Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Ekim 2014 I Sayı: 3 I ISSN: 2148-0958



KANT ÖZEL SAYISI

Felsefi Düşün
Akademik Felsefe Dergisi
Academic Journal of Philosophy
Sayı: 3, Ekim 2014
ISSN: 2148-0958

Düşün, hakemli bir akademik felsefe dergisidir ve dergide kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
Altı ayda bir (Ekim ve Nisan aylarında) yayınlanır.

Felsefi Düşün is a blind-reviewed and biannual (October and April) academic journal of philosophy.

Sayı Editörü / Issue Editor
Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA

Editör / Editor
Gökhan MURTEZA

Yayın Kurulu / Editorial Board
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Eylem YOLSAL MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board
Murat BAÇ (Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye)
Tülin BUMİN (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Sergio CREMASCHI (Piemonte Orientale Üniversitesi, İtalya)
Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Zeynep DİREK (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Dionysis DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Richard GUNN (Edinburgh Üniversitesi, İskoçya)
Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Fania OZ-SALZBERGER (Hayfa Üniversitesi, İsrail)
Orsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi, Türkiye)
Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Nilgün TOKER KILINÇ (Ege Üniversitesi, Türkiye)
Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

İmtiyaz Sahibi
PİNHAN YAYINCILIK DAĞ. PAZ. LTD. ŞTİ Adına
Mahmut SEVER

Yazı İşleri Müdürü
Çiğdem DEMİR

Kapak Tasarım
Özgür GÜLBİR

Grafik Tasarım
Gülizar Çilliyüz ÇETİNKAYA

İletişim Bilgileri
Satış ve Abonelik İçin
Yazışma Adresi Litros Yolu Fatih Sitesi
No: 12 / 214-15 Z.Burnu / Topkapı – İST.
Telefon (212) 259-2760
Faks (212) 259 27 61
Web Sayfası www.felsefidusun.com
E-mail bilgi@felsefidusun.com

Abonelik bedelleri (Yıllık, 2 Sayı)
Kurumlar 50 TL
Bireyler 30 TL
Yurtdışı 35$
Banka: Finansbank - Davutpaşa Şb.
Şube Kodu: 1055
Alıcı : Pinhan Yayıncılık Ltd. Şti.
IBAN: TR06 0011 1000 0000 0028 6249 06
Abonelik ile ilgili daha fazla bilgi için
www.felsefidusun.com

Gelecek Sayılar

Felsefi Düşün Sayı: 4 / Çağdaş Siyaset Felsefesi

Dördüncü sayımızın konusu özellikle 20.yy'ın ikinci yarısı itibariyle öne çıkan Çağdaş Siyaset Felsefesi. Bu sayımız Çağdaş Siyaset Felsefesinin ortaya koymuş olduğu sorunlara ve bunlara önde gelen filozoflarca getirilen cevap denemelerine açık olacak.

Sayı Editörü: Tülin BUMİN (Yeditepe Üniversitesi)

Makale Göndermek İçin Son Tarih: 1 Şubat 2015

Felsefi Düşün Sayı: 5 / Antikçağ Felsefesi

Beşinci sayımızın dosya konusu Batı felsefe geleneğinin temeli olan Antikçağ Felsefesi. Bu sayı, Klasik Yunan filozoflarından Roma İmparatorluğu'nun çöküşündeki erken dönem Hıristiyan düşüncesine kadar geçen süredeki geniş bir döneme ait filozofları ve felsefi sorunları ele alan makalelere açık olacak.

Sayı Editörü: Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi)

Makale Göndermek İçin Son Tarih: 1 Ağustos 2015

Bu Sayının Hakem Kurulu

Türker ARMANER (Galatasaray Üniversitesi)
Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Mehmet GÜNENÇ (İstanbul Üniversitesi)
Tarık Necati ILGICIOĞLU (Galatasaray Üniversitesi)
Can KARABÖCEK (Kırklareli Üniversitesi)
M. Ertan KARDEŞ (İstanbul Ticaret Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi)
Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi)
Nebil REYHANİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi)
Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER


Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA / SUNUŞ **3**

MAKALELER


Baver DEMİRCAN – Kant'ta Sembolizm: Estetik İdeler Aklın İdelerinin Duyusal Sunumu Olabilir mi? / **5**


H. Bülent Gözkân – Kant'ın Transandantal Mantığı / **27**


Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA – Tezahürleri Sahiden Bilebilir Miyiz? / **35**


Berfin KART – Kant'ta *A Priori* İki İlke: Ortak Duyu ve Ahlak Yasası / **55**


İmge ORANLI – Kant'ın Etik Anlayışı ve Radikal Kötülük Mefhumu/ **65**


Umut ÖKSÜZAN – Hegel'in *Saf Aklın Eleştirisi* Yorumuna Dair Bir İnceleme / **77**


Aliş SAĞIROĞLU – Aykın Nesneler ve Kant Felsefesinin Sınırları / **104**


Murat SATICI – Kant'a Dönüş: Yargıgücü, Gadamer ve Hermeneutik / **117**


Coşkun ŞENKAYA – Düşünenin *Düşünüyorum*'da Düşündüğü: Kant'ın *Cogito* Eleştirisi / **142**


Harun TEPE – Günümüz Sorunları Karşısında Kant Etiği Çaresiz Midir? / **157**


Özlem ÜNLÜ – Kant'ın Ahlak Felsefesinin Rousseau'daki Kökleri: Vicdan-İstenç-Akıl Birliğinden Aklın Birliğine / **170**


Yusuf YILDIRIM – Zamansız Eylem: Özgürlüğün Sonuçları Üzerine / **187**

ÇEVİRİ


Immanuel KANT - Kästner'in Makaleleri Üzerine – Çağlar KOÇ / **218**

SUNUŞ

Merhaba,

Felsefi Düşün dergisinin genç olmasının nedeni yayın hayatına çok yeni başlamasının yanı sıra neredeyse tamamen gençlerin çabalarıyla yayımlanıyor olması. İkinci sayısını Hume düşüncesine ayıran *Felsefi Düşün* üçüncü sayı konusu olarak Kant düşüncesini belirlemişti. Bu sayının editörlüğü teklif edildiğinde, gençlerin enerjisi beni de etkilemiş olacak ki, onlarla beraber çalışma düşüncesi beni çok heyecanlandırdı. Üçüncü sayı ile ilgili çalışmaları büyük ölçüde tamamladığımız ve sunuş yazısını yazıyor olduğum şu anda bile aynı heyecanım devam ediyor. Bu sayı için çağrı yazısını gönderdiğimiz günden bu güne geçen sürede, kimini ismen tanıdığım kimini hiç tanımadığım felsefecilerle sadece yazışarak da olsa tanışma imkânı buldum; onlardan çok şey öğrendim. Ayrıca süreli bir yayının ortaya çıkmasının ne tür fedakârlıklarla gerçekleşebileceğini de tecrübe etmiş oldum. Tüm bunlar için *Felsefi Düşün* yayın kuruluna çok teşekkür ederim.

Kant düşüncesinin kendi başına doğruluğu-yanlışlığı, tamlığı-eksikliği, özgünlüğü-eklektikliği, tutarlılığı-tutarsızlığı, değeri-değersizliği daima tartışma konusu olabilir; fakat ele aldığı felsefi alanın genişliği, bu alanlarla ilgili eserlerin derinliği ile söz konusu alanların her biri bakımından etkililiği sanırım herkesin kabulüdür. Konuyu belirlerken özellikle herhangi bir sınırlama getirmemeyi uygun görmüştük. Amacımız Kant üzerine ülkemizde yapılmakta olan çalışmaları, bir akademik derginin imkanları dahilinde yansıtabilmekti. Bununla birlikte dergiye yayımlanması amacıyla gönderilecek makalelerin sayıca Kant düşüncesinin tek bir yönünde yoğunlaşması ihtimali de vardı. Makaleler hakem değerlendirmesinden geçtikten sonra yayımlanacak olanlara baktığımızda, çekindiğimiz durumun oluşmadığını gördük. Yayımlanmak üzere kabul edilen makaleler arasında konu bakımından uygun görülebilecek bir dağılım vardı.

Ülkemizde Kant daha ziyade etik ve estetik açısından değerlendirilen bir düşünürdür. Dilimize çevrilen az sayıdaki eseri arasında da yoğunluk bu konuları ele alan eserlerdedir. Bu durum doğal olarak dergiye de yansıdı. Dergide yer alan makalelerden çoğunluğu Kant'ın ahlak felsefesiyle ilgilidir. Harun Tepe makalesinde Kant etiğinin sadece zihniyet etiği değil aynı zamanda sorumluluk etiği olarak anlaşılmasının, günümüzde yetersiz kaldığı iddialarına karşı büyük ölçüde savunulmasını sağlayacağını öne sürüyor. Özlem Ünlü ise Kant'ın ahlak felsefesinin, çok değer verdiği Rousseau'daki kökleriyle bağını kurmayı amaçlıyor. İmge Oranlı yazısında Kant'ın geç dönem metinlerinden birinde ortaya çıkan radikal kötülük kavramının, ahlak üzerine erken dönem eserlerinde de karşılığı olduğunu göstermeyi amaçlıyor. Yusuf Yıldırım özgür akıllı varlık olarak insanın numenal eylemlerinin fenomenal olana nasıl bağlanabileceğine dair bir açıklamayı zamanı merkeze alarak geliştiriyor.

Dergideki makalelerin üçü ahlak felsefesinin yanısıra beğeni felsefesini de konu alıyor. Berfin Kart makalesinde ahlak yasası ve *sensus communis* (ortak duyu) ilkelerinden hareketle Kant'ın etiği ve estetiği arasında bağlantı kuruyor. Baver Demircan ise Kant'ın, güzelin iyinin sembolü olduğu iddiasını hareket noktası alarak, sadece doğal güzellik için geçerli olduğu düşünülen bu iddianın güzel sanat eserlerine de genişletilebileceğini öne sürüyor. Murat Satıcı makalesinde Gadamer'in Kant eleştirisini, öznelerarasılığı içermesi nedeniyle *sensus communis* çerçevesinde inceliyor ve Lyotard, Arendt ile Habermas'ın konuyla ilgili görüşlerini değerlendiriyor.

Diğer makaleler Kant'ın teorik düşüncesiyle ilgili değerlendirmeler içeriyor. Coşkun Şenkaya Kant'ı, üzerindeki etkisi çok büyük olan yakın dönem selefi Descartes ile ikisi için de en temelde olan *Cogito* bakımından karşılaştırıp, aralarındaki farkın farklı nesnellik anlayışlarından kaynaklandığını öne sürüyor. Umut Öksüzan ise Kant'ın yakın dönem halefi Hegel'in *Saf Aklın Eleştirisi* yorumunun bütününü dikkate alarak, Hegel'in kuramının transandantal idealizmi aşamadığını, rasyonel teolojiyi canlandıran metafizik bir kuram olduğunu iddia ediyor. Aliş Sağıroğlu kavramcılık karşıtlarının Kant'a yönelik eleştirilerini Robert Hanna'nın görüşlerini değerlendirerek inceliyor ve eleştirilerin ortaya koyduğu sorunların kısmî düzeltmelerle giderilemeyeceğini tespit ediyor. H. Bülent Gözkân transandantal mantığın zaman ile ilişkisini inceliyor ve transandantal felsefenin metafiziğe yönelik eleştirisinin bu ilişki merkeze alınarak değerlendirilebileceğini öne sürüyor. Yine teorik düşünce sınırları içinde kalan benim yazım ise kendinde şey-tezahür ayrımını eleştirel olarak inceleyip, bilinenlerin tezahür olarak kabul edilmesinin de bazı meselelere çare olamadığını göstermeyi amaçlıyor.

Çağlar Koç'un çevirisi *Felsefi Düşün*'ün Kant'a ayrılan bu sayısında muhtemel bir eksikliği gideriyor. Kant'ın metafizik eleştirisini ve bilim anlayışını şekillendiren ayrımı basit haliyle bulabileceğimiz bu yazı, ikisi de ampirik olmadığı halde matematiğin a priori olmasının zorunluluğunu teslim etmenin, aynı imkanı niçin metafiziğe sağlamayacağını polemik içinde açıklıyor.

Son olarak açıklamak istediğim bir husus daha var: Hemen farkedilecektir ki dergide yer alan makalelerde bir terim birliği yok. Kant düşüncesi açısından temel oluşturan kavramlar dilimizde farklı farklı kelimelerle karşılanmıştır. Tezahür-görünüş-beliriş, müdrike-anlama yetisi-kavrama yetisi gibi. Gönül elbette aynı terimlerle konuşup yazabilmeyi isterdi. Fakat tecrübeyle sabit ki ülkemizde terim tartışması daima felsefi görüş alışverişinden önce gelmiştir ve onu engellemiştir. Terimler konusunda gösterdiğimiz hassasiyeti başka açılardan gösterememişizdir. Geldiğimiz noktada bariz yanlışlıklar içermediği sürece bunu tartışma konusu olmaktan çıkarmak dışında yapacak bir şey olmadığı kanaatindeyim.

Dergiye makaleleriyle katkı yapan yazarlara, Kant'ın önemli bir yazısını dilimize kazandıran çevirmene, makaleleri titizlikle değerlendiren hakemlere, bu süre zarfında bana her açıdan destek veren yayın kurulu üyelerine, kısaca emeği geçen herkese müteşekkirim.

Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA
Emirgân, Ekim 2014

KANT'TA SEMBOLİZM: ESTETİK İDELER AKLIN İDELERİNİN DUYUSAL SUNUMU OLABİLİR Mİ?

Baver DEMİRCAN*

SYMBOLISM IN KANT: CAN THE AESTHETIC IDEAS BE THE SENSIBLE PRESENTATION OF THE IDEAS OF REASON?

Abstract

In this essay, Kant's understanding of the symbol is discussed through the analysis of his claim that the beautiful is the symbol of the morally good. Kant justifies his claim by demonstrating the formal similarities – analogies between aesthetic judgments and moral judgments, i.e., the similarity of the acts of reflection in both kinds of judgments. On the basis of these similarities, for Kant, the beautiful is, symbolically, the sensible presentation of the morally good. In other words, there exists a symbolic relation between the domain of nature – the sensible world and the domain of morality (reason) – the supersensible (intelligible) world by the intermediary of beauty. However it is only with regard to the beauty of nature that Kant explicitly discusses the symbolic relation between the beautiful and the morally good. Yet, in Kant's thought, the validity of this claim can be also posited with regards to the beauty of art by demonstrating the formal similarities between the aesthetic ideas and the ideas of reason.

Key Words: Kant, symbol, beautiful, morally good, aesthetic idea.

Özet

Bu makalede, Kant'ın güzelin ahlaki iyinin sembolü olduğu iddiasının çözümlenmesi yoluyla, Kant'ın sembol anlayışı ele alınmaktadır. Kant bu

* Koç Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., e-mail: bdemircan@ku.edu.tr

iddiasını, estetik yargılarla ahlaki yargılar arasındaki biçimsel benzerlikleri, yani bu yargılardaki refleksiyon faaliyetlerinin benzerliğini göstererek gerekçelendirmektedir. Bu benzerlikler zemininde, Kant'a göre güzel, ahlaki iyinin sembolik olarak duyusal sunumudur. Yani güzellik aracılığıyla, doğa alanı – duyulur dünya ile ahlak (akıl) alanı – duyulurüstü dünya arasında sembolik bir bağıntı vardır. Fakat Kant, güzelle ahlaki iyi arasındaki sembolik bağıntıyı açık bir biçimde sadece doğa güzelliği bakımından ele almaktadır. Oysa Kant'ın düşüncesi içerisinde, estetik idelerle aklın ideleri arasındaki biçimsel benzerliklerin gösterilmesiyle, bu iddianın geçerliliği güzel sanat bakımından da ortaya konulabilir.

Anahtar Kelimeler: Kant, sembol, güzel, ahlaki iyi, estetik ide.

***

Kant'ın Üçüncü Kritik'inin birinci bölümünün en temel iddialarından biri, güzelin ahlaki iyinin sembolü olmasıdır.[1] Kant estetik alanı yoluyla, doğa alanı – duyulur dünya ile ahlak (akıl) alanı – duyulurüstü dünya arasında bir bağlantının olabileceğini göstermek amacıyla, sembol düşüncesine başvurur. Bunu, estetik yargılarla ahlaki yargılar arasında var olduğunu ortaya koymaya çalıştığı biçimsel benzerlikler, yani bu yargılardaki refleksiyon faaliyetlerinin benzerliği bakımından yerine getirir. Bu biçimsel benzerlikleri temel alarak, güzelin ahlaki iyinin sembolik olarak duyusal sunumu olduğunu öne sürer. Bu makalede öncelikle, Kant'ın sembol anlayışının açıklanabilmesi için, güzel yoluyla ahlaki iyinin sembolik olarak duyusal sunumunu olanaklı kılan hayalgücü, bir sunum yetisi olması bakımından ele alınacaktır. Daha sonra, estetik yargılardaki refleksiyon faaliyetinin, yapısal ve biçimsel olarak ahlaki yargılardaki refleksiyon faaliyetine benzerliği kabulünden hareket edilerek, estetik yargılar çözümlenecektir. Bu çözümleme, estetik yargılarla ahlaki yargılar arasındaki biçimsel benzerliklerin açıklanabilmesini sağlamakla birlikte, doğa güzelliği bakımından, güzelin ahlaki iyinin nasıl duyusal bir sunumu – sembolü olabildiğini gösterecektir. Kant güzelle ahlaki iyi arasındaki sembolik ilişkiyi açık bir biçimde sadece doğa güzelliği bakımından ele almaktadır. Oysa bu makalede son olarak, Kant düşüncesinin sınırları dahilinde kalarak, güzelin ahlaki iyinin sembolü olmasının, güzel sanat bakımından da geçerli olabileceği; başka bir ifadeyle sanatçının, yani dehanın ürettiği bir sanat eserinin, aklın bir kavramının sembolik olarak duyusal bir sunumu olabileceği öne sürüle-

1 Emmanuel Kant, *Critique De La Faculté De Juger*, çev. Alain Renaut (Paris : Aubier, 1995), 342. Ayrıca karşılaştırmalar için, Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, çev. Paul Guyer ve Eric Matthews (Cambridge University Press, 2000) dikkate alınmıştır.

cektir. Bu iddia, dehanın ürettiği ya da yarattığı temsiller olarak estetik idelerle aklın ideleri arasındaki biçimsel benzerlikler yoluyla gerekçelendirilecektir.

Bir Sunum (*Darstellung*) Yetisi Olarak Hayalgücü

Kant'a göre sembolik olan, bir kavramın sunumu (*Darstellung*) olarak bir tür *hypotyposis*'tir. Kant düşüncesinde sembolik olanı ele alabilmek için, zorunlu olarak *hypotyposis*'in ne olduğunu açıklamamız gerekecektir. En genel anlamıyla *hypotyposis*, kavramların görüsel sunumudur. Eğer biz kavramlarımızı duyusallaştıramıyorsak, yani görülerde kavramlara karşılık gelen nesneler gösteremiyorsak, bu durumda kavramlar anlamdan yoksun kalacaktır. "Kavramlar için ya da en azından onları meydana getiren öğeler için, hiçbir nesne verilmezse, kavramlar tamamıyla olanaksızdırlar ve hiçbir anlama sahip olamazlar."[2] Bu nedenle kavramların gerçekliklerinin gösterilebilmesi için, kavramlara uygun gelen görülerin olması gerekmektedir.

Üç tür kavram vardır: Ampirik kavramlar, örneğin köpek kavramı; anlama yetisinin saf kavramları, yani kategoriler, örneğin nedensellik (zemin-sonuç) kavramı ve aklın kavramları, yani ideler, örneğin özgürlük idesi. Kavramların bu üç türüne göre, onların gerçekliklerinin doğrulanabileceği, yani duyusal olarak verilebileceği – görüsel olarak sunulabileceği üç yol vardır: Ampirik kavramları duyusal olarak ifade eden görüler, o kavramların örnekleridir.[3] Örneğin köpek kavramı için, bir köpeği aktüel bir örnek olarak gösterebiliriz. Anlama yetisinin kategorileri ve aklın ideleri a priori'dir, bu nedenle onlara doğrudan karşılık gelen, uygun düşen ampirik görüler bulunmaz. Kant anlama yetisinin saf kavramlarının duyusal – hissi olarak verilebileceği görülerin şemalar olduğunu ifade eder.[4] Şemalar a priori görülerdir ve kavramların a priori görüler yoluyla gösterilmeleri şematiktir. Örneğin, nedensellik (zemin- sonuç) kavramı için zamansal ardışıklık şeması verilir.[5] Aklın kavramları, yani ideler söz konusu olduğunda

---

2 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev., ve ed. Paul Guyer ve Allen W. Wood (Cambridge University Press, 1998), A139. Kaynakçada belirtilen kaynaklardan yapılan alıntıların Türkçe çevirileri, makale yazarına aittir.

3 Kant, *Critique De La Faculté De Juger*, 340.

4 *A.g.e.*, 340.

5 Kant şematizmi, anlama yetisinin saf kavramlarının görünüşlere (tezahürlere) nasıl uygulanacağı konusunda ele alır. Anlama yetisinin saf kavramları tamamıyla entelektüeldir; yani bu a priori kavramlarda ve bu kavramlar yoluyla düşünülen, ampirik görüler yoluyla verilemez, başka bir ifadeyle onu görülemek mümkün değildir. Örneğin ampirik bir kavram olan köpek kavramı, belirli bir köpek yoluyla görüsel olarak gösterilebilir, fakat Kant'a göre nedensellik kavramı bu şekilde gösterilemez. Çünkü bizim doğrudan duyumsadığımız nedensellik değil, iki şeyin ardışıklık ilişkisi ya da bir şeyin bir durumdan başka bir duruma geçmesidir. "(...) hiç kimse kategorinin, örneğin nedenselliğin duyumlar yoluyla da görülenebildiğini ve görünüşte içerildiğini söylemez" (Kant, *Critique of Pure Reason*, A138/B177). Dolayısıyla anlama yetisinin a priori kavramlarıyla, ampirik görüler homojen değildir. Oysa Kant'a göre, bir nesnenin bir kavram altına getirilebilmesi için, nesneye ilişkin temsillerle (ampirik görülerle) kavramın homojen, yani aynı cinsten olması gerekmektedir.
Anlama yetisinin a priori kavramlarıyla ampirik görüler homojen olmadıklarından, kategorilerle görünüşler arasında, her ikisiyle de homojen olan üçüncü bir şey – bir aracı gerekir. Bu aracı saf olmalı, yani ampirik olmamalıdır. Bir yandan

ise, idelerin hiçbir görüsü olmadığından, yani deneyimde karşılıkları olmadığından, onların gerçekliklerinin doğrulanabilmesi mümkün değildir.[6] Bununla bir-

anlama yetisinin saf kavramları gibi entelektüel, diğer yandan ampirik görüler gibi duyusal – hissi olmalıdır. Anlama yetisinin a priori kavramlarıyla ampirik görüler arasındaki bu aracı şema olarak adlandırılır *(A.g.e.,* A140/B179).

Anlama yetisinin kategorilerini ampirik görülere uygulamayı olanaklı kılan şemalar, hayalgücünün ürünleridir. Hayalgücü genel olarak, bir nesneyi, o nesne aktüel olarak duyumsanmıyor olsa bile, temsil etme yetisi olarak düşünülür. "Hayalgücü, bir nesne görüde mevcut olmasa bile, onu temsil etme yetisidir" *(A.g.e.,* B151). Hayalgücü sentezleme faaliyeti yoluyla düşünme ve hissetme arasında bir bağ kurar. Hissetmedeki çeşitliliği kategorilerin düşünebileceği ya da kategoriler yoluyla düşünülebilecek hale getirir. Örneğin, farklı zamanlarda duyumsanmış bir nesneyi, zamandaki tüm izleriyle birlikte canlandırarak ve bu çeşitliliği sentezleyerek yeniden üretir. Yani bir temsilin geçmişteki tüm zamansal izlerini canlandırır ve bununla birlikte temsil edilen nesneye ait olan görüler çeşitliliğinin farklı uzaysal algılarını düzenler. Çünkü biz bir nesneyi uzaysal olarak sürekli farklı açılardan algılarız. Çeşitliliğin uzaysal olarak sentezlenmesinin zemininde zamansal olarak sentezlenmesi yatar; çünkü zamansal olarak sentezleme, çeşitliliğin ardışıklığa göre düzenlenmesidir. Yani ardışık olarak temsil edilen çeşitliliğin düzenlenmesidir. Hayalgücünün yeniden üretici bu faaliyeti çağrışım yasalarıyla ilgilidir. Fakat öte yandan, Kant'a göre bir nesneyi zamanda ya da zamansal olarak temsil edebilmemiz için, ki zaman insanın a priori görüsüdür, mantıksal öncelikle zamanın kendisini temsil etmemiz, görülememiz gerekir. Yani bir nesnenin farklı zamanlardaki temsillerini sentezleyebilmek için, öncelikle o nesnenin farklı zamanlarda temsil edilmesini olanaklı kılan zamanı, zamandaki (zamansal) saf çeşitliliği üretmek, sentezlemek gerekir. Çünkü ampirik bir nesnenin temsillerinin zamansallığı (eş zamanlılık – art zamanlılık), hayalgücünün zamanın saf çeşitliliğini sentezleyerek ürettiği yapıyı doldurmasıyla mümkündür. Hayalgücü bir yandan ampirik çeşitliliği sentezlerken, diğer yandan bu ampirik çeşitliliği mümkün kılan zamanın saf çeşitliliğini, yani ardışıklık yapısını sentezler, üretir. Dolayısıyla hayalgücünün biri ampirik, diğeri transandantal iki tür sentezleme faaliyeti vardır. Hayalgücünün transandantal – a priori sentezi üreticidir, yani zamanın saf çeşitliliğini üreterek, hissetmeyi a priori belirler. Kant'ın Birinci Kritik'indeki Dedüksiyon A'daki anlatıma göre *(A.g.e.,* A99 – A111), hayalgücünün üretici faaliyeti ilk olarak, zamanı saf çeşitlilik içeren bir bütün olarak yakalar ve işler. Zamanın saf çeşitliliği öncelik ve sonralık, yani ardışıklık – silsiledir. Hayalgücü silsileyi bir bütün olarak tutar, yani ampirik görünün (temsilin) içine yerleşebileceği yapıyı oluşturur, üretir. Daha sonra bu saf çeşitliliğin ardışık olma yapısını – düzenini üretir. Saf çeşitliliğin bu düzenine göre, ampirik görüler eş zamanlı ya da art zamanlı olarak temsil edilirler. Hayalgücünün üretici sentezinin son aşamasında üretilen kurala – kavrama varılır. Yani saf çeşitlilik birlik altında tutulur, ki bu birliği mümkün kılan kavramdır; çünkü Kant'a göre kavram çeşitliliği birleştiren bir bilinçtir.

Hayalgücü bu üretici sentezi yoluyla zamandaki ilişkilerin ya da zamanın yapısının özelliklerini üretir. Bu ilişkiler ya da özellikler zamanın transandantal belirlenimleridir. Kant zaman belirlenimlerinin anlama yetisinin kategorilerinin şemaları olduğunu söyler (Kant, *Critique of Pure Reason,* A139/B178). Zaman belirlenimleri olarak şemalar, bir yandan ampirik görülerin temsil edilmesini, diğer yandan kategorilerin bu temsillere uygulanabilmelerini olanaklı kılar. Örneğin zamansal ardışıklık, nedensellik (zemin-sonuç) kavramının bir şemasıdır ve aynı zamanda ampirik görülerin ardışık olarak temsil edilebilme düzenidir. Dolayısıyla zamansal ardışıklık gibi bir zaman belirlenimi, hem onun birliğini ifade eden kategoriyle, hem de zamansal olarak belirlenmiş görünüşle (tezahürle) homojendir. Yani zamanın a priori koşulları, kategorilerin görünüşlere uygulanabilmesini olanaklı kılan koşulları da içerir. Zaman belirlenimleri olarak şemalar, kategorilerin kullanılma şemalarıdır.

6 Kant faaliyetleri ve nesneleri bakımından anlama yetisi ve akıl arasında temel bir ayrım yapar. Tecrübesine - deneyimine sahip olunan şeyler anlama yetisinin nesneleri olarak sayılar, geometrik şekiller ve fenomenlerle – görünüşlerle (tezahürlerle) sınırlıdır. Yani Kant düşüncesinde bilgisine erişebildiğimiz şeyler bir 'ben' için sayılar, geometrik şekiller ve fenomenlerdir. Bir 'ben'in idrakına ya da bilgisine sahip olabileceği fenomenler tikel, sonlu ve koşullu nesnelerdir. Anlama yetisinin faaliyeti, hissetmedeki çeşitliliğin sentezlenerek kategoriler altına getirilmesiyle, yargı zemininde bu tikel, sonlu ve koşullu nesnelerin kurulmalarına yöneliktir. Yargıları birbirlerine bağlayarak onlardan sonuç çıkarma işi ise aklın faaliyetidir. Yani akıl anlama yetisinden gelen yargıları birbirlerine bağlayarak çıkarımlar yapar. Bu çıkarım faaliyetini saf kavramları, yani ideleri yoluyla gerçekleştirir. Akıl ideleri yoluyla anlama yetisinden gelen koşullu olanlara dair yargıları birbirlerine bağlayarak, anlama yetisinin bilgilerine bir birlik, bir bütünlük verir *(A.g.e.,* B379). Kant'a göre koşullu olanların bütünlüğünü olanaklı kılan, yani koşulların bütünlüğü koşulsuz olandır ve koşullu olanların sentezlenme zeminini içerir. "Anlama yetisi bir nesnedeki çeşitliliği kavramlar yoluyla birleştirirken, akıl kendi tarafında ideler yoluyla kavramların çeşitliliğini birleştirir" *(A.g.e.,* B672). Aklın ideleri zaman, mekan ve anlama yetisinin

likte, aklın kavramları için, şematizme benzer bir süreçle, bu kavramlara uygun olmayan görüler verilirse, Kant'a göre böyle bir duyusallaştırma sembolik olacaktır. Aklın kavramları için sembol olan görüler, bu kavramlara hiçbir suretle doğrudan, yani dolaysız olarak karşılık gelmez, uygun düşmez. Onların sembol olabilmeleri, sembolizm ve şematizmdeki refleksiyon süreçlerinin biçimsel olarak birbirlerine benzemesinden ileri gelir.

Görüler tikeldir, oysa kavram tümel ve tikel ile tümel arasındaki ilişkiyi ku-

---

koşullarına bağlı değildir. Gerçekleştirdikleri çıkarım faaliyetiyle, bu koşullara bağlı olanlara bir bütünlük, sistematik bir düzen verir. Akıl sadece anlama yetisinden gelen, sonlu ve koşullu içerikleri ifade eden yargılar üzerinde faaliyetini gerçekleştirir. Kant düşüncesinde aklın teorik faaliyeti sadece bu içerikle sınırlandırılmıştır.

Belirttiğimiz üzere, aklın teorik faaliyeti ideleri yoluyla, anlama yetisinden gelen yargılardan çıkarım yapmakla sınırlandırılmıştır. Bu nedenle aklın idelerini, anlama yetisinin nesneleri olarak ele almamak gerekir. Yani aklın idelerini, hissetmedeki çeşitliliğin hayalgücü yoluyla sentezlenerek, yargılar zemininde anlama yetisinin kavramları altına getirilmeleriyle kurulan ve hissetmede karşılığı olan bir nesne olarak almamak gerekir. Başka bir ifadeyle, aklın idelerinin tecrübesi yoktur, onlar tecrübenin – deneyimin nesneleri değillerdir. Çünkü onlar koşulsuz olarak, bu şekilde kurulan koşullu nesnelerin, yani tecrübenin nesnelerinin bütünlüğünü ifade eder. Koşullu olanların koşulsuz bütünlüğünün hissetmede hiçbir karşılığı yoktur. Hissetmede karşılığı olmayan, yani görüsü olmayan hiçbir şeyin bilgisi de söz konusu olmaz. Örneğin biz hissetme ve anlama yetisinin kategorileri yoluyla tikel, sonlu ve koşullu nesneleri – sayıları, geometrik şekilleri ve fenomenleri biliriz. Fenomenlerin bütünü olarak dünya idesine dair hiçbir tecrübemiz yoktur; çünkü dünya idesi, nedensellik zinciri içinde birbiriyle bağıntılı koşulları kuşatan bütünlüğü ifade eder. Dolayısıyla sadece hissetme yoluyla verilenler üzerine kategoriler yoluyla düşünmekle, sayılar ve geometrik şekiller yanında, şeylere – fenomenlere dair bilgi elde ederiz. Aklın idelerinin – koşulsuz olanın hiçbir görüsel karşılığı olmadığı için, onların bilgisi söz konusu değildir. Akıl sadece onları ve onlar yoluyla düşünebilir.

Fenomenler dünyası, yani doğa nedensellik zinciri içinde birbiriyle koşullu tikel nesneler alanıdır. Fenomenleri, yani doğayı bildiğimiz ve yargıladığımız yetimiz anlama yetisidir. Kant'a göre insanda, fenomenlerin bilgisini aşıp bütünlüğü, yani koşulsuzu bilmeye yönelik bir eğilim bulunur. Fakat bütünlüğe – koşulsuza dair hiçbir duyusal görüsü olmadığından, onu sadece düşünebilir. Aklın koşulsuzluğu ve koşulsuzluğa yönelimi gerçek değerini pratik alanda, eylem ve isteme alanında elde eder. Tikel ve birbirleriyle koşullu fenomenler dünyasında, yani doğada, doğa yasalarının nedenselliği hüküm sürer. Koşulsuzun yetisi olarak akıl, anlama yetisinin yasalarını aşan bir yeti olduğundan, doğa yasalarına tabi değildir. Yani akıl kendisi dışında hiçbir koşula bağlı değildir. Pratik değerini de, böyle bir durumdan, doğa yasalarından bağımsız olmasından elde eder.

Kant düşüncesinde insan bir yönüyle fenomenal ve doğal bir varlıktır, yani duyusal bir varoluşa sahip olduğundan, doğa yasalarına bağlı koşullu bir varlıktır. Duyusal varoluşu bakımından nedensellik zinciri içindeki doğal nesneler dünyasında insan özgür değildir. Bu nedenselliğe tabi insanın eylemleri de bu nedensellik tarafından belirlenir. Fakat öte yandan, akla sahip bir varlık olarak, doğayı, doğa yasalarını ve doğanın nedenselliğini aşan ve hiçbir koşula bağlı olmayan bir varlıktır. Aklın pratik kullanımında koşulsuz olması demek, dışsal ve koşullu hiçbir şey tarafından belirlenmiyor olması anlamına gelir. Yani akıl kendi kendisini belirleyen, kendisi için kuralı – yasayı koyandır. Bu yönüyle insan doğayı aşan rasyonel bir varlıktır.

Kant'a göre akıl, kendisine yasa koyarak ve vaz ettiği yasayla isteme yetisini belirleyerek, kendi nedenselliğini başlatır. Bu nedensellik doğada ortaya çıkmaz, aklın yapısından kaynaklanır. Hiçbir duyusal görüsü olmayan, bu nedenle doğa yasalarına bağlı bir fenomen olmayan bu nedensellik, aklın nedenselliği, yani özgürlüğün nedenselliğidir. Özgürlük doğada ortaya çıkan bir fenomen değildir, özgürlüğün hiçbir duyusal temsili yoktur. İnsan onu algı yoluyla yakalayamaz ve onun tecrübesine sahip olamaz. Çünkü tecrübesine sahip olduğu şeyler doğa yasalarına ve doğanın nedenselliğine bağlıdır. Özgürlük aklın bir kavramı, yani bir idesidir. Bu nedenle akıl, özgürlüğü ve ondan kaynaklanan nedenselliği sadece düşünebilir. İnsan özgürlüğün idrakına ya da bilgisine erişemez. Özgürlüğün nedenselliğinin hüküm sürdüğü alan, idrak ve bilgi yetisi olarak anlama yetisinin erişemeyeceği duyulurüstü bir dünyadır (Kant, *Critique De La Faculté De Juger,* 154). Dolayısıyla Kant'a göre, insanın özgürlüğü, deneyim dünyasını aşan transandantal, yani noumenal bir özgürlüktür.

ran yargıgücüdür.[7] Şematizm yoluyla görüler ve kavramlar arasındaki ilişkiyi belirleyen yargıgücüdür. Sembolizmde de yargıgücünün, şematizmdeki faaliyetine benzer biçimde, sembollerle kavramlar arasındaki ilişkiyi belirlemesi gerekir. Burada birbirine benzetilenler yargıgücünün şematizm faaliyetiyle sembolizmdeki faaliyetidir.[8]

Kant'a göre hayalgücü sadece temsil etme (*Vorstellung*) yetisi değil, aynı zamanda sunum (*Darstellung*) yetisidir.[9] Yargı yoluyla, yani kavram yoluyla idrak ettiğimiz, bilgisine eriştiğimiz nesnenin görüsel karşılığının da olması gerekir. Kavramların anlamlı ve gerçekliklerinin olması için, onların duyusal

---

7 Kant düşüncesinde insan, bir yandan doğa yasalarının nedenselliğinin hüküm sürdüğü fenomenler dünyasına, diğer yandan akıllı bir varlık olması itibarıyla transandantal – noumenal, yani özgürlüğün nedenselliğinin hüküm sürdüğü bir dünyaya aittir. Dolayısıyla farklı tarzda yasalara sahip iki ayrı dünya vardır (*A.g.e.*, 153). Başka bir ifadeyle insan, bir yandan doğanın, duyulur bir dünyanın parçasıyken, diğer yandan aklı yoluyla doğayı aşan duyulurüstü bir dünyanın da parçasıdır. Bu iki dünya tamamen ayrıdır ve kendi yasalarına sahiptir. Doğanın yasaları özgürlüğe göre hiçbir şeyi belirleyemezken, özgürlüğün yasaları da doğaya göre hiçbir şeyi belirleyemez. Bu bakımdan bu iki dünya arasında köprü kurmak olanaklı değildir. Bununla birlikte insanın ahlak yasasına uygun eylemlerde bulunabilmesi ve bu yasada içerilen nihai amacın hasıl olabilmesi için, özgürlüğün nedenselliğinin etkisinin doğada fenomenal olarak gerçekleşmesi gerekir. Yani ahlaki bir dünyayla duyulur dünya arasında bir geçiş olmalıdır.

Kant'a göre, anlama yetimiz yoluyla görünüşler dünyasına teorik yasalar koyarız. Öte yandan saf aklın özgürlük kavramı yoluyla da ahlaki yasaları vaz ederiz (*A.g.e.*, 153 ve 157). Fakat sadece duyulurüstü, noumenal bir dünyada kalarak, aklın ahlaki yasayı vaz etmesi yeterli değildir. Çünkü iyinin gerçekleşmesi için, duyulur, doğal dünyada bu yasaya uygun eylemler gerçekleştirmemiz gerekir. Guyer'ın belirttiği gibi, noumenal özgürlüğümüzü fenomenal dünyada kullanmamız gerekir (Paul Guyer, *Kant* (New York: Routledge, 2006), 310); eğer özgürlüğün nedenselliğinin etkisi olan nihai amacın, yani iyinin gerçekleşmesini istiyorsak. "Doğa kavramı alanı – duyusal – ile özgürlük kavramı alanı – duyulurüstü – arasında, sanki tamamıyla, birincinin ikincinin üzerinde hiçbir etkisinin olamayacağı iki ayrı dünya söz konusuymuş gibi, birinciden ikinciye (aklın teorik kullanımı yoluyla) hiçbir geçişin olanaklı olmadığı, ölçülemez bir uçurum yerleştirilmiş olsa da, ikincinin birinci üzerinde bir etkisinin olması gerekir, başka bir ifadeyle: Özgürlük kavramının, kendi yasalarında belirtilen amacı duyusal dünyada edimsel kılması gerekir ve dolayısıyla doğanın zorunlu olarak, kendi biçiminin yasalılığının en azından, özgürlüğün yasalarına göre gerçekleştirilmesi gereken amaçların olanaklılığıyla uzlaşabileceği bir biçimde düşünülmesi gerekir" (*A.g.e.*, 154).

Kant bu iki dünya arasında kesin sınırlarla çizilmiş bir ayrım belirledikten sonra, ikisi arasında bağlantının kurulabilmesi için bir aracıya ihtiyaç duyar. Bu aracı yargıgücüdür. Yargıgücü aklın yasasının fenomenal dünyada gerçekleşebilmesinin bir imkanı olarak, özgürlük ve doğa dünyaları arasında geçişi olanaklı kılacak bir orta terimdir. Yargıgücünün en temel anlamda yargı verme yetisi olduğunu söyleyebiliriz. Kant Birinci Kritik'te yargıgücünü, kurallar (kavram, kategori, ilke, yasa, tümel) altına getirme yetisi olarak tanımlar (Kant, *Critique of Pure Reason*, B172); Üçüncü Kritik'te ise, "tikeli, tümelin altında içeriliyor olarak düşünme yetisi" (Kant, *Critique De La Faculté De Juger*, 158) şeklinde tanımlar. Bu tanımlara göre yargıgücü, tikelin önceden verilmiş bir tümelin altında durup durmadığını belirler.

Kant yargıgücünü belirleyici ve reflektif olarak ikiye ayırır (*A.g.e.*, 158). Belirttiğimiz Birinci ve Üçüncü Kritiklerdeki tanım, belirleyici yargıgücünün tanımıdır. Yani eğer tikelin altına koyulacağı tümel mevcutsa, yargıgücü belirleyicidir. Fakat tümel mevcut değilse ve tikel için tümel aranması söz konusuysa, yargıgücü reflektiftir. Yani yargıgücü mevcut tikelin altına koyulacağı tümelin bulunması için, tikeller – temsiller çeşitliliği üzerinde refleksiyonda bulunur. Bu refleksiyon faaliyetini kendi ilkesine göre gerçekleştirir. Kant bu ilkenin ya da kavramın, doğanın amaçlılığı olduğunu belirtir (*A.g.e.*, 159 ve 176). Yargıgücünün a priori olan bu belirli kavramı, doğa kavramıyla özgürlük kavramı arasında aracı bir terimdir. Buradan diyebiliriz ki, duyulur dünyayla, yani doğayla duyulurüstü, yani ahlaki dünya arasındaki aracı, yargıgücünün doğanın amaçlılığı ilkesine göre refleksiyon faaliyetidir. Doğanın amaçlılığı ilkesi yoluyla, "yargıgücü, doğa kavramı alanından özgürlük kavramı alanına geçişi olanaklı kılar" (*A.g.e.*, 176).

8 Şema ve sembol, hayalgücünün üretici faaliyetinden ileri gelir; her ikisi de hayalgücünün ürünüdür.

9 *A.g.e.*, 212.

olarak gösterilebilmesi gerekir, yani görüsel olarak sunulabilmelilerdir, başka bir ifadeyle onlar için görüsel bir sunum olmalıdır. Şemalar, yani zaman belirlenimleri, anlama yetisinin kategorileri için, görüsel sunum (*Darstellung*) olabilmektedirler. Oysa aklın kavramlarının, yani idelerin hiçbir şekilde görüsel olarak sunulabilme imkanları yoktur. Fakat Kant'a göre, yargıgücünün şematizm yoluyla gerçekleştirdiği faaliyetine benzer biçimde, aklın ideleri için duyusal görüler sunulabilir. Bu duyusal görüler aklın ideleri için sadece semboldürler. "A priori kavramlar için sunulan tüm görüler öyleyse ya şemalardır ya da semboller: Birinciler kavramın doğrudan, ikinciler ise dolaylı sunumunu içerirler."[10]

Söylediğimiz gibi, aklın kavramları, yani ideler için hiçbir görü verilemez, onlara uygun hiçbir görü yoktur. Bu nedenle onların görüsel olarak doğrudan sunulmaları olanaklı değildir. Ancak şematizme benzer bir süreçle dolaylı olarak sunulabilirler. Aklın kavramlarının bu dolaylı sunumu semboliktir. Burada dolaylı olarak alınan duyusal görü (temsil), içeriği bakımından aklın bir kavramı için sembol olmaz. Sembol ve sembolü olduğu kavram arasındaki refleksiyon sürecinden dolayı duyusal görü sembol olur. Başka bir ifadeyle, şeylerin içeriklerinden bağımsız olarak, onlara dair gerçekleştirilen refleksiyonlar biçimsel olarak birbirlerine benziyorlarsa, Kant'a göre böyle bir sunum semboliktir.

Sembolik ilişki iki şeye dair refleksiyon süreçlerinin benzerliğine dayanır. Yani iki şey arasında sembolik bir ilişki varsa, bu şeylere dair refleksiyonların yapısı benzerdir; bu refleksiyonlar benzer biçimsel özelliklere sahiptir. Kant'a göre, eğer duyusal bir nesne (ampirik bir görü) üzerine refleksiyon biçimi, entelektüel bir nesne (aklın bir kavramı - idesi) üzerine refleksiyon biçimine benziyorsa, duyusal nesne entelektüel nesneyi doğrudan değil, ama dolaylı olarak sunar; yani onun sembolü olarak hizmet eder. Bu noktadan hareketle, Kant'ın "güzel ahlaki iyinin sembolüdür"[11] iddiasını çözümleyebiliriz: Güzelle ahlaki iyi arasındaki sembolik ilişki, güzelin ve ahlaki iyinin içeriğine dayanmaz. İkisi arasındaki sembolik ilişki, güzel üzerine refleksiyonun ahlaki iyi üzerine olan refleksiyona benzemesinden kaynaklanır. Yani bir şeyi güzel olarak yargıladığımız refleksiyonla, iyi olarak yargıladığımız refleksiyon arasında yapısal, biçimsel benzerlikler vardır. Bu benzerliklerden dolayı Kant'a göre, güzel ahlaki iyinin sembolü olur. Dolayısıyla biçimsel benzerlik güzel ve iyinin içeriklerinde değil, estetik yargıyla ahlaki yargı arasında bulunur. Estetik yargılardaki refleksiyon, yapısal ve biçimsel olarak ahlaki yargılardaki refleksiyona benzediği için, güzel ahlaki iyiyi duyusal olarak sunar, onun dolaylı sunumudur.

10 *A.g.e.*, 341.
11 *A.g.e.*, 342.

Estetik Yargıların Çözümlenmesi

Güzelin ahlaki iyinin sembolü olduğu iddiası estetik yargıların çözümlenmesine dayanır, çünkü güzelin ahlaki iyinin sembolü olduğunu söylediğimizde, nesnelerin güzel olduğunu bildiren estetik yargılarla, ahlaki yargılar arasında bir ilişki kuruyoruzdur, yani estetik yargıların bazı özelliklerinin ahlaki yargıların bazı özelliklerine benzediğini ifade ediyoruzdur.

Estetik yargıların nesneleri doğal ve duyusal nesnelerdir. Güzellik atfettiğimiz bir nesne ya da bir sanat eseri doğa dünyasına ait ya da doğa dünyasında ortaya çıkan duyusal bir nesnedir. Nesneleri bakımından estetik yargılar bilgi (*Erkenntnis*) yargılarına benzer. Fakat estetik yargılar bilgi yargıları gibi kavramsal değildir. Kant'a göre biz bir nesneye güzel derken, onun ne olduğuna dair bir bilgiye ihtiyaç duymayız. Çünkü bir nesneyi güzel bulduğumuzda, o nesnenin vesile olduğu güzellik duygusunu, yani hoşlanma duygusunu (*das Gefühl der Lust*) yaşamaktan başka hiçbir şeyle ilgilenmeyiz. Tek ilgimiz bu güzellik duygusunu, hoşlanmayı yaşamak ve devam ettirmektir. Dolayısıyla estetik yargılar duyusal nesneleri bakımından bilgi yargılarına benzerlerken, kavramsal olmadıkları için onlardan ayrılırlar.

Bilgi yargılarında, duyusal çeşitliliğe birlik ve biçim veren kategorilerdir, yani anlama yetisinin kavramlarıdır. Bu yargılarda birlik ve biçim kategoriler yoluyla verildiği için, bu birlik ve biçim nesneldir. Buna karşın estetik yargılar kavramsal olmadıklarından, onların birlik ve biçimi anlama yetisinin kategorilerine değil, hayalgücünün sentezleme faaliyetine dayanır. Fakat hayalgücü bu faaliyetini, bilgi yargılarındaki gibi kategorilere göre ya da kategoriler için gerçekleştirmez. Bir estetik yargının olabilmesi için, yani bir nesnenin güzel olduğunu ve bu güzelliğin bizde hoşlanma duygusu yarattığını söyleyebilmemiz için, hayalgücünün duyusal çeşitliliği reflektif yargıgücünün doğanın amaçlılığı, yani amaçlılık ilkesine göre ya da bu ilke için sentezlemesi gerekir.[12] Başka bir ifadeyle, hayalgücü duyusal çeşitliliği reflektif yargıgücünün amaçlılık ilkesine göre düzenler ve bu çeşitlilikten bir biçim üretir. Bu biçim reflektif yargıgücünün amaçlılık ilkesine göre üretildiğinden, kendinde amaçlılığa sahiptir. Yani hayalgücünün ürettiği biçim, amaçlı bir birlik - bütünlüktür.

Kant'a göre, hissetmedeki çeşitliliğin hayalgücü tarafından sentezlenmesiyle üretilen amaçlı biçimin temsili, öznede hoşlanma duygusuna neden olur. Örneğin, doğal güzellik bakımından bir gülün ya da bir deniz kabuğunun çeşitli kıvrımlarının biçimi ya da bir sanat eseri olması bakımından bir bestenin biçimi, yani bestenin öğelerinin düzenlenmesiyle oluşan bütünlük,

12 Ayrıca bakınız 7 numaralı dipnot.

böyle bir hoşlanma duygusuna neden olur. Hayalgücü çeşitliliğin ya da öğelerin düzenlenmesini hiçbir kavrama göre değil, yargıgücünün amaçlılık ilkesine göre gerçekleştirir. Başka bir ifadeyle hayalgücü, reflektif yargıgücüyle işbirliği içinde, yani yargıgücünün, kendi amaçlılık ilkesi bakımından çeşitlilik ya da öğeler üzerinde gerçekleştirdiği refleksiyon faaliyetine göre, onları özgürce düzenleyerek yeni bir biçim üretir. Bu biçim, çeşitliliğin ya da öğelerin amaçlı olarak düzenlenmesinden oluşan bir bütünlüktür. Kant'a göre öznede hoşlanma duygusuna neden olan böyle bir biçimin temsilidir.

Hayalgücünün yeni bir biçim üreten sentezi, anlama yetisinin bir kavramına göre ya da bir kavramı için yapılmadığından özneldir. Hayalgücü bu sentezi, yargıgücünün biçimi oluşturan öğeler üzerine yaptığı refleksiyon faaliyetine göre gerçekleştirir. Bu nedenle söz konusu amaçlılık, güzellik atfettiğimiz nesnenin kendisinde değil, hayalgücünün çeşitliliği ya da öğeleri sentezleyerek ürettiği biçimde bulunur. Yani güzel olduğunu iddia ettiğimiz nesne, sanki kendisinde bir amaçlılık taşıyormuş gibi temsil edilir. Böyle bir temsil tamamen öznel olduğu ve hiçbir kavrama dayanmadığı için, estetik yargılar özneldir.[13]

Kant'a göre doğa, doğa yasalarının hüküm sürdüğü bir alandır ve hiçbir amaçlılık kabul etmez. Bununla birlikte yargıgücünün amaçlılık ilkesine göre doğayı, sanki o bir amaçlılık taşıyormuş gibi, sanki doğadaki nedenselliğe göre gerçekleşenlerin bir amacı varmış gibi temsil ederiz. Fakat bu doğa üzerine öznel bir refleksiyondur. Benzer bir biçimde güzellik atfettiğimiz nesnedeki amaçlılık da öznel bir refleksiyondur ve hayalgücünün bir ürünüdür. Başka bir ifadeyle, bir nesnenin güzel olup olmadığını bildiren estetik yargı, yargıgücünün öznel refleksiyonuna dayanır. "Dolayısıyla estetik yargıgücü, şeyleri kavramlara göre değil ama bir kurala göre [yani, reflektif yargıgücünün amaçlılık ilkesine göre] yargılayan belirli bir yetidir."[14]

Estetik yargılar, hayalgücünün hissetmedeki çeşitliliği, reflektif yargıgücünün amaçlılık ilkesine göre özgürce düzenlemesiyle ürettiği biçimin temsilinin, öznede hoşlanma duygusu yaratıp yaratmadığına verilen yargılardır. Yani este-

13 Güzel bir nesne, kavramlara dayanmaksızın, yani kavramsız bir şekilde, kendinde amaçlı (*autotelos*) olarak temsil edilir. Fakat Kant'a göre, amaçlılık kavramı gerektirir: "Bir kavramın nesnesine göre nedenselliği amaçlılıktır (*forma finalis*)." (*A.g.e.*, 198). Yani hissetmedeki çeşitliliğin amacı, kavrama bağlanmaktır, böylelikle çeşitliliğin ait olduğu nesne kurulur. "Amaç bir kavramın nesnesidir, kavram nesnenin nedeni olarak (olanaklılığının gerçek zemini olarak) görüldüğü ölçüde" (*A.g.e.*, 198). Kavramın verdiği amaçlılık, yani kavrama dayanan amaçlılık, nesnel bir amaçlılıktır. Nesnel amaçlılık, çeşitliliğin bir kavrama bağlanmasıyla olanaklıdır. "Nesnel amaçlılık, çeşitliliğin belirli bir amaçla bağıntısı aracılığıyla, dolayısıyla sadece bir kavram yoluyla bilinebilir" (*A.g.e.*, 205). Buna karşın, estetik alanında ele alınan amaçlılık nesnel bir amaçlılık değildir, çünkü hoşlanma duygusuna neden olan biçim, anlama yetisinin kavramlarına göre değil, amaçlılık ilkesine göre üretilir. Biçimin amaçlılığı, kavramsal olmadığı, kavramlara dayanmadığı için, öznel bir amaçlılıktır.

14 *A.g.e.*, 174.

tik yargılar, bu biçimin temsiline, öznenin hoşlanma duygusunun eşlik ettiği beğeni yargılarıdır. Kant'a göre beğeni yargıları tamamıyla ilgiden – çıkardan bağımsızdır. Kant'ın tanımına göre ilgi – çıkar, "bir nesnenin varoluşunun temsiline bağladığımız hoşlanma"dır.[15] Yani estetik deneyimde güzel olduğu beyan edilen nesnenin varlığına dair hiçbir ilgi bulunmaz. Beğeni yargısı yoluyla güzel olduğunu bildirdiğimiz nesneyi, hiçbir ilgi – çıkar olmaksızın sadece seyretmek için seyrederiz.[16] Sadece seyretmek, nesnenin varoluşuna göre hiçbir dışsal ilgi uyandırmaz. Güzel nesneyi seyretmenin, bu seyirden başka hiçbir amacı yoktur ve nesneyi kişisel tatmin ve tüketim için hiçbir araca indirgemediğinden, onu kendisinde amaçlı olarak bırakır. Yani bizde hoşlanma duygusu uyandıran hayalgücünün ürettiği biçimin temsilindeki amaçlılık, bu seyirde bizim için bir araca dönüşmez. O, kendisinde amaçlı olarak temsil edilir. Dolayısıyla hayalgücünün ürettiği biçimin temsilinin bizde yarattığı hoşlanma duygusu, tamamen çıkarsızdır.

Bilgi yargıları ve ahlaki yargılar a priori kavramlara dayandıklarından nesneldirler ve herkes için geçerlidirler, yani tümel ve zorunludurlar. Buna karşın beğeni yargıları kavramsal olmadıklarından özneldir, yani güzelden duyulan hoşlanma, herhangi bir kavram tarafından belirlenmeksizin, bir 'ben'e aittir. Fakat bu hoşlanma aynı zamanda bir 'ben'in kişisel çıkarlarından tamamen bağımsızdır. Kant'a göre, eğer güzelden duyulan hoşlanma kişisel çıkarlardan bağımsızsa, bu hoşlanma herkese yüklenebilir, yani böyle bir hoşlanma herkesten beklenebilir.[17] Bu beklenti esasen bizim öznel beğeni yargımızın herkesin onayını talep etmesini ifade eder. Yani tüm kişisel ilgilerimizden bağımsız olarak bir şeyi güzel bulduğumuzda, herkesin onu güzel bulmasını, beğeni yargımızın herkes için geçerli olmasını, herkesin ona onay vermesini talep ederiz. Dolayısıyla beğeni yargılarının tümelliği, onların geçerliliğiyle ilgilidir.

Beğeni yargılarının tümelliği özneldir. Fakat buradaki tümellik, beğeni yargılarının niceliğini ifade etmez. Çünkü beğeni yargıları nicelik bakımından tekil yargılardır.[18] Örneğin, "bu gül güzeldir" bir beğeni yargısıdır ve nicelik bakımından tekildir. Fakat Kant'a göre, bu yargıyı veren, herkesin o gülü güzel bulmasını talep eder. Böyle bir talep güzelden duyulan hoşlanmanın çıkarsız olmasına dayanır. Bununla birlikte Kant, beğeni yargısının tümel geçerlilik talebinin, a priori, yani transandantal bir zemininin de olması gerektiğini düşünür. Beğeni yargılarının tümel geçerliliğinin a priori zemini, esasen beğeni yargılarının nasıl olanaklı olduğu sorusuyla ilgilidir.[19] Çünkü beğeni yargıları

15 *A.g.e.*, 187.
16 *A.g.e.*, 187 ve 188.
17 *A.g.e.*, 191.
18 *A.g.e.*, 193.
19 *A.g.e.*, 273.

a priori bir zeminden kaynaklanıyorsa, bu zemin, beğeni yargılarının tümel geçerlilik talebinde bulunmasını sağlayacaktır. Yani öznel olan beğeni yargısı a priori bir zemine dayandığından, herkesin bu beğeniye onay vermesi talep edilebilecektir. "Sadece genel olarak yargı gücü için, beğeni yargısında bir şeyin (ne duyum ne de kavram olmaksızın) doğrudan hoşa gitmesinin nasıl olanaklı olduğunu ve genel olarak bilgi için bir nesnenin yargılanmasının tümel kurallara sahip olması gibi, aynı şekilde herhangi birinin hoşlanmasının tüm diğerleri için de bir kural olarak ilan edilebilmesini açıklamak için, bir nesnenin biçimine dair ampirik bir temsilin öznel amaçlılığını ifade eden tekil bir yargının tümel geçerliliğini göstermek gerekir."[20]

Hoşlanma duygusuna neden olan güzel nesnenin seyri, hayalgücü ve anlama yetisini bir uyum, özgür bir oyun içine sokar. Bir şeyin idrakında hakim yeti anlama yetisiyken, yani hayalgücü sentezini anlama yetisine göre gerçekleştirirken, beğeni söz konusu olduğunda hakim yeti hayalgücüdür.[21] Hayalgücünün etkinliği, herhangi bir kavram ya da yasa tarafından belirlenmediği ve sınırlanmadığı ölçüde özgürdür. Yani hissetmedeki çeşitliliği özgürce düzenleyerek yeni bir biçim üretir. Fakat bu faaliyetinde anlama yetisine ihtiyaç duyar, çünkü özgürce ürettiği biçim, yasasız (kuralsız) ve düzensiz bir biçim değildir. Başka bir ifadeyle, hayalgücünün üretici sentezinin düzen verme faaliyeti anlama yetisine dayanır, çünkü anlama yetisi fenomenler dünyasına yasa – düzen veren yetidir.[22] Güzellik atfettiğimiz, bir amaçlılık taşıyan biçimin kurallı ve düzenli olması, anlama yetisinden ileri gelir. Fakat beğenide anlama yetisi kavramlarıyla yer almaz, yani biçimin üretilmesinde çeşitliliğe düzeni ve kuralı kavramları yoluyla vermez. Kant'a göre, güzel olduğu beyan edilen biçim kavramsal değildir, fakat kurallı ve düzenlidir. Bu biçim çeşitliliğin – öğelerin kurallı ve düzenli bir sentezini gerektirir. Örneğin bir beste (*composition*), notaların keyfi ve gelişi güzel olarak dizildiği bir bütünlük değildir; çünkü onun, hayalgücünün sentezi yoluyla kurulmuş, bir araya getirilmiş (*com-posé*), notaların kurallı ve düzenli bir bütünlüğünü ifade eden bir biçimi vardır. Bir besteyi olanaklı kılan, o bestenin bu biçimidir.

Kant'a göre, beğeni yargısı sadece sözel olarak ifade edilen güzele ilişkin bir yargılama değildir. Çünkü güzele ilişkin yargılama, bildirilmesinden ya da ifade edilmesinden bağımsız olarak, hayalgücü ve anlama yetisi arasındaki uyu-

20 *A.g.e.*, 265.

21 *A.g.e.*, 222.

22 Kant düşüncesinde, anlama yetisi, bir düşünme yetisi, yani yargılama yetisi olduğundan, aynı zamanda kurallar yetisidir. Çünkü anlama yetisi, kategorileri yoluyla fenomenlerin kurallarını (yasalarını, yasallığını) verir. Kurallar nesnel oldukları, nesnelerin kuralları oldukları ölçüde, yasadırlar. Fenomenlerin yasalarını verdikleri ölçüde de, tecrübeyi olanaklı kılarlar. Kant'a göre, fenomenlerin yasaya uygunluğunun zemininde, idrak edenin birliği, yani kendinin bilincinin birliği bulunur.

mu ifade eder. Yani beğeni yargısı yetiler arasındaki bu uyumdur. Güzelden duyulan hoşlanma yetiler arasındaki uyuma dayandığından, yani bu uyumun bir sonucu olduğundan, beğeni yargısı hoşlanma duygusunu önceler. Beğeni yargısı, yani yetiler arasındaki uyum, hem kavramsal olmamasından hem de yetiler arasındaki uyumun bir özneye ait olmasından dolayı özneldir. Yetilerin uyumu, hissetmedeki çeşitliliğin öznel biçiminin temsilinin estetik olarak yargılanmasını ifade eder. Yani bu uyum nesnenin güzel olup olmadığını ayırt eder, nesne güzel ise yetileri uyum içine sokar. Başka bir ifadeyle, hayalgücü hissetmedeki çeşitlilikten, anlama yetisiyle uyum içinde özgürce yeni bir biçim üretebiliyorsa, bu biçimin üretilmesine vesile olan nesne güzel olarak yargılanır. Bu yargılama özneldir ve nesneye ait değildir. Fakat biçimin üretilmesiyle uyum içine giren hayalgücü ve anlama yetisi, tüm insanlarda ortak olan yetilerdir. Bu nedenle Kant'a göre, güzelin seyrinin yetilerde yarattığı uyumun herkes için ortak olması gerekir.[23] Bizim güzel bulduğumuz nesneyi, bu a priori zeminden, yani bilme yetileri arasındaki uyumdan dolayı, herkesin güzel bulmasını talep ederiz.

Beğeni yargısı öznel bir yargıdır ama tümel olarak iletilebilirdir ve herkesin onayını talep eder. Başka bir ifadeyle bilgi yetilerinin özgür uyumundan kaynaklanan hoşlanma duygusu, bu uyumdan dolayı tümel olarak iletilebilirdir ve diğerlerinin onayını talep eder. Yani öznel beğeni yargısı tümel geçerlilik iddiasında bulunur. Bu iddiayı, hayalgücü ve anlama yetisi arasındaki kurallı ve düzenli ama kavramsız ve belirsiz uyuma, yani a priori zemine dayanarak ortaya koyar. Örneğin "bu gül güzel" der ve herkesin o gülü güzel bulmasını bekler. Bir öznel beğeni yargısı, toplumsal olarak onaylanmayı ve doğrulanmayı bekler. Beğeni yargıları kavramlara dayanmadıklarından, geçerlilikleri için böyle bir toplumsal onaya gerek duyarlar. Yani güzelin tümel iletilebilirliği, onun geçerliliğinin toplumsal yapısına işaret eder. Beğeni yargısı a priori zeminini insanın varlık yapısında bulur ama kavramsal olmadığından, kavramlar yoluyla belirlenebilir olmadığından, geçerliliğini toplumsal onay yoluyla elde eder. Beğeni yargısının geçerliliğinin toplumsal karakteri, beğeni yargılarının toplumsal olarak değerlendirilmeleri ve tartışılmaları ve böylelikle onaylanmaları yoluyla, bir beğeni kültürünün gelişmesine hizmet eder. Açıklamaya çalıştığımız üzere Kant'a göre, bir beğeni toplumunun gelişmesi, insanın varlık yapısında temellenen a priori zemine dayanır. Aynı zamanda bu zemin beğeni yargılarının zorunluluğu ile ilgilidir.

Bilgi ve ahlaki yargılardaki zorunluluk, anlama yetisi ve aklın a priori kavramlarına dayanır. Buna karşın estetik yargılar kavramsal olmadıklarından, bilgi yargıları ve ahlaki yargılar gibi zorunlu değildir. Yani bir nesneye güzelliği

23 *A.g.e.*, 275.

yüklemek için hiçbir belirli bir kural yoktur.[24] Bununla birlikte beğeni yargıları a priori kavramlara dayanmadıkları halde, açıkladığımız gibi a priori bir zemine sahiptirler. Bu a priori zemin aynı zamanda beğeni yargılarının zorunluluğunu verir. Kant bu zorunluluğun kavramsal olmadığı için, örneksel olduğunu düşünür.[25] Beğeni yargıları öznel oldukları halde, dayandıkları a priori zemin bakımından herkesin onayını talep eder. Yani Kant'a göre, bu zemine dayanarak, bir şeyin güzel olduğunu bildirdiğimizde, herkesin onu güzel bulması, onun güzel olduğunu ifade eden yargıyı vermesi gerektiğini düşünürüz. Beğeni yargısı böyle bir gereklilik taşır. Ahlaki yargılarda olduğu gibi,[26] beğeni yargılarında da bir gereklilik söz konusudur, fakat bu gereklilik beğeni yargılarında diğerlerinin onayını ifade eden koşullu bir gerekliliktir. Ahlaki yargılardaki gibi aklın yasasından – kavramından kaynaklanan koşulsuz bir zorunluluğa sahip değildir.

Kant beğeni yargısının zorunluluğunun dayandığı kuralı ortak duyu (*sensus communis*) olarak tanımlar.[27] Ortak duyu, "bilgi yetilerimizin özgür oyunundan doğan etkidir."[28] Dayandığı a priori zeminden, yani hayalgücü ve anlama yetisinin özgür uyumundan dolayı, beğeni yargısının tümel iletilebilir olduğunu belirtmiştik. Tümel iletilebilirlik, insanlarda ortak olan bilme yetilerinin özgür ve kavramsız uyumuna dayanır. Kant'ın ortak duyu olarak adlandırdığı, insanlar için ortak olan bilme yetilerinin bu özgür uyumudur. Yani yetilerin özgür uyumu, insanlar için ortak bir duyumdur. Ortak duyu beğeni yargısının

---

24 Donald W. Crawford, *Comparative Aesthetic Judgments and Kant's Aesthetic Theory*, Journal of Aesthetics and Art Criticism 38 (3) (1980): 290.

25 Kant, *Critique De La Faculté De Juger*, 217.

26 Aklın yasası tamamen akıldan kaynaklandığı ve hiçbir duyusal içerik tarafından belirlenmediği için, saf ve a priori'dir. Kant düşüncesinde bir şeyin a priori olması, onun zorunlu ve tümel olduğunu gösterir. Dolayısıyla aklın koyduğu yasa tamamen kendisinden kaynaklanıyorsa zorunlu ve tümeldir. Buradaki zorunluluk, gerekliliği - ödevi ifade eder. Bu gereklilik hiçbir koşula bağlı değildir. Akıl vaz ettiği yasayla isteme yetisini belirler ve onu yönetir. Aklın kendi koyduğu yasayla isteme yetisini belirlemesi, onun otonom olması anlamına gelir. Otonom olan aklın yasası koşullu, yani hipotetik değildir. Bu yasa koşulsuz, yani kategoriktir. Kant'a göre istemeyi belirleyen aklın kategorik yasası, ahlaki bir yasadır ve bu yasayı ifade eden yargı ahlaki bir yargıdır. Ahlaki yargı yoluyla ifade edilen yasa, koşulsuz olarak iyiyi ister, yani o iyi istemedir. Böyle bir istemeyi vaz eden kategorik yasaların, belirli biçimsel özellikleri vardır: Kişinin istemesini belirlerken vaz ettiği maksimin ahlaki olabilmesi için, o kişinin bu maksimin yasa olabilmesini istemesi, yani her kişi, durum ve şart için geçerli olabilmesini, böylece tümel ve zorunlu olmasını istemesi gerekir. Aklın kategorik yasalarının diğer biçimsel özelliğine göre, bu yasada insanlık hiçbir zaman sırf bir araç olarak alınmamalı, her zaman amaç olmalıdır. Yani istememizi belirleyen yasada, insanları sırf bir araç olarak almamamız, onları kendi çıkarımızın nesnelerine dönüştürmemiz gerekir. Başka bir ifadeyle, insanları koşullu bir şeye indirgememiz, onları koşulsuz, kendilerinde bir amaç olarak almamız gerekir. Dolayısıyla Kant'a göre, ahlaki yargıların iki temel biçimsel özelliği, tümel geçerlilik ve amaçlılıktır. Ahlaki yasalar yoluyla vaz edilen ve istemenin amacını veren gereklilik – ödev, biçimsel olarak bu iki özelliği ifade eder.

27 *A.g.e.*, 218.

28 *A.g.e.*, 218.

a priori zeminini ifade ettiği için, beğeni yargısına zorunluluk veren kuraldır. Fakat ortak duyuda içerilen zorunluluk, herkesin bir beğeni yargısında beyan edilenle uzlaşacağını ifade etmez; bu zorunluluk onunla uzlaşılması gerektiğini söyler.[29] Dolayısıyla bizim öznel beğeni yargımız, bu gerekliliğin, yani ortak duyunun bir örneğidir. Modalite bakımından herkesin onunla uzlaşması gerektiğini ifade eden bir yargıdır. Yani bizim öznel beğeni yargımız, tümeli – kuralı kendisinde içeriyor olarak düşünülür. Her durumda öznel beğeni yargısı, ortak duyuya dayandığından tümeli – kuralı ifade ediyormuş gibi alınır. Örneğin "bu gül güzeldir" yargım, tekil olmasına rağmen, ortak duyuya dayandığından, herkesin o gülü güzel bulması gerektiğini ifade eder. Yani belirli bir şeyin güzelliğini öznel olarak bildirdiği halde, sanki onun güzelliği için tümeli - kuralı ifade ediyormuş gibi düşünülür. Dolayısıyla beğeni yargısı tikel olduğundan, tümelin – kuralın bir örneğidir. Yani diyebiliriz ki, beğeni yargısında öznel olanla kural, tekil olanla tümel iç içe geçer, birbirlerine nüfuz eder. Yargımız özneldir, ama ortak duyu ilkesi - kuralına dayandığından, bu kuralın bir örneği olarak, herkesin bu yargımıza onay vermesi gerektiğini ifade eder.

Doğa Güzelliği Bakımından Sembol

Estetik yargıların özelliklerini ele aldıktan sonra, estetik yargılardaki refleksiyonun biçimsel ve yapısal olarak ahlaki yargılardaki refleksiyona nasıl benzediğine, böylelikle güzelin ahlaki iyinin nasıl dolaylı bir sunumu olabileceğine geçebiliriz. Kant estetik yargılarla ahlaki yargılar arasındaki biçimsel benzerliği dört noktada toplar:

> 1. Güzel dolaysız olarak (ama ahlakta olduğu gibi kavramda değil, reflektif görüde) hoşa gider. 2. Tamamıyla ilgisiz – çıkarsız bir şekilde hoşa gider (ahlaki iyi kuşkusuz ki zorunlu olarak bir ilgiye bağlanır, ama hoşlanma üzerine yargıyı önceleyen bir ilgiye değil, çünkü bağlandığı ilgi aslında onun ürünüdür). 3. Güzelin yargılanmasında, hayalgücünün (dolayısıyla yetimizin hissetmesinin) özgürlüğü, anlama yetisinin yasalılığıyla uzlaşır gibi temsil edilir (ahlaki yargıda istemenin özgürlüğü, aklın tümel yasalarına göre, bu ikincinin kendisiyle uyumu olarak düşünülür). 4. Güzeli yargılamanın öznel ilkesi, tümel olarak, yani herkes için bir geçerliliğe sahip olarak, ama bununla birlikte tümel bir kavram yoluyla bilinebilir olmayacak şekilde temsil edilir (ahlakın nesnel ilkesi de tümel olarak, yani tüm öznelere ve aynı zamanda bu öznelerin tüm eylemlerine yöneltilmiş olarak, ama tümel bir kavram yoluyla bilinebilir olarak beyan edilir). Dolayısıyla ahlaki yargı sadece belirli kurucu ilkeleri işe koşmaya yetenekli değil, ama yalnızca bu ilkeler

29 *A.g.e.*, 219.

ve onların tümelliği üzerine maksimlerin kuruluşu yoluyla olanaklıdır.[30]

Birinci biçimsel benzerliğe göre, güzelden duyulan hoşlanma kavrama değil, hayalgücü ve reflektif yargıgücünün işbirliğine, ortaklığına dayanır. Yani hayalgücü reflektif yargıgücünün amaçlılık ilkesine göre, hissetmedeki çeşitliliği sentezleyerek, yeni bir biçim üretir. Bu biçim kurallı ve düzenlidir; bu biçime kurallılık ve düzenlilik veren anlama yetisidir. Yani amaçlılık ilkesine göre bu biçimin üretilmesinde, anlama yetisi ve hayalgücü özgür bir uyum – kurallı ve düzenli bir oyun içine girerler. Bu uyum düzenlidir, ama belirsizdir; çünkü anlama yetisinin kavramlarına dayanmaz. Güzelin seyrinde amaç sadece, yetiler arasındaki bu düzenli uyumdur ve böyle bir uyumun – böyle bir oyunun devam ettirilmesidir. Yani güzelin seyrinde nesne hiçbir araca indirgenmez, tüketimin bir aracısı kılınmaz. Dolaysızca kendisinde amaçlı olarak hoşa gider. Ahlak alanında ise, iyi istemenin kendisi amaçtır ve iyi böyle bir amaç olarak hoşa gider. Buna karşın araç olarak hoşa giden, başka bir şey için iyidir, yani yararlıdır ve kendi dışında bir amaç varsayar. Böyle bir amaca hizmet ettiği için hoşa gider.[31] Oysa bir amaç olarak iyinin gerçekleşmesini vaz eden aklın yasası, iyi istemedir ve aklın bir kavramı olarak başka bir şey için araç değil, amacın kendisidir. Amacın kendisi olduğu için dolaysızca hoşa gider, fakat bu hoşlanma aklın kavramına – yasasına dayanır.

İkinci biçimsel benzerliğe göre, güzelden duyulan hoşlanmanın kendi dışında hiçbir amacı yoktur. Güzelin seyrindeki amacımız, sadece güzelin seyridir ve bu seyir hiçbir dışsal amaç tarafından belirlenmemiştir. Ayrıca kişisel tatmin için bir araç değildir. Yani güzelin seyrinde nesnenin varoluşuna dair hiçbir ilgi bulunmaz. Benzer biçimde iyi, amacın kendisidir ve ahlak alanında sadece iyiyi isteriz. İyi isteme istemenin aklın koşulsuz yasasıyla belirlenmesini ifade eder. İyi istemede, isteme iştah tarafından koşullandırılmamıştır. Bu nedenle iyiden duyulan hoşlanmanın da kendi dışında hiçbir amacı yoktur. Bununla birlikte Kant'a göre, iyiden duyulan hoşlanma ilgi – çıkar ile bağlantılıdır; fakat bu ilgi – çıkar istemeyi belirleyen bir ilgi – çıkar değildir. Bu, istemeyi belirleyen aklın yasasıyla ortaya çıkan bir ilgidir. Başka bir ifadeyle iyi, akıl tarafından belirlenen istemenin nesnesidir. Bu nesneye duyulan ilgi, aklın istemeyi belirlemesini ve yargılamasını ifade eden ahlaki yargıda ortaya çıkar. Dolayısıyla bu ilgi ahlaki yargılamayı öncelemez ve koşullandırmaz. Bu nedenle güzelden duyulan hoşlanmanın ilgisizliği – çıkarsızlığı, ahlaki iyinin kendisinin amaç olmasına benzer. Güzelin seyrinde ortaya çıkan amaçlılık, istemenin akıl tarafından belirlenmesinde ortaya çıkan amaçlılığa benzer. Bu bakımdan, güzelin yargılanmasıyla, istemenin akıl tarafından yargılanması

30 *A.g.e.*, 342 ve 343.

31 *A.g.e.*, 185.

arasında bir benzerlik bulunur.

Üçüncü biçimsel benzerliğe göre, ahlak alanında özgürlük, aklın istemeyi koşulsuz olarak belirlediği yasayla olanaklıdır. Özgürlüğün olanaklılığı, aklın yasayı vaz ederken, kendi kendisini belirlemesidir. Bundan dolayı özgürlük keyfiyeti ya da yasasızlığı – düzensizliği ifade etmez, yani tamamıyla yasaya, aklın yasasına dayanır. Güzele gelince, bizde hoşlanma duygusu uyandıran biçimin üretiminde, hayalgücü tamamıyla özgürdür. Yani hayalgücü, hissetmedeki çeşitliliği özgürce sentezleyerek, yeni bir biçim üretir. Bununla birlikte, hayalgücü bu özgür faaliyetinde anlama yetisine ihtiyaç duyar, çünkü özgürce ürettiği biçim kuralsız ve düzensiz bir biçim değildir. Başka bir ifadeyle, onun üretici sentezi yoluyla düzen verme edimi anlama yetisine dayanır, anlama yetisinin fenomenler dünyasına yasa ve düzen veren yeti olmasından dolayı. Hayalgücünün özgürce ürettiği biçimin kurallı ve düzenli olmasını olanaklı kılan anlama yetisidir. Fakat biçimin üretimindeki bu kurallılık ve düzenlilik anlama yetisinin kavramlarına dayanmadığından, belirli değildir. Dolayısıyla ahlaki yargılarla ortaya çıkan özgürlüğün aklın yasasına dayanması gibi, hayalgücünün özgürlüğü de yasaya uygunluk gösterir.

Sonuncu biçimsel benzerliğe göre, beğeni yargısı tekildir, ama tümel geçerlilik talebinde bulunur. Çünkü güzelin seyri, tüm insanlarda ortak olan bilme yetilerini, özgür bir oyun – özgür bir uyum içine sokar. Hayalgücü ve anlama yetisinin bu özgür uyumu, ortak duyumu (*sensus communis*) ifade eder. Ortak duyu beğeni yargılarının a priori zeminidir. Böyle bir a priori zeminden dolayı, öznel beğeni yargıları tümel geçerlilik talep eder. Güzel bir nesneyi yargıladığımız beğeni yargısı, bir yasanın – bir kuralın örneği olarak hizmet eder ve herkesin bu yargıya onay vermesi gerektiğini ifade eder. Ahlaki yargılara gelince, onlar tümel geçerliliğe sahiptir, çünkü aklın kavramlarına – yasalarına dayanırlar. Kişinin istemesini belirlerken vaz ettiği maksimin ahlaki olabilmesi için, o kişinin bu maksimin yasa olabilmesini istemesi, yani her kişi, durum ve şart için geçerli olabilmesini, böylece tümel ve zorunlu olmasını istemesi gerekir. Ayrıca ahlaki yasada, insanlık sırf bir araç olarak değil, amaç olarak alınır. Benzer bir biçimde, güzelin seyrinde, güzelin kendisi, kendinde bir amaçlılık taşıdığından, başka bir şey için bir araç değildir. Dolayısıyla tümel geçerlilik ve amaçlılık bakımından estetik yargılarla ahlaki yargılar arasında bir benzerlik bulunur. Kant, estetik yargılarla ahlaki yargılar arasındaki, bu biçimsel benzerliklerden dolayı, güzelin ahlaki iyinin sembolü olduğunu düşünür.

Kant'a göre, estetik yargılarla ahlaki yargılar arasındaki biçimsel benzerliklerden dolayı, doğa güzelliğine duyulan ilgiyle ahlaki iyi arasında bir yakınlık bulunur. Doğa güzelliğine, yani doğadaki biçimlerin amaçlılığına ilgi duyan insan,

ahlaki yasada içerilen amaçlılık için bir eğilim kazanır. Beğeni yargısı bizim hiçbir çıkara bağlı olmaksızın doğanın güzelliğinden doğrudan hoşlanmamızı ifade eder ve biz bu hoşlanmayı tüm insanlığa yükleriz. Kant'a göre, böyle bir çıkarsız hoşlanma tüm insanlığa ait olmalıdır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, ahlaki yargılarda bu durum kavramlar yoluyla gerçekleşir. Yani ahlaki iyiye duyulan dolaysız ilgi, aklın koyduğu nesnel yasalara dayanır.

Doğa güzelliği bize, doğanın *sanki* bir amacının olduğunu, amaca sahip nesneler ürettiğini gösterir. Doğada *varsayılan* ve güzel nesneyle ortaya çıkan amaçlılık, ahlaki yasanın gerekliliğinde içerilen amaçlılığın doğadaki bir belirtisi *gibi* gözükür. Doğanın aklın vaz ettiği amaçlılığa uyabileceğini ifade eder.[32] Güzelin seyri böyle bir uyumun olanaklılığından dolayı ahlaki iyiye olan ilgiyi arttırır. Çünkü hiçbir çıkar gözetmeden güzel nesnenin amaçlılığından duyduğumuz hoşlanmayı tüm insanlığa yükleriz. Güzellik deneyiminde kazanılan böyle bir incelik, ahlaki iyiye duyulan dolaysız ilgi için bir eğilime vesile olur. "Doğa güzelliğinin dolaysızca ilgisini çektiği kişide en azından, ahlaki olarak iyi bir karaktere yönelik bir eğilim (*disposition*) olduğunu varsaymak için nedenimiz vardır."[33]

Kant'a göre, bizim ahlaki iyiye ilgi duymamıza vesile olan doğa güzelliğinin amaçlılığının, aklın, idelerinde ve ideleri yoluyla vaz ettiği amaçlılığın dolaylı olarak duyusal – görüsel sunumu olduğunu söyleyebiliriz: *Sanki* doğa, doğa güzelliği yoluyla aklın belirlenimlerine uygun işliyor görünür. *Sanki* doğa, yani fenomenler dünyası, doğa güzelliği yoluyla aklın, yani ahlaki dünyanın duyusal bir görünüşüdür.[34] Fakat bu görünüş, ampirik kavramların örnekleri ve anlama yetisinin saf kavramlarının şemaları gibi doğrudan değildir. Dolaylıdır, yani semboliktir. Bu sembolik görünüş, bizi görünüşü olduğu şeye yöneltir, ona yönelik eğilimler ve ilgiler yaratır. Ona yönelik bir eğilim kazandırır. Fakat belirtmek gerekir ki, güzelin seyri böyle bir eğilimin kazanılması için değildir, yani ahlaki iyi için bir araç değildir. Hiçbir dışsal amaçla belirlenmeksizin, amacını kendinde taşır. Biz güzeli seyretmek için seyrederiz; güzelin seyrinde başka hiçbir amacımız yoktur. Güzel nesnesi amacını kendinde taşıdığı için, ahlaki iyiye yönelik bir eğilime vesile olur.

Güzel Sanat Bakımından Sembol

"Güzel ahlaki iyinin sembolüdür" iddiasındaki güzelden sadece doğa güzelliğini mi anlamak gerekir, yoksa güzel sanat da buradaki güzelin kapsamına girer mi?

---

32 Altını çizmek gerekir ki, doğada varsayılan ve güzel nesneyle ortaya çıkan amaçlılık, öznel refleksiyona dayanır ve ahlaki yasanın gerekliliğinde içerilen amaçlılığının bir belirtisi değildir, belirtisi gibi gözükür.

33 *A.g.e.*, 286.

34 Bielefeldt bunu 'sanki yapısı' (*the as-if structure*) ile açıklar. Heiner Bielefeldt. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy* (Cambridge University Press, 2003), 35.

Kant düşüncesinde güzel sanat deyince akla estetik ideler gelir. Estetik ideler sanatçının ürettiği ya da yarattığı temsillerdir. Bir sanat eseri böyle bir temsilin duyusal sunumudur. Yani sanatın güzelliği, bir temsilin duyusal sunumunun güzelliğidir. Bu bakımdan güzel sanat doğanın güzelliğinden ayrılır, çünkü bir sanat eserinin güzelliği yargılanırken, o, bir sunumun temsili olarak ele alınır. Oysa doğadaki güzellik böyle bir sunum değildir. Kant ahlaki iyiye yönelik eğilimleri sadece doğanın güzelliğinin yarattığını düşünür.[35] Çünkü doğanın güzelliği hiçbir kavrama dayanmaz, hiçbir dışsal amaç tarafından belirlenmemiştir; bu nedenle dolaysız ve çıkarsız bir hoşlanmaya neden olur. Buna karşın güzel sanatta sunumu yapılan temsil, yani estetik ide zorunlu olarak bir kavramı varsayar. Örneğin ölümü konu alan bir şairin, ölümün ne olduğunu ifade eden kavramı bilmesi gerekir. Sanatçı böyle kavramlara dayanarak onlardan estetik temsiller üretir. Yani sanatçı, bir amaca – bir kavrama göre bir temsil üretir ve onu sanat eseri olarak sunar. Bu nedenle sanatsal üretimde kavram zorunlu olarak varsayılır. Kant düşüncesinde ahlaki iyinin sembolünün sadece doğanın güzelliğinde bulunmasının nedeninin, güzel sanatın kavramları varsayması olduğunu söyleyebiliriz.

Kant güzelliğin ahlakın sembolü olduğunu belirttiği paragrafta,[36] estetik idelerden bahsetmez. Bununla birlikte, estetik yargılarla ahlaki yargılar arasındaki benzerlik güzel sanat için de geçerlidir, çünkü bir sanat eserinin güzelliği beğeni yargısı yoluyla yargılanır. Sanatçı eserini bu yargılamayı ölçü alarak üretir. Bu durum sembol konusunda güzel sanatın da değerlendirilmesi gerektiğini gösteren bir nedendir.[37] Allison güzelliğin ahlakı nasıl sembolize ettiği konusunda estetik idelerin merkezi bir role sahip olduğunu düşünür.[38] Biz de bu noktada, Kant'ın sembol algısının, aklın ideleriyle, hem doğa güzelliğinin hem de sanatsal güzelliğin ifadeleri olarak estetik ideler arasındaki ilişkide bulunduğunu göstermeye çalışacağız. Bunu genel olarak idelerin biçimsel özellikleri üzerinden gerçekleştireceğiz. Estetik idelerle aklın ideleri arasındaki biçimsel benzerlikleri gösterebilmek için de, öncelikle estetik ideleri açıklamamız gerekecektir.

Kant'a göre, bir sanat eserinin üretimi belirli bir kavrama ya da belirli bir kurala dayanmaz. Çünkü sanat eserinin üretiminde belirli bir kural varsayıldığında, bu kural üretimi belirler ve sanat eseri zorunlu olarak, endüstriyel üretimde

35 *A.g.e.*, 284.

36 *A.g.e.*, §59.

37 Kant estetik idelerin sanatçının ürettiği temsiller olduğunu belirtir. Yani estetik ideler güzel sanatla ilgilidir. Fakat Kant, Üçüncü Kritik'in bir cümlesinde, estetik idelerin doğanın güzelliğiyle de ilgili olduğunu söyler: "Genel olarak güzelliğe (ister doğa güzelliği ister sanatsal güzellik olsun), estetik idelerin ifadesi diyebiliriz" *(A.g.e.*, 307). Bu cümle sembol konusunda güzel sanatın da değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder.

38 Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste* (New York: Cambridge University Press, 2001), 256.

olduğu gibi tekbiçimli bir karaktere sahip olur; yani orijinal ve biricik olamaz. Dolayısıyla her bir sanat eserinin kendine has kuralı ve bu kuralın belirsiz olması gerekir. Kant sanatçıyı, yani dehayı bu belirsiz kuralı üreten yetenek olarak tanımlar. Sanat eserlerini biricik kılan kuralların belirsizliği, bir kuralın sadece tek bir sanat eseri için geçerli olmasıyla ilgilidir. Belirsiz kural, bir sanat eserini kuran öğelerin nasıl düzenlendiğini, yani öğelerin belirsiz bütünlüğünü – belirsiz kavramını ifade eder. Deha bu kuralı üretirken ölçü olarak beğeni yargısını alır, çünkü yarattığı sanat eseri beğeni yargısı yoluyla yargılanır. Bir sanat eserinin yargılanmasında, o sanat eserini temaşa edenin hayalgücü ve anlama yetisi, bu sanat eserinin kuralına göre bir uyum içine girer. Deha temaşa edenleri ürettiği kuralla canlandırır.

Doğa güzelliğinin yargılanmasında nesnenin nasıl olması gerektiğine ilişkin kavrama ihtiyaç duyulmaz. Fakat sanat eserinin güzelliği yargılanırken böyle bir kavrama ihtiyaç duyulur, çünkü sanat eseri bir kavramın duyusal sunumudur. Örneğin konusu ölüm olan bir şiir, ölüm kavramını duyusal ve görüsel olarak sunar. Bununla birlikte sanat eseri bir kavramı doğrudan ve dolaysız olarak değil, ama dolaylı olarak sunar; yani o, estetik bir sunumdur. Deha belirli bir kavramı sanat eserinin konusu olarak alır ve o kavrama çeşitli temsiller ekleyerek, kavramın sınırını genişletir. Yani kavrama, kavramın belirttiğini ve içerdiğini aşan temsiller ekleyerek, onu belirsiz kılar. Kant'a göre, belirli bir kavramın, ona çeşitli temsillerin eklenmesiyle, kapsamının genişletilerek belirsiz kılınması, estetik idelerin üretimidir. Başka bir ifadeyle deha, bir kavramın kapsamını estetik olarak genişleterek, estetik ideleri üretir.

Kant'a göre dehanın en temel özelliği tindir (*Geist*). Tin, ruhu (*Gemüt*) canlandıran ve sanat eserine canlılık veren ilkedir.[39] Tin ruhu canlandırarak estetik idelerin üretimi için, hayalgücü ve anlama yetisini özgür bir oyun içine sokar. Yani tin estetik ideleri üretme ve sunma yetisidir. Deha estetik ideleri, hayalgücü ve anlama yetisinin özgür oyunu yoluyla üretir ve sunar. Estetik ide hayalgücünün ürettiği belirsiz bir kavramdır, yani hayalgücü belirli bir kavrama çeşitli temsiller ekleyerek onu belirsiz kılması yoluyla estetik ideyi üretir. Hayalgücünün ürettiği bu belirsiz kavram – estetik ide bir görüdür: Hayalgücü belirli bir kavramın kapsamını estetik olarak genişleterek, onu görüsel hale getirir. Bu görü ya da temsil – estetik ide, hiçbir belirli bir düşünce – belirli bir kavram tarafından yakalanamaz. Fakat belirli bir düşüncenin ifade edebileceğinden daha çok düşünceye neden olur. Yani estetik ide, belirli bir kavramın duyusal ve belirsiz bir sunumudur; bu sunum o belirli kavramın sağlayabileceğinden daha fazla düşünceye neden olur. Estetik ideler duyusal – görüsel olmakla birlikte, duyusal olanın ve duyusal olanı yakalayan ve kavrayan

39 Kant, *Critique De La Faculté De Juger*, 300.

anlama yetisinin kavramlarının ötesine, yani aklın duyulurüstü idelerine işaret eder.

Deha belirli bir kavramı alır ve ona çeşitli temsiller ekleyerek onu işler; böylelikle estetik ideleri üretir. Söylediğimiz gibi, estetik ide belirli bir kavram ya da belirli bir düşünce değildir.[40] Estetik ide, bir görü – bir temsildir. O hiçbir kavram tarafından tüketilemeyeceğinden, onun idrakı ya da bilgisi yoktur. Aklın idelerinin de idrakı ya da bilgisi söz konusu değildir; aklın idesi sadece düşünülür, çünkü görüsü olmayan bir kavramdır.

Kant'a göre estetik ide hayalgücünün açıklanamaz – belirtilemez (*inexponible*) bir temsilidir,[41] çünkü bir temsili açıklamak demek onu kavram altına getirmektir: "Hayalgücünün bir temsilini kavramların altına getirmek onu açıklamaya – belirtmeye (*exponieren*) eşdeğerdir."[42] Estetik ide özgür oyunu içindeki hayalgücünün açıklanamaz bir temsilidir. Deha anlama yetisinin hiçbir kavramı tarafından tüketilemeyeni, duyusal – görüsel olarak sunar ve onu beğeni yargısının konusu kılarak tümel iletilebilir kılar. Diğer yandan aklın idesi, hiçbir görünün ona uygun gelmediği bir kavramdır. Aklın gösterilemez ve sunulamaz (*Darstellung/ostendere*) bir kavramıdır.[43] Bu nedenle o, bilinemez olanın kavramıdır; estetik ide ise açıklanamaz - belirtilemez olan bir görüdür. Buna karşın anlama yetisinin kavramları her zaman için gösterilebilir, çünkü onlara uygun gelenin, saf ya da ampirik görüde verilebilme imkanı vardır.

Deha belirli kavramları estetik olarak işleyerek estetik ideleri üretir. Bir estetik ide, belirli bir kavramın kapsamının temsiller eklenerek genişletilmesiyle üretilir. Yani deha belirli bir kavramı estetik olarak işleyerek, o kavramdan o kavramın tüketemeyeceği ve yakalayamayacağı bir temsil üretir. Duyusal – görüsel bir sunum olarak bu temsil, belirli bir kavramın yapabileceğinden daha çok düşünceye yol açar. Güzelin seyrinde estetik ideler, seyredeni – temaşa edeni – duyusaldan duyulurüstüne götürür. Estetik ideler deneyimin sınırlarını aşan bir şeye doğru yönelirler ve böylelikle aklın idelerinin sunumu olmaya çabalarlar. Zuidervaart kavramların belirsiz genişlemesinin, estetik idelerin sembolik fonksiyonu olduğunu belirtir.[44] Yani dehanın belirli kavramları, onlara çeşitli temsiller ekleyerek genişletmesi, o kavramları dolaylı olarak ifade edecek sembollerin üretilmesidir. Dolayısıyla güzel sanatta estetik idelerin, kavramların duyusal sunumları, yani onların sembolleri olduğunu söyleyebiliriz. Dehanın faaliyeti kavramları ve ideleri dolaylı olarak ifade

40 *A.g.e.*, 316.

41 *A.g.e.*, 330.

42 *A.g.e.*, 332.

43 *A.g.e.*, 330.

44 Lambert Zuidervaart, "'Aesthetic Ideas' and the Role of Art in Kant's Ethical Hermeneutics", *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, ed., Paul Guyer (Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 202.

edecek sembolleri üretmektir.

Deha sembol üretimini ele aldığı konuya göre iki şekilde gerçekleştirir: 1. Konusunu duyulurüstünden seçer, örneğin sonsuzluk (Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük) gibi ve sembolik olarak ona uygun duyusal temsiller üretir – yaratır. Böylece semboller yoluyla aklın bir idesini canlandırır. Bu bakımdan aklın idesini yapıtın soyut konusu olarak ve estetik ideyi bu konunun gerçekleşmesinin bir vasıtası olarak düşünebiliriz.[45] 2. Deha konusunu duyusal olandan, deneyim alanındaki bir şeyden hareketle seçebilir; başka bir ifadeyle sanat eserinin konusunu deneyim alanında gösterilebilen – sergilenebilen, dolayısıyla anlama yetisinin kavramları yoluyla yakalanabilen bir şey de oluşturabilir. Örneğin deneyimde bulduğu ölümü konu olarak alabilir. Fakat onu, deneyimin sınırlarını aşan bir tamlık ve bütünlük içinde sembolik olarak ifade eder. Aklın idelerine yaklaşan böyle bir tamlık ve bütünlük içindeki sembolik temsil, anlama yetisinin belirli kavramları yoluyla yakalanamaz; çünkü deha, onu doğada örneği bulunmayan bir bütünlük içinde duyusal olarak sunar. Dehanın sembolik olarak ürettiği temsil, anlama yetisinin herhangi bir kavramı yoluyla yakalanamadığından belirsizdir. Fakat belirsiz olmasına rağmen, doğada örneği bulunmayan bir bütünlüğü ifade ettiğinden, anlama yetisinin kavramlarının yol açabileceğinden daha çok düşünceye neden olur. Dolayısıyla dehanın konusunu deneyimden aldığı durumlarda da, estetik ideler aklın idelerine yaklaşan görülerdir. Böylelikle deha, konusunu aklın idelerinden ya da doğa alanından seçerek, doğa alanında – duyusal alanda, bu alanı aşan bambaşka bir dünya yaratır.

Sonuç olarak, Kant düşüncesinde güzelin ahlaki iyinin sembolü olması konusu, aklın ideleriyle estetik idelerin biçimsel özellikleri bakımından da ele alınmalıdır. Aklın idelerinin biçimsel özellikleri, şimdiye kadar ifade etmeye çalıştığımız üzere, bütünlük ve amaçlılıktır. Doğa bize bütünlük ve amaçlılığa dair hiçbir temsil – görü sağlamaz. Bizim bilgimiz ve görümüz tikel olgularla sınırlıdır. Yani bütünlük ve amaçlılık duyusal alana değil, duyulurüstü alana aittir. Bununla birlikte estetik ideler aklın idelerine benzerlik gösteren, aklın idelerine benzemeye çalışan görülerdir. Duyulur alana ait oldukları halde, duyulurüstüne işaret ederler. Estetik ideler duyulurüstü olana ait iki temel özelliği, bütünlük ve amaçlılığı duyulur olanda dolaylı olarak açığa çıkarırlar.

Kant'a göre, doğanın güzelliği ve sanatın güzelliği estetik idelerin ifadesidir. Doğal ya da sanatsal güzellikte hoşumuza giden biçimdir. Yani parçaların – öğelerin çeşitliliğinin, bir amaçlılığa göre düzenlenmesiyle meydana getirilen bütünlüktür. Parçalar – öğeler yoluyla ulaşılmak istenilen amaç bütündür.

45 Paul Guyer, *Kant And The Claims Of Taste* (New York: Cambridge University Press, 1997), 358.

Bütün hem amaç hem de öğelerin nedenidir, dolayısıyla bütün, parçaların – öğelerin düzenlenme sürecini yönetir ve onları içsel olarak belirler. Fakat güzelde, bütün – parça ya da tümel – tikel ilişkisi kavramlarla belirlenmemiştir, bu nedenle belirli bir ilişki değildir. Ayrıca güzelin seyrinde ortaya çıkan böyle bir bütün tamamıyla özneldir. Estetik ideler yoluyla açığa çıkan bütünlük ve amaçlılık öznel olsalar da, görüleri olmayan kavramlar olarak aklın idelerinin gerçekleşebilme olanağına işaret ederler. Estetik ideler, aklın idelerinin duyusal – görüsel, yani dolaylı ve sembolik olarak sunulabilme imkanıdır.

Kaynakça

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

Bielefeldt, Heiner. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. Cambridge University Press, 2003.

Crawford, Donald W. *Comparative Aesthetic Judgments and Kant's Aesthetic Theory*. Journal of Aesthetics and Art Criticism 38 (3) (1980): 289-298.

Guyer, Paul. *Kant And The Claims Of Taste*. New York: Cambridge University Press, 1997.

-. *Kant*, New York: Routledge, 2006.

Kant, Emmanuel. *Critique De La Faculté De Juger*. Çeviren Alain Renaut. Paris : Aubier, 1995.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren ve Editör Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge University Press, 1998.

-. *Critique of the Power of Judgment*. Çevirenler Paul Guyer ve Eric Matthews. Cambridge University Press, 2000.

Zuidervaart, Lambert. "'Aesthetic Ideas' and the Role of Art in Kant's Ethical Hermeneutics". *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*. Editör Paul Guyer. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

KANT'IN TRANSANDANTAL MANTIĞI

H. Bülent GÖZKÂN*

KANT'S TRANSCENDENTAL LOGIC

Abstract

The present paper considers the distinction between the general logic and the transcendental logic; it also examines the transcendental logic in its relation to time. Kant says that general logic abstracts from all content of cognition, and considers only the logical form in the relation of cognitions to one another. To say that general logic abstracts from all content of cognition means that it abstracts what is related to sensibility. But since the sensibility is not only a posteriori, and hence intuition is not only empirical, in that kind of abstraction the distinction between the empirical intuition and pure intuition disappears. Transcendental logic, on the other hand, investigates the relation of a priori representation in view of thinking. It considers the relation between pure intuition and pure thinking, and in that way it examines the ground of the categories. What gives content to the pure thinking is pure intuition. That is the constitution of the relation of logic with time. In addition, the present examination of the transcendental logic in its relation to time highlights the rupture of Kant's transcendental philosophy with the traditional metaphysics before Kant.

Key Words: General logic, transcendental logic, representation, temporality.

Özet

Bu yazı, transandantal mantığın genel mantıktan farkını ve transandantal mantığın zaman ile olan ilişkisini ele almaktadır. Kant, genel mantığın kavra-

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., e-mail: bulent.gozkan@msgsu.edu.tr

ma yetisinin bilgilerini içeriğinden soyutladığın ve düşünmenin sadece formuna baktığını belirtir. Genel mantığın bilginin tüm içeriğini soyutlaması demek, duyusallıkla bağlantılı (ki, içerik buradan geliyor) her şeyi soyutlaması, dışarı alması demektir; böylece bilgilerin birbirleri ile bağlantısında sadece mantıksal formu dikkate alması demektir. Ama duyusallık sadece a posteriori olmadığı, dolayısıyla görü de sadece empirik olmadığı için, empirik olanın zemininde saf görü de olduğu için böyle bir soyutlamada empirik görü ile saf görü arasındaki ayırım ortadan kalkar. Transandantal mantık ise düşünme itibariyle temsil edilme ilişkisinin a priori tarafını araştırır. Transandantal mantık saf düşünme ile saf görü arasındaki bağlantıyı dikkate alır, böylelikle de kavrama yetisinin saf a priori kavramlarının, yani kategorilerin zeminini inceler. Saf düşünmenin 'objesi' olan veya ona 'içeriğini' veren saf görüdür. Bu da mantığın zaman ile ilişkisinin kurulması demektir. Transandantal mantığın zaman ile olan ilişkisine yakından bakmak ise Kant'ın transandantal felsefesinin Kant öncesi geleneksel metafizikten kopuşuna ışık tutacaktır.

Anahtar Kelimeler: Genel mantık, transandantal mantık, temsil, zamansallık.

***

Modern felsefenin en önemli metni olan *Saf Aklın Eleştirisi*[1] iki temel ayak üzerine kuruluyor: Transandantal[2] estetik ve transandantal mantık. Transandantal mantık da, transandantal analitik ve transandantal diyalektik olarak ayrılıyor. Bilindiği üzere Kant, *SAE*'nin *Giriş*'inin sonunda insan bilgisinin[3] iki gövdesi olduğunu (hissetme yetisi (*Sinnlichkeit*) ve kavrama yetisi

1 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft (1787)*, Werkausgabe: in 12 Bänden, ed., Wilhelm Weischedel, (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993) Band III., Band IV. *[Critique of Pure Reason*, çev., P. Guyer ve A.W.Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)]. Bundan sonra *SAE* olarak anılacak.

2 'Transandantal' kavramı, en yalın tanımıyla, deneyimin a priori zeminidir; yani deneyimi mümkün kılan, ama deneyim kökenli olmayan, deneyimden türemeyen zemindir. (Türkçe çevirilerde ve bazı yazılarda transandantal *[transzendental]* ile aşkın *[transzendental]* terimlerinin sürekli olarak birbirine karıştırıldığını belirtelim. *Transzendental* terimini 'aşkınsal' ile karşılamak ise, gramer açısından yanlış olması bir yana, sanki 'aşkın'a ilişkinmiş gibi bir çağrışım nedeniyle uygun değildir.)

3 *Erkenntnis*; yani düşünmenin görü ve kavramın birliğini tesis etmeye yönelik faaliyeti sonucu ortaya çıkan.

(*Verstand*), belirtir.[4] Hissetme yetisinin temsil[5] faaliyetiyle görü[6] edinilir; ve kavrama yetisinin, hissetme aracılığıyla edinilen temsillere birlik veren fonksiyonunun temsil edilmesiyle de kavram icra edilir. Transandantal estetik görünün zemini olan saf görüyü, transandantal mantık saf düşünmeyi konu alır. Transandantal estetik hissetme itibariyle temsil edilme ilişkisinin a priori tarafını araştırır. Transandantal mantık düşünme itibariyle temsil edilme ilişkisinin a priori tarafını araştırır.

Bu yazı, transandantal mantığın genel mantıktan farkını ve transandantal mantığın zaman ile olan ilişkisini ele almaktadır. Transandantal mantığın zaman ile olan ilişkisine yakından bakmak ise Kant'ın Transandantal Felse-

---

4 *A.g.e.*, A15/B29.

5 'Temsil' *(Vorstellung)*, Transandantal felsefenin en temel kavramlarından biri; çünkü en genel anlamda 'şey' ile kurulan bağlantı, bir temsil etme bağlantısıdır. 'Şey'in bir 'varolan' olarak 'ben' mekânında - [burada, 'ben' bağlamında 'mekân' sözcüğünü, empirik olmayan ama empirik olanların zemini olan bir dayanak ortamı, sentetik birliğe sahip bir 'topos' anlamında kullanıyoruz. En genel anlamında da, bir nesnenin ortaya çıkacağı bir zemini kastediyoruz] – tezahür etmesi, öncelikle 'temsil etme' üzerinden mümkündür. Kant, *Logik*'te, 'temsil' kavramının bizzat kendisini ele aldığı bölümlerde, bu kavramın daha fazla açıklanamayan basit bir kavram olduğunun altını çizmektedir. Eleştirel dönem öncesinde, temsilin "ruhun kendi içine dönük resimleme becerisini gösteren bir resim gibi işleve sahip olduğunu" yazarken, temsilin kendisinin ne olduğunun açıklanamayacağını, bunun, sahip olmak zorunda olduğumuz basit kavramlardan biri olduğunu belirtmektedir.*(Blomberg Logik, 40, Lectures on Logic, 27)*. Bu ana fikir, eleştirel dönem sonrasında da benzerdir: "Temsil tanımlanamaz, çünkü bunun için yeni temsillere ihtiyaç vardır." *(Vienna Logik, 805, Lectures on Logic, 265)*; "Tüm idrâklerin zemininde yer alan genel şey temsildir, temsil ise daha fazla açıklanamayan temel bir kavramdır." *(Dohna-Wundlacken Logik,* 701; *Lectures on Logic*, 440); "Mantıkta, temsillerin nasıl ortaya çıktıklarını görmemekteyiz; sadece mantıksal formla nasıl uyuştuklarını görmekteyiz. Temsil henüz bilgi *(Erkenntnis)* değildir, ama bilgi, her zaman temsili öncelikle gerektirir. Ve temsilin ne olduğu açıklanamaz, çünkü temsilin kendisinin ne olduğunu açıklamak için her zaman başka temsillere ihtiyaç vardır." *(Jäsche Logik, 33-34, Lectures on Logic, 545)*. Kant'ın *SAE*'de yapmış olduğu genel *temsil* tasnifi de şöyledir: "Her temsil türüne karşılık gelecek uygun terimlerde bir eksiklik yoktur... Bunların dizisel düzenlenmesi şöyledir: Cins genelde *temsil*dir *(repraesentatio)*. Onun altında, bilinçle birlikte temsil *(perceptio* - algı) gelir. Öznenin durumunda yalnızca bir değişmeye yol açan algı, *duyum*dur *(sensatio)*; nesnel algı ise *bilgi*dir *(idrâk - cognitio)*. Nesnel algı ya *görü*dür *[Anschauung]* ya da *kavram*dır *[Begriff] (intuitus vel conceptus)*. Görü, görüsel karşılıkla vasıtasız bağlantılıdır ve tekildir; kavram, birçok şeyde ortak olan vasıflar *[Merkmals]* yoluyla, vasıtalı bir şekilde görüsel karşılıkla bağlantılıdır. Kavram, ya empirik bir kavram ya da saf bir kavramdır. Kaynağı yalnızca kavrama yetisinde olan saf kavrama *notio* denir. *Notio*lardan meydana gelen ve deneyimin olanağını aşan kavramlara, akıl kavramı ya da *idea* denir." *(A.g.e., B 376-377)*. Kant, ayrıca transandantal düşüncede 'temsil'i en geniş anlamda ikiye ayırmaktadır: i) hissedilir şeylerin temsili (duyusal temsil) ve ii) saf temsil, yani içinde duyusal olan hiçbir şeyin bulunmadığı *akledilir (intellektuell)* temsil.

6 Kant'ın teorik düşüncesinde anahtar kavramlardan biri olan 'görü'nün *(Anschauung* – İngilizcesi *intuition)* temsille olan bağlantısını ele almak ve 'görü' sözcüğünün iki anlamını ayırdetmek gerekiyor: Kant'a göre, "..temsil olarak, birşeyi düşünme fiiline önceliği olan görüdür" (B 67) veya "Düşünmeye öncelikli olarak verili olan her temsile görü denir" (B 132). 'Görü' sözcüğü, birinci anlamıyla bir mekâna, bir kaba işaret etmektedir: Kant, buna 'saf görü' adını verir. Bu, temsillerin ortaya çıkacağı mekândır. Temsiller bu mekânda yer alırlar ve hayalgücü tarafından canlandırılırlar; bu anlamıyla görü a priori saf bir temsildir. İkinci anlamıyla bu mekân ya da kapta ortaya çıkanlar için kullanılmaktadır; bu anlamında da görüler, görü mekânındaki a posteriori temsillerdir, bunlara tezahür *(Erscheinung)* adı da verilir ("empirik görünün belirlenim altında olmayan karşılığı" olarak (B 34)).

Tezahür, görü ve temsil arasındaki farkları da şematik olarak şöyle ifade edelim:

- Her tezahür aynı zamanda görüdür ama tersi geçerli değildir; çünkü tezahür sadece *a posteriori* iken, görü *a posteriori* olduğu gibi, saf formlarda olduğu gibi *a priori* görü de söz konusudur.
- Her görü aynı zamanda temsildir ama tersi geçerli değildir, çünkü görü kökenli olmayan akledilir temsiller söz konusudur ('saf ben' gibi).

fesinin Kant öncesi geleneksel metafizikten kopuşuna ışık tutacaktır.

Kant mantığı 'Genel Mantık' ve 'Transandantal Mantık' olarak ikiye ayırıyor. Aslında genel mantık Aristoteles'ten itibaren Kant'a kadar mantık adı altında yapılmış olanı kapsıyor. Kant, genel mantığı yargıda bulunmanın bir kanonu [icra edici-hesaplayıcı (*computation* anlamında)- kurallar manzumesi] olarak tanımlıyor.[7] Bugün de mantık, genel anlamda, bir kanon olarak, bir hesaplama (*computation*) olarak işlev görüyor denebilir. Kant, genel mantığı analitik ve diyalektik olarak ayırdığı bölümde genel mantığın kavrama yetisi (*Verstand*) ve aklın (*Vernunft*) tüm formal işlerini unsurları itibarı ile çözümlediğini ve bunları tüm bilgimizin mantıksal değerlendirilmesinin ilkeleri olarak takdim ettiğini belirtiyor.[8] Bu bakımdan genel mantığın bir analitik olarak adlandırılabileceğini ve bu haliyle en azından doğruluğun negatif bir denek taşı olduğunu belirtiyor. Ancak bilginin sadece formu mantıksal yasalarla uyum içinde olsa da bilginin nesnel (içerikli) hakikatini oluşturmaktan uzaktır. Çünkü hiç kimse nesneler hakkında mantık alanı dışından iyi gerekçelendirilmiş bilgilere başvurmaksızın, sadece mantık yoluyla yargıda bulunmaya ve iddialar ortaya atmaya cüret edemez, diye ekliyor. Yine de, bu genel mantık yargıda bulunmanın bir kanonu olduğu halde tüm bilgilerimizi kavrama yetisi formu altında düşünerek nesnel iddialarda bulunuyormuşçasına onu sanki bir 'organon' [saf aklın organonu, tüm saf ve a priori bilgilerin ilkeleri[9]] gibi kullanmanın bir çekiciliği vardır. Genel mantık bir organon haline getirildiğinde sonuç diyalektiktir, yani aklın yolunu şaşırması, *Schein*'a[10] (yanılsamaya) sürüklenmesidir.

Kant, genel mantık ile transandantal mantık arasında ayrım yaparken, genel mantığın kavrama yetisinin bilgilerini içeriğinden soyutladığını, kavrama yeti-

7 *A.g.e.*, A 61/B 85.

8 *A.g.e.*, A 58/B 82.

9 *A.g.e.*, B 24-25.

10 Kant, paralojizmlerin, antinomilerin ve Tanrının varlığını ispat çabalarının geçersizliği olarak ortaya çıkan transandantal *Schein*'ın kaynaklarını şu şekilde ifade etmektedir: "Her *Schein*, düşünmenin öznel koşulunu, nesnenin bilgisi olarak ele almaktan meydana gelir." (A 396) "Doğanın dizgesel birliğini sağlayan düzenleyici ilkeyi, bir kurucu *(konstitutiv)* ilke olarak almak ve aklın tutarlı kullanımının zemininde yalnızca bir idea olarak işlev göreni, tözleştirerek *(hypostatisch)* bir neden olarak baştan kabul etmek, aklı karıştırmaktan başka birşey değildir." (B 722). Bunu, şu şekilde de ifade edebiliriz: *Schein*, deneyimi aşan ve kavranışı transandantal idea ile sağlanan bir nesnenin düzenleyici *(regulativ)* olmak yerine, kurucu *(konstitutiv)* kullanımıdır.
Kant'a göre kavrama yetisi yönünden kategorilerin ve ilkelerin, hissetmenin kayıt ve koşullarına bağımlı olmak yerine, deneyim olanağını aşan kullanıma yöneltilmesi ve kategorilere gerçeklik atfedilmesi sonucunda nasıl *Schein* ortaya çıkıyorsa, aklın, kavrama yetisine içkin olan, yani kavrama yetisinin kullanımını bütünlüğe ulaştırmak dışında kurucu bir kullanımı olmayan idea ve ilkelerine gerçeklik ya da tözsellik atfedilmesi de, aynı şekilde *Schein*'ın ortaya çıkmasına yol açar. Bu bakımdan, *Schein*'dan kaçınabilmenin yolu, aklın, kaynağı yalnızca kendinde olan idealarını ve ilkelerini nasıl aşkın kullanılmaya kaçınılmaz bir şekilde yeltendiğini sergilemektir. Eğer bu kalkışmanın nasıl kaçınılmaz bir şekilde insan aklında doğal bir eğilim olarak bulunduğu ve bunun nasıl kullanılmış ve kullanılıyor olduğu açık bir şekilde ortaya konursa *Schein*'dan kaçınabilmek mümkün olabilir. İşte Kant'ın paralojizmler ve antinomiler ile teolojideki Tanrı ispatlarını ele almasındaki amaç budur.

sinin kurulumunu yaptığı nesneler arasındaki ayrımı da soyutladığını ve sadece düşünmenin formuna baktığını belirtir.[11] Öte yandan transandantal mantık, kavrama yetisinin ve aklın yasaları ile, ama bunların nesnelerle a priori bağlantı içinde olmaları itibariyle ilgilidir.[12] Yani transandantal mantık nesnenin kendisini değil, nesnenin kurulumunun a priori öğelerini araştırmaktadır; böylelikle de genel mantığın yaptığı gibi nesnesiyle bağını kopartarak sadece forma ilişkin özellikleri düşünmenin konusu yapmamakta, düşünmenin mümkün olmasını sağlayan asli öğelere, transandantal formlara ve kavramlara yönelmekte, onları açığa çıkarmaktadır.

Genel mantığın bilginin tüm içeriğini soyutlaması demek, duyusallıkla bağlantılı (ki, içerik buradan geliyor) her şeyi soyutlaması, dışarı alması demektir; böylece bilgilerin birbirleri ile bağlantısında sadece mantıksal formu dikkate alması demektir. Ama duyusallık sadece a posteriori olmadığı, dolayısıyla görü de sadece empirik olmadığı için, empirik olanın zemininde saf görü de olduğu için böyle bir soyutlamada empirik görü ile saf görü arasındaki ayırım ortadan kalkar - ki, *Schein*'a götürecek halkalar buradan başlar. Bu nedenle nesnelerin empirik düzlemde düşünülmesi ile saf düşünülmesi arasındaki farka gerek vardır. Öyleyse, tüm içeriğin soyutlanmaması gerekiyorsa, yani saf görünün dikkate alınması gerekiyorsa, Transandantal mantığa ihtiyaç vardır ki, bu saf düşünmenin kurallarını içerecek, onun saf görü ile bağlantısını incelemek üzere empirik içeriğe sahip tüm bilgiyi dışlayacaktır. Böylece, görüsel karşılıkların (*Gegenstand*) bilgisinin kökeniyle (kaynağıyla) ilgilenecektir ki, bu kaynak nesnelerin kendisine atfedilemez.

Genel mantık ile transandantal mantık arasındaki farkı ontolojik yönden de şöyle ifade edebiliriz. Genel mantık sadece kavramlar arası ilişkilere, onları form olarak kabul ederek bakar. Transandantal mantık ise saf düşünme ile saf görü arasındaki bağlantıyı dikkate alır, böylelikle de kavrama yetisinin saf a priori kavramlarının, yani kategorilerin zeminini inceler.[13] Başka bir deyişle, saf düşünmenin 'objesi' olan veya ona 'içeriğini' veren saf görüdür. Bu da mantığın zaman ile ilişkisinin kurulması demektir.[14] Çünkü kategorilerin kaynağı, saf düşünme fiilinin transandantal tamalgı (*Apperzeption*), saf görü mekânını hayalgücü aracılığı ile sentezlemesidir.[15] Yani böyle bir sentez (köksentez) kategorileri mümkün kılmaktadır. Böylelikle, temsil edilmenin a priori zemini itibariyle tüm varolanların temelinde yatanlar, onların varlık ilkeleri olmak-

11 *A.g.e.*, A 54 / B 78.
12 *A.g.e.*, A 57 / B 81.
13 *A.g.e.*, B 104-5.
14 *A.g.e.*, A 77/B 102.
15 Bu meselenin ayrıntıları için bkz., H. Bülent Gözkân, "Saf Aklın Eleştirisi'nde 'Ben'in Kuruluşu", *Teo Grünberg'e Armağan* içinde (Ankara: İmge Yay., 2013).

tadır. Dolayısıyla transandantal mantığı iki yönden görmek mümkün: 1) kategorilerin fiilen, ontolojik olarak mümkün kılınması yönünden, yani temsil itibariyle varlık ilkeleri olmak yönünden; 2) bu ontolojik olarak mümkün kılınmanın transandantal bilginin konusu edilmesi yönünden.

Kantçı yeni ontolojinin bu şekilde, yani zaman merkezli kurulması, Kant öncesi zamanaşırı ontoloji tasavvurunun nasıl ve ne şekilde diyalektiğe, yani transandantal *Schein*'a kaydığına da bir açıklık getiriyor. Ontoloji Kant'ta aşkın bir *Logos*'la değil, içkin bir *Logos*'la, transandantal yetiler merkezli bir *Logos*'la temellenmiştir.

Transandantal mantık mefhumunun metafizik tarihindeki kritik önemine vurgu yapmak için Eski Yunan felsefesinden Kant'a kadar olan dönemi özetle şöyle ifade edelim: Kant'a kadar olan metafizik tarihini bir 'mevcudiyet metafiziği' olarak görmek mümkün, yani hakikatın, Varlığın hakikatının zaman dışı veya zamanaşırı mevcudiyeti olarak. Böyle bir kabul düzleminde, tözsel ruhun, bir kendilik olarak, bir mevcudiyet olarak zamanın 'içinde' bulunan ruhun, '*phainomena*' itibariyle içinde bulunduğu zamanı veya zamana tâbi olmayı aşabilme olanağına sahip olduğu, yani 'aşma', 'aşkınlık' (*transcendenz*) olanağına da sahip olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Eski Yunan felsefesinden Kant'a gelinceye kadarki geleneksel metafizik ve ontoloji anlayışı açısından metafizik, duyusal algıların konusu olan nesneleri, yani hissedilir dünyayı, 'görünüş'ün dünyasını ele almaz; metafizik, algılar üzerinden elde edilen bir bilgi değildir; metafizik, duyulara ve algıya bağımlı bir bilgi olmadığı için zamana tâbi olanın bilgisi değildir; metafizik, zamana tâbi olan 'görünüş'ün ardındaki gerçekliği, zamana tâbi olmayanı, yani değişmeyeni, bâkî kalanı, düşünülür veya akledilir dünyayı nesne edinir ve onun bilgisine (*episteme*) yönelir. Bu yolla değişime tâbi olanların temelindeki ilkelere de, ilkilkeleri (*arche*) görme aracılığıyla yönelmiş olur. Algıların aşılarak, zamana tâbi olmayan nesnelerin 'görülme', temaşa edilme (*contemplatio*) faaliyeti 'aracısız görme'dir (*intuitus*). Bu 'aracısız görme' insanda varolan bir olanaktır ve eğitimle, düşünme terbiyesiyle gerçekleşebilir. Bu eğitim ve düşünme faaliyetinin Platon'daki adı diyalektiktir.[16] Diyalektik, duyuları aşan nesnelerin, 'görülebilme', ayırt edilebilme ve bunların sağlam bilgisinin (*episteme*) edinilmesini sağlayan düşünme tarzı ve yöntemidir. Özetle metafiziğin 'nesne'si, 'akla dışsal'[17] olan ama fiziksel olmayan, yani uzay ve zamana tâbi olmayandır. Öte yandan, duyusallıkla bağlantılı olarak tesis edilen, tam da bu yüzden 'episteme' olamayan tüm bilmeye ilişkin faaliyet (yani doksa alanına ilişkin olan,

16 Devlet, 532a-534e. *(Republic.* Çev. Paul Shorey. *The Collected Dialogues of Plato* içinde, ed. E. Hamilton ve H. Cairns. Princeton Un. Press, 1989).

17 'Akla dışsal' olan ama fiziksel olmayan, yani uzay ve zaman koşullarına tâbi olmayan bir 'var' olmanın en tipik örneği tek Tanrılı dinlerin Tanrının varolmasına ilişkin tasavvurlarıdır. Ruhun veya felsefi duruşa göre matematiksel nesnelerin varlığı da bu ifadenin örneklendirmeleri olabilir.

'tümel'in değil, 'tikel'in bilgisini içeren tüm faaliyet) zaman ve nedensellikle iç içe 'tecrübe' dünyasını (Platon itibariyle 'görülebilir' dünyayı) meydana getiriyor. Dolayısıyla düşünmenin tecrübe dünyası üzerinde 'gezinmesi', düşünmenin bu tecrübe alanını bir doğa âlemi olarak tikellik düzeyinde tasavvur etmesi zaman ve nedensellikle mümkün oluyor. Yani fenomenler alemine yönelik düşünme, zamanın içinde meydana gelen bir düşünme hareketi. Ancak, düşünmenin felsefi bilgiye (epistemeye) yönelmesi, zamansal olanın aşılması, zamana tâbi olanın (gelip geçici olanın) aşılması olarak görüldüğü için, burada düşünme, görülebilir dünyanın zamana tâbi olma veya zamansallık kısıtını aşmak zorundadır. Ancak varlığın hakikatinin ortaya çıkarılmasında düşünme, zaman kısıtını aşarken, zamanla sıkı sıkıya bağlı bu nedenselliği, zamanla olan sıkı bağını dikkate almaksızın episteme yolculuğunda 'yanında taşımaktadır'. Yani nedensellik (artık buna ereksellik adını verebiliriz), zamanla olan bağından koparılarak saf düşünmenin bir enstrümanı hâline geliyor. Aristoteles'in İlk Hareket Ettiriciye ilişkin verdiği ispatı veya Ortaçağın kozmolojik esaslı Tanrı ispatlarını, nedenselliğin bu tür bir zamanaşırı, dolayısıyla da alanaşırı kullanımına örnek olarak verebiliriz.

SAE'nin 1781'de yayınlanmasıyla, geleneksel metafizik anlayışı tüm yapılarıyla çözümlenmiş, sökülmüş ve eleştirilmiştir. Kant'ın transandantal felsefesi açısından geleneksel metafiziğin ideaları, formları ve tözleri zamanaşırı bir 'aracısız görme' (*intuitus*) ile kavranabilecek aşkın (*transzendent*) nesneler değildir; bunlar ancak deneyimin olanağını sağlayan ve zemini saf akılda bulunan formlar, kategoriler ve idealardır. Başka bir deyişle, bunlar, geleneksel metafizikte olduğu gibi *intuitus*'un nesnesi olan aşkın 'nesne'ler veya tözler değil, aksine deneyime zemin oluşturan ve ancak böylelikle deneyimi mümkün kılan transandantal öğeler, yani deneyimin a priori zemini olan öğelerdir. Kant saf görü ile saf kavrama yetisinin faaliyetini aynı düzeyde konumlandırdığı için, saf kavrama yetisinin a priori bir kavramı olarak nedensellik ancak görüsel malzeme ile ilişkilendirilebilir. Görüsel olanı aşan bir nedensellik bağlantısı zamana tâbi olmanın ötesine geçeceğinden, felsefi düşünme adı altında yapılan böyle bir faaliyet aldanıştan (*Schein*'dan) başka bir şey olmamaktadır. Transandantal mantık açısından, bir kategori olarak nedenselliğin zaman ile olan bağı, onun uygulanabilirliğinin alanını, 'ikametgâhının' alanını da belirlemiş oluyor.

Kant'ın 'zaman'ı bir kendilik olmaktan veya '*kinesis*'in ölçüsü olmaktan çıkartarak, 'ben' mekânının veya zihin mekânının bir formu olarak konumlandırması, tüm metafizik tarihinin en önemli kırılma noktalarından birisidir. Kant'ın 'zaman'ı, 'ben'in a priori formu olarak konumlandırması, tüm bilginin zorunlu olarak zamansal olduğu anlamına geliyor. Kant öncesi geleneksel metafiziğin zamana tâbi olmayan, zamana 'aşkın' olan varlık tasavvuru böylece tümüyle reddedilmiş oluyor.

SAE'nin kuruluş planına göre Transandantal Mantık kısmının Birinci Bölmesi olan Transandantal Analitiğin İkinci kitabında ele alınan Şematizm öğretisi *SAE*'sinin, deyim yerindeyse, menteşesidir. Yani kendinde-şeyden temsile, temsilden kavram düzeyinde temsile ve nihayet nesnenin ve bilgisinin tesis edilmesine geçiş; ve bu geçişe zeminde hem eşlik eden hem de bu geçişi mümkün kılan saf düşünme ile saf görü arasındaki 'sentez' ve 'köksentez' bağlantısı şematizmin üzerinden, dolayısıyla da zaman merkezinde cereyan etmektedir.

Transandantal mantık, temsil zemininin, temsil faaliyetinin, temsil olarak ortaya çıkanın ve temsil edenin birbirlerinden dikkatle ayırdedilmesinin; ve bunların sentetik birlik zemininde birleştirilmesinin, böylelikle yeni bir ontoloji anlayışının ortaya çıkmasının dayanağı oluyor.

Kaynakça

Kant, Immanuel (1993). *Kritik der reinen Vernunft* (1787), Werkausgabe in 12 Bänden. Editör Wilhelm Weischedel. Suhrkamp: Frankfurt am Main (Band III, Band IV).

-. *Critique of Pure Reason.* Çevirenler Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

-. *Schriften zur Metaphysik und Logik.* Werkausgabe in 12 Bänden. Editör Wilhelm Weischedel. Suhrkamp: Frankfurt am Main (Band VI), 1993.

-. *Logik.* Werkausgabe in 12 Bänden. Editör Wilhelm Weisschedel. Suhrkamp: Frankfurt am Main (Band V), 1993.

-. *Lectures on Logic.* Çeviren ve Editör J. Michael Young, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Gözkân, H. Bülent. *The Problem of the Constitution of "Self" and "Reason" in Kant's Transcendental Thought.* Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış doktora tezi), 2000.

-. "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri". *Yeditepe'de Felsefe I*, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınları, 2002: 21-79.

-. "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi". *Heidegger: Varlığın Çobanı*, Cogito, Sayı: 64/Güz, İstanbul: YKY, 2010: 133-152.

-. "Saf Aklın Eleştirisi'nde 'Ben'in Kuruluşu". *Teo Grünberg'e Armağan* içinde. Ankara: İmge Yayınları, 2013.

Platon. *Republic.* Çeviren Paul Shorey. *The Collected Dialogues of Plato* içinde. Editörler Edith Hamilton ve Huntington Cairns. Princeton University Press, 1989.

TEZAHÜRLERİ SAHİDEN BİLEBİLİR MİYİZ?

Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA*

CAN WE REALLY KNOW APPEARANCES?

Abstract

Kant's theoretical and practical thoughts are both grounded on the hypothesis that "Knower determines known" and on the acceptance that "Sensibility and understanding are two different cognitive faculties". On the basis of this hypothesis Kant claims that those which can be known are not things in themselves but their appearances. Appearance is the representation which is received in conformity with *a priori* forms of sensibility; i.e., space and time. In this essay, it is claimed that within the limits of Kantian framework, not only things in themselves but also their appearances cannot be known. Understanding, as a faculty of thought and therefore of judgement, can become conscious of appearance only in accordance with its own categories. The difference between the faculty which receives appearance and the faculty which becomes conscious of it, is the reason of the latter's being unable to access the appearance as appearance.

Key Words: Knowledge, thing in itself, appearance, sensibility, imagination, consciousness.

Özet

Kant'ın hem teorik hem pratik düşüncesi "Bilen bilineni belirler" hipotezini ve "Hissetme ile müdrike iki ayrı bilme yetisidir" kabulünü temel alır. Kant bu hipoteze bağlı olarak şeylerin kendilerinin değil ancak tezahürlerinin bilinebileceğini iddia eder. Tezahür hissetme yetisinin *a priori* formları olan uzay ve zamana uygun olarak alınan temsildir. Bu çalışmada, Kant'ın çizdiği sınırlar dikkate alındığında, tıpkı şeylerin kendileri gibi tezahürlerinin de bilinemeyeceği öne sürülüyor. Bir düşünme, dolayısıyla hüküm verme yetisi olarak müd-

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç. Dr., e-mail: akovanlikaya@gsu.edu.tr

rike, tezahürün bilincine ancak kendi şartları olan kategorilere göre varabilir. Tezahürü alan yeti ile bilincine varan yetinin ayrı olması, bilincin tezahüre tezahür olarak erişememesinin nedenidir.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, kendinde şey, tezahür, hissetme, muhayyile, bilinç.

***

I

Soru eski bir sorudur: Neleri bilebiliriz? Öğrenebileceğimiz şeyler nelerdir? 'Şeyler' söz konusu olduğunda en kolayı ikiye ayırmaktır: Bildiklerimiz ve bilmediklerimiz. Bu durumda ya bildiklerimizi öğrenebiliriz ya da bilmediklerimizi. Bildiklerimizi öğrenmek, zaten biliyor olduğumuz için imkânsızdır. Ayrıca yeni bir şey öğrenmeyi de imkânsız kılar; bildiğimiz kadarıyla tecrübeyle çelişir; çünkü bize sanki her an yeni bir şey öğrenmekteyiz gibi gelir. Geriye diğer seçenek, bilmediklerimizi öğrenme seçeneği kalır. Bu ise zaten imkânsızdır; hiç tanımadığımız, tanışmadığımız, bir halde buluşmadığımız; hiçbir bağımız, bağıntımız, bağlantımız olmayan bir şeyle yoktan nasıl bir ilişki kurup, onu nasıl tanınır, bilinir hale getirebiliriz ki? O halde ne bildiklerimizi ne de bilmediklerimizi öğrenebiliriz. Bildiklerimiz-bilmediklerimiz ayrımı şeyler bakımından tüketici bir ayrım olduğundan, öğrenebileceğimiz, bilebileceğimiz hiçbir şey olamaz; hiçbir şey bilemeyiz.[1] Fakat "her insan doğası gereği bilmek ister"[2], bilmekten, biliyor olmaktan vazgeçemeyiz. Bir yolunu bulup, bedeli her neyse ödeyip, biliyor olduğumuzu, bilen olduğumuzu tesis etmek isteriz.

Felsefi sohbetlerde sık sık şahit olduğum ve biraz tuhaf bulduğum bir şey var: Taraflardan biri diğer kişinin iddialarında çelişki veya kısır döngü olduğunu dile getirecek olduğunda genellikle bir ayrıma başvuruluyor. Epistemolojik olarak öyle ama ontolojik açıdan öyle değil. Epistemoloji ve ontoloji ayrımı, sanki çelişkileri ortadan kaldırabilecek bir çareymişçesine, sanki sihirli bir cümleymişçesine birçok sıkıntılı duruma uygulanıyor. Bu ayrımın sorgulanmadan kullanılmasına, hem ona başvuran hem de muhatapları nezdinde böylesi yaygın kabul görmesine, tartışmaya her durumda son noktayı koyabilmesine hep şaşırmışımdır. Çözüm için kullanılan bu ayrımın kendisinin ne kadar sorunlu olduğunun göz ardı edilmesi ve giderek unutulmasıdır şaşırtan. Eğer yapabiliyorsak, konuyu bazen bilme bazen olma meselesi olarak değerlendi-

1 Edith Hamilton ve Huntington Cairns, ed., *The Collected Dialogues of Plato*, Vol. I (Princeton: Princeton University Press, 1961), "Meno", 363, 80e.

2 Richard McKeon, ed., *The Basic Works of Aristotle*, Vol.II (New York: Random House, 1951), "Metaphysics", 689, 980a.

rebilmek, ancak diğerinin varsayılmasıyla mümkündür. Olmazsak bilemeyeceğimizin, bilen olmayacağımızın kuşku götürür bir yanı yok gibi. Bilmeden olmak mümkün görünmekle birlikte, bu durumda olduğumuzu da bilemeyeceğimizden, böyle bir olmanın konuyla ilgili olarak bize bir faydası olmayacaktır. Kısaca şöyle ifade edebiliriz: Ne olmadan bilmek ne de bilmeden olmayı bilmek mümkündür.

Bana öyle geliyor ki, olma ile bilme, bizim durumumuzda, eğer aynı değillerse, birbiriyle bağlantılı, biri diğerini gerektiren şeylerdir. Epistemolojik-ontolojik ayrımı en azından sorunlu bir ayrımdır; her sorunu çözümleyecek bir aletmiş gibi kullanılması uygun değildir. Olma ile bilme birbiriyle bağlantılı olduğu ölçüde, belli bir varlık anlayışına dayanmayan bir bilgi anlayışı olamayacağı gibi belli bir bilgi anlayışı varsaymayan varlık açıklaması da olamaz. Biriyle ilgili mülahazaları diğerine ait mülahazaya dönüştürmek her zaman mümkündür. Meselâ, (önceden) bilmediğini (sonradan) bilmekteki, bilir hale gelmekteki imkânsızlık, (önceden) olmadığını (sonradan) olmaktaki, olur hale gelmekteki imkânsızlıkla bir ve aynı şeydir ve 'değişim problemi' diye anılır. Ontoloji bir 'loji' olması itibariyle daima epistemolojiye tabidir. Kant'ın yaptığı benzer bir yolu açık bir şekilde tutmaktır.

II

Kant'ın düşünce sistemini bilgi meselesini merkeze alarak inşa ettiği yaygın kabul gören bir görüştür.[3] Bununla kastedilen bu konuyu merkeze alarak, ontolojiyi ihmal ettiği ise, gördüğü yaygın kabulün aksine bu düşünce yanlıştır. Kant'ın sisteminin zeminini oluşturan *Saf Aklın Eleştirisi*[4], açıkladığımız zorunlu bağ nedeniyle aynı zamanda bir 'ontoloji' kitabıdır; bilebileceklerimizin nasıl olduklarını anlatmaya, olabileceklerimiz için ise ufku daraltmamaya çalışır. Kant felsefesinin 'aşkınımsılığı'[5] ontoloji ve epistemoloji yapabilmek için ödenmiş bedeldir. Bilebileceklerimiz olduğumuz kadarıyladır, olanlar da bildiğimiz kadarıyla; olmayı düşünebileceklerimiz veya umut edebileceklerimiz ise ufuktadır. Olan ile bilinenin denkleştirilmesinde üçüncü terim rolünü 'temsil' oynar. Olan da temsildir, bildiğim de.

---

3 "Immanuel Kant", http://tr.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant çevrimiçi 06 Eylül 2014

4 Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990) Esere atıflar, eserin birinci baskısı için 'A', ikinci baskısı için 'B' harfleri kullanılarak ve orijinal baskılardaki sayfa numaraları verilerek yapılacaktır. Eserden yapılacak alıntılarda çeviri *Critique of Pure Reason* (ed., Paul Guyer ve Allen W. Wood, *The Cambridge Editions of The Works of Immanuel Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998) temel alınarak ve eserin kaynakçada yer alan diğer çevirileri ile karşılaştırılarak tarafımızdan yapılacaktır.

5 *Transzendental* teriminin dilimizdeki karşılığı olarak, *transzendent* için aşkın kelimesinin kullanılmasını göz önünde tutarsak, (*aşkınsal* yerine) *aşkınımsı* maksada daha uygun olabilir.

Bir faaliyet olarak bilme fail, mütekabil ve ikisi arasında bağlantı gerektirir. İki şey birbirinden tamamen bağımsız, biri diğerine tamamen yabancıysa, birinin diğeri tarafından bilinmesi, diğerinin onu bilmesi imkânsızdır. Kant bu imkânsızlığı, bilen ile bilineni temsilde buluşturarak aşmaya, böylece bilgi diye bir şeyin mümkün olduğunu göstermeye çalışır. Bilme faaliyetinde ya bilinen şeyler bileni ya da bilen 'şey' bilinenleri belirler. Bilinen diye anılan şeylerin bilen diye anılanı belirlemesini hipotez olarak alırsak, bu hipotez altında bilgi imkânsızdır. Neden diye sorulacak olursa, Kant'ın cevabı, ampirist geleneği takip ederek hiç tartışmadan kabul ettiği bir şeydir: Bilgi mütekabilleri bize ancak hissetme yoluyla verilebilir.[6] Fakat ampirist görüşün aksine, Kant'a göre hissetme bilgi için tek başına yeterli değildir. Hisler bize en fazla ne olduğunu söyleyebilir, niçin öyle olmak zorunda olduğunu söyleyemez; hislerle tanıdığımız şeylerden emin olmamızı sağlayamaz.[7] Bunun için hissî olmayan şeylere ihtiyaç vardır. Bu ise diğer hipotezi gerektirir. Bilgi ancak bilenin bilinenleri belirlemesi koşuluyla mümkündür. Özetleyecek olursak: Bizim bilinecek şeylerle ilişki kurmamızın tek yolu hissetmektir. Hissederek bilebilmek için, bu hissi yanılgıdan ayırt etmemizi sağlayacak evrensel ve zorunlu bir ölçüt gerekir. Hisler bize bunu sağlayacak bir bilgi veremez. O halde, bilinenler bileni belirleyecekse bilgi imkânsızdır. Bilmenin mümkün olması, bilenin bilgi mütekabillerini belirlemesi, yani bilineceklere bir şey katması şartıyladır. Elbette bilineceklere katacaklarının, histen bağımsız, hissi önceleyecek şekilde, *a priori* olarak kendisinde olması şartıyla. Şeyler hakkında *a priori* bilebileceklerimiz sadece bizâtihi bizim onlara kattıklarımızdır.[8] Bilebilmek için ödenen bedel şeyleri kendiliklerinde, kendinde şeyler olarak bilmemektir; bize zuhur ettikleri gibi, tezahür olarak bilmekle yetinmemiz gerekir. Kant bu bedeli ödeyerek, olabilecekleri umut etme imkânına yer açmak ister. Her şeyi olduğu gibi bilirsem, olabilecekleri düşünmemin, umut etmemin nasıl bir anlamı kalabilir ki?[9]

Kant'a göre insan aklının büyük hatası kuruntuları kavram, kelimeleri şey sanmasıdır.[10] Saf aklın eleştirilmesiyle amaçlanan, düşünüyoruz diye kavradığımız, konuşuyoruz/yazıyoruz diye sözümüze tekabül eden bir şey olduğu yanılgısına karşı uyanık olma yolunu açabilmektir. "Bir mütekabili düşünmek ve bir mütekabili bilmek hiçbir surette aynı şey değildir."[11] Kant'ın "Bilen bilineni belirler" hipotezi altında çalışarak tesis etmeye çalıştığı bilgi ve bilgi mütekabili anlayışının, hipotezin zorunlu kıldığı kendinde şey-tezahür ayrımını haklı çıkarması, bu ayrımın sözde kalmaması gerekir. Bu yazıda bizatihi Kant'ın bilgi anlayışına göre, şeyin kendisi kadar tezahürünün de bilinemeyeceğini, şeyin kendisinin bi-

6 Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, (A19/B33)
7 *A.g.e.*,(A2/B5)
8 *A.g.e.*, (Bix-x)
9 *A.g.e.*, (Bxxx)
10 *A.g.e.*,(A710/B739)
11 *A.g.e.*,(B147)

linmesindeki imkânsızlıkların tezahürün tezahür[12] olarak bilinmesi için de geçerli olduğunu, dolayısıyla bu ayrımın en azından işlevsiz kaldığını öne süreceğiz.

III

Kant henüz işe başlamadan önce insan bilgisinin, aynı köke bağlı olsalar bile bizim bilgimiz dâhilinde birbirine indirgenmesi mümkün olmayan iki kökeni olduğuna karar vermiştir: Hissetme ve düşünme.[13] Hissetme alıcı yetidir; almak alınana da bağlı olduğundan ruh hissetme faaliyeti bakımından edilgendir. Düşünmek ise ruhun kendiliğinden faaliyetidir. Dolayısıyla, Kant'a göre, bilinen her şeyin hissî ve düşünsel özellikler taşımasının yanı sıra her iki türden *a priori* unsurlarının olması gerekir. İşe "Her bilgi tecrübeyle başlar"[14] diyerek başlayan Kant, *a priori* unsurların olup olmadığını araştırmaya da bir düşünce deneyiyle başlar.[15] Herhangi bir cismi ele alalım; meselâ kırmızı bir balonu. Şimdi, bu balondan (aslında balon temsilinden demek gerekir) önce düşünme yoluyla ona atfettiğimiz şeyleri (Kant'ın bunlar için verdiği örnekler cevher, kuvvet ve bölünebilirliktir), sonra hislerimize bağlı olarak onunla ilişkilendirdiklerimizi (yani renk, nüfuz edilmezlik, sertlik, vs.) çıkaralım. Geriye kalan her neyse hissetmenin *a priori* unsuru o olmalıdır. Düşüncenin *a priori* unsurlarının türetilmesinde de yaklaşık olarak benzer bir yol izlenir. Kant'a göre düşünmek hüküm vermekten ibaret olduğundan,[16] hükümlerin içeriğinin bir yana bırakılıp sadece formlarının ele alınması, düşünmenin kategori veya transandantal kavram adı verilen saf *a priori* unsurlarının türetilmesi için yol gösterici olarak kullanılır.[17] Dolayısıyla bilginin ve bilgi mütekabilinin şartları, hissetmenin *a priori* formları ile düşünmenin transandantal formları olan kategorilerdir. Her neyi biliyorsak, ancak bu şartlara tabi olduğu şekliyle bilebiliriz. Bu nedenle oldukları gibi değil zuhur ettikleri gibi bilebiliriz. Dolayısıyla bildiklerimiz şeylerin kendileri değil tezahürleridir. Peki, tezahür nedir?

> Bir ampirik görünün belirlenmemiş mütekabiline tezahür denir. Tezahürde hisse tekabül edene malzeme diyorum; tezahür çeşitliliğinin belli bağıntılar içinde düzenlenmesine imkân verene ise tezahürün formu diyorum.[18]

Transandantal Estetik'in henüz başında yer alan ve incelikler içeren bu ifade-

12 Alm. *Erscheinung*
13 *A.g.e.*,(A15/B29)
14 *A.g.e.*,(A1/B1)
15 *A.g.e.*,(A20-21/B34-35)
16 *A.g.e.*,(A68/B93)
17 *A.g.e.*,(A66-83/B91-109)
18 *A.g.e.*,(A20/B34)

nin, Kant'ın eserinin bütünü gözetilerek incelenmesi, bu yazının konusu bakımından yardımcı olabilir:

İlk olarak, bu ifade Kant'ın tezahür için verdiği tanım olarak değerlendirilmemelidir. Kant'a göre genel olarak ampirik kavramlar ile cevher, neden, hak, hakkaniyet gibi *a priori* kavramların hakikî manada tanımları verilemez. Bu anlamda tanımı verilebilecek olan kavramlar sadece matematiksel kavramlardır. Bunun yanı sıra, keyfi bir şekilde uydurulmuş kavramların da tanımlanabileceği söylenebilir; fakat bu tür tanımların yapılması, kendilerine karşılık gelen mütekabiller olduğu anlamına elbette gelmez.[19] Ayrıca tanım olarak değerlendirilirse, meselâ ampirik görünün tanımı da ancak tezahür sayesinde verilebileceğinden, döngüsel bir tanım olacağı aşikârdır. Dolayısıyla bu ifadeyi tezahür diye neden bahsedildiğine ilişkin bir açıklama olarak kabul etmek en doğrusu olacaktır.

Tezahürün ne olduğuna dair yukarıdaki açıklamada dikkat edilmesi gereken ikinci husus görüden hareketle yapılmasıdır. Transandantal Estetik'in ilk cümlesini oluşturan açıklamaya[20] göre görü dolaysız bilmedir. Bilgi mütekabillerini ancak hissetme sayesinde alabileceğimizden insanî görü hissî olmak zorundadır. Bununla birlikte hissî görü ampirik *a posteriori* görülerle sınırlı değildir; saf *a priori* görülerin de olması gerekir. Daha doğrusu ampirik *a posteriori* görüler ancak saf *a priori* görüler sayesinde mümkündürler. *A priori* görülerimizin içeriğini hissetmenin şartları sağlarken, *a posteriori* görülerimizin içeriği tezahürlerdir. Görülemenin dolaysız bilme olması ve kavramsal bilginin ancak görüyle bağı sayesinde mümkün olması nedeniyle görü, insan bilgisinin teşrihi için doğal bir başlangıç oluşturur. Tezahürün açıklanması söz konusu olduğunda hareket noktası yine doğal olarak ampirik görüdür.

Açıklamadaki dikkatimiz çeken üçüncü husus, tezahürün basitçe "ampirik görünün mütekabili" olarak değil "ampirik görünün *belirlenmemiş* mütekabili" olarak tarif edilmesidir. Burada söz konusu olan belirlenme, tezahürün düşünme faaliyeti içine alınmasıyla kategoriler altında belirlenmesidir. Tezahür, bir ampirik görüden düşünmenin belirlenimleri düşüncede kaldırıldığında geriye kaldığı düşünülen şeye verilen isimdir. Fakat ampirik görünün ortaya çıkması bakımından tezahürün önceliği vardır; tezahür önce alınır, sonra düşünülür.[21] Belirtmek gerekir; bu öncelik-sonralık zaman bakımından değil zemin bakımındandır. Kant'a göre düşünme menşei bakımından kendi kendine malzeme temin edemeyecek bir yeti olduğundan, düşünülecek malzemenin düşünce

19 *A.g.e.*,(A727-730/B755-758)

20 "Bir bilgi mütekabillerine hangi yoldan ve hangi vasıtayla bağlanırsa bağlansın, onlarla vasıtasızca bağıntı içinde olduğu ve vasıtalar olarak tüm düşüncelerin amaç olarak yöneldiğidir görü." *A.g.e.*,(A19/B33)

21 *A.g.e.*,(A15-16/B29-30)

dışından temin edilmesi, düşünmeyi öncelemesi gerekir. Tüm bilme yetisi hislerin sağladığı ilk uyarılarla açılır.[22] İşte bu nedenle tezahür, (kategoriler altında düşünülerek) belirlendiğinde ampirik görüyü ortaya çıkaracak mütekabil olarak açıklanmaya çalışılmıştır.

Dördüncü olarak, benzer bir hassasiyet his tarif edilirken de gösterilir: His tezahürün malzemesi değildir; tezahürün içerdiği, fakat yine kategorilerle belirlenerek bilinç içine alındığında bir his olacak şey, tezahürün malzemesinin açıklaması olarak verilir. Söz konusu malzemenin kaynağı kendinde şeydir. Ne kendinde şey ne de ondan kaynaklanan bu malzeme hakkında daha öte bir açıklama mümkün değildir.[23]

Son olarak dikkati tezahürün formunun "belli bağıntılar içinde *düzenleyen*" diye değil "belli bağıntılar içinde düzenlenmesine *imkân veren*" diye açıklanmasıdır. Benzer şekilde tezahüre düzen veren, tezahürün formu olduğu öne sürülen uzay ile zaman değildir. İster bağıntı içine yerleştirme ister düzenleme diyelim nizam, intizam, münasebet, nispet, vs.'nin hepsi idrak etme/bilincine varma faaliyetini gerektirir. Dolayısıyla, dikkat edecek olursak, belli bağıntılar altına getirilerek düzenlenen şey esasen (kendinde şeyden -her nasılsa- alınan) malzeme değil formdur. Meselâ kırmızı balonumuzu başka şekiller alabilmesine imkân verecek kadar şişirdiğimizi kabul edelim. Şişmiş balonumuzu farklı yerlerinden bükmek suretiyle dört küçük yuvarlak oluşacak şekilde farklı kısımlara ayıralım. Burada doğrudan temas ederek farklı bir şekil verdiğimiz şey elbette balondur; içindeki hava değil. Bununla birlikte dolaylı yoldan olduğunu bilmek şartıyla havanın da düzenlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Örnekte gözden kaçırmamız gereken nokta ise balonun bu şekle ancak belli bir oranda şişirilmiş olması sayesinde, içinde belli bir miktar havanın olması şartıyla sokulabileceğidir. Şişirilmemiş, sönmüş veya patlamış bir balon bu şekilde düzenlenemez.

IV

Kendinde şey-tezahür ayrımı Kant'ın bilgi için tek mümkün yol olarak gördüğü "Bilen bilineni belirler" hipotezinin zorunlu sonucudur ve bu hipotez altında geçerlidir. Bilen bilineni belirlediği şekliyle, kendi faaliyeti içine alabildiği haliyle bilebiliyorsa, olduğu gibi değil ona zuhur ettiği gibi bilebilir ancak. Kant'ı böyle bir hipotez altında çalışmaya sevk eden şeyleri biraz hatırlamakta fayda olabilir. Kant bilimi temellendirmeyi amaçlar; matematik, fizik ve ahlak

22 *A.g.e.*,(A86/B118)

23 Kendinde şey ile tezahür arasındaki bağıntı üzerine tartışmalar için bkz., Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 90-106.

bilimi temellendirilecek, metafizik de bunlarla uyum içinde mümkün olacaktır. Matematik ile fiziğin konuları uzay ve zamandır (veya indirgenebilir). Dolayısıyla matematik ve fiziğin sağlam temellere oturtulmasını sağlayacak uzay ve zaman anlayışı geliştirilmelidir. Şimdi, bizim bildiklerimiz uzay ve zamandadır. Bildiklerimiz şeylerin kendileriyse, uzay ile zaman ya kendinde şeylerdir ya da kendinde şeylerin özellikleri. Her iki durumda da bilenin dışında kalırlar. Bilen bu şeylerle olsa olsa hissetme aracılığıyla bağ kurabileceğinden bilgisi *a posteriori* ve ampirik olur; matematik ve fiziğin talep ettiği evrensellik ve zorunluluğu taşıyamaz. Meselâ bildiğim kırmızı balon benden bağımsız kendi başına bir şeyse, benden bağımsız olarak uzayda ve zamandadır. Ben onunla his organlarımla bağ kurabiliyorum. Fakat sadece bundan hareketle geometrik özelliklerini evrensel ve zorunlu olarak bilemem. Bu durumda bilimlerin temellendirilmesi mümkün olmaz. Öte yandan kırmızı balonum kendi başına bir şey değil sadece benim için bir şeyse, bana zuhur eden bir şeyse, elbette hala uzay ve zaman içindedir; fakat uzay ile zaman artık ne kendi başlarına birer şey ne de bir kendinde şeyin özellikleridir; bir şeyin zuhur etmesinin şartlarıdır. Tezahürü önceleyecek şekilde, yani *a priori* olarak, bilendedirler.

İşte bu nedenle Kant hissetme yetisinin *a priori* unsurlarının tesis edilmesine ayrılmış Transandantal Estetik'te bu tür unsurların olduğunu ve bunların uzay ile zaman olduğunu pozitif argümanlar vererek öne sürmez. Hissetme-düşünme ayrımının (hiç tartışılmadan) kabul edilmesine ve altında çalışılan hipoteze bağlı olarak hissetmenin *a priori* unsurlarının olması gerekliliği tespit edildikten sonra, uzay ile zamanın başka bir şey olamayacağına dair argümanlar verilir. Sonrasında matematik ve fiziğin ancak bu türden uzay ve zaman anlayışıyla birer bilim olarak temellendirileceği öne sürülür. Kısaca söylersek, hissetmenin *a priori* formları olması gerekliliği, altında çalışılan hipotezden kaynaklanır. Böyle formların olduğuna ve bu formların uzay ile zaman olduğuna dair tecrübemiz olmadığı gibi doğrudan ispatlar da yoktur. Dolayısıyla bildiğimizi uzay ve zamanda biliyor olmamız, bildiğimizin şeyin kendisi mi yoksa tezahürü mü olduğuna; uzay ve zamanda olanın şeyin kendisi mi yoksa tezahürü mü olduğuna, hipotezlerden bağımsız bir dayanak teşkil edemez.

Kendinde şey-tezahür ayrımının dayanağının düşünmede aranması gerekir. Bu ayrım düşünülen şeyler arasındadır. Düşünme ve bilme arasında menzilleri bakımından büyük fark vardır. Bilmek, kısaca söylersek, hissî malzemeyi düşünmek, bu malzemeyi bilinç içine almaktır; bu nedenle hissetme yetisinin imkânlarıyla sınırlanmıştır. Öte yandan düşünmeyi sınırlayan tek bir şey vardır: Çelişmezlik ilkesi. "Kendi kendimle çelişmediğim sürece, yani kavramım bir mümkün düşünce olduğu müddetçe istediğim her şeyi düşünebilirim."[24]

24 Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, (Bxxvii)

Elbette kavramımın çelişki içermemesi nesnel geçerliliği olduğu anlamına gelmeyecektir. Bir kavrama nesnel geçerlilik kazandıran şey görüsel karşılığının olması veya görüsel karşılığı olan bir kavrama bağlanabilmesidir.

V

Bir kavramın görüdeki mütekabiline nasıl bağlandığı ancak tüm kavramların kendilerinden kaynaklandığı transandantal saf kavramlar olarak kategorilerin nasıl türediğiyle anlaşılabilir: "...bu kavramlar hiçbir tecrübeden elde etmedikleri mütekabillere nasıl bağlanabilir? Kavramların mütekabillere nasıl *a priori* bağlanabildiğinin açıklanmasına transandantal türetilmeleri diyorum."[25] Hissetmenin formlarının aksine kategoriler verili olmadıklarından nasıl ortaya çıktıklarını açıklamak gerekir. Düşüncelerimizin kaynağı olan ilk düşüncelerimizin nasıl doğduğunu düşünerek araştırmaktaki güçlükleri bir yana bırakıp buna rağmen anlamaya çalışırsak, transandantal kavramlar düşünme yetisinin hissî tablar sayesinde ilk defa açılıp fiilî hale gelmesiyle doğarlar.[26] Hükümler tablosunda yer alan hüküm verme biçimlerinin hissetmeden temin edilen malzemeye uygulanmasıyla, diğer kavramların kendilerinden türeyeceği kategoriler, hükümlerin yüklemleri olarak 'türemiş' olurlar. Bizim bilgimiz açısından birbirine indirgenemez iki yeti olan düşünme ve hissetmenin nasıl beraber olabilecekleri, bağ kurabilecekleri kategorilerin türemesiyle ilgili en temel sorudur. [27]

Kategorilerin *a priori* olması zorunludur; dolayısıyla kategorilerin yüklemleri oldukları transandantal hükümlerin içeriğinin de *a priori* olması gerekir. Bilene *a priori* olarak verilen şeyler sadece uzay ve zamandır; dolayısıyla ilk hükümlere içerik teşkil edecek şeyler bunlar arasında aranmalıdır. Uzay dış hissin, zaman iç hissin şartıdır. Düşünmenin uzaya ve uzaydakine zamana tabi olmayan bir erişimi olamayacağına göre, düşünme ve hissetme arasındaki bağ ancak zaman üzerinden kurulabilir. Fakat şartları ve imkânları bakımından 'yabancı' iki yeti kendiliklerinden bağlantı kuramaz; iç hissin formu olan zaman kendiliğinden kategoriler için malzeme haline gelemez. O halde iki yabancıyı birbirine tanıtacak, aralarında bağ kuracak, onları beraberce kucaklayacak üçüncü bir yetiye ihtiyaç vardır: Muhayyile.[28]

İnsanın bilme faaliyeti hissetme, muhayyile ile tüm düşünceye kaynak teşkil eden ve tecrübeye birliğini veren transandantal farkına varma fiili olmak üze-

25 *A.g.e.*, (A85/B117)

26 *A.g.e.*,(A86/B118)

27 Kategorilerin türetilmesinde ortaya çıkan sorunlarla ilgili olarak bkz: Paul Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant* (New York: Cambridge University Press, 1992), 123-160.

28 Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, (A120)

re üç temel yetinin ürünüdür.[29] Transandantal farkına varma fiilinin bizdeki temsili "Düşünüyorum" düşüncesidir.[30] İdrak etme tecrübî karşılığı olabilecek şekilde düşünmeye, müdrike de muhayyilenin faaliyeti bakımından farkına varma fiiline verilen isimdir.[31] Buna bağlı olarak öncelikle müdrikenin, genel olarak da düşünmenin şartları olarak kategorilerin araştırılması, hüküm verme biçimleri ile zaman arasında muhayyile tarafından nasıl bağ kurulduğunu araştırmak; aynı anlama gelmek üzere zamanın transandantal farkına varma fiilinin içeriğini oluşturacak şekilde nasıl belirlendiğini araştırmak demektir. Öyle ki, tezahürlerin temsil edilmesi için onların şartı olan zamanın, (aksi takdirde saf olamayacağından) tezahürlerden bağımsız bir şekilde saf görü olarak temsil edilmesi ve böylece zamanın bilincine varılması gerekir.[32] Dolayısıyla, transandantal farkına varma fiilinin temsili olan "Düşünüyorum" düşüncesinin içeriği (yani düşünülen şey) bir saf çeşitliliğinin görüsü olarak zamandır.[33] Buna bağlı olarak kategorilerin içeriğini de muhayyilenin zamanı farklı cihetlerden belirlemesi oluşturur.

Kant'ın transandantal zaman belirlenimlerine verdiği isim kalıptır; çünkü bunlar tecrübenin ortaya çıkabilmesi için hissî malzemenin dökületeceği saf kalıplardır.[34] Kant'ın da belirttiği gibi tezahürlerin doğrudan altında oldukları şey müdrikenin kategorileri değil muhayyilenin saf kalıplarıdır. Kategoriler ise sadece bu kalıpların bilinci, aynı anlama gelmek üzere transandantal farkındalığın saf görüye farklı biçimlerde bağlanmasından başkaca şeyler değillerdir.[35] Bu kalıplar zaman belirlenimi oldukları için hissî, kategorilerin içeriği oldukları için düşünseldirler.[36] Kant'a göre iki yabancı yeti arasında akrabalık böylece muhayyile sayesinde tesis edilmiş olur.

VI

Yazının konusunu oluşturan iddiamızı temellendirmeye geçmeden önce açıklığa kavuşturmamız gereken önemli bir husus var. Kant'ın 'tezahür' kelimesinden ne anladığını yukarıda kendi sözleriyle aktardık. Tekrar edecek olursak, tezahür formu uzay ile zaman olan, malzemesi hisse tekabül eden ve bir ampirik görü için belirlenmemiş mütekabil olan şeydir. Fakat tezahür kelimesini Kant her zaman bu açıklamaya sadık kalacak şekilde kullanmaz; bazı kulla-

29 *A.g.e.*,(A94, A115)
30 *A.g.e.*,(B136-141)
31 *A.g.e.*,(A119)
32 *A.g.e.*,(A99)
33 *A.g.e.*,(A108)
34 *A.g.e.*,(A138/B177)
35 *A.g.e.*,(A181)
36 *A.g.e.*,(A139/B178)

nımları buna en azından görünüşte uygun değildir. Bunlar tezahürün hissetme formlarının yanı sıra kategorilere de tabi olduğu anlamına gelen ifadelerdir. Hatta Kant müdrikenin saf kavramlarını ilk başta bu şekilde tanıtır:

> Müdrikenin saf kavramlarının nasıl mümkün olduğunu keşfetmek istiyorsak, tecrübe imkanının dayandığı ve tezahürlerden ampirik her şey çıkarıldığında altta yatan zeminler olarak kalan *a priori şartları* araştırmamız gerekir. Tecrübenin böylesi bir biçimsel ve nesnel şartını, evrensel ve yeterli bir şekilde ifade eden kavrama müdrikenin saf kavramı adını veriyorum.[37]

Kategorileri sanki tezahürlerin şartlarıymış gibi açıklayan bu ifadeyi, dar bir bakış açısıyla kelimesi kelimesine değerlendirecek olursak, tezahürden ampirik olan her şeyi çıkardığımızda geriye kategorilerin kaldığını kabul etmek zorunda kalacağımız gibi geriye kalacak şeylerin *sadece* kategoriler olacağını da kabul etmek gerekecektir. Oysaki daha önce açıklandığı gibi, böyle bir çıkarma işleminin ardından uzay ile zamanın kaldığı, bunların düşüncede kaldırılmasının mümkün olmadığı Kant'a göre kesindir. Bununla birlikte tezahürün kategorilere de tabi olduğuna dair cümleler bununla sınırlı değildir:

> ...müdrikede, tüm mümkün tezahürler bakımından muhayyilenin saf terkibinin zorunlu birliğini ihtiva eden a priori bilgiler vardır. Nitekim bunlar **kategoridir**; yani, müdrikenin saf kavramlarıdır. Buna bağlı olarak insanların ampirik bilme yetisi zorunlu olarak bir müdrike içerir. Bu müdrike, sadece görü vasıtasıyla olsa da, his mütekabilleri ile bu mütekabillerin muhayyile tarafından sentezlenmesine bağlıdır. İşte bu nedenle mümkün tecrübe için veriler olarak tüm tezahürler müdrikeye tabidirler. Tezahürlerin mümkün tecrübeye bağıntısı benzer şekilde zorunlu olduğuna göre (çünkü bu bağıntı olmasaydı, onlar aracılığıyla hiçbir bilgi elde edemeyecektik ve bizi hiç ilgilendirmeyeceklerdi), saf müdrike, kategoriler yoluyla, tüm tecrübelerin biçimsel ve sentetik ilkesidir; tezahürlerin de **müdrikeye zorunlu bir bağıntısı vardır**.[38]

Bu tür ifadelerin yoğun olarak yer aldığı bölüm Kant'ın, bilgimizin uzay ile zamanın yanı sıra kategorilere de niçin tabi olmak zorunda olduğunu anlattığı bölümdür. Kategoriler ile uzay ile zaman arasında tecrübemiz açısından çok önemli bir fark vardır. Tecrübeyle bildiklerimizin, bunlar ister şeyin kendisi ister tezahürü olsun, uzay ve zamanda olduğunun tartışılacak bir yönü yoktur. Biz tecrübî mütekabilleri uzay ve zaman içinde biliriz. Fakat bu mütekabillerin idrak etme yetisinin şartları olarak kategorilere de tabi olduğuna dair herhangi

37 *A.g.e.*,(A 96)
38 *A.g.e.*,(A119)

bir tecrübemiz yoktur. Kant'ın ifadesiyle kategorilerin türetilmesine geçmeden önce "düşünmenin öznel şartlarının niçin aynı zamanda mütekabillerin nesnel şartları olması gerektiğini" anlamak zorunluluğu vardır.[39] En genel ifadesiyle bunun nedeni, aksi takdirde tecrübenin birliğinin mümkün olmamasıdır.[40] Bilene ait temsiller olması bakımından tezahür çeşitliliğinin imkânı transandantal düşünme fiilinin birliğinde yatar; bundan bağımsız olarak düşünülürse tezahür bir hiçtir.

Kant'ın bu bölümdeki gayesi dikkate alındığında, bilinenin şeyin kendisi değil tezahürü olduğu iddiasını da akıl tutarak, yukarıda yer verdiğimiz cümleler genel tezahür açıklamasıyla tezat oluşturmayacak şekilde anlaşılabilir: Elbette bilinen (şeyin kendisi olamayacağına göre) tezahürdür (tezahürden ibaret olmamasına rağmen); kategoriler elbette tezahürün şartıdır, fakat bilindiği ölçüde. Kısacası, kategoriler tezahürün zuhur etmesinin veya alınmasının değil düşünülmesinin ve bilinmesinin şartlarıdır:

> Bize ilk verilen tezahürdür. Bilinçle beraber olunca buna algı denir. (En azından mümkün olan bir bilince bağlantısı dışında tezahür bizim için asla bir bilgi mütekabili olamaz ve dolayısıyla bizim için hiç olur; kendinde nesnel gerçekliği olmayıp sadece bilinmekle mevcut olduğundan, tamamen hiç olur.)[41]

> Tüm tezahürler, mümkün tecrübeler olarak, müdrikede imkânlarını ondan alırlar; tıpkı sadece görüler olarak hissetmede oldukları, formları bakımından sadece görü yoluyla mümkün oldukları gibi.[42]

Benzer bir açıklama Kant'ın tezahürü bir temsilmiş gibi değerlendiren ifadeleri için de geçerlidir. Tezahürden ancak bilme ve aynı anlama gelmek üzere temsil etme yetileri bakımından bahsetme imkânı gözetildiğinde, tezahürün bilenle kaim olabileceği kesindir; tezahür kendi başına bir şey olmadığına göre temsilen bir şey olacaktır. Fakat Kant temsil[43] kelimesini özellikle bilincinde olduğumuz şeyler için kullanır; bilincinde olmadığımız şeylerin bizde temsili yoktur. Temsiller görü ve kavram olmak üzere genel olarak ikiye ayrılır. Bilinç dolaysızsa görü, dolaylıysa kavramdır.[44] Zaten Kant da ayrıntılı bir şekilde yaptığı temsil sınıflandırmasına tezahürleri dâhil etmez.[45] Tezahürler, bilincimizdeki temsiller değil herhangi bir bilincin doğabilmesinin şartı olarak hissetme yetisinin uyarılmasıyla zuhur eden şeylerdir. Şeyin kendisi olmadığını vur-

39 *A.g.e.*,(A89-90)
40 *A.g.e.*,(A84-A92/B116-B124)
41 *A.g.e.*,(A120)
42 *A.g.e.*,(A127)
43 Alm. *Vorstellung*
44 *A.g.e.*,(A68/B93)
45 A.g.e.,(A320/B377)

gulamak üzere tezahürden temsil diye bahsetmenin bir sakıncası olmamakla birlikte bunun bilinçteki bir temsille aynı türden olamayacağına dikkat etmek gerekir.

Bu hususla ilgili olarak açıklık getirilmesinde fayda olan diğer konuda tezahür ve fenomen terimlerinin maksadının Kant'ın kullanımında aynı olup olmadığıdır. Öncelikle şunu belirtelim ki buradaki karışıklık Kant'ın kullanımından ziyade okurlarının, hatta çevirmenlerin[46] kendi alışkanlıklarından kaynaklanmaktadır. *Erscheinung* ile Yunanca *φαινομένων* kelimesinin Almancaya geçmiş hali olan *Phänomenon* elbette kökleri bakımından yaklaşık aynı anlama gelirler.[47] Fakat Kant ikisini hiç şüpheye yer bırakmayacak şekilde ayırır: "Tezahürler, kategorilerin birliğine tabi olarak düşünülen mütekabiller olmaları bakımından fenomen diye adlandırılırlar."[48] Elbette fenomen tezahürdür; kategorilerle bilinç içine alınmış olması şartıyla. Terimin Kant tarafından kalıbın ne olduğunu açıklamak için kullanılması da aradaki farkın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır: "Kalıp, gerektiği gibi söylenirse, kategoriyle uyum içinde olan bir fenomen veya hissî kavramdan başka bir şey değildir."[49] Fenomen daima kavramı, kavramsallığı ve bilinci içerir; bu açıdan Kant'ın dağarcığında tezahürden ayrılır.

Tüm bunların ışığında şu sonuca varabiliriz: Kant'a göre tezahürün mekânı sadece hissetme yetisidir. Bu nedenle hissetmenin formları olarak uzay ile zamana tabidir. Bilincine varıldığında bizim için bir temsil olur. Bu düzeyde tezahürden fenomen diye bahsedilir. Ampirik bilgimizin içeriğini tezahürler, *a priori* bilgimizin içeriğini tezahürün şartları olan uzay ve zaman oluşturur. Kant'ın çizdiği çerçeve içerisinde bir şeyin hissedilmiş (veya alınmış) olması bilinmesine yetmediğinden, uzay ve zamandaki tezahür kendi başına bir bilgi veya bilincinde olduğumuz bir şey değildir.

VII

Kant'ın düşünce sisteminin tüm cihetlerinin dayanağı, bilme yetileri olarak hissetme ile müdrike arasında tartışmaya gerek görmeksizin yaptığı ayrımdır. Bu iki yeti bizim bilgimiz dâhilinde birbirine indirgenemez iki yabancıdır. Üçüncü temel ve tesis edici yeti olarak muhayyileye ihtiyaç duyulmasının nedeni iki yabancıyı tanıştırmak, buluşturmak, aralarında köprü kurmak, ikisinin başını

46 Eserin fransızca çevirilerinin bazılarında iki terimin de karşılığı olarak *phénomène* kullanılmıştır. Bkz., A.Tremesaygues ve B. Pacaud, çev., *Critique de la raison pure* (Paris: Press Universitaire de la France, 1944). Alain Renaut, çev., *Critique de la raison pure* (Paris: Flammarion, 2006).

47 İki kelime de parıltı, pırıltı, ışıltı anlamına gelen kelimelerden türemiştir.

48 Kant, *KRV*, (A249)

49 *A.g.e.*,(A146/B186)

"beraberce bağlamaktır". Sistemin geri kalanı bu ikiliği ihlal etmeyecek, bunu besleyecek, buna hizmet edecek veya en azından bununla çelişmeyecek şekilde inşa edilir. Bu ikilik olmazsa, yani 'ampirist' diye anılan geleneğin hedeflediği gibi düşünce hisse veya 'rasyonalist' diye anılan geleneğin hedeflediği gibi his düşünceye indirgenirse Kant düşüncesinin hiçbir zemini kalmaz.

Bu ikisinin ayrı olması demek ikisinin şartları ve imkânlarının ayrı olması demektir. Hissetmek, almaktan ibarettir; bir tür bilinç değildir; bilmenin şartıdır; bir tür bilgi değildir; hissetmenin şartları, yani nasıl hissedileceği *a priori* olarak verilidir: Uzay ve zamanda hissedilir; bu nedenle edilgen bir faaliyettir. Bilecek şekilde düşünme olarak idrak etme kabiliyeti ise kendiliğindendir: Bir hissin tabi olduğu form başka bir his olamazken, bir kavramın tabi olduğu şart bir kavramdan başka bir şey olamaz. Kategoriler de, onların altına düşen kavramlar da, hepsi düşüncedir. Düşünceler uzayı (ve dolayısıyla zamanı) dolduramayacağından uzay ile zaman düşünmenin şartı değildir; tıpkı mütekabiller bize düşüncede verilemeyeceğinden kategorilerin almanın şartları olamayacağı gibi. Hissetmedeki temsillerin (ne ad verilirse verilsin) aynı zamanda bilincinde olduğumuz temsiller olduğunu kabul etmek, Kant'a göre tüm bilincin kaynağının ilk düşünme fiili olarak transandantal farkındalık fiili olması nedeniyle, kategorileri de hissetmedeki temsilin şartları haline getirir. Bu ise iki bilme yetisi arasında olan ve Kant'ın her şartta muhafaza etmeye çalışacağı ayrılığın iptal edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla hangi kelimeyle ifade edilirse edilsin, mekânı hissetme olan ve form olarak sadece uzay ile zamana tabi olan temsil ile mekânı düşünme olan ve kategorilere tabi olarak bilincine vardığımız temsil arasında fark vardır: İlki sonrakinin sadece malzemesidir.

Hissetme ve düşünme diye iki ayrı yeti olmadığını kabul edelim. Bildiklerimizin kendileri değil tezahürleri olduğunu hipotezini aklımızda tutalım. Bu durumda tek bilme yetisi ya hissetme olur ya da düşünme. Tek bilme yetisi hissetme ise uzay ve zaman kadar nicelik, nitelik, bağıntı ve modalitenin kaynağı da his olur. Bunun sonuçlarından biri, Kant'ın düşünebilmenin şartları olarak kategorilerde temellendirmeye çalıştığı nesnellik için hiçbir zemin kalmaması, bilim için gerekli olan evrensellik ve zorunluluk için dayanak olmamasıdır. Meselâ bir şeyin ne kadar alan kapladığı ile tadının ne kadar güzel olduğu aynı ölçüde kesin (veya gayrı kesin) olacak ya da en iyi ihtimalle bir derece farkına indirgenecek; doğa bilimi güvenilirliğini yitirecektir. Diğer yandan tek bilme yetisi düşünme olursa, uzay ile zaman düşünmenin de şartı olur. Bu durumda uzay ve zaman içinde olmayanlar (gerektiği gibi) düşünülemez hale gelir; Tanrı, ruh ve kozmos için hiçbir imkân kalmaz. Dahası fizik kadar ahlak da bir bilim olma imkânını yitirir. Bu iki sonuç Kant'ın asla kabul etmek istemeyeceği şeylerdir. Dolayısıyla hissetme ve düşünme farkının muhafaza edilebilmesi için iki faaliyetin mütekabilleri ayrılmalıdır. Biz ilki için tezahür, ikincisi için temsil demeyi sürdüreceğiz.

VIII

Kant'ın iddiasının aksine bildiklerimizin tezahür olamayacağını, tezahürlerin de kendinde tezahür olarak kalmak zorunda olduğunu öne sürebilmek için (genel olarak ifade edildiği gibi) tezahürlerin Kant'a göre kategorilerin altına nasıl düştüğünü veya aynı anlama gelmek üzere bunların tezahürlere nasıl uygulanabildiğini kısaca açıklamamız yerinde olur:

Öncelikle belirtmemiz gerekir; kategorinin veya herhangi bir kavramın tezahüre uygulanması demek hüküm vermek demektir. Kant'a göre tüm görümüz hissi olmak zorunda olduğundan, iki temsil türünden biri olan görüler hissetmenin uyarılmasına, diğer temsil türünü oluşturan kavramlar düşünmenin kendiliğindenliğine dayanır. Kavramla yapılabilecek tek şey hüküm vermektir. Aklın görülemesi mümkün olmadığından tüm düşünme faaliyeti hüküm vermekten ibarettir. Zaten bu denklik sayesinde hüküm biçimleri kategorilerin türetilmesinde yol gösterici olabilmiş, kategoriler mümkün hükümlerin yüklemleri olarak düşünülebilmiş, müdrikeyi sadece hüküm verme yetisi olarak teşrih etme imkânı doğmuştur.[50] Kavramların tezahürlere uygulanmasının ilkelerini araştırmak ("İlkeler Analitiği"), hüküm vermenin ilkelerini araştırmaya ("Hüküm Verme Öğretisi") dönüşmüştür.[51]

Her ne kadar genel olarak "tezahürlerin kavramların altına düşmesinden", "kavramların tezahürlere uygulanmasından" bahsedilse de Kant'ın belirttiği gibi bu ifade tam olarak doğru değildir: "...tezahürler kendi başlarına kategorilerin altına değil ancak onların kalıplarına yerleştirilebilirler."[52] Bilgi mütekabili olabilmeleri için tezahürlerin muhayyilenin kalıplarına dökülmesi, bu kalıplara göre canlandırılması gerekir. Tezahür bu şekilde görüselleşir, bilinç için bir temsil olur. Genel olarak kavramlar (hakikaten kavranan bir şey olması, yani boş olmamaları şartıyla) görüdeki suretlerin bilinçteki yansımalarıdır. Dolayısıyla bir bilme yetisi olarak müdrikenin erişiminde olan şeyler muhayyilenin ürünleridir; kategoriler transandantal kalıplara, diğer kavramlar genel olarak suretlere dair bilinçlerdir. Kavramın tezahüre uygulanmasıyla tezahürün bilinmesini incelerken bu noktayı hatırda tutmak gerekir.

Kategoriler tablosunu takip ederek söyleyecek olursak, nicelik kategorisi uzay ve zamanda temsil edilecek her şeyin bir büyüklüğünün olması gerekliliğine dair bilinçtir.[53] Nicelik kavramının bilinci olduğu şey aynı zamanda tezahürlerin görüye çıkabilmek için dökülecekleri kalıptır: "Tüm tezahürler, görüleri

50 *A.g.e.*,(A68-69/B92-94)
51 *A.g.e.*,(A132/B171)
52 *A.g.e.*,(A181/B223)
53 *A.g.e.*,(B182)

bakımından, uzamlı büyüklüklerdir."[54] Dikkat etmek gerekir; büyük olan şeyin kendisi olamayacağı gibi tezahürün kendisi de olamaz. Büyük olan şeyin kendisi olsaydı, bilinen de şeyin kendisi olurdu. Tezahür olsaydı, nicelik kategorisi sadece düşünmenin değil hissetmenin de şartı olurdu.

Benzer şekilde nitelik kategorisi, zamanda olan, zamanı dolduran her şeyin bir derecesi, zamandaki doluluğun bir derecesi, yani her hissin bir derecesi olması gerektiğine dair bilinçtir.[55] Hissin derecesi, o şeyin bizim için ne kadar 'şey'[56] olduğunu, yani gerçeklik[57] derecesini belirler. Nitelik kavramı zamanı dolduran her şeyin bir derecede gerçek olduğunu, doldurmayanın da olmadığını belirtir: "Tüm tezahürlerdeki hissin ve mütekabilde ona tekabül eden *gerçeğin* (*realitas phenomenon*) bir yoğun büyüklüğü, yani derecesi vardır."[58] Bilincinde olmamız bakımından tezahür histir; böyle bir bilinç sadece ampirik olabilir. Görme, işitme, koklama, vs. hassaları vesilesiyle bilincinde olduğumuz her his Kant'a göre nitelik kategorisine tabidir; gerçekliğe işaret edebilmeleri de bu nedenledir. Bizim renk, koku, vs. gibi genel olarak his adını verdiğimiz şeyler, bilincinde olduğumuz ölçüde (dil düzeyinde tezat oluşturmasına rağmen) hissetmenin değil düşünmenin temsilleridirler. Gerçeklik, yani bilincinde olduğum zamanın yoğunluk derecesi, şeyin kendisinin niteliği olmadığı gibi tezahürün kendisinin de değildir. Zamanın içine, zamanı doldurana dair bilinç ampirik olmak zorunda olduğundan, gerçeklik bilinci daima ampirik ve algısaldır; zaten algı da ampirik bilinçten, yani his ihtiva eden bilinçten başka bir şey değildir.[59]

Bağıntı ve modalite kategoriyle de ilgili olarak benzer açıklamaları yapmak mümkün olmakla birlikte buradaki iddiamız açısından gerekli değildir. Kısaca özetleyecek olursak; cevher-araz, neden-etki bağıntıları tezahürlerin kendilerinin değil tecrübe edilmelerinin şartıdır; ayrıca bu bağıntılar tezahürler arasında değil onların algıları arasındadır.[60] Mümkün, fiilî ve zorunlu olanlar tezahürlerin kendileri değildir; imkân, mevcudiyet ve zorunluluk bizim tecrübî düşüncemizin, yani ampirik bilincimizin uymak zorunda olduğu düşünme formlarıdır; bizim bilincimizin zamanı dolduranın bağıntılarına erişme tarzlarıdır.[61]

Dolayısıyla bilincimizin, bilinecek malzemeye erişme aletleri olarak kategorilerin tezahürlere doğrudan erişimi yoktur; çünkü iki bilme yetisinden biri olan düşünmenin, diğeri olan hissetmeye tahayyülü aşan bir erişimi yoktur.

---

54 *A.g.e.*,(A162)
55 *A.g.e.*,(A143)
56 Latince *res*
57 Latince *realitas*
58 *A.g.e.*,(A166/B207)
59 *A.g.e.*,(A166/B207)
60 Bu konu "Tecrübe Analojileri" başlıklı bölümde ele alınır. (*A.g.e.*,(A176-218/B218-265))
61 Bu konu "Ampirik Düşüncenin Postülaları" başlıklı bölümde ele alınır. (*A.g.e.*,(A218-235/B265-294))

IX

Kant'ın iki bilme yetisi olarak herhangi bir temellendirmeye gerek görmeksizin tespit ettiği hissetme ve düşünmenin *a priori* unsurlarının olup olmadığına dair araştırmasına bir düşünce deneyi ile başladığını söylemiştik. Deneyin esası, bilinen bir şeyi alıp bu şeyden bildiğimiz özelliklerini tek tek çıkarmaktan oluşur. Böyle bir şeyi yapmak fiilen mümkün olmadığından, bu ancak düşüncede, düşünerek yapılabilecek bir deneydir. Deney, hangi özelliklerin hangi yetiyle ilişkili olduğunu önceden kabul ettiği için (hislere bağlı özellikleri bilinen şeyden çıkarmak için hangi özelliklerin hislere bağlı olduğunu önceden bilmek gerekir, vs.) tek başına *a priori* unsurlar için delil teşkil etmez; fakat okuru konuyla tanıştırmak açısından faydalı olabilir. Bununla birlikte, bir soyma, tecrit etme işlemi olarak, eserin kalbi diye adlandırsak yanlış olmayacak "Transandantal Analitik" bölümünün içeriğini anlamamıza ışık tutabilir. Kant'ın bu ifadeyle kastettiği her hangi bir çözümleme değil idrak etme yetisinin kendisinin *teşrih* edilmesidir.[62] Bilmenin teşrihi bilinenin teşrih edilmesine bağlıdır. Bilme faaliyetinin müdrikeden kaynaklanan şartları olarak kategorilerin bilgi mütekabiline Kant'a göre nasıl 'katıldığını' , nasıl 'giydirildiğini' yukarıda konunun gerektirdiği ölçüde inceledik. Şimdi bunların sadece düşüncede de olsa mütekabilden nasıl 'kaldırıldığını', mütekabilin nasıl 'soyulduğunu' ve geriye ne kaldığını anlamaya çalışabiliriz.

Kant'ın kategoriler arasında yaptığı ayrım ve kategorilerin öncelik sırası felsefesinin teorik ve pratik tüm cihetleri açısından önemlidir. Kategoriler matematik ve dinamik kategoriler olmak üzere ikiye ayrılır. Nicelik ve nitelik matematiksel, bağıntı ve modalite dinamik kategorilerdir. Matematiksel kategorilerin dinamik olanlara, niceliğin niteliğe, bağıntının modaliteye önceliği vardır. Matematiksel olanlar tezahürlerin görüde edinilmesiyle, dinamik olanlar bağıntılarıyla ilgilidir.[63] Bir şeyi düşünebilmek demek öncelikle nicelik kategorisi altında (bir, çok veya bütün olarak) düşünmeyi gerektirir. Ancak böyle düşünülmüş bir şeyin gerçekliği ampirik bilinç olarak algıda yakalanabilir. Cevher-araz, neden-etki ve karşılıklı nedensellik olarak iştirakin düşünülmesi gerçekliği gerektirir. Son olarak da imkân kategorileri düşünülene hiçbir şey katmaz; sadece algıların bağıntılarının nasıl düşüneceğini belirler.

Katma bakımından sonra gelenin çıkarma bakımından önce gelmesi doğaldır. En üstte yer alan katman en önce soyulacaktır. Zaten bilineni bilincimizden (sanki) bağımsızmış gibi düşünme alışkanlığımızın dayanağı da bu noktadır. Bilincin bilincine varılana bağıntısı olarak modalite kategorileri bilinenden

62 *A.g.e.*,(A65/B90)
63 *A.g.e.*,(B110)

kaldırıldığında, Kant'ın çizdiği çerçeveyi dikkate alacak olursak, geriye (sanki) bilinçten bağımsız olarak birbirleriyle cevher-araz, neden-etki ve iştirak bağıntıları taşıyan gerçeklikler kalacaktır. Sonra bağıntı belirlenimlerini düşüncede kaldırırsak geriye en fazla, zamanda silsile oluşturmayan, sadece tek bir anın içeriği, anlık algının içeriği olarak düşünülebilecek bir gerçeklik kalacaktır. Bir zaman parçası olarak anın içeriğini düşüncede boşaltmanın mümkün olduğunu Kant'ı takip ederek kabul edip algının içeriğini boşaltırsak, kategorilerin sırasına göre geriye hiçbir ampirik içeriği olmayan yekpare bir an olarak saf uzay-zaman görüsü kalacaktır. İlk katılan, neyi düşünürsek (sanki) bir veya çok veya hem-bir-hem-çok (yani bütün) gibi düşünmemizi sağlayan nicelik kategorisini de çekip aldığımızda bilinç alanı terk edilmiş olacaktır.

Tüm bunlardan hareketle, Kant'ın çizdiği çerçeve dâhilinde sadece şeyin kendisinin değil tezahürünün de bilinemeyeceği açıktır: Bunu üç farklı seviyede öne sürmek mümkündür. İlkin, Kant'ın kabul ettiği gibi bilincine varmak idrak etmek, idrak etmek düşünmek, düşünmek hüküm vermek ise, verilmiş hükümleri düşüncede kaldırmak, aynı anlama gelmek üzere askıya veya parantez almak bizi ancak yeni hükümlerle karşı karşıya bırakır; hükmün hükme tabi olmayan, düşüncenin menşei bakımından düşünce olamayacak içeriğiyle değil. Dolayısıyla, yukarıdaki deneyde olduğu gibi bazı kavramsal belirlenimleri düşüncede kaldırmak ve geriye ne kaldığını düşünmek, bu türden hükümler vermek mümkünken, geriye kalanı bilmek veya idrak etmek, idrak her zaman hükme tabi olduğundan mümkün değildir. Hissetmenin kavramlarımız için malzeme sağlayan yeti olması gerektiği bu türden bir hükümdür. Kant'a göre ampirik bilincimizin malzemesi tamamen tezahürken, bizim tezahür olarak tezahüre dair hiçbir bilinçli erişimimiz yoktur. Dolayısıyla tezahür bilinemez; bildiklerimiz tezahür olamaz.

İkincisi, önceki imkânsızlığı göz ardı ederek Kant'la birlikte şöyle düşünebiliriz. Biz tecrübe sınırlarını aşmamak kaydıyla birçok şeyi bilebiliyoruz. Bilmek için düşünmek yetmez, çünkü düşünmek hüküm vermektir; hüküm vermek için üzerine hüküm verilecek malzeme gerekir. Bu malzeme düşünerek alınamaz; ancak hissederek alınabilir. Şeylerin kendilerini hissetmek mümkün değildir; ancak tezahürleridir hissedilebilecek olanlar. O halde, eğer bilgi diye bir şey mümkünse, tezahür diye, bilginin içeriğini oluşturacak bir şey de olmalıdır. Bunu kabul etmek tezahürün bilinmesini sağlamaz, çünkü yukarıda açıklamaya çalıştığımız gibi idrak etmenin aletleri olan kavramların yakaladıkları, tezahürler değil muhayyilenin ürünleri olan şema veya suretlerdir. Kavramların içeriği hayal mahsulüdür; idrakin tezahüre tahayyülü, muhayyilenin faaliyetini aşan bir erişimi yoktur. Dolayısıyla, tezahür olarak tezahür bilinemez, bildiklerimiz tezahür olamaz.

Üçüncü olarak, yine hemen önceki imkânsızlığı göz ardı ederek düşünmeyi sürdürebiliriz: Hissetme ve düşünme yabancı yetilerdir. İkisi arasında ancak muhayyile bağ kurabilir. Muhayyile tıpkı düşünme gibi alıcı olmayan kendiliğinden bir yetidir. Muhayyilenin idrak edilecek hale getireceği malzemeyi bulabileceği tek yeti hissetmedir. Şeylerin kendileri değil tezahürleridir hissedilen. Dolayısıyla tüm bilgimizin sınırını tayin eden tecrübenin malzemesi tezahürdür. Hükümlerden oluşmuş bu akıl yürütmeyi kabul etmek bilinenin tezahür olduğunu sonucunu doğurmayacaktır. Muhayyilenin iki yeti arasında bağ kurabilmesinin nedeni ürünlerinin diğer iki yetiye uygunluğudur. Kalıp ve suretler kural işlevi görmeleri bakımından kavramlarla, zamansal olmaları bakımdan hisle benzeşirler. Herhangi bir şey alıp veremediği, 'dışarıyla' alışverişi olmadığından, bir 'iç' yeti olarak muhayyilenin hissetmede erişebileceği tek şey 'iç' hissin formu olan zamandır. Muhayyilenin 'dış' hissin formu olan uzaya ve tezahürlere zamanı aşan bir erişimi yoktur. Zamanın sadece 'iç' tezahürlerin değil dolaylı da olsa 'dış' tezahürlerin de formu olmasının nedeni budur.[64] Muhayyilenin teması sadece zamanadır; zamanın ampirik malzemesi olarak tezahüre değil. Buna göre, dolaysız olarak bildiğimiz, yani görülediğimiz sadece zamandır; tezahür değil. Dolayısıyla tüm görümüz hissî olmakla birlikte tuhaf bir şekilde sadece *a priori* olacak, hem hareket hem dayanak noktamız olan ampirik görü tesis edilemeyecektir. Şişirilmiş balonumuzu hatırlarsak, temasımız sadece balonadır; içindeki havaya değil. Balonun içindeki havaya, balonu patlatmadan, yani balonun içindeki hava olarak temas edemeyiz; tezahürü, kategorilerle örtmeden, ışıltıyı kavramla gölgelemeden, yani tezahür olarak bilemeyiz.

Şeyin kendisini değil temsilini bilme önerisi çoğunlukla uzamlı şeyleri nasıl bildiğimizi açıklamaya çalışmak için başvurulan bir yoldur. Yer kaplayan şey düşüncenin dışında bir şeyse nasıl olur da yer kaplamayan düşüncenin içeriği olabilir, düşünceye nasıl sığabilir, nasıl düşünülebilir? Öte yandan, yer kaplayan şey ideal bir şeyse, kendisi yer kaplamayan düşünce nasıl olur da bir yeri doldurabilir? Bilenin bileneni belirlemesi hipotezi ve ikili bilme yetisi kabulü bu güçlükleri aşmak içindir. Fakat gördüğümüz gibi, şeyin kendisini bilmemeyi kabullenip tezahürüyle yetinmek alçak gönüllülüğü bile güçlüğü ortadan kaldıramamıştır. Zira bu açıdan mesele, uzayda olanın şeyin kendisi mi yoksa tezahürü mü olduğu meselesi değildir; uzayda olanın (veya uzayın özelliği olduğu şeyin) düşünmenin şartlarına nasıl uyabildiği, nasıl düşünülebildiği meseledir. Kendinde şey-tezahür ayrımı tezahür de şeyin kendisi kadar bilinemez kaldığından, uzayda olan tezahür de olsa düşünceye sığmadığından, altında mümkün olduğu hipotezi desteklemeyen, amaçlanan işlevi yerine getirmeyen

64 *A.g.e.*,(A34/B50)

bir ayrımdır.

Tüm aklî faaliyetin düşünmeye indirgendiği, düşünmenin hüküm dairesinde kaldığı, bilginin malzemesiyle formunun köken[65] itibariyle ayrı olduğu bu tür yaklaşımlarda yazının en başında hatırlattığımız imkânsızlıktır aslında karşımıza çıkan. Tamamen yabancısı olduğumuz, hiç buluşmayacağımız, yolumuzun hiç kesişmeyeceği bir şeyi bilmemiz nasıl imkânsızsa aklî faaliyete tamamen yabancı bir şeyin bu faaliyete dâhil olması da benzer şekilde mümkün değildir. Bizim dışımızdaki şeyin kendisi nasıl bilinemezse, kaynağı bakımından bilincin dışında olan şey de aynı şekilde içine alınamaz. Hiç (bilincinde) olmadığımız bir şeyi(n) nasıl (bilincinde) olabiliriz ki?

Kaynakça

Guyer, Paul, editör. *The Cambridge Companion to Kant*. New York: Cambridge University Press, 1992.

Hamilton, Edith ve Huntington Cairns, editörler. *The Collected Dialogues of Plato*, Vol. I. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Kant, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.

-. *Critique of Pure Reason*. Editörler Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

-. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Norman Kemp Smith. New York: St Martin's Press, 1965.

-. *Critique de la raison pure*. Çevirenler André Tremesaygues ve Bernard Pacaud. Paris: Press Universitaire de la France, 1944.

-. *Critique de la raison pure*. Çeviren Alain Renaut. Paris: Flammarion, 2006.

McKeon, Richard, editör. *The Basic Works of Aristotle*, Vol.II. New York: Random House, 1951.

Platon, *Menon*. Çeviren Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1989.

Wood, Allen W. *Kant*. Çeviren Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.

Wikipedia. "Immanuel Kant". http://tr.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant, çevrimiçi 06 Eylül 2014.

65 Hissetme ve düşünme Kant'a göre köken itibariyle ayrıdır; kök itibariyle aynı mı ayrı mı oldukları bizim bilgimizin sınırlarını aşar. (*A.g.e.*, A15/B29)

KANT'TA *A PRİORİ* İKİ İLKE: ORTAK DUYU VE AHLAK YASASI

Berfin KART*

TWO *A PRIORI* PRINCIPLES IN KANT'S PHILOSOPHY: COMMON SENSE AND MORAL LAW

Abstract

Kant's aesthetic theory bridges his ethics and epistemology. Kant who considers art or works of art not as imitations but productions or creations of human being, investigates in his theory of taste the rules or the principles which make possible calling an object as 'a fine art' or 'a fine art work' and which provide the sameness of the pleasure I get from an art work with pleasure of other people dealing with it. According to Kant, *'taste' as an ability by which we evaluate and judge fine works and give aesthetical judgments* is a subjective necessity designed by a principle objectively. Kant calls this principle as 'sensus communis'. Kant underlines the importance of a principle or a rule in both ethical and aesthetical theories. Sensus communis as the principle of his aesthetical theory has some similarities with his moral law which is the principle of ethical theory. In this paper, I will try to show the similarities and the differences between Kant's these two a priori principles: namely the moral law which provides a criterion for our acts and sensus communis which makes possible an aesthetical judgment. Within this context, I will also try to expose the fundamental concepts of Kant's aesthetics; the meanings of art and art works according to him; the relations between his aesthetical concepts like taste, fine and pleasure.

Key Words: Kant, aesthetics, art, fine art, taste, sublime, genius, sensus communis, moral law.

* Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., e-mail: berfin.kart@adu.edu.tr

Özet

Kant'ın estetik görüşü, bilgi ve etik görüşleri arasında bir köprü görevi görmektedir. Sanatı ya da sanat eserini bir taklit olarak değil insanın ürettiği şey olarak gören Kant, estetik kuramında, 'güzel sanat' ya da 'güzel bir sanat eseri' dememizi, benim güzel dediğim bir nesneden aldığım hazzı başkasının da almasını sağlayan ilke ya da kuralın ne olduğunu sorgular. Kant'a göre, güzeli değerlendirmeyi ve yargılamayı, yani *estetik yargıya varmayı sağlayacak olan yeti* olarak *'beğeni'*, bir ilke aracılığıyla nesnel olarak tasarlanan öznel bir zorunluluktur. Kant bu ilkeye 'ortak duyu (sensus communis)' der. Kant hem etik hem de estetik kuramında belirli bir ilkenin ya da yasanın vurgu yapar. Kant'ın estetik kuramında dile getirdiği 'ortak duyu (sensus communis)' etik kuramında dile getirdiği ahlak yasasıyla kimi bakımlardan benzerlik taşımaktadır. Bu yazıda, Kant'ın eylemlerimiz için bir ölçüt sunan a priori ahlak yasası ile estetik yargıda bulunmayı sağlayacak olan 'ortak duyu' ilkelerinin benzerlikleri üzerinde durulacak, ayrıldıkları yanlar varsa bunların neler olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda, Kant'ın estetik kuramının temel kavramları, sanatın ve sanat eserinin neliği; beğeni, güzel ve haz arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, estetik, sanat, güzel sanat, beğeni, yüce, ortak duyu, ahlak yasası.

***

Giriş

"İnsan, insan olmaya başladığı anda güzelin peşine düştü, giderek güzeli düşünmeye, onu özel olarak konu edinmeye başladı".[1] İnsan güzelin ne olduğunu, güzelin özünü, insan yaşamına nasıl dahil edildiğini sorguladı. Platon'la birlikte yanıt aranmaya başlanılan "*Ti esti to kalon?*", yani "*Güzel nedir?*" sorusu zaman içinde farklı düşünürlerce farklı biçimlerde yanıtlanarak estetik adı verilen bir alanı ortaya çıkardı. 'Güzel'in ne olduğunu sorgulayan, 'güzel' dediğimiz her şeyi kendine araştırma konusu yapan bir bilim olarak 'Estetik'in de sınırları yine güzele ilişkin tanımlardan hareketle çizilmeye çalışıldı. Estetiğin ne olduğu, sanatla arasında nasıl bir ilişki olduğu, estetik yargıların genel geçerliğinden söz edilip edilemeyeceği, estetik olanın bir ölçütünün olup olamayacağı tartışıldı.

Sanatın neyi nesne edindiğini, güzeli yansıtan sanatın ve sanat yapıtının neliğini, güzel üzerine düşünme sanatı ya da duyusallığın bilgisi olarak tanımla-

1 Afşar Timuçin, *Estetik* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2003), 20.

nan estetiği sorgulayan düşünürlerden biri Immanuel Kant'tır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transzendental Estetik" bölümünde 'estetik' sözcüğünü duyusallık anlamında kullanan; bununla birlikte *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bir bilim olarak 'estetik' sözcüğünü ele alıp, estetik yargıyı çözümleyen Kant, estetik yargı, beğeni, güzel ve haz arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışır. Güzeli değerlendirme ve yargılama, yani *estetik yargıda bulunma* işini, aklın yetilerinden biri olan yargı gücünün kurduğu *a priori* bir ilkeye - 'ortak duyu'ya (sensus communis)- yükler. Etiğini eylemlerimiz için bir ölçüt sunan *a priori* ahlak yasası üzerine inşa etmesi gibi, estetik görüşünde de belirli bir ilkeden hareket ediyor olması ve estetik yargı için böyle bir ilkeyi ölçüt olarak kabul etmesi farklı eleştirilere neden olur. Bu bağlamda, Kant'ın estetik yargı için belirleyici olduğunu düşündüğü ilkenin ne tür bir ilke olduğunun ve etik kuramında dile getirdiği ilkeyle olan ilgisinin gösterilmesi yerinde olacaktır.

I. Kant Estetiğinde *A Priori* Bir İlke: Ortak Duyu

18. yüzyılda *'duyulara ilişkin olma'* geleneksel anlamından uzaklaşan, güzele ve sanata ilişkin olma anlamını kazanan estetik ile ilgili tartışmalar içerisinde de önemli bir yere sahip olan düşünürlerden biri Immanuel Kant'tır. Kant, estetik kuramını oluştururken, 'sanat', 'güzel sanat', 'deha', 'yüce', 'ortak duyu', 'beğeni' gibi kavramların analizlerini yapmasının yanı sıra, bu kavramların birbiriyle ilişkilerini ortaya koymaya çalışarak, beraberinde gelen bazı sorulara da yanıt aramıştır.

'Yapma', yani insanın yaptığı bir şey olmakla doğa güzelliğinden ayrılan sanat, Kant'a göre doğanın ya da doğadaki bir güzelin taklidi değildir. Doğası gereği daima bir şey üretme, oluşturması bakımından yönelimsellik özelliğine sahip olduğu düşünülen sanatın ortaya koyduğu eser -yani sanat eseri- benzer biçimde doğadan ayrılır. Kant'a göre, sanat doğadan yapmanın (facere) eylemeden -fiilde bulunmadan- (agere) ayrıldığı gibi ayrılır, ve ürün veya birincisinin sonucu olarak eser (opus) etki olarak sonuncusundan ayrılır.[2] Bir sanat eseri ile doğanınki arasında bir ayrım olduğu gibi *bir* sanat yapıtı ile *güzel bir sanat* yapıtı arasında da ayrım vardır. Güzel sanatın bir sanat olduğunu, dehanın sanatı olduğunu ifade eden[3] Kant'a göre güzel sanat dehanın sanatıdır, dâhilik sanatıdır. Dâhilik sanata kuralını veren yetenektir (doğal yetenektir).[4] Yapılan bu ayrımlar ve kullanılan ifadeler, "*bir sanat eseri* ile *güzel bir sanat eseri*" ya da *sanat* ile *güzel sanat* arasındaki ayrımının sorgulanmasını, sanat eserinin güzel bir sanat eseri olarak nitelendirilmesinde geçerli olan *ölçütün* ve dehanın

2 Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, çev., James Creed Meredith (U.K: Oxford Claredon Press, 1980), 33 § 43.

3 Kant, *Judgement*, 34, § 45

4 *A.g.e.*, 35, § 46

burada oynadığı rolün açıklığa kavuşturulmasını gerekmektedir.

Duyulara bağlı gerçeklik dünyasının sınırlarının ötesine geçebilen güzel sanat ya da güzel bir sanat eseri biriciktir, özgürdür, bir tür oyunun ürünüdür ve en önemlisi de belirli bir kurala sahiptir. Güzel sanat, ürününü ortaya koyacağı kuralı kendi başına tasarlayamaz. Kendisini önceleyen bir kural olmaksızın bir ürünü sanat eseri olarak adlandıramayız. Kant'ın kavramlarıyla ifade edecek olursak eser, ancak ve ancak *a priori olarak* verilmiş bir kurala göre ortaya konulursa güzel bir sanat eseri olabilir. Kant, (güzel sanat olarak) sanat için gereken böyle bir kuralın ne tür bir kural olduğunun sorgulanması gerektiğini düşünür. Bu ne bir formülde konumlandırılabilecek bir kural ne de ahlaki bir kuraldır. Bu kural, sanat eserinin kendisinden çıkarabileceğimiz, taklit için değil yaratım için örnek olma niteliği taşıyan bir kuraldır; ne sanat ne de sanat yapıtı böyle bir kuralın koyduğu ya da koyabileceği bir işleyişten uzak düşünülebilir. Bu kuralı sanata, sanat eserine verecek olan ise dehadır. Kant tarafından, sanatı yöneten, sanata yön veren, kural veren yetenek olarak tanımlanan deha, kendisi aracılığıyla doğanın sanata kuralını verdiği *innate* (doğuştan) zihin yeteneği olarak tanımlanır. Onun bulunduğu yerde, taklit ruhu hep dışarıda kalır ve o, tin[5] ile birlikte sanat eserinin orijinal kılınmasını sağlamaktadır. O halde şu soru sorulmalıdır; 'güzel sanat' ya da 'güzel bir sanat eseri' dememizi sağlayan, hatta benim güzel dediğim bir nesneden aldığım hazzı bir başkasının da alabilmesini sağlayan bu ilke ya da kural denen şey nedir?[6]

Kant'ın bilgikuramsal bir temele oturtmaya çalıştığı ve sistematik bir biçimde oluşturduğu estetik kuramı bir tür 'beğeni eleştirisidir'. Kant tarafından güzeli değerlendirme, yargılama yetisi ya da duyu temelli olmakla birlikte duyguların *a priori* değerinin ifade edilebilirliğini kavramlara dayandırmaksızın biçimlendirme yeteneği diye açıklanan beğeni, *a priori olmaklığı*, zorunluluğu ve tümelliği de içerisinde taşıyan bir yetidir.[7] Güzeli değerlendirme ve yargılama, yani *estetik yargıya varma yetisi* olarak beğeni, ortak duyu aracılığıyla nesnel olarak tasarlanan bir öznel zorunluluktur. Kant bir beğeni yargısında düşünülmüş olan evrensel onay yargılarının zorunluluğunu, "ortak duyu önkabulüne dayanılarak, nesnel olarak ortaya konulan öznel zorunluluk"[8] biçiminde formüle eder. Bu yargı, anlama yetisinin yasaları tarafından belirlen-

5 Kant'a göre bazı sanat yapıtları ruhsuzdur. Tin, estetik düşünceyi üreten, hem psişik tözü canlandıran hem de zihinsel amaçlı bir salınıma iten zihindeki canlandırıcı ilkedir. Bazen güzel bir sanat yapıtı olarak gördüğümüz ya da güzel bir sanat yapıtının dayanağı olabileceğini düşündüğümüz nefis bir şiirle, bir anlatı ya da bir öykü ile karşılaşırız, ama ruhsuzdur. Burada tin, canlandırıcı ilkedir, yani şiire, anlatıya, hitaba ya da öyküye canlılık verecek, zihinde oyunu başlatacak ve sanat eserine canlılık verecek olandır (*A.g.e.*, 38, § 49).

6 *A.g.e.*, 34-36, § 45-47

7 *A.g.e.*, 9-14, § 6-12;

8 *A.g.e.*, 22, §22.

memiş, herkesin katılmasının beklenmediği ancak katılması gerektiği, tümel onay zorunluluğu taşıyan bir yargıdır. Estetik yargıdaki bu zorunluluk, teorik alandaki bilgi yargılarındaki gibi bir zorunluluk ya da pratik alanda belli bir biçimde eylemeyi ifade eden yargılardaki gibi bir zorunluluk olmayıp, yalnızca kendisine dayanan -kendinde- bir zorunluluktur. Estetik yargı veren özne, bir kavrama değil, kendisini diğer öznelere bağlayan bir duyguya dayanır. "Estetik yargı gücü, tikel nesneyi içeriğine göre belirleyen herhangi bir kavramla birleştirmeksizin, nesnenin salt formu üzerine düşünümden (reflection) doğan öznel hoşlanmayı bildirir."[9] Kavramlardan bağımsız ve duyu temelli olan, bir kavramın arabuluculuğu olmaksızın evrensel olarak ifade edilmesi mümkün olan beğeni, duyguların *a priori* değerinin ifade edilebilirliğini biçimlendirme yeteneğidir.[10] Başkalarının da aynı hazzı almasını sağlayan, tümel, zorunlu ve *a priori* olan beğeni, yani estetik yargıdaki duyu temelli bu ilkeye Kant *'Ortak Duyu (sensus communis)'* adını verir. Kant'ın "benim güzel dediğim bir nesneden aldığım hazzı nasıl oluyor da başkaları da hissedebiliyor?" sorusunun cevabı burada yatmaktadır. Bunu sağlayan tümel geçerlilik taşıyan bir ilkedir: s*ensus communis*. Öznel bir ilke, duyuya dayanan bir yargı yetisi olarak *sensus communis*, tümel bir beğeni olarak işler, "herkesin kendi beğeni yargısı vardır."[11] Bu beğeni, duygularımızı, bir kavramın aracılığı olmaksızın, belirli bir tasarımda evrensel olarak iletilebilir kılan kestirimde bulunma yetisi olarak tanımlanabilir.[12] *Sensus communis*, düşünüm edimi içerisinde herkesi hesaba katan eleştirel bir yetiyi, genel bir duyu düşüncesini ifade etmektedir. "O, bilgi güçlerinin özgür oyununun sonucu olmakla *tümel*; öznenin özgürlüğüne dayanan salt bir duyu olmakla da topluluğa aittir."[13]

Tümel ve zorunlu olarak *a priori* nitelik taşıyan bu ilkeyi içeren estetik yargıyı gerçekleştiren yeti Kant'a göre akıldır. Estetik yargı vermeyi olanaklı kılan, imgelem ve anlama yetisi arasındaki ilişkinin kurulduğu, uyumun gerçekleştiği ya da oyunun oynandığı yerdir akıl.

Saf teorik aklın ve pratik aklın kritiğinden sonra yargı gücünün, özellikle de estetik yargı gücünün kritiğini yapan Kant, estetik yargı vermeyi, estetik yargı çözümlemesini de sağlayan aklın yargı gücüne ve onun kurduğu *a priori*, zorunlu ve tümel bir ilkeye dayanan öznel bir bağıntıya yükler. Yargı gücü,

---

9 Hakkı Hünler, *Estetiğin Kısa Tarihi* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 258.

10 Beğeni, anlama yetisinde olduğu gibi kavramlarla iş görmez. Beğeni ilkesi şu antinomiyi ortaya koyar: "1. Tez beğeni yargısı kavramlara dayanmaz, öyle olsaydı tartışmaya (kanıtlarla karar vermeye) açık olurdu. 2. Antitez Beğeni yargısı kavramlara dayanır; öyle olmasaydı yargının çeşitliliğine karşın bu konuda tartışmaya yer olmazdı (bu yargıyla ilgili diğerlerinin zorunlu olarak görüş birliğine varmasına ilişkin bir iddiaya yer olmazdı)" (Kant, *Judgement*, 109, §56).

11 *A.g.e.*,

12 *A.g.e.*, 28, § 40.

13 Taylan Altuğ. *Kant Estetiği* (İstanbul: Payel Yayınevi, 1989), 106.

aslında hayalgücüne sınır koymaya çalışan ve işi düşünmek olan anlama yetisi ile akıl arasında bir köprü gibidir. Yargı gücü, birbirinden ayrılan anlama yetisinin kavramları ile transzendental akıl ideleri arasında durmaktadır. Şeyleri duygu yönünden görebilmeyi sağlayan bağ kurucu olan yargı gücü, hoşlanma ve hoşlanmama duyguları için de yasa koyucudur. Anlama yetisinin kavramları olan kategoriler ile görüdeki çeşitlilik birbiriyle ancak yargı gücü aracılığıyla bağlantı kurabilir. Estetik yargı vermeyi sağlayan yargı gücü ile aklın ideleri[14] farklı olmakla birlikte ide olmakla estetik yargı gücü için birer araç olan estetik ideleri, pratik aklın ideleri olan özgürlük, ruh, tanrı gibi idelerden tamamen farklılaşırlar. Artık aklın bir kavramı olmaktan çıkan estetik ideler görüsel, duyulara dayanan, duyusal nitelikli, somut, hayalgücüne ait tasarımlardır. Kant'a göre bu estetik ideler, hayalgücünün deneyim alanının sınırlarını aşıp, akıl kavramlarına yaklaşmak isteyen tasarımlarıdır. Böylelikle Kant, görüsü verilemeyen kavram olarak nitelendirdiği akıl idelerinin (*intellectual ideas*) karşısına, onların tamamlayıcısı olduğunu düşündüğü dile getirilemez olanın görüsü, kavram ya da kavram birlikleriyle kuşatılamayan görü olarak estetik ideleri koymak suretiyle idealist bir estetiğin de yolunu açmış olur.

Kant'ın estetik kuramını oluşturan temel kavramlar ve bunların kuram içerisindeki yeri, onun daha önce bilgi ve etik kuramları ile ilgili görüşlerinde dile getirdiği bazı temel kavram ve düşünceleri çağrıştırmaktadır. Kant estetik kuramını oluştururken sistematik bir yol izlemeye ve bu son kritiğini daha önceki iki kritiğiyle ilişkilendirerek sağlam bir zemine oturtmaya çalışmaktadır. Özellikle ortak duyu ilkesi bize Kant'ın etik kuramının yapıtaşı olan ahlak yasasını; estetik yargı vermeyi sağlayan yargı gücü ise Kant'ın bilgi kuramında saf aklın yapı taşları olan imgelem ve anlama yetisinin işine benzer bir işe sahip olduğunu düşündürmektedir. Kant'ın estetik görüşünde dile getirdikleri, bilgi ve etik görüşü ile dile getirdikleri arasında bir köprü görevi görmektedir. Estetiğe ilişkin temel savlarını ortaya koymada izlediği yol, diğer kuramlarını dile getirmede izlediği yoldan çok da farklı değildir. Ancak Kant'ın özellikle etik ve estetik kuramlarında vurgu yaptığı ***belirli bir ilkeye dayanarak*** estetik yargı verme ya da etik eylemde bulunma arasındaki benzerlik dikkati çekicidir.

II. Kant Etiğinde *A Priori* Bir İlke: Ahlak Yasası

Kant'ın, başkalarının da aynı hazzı almasını sağlayan, tümel geçerlilik taşıyan, zorunlu ve *a priori* olan estetik yargıdaki duyu temelli bir ilke olarak tanımla-

14 Kant'ın "nesneleri hiçbir deneyde verilemeyecek zorunlu kavramlar" [Immanuel Kant, *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev., İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995), 81] olarak tanımladığı aklın araçları olarak ideler rasyonel idelerdir ve bunlar estetik kuramında sözünü ettiği idelerden farklıdır.

dığı *sensus communis* ilkesi "bütün insanlarda bulunan genel bir yetidir." Bu nitelikteki bir ilke, Kant felsefesinde "tüm akıl sahibi varlıklar" için evrensel, nesnel, *a priori* ve zorunlu olan bir başka ilkeyi; pratik ilke altındaki, nesnel, pratik yasayı çağrıştırmaktadır. Kant'ın "öyle eyle ki...." sözüyle başlayan, içeriksiz, nesnel ve buyruk biçimindeki *a priori* ahlak yasasını akla getirmektedir.

Kant'a göre, doğanın kendine verdiği işlenmemiş çeşitli yeteneklerle dünyaya gelen, duyusallık, anlama yetisi, akıl, dar anlamda akıl gibi yetilerle donatılmış insan *"kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer her şeyden, nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır;* bu da akıldır."[15] Akla yaptığı vurgu, verdiği önem yüzünden özellikle günümüzde post-modern düşünürler tarafından eleştirilen Kant'a göre, *"akıl sahibi bir varlık kendine, (daha aşağı yetileri bakımından değil) bir düşünce varlığı olarak, duyular dünyasına değil, anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak bakmalıdır; dolayısıyla bu varlığın, kendine bakabilmesi için ve yetilerinin kullanılışının, dolayısıyla bütün eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için iki açısı vardır: ilkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); ikincisi, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında."*[16]

Kant'ın *dual* bir varlık olarak -hem duyular dünyasının varlığı hem de düşünce dünyasının bir varlığı olarak- gördüğü insanın yapısındaki bu ikililik, eyleyen bir varlık olarak insanın yapıp-etmelerinin, hem düşünen bir varlık olmasından ötürü akıl tarafından -akılda temelini bulan bir yasa tarafından- hem de duyular dünyasının bir varlığı olmasından ötürü doğa nedenselliği -doğa yasası- tarafından belirlenebileceğini göstermektedir. Bir başka önemli olan şey de, dual bir varlık olan -hem noumen hem de fenomenler dünyasının varlığı olan- insanın bütün yapıp etmelerinin arkasında hep bir istemenin -eğilimlerce ya da saf aklın ortaya koyduğu *a priori* ahlak yasasınca belirlenebilen bir istemenin- bulunduğudur. Fenomen alanın bir üyesi olarak insan doğa nedenselliği tarafından belirlenebilir, diğer canlılar gibi karşılanması gereken fizyolojik ihtiyaçları, eğilimleri vardır. Bununla birlikte insan, Kant' a göre, noumen alanının bir üyesi olarak sadece ahlak yasası tarafından da belirlenebilir, böyle bir yasaya göre de eyleyebilir. Eylemleri belirleyebilecek ve bunları belirlemek için yasa da koyabilecek olan aklı, 'saf akıl' olarak adlandıran Kant'a göre *"saf akıl kendi başına pratiktir ve insana ahlak yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir."*[17] Bu genel yasayı belirleyecek olan ise duygu değil, akıldır.

---

15 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev., İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995), 70.

16 *A.g.e.*, 71.

17 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev., İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe

Kant'a göre *a priori* ve zorunlu bir yasaya göre eylemeyi sağlayacak olan, *sintetik a priori* bir önermeyi sunacak olan da saf akıldır. Akıl ahlaklılığın ilkesini 'tüm akıl sahibi varlıklar' için ilan eder. Burada 'tüm akıl sahibi varlıklar' ile kastedilen ise, "bir istemesi, yani kuralların tasarımıyla kendi nedenselliğini belirleme yeteneğine sahip olan; bu yüzden de ilkelere göre, dolayısıyla *a priori pratik ilkelere* göre eylemlerde bulunabilen bütün akıl sahibi varlıklardır."[18] Akıl ve istemeye sahip olan tüm insanlarda "nesnel olarak zorunlu olduğu"[19] düşünülen bu yasayı ise şöyle dile getirmektedir: *"Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin."*[20]

Kant'ın bu ifadelerine bakıldığında akıl sahibi olan insanın, istemesi olan bir varlık olduğu ve bu istemenin ya da istemelerin de akıl denilen yeti ve bu yetide temelini bulan *yasa tarafından* belirlenmesi gerektiği açıktır.[21] İstemelerimiz aklın koyduğu bu yasayla çatışabilecek türden maksimlerce[22] de belirlenebileceği için "ahlak yasası kesin olarak buyuran bir *buyruk* biçimindedir; çünkü yasa koşulsuzdur"[23] ve yasa herkese, tam olarak kendisine uymayı buyurur.[24] Bu yasa, "içerikli ilkeler, en yüksek ahlak yasası olacak nitelikte olmadıklarından; saf aklın biçimsel pratik ilkesi, kesin buyruklar, yani eylemleri ödev yapan pratik yasalar sağlayabilecek ve gerek uygulamada, gerekse belirlemesi için insanın istemesine uygulamada, genel olarak ahlaklılık ilkesi olabilecek nitelikte tek ilkedir."[25]

Sonuç

Kant'ın 18. yüzyılda ortaya koymuş olduğu bu iki kuram bazı bakımlardan örtüşmekte, hatta kimi yerlerde estetik kuram, etik kuramda dile getirilenlerin

---

Kurumu Yayınları, 1999), 36.

18 *A.g.e.*, 36.

19 *A.g.e.*, 42.

20 *A.g.e.*, 35.

21 İstemeyi belirleyecek nedenlerin akılsal ya da nesnel nedenler olmasının yanı sıra bu nedenler öznel ya da deneysel nedenler de olabilmektedir; çünkü insan, akıl denilen yetiye sahip olmasıyla birlikte öznel koşullara –yani belirli güdülere de- bağımlıdır. Bu bağlamda Kant'a göre "istemeyi belirleyebilecek bütün nedenler, ya sırf öznel, dolayısıyla deneyseldir; ya da nesnel ve akılsaldırlar." Başka bir deyişle, istemelerimiz ya akıl tarafından, aklın koyduğu yasalarca –ki bu yasalar içerikten bağımsızdır- ya da belirli güdülerimiz, eğilimlerimizce, –her zaman nesnel koşullarla uyuşmayan- öznel koşullarca belirlenebilir. Ona göre ikili bir varlık olan insanın böyle bir olanağı da vardır.

22 Maksim eylemde bulunanının öznel ilkesidir ve nesnel ilkeden, yani pratik yasadan ayırt edilmelidir (Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 37). Her maksimde; genellikten oluşan bir biçim; burada ahlak buyruğunun formülü şöyle dile getirilir: maksimler, genel doğa yasaları olacakmış gibi seçilmeli; ...bir içerik; yani bir amaç, burada formül şöyle der: kendi doğal yapısına göre amaç olarak akıl sahibi varlık, her maksimde sırf göreli ve kişisel tercihe bağlı olan amacı sınırlayan koşul olmalı (Kant, *A.g.e.*, 54).

23 *A.g.e.*, 37.

24 *A.g.e.*, 42.

25 *A.g.e.*, 48.

daha sağlam bir zemine oturtulmasına yardımcı oluyor gibi görünmektedir.

Kant her iki kuramında da belirli bir ilkenin ya da yasanın varlığını vurgular. Kant'ın estetik kuramında dile getirdiği ortak duyu *(sensus communis)* ile etik kuramında dile getirdiği ahlak yasası onun bu iki kuramının yapı taşlarını oluşturmaktadır. Bu iki ilke belirli bir biçimde formüle edilmiş olmak, tümel ve zorunlu olarak, *a priori* nitelik taşımak bakımından birbirleriyle benzerlik göstermektedirler. Biri estetik, diğeri etik yargıda bulunmayı sağlayan her iki ilke de tüm insanların sahip olduğu, her tek kişinin olanak olarak taşıdığı ilkelerdir.

Kuramsal işlevleri benzerlik gösteren bu iki ilke, aslında yapı bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Benim güzel dediğim bir nesneden aldığım hazzı başkalarının da hissedebiliyor olmasını sağlayan *sensus communis* duyuya dayanan, öznel bir ilkedir. Kant'a göre, tümel bir beğeni olarak işleyen ortak duyu, "*bütün insanlarda bulunan genel bir yeti*", içsel bir *uyum duygusudur.*[26] Ortak duyu gibi tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli bir yasa olan ve Kant'ın etik kuramının yapı taşını oluşturan ahlak yasası ise, bir duygu olmaktan ya da duyuma dayalı bir ilke olmaktan uzaktır. Kant'a göre saf akıl tarafından sunulan, *a priori* ve zorunlu bu yasa "bir istemesi, yani kuralların tasarımıyla kendi nedenselliğini belirleme yeteneğine sahip olan; bu yüzden de ilkelere göre, dolayısıyla *a priori pratik ilkelere* göre eylemlerde bulunabilen bütün akıl sahibi varlıkları"[27] kapsamaktadır. Ancak bu yasa, nesnel bir zorunluluk taşımaktadır. Kant beğeni yargısındaki zorunluluğu, "ortak duyu varsayımı altında nesnel olarak tasarlanan öznel bir zorunluluktur"[28] biçiminde formüle ederken; ahlak yasasını kesin olarak buyuran bir *koşulsuz buyruk* biçiminde formüle etmektedir. Oysaki estetik yargıdaki zorunluluk anlama yetisinin kavramlarına dayanmayan, herkesin katılacağı değil, sadece katılması beklenen, koşullu bir zorunluluktur. Estetik yargıdaki bu zorunluluk, pratik alanda belli bir biçimde eylemeyi ifade eden yargılardaki gibi bir zorunluluk olmayıp, kendinde bir zorunluluktur. Estetik yargı veren özne, belirli bir duyguya dayanır.

Kant, estetik yargıya ulaştıran *a priori* ilkenin öznel bir zorunluluk taşıdığını ifade etse de sözü edilen bu belirli türden ilkeyi barındıran estetik yargıyı gerçekleştiren yeti yine de Kant'a göre akıldır. Her iki ilkenin de zemini akıldır. İmgelem ve anlama yetisi arasında çıkarsız bir oyunun oynandığı, ahlak yasasına göre eylemeyi sağlayan da akıldır.

---

26 Kant, *Judgement*, 28, §40.
27 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 36.
28 *A.g.e.*, 28, §40.

"Sapere aude!"[29] sloganı ile yola çıkan Kant'ın akıl kavramına ilişkin söyledikleri bugün hala tartışılmaktadır. Bu kavram üzerine kurmuş olduğu özellikle etik görüşü pek çok yönden eleştirilmektedir. Etik görüşünde olduğu gibi, estetik görüşünde de akılda temelini bulan bir ilkeden yola çıkan Kant, etik görüşünü estetikte dile getirdikleriyle daha somut bir zemine oturtmaya çalışmaktadır. Kant nasıl ki eylemlerimiz için bir ölçüt sunan *a priori* ahlak yasasını öne sürdüğü ve akıl kavramı üzerine inşa ettiği bir etik kuramı ortaya koyduğu için eleştirilmişse; benzer biçimde, estetik yargı vermeyi sağlayacak *a priori*, zorunlu bir ilkenin varlığına dayanan bir estetik kuram ortaya koyduğu için de eleştirilmiştir.

Kaynakça

Altuğ, Taylan. *Kant Estetiği*. İstanbul: Payel Yayınevi, 1989.

Hünler, Hakkı. *Estetiğin Kısa Tarihi*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Kant, Immanuel. *Critique of Judgement*. Çeviren James Creed Menedith. UK: Oxford Claredon Press, 1980.

-. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.

-. *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çevirenler İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.

-. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çevirenler İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

-. "Aydınlanma Nedir?", *Seçilmiş Yazılar*. Çeviren Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Timuçin, Afşar. *Estetik*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2003.

29 Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir?", *Seçilmiş Yazılar*, çev., Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 213.

KANT'IN ETİK ANLAYIŞI VE RADİKAL KÖTÜLÜK MEFHUMU

İmge ORANLI*

KANTIAN ETHICS AND THE NOTION OF RADICAL EVIL

Abstract

Immanuel Kant develops his notion of radical evil in a late work entitled *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. Kant's notion of radical evil have been attracting the attention of many while, at the same time, being perplexing since the first essay of the *Religion* "Concerning the Indwelling of the Evil Principle Alongside the Good or Of the Radical Evil in Human Nature" first appeared on the pages of *Berlinische Monatsschrift* in 1792. There have been many attempts to account for this perplexity. In this paper, I discuss some interpretations of Kant's notion of radical evil, by way of which I attempt to present a less perplexed reading of radical evil, meanwhile demonstrating possible connections between Kant's *Religion Within the Boundaries of Mere Reason* and his earlier ethical writings. I argue that Kant's views on freedom and will –developed very early on in his ethical writings– is at the heart of his theory of evil, and that on the question of evil his earlier and later philosophy is not in tension, as some argue. The Kantian formulation of radical evil as a natural propensity of human nature goes hand in hand with Kantian ethics in general. In fact, the aim of my insistence on showing the connection between his earlier and later works is to argue that the moral law has to be configured as a categorical imperative precisely because humans have this natural propensity towards evil.

Key Words: Evil, will, freedom, moral law, maxim.

* DePaul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Görevlisi, Dr., e-mail: imgeoranli@gmail.com

Özet

Immanuel Kant radikal kötülük mefhumunu *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din* adlı geç dönem eserinde ortaya koymaktadır. Bu mefhum, adı geçen eserin ilk makalesi olan "Kötü İlkenin İyinin Yanında Barınması ya da İnsan Doğasındaki Radikal Kötülük Üzerine"de ortaya konduğu ve 1792'de *Berlinische Monatsschrift*'de yayımlandığından beri Kant okurları tarafından hem ilgiyle karşılanmış hem de kafa karıştırıcı bulunmuştur. Bu kafa karışıklığını gidermek için birçok girişim olmuştur. Bu makalede Kant'ın radikal kötülük kavrayışı ile ilgili çeşitli yorumları ele alarak, bu yorumların geçerliliğini inceliyorum. Bu incelemede, radikal kötülük mefhumunun Kant'ın ahlak felsefesini ortaya koyduğu *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* gibi erken dönem eserlerinde geliştirdiği irade ve özgürlük anlayışları ile bağlantısını gösteriyorum. Kant'ın özgürlük ve iradeye dair geliştirdiği argümanların kötülük düşüncesinin temelinde olduğunu, ve bu nedenle de, erken dönem ve geç dönem ahlak anlayışında iddia edildiği gibi bir gerilim olmadığını iddia ediyorum. Kant radikal kötülük ile kötülüğü insan doğasına ait bir yatkınlık olarak tarif ederken aslında erken dönem ahlak felsefesi açısından da gerekli bir tez ortaya koyuyordu. Dolayısıyla, Kant'ın erken dönem ahlak eserleri ile *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din* arasındaki ilişkiyi göstermekteki amacım Kant'ın ahlak felsefesinin temelinde bulunan koşulsuz buyruk doktrininin insanın doğasında bulunan kötülüğe eğilimle doğrudan ilişkisi olduğunu savunmaktır.

Anahtar Kelimeler: Kötülük, irade, özgürlük, ahlak yasası, maksim.

***

Kant'ın radikal kötülük mefhumu bu mefhumu ortaya koyduğu "İnsan Doğasının Radikal Kötülüğü" adlı makalenin *Berlinische Monatsschrift*'de yayınlandığı 1792 tarihinden beri birçok kişi tarafından kafa karıştırıcı ve itici bulundu.[1] Kant'ın çağdaşlarından Goethe ve Schiller de radikal kötülük anlayışını eleştirenler arasındadır.[2] Kant'ın radikal kötülük ile ne kastettiği o dönemden

1 Kant "Sadece Aklın Sınırları İçinde Din" *(Religion Within the Boundaries of Mere Reason)* adlı kitabının ilk edisyonunun önsöz bölümünde kitabın ilk kısmının Nisan 1972'de *Berlinische Monatsschrift*'de yayınlandığını yazar. Bu ilk kısmın başlığı: "Kötü İlkenin İyinin Yanında Barınması ya da İnsan Doğasındaki Radikal Kötülük Üzerine"dir. Immanuel Kant. *Religion within the Boundaries of Mere Reason And Other Writings*, ed., ve çev., Allen Wood, George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). Kitabın isminin Türkçe çevirisi dahil olmak üzere tüm İngilizce kaynaklardan yapılan tercümeler yazara aittir.

2 Goethe, Herder'e mektubunda bu konuya değinir. Bu konudaki değerlendirme için bkz., Evgenia Cherkasova, "On the Boundary of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil And The Limits of Ethical Discourse", *The Review of Metaphysics, 58*, (Mart 2005), 571. Schiller ise Christian Gottfried Körner'e mektubunda radikal kötülük kavramı karşısında duyduğu dehşetten bahseder; bu konudaki değerlendirme için bkz,. Wolfram Malte Fues, "The Foe. The Radical Evil. Political Theology in Immanuel Kant and Carl Schmitt", *The Philosophical Forum, Inc.* (2010) :181-204.

beri hala kafaları kurcalamaktadır. Kant uzmanları radikal kötülük mefhumunu hem Kant felsefesinde hem de kötülük literatüründe bir yere oturtma çabalarına devam etmektedirler.

Radikal kötülük mefhumuna dair öne sürülen tezlerden bazıları şu şekilde özetlenebilir: 1) bu mefhum Kant'ın erken dönem ahlak anlayışı ile örtüşmemektedir; 2) bu mefhum ilk günah doktrininin yeniden yorumlanmasıdır; 3) radikal kötülük geleneksel kötülük anlayışından bir kopma ortaya koymaktadır. Bu makalede öne sürülen argüman bu tespitler üzerinden geliştirilecektir. İnceleme, radikal kötülük mefhumunu Kant'ın irade ve özgürlük anlayışları bağlamında ele alacak ve böylelikle Kant'ın radikal kötülük ile ne kastettiğini Kant'ın ahlak felsefesi ile ilişkilendirerek irdeleyecektir. Radikal kötülük mefhumunun Kant'ın ahlak felsefesi ile hiç de ters düşmediği, hatta ve hatta, ahlak yasasının koşulsuz buyruk olarak formüle edilmesinin gerekliliğinin insan doğasında bulunan 'kötülüğe yatkınlık' tan bağımsız düşünülemeyeceği savunulacaktır.

Radikal kötülük mefhumuna dair yukarıda belirtilen tezlerden ilkini savunanlardan biri Evgenia Cherkasova'dır. Cherkasova'ya göre Kant'ın geç döneminde ortaya koyduğu radikal kötülük kavramı Kant'ın erken dönemine ait *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı kitaplarında ortaya koyduğu ahlak anlayışı ile çelişir.[3] İkinci tezde savunulan görüş ise, tıpkı ilk günah doktrininde olduğu gibi, Kant için de kötülüğün insan varoluşuna içkin bir özellik, insanı insan yapan şey olarak konumlandırıldığı yönündedir. Joan Copjec, Kant'ın çağdaşları tarafından radikal kötülük kavramının ilk günah doktrininin yeniden yorumlanması olarak görüldüğünü aktarır.[4] Gordon E. Michalson da bu durumun altını çizer; Goethe'nin Kant'ın radikal kötülük mefhumunu 'kriminal bir biçimde regresif' bulduğunu aktarır.[5] Copjec'ın aktardığına göre Kant'ı eleştirenler Kant'ın kötülüğü insan doğasında temellendirmek adına eleştirel tutumundan ödün verdiğini iddia etmektedirler. Üçüncü tezi savunanlardan Richard J. Bernstein ise Kant'ın geleneksel kötülük anlayışını aşan bir kötülük anlayışını ortaya attığını ileri sürer.[6] Bu üç argümanı değerlendirmek için şu sorulara cevap bulmak gerekir: Kant'ın erken dönem ve geç dönem ahlak anlayışları arasında bir gerilim mevcut mudur? Bu gerilim Cherkasova'nın iddia ettiği gibi Kant'ın irade yetisini bu iki dönemde farklı bir

3 Cherkasova, *a.g.e.*, 572

4 Joan Copjec, "Introduction: Evil in the Time of the Finite World", *Radical Evil* içinde, ed., Joan Copjec (New York: Verso, 1996), viii.

5 Gordon E. Michalson, *Fallen Freedom, Kant on Radical Evil and Moral Regeneration* (New York: Cambridge University Press, 1990), 49.

6 Richard J. Bernstein, *Radical Evil, A Philosophical Interrogation* (Malden: Polity Press, 2002), 12.

biçimde ele alması ile mi alakalıdır?[7] Radikal kötülük kavramı ve ilk günah arasında nasıl bir benzerlik kurulmaktadır? Ve son olarak, Kant, iddia edildiği gibi, *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din* adlı eserinde eleştirel tutumundan ödün mü vermektedir? Bir başka ifadeyle, radikal kötülük kavramının Kant'ın eleştirel felsefesi içinde yeri yok mudur?

Bu soruları yanıtlanabilmesi için Kant'ın *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din* adlı eserinde radikal kötülüğü nasıl temellendirdiğine bakılması gerekir. Bunun için ise iki temel soruyu sormak lazım: Kant neden radikal kötülük kavramını din üzerine yazdığı bir kitapta tartışmaktadır? Ve neden *Willkür* (özgür seçim yetisi) ve *Wille* (irade yetisi) arasındaki ayrım insan doğasındaki kötülüğe yatkınlığı anlamak için gereklidir?

Joan Copjec'e göre, Kant'ın geliştirdiği radikal kötülük kavramı ilk defa kötülüğün pozitif bir biçimde algılanmasını getirir; yani ilk defa kötülük Platoncu bir biçimde bir eksiklik, bir noksanlık olarak değil, varoluşsal bir yatkınlık, bir var olan olarak dile getirilir. Bu anlamda Copjec de Bernstein'ın ileri sürdüğü gibi Kant'ın geleneksel kötülük anlayışını tepe taklak eden bir yorum sunduğunu belirtir.[8]

Öyleyse, Kant'ın kötülüğü pozitif olarak tesis etmesi onu insan doğasına mahsus bir yatkınlık olarak kavramasından ileri gelir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, radikal kötülüğü radikal yapanın insan varoluşunu betimleyen bir nitelik olmasıdır. Henry Allison'ın belirttiği gibi, radikal kötülüğün radikalliği kötülüğün fazlalığı ya da aşırılığını tarif etmek için kullanılmaz, kötülüğün kökenine işaret etmek için kullanılır.[9] Bernstein da aynı fikirdedir. Bernstein'a göre de "Kant'ın *radikal* sıfatını *böse*'yi (kötü) nitelemek için kullanmasındaki amaç [kötülüğe] bu yatkınlığın insan doğasından, özellikle de, iradenin –*Willkür*– yozlaşmasından (*corruption*) kaynaklandığını belirtmek içindir."[10] Yozlaşma kelimesi her ne kadar yozlaşma öncesi bir durumu varsayıyor gibi görünse de aslında böyle değildir; tam tersine, iyi ya da ahlaklı olmak edinilen bir durumdur, ahlaki olmayan davranışlar ise insanın doğal yatkınlığı olarak tanımlanır.[11]

Makalenin başında Kant'ın radikal kötülük düşüncesinin birçok Kant yorumcusu tarafından kafa karıştırıcı bulunduğu belirtildi. Michalson ve Bernstein, radikal kötülük mefhumunun Kant için dahi 'anlaşılamaz' ya da 'kavranamaz'

7 Cherkasova, *a.g.e.*, 573
8 Copjec, *a.g.e.*, x.
9 Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (New York: Cambridge University Press, 1990), 147.
10 Bernstein, *a.g.e.*, 28.
11 Kant, *Religion*, 6:29

(*inscrutable*) olduğunun altını çizerler.[12] Dolayısıyla radikal kötülüğün akla direnen yapısı tam da Kant'ın bu mefhumun çerçevesini çizme biçimi ile alakalıdır. Kant *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din* adlı kitabında bu çerçeveyi şöyle çizer: "Ne zaman, 'insan, doğası itibariyle iyidir' ya da 'doğası itibariyle kötüdür' desek, bu sadece, kendi içinde iyi ve kötü (ahlaki olmayan) maksimleri seçtiren –bizim için kavranamaz olan– bir ilk zemin bulundurduğu anlamına gelir."[13] Michalson'a göre "'radikal kötülük, maksimleri[14] oluştururken ahlaki olanın her zaman duyusal olandan sonra gelmesi anlamına gelir."[15] Dolayısıyla, radikal kötülük ahlaki olanın ikincilliğinden, duyusal olandan sonra gelmesinden ileri gelir. Bu durum Kant'a göre insanın doğal durumudur, işte bu noktada Kant Latince *propensio* (yatkınlık, eğilim) terimini kullanır; kötülüğün radikalliğinden kasıt doğal bir yatkınlık olmasıdır.

Kant *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din* adlı kitabının önsöz bölümünü şu cümle ile açar: "ahlak, özgür olan ve tam da bu nedenle kendini aklının aracılığı ile koşulsuz yasalara bağlayan insan kavrayışına dayanır."[16] Kant'ın ahlakı insanın özgürlüğünde temellendirmesi ve bu özgürlüğü de aklın kendi kendini ahlak yasasına bağlaması olarak ifade etmesi *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı erken dönem yapıtında ileri sürdüklerinden farklı değildir. Theodor Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları* adlı ders notlarında Kant'ın özgürlüğü yasalara bağlanabilmenin koşulu olarak tarif etmesindeki paradoksal duruma değinir.[17] Adorno'nun Kant'ın ahlak felsefesini konu aldığı bu derslerde dikkat çekmeye çalıştığı nokta, Kant için özgürlük ve yasaya bağlılık mefhumlarının eş anlamlı olarak kullanılmasıdır. Adorno için bu durum Kant felsefesinin içeriğine dair bir çelişkiyi gözler önüne serer. Fakat tam da Adorno'nun işaret ettiği bu mesele, Kant felsefesinde yasaya bağlılığın dışında, iradenin özgür seçimine dayalı başka bir özgürlük anlayışının tanımlanması gerektiğini gösterir. Bu özgürlük anlayışından bahsetmeye geçmeden evvel, Adorno'nun işaret ettiği özgürlüğün yasa ile ilişkilendirilmesi meselesine geri dönüldüğünde, özgürlüğün fenomenal alandaki nedensellikten ayrı fakat yine de ahlak yasasının temelini oluşturan *bir nedensellik biçimi* (a form of causality) olarak tanımlandığı görülür.[18] Fenomenal dünyadaki nedensellik ilkesi Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde

12 Bernstein, *a.g.e.*, 35; Gordon E. Michalson, "The Inscrutability of Moral Evil in Kant", *The Thomist*, Vol. 51, 1987, 246.

13 Kant, *Religion*, 6:21

14 Kant'ın ahlak felsefesinde maksim davranışın altında yatan ilke anlamına gelir. Kant'a göre her davranışı önceleyen ve belirleyen bu ilkelerdir. Maksimler ahlak yasasına bağlı olarak belirlendiğinde nesnel, kişinin arzularına ya da eğilimlerine göre belirlendiğinde ise öznel bir niteliğe sahip olurlar. Dolayısıyla, bir davranışı ahlaklı yapan davranışın kendisi değil, davranışı belirleyen ve mümkün kılan maksimin öznel ya da nesnel olup olmadığıdır.

15 Michalson, *a.g.e.*,52

16 Kant, *Religion*, 6:3.

17 Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, çev., Rodney Livingstone (Cambridge: Polity Press, 2000), 35.

18 *A.g.e.*

belirtildiği gibi deneyimin ve deneyime dayalı bilginin imkanı için gereklidir; nedensellik anlama yetisinin kategorilerinden biri olarak olaylar arasındaki neden-etki ilişkisinin kurulmasını sağlar. İki farklı nedenselliğe bağlı olarak iki tip yasa vardır, doğa yasaları (*laws of nature*) ve özgürlük yasaları (*laws of freedom*). Bu yasalar iki farklı nedensellik ilkesi ile işler: "Vuku bulan olaylara yönelik olarak sadece iki tür nedensellikten bahsedilebilir: doğaya göre ya da özgürlükten dolayı."[19] Kant'a göre arzu yetisinin işleyişi doğa yasaları alanına tabidir, özgür seçim yetisinin (*willkür*) işleyişi ise hem doğal yasalara hem de özgürlük yasalarına tabidir. Özgür seçim yetisi arzular tarafından belirlendiğinde özgür olmuş olunmaz; özgürlük, aklın kendi kendine koyduğu yasalara tabi olmakla mümkündür.

Dolayısıyla Kant'ın ahlak anlayışı fenomenal dünyada işleyen nedensellik ilkesinin (mekanik-doğal) ötesinde başka bir nedensellik ilkesine ihtiyaç duyar, çünkü Kant'a göre özgürlük mekanik biçimde işleyen fiziksel-fenomenal dünyanın bir parçası olamaz; özgürlük aklın dışında tarif edilemez. Buradan yola çıkarak, Kant'ın Birinci Kritikte ortaya koyduğu fenomen-numen ayrımının Kant'ın ahlak felsefesi için, özellikle de Kant'ın özgürlük kavramı açısından ne derece önemli olduğu görülebilir. Kant özgürlüğü mekanik-doğal nedenselliğin ötesinde temellendirilebilmek için transandantal özgürlük fikrini ortaya atar. Birinci Kritiğin "Saf Aklın Antinomisi" adlı kısmında geliştirilen transandantal özgürlük nosyonu Kant'ın ahlak felsefesi için olmazsa olmazdır.[20] Angelica Nuzzo'ya göre ilk defa burada, "Saf Aklın Antinomisi" bölümünde, Kant özneyi pratik/ahlaki alan üzerinden düşünür.[21] Transandantal özgürlük nosyonu bireysel özgürlüğü temellendirmek için şarttır. Kant'a göre ahlak alanına dahil olabilecek eylemlerimizin tümünün temelinde transandantal özgürlük mefhumu bulunur. Kant Birinci Kritikte transandantal özgürlüğün 'içi boş bir düşünce nesnesi' (*empty thought entity*) olduğunu söyler.[22] "Saf aklın pratik alanda iş görebilmesinin imkanı özneyi fiziksel dünyada farklı türden bir nedensellik biçimi ile temsil eden bir özne fikrinin imkanına dayanır, böylelikle bu nedensellik Birinci Kritiğin Analitik kısmında ortaya konulan çerçeve ile uyumlu ya da çelişmez bir nitelikte bulunabilir."[23]

Yukarıdaki pasajda Nuzzo'nun da aktardığı gibi iki farklı özne kurgusu ile karşı karşıyayız: bilen özne ve eyleyen özne. Bilen özne Kant'ın Birinci Kritik'te

19 Kant, *Critique of Pure Reason*, çev., Paul Guyer ve Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), A532/B560.

20 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. Çevirenler Paul Guyer ve Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

21 Angelica Nuzzo, *Ideal Embodiement, Kant's Theory of Sensibility* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 100.

22 Kant, *Critique of Pure Reason*, A445/B473.

23 Nuzzo, *a.g.e.*, 101.

ortaya koyduğu saf aklın deneyimle ilişkisi doğrultusunda kurgulanan özne anlayışıdır ve bu öznenin deneyimi anlamlandırması için ona duyusal olarak verilenler arasında neden-etki ilişkisini kurmasına olanak sağlayan nedensellik (mekanik-doğal) kategorisine ihtiyacı vardır. Kant'ın akıl ve eylem ilişkisini (aklın pratik işlevini) tartıştığı İkinci Kritikte yani *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ortaya çıkan özne anlayışı ise bilen özneden farklıdır. Öznellik sorusu bu metinden üzerinden düşünüldüğünde aklın pratik işlevi bakımından ele alınan, ahlaklı eylemi mümkün kılabilen bir özne anlayışının ortaya konduğu görülür. Aklın pratik işlevi bağlamında ortaya çıkan eyleyen özne hem doğa yasalarına hem de özgürlük yasalarına tabidir.

Peki, özgür olduğumuzu nereden bilebiliriz? Kant'a göre özgürlük varsayılan bir şey midir, yoksa ispat edilmesi gerekir mi? Kant'a göre özgürlüğün mümkün olduğu, ancak ve ancak, iradenin öznelliğin dışında da –yani nesnel olarak– belirlenebileceğini görüldüğünde anlaşılabilir. Burada özgürlükten kasıt kişinin davranışlarını nesnel bir temelde yani ahlak yasasına uygun olarak belirlemesi anlamına gelir. Dolayısıyla Kant'ın özgürlük anlayışı gündelik hayatta sıkça kullanılan 'istediğini yapma' anlamını içermez, tam tersine, özgürlük, kişinin kendi isteklerine, çıkarlarına göre değil, ahlak yasasına göre davranması ile mümkündür.

Kant'ın özgürlük ve aklın pratik işleyişine dair fikirlerini Birinci Kritikteki "Saf Aklın Antinomisi" adlı bölümde geliştirdiği belirtildi, bu düşüncelerini olgunlaştırdığı yapıt ise İkinci Kritiktir. İkinci Kritiğin amacı aklın nasıl pratik olabileceğini göstermektir.[24] "Pratik akıl" saf aklın spesifik bir işlevine işaret eder; pratik akıl aklın apriori ahlak yasasını tesis eden işlevidir. Kant'a göre ancak ahlak yasası çerçevesinde düzenlenen davranışların ahlaki değeri vardır. Pratik aklın işlerliği ve eylemleri belirlemesinin mümkün olup olmadığı ahlaklı eylemin varlığı ile mümkündür. Bir diğer ifade ile, ahlaklı eylemin varlığı pratik aklın işlerliğinin göstergesidir. Diğer yandan, ahlaklı eylemi mümkün kılan pratik akıldır. Bu bir paradoks değildir. Pratik akıl ahlaki eylemin imkanının koşuludur, fakat aklın pratik akıl gibi bir fonksiyonunun olduğu ancak ve ancak ahlaklı eylemin mevcudiyeti sayesinde görülebilir.

Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde ahlak yasasının formülasyonlarından birini şu şekilde ifade eder: "Öyle davranmalıyım ki maksimimin aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileyim."[25] İşte bize pratik aklın eylemi belirleyebildiğini gösteren yegane şey bu yasaya bağlı olarak geliştirilen maksimin ortaya koyduğu ahlaki eylemdir. Ahlaki eylemin kendisi

24 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, ed., Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 5:3

25 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 4:402

sadece aklın pratik olduğunu kanıtlamakla kalmaz, transandantal özgürlüğün de teminatıdır.[26]

Kant'ın Birinci ve İkinci Kritiklerde ortaya koyduğu temel prensipler radikal kötülük mefhumunu ortaya koyduğu *Sadece Aklın Sınırları İçinde Din* adlı yapıtta da geçerliliğini sürdürür. Kant kitabın önsöz bölümünü bitirirken kitabı oluşturan dört deneme ile "dinin, kısmen iyi kısmen kötü niteliklerle bezenmiş insan doğası ile ilişkisini görünür kılmak" istediğini belirtir.[27] Kant için iyilik ve kötülük iradenin ne şekilde belirlendiğine dair bir meseledir. İyilik ve kötülüğün insan doğası ile ilişkisi ister istemez Platon'dan Kant'a kadar felsefe tarihinde önemli yer tutmuş olan kötülük problemine de bir cevap niteliğinde olacaktır. Batı felsefesi tarihine bakıldığında kötülük problemi geleneksel olarak teolojik bir problem olarak ele alınmıştır, zira Platon'dan beri kötülüğün varlığının kutsal olana bir tehdit oluşturduğu düşünülmüştür. Problem özetle şudur: Kötülüğün varlığı ile mutlak olarak iyi olan tanrının varlığı nasıl bağdaşır?

Özellikle Hristiyan Ortaçağ Felsefesinde kötülük problemi en temel felsefi problemlerden biridir, fakat bu durum Modern Felsefe geleneğinde de devam eder. Leibniz'in teodise gibi bir kavramı kötülük problemi bağlamında geliştirmesi, Kant'ın içinde bulunduğu felsefi dünyada kötülük meselesinin ne denli birincil olduğunu gösterir. Kant'a göre kötülük problemine ilk günah üzerinden verilen yanıt uygun değildir, çünkü burada kötülüğün kökenini tesis eden neden akla göre değil zamana göredir.[28] Kant'a göre köken (ilk köken) bir etkinin ilk nedenden türemesidir. Bu iki türlü olabilir, akla göre olduğunda sonucun kendisi esastır, zamana göre olduğunda ise etkiyi ortaya çıkaran olay.[29] İlk günah öğretisi cennetten kovulma olayına dayanır; bu bir olaydır, her ne kadar zaman ötesi kutsal bir mekanda geçiyor olsa da. Havva'nın Şeytan tarafından kandırılıp Adem'e elmayı vermesi ve Adem'in elmayı yiyerek Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmesi ilk günahtır. Öğretiye göre bu ilk günah tüm insanlığı lekelemiş ve insanı günahkar bir varlık yapmıştır. Dolayısıyla insanın günahkarlığının nedeni bir 'olaya' dayanır. Halbuki Kant'a göre kötülüğün ilksel kökeni bir olayda değil özgür seçim kabiliyetinin ne şekilde belirlendiği ile alakalı olmalıdır. Burada görülmektedir ki özgürlük Kant'ın kötülük anlayışının temelinde yatmaktadır. Kötülük, bir etki olarak görülmektedir. Bu etkinin imkanı eyleyen öznenin seçim özgürlüğüne bağlıdır. Dolayısıyla, özgürce yapılan seçim iyi ve kötüyü mümkün kılan temel nedendir. Kant'a göre iyi ve kötü, deneyime dayalı olarak değil, kişilerin kendi davranışlarını belirleyen maksimlerin karakteri üzerinden kişilere atfedilir. Buna göre birini kötü

26 Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:3-4
27 Kant, *Religion*, 6:11
28 *A.g.e.*, 6:39-40
29 *A.g.e.*

yapan kötü bir eylemde bulunması değildir. Aksine, eylemin kötülüğü bizim eylemi yapanda kötü maksimler bulunduğu çıkarımını yapmamızı sağlar.[30] Fakat sorun şudur ki 'maksimleri gözlemleyemeyiz,' ne kendimizinkini ne de bir başkasınınkini.[31] Tam da bu nedenle, Kant'a göre, birinin kötü olduğu sonucu deneyime dayanmaz.

Özetlemek gerekirse, bir kişiyi kötü yapan onun kötü eylemleri değil onun maksimlerinin kötülüğüdür. Kant'ın bu pozisyonu *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı kitabındaki iyi irade tartışması ile uyumludur. Hatta *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Sadece Aklın Sınırlarında Din* eserleri arasındaki ortak nokta iyi ve kötünün tanımlanma şekilleridir. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Kant bir insanı iyi yapanın iradesinin iyi olması olduğunu belirtir. İradenin iyiliği ise kişinin davranışını gerçekleştirmek için oluşturduğu maksimin ahlak yasası ile uyumlu olması ile mümkündür. Burada uyumluluktan kasıt ahlak yasasının maksimi belirleyen ilk yani öncelikli faktör olmasıdır. Bu konuyu *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde tartışırken Kant bir örnek verir:[32] Henüz yeni dükkan açmış bir esnaf müşterilerine karşı her zaman dürüst davranmaktadır, fakat bu dürüstlüğün temelinde yatan neden, dürüstlüğün ahlaki bakımdan zorunlu olması değil, esnafın eğer müşterilerine karşı dürüst davranırsa daha iyi satış yapacağını düşünmesidir. Esnafın dürüst davranmasını koşullayan maksim esnafın kendi çıkarını kollaması yönünde belirlenmiştir ve dolayısıyla ahlaki değildir. Bu örnekte de gördüğümüz gibi, Kant için bir eylemi ahlaki yapan eylemin kendisi (bu örnekte; dürüst olmak) değildir, eyleme neden olan maksimdir (bu örnekte; iyi satış yapmak). Eylem sonucu itibariyle ahlaklı görünse de –dürüstlük ahlaklı bir davranış olarak kabul edilir– eylemi oluşturan maksim ahlak yasasına dayanmadığından eylem ahlaki değildir. Dolayısıyla Kant'a göre bir eylemi iyi yani ahlaklı yapan, neden olduğu etki, ortaya koyduğu şey değildir. Tam tersine, eylemi iyi yapan o eylemi oluşturan ilkenin değeridir. Tıpkı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde iyinin iyiliğinin deneyimden gelmemesi gibi, *Sadece Aklın Sınırlarında Din*'de de kötülüğün kötülüğü de deneyimden farklı bir zemin gerektirmektedir. Peki bu zemin ne olabilir? İşte bu zemini Kant şu şekilde tarif eder: "Bir insana kötü diyebilmek için, bilinçli olarak yapılan bir çok eyleminden, ya da hatta bir eyleminden bile, altta yatan kötü bir maksimi apriori olarak çıkarsamak (*infer*) mümkün olmalıdır, ve bundan [maksim] da, öznede, kendisi de bir maksim olan, ahlaken kötü tüm tekil maksimlerin ortak bir zemininin varlığı çıkarsanabilir." [33]

30 *A.g.e.*, 6:20
31 *A.g.e.*, 6:20
32 Kant, *Groundwork*, 4:397
33 Kant, *Religion*, 6:20

Kötülüğün bu ortak zemini 'insan doğasındaki kötülüğe yatkınlık'tır. Bu yatkınlık kendini kötü maksimler üzerinden belli eder. Burada maksime yapılan vurgu önemlidir, zira bu kötülüğün sadece ve sadece irade tarafından oluşturulduğunu ifade eder. Dolayısıyla ne benim davranışımı yönelttiğim nesne ne de arzu yetisinden kaynaklı öznel eğilimlerim ya da doğal dürtülerim kötülüğün zeminidir; aksine, kötülüğün insandaki zemini iradenin maksimidir.[34] Bu maksim iradeye bağlıdır, çünkü hangi maksimle davranacağımız iradenin seçimine bağlıdır. Seçim özgürlüğü ahlaklı olan ve olmayan maksim arasında bir seçimin özgürlüğüdür.

Kant'ın ahlak felsefesinde iradenin iki farklı işlevi vardır; bu iki işlevi tarif etmek için iki farklı terim kullanır: *Wille* ve *Willkür*. *Willkür* Türkçe'ye seçim özgürlüğü ya da seçme yetisi diye çevirebileceğimiz bir irade gösterme biçimidir; diğeri ise *Wille* yani pratik akıl ile bir tutulan ve ahlak yasasını ortaya koyan yetidir. Allison'a göre "Kant *Wille* ve *Willkür* terimlerini irade yetisi (*faculty of volition*) altında iş gören yasa-koyan ve yasayı-uygulayıcı işlevleri belirtmek için kullanmıştır."[35] İrade yetisindeki bu ikilik iki farklı özgürlük anlayışına dayanır. Bir anlamıyla özgürlük irade yetisinin sadece akıl tarafından belirlenmesidir; bu durum irade ve pratik aklı eşitleyen, iradeyi pratik aklın tesis ettiği ahlak yasasına tabi kılan bir anlayışı varsayar.

> Seçim özgürlüğünün tamamen ona has bir özelliği vardır; [seçim yetisi] kişi herhangi bir saik kendi maksimine katmadığı sürece (davranışını belirleyen evrensel bir kural haline getirmediği sürece) belirlenemez; sadece bu şekilde bir saik, her ne olursa olsun, seçim yetisinin mutlak kendiliğindenliği ile birlikte var olabilir. Fakat ahlak yasası da aklın bir saikidir, bunu maksimi yapan her kimse ahlaken iyi olur. Şayet yasa kişinin seçim yetisini belirlemeyi beceremezse bu kişinin seçimine tesir eden karşıt bir saik olduğu anlamına gelir.[36]

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılabileceği üzere iki çeşit saikten bahsetmek mümkün: nesnel ve öznel. Nesnel saik akıl tarafından sunulan ve ahlak yasasına uygun olan saiktir, bu saik davranışlarımızı belirlediği sürece ahlaklı oluruz. Öznel saik ise arzulama yetisi tarafından şekillendirilen ve kişinin kendi çıkarını kolladığı davranışlara neden olur. Michalson'a göre kötülük iradenin bir saiki diğerinin altına bir maksim yolu ile koyması sonucu, duyusal olanı ahlaki olana tercih etmesi ile mümkün olur.[37] Dolayısıyla mesele hangi saikin seçim yetisini belirleyeceği değil hangi saikin diğerine tercih edileceği meselesidir. Burada Michalson'ın vurgulamak istediği nokta her maksimin hem

34 *A.g.e.*, 6:21
35 Allison, *a.g.e.*, 129.
36 Kant, *Religion*, 6:24
37 Michalson, *a.g.e.*, 250.

ahlaki hem de duyusal saikleri barındırdığıdır.[38] Dolayısıyla kötülük tam da seçme özgürlüğü ile alakalıdır. Bu noktada şunu vurgulamakta fayda var: seçim özgürlüğündeki 'özgürlük' ile, aklın koyduğu yasalara göre davranmanın tanımı olan 'özgürlük' farklıdır. Dolayısıyla Kant'ın kötülük anlayışının iki farklı özgürlük fikrine dayandığını belirtmek gerekir.

İradenin özgürlüğünü ahlak yasasına bağlılık olarak tanımlayan Kant, tam da ahlak yasasına bağlanmanın güçlüğünü bildiği için ahlak yasasını koşulsuz bir buyruk olarak formüle eder. Seçim özgürlüğü ahlak yasasının buyurduğunun dışında da eyleyebilen, hatta ve hatta doğal yatkınlık olarak zaten her zaman kendi öznel arzuları ve eğilimleri çerçevesinde eyleyen bir insan anlayışına dayanır. Dolayısıyla buradaki emir kipi Kant'ın radikal kötülük anlayışından bağımsız değildir. Kant insanın doğasının, öznelliği itibariyle arzuları ve eğilimleri tarafından belirlendiğini varsaydığı için ve tam da kişinin davranışlarının 'doğallıkla' arzuları ve eğilimleri tarafından belirlendiğini düşündüğü için insan doğasının kötülüğe yatkın olduğunu ifade eder. Buradaki kötülük kötücül değildir, radikal kötülük, daha önce de dile getirdiğimiz gibi bir aşırılığı imlemez, tam tersine kötülüğün sıradanlığını, insan doğasında ahlaklı olmayana bir yatkınlığı ifade eder. Dolayısıyla kötülük Kant için ahlaklı olmayan her tür davranıştır.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. *Problems of Moral Philosophy*. Çeviren Rodney Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2000.

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

Bernstein, Richard J. *Radical Evil, A Philosophical Interrogation*. Malden: Polity Press, 2002.

Cherkasova. Evgenia. "On the Boundary of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil And The Limits of Ethical Discourse". *The Review of Metaphysics 58* (Mart 2005): 571-584.

Copjec, Joan. "Introduction: Evil in the Time of the Finite World" *Radical Evil* içinde. Editör Joan Copjec. New York: Verso, 1996.

Fues, Wolfram Malte. "The Foe. The Radical Evil. Political Theology in Immanuel Kant and Carl Schmitt". *The Philosophical Forum, Inc.* (2010) :181-204.

Michalson, Gordon E. "The Inscrutability of Moral Evil in Kant" *The Thomist* (Vol. 51, 1987): 246-269.

Nuzzo, Angelica. *Ideal Embodiement, Kant's Theory of Sensibility*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

Kant, Immanuel. *Religion within the Boundaries of Mere Reason And Other Writings*. Editör ve Çevirenler Allen Wood, George di Giovanni. Cambridge:

38 *A.g.e.*

Cambridge University Press, 2009.

-. *Critique of Pure Reason.* Çevirenler Paul Guyer ve Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

-. *Critique of Practical Reason.* Editör Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

-. *Groundwork of the Metaphysics of Morals.* Editör Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HEGEL'İN *SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ* YORUMUNA DAİR BİR İNCELEME

Umut ÖKSÜZAN*

A STUDY OF HEGEL'S INTERPRETATION OF *CRITIQUE OF PURE REASON*

Abstract

In this study, the analyzes and interpretations that Hegel makes in his books and courses on history of philosophy on Kant's *Critique of Pure Reason* are examined in the context of a discussion that seeks an answer to the question "To what extent knowledge of the absolute can lift up transcendental idealism". In the first part of the study, we discuss the main lines of the explanations and the objections that Hegel develops in his *Faith and Knowledge* about the fundamental tenets of the Enlightenment considered as the context in which Kant's critical philosophy fits. In a second part, we explain the objections that led Hegel to address *Critique of Pure Reason* in his *Lectures on the History of Philosophy* and *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* in the light of his analyzes and interpretations about parts of the same work, namely transcendental aesthetic, transcendental logic and transcendental dialectic and within the framework of the problem of finitude and objectivity of knowledge. Based on the results of these two parts, we finally defend the claim that Hegel's theory that aims to lift up the transcendental idealism remains a metaphysical theory reviving rational theology.

Key Words: Knowledge, representation, absolute, thought, reason, transcendental idealism.

Özet

Bu çalışmada Hegel'in eserlerinde ve felsefe tarihini konu eden derslerinde Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* başlığını taşıyan eseri hakkında yaptığı çözümlemeler ve yorumlar "transandantal idealizmin mutlağın bilgisinde ne ölçüde

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Ar. Gör. Dr., e-mail: uoksuzan@gsu.edu.tr

koruma altına alınarak aşılabileceği" sorusuna yanıt arayan bir tartışma çerçevesinde incelenmektir. İlk bölümünde Hegel'in *İman ve Bilgi* başlıklı eserinde Kant'ın eleştirel felsefesini ele aldığı genel bağlam olan Aydınlanma düşüncesinin temel savlarına ilişkin yaptığı açıklamalar ve eleştiriler ana hatlarıyla sunulmaktadır. İkinci bölümünde ise Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri* ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* başlıklı eserlerinde *Saf Aklın Eleştirisi*'ne yönelttiği eleştiriler aynı eserin sırasıyla transandantal estetik, transandantal mantık ve transandantal diyalektik bölümleri hakkında bilginin nesnelliği ve sonluluğu sorunu çerçevesinde yapılan çözümlemelerin ve yorumların ışığında açıklanmakta ve karşılaştırmalı bir yaklaşım izlenerek bu bölümlere yapılan göndermelerle tartışılmaktadır. İlk iki bölümde elde edilen sonuçlardan hareketle çalışmanın son bölümde Hegel tarafından hakikatin veya mutlağın bilgisi düzeyine tinin erişimini açıkladığı iddia edilen kuramın transandantal idealizmi aşamadığı, aksine rasyonel teolojiyi yeniden canlandıran metafizik bir kuram olduğu savı ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, temsil, mutlak, düşünce, akıl, transandantal idealizm.

***

Her ne kadar *Tinin Fenomenolojisi* başlıklı eserinin önsözünde[1] felsefe olarak adlandırılan etkinliğin aslen hakikati gün yüzüne çıkarma iddiasıyla geçmişte ortaya atılmış önermelerin dökümünden, sınıflandırılmasından, benzerliklerinin ve farklılıklarının görünür hale getirilmesi amacıyla karşılaştırılmasından ibaret bir tarih yazımı değil, Meselenin (*die Sache; la Chose, l'affaire*) kendisine ilişkin kapsamlı, derinlemesine, dikkati yoğunlaştırma, üst düzeyde soyutlama, soyut düşünceler içinde kalabilme, hareket edebilme becerileri ve alışkanlığı gerektiren ve bu nedenle tüm aşamaları zorluklarla dolu bir düşünme çabası olduğunun altını çizse de bugüne kadar yayınlanan yazılarının ve derslerinin hemen hemen tamamında Hegel'in kendisinden önce yaşamış ve çağdaşı olan düşünürlerin kuramlarını hem ilkesi ve temel savları bakımından, hem de akıl yürütme biçimleri bakımından ayrıntılı olarak incelemekten, hakikat kavramı ve hakikatin bilgisi sorunu çerçevesinde tartışmaktan geri durmadığı görülmektedir. İlk bakışta çelişkiliymiş gibi görünen bu tavır, kendisine içsel bir tutarlılık sağlayacak dayanak noktasını Hegel'in felsefe tarihini tinin bir, biricik ve evrensel olan hakikatin bilgisine, bir başka deyişle mutlak olanın, bütünlüğün veya tanrının bilgisine doğru bir yükselme süreci, geçmişte geliştirilen felsefi kuramları bu yükselme sürecinin farklı evreleri ve spekülatif idealizm olarak nitelendirdiği kendi kuramını ise söz konusu süre-

1 G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit* (*Tinin Fenomenolojisi*), cilt 1, fr. çev. Jean Hyppolite (Paris: Aubier, 1941), 5-8. (Bundan böyle bu esere "*TF*" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.)

cin tamamlanarak sona erişi olarak kavrayışında bulmaktadır. Çoğunlukla ifadeye odaklanan ampirik bir yaklaşımla ve canlı tinin Mesele edindiğine bilme yetisi aracılığıyla erişme çabasının dışında kalarak felsefe tarihi başlığı altında olumsal bir süreçmiş gibi okunan ve incelenen bu yükseliş veya oluş süreci, Hegel'e göre aslında bilinç olarak kendisini gösteren canlı tine özgü içsel bir zorunluluktur. Bu anlamda tarih biliminin yaklaşımıyla kronolojik düzlemde birbiri ardına ortaya çıkan kuramlar dizisi olarak okunan felsefe tarihi kendisine birlik ve bütünlük sağlayan temeli evrensel olması bakımından her tekilde, her bireyde zorunlu biçimde mevcut olan tinin kendi içinde hakikatin kavranabilirliğine ilişkin olarak barındırdığı sonradan edinilemeyecek, zaman dışı bir karaktere sahip düşünce adı verilen olanakta veya yetide bulmaktadır. Bu nedenle hakikatin bilgisine yükselme etkinliği bağlamında bireylerin zamanın herhangi bir anında kendi düşünme çabası ölçüsünde tine özgü bu olanağı fiile dönüştürme, yetiyi etkinleştirme düzeyi farklılıklar gösterebilir; daha açık ifade etmek gerekirse bazı bireyler ampirik veya dogmatik idealizm düzeyinde kalırken, buna karşılık diğerleri Kant'ın geliştirdiği transandantal idealizme ve hatta temsil barındıran düşünceden saf düşüncenin kavramına geçebildikleri takdirde Hegel'e göre daha ileri bir aşamaya, hakikatin bilgisi aşamasını temsil eden mutlak idealizm olarak adlandırılabilecek aşamaya ulaşmayı başarabilirler.

Mantığı ve metafiziği, dolayısıyla ontolojiyi birbirinden ayırmanın temelden yoksun bir girişim olarak kalacağı düşüncesini sonuç olarak beraberinde getiren tinin özüne dair bu iddia bir birey olarak kendisini, bu iddianın sahibi olması bakımından da öncelikle kendisini bağladığı içindir ki Alman düşünür hakikatin bilgisine sadece mutlağın bilgisi çerçevesinde ulaşılabileceğini ve bu kuramı önceleyen diğer tüm denemelerin mutlak bilginin uzağında kalan bilincin alt düzeydeki evreleri olduğunu kanıtlamak için eserlerinde ve derslerinde eşine az rastlanır bir kararlılık, ciddiyet ve geniş kapsamlı bakışla felsefi düşüncenin gelişiminde başat rol oynayan çalışmaları çözümleme, yorumlama ve eleştirme yoluna gitmiştir. Kendi çağdaşları da dahil olmak üzere felsefe tarihinin düşünceleri bugün hala tartışılan düşünürlerinin çalışmalarına odaklanan bu kanıtlama çabasının Hegel'in eserlerinde kimi zaman örtük, kimi zaman açık ifadelerle ama her seferinde konu ettiği düşüncenin çıkış noktasını oluşturan, Alexis Philonenko'nun da belirttiği gibi bir ide, bir ilke ve bu ilkeden türeyen savlar etrafında örülen bir söylem içinde sergilendiği görülmektedir[2].

Hegel'in derslerinde, özellikle de felsefe tarihini konu eden derslerinde[3] ise pedagojik amaçlar nedeniyle çözümlemelerin ve yorumların daha ayrıntılı ol-

2 G. W. F. Hegel, *Foi et Savoir. Kant - Jacobi – Fichte* (*İman ve Bilgi. Kant – Jacobi – Fichte*), fr. çev. Alexis Philonenko (Paris: Vrin, 1988), 9-10. (Bundan böyle bu esere "*İB*" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.)

3 G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (*Felsefe Tarihi Dersleri*), 7 cilt, fr. çev. Pierre Gamiron (Paris: Vrin, 1975 – 1991). (Bundan böyle bu esere "*FTD*" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.)

duğu, buna karşılık felsefi kuramlara yöneltilen eleştirilerin dayanak noktasını oluşturan spekülatif yani kuramsal gerekçelerin kimi zaman kısmi ve yetersiz kaldığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Farklı yüksek öğrenim ve araştırma kurumlarında 1805 – 1830 yılları arasında verilen felsefe tarihine ilişkin bu derslerde yapılan eleştirilere dair gerekçelendirmelerin bazen kısmi ve yetersiz kalışının başlıca nedeni olarak Hegel'in düşüncenin kuramsal yetkinliğini henüz araştırma aşamasında olduğu veya bu araştırmaların tamamlanıp sonuçlarının yayımlanmasından sonra ise herkesin erişimine açık ve derslerini takip edenlerin bilgisi dahilinde olduğunu düşünmesi gösterilebilir.

Hegel'in felsefe tarihi derslerinde yer alan eleştirilerin, nesnesi hakikat olan felsefeyi bilimsel bir sistem olarak kavramayı ve sunmayı amaçlayan ve derslerini takip edenler için ders kitabı olarak kaleme alınan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*[4] ve *Tinin fenomenolojisi* ışığında incelendiğinde gerekçeleri itibariyle daha açık hale geldiğini belirtmek gerekir. Elbette ki bu gerekçelerin, doğrulama çabalarının Hegel'in söyleminde yer alması söz konusu eleştirilerin Hegel'in felsefi sistemi içinde ve eleştirilerin konu ettiği felsefi düşüncelere geri dönerek tartışılamayacağı anlamına gelmemektedir. Hegel'in sadece felsefenin, metafiziğin mutlağın bilgisine dair kendi geliştirdiği kuramla birlikte son aşamasına geldiği ve tamamlandığı savı değil, mutlak idealizmi önceleyen ve temellendiren felsefi kuramlara dair değerlendirmeleri de bugün hâlâ ayrıntılı bir biçimde tartışılmaktadır.

Hegel'in bu değerlendirmeleri arasında metafiziği bilimsel bir sistem olarak tesis etme amacı bağlamında en dikkat çekici ve en önemli olanı kuşkusuz Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*[5] adlı eserinde transandantal idealizm veya eleştirel idealizm olarak nitelendirdiği kuramına dair değerlendirmesidir. Hegel'in bir kuramın hakiki anlamda bir felsefi kuram olabilmesi için kendisini önceleyen kuramların tüm ilkelerini içinde barındırması gerektiği yönündeki savını çıkış noktası olarak aldığımızda, mutlak idealizmi önceleyen eleştirel idealizmin sadece Hegel felsefesini ve 20. yüzyılda geliştirilen felsefi düşünceleri kavramak ve tartışmak için değil, bugünün felsefi düşüncesini geliştirebilmek için de büyük önem arz ettiğini kabul etmek gerekecektir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* başlığını taşıyan eseriyle 1781'de metafizik geleneğinde ve bu geleneği sürdürme çabası içindeki kurumlarda yol açtığı devrim niteliğindeki alt üst oluşun derin etkileri hem Hegel'in düşüncesinde hem de çağdaş felsefede gözlemlemek mümkündür.

---

4 G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (*Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*), fr. çev. Bernard Bourgeois (Paris: Vrin, 2012). (Bundan böyle bu esere "*FBA*" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.)

5 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (*Saf Aklın Eleştirisi*), 6. baskı, fr. çev. A. Tremesaygues ve B. Pacaud (Paris: P.U.F., 2001). (Bundan böyle bu esere "*SAE*" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.)

Bu çalışma *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilkelerini ve temel savlarını, Hegel'in bu esere ilişkin yorumlarından hareketle ve Hegel'in spekülatif düşünce anlayışı üzerindeki etkisi bağlamında incelemeyi ve tartışmayı amaçlamaktadır. *Saf Aklın Eleştirisi*'ni inceleme ve tartışma amacıyla Hegel'in bu esere ilişkin çözümlemelerini ve yorumlarını çıkış noktası olarak alma tercihi iki gerekçeye dayanmaktır. İlk gerekçe Hegel'in yorumlarında Kant'ın geniş kapsamlı eserinde yer alan başlıca temaları ve sorunları birbirleriyle ilişkisi içinde ele alarak daha sonra yürütülecek sorgulamalar için birliğe ve bütünlüğe sahip sağlam bir ana hat oluşturmasıdır. İkinci gerekçe ise Hegel'in yorumlarının bilinç olarak tinde hakikatin bilgisine yükselişin ancak olumsuzlama (*Negation*), koruma altına alarak ortadan kaldırma (*Aufhebung*) yoluyla sağlanabileceği düşüncesi doğrultusunda geçmişte ortaya atılan tüm felsefi kuramları ve bu nedenle kaçınılmaz olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'ni olumsuzlayarak daha ileri bir bilinç evresine geçme çabasıyla bu esere ilişkin tartışmalar için özgün ve verimli bir zemin sunmasıdır. Bu çalışmada yanıtlanmaya çalışılacak soru kaynağını ikinci gerekçede bulmaktadır. *A priori* sentetik yargıların olanağını, bir başka deyişle metafiziğin bir bilim olarak tesis edilmesinin olanağını tartışma amacı taşıyan birinci kritik Hegel'in bilinç olarak tine ve saf düşünceye ilişkin ortaya attığı diyalektik anlayışla olumsuzlanabilir mi, daha yüksek bir bilinç düzeyi olduğu iddia edilen düzeyde koruma altına alınarak ortadan kaldırılabilir mi? Yukarıda belirtildiği gibi bu soruya Hegel'in eserlerinde ve felsefe tarihi derslerinde birinci kritik hakkında yaptığı çözümlemeler, yorumlar ve değerlendirmeler ışığında yanıt aranacaktır. Bu amaç doğrultusunda Hegel tarafından birinci kritik çerçevesinde işlenen temalar ve sorunlar 1802'de yayımlanan *İman ve Bilgi. Kant – Jacobi - Fichte*, 1807'de yayımlanan *Tinin Fenomenolojisi* ve ağırlıklı olarak ilk baskısı 1817, ikinci baskısı 1827 ve genişletilerek yeniden kaleme alınmış son baskısı 1830'de yapılan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*, 1818'de Berlin Üniversitesi felsefe kürsüsüne atanması sonrası yaptığı açılış konuşması[6] ve Hegel'in ölümünden kısa bir süre sonra 1832'de öğrencilerinin tuttuğu notların bir araya getirilmesiyle hazırlanıp yayınlanan *Felsefe Tarihi Dersleri*'nin modern felsefeye ayrılan yedinci ve son cildinde yer alan Kant dersi metinleri temel alınarak ve birinci kritiğe göndermeler yapılarak incelenecek ve tartışılmaya çalışılacaktır.

Aydınlanma ve eleştirel felsefe

Bütünlüğü içinde ele alındığında Hegel'in Kant'ın eleştirel düşüncesine ilişkin değerlendirmelerinin birinci kritikle sınırlı olmadığı, *Pratik Aklın Eleştirisi*[7]

6 Hegel, *FBA*, 79-84.

7 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (*Pratik Aklın Eleştirisi*), 9. baskı, fr. çev. François Picavet (Paris: P.U.F., 1985). (Bundan böyle bu esere "*PAE*" kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.)

ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi* başlıklı diğer iki kritiği de konu edindiği hemen göze çarpmaktadır. Ancak Hegel'in değerlendirmeleri ayrıntılı olarak incelendiğinde kendisi için temel sorun teşkil eden ilkelerin ve savların birinci kritikte ortaya konduğu, ikinci ve üçüncü kritiklerin bu temel sorunun uzantıları olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.[8] Hegel'in yorumlarının ve değerlendirmelerinin birinci kritik bağlamında ağırlıklı olarak aklın saf kavramlarının yani idelerin ele alındığı transandantal diyalektik bölümüne odaklandığı görülmektedir. Felsefi sorun açısından birinci kritiğin önceliği ve önemi Hegel'in eserlerine yazdığı giriş bölümlerinde Kant'ın eleştirel düşüncesini içine yerleştirdiği bağlamda açıkça ortaya çıkmaktadır. Birinci kritiğin yerleştirildiği bu bağlam Hegel'e göre imanı iman olmaktan, aklı akıl olmaktan çıkaran, bunun sonucunda din ile felsefe arasındaki bağı koparan ve birbirlerine karşıt kendi alanlarında özerk kültürel unsurlar haline getirerek aralarında bir barış tesis etmeye çalışan Aydınlanma (*Aufklärung*; *Lumières*) düşüncesidir.[9]

Dinin ve felsefenin nesnesinin ortak olduğunu, bu nesnenin hakikat, mutlak, bütünlük ya da tanrı olarak adlandırılmasının doğru olacağını, dinin ve felsefenin aynı zamanda doğanın ve tinin tanrıyla ilişkisini açığa çıkarma çabasında ortaklaştığını düşünen Hegel için imanı akılda değil, duyguda temellendirme yolunu izleyen ve tanrıya dair kuramsal bir bilginin olanaksız olduğunu savunan Aydınlanma düşüncesi son çözümlemede aklı imanın hizmetine tekrar sokması nedeniyle medeniyet ve kültür açısından düşük bir düzeyi temsil etmektedir.[10] Anlama yetisi olarak düşüncenin kaynaklık ettiği saf kavramları bilginin oluşumu bağlamında fenomenlere yani duyusal maddeye tabi kılan, akıl olarak düşüncenin saf kavramlarını yani ideleri ve özellikle tanrı idesini hiçbir fenomene, dolayısıyla hiçbir gerçekliğe tekabül etmeyen sadece imgelemin gerçekleştirdiği sentezlerin, yargıların olanaklı en üst birliğe ve bütünlüğe taşınması için düzenleyici bir işleve sahip olduğunu ileri süren ve tanrı idesinin ahlaki nitelikli bir eylemin postülalarından birini oluşturması ve bu idenin iyi idesiyle ilişkilendirilebilmesi için dinsel dogmalara başvurmanın gerekli olmadığını dolaylı ve örtük bir söylemle savunan Kant, önermelerinin bazılarını barbarca bulduğunu açıkça ifade etmekten çekinmeyen Hegel'e göre Aydınlanma düşüncesini kabul etmiş ve bu düşüncenin gelişimine ve yaygınlaşmasına azımsanamayacak katkılarda bulunmuştur.[11] Kant'ın ve çağdaşı olan Jacobi ile Fichte'nin ortak hataları dini ide düzleminde değil, pozitif düzlemde, duyusal

8 Hegel, *FTD*, 1858.

9 *İB*, 91; *FBA*, 82-83.

10 *İB*, 91-92; *FBA*, 85-86. Hegel'in son yorumu hakkında Kant'ın imanı olmasa da inancın olanağını akıl yetisinden bağımsız olarak kavramadığını, hatta saf aklın inancı olarak ortaya koyduğunu belirtmek gerekir. Bu konu hakkında Bkz., Kant, *PAE*, 135-136.

11 Hegel, *FTD*, 1853, 1857-1858, 1862, 1871, 1877-1878; Kant, *SAE*, 453-466; Kant, *PAE*, 133-141.

gerçeklik düzeyinde ele almış olmalarıdır. Bu hata beraberinde aklın barındırdığı en önemli ögeyi, tanrı idesini ve bu idenin taşıdığı gerçekliği akla dışsal ve aklı aşan erişilemez, kavranılamaz ve sadece inancın konusunu oluşturabilecek bir öte olarak belirleme sonucunu beraberinde getirmiştir. Bu anlamda tanrıyı biricik hakikat olarak kabul etmesi nedeniyle Hegel, Aydınlanma düşüncesinin neredeyse tamamen olumsuzlayıcı bir yaklaşıma sahip olduğunu, olumlu niteliğe sahip tek yönünün bu olumsuzlayıcı yaklaşımını bilmesi olduğunu ileri sürmektedir.[12]

Hegel'in bu bağlamdaki bir diğer iddiası ise Aydınlanma düşüncesinde sadece sonlu ve ampirik bir karaktere sahip olabilecek bilginin konusu olmaktan çıkarılan ve inancın konusuna dönüştürülen tanrıdan boşalan alanın öznel karakter taşıyan arzuyla ve önseziyle doldurulduğudur. Aklın tanrıdaki varoluşunu red etmesi, tanrıdan tamamen sıyrılması ve onunla olumsuz biçimde ilişki kurması Aydınlanma için felsefenin en üst düzeyini temsil eder ve felsefenin bir sisteme dönüşmesini sağlarken, Hegel için geçmişten bugüne felsefenin ölümünü ifade etmektedir. Hegel'e göre felsefenin ölümü anlamına gelen ve özellikle birinci kritikte belirginleşen bir diğer husus kavramın yanı sıra ampirik olanın da zorunlu ve mutlak bir niteliğe kavuşmasıdır. Dünyada fiili halde mevcut bulunan olarak değerlendirilen duyusal madde, fenomen kavramla birleştirilir ve bu yolla doğrulaması yapılmış olur. Her ne kadar Kant duyusallığın diğer yetilere tabi olmayan, bağımsız bir yeti olduğunu ifade etmek için hiçbir zaman 'mutlak' kavramına başvurmasa da Hegel'in bu kavramla ilişkilendirdiği anlamın ve bu bağlamda geliştirdiği söylemin ruhu dikkate alındığında Kant'ın düşüncesi ile uyumluluk içinde bulunduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Ancak Hegel'in bir diğer iddiasının aksine Kant'ın duyusal görüye sonlu bir nitelik atfederken kavrama sonsuz bir nitelik atfetmediğinin ve duyusal görü ile kavram arasında bir karşıtlık ve kavramın lehine bir tahakküm ilişkisi öngörmediğinin bu noktada kısaca vurgulanması yerinde olacaktır. Birinci kritikte ampirik bilgi veya deneyim bağlamı dışında değerlendirilmeleri sırasında ne duyusallık yetisi anlama yetisine, ne de anlama yetisi duyusallığa tabi kılınır, iki yeti de birbirinden bağımsız etkinlik göstermeye yeteneğine sahip olduğu açıkça ortaya konur. Bu anlamda Hegel'i takip ederek birinci kritiği bilginin, deneyimin kaynağı ve olanağı sorunlarına yanıt arayan düalist bir kuram olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır.[13] Fakat bu iki yetinin ve ögelerinin birbirleriyle imgelem tarafından imgeleme özgü *a priori* şemalar veya duyusal maddeden hareketle oluşturulan figürler aracılığıyla ilişkilendirildiği gözden kaçırılmamalıdır.[14] Bir yanıyla duyusallığa, diğer

12 Hegel, *İB*, 92.
13 *A.g.e.*., 113, 118.
14 Kant, *SAE*, 107-123.

yanıyla anlama yetisine temas eden imgelemin etkinliği sayesinde tesis edilen ilişki bir tahakküm ilişkisi değil, bilginin veya deneyimin oluşumunu sağlayan işlevsel bir ilişkidir. İmgelemde yürütülen sentez işlemi fenomen – kavram ilişkilendirilmesiyle sınırlı değildir, sadece fenomenleri veya sadece saf görüde inşa edilen kavramları ve bunun yanı sıra sadece saf kavramları bir araya getirip bir başka saf temsil olan ve Kant'ın diğer tüm temsillere eşlik ettiğini ve bu nedenle transandantal bir niteliğe sahip olduğunu belirttiği tamalgıyla (*Apperzeption*; *Aperception*), özbilinçle (*Selbstbewutssein*; *conscience de soi*) de tahakküm tesis etme amacıyla değil, birleştirme işlevi uyarınca ilişkilendirebilir. Yine kısaca belirtmek gerekirse Kant'ta temsil cinsi altında toplanan görü ve kavram arasındaki tür farkı bu temsillerin kaynağını oluşturan yetiler arasındaki farklara dayandırılır. Temsiller arasındaki tür farkının Hegel'de görüldüğü gibi karşıtlık olarak yorumlanması ancak temsillerin bilginin nesnesiyle olan ilişkisini soyutlayan biçimsel mantığın sınırları içinde kalınarak ileri sürülebilir. Birinci kritiğin biçimsel mantığın sınırlarını aşan, sentetik *a priori* yargının olanağına ve yetilerin meşru ve gayri meşru kullanımını belirlemeye odaklanan sorunsalı, temsilleri bilginin oluşumundaki işlevleri açısından ele almayı gerektirmektedir. Bilginin oluşumundaki işlevleri açısından ele alındığında ise görü ve kavram arasındaki farkın bir karşıtlık olarak değerlendirilmesinin tutarlı olmayacağı ortaya çıkar. Zira bilginin oluşumu bağlamında ne görü kavramı ne de kavram görüyü olumsuzlar, bu bağlamda temsilin iki türü eşdeğere ve eşit düzeyde işleve sahiptir. Bilme etkinliğinde kavram görünün barındırdığı çeşitliliği olumsuzlayarak ortadan kaldırma, çokluğu bire indirgeyip kendi içinde eriterek daha yüksek bir bilinç düzeyine çıkarma işlevi değil – birliğe taşıma ifadesine böyle bir anlam yüklemek eleştirel yaklaşıma ters düşer - *logos* sözcüğünün kökensel anlamına uygun olarak uzayda ve zamanda veya sadece zamanda dağılmış bir biçimde verilen çeşitliliği bir araya getirme, derleme, toplama işlevi görür. Kant'ın bilgi bağlamında görü ve kavram arasındaki bu birbirini tamamlama ilişkisine görüden yoksun kavramın boş, kavramdan yoksun görünün ise kör olacağını ileri sürerek dikkat çekmeye çalıştığı unutulmamalıdır.[15]

Hegel'in birinci kritiğe yönelttiği eleştirilerde fenomen ve kavram, duyusallık ve anlama yetileri arasında Kant'ın önerdiği bu ilişkilendirmeye bir çok defa kesin bir dille karşı çıktığı, hatta bu karşı çıkışın mutlağın bilgisine ilişkin geliştirdiği kuramın temel direklerinden birini oluşturduğu görülmektedir. Hegel, fenomenlerin bilgisi, bir başka deyişle fenomenin, sonlu ve tekil olanın anlama yetisinin kavramlarıyla bir araya getirilmesi, sentezlenmesi, içerdiği çeşitliliğin kavramlar altında birliğe taşınması yoluyla oluşturulan bilginin

15 *A.g.e.*, 91.

veya yine Kant'ın terminolojisine göre deneyimin hakikatin bilgisi olarak kabul edilemeyeceğini ısrarla vurgular.[16] Birinci kritiğe yönelttiği bu eleştiriyle Hegel'in Kant'ın anlama yetisinin gücünün sınırlarına ilişkin eleştirel kavrayışına karşı çıktığı ve platoncu hakikat anlayışına yakınlaştığı söylenebilir. Görüde kendisini verenin, duyusal maddenin anlama yetisi tarafından her zaman bir şey olarak kavranması, 'kutsal ormanı'nın ağaçlar topluluğu olarak kavranması, öznel ve nesnel olanın birbirinden mutlak bir biçimde ayrılması tehlikesi karşısında tanrı kendisine ilişkin bilgiyi sağlayacak entelektüel görüyü kendisi ertelemektedir ve Hegel fenomenle, geçici görüyle yetinemediği için ebedi güzelliği ve ebedi huzuru yani duyusal görüde hiçbir biçimde ve hiçbir zaman kendisini vermeyecek olanı arayan Protestanlığa özgü öznelliğin yakarışlarının, dualarının ve duyduğu şiirsel acıların nedeni olarak bu tanrısal ertelemeyi göstermektedir.[17] Hegel'e göre sonlu bir kavrayışa mahkum olan anlama yetisi, sonsuz nitelikli ideye özgü belirlenimleri fenomenlerle sınırlandırdığı gerçeklikle ilişkilendiremediği için kurgusal nitelikli temsiller olarak ve bu temsillerle kurulacak her tür ilişkiyi batıl inanç olarak yorumlamaktadır.[18] Ancak mutlağın bilgisine erişildikten sonra içsel güzelliğin cismi olan ve duyularla kavranan dışsal güzellik zamansal olma niteliğini kaybedecek ve ebedi güzelliğin, mükemmelin, evrenselin tekildeki belirişi olarak kavranabilecektir.[19] Bir başka deyişle Hegel, Aydınlanma düşüncesinin ve özellikle Kant'ın tesis ettiğini düşündüğü duyusal veri ile kavram arasındaki karşıtlığı üçüncü bir terim olan – aslında işlevi ve statüsü açısından birinci terimdir – mutlak terimiyle ortadan kaldırmaya ve aşmaya çalışacaktır.

Ancak Hegel'in bu noktada Kant, Jacobi ve Fichte hakkında ilginç bir iddiada bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu üç düşünür kuramsal düzlemde Protestanlıktan uzaklaşırken pratik düzlemde mutluluğu ampirik varoluşta gerçekleştirmeyi amaç edinen etik öğretilere karşı aldıkları tavırla Protestanlığı mükemmeliyete kavuşturmaktadırlar.[20] Ama buna rağmen mutluluk etiğinden kendilerini tamamen koparamazlar. Hegel'in bu iddiasına Kant'ta, Jacobi'de ve Fichte'de fenomenin kuramsal düzlemde mutlak bir gerçeklik, pratik düzlemde ise mutlak bir hiçlik olarak sunulduğu, sonlu ile sonsuz arasında karşıtlık tesis edildiği, bu karşıtlığın ilke olarak kabul edilmesine karşın fiili olan karşısındaki bağımsızlığından hareketle bir diğer mutlak aracılığıyla yani Akıl aracılığıyla öznel ve duyusal olanın üzerine yükselme eğilimlerini tam anlamıyla gerçekleştiremeyip duyusallığın alanında kalındığı ve bu nedenle özneyi sonlu

16 Hegel, *İB*, 104, 111; FTD, 1857-1858, 1867 – 1868; FBA, 83, 127, 131.
17 *İB*, 93.
18 *A.g.e.*, 94.
19 *A.g.e.*
20 *A.g.e.*, 97-98.

varoluşu yönüyle temel alarak felsefeyi ampirik psikolojiye dönüştüren Lockeçu ampirizmin tamamına erdirildiği görüşü dayanak oluşturur.[21] Dikkatle incelenmesi gereken bu iddia kuramsal olanla kendisini sınırlayan bu çalışmada konu edilmeyecek olsa da en azından Kant'ın, geliştirdiği pratik felsefede duyusal olanın mutlak bir hiçlik olarak değil, tam aksine eğilimleri belirleme ve bu yolla eylemler üzerinde yönlendirici bir etkide bulunma gücüne sahip bir öge olduğunu kabul ettiğini, ancak ahlaki eylemin bu duyusal ögeden sıyrıldığı, ondan bağımsızlaştığı ve aklın ortaya koyduğu maksimleri takip ettiği ölçüde gerçekleşebileceğini savunduğunu belirtmek gerekmektedir.[22] Pratik sadece ahlaki eylemi değil ahlaki olmayan eylemi de kapsamaktadır. Kant'ın deneyimi olanaklı kılan iki ögenin – görü ve kavram – tek bir yetide değil, iki farklı özerk yetide kaynağını bulduğu savı dikkate alındığında, eleştirel düşüncenin ampirizmle yakınlığı ve uzaklığı daha doğru değerlendirilebilir. Ahlaki eylem bağlamında dahi duyusal olanın aklın kendini ondan bağımsızlaştırması, soyutlaması gereken bir öge olması nedeniyle bir hiçlik olarak değerlendirilmesi doğru olmayacaktır.

Hegel'e göre Aydınlanma düşüncesinin bir diğer özelliği görünün ve kavramın yanı sıra aklın da sonluluk biçimi içinde sınırlandırılmasıdır. Sadece sonlu olanı düşünen akıl sadece sonlu olanı düşünebilir, sonsuzu ise düşünemez hale gelmiştir.[23] Sınırlılık varlığın belirlemine ve yasaya dönüşür. Hegel bu sonluluk anlayışını rasyonel bilgide öznenin sahip olduğu niteliği gözden kaçıran refleksiyon kültürünün sistemleştirilerek yüceltilmesi olarak yorumlamaktadır.[24] İnsana özgü sıradan anlama yetisini hakikatin bilgisi için temel alan bu anlayış ya ebedi olanın görüsünü terk ederek görüyle ve kavramla sınırlandırılmış bir evrenselliğe erişir ya da hem entelektüel görüyü ve hem de kavramı kabul etmesine karşın kavramın sahip olduğu görü yeteneğini fark edemediği için bu iki ögeyi birliğe taşıyamamıştır.[25] Aklı duyusallıkla sınırlandıran bu felsefi anlayış dönemin egemen kültürünün dayattığı bir bakış açısıdır. Tanrının bilgisinin olanaksızlığını kabul eden felsefe insana yönelmiştir. İnsan idesi yerine soyut ampirik insanlık kavramını temel alan bu felsefi sonluluk anlayışında insan artık evrenin tinsel merkezinin, ebedi güzelliğin bir yansıması olarak değil, mutlak duyusallık ve sonlu bir akıl olarak kavranmıştır. Fiili durumda bulunanın ve zamansal olanın ortadan kaldırılması insanın bütünlüğüne, hatta bütünün bütünlüğüne yönelik bir tehdit ya da vahşi bir soyutlama ola-

21 *A.g.e.*, 98-99.
22 Kant, *PAE*, 75-80.
23 Hegel, *İB*, 99.
24 *A.g.e.*, 100.
25 *A.g.e.*

rak görülmüştür.[26] Sonluluğun değil sonluluğun barındırdığı olumsuzlamanın olumsuzlanması, bir başka deyişle sonsuzluğun olumsuzlanması hakiki olumlama olarak değerlendirilmiştir.

Hegel Aydınlanma düşüncesine dair bu yorumlar çerçevesinde son aşamada benliğin veya saf düşüncenin olumsuzlamanın, şeyin veya saf varlığın olumlamanın en üst düzeydeki soyutlamaları olduğunu ve bu soyutlamalar aracılığıyla iki sonluluğun yani benlik ve şeyin mutlaklaştırıldığını savunur.[27] Hegel'in duyumsama ve düşünme yetilerinin sonluluğuna ilişkin yaptığı bu yorumun Kant'ın eleştirel düşüncesiyle uyumluluğunun tartışmaya açık olduğunu belirtmek gerekir. Kant saf düşüncenin duyusal görünün ya da fenomenin olumsuzlaması olduğunu düşünmediği gibi, beni ve benliği saf düşünceyle özdeşleştirmekten özenle kaçınır. Saf düşünce fiil halindeki bir yeti olmak dışında başka hiçbir gerçekliğe sahip olmadığı gibi başka hiçbir şeye – örneğin ben veya benlik - tek başına gerçeklik sağlayamaz, kaldı ki bir yeti olarak düşüncenin bu gerçekliği de düşüncenin kendi üzerine dönmesiyle değil ancak ve ancak duyusal görüdeki çeşitliliğin tamalgıda anlama yetisinin yürüttüğü saf bir sentez işlemi aracılığıyla nesne kavramında birliğe kavuşturulabileceği hakikatinin, bir başka deyişle tamalgının birliğinin kökensel sentetik bir birlik olduğunun kavranmasıyla ileri sürülebilir.[28] Yine bu noktada tekrar vurgulanması gereken bir diğer husus Kant'ın özbilinci saf düşünceyle bir ve aynı olarak değil, saf düşüncenin başat temsili olarak görmesidir.[29] Hegel Aydınlanma düşüncesinde, özellikle de Kant, Jacobi ve Fichte'de belirginleşen sonluluk anlayışına karşı sonlu olanın ve öznelliğin sonluluğu kendi içinde eritebilme kudretine sahip olduğunu düşündüğü sonsuzlukla ilişkilendirilerek saflaştırılması gerektiğini savunmaktadır.[30] Sonlu ve sonsuzun mutlakta, idede bir olması nedeniyle sonluluğun soyutlanarak ortadan kaldırılması bir kayıp olmayacaktır.[31] Daha önce belirtildiği gibi tanrının, mutlağın, hakikatin bilgisine ulaşmak için dolayımsız bir biçimde verili olanın yani duyusal verinin olumsuzlanarak dolayımlı hale gelmesi önce öze ilişkin saf bir düşünceye, bir sonraki aşamada ise kavrama dönüştürülmesi gerekecektir.[32] Hegel bu dönüştürme veya dolayımlama sürecinin bilinç olarak tine zorunlu biçimde içkin bir diyalektik hareket olduğunu ve akıl olarak düşüncenin bu diyalektiğin veya kavramın kendine dönüş hareketinin her evresinde etkinlik gösterdiğini savu-

26 *A.g.e.*, 101-102.
27 *A.g.e.*, 102.
28 Kant, *SAE*, 110-118.
29 *A.g.e.*, 135-137.
30 Hegel, *İB*, 101.
31 *A.g.e.*, 102.
32 *FBA*, 88-90.

nur.[33] Transandantal idealizm ve mutlak idealizm arasındaki temel farklılığın bir ölçüde görüye, temsile, kavrama, düşünceye ve diyalektiğe bu iki kuramda farklı nitelikler, işlevler ve statüler yüklenmesinden kaynaklandığını belirtmek yanlış olmayacaktır. Hegel'in Kant'tan farklı olarak düşünceleri ve kavramları bir temsil türü olarak değerlendirmediği görülmektedir.[34] Hegel temsilleri hakkında bilgi edinilmiş bir içeriğin duygu, görü, arzu ve irade gibi farklı biçimlerde kendisini tine sunması olarak tanımlamaktadır. Temsiller bu anlamda düşüncelerin ve kavramların metaforları, eğretilemeleridir. Temsilin tinde bulunuşu eğretilemesi olarak tekabül ettiği düşünceye, kavrama dolayımsız bir biçimde ulaşıldığı anlamına gelmemektedir. Hegel, tinde öncelikle ve sıklıkla temsillere karışmış halde kendisini sunan düşüncenin saf haline onu temsillerden soyutlayarak ulaşılabileceğini ileri sürmektedir. Kavramda kavramdan başka düşünülecek bir şey yoktur ve kavram bilincin en özgün haliyle ikamet ettiği zemini oluşturmaktadır.

Felsefe olmadan dinin varolabileceğini, ama din olmadan felsefenin varolamayacağını açıkça ifade eden Hegel'in birinci kritiğe ilişkin yorumlarını ve felsefesinin bütününü felsefi ve tarihi dayanaklardan yoksun keyfi değerlendirmelere yol açma riski taşıması nedeniyle Aydınlanma düşüncesine karşı duyduğu tepkinin ve yürüttüğü düşünsel mücadelenin oluşturduğu genel bağlamın dışında ele almaktan kaçınmak gerekir. Bu öneriyi ne Aydınlanma düşüncesinin Hegel felsefesine, ne de Hegel felsefesinin Aydınlanma düşüncesine bilimsel bakımdan üstün olduğu yönünde bir önkabul olarak değil, bu iki düşünce sistemi ve aralarındaki ilişkiyi konu edinecek nesnel, tarafsız ve çıkargözetmez niteliklere sahip olması gereken bilimsel araştırmanın önkoşulu olarak görmek doğru olacaktır.

Eleştirel felsefeye ilişkin genel değerlendirmeler

Hegel'in *Saf Aklın Eleştirisi*'ne ilişkin en kapsamlı ve en ayrıntılı incelemesini ve eleştirisini *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde yaptığı görülmektedir.[35] Bu incelemenin ve eleştirinin derslerin pedagojik amaçlar taşıması nedeniyle eserlerinde yer alanlara göre, özellikle *İman ve Bilgi*'de yer alanlara göre daha açık ifadelerle dile getirildiğini ve bu nedenle daha kolay anlaşılır olduğunu vurgulamak gerekir. Kant'ın düşüncesinin bütününü konu eden derste birinci kritik giriş niteliği taşıyan uzun bir bölümden sonra ve diğer iki kritikten önce ele alınır. Hegel'in açıklamaları ve yorumları birinci kritiğin üç ana bölümü olan 'transandantal estetik', 'transandantal analitik' ve 'transandantal diyalektik' bölümlerini sırasıyla takip eder.

33 *A.g.e.*, 98-100; *TF*, 55-57.
34 *FBA*, 88-89.
35 *FTD*, 1851-1895.

Giriş bölümde birinci kritiğin ilkesi Jacobi'nin tanrının insanın anlama yetisinin ötesinde bulunduğu ve bu nedenle bilinemeyeceği düşüncesiyle karşılaştırılarak ortaya konur. Hegel'e göre Kant'ın kritiğinin ilkesi öznellik ve biçimsel düşüncedir. Bu anlamda kritikte bir öznellik felsefesi geliştirilmektedir. Yine Hegel'e göre düşüncenin akıl yürütme yetisiyle kendisini mutlak, somut, özgür, nihai öge ve bütünün tamamı olarak kavramayabileceği düşüncesi kritiğe egemen olan bakış açısını oluşturur. Düşüncenin somutluğu, tek belirleyici oluşu ve dolayısıyla özgürlüğü kendi dışında geçerliliğe sahip olabilecek başka hiçbir otoriteyi tanımamasından ileri gelir.[36] Bu anlamda Kant'ın eleştirel düşüncesinin sonucunun kendinde olanı ortadan kaldırıp yerine sadece başkası için olanın ve yararlı olanın geçirilmesi gerektiğini savunan Aydınlanma olduğu ileri sürülür.[37] Kant, Fransa'da ortaya çıkan ve gelişen Aydınlanma'yı çalışmalarıyla yöntemli hale getirip Almanya'da yaygınlaştıran en önemli düşünür olarak nitelendirilir. Her şeyin insan için, özbilinç için olduğu düşüncesi Kant'ın kritiğinde soyut kuramsal düzlemde tesis edilmiştir. Başkası için olanın kendinde olanı ortadan kaldırarak onun yerini alması idealist perspektifte kendinde olanın tüm unsurlarının yani özselliğin özbilince yüklenmesini beraberinde getirmiştir.[38] Hegel, Kant'ın eleştirel idealizminin kendinde olanı kavram olarak tutması nedeniyle bir karşıtlık barındırdığını ve bu karşıtlığın eleştirel idealizmin bütününü etkilediğini ileri sürer. Söz konusu karşıtlık özbilincin hiçbir gerçeklik taşımamasından, bir başka deyişle özbilinçte varlığa yer verilmemesinden kaynaklanmıştır. Hegel, Kant'ın bu noktada düşüncenin kendi içinde farkı barındırdığını savunarak ve gerçekliğin farklılaşma olduğunu gözden kaçırarak hata yaptığı görüşündedir.[39] Aklı hakikatinden mahrum bırakacak şekilde düşüncenin dışında, ampirik düzlemde betimleyen eleştirel idealizm özbilincin tekilliğini kavramaktan uzak kalmıştır.

Aydınlanma'nın Kant tarafından yönteme kavuşturulması ise Hegel'e göre bilginin olanağı çerçevesinde yürüttüğü tartışma sayesinde gerçekleşir. Sadece fenomenlere, yani duyusal görülere ilişkin bilginin olanaklı olduğunu ileri süren Kant bilgiyi özbilinçle ilişkilendirmesine karşın öznel ve sonlu olma nitelikleriyle sınırlandırmıştır. Kavramı, ideyi, kavramın biçimsel belirlenimlerini ve idenin gerekliliğini açıklığa kavuşturmasına karşın idenin öznel bir temsil olduğunu ileri sürerek hakikatle ilişkisini koparmıştır.[40] İdenin bu şekilde belirlenmesinin nedeni eleştirel idealizmin bakış açısını sonlu bilmeyle sınırlandırmış olmasıdır. Daha önce vurgulandığı gibi Hegel sadece idelere dayanan

36 *A.g.e.*, 1852.
37 *A.g.e.*, 1853.
38 *A.g.e.*
39 *A.g.e.*
40 *A.g.e.*, 1854.

bilginin hakikatin, mutlağın, tanrının bilgisi olabileceği ve ideyi nesnesi olarak almayan bir düşüncenin felsefi düşünce olamayacağı görüşündedir. Sadece fenomenin bilgisinin olanaklı olduğu savıyla Kant anlama yetisi metafiziğine, bir başka deyişle nesnel dogmatizme son verir, ancak bu sona erdirmeyi nesnel dogmatizmi öznel bir dogmatizme dönüştürerek, nesnel dogmatizmin ortaya koyduğu ve şeyin kendisine ait olduğunu ileri sürdüğü belirlenimleri bilince, saf düşünceye aktararak, kendinde ve kendi için hakiki olan sorusunu terk ederek gerçekleştirmiştir.[41] Bu görüş aslında yukarıda vurgulanan Hegel'in Aydınlanma düşüncesine ve özel olarak Kant'a yönelttiği kendinde olanın belirlenimlerinin eleştirel idealizmde özbilince taşınarak öznel belirlenimlere dönüştürülmesi olarak ifade edilen eleştirinin tekrar farklı bir formülle ileri sürülmesidir. Kant'ın fenomenden, duyusal görüden tamamen bağımsız rasyonel bir bilginin olanaksızlığını savunduğu yönündeki görüşüne sıkı sıkıya bağlı kalması ve bu görüş düşüncenin ve varlığın ide olarak özdeşliğini tesis etme amacını güden felsefi çabasının ve mücadelesinin çıkış noktasını oluşturması nedeniyle Hegel'in eleştirel idealizme ilişkin çözümlemelerinde ve eleştirilerinde merkezi sorun etrafında sürekli dönen bir akıl yürütme sergilediği söylenebilir. Her ne kadar Kant metafiziğe olan doğal eğilimi ve bu eğilim nedeniyle çelişkilere ve yanılsamaya düşme riski taşıması nedeniyle zorunlu olarak aklı bilme edimi bağlamında anlama yetisine tabi kılma yoluna gitse de, anlama yetisinin kavramlarının senteziyle *a priori* rasyonel bir bilginin olanaklı olduğunu birçok kez vurgulamakla kalmaz, *a posteriori* ampirik bilginin olanağının *a priori* rasyonel bilgide temellendiğini belirtir.[42] Örneğin deneyimin analojileri olarak nitelendirilen ve ilke işlevi gören *a priori* rasyonel yargılar fizik biliminin ampirik bilgisinin olanaklılık koşullarını oluşturur. Bu noktada değinilmesi gereken bir diğer husus iki tür bilgi arasındaki ilişkinin rasyonel olandan ampirik olana doğru tek yönlü değil, karşılıklı olduğudur. Ampirik yargı ve dayandığı duyusal görüler rasyonel yargının doğruluğunun veya yanlışlığının, geçerliliğinin veya geçersizliğinin saptanabilmesi için gereken zemini sağlar. Zira fenomenlerden soyutlanarak ele alındığında *a priori* bilgi düşüncenin biçimlerinden oluşması nedeniyle sadece bilginin nesnesiyle ilişkisini konu edinmeyen biçimsel mantığın kurallarına tabi olacak, bu açıdan değerlendirildiğinde tutarlı olduğu kabul edilse dahi nesnel bir gerçekliğe sahip olmayacaktır. Duyusal görüye, gerçekliğe uygulanamayacak türdeki *a priori* kavram ve yargıların – örneğin koşulsuzluğun temsili olarak ideler ve dünyanın sonlu veya sonsuz olduğunu ifade eden yargılar – geçerliliğini sınama olanağı olmadığı için, bir başka deyişle bu temsillerin birliğe taşıyabileceği hiç bir duyusal görü, hiç bir fenomen bulunmadığı için Kant tarafından

41 *A.g.e.*.

42 Kant, *SAE*, 144-146.

bilginin olanaklılık koşulu sorusu bağlamında ve düşüncenin yanılsamaya yol açmasını engellemek amacıyla anlama yetisinin yargılarını birliğe taşıma ve sistemleştirme işleviyle sınırlandırılırlar.[43]

Dersin giriş bölümde Kant'a yöneltilen bir diğer eleştiri bilme yetisinin sınırlarının belirlenmesini felsefe açısından bir sorun ve gereklilik olarak ortaya koymasıyla ilişkilidir.[44] Hegel felsefenin sorununa dair bu tanımın bilme yetisinin bilme etkinliğinden önce sınamaya tabi tutulabileceği önkabulüne dayandığını ve bu tanımda bilme ediminin hakikatin kavranmasını sağlayan bir araç olarak temsil edildiğini ileri sürer. Etkin olan bu araca ilişkin yanıtlanması gereken soru Hegel'e göre nesnede yapmaya muktedir olduğu değişikliklerin neler olduğudur. Bu soru yanıtlandığı takdirde nesnenin belirlenimleri ile bu değişiklikler birbirinden ayrıştırılabilecek ve ikisi arasındaki olası karşılıkların önüne geçilebilecektir. Oysa ki bilme yetisinin sınanması da bir tür bilme edimidir. Dolayısıyla Kant'ın felsefenin sorununu bilme yetisinin eleştirisi olarak tanımlaması bilme edimini önceleyen ve bilme edimini konu eden bir başka bilme ediminin olanaklı olduğu düşüncesine dayanır. Bu anlayışta Hegel'e göre suya girmeden yüzmek istemeye benzeyen bir çelişki söz konusudur. Son çözümlemede Hegel bilme yetisinin sınanmasının da bilme edimi olması nedeniyle bilme ediminin ulaşmaya çalıştığı şeye ulaşmasının olanaksız olduğunu ileri sürer ve bunun nedeni olarak ise ulaşmak istediği şeyin zaten kendisi olmasını gösterir. Bir başka deyişle bilme edimi kendisine erişemez, çünkü zaten hep kendindedir. İlk bakışta biçimsel mantık açısından tutarlı görünen bu eleştiride Kant'ın transandantal nitelikli olan ve olmayan *a priori* bilgiler arasında yaptığı ayrım göz ardı edilmektedir. Transandantal *a priori* bilgi hangi temsillerin *a priori* olanaklı olduğunu veya uygulandığını ve bu temsillerin nasıl *a priori* yani duyusallıktan bağımsız sadece anlama yetisi olarak düşüncede olanaklı olduğunu ve uygulanabildiğini ortaya koyan *a priori* nitelikli bir bilgi türüdür.[45] Kant uzayın ve uzaya ilişkin *a priori* geometrik bir belirlenimin transandantal bir temsil olmadığını, buna karşın bu temsillerin *a priori* kökenine ve genel olarak nesnelere *a priori* uygulanabilir olduğuna ilişkin bilginin transandantal bir bilgi olarak nitelendirilmesi gerektiğini vurgular. Bu anlamda Kant'ın bilme yetisi eleştirisinin nesnenin bilgisinin kökenini açığa çıkaran transandantal *a priori* bilginin olanağında temellendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Kant'ın transandantal bilginin olanağını kanıtlama çabasının ardındaki temel etken, Hegel'in de altını çizdiği gibi, bilginin kökenini tamamen duyumsamada bulan, tini boş bir levha olarak gören Locke'un ampirizminin ve tamamen

43 *A.g.e.*, 381-385.
44 Hegel, *FTD*, 1854.
45 Kant, *SAE*, 79-80.

saf düşüncenin belirlenimlerinde bulan Wollf'un metafiziğinin uzlaştırılabileceği ve böylece aralarındaki çatışmayı sonlandıracak ortak bir zemini oluşturma gerekliliğidir.[46] Kant, evrenselliğin ve zorunluluğun, dolayısıyla nesnelliğin algıda bulunmadığını gösteren Hume'dan yola çıkar, ama ondan farklı olarak nesnellik belirleniminin *a priori* biçimde düşüncede bulunduğunu matematik ve doğa bilimleri örneklerinden hareketle açığa çıkarır. Ancak bu noktada Kant'ın *Metafizik Dersleri*'nde belirttiği gibi kavramın her zaman bir şeyin kavramı olması bakımından, tekili belirlemesi bakımından evrensellik karakterine sahip bir temsil olduğu ve çelişki ilkesinden türeyen mantıksal zorunlulukla gerçek zorunluluğun birbirine karıştırılmaması gerekliliği unutulmamalıdır.[47] Kavram tek başına bir şeyin varoluşunu zorunlu kılamaz. Bir başka deyişle bir şeyin varoluşunun zorunlu olduğuna kavramdan hareketle hükmedilemez. Kavramın duyusal görüyü belirleyerek ona sağladığı zorunluluk, sadece varsayım niteliği taşıyan bir zorunluluktur. Bu nedenle rasyonel bilgide, *a priori* bilgide nesneye ancak deneyimin ilkesi dikkate alınarak ve dolaylı biçimde sadece varsayımsal bir zorunluluk yüklenebilir, mutlak bir zorunluluk kesinlikle yüklemez.

Öte yandan düşüncenin belirlenimlerinin, bir başka deyişle saf kavramların veya kategorilerin taşıdığı nesnellik karakterinin birlik sağlama işlevi olarak da değerlendirildiği görülmektedir. Düşünmek farklı belirlenimleri, farklılıkları sentezlemek, birbirine bağlamak olduğu için düşüncenin belirlenimleri de bu bağların farklı biçimleri olarak ortaya konulmuştur.[48] Hegel farklılıkların duyusal görüde verildiğini ve düşüncenin belirlenimlerinin bu farklılıkları birbirine bağlandığını belirtir. Aslında düşüncenin belirlenimleri de kendi aralarında farklılıklar gösterir ve bu farklılıklar da sentetik *a priori* yargıda görüldüğü gibi sentez işlemine tabi tutulabilir. Birinci kritiğin yanıt aradığı ana soru olan sentetik *a priori* yargıların olanağı sorusu, düşünceye özgü biçimlerin barındırdığı farklılıkların olanaklı sentezlenme biçimlerini ve bu sentezlerin nesnel geçerliliğinin dayandığı ilkeyi tartışmaya açar. Tam bu noktada Hegel'in Kant'a sert sayılabilecek bir eleştiri yönelttiği görülmektedir. Kant'ın düşüncenin sentetik *a priori* yargılar içerdiğini göstermesi felsefe için önemli bir adımdır, ancak bu keşiften hareketle yaptığı çıkarımlar sıradan, kaba ve ampirik nitelikli bir bakış açısının izlerini taşımaktadır.[49] Barbar bir terminoloji kullanan Kant – Hegel'e göre transandantal felsefe ifadesi dahi barbar bir ifadedir - psikolojizme yani ampirizme hapsolmuştur. Hegel'in transandantal felsefeyi

46 Hegel, *FTD*, 1855.

47 Emmanuel Kant, *Leçons de métaphysique* (*Metafizik Dersleri*), fr. çev. Monique Castillo (Paris: Le livre de poche, 1993) 158-160.

48 Hegel, *FTD*, 1856.

49 *A.g.e.*, 1857.

anlama yetisinin, bir başka deyişle öznel düşüncenin sahip olduğu evrensellik ve zorunluluk karakterlerini gün ışığına çıkaran ilkeler sistemi ya da saf aklın ilkelerinin sistemi olarak tanımladığı görülmektedir. Hegel, ilginç bir biçimde bu noktada transandantal sözcüğünün temsillerin kaynağı sorusuna bizi gönderdiğini belirtmesine karşın transandantal *a priori* bilgi ve transandantal niteliğe sahip olmayan *a priori* bilgi farklılığına dikkat çekmez. Bunun yerine transandantal felsefe ve aşkın (*transcendant*) felsefe arasındaki farkı açıklama yolunu izler. Kendisine özgü belirlenimleri yani kategorileri şeye yüklediğinde, bir başka deyişle öznelden öznel olmayana doğru geçiş yaptığında düşünce aşkın bir nitelik kazanır. Kant'ın kullandığı ifadeler izlediğinde ise düşüncenin aşkın hale gelişini düşüncenin saf kavramlarını duyusal görünün sınırlarının ötesinde kendindelik niteliği taşıdığı iddia edilen bir nesneye uygulama çabası olarak tanımlanabilir.[50] Kant'ın transandantal felsefesi düşüncenin bilginin oluşumunda oynadığı rolün yanı sıra sahip olduğu bu aşkınlık eğilimini de kaynağından hareketle açıklamaya çalışır. Transandantal mantığın transandantal diyalektik başlıklı ikinci bölümünde aklın aşkınlık eğiliminin dogmatik metafiziğin temel savları ve akıl yürütme biçimleri mercek altına alınarak tartışıldığı ve açıklandığı görülmektedir. Hegel, Kant'ın bu aşkınlık açıklamasına aklı duyusal görüye mümkün en üst birliği sağlayan düzenleyici bir işlevle sınırlaması, bu sınırlamayı yaparken ise evrensellik, nesnellik ve zorunluluk gibi belirlenimlerin nesneye içkin olmadığı, sadece bilmenin öznel koşulunu oluşturduğu ve aklın hakikati kendinden çekip çıkaramayacağı yönündeki düşünceleri temel alması nedeniyle karşı çıkar.[51]

Transandantal estetik ve analitik

Dersin giriş bölümünde birinci kritiğin bütünü dikkate alınarak ortaya atılan yukarıda sergilenen eleştirilerin Hegel tarafından duyusallık, anlama ve akıl yetilerinin konu edildiği dersin sonraki bölümlerinde ayrıntılandırılarak ve derinleştirilerek geliştirildiği gözlemlenmektedir. Hegel duyusallığa ve anlama yetisine ayırdığı bölümlerin başında Kant'a radikal sayılabilecek bir eleştiri yöneltmektedir. Hegel bu eleştirisinde Kant'ın kuramsal bilincin başlıca kiplerini yani yetileri bir kavramdan hareketle ortaya koymadığını, psikolojik, bir başka deyişle tarihsel bir yaklaşımla zorunluluğu dikkate almadan tamamen ampirik bir biçimde bir araya getirip belirleme yoluna gittiğini ileri sürmektedir.[52] Hegel'in bu eleştirisi aşağıda birinci kritik çerçevesinde ayrıntılı olarak incelenecektir. Kant, transandantal estetik bölümünde görüde çeşitlilik barındıran tekil nitelikli bir içerik olarak karşılaşılan içsel ve dışsal duyumsamaları

50 Kant, *SAE*, 251-253.
51 Hegel, *FTD*, 1857.
52 *A.g.e.*, 1858.

soyutlayarak duyusallığı oluşturan ve deneyimi olanaklı kılan saf *a priori* evrensel temsillere, bir başka deyişle saf uzay ve zaman görülerine ulaşmaktadır. Ancak Hegel, saf uzay ve zaman görülerinin *a priori* evrensel niteliğe sahip olmasından onların deneyime öncel olduğu ve deneyimin temelini oluşturduğu sonucunun doğrudan çıkarsanamayacağını, bunun nedeni olarak ise bu temsillerin bilinç tarafından temsil edilen şeye dayatılmaları bakımından sadece dışsal bir evrensellik barındırmalarını ileri sürmektedir.[53] Bu değerlendirmeden hareketle Hegel'in temsil edilen şeyin berisinde temsilin dayanak noktası olarak kendinde şeyin durduğunu veya şeyin fenomen ve kendinde şey olarak bilginin konusunu oluşturabileceğini düşündüğü ve böylece transandantal idealizmin ilkesini red etme yoluna gittiği çıkarımı yapılabilir. Ancak birinci kritikte ileri sürüldüğü bağlam dikkate alındığında kendinde şey kavramının ampirik temsillerin, duyumsamaların nedenini oluşturacak bilinç dışındaki fiili bir varlık alanının gerçekliğinin kanıtı olarak sunulmadığı görülmektedir.[54] Kendinde şey kavramı sadece böyle bir varlık alanı düşüncesini temsil etmek dışında başka hiçbir işleve ve anlama sahip değildir. Kant'ın bu kavrama başvurmaktaki amacı uzayı ve zamanı şeye içkin nitelikler olarak değerlendirmesi nedeniyle çelişkiye düşen idealist ve materyalist karakterli metafizik kuramların dogmatik temel savına işaret etmek ve aklın aşkınlık eğilimini açıklamaya yardımcı olacak kavramsal bir araç elde etmektir. Transandantal idealizmde ampirik temsiller, duyumsamalar tindeki belirişler (*Erscheinung*; *apparition*) olarak kabul edilir. Kendinde şey kavramı altında bir araya getirilebilecek tine dışsal herhangi bir duyusal veri, duyumsama olmadığı için uzayda ve zamanda ya da sadece zamanda beliriş olarak da nitelendirilen duyusal görünün nedeni olarak değerlendirilemez. Duyusal görünün nedeni olarak ancak bir başka duyusal görü gösterilebilir. Bir başka deyişle nedensellik meşru olarak sadece fenomenlere uygulanabilecek bir ilişki kategorisidir.

Hegel'in birinci kritiğin transandantal mantık başlıklı bölümünde ele alınan anlama yetisine ilişkin yorumlarında göze çarpan ilk husus Kant tarafından kural koyma yetisi olarak da tanımlanan anlama yetisinin duyusal görünün çeşitlilik gösteren maddesine saf kavramlar aracılığıyla birlik sağlama işlevine yapılan vurgudur. Hegel'in bu işlev bağlamında dikkatini öncelikle en üst düzeydeki birlik temsili olarak Kant'ın diğer tüm temsillere, tüm *a priori* ve *a posteriori* sentetik yargılara eşlik ettiğini, tüm temsillerin zorunlu olanaklılık koşulunu veya bir başka ifadeyle temsillerin sentetik birliğinin transandantal ilkesini oluşturduğunu savunduğu, farkındalık olarak da yorumlanabilecek transandantal tamalgıya veya kökensel transandantal bilince odaklandığı gö-

53 *A.g.e.*, 1860.
54 Kant, *SAE*, 226-229.

rülür.[55] Hegel tamalgıyı Kant'ı takip ederek özbilinç olarak açıklamasına karşın yukarıda kısaca açıklandığı gibi özbilinci ve saf düşünceyi basit nitelikli olduğunu ve içinde farkları barındırdığını savunduğu Ben kavramıyla özdeşleştirerek transandantal diyalektiğin saf aklın paralojizmlerine ayrılan bölümünde bilginin olanağına ilişkin transandantal bir ilke işlevi gören saf *a priori* bir temsil olması dışında Ben'in sadece iç duyudaki belirişlerden hareketle bir nesne olarak kavranabileceğini ortaya koyan Kant'tan ayrılmaktadır. Hegel'in özbilinç olarak tamalgıyı açıklama aşamasında kullandığı "Ben benim, ben bu birim" ve "Kavrayan bendir" önermeleri ve bu önermelerin taşıdığı hakikatin birinci kritikte doğru biçimde sergilenmediğini iddia etmesi Kant ile arasındaki düşünsel mesafeyi açıkça ortaya koymaktadır.[56] Yine bu aşamada Hegel tarafından ortaya atılan düşüncenin bir olması nedeniyle birliği ürettiği, bu üretimin aslında bir kendini üretme olduğu yönündeki ifadelerinin eleştirel düşüncenin sınırlarını aşan dogmatik bir niteliğe sahip olduğunu belirtmek gerekir.

Transandantal tamalgıya yönelik bu eleştirileri Kant'ın ortaya koyduğu kategoriler tablosuna ilişkin eleştirilerin takip ettiği gözlemlenmektedir. Hegel'e göre Kant'ın biçimsel mantıkta temsil çeşitliliğinin farklı ilişkilendirme biçimleri olarak tesis edilen yargılar tablosundan hareketle oluşturduğu kategoriler tablosu eksiktir ve Kant'ın iddiasının aksine kategorilerin zorunluluğunu ortaya koyabilecek dedüksiyon işlemine dayanmadığı için ampirik ve dışsal nitelikler taşımaktadır.[57] Hegel Kant'ı farkları öncelikle ortaya koyulması gereken birlikten hareketle geliştirmemekle eleştirirken birinci kritikte temel sentetik birlik temsili olan transandantal tamalgının anlama yetisinin saf kavramlarının dedüksiyonunun da ilkesi olarak kabul edildiğini gözden kaçırmaktadır. Hegel anlama yetisinin kategorilerin kaynağını oluşturduğunu, saf kavramlara yönelik sentez işleminin özbilinçte yürütüldüğünü belirttiği noktada dahi Kant'ın hala ampirik düzlemde kaldığını düşünmektedir. Oysa ki Kant transandantal mantığın transandantal dedüksiyonun ilkeleri başlığını taşıyan bölümünde ampirik düzlemde ele alınabilir olan temsillerin olgusallığı (*de facto*) sorununu sadece *a priori* düzlemde ortaya konabilecek temsillerin bir nesnenin bilgisini, deneyimini nasıl olanaklı kılabildiği (*de jure*) sorunundan özenle ayırdığını ve bilginin nesnesinin olanağının *a priori* koşullarına ilişkin bu ikinci sorunun sadece dedüksiyon işlemiyle çözüme kavuşturulabileceğini açıkça belirttiği görülmektedir.[58] Bu noktada farklı düzlemlerde çözümlenebilecek bu iki sorunun Kant'a göre birbirini dışlamaması ve ikinci sorunun birinciyi

55 Hegel, *FTD*, 1862.
56 *A.g.e.*
57 *A.g.e.*, 1863.
58 Kant, *SAE*, 100-104.

olumsuzlayarak ortadan kaldırmaması aksine bilgi bağlamında temellendirmesi Hegel'i birinci kritikte ampirik bir yaklaşımın egemen olduğu yorumuna götürdüğü söylenebilir.

Hegel'in transandantal mantığa yönelttiği bir diğer eleştirinin anlama yetisinin saf *a priori* kavramlarının yani kategorilerin soyut ve içerikten yoksun boş biçimler olarak değerlendirilmesine ve bu nedenle içerik olarak duyusal görünün çeşitlilik barındıran maddesine ihtiyaç duymasına ilişkin olduğu görülmektedir.[59] Kant birinci kritiğin deneyimin olanağının *a priori* ilkeleri başlıklı bölümünde duyusal görüde beliren maddenin deneyimin veya bilginin nesnesine dönüşmesi sürecinde üç tip sentez işleminin rol oynadığına dikkat çeker. Görüde gerçekleşen kavrayıcı sentez (*synthèse de l'appréhension dans l'intuition*) işlemi duyumsamanın, izlenimin, fenomenin veya maddenin bir çeşitlilik olarak tesis edilmesini sağlarken imgelemde gerçekleşen üretici veya tekrar üretici sentez işlemi (*synthèses productive et reproductive dans l'imagination*) duyusal görüdeki çeşitliliğin uzaydaki ve zamandaki sürekliliğini, yanyanalığını veya ardışıklığını özbilinçte kurarak bu çeşitliliği şemalar aracılığıyla kategoriler için uygulanabilir hale getirir. İmgelemin sentezini temel alan kavramda gerçekleştirilen sentez (*synthèse de la recognition dans le concept*) ise farklı zamanlardaki belirişlerin aynılığının tesis edilmesini olanaklı kılarak deneyimin nesnesinin oluşumunu sağlar.[60] Bu üç tür öncel nitelikli sentez işlemi sayesinde Hegel'in de altını çizdiği gibi farklı türden temsiller olan görü ve kavram birbirine uyumlu hale gelirken kaynağını bu uyumlulukta bulan deneyim tüm zamanlar için evrensel bir geçerliliğe kavuşmuş olur. Ancak bu noktada Hegel Kant'ın duyusallığı ve anlama yetisini imgelemde birbirine uyumlu hale getirirken aslında bu iki yetiyi tek bir yetide, imgelemde topladığını gözden kaçırdığını ve bu nedenle görüsel bir anlama yetisinin veya entelektüel bir görünün olanağını ortaya koyduğunun bilincine varamadığını iddia eder.[61] Sonuçta Kant bu iki yetiyi dışsal bir biçimde birbirine bağlamıştır. Hegel'e göre imgelemin diğer yetilere birlik sağlayan temel yeti olduğu hakikatinin ıskalanmasının sonucunda eleştirel idealizm iddiasının aksine ampirik ve dogmatik idealizmleri çürütmede başarısız kalmıştır.[62] Zira bilincin ve dünyanın varlığının kanıtlanması bağlamında yürütülen tartışmada hakikat ve hakikat olmayanı belirlerken dikkate alınması gereken husus bunların temsil olarak mı yoksa şey olarak mı tanımlandıkları değil, duyusal, tekil, sınırlandırılmış ve olumsal nitelikler taşıyıp taşımadıklarıdır. Bu değerlendirmeden hareketle Hegel Kant'ı zorunluluk ve evrensellik niteliklerini barındıran

59 Hegel, *FTD*, 1864.
60 Kant, *SAE*, 109.
61 Hegel, *FTD*, 1865.
62 *A.g.e.*, 1866-1867.

kendinde bir özbilincin hakikatini ortaya koyamamakla, ampirik bilinç düzeyinde kalmakla ve bu nedenle tekil ve evrensel bilinçler arasındaki karşıtlığın aşılmasını sağlayacak akla ulaşamamakla eleştirirken, transandantal idealizm çerçevesinde geleneksel metafiziğin varlık ve hakikat anlayışlarına karşı atılan önemli adımı gözden kaçırmaktadır. Hegel'in yorumlarının aksine Kant dünyanın, daha doğru bir ifadeyle dışsal şeylerin varlığının kanıtlanmasının temelini oluşturacak ve bu nedenle kalıcı niteliğe sahip olması gereken unsur olarak transandantal tamalgının kendisini değil, bu unsuru transandantal bilinçle ilişkilendirecek sentez işlemini göstermektedir.[63] Transandantal bilinç *a priori* bir temsil olması nedeniyle kendinde bir gerçekliğe sahip olmadığı gibi bir şeyin varlığının veya fiili gerçekliğinin kanıtlanmasına tek başına hiçbir şekilde temel oluşturamaz. "Düşünüyorum" *a priori* bir yargıdır ve *a priori* bir yargı olması nedeniyle benin varlığına, fiili gerçekliğine hiçbir koşul altında kanıt oluşturmaz. Benin varlığı, fiili gerçekliği sadece içsel duyunun zaman görüsünde ortaya çıkan verilerinden ve dolayısıyla ampirik bilinçten hareketle ileri sürülebilir. Kant'ın tam da bu bağlamda attığı adımda Descartes'ı çözümsüzlüğe sürükleyen yaklaşımın aksine içsel duyudaki ve dolayısıyla sadece zamandaki belirişlerin sürekli değişim göstermesi nedeniyle ampirik bilinç anlamında benin varlığına ilişkin kanıtın temeli olarak uzayda ve zamanda kalıcı nitelik taşıyan bir belirişin, yani dışsal bir şeyin, temsilin, fenomenin kabul edilmesi gerekliliği açıkça ortaya konur.[64] Dışsal şeyin mevcudiyetinin kanıtı için görünün iki saf biçimi altında meydana gelen bir beliriş ve bu belirişin sentez yoluyla transandantal bilinçle ilişkilendirilmesi yeterlidir. Bu anlamda taşıdığı kalıcı niteliğiyle ampirik özbilince ilişkin kanıtın temelini oluşturacak dışsal duyu aracılığıyla görünün saf biçimleri altında, uzayda ve zamanda verilen maddenin tinin dışında, ondan bağımsız bir varlık alanı veya kendinde bir şey olarak yorumlanması yanlış olacaktır. Yukarıda belirtildiği gibi kendinde şey temsilinin saf düşünce biçiminde tinde bulunduğunun kabul edilmesi ve Kant tarafından bilme yetisinin sonluluğunu ifade etmek için kullanılması nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu, bir başka deyişle tekabül ettiği bir tür görünün mevcut bulunduğu anlamına gelmemektedir. Böyle bir mevcudiyet tinin bilme yetisinin sınırlarının ötesinde kalacak, hiçbir zaman deneyimin, bilginin nesnesine dönüşemeyecektir. Bu nedenle maddenin veya dışsal duyumsamanın tinde tinin edilgen yetisi olan duyusallığın koşulları altında ve bu yeti sayesinde meydana gelen bir beliriş olarak kabul edilmesi daha doğrudur. Eleştirel idealizmde fenomenlerin ve kavramların temsil olarak belirlenişinin ampirik ve dogmatik nitelikli metafizik kuramları düğümleyen temel sorunun çözümünde kilit rol oynadığı görülmektedir. Hegel eleştirel idealizmde ifade-

63 Kant, *SAE*, 111-115.

64 *A.g.e.*, 205-207.

sini bulan bu temel felsefi pozisyonun deneyimi fenomenlerle sınırlandırması, kendinde şeyi deneyimin ötesinde tutması ve genel anlamda bilme edimini somut ama öznel nitelikli olanaklılık koşullarına tabi kılması nedeniyle sonlu ampirik özbilinç içine hapsolarak hakikat sorusunu ıskaladığını; nesnel olanı öznede özneye ait unsurlarla temellendirmeyi deneyerek, bir başka deyişle hakiki anlamda nesnel olana erişimi engelleyerek kendisiyle çelişkiye düştüğünü iddia eder ve bu iddia mutlağın bilgisine dair geliştirdiği kuramın çıkış noktasını oluşturur.[65]

Transandantal diyalektik

Kant'a yöneltilen bu eleştirinin, Hegel'in birinci kritikte akıl yetisinin incelendiği transandantal diyalektik bölümüne ilişkin yaptığı yorumlarda da tekrarlandığını gözlemlenmektedir.[66] Kant akıl yetisini incelerken kullandığı yöntem kategorileri incelerken kullandığı yöntemle aynı karaktere sahiptir, yani psikolojik bir yöntemdir. Bir başka deyişle Kant'ın hatası transandantal diyalektikte de sürmektedir. Kullanılan psikolojik yöntem aklın tinde bir yeti olarak tesadüfen keşfedilmesini beraberinde getirmiştir. Kavramdan hareketle dedüksiyon yapılmadığı için akıl olumsal, zorunluluk içermeyen bir yeti olarak ve ilkelerden hareketle bilme yetisi veya kavramlar aracılığıyla tikeli evrenselde bilme yetisi olarak tanımlanmıştır. Transandantal diyalektikte koşulsuz ve sonsuz olanı nesnesi yapan düşüncenin, yani evrenselin aklın ilkesini oluşturduğu ileri sürülmektedir. Akıl ve anlama yetisi arasında ayrım yapmayan Platon'un kullandığı bir terim olan ide ile koşulsuz ve sonsuz olan adlandırılmış ve yine bu bağlamda ide aklın ürünü olarak sunulmuştur. Birinci kritikte akıl ve anlama yetisi adı verilen düşünce kipleri nesnelerinden hareketle birbirinden ayrılmıştır. Akıl, yukarı da belirtiği gibi, koşulsuz ve sonsuz olanı nesnesi edinen düşünce olma özelliği taşırken anlama yetisi sonlu ilişkiler içinde bir düşünme biçimi olarak değerlendirilmiştir. Hegel akla ilişkin yapılan nesnesi koşulsuz ve sonsuz olan düşünme biçimi tanımıyla aslında Kant'ın aklın aşkınlığa olan doğal eğilimine ilişkin açıklamasına dikkat çeker. Akıl ideyi, koşulsuz ve sonsuz olanı bilmeyi arzular ancak hiçbir koşula bağlı olmayan, sonsuz olan duyusal görüde veya algıda verilmediğinden böyle bir bilgiye ulaşma olanağına sahip değildir. Hegel'in bu noktada Kant'ın aklın belirli bir nesnenin bilgisini oluşturma yetkinliğinden mahrum olduğu yönündeki savına karşı çıktığı görülmektedir. Kant deneyimi bir şeyin buradaki, bir başka şeyin oradaki mevcudiyeti olarak kavrama yoluna giderek hata yapmıştır. Her ne kadar koşulsuz ve sonsuz olanın görüde veya algıda verilmediği doğru olsa da kimsenin zaten bu yönde bir beklentisi bulunmamaktadır. Hegel tinin tin için olduğunu

65 Hegel, *FTD*, 1867-1868.
66 *A.g.e.*, 1868-1878.

vurgularken aklın nesnesinin oluşumuna katılacak ögenin duyusallık yetisinin dışında aranması gerektiğini dolaylı bir biçimde ifade etmektedir. Hegel'in düşüncenin belirlenimlerinin kendinde değerlendirildiğinde içerikten yoksun biçimler olarak nitelendirilmesine yönelttiği eleştirilerin bu karşı çıkışta temellendiğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Hegel'in dikkat çektiği gibi Kant'a göre bir şeyi bilmek o şeyi belirlemek anlamına gelmektedir. Transandantal diyalektikte gösterildiği gibi akıl sonsuz olanı belirlemek için kategoriler yani nesnel belirlenimler olan anlama yetisinin biçimlerinden başka hiçbir ögeye sahip olmadığı için bunlar aracılığıyla koşulsuz ve sonsuz olanı belirlemeye çalıştığında kaçınılmaz olarak yanlış akıl yürütmelere (paralojizmler) ve çelişkilere (antinomiler) düşecek, aşkın hale gelecektir. Hegel Kant'ı bu değerlendirmeleri sadece soyut düzlemde kalarak yapmakla eleştirmektedir. Aklın Kant'ın gözden kaçırdığı somut yönünde koşulsuz olan ile koşullu olan arasındaki bu soyut ayrım ortadan kalkacak ve bu iki öge daha üst bir birliğe taşınacaktır.

Kant aklın saf kavramalarını, ideleri biçimsel mantıkta ortaya konulan kategorik, varsayımsal ve ayırıcı akıl yürütme biçimlerinden ve bu biçimlerin temelini oluşturan sentez işlemlerinden hareketle ruh, dünya ve tanrı olarak belirlemektedir.[67] Geleneksel metafizikte birçok örneğine rastlanabileceği üzere kategorik akıl yürütmede koşullu olanların bütünü nihai olarak bir koşulsuzla, ben, düşünen özne veya töz olarak nitelendirilen ruhla ilişkilendiği ve onda temellendiği ileri sürülür. Varsayımsal akıl yürütmede birbirini koşullandıran fenomenler dizisinin temeli fenomenlerin koşulsuz bütünlüğü düşüncesine, dünya düşüncesine dayandırılır. Ayırıcı akıl yürütmede ise tanrı idesi, varlığı ve düşünceyi birleştirme çabasındaki aklın ideali bütün olanakların kaynağını oluşturan ve bu nedenle kendisi hiçbir koşula bağlı olmayan en üst olanak olarak tesis edilir. Kant transandantal diyalektikte saf aklın bu üç kavramının veya idesinin hiçbir fiili gerçekliğe tekabül etmediğini, bir başka deyişle duyusal görüde bu ideler altında toparlanabilecek ve dolayısıyla bir bilginin nesnesinin oluşumuna katılabilecek hiçbir temsilin verili olmadığını göstermektedir.[68] Kavramdan bir gerçeklik, bir duyusal görü çıkarsanamayacağı hakikatini gözden kaçıran Anselmus'un, Descartes'ın ve Spinoza'nın de dahil olduğu metafizik gelenek akıl yetisinin bilginin olanaklılık koşullarından bağımsız aşkın kullanımı sonucu tini yanlış akıl yürütmelere sürükler ve kendisiyle çelişkiye düşmesine yol açar. Kant'ın kavram ile duyusal görü, gerçeklik ile düşünce, duyusallık ile anlama yetisi arasında tesis ettiği kökensel fark düşüncenin kendindelik karakterine sahip olduğunu savunan Hegel tarafından "korkunç bir

67 Kant, *SAE*, 257, 267, 273-274.
68 *A.g.e.*, 270.

ayrım" olarak değerlendirilerek red edilir.[69] Kant aklın duyusal bir gerçeklik olduğunu savunurken haklıdır, ancak gerçekliği bütünüyle duyusallığa indirgeyerek hata yapmış, böylece çürüttüğü barbar temsillerin alanından çıkmayı başaramamış, eski barbar temsillere yenilerini eklemekle kalmıştır.[70] Örneğin varlık, şey, ben, özbilinç ve töz temsilleri tinin kendisiyle soyut, biçimsel ve dolayımsız özdeşliği düşüncesini tesis eden transandantal kullanımları dışarıda bırakıldığında öznenin erişiminin çok uzağında kalan bir alana işaret eder hale gelmiştir. Hegel'in geleneksel metafiziğin bu temel kavramlarını geleneksel metafiziğin onlara yüklediği anlamıyla kabul etmemesine karşın bu kavramları ve bu kavramların nesnel bir gerçekliğe sahip olduğu düşüncesini terk etmeyi hakikat anlayışı nedeniyle doğru bulmadığı görülmektedir. Kavramın biçime veya basit belirlenime indirgenmesine ve bir şeyin kavramının o şeyin fiili gerçekliğini içinde barındırmadığı, gerçekliğin kavrama sadece sentetik olarak eklemlenebileceği düşüncesine karşı çıkan Hegel çelişkilerin aklın aşkın kullanımında düştüğü dört çelişki tipiyle sınırlandırılamayacağını, çelişkinin her yerde olduğunu ve kavramın somut karakteri nedeniyle bizzat kendinde farklı ve karşıt belirlenimleri taşıdığını savunmaktadır. Hegel'e göre transandantal diyalektik çelişkiyi özbilincin dağılmasına yol açmayan düşünceye özgü durumlardan birine indirgeyerek şeyin barındırdığı kendinde ve kendisi için varolan çelişkiyi gözden kaçırmıştır.[71] Bu noktada Hegel'in tek varlık alanı olarak kabul ettiği tinin kendisini şey olarak çelişkilerden hareketle açınladığı yönünde bir değerlendirme yapılabilir. Temsili ve temsiller arası farkları temel alan Kant'ın transandantal bilgi kuramının dışına çıkmak veya ötesine geçmek amacıyla her şeyin kendinde ve kendisi için olarak tinde tinin farklı kipleri veya maddede maddenin farklı kipleri olarak belirdiğini ileri sürmek, kipler arası farkları temellendirmek adına duyusal görü, düşünce, kavram ve ide arasında yanlışlanabilirliği olmayan dogmatik bir hiyerarşinin önerilmesini beraberinde getirdiği görülmektedir. Transandantal diyalektikte tinin aklın aşkın kullanımında ortaya çıkan çelişkilere dayanma ve bütünlüğünü koruma yetkinliğinin ortaya konduğunu, ama çelişkilerin çözüme kavuşturulamadığını iddia eden Hegel, Kant'ın akıl yetisinin çelişkiye yol açmayan transandantal kullanımı bağlamında açığa çıkardığı deneyimleri düzenleyerek olanaklı en üst birliğe taşıma ve sistemleştirme işlevini hakikatin bilgisi bağlamında kabul etmemektedir. Hegel'in bu son değerlendirmesinin arka planında transandantal düzlemde aklın anlama yetisine ve anlama yetisi dolayımıyla duyusal görüye tabi kılınması yatmaktadır. Çelişkinin duyusal görüde değil de duyusal görü yani şey hakkında verilen yargılarda ortaya çıktığı yönündeki düşünceyi Hegel fenomenlere gösterilen yersiz bir şefkat olarak yorumlamaktadır.[72] Bir tür kendindelik olarak nitelendirilmesi nedeniyle fenomen tinin başkasına dö-

69 Hegel, *FTD*, 1871.
70 *A.g.e.*
71 *A.g.e.*, 1874.
72 *A.g.e.*

nüşmüştür. Yukarıda kendinde şey kavramının birinci kritikteki kullanımına ilişkin yapılan açıklamalar dikkate alındığında Hegel'in Kant'ın eleştirel yaklaşımına dair bu yorumunun kabul edilebilir olmadığı sonucuna varılabilir. Hegel son aşamada çelişkinin ortadan kaldırılması, bir başka deyişle hakikatin bilgisi için kategorilerin veya aklın idelerinin tek başına yeterli olmayacağını, bu iki unsurun somut birliğinin gerekliliğini savunur.

Hegel transandantal diyalektikte aklın ideali olarak tanımlanan tanrı idesini ele aldığı bölümde[73] ise Kant'ı kavramın ve varlığın sentezini yapmayı başaramamakla eleştirmekte ve eleştirel idealizmde varoluşun kavramdan farklı bir unsur olarak tesis edildiğini iddia etmektedir. Kant'ın kip kategorilerinde ikinci sıraya varoluş kavramını yerleştirdiği düşünüldüğünde Hegel'in eleştirisinin aslında başka bir noktaya işaret etmeye çalıştığı ortaya çıkar. Gerçekten de Hegel bu eleştirisinde tanrı düşüncesi ve tanrının varlığı ilişkisi sorunu bağlamında aslında kavramın birinci kritikte tesis edildiği haliyle biçim anlamında temsil olması bakımından varlığı içermemesine dikkat çekmeye çalışmaktadır. Kant temsile ve iki temsil türü olan görü ve kavram arasında tesis ettiği ayrıma, farka ve ikiliğe takılıp kalmıştır. Varlık belirleniminin nesnellikten ve gerçeklikten farklı olan kavramda pozitif biçimde bulunmadığını, kavram için başka olması nedeniyle varlıkla kavramda hazır halde bulanan bir unsur olarak karşılamayacağını belirten Hegel nesnel olana ulaşmak, eyleme ve etkinliğe geçmek için öznel nitelik taşıyan temsilin ortadan kaldırılarak aşılması gerektiğini savunmaktadır. Temsil sadece temsil olarak ortadan kaldırıldığında somut bir etkiye sahip olabilecektir. Kant'ın bir şeyin fiili olarak temsiliyle olanaklı olarak temsili arasında söz konusu temsillerin tekabül ettiği içerik açısından bir fark olmadığı savına karşı Hegel varlık ve düşünce ayrımını – Hegel'in bu ayrımı bir karşıtlık olarak yorumladığı yukarıda belirtilmiştir - ayrıcalıklı bir kavram olduğunu iddia ettiği tanrı kavramıyla aşmaya çalışan Descartes'ı referans gösterir ve tanrı kavramında bu karşıtlığın ortadan kalktığını, dolayısıyla sonluluğun yok olduğunu iddia eder. Düşünce öznel olarak kalmak istemeyen, bu öznel yanını olumsuzlayarak nesnelleşme eğilimi içinde olan bir etkinlik olarak betimlenir. Hegel'e göre kavramdan soyutlayarak ele alındığında duyumsanan ve algılanan mutlağın, özün varoluşunu açığa çıkaramadığı ve hakikatin bilgisini veremediği görülür. Hakikate erişebilmek için algılananın varoluş kategorisiyle sentez işlemi yürütülerek ilişkilendirilmesi değil, olumsuzlanarak saf varoluş kavramına ulaşılması gerecektir. Kant tarafından tinin yetilerinin sonlu olduğunun iddia edilmesi alçakgönüllü bir tutum olarak değil, tam aksine sefaletten ve hiçlikten çıkarılan bir kibir olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu kibri aşmanın yolu Hegel'e göre sefaletten çıkıp tanrısal olanı kavramaya yönelmekten geçmektedir. Aklın idealine ilişkin yapılan bu son açıklamalar ışığında rasyonel teolojinin Hegel tarafından tekrar canlandırılmaya çalışıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

73 *A.g.e.*, 1874-1878.

Hegel'in birinci kritik hakkında yukarıda sergilenen ve tartışılan yorumlarından hareketle sonuç olarak Hegel'in spekülatif felsefe olarak tanımladığı kuram çerçevesinde transandantal idealizmin olumsuzlanma, dolayımlanma veya koruma altına alınarak ortadan kaldırılma olanağının hâlâ yanıt bekleyen çok sayıda soruyu beraberinde getirmesi nedeniyle tartışmaya açık olduğunu belirtmek gerekir. Düşüncenin bilme yeteneğine duyduğu sonsuz ama aynı zamanda dayanaktan yoksun güven Hegel'i bilincin erişeceği en üst düzeyde mutlağı, bütünü, tanrıyı kavranabileceği görüşünü savunmaya sürüklemektedir. Başkayı kendinde bulan veya kendisini kendinde bir başka olarak bulan düşüncenin yürüttüğü olumsuzlama veya dolayımlama işlemiyle başkadan geçerek kendine dönebileceği, kendisini saf haliyle kavrayabileceği savı, düşünceyi başka ile ilişkisi içinde kendisini hem varlığı hem de sahip olduğu yetenekleri bakımından sorgulayabilme olanağından yoksun bırakmaktadır. Başka'nın kökenselliği karşıtlığın ortadan kaldırılması ve çelişkinin çözüme ulaştırılması amacıyla red edildiğinde veya aynıda aynının başkası olarak eritildiğinde düşüncenin sınanarak yanlışlanabilmesini sağlayacak zemin kaybolacaktır. Düşüncenin başka ile karşılaştığı ve ilişkiye geçtiği bu zeminle bağını koparması bilgiyle, deneyimle bağını koparması, kendi içine kapanması sonucunu beraberinde getirecektir. Bu içe kapanışta Hegel tarafından düşüncenin içinde barındırdığı ve nesnelliğin biricik kaynağını oluşturduğunu iddia ettiği içerikle tutarlı kaldığı sürece düşüncenin ileri sürdüğü yargıların tümü yanlışlanması olanaksız yargılar veya düşüncenin kendisini sonsuza giden bir olumlaması, bir yeniden üretimi olarak değerlendirilecektir. Bireyin parçası olduğu bütüne ilişkin bir görüşe, düşünceye, ideye sahip olmasının ancak diğer bireylerle ilişkisini ve diğer bireylerle birlikte söz konusu bütünle kurdukları ilişkileri kavrayabilmesiyle olanaklı olduğu söylenebilir. Bu anlamda bütünün bir ide, bir hakikat olarak bireylerin her birinde diğer bireylerden bağımsız olarak kavranabilmesi ve böyle bir kavrayışı gerçekleştirdiğinde bireyin tekilleşmesi sadece bütünün bireyde örtük bir biçimde de olsa kendisini vermesi koşulu altında söz konusu olabilir. Temsillerin olumsuzlanmasından, dolayımlanmasından geçilerek varılacağı düşünülen bütünün, mutlağın, tanrının, koşulsuzun ve sonsuzun bilgisi olarak hakikatin temelinde bu tarz bir verili olma düşüncesinin yattığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Olumsuzlamalardan, verili olanın dolayımlanmasından oluşan diyalektik süreç sonuçta olumsuzlanamayacak, dolayımlanamayacak kökensel ve ilkesel bir veriye, temel bir olumlamaya erişme dışında başka bir hedef barındırmayacaktır. Felsefeyi düşüncenin içeriği olarak tanımlanan bu verinin bilincin evrelerini takip ederek keşfedilmesi olarak nitelendirmek nesnel ve öznel karakterli metafizik kuramların farklı yönlerden hareketle tekrar ettiği dogmatizmin kendi içsel hareketiyle karşıtlıkları aşarak içinde eritecek daha üst bir birliğe taşınması,

sistemleştirilmesi ve böylece hakikatin bilgisi düzeyine erişimin sağlanması sonucunu değil, nesnel ve öznel dogmatik yaklaşımların bazı unsurlarının düşüncenin spekülatif yeteneğini temel alan bir hakikat anlayışı çerçevesinde seçilerek iç içe geçirildiği eklektik nitelikli yeni bir metafiziğin doğuşuna yol açacaktır. Metafiziğin bu son denemesinde kendi üzerine katlanarak, 'sistemleşerek' kapanırken bir yandan biricik hakikate vahiy sayesinde ulaştığını iddia eden dinle kopan ilişkisini aynı hakikate düşüncenin verili bir içeriği olarak 'akıl' aracılığıyla ve 'bilimsel' yöntemle yani 'bilgiyle' erişerek yeniden kurduğunu ilan ettiğini, öte yandan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sentetik *a priori* bilginin olanağı, bir başka deyişle bilim olarak metafiziğin olanağı sorusu çerçevesinde geliştirilen transandantal yaklaşımı 'barbarlık' olarak nitelendirdiğini görmek ise hiç şaşırtıcı değildir.

Kaynakça

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Foi et Savoir. Kant - Jacobi – Fichte* (*İman ve Bilgi. Kant – Jacobi – Fichte*). Fransızcaya Çeviren Alexis Philonenko. Paris: Vrin, 1988.

-. *La phénoménologie de l'esprit* (*Tinin Fenomenolojisi*). 1. Cilt. Fransızcaya Çeviren Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1941.

-. *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (*Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*). Fransızcaya Çeviren Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 2012.

-. *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (*Felsefe Tarihi Dersleri*). 7. Cilt: "Modern Felsefe. Güncel Alman Felsefesi". Fransızcaya Çeviren Pierre Gamiron. Paris: Vrin, 1991.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure* (*Saf Aklın Eleştirisi*). 6. Baskı. Fransızcaya Çeviren André Tremesaygues ve Bernard Pacaud. Paris: P.U.F, 2001.

-. *Critique de la raison pratique* (*Pratik Aklın Eleştirisi*). 9. Baskı. Fransızcaya Çeviren François Picavet. Paris: P.U.F., 1985.

-. *Leçons de métaphysique* (*Metafizik Dersleri*). Fransızcaya Çeviren Monique Castillo. Paris: Le livre de poche, 1993.

AYKIRI NESNELER VE KANT FELSEFESİNİN SINIRLARI

Asım Aliş SAĞIROĞLU*

ROGUE OBJECTS AND THE LIMITS OF KANTIAN PHILOSOPHY

Abstract

This paper introduces and evaluates critically a paper by Robert Hanna: "Non-Conceptualism, Rogue Objects, and The Gap in the B Deduction". According to Hanna, some intuitional objects that understanding cannot grasp conceptually are possible in Kant's philosophy and this point leads to considerable difficulties in the B Deduction. He thinks that the rejection of the Kantian transcendental idealism together with a new interpretation of the B Deduction can alleviate the issues. Our point is that Kantian non-conceptualism leads to much more serious problems which cannot be solved by a partial revision of the B deduction. In order to show various dimensions of the difficulties, the final section of this paper compares conceptualist and non-conceptualist positions and invites to a critical discussion.

Key Words: Phenomena, intuition, epistemology, idealism, Kant, concept, conceptualism, non-conceptualism, understanding, object, judgment.

Özet

Bu çalışmada Robert Hanna'nın, "Kant'ın Kavramcılık Karşıtlığı, Aykırı Nesneler ve B Dedüksiyondaki Açık" adlı makalesi tanıtılmakta ve eleştirel bir biçimde değerlendirilmektedir. Hanna'ya göre, müdrikenin kavramlar altında

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Görevlisi, Dr., e-mail: alissagiroglu@gmail.com

yakalayamadığı görü nesneleri Kant'ın düşüncesinde mümkündür ve bu nokta B Dedüksiyonda göz ardı edilemeyecek güçlüklere yol açmaktadır. Yazar, Kant'ın transandantal idealizminin terk edilmesi ve B Dedüksiyonunun farklı bir yorumuyla bu güçlüklerin hafifletilebileceği kanısındadır. Bizim değerlendirmemize göre Kant'ın kavram karşıtlığı daha önemli sorunlara yol açar ve B Dedüksiyonun kısmen gözden geçirilmesiyle giderilemez. Makalenin en son bölümü, söz konusu güçlüklerin farklı boyutlarını göstermek amacıyla kavramcıların ve kavramcılık karşıtlarının tezlerini karşılaştırmakta ve eleştirel bir tartışmaya davet etmektedir.

Anahtar kelimeler: Fenomen, görü, bilgi kuramı, İdealizm, Kant, kavram, kavramcılık, kavramcılık karşıtlığı, müdrike, nesne, yargı.

***

Giriş

Robert Hanna'nın değerlendireceğimiz makalesinin[1] ismi, "Kant'ın Kavramcılık Karşıtlığı, Aykırı Nesneler ve B Dedüksiyondaki Açık" olarak Türkçeye çevrilebilir.[2] Hanna'nın makalesi üç ana noktada yoğunlaşır. Bunlar sırasıyla (1) zihinsel içeriklerin her zaman kavramsal karşılıkları olup olmadığı sorusu, (2) Kant'ın aşkın idealizminin ne kadar tutarlı olduğu meselesi ve (3) transandantal saf kavramların ya da kategorilerin dedüksiyonunda[3] karşılaşılan güçlüklerdir. Hanna'ya göre birinci ve ikinci sorunlar Kant bağlamında bir arada ele alındıklarında tutarsızlık üretirler ve kategorilerin dedüksiyonunda güçlüklere yol açarlar. Bu nedenle Kant'ın transandantal idealizm yorumunun gözden geçirilmesi ve saf kavramların dedüksiyonunun farklı bir biçimde yorumlanması gerekir. Hanna, bu şekilde Kant felsefesinin en iyi yanlarını elimizde tutabileceğimiz görüşündedir.

Hanna'nın bu gözlemleri Kant'ın felsefi programının temelini tehdit eden önemli sıkıntılara işaret etmektedir ve bu nedenle dikkatle değerlendirilme-

---

1 Robert Hanna, "Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and The Gap in the B Deduction", *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (2011); 399-415.

2 *Non-Conceptualism* terimini çevirebilmek için 'kavramcılık karşıtlığı'nı kullanmayı tercih ettik. Aksi takdirde 'anti konsepsiyonalizm' gibi tamamıyla yabancı kelimelerin fonetik yazımından ibaret olan ve (*non*) olumsuzlama ekine riayet etmeyen bir sonuç elde edecektik. *Rogue* terimi ise sırasıyla serseri, sıra dışı, başıbozuk, kuralsız, problemli, aykırı olarak çevrilebilir. Felsefe bağlamına uygunluğu açısından 'aykırı' kelimesini kullandık.

3 Hanna'nın makalesinde sadece B dedüksiyonu tartıştığını belirtmeliyiz. Bu nedenle ayrıca belirtmeden kullandığımız tüm dedüksiyon ifadeleri *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısında yer alan haliyle "Müdrikenin Saf Kavramlarının Transandantal Dedüksiyonu" başlıklı bölüme işaret etmektedir. Immanuel Kant, "Critique of Pure Reason", *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, çev. Paul Guyer (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1998), B129-169.

lidir. Önerilen çözümün ne kadar yeterli olduğu konusu ayrıca gözden geçirilmelidir. Mesele, Kant'ın felsefesinden modern zamanlara ne taşıyabileceğimiz sorusuyla da yakından ilişkilidir. Bu sorulara cevap bulmak amacıyla, makalemizde ilk olarak yukarıda dile getirdiğimiz üç konu incelenmektedir. Ardından bilimsel literatürde Hanna'nın tezlerine yapılan itirazlar kısaca tanıtılmakta ve yazarın dile getirdiği güçlüklerin hakikat kuramı açısından ne gibi sorunlara yol açtığını ele alınmaktadır.

Hanna'nın yorumları, değerlendirmemize göre Kant felsefesinin içinde kalarak ve kategorilerin dedüksiyonunu farklı bir yoruma tabi tutarak çözülemeyecek sorunlara işaret etmektedir. Bu güçlüklerin boyutlarını daha iyi göstermek amacıyla kavramcılar ve kavramcılık karşıtlarının tezleri makalemizin son bölümünde lehte ve aleyhte cihetler açısından tartışılmaktadır.

Makalemizde Kant üzerine çalışan akademisyenler dışında felsefe okurlarına ve öğrencilere de hitap etmek amacıyla gerekli görülen yerlerde temel bilgiler dipnotlarda hatırlatılmıştır. Diğer taraftan bu metni kaleme almaktaki amacımız, Kant araştırmalarında dile getirilen bu tartışmayı tanıtmak ve bundan hareketle kantçı idealist ekollerin karşılaştıkları güçlüklere işaret etmektir. Bu çalışmada dile getirilen kritik noktaların, Kant okumalarında yardımcı olacağı umudunu taşıyoruz.

1 - Hanna'nın tezleri

Bu bölümde yazarın tezlerini özetleyecek ve yer yer kendi yorumlarımızı paylaşacağız. Hanna açıkça Kant'ın kavramcılık karşıtı bir pozisyonu benimsediğini ve bunun başta *Saf Aklın Eleştirisi* olmak üzere Kant metinleri tarafından desteklendiğini düşünmektedir. Bu durum ona göre Kant düşüncesinin başka noktalarında güçlüklere yol açmaktadır. Diğer taraftan literatürde bu görüşün aksini savunan ve Kant'ı kavramcı bir açıdan okuyan yazarlar da mevcuttur. Bu karşıt tezleri de kısaca özetlemeye çalışacağız. Kendi görüşümüz Hanna'ya yakındır fakat sorunun daha önemli olduğunu hatta 'kavram' teriminin tekrar tanımlanması gerektiğini düşünüyoruz. Bu konuya sonraki bölümlerde değineceğiz.

1.1 - Kavramcılık karşıtlığı

Hanna'nın tanımına göre kavramcılık karşıtlığı, yönelimselliğimize olan bilişsel erişimimizin her zaman kavramlar aracılığı ile olmadığını ve bunun gerekmediğini söyler.[4] Bu görüşe göre zihnimiz yöneldiği kimi hedeflere kav-

4 Hanna'nın görüşlerini özetlediğimiz pasajlarda ilgili referanslar verilmiştir. Referans vermeden yazdıklarımız kendi görüşlerimizdir. Hanna ve diğer yazarlardan yapılan tüm alıntıların çevirileri bize aittir. Hanna, *a.g.e.*, 401.

ramlara başvurmadan ulaşır. Bir başka deyişle zihin içeriklerinin ancak bir kısmı kavramlarla sınırlandırılmış olarak verilidir ve bunun yanı sıra henüz kavramsal seviyede tutulmayan diğer içerikler de mevcuttur. Buna tezat olarak kavramcılık, zihnimizin yöneldiği hedeflerin her zaman kavramlar aracılığıyla verildiğini ve verilmesi gerektiğini belirtir. Hanna'ya göre temel felsefi soru şudur: bazı şeylerle, doğrudan ve diskürsif olanı önceleyen bir seviyede bilişsel bir erişimimiz olabilir mi ya da zihin tüm içeriklere diskürsif aklın çerçevesi içinden mi ulaşmak zorundadır? [5]

1.2 - Kant bağlamında aşkın idealizm

Hanna'ya göre Kant'ın benimsediği transandantal idealizm aşağıdaki dört kabulü gerektirir.[6]

(1) İnsan tecrübesinin bütün mümkün ya da aktüel nesneleri tezahürler ya da fenomenlerdir. Bunlar kendinde şeyler ya da numenler değildir.

(2) Bütün tezahürler insan zihninin doğuştan gelen ve tecrübi olmayan yapılarına aşağıdaki iki anlamda uymak zorundadır.

(3) İnsan zihni yok edilirse bütün tezahürler de yok olacaktır.[7]

(4) Tezahürlerin asli yapısı insan zihninin doğuştan gelen ve tecrübi olmayan yapılarına eş tiplidir.[8]

Özetle eğer transandantal idealizm tezi geçerliyse insan zihninde yer alan tüm mümkün ya da aktüel nesneler, zihnin tecrübeye ilişkin olan formlarına ve kategorik yapılarına uymak zorundadır.

1.3 - Kategorilerin dedüksiyonunda karşılaşılan sorunlar

Öncelikle Kant felsefesinde kategorilerin ya da müdrikenin transandantal saf kavramlarının rolünü kısaca hatırlatmak gerekir.[9] Kant'a göre "... algının kendisini mümkün kılan sentez de dahil olmak üzere tüm sentezler kategorilerin altına düşer; tecrübe de bağlantılı algılar sayesinde bilmek olduğundan kategoriler tecrübenin mümkün olmasının da şartlarıdır ve bu nedenle aynı zaman-

5 Hanna diskürsif olanla kavramsal olanı eş anlamlı kullanıyor. *A.g.e.*

6 *A.g.e.*

7 Bu satırlarla karşılaştırmak açısından, "İdealizmin Reddi" başlıklı bölümü okurlarımıza hatırlatıyoruz: Kant, *a.g.e.*, B275-294.

8 Dördüncü kabulün kavramcılığı az ya da çok gerektirebileceğini hatırlatalım. Hanna bu madde için aşağıdaki Kant referanslarını vermektedir: *A.g.e.*, A11/B25, A92/B125-6.

9 Bütün mümkün yargıların yapısının incelenmesiyle elde edilen kategoriler sırasıyla şunlardır: Nicelik (Birlik, Çokluk, Tümlük); Nitelik (Gerçeklik, Olumsuzluk, Sınırlılık); Görelik (Cevher, Nedensellik, Ortaklık); Modalite (İmkân, Varolma, Zorunluk).

da tüm tecrübe nesneleri için a priori olarak geçerlidirler."[10]

Yukarıda yer alan pasaj Hanna'ya göre kategorilerin dedüksiyonunun ana argümanıdır. Ayrıca Kant, nesnelerin tecrübesi ile tecrübe nesnelerinin bir ve aynı şey olduğunu düşünüyor olmalıdır.[11] Bu, Kant'ın kendi yazışmalarında yeterli bir açıklıkta görülebilir: " 'Bir temsilin içeriğinin (Innbegriff) nesnenin kendisi olduğunu söylerken ve temsilin sayesinde temsil edildiği zihinsel aktivitenin de nesneye gönderme yapmak olduğunu' belirtirken meseleyi oldukça kesin bir biçimde ifade ediyorsun."[12]

Bu noktadan hareketle Hanna'ya göre B dedüksiyonunun ilk yorumunda (Y1) kategoriler, tüm tecrübe nesnelerinin (varlık)[13] imkânının zorunlu a priori koşullarıdır.[14] Bu okuma dedüksiyonun olası yorumlarından ilkidir. Meseleye bu şekilde bakılmasının ancak transandantal bir idealizm çerçevesinde mümkün olduğu ortadadır ve makalenin yazarına göre sorunlu olan nokta tam da burasıdır. Bir ikinci yorum mümkündür ve yazara göre tercih edilmelidir.

Devam etmeden önce Kant'ın transandantal idealizminin, Hanna'nın anlayışında nasıl tanımlandığını özetleyelim: 'Transandantalizm öğretisi', insan bilgisinin tüm formlarının ya da yapılarının tecrübe tarafından tetiklenmekle beraber bunun ötesinde a priori olarak zihnin bilişsel kapasiteleri, yetileri ve güçleri tarafından belirlendiğini söyler. 'İdealizm öğretisi' ise zorunlu olarak insan aklının tüm bilişsel nesnelerinin tezahürler ya da fenomenler olduğunu iddia eder.[15] Bu tanımlar 1.2 bölümünün (2) ve (1) satırlarının farklı bir dille ifade edilmesinden ibarettir.

1.4 - Dedüksiyonun diğer olası yorumları

Hanna dedüksiyon için ikinci bir yorumdan yanadır: (Y2) Kategoriler tüm nesnelerin tecrübesinin imkânının zorunlu a priori koşullarıdır. Dikkat edilirse iki yorum arasındaki fark (Y1) 'nesnelerin (varlığının) imkânı' ve (Y2) 'nesnelerin tecrübesinin imkânı' ibarelerinde gizlidir. Bir başka deyişle kategoriler doğrudan tecrübedeki nesnelerinin varlığının imkânının zorunlu koşulları olarak değil aynı nesnelerin tecrübe edilmesi imkânının zorunlu koşulları olarak düşünülmektedir. Hanna'nın varmak istediği nokta nesnelerin varlığı

10 "Consequently all synthesis, through which even perception itself becomes possible, stands under the categories, and since experience is cognition through connected perceptions, the categories are conditions of the possibility of experience, and are thus also valid a priori of all objects of experience." Kant, *a.g.e.*, B161.

11 Hanna, *a.g.e.*, 402.

12 Hanna'dan naklen: Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence, 1759-99*, çev. A Zweig (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 314.

13 Parantez içindeki varlık vurgusunu biz ekledik.

14 Hanna, *a.g.e.*, 402.

15 Kant, "Critique of Pure Reason", A369.

ile kategoriler arasındaki zorunlu bağı iptal etmek ve aradaki ilişkiyi sadece bu nesnelerin tecrübesi ile sınırlı tutmaktır. Bu durumda nesneler kategorilerden bağımsız olarak var olacak ama tecrübe edildiklerinde zorunlu olarak kategorilerin altına düşeceklerdir. Doğal olarak bu noktadan itibaren nesnelerin tecrübeden önce var olduğunu düşünmek ve kavramsal olmayan bir biçimde bize verilmiş olabileceklerini iddia etmek mümkün olacaktır. Bu veriliş biçimini kavramsal olmayan bir bilgi olarak düşünebiliriz. (Y2), (Y1)'in zayıflatılmış halidir.

Yazara göre dedüksiyonun B versiyonunun geçerli olması için kavramcılığı kabul etmek gerekir. Fakat Hanna, Kant'ın gerçek bir kavramcı olmadığını, kavramcılık karşıtlığına daha yakın olduğunu düşünmektedir.[16] B Dedüksiyonun kavramcılığı kabul etmeyi niçin gerektirdiği sorusu üzerinde kısaca duralım. Eğer nesnelerin kendilerinin, yani varlıklarının imkânı kategoriler tarafından sağlanmıyorsa, kategorilerin zorunlu olarak varsayılmaları gerektiğini söylemek güçleşir. Kavramsal olmayan özel türden bilgiler mümkünse ve kategorilere başvurmadan bunlara erişmenin bir yolu varsa, kategoriler bir anlamda elzem olmaktan çıkarlar ve evrensel gereklilikleri zedelenir.[17]

Hanna, Kant'ın çok fazla yazar tarafından kavramcı olarak değerlendirildiğini oysa bu kanının Kant metinleri tarafından desteklenmediğini belirtiyor. Örneğin York H. Gunther'e göre Kant, "İçeriği (Inhalt) olmayan düşünceler boş (leer), kavramları olmayan görüler kördür" cümlesiyle kavramcılık doktrinini özetlemektedir.[18] Gunther'in bir sonraki cümlesini de biz ekleyelim: "Kavramcıya göre hiç bir yönelimsel içerik, ne kadar dünyevi ya da anlık olursa olsun, taşıyıcısının sahip olduğu kavramlar ile yapılandırılmadıkça içerik değildir."[19] Hanna bu tezi biraradalık ilkesi olarak adlandırmaktadır. Biraradalık görüşünü savunanlar için, Kant bağlamında kavramlarla görüler arasında zorunlu bir bilişsel tamamlayıcılık ve semantik bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi vardır ve bunlardan biri eksik olduğunda bilgi söz konusu olamaz.[20] Kant'ın da bu görüşlere zemin hazırlayan cümleleri vardır: "Müdrike hiç bir şeyi göremez, duyular hiç bir şeyi düşünemez. Sadece bunların birleşmesinden bilgi doğabilir."[21]

---

16 Hanna, *a.g.e.*, 402; York H. Gunther, *Essays on Nonconceptual Content* (MIT Press, 2003), 1; Kant, *a.g.e.*, A51/B75. (Kant alıntısı için alternatif çeviri: *"Kavramlar duyusuz boştur duyular kavramsız kördür."*)

17 Verdiğimiz yanıt Hanna'nın tezlerini özetlemek içindir. Yazarın görüşlerine bütünüyle katılmıyoruz. Dedüksiyondaki problem daha çok Kant'ı aşırı kavramcı bir açıdan yorumlayan yazarlar açısından geçerlidir. Hanna bu nüansı açıkça ifade etmemektedir. Kendisinin önerdiği kavramcılık karşıtı yorum ise bu meseleyi çözmektedir ve Kant bağlamında pekâlâ mümkündür. Dedüksiyonda bu konu haricinde ele alınması gereken ve makalemiz sınırları dışında kalan sorunlar ayrıca vardır.

18 Hanna, *a.g.e.*,402.

19 Gunther, *a.g.e.*,1.

20 Hanna, *a.g.e.*, 403.

21 Kant, *a.g.e.*, A50/B74.

Hanna'nın görüşlerini özetledikten sonra biraradalık ilkesine makalemizin son bölümlerinde tekrar değineceğimizi belirterek devam edelim. Neden Hanna Wilfrid Sellars[22], Gunther ve John McDowell[23] gibi birçok yazarın aksine Kant'ın kavramcılık karşıtı görüşlere sahip olduğunu düşünmektedir? Yazarın tezini daha iyi görmek amacıyla Hanna'nın seçtiği Kant alıntılarını beraber okuyalım:

> "...nesneler bize gerçekten de müdrikenin işlevlerine zorunlu olarak bağımlı olmadan görünebilirler"[24]
>
> "...tezahürler görüde müdrikenin işlevleri olmadan da kesinlikle verili olabilirler"[25]
>
> "Tezahürler müdrikenin onları kendi birliğinin koşullarına uygun bulmayabileceği bir şekilde oluşmuş olabileceklerinden ...tezahürlerin ardardalığında bir sentez kuralı sağlayan ve böylece neden ve etki kavramına denk düşen hiçbir şey kendini takdim etmeyebilir ve bu halde nedensellik kavramı tamamıyla boş, değersiz ve anlamsız olacaktır. Tezahürler her şeye rağmen nesneleri görümüze sunabilirler, çünkü görü hiç bir şekilde düşüncenin işlevlerine gerek duymaz."[26]
>
> "Her düşünceden önce verili olabilen bu temsile görü denir"[27]
>
> "...görü için gerekli olan çeşitlilik (manifold) müdrikenin sentezinden önce ve ondan bağımsız olarak verilmelidir."[28]
>
> "Kavramlar görülerden bütün görülerin tekiller olması bakımından ayrılırlar. İlk defa bir ağaç gören kişi ne gördüğünü bilmez."[29]

Bu metinler ele alındığında Hanna'ya göre biraradalık ilkesi ile kavramcılık karşıtlığı arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu durumda bu iki yaklaşım Kant bağlamında nasıl uyumlu hale getirilebilir sorusu önem kazanır. Hanna bu soruya, biraradalık ilkesinin objektif olarak geçerli hükümler vermek için gerekli olduğunu, bunun dışındaki durumlar için geçerli olmadığını söyleyerek cevap verecektir. Bu Kant'ın bilme fiilini teknik ve dar anlamda objektif olarak geçerli hükümler üzerinden tanımlamasından doğan bir durumdur.[30] Kant için hem boş kavramlar hem de kör görüler objektif olarak geçerli bir hükme yol açmamaları açısından boş ya da kördürler. Kant açısından bunlar tamamıyla anlamsız ya da olanaksız şeyler değildir. Örneğin kör görü sadece

22 Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (Atascadero, Calif.:Ridgeview Pub. Co., 1991).
23 John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996).
24 Kant, *a.g.e.*, A89/B122.
25 *A.g.e.*, A90/B122.
26 *A.g.e.*, A90/B123.
27 *A.g.e*, B132.
28 *A.g.e.*, B145.
29 Immanuel Kant, "The Vienna Logic", *Lectures on Logic* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 24: 93.
30 Hanna, *a.g.e.*, 405.

kavramsal olmayan görüdür.[31] Boş kavram da sadece objektif olarak geçerli olmayan kavramdır.[32] Bu şekilde ele alındığında içeriği daraltılmış bir biraradalık ilkesi ile kavramcılık karşıtlığı tezi pekâlâ uyumludur.

Son olarak bu tespitlerin dedüksiyon meselesi ile ilişkisini tekrar ele almak gerekir. B Dedüksiyonun önemli ve son adımlarından biri kategorilerin insan tecrübesinin tüm nesneleri açısından uygulanmak zorunda oluşudur. Kant tarafından, bu öncülden hareketle kategorilerin zorunlu olarak objektif geçerlilik taşıdığı ilan edilir. Bundan da kategorilerin tüm tecrübe nesnelerinin (varlığının) imkânı için zorunlu a priori koşullar olduğu sonucuna ulaşılır.

Hanna kavramsallaştırılamayan nesneleri aykırı nesneler olarak adlandırmakta ve var olduklarını düşünmektedir.[33] B Dedüksiyonunun mantık yapısında yukarıda andığımız geçişlerin mümkün olmayacağı ortadır. Kategoriler artık zorunlu olarak bütün nesneleri kapsamayacak ve bu anlamda onlar artık zorunlu a priori (tecrübenin imkânını sağlayan) koşullar olmayacaktır. Bu sonuç birkaç sayfa önce andığımız birinci dedüksiyon yorumunun (Y1) geçersizliğini gösterir.

1.5 - Hanna'nın çözüm önerisi

Hanna B Dedüksiyonun tezini daha minimal bir biçimde yorumlayarak, yani kapsamını daraltarak sorunu çözebileceğimizi düşünmektedir. Bu durumda ikinci dedüksiyon yorumu (Y2) bize yardımcı olacaktır. (Y2)'yi biraz daha geliştirirsek üçüncü bir yorum elde ederiz (Y3). Buna göre kategoriler sadece objektif geçerliliği olan bütün hükümlerin temsil ettiği nesnelerin tecrübesinin imkânının zorunlu koşulları olacaktır. Bu hükümlerin altına sokamadığımız diğer nesneler açısından bu şartı aramaktan vazgeçilecektir. Bir başka deyişle kategoriler, sadece tüm doğal zorunluluk alanları üzerinden kesin bilimler sayesinde açıklanabilecek ve doğrulanabilecek hükümlerin semantik içeriği açısından geçerli olacaktır.[34] Bu sonuç Hanna'ya göre hiç de az değildir ve tecrübi hükümlerin objektifliğini göstermek açısından hala yeterlidir.

Hanna Kant'ın dedüksiyon alanında karşılaştığı bu güçlüklerin, daha geniş ve derin kapsamlı bilişsel ve metafizik kabullerinden kaynaklandığını düşünmektedir. Kant, imana yer açmak için, bazı alanlarda bilimsel bilgiyi reddetmek zorunda kaldığını belirtir.[35] Kant bunu yapmak için örneğin özgürlük ve Tanrı gibi kavramları bilginin konusu olmaktan çıkarmış ve aklın ideleri olarak ayrı

31 A.g.e.
32 A.g.e.
33 *A.g.e.*, 413.
34 *A.g.e.*
35 Kant, "Critique of Pure Reason", Bxxx, A828/B856.

bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Bu kavramların görülerle hiçbir ilişkisi kurulamaz ve bu nedenle kategorilerin belirlenimleri altında, diğer bir deyişle doğal zorunluluk alanı içinde düşünülemezler.

Hatta insan kendisini özgür bir birey olarak tanıdığı sürece, bu özgürlüğün doğal determinizm ve zorunluluk alanıyla uyumsuz oluşu nedeniyle, kendisini kategorilerin ve kavramların altında düşünülen bir nesneye indirgeyemez. Hanna'ya göre insanın kendisi kavramcılık karşıtlığının savunduğu biçimiyle bu anlamda eşsiz ve özgür bir aykırı nesnedir.[36] Kant özgürlüğe yer açmak istediği için, işte tam da bu nedenle, kategorilerin dedüksiyonunda sorunlar oluşmaktadır. Hanna için, yorum üç (Y3) üzerinden dedüksiyonu daraltılmış haliyle yeniden düşünmek bu yüzden gereklidir. Bu şekilde tecrübi hükümlerin objektifliğini korumak ve müspet bilimlerin imkânını tesis etmek mümkündür. Bu yeterli bir sonuçtur.

2 - Kavramcılık karşıtlığından kaynaklanan diğer meseleler

Bu bölümden itibaren Hanna'nın makalesinde yer alan kimi savlar hakkında bunlara yapılan itirazlara da yer vererek, kendi görüşlerimizi ileri süreceğiz. Ele alacağımız noktalar B Dedüksiyonu ve kavramsallaştırılamayan aykırı nesneler hakkındaki daha radikal sorunlar üzerinde olacak. İlk olarak Hanna'nın kavramsallaştırılamayan nesnelere dair tezlerini önemsediğimizi ve büyük ölçüde haklı bulduğumuzu belirtmeliyiz. Bu tür nesnelerin varlığını Kant da aslında teslim etmektedir. Daha önce kullandığımız alıntıyı hatırlatalım: "Nesneler, müdrikenin işlevlerine zorunlu olarak bağımlı olmadan bize gerçekten görünebilirler."[37]

Burada dikkat edilmesi gereken nüans şudur: bazı aykırı nesnelerin bize önce kavramlardan bağımsız olarak görünmeleri ya da verilmeleri, bunlardan bazılarının sonradan kavramlar altında yakalanmalarına engel teşkil etmez. Bu nedenle radikal bir kavramcılık karşıtının hiç bir zaman kavramsallaştırılamayan nesneler bulması gerekir. Hanna, bu konuda güvenli bir yol tercih ederek önceki bölümlerde tartıştığımız makalesinde 'özgür insanı' bu türden asla kavramsallaştırılamayacak bir nesne olarak seçmiştir. Hanna bir başka yazısında sağ ve sol el argümanı üzerinden bu türden aykırı nesnelerin varlığına dair tezler ileri sürmüştür.[38] Kısaca özetlemeyi deneyelim:

Bu argümana göre sağ ve sol eller birbirleriyle kavramsal açıdan eşittir. Yani

36 Hanna, *a.g.e.*, 411.
37 Kant, *a.g.e.*, A89/B122.
38 Robert Hanna, "Kantian Non-Conceptualism", *Philosophical Studies*, 137 (2008): 41-64.

bunların matematiksel ya da kavramsal tasvirleri arasında bir fark yoktur. (Bunları el olarak değil de üç boyutlu geometrik hacimler olarak düşünürsek, matematik tanımlarının aynı olduğunu fark edebiliriz.) Oysa bizler sağ ve sol ellerimizi birbirinden ayırt ediyoruz. Bu iki el arasında kavramsal eşitlik olduğuna göre biz bunları kavramlara başvurmadan ayırt etmek zorundayız. Sonuç olarak bu nedenle kavramsallaştırılamayan içerikler gerçekten de mevcuttur.[39]

Jeff Speaks'ın Hanna'ya yaptığı itirazlara kısaca yer vermek bu aşamada faydalı olacaktır:

1. Kavramcılık karşıtları, kavramsal olmayan içeriklerin varlığı hakkında önerdikleri argümanların yeterli ölçüde rafine edilmiş bir kavramcılık teorisiyle mükemmel bir biçimde uyumlu olmadığını henüz gösterememişlerdir.
2. Kavramcılık karşıtları, semantik yapı ve psikolojik fonksiyonlar açısından algılama durumlarının temsili içeriğinin, kavramsal içeriğin semantik yapısı ve psikolojik fonksiyonlarından farklı olduğunu ispatlayamamışlardır.[40]

Hanna bu itirazların hiçbir şekilde kavramsallaştırılmayan nesnelerin varlığının ispatlanması durumunda ortadan kalkacağını, bu ispatın sağ ve sol el argümanı üzerinden yapabildiğini düşünmektedir. Hanna sağ ve sol el argümanını geçerli buluyor; biz de kavramcılık karşıtlarının elini gerçekten güçlendirdiğini düşünüyoruz. Hanna açısından bu sonuç kategorilerin dedüksiyonunda kısmi bir yeniden yorumlama (Y3) gerektirmektedir.

Bizim açımızdan kavramsallaştırılamayan nesnelerin varlığı Kant felsefesi bağlamında çok daha önemli başka mahsurlara yol açmaktadır. Bunlardan ilki kavramsallaştırılabilen nesnelerle kavramsallaştırılamayan nesneler arasındaki ayrımın nasıl tesis edileceği konusudur. Bu konuyu biraz daha açalım: Eğer kavramını hiç bir zaman bulamayacağımız nesneler ya da zihinsel içerikler varsa, elimizde bir kavramdan bir nesneye ya da bir nesneden bir kavrama geçişin her durumda kesin bir metodu ya da şeması[41] yok demektir. Bu kavra-

---

39 *A.g.e.*, 55. Kant'ın iki el örneğine dayanan kendi argümanı için bakınız: "Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume", *Kants Werke. Akademie Ausgabe II* içinde (Berlin: Georg Reimer/de Gruyter): 375–384.

40 Hanna'nın Speaks'ın eleştirilerini özetlediği diğer makalesinden naklen aktarıyoruz: *a.g.e.*, 44. Makalenin gönderme yaptığı eser: Jeff Speaks, "Is There a Problem About Nonconceptual Content?", *Philosophical Review*, 114 (2005):359–398.

41 Kant bağlamında şemaların işlevinin detaylı olarak tartışılması bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle şematizm hakkında bu dipnotta belirttiğimiz görüşlere taslak fikirler olarak bakılmalıdır. Transandantal şematizm bölümü *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en zor ve karanlık kısımlarından biri olarak düşünülür ve kanımızca Kant felsefesi açısından kilit öneme sahiptir. Şemalar birbirine tamamıyla heterojen olan görüler ve kategoriler arasında bir tür bağ kuran üçüncü türden bir eleman işlevi görmektedirler. Bakınız: Kant, "Critique of Pure Reason", A138/B177. Bize göre gerçekten böyle bir ara eleman varsa, bu eleman asıl elemandır ve görülerle kategoriler gibi ayrımları tesis etmeye gerek yoktur. Bizimle aynı fikirde olan bir başka yazar için bakınız: Robert Adamson, *On the Philosophy of Kant* (Edinburgh: D. Douglas, 1879). Ayrıca yine kanımızca mutlak olarak heterojen olan iki eleman arasında ilk ikisine homojen olan üçüncü bir elemanın bulunması mantıken imkânsızdır. Böyle bir durumda iki heterojen eleman ortak oldukları üçüncü elemanla ilişkide

mına sahip olduğumuzu düşündüğümüz nesneler açısından da geçerlidir. Bu nesnelerin hangi türden nesneler olduğunu ayrıca tespit etmek gerekir. Bunları kavramsallaştırmak için elimizde bir metot ya da şema olduğundan ayrıca emin olmamız gerekir. Bu durumda metodun ya da şemanın güvenilir bir uygulamasının bir başka metoda ve şemaya *ad infinitum* muhtaç olacağı akla gelmektedir. Kant şemaları 'insan ruhunun derinliklerindeki gizli bir sanat' olarak betimlemektedir.[42] Dolayısıyla bu sanatın başarılı bir biçimde icra edileceğinin garantisi Kant sisteminde yoktur.[43]

Özetle kavramlarla nesneler arasındaki zorunlu bağı kopardığınızda bu durum kesin bilimlerle ilişkili verilen hükümler altında bağlanan tecrübe nesneleri açısından da geçerli olacaktır. Bu haliyle B Dedüksiyonun üçüncü yorumu (Y3) altında bile bir kavram ile onunla ilişkili olan nesne arasındaki ilişki problematik olacaktır. Bir başka deyişle bir kavram ile bir nesne arasındaki ilişki, zorunlu olmaktan çıkıp, bizim böyle bir zorunlu ilişki olduğuna dair olan kanaatimize indirgenecektir. Kesin bilimlerin ve doğanın tecrübi zorunluluk alanında verilecek tüm hükümlerin kategorilere başvurarak ve sadece bu koşulla yapılabileceği açıktır. Fakat bu tespitten verilen hükümlerin her zaman doğru olacağı garantisi çıkmaz. Bilim tarihinden biliyoruz ki bu türden yanlış hükümler hiç de az olmamıştır. Olsa olsa, hükmü veren açısından ortada bir hüküm olduğuna göre, bu hükmün zorunlu ve objektif bir geçerlilik taşıdığına dair bir kanaat ve iddia söz konusudur. Bu son durumda da Hume'un bizi bıraktığı noktaya geri dönmüş oluruz.

İster istemez bu durum kant açısından kabul edilemez bir sonuçtur ve sisteminin çıkış noktası itibariyle sorunlu olabileceğine işaret eder.

Sonuç ve tartışma

Kant'ın kavramcılık karşıtı bir açıdan okunmasına dayanan Hanna makalesini

olmak gibi bir ortak nitelik taşıyacaklardır ki bu da onların mutlak anlamda heterojen olmadığını gösterecektir. O halde aynı anda hem mutlak olarak heterojen olduklarını hem de ortak bir elemana sahip olduklarını iddia etmek abese icradır. Elinizde birbirine bağlamak istediğiniz iki heterojen eleman olmasından, bu işi yapan üçüncü bir eleman olması gerektiği sonucuna varamazsınız. Kant bunu yapmaktadır. Bakınız: Kant, *a.g.e.*, A138/B177. Bir ihtimal daha mevcuttur. Böyle bir bağlantı olanaksızdır ve elinizdeki iki heterojen eleman yanlış tasarlanmıştır. Bu konuda son bir gözlem daha yapmak istiyoruz. Şemalar görülerle kavramlar arasında bağ kurmaya yaradıkları için kendileri ne görülebilir ne kavranabilirler. Durum böyleyse kantçı teknik anlamda bilinemezler. Bu husus Kant'ın şema kullanımını neden gizli bir sanat olarak adlandırdığını gayet iyi açıklamaktadır. Kendisi bilinmeyen bir şemanın bilgi üretiminde nasıl kilit taşı olabileceğini ise değerlendirmiyor ve okurların takdirine bırakıyoruz. İronik olarak bu son analizde, kavramsallaştırılamayan ama bir şekilde farkında olunan şema, bir başka aykırı nesne haline gelmektedir.

42 Kant, *a.g.e.*,A141/B180.

43 Bazı yorumcular Kant'ın şemaları uygulama becerisinden sanat olarak bahsetmesini metaforik bir kullanım olarak düşünmektedirler. Biz bir önceki notta öne sürdüğümüz gerekçeler nedeniyle aksini düşünüyoruz. Kant kanımızca şematizmin başarılı bir icrasının reçetesinin verilemeyeceğini gerçekten kastetmektedir. Aynı görüşte olan bir başka yazar için bakınız: Samantha Matherne, "Kant and the Art of Schematism", *Kantian Review*, 19 (2014):181-205.

tanıttık ve kavramcılık karşıtlığının Kant sistemi için öngörülenden çok daha fazla soruna yol açtığını belirttik. Bu görüşlerimiz elbette Hanna'nın ve diğer kavramcılık karşıtı yazarların eleştirilerinin haklı olmasına endekslidir.

Bu eleştirilerin ne kadar isabetli olduğu konusunda kesin bir karar vermek güç olmakla beraber değerlendirmemize göre kavramcılık karşıtlığının argümanları daha sağlamdır ve Kant metinleri tarafından da desteklenmektedir. Fakat kavramcılık karşıtlığının tutarlı bir biçimde savunulması için Kant'ın sistemindeki kimi unsurların farklı bir biçimde yorumlanması hatta daha açık bir dille revizyona tabi tutulması gerekmektedir. Bu da olumsuz bir durumdur ve ne kadar başarılı bir biçimde yapılabileceği ayrıca tartışmalıdır.

Kendi değerlendirmemizde bu revizyonların ne kadar olanaklı olduğunu değerlendirmedik. Asıl ileri sürdüğümüz nokta kavramcılık karşıtlığının Kant sisteminin tutarlılığı açısından çok daha ciddi ve istenmeyen sorunlara yol açtığına dikkat çekmek oldu. Bu güçlükler arasında bilginin tesisinin imkânlarını tümüyle yitirmek tehlikesi anılabilir.

Bu analizleri ve muhakemeyi kavramcılar açısından da yapmak gerekir. Kavramcılık taraftarlarının görüşleri Kant metinleri tarafından en az diğer ekip kadar desteklenmektedir. Olumlu bir nokta olarak değerlendirmelerinin Kant'ın sistemi hakkında yapılan klasik okumalara daha yakın olması belirtilebilir. Savundukları tezin mahsurları arasında Kant felsefesinin transandantal idealist tercihlerine fazlasıyla bağımlı olması dikkat çekmektedir. Tekrar vurgulamak gerekirse bu tercih kategoriler ve nesneler arasında kopmaz biraradalık tezine ihtiyaç duyar ve bu iki teriminde zihinsel ve bilişsel içeriklere gönderme yaptığını vurgularlar. Bu tutumun tartışma konusu olan mahsurları arasında bilginin tesisini aşırı kolay bir hale getirmesi akla gelmektedir.

Hanna'nın kısaca özetlediğimiz sağ ve sol el argümanının benzeri Kant tarafından da uzayın bağıntısal bir kavram olmadığını kanıtlamak için kullanılmıştır. Mesele bir boyutuyla kesin bilimlerdeki gelişmelerin ve Newton'un tezlerinin iyi bilinmesini gerektirmektedir. Bizim görüşümüze göre Hanna'nın argümanı dikkat çekicidir ve geçerlidir. Bu argüman gerekli tartışmaların ardından Kant uzmanları tarafından daha geniş bir kabul gördüğünde, Kant'ın kabul ettiği, 'düşündüğümüz fakat bilmediğimiz aklın ideleri' gibi unsurların yanı sıra 'bildiğimiz fakat düşünmediğimiz' başka unsurların da olması gerektiği ortaya çıkacaktır.

Makalemizin giriş bölümünde dile getirdiğimiz bir gözlemi yeniden ele alalım. Hanna'nın işaret ettiği güçlüklerin Kant'ın felsefi programının temelini tehdit ettiğini ve bunların dikkatle değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştik. Eğer kavramsallaştırılamayan nesneler varsa bu durum kavramlarla görülerin

biraradalık tezini olumsuz etkilemektedirler. Kavramlarla nesneler arasında bundan böyle her zaman bir karşılıklılık olduğunu ileri sürmek mümkün olmayacaktır. Eğer bir karşılıklılık yoksa bu ilişkinin zorunlu bir ilişki olduğunu iddia etmek olanaklı olmaz. Bu durumda Kant'ın bilgikuramı sadece kavramsallaştırılabilen nesneler için geçerli olacaktır. Kavramsallaştırabildiğimiz nesneler açısından biraradalık tezini hala savunabildiğimizi belirtelim ve Kant'ın bilgikuramının bu sınırlar içinde korunabileceğini Hanna'nın söylediğini hatırlayalım.

Diğer taraftan bu gözlem Kant'ın transandantal idealizm anlayışını olumsuzlamaktadır, çünkü artık kategoriler tarafından kapsanamayan ve dolayısıyla kantçı anlamdaki idealizmin sınırları dışında kalan aykırı nesnelerin varlığı söz konusudur.

Son olarak kendi gözlemimizi tekrarlayalım. Kavramlarla görüler arasındaki zorunlu ilişki bir kere yitirildiğinde bir nesnenin ne kadar başarıyla kavramlaştırılabildiği ya da kavram ile nesnenin arasındaki ilişkinin doğru kurulup kurulmadığı tartışmaya açık hale gelmektedir. Zorunlu olmayan bir ilişki olumsal bir ilişkidir ve bu nedenle evrensel değildir. Bu son durum Kant felsefesinin (apriori ve evrensel hükümlere dayanan) bilgiyi tesis etme iddiasını çürütme potansiyeline sahiptir.

Yazımızın bu tartışmalara katkıda bulunması ve ileri sürülen noktalar hakkında okurlarının öneri ve eleştirilerinden yararlanmak umuduyla...

Kaynakça

Adamson, Robert. *On the Philosophy of Kant*. Edinburgh: D. Douglas, 1879.

Gunther, York H. *Essays on Nonconceptual Content*. MIT Press, 2003.

Hanna, Robert. "Kantian Non-Conceptualism". *Philosophical Studies*. 137 (2008): 41-64.

-. "Kant's Non-Conceptualism, Rogue Objects, and The Gap in the B Deduction". *International Journal of Philosophical Studies*. 19 (2011): 399-415.

Kant, Immanuel. "Critique of Pure Reason". *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Çeviren Paul Guyer. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1998.

-. *Philosophical Correspondence, 1759-99*. Çeviren Arnulf Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

-. "The Vienna Logic". *Lectures on Logic* içinde. Cambridge: Cambridge University Press. 2004: 251-377.

-. "Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume". *Kants Werke. Akademie Ausgabe II* içinde. Berlin: Georg Reimer/de Gruyter: 375–384.

Matherne, Samantha. "Kant and the Art of Schematism". *Kantian Review*, 19 (2014):181-205.

McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.

Sellars, Wilfrid. *Science, Perception and Reality*. Atascadero, Calif: Ridgeview Pub Co, 1991.

Speaks, Jeff. "Is There a Problem About Nonconceptual Content?". *Philosophical Review*, 114 (2005): 359–398.

KANT'A DÖNÜŞ: YARGIGÜCÜ, GADAMER VE HERMENEUTİK

Murat SATICI*

KANTIAN TURN: CRITIQUE OF JUDGEMENT, GADAMER AND HERMENEUTIC

Abstract

Contemporary philosophy criticizes the modernization and modern philosophy in terms of their scientific, sociological, political and aesthetic results. In doing so, these critiques unavoidably turn to the Kantian philosophy, because of his investigations on theoretical and practical reason and their results included purification of reason, actions and aesthetic. Since Kant's investigations contributed shaping modernization and modern philosophy, criticizing them turns out to criticizing Kant and his philosophy. 'The Kantian turn' which is the one of the powerful and influential approaches among the critiques of modernization and modern practical philosophy is a source many rich philosophical debates.

In this article we consider Kant's philosophy and its impact on the contemporary philosophy in the context of this 'turn'. In doing so, we consult Gadamer's critiques of Kantian philosophy. Gadamer's objections to the Kant aim at criticising his theoretical philosophy of the question "what 'understanding' is" and the practical philosophy of the question "how people can live together". Gadamer answered above mentioned questions using 'hermeneutic' approach. In order to make Kant's impact on Gadamer and Gadamer's critique Kant clear, we will investigate Kant's practical philosophy, his concepts of purification of practical reason, taste, aesthetic judgement, beauty, art and also his conceptualisaiton of sensus communis which includes intersubjectivity. After that, we will investigate Gadamer's hermeneutical philosophy in terms of his critiques of Enlightenment, the purification of reason and Kantian conception of work of art. We will seek answers to the questions of the 'living together' and

* Celal Bayar Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd.Doç.Dr.,e-mail: msaticister@gmail.com

the 'intersubjectivity' within Kant's and Gadamer's philosophical approaches. Finally we will indicate different aproaches of these issues which are also argued by some other thinkers which are in 'Kantian turn'.

Key Words: Kantian turn, Enlightenment, power of judgement, hermeneutic, aesthetic, art, communication.

Özet

Çağdaş felsefe modernleşmeyi ve modern felsefeyi bilimsel, sosyolojik, politik ve estetik sonuçları açısından eleştirir. Kant'ın teorik ve pratik akla ilişkin incelemelerinden ve aklın, eylemin ve estetiğin saflaştırılmasını içeren sonuçlarından dolayı, eleştiriler kaçınılmaz olarak Kant'ın felsefesine yönelir. Kant'ın felsefesi modernleşmenin ve modern felsefenin şekillenmesine katkı sağladığından, modernleşmeyi ve modern felsefeyi eleştirmek Kant'ı ve onun felsefesini eleştirmek anlamına gelir. Modernleşme ve modern pratik felsefeye ilişkin bu eleştiriler içerisindeki güçlü ve etkili bir yaklaşım olan ve 'Kant'a dönüş' olarak adlandırılan yaklaşım, zengin felsefi tartışmalar ortaya çıkarmıştır.

Bu çalışmada, Kant felsefesini ve onun bu 'dönüş' bağlamında çağdaş felsefeye etkisini ele alacağız. Bunu yaparken Gadamer'in Kant'ın felsefesine ilişkin eleştirisine başvuracağız. Gadamer'in Kant'a itirazları, " 'anlama'nın ne olduğu" sorusuna ilişkin onun teorik felsefesini ve "insanların nasıl bir arada yaşayabilecekleri" sorusuna ilişkin pratik felsefesini eleştirme niyetindedir. Gadamer yukarıda bahsettiğimiz sorulara cevap vermek için 'hermeneutik' yaklaşımı kullanır. Kant'ın Gadamer'e etkisini ve Gadamer'in Kant'a eleştirisini açık kılmak için Kant'ın pratik felsefesini ve pratik aklın saflaştırılması, beğeni, estetik yargı, güzel, sanat kavramlarını ve öznelerarasılığı içeren sensus communis kavramsallaştırmasını inceleyeceğiz. Daha sonra Gadamer'in hermeneutik felsefesini Aydınlanma, aklın saflaştırılması ve Kantçı sanat eseri kavramına eleştirileri açısından inceleyeceğiz. Kant ve Gadamer'in felsefi yaklaşımları içerisindeki 'bir arada yaşam' ve 'öznelerarasılık' sorunlarına ilişkin cevapları arayacağız. Son olarak 'Kant'a dönüş' içerisindeki diğer bazı düşünürler tarafından da tartışılan bu meselelere ilişkin farklı yaklaşımlara işaret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kant'a dönüş, Aydınlanma, yargıgücü, hermeneutik, estetik, sanat, iletişim.

***

Yirminci yüzyılda, özellikle de II. Dünya Savaşı'yla birlikte Aydınlanma düşüncesine, onun içerdiği ve modernleşmenin ana yönelimi olan pozitivist bilimsel ve teknolojik ilerleme ilkesine duyulan güven azalmıştır. Bu düşüncenin taşıdığı teorik ve pratik nesnellik, evrensellik ve geçerlilik iddiaları, hem içerik

hem de metotları bakımında sorgulanmaya başlanmıştır. Bilimsel ve teknolojik ilerleme idesinin ve onun dayandığı pozitivist nesnelci kavrayışın insanların mutluluğa ve özgürlüğe ulaşmalarında önemli bir hareket noktası olacağı inancı sakatlanmıştı. Nitekim bilimin ve teknolojinin artık savaşan tarafların güç dengelerinde önemli bir ölçüt olarak görülmesi, ilerleme idesinin sorgulanmasının hareket noktasını sadece teorik metodolojik bir sorgulamadan ibaret olmaktan çıkardı. Aydınlanma ve modernite eleştirisi, özellikle Nazi totalitarizminde ve Yahudi soykırımında öncelikle teknolojinin ve bilimin daha sonra ahlak, hukuk, politika ve sanatın araçsallaştırılmasıyla, modernizmin tanımladığı insanlık durumunun, insansal alanın dinamiklerinin ve ilkelerinin de sorgulanmasını kapsayarak çağdaş düşünce dünyasının gündemine hâkim oldu.

Aydınlanma ve modernizm eleştirisi, Aydınlanma ve pozitivizmin doğa, insan ve toplum üzerinde inşa ettiği akılsallığın hegemonik, araçsal bir akılsallık olduğu teşhisine dayanarak, Aydınlanma tasarısını, Max Weber'e atıfla, "dünyanın büyüsünü bozmakla"[1] itham etti. Fakat bu proje uyarınca modern ve tam anlamıyla rasyonelleşmiş dünya, yalnızca görünüşte büyüyü bozmuştur; gerçekte "şeytanca bir şeyleşme, ölümcül bir yalnızlık laneti halen üzerindedir".[2] Bu vurgu, Aydınlanma'nın temellerine yönelik yapı-bozumcu bir modernite eleştirisinin referans noktası olmuştur. Belki de yapı-bozumcu eleştiriler içerisinde Aydınlanma'nın ve modernitenin, insanlığın yirminci yüzyılın başında çektiği acılarla ilişkisinin en çarpıcı ifadesi, Derrida'ya aittir: "İlerlemenin hiçbir derecesi, kimseye yeryüzünde daha önce asla görülmemiş mutlak rakamlarda çok sayıda erkek, kadın ve çocuğun boyunduruk altına alınmasını, açlıktan ölmesini ya da öldürülmesini görmezden gelme izni vermez".[3]

İlerleme idesine dair bu çarpıcı ifadeden de anlaşılacağı üzere, yapi-bozumcu post-modern eleştiri, yirminci yüzyılın yıkıcı tarihsel ve toplumsal değişimlerinden sonra akıl, teknoloji, ilerleme, otonomi, özgürlük, eşitlik ve Aydınlanma kavramlarını yeniden ele almıştır. Aydınlanmış aklın doğaya hükmetme ve mutluluğu gerçekleştirecek araçları güvenceye almaya dayanan karşı konulamaz ilerlemesi, sonuçta içinden çıkılmaz bir gerilemeye dönüşmüştür. Çünkü:

> Bu kapsayıcı ve araçsal akıl, şeylerin kendilerine özgü niteliklerini, onlara duyusal, toplumsal ve tarihsel biricikliklerini veren özelliklerini göz ardı eder; öznenin amaçlarına ve hedeflerine, kendini korumaya odaklanır. Böylesi bir akılsallık, birbirine benzemeyen (eşit olmayan) şeylere

1 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev., Taha Parla (İstanbul: İletişim, 2004), 213.

2 Jürgen Habermas, "Mitle Aydınlanma'nın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno", *Cogito*, (Özel Sayı: "Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe), No:36, (İstanbul: YKY, 2003), 89.

3 Jacques Derrida, *Specters of Marx*, çev., Peggy Kamuf (Routledge,1994), 106. Ayrıca Türkçe basım için bkz., Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev., Alp Tümertekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007).

> benzer (eşit) muamelesi eder, nesneleri öznelerin (düşünümsel olmayan dürtüleri) içinde eritir. Bu eritme, kavramsal düzlemdeki tahakkümdür. Amacı kavramsal ve teknik hâkimiyet sağlamaktır. Kapsayıcı akılsallık akılsallığın tamamı olarak görülmeye başladığında, tikel olanın kendi başına idrak edilme imkânı ortadan kalkar ve aydınlanmış aklın yola çıkma nedeni olan amaçların önü tıkanır. Tikeller hakkında hüküm vermenin ve araçlarla amaçlar hakkında akli düşünmenin olanağı kalmayınca, insan amaçlarını gerçekleştirmenin aracı olması gereken akıl başlı başına bir amaç haline gelir, böylece Aydınlanma'nın asıl amaçları olan özgürlüğün ve mutluluğun aleyhine işlemeye başlar.[4]

Dolayısıyla Aydınlanma'nın en temel belirtisi, nesneleştirilmiş dışsal doğa ve bastırılmış içsel doğa üzerinde kurulan egemenlik olacaktır.[5]Bir başka deyişle, araçsal rasyonalitenin gelişiminin mümkün kıldığı doğanın üzerinde egemenlik kazanma, insanların diğer insanlar üzerindeki moral, hukuksal ve politik egemenliğine dönüşmekle beraber, bunu aşarak nihai olarak öz-egemenliği de içeren mutlak bir determinizme ve tahakküme dönüşmüştür. O halde yeni sorun, hem doğanın üzerinde egemenlik kuran hem de moralin, politikanın ve hukukun zeminine yerleşmiş olan pozitivist ve araçsallaşan rasyonalitenin yaşam alanlarına hükmeden yapısının eleştirisi ve yaşam pratiğinin tamamen parçalanmış olduğu görülen bir dünyada, tikellikler veya özneler arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceği sorunudur.

Çağdaş pratik felsefenin bu sorunun çözümüne dair faaliyeti, yönünü şaşırtıcı biçimde gerek eleştiri gerekse referans yoluyla Aydınlanma felsefesinin zirvesini oluşturan Immanuel Kant'a doğru çevirmiştir. Çünkü Hannah Arendt'in işaret ettiği gibi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra insanlık ortak duyusunu kaybetmiş, birlikte ve müşterek biçimde yaşamanın imkânı kalmamıştır. O halde sorun, farklılıkların temel alındığı ve bu temelde insanların tikel ve farklı varoluşlarının tanınması gerektiği düşüncesinin hâkim olduğu bir paradigmada, insanları birbirlerine bağlayan unsurun ne olduğudur. Bu soruna çözüm bulmak için çağdaş pratik felsefenin 'Kant'a dönüş' olarak adlandırılan yönelimi, hem insanlık idesininin hem de evrensellik, ilerleme, özgürlük, eşitlik ve bir arada yaşamanın temel niteliğinin tanımlanmasında, Kant'ın teorik pratik alanı tözsel veya ontolojik referanslara başvurmadan evrenselleştirme çabasına doğru olmuştur. Bu yanıyla 'Kant'a dönüş', Kant'ın eleştirel felsefesinde görülen imkânları iki aksta ele almıştır: Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transandantal Yöntem Öğretisi" bölümündeki *aklın mahkemesi*, *aklın polemik kullanımı* gibi

4 J. M. Bernstein, "Sunuş", Theodor W. Adorno *Kültür Endüstrisi* içinde, çev., Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen (İstanbul, İletişim, 2009), 14.

5 Habermas, "Mitle Aydınlanma'nın Kördüğümü", 89.

kavramlarla eleştirel aklın temellendirdiği öznelerarasılık kavramsallaştırmasına yönelerek politik ve kamusal alanın yeniden tanımlanması ve *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki *yargıgücü*, *yücenin iletilebilirliği* ve *sensus communis* gibi kavramlara dönerek, modernitenin eksiklerini estetik yargı gücünün iletilebilirliği üzerinden gidermeye çalışmak. İlk grubun içerisinde Rawls, Apel ve Habermas'ı sayarken, ikinci gruba ise Adorno, Arendt, Lyotard ve Gadamer'i sokabiliriz.

Buradaki amacımız, modern felsefeye yönelik eleştirileri bağlamında çağdaş politika kavrayışlarında 'Kant'a dönüş' olarak adlandırılan ve temel olarak Kant'ın gerek eleştiri gerek bir referans olarak okunduğu eğilimin temel figürlerinden biri olan Gadamer'in düşüncelerindeki Kantçı referanslara ve Kant'a yönelttiği eleştirilere işaret etmektir. Kant ve Gadamer arasındaki bu eleştiri ve referans ilişkisinin en belirgin olduğu yer ise, anlamanın, tikelliklerin bir arada var olabilmesinin nasıl gerçekleştiğine yönelik soruya verdiği cevapta, yani dilde, hermeneutikte ve estetiktedir. Ayrıca Gadamer'in Kant ile kurduğu eleştirel bağ, ilerlemeci ve aydınlanmacı modernleşme paradigmasının karşısında alternatif bir çözüm arayışını da etkilemiştir. Burada öncelikle Kant'ın eleştirel felsefesinin Aydınlanma ve modern düşüncenin temel karakterini biçimlendiren ve bu nedenle özellikle Gadamer'in eleştirilerine hedef olup onun yeniden yorumlamaya gerek duyduğu düşüncelerinden bahsetmeliyiz. Bunu yaparken Kant'ın teorik ve pratik felsefede gerçekleştirdiği devrimci düşüncelerini yeri geldiğinde ayrıntılandıracağız. Özellikle pratik felsefesinin önemli uğrağı olan yargı gücünün eleştirisi üzerine daha dikkatli durarak, onun Gadamer'in felsefesine etkisini öne çekip sanat, estetik ve toplumsal meselelere dair Gadamer'in bakışını ele alacağız. Daha sonra Gadamer'in, toplumsal, sanatsal ve politik açıdan Kant'ta bulduğu sorunlara ve imkânlara döneceğiz. Nihayet Kant'a dönüş paradigmasının diğer önemli düşünürlerinin görüşlerine kısaca değinerek Kant'ın çağdaş tartışmalardaki etkisini daha net görebileceğiz.

Modernite Eleştirisinde Kant Felsefesinin İmkânları

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Önsöz'ünde, Aristoteles'in "insanlar doğal olarak bilmek isterler"[6] postülasına benzer şekilde, aklın kaçınılmaz olarak metafizik sorular sorduğunu belirtir.[7] Bu başlangıç noktasına rağmen Kant, Aristote-

6 Aristoteles, *Metafizik*, çev., Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yay., 2012), 980 b 21.

7 Kant'ın burada betimlediği sorular, evrenin başlangıcı, Tanrının varlığı, ruhun ölümsüzlüğü gibi deneyimin kendilerine dayandığı ancak bunlara ilişkin cevapların deneyimi aşarak verilebileceği metafizik sorulardır. Kant'a göre, akıl bu metafizik soruları kendi doğası gereği sorar; çünkü akıl deneyim aracılığıyla tasarlanabilecek bütünlüklü genel ilkeleri aramaya doğası gereği girişir. Deneyim alanının kendisine dayandırıldığı bu bütünlüklü genel ilk ilkelere ulaşmak için akıl yine deneyim alanına başvurmak ihtiyacını duyar. Burada karşılaşılan durum, deneyimi aşan ilkelere ulaşmak için deneyimin araç olarak kullanılması gibi çelişkili bir durumdur. Aynı zamanda, aklın deneyimden bağımsız olarak bilgi edinmeye çalışması da bahsedilen çelişkinin önemli bir boyutudur. Bu, Kant için aklın çatışma ve bir kavga durumunun

les'in metafiziği yücelten vurgusunun tersine, Kopernikçi bir modelden hareketle bir epistemoloji ve metafizik eleştirisi yaparak aklın yetilerini yeniden analiz edip aklı disiplin altına alarak, aklın ve bilginin sınırlarını yeniden çizer. Kant, eleştirel aklı kendisini aşan ya da kendisine dışsal olan her yargıdan, içerikten ve yönelimden sıyırarak aklın teorik alanda bilgiye yönelimini formel, içeriksiz, genelleşebilir ve deontolojik bir yapıda tasarlar. Kant, bu tasarıya içkin olarak teorik aklın deontolojik ve formel şekilde işleyecek biçimde tanımı, bilme yöntemi ve yetileri açısından yeniden tanımlanmasını önerir. Nitekim burada amaçlanan, öznel veya nesnel biçimde ontolojik bir varoluşa dayanan Kartezyen ve empirist hakikatin bilgisine ilişkin değil, hakikat iddiasının olmadığı bir durumda hiçbir teorik yargının diğerine tahakküm edemeyeceği transandantal bir bilgi edinme metodunun kendisini tesis etmektir. Böylece, bilginin değerinin ölçütü, artık onun ontolojik bir hakikate yakınlığı değil, eleştirel aklın ürünü olarak otonom, özgür bir şekilde tesis edilip edilmediği ve genelleşebilir olup olmadığının denetlenmesi olacaktır. Nitekim Kant'a göre, "aklın diktatörce otoritesi yoktur; onun yargısı, daima, her biri kendi itirazlarını ve vetolarını izin almaksızın veya engellenmeksizin ifade etme olanağına sahip olması gereken özgür yurttaşların uzlaşımıdır".[8]

Ontolojik referanslardan ve hakikat iddialarından dolayı değil, genelleşebilirliğine göre teorik yargıların değerlendirilmesini merkeze alan Kant'ın yöntem analizi, otonom akla sahip öznelerin epistemolojik yargılarını, artık genelleşebilirlik testine tabi tutularak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Yöntem Öğretisi"nde incelediği şekliyle, özneler-arası ve diyalojik temellendirmeyle değerlendirmeyi vurgular. Bunu düzenleyecek akılsal ilke ise özneler arasında söylemsel bir tartışmayla, yani "aklın mahkemesinin"[9] hükümleriyle şekillendirilmelidir. Bu, epistemolojik bakımdan bilginin tanımı ve yöntemi hakkında köklü bir değişime yol açar. Eleştirel aklın dolayıma ve uzlaşıma sokulması çabası, bu çabanın özneler-arası tartışmalarla ilişkilendirilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum, Kant'a göre bilgi düzleminde bir otonomi, formellik, özgürlük ve öznelerarasılığın tesisi için gereklidir. Kant, otonomi anlayışı ve akılsal ilkeleri özneler-arası biçimde temellendirme olanağına yönelik araştırmasını, saf pratik akla ve dolayısıyla pratik felsefesine genişletir. Dolayısıyla net biçimde Kant'a göre, "daha önce yayınlanan metafiziğin saf spekülatif aklın eleştirisi olması gibi,

içerisine girmesi demektir. Bkz., Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev., Norman Kempt Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), (A VII-A X).

8 *A.g.e.*, A 739.

9 "Saf aklın eleştirisi, saf aklın tüm çatışmalarının gerçek mahkemesi olarak görülebilir; ...genel olarak aklın haklarını ilk kuruluş ilkelerine uygun biçimde belirlemeye ve yargılamaya yönelir... Tüm kararlarına kendi kuruluşunun temel ilkeleri ışığında, kimsenin sorgulayamadığı otoritesinde ulaşan eleştiri, bize, tartışmalarımızın sadece benimsenmiş *hukuksal eylem* (*legal action*) metoduyla yürütülmek zorunda olan yasal bir düzenin sükunetini, barışını sağlar". *A.g.e.*, A751.

aslında bir ahlak metafiziğinin gerçekten saf pratik aklın eleştirisinden başka temeli yoktur".[10]

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, pratik akla da yöntem sorunsalı temelinde yaklaşır. Kant, klasik ahlak öğretilerinin, 'iyi' kavramı etrafında tartıştıkları haz ve mutluluk kavramlarını en yüksek iyi olarak tesis ettiklerini belirtir:

> Buradaki ilk soru, saf aklın kendisinin isteğin belirlenmesinde tek başına mı yeterli olduğu ya da aklın sadece empirik biçimde koşullanmış olarak mı isteğin belirlenme nedeni olabildiğidir. Şimdi burada *Saf Aklın Eleştirisi*'nde empirik biçimde ortaya konamasa da, doğrulanan bir nedensellik kavramı, yani özgürlük sahneye çıkar ve eğer şimdi biz bu özelliğin insan isteğine (böylece tüm rasyonel varlıkların isteğine de) ait olduğunu kanıtlamak için dayanaklar keşfedersek, sadece saf aklın pratik olabileceği gösterilecek olmaz, deneyle sınırlanmış olan aklın değil, sadece saf aklın koşulsuz biçimde pratik olduğu da gösterilecektir. ... Böylece *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin görevi, empirik biçimde koşullanmış aklı, isteğin belirlenme nedenini sadece ve sadece kendisinin verdiği varsayımından alı koymaktır.[11]

Haz ve mutluluğun hem değişken ve nesneye bağımlı yapısından, hem de uzlaşmaz doğalarından dolayı Kant, bireylerin pratik alanda bu çatışma durumundan çıkabilmeleri için özgür ve otonom, içeriksiz-'koşulsuz-şartsız iyi isteme' olarak tarif ettiği saf akılsal bir evrensel yasanın gerekliliğini vurgular.[12] Saf pratik akıldan çıkan yasa olarak kategorik imperatif, çatışmayı engellemek için otonom ve evrenselleşebilir eylem maksimleri sunabilecektir. Öncelikle ahlaksal eylemin dayanacağı evrenselleştirici maksimler, herkes tarafından kabul edilebilir, yani evrensel olmalı, insanları araç olarak değil, kendinde amaç olarak görmeli[13] ve bir 'amaçlar krallığı' içerisinde bir arada yaşıyormuşçasına diğer insanlar ile dolayım içerisinde olmalıdır. Bu evrenselleştirici maksimlere kategorik imperatif sayesinde sahip olan insanlar tam da bu nedenle bireysel, içerikli eylem maksimlerinin herkes için geçerli ve evrenselleşebilir olup olmadığını denetleyebilecektir. Böylece tikel her istenç ve eylem bir evrenselleşebilirlik testi uygulanarak diğer eylemleri ve istençleri birbirleriyle dolayıma ve uzlaşıma sokmayı mümkün kılacaktır.

Kant'ın eleştirel felsefesinin üçüncü uğrağı olan *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne baktığımızda ise Kant'ın ilk İki *Kritik*'in teorik ve pratik bilgiyi incelerkenki yaklaşımının tersine haz, hoşlanma, güzel ve estetik yargı gibi kavramlarla il-

---

10 Immanuel Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, çev., ve ed., Mary Gregor (New York: Cambridge Univ. Press, 1997), 4:391.

11 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev., Mary Gregor (New York: Cambridge Univ. Press, 1997) , 5:16.

12 Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, 4:393.

13 *A.g.e.*, 4:429, 4:87.

gilendiğini ve temellendirmesinin farklılaştığını görürüz.[14] İlk iki *Kritik*'inde Kant, öznelerarasılık alanının tesisinin olanağını, aklın otonomisi ve kategorik imperatifin a priori, otonom, özgürleştirici ve evrenselleştirici yapıları aracılığıyla tesis eder. Bu yüzden Kant, aklın ve öznenin kendisinde kalarak bir öz-eleştirisini ve öznelerarasılığını tesis etme iddiasındayken, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde güzel, hoşlanma ve estetik yargının dolayıma girmesinden sonra tesis edilen bir katılma, onaylama ve öznelerarasılık söz konusudur. Kant, hoşlanma, güzel ve estetik yargı süreçlerinden yola çıkmakla, aslında 'zorunluluk' ve 'insansal' alan ayrımı yapmaktadır.[15]Doğa zorunluluğundan kurtulup insansal alanın düzenleyici ilkesine yönelen Kant, bunu estetik yargının eleştirisiyle tesis eder. Çünkü güzel, hoşlanma ve estetik yargının alanında doğal olmayan bir semantik, dil, öznelerarasılık ve toplumsallık tasarlar ve bu toplumsallığı estetik yargıda tesis eder. Bu, aynı zamanda doğanın zorunluluk alanının dışarısında, doğaya tabi olmayan insansal, dilsel ve toplumsal bir alanın tesisidir.[16]

Kant'ın saf rasyonel, içeriksiz teorik ve pratik akıl tasarısı içerisinde kalarak bir yasa durumunun tesisini öngörmesiyle birlikte, hem teorik alan hem de pratik alan bir yasaya, normativiteye tabi kılınmaktaydı. Fakat halen bir duyusal çeşitlilik alanı olarak kalan güzelin ve hoşlanmanın iş gördüğü estetik alan, bu normativitenin dışarısında kalmaktaydı. İçeriksiz, koşulsuz ve formel bir yasa kavramsallaştırmasıyla tesis edilen alanda, sonuçta hoşlanma, güzel ve estetik yargıya ait hala bir duyusallık mevcuttur. Kant, *Üçüncü Kritik*'teki bu sorunsalla işte tam bu noktada, yani yasa gibi içeriksiz ilkeyle düzenlenen pratik bir alanda içeriklere sahip duyusallığın nasıl açıklanacağı sorusuyla karşı karşıya kalır. Kuşkusuz ki Kant, yasa alanının belirleniminin dışında kalan, beğeni, güzel ve estetik yargının alanının duyusal çeşitliliğini açıklamak için hayal gücüne başvurur. Aslında doğa ve yasa, yani ahlak alanının arasında tikel çeşitliliği açıklamak için Kant, aklın kural koyucu yetisinin ve formel yapısının dışında yargıda bulunmanın imkânını arar. Hayal gücünün etkin olduğu ve duygu yönünden hoşlanmanın ya da hoşlanmamanın belirlediği alanda akılsallık ve yasallık bulmaya çalışan Kant, içerikli nesneyi değerlendirecek saf a priori, transandantal ilkeyi aramaktadır.[17] Fakat bu ilkeyi ilk iki *Kritik*'in tersine anlıkta veya ahlakta değil, hoşlanma ya da hoşlanmamayı aşan estetik yargıda, daha

14 Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, çev., James Creed Meredith, (London: The Clarendon Press, 1980), "Preface to the First Edition, 1790", 618.

15 Doğal zorunluluk ve özgürlük alanı ayrımı Kant için teorik ve pratik alanda yasa koyucu yetilerin ayrımına işaret ederken, yargıgücü yetisi doğa alanından özgürlük alanına geçiş için zorunludur. Sanat eseri Kant'a göre fenomenal alanda numenal olanı bizlere işaret ederken *Yargıgücünün Eleştirisi*, teorik ve pratik akıl eleştirisini bir bütünlük altına alır. Bkz., *A.g.e.*, "Preface to the First Edition, 1790", III. bölüm.

16 "Beğeninin temellendirilmesinin başlangıcının moral idelerin ve moral duyuların kültürünün gelişimi olduğu açıktır" *A.g.e.*, 60.

17 *A.g.e.*, "Preface", II.

doğrusu yargı gücünde arar. Tüm *Kritik*'lerinde tikellikler çokluğunu eleştirip evrensel a priori ilkelere ulaşmanın yolunu arayan Kant, öznenin nesneye dair tasarımında ilgiden bağımsız olmasıyla nesneyi seyrederken tasarımların birliğini ve bu tasarımların iletilebilirliğini tesis edecek zihinsel yetinin, yargı gücünün geliştirilmesinin transandantal ve evrenselleştirici ilkelerinin peşindedir. Bu nedenle Kant'a göre, sanat, "kendi içinde amaçlılık taşıyan ve amacı olmayan bir temsil türü olmasına rağmen iletişim kurmayla ilgili zihinsel güçlerin geliştirilmesini teşvik eder".[18] Daha doğrusu, estetik tikel yargıların diğerleriyle dolayımını tesis edecek ve iletilebilir bir ortak yargıyı gerçekleştirebilecek semantik bir karakteri biçimlendiren dilsel iletilebilirlik zeminini arar ki, bu, *sensus communis* ve onun iletişimsel maksimleriyle dolayım sonrası tesis edilecek a priori, evrensel ve özneler arası bir ilke olarak karşımıza çıkar.[19]

Bu argümanların yanında Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* adlı yapıtında ortaya koyduğu *sensus communis* yetisi, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı yapıtlarında kategorik imperatif'in sağladığından başka kullanışlı maksimler de sağlamaktadır. Özneler arasılık olanağı sağlayan yeti olarak Kant sensus communis'i şöyle tanımlar: "Ortak bir duyu düşüncesi olarak anlaşılması gereken sensus communis, adeta kendi yargısını insanlığın ortak aklını hesaba katarmış gibi, kendi düşünümsel eyleminde, başka herkesin temsillerinin tarzını hesaba katan ve bu suretle yargısına zararlı bir etkide bulunmaya çabalayan öznel ve kişisel koşullardan kaynaklanan yanılsamadan kaçınan eleştirel bir yetidir."[20]

Sensus communis'in tanımını verdikten sonra Kant, bu eleştirel yetinin özneler arası bağıntıyı sağlayacak olan üç maksimini belirler. Kant, "ortak insan anlığının maksimleri" dediği bu maksimleri şöyle sıralar: "kendi adına düşünmek", "başka birinin bakış açısından düşünmek" ve "daima tutarlı düşünmek".[21] "Kendi adına düşünmek", daha önce de Kant'ın pek çok kez vurguladığı gibi, düşünmenin, başka hiçbir koşul, içerik ve önyargı tarafından etkilenmemesine, öznenin, yargısını sadece kendisi tarafından içeriksiz otonom bir şekilde oluşturmasına işaret eder. Bu maksim uyarınca otonom biçimde kendi yargılarını başka hiçbir içerikten etkilenmeden ya da kılavuza başvurmadan oluşturan özne vurgulanmaktadır. Eğer Kant için özne, yargısını dıştan bir etkilenme veya bir dışsal rehber aracılığıyla oluşturduysa bu yargı otonom veya özgür değildir ve "kendi adına düşünmek" maksimine uymaz. Böyle bir durum, beğeni yargısının ve öznenin diğer öznelerle iletişime kendi otonomisi ve özgürlüğüyle katılmadığı anlamına gelir. Kant'a göre, böylece ne özne ne de beğeni

18 *A.g.e.*, 306.
19 *A.g.e.*, 40.
20 *A.g.e.*
21 *A.g.e.*

yargısı özgür ve evrensel olabilir. "Bireyi ötekilerle buluşturan, doğa yasalarının olduğu kadar evrensel bir etik anlayışının da farklı bireylerde doğal ortak bir zemin oluşturduğu düşüncesi estetik alanda cevaplandırılır. Beğeni yargısı zihnin öznel durumunu evrensel olarak iletişimsel kılar. Kısacası, felsefenin birliği estetik yargıda bulunur".[22]

Sensus communis kavramının sağladığı ikinci maksim ise, "başka birinin bakış açısından düşünmek"tir. Bu maksim, bir öznenin yargısını oluşturması sırasında kendisi dışındaki öznelerin bakış açılarını hesaba katmayı veya daha doğrusu öznenin, yargısını oluştururken kendi yargısına başkalarının bakış açısıyla bakabilmesini ifade eder. Bu, kategorik imperatifin 'evrensel yasa' formülasyonuna benzer bir karakter gösterir. Bu yanıyla "başka birinin bakış açısından düşünmek" maksimi, özneleri tahakkümcü ve despotik olmaktan uzaklaştırıp onları evrensel bir paradigmaya sahip olmaya ve birbirleriyle iletişim kurmaya yönelten bir maksim olarak tasarlanır. Herkesin bakış açılarının hesaba katılmasını salık veren bu maksim, Kant'ın betimlediği şekliyle, özneler-arası kamusal bir iletişimin olanağı olarak değerlendirilebilir.[23]

Sensus communis'ten çıkan son iletişim ilkesi olan "daima tutarlı düşünmek" maksimi, otonom, özgür ve birbirleriyle karşılıklı tanımaya dayalı olarak ilişkiye giren akılsal öznelerin, Kant'ın sürekli olarak vurguladığı eleştirel akıl içerisinde tutarlı olarak düzen içerisinde var olabilmelerini ifade eder. "Tutarlı düşünmek" gibi bir maksimin Kant'ın tüm felsefesinin içerisinde yer alan evrensellik, düzenlilik ve birleştiricilik kavramları için önemi büyüktür. Öznelerin otonomilerini ve özgürlüklerini koruyarak tutarlı bir devamlılık sağladıkları takdirde sistemli bir iletişim ve düzen sağlanabileceği umudu Kant'ta hep vardır. Tahakküm yaratan değil, tersine, evrensel ve düzenli bir barış durumunu her alanda inşa etmeye çalışan Kant, öznelerin farklılıkları ve çokluğu içerisinde oluşturmaya çalıştığı öznelerarasılığın olanağı için tutarlılığı sisteminde önemli bir yere yerleştirmiştir.

Tam bu noktada Gadamer, Kant'ın ilk iki *Kritik*'inin ve "felsefesinin devir-açıcı sonucunun, onun dünya, ruh ve Tanrı hakkındaki saf rasyonel bilim olarak metafiziği yıkması olmadığını, aynı zamanda a priori kavramların kullanılabildiği ve bilginin mümkün hale geldiği bir alanı ortaya çıkarması"[24] olarak ta-

22 Metin Bal, "*Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin Kant'ın Felsefesindeki Yeri", 17, dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/923/11509.pdf erişim: 03-07-2014.

23 Hannah Arendt'in sensus communis kavramını kamusal alan tartışmasında yorumlarken vurguladığı şekliyle, "kişinin düşüncesinin erişim alanı ne kadar geniş olursa-aydınlanmış bireyin farklı bakış açıları arasında hareket etmesini sağlayacak alan ne kadar geniş olursa- düşünmesi de o kadar geniş olacaktır". Bkz., Hannah Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", çev., Yasemin Tezgiden, *Cogito, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, 41-42 (Kış 2005): 342.

24 Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma, 2008), 305.

nımlar. Fakat Gadamer belirgin biçimde Kant'ı, her üç *Kritik*'inde bilgi, eylem ve estetiği transandantal öznenin saf, formel bilişsel süreçlerinin belirlenimine bırakmakla ve böylece insansal varoluş ve yaşam dünyasıyla ilişkisini koparmakla eleştirir. Özellikle Gadamer, Kant'ı, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde, estetiği öznelleştirmekle ve sanat eserine yeterli ilgi göstermemekle eleştirir. Zira Kantçı estetik, öznenin beğeni yargısına odaklanmıştır ve nesnenin özelliklerine ilgisizdir. Bu, Kant'ın İlk iki *Kritik*'inin felsefi bilgi analizinin bir etkisi olarak görülür. Üçüncü *Kritik* ise teorik ve pratik bilgiyle ilgilenen ilk iki *Kritik*'in tersine yargı yetimizi inceler. Yargı yetisine yönelik Kant'ın analizi, bilginin bilimsel meşruiyetine yönelik transandantal yöntemin sonuçlarına dayanır. Bu yüzden Gadamer, yargı yetisinin analizinde tam da Kantçı transandantal yöntemin modern bilim, ahlak, politika ve estetikte yerleştirdiği bakış açısının modernite içerisinde geldiği düzeyi ve hâkimiyetini eleştirir. Gadamer'in bu girişimi, Kant ile ilişkisinde estetikte biçimlenirken, teorik ve pratikte Aydınlanma'nın ve modernitenin araçsal akıl eleştirisine dönüşür. Fakat öncelikle Kant'ın teorik ve pratik yöntem sorununa getirdiği çözümün Gadamer tarafından nasıl değerlendirildiğine bakmalıyız. Böylece Gadamer'in Aydınlanma düşüncesinin teorik ve pratik alanda hâkim olan yöntemsel söylemine dair sorgulamasının, Kant'a yönelik giriştiği eleştiri aracılığıyla bir referans da olduğunu görebiliriz.

Aydınlanma'ya Karşı Gadamer'in Kant Eleştirisi ve Hermeneutik

Genel olarak bakıldığında, Aydınlanma ve modernitenin temel ilkeleri, teorik ve pratik alanı düzenleyen ilkelerin belirlenimi edimini, Kantçı terimlerle söylersek saf, içeriksiz ve formel bir sıfır noktasından başlatmayı tasarlamıştı. Nitekim Aydınlanma düşüncesi, bu formalizmi ve sıfır noktasını doğa bilimlerinin evrensellik iddialarının temeline koyarken, dinsel ve metafiziksel öğelerin soyutlandığı doğa bilimlerinin pozitivist nesnelci metodolojisini oluşturmuştur ve bu bakış açısının pratik alandaki tezahürü de bu metodu ahlak, politika ve hukuka uygulamak olmuştur. Doğa bilimlerinin pozitivist tümevarımcı yöntemlerini takip eden sosyal bilimlerin metodu da, tarihsel ve kültürel öğelerden, dinamiklerden önyargılardan arındırılmış insan doğasına ilişkin ezeli ebedi hakikatlere dayanmak olarak belirlenmiştir. Bu yönelim, geniş bir tartışma olmasından dolayı burada ayrıntılandırılmayacak olan anti-pozitivistler ve her türlü temelci yaklaşımı eleştiren düşünürler tarafından, eleştirilirler ve reddedilirler. Bu aydınlanmacı eğilim karşısında önerilen şey ise tarih ve kültürden kopuk bir biçimde tasarlanmış, transandantal veya evrensel olarak adlandırılan hakikatin peşine düşmek yerine, insansal düşünce ile insansal varoluş arasındaki ilişkinin sorgulanması olmuştur. Bu sorgulama, nesnelci ve

öznel bilgiyi birbirinden ayıran aydınlanmacı varsayımdan farklı biçimde, insani düşünceyle insani varoluş arasındaki ilişkiyi inceler, fakat Aydınlanma'da olduğu gibi sıfır noktasından başlayarak bu ilişkiyi koparan nesnel bir hakikat arayışı içerisine girmez. Bu yaklaşım, özellikle yirminci yüzyılda hâkim bireyci paradigmayı da aşarak Wittgenstein, Heidegger ve Gadamer'de cisimleşir.

Bu figürlerin ortak noktası, Aydınlanmacı bilgi anlayışını kesin biçimde reddeden bir sosyal bilim kavrayışı sunarak, insansal düşünce ve insansal yaşam dünyası arasındaki ilişkinin sorgulanmaya açılmasıdır. Fakat bu sorgulama, insanların anlama sürecinin ve içinde yaşadıkları dünyanın yapısının analizini yapmanın bir yolunu sağlayabilecek bir sosyal bilimler kavrayışı önerir, hatta bunu sosyal bilimlerin görevi olarak belirler. Gadamer işte tam bu noktada, insansal anlamda önyargının, dilin ve dil ile yaşam dünyası arasındaki ilişkiye dair incelemesiyle, Aydınlanmacı nesnel hakikat anlayışlarından bağımsız bir yaklaşım sağlar. Böylece Aydınlanma'nın Kant'a dayanan formel, evrensel ve transandantal bilgi arayışı ve onun pratik alanda insansal yaşamı düzenleyen özneler-arası 'diyalojik' ve 'kamusal akıl' kavramsallaştırmasına dayanan eleştirel felsefesinin eleştirisinin temeline Gadamer'in hermeneutik kavrayışında kökleşmiş dil, ortak duyu ve öznelerarasılığın yeniden düşünülmesi çabasını yerleştirebiliriz.

Kantçı dönüş olarak adlandırdığımız dizge içerisinde Gadamer, insanlığın ortak anlam dünyasının yıkılmasına karşı ortak duygunun tesisiyle intersubjektif öznenin yeniden tesisine yönelir. Bunu yaparken Gadamer, Kant'ın *İlk Kritik*'inin hâkimiyetine ve eleştirel felsefesinin amacına, yani felsefi yolla şeylerin bilgisini edinebilme sistemine karşı tepki gösterir. Aslında Gadamer, onun eleştirel düşüncesinin yöntemini temel alan Kant'a doğru bir dönüşe karşı tepkilidir. Zira Kant'ın eleştirel düşüncesi, amaçlardan, koşullardan, önyargılardan bağımsız bir sentetik a priori önermenin ispatıyken, Gadamer önermeyi değil, hakikati yaşam dünyası içerisinde insanlık durumuyla ve dünyayla ilişkisinde aramaktadır. Gadamer'e göre koşulsuz, formel olan önermeleri teorik ve pratik alanda arama çabasının sonucu, özneler-arası ortak duygu durumunun yitirilmesi olmuş ve dünyayla ilişkisi kopan aklın hegemonik yapısından dolayı öznelerin de birbirleriyle ilişkiye girme pratiği zarar görmüştür.[25] İlişki pratiğinin zarar gördüğü yerde, öznelerin diyalojik yetileri kaybolmuştur. Aklın araçsal ve hegemonik yapısı, Gadamer'e göre ortak duyguyu, diğerini muhatap almayı ve dinlemeyi ortadan kaldırmıştır. Özneler-arası ilişkiler, bu bağlamda insanlık durumuna ve yaşam dünyasına dışsal bir formalizmle ve nesnelci normativiteyle sınırlandırılmıştır. Normativiteyle kendine dışsal belirlenimlere bağlı

25 "Saf önerme konuşma durumundan, kişiler arası etkileşimden, ihtiyaç ve zorunluluktan koparılmış soyut bir şeyi dizayn eder. Anlaşılması gereken şey, önermeyle birlikte taşınan ve onun gerçekleştirilmesine bağlı anlamdır. Dil, önermelerde değil, hep söylenmeyi bekleyen şey için arayış içerisinde olduğumuz diyalogda/söyleşide gerçekleşir". Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* içerisinde, Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan, "Önsöz", XXIII.

kalan özne, özneler-arası ve diyalojik etkinliğini kaybettiği için kendi tikelliğiyle baş başa kalmıştır. Yaşam dünyasından ve insansal köklerden beslenen yargılama edimi de nesnel bilgiye sahip oldukları ve bu nedenle kural koyucu olan bilim-ahlak-hukuk gibi uzmanlıklara[26] bırakıldığında, Gadamer'e göre öznenin ve pratik aklın dinamiği yitirildi ve pozitivizmle beraber modernite, insanın anlamasını ve yargı yetisini sınırlandırdı. Çünkü artık pozitivizmle beraber uzmanlaşma üzerine temellenen anlama, yargılama ve bilme, öznenin elinden alınıp uzmanların eline verildi. Bu yüzden Gadamer, öncelikle anlamanın ve yargılamanın nasıl mümkün olduğu sorusuna yönelir.[27]

Bu soruya verdiği cevapta Gadamer, anlamanın hermeneutik olduğunu ve Aydınlanma'nın anlamayı bağıntıladığı evrensel, transandantal hakikat zemini yerine, hermeneutiğin sonluluğunu ve tarihselliğini oluşturan dünya deneyimini içerdiğini ilan eder. Bu nedenle hermeneutik inceleme Gadamer'e göre, önyargı, tarih, toplumsallık, dil ve varlık incelemesidir. Aydınlanma'nın transandantal ve öznenin formel, koşulsuz-şartsız bir temele dayanan anlama edimi, Gadamer'e göre kendi kendisini sakatlamıştır. Transandantal bir hakikatin mevcut olduğu ve buna ulaşmanın metodolojisinin insansal düşüncenin formel, nesnel ve pozitivist yapısı, insansal düşünceyi insansal varoluşundan ayırmıştır. Zira insansal düşünce ve insansal varoluş arasındaki gedik açılırken, bilgi ve insansal varoluşun ilişkisi kopartıldı. Bu kopuş, insanın anlama ediminde bir boşluk yarattı. Yapılması gereken şey, artık anlamanın ve bilginin metodolojisini eleştirmektir: "Burada gerçekleştirilen hermeneutik, bir insan bilimleri metodolojisi değil, insan bilimlerinin metodolojik kendi kendileri hakkındaki bilinçlerinin ötesinde gerçekte ne olduklarını ve onları dünya ile ilgili tecrübemizin bütününe bağlayan şeyin ne olduğunu anlama girişimidir."[28]

Böylece sadece yeni bir metodoloji tesis etme değil, anlama ediminin tarihsel, insansal yaşam dünyası ile bağını tesis etme girişimi açığa çıkar.[29] Bu noktada Gadamer'in referansı ise Kantçı teorik ve pratik formelizmi eleştiren Hegel olacaktır.

Gadamer, Hegel'in tarihsel ilerleme fikrine baktığında, Hegel'in, Kant'ın moral kavrayışının evrenselliği iddiasında işaret ettiği içeriksizlik ve boşluğu[30], Aydınlanma'nın nesnel anlama çabasında ve pozitivist doğa bilimlerinin metodolojisinde görür. Genel olarak Hegel'in iddiası, düşüncenin formlarının öznenin ve dünyanın karşılıklı etkileşimi aracılığıyla tarihsel biçimde ortaya çıktığıdır.

---

26 *A.g.e.*, 53.

27 Bkz., *a.g.e.*, XLIII.

28 Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik: Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, çev. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız (İstanbul: Paradigma, 1999), 127.

29 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, XLI.

30 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Right*, çev. S.W. Dyde, (Kitchener: Batoche Books, 2001), 135.

Bu yüzden düşünmeyi düşünmeye ve düşüncenin nesnesini ondan ayrı olarak düşünmeye gerek yoktur. Bu yaklaşım, Hegel'i modernitenin vazgeçilmez filozofu haline getirir. Bu andan itibaren filozof, modern yaşam alanlarında hem somut pratikleri hem de o pratiklerden edinilen kavramlar dizisini incelemelidir; bu ikisi artık ayrılamazdır. Hegel'e göre,

> her şeyden önce Kantçı anlamda düşünmenin nesnelliği, yeniden belirli bir öznellik alanına yöneliktir. Kant'a göre düşünce, evrensel ve zorunlu kategoriler olsa da, bilgimizden ayrı var olduklarından, şeyden aşılamaz bir uçurumla ayrılmış olan sadece bizim düşüncelerimizdir. Fakat düşünmenin gerçek nesnelliği... aynı zamanda şeylerin gerçek özleridir.[31]

Dolayısıyla, Hegel'e göre, bilince varma süreci geleneklerden, sanattan, politika vb. geçerek tüm dünya tarihine yayılan bir süreçtir. Bu hakikate varmak için Hegel'e göre biz Kant'ın devam ettirdiği gibi bilimsel ve transandantal, koşulsuz ve içeriksiz formel bir metodu ve *transandantal ben* veya özne kavrayışını takip edemeyiz. Bu nedenle hakikate ilişkin anlama edimine Hegel, "soyut ve izole ben'le başlamaz, somut biçimde kurulan tarihsel varlıklarla başlar. Bu, Hegel'in, Gadamer ve Ricoeur gibi hermeneutikçileri etkilediği şeydir".[32] Bu etkiyle Gadamer, Kantçı metodun yerine hümanist geleneğin unutulmuş bir boyutuna işaret eder.

Romantiklerin kullandıkları bağlamda kültürel eğitim ve terbiye anlamındaki 'Bildung' kavramı temelinde, Herder ile birlikte Romantiklerin, Kantçı içeriksiz tarihten ve deneyimden soyut bireyci olmakla eleştirdikleri ahlak ve politika anlayışının, eski kurumların yerine sıfır noktasından başlayarak yenilerini tesis ederek modernleşebileceği inancına dair eleştiri Gadamer için önemlidir. Gadamer, Kantçı ilerlemenin tarihten ve kültürden kopuşa işaret ettiğini, aklın ve bilimin sorunların çözümünde dayanılacak temel olduğu fikrini eleştiren Romantiklere katılır. Dolayısıyla aklın ve aydınlanmış öznenin hiçbir içeriğe ve koşula tabi olmadığına, ilerlemenin gelenekten ve tarihten kopuşu başlangıç noktası almakla mümkün olduğuna yönelik Kant'a atfedilen kavrayış, Gadamer'e göre Aydınlanma'nın ve Kant'ın en önemli yanılgısıdır. Bu nedenle Gadamer, *Bildung*'u modernleşmenin, özellikle modernleşme sürecinin Hegel'de özgürlük kavramı çerçevesinde tartışılmasıyla, Kantçı Aydınlanma kavramsallaştırmasının eleştirisinde merkeze koyar. Gadamer'e göre,

> ...her birey mensubu olduğu halkın dilinde, törelerinde ve kurumlarında, konuşmayı öğrenirken olduğu gibi, kendisine mal etmesi gereken

31 G.W.F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, çev., ve ed., Klaus Brinkmann ve Daniel O. Dahlstrom (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), 41.

32 Rudolf A. Makkreel, "Gadamer and The Problem of How to Relate Kant and Hegel to Hermeneutics", *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 53, no. 1, (1997), 156.

> şeyi önceden-mevcut yapıda bulur. Bu yüzden her bireyin daima, içinde büyüdüğü dünya, dil ve gelenek vasıtasıyla, insanlarca oluşturduğu sürece, Bildung sürecine doğallığını aşmaya angajedir.[33]

Bildung, Gadamer'in yorumunda, hümanist dünyanın var olan bir parçası gibi, gerçek bir topluluğun deneyimiyle ilişkiye vurgu yapar.

> Modern politik bir düzen için gerekli hukuksal-prosedürel kurumların, onları devam ettirme ve destekleme yükümlülüğünü açığa vuran bakış tarafından tamamlanmadıkça, işlevlerini uygun biçimde yerine getiremeyecekleridir. Bu, Hegel'in soyut hak ve moraliteye ilişkin açıklamasının etik yaşama doğru temel yönelimidir... Modern politik bir düzenin hak ve ödeve ilişkin genel ilkelerin kaçınılmazlığını ileri sürerken Hegel, o ilkelerin, kamusal normları kabul etmek ve savunmak için yurttaşlardaki genel isteklilik aracılığıyla karakterize edilen kamusal bir kültür içerisinde yerleşmiş olması gerektiğini iddia eder.[34]

Gadamer de bu yolu izleyerek hermeneutiğin amacını tanımlar:

> Bütünün öz-bilgisi, Hegel ile birlikte töz dediğimiz, tarihsel biçimde verili şeyden doğar. Zira töz, tüm öznel niyetlerin ve eylemlerin altında yatar ve böylece kendi tarihsel değişkenliğinde olduğu şey ne ise o olan herhangi bir geleneği anlamak için her olanağı hem sınırlar hem de açığa çıkarır. Bu, felsefi hermeneutiğin amacını tanımlar: hermeneutiğin görevi, kendisini belirleyen bütün öznel tözsellik, içindekini keşfedene dek, Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nin yolunu izlemektir.[35]

Gadamer'e göre Kant'ın teorik akıl eleştirisinin merkezini oluşturan akla dışsal ve onu aşan şeylerden soyutlanmış saf bir başlangıç noktası olarak, yaşamsal, tarihsel ve insansal öğelerden soyut bir formel sıfır noktasından başlangıç yapmak, Hegel'in Kant eleştirisinin merkezi argümanına paralel biçimde, özneyi tarihten ve gelenekten kopartır. Bu sıfır noktası, Kant'ın teorik ve pratik akıl eleştirisinde, insan doğasından, eğilimlerinden yaşantı ve deneyimlerinden getirdiği bilgi ve eylemlerine yön veren motivasyonlardan sıyrılarak tesis edilebilecek evrensel ve genel geçer bilgiyi ve ahlaklı eylemi tesis etmektedir. Bu, öznenin, her türlü akla dışsal ve onu aşan öğeden aklın temizlenmesi ve bu yolla gerek bilgiye gerek ahlaklı eyleme dair önyargılarından soyutlanması demektir. Önyargıların varlığı, Kant'ın "ergin olmama durumuna"[36] teka-

---

33 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 19.

34 Andrew Buchwalter, "Habermas, Hegel, and The Concept of Law", *Discourse and Democracy*, ed., René von Schomberg ve Kenneth Baynes (New York: State University of New York Press, 2002), 131.

35 Hans- Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev., J Weinsheimer ve D.C. Marshall, (New York: The Continuum Publishing 1989), 302.

36 Immanuel Kant, "An Answer to The Question: 'What is Enlightenment?'", *Kant's Political Writings*, çev., Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 54.

bül eder ve eleştirel felsefesini Kant bu durumdan kurtulma mottosu üzerine kurmuştur. Bu motto, saflaştırılmış bir sıfır noktası veya başlangıç noktasına işaret ederken, insansal alanın teorik ve pratik biçimde düzenlenebilmesi için insanlığın gerekli olgunluğa erişebilmesinin ilk adımıdır. Saflaştırılmış başlangıç noktası veya aklın transandantal yöntemle saflaştırılarak ergin duruma ulaşması, Aydınlanma'nın, modern bilimsellik kavrayışının ve daha sonra pozitivist metodunun da temeli olmuştur ve nesnel bilginin koşulu olarak kabul edilmiştir.

Yukarıdaki biçimiyle Kantçı bir saflaştırılmış sıfır noktası, Gadamer için tüm önyargıların silinmesine yol açar. Oysa Gadamer, önyargıların kendilerini gelenek içerisinde bulduğunu ve yaşam dünyasının kategorileri olarak öznelere veri sağladığını belirtir. Bu yüzden Gadamer'e göre,

> önyargılar hakikati kaçınılmaz olarak bozmaları için zorunlu olarak temellendirilmiş hatalı şeyler değildirler. Varoluşumuzun tarihselliği, önyargıları gerektirir, çünkü önyargılar, kelimenin tam manasıyla, deneyimleyebilmemizin başlangıç noktasını oluştururlar. Önyargılar, dünyaya açılmamızı tetiklerler.[37]

Bu bağlamda önyargıyı Gadamer, hermeneutiğe hareket sağlayan ve Aydınlanma geleneğinin yanlış yorumladığı bir kavram olarak tanımlar. Aydınlanma'nın asıl sorununu da Gadamer şöyle açıklar: "Aydınlanma'nın temel önyargısı, kendisini geleneğin gücünden mahrum bırakan önyargıya karşı önyargısıdır".[38] Fakat Gadamer'in önyargı kavramına dair savunusu, öncelikle doğru ve yanlış önyargının ayrılmasına dayanır. Hermeneutik felsefeci bu yüzden sadece önyargıların pasif alıcısı değildir; onları gözden geçirerek meşru önyargıları gayrı meşru olanlardan ayırır. Nitekim Gadamer'e göre, meşru önyargılar hermeneutiğin gerek duyduğu şeylerdir. Bu yanıyla önyargılar doğrudan atılması gereken değil, kendileriyle hesaplaşılması gereken öğelerdir. Dolayısıyla, Gadamer'in konumu için merkezi olan şey,

> doğru ve yanlış önyargıların bulunduğu ve onlar arasındaki bu can alıcı ayrımı yapmanın hermeneutiğin görevi olduğu tezidir. Gadamer'in önyargının kaçınılmazlığını savunduğu için hakikat imkânını terk etmesi gerektiği varsayımı, önyargı ve hakikat arasındaki Aydınlanmacı çelişkiye dayanır...[39]

Bu açıdan bakıldığında Gadamer, Hegelci hakikat arayışına bakarak, bu arayışın veya tinin kendisini açımlama serüveninin uğrakları olan gelenek, tarih,

37 Hans-Georg Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem", *Philosophical Hermeneutics*, çev., ve ed., David E.Linge (Los Angeles: University of California Press, 2008), 9.

38 Gadamer, *Truth and Method*, 270.

39 Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, 139.

din, sanat gibi öğelerde insanların dünyaya ilişkin algılarında, düşüncelerinde ve sanatsal, kültürel, felsefi vb. edimlerinde bir mirasın var olduğunu görür. Gadamer'e göre, hermeneutik ise, "miras bırakılan şey görünsün ve kendini görünür kılsın diye, anlamaya rehberlik eden önyargıları bilinçli kılmalıdır".[40] Öznenin hakikate dair mirasının farkına varması ve onu kavraması, yani hakikati kavrama, bir temaşa edimi değil, anlamadır ve anlama Gadamer'e göre "dile bağımlıdır"[41]. Bu yüzden hermeneutik deneyim, Gadamer'e göre dilde gerçekleşmelidir. Zira Gadamer'e göre dil insan doğasıyla özdeştir ve Aristoteles'in insan doğasının toplumsal olduğu tanımına dayanarak, onun insanı havyandan ayıran özellik olarak tespit ettiği bu toplumsallık özelliğini dil olarak yorumlar; Aristoteles'in kullandığı *logos* sözcüğünün de "bu dünyada esasen *dil* anlamına geldiğini belirtir.[42] Aynı zamanda Gadamer, Aristoteles'in vurguladığı biçimde yararlıyı zararlıdan, dolayısıyla doğruyu yanlıştan ayırma yetisi olarak da sunulan logos'un bu niteliğinin pratik bilgelikle ilişkisini açığa çıkarır.

Aydınlanma'nın dile bakışı, Descartes'tan beri, dili bilinç sonrası bir konuma yerleştirmiş ve böylece dilin insandaki doğal bir nitelik olduğu düşüncesini bozmuştur. Gadamer, dili insanın doğasıyla ontolojik biçimde bağıntılandırır. Bu bağıntının tesisinin ve dil sorunsalının Gadamer'e göre çözümlenebilmesinin dayanağı ise Heidegger olmuştur. Heidegger, dilin "tanımlanamaz, ancak ve ancak zaman içinde kavranabilir"[43] olduğunu belirtir. Zira "anlaşılabilen varlık dildir"[44] ve Gadamer'e göre, "dil, iki kişi arasında meydana gelen gerçek bir anlama ve uzlaşı ortamıdır".[45] Bu yanıyla Gadamer'in anlamaya dair betimlemesi, tüm anlama ediminin dilsel olduğu ve dil ortamı içerisinde gerçekleşebileceğidir.

Gadamer bu noktada, konuşanların her birinin hem kendilerini hem de birbirlerini anlama çabasına girmeleri gereğini açığa çıkarırken, bu çabayı, dilin doğallığını ve onun varlık ve dünya ile bağıntısını vurgulayarak, burada ve şimdi, geçmişte ve geleceğe uzanan bir evrensel özneler-arası etkinlik olarak görür. Nitekim kendi yaşam dünyaları içerisinde anlaşılan dillerin her biri, bir ufuk oluşturmaktadır. Zira Gadamer'e göre, hermeneutik, "...Dasein'ın kendi sonluluğunu/sınırlılığını ve tarihselliğini oluşturan temel devinim-içinde

40 Hans-Georg Gadamer, "On the Circle of Understanding", *Hermeneutics versus Science?*, çev., ve ed., J.M. Connolly ve T. Keutner, (Indiana: University of Notre Dame Press, 1988), 77.

41 Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem", 15.

42 Hans-Georg Gadamer, "Man and Language", *Philosophical Hermeneutics*, çev., ve ed., David E.Linge (Los Angeles: University of California Press, 2008), 59.

43 Martin Heidegger, *Being and Time*, çev., Lhon Macquarrie ve Edward Robinson, (Oxford: Blackwell, 1967), 23.

44 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, XLIX.

45 Gadamer, *Truth and Method*, 384.

oluşunu gösterir ve bu yüzden onun dünya ile tecrübesinin tümüdür. Anlama hareketini kuşatıcı ve evrensel hale getiren nesnenin kendi doğasıdır".[46] Bir anlamda Heideggerci bir perspektiften Gadamer için dil, yaşam dünyaları içerisinde anlaşılan insanların varoluşunun görünür kılınmasını sağlar. Yine bu niteliklerinden dolayı dil, bir anlama ve varoluşa işaret ettiği noktada, her bir dilin diğer dili anlaması gerektiğini düşünen Gadamer, dilin, geleneğin ve konuşmanın dinamik bir etkinlik olduğunu öne sürer. Bu nedenle anlama, diğerini anlam dünyası içerisinde anlamaya çalışmayı, gramerin genişlemesini, gramer farkının çatışma yaratan yapısının aşılmasını ve ortaklaşalığı gerektirir. Gadamer için bu ortaklaşalık, hermeneutikle, yani diğerini anlama etkinliğiyle tesis edilebilir.

Bu yanıyla ortaklaşalığın insanlar tarafından anlaşılabilmesi için gerekli olan şey, geçmiş metinlerle diyalog halinde olmaktır. Çünkü metinler, insanların geçmişten gelen mirasını taşırlar ve insanlar da bu mirasa ortaktır. Bu yüzden hem metin hem de insanlar karşılıklı anlayış içerisinde birbirlerine soru sorarlar ve cevap verirler. Bu edim sonucunda bir metnin anlamı açığa çıkar. Bu hermeneutik faaliyet içerisinde hem metin hem de insanlar birbirlerine sorular sorarken, metin kendisini açar ve böylece metnin anlamının taşıdığı *ufka*[47] ulaşılabilir. Hermeneutik, Gadamer'e göre hakikat anlayışı içerisinde bir diyaloğa izin verir, hatta metni ve insanları buna zorlar. Metnin okuyucuyla girdiği diyalog, metinle okuyucunun karşı karşıya kalmasına yol açar. Böylece farklı "ufuklar kaynaşır".[48]

Gadamer'in önyargılara, dile ve tarihselliğe yaptığı vurgu, Kantçı otonomi ve formalizm ile çatışkılı görünse de geleneğe, tarihe ve kültüre gönderen bu kavramlar, Gadamer için öznenin yargılama yetisinin gereksinim duyduğu şeylerdir. Dahası Gadamer'in betimlediği modernitenin krizi, -öznenin sahip olduğu dili de bu önyargılar içerisine katarsak- anlam dünyalarının ve yargılama temellerinin ve sözün imkânın yıkılması durumudur. Gadamer hem Kant'ın beğeni yargısı hem de estetik yargı gücü kavramsallaştırmasıyla tam da bu bağlamda hesaplaşır. Gadamer'e göre, sanat eseri bir toplumla ilgili bir hakikat deneyimi yaratır. Bu hakikat bizim tarafımızdan tekrar tekrar yorumlanmalıdır. Gadamer için bu hakikati anlamamızın yolu ise sanat eseri üzerine yoğunlaşmayı gerektirir. Bu, Gadamer'in Kantçı estetiğe duyduğu ilgiyi ve ona eleştirisini anlamlı hale getirir.

---

46 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, XLIII.
47 Gadamer, *Truth and Method*, 370.
48 *A.g.e.*, 306

Estetik Yargı, Sanat ve Sanat Eseri

Gadamer için Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* pek çok açıdan çığır açıcı özelliğe sahip olsa da Gadamer'in asıl ilgisi, "Kantçı eleştiride 'estetiğin öznelleştirilmesine yöneliktir ve onun Kartezyen mirasa hücumu da tam bu noktada başlar".[49] Bu, Kant'ın İlk iki *Kritik*'inin felsefi teorik ve pratik bilgi analizinin bir etkisi olarak görülür. Bilgi ve moralitenin a priori temelleri üzerine analizinden sonra Kant, yargı gücünün eleştirisiyle, eleştirel sisteminin üçüncü uğrağını betimlemekle beraber, beğeni yargılarının meşruluğunu ve estetik yargının reflektif yargı karakterini açığa çıkarmayı amaçlar. Yargı yetisine yönelik Kant'ın analizi, bilginin bilimsel meşruiyetini sorunsallaştıran transandantal yöntemin sonuçlarına dayanır. Kant'ın problemi, estetik yargının, öznel haz ile ilişkisinin ne olduğunu ve estetik yargıların toplumsal özneler-arası geçerliliğini açıklamaktır. "Daha çağdaş bir deyim kullanmak gerekirse, Kant'ın projesi, estetik yargıların yalnızca bireysel özneye bağlı olmadığını ama yine de insan sübjektivitesinde temellendiğini göstermek amacındaydı. Beğeni mizaca bağlı değil, toplumsaldır".[50]

Gadamer, Kant'ın estetik yargı olarak adlandırdığı şeyin, tam da onun transandantal yönteme bağlılığından dolayı, radikal bir öznelleştirme olduğunu belirterek, yargılama yetisinin analizinin bu yüzden hakikatle ilgilenmediğini, onunla bağını kopardığını belirtir. Gadamer, belirgin biçimde Kant'ı, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde estetiği öznelleştirmekle ve sanat eserine yeterli ilgi göstermemekle eleştirir.[51] Gadamer'e göre sanat eserinin ortaya çıkabilmesi için eserin ortaya çıktığı bağlamın ve yine eserin işlevinin hesaba katılması gerekir. Oysa Kantçı estetik, öznenin beğeni yargısına odaklanmıştır ve sanat eserinin özelliklerine ilgisizdir. Zira Kant'a göre estetik haz, var olmasından bağımsız olarak nesnenin temsilinden duyulan haz olduğundan, ilgiden bağımsızdır.[52] Ayrıca Kant'ın tanımladığı şekliyle estetik hazzın bu niteliği, aynı zamanda onun evrensel olarak iletilebilir olduğuna işaret eder. Fakat Gadamer, Kant'ın sanat eseriyle ilgilenmediğini, onun, estetik yargıyı doğayla ilişkilendirdiğini belirtir ve bu yüzden Kant'ı sanat eserini doğaya yönelik öznel bir beğeni yargısı olarak ele aldığı yönünde eleştirir. Gadamer'e göre Kant, doğa hakkında teleolojik bakış açısına varabilmek için sanatla ilgilidir. Üçüncü *Kritik*'in ikinci bölümündeki "Teleolojik Yargı", sanki sanat eseriymiş gibi doğayı yargılar.

> Kant için doğal güzellik probleminin sistematik anlamı: *teleolojinin merkezi konumunu temellendirmektir*. Sanat değil, sadece doğal güzellik

49 Richard J. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, çev., Feridun Yılmaz (İstanbul: Paradigma, 2009), 170.
50 *A.g.e.*, 172.
51 Bkz., Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, "Estetiğin Kantçı Eleştirideki Sübjektivizasyonu" bölümü, 58-60.,
52 Kant, *Critique of Judgement*, 204-205.

> amaç kavramının doğayı yargılamada meşrulaştırılmasına katkıda bulunabilir. Yalnızca bu sistematik nedenle, "saf" estetik haz yargısı üçüncü *Eleştiri*'ye vazgeçilmez bir temel sağlar.[53]

Bu, Gadamer'e göre estetiği öznelleştirmek demektir. Nitekim Kant'a göre, sanat eseri, eğer güzel sanatsa, doğa ile özgürlük arasında aracılık eder[54] ve moral özgürlüğümüzün ifadesidir. Kant'a göre, biz sanat eserini kendinde bir amaca sahip bir şey olarak biliriz. Sanatsal yargı saf bir yargı değildir, çünkü sanatçının bilinçli amacı ve sanat eseriyle ilişkisi vardır. Bu, kendinde bir amaca sahip bir şey gibi sanki bir sanat eseriymiş gibi bizi doğaya ilişkin bir yargıya ulaştırır. Doğayı sanat eseriymiş gibi yargılamakta kendimizi bilinçli, moral varlıklar olarak ve doğanın amacı olarak deneyimleriz. Bu akıl yürütme Gadamer'in Kant'ın doğa ve sanat üzerine düşüncesinin insan bilinçliliği açısından ele aldığı eleştirisini açık kılar. Tam bu noktada üçüncü *Kritik*'te Kant, estetiği transandantal yöntemle analiz ederken, Gadamer'e göre bu analiz, dünyada saklı olan hakikati kaybeder. Kant, sensus communis'in, estetik yargının iletilebilirliğini ve öznelerarasılığı meydana getirdiğini iddia etse de, Gadamer bunun düşünme sürecinin analizi içerisinde öznel biçimde meydana geldiğini belirtir ve bu yolla dünyevi yaklaşım kaybedilmiş, aşkın bir evrensellik ve genel-geçerlik ölçütü ortaya çıkmıştır:

> Bu yüzden estetik haz, yalnızca şunu veya bunu güzel olarak tanımlamakla kalmaz, güzel şeyin armonize olması gereken bütüne göre bir bakışa sahiptir. O halde estetik haz sosyal bir duyudur, yani empirik evrenselliğe, başkalarının yargılarıyla tam uyuma bağlıdır. Bu, herkesin bizim yargılarımızla hemfikir olacağı anlamına değil, tersine herkesin onunla uyuşması gerektiği anlamına gelir.[55]

Aydınlanmacı formalizmin, nesnelliğin ve ondan çıkartılan normativizmin evrenselleştirici bir yöntem olarak tanımının tersine, Gadamer'e göre dillerin, hem bilginin anlaşılması hem de evrensel olarak dolayıma girmesi için kendi yaşam dünyaları içerisinde içerikli yargılama ölçütlerine ihtiyaçları vardır. Bu ölçütler hem sanat eseri için hem de estetik yargı için geçerlidir. İnsanlar ancak ve ancak bu yolla öncelikle kendi adlarına düşünebilecekler, yani kendi ufuklarına sahip olabileceklerdir. Kuşkusuz ki bu "kendi adına düşünmek", daha önce belirtildiği gibi, Kant'ın sensus communis kavramının iletişimsel maksimlerinden biridir. Bu noktada Gadamer'in ele aldığı "kendi adına düşünmek", sensus communis'in iletişimsel maksimleri arasında tek kalsaydı, Gadamer'in donuk, değişmeye kapalı ve tikel bir gelenek içerisinde kalacağı sonucunu çı-

53 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 75.
54 *A.g.e.*, 75
55 *A.g.e.*, 51-52.

karabilirdik. Fakat Gadamer, sensus communis'in ikinci maksimine geçişte ilk maksimi ve iletişimin Kant'taki normatif, formel yapısını içeriklendirerek kullanır. Gadamer'e göre her bir dilin ve ufkun karşılıklı olarak anlaşılmaya çalışılması gerekir. Bu yanıyla tek bir gelenek veya dil üzerinden değil, dillerin birbirlerini anlamaya çalışması olarak sensus communis'in ikinci iletişimsel maksimine geçer: "Başkalarının yerine düşünmek". Dolayısıyla dillerin birbirlerini anlaması çabası ile birlikte Gadamer, hermeneutiği ve "ufukların kaynaşması kavramsallaştırmasını, Kantçı sensus communis kavramını içeriklendirerek temellendirir.

Bu noktada sensus communis aracılığıyla diller arası dolayımdan herhangi bir evrenselleştirici, nesnel bir kavrama ulaşılıp ulaşılamayacağı sorusu Gadamer'e sorulabilir. Gadamer'de kavram, tekil, baskın veya hegemonik bir dil, gelenek veya yargının tahakkümü değil, kanaatler arasında transandantal dolayım sağlandığında genişleyecek bir şeydir. Bu anlamda sensus communis'in işleyişi, yargılar çeşitliliğinde bir arada müşterek bir konuşmanın imkânına işaret eder. Bu anlamda Gadamer'de tikelden tümele doğru bir ilerlemeden veya baskın bir tikelin tahakkümünden çok, tikeller arası dolayımda tümelin içine girmekten bahsedebiliriz. Dillerin veya insanların bu yolla birbirlerini anlamalarıyla gerçekleşecek olan dolayım, Gadamer'e göre insanlığın ortak duygusunu çıkarabilir. Fakat Gadamer, tikellerin tümelin içine girmesinden, ortak duygudan ve ufukların kaynaşmasından bahsederken muhafazakârlık eleştirileriyle karşılaşır. Oysa Gadamer'e göre konuşma veya diller arasındaki dolayımdan kaynaklanan dinamizm ve sonunda çıkan insanlığın ortak duygusu, modernitenin teknik ve eğitim anlayışı tarafından yitirilmiştir. Gadamer'e göre "geleneği, geçmişi ve kültürel mirası nostaljik bir folklor unsuru olarak görmek veya yorum ötesi bir noktada duran, asla dönüşmeyen bir öz olarak tarif etmek, aslında modern olmamak, modernliğin özünü yorum fikrinin oluşturduğunu kavrayamamış olmak demektir".[56]

Bu anlamda Gadamer, hermeneutiği, modern pozitivist paradigmanın değişimi olarak tesis eder. Temelde anlama ve yargılama ediminin Kartezyen tahakkümcü ve pozitivist uzmanlaşmış teknokrat zihniyetin egemenliğinden çıkıp özneler-arası, kamusal iletişim alanına girebilen bir etkinliğe dönüşmesini vurgular. "Felsefi hermeneutiğin modernlik ve gelenek arasındaki gerilimli ilişkiye dair belki de en can alıcı iddiası, yorum çağında gelenekleri kendi içlerine kapalı, kusursuz ve yeniden yorumlanamaz yekpare bütünlükler olarak düşünmekten vazgeçmemiz gerektiğidir".[57]Dolayısıyla Kant'ın *Fakülteler Ça-*

56 Devrim Sezer, "Gadamer'in Pratik Felsefesi: Hermenötik Düşüncede Gelenek ve Deneyimin Önceliği", *Toplum ve Bilim*, 105 (2006), 286.

57 *A.g.e.*, 299.

tışması'nda önerdiği gibi, üniversitelerin ve mensuplarının toplum mühendisliği anlayışına karşı toplumsal olanın iletişebilirliğini açma rolünü üstlenen entelektüel karakterini koyar. Bu açıdan bakıldığında Gadamer, sosyal bilimlerin yeniden tanımlanmasıyla ve Aydınlanma'nın entelektüel veya aydın tipinin kamusallık ve toplum ile ilişkisinde yeniden karakterize edilmesini önermekle, kamusal alana giren sosyal bilimler ve entelektüel kavramsallaştırması içerisinde modernite eleştirisini serimler. Beraberinde felsefenin işlevini de yeniden tanımlayan Gadamer, eleştirel etkinliğin diğeriyle konuşmak olduğunu belirtirken, bunun hermeneutik olduğu şüphesizdir. Aslında eleştirinin işlevleri bağlamında Kant ile hemfikir olan Gadamer, insanların birlikteliğini içeren ortak duygusunu ve dünyasını veya kendi deyişiyle "ufukların kaynaşması"nı tesis edecek eleştiriyi bir sıfır veya Arşimed noktasından içeriksiz biçimde değil, var olma koşulları, içerikleri ve içerimleriyle yeniden yorumlama veya hermeneutik olarak koymakla ondan ayrılır.

Sonuç

Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'de ne doğa bilimleri ne de iktisat, siyaset bilimi, antropoloji veya sosyoloji incelemesine girişmez. O, sanat eserlerinin deneyimi, edebi metinlerin anlaşılması ile yorumlanması ve tarih incelemesine odaklanır. Fakat Gadamer'in Aydınlanma düşüncesiyle ve bizim ele aldığımız bağlamda Kant ile hesaplaşmasının, özellikle hem doğanın üzerinde egemenlik kuran hem de moralin, politikanın, hukukun zeminine yerleşmiş olan pozitivist araçsallaşan rasyonalitenin yaşam alanlarına hükmeden yapısının eleştirisine katkısı büyüktür. Bu eleştiri, yaşam pratiğinin tamamen parçalanmış olduğu görülen bir dünyada, tikellikler veya özneler arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceği sorunu açısından bakıldığında, Kant'a dönüş paradigmasını etkilemiştir. Bu etki son derece zengin tartışmalara kaynak teşkil etmiştir. Gadamer'in eleştirisi, dil, estetik yargı gücü ve sensus communis'i merkeze alan Kantçı dönüş paradigmasını, özellikle dilsel dönüş olarak ele alan düşünce aksını hareketlendirmiştir. Gadamer'den sonra, diyaloğun, konuşmanın, çarpıtılmamış bir iletişimin, toplumsal yargının ve bireylerin eşitler ve katılımcılar olarak birbirleriyle karşılaştıklarında, insansal ve dilsel çoklukta içerilen ihtilafların giderilebilmesinin ve iletişim kurulabilmesinin merkezi ilkelerine dair tartışma sürmeye devam etmiştir. Kısaca bu tartışmaya değinerek bitirelim.

Lyotard, dili pratik bir etkinlik olarak betimleyerek özneye bağlamıştır. Bu yanıyla Lyotard, dili ve dolayısıyla konuşanları merkeze alan bir vurgu yapar:

> Filozofların gerçekleştirdikleri eleştirel yargı türü, belirleyici olmaktan ziyade düşünümsel, teleolojik olmaktan ziyade estetiktir. O, ne verili yerelliği engeller ne de ona teorik veya pratik sonluluk tarafından rehberlik yapılır, fakat tüm bir 'takımada' boyunca uzanır. Bu yargıya rehberlik

eden şey, öğeleri sadece çatışma aracılığıyla sağlanan uyumlu bir denkliğe sahip bütünün katılımına uyan estetik düşünümlerdir.[58]

Dolayısıyla Kantçı sensus communis'i kullanırken Lyotard'a göre dil veya söz içinde olmak, Gadamer gibi 'dünyada olmak'tır. Bu bağlamda Lyotard, özneler-arası bir 'müşterek alanı', Kant'ın ilk ve ikinci *Kritik*'inde değil, üçüncü *Kritik'te* ve sensus communis'te bulur. Konuşmanın dinamiği de aslında her biri kendinde anlamlı farklılıklar arasındaki bağlantıların tesisindedir.

Sensus communis'i müşterek bir dünyanın tesisinde temele yerleştiren Hannah Arendt ise sensus communis'e atfen 'zihnin genişlemesi' kavramının Kantçı a priorilerden kurtularak mümkün olduğunu görür. Arendt, teorik ve pratik aklın evrensellik karakteri ve estetik yargıların genellik ve iletişebilirlik arasındaki ayrımı vurgulayarak, estetik yargıların, genellik ve iletişime açıklığı tesis edebileceğini belirtir.[59]Gadamer 'ufukların kaynaşması' kavramsallaştırmasıyla, sensus communis'in ikinci, yani 'diğerlerinin adına düşünmek' maksiminin öznelerarasılık karakterini sağlar görünürken, Arendt, Gadamer'in önyargılara, tarihe ve geleneğe yaptığı vurguyu, ancak kendilerinden kurtulmayı başardığımız sürece müşterek bir dilin tesis edilebileceğini düşündüğü a priorilere bağlanmak olarak değerlendirir ve eleştirir. Bu yanıyla Arendt, Gadamer'i, sensus communis kavramına, yani Kantçı zihnin genişlemesine kendisi kadar imkân vermediği yönünde eleştirir.[60]

Habermas ise Gadamer ile girdiği ve uzun süre etkili olan tartışmasında Gadamer'i, Aydınlanma'nın ilkelerini aceleci bir tarzda reddetmekle eleştirir. Gadamer gibi Habermas da farklı veya yabancı olanı anlama çabasında kendi ufkumuzdan tamamen soyutlanamayacağımızı savunur. Habermas, diğer yaşam tarzlarını, ufukları anlamaya çalışırken tüm ön kavramlarımızı bir kenara bırakıp ilgisiz gözlemciler pozisyonuna varabileceğimiz bir başlangıç noktasını bir yanılsama olarak görür. Ayrıca, Gadamer ile sahip oldukları ortak düşman, yani, araçsallaşmış akıl karşısında Habermas, onun hermeneutik kavramına hakkını vermekle beraber, özellikle Aydınlanmacı ilkelerde özgürleştirici bir niteliğin var olduğuna ve modernleşmenin tamamlanmamış bir proje[61] olduğuna dair kendi temel iddiasını savunur. Böylece Habermas, Gadamer'in Aydınlanma düşüncesinin karşısına önyargı kavramıyla çıkmasını eleştirir. Bu

58 David Ingram, "The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard", *The Review of Metaphysics*, Vol. 42, No. 1 (Kasım 1988), 73.

59 Bu tartışma için bkz., Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*.

60 "Arendt'e göre, gerçek anlama, birinin kendi tikelliğinin aşıldığını önvarsayar, fakat Gadamer'in tersine Arendt'te tikellik birinin bakış açısının diğerlerinin bakış açılarına genişleyerek sadece aşılabilir". Bkz. Veronica Vasterling, "Political Hermeneutics: Hannah Arendt's Contribution to Hermeneutic Philosophy" https://www.academia.edu/3152771/Political_Hermeneutics_Hannah_Arendts_Contribution_to_Hermeneutic_Philosophy, 506.

61 Jürgen Habermas, "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, No:22 (Kış 1981), 14.

eleştiri, geniş bir alana yayılmakla birlikte, temelde Gadamer'in Aydınlanma düşüncesinin ve metodolojisinin nesnelci tavrının yıkıcılığından kurtulmak isterken anlamanın evrensel unsuru olarak önyargıyı tanımlaması yatmaktadır. Bu noktada Habermas, Aydınlanmayı ve Kant'ın öznelerarasılık kavramsallaştırmasını çağdaş demokratik bir diyaloğun tesisinde, özellikle müzakereci demokrasi modelinin dayanacağı öznelerarasılık bağlamı içerisinde önemser ve bu nedenle Gadamer'in Aydınlanma düşüncesine ve bu düşünce karşısında önyargılara yaptığı vurguyu, meşru bir diyaloğun ve müzakerenin kurulmasına engel olacağı endişesiyle eleştirir.[62]

Sonuç olarak, Kant saf ve formel bir eleştirel düşünce, yani koşullardan bağımsız bir hakikate ilişkin kanıt aramayı amaçlarken, Gadamer'in, dünyadan ve bağlamdan kopuk biçimde ne bir bilgi, hukuk ve politika ne de estetik geliştirilebileceği görüşü, modernite eleştirilerinin olduğu kadar çağdaş Kantçı dönüş eğiliminin omurgasını da tesis eder. Bu nedenle yukarıda değindiğimiz düşünürlerde gördüğümüz gibi, Kant'ın *Kritikleri*'nin bilim, metafizik, ahlak, estetik ve sanatla ilişkili eleştirel sistemi, Gadamer'in yorumlarıyla ve ona yöneltilen eleştirilerle biçimlenen Kant'a dönüş paradigması içerisinde dinamik kazanmıştır. Nitekim Gadamer'den sonra modernite eleştirisinin olduğu kadar, modernite sorunsalına Kant'a dönüş paradigmasından bakmaya devam eden eğilim, yeni tarihsel, kültürel koşullar ve bunlardan kaynaklanan sorunsalların tekrar tekrar tartışılmasını ve yorumlanmasını merkeze almış ve böylece zenginleşmiştir.

Kaynakça

Adorno, Theodor W., ve Horkheimer, Max. *Aydınlanma'nın Diyalektiği*. Çevirenler Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı, 2010.

Adorno, Theodor W., *Kültür Endüstrisi*. Çevirenler Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen. İstanbul: İletişim, 2009.

Arendt, Hannah. "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar". Çeviren Yasemin Tezgiden. *Cogito, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*. Sayı 41-42 (Kış 2005): 340-381.

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları 2012.

Bal, Metin. "*Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin Kant'ın Felsefesindeki Yeri". dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/34/923/11509.pdf Erişim: 03-07-2014.

Bernstein, Richard J. *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*. Çeviren Feridun Yılmaz. İstanbul: Paradigma, 2009.

Buchwalter, Andrew. "Habermas, Hegel, and The Concept of Law". *Discourse and Democracy*. Editörler René von Schomberg ve Kenneth Baynes. New York: State University of New York Press, 2002: 129-153.

Derrida, Jacques. *Specters of Marx*. Çeviren Peggy Kamuf. Routledge, 1994.

Gadamer Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. Çevirenler Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma, 2008.

62 Jack Mendelson, "The Habermas-Gadamer Debate", http://lchc.ucsd.edu/mca/Mail/xmcamail.2012_09.dir/pdfzWjbJLyXBw.pdf, 69.

-."On the Circle of Understanding". *Hermeneutics versus Science?*. Çevirenler ve Derleyenler John M. Connolly ve Thomas Keutner. Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.

-. *Truth and Method*. Çevirenler Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, New York: The Continuum Publishing Company, 1989.

-.*Philosophical Hermeneutics*. Çeviren ve Editör David E. Linge. Los Angeles: University of California Press, 2008.

Habermas, Jürgen. "Mitle Aydınlanma'nın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno". *Cogito* No:36. (Özel Sayı: "Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe") İstanbul: YKY, 2003: 85-108.

-. "Modernity versus Postmodernity". *New German Critique*, No: 22 (Kış 1981): 3-14.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Çevirenler Lhon Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 1967.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophy of Right*. Çeviren Samuel Walters Dyde. Kitchener: Batoche Books, 2001.

-. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*. Çeviren ve Editör Klaus Brinkmann ve Daniel O. Dahlstrom. Cambridge:Cambridge University Press, 2010.

Hekman, Susan. *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. Çevirenler Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma, 1999.

Ingram, David "The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard". *The Review of Metaphysics*.Vol. 42. No. 1. (Kasım 1988): 51-77.

Kant Immanuel, "An Answer to The Question: 'What is Enlightenment?". *Kant's Political Writings*, ed. Hans Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

-.*The Critique of Judgement*. Çeviren James Creed Meredith. Oxford: Oxford University Press, 1978.

-. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Norman Kempt Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.

-. *Groundwork of The Metaphysics of Morals*. Çeviren ve Editör Mary Gregor. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

-. *Critique of Practical Reason*. Çeviren Mary Gregor. New York: Cambridge Univ. Press, 1997.

Maet, Frank. "Back to Kant After Gadamer and Derrida: Some New Considerations Concerning Art and its Truth". *European Society for Aesthetics* . Vol. 3, 2011: 210-219.

Makkreel, Rudolf A. "Gadamer and The Problem of How to Relate Kant and Hegel to Hermeneutics". *Laval Théologique et Philosophique*. Vol. 53.No. 1, 1997:151-166.

Mendelson, Jack. "The Habermas-Gadamer Debate", http://lchc.ucsd.edu/mca/Mail/xmcamail.2012_09.dir/pdfzWjbJLyXBw.pdf. Erişim: 25.7.2014.

Sezer, Devrim. "Gadamer'in Pratik Felsefesi: Hermenötik Düşüncede Gelenek ve Deneyimin Önceliği".*Toplum ve Bilim*. 105, 2006: 283-300.

Vasterling, Veronica. "Political Hermeneutics: Hannah Arendt's Contribution to HermeneuticPhilosophy". https://www.academia.edu/3152771/Political_Hermeneutics_Hannah_Arendts_Contribution_to_Hermeneutic_Philosophy. Erişim: 15.08.2014.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. Çeviren Taha Parla. İstanbul: İletişim, 2004.

DÜŞÜNENİN *DÜŞÜNÜYORUM*'DA DÜŞÜNDÜĞÜ: KANT'IN *COGİTO* ELEŞTİRİSİ

Coşkun ŞENKAYA*

WHAT THE THINKER THINKS IN THE *I THINK:* KANT'S CRITICISM OF THE *COGITO*

Abstract

According to Kant, *I think* is the basic proposition from which rational psychology derives all its wisdom. Kant thinks that this approach, which can be summarized as the thesis that the thinker is an *I* and thus knows itself as a thinker, presupposes an intellectual intuition in which the manifold the I requires for its conception of itself as it is in itself is given through mere self-consciousness. As is well known, for Kant on the other hand, insofar as our intuition is merely sensible, *I think* is only a representation of the act of thinking and the consciousness of this act cannot be turned into a source of the cognition of an *I* in itself independently of the conditions of intuition. In this study, we examine Kant's criticism in light of Descartes' *Cogito a*rgument, and we try to show that this criticism should be understood in terms of the difference between their approaches to objectivity in general.

Key Words: I, intuition, thought, synthesis, manifold, consciousness, judgment, unity.

Özet

Kant'a göre *Düşünüyorum* rasyonel psikolojinin tüm bilgisini ondan türettiği temel önermedir. Kant, düşünenin bir *Ben* olduğu, dolayısıyla kendini bir düşünen olarak bildiği biçiminde özetlenebilecek olan bu yaklaşımın, Kant'a göre, *Ben*'in kendini kendinde olduğu gibi kavraması için gereken çeşitlinin salt kendinin bilinci üzerinden verileceği bir entelektüel görüyü varsaydığını düşünür. İyi bilindiği üzere, Kant için ise, bizim görümüz salt duyusal olduğu

* Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., e-mail: coskunsenkaya@gmail.com

ölçüde, *Düşünüyorum* yalnızca düşünme fiilinin bir temsilidir ve bu fiilin bilinci, görünün koşullarından bağımsız olarak bir kendinde *Ben*'in bilgisinin kaynağı yapılamaz. Bu çalışmada, Kant'ın *Cogito* eleştirisini, Descartes'ın argümanı ışığında inceliyoruz ve bu eleştirinin iki düşünürün genel olarak nesnelliğe yaklaşımlarındaki fark açısından anlaşılması gerektiğini göstermeye çalışıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Ben, görü, düşünce, sentez, çeşitli, bilinç, yargı, birlik.

***

Bu yazıda, Kant'ın rasyonel psikolojinin tüm çıkarımlarını dayandırdığı biricik metni[1] dediği *Düşünüyorum*'a, salt bu temsil üzerinden varlığımın (salt düşünen bir şey olarak) belirlenemeyeceği şeklinde özetlenebilecek eleştirisini ele alıp Kant'ın sisteminin bütünlüğü içinde dayandığı varsayımlar ve getirdiği sonuçlar üzerinden açmaya çalışacağız. Bu açıdan, öncelikle, bu eleştirinin hedefindeki düşüncenin Descartes yorumunun kısa bir çözümlemesini vereceğiz. Bilindiği üzere, Kant, insanda görünün entelektüel değil yalnızca duyusal olduğunu ileri sürerek, Ben'in, Descartes'ın ileri sürdüğü türden bir bilgisinin, böyle bir bilgi ancak bir tür entelektüel görü yoluyla edinilebileceğinden, bizim için olanaksız olduğunu göstermeye çalışır. Bu yazıda, Kant'ın bunu yaparken, kendi düşüncesinin varsayımlarını öne aldığı belli noktalarda Descartes'ın argümanının inceliklerini atladığı söylenebilecek olsa da[2], genelinde, Descartes'ın düşüncesinin çıkış noktası ve bu noktadan vardıklarına dair çözümlemesinde tutarlı olduğunu kabul edeceğiz. Başka bir deyişle, gerçekten görü bir kez duyusal yapılıp, bilme Kant ve Descartes'ın her ikisi için geçerli olduğu üzere bilinç ile birlikte düşünüldüğünde, yani bilerek düşünme (bilinçli temsil) anlamında alındığında, herhangi bir şeyin salt düşünceyle bilinme olanağı olamayacağı için, *Düşünüyorum*'dan elde edilecek bir Ben bilgisinin[3] olanağının zaten baştan ortadan kalkacağını ileri süreceğiz. Kant'ın argümanı, temelde, salt kavramsal bağıntılardan bir bilgi çıkmayacağı ve bu açıdan bilgi için mutlaka görüde verilen bir malzemeye gereksinimimiz olduğudur. Bu malzeme duyusal olduğu ölçüde de, düşüncenin işlevi temelde bu malzemeyi yargı verme yoluyla ayrıştırmak olacak ve böyle olmakla, bilme ancak bu duyusal zeminde verilenin bilgisi olabilecektir. Bu ise, düşüncenin, bu duyusal

1 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed., P. Guyer ve A. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), A343/B401 Bu esere referanslar, eserin birinci baskısı için 'A', ikinci baskısı için 'B' harfleri kullanılarak ve ilgili baskıdaki sayfa numaraları verilerek yapılacaktır.

2 Kant, paralojizmlerde, 4. paralojizm bir yana bırakılırsa, özel olarak Descartes'ın kendi argümanının değil, rasyonel psikoloji adı altında, genel olarak Kartezyen denebilecek anlayışın bir eleştirisini verir.

3 Bilgi sözcüğünü, yazı boyunca İngilizce cognition (Lat: Cognitio, Fr: Connaissance, Alm: Erkenntnis) sözcüğünün karşılığı olarak kullanacağız.

zeminden bağımsız olarak bir kendi bilgisinin kaynağı olarak alınamayacağı anlamına gelir. Descartes için ise bilginin ve bununla bağlantılı olarak bilincin, bu bilme entelektüel olduğundan, kendi nesnesi (ideası) vardır ve burada yargı[4] yoluyla ayrıştırma[5] duyusal çeşitliliğin içinde bir nesnenin temsil edilmesi (düşünülmesi) olarak değil, duyusal olarak verilende doğrudan düşünceye ait olup, dolaysız olarak bilinenin ve bu anlamda da, salt düşünceye ait olanın ayrıştırılması olarak anlaşılmalıdır.

Descartes'ta Ben'in Düşüncesi

Descartes *Düşünüyorum*, (öyleyse) *varım*'ın bir ilk ilke, yani bilinmesi için kendinden başka bir şeyin bilgisine gerek duyulmayan ilk kesin bilgi olduğunu ileri sürer. Öyle ki, açık ve seçik olarak bilinebilecek her şeyin bilgisi bu ilk ilkenin bilgisine bağlıdır. *Varım*, *Düşünüyorum*'un koşuludur çünkü var olmadan düşünemeyeceğim ortadadır, düşündüğümü bildiğim ölçüde var olduğumu da bilirim ve dolayısıyla *Düşünüyorum*, *Varım* önermesi düşünüldüğü anda öyle olduğu bilinen bir olguyu anlatır.[6] Başka bir anlatımla, *Düşünüyorum*'da "ben' düşüncesi doğrudan *bu Ben*'in varoluşunu içerir. Varoluşun düşünülmesi ile bir ve aynı olduğu, yalnızca düşünme ile bilincinde olunanın verildiği ve bilindiği tek durum ve bu bakımdan birincil görü budur. Bu anlamda, *Düşünüyorum* kendimi kendinde olduğu gibi bildiğim tek düşüncedir. Bundan, *Ben*'in bütünüyle düşünme ile tanımlanan bir şey olduğu sonucu çıkar. *Ben*'in görüde verilen içeriği düşünce (yani düşündüğüm) olduğu ölçüde, bu *Ben*, düşünceyi yalnızca yüklemlerinden biri olarak taşıyan ancak diğer yüklemleri bilinemeyeceği için belirlenemeden kalan bir şey olamaz. Descartes, *Ben*'in doğru bir kavrayışına ulaşmak için iyi bilinen kuşku yöntemini, düşünceyi konuyla zorunlu olarak ilgili olmayan her tür içerikten arındırma yöntemini uygular. Kuşku çeşitli konulara uygulandıktan sonra varılan sonuç, kuşku duymam olgusundan var olduğumun[7], ya da benzer bir biçimde, neyin var olup neyin olmadığını sorgulayan olarak yine *benim* var olduğumun bu sorgulamadan

4 Burada yargı ile, Kantçı düşünme, yani bir fiil olarak düşünmeyi anlıyoruz ve Descartes'ın yargısı için de, istenç ile ilgili olması bir yana bırakılırsa, görünün pasif oluşu ile karşıtlığı içinde düşünüldüğünde yine aynı anlamda bir fiil, bir işlev olduğu söylenebilir. Bu açıdan, bu kullanımın, yazının genel amacına da uygun bir biçimde, Kartezyen düşüncenin bu anlamda bir yargı fiilinden ibaret olmadığını; salt kendi öz-etkinliği içinde ele alındığında yargı verme işi olmayıp, saf bir bilme (görüleme) olduğunu vurgulamak açısından da yararlı olduğunu düşünüyoruz.

5 Böyle olduğu için, Descartes için mesele her zaman yargının doğru ve düzgün kullanımının sağlanmasıdır; yani doğrudan görülmeyen ya da en azından bir görüye götürülemeyen şeyler hakkında yargıdan kaçınmaktır. Konuyla ilgili Bkz., *CSM I*, 194, 205-6; *CSM II*, 43. *'CSM'* şu baskı için kısaltma olarak kullanılacaktır; René Descartes, *Philosophical Writings of Descartes*, 3 cilt, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch ve Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1984-91). Sayfa numarasından sonra parantez içinde alıntının hangi metinden olduğu belirtilecektir.

6 Bu noktayla ilgili benzer bir okuma için Bkz., Béatrice Longuenesse, "Kant's 'I think' versus Descartes' 'I am a Thing That Thinks' ", *Kant and the Early Moderns* içinde, ed. Daniel Garber and Béatrice Longuenesse (New Jersey: Princeton University Press, 2008).

7 *CSM II*, 27 (*İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*)

apaçık bir biçimde çıktığıdır. Bu da, kendisinden kuşkulanılan şeyler ile kuşkulananın düşünceye veriliş ve düşünülüş biçimlerinin aynı olmadığı; farklı düzeyde düşünceler olduğu anlamına gelir. Descartes şöyle der:

> Daha sonra dikkatlice ne olduğumu inceledim. Şunu gördüm ki bir bedenimin, bir dünya ve içinde olacağım bir yer yokmuş gibi yapabilmekle birlikte yokmuşum gibi yapamıyorum ve gördüm ki, tersine, diğer şeylerin gerçekliğinden kuşku duymayı düşündüğüm olgusundan, apaçık ve kesin bir biçimde, var olduğum sonucu çıkıyordu; oysaki yalnızca artık düşünmez olmuş olsaydım, bugüne kadar zihnimde canlandırdığım her şey doğru olmuş olsaydı bile var olduğuma inanmak için hiçbir gerekçem olmamış olacaktı. Bundan, bütün özü ya da doğası basit olarak düşünmek olan ve var olmak için ne herhangi bir yere ihtiyacı olan ne de herhangi maddi bir şeye bağlı olan bir töz olduğumu anladım.[8]

Descartes'ın yukarıdaki pasajda da söylediği gibi, düşünenin kendisini düşünmesi ile bir şeyi düşünmesi arasında; daha doğru bir anlatımla, düşünenin düşündüğü her ne ise, bunda doğrudan düşündüğü, yani doğrudan düşüncesine ait olan, düşüncesinin içinden gelen ile düşüncesinin konusunu oluşturan, onun nesnesi olan arasında temel bir ayrım vardır. Yalnızca *Ben* durumunda, yalnızca kendini düşündüğünde, düşüncesinin içeriği ile konusu (nesnesi) tam olarak aynıdır. Descartes buradan daha genel olarak saf anlama yetisi ile imgelem ayrımını çıkarır. Anlama kendi başına ele alındığında, imgelemin aksine "zihnin özel bir çabasını gerektirmeyen"[9] bir şeydir çünkü: "Zihin anladığında, bir biçimde kendine doğru döner ve barındırdığı idealardan birini inceler; ancak hayal ettiğinde cisme döner zihnin anladığı ya da duyularla algılanmış bir ideaya uygun bir şeye bakar".[10] O zaman burada ideaların saf düşünceler olarak algısı ile bunlar üzerinden bir şeyin düşünülmesi, kavranması net bir biçimde ayrılmaktadır.[11] Descartes için düşüncede karışıklığın esas kaynağı da düşüncenin bu iki düzeyinin birbiriyle uyumlu çalışmamasıdır. Bu uyumsuzluk ya ideada gerçekte öyle olduğu algılanmamış bir şeyin öyle olduğu yargısının verilmesi ya da düşünceyi oluşturan öğeler ayrı ayrı doğru algılandığı, görünün dolaysızlığı içinde yakalandığı halde başka düşünceler, önyargılar, vs. üzerinden düşüncedeki bağıntının yanlış kurulması biçiminde ortaya çıkabilir.[12] Aslında bu iki uyumsuzluk temelde tektir ve giderilmesinin tek yolu da,

---

8 *CSM I*, 127 (*Yöntem Üzerine Konuşma*)

9 *CSM II*, 51 (*İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*)

10 *CSM II*, 51 (*İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*). Yazı boyunca Descartes ve Kant'ın metinlerinin ilgili baskılarından yapacağımız alıntıların çevirileri bize aittir.

11 Descartes'ta görü ile yargı karşıtlığı ve bunun doğruluk açısından getirdiklerini irdeleyen bir çalışma için bkz.,Frederick Van de Pitte, "Intuition and Judgment in Descartes' Theory of Truth", *Journal of the History of Philosophy*, 26:3 (1988): 453-70

12 Bu noktayı biraz daha açarsak şöyle diyebiliriz: Yargıda şu ya da bu yolda uydukları ya da uymadıkları, şu ya da bu

düşüncenin salt kendi görüsü, bilinci olmanın ötesine geçmesi gereken, yani herhangi bir şey ile ilgili bir yargının verileceği her durumda görüde temellenen bir türetmeye (*déduction*) başvurmaktır.

> Türetme, öyleyse, şeyleri onların doğruluğundan emin olacak bir biçimde birleştirmek için elimizdeki tek yol olarak kalır. Ancak türetme ile ilgili bile pek çok sakınca olabilir (...) genel ve zorunlu olanı tikel ve olumsal olandan türetebileceğimizi sandığımızda olan tam da budur. Yine de şeyleri, ... birinin diğeri ile bağının[13] bütünüyle zorunlu olduğunu görülemedikçe (*intueri*; ç.n.), bağlamayarak bu yanlıştan kaçınmak elimizdedir.[14]

Şimdi burada şunu not etmek gerekmektedir: Burada söz konusu olan, kavramların saf düşünce açısından anlamlarının ortaya çıkarılmasıdır. Bu, bilgimin duyusal tüm öğeden arındırılması ile olanaklıdır. Örneğin, varoluş kavramıyla doğru bir yargı verilebilmesi, yani bir şeyin doğru bir biçimde düşünülebilmesi için, saf düşünce bakımından, saf dolaysız kavranışı içinde bu kavramın ne içerdiğinin bilinmesi gerekir. Bu bakımdan Descartes, Kant'ın saf kavramları ancak duyumsama ile ilgileri içinde içerikli kılmasına tam zıt bir yönde, onların asıl içeriğinin kendi başlarına sahip oldukları anlamın duyuya tüm referansın dışta bırakılması ile yakalanabileceğini; ancak bu zeminde aralarındaki akli bağıntıların temsil edilebileceğini ileri sürmüş olur.[15] Bu söylenenlerden de Descartes için anlamanın görüsel[16] olduğu, yani düşüncenin

---

bağıntı içinde oldukları iddia edilen düşüncelerin bir görüye götürülebilecek türetme yoluyla bilinenleri de içerecek şekilde anlaşılmak kaydıyla, görüde yakalananların kendi ilişkileri bakımından gerçekten öyle olup olmadıklarına bakılması gerekir. İdeada, onun dolaysız algısında, içeriğini oluşturuyor olarak algılananlar ile bunun üzerine verdiğim yargının uyuşması gerekir. Bu da, bir anlamda, idealar arasında benim düşünmemden ve yargımdan bağımsız olarak verili olan bağıntılar var demektir. Bir alıntıyla örnek vermek gerekirse, Descartes 6. meditasyonda 'cisimsel doğa' ile 'varoluş' idealarının yanlış bir şekilde bağlandığını söyler: "imgelemimde olan bu seçik 'cisimsel doğa' ideasından cismin varoluşunu zorunlulukla türetileceği herhangi bir argüman çıkaramam". Buradaki yanılgı, imgeleme bir referans içerdiği ölçüde henüz saf düşünsel bağıntısı içinde görülmemiş bir şeyin, yani varoluşun bana bir imgede verilen şeylerde dolaysızca içerilmediğini gözden kaçırmaktan kaynaklanmaktadır. Descartes için ideada doğrudan algılamanın ne demek olduğunu açıklık ve seçiklik tartışması üzerinden anlatan bir çalışma için bkz., Alan Gewirth, "Clearness and Distinctness in Descartes", *Philosophy*, cilt 18, sayı. 69 (1943): 17-36.

13 Bağıntının terimleri, görünün nesneleri olarak basittirler; yani kavranışlarında bir karmaşıklık içermezler. Descartes'ın verdiği örneklerden birini alacak olursak uzam ile şekil arasındaki bağ bu türdendir. Bir şey için, uzamlı olmanın bir şeklinin olmasının zorunlu koşulu olduğu görülenen bir şeydir. Bu anlamda burada, uzam ile şekil kavramları arasında Kantçı anlamda salt analitik bir ilişkinin olduğunun görülmesinden değil, şeyin kendisi bakımından düşüncenin nesnesi ile ilgili, bu nesnenin kendinde bu bağın böyle olduğunun, ki bu ilişki töz-kip ilişkisi olarak kavranır, görülenmesi demektir. Bkz., *CSM I, 45-6 (Aklın Yönetimi için Kurallar)*

14 *CSM I, 48 (Aklın Yönetimi için Kurallar)*

15 Kant'ın düşüncesinde görünün (saf) çeşitlisinin bu düşünce ile ilgili hemen her önemli noktayı anlamak açısından önemini vurgulayan bir çalışma için bkz., Wayne Waxman, *Kant's Model of the Mind* (New York: Oxford University Press, 1991).

16 Burada, Descartes'ın 'görü' ile demek istediğinin, Descartes'ın *Aklın Yönetimi için Kurallar*, 3. Kural'da dediği gibi, "açık ve dikkatli bir zihnin anladığımızın ne olduğuyla ilgili kuşkuya yer bırakmayacak kadar kolay ve seçik olan kavrayışı" (*CSM I*, 13) olduğunu ve bu anlamda görüyü, duyu kökenli ampirik algı ile karşıtlık içinde anlama yetisinin (saf) algısı olarak

kendinden türettiği bir içeriği ve bu türetmenin olanağı olarak da kendinin ona verili bir saf bilincinin olduğu sonucu çıkar. Kant bu noktayı kendi teorisinin terimleri içinde çok iyi özetleyen, bu düşüncede geçersiz ya da yanlış bulduğunun tam olarak ne olduğunu anlayabilmek açısından önemi büyük olan bir pasajda şöyle der:

> Bu tamalgının zorunlu birliği ilkesi, gerçekten de özdeş ve bu nedenle analitik bir önermedir; yine de, görüde verilen çeşitlinin, o olmadan kendi-bilincinin tam özdeşliği düşünülemeyecek bir sentezinin gerekliliğini ortaya çıkarır. Çünkü, basit temsil olarak "Ben" üzerinden hiçbir çeşitli verilmez; yalnızca "Ben"'den ayrı olan görüde çeşitli verilebilir ve yalnızca bir bilinçte bileştirme üzerinden düşünülebilir. Onda tüm çeşitlinin sırf kendi-bilinci üzerinden verileceği bir anlama görüsel bir anlama olurdu.[17]

Kant'ta Ben'in düşündüğü

Descartes'a göre *Ben*'in bir içeriği vardır ve bu benin kendisini saf anlamada bir nesne olarak veren şeydir. Meseleyi iyi anlamak açısından, Descartes'ın iddiasının sınırlarını iyi çizmemiz gerekmektedir ve bunun için en önemli nokta söz konusu 'Ben' ideasının görüsel dolaysızlığı içinde alındığı, kavram[18] olarak alınmadığıdır. Ben kavramının içerdiği yüklemler ile 'Ben' ideasının *Düşünüyorum*'da açık olan, açıkça görülen niteliği arasında çok önemli bir ayrım bulunmaktadır. Bu bakımdan Descartes, insanın düşünceden ibaret olduğunu, kavramının hiçbir biçimde beden ya da cisim ile ilişkili bir belirlenim taşımadığını iddia etmemekte, ancak *Ben*'in ve bu *Ben*'i oluşturduğu ölçüde ruhun düşünceden ibaret olduğunu söylemektedir.[19]Ampirik olarak verildiği biçimiyle *Ben*, elbette karışık bir temsildir ve cisme ait olan pek çok yüklemi içinde barındırır. Ancak burada, benim bu *ben* ile temelli ya da temelsiz bir biçimde bağladığım diğer yüklemler ile birlikte düşünülmüş, yani dışsal olarak alınmış 'ben' kavramından değil, onun bir tür deneyiminden söz ediyoruz.[20]

---

aldığını belirtmek gerekir. Descartes görüye örnek olarak şunları verir: "Herkes var olduğunu, düşünen bir şey olduğunu, bir üçgenin yalnız üç doğru ile ve bir kürenin tek bir yüzeyle sınırlandığını ve benzerlerini zihninde görüleyebilir" (*CSM I*, 14).

17 B 135.

18 Bu bağlamda 'kavram"ı, Kant'ın kullanımına uygun olarak, nesnenin doğrudan değil dolaylı bilgisini oluşturan, onu 'ortak imleri' (common marks) üzerinden temsili anlamında kullanıyoruz. Bkz., B40, A68/B93.

19 Descartes 2. İtirazlara Yanıtlar'da, Düşünüyorum, (öyleyse) varım'ın bir ilk nosyon olduğunu, kendiliğinden bilindiğini söyler: "Düşünen şeyler olduğumuzu algıladığımızda bu hiçbir tasımdan türetilmeyen bir ilk nosyondur ve biri 'Düşünüyorum, o halde varım, ya da var oluyorum' dediğinde, varoluşuna, düşüncesinden sanki bir tasımın gücüyle varır gibi değil kendiliğinden bilinen bir şey olarak varır; zihnin yalın bir yoklaması ile bunu görür. Çünkü eğer bir tasımdan türetmiş olsaydı önceden şu büyük öncülü bilmiş olması gerekirdi: Düşünen her şey vardır, ya da var olmaktadır. Ancak tersine, bu ona, var olmadığı durumda düşünüyor olamayacağı olgusunu kendinde duyumsamasından öğretilir. Çünkü tikel önermelerin bilgisinden genel önermeler oluşturmak zihnimizin doğasında vardır." (*CSM II*, 100)

20 Elbette Descartes'ın düşüncesinin dışına çıkmadan da, bu görü zemininde elde edilecek olan bir 'ben' kavramından söz

'Ben' ideası, nesnesi verilidir, mesele bununla ilgili konuşabileceğim iki düzeyin, dolaysız bilincinde olduğum ile onun üzerine düşündüklerimin ne ölçüde örtüşüp örtüşmediğidir. Kant'ın sorguladığı ve karşı çıktığı da tam da böyle bir tür *Ben* deneyiminin bizim için olanağıdır. Kant için görü, duyusal olmakla, bu deneyimin yalnızca zorunlu koşulu olup yeter koşulu değildir; yani yalnızca görü yoluyla *Ben*'e ait bir kendi deneyimi olanaklı olmayıp, bunun için düşüncenin, yargı yoluyla, deneyimimde, bunun benim deneyimim olmasını sağlayacak olan bağımsız biçimsel katkısı gereklidir ve tersinden söylenecek olursa, düşünce, salt düşünce olarak kendinin malzemesini kendinde sağlayamaz; bu malzemeyi duyumsamadan sağlaması gerekir.[21]

> Bir nesneyi salt düşünüyor olduğum olgusu ile bilmem, daha çok yalnızca verili bir görüyü tüm düşüncenin ondan oluştuğu bilincin birliği ile ilgi içinde belirleyerek bilebilirim. Bu nedenle, kendimin düşünen olarak bilincinde olmakla değil ancak kendimin görüsünün düşüncenin işlevi açısından belirlenmiş olarak bilincinde isem bilirim. Öyleyse, kendi-bilincinin düşüncedeki tüm kipleri kendi başlarına henüz nesneleri anlamanın kavramları (kategoriler) olmayıp düşünceye hiçbir nesne sağlamayan, dolayısıyla benim kendimi de bilinecek bir nesne olarak sunmayan salt işlevlerdir.[22]

Kant'a göre tek başına bilinç üzerinden *Ben* bir nesne olarak bilinemez; bizde bu türden bir kendi bilinci yoktur.[23] Yani bizim durumumuzda, kendi-bilinci kendini diğer nesnelerden ayırt etmek ve böylece kendini belli bir nesne olarak temsil etmek için gerekli olan görüden yoksundur.[24] Bununla ilgili şöyle der: "Kendinin-bilinci (tamalgı) Ben'in basit temsilidir; öznedeki tüm çeşitli yalnızca onun üzerinden kendi etkinliği ile verilseydi iç görü entelektüel olurdu".[25] *Düşünüyorum*, her tasarıma eşlik eden bilinçtir ve bununla ilgili bilinen de, her bilincin zorunlu olarak böyle bir ben temsili ile bağlanmasının zorunluluğundan başka bir şey değildir. Bu anlamda bu temsil Kant açısından kav-

---

edilebilir; bu Ben'in kavramsal bir kullanımı vardır. Ancak tüm benlere uygulanacak böyle bir temsilin, ve bunun bilgi açısından getireceklerinin en azından doğrudan Descartes'ın ilgi alanında olmadığı ortadadır. Onun ilgilendiği daha çok insan kavramında bulunabilecek ve ona yine bir tür zorunlulukla bağlanan diğer temsillerden, yani her tür duyum kökenli öğeden ayrıştırılmış bir anlayışın sağlanması; böylelikle Ben'le ilgili elde edilecek bu dolaysız bilgi üzerinden tüm bilgiye temel olacak bir kesinliğe ulaşılmasıdır.

21 Bkz., A253/B309 Kant'ın 'duyumculuğunu' (*sensationism*) ve bunun düşüncesinin geneli açısından ne kadar belirleyici olduğunu iyi vurgulayan bir çalışma için bkz., Rolf George, "Kant's Sensationism", *Synthese*, cilt 47, sayı 2 (1981): 229-255

22 B406-7

23 Kant'ın felsefesinin, tamalgı kuramına dönük tartışmalara yoğunlaşan, önemli yakın dönem okumalarından biri için bkz., Patricia Kitcher, *Kant's Thinker* (Oxford University Press, 2011).

24 Bu noktayı iyi vurgulayan yararlı bir çalışma için bkz., Jill Vance Buroker, *Kant's 'Critique of Pure Reason': An Introduction* (Cambridge Introductions to Key Philosophical Texts), (Cambridge: Cambridge University Press, 2006): 124-133

25 B68

ramsal düşüncenin olanağıdır. Bu açıdan da kendisi temsilin olanağı olanın, özel bir tür bilinç yoluyla, ona has olanın diğer tüm temsillerden ayrışacak biçimde bilinmesi olanaksızdır.[26] Kavramsallığın olanağı olmakla ve bu açıdan her kavramda bulunmakla bu temsil her bir bilince eşlik eder, bu eşliğin olanağı olarak bir sentetik birliğin temsilidir ve ancak böyle olmakla tek tek tüm bilinçlerde içerilmiş olarak bulunabilir. Kendimin düşünen olarak bilinci yalnızca "bir düşünen öznenin öz etkinliğinin temsilidir"[27] ve böyle olmakla deneyimin olanağının biçimsel koşulu olmasından öteye geçecek, onun bizzat dolaysız bir bilgisini sağlayacak bir görüden yoksundur. Bunlardan çıkacak sonuç ise, Kant'ın düşünceyi yargıyla bir tuttuğu anımsandığında, tüm düşüncenin "yalnızca öznel koşulu"[28] olan bu temsil yoluyla Ben'in bilgisine erişilemeyeceğidir:

> Bu öğretinin zeminine basit ve içerikte kendi için bütünüyle boş Ben temsilinden başka hiçbir şeyi yerleştiremeyiz; öyle ki, bu temsile ilişkin bir kavram olduğu dahi söylenemez; ancak her kavrama eşlik eden salt bir bilinçtir. Bu düşünen Ben, ya da O (He), ya da O (It) üzerinden, düşüncelerin, yalnızca yüklemleri olan düşünceler yoluyla tanınan transandantal bir öznesi olan özne=x'in ötesinde bir şey temsil edilmez ve onunla ilgili en küçük bir kavramımız bile olamaz; ve bu yüzden sürekli bir çemberde dönüp dururuz, çünkü onunla ilgili herhangi bir şeye hükmedebilmek için her zaman onun temsilinden yararlanmamız gerekir. Kendimizi bu sıkıntıdan da çekip çıkaramayız, çünkü bilinç, kendi başına ele alındığında, belli bir nesneyi ayırt eden bir temsil bile değil, daha çok, genel olarak temsilin, ona bir bilgi deneceği ölçüde, bir biçimidir.[29]

Buraya kadar söylenenlerden, Kant için bu şekilde anlaşılan bir 'Ben' temsilinden onun düşünen bir töz olduğu bilgisine geçmenin olanaksız olduğu açıktır.[30]

---

26 Bunu biraz daha iyi anlamamızı sağlayacak bir notta Kant şöyle der: "Şimdi bende bir de belirleyeni verecek olan bir kendi-görüm yok, bu yüzden varoluşumu kendiliğinden etkin bir varlığın varoluşu olarak belirleyemem yalnızca düşüncemin kendiliğindenliğini temsil ederim." (B 158, Not)

27 B278

28 İlgili alıntının tamamı şöyledir: "...bu önerme açıktır ki bir deneyim değil, tüm deneyimin dayandığı ve tüm deneyimi önceleyen tamalgının biçimidir, ancak yine de yalnızca genel olarak olanaklı bir bilgi ile ilgili; bu bilginin yalnızca öznel koşulu olarak ele alınmalıdır, ki bunu haksızca nesnelerin bilgisinin bir koşulu, yani genel olarak düşünen bir varlığın kavramı yaparız, çünkü bu varlığı kendimizi bilincimizin formülü ile birlikte her akıllı varlığın yerine koymadan temsil edememekteyiz". (A354)

29 A345-6/B404. Kant yaklaşık olarak aynı şeyi bu sefer basitlik üzerinden şöyle ortaya koyar:"Yalnızca genel olarak, onunla ilgili hiçbir şey belirlenmediği için temsili elbette basit olması gereken birşeyi (transandantal özne) belirtir, çünkü hiçbir şey, salt bir'birşey' kavramıyla temsil edilenden daha basit olamaz. Ancak bir öznenin temsilinin basitliği, böyle olmakla, öznenin kendisinin basitliğinin bir bilgisi değildir, çünkü yalnızca (her düşünen özneye uygulayabileceğim) bütünüyle içeriksiz'Ben' deyimi yoluyla gösterildiği durumda özelliklerinden bütünüyle soyutlanmıştır". (A355)

30 Bu geçişin Descartes'ta Kant'ın iddia ettiği gibi olmayıp dikkatli bir akıl yürütmeye dayandığını ileri süren bir çalışma için bkz., J.-M. Beyssade, "Descartes' 'I am a Thing that Thinks' versus Kant's 'I Think'", *Kant and the Early Moderns* içinde, ed. Daniel Garber ve Béatrice Longuenesse, (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2008): 32-40.

Her kategori için olduğu gibi, töz kategorisi için de kullanımının koşulu olarak görüde verilecek bir çeşitli gereklidir, çünkü kavramlar ancak bu çeşitlinin sentezine birlik verdikleri ölçüde bir nesne ile, onun temsilinin düşünceden gelen koşulları olarak bağlanırlar. Kant bunu şöyle ifade eder: "Tüm nesnelerin bilgisi için bize *a priori* verilmesi gereken ilk şey saf görünün çeşitlisidir; bu çeşitlinin imgelem gücü yoluyla sentezi ikinci olarak gerekendir, ancak bu henüz bilgi sağlamaz. Bu saf senteze birlik veren ve yalnızca bu zorunlu sentetik birliğin temsilinden oluşan kavramlar önümüze gelen bir nesnenin bilgisi için gereken üçüncü şeydir ve anlama yetisine dayanırlar".[31] Kant *Düşünüyorum*'un tüm temsillere eşlik ettiğini kabul eder, ancak *Düşünüyorum* temsilinin olanağı olarak görü çeşitlisinin sentezini koymakla ve böylece bu temsili görüngülerden birlikli bir nesne temsili elde etmenin zemininde olan aynı transandantal işlevin analitik anlatımı yapmakla, Düşünüyorum'un tüm temsillere eşliğini bu sentezden bağımsız olarak alamayacağımızı[32] ve böylelikle onun, bu işlevinden bağımsız olarak bu birliklerin her biriyle birlikte verilen, değişmez ve basit bir görü[33] olamayacağını ileri sürer. Başka bir anlatımla, bir birleştirici işlevin temsili olması nedeniyle, birleştirdiğinden ayrı olarak bilinebilecek bir şey olmayacaktır. O zaman, Kant için *Düşünüyorum*'daki *Varım*, kendisiyle belli bir varolanın verilmediği belirsiz bir görüyü işaret eder.[34] *Düşünüyorum*'da, *Varım*, bunların nesnede; düşünülende, ki burada bu düşünenin kendisidir, özdeşliği olarak; yani bir tözün yüklemi (sıfatı) ile özdeşliği gibi değil, ancak analitik bir özdeşlik olarak,[35] buradaki varoluşu belirlemeden bırakacak biçimde içerilir.[36] Bunun nedeni, bilinecek bir şey; bir nesne olduğu ölçüde bir şeyin varoluşuna ancak duyu üzerinden ve düşünen özne ile ilgili bir belirlenim olduğu ölçüde de iç duyu yoluyla tanık olunabilmesidir:

> "Düşünüyorum" önermesi düşünerek varım demeye geldiği ölçüde salt mantıksal işlev değildir, ama özneyi (ki bu durumda aynı zamanda nesnedir) varoluş ile ilgili olarak belirler, ve bu, görüsü nesneyi kendinde

31 A78-79/B104

32 Kant bunu şöyle özetler: "Görüde verilen bir çeşitlinin tamalgısının bu eksiksiz özdeşliği temsillerin bir sentezini kapsar ve ancak bu sentezin bilinci üzerinden olanaklıdır. Çünkü farklı temsillere eşlik eden ampirik bilinç kendi başına dağınık ve öznenin özdeşliği ile bağlantısızdır. Her bir temsile bilinç ile eşlik etmemden değil, bir temsili diğerine eklemem ve bunların sentezinin bilincinde olmamdan doğar. Bu nedenle, ancak verili temsiller çeşitlisini bir bilinçte bileştirebildiğim için bu temsillerde bilincin özdeşliğini temsil etmem olanaklıdır, yani tamalgının analitik birliği ancak sentetik bir birlik varsayımı altında olanaklıdır."(B134)

33 "(...), elbette bu temsilin ('Ben' temsilinin; ç.n.) durmaksızın her düşünce ile yinelendiğini algılayabiliriz, ancak içinde düşüncelerin (değişkenler olarak) değişeceği sürekli ve sabit bir görü olduğunu algılayamayız." (A 350)

34 Bu da şu demektir: Kendimin şu ya da bu varlık olarak değil, belirsizce varlık olarak bilincindeyimdir. Kant şöyle der: 'Kendimin salt düşüncede bilincimde, her ne kadar bu yolla kendimde olan hiçbir şey düşünce için verilmese de, varlığın kendisiyimdir". (A359)

35 Descartes için töz ile yüklemi (Fr; attribut) ancak düşüncede ayrılır, kendinde bir ve aynıdır. Kavramsal ayrım, gerçek ayrım farkı için bkz., Felsefenin İlkeleri, *CSM I*, 214, 60-2. maddeler.

36 Bkz., B422, Not.

> şey olarak değil, her zaman salt bir görüngü olarak bulunur kılan iç duyu olmaksızın olamaz. Öyleyse, bu önermede artık yalnızca düşüncenin kendiliğindenliği değil görünün alırlığı da; yani benim kendimin düşünmesinin bizzat aynı öznenin ampirik görüsüne uygulanması da vardır.[37]

Kant'ta görünün duyusal olmasının doğal bir sonucu olarak salt entelektüel bir temsil olan *Düşünüyorum* ile yalnızca görü üzerinden verilebilecek olan varoluşun örtüştürülmesi ancak iç duyuda doğrudan bilincinde olduğum çeşitlilik ile salt düşüncede temsil ettiğim *Düşünüyorum*'un aynı olmasını, yani bu çeşitlinin bir açıdan da olsa bu *Ben*'in çeşitlisi olarak belirlenebilmesini gerektirir.[38] Bu açıdan Kant, Kartezyen bakış açısını, iç duyuda verilebilecek olan ile düşünülebilecek olanın karıştırılmasına dayandığını ileri sürer.[39] Çünkü Kant için *Düşünüyorum* ile belirli bir şey düşünülmez, ona bir düşünce olduğu ölçüde ait olan ile iç duyuda verilen belirlenimleri bir tutulursa, duyumsamanın bir tür düşünme olduğunu söylemek gerekir.[40] Görüde verilen herşeye, bu bir düşünce olduğu ölçüde *Düşünüyorum* eşlik eder, ancak buradan düşünen şeye dair hiçbir şey çıkmaz, çünkü düşünenin kendisi duyuda verilmez. *Düşünüyorum* temsilinde temsil edileni bir nesne olarak alıp, onda fiile (yani zihne) gönderen ile temsili olduğunun bir ve aynı olduğunu iddia edemem; bu da şu anlama gelir: Düşünenin düşünen olarak bilincinin onun bir nesne olarak belirlenimlerini verdiğini, içerdiğini söyleyemem.[41] Öyleyse, bu düşüncede düşünülen kategorilerin yalnızca mantıksal işlevleridir. Kant'ın diliyle söyleyecek olursak; "Nasıl 'ben tözüm' önermesi somut ampirik olarak kullanamayacağım saf kategoriden başka bir şeyi belirtmiyorsa, 'ben basit bir tözüm' de diyebilirim, yani temsili hiçbir zaman bir çeşitlinin sentezini içermeyen bir töz; ancak bu kavram, hatta bu önerme, bir deneyim nesnesi olarak kendim ile ilgili hiçbir şey öğretmez".[42]

Descartes için; duyum, imgelem ve saf anlama, düşünenin düşüncesinin nesneleri üzerinden, dolayısıyla da düşüncesinde kendisi ile ilgili olanla olmayan; başka bir şeye gönderen üzerinden ayrışır.[43] Başka bir anlatımla, saf anlamada; bu ister doğrudan *Ben*'in, ister herhangi bir şeyin kavranışı olsun, düşünen dü-

37 B429-30

38 Bu noktayı iyi vurgulayan ve bu yazıdaki yaklaşıma birçok noktada yakın olan bir çalışma için bkz., John Watson, "The Cartesian Cogito ergo sum and Kant's Criticism of Rational Psychology**,** *"Kant-Studien*, sayı 2 (1898): 22-49.

39 Bu meselenin, tamalgının güncel kendi-bilinci tartışmalarındaki yerini tartışan farklı bir okuması için bkz., Andrew Brook, "Kant, Self-awareness and Self-reference", *Self-Reference and Self-Awareness* içinde, ed. Andrew Brook ve Richard C. Devidi (John Benjamins Publishing, 2001): 9-31.

40 "Anlama yetisi çeşitlinin bir tür bileşimini iç duyuda hazır bulmayıp bunu iç duyuyu etkileyerek üretir". (B155)

41 Hem bu nokta hem de genel olarak tamalgıdaki kendiliğindenlik bilincinin içerimleri üzerine bkz., Robert B. Pippin, "Kant on the Spontaneity of Mind", *Canadian Journal of Philosophy*, cilt 17, sayı 2 (1987): 449-475.

42 A356

43 İdeaların biçimsel ve nesnel gerçeklikleri arasındaki ayrımla ilgili bkz.,*CSM II*, 28-30 (3. meditasyon)

şüncesi yani kendisi ile dolaysız bir ilişkidedir. Duyum ve imgelem üzerinden temsil edilenlerle ilgili bilecekleri de ancak bunun üzerinden yani kendi bilgisi üzerinden olanaklıdır.[44] Bu anlamda Descartes'ın işe belli bir düzeyde ayrışmış bir çeşitlilikten başladığını söylemek gerekir. O halde Kant'ın, *Ben*'in bilgisinin olanağını yadsıyabilmesi için, temelde bu ayrıştırmanın bu şekilde yapılmasına karşı çıkması gerekmektedir. Bu da, *Ben*'in, yalnızca tamalgı[45] olarak, herhangi bir nesnenin temsilinin temelinde olduğunun, ve salt düşünce içinde kalarak, *Ben* olmayandan bu şekilde ayrılarak bir kendi-bilgisini veren bir görüsünün olmadığının; tersine, 'Ben' temsilinin nesne temsilini gerektirdiğinin; yalnızca onun olanağı olmakla sınırlandırıldığı ölçüde nesnenin kaldırıldığı yerde kendisinin de kalkacağının ileri sürülmesi demektir.[46] Kısacası, Kant'ın diliyle anlatırsak, tamalgının analitik birliğinin ancak sentetik birliği üzerinden; bunun temsili olarak kavranabilir ve bu koşuldan bağımsız olarak kendi başına bir şey olarak ele alınıp bilinemez. Öyleyse, Kant'ın sistemi esas alındığında, aradaki temel farkın görüyü duyusal kılmak ve böylece düşünmeyi tek başına bir bilme yetisi olmaktan çıkararak salt öznel kavrama faaliyetine, yani yargıya indirgemek ve içkin nesnelliğini reddetmek olduğu söylenebilir.

Düşünüyorum bu yolla sınırlandığında, transandantal saf kavramlar da, yani kategoriler de, yine birlik işlevleri olmakla sınırlanacak, dolayısıyla bilincin ve bilinçteki çeşitlinin sentezinin ötesinde, bu sentezin deneyim oluşturacak bütünlüğe ve birliğe sahip olmasını sağlayan fiilin (tamalgının) temsili olmaktan öteye geçemeyecek ve böylelikle, içerikleri de bu sentezden başka bir şey olmayacaktır. Başka bir deyişle, düşünenin düşünceleri arasında, bu senteze gönderme yapmadan, salt analitik olarak kendi birliğinin yansıyacağı bir bütünlük, içerikli bir kendi-düşüncesinin verileceği bir alan olmayacaktır. Bu açıdan, *Ben*'in kendisiyle, onu tüm diğer benlerden ayrı biçimde, yani kavramsal değil de bizzat doğrudan görüsel olarak, bu *Ben*, yani kendim olarak ayrıştırabilmek olanaklı olmayacak, bu ancak fenomenal Ben için, yani görünün, yani

---

44 Bu dediğimiz elbette yalnızca bildiğini bilerek bilme açısından böyle olup, Descartes için Ben'in yalnızca kendisini bildiği anlamında değil, her şeyi ancak kendini bildiği ölçüde gerçekten bilebileceği, yani bilme'nin Descartes'çı anlamında bilginin olanağı açısından böyle olarak anlaşılmalıdır. Bu noktayla ilgili Descartes'ın 2. meditasyonda balmumunun bilgisi üzerine söyledikleri aydınlatıcı olabilir: "Benim balmumu ya da herhangi bir diğer cisim algıma katkıda bulunan her türden düşünce ancak kendi zihnimin doğasını daha etkin bir biçimde ortaya koyabilir." (*CSM II*, 22)

45 Kant, (transandantal) tamalgıyı şöyle tanıtır: "Bilincin, görülerin tüm verilerini önceleyen ve nesnelerin tüm temsilinin yalnızca onunla ilişkili olarak olanaklı olduğu birliği olmadan bizde herhangi bir bilgi, onlar arasında herhangi bir bağlantı ve birlik olamaz. Şimdi bu saf, kökensel, değişmez bilince transandantal tamalgı diyeceğim. Bu adı hak ettiği şuradan zaten bellidir: en saf nesnel birlik, yani a priori kavramların (uzay ve zaman) birliği bile görülerinin onunla ilişkisi üzerinden olanaklıdır. Öyleyse, bu tamalgının sayısal birliği tüm kavramların temelinde yatar, aynı uzay ve zamanın çeşitliliğinin duyarlığın görülerinin temelinde yattığı gibi". (A107)

46 Ben'in kendisi ile, dış duyunun nesnesi ile ilişkisinden bütünüyle başka, bahsettiğimiz sınırlamanın önüne geçebilecek türden bir iç bağıntısı yoktur. Kant şöyle der: "...bu sorunun getirdiği zorluk iyi bilindiği üzere iç duyunun nesnesi (ruh) ile dış duyunun nesnesi arasında olduğu varsayılan farka dayanmaktadır; ilkine görüsünün biçimsel koşulu olarak yalnızca zaman ait iken, ikincisine uzay da aittir. Ancak iki tür nesnenin içsel olarak değil, yalnızca biri diğerine dışsal olarak göründüğü ölçüde farklı olduklarını ve maddenin görünüşünün bir kendinde şey olarak zemininde olanın belki de o kadar farklı türde bir şey olmayabileceğini düşünürsek bu zorluk ortadan kalkar..." (B427-8)

zamanın ve zamandaki çeşitlinin sentezinin koşulları altında geçerli olacaktır. Bu da şu demektir: Yalnızca iç duyuyla verilen görünüşler üzerinden, bunlarla ayrışamayacak bir biçimde birleşmiş, bunların sentetik birliğinin temsili olan bir nesne olarak ruhtan söz edilebilecektir, ki bu da asıl ulaşılmak istenen saf Düşünen Ben'e değil, yine transandantal Ben'i varsayan ve onu ancak yalnızca kendisini oluşturan algılar birliğinin biçimsel bir koşulu olarak, salt bir temsil olarak bilen bir özne olacaktır.

O zaman tartışma temelde transandantal saf kavramların (kategorilerin) kendi başlarına bir anlamlarının olup olmadığı ile ve dolayısıyla saflıklarının nasıl anlaşılacağı ile ilgilidir. Öyleyse, anlama yetisinin görünün çeşitlisi ile ilişkisinin nasıl anlaşıldığı burada belirleyici olacaktır. Descartes için bu ilişki Kant'ın aksine, bir nesnenin, mesela balmumunun, duyumsama ile elde edilen bir görüsel malzemenin sentezinin bilinci olarak; bu bilinci farklı açılardan belirleyen töz, neden, vs., gibi düşünce işlevleri yardımıyla temsil edilmesi biçiminde değil; balmumunun düşüncesinde bizzat bu balmumu düşüncesinin içeriği olarak düşündüğüm, bilincinde olduğum öğelerin ayrıştırılmasıdır. O zaman burada, balmumunun belli bir nesne olarak temsil edilebilmesi için geçilmesi gereken kategorik belirlenimler yerine, hali hazırda zaten temsil edilenin içinden salt düşünüldüğü ölçüde kavranan ve böyle olmakla anlaşılanı çekip çıkararak onunla ilgili bildiğimin ve bilebileceğimin yanlış bildiğimden ayrılması söz konusudur. O halde, burada Descartes açısından mesele, sentetik birliğin tesisi değil, daha çok, sentetik olandan yani yargı biçiminde onunla ilgili düşünülenlerin, bizzat görüsünde doğrudan ona ait olarak kavrananı ve görüsel ilişkiler içinde bu doğrudan kavranan üzerinden türetilebilecek olanları yansıtıp yansıtmadığına bakılmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, görünün entelektüel olduğu durumda, kavramlararası bağıntıların, bu bağıntılar doğrudan görülebilir ya da görüye götürülebilecek bir türetme yoluyla bilinebilir olduğu ölçüde, bu bilinçten çıkmayı yani ayrı ayrı bilinçlerin bir sentezini gerektirmemesi; bilincin birliğinin (bütünlüğünün), bu bilinç düşünenin salt düşünen olarak kendi-bilinci olduğu ölçüde, zaten düşüncede verili olmasıdır.

Kant için bir nesne ancak onu diğer nesnelerden ayırt etmeye ve kendi türünden olanlarla bir arada bilmeye izin verecek bir kavram altında düşünülmesi yoluyla bilinebilir ve bu yüzden, *Ben*'in kendini bilebilmesi ancak bir çeşitlinin onun çeşitlisi olarak verilmesi ile olanaklıdır. Halbuki, 'Ben' temsili, bizzat herhangi bir nesneyi temsil etmenin koşulu olmakla[47]; yani her türlü nesnenin bilinmesinin, kavranmasının koşulu olmakla bu salt biçimsel doğasının ötesinde

47 "'Düşünüyorum'un 'Ben'i ne bir görünüş ne de bir kendinde şey olmayıp tüm düşüncenin bir koşuludur". (B 138).

kavramı oluşturulabilecek bir temsil değildir.[48] Bu anlamda, mesela töz[49] ve neden temsilleri arasında salt kavramsal yolla düşünülebilecek, bu kavramların kendi aralarında salt düşünce nesneleri olarak bağıntısını veren bir görüsel anlamanın olmadığı yerde, bu kavramların ancak görünün duyusal çeşitliliğini bağlamamızı ve böylelikle birbiriyle bağıntısız farklı bilinçlere çözünerek anlaşılmadan gelip geçecek olanı, kendi bilincinin birliği altına getirmemizi sağladıkları söylenebilir. O zaman, bu kavramlar ancak deneyim, yani algılar alanında; bu algılara[50] ilişkin bir yargının verilip bilgisine ulaşılacağı noktada kullanılan kavramlar olacak; geçerlilik alanları da bu algı çeşitliliği ile sınırlı olacaktır.[51] O zaman, bütün mesele, *Ben*'in bir görüsünün ve bunun üzerinden düşüncenin kendisi ile, düşünenin bilincine katılan duyusal herhangi bir öğeden bağımsız bir ilişkisinin olup olmadığıdır; salt düşüncesinin içinde kalarak bir şeyi kavrayıp kavrayamayacağıdır. Yalnızca yargı vererek düşünebilen; bundan bağımsız olarak bir kendi-bilinci olmayan bir düşünce, saf da olsa ampirik de olsa, malzemesi ile mutlaka duyu üzerinden bağlı olacak; kendinde bir içeriği olmayacaktır. Başka bir deyişle, Kant için kavramlar ve yargılar, salt mantıksal açıdan, yani genel olarak anlama yetisiyle ilişkileri açısından ele alınıp irdelenebilirler, ancak anlamayı sağlayan işlevler olarak, yalnızca düşünceye duyu yoluyla verilende, bu anlaşılır olacağı ölçüde bulunması zorunlu olan biçimsel öğeleri ifade ederler. Öyleyse, yargı zemininde yapılan iş, düşünce belli bir düşünce olacaksa, duyusal malzemenin anlamanın şartları altına alınması, anlaşılabilir kılınmasıdır; kısacası, bir düşüncenin nesnesi yapılmasıdır.

Sonuç

Ben'in görüsünün olmaması demek, *ben*'de kendimi oluşturan olarak ayırabileceğim, bilincinde olabileceğim bir çeşitliliğe erişimimin olmaması, yani ken-

48 Dolaysız ve tekil bir temsiline, yani bir görüsüne sahip olmaksızın böyle bir Ben'in yalnızca düşüncenin en genel mantıksal biçimi açısından; tüm temsillerin kendisine gönderdiği bir Ben temsilinin düşündürdükleri açısından bazı yüklemler atfediyoruz; sayısal olarak bir olduğu, özdeş olduğu vs. gibi; ancak Kant açısından yanılgı bu şekilde yüklenenlerin yalnızca biçimsel açıdan değil bizzat içeriğiyle birlikte yüklendiğinin, yani bir nesnenin bilgisini verdiğinin düşünülmesidir. Bkz., A116, A355, B128.

49 "Ancak töz kategorisi ile, bir cismin kavramını onun altına getirirsem, bunun deneyimdeki ampirik görüsünün hiçbir zaman yalnızca bir yüklem olarak değil ama her zaman özne olarak ele alınması gerektiği saptanmış olur,...". (B 129)

50 Burada algıyı duyusal algı olarak anlamak gerekir.

51 Bu paragrafta anlatmaya çalıştığımızı iyi özetleyen bir pasajda Kant şunları yazar: "Görüde verilen bu temsillerin hep birlikte bana ait olduğu düşüncesi o zaman onları bir kendi-bilincinde birleştirdiğim ya da en azından onları orada birleştirebileceğim düşüncesi ile aynı anlama gelir ve her ne kadar kendisi henüz temsillerin sentezinin bilinci değilse de bunun olanağını varsayar, çünkü yalnızca çeşitliyi bir bilinçte kavrayabildiğim için onların hepsine benim temsillerim derim, öbür türlü, bilincinde olduğum temsiller kadar renk renk ve çeşitli bir benim olurdu. Öyleyse görüler çeşitlisinin *a priori* olarak verildiği haliyle sentetik birliği, bizzat tamalgının tüm belirli düşüncemi *a priori* önceleyen özdeşliğinin dayanağıdır". (B134) Ayrıca, Kant'ın düşüncesine giriş niteliğinde olup, saf kavramlar ile görüdeki çeşitliliğin ilişkisinin nasıl kurulduğu üzerine oldukça açıklayıcı bölümler içeren bir çalışma için bkz.,Anthony Savile, *Kant's Critique of Pure Reason: An Orientation to the Central Theme* (Wiley, 2008).

dimi bilememem demektir.[52] Bu bakımdan, Kant'a göre Descartes'ın yanılgısı şudur: Salt biçimsel, yani deneyimin olanağına ilişkin, bir koşulu bir nesnenin kendisinin bilgisi olarak almış ve böylelikle herhangi bir şeyi bilmesi için gerekli olan bir temsille görüdeki çeşitliliği özdeş şeyler olarak almakla, düşüncenin salt düşünce olarak dahi bilgi olduğunu öne sürmüş ve bu bilgi üzerinden, farklı düzeylerde duyusal olanla karışmış olarak ona sunulanın içinden kendi-bilgisini ayrıştırabileceğini düşünmüştür. Kant'a göre buradaki yanılgı, düşüncelerin duyusal içeriğinden arındırılabileceği ve bu arındırmadan geriye düşüncenin kendisinin kendi içeriği ile kalacağıdır. Oysaki, bu türden bir entelektüel görü bizim için olanaksız bir bilinçliliktir. Özetle şunu söyleyebiliriz: Descartes için, *Düşünüyorum* her düşünceye eşlik eden bir temsil değil; düşünenin düşünceleri arasından içinde düşünenin varlığını doğrudan veren; düşünen olarak ve yalnızca düşünen olarak varlığını veren, yani varlığının düşüncesini ve bizzat kendi varlığının düşüncesini oluşturan düşünce olarak ayrılıyor. Descartes'a göre, *Düşünüyorum*; duyusal olarak verildiği haliyle, bir düşünme fiili, yani belli düşünceler üzerinden tanık olunan bir şey olmakla birlikte, kendisini bir düşünce olarak ele alıp bu düşüncede düşünen ile düşünülenin özdeşliğini görebileceğimiz bir saf entelektüel bilmemiz vardır. Bu fiil, bu açıdan, Descartes için, salt öznel anlamda düşünmemin temsili değildir; zihnin kendisi ve bu açıdan kendi fiili, varlığıdır. Bu nesnel anlayışı ayırt etmedikçe, Kant'ın Descartes'a karşı çıktığı ve ondan ayrıldığı noktayı anlama olanağı ortadan kalkacaktır. Kant için *Düşünüyorum*, yalnızca boş bir temsildir ve bu temsilin entelektüel bir bilinç; bir görü yoluyla verilen bir içerik yoluyla bu bilincin temsili yapılması ve bir kendinin dolaysız bilinci ve bu dolaysız bilinçle erişilen nesnel bir bilgi olduğunun ileri sürülmesi olanaksızdır. Bu bakımdan da, *Ben* açısından durum onun iç duyuda verildiği biçimiyle alındığında ancak bir görünüş olarak bilinebileceği, saf temsil olarak ele alındığı ölçüde de içeriksiz olacağı ve bu ikisinin Descartes'ın iddia ettiği tarzda örtüştürülmek yoluyla bir *Ben* bilgisinin oluşturucu öğeleri kılınamayacağıdır. Sonuçta, Descartes'ın iddiası böyle bir *Ben* bilincinin olduğu ve dolaysızca bu *Ben*'in bilindiği, deneyimlendiğidir. Kant'ın iddiası da böyle bir görünün olmadığı, görünün bizdeki biçiminin indirgenemez bir biçimde duyusal olduğu ve bu yüzden Ben'in bilgisinin de ancak bu sınırlar içinde anlaşılabileceğidir.

Kant için düşüncenin nesnesi zaten bir yönüyle kendi belirlediği bir şey olduğu için, düşüncenin konusu olanın düşünceden bağımsız ele alındığında bir gerçekliğe denk düşüp düşmediği sorusu geçersiz bir sorudur. Başka bir deyişle, ben bir şeyi şöyledir ya da değildir diye düşündüğümde bu şeyin kendisi zaten benim bu terimlerle düşünüyor olmamın belirlenimlerini taşır. Bunun altında düşünülen ve düşünceye nesne olan şeyin düşüncenin katkıları kal-

52 Kant için rasyonel psikoloji eleştirisinin temelinde, kendi-bilincinin özelliğinin tam da bir nesnenin bilgisi olmayıp tüm temsilleri kendinin kılabilmenin ilkesi olması olduğunu öne süren bir okuma için bkz.,Peter F. Strawson, *The Bounds of Sense* (London: Methuen, 1966): 162-174.

dırıldığında, bunları kendinde taşıyıp taşımadığı sorusu saçmadır. Yalnızca şu şu kavramlar ve kavramsal bağıntılar altında düşündüğüm çeşitlinin bana verilmesinin bir zemini olduğunu söylerim, ancak onu kuran sentetik fiilden soyutlayıp kendinde böyle olup olmadığını soramam. Bu ancak zaten düşünülmüş olan açısından ve düşünülmüşlüğü içinde onun başka düşüncelerle (düşünülmüşlerle) tutarlılığını sorguladığım noktada, yani bir düşüncenin genel olarak düşüncenin koşulları ile uyumlu olup olmaması açısından olanaklıdır; şeylerin, kendi iç tutarlılıkları ve reel ilişkilerinin düşüncede doğru yakalanıp yakalanmadığı sorusu, ancak Kant'ın düşünceye çektiği sınırların ötesine geçildiğinde anlam kazanır. Yani dildeki benzerlikler şu noktayı gözden kaçırmamıza yol açmamalıdır: Kant için soru, temsilin nesneye nasıl gönderdiği, nasıl bir nesnenin temsili olarak alınabildiği, yani düşüncenin nesnesi olabilmesinin olanağı sorusuyken, Descartes için soru böyle bir düşüncenin olanağı sorusu değildir, çünkü düşünce zaten nesneldir; soru daha çok öyle olduğu düşünülenin kendinde öyle olup olmadığıdır.

Kaynakça

Beyssade, Jean Marie. "Descartes' 'I am a Thing that Thinks' versus Kant's 'I Think'". *Kant and the Early Moderns* içinde. Editörler Daniel Garber ve Béatrice Longuenesse. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2008: 32-40.

Brook, Andrew. "Kant, Self-awareness and Self-reference". *Self-Reference and Self-Awareness* içinde. Editörler Andrew Brook ve Richard C. Devidi. John Benjamins Publishing, 2001: 9-31.

Buroker, Jill Vance. *Kant's 'Critique of Pure Reason': An Introduction*. (Cambridge Introductions to Key Philosophical Texts). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

de Pitte, Frederick Van, "Intuition and Judgment in Descartes' Theory of Truth", *Journal of the History of Philosophy*, 26:3 (1988): 453-70.

Descartes, René. *Philosophical Writings of Descartes*. Çevirenler John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch ve Anthony Kenny. 3 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-91.

George, Rolf. "Kant's Sensationism". *Synthese*. Cilt 47. Sayı 2 (1981): 229-255.

Gewirth, Alan. "Clearness and Distinctness in Descartes". *Philosophy*. Cilt 18. Sayı 69 (1943): 17-36.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Editörler Paul Guyer ve Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kitcher, Patricia. *Kant's Thinker*. Oxford University Press, 2011.

Longuenesse, Béatrice. "Kant's 'I think' versus Descartes' 'I am a Thing That Thinks'". *Kant and the Early Moderns* içinde. Editörler Daniel Garber ve Béatrice Longuenesse. New Jersey: Princeton University Press, 2008: 9-31.

Pippin, Robert B. "Kant on the Spontaneity of Mind". *Canadian Journal of Philosophy*. Cilt 17. Sayı 2 (1987): 449-475.

Savile, Anthony. *Kant's Critique of Pure Reason: An Orientation to the Central Theme*. Wiley, 2008.

Strawson, Peter.F. *The Bounds of Sense*. London: Methuen, 1966.

Watson, John. "The Cartesian Cogito ergo sum and Kant's Criticism of Rational Psychology". *Kant-Studien*. Sayı 2 (1898): 22-49.

Waxman, Wayne. *Kant's Model of the Mind*. New York: Oxford University Press, 1991.

GÜNÜMÜZ SORUNLARI KARŞISINDA KANT ETİĞİ ÇARESİZ MİDİR?

Harun TEPE*

IS KANTIAN ETHICS HELPLESS IN THE FACE OF CURRENT PROBLEMS?

Abstract

Even today Kantian ethics still stands at the center of ethical discussions, but mostly as opposed and criticized one. It is accused for restricting ethics to only human being or person and not including nature in ethical realm. One of the foremost critics is Hans Jonas who considered nature as an ethical category and put forward a new ethics of responsibility as opposed to traditional ethics. Among those critics is also K. Otto Apel who claims that Kantian ethics needs a transcendental pragmatic transformation and Kantian ethics of attitude (Gesinnung) has to be transformed to an ethics of responsibility. Parallel to the view of H. Jonas, K. O. Apel asserts that growing power of man's abilities, resulted from the advancement of technology necessitates a new ethics of responsibility and Kantian ethics is insufficient for such a purpose. In this article those arguments are dealt with and the question whether Kantian ethics is incapable at facing these challenges or not is investigated. In the article, it is also asserted that though some of its critiques are right in their claims, Kantian ethics stands as an important ethical theory even today and is indispensable especially in terms of evaluating the actions of persons.

Key Words: Kantian ethics, Hans Jonas, ethics of attitude, ethics of responsibility, Karl-Otto Apel, traditional ethics, new ethics.

Özet

Kant etiği bugün de etik tartışmaların merkezinde yer alıyor, ama genellikle karşı çıkılan, eleştirilen bir görüş olarak. Eleştirenlerin kimileri onu etiği

* Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., e-mail: harunt@hacettepe.edu.tr

kişiyle veya insanla sınırlandırmakla, doğayı etik dışı tutmakla suçluyorlar. Geleneksel etikten farklı olarak doğayı da etik bir kategori olarak gören yeni bir sorumluluk etiği ortaya koyan Hans Jonas bunların başında geliyor. Kant etiğinin transsendental pragmatik dönüşüme ihtiyacı olduğunu ve onun zihniyet etiğinin sorumluluk etiğine dönüştürülmesi gerektiğini söyleyen K. Otto Apel de bu eleştiriyi yapanlar arasında yer alıyor. Jonas'ın görüşlerine paralel biçimde teknolojideki dönüşümün sonucu olarak insanın yapma gücündeki artışın yeni bir sorumluluk etiği gerektirdiğini, Kant etiğinin bu talebi karşılamada yetersiz kaldığını ileri sürüyor Apel. Bu yazıda bu eleştiriler ele alınarak, Kant etiğinin bu eleştiriler karşısındaki durumu, iddia edildiği gibi günümüzün yeni sorunları karşısında çaresiz kalıp kalmadığı tartışılıyor. Eleştirilerde kimi haklı yanlar olmasına karşın Kant etiğinin bugün de önemli bir etik görüşü olduğu, özellikle bir kişinin eyleminin değerlendirilmesi söz konusu olduğunda, vazgeçilmesi güç bir görüş olduğu savunuluyor.

Anahtar Kelimeler: Kant etiği, Hans Jonas, zihniyet etiği, sorumluluk etiği, Karl-Otto Apel, geleneksel etik, yeni etik.

***

Kant'ın felsefe tarihindeki yeri konusunda felsefeciler arasında genellikle bir görüş birliği olduğu söylenebilir. Ama bu görüş birliği onun öğretilerinin doğruluğuna ilişkin bir görüş birliği değildir. Bunun tam aksine, bugün Kant eleştirilerinin, onun görüşlerinin önemini ve doğruluğunu savunan görüşlere daha baskın olduğunu söylemek de yanlış olmaz. Kant'ın –özellikle Post-modern denilen düşünürlerce- çağın yaşadığı olumsuzlukların ana hazırlayıcılarından birisi olduğu bile söylenebilmektedir. Kimileyin Kant'la özdeşleştirilen 'modernizm' ve aydınlanma düşüncesi çağın siyasal, ekonomik ve teknolojik sıkıntılarının kaynağı olarak görülmektedir. Buna karşın Kant'ı yine de vazgeçilmez kılan şey, onun teorik ve pratik felsefeye ilişkin söylediklerinin felsefede birer dönüm noktası oluşturmuş olmasıdır. Bu nedenle hem onu sert bir biçimde eleştirenler hem de onun düşüncelerini önemli bulanlar, onunla hesaplaşmadan geçemiyorlar. Yeni yollar açmak için uğranması gereken bir kavşak, geçilmesi gereken bir aşama oluşturuyor Kant felsefesi. Kant bu anlamda önemli bir dönüm noktası olma niteliğini günümüzde de koruyor. Belki de onu yüceltenlerin ve karşı çıkanların üzerinde uylaştıkları tek ortak nokta da sadece bu: Hem etikte (pratik akla ilişkin) hem de bilgi felsefesinde (saf akla ya da bilme yetisine ilişkin) Kant'ın söylediklerinin göz ardı edilemeyecek kadar etkili oluşu.

I. Günümüzde Kant Etiği

Kant'a ilişkin bu genel saptamalar, onun etiği için de geçerli. Bu nedenle

üzerinde yoğun tartışmaların bugün de sürdüğü bir görüş Kant etiği. Farklı anlama biçimlerinin yan yana varolduğu, ezbere ve toptancı değerlendirmelerin ciddi değerlendirme ve eleştirilerden çok daha fazla olduğu, bu nedenle de sıkça eleştiri oklarının kendisine yöneldiği bir etik görüşü bu. Ama onsuz bir etik yazısına ya da tartışmasına rastlamak da pek olanaklı değil. Kant etiğiyle hesaplaşmadan yol alan, onu hiç hesaba katmayan bir etik görüşü bulmak da oldukça güç. Ona en karşıt konumu oluşturan Faydacılık ve Analitik Etik gibi etik görüşleri bile onunla ilgi kurarak ve onun yanlışlarından hareketle, ondan farklılıklarında kendilerine bir temel bulmaya çalışıyorlar. Tartışım (Müzakere) Etiği (Karl-Otto Apel ve Jürgen Habermas) ve Değerler Etiği (Max Scheler ve Nicolai Hartmann) gibi Kant etiğine diğerlerine göre daha yakın duran etik görüşleri ise onda önemli buldukları yanlar kadar, ona yönelttikleri eleştirilerle ya da onu 'dönüşüme' uğratarak kendi görüşlerini oluşturmaya çalışıyorlar. Bugün yaygın etik tartışmalarının bir ucunda hep Kant etiği var: 'Kant mı Aristoteles mi?', 'Kant mı Hegel mi?', 'Teleolojik Etik mi Deontolojik Etik mi?', 'Erdem Etiği mi Ödev Etiği mi?', 'Eylem Etiği mi Karakter Etiği mi?', 'İnsan Etiği mi Canlı Etiği mi?' gibi karşı karşıya koymaların bir ucunda hep Kant etiğiyle ya da Kantçı etik düşüncelerle karşılaşıyoruz. Kant'ın düşüncelerinin şu ya da bu biçimde, doğrudan ya da dolaylı yer almadığı bir etik tartışmaya rastlamak bu nedenle oldukça zordur.[1]

Bu saptamaya karşın bugün Kant etiği çok ciddi eleştirilerle de karşı karşıyadır. Onun köklü bir dönüşüme gereksinimi olduğunu söyleyenler olduğu gibi, günümüzün küreselleşen etik sorunlarının tümüyle yeni bir etiğin oluşturulmasını gerektirdiğini söyleyenler de var. Bu eleştiriler, bu etiğin kimi –bakanlarca metafizik sayılan- dayanaklarına ilişkin olabildiği gibi, onun günümüzde nitelik değiştiren çağın etik sorunlarına karşı çaresiz kaldığı noktasına da yönelebilmekte. Bu yazıda örnek olarak birbiriyle bağlantılı olan böyle iki eleştiri, Hans Jonas'ın eleştirisi ile K.O. Apel'in Kant etiğine yönelik eleştirileri ortaya konacak, daha sonra da Kant etiğinin bu eleştiriler karşısında durumu ele alınacaktır.

II. Hans Jonas'ın Kant Etiğine Eleştirisi ve Sorumluluk Etiği

Hans Jonas, büyük yankı uyandıran ve bugün de bir başyapıt olarak görülen *Sorumluluk İlkesi Teknoloji Uygarlığı İçin Bir Etik Denemesi* (*Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation)* adlı

1 Bunun temelinde, onun görüşlerinin günümüz etiğine katkısının büyüklüğü kadar, onun etik sorunları etik fenomenlere dayanarak ele alması, olan bitenden, daha açık bir deyişle, insan eylemlerinin yapısını fenomene uygun biçimde çözümlemesi ve eylemin genel-geçerliliğiyle ilgili tartışmayı da doğru zemine oturmuş olması yatmaktadır.

yapıtında, Kant etiği türünden etiklerin günümüz sorunlarıyla başa çıkmada yetersiz kaldıklarını, yeni bir etiğe gereksinim olduğunu vurgular. Teknolojinin bugün ulaştığı düzey, insan eylemlerinin doğasının değişimine yol açmış, bu da yeni bir etiği gerekli kılmıştır. Çağın sorunlarıyla baş edebilecek, yeni teknik uygarlığa uygun düşen bir etik aranmaktadır.

Jonas kendisine kadar olan tüm etik görüşlerinin kimi şeyleri tartışmaksızın kabul ederek iş gördüklerini düşünür. Buna göre, (1) insanın ve şeylerin doğasınca belirlenmiş olan insan doğasının (durumunun) ana çizgileriyle aynı kaldığı, değişmediği; (2) bu aynı kalan temelden hareketle insan için iyi olanın ne olduğunun kolay ve açık-seçik biçimde saptanabileceği; (3) insan eyleminin eriminin ve buna bağlı olarak da insanın sorumluluğunun sınırlarının kesin bir biçimde belirlenebilir olduğu[2] düşünülmüştür. Bu kabuller etik yapmanın da temelini oluşturmuş, etik bunlara dayalı olarak yapılmıştır. Jonas bu kabullerin artık günümüzde geçerli olmadığını söyler. Yeni bir etik kitabı yazmasının temel amacı da bunu göstermek ve değişen koşullara uygun, çağın gereksinmelerine yanıt veren yeni bir etiğin temellerini atmaktır.

İnsanın yapma gücünde bazı değişiklikler, insan eylemenin doğasını değiştirmiş, etik de eylemle ilgili olduğundan, bu etikte bir değişimi gerekli kılmıştır. Bu değişim, eylem alanının genişlemesi biçiminde gerçekleşen nicel bir değişim olmayıp, çok daha köklü bir değişim olduğundan yeni bir etik sorumluluk boyutunu da ortaya çıkarmıştır. Jonas insan eylemlerinin doğasını köklü bir dönüşüme uğratan şeyin teknik olduğunu söyler. Modern tekniğin insanın eyleme gücünde yarattığı değişiklikler, yeni etik nesneler ile yeni etik sorumlulukları da beraberinde getirmiştir. Bu yeni sorunlarla baş etmek içinse geleneksel etik çok yetersiz kalmaktadır.

Bunun temel nedeni ise geleneksel etiklerin kendilerini insan ve onun dünyasıyla sınırlamalarıdır. (1) İnsan dışındaki dünyayla olan ilişki, yani tüm *techne* alanı, etiğin konu alanı dışında bırakılmış, insan yapıp etmelerinin insan dışındaki nesnelere etkileri etiğin ilgi alanı dışında tutulmuştur. (2) Bu nedenle etiğin ilgi alanı, insanın kendisiyle ilişkisini de kapsayacak biçimde, insanın insanla ilişkisiyle sınırlandığı için tüm geleneksel etikler insanmerkezcidir. (3) Bu alandaki eylemlerde ise insan varlığı ve onun temel durumu özünde değişmeyen bir şey olarak görülmüş, insanın *techne* tarafından köklü değişime uğratılabileceği düşünülmemiştir. Tüm bunların ötesinde (4) eylemlerin peşinde oldukları iyilik veya kötülükler, ya *praksis*in kendisinde olan ya da onun yakın erişim alanında yer alan şeylerle ilgili olarak düşünülmüş, ama onlar asla uzak planlamalarla ilgisinde düşünülmemiştir. Eylemlerin uzun

2 Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), 15.

erimli sonuçları ise rastlantılara, kadere veya tanrıya havale edilmiştir. Kısaca bunu uygun olarak geleneksel etik, Jonas'a göre, burada ve şimdi olanla, insanlar arasındaki ilişkilerle, özel ve kamusal yaşamda ortaya çıkan ve tekrar eden tipik durumlarla ilgilenmiştir.

Geleneksel etiğin tüm emir ve maksimleri, içerik olarak ne kadar farklı olursa olsunlar, eylemin yakın çevresiyle sınırlanmıştır. "Kendini sevdiğin gibi komşunu da sev!", " Sana nasıl davranılmasını istiyorsan sen de başkalarına öyle davran!", "Toplumsal iyiyi kendi iyinin üzerinde tut!", "Başka insanlara asla yalnızca araç olacak biçimde davranma, hep aynı zamanda amaç olacak biçimde davran!". Eylemde bulunan kişinin tüm bu maksimlerinin ilgili olduğu ve eylemlerin yöneldiği 'öteki'ler, hep ortak bir şimdinin insanları; şimdi yaşayan ve benimle şu ya da bu biçimde ilişkide olan, benim eylemlerimden etkilenen insanlardır. Ahlaksal evren çağdaşlarımdan oluşmaktadır ve gelecek perspektifi onların öngörülebilir yaşam süresiyle sınırlıdır.[3] Eylemin iyiliği veya kötülüğü tümüyle kısa erimli ilişkilere göre belirlenmektedir. Bu nedenle de, kimse iyi istemeye ve iyi düşünüp taşınmaya dayanan, sonuçta da iyi gerçekleştirilmiş olan eyleminin amaçlanılmayan, daha sonra ortaya çıkabilecek sonuçlarından sorumlu tutulmamaktadır.[4]

Ama bugün modern tekniğin gelişmesiyle her şey değişmiştir. Artık yapılan eylemin etkileri ya da sonuçları bugünle sınırlı kalmamaktadır. İnsanın teknik müdahalesi, doğaya geri dönüşü mümkün olmayan zararlar vermeye başlamıştır. Bu durumdan yalnız şimdi yaşayan insanlar değil, gelecek nesiller, hatta tüm canlılar etkilenmektedir. Böylece *doğa* yeni bir sorumluluk kategorisi olarak etik dünyasına katılmıştır. Bugün insanlara karşı olduğu kadar doğaya karşı da etik sorumluluk taşımaktayız. Bu nedenle, Jonas'a göre, etik artık insanlar arası ilişkiler yanında doğa üzerine de düşünmek durumundadır. Eylemde bulunan kişiler, eylemlerinin ileride ortaya çıkabilecek, amaçlanılmayan ve önceden kestirilemeyen sonuçlarını da dikkate almak zorundadırlar. Bu ise kişinin kendisinin sahip olduğu bilginin ve iyi istemeye dayanmasının ötesinde uzmanlık bilgilerine de gereksinim duyduğunu göstermektedir. İyi istemeye dayalı eylemi, yalnız yakın çevreyi oluşturan kişilerle ilişkileri esas alan ve eylemin uzun erimli sonuçlarını hesaba katmayan bir etik çağın sorunlarıyla baş etmekten çok uzaktır. Bu nedenle Jonas, Kant etiği türünden etiklerin çağın etik sorunları karşısında çaresiz ya da yetersiz kaldıklarını düşünür.

III. Karl-Otto Apel'in Kant Etiğine İlişkin Eleştirisi

Jonas'ın bu düşüncelerine benzer biçimde Apel de, bilimsel ve teknolojik

3 *A.g.e.*, 22-23.

4 *A.g.e.*, 25.

gelişmelerin insan eylemlerinin yapısında ve eylemlerin sonuçlarında yol açtığı değişikliklerin, bizi yeni bir etik durumla karşı karşıya bıraktığını söyler. Ona göre, "bilimin taşıdığı teknolojik potansiyel, insanın yapıp etmelerinin eriminin uzamasına ve bununla birlikte rizikonun çok büyümesine yol açmıştır". Bu değişimi ve sonuçlarını Apel, Konrad Lorenz'den aldığı bir karşılaştırmayla, baştan ayağa silahlı taş devri insanı ile Hiroşima'ya atom bombası atan pilotları karşılaştırarak resmeder. Atom bombası atan pilotların durumu taş devri insanın durumundan tamamen farklıdır: Ne saldırganlıkta ne de saldırganlığı önleme ya da frenlemede, pilotun güdüleri belirleyici bir rol oynamaktadır; modern silah tekniklerinin çeşitliliği ve etki derecelerinin yüksekliği, düşman sayılanla karşı karşıya gelmeyi tümüyle ortadan kaldırmıştır. Pilot bir emri yerine getirmek üzere düğmeye basmaktadır; ama attığı bombanın etkisi öylesine şiddetlidir ki, etkisi pilotun duygusal olarak yaşadıklarının çok ötesine geçmektedir. Pilotun duygusal yaşantısının böyle bir eylemi önlemede yetersiz olacağı açıktır. Bu örnek, bize bugün gereken sorumluluk etiğinin önemli bir yanını gözler önüne sermektedir: Bu etik, bugün bütün halklarda egemen olan komşuluk ya da arkadaş-düşman ahlakının tersine, dar gruplarda yaşamı belirleyen içgüdüye dayalı duygulara bağlanamaz. İşte daha bu nedenle aranan etik rasyonel bir temele sahip olmak durumundadır, başka bir deyişle, o "Komşunu sev!" buyruğunu, "Uzaktakini sev!" olarak genelleştirmek durumundadır.[5] Kişi yalnız yakınındakiyle değil, hiç görmediği ve göremeyeceği insanlarla da etik ilişkiye girmektedir. Eyleminden etkilenen ve gelecekte etkilenmesi olası olan tüm canlılara karşı sorumludur insan.

Apel insanlığın en baştan beri taşıdığı etik taleplerin dramatik bir biçimde artmış ve en yüksek noktasına ulaşmış olmasının kaçınılmaz bir biçimde gerektirdiği bu yeni etiğin, rasyonel olarak temellendirilebilir, evrensel geçerliliğe sahip bir makro etik olduğunu, Habermas ile birlikte geliştirdikleri transsendental-pragmatik tartışım (müzakere) etiğinin bu gereksinime uygun tek etik olduğunu belirtir.[6]

Yeni etik, farklı kültürlerden alınacak geleneksel dinsel ve etik normlara dayanamayacaktır; çünkü bu tür normlar öncelikle küçük gruplar arasındaki ilişkileri, aile ve komşuluk ilişkilerini düzenlemektedir. Bu normların en genel olanları bile kişiler arası ilişkileri düzenleyen normların zihniyet etiği açısından genel-geçer hale getirilmesi yoluyla elde edilmişlerdir. Apel dünya dinlerine ve felsefi hümanizme ait normların bunun tipik örneğini oluşturduğunu söyler. Bu nedenle, uluslararası ve toplumsal sınıflar arasındaki

5 Karl-Otto Apel, "Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung", *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergans zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 17-18.

6 *A.g.e.*, 17.

mücadeleler bugün hala etik bakıştan yoksundur[7]-örneğin ekolojik krizle ilgili tartışmalarda insanlığın çıkarlarına aykırılıktan hiç söz edilmemektedir. Etik sonuçta Avrupa'da, Kant'dan hareketle anlaşıldığında, *iyi istemeye* ('zihniyetin maksimlerine') dayanan, eylemlerimizin dünyadaki başarılarıyla (örneğin siyasetle) ilgilenmeyen, kişi istemelerinin, zihniyetin etiğidir. Ama eylemlerimizin başarılarının, -başka bir deyişle bizim teknik-endüstriyel etkinliklerimizin tüm yeryüzündeki etkilerinin ve yan etkilerinin yarattığı rizikoların- bugün bizim tarafımızdan ele alınması gerekmektedir. Açıkçası bugün gerekli olan, Max Weber'in ifadesiyle, bir 'zihniyet etiği' değil, bir 'sorumluluk etiği'dir.

IV. Eleştiriler Karşısında Kant Etiği

Kant etiğinin salt bir zihniyet ya da niyet etiği olduğu, sorumluluğu tümüyle bir yana bıraktığı söylenemez. Bunu Zihniyet Etiği-Sorumluluk Etiği ayrımını yapan ve zihniyet etiğini eleştiren düşünürlerin başında gelen Max Weber de açık bir dille ifade etmektedir. Weber her etik yan taşıyan eylemin birbirinden tümüyle farklı, birbirine karşıt bu iki tür maksimden birine göre yapıldığını söyler[8]: bir eylem ya zihniyet etiği maksimine ya da sorumluluk etiği maksimine göre yapılmaktadır. "Zihniyet etiği sorumsuzluk, sorumluluk etiği de zihniyetin (niyetin) olmaması anlamına gelmez. Böyle bir durum söz konusu değildir. Ama kişinin zihniyete dayalı maksimlere dayalı eylemde bulunması- dinsel bir dille söylenirse- "Hristiyan doğruyu yapar başarıya tanrıya havale eder- ile sorumluluk etiğinin maksimlerine göre –kişi eyleminin öngörülebilir sonuçlarından sorumludur -eylemde bulunması arasında derin bir karşıtlık vardır."[9]

Weber iki karşıt etik yönelimden söz etmekle birlikte, bu ayrımının temeline koyduğu şey, Kant'ın da yaptığı gibi eylemin temelinde yatan maksimdir – Ama Kant daha titiz bir ifadeyle bu maksimin eylemin değil, eylemin temelinde yatan istemenin maksimi olduğunu belirtir. Fark iki tür maksim arasındadır. Weber'in iki karşıt etik yönelimi anlatmak için verdiği örneklere bakarsak, 'zihniyet etiği' dediği yönelimin, Kant'ın etik görüşünü nitelemek için kullanılmasının pek uygun olmadığı görülecektir. Onun zihniyet etiği maksimi olarak verdiği örnek: "Hıristiyan doğru olanı yapar, başarıyı Tanrıya bırakır" örneğidir. Bununla vurgulanmak istenen, salt iyi olanı ya da iyi olduğu

7 *A.g.e.*, 23.

8 M. Weber iki etik yönelimi arasındaki karşıtlığa dikkati çekmekle birlikte, ikisinin mutlak bir karşıtlık ilişkisi içinde bulunmaktan çok birbirini tamamlayan etik yönelimler olduğunu, bazı durumlarda zihniyet (niyet) etiğinin nasıl yetersiz kaldığını örneklendirerek anlatmaktadır (Max Weber, "Politik als Beruf", *Gesammelte politische Schriften* (München: Drei Masken Verlag, 1921), 441-450).

9 *A.g.e.*, 441.

düşünüleni istemedir. Bunu isteyen bir eylem, bu belirlemeye göre doğru olacaktır. Eylemin sonucunda ne olacağının eylemde bulunan ya da zihniyet etiği maksimine göre hareket eden kişi için bir önemi yoktur. Kişi bunu umursamamaktadır zaten. Doğru olanın ya da doğru olduğu düşünülenin nasıl belirlendiği de önemli değildir. Kant ise istemenin belirleniminin iç veya dış yaşantılardan, deneyden gelmesinin, içerikli bir belirlenim olmasının eylemin ahlaksallığını engellediğini düşünür.

'Zihniyet etiği'nin karşısına konan sorumluluk etiğinin maksimi ise "kişi eyleminin (öngörülebilir) sonuçlarının hesabını vermelidir" biçiminde dile getirilir. Buna karşılık, salt zihniyet etiği maksimiyle eylemde bulunan kişi, yaptığının sonuçlarını kendisiyle ilgili bulmaz, bundan kendisini sorumlu da tutmaz; ona göre, bu sonuçlardan sorumlu olan dünyadır, diğer insanlardır ya da onları yaratan tanrının istemidir. Bu konuda kendisinin elinden bir şey de gelmeyeceğini düşünür.

Kant'ın bir eylemin ahlaksallığını belirlemede eylemin sonucunu esas almadığı doğrudur. İstemenin maksiminin genel-geçer nitelikte olmasının, belirleyicisinin saf akıldan gelmesinin- deney kaynaklı olmamasının- eylemi ahlaklı kıldığı da doğrudur. Ama Kant etiğinin eylemin temelindeki istemenin niteliğini- istemenin öznel ilkesinin genel-geçer nitelikte olup olamayacağını- merkeze alması, onun eylemin sonuçlarını dikkate almadığını göstermez. Onda daha çok söz konusu olan şey, eylemin ahlaksal değerini belirleyen şeyin eylemin başarısı ya da yol açtığı olumsuzluklar olmadığı, eylemin temelinde yatan istemenin niteliği olduğudur. Kısaca sonucu değildir eylemin ahlaksal niteliğini belirleyen, istemenin öznel ilkesinin doğa yasası olabilecek nitelikte olması ya da istemenin ahlak yasasınca belirlenmesidir. 'İyi'nin ya da 'iyi isteme'nin ne olduğunu belirleyen de bu yasadır. Ancak buna göre bir eyleme iyi denebilir.[10]

Kant bu etik görüşünü ise insan görüşüyle temellendirmektedir. Akıl sahibi bir varlık olarak insan istemenin özerkliğini, yani istemesinin kendisinin yasa koyabilme olanağını kendisinde taşır. Bu ise istemenin öznel ilkesinin saf akıl tarafından ya da ahlâk yasasının sırf biçimi tarafından belirlenebilmesini olanaklı kılar. İşte bir eylemi ahlâklı kılan da budur, yani eylemin temelinde yatan istemenin, herhangi bir içerik tarafından değil de, ahlâk yasasının sırf biçimi tarafından belirlenmesidir. İsteminin bu ilkeye uygun olmasıdır: "Öyle eyle ki, senin istemenin öznel ilkesi hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerli olabilsin". Kant, pratik aklın temel yasası dediği ahlâk yasasını böyle dile getirir. "Burada kendi başına pratik olan saf a k ı l

10 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İ. Kuçuradi, 4. Basım (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009), 16.

doğrudan doğruya yasa koyucudur. İsteme, deneysel koşullardan bağımsız, dolayısıyla saf isteme olarak, yasanın *sırf biçimi tarafından* belirlenmiş olarak düşünülmektedir ve bu belirleme nedeni bütün maksimlerin en üstün koşulu olarak görülmektedir."[11]

Aslında saf akıl ya da ahlak yasası tarafından belirlenen bir istemenin veya bu istemeyi gerçekleştirmeye yönelen eylemin insanın değerine zarar vermesi söz konusu değildir, Kant'a göre. Bu nedenle, dolaylı olarak da olsa, eylemin sonuçları hesaba katılmaktadır. İnsanları yalnız araçlar olarak gören, insanın değerine zarar veren bir eylem, doğru ya da Kant'ın ifadesiyle ahlaklı bir eylem olamaz zaten; ama bunu sağlamanın tek yolu eyleme ilişkin istemenin öznel ilkesinin bir doğa yasası olabilecek nitelikte olmasıdır. Ancak öznel ilkesi bu nitelikte olan bir eylem, eylemin yöneldiği kişilerde ve bu arada eylemde bulunanın kendisinde insan olmayı -insanın değerini- koruyabilir. Böylece Kant etiği insanı, insanın değerini korumanın yolunu –ki etikten söz edildiğinde amaçlanan şu ya da bu şekilde budur- eylemin istemesinin öznel ilkesinin genel-geçer olabilmesinde bulur. İstemeyi belirleyen ilke bu nitelikteyse o eylem, eyleyen kadar o eyleme maruz kalanların değerine de zarar vermeyecektir. Yalnız eyleme, eylemin sonucuna bakılarak yapılan değerlendirmelerle eylemin ahlaksal değeri doğru saptanamaz. Bu yolla olsa olsa eylemin faydasından veya zararından söz edilebilir.

Ayrıca, Kant 'isteme'den ("keşke şöyle olsaydı", "keşke şöyle yapsaydım") türünden sadece bir arzu etmeyi anlamaz. Kant'ın ahlaksallık ilkesi, yani iyi isteme, siyasal, toplumsal ve kişisel dünyayla hiçbir ilgisi olmayan eylemsiz bir içsellik dünyasına ilişkin bir ilke de değildir. İsteme insan yaşamının gerçekliğinin 'ötesinde' olan bir şey değildir, tam aksine isteme –eyleyen öznede kendisi bulunduğu ve istemenin kendini göstermesi olan eylem, fiziksel, psikolojik, zihinsel, ekonomik veya başka eksiklikler nedeniyle istemenin arkasında kalsa bile- belirleyici temeldir.[12] İsteme her gerçekleşen eylemin temelini oluşturmaktadır ya da her tek eylem bir istemenin gerçekleşmesidir. Her tek eylem tarihsel toplumsal bir gerçeklik içinde gerçekleşir. Gerçektir. Ahlaksal eylemin, ahlaksallığın gerçek olduğunu, zihnin bir kurgusu olmadığını -ahlaksallığın bilincinin gerçek olduğunu- Kant, 'aklın faktumu' dediği şeyle göstermeye çalışır.

Kant etiğinin temelini onun insan görüşü oluşturur. Yukarıda da söz edildiği gibi, istemenin doğa yasası tarafından belirlenmeme olanağı ve kendi kendisini

11 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev., İ. Kuçuradi, F. Akatlı, Ü. Gökberk, 2. Basım (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994), 35.

12 Otfried Höffe, "Kantische Skepsis gegen die transzendentale Kommunikationsethik", *Kommunikation und Reflexion*, W. Kuhlmann, D. Böhler (Hrsg.), (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), 532-533.

belirlemesi (otonomisi ve özgürlüğü), insana ahlaklılığının kapılarını açmaktadır. Bunun temelinde ise insanın iki dünya vatandaşı olması, duyular dünyası varlığı olduğu gibi, aynı zamanda bir akıl varlığı olması veya amaçlar krallığının bir üyesi olması yatmaktadır. İnsan istemesinin doğa yasası, -yani kişinin arzu ve eğilimleri tarafından belirlenmesi- dışında bir şey tarafından belirlenebilme olanağı her türlü özgürlük ve etik görüşün koşuludur. İnsanda otonomi ve özgürlük varsayılmaksızın etikten söz etmek de mümkün değildir. Bu nedenle Kant etiği ve benzeri etiklerin belli bir insan doğası tasarımından hareket ettiğini söyleyenlerin kendilerinin de insanda böyle bir yapıyı, yani insanda otonomi ve özgürlüğü varsayarak iş gördükleri görülür. Kant'ın eleştirilen insan görüşü de, insanın genel varlık yapısının, insanın ikili yapısının, yani istemelerin belirlenmesinde saf akıldan kaynaklanan belirlemelerle arzu ve eğilimlerden kaynaklananların çekişmesinin yaşandığı bir yapının ortaya konulmasından öte bir şey değildir. Kimilerinin iddia ettiği gibi, Kant insanın kalıplaşmış bir doğaya sahip olduğunu, bunun sonucu olarak insanın hep ahlaklı eyleyen bir varlık olduğunu söylemez. Tam aksine insanın genellikle ahlaklı eylemediğinin, ben sevgisiyle hareket ettiğinin de farkındadır Kant. O insanda ahlaklılığın olanaklı olduğunu göstermeye çalışır. Kant'ın etik yazılarının önemli bir kısmı- *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*- ahlaklılığının olanağının gösterilmesine ya da temellendirilmesine yöneliktir.

V. Çağın Sorunları Karşısında Kant Etiği

Gerek Jonas'ın gerekse Apel'ın eleştirilerinin yöneldiği noktaların başında Kant etiği türünden etiklerin çağın etik sorunlarıyla başa çıkamayacağı savı gelmektedir. İnsan eyleminin yapısının değiştiği, doğanın da yeni bir sorumluluk kategorisi olarak görüldüğü, zihniyet etiğine dayalı bir bakışın, eylemin sonuçlarını hesaba katmadığı için, Kant etiği türünden etiklerin bugünkü dünya sorunları karşısında yetersiz kalacağı iddia edilmektedir. Zihniyeti ya da iyi niyeti esas alan, kişinin yakın çevresiyle sınırlı kalan bir 'mikro ya da meso etiğin' çağın küreselleşen sorunları karşısında başarısız kalacağı düşünülmektedir. Küreselleşen sorunların bir küresel etiği, bir makro etiği gerektirdiğine inanılmaktadır. Bu makro etikse "Komşunu sev!" buyruğunu "Uzaktakini sev!" olarak genelleştiren, farklı kültürlerden alınan ve daha çok küçük gruplar arasındaki ilişkileri, aile ve komşuluk ilişkilerini düzenleyen geleneksel dinsel ve etik normlara dayanmak yerine, tartışımla ulaşılan ve bir görüş birliğine dayanan daha genel normları temele koyan bir etik olmak durumundadır.

Apel'i böyle bir etik düşüncesine götüren şeylerin başında ise bugünkü toplumsal ve siyasal ilişkilerde etik bakış yoksunluğuna ilişkin saptaması

gelmektedir.[13] Günümüzde gerek ülke içi siyasal ve toplumsal sorunlara ilişkin tartışmalarda, gerekse uluslararası ilişkilerde temel belirleyici etik duyarlılık değil *çıkarlar* olmaktadır. Herkesin ya da her devletin kendi *çıkarlarını* korumaya çalışması; sonuçta etik sorunların olması, etik bakışın bu sorunlara yöneltilmemesi de çok doğal karşılanmaktadır.

Apel'in bugün yaşanan sorunları ele alışta etik bakış eksikliğine ilişkin bu saptaması sorunlarla baş etmede bir çıkış noktası oluşturmaktadır. Sorununun saptanmasının, çözüme giden yolda atılan ilk adım olduğu düşünülürse, çağın etik sorunlarını konu edinenlerin öncelikle farkına varmaları gereken şeyin bu olduğu daha açık görülür. Tartışılması gerekense, Kant etiğinin ya da bu türden bir etiğin bu etik sorunları gidermedeki başarısıdır. Kişiye seslenen, kişinin eyleminin ahlaklı olması için bir ölçüt getiren Kant etiği toplumsal ya da siyasal sorunlar söz konusu olduğunda neden yetersiz kalmaktadır? Sorunların çözümünün uzmanlık gerektirmesi ve tek kişinin kendi başına başa çıkamayacağı kadar kapsamlı ve karmaşık olması, Kant etiği ve benzeri etikleri bu sorunlar karşısında neden çaresiz bıraksın? Bir kişinin ya da bir grup insanın siyasal kararlar verme konumunda olması ve kararların sonuçlarından gelecek nesillerin de etkilenmesi, onların eylemlerinin ahlaksallık ölçütüne vurulmasını neden engellesin? Kendi başlarına ya da danışma veya tartışımla insanlığın –hatta tüm canlı cansız doğanın- geleceğini etkileyen kararları verenler de sonuçta tek tek kişiler değil midir? Bugün sera gazlarının etkisini azaltmaya, küresel ısınmayı yavaşlatmaya yönelik Kyoto Antlaşma'sını imzalamayan genellikle söylendiği gibi ülkeler mi yoksa onları yöneten tek tek kişiler midir? Sıradan insanın komşusunu ya da yakın çevresini etkileyen eylemi nasıl ahlaklı bir eylem olabiliyorsa, aynı şekilde bir ülkeyi ya da dünyayı –dünyadaki süper güçleri- yöneten insanların siyasal kararları ve eylemleri de ahlaksallık ölçütüne göre değerlendirilebilir. Hem de eylemin sonucuna değil, bu tür eylemde bulunurken yöneticilerin dayandıkları öznel ilkelerin niteliklerine bakılarak bu yapılabilir. İstemeyi çıkarların belirlediği, eylemde bulunanın kendisinin ya da içinde bulunduğu grubun çıkarlarını korumayı isteyen bir eylemin ahlaklı bir eylem olduğundan, insanın değerine zarar vermeyeceğinden kim söz edebilir. Apel ve Jonas'ın eleştirdikleri bu tür eylemler değil midir? Dünyayı günden güne daha yaşanılmaz yer haline getiren, tüm canlıların yaşamını tehlikeye atan gelişmeler, çıkara ya da ben sevgisine dayalı kararların ve eylemlerin sonucu değil midir? Bu tür eylemlerin, Jonas ve Apel'in dediği gibi etkilerinin uzun erimli olmasının ve küresel hale gelmesinin bir sonucu değil midir bugün yaşadığımız çevresel sorunlar? Apel'in çıkış noktasını oluşturan sınıflar ve uluslararası ilişkilerdeki etik bakış

13 "Uluslararası ve toplumsal sınıflar arasındaki mücadeleler bugün hala etik bakıştan yoksundur" (Apel, *Die Konflikte unserer Zeit*, 23).

eksikliğinin nedeni, bu ilişkileri belirleyen şeyin 'çıkar' olması değil midir? Bu nedenle eylemin ahlaklılığına ilişkin aşılması güç bir ölçüt getiren Kant etiğine, yeryüzündeki canlı yaşamının olası sonundan söz edildiği, bunun da insanın eylem olanaklarının çok gelişmiş olmasına bağlandığı bir dünyada, bugün her zamankinden çok daha fazla gereksinim vardır.

Bu söylenenlerden Kant etiğinin sorunsuz bir etik görüşü olduğu, tüm etik sorunların ona dayanarak çözülebileceği gibi sonuca varılmamalıdır. Örneğin Kant'ın iyi istemeye yüklediği işlev, "iyi istemeye verdiği kayıtsız şartsız önem", iyi istemeye dayalı her eylemin ahlaklı/değerli eylem olacağı düşüncesi, onun etiğinin çok eleştirilen yanlarından biri olmuştur. Bunun nedeni ise iyi istemenin bir eylemin değerli ya da ahlaklı (özgür) bir eylem olması için tek başına yetmediğine ilişkin saptamadır. Eylemin iyi istemeye dayanması, -yani kişinin kendine ve başkalarına insan olarak davranmayı amaçlaması- bir eylemin değerli bir eylem olması bu için şartsa da, tek başına yeterli değildir. Çünkü doğru bir değerlendirmeye dayanmayan bir eylemi böyle bir amaç oluşturunca, a) ilişkide olan kişinin değersiz bir eylemi dikkate alınmazsa, kendine ya da bir başkasına –bir üçüncü kişiye- araç muamelesi yapmaktan kaçınılamaz: kişileri araç görmemek istemenin kusur haline geldiği, havada kaldığı, ama önlenemediği durumdur bu; ve b) iyi istemenin istediğine ters düşen ve rastlantısal olmayan sonuçlar çıkar. Kant'ın bu ölçüsü, bazı kişilerin kolayca kullanabilecekleri, buna rağmen eylemlerinin değerli olmasını tek başına sağlayamayan bir ölçüdür. Üstelik başkasına –istemeden(!)-zarar verdiğinde, kendini kurtarabilmektedir kişi bu ölçüyle.[14]

Kişi ile kişi ilişkisinde gerekenin belirlenmesi, dolayısıyla gerekenin yapılabilmesi, iyi istemeye bağlı olduğu kadar doğru değerlendirmeye de bağlıdır. Kant ilişkiye bakmadığı için, tek ölçü olarak iyi istemeyi veriyor. Ne var ki, kişi bilmesi gerektiği halde bilmediklerinden de sorumludur.[15] Eyleme ilişkin olgusal koşulların bilgisine, bu arada değer bilgisine de sahip olmama, kişiye iyi istemesine karşın hata yaptırabilir. Kişi istediğine tam ters düşen bir şeyi, hiç amaçlamadığı bir şeyi gerçekleştirmiş olabilir. Bilgisizlik kişiyi sorumluluktan kurtaramaz. "Eylemlerinin zorunlu –ama ancak

14 Kuçuradi bunu, Kant'ın eyleme bir etik ilişki olarak bakmamasının doğal bir sonucu olarak görülmektedir. Bir eylemin iyi istemeye dayanması, yani eylemde bulunan kişinin başkalarını, bu arada kendisini de sırf araç olarak görmemesi, amaç olarak görmesi, eylemin ahlaklı olmasının zorunlu koşulu ise de, o eylemin ahlaklı bir eylem olmasını sağlamada yeterli olamamaktadır. Eylemde bulunan kişi bu nitelikte bir istemeyle hareket etse de içinde bulunduğu olgusal koşulları doğru kavrayamamışsa, örneğin eyleminin yöneldiği kişi ve duruma ilişkin yeterli bilgisi yoksa, değerler konusunda yeterince kafa yormamışsa, eylemi doğru ya da değerli bir eylem olmayabilmektedir. Kuçuradi *Etik*'in ilk sayfalarında bu görüşünü açıklarken Camus'den de yardım alır. Camus'nün de iyi istemenin tek başına yeterli olmadığını gördüğünü, onun *Veba*'sından aktardığı şu tümceyle gösterir: "Dünyadaki kötülük hemen hemen hep, bilmemekten gelir; iyiyi isteme de, aydınlanmamışsa, kötüyü isteme kadar zarar verebilir".

15 İoanna Kuçuradi, *Etik*, 2. Basım (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1996), 64-65.

zorunlu- sonuçlarından da sorumludur kişi."[16] Eylemin ahlaksallığı kişinin iyi istemesiyle ilgili olduğu kadar, eylemiyle ilgili koşulların olgusal bilgisi ile değer bilgisiyle de bağlantılıdır. Kişi eyleminin bu noktalarıyla ilgili eksiklik ya da yanlışlıklar sonucu ortaya çıkabilecek etkilerinden sorumludur. Başka bir deyişle, yalnız istemesinin ilkesinin niteliğinden değil, olgusal bilgi ve değer bilgisi eksikliğinden de sorumludur. Kant etiği ya da genel olarak 'niyet etikleri' denilen etikler, salt zihniyet etiği değil aynı zamanda sorumluluk etiğidirler; ama sorumluluk Kant'ın dediği gibi yalnızca istemenin ilkesiyle ilgili değildir. Bu nedenle iyi istemeye dayanan bir eylemin istenmeyen, ama zorunlu sonuçlarından da sorumludur kişiler.

Kaynakça

Apel, Karl-Otto. "Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung". *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergans zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Höffe, Otfried. "Kantische Skepsis gegen die transzendentale Kommunikationsethik", *Kommunikation und Reflexion*. Wolfgang Kuhlmann ve Dietrich Böhler (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çevirenler İoanna Kuçuradi, Füsun Akatlı, Ülker Gökberk. 2. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994.

-. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.

Kuçuradi, İoanna. *Etik*. 2. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1996.

Weber, Max. "Politik als Beruf" *Gesammelte politische Schriften*, München: Drei Masken Verlag, 1921.

16 *A.g.e.*, 74.

KANT'IN AHLAK FELSEFESİNİN ROUSSEAU'DAKİ KÖKLERİ: VİCDAN-İSTENÇ-AKIL BİRLİĞİNDEN AKLIN BİRLİĞİNE

Özlem ÜNLÜ*

ROUSSEAUESQUE ROOTS OF KANT'S MORAL PHILOSOHY: FROM THE UNITY OF CONSCIENCE-WILL-REASON TO THE UNITY OF REASON

Abstract

Undoubtedly one of the most persistent philosophical problems of the Enlightenment is to defuse the tension between individual and political freedom. Rousseau prevents the conflict between two different experiences of freedom by introducing the general will as the law of the unity of conscience, will and reason; while Kant dissolves the same conflict by developing the concept of the moral law. The aim of this paper is to survey how Kant's way of formulating freedom is related to Rousseau's moral and political views. I shall propose a transition which takes place between Rousseau's attempt to confine individuals to the political unity by virtue of their being free, and Kant's moral law. This proposal will inevitably lead us to examine Kant's elimination of the inherited conception of conscience from Rousseau's, and Kant's constitution of the unity of reason.

Key Words: Kant, Rousseau, freedom, conscience, will, reason.

* ODTÜ, Felsefe Bölümü, Arş.Gör., e-mail: ounlu@metu.edu.tr

Özet

Aydınlanmanın en ısrarcı felsefi sorunlarından biri, kuşkusuz, bireysel özgürlük ve siyasi özgürlük arasındaki gerilimin yatıştırılması sorunudur. Rousseau, bu iki özgürlük deneyimi arasındaki çatışmayı, vicdan-istenç-akıl birliğinin yasası olan genel istenç kavramıyla önlerken, Kant aynı çatışmayı ahlak yasası kavramını geliştirerek gidermiştir. Bu çalışmanın amacı, Kant'ın özgürlük formülasyonunun Rousseau'nun ahlak ve siyaset görüşleriyle nasıl bir ilişkisi olduğunu incelemektir. Bu metinde Rousseau'nun kişileri özgür olmaları dolayısıyla, siyasi bütün ile sınırlandırması girişimiyle, Kant'ı ahlak yasası arasında bir geçiş sunacağım. Bu da bizi kaçınılmaz olarak Kant'ın, Rousseau'dan miras kalan bir kavram olan vicdanı bertaraf edişini ve aklın birliğinin tesisini incelemeye götürecektir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Rousseau, özgürlük, vicdan, istenç, akıl.

***

Giriş

Filozofların boşlukta düşünmediği söylenir. Her filozofun kendinden önceki ve sonraki düşünsel kaynakların incelenmesi, üzerinde çalıştığımız filozofun eserinin anlaşılmasını kolaylaştırmakla kalmayacak, fikirlerimizi de derinleştirecektir. Bu kaygıyla, konumuz olan iki filozoftan birinin diğerine, Kant'ın Rousseau'ya düşünsel borcunu ifade ettiği şu pasajla başlamak yerinde olur:

> Kendimi bilgiye tamamen susamış hissediyorum; daha derinlere ilerlemek için huzursuz bir istek duyuyor, onu her edinişimde ise doyum buluyorum. Sadece bu hissin insan onurunu oluşturabildiğine inandığım ve hiçbir şey bilmeyen insan kalabalığını hor gördüğüm zamanlar oldu. Rousseau beni bu inancımdan geri döndürdü. Bu körleştiren üstünlük yok oldu; İnsana itibar etmeyi öğrendim. Eğer bu düşüncenin insanlığın haklarını kurmada, diğer herkese değerini teslim edebileceğine inanmamış olsaydım, kendimi sıradan bir işçiden çok daha işe yaramaz bulurdum.[1]

Bu pasaj, araştırmacılar tarafından genellikle Rousseau'nun Kant'ın insan kav-

1 *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler* çalışmasının arasına eklediği notlardan derlenmiş kısmından alıntılanmıştır. Bkz. Paul Guyer, ed., *The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant: Notes and Fragments*, çev., C. Bowman, P. Guyer, F. Rauscher (New York: Cambridge University Press, 2005), 7.
Bu makalede başvurulan eserlerden yapılan alıntıların bazılarını Türkçe çevirisi olmadığı için, bazılarını ise çevirisi olmasına rağmen yaptığım ufak tefek düzeltmelerle daha iyi ifade ettiğimi düşündüğüm için ben çevirdim. Dolayısıyla metnin içinde yer alan alıntıların çevirileri, aksi belirtilmediği sürece tarafımdan İngilizce çeviriler esas alınarak yapılmıştır.

rayışını kökten değiştirdiği savını gerekçelendirmek üzere alıntılanır. Ancak Kant'ın sıradan işçiyi işe yaramaz olarak nitelemesi, hem de bu nitelemeyi insan yığınına baktığında duyduğu küçümsemenin farkındalığıyla doğan hoşnutsuzluğu ifade ettikten hemen sonra yapması göze çarpıyor. Bu pasajı okusaydı eğer, Rousseau'nun vereceği cevap hazırdı. Kant'ın adalet kuramında ya da başka bir yerde hiçbir zaman tartışmadığı ekonomi politiğe dair başlıklar Rousseau'nun kaygıları arasındaydı. Hakkaniyetli bir vergi dağılımının nasıl olması gerektiğini tartıştığı sırada, "[b]u pek çok dürüst ve hesap bilir memurun her gün yaptığı, fakat Platon ve Montesquieu gibi büyük adamların ancak titreyerek ve Tanrı'dan ışık ve dürüstlük dileyerek üstlenebilecekleri, çok önemli, bir o kadar da güç bir operasyondur,"[2] derken filozofun, gündelik yaşamın getirdiği adalet sorunlarından kopukluğunun altını çizmekteydi.

Rousseau'nun, insana verilen değerin ancak siyasi bir bütünde açığa çıkabileceğine dair güçlü bir inancı vardır. Siyasi bütünün sürdürülebilirliği aynı zamanda iş bölümü üzerinden de düşünülmek zorundadır. Düşünülmediğinde ise, Kant gibi 'sıradan bir işçi kadar işe yaramaz' hissetmek çok muhtemel görünüyor. Dolayısıyla Rousseau ve Kant'ın özgür istenç sahibi olarak kuracakları insan tasarımları birbirinden farklıdır. Aslında Kant da bunun farkındaydı ve bunu "Rousseau sentetik olarak ilerler ve doğal insanla işe koyulur; ben ise sivil insanla başlamakla analitik olarak ilerliyorum"[3] diyerek ifade eder. Kant ile Rousseau arasındaki Kant'ın dile getirdiği bu farkın, altı çizilen değil de çoğunlukla eritilmeye çalışılan, iki düşünür arasında geçişi göstermek için başvurulan bu farkın, ahlaki kökenlerine inildiğinde, aslında Kant'ın ahlak felsefesinin ve hatta eleştirel felsefe projesinin tüm konusunu oluşturduğunu söyleyebiliriz. Şimdi bu iki filozofun farklı insan tasarımlarından çıkacak farklı özgürlük tasarımlarının köklerine inelim.

Rousseau'nun Aydınlanma Tanısı

Kant'ın Rousseau'nun yöntemi için yaptığı 'sentetik ilerleme' belirlemesi, doğal duruma ve doğal insana ilişkin genişletici (ampliyatif) önermelerine işaret eder. Bunlar Rousseau'nun bir Aydınlanma dönemi sorunu olarak gördüğü siyasi eşitsizlik sorununun temellerine inmek üzere geliştirdiği kuramın önermeleridir. Rousseau için insan, sivil durumda doğal durumun tersine olumsal bir pozisyondadır.[4] Çünkü doğal durumda onu belirleyecek koşullar bellidir. Bu değişimleri ve olumsallıkları ancak onun doğal durumdaki koşullarını ortaya çıkararak anlayabiliriz. Bu da tarihte hipotetik bir geri gidişle olanaklıdır

2 Jean-Jacques Rousseau, Ekonomi *Politik*, çev., İsmet Birkan (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005), 49.

3 Guyer, ed., *the Works of Immanuel Kant: Notes and Fragments*, 3.

4 Sivil-siyasal durumda insanın olumsal olarak koşullandığı belirlemesi Pippin'in belirlemesidir. Bkz., Robert Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (New York: Cambridge University Press, 1997), 94.

ki bize güvenilir bir tarih bilgisi vermese de, bu koşullu çıkarımların insan doğasını anlamada yöntemsel bir değeri olduğunu söylemek mümkündür. Bu hipotetik kurulum insanı, doğal durumunda ve siyasi-sivil durumunda olmak üzere ikiye ayırır ve bize, her ne kadar spekülatif olsa da, tarihsel bir araştırma olanağı açar.

Eşitsizliğin kaynağını, işlenmemiş ve medenileşmemiş doğada, cehalette, önyargılarda gören, dolayısıyla bilgi ve ahlak arasında sarsılmaz ilişkiye inanan Aydınlanma düşünürlerinin[5] aksine Rousseau, uygarlığa eşitsizliği besleyen bir sistem olarak teşhis koyacak ve bu yolla, eşitsizliğin çözümüne Aydınlanma reçetesi olarak sunulan ilerleme fikrinin ne denli önyargılı olduğunu bu hipotetik tarih kurulumu yöntemiyle gösterecektir.[6]

Rousseau, "karşılıklı saygı ve yardımseverlikle kurulan toplumsal bağları gevşeten felsefeden şikâyetçiyim, gevşeyen bu bağların bilim, sanat ve diğer tüm ticaret nesneleriyle öz çıkar üzerinden sıkılaştırılmasından da şikâyetçiyim"[7] derken modern toplumun gerçekten de çok özsel ve hayati bir şeyini, insanca bir şeyi kaybettiğine inanıyordu. Bilgi artık ekonomiyle işbirliği içinde, otoritesini yitirmiş, hatta onun bir nesnesi haline gelmiştir ki toplum bağlarının 'karşılıklı saygı ve yardımseverlikten' çok ekonomik ilişkilere, yani gündelik çıkar ilişkilerine dayandığını, insanların birbirlerine olan tabiiyetinin niteliğinin değiştiğini ve dolayısıyla 'insan doğası'nın değiştiğini görememektedir. Bu türden bir bilgi kullanımı, Aydınlanmanın ahlaki ideallerini[8] gerçekleştirmek şöyle dursun, kendi çıkarını gözeten, bencillik içinde soğrulmuş, kendi soğ-

---

5 Rousseau eleştirilerini özellikle, kendisinin de bir süre aralarında bulunduğu bir grup entelektüele, 18. yüzyılda Fransa'da boy gösteren ve Holbach'ın salonu olarak belirlediği salon entelijansiyasına yöneltmiştir. Özellikle bkz. Jean-Jacques Rousseau, *İtiraflar*, çev., Kenan Somer (Ankara: Doruk Yayımcılık, 2006), VIII, IX ve X. kitaplar.

6 İlginçtir, Leo Strauss, Rousseau'nun Aydınlanma ideallerine en sert eleştirilerini getirdiği, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'indeki dilin retorik bir dil olduğunu iddia eder. Ona göre Rousseau, düşünsel konularda halkın hiçbir zaman entelektüellere yaklaşamayacağını düşünür. Strauss, Rousseau'nun en azından bu bakımdan eşitsizliğin çaresi olmadığı varsayımıyla yola çıktığını ve ifade mahareti sayesinde apaçık gördüğü siyasi sorunu farklı bir biçimde, adeta inanmadığı bir biçimde dile getirdiğini iddia ediyor. Gerçekten de, başlığının da ima ettiği üzere, niyet okuyan bu makale için bkz: Leo Strauss, "On the Intention of Rousseau", *Social Research*, sayı 14: 1/4 (1947): 484-87.

7 Bkz., Jean-Jacques Rousseau, Preface to Narcissus, *the Discourses and Other Early Political Writtings*, çev., Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 99. Narcissus'ın, pek çok bakımdan *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'in tamamlayıcısı olduğu düşünülür.

8 Burada, 'Aydınlanma idealleri' ifadesi çok basmakalıp görünebilir. Aslında en azından bir Aydınlanma düşünürüne başvurarak bu tasarıları belirtmek gerekir. Condorcet, Türkçeye *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihi Bir Tablo Taslağı* (1794) başlığıyla çevrilen eserinin Onuncu Bölümü'nde, 'İnsanlığın Gelecekteki İlerleyişi', doğa bilimi ilkelerini, insanın ahlaki yetilerini geliştirmek üzere kullanmayı teklif eden bir tasarı sunuyor: (1) 'uluslar arasında eşitsizliğin ortadan kalkması', (2) 'her bir ulus içinde eşitlik idealinin gelişmesi', (3) 'insanlığın hakiki mükemmeliyeti'. Bu tasarımlar onun için aynı zamanda Aydınlanma idealleridir. Bkz., Marquis de Condorcet, *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*, 1795, Online Library of Liberty, 05.07.2014 itibariyle, http://oll.libertyfund.org/titles/condorcet-outlines-of-an-historical-view-of-the-progress-of-the-human-mind#lf0878_head_013

rulurken başkalarını da soğurmuş insan kalabalığından oluşan bir toplumdan başka hiçbir şey vaat edemezdi. Aydınlanma Rousseau için, "akıl zaferini kutlarken, insanlığın yolunu kaybetmiş" olmasıdır.[9] Bu nedenle o, akıl ve bilgiden önce gelen bir şeye, vicdana vurgu yaparak ahlaki öznenin olanağını orada bulacaktır.

Pippin, "ilk modern dalgayla beraber ne kadar kayıp verildiğini ilk kez Rousseau görmüştür"[10] der. Gerçekten de Rousseau için özgürlük hiçbir zaman ticaretin serbestiyeti olmadı. Aksine, ekonomik ağın insana sunduğu bu serbestliğin yıkıcı ilişki biçimlerine prangalarımız diyerek onları özgürlüğün tam karşısına koydu. Rousseau, henüz 'karşılıklı bağımlılık', 'karşılıklı ihtiyaçlar' ve 'karşılıklı çıkarlar'ın[11] son hali topluma kayıtsız bencillik olan modern biçimini almadan önce doğal insanın kötü olmadığına, çünkü bozulmamış olduğuna inanır. Ancak Rousseau, her ne kadar felsefe tarihindeki rolünü en çok Romantizm başlığı altında oynuyorsa da, doğal duruma geri dönmenin olanaksızlığını biliyordu. Yine de halihazırdaki yozlaşmış toplumsal ilişkiler için adil bir adalet kuramı geliştirmek isteyenler, özgürlükçü ve eşitlikçi ilkeleri, insanın ikincil ve aslında özsel olarak kendisine ait olmayan niteliklerle boğulduğu sivil durumda değil, doğal insanın yaşadığı doğal durumdan çıkarsamalıdırlar. Rousseau doğal durumda yaşayan insana bakarak insana özgü birincil nitelikleri ve en ilksel duyguları uzun uzun anlatmıştır. Bu metnin konusu gereği, insanın doğal yetilerine girmeden, bizim için Kant felsefesine geçişi mümkün kılacak bir yetiye, Rousseau'nun ele aldığı biçimiyle vicdana değineceğim.

Rousseau ve Vicdanın Işığında İstenç

Rousseau, *Emile*'in dördüncü kitabında Savoia'lı bir rahibin ağzından konuşmaya başlar. Rahip, üç inanç beyanında bulunur ki bunlar daha sonra Kant felsefesinde saf pratik aklın üç koyutuna -*Tanrı*, *özgürlük* ve *ölümsüzlük*- koyutlarına dönüşecektir.[12]

(1) İnsan fiziksel dünyada belirleyici bir varlık olarak bulunur. İki tür hareketten birinin nedeni, yani kendiliğinden/iradi hareketin nedeni insandadır "çünkü nedenlerin sonsuza dek gittiğini varsayarsam, o zaman hiçbir şey varsaymamış olurum".[13] İradi hareketin nedeninin istencin kendisinde yattığını bilmenin tek yolu hissetmektir. Kolumu yukarı kaldırmak isterim ve kaldırı-

9 Bkz., Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, çev., Arthur Goldhammer (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 3.

10 Pippin, *Idealism as Modernism*, 225.

11 Rousseau, "Preface to Narcissus", 100.

12 Savoia'lı bir rahibin inanç kaidelerinin, saf pratik aklın koyutlarına dönüştüğü savı için bkz. Karl Ameriks, *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*, (New York: Oxford University Press, 2006), 112.

13 Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, çev., Yaşar Avunç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 379.

rım, aslında bu kadar basit.

(2) Savoia'lı rahip ikinci kaidesini açıklarken dönemin en güçlü felsefi sorunu olan zihin beden ikiliğini ele alır. Nasıl oluyor da kolumu yukarı kaldırmak istediğim zaman kolumu yukarı kaldırabiliyorum? Rahip için bu soru aslında birinci kaidede ifade ettiği kadar basit, ancak cevap istendiğinde bir o kadar zor, hatta olanaksızdır çünkü "istenci doğasıyla değil, eylemleriyle biliyorum."[14] İstemenin kendiliğinden oluşu her ne kadar isteyen tarafından *hissedilse* de, diğerleri için bu ancak eylemede görülecek bir belirleme durumudur. Dolayısıyla, zihin ile beden ikiliği sorunu en azından şu akıl yürütmeye katkıda bulunan bir sorundur: "Hareket eden madde bana bir istencin varlığını gösteriyorsa, belli yasalara göre hareket eden madde de bana bir zekanın varlığını gösterir."[15] Bir istencin, tıpkı saat düzeni gibi diğer istençlerle uyum içinde çalışabilmesi, belli yasalara ve bu yasaların arkasındaki akıllı bir varlığa gönderme yapar. Ancak Savoia'lı rahip için açık olan uyumun yanı sıra düzensizlik de vardır ve bu onu daha çok şaşırtır: "evrenin kaosu uyumundan daha anlaşılmazdır."[16] Aksi halde kötülüğün varlığını yadsıması gerekirdi. (İyiliğin ve kötülüğün yerleri üçüncü kaidede açık olacak.)

(3) Üçüncü kaide, kendinden başka belirleyici bir nedeni olmayan bu istencin özgür istenç olduğunu dile getiren birinci kaideye dayanıyor. Rahibin birinci kaidesinin doğal bir sonucu olarak, özgür istenç kesinlikle inayet sisteminin[17] dışındadır. Aksi halde ona özgür demek saçma olurdu. Ancak özgür istencin, ikinci kaidede bahsedilen düzensizliğe, yani kötülüğe direnişinin kaynağı, o istenci cisimleştiren beden yok olsa da ruhun ölümsüz kalmasıyla açıklanabilir. Böylelikle Rousseau özgürlük sorununa yeni bir nedensel zincir başlatabilmek bakımından mekanik bir açıklama getirdiyse de insanın özgür olduğunu teslim etmiştir. Ancak düzen ve kaosun aynı anda bulunabilmesi sorunu açısından (bu ikilik, iyi istenç-kötü seçim olarak da ifade edilebilir) özgürlük sorunu Rousseau için, ahlaki bir soruna dönüşmüştür. Bunu en açık biçimde şu ifadesinde görebiliriz: "günahlarımla köle, pişmanlıklarımla özgürüm".[18] Kötüyü seçme özgürlüğü ahlaki özgürlük değil, seçme özgürlüğüdür; o sadece çoktan seçmeli bir sınavdaymışçasına kötü olanı seçmiştir. Ama iyi istenç öyle değil; düzensizliği ya da kötülüğü seçen tarafımız değil ama düzen ve iyilik isteyen

14 *A.g.e.*, 380.

15 *A.g.e.*, 382. *Emile*'in çevirmeni her ne kadar 'zeka' olarak çevirmişse de bu alıntıdaki cümlede 'akıl' kullanmak daha yerinde olurdu.

16 *A.g.e.*, 382.

17 'İnayet sistemi', providence kavramının karşılığı olarak kullanıyorum. *Emile*'deki karşılığı "Tanrı'nın düzenli sistemi" Bkz., *A.g.e.*, 391.

18 *Emile*'in çevirmeni Rousseau'nun bu ifadesini şöyle çevirmiş; "kötülüklerimle tutsak, pişmanlık acılarımla özgürüm." Bkz., *A.g.e.*, 390.

tarafımızın kaynağı insanın tözselliğinde, yani ölümsüz oluşunda yatar: "İnsan eylemlerinde özgürdür ve böyle olmakla maddesiz bir tözle canlanmıştır."[19]

Rousseau, tözsel yanımızı Tanrı'dan ayrı düşünmez. Bu nedenle inayet sistemi, her ne kadar istencin kötülüklerini engelleyemeyecek kadar onun dışında kalıyorsa da, insanın doğal iyiliğini açıklamasıyla daha yüksek bir felsefeye yer bırakmayacak kadar da ona yakındır. Bu iyilik Rousseau'nun bir 'iç ses' olarak tanımladığı vicdandır; her eylemde, insana özgür istencin gücünü ve moral kapasitesinin direncini hatırlatacak olan bir iç sestir. Özgür istencin iyilikle eylemesi vicdanın rehberliğiyle mümkün olur. Vicdan insana, yeni bir nedensel zincir başlatma gücünü fısıldayarak, onu ahlaki özne yapmada en belirleyici yeri tutacaktır. Savoia'lı rahibin meditasyonu, vicdan ve tutkuların ikilemi arasında gidip gelen aklın neden vicdanı seçmesi gerektiğini bir ilkeye bağlar; ruhun en diplerine gömülü bu ilke, adaletin de ilk ilkesidir.[20]

İnsan, vicdan taşıyan varlık olarak kokuşmuşluk ve kötülüğü sevemez. Zaten genel kötülük ancak kaos içinde var olabilir.[21] İyilik de bir düzen içinde kendini gösterebilir. Zaten Rousseau'nun uyum-kaos ifadelerini kullandığı yerde sırasıyla iyi-kötü kavramlarını kullanabileceğimizi söylemiştik. Tam da bu nedenden, insan bir şey isterken sadece kendisi için istemez. Örneğin, sadece kendisi mutlu olsun istemez, zaten böyle bir şey olanaklı da değildir. Türdeşlerinin de mutlu olmasını ister. Yahut sadece kendi çıkarını gözettiğinden ötürü kamu yararına katkı yapmaz, gerçekten kamu yararını da gözetir.[22] Dolayısıyla vicdan adaletin ilk ilkesidir, insanın başkası için hissettiği biricik duygusudur. Bu duygu insanın özgür istencinin bir başkasını da etkileyeceğinin, doğrusu özgür oluşunun farkındalığının beraberinde getirdiği, ama ancak bir başkasının varlığıyla kabuğundan çıkan bir duygudur. Tam da bu nedenle benim içimdeki vicdan duygusunu ortaya çıkarmasıyla, içimdeki bir şeyi, tam da bana ait olan bir şeyi bana hissettirmesiyle, başkası en yüksek saygıyı hak eder. Çünkü aslında beni ahlaki yapan bir başkasının varlığıdır, "insanın kendisi ve türdeşleriyle olan bu ikili ilişkinin oluşturduğu bu ahlaksal sistemden vicdanın itkisi doğmuştur".[23]

Vicdan her ne kadar, "Tanrısal içgüdü, ölümsüz ve göksel ses, bilgisiz ve dar görüşlü, ama zeki özgür bir varlığın güvenilir rehberi; insanı Tanrıya benzer kılan, iyilikle kötülüğün yanılmaz yargıcı"[24] olsa da, Rousseau'nun vicdan-istenç-akıl birliğinde uyum arayışı bitmez. Çünkü vicdanı taşıyan insan artık

19 *A.g.e.*, 391.
20 *A.g.e.*, 404.
21 *A.g.e.*, 393.
22 *A.g.e.*, 404.
23 *A.g.e.*, 406.
24 *A.g.e.*, 406.

doğal durumda değil, kendisine başka pek çok yük taşıtan siyasal düzendedir. Yine de Rousseau için, 'vicdanın rehberliğinde neyi isteyeceğimi bilmek' olarak formüle edebileceğimiz vicdan-istenç-akıl birliği hep geçerli kalacaktır. Bunun siyasi düzendeki karşılığını daha sonra göreceğiz.

Rousseau'ya göre, istence yasasını veren akıldan ziyade vicdandır. Ancak en azından *Emile*'de vicdanın ne söylediğini bir yasa biçiminde duyamayız. Bu yasa *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda açık hale gelir. *Emile*'de ifade ettiği 'vicdanın itkisi', bu *Söylev*'de doğal bir duygu olarak belirir; merhamet yahut acıma. Bu duygunun vicdan-istenç birliği içindeki yasası ise şöyle formüle olur: "[s]ana nasıl davranılmasını istiyorsan, başkalarına öyle davran".[25] Bu yasanın ruhu, evrensel bir ahlak kodu olarak vicdanının dilinden konuşur ve bunu söylemek için ne uygarlığa ihtiyacı vardır ne de siyasete.

Rousseau'nun olumsal olarak belirlendiğini düşündüğü modern insanın, insanın birincil niteliklerine dair bir şey söyleyemeyeceğine inanması, onu insanı belirleyen doğal yani zorunlu koşullarına bakmaya götürmüştür. Rousseau'nun izlediği bu yolu Kant 'sentetik ilerleme' diye niteler. Ancak insan, ister olumsal koşullarında olsun ister doğal, irade ve vicdan sahibidir. Dolayısıyla Rousseau'nun bozulmamış insanı dinlediğinde daha iyi duyulacağına inandığı iç ses olarak vicdan onun tüm ahlak felsefesinin zeminini oluşturacaktır. Böylelikle şimdiye kadar, Rousseau'nun ahlak felsefesinin sınırlarının nereye dayandığını görmüş olduk. Burada bir ayrım yapmalıyız. Savoia'lı rahibin kaideleri -özgürlük, Tanrı, insanın tözsel bir varlık olarak ölümsüzlüğü- ve bu kaidelere eklemlediği vicdan, ister doğal durumda ister siyasal düzende olsun fark etmez, tüm insanlarda mevcuttur kültürel değil, insana içkindir. Ancak Rousseau'nun insanı doğal koşullarında ele aldığında sarih olarak gördüğü vicdan, medeniyetle, en çok da mülkiyet ilişkileriyle biçimlenen insanlar arasındaki ilişki biçimleri nedeniyle dumura uğramıştır. Rahibin kaideleri - özgürlük, Tanrı, insanın tözselliği, rehberleri olmaksızın kupkuru insanı tanımlar ki onun bir hayvandan farkı yoktur: "[...]sensiz, beni hayvandan üstün tutan hiçbir şey hissetmiyorum içimde; sensiz, kural tanımayan bir idrak gücüne ve ilkesiz bir aklın yardımıyla yanlıştan yanlışa sürüklenmek gibi üzücü bir ayrıcalığa sahip olurdum."[26]

Tam bu noktada, Kant'ın Rousseau'nun yöntemi için neden 'sentetik ilerleme' dediğini daha iyi anlamalıyız. Rousseau'nun Savoia'lı rahibin dilinden dökülen kaideleri, insanın en doğal yetisi olan vicdan olmaksızın bize, ahlaki kapasitemize dair pek de bir şey söylemiyor. Rousseau'nun vicdan arayışında geldiği

25 Çevirmen şu şekilde ifade etmiş: "Sana nasıl yapılmasını istiyorsan, başkalarına öyle yap." Bkz., Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev., R. Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınevi, 2006), 114.

26 Rousseau, *Emile*, 406-7

son nokta, 'sentetik ilerleme' yöntemi bağlamında baktığımızda daha açık hale geliyor; vicdanın duygusal görünümü olan merhamet tam da doğal insana aittir, yasası da doğal yasadır: "sana nasıl davranılmasını istiyorsan, başkalarına öyle davran". Bu yasa, artık sivil durumda rastlayamayacağımız insana bakılarak formüle edilmiş yasadır. Bu nedenle Kant kendi öznesini kurma biçimine analitik, Rousseau'nun doğal insandan sivil insanı türetmesine, yani doğal insanla sivil insanı sentezlemesine ise sentetik der.

Vicdan- İstenç-Akıl Birliğinde Genel İstencin Özerkliği

Rousseau doğal duruma ve doğal insana başvurur ama Kant'ın yaptığı gibi empirik olandan ahlak yasası çıkarılamayacağından değil, halihazırda yozlaşmış toplumdan hiçbir ilke türetilemeyeceğini düşündüğü için. Oysa vicdan ve merhametin hakim olduğu toplumda 'karşılıklı saygı ve yardımseverlik' olurdu ve Rousseau adalet ilkelerini bu toplum biçiminden türetmekte bir sakınca görmezdi. O halde Rousseau, nostaljik bir dille anlattığı, tüm saflığı ve bozulmamışlığıyla kendisinden sürekli ilham aldığı doğal insana tekrar can veremeyeceğini biliyordu. Tutkularıyla yönetilen bencil insanın yasasız adil olmasının olanaksız olduğunu da biliyordu. Rousseau işte bu bilinçle, karşı karşıya kaldığı, tıkanmış ve ilerlemeyen toplumsal koşullarda insanların beraber yaşamasının koşulunu arar. Bu nedenle Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki siyaset felsefesi, beraber yaşamanın olanağını sağlayacak siyasetin yasasını en adil şekilde, yani kendi ifade ettiği biçimiyle insan doğasına en uygun şekilde formüle etme çabasıdır.

Her bir istenç kendini özgür ilan ettiğinde, özgürlük sorunu artık siyasal adalet sorununa dönüşür. Çözümünü ise vicdan-istenç-akıl birliğini en açık haliyle görebileceğimiz o çok ünlü 'genel istenç'de bulur; herkes kendini, somut bir kişiye değil, herkese vererek aslında soyut bir bütüne vermiş olur ki bu da genel istençtir.[27]

Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*, Birinci Kitap, Altıncı Bölümü'nde toplum sözleşmesinin koşulunu verir. Bu koşulu yerine getiren toplum kendini egemen olarak belirlemiş, dolayısıyla yasa yapma hakkını elde etmiştir:

> Toplum üyelerinin her biri, bütün haklarıyla birlikte kendini baştan başa topluluğa bağlar; çünkü bir kez, her kişi kendini tümüyle topluma verdiğinden, durum herkes için birdir; durum herkes için bir olunca da bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir çıkarı olmaz.[28]

Rousseau, insanın özgürleşmesini hiçbir zaman toplumdan ayrı görmedi. Bu

27 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 15.
28 *A.g.e.*, 14.

nedenle genel istenç, özgürlüğün toplumsal olarak gerçekleşmesidir. Çünkü ahlaklılığın tek koşulu olan özgür istencin iyilikle eylemesi vicdanın rehberliğiyle mümkündür; vicdan da ancak bir diğerinin varlığıyla uyanacak biricik kapasitemizdir. Kant'ın sentetik ilerleme olarak belirlediği, Rousseau'nun doğal durumdan insana dair zorunlu ilkeler çıkarma çabasını, Pippin, idealist gelenek içerisinden özerklik kavramına bağlar. Pippin'e göre Rousseau'nun, sivil toplumun tüm olumsallıklarını ortadan kaldırma çabasının arkasında özerk olmanın zorunluluğuna, yani "yaşamı kendine yüklediği ve kendi kendine düzenlediği şekliyle yönlendirebilme"[29] zorunluluğuna dair bir sezgi vardı. Rousseau bu sezgisini "özerk olma kriterinin siyasi doyumu"[30] olan genel istençle kuramsallaştırdı.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Birinci Kitap, Sekizinci Bölüm'de toplum olma halini anlatırken ahlaki özgürlüğün tanımını verdiği ve siyasi özgürlükle farkını ortaya koyduğu parçada şunları söyler:

> İnsanı kendisinin efendisi yapan tek özgürlüğü, yukarıda bahsi geçen ahlaki özgürlüğü, insanın sivil durumda elde ettiklerine ilave edebiliriz; çünkü salt iştahın itkileriyle belirlenmek köleliktir, kendi koyduğumuz yasalara uymak ise özgürlüktür. Ama bu konuda zaten pek çok şey söyledim ve özgürlük kelimesinin felsefece anlamı burada konumun dışındadır.[31]

Gerçekten de Pippin'in ifadesindeki gibi, Rousseau'nun dilinin ucuna gelip söyleyemediği, ama her nedense üzerine çok konuştuğunu iddia ettiği bireysel özgürlüğün özerklik biçiminde formüle edilmesi Rousseau'nun aklında, genel istenç kuramından önce yer etmiş ve Kant'ı ahlaki uykusundan uyandırmıştır.[32]

Rousseau insanın kendi kendine yasa koyma ve bu yasaya uyma gibi muazzam bir yetisini keşfetmiş ancak siyasi kaygıları daha ağır bastığı için bunu siyasal olarak kuramsallaştırmıştır. Özgürlüğün, yasa koyucu saf pratik akla sahip olan, üstelik yasa koymak için bu saf kaynaktan başka referansa ihtiyacı olmayan insanın ahlaki kapasitesi haline gelmesi Kant ile tanıştığımız bir kavrayıştır.

---

29 Pippin, *Idealism as Modernism*, 95.

30 *A.g.e.*, 95.

31 Jean-Jacques Rousseau, "Of the Social Contract or Principles of Political Right", *the Social Contract and Other Political Writtings*, çev.,Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 54.

32 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed., Ronald Beiner, (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 17. Cassirer de Arendt'in belirlemesine benzer bir ifade kullanıyor: Kant'ın, Rousseau'dan sonra "zihnin yetiştirilmesi ve bunun istikrarlı ilerleyişi insanlığı daha iyi, daha özgür ve daha mutlu kılmak için yeterli olacağına dair naif inancı sarsılır". Ve yine Cassirer, Kant'ın duvarında portresi asılı olan tek kişi Rousseau'ydu diyor. Son olarak, yine Cassirer'in anlatımıyla, dakikliğiyle ünlü Kant, günlük rutinini sadece bir kez bozdu. Öyle ki Rousseau'nun *Emile*'ini okumaktan günlük yürüyüşlerini dahi aksattı. Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant and Goethe*, çev., James Gutmann, Paul Oskar Kristeller ve John Herman Randall (New York: Harper Torchbooks, 1963), 1-6.

Kant Felsefesinde Aklın Birliği ve Özerkliği

Kant'ın Rousseau'yla olan farkını ifade etmek için, kendi hareket noktasına 'analitik', Rousseau'nunkine ise sentetik nitelemesi yapması şimdi daha anlaşılır olmalı; Kant'ın, tüm bir ahlak sistemini üzerine kuracağı özerk yasama gücü olan insan kavrayışı, Rousseau'nun yaptığı gibi bir senteze gitmesini gereksiz kılar. Kant için insanı belirleyen koşul akıl taşıyan varlık oluşudur.

Kant için özerklik "insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir".[33] İnsanın kendinde bir değeri olması, onun sadece ve sadece kendinde bir amaç olarak görülebileceği anlamına gelir ki kendine tanıdığı bu değeri, pratikte tüm insanlara tanıma yükümlülüğü vardır. Bunu yapacak olan aklın birliğidir. Dolayısıyla diğeri ile olan ilişkisinde vicdana gereksinim duymaz. Kant kendi ahlak sisteminde bambaşka bir akıl tasarımında vicdanı bir kenara koyarak, istençle aklı aynı düzlemde ele alacak ve onları aynılaştıracaktır.

Burada aklın birliği ifadesini açmamız gerekir. Kant'ın saf aklın idelerini, Savoia'lı rahibin sırasıyla özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük olan üç kaidesinden hareketle belirlediğini biliyoruz. Bunun anlamı, bu idelerin, daha sonra saf pratik aklın koyutları olmalarıyla sadece ahlakın konusu değil, aynı zamanda spekülatif aklın konusu olmasıdır. Saf aklın sorunsal hale getirdiği *Tanrı*, *özgürlük* ve *ölümsüzlük* idelerinin neden olduğu çatışkıların, transandantal eleştiri yoluyla çözülmesi ise, Kant'ın bilim dediği metafiziğin nihai amacıdır.[34] Böyle olmakla tüm eleştirel felsefenin nihai amacıdır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin hemen girişindeki bu ifade bize, aklın birliğini kurma iddiasıyla gelen transandantal felsefenin daha en başından ahlaki bir kaygı taşıdığını ima ediyor.

Saf Aklın Eleştirisi'nde özgürlük sorunu, aklın kendiliğindenliği savı ile kendini gösterir. Kant, bilginin biçimsel koşullarının, bilmenin içeriğini gerektirdiğini söylediği bu içeriğin onu alımlayacak özneden nedensel olarak bağımsız olduğunu ancak aynı öznenin bu nedensel zincirin dışında kalamayacağını ve zincirin tetikleyicisi olduğunu ima eder. Bu Kant'ın, felsefe tarihinde açtığı bir sayfa, yeni bir özne oluş halidir. Bunun anlamı aklın özerkliğini ilk kez aklın kendiliğindenliğinde görmemizdir.[35] Kendiliğinden eylem, her zaman nedenini kendinde arayacağımız edimdir. Bu aynı zamanda ahlaki özgürlük sorununun *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyulmuş ham halidir.[36]

---

33 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev., İoanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 57.

34 Kant, *Critique of Pure Reason*, B7/A6.

35 Aklın özerkliği ve kendiliğindenliği arasındaki içsel ilişki için Allison'ın makalesinden faydalandım. Bkz. Henry E. Allison, "Autonomy and Spontaneity in Kant's Conception of the Self", *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1996): 129-142.

36 Kant, *Critique of Pure Reason*, B561/A445.

Saf akıldan farklı olarak, pratik akıl kendi nedenselliğini belirleyebilir. Teorik akıl, nesnesini kendinden aldığında antinomiye düşer. Pratik akıl ise nesnesini, yani istemeyi, tam da kendi belirlediği için nesnel gerçekliği olan akıldır; "akıl istemeyi belirlemeye yeterli olabilir ve yalnız istemek söz konusu olunca, aklın hep nesnel gerçekliği vardır."[37] Bunun anlamı, pratik akılda bilgi ile nesnesi arasında bir ayrımın olmayışıdır; bilen ile isteyen bir ve aynı kişidir. Ahlaki deneyimde, "bilimsel araştırmada hiçbir zaman olmadığımız gibi, 'gerçeklikle karşı karşıya geliriz."[38]

Saf Pratik Akıl ve Vicdanın Saf Dışı Bırakılması

Tam da burada, Kant'ın teorik akıl için kullandığı arkitektonik dönüşe tanıklık ediyoruz. Pratik akıl, istençle ilişkisinde ele alındığında istemenin motivasyonunu belirleyeceği ve bu motivasyonda içkin olacağı için duyulardan ilkelere değil, ilkelerden duyulara giden bir yöntemle analiz edilecektir.[39] Bu ilkeler, deneyle koşullanmamış, katışıksız, pratik aklın saf *a priori* tarafından gelen ilkeler olmalarıyla hiçbir duyguya[40] yer bırakmaksızın ahlaki deneyimi belirlerler.

Kant bunu, "Özgürlükten gelen nedensellik yasası, yani herhangi bir saf pratik ilke, kaçınılmaz olarak başlangıcı oluşturuyor," diyerek ifade eder.[41] Yani insan, ahlaki deneyimine isteyerek başlar. İstemesinin ilkeleri, maksimleri düşünmeye başladığımız andan itibaren "kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlak yasasıdır."[42] Belki de Kant tüm ahlak yazılarının içinde en çok burada, ahlak yasasının dolaysız bilincini açıklarken 'vicdan' demekten özenle kaçınmıştır. Çünkü şöyle bir düşünürsek Kant, ahlaki deneyimden önce ahlak yasasını bildiğimizi savlıyor.

Kant için vicdan her zaman duygudaşlığı, dolayısıyla diğerini, diğer özneleri çağrıştırır.[43] Bu ona, Rousseau'nun *Emile*'inden kalan, "insanın doğasını kusursuz, eylemlerini ahlaka uygun yapan"[44] romantik bir mirastır. Kant bunu kabul edemezdi çünkü ona göre, Rousseau'nun kabul ettiği gibi insanın özsel iyiliğini görebildiğimiz bir insan doğası yoktur, insan deneyiminin olanağının koşulları vardır; 'eylemlerini ahlaka uygun' yapan vicdanı değil ödeve saygı-

37 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev., İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 16.

38 R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev., Kurtuluş Dinçer (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 139.

39 Bu arkitektonik dönüş, saf pratik akla bakıldığında şöyle ifade edilebilir; ahlak yasasının dolaysız bilinci deneyimden çıkmaz ancak deneyimle doğrulabilir. Bunun saf akıldaki karşılığı, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin girişindeki açıklaması olacaktır; tüm bilgi deneyle başlar ancak deneyimden çıkmaz.

40 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 26.

41 *A.g.e.*, 18.

42 *A.g.e.*, 34.

43 Bknz., 59. dipnot ile alıntılanan pasaj.

44 Rousseau, *Emile*, 406.

dan dolayı eyleyen saf pratik akıldır.[45] Bundan başka, Rousseau için vicdan en nihayetinde bir başkasıyla deneyimimizde aktif hale gelen duygusal kapasitemizken, Kant'a göre, ahlak yasasının dolaysız bilinci deneyimden çıkartılamaz. Tam aksine, ahlak yasasının bize zorunlu, koşulsuz ve evrensel buyruklarla konuşması ancak ve ancak deneysel koşullardan sıyrılmakla olanaklıdır.

Ancak ahlak yasasının *a priori* verili dolaysız bilinci, deneyimde doğrulanabilir. Kant'ın kendi örneğini verecek olursak, örneğin dürüst bir insanın aleyhinde yalancı tanıklık etmeye ölüm tehdidiyle zorlanan tek bir insan bile yoktur ki bir an bile olsa tanıklığı reddetme ve doğruyu söyleme olanağını kendinde görmesin.[46] Yahut "Verildiğini hiç kimsenin kanıtlayamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir."[47] Yani herkes, örneğin, borç aldığı bir kişinin ölmesiyle birlikte, bu kişinin ailesinin ya da yakınlarının peşine hiç düşmeden, kendisine ait olmayan bu paranın üstüne yatabilir. Ancak bir kişi bile yoktur ki 'bu para gerçekten benim mi?' diye sormasın, hatta sorduktan sonra 'hayır, değil!' cevabını vermesin, hem de hiç vicdana gereksinim duymadan...

İşte Kant'ın ahlak yasasının dolaysız bilinci, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin Sonsöz'ündeki o ünlü ifadesindeki gibi, "üzerimdeki yıldızlı gök ve *içimdeki ahlak yasası*"[48], ahlaki deneyimde kendini apaçık belli eden yasa bilincidir çünkü ahlak yasası "pratik akılla birlikte ... özgürlük kavramını bize zorla"[49] tanıştırır.

Kant aslında açıkça şunu söylemek istiyor; doğrusu iyi ve kötünün ne olduğunu herkes çok iyi bilir. Ama bu bilince göre davranıp davranmaması onun özgür olup olmamasını belirleyecektir. Burada özgürlüğün bilinci aynı zamanda insana ağır bir yük tanıştırıyor; yalancı şahitlik yapan kişi, öleceğini bile bile şahitliği reddedip yapmayabilirdi. Belki yaptı ama yapmayabilirdi. Yalancı şahitlik yaptıysa çekeceği şey vicdan azabı değil, "insanın ve her aklı sahibi varlığın değerinin temeli" olan özerklikten yoksunluğu, yani yaderkliği (heteronomi) olacaktır. Çünkü akıl taşıyan varlık bu eyleminin maksimini hiçbir zaman evrenselleştiremeyeceğini bilir.

Rousseau için istencin iyiliği genelliğinde yatıyorsa, Kant için iyi istencin öznel ilkesi olan maksimin evrenselleştirilebilmesinde yatar. Arendt'in ifadesiyle, "Özel maksimler, onları kamuya açık olarak beyan edip edemeyeceğine göre bir sınamadan geçirilmelidir. Burada ahlak, özel olanla kamusal olanın örtüşmesidir."[50] Arendt haklıdır; yine Kant'ın örneğine geri dönecek olursak, yalan-

45 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 57-8.
46 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.
47 *A.g.e.*, 31.
48 *A.g.e.*, 174. (İtalik kısım benim vurgum.)
49 *A.g.e.*, 34.
50 Arendt, Rousseau'nun Kant üzerindeki etkisini, Kant'ın David Hume için "beni dogmatik uykumdan uyandırdı" deyişine

cı şahitlik yapan bir kişi maksimini kamuya açamaz. Ancak eylemini kamuya ilan ettiğinde kınanacağını bildiği için değil; eyleminin maksimini, ki burada dürüst bir insanın aleyhinde yapılan yalancı şahitliğin herhangi bir biçimde gerekçelendirilmesi olabilir,[51] hiçbir zaman evrensel bir yasa yapamayacağının bilgisi onda *a priori* verili olduğu için bunu yapamaz. Gerçekten de Arendt'in Kant okuması bize çok şey düşündürür. En azından bir şeyi gizliyorsak neden gizlediğimiz üzerine düşündürür. O halde kötülük maksimlerimizdedir ve "kamu alanından çekilmekle tanımlanmaktadır."[52]

Rousseau'da vicdanın rehberliğinden uzaklaşma olarak tanımlanan kötülük, saf pratik aklın ahlak yasasıyla beraber insanların maksimlerine indirgenmiş, adeta kamusal bir dönüşüme uğramış ve evrenselleştirilebilme potasında eritilmiştir.

Rousseau, "günahlarımla köle, pişmanlıklarımla özgürüm" derken, kötülüğü günahla özdeşleştiriyor, eylemin kendisine doğrultulduğu ahlaki bir kategori haline getiriyordu. Yani Rousseau için, iyilik ve kötülük ahlaki deneyimi önceleyecek şekilde ve onu belirleyecek şekilde konumlanmıştır. Vicdan ise bu deneyimin vazgeçilmez yol göstericisi olarak hep iyiliği işaret eden, ona ne yapması gerektiğini söyleyen içsel hissidir.

Rousseau'da vicdan olarak belirlenen iç ses, Kant'ta ahlak yasasının dolaysız bilinci olarak saf *a priori* verilidir ve böyle olmakla neyin doğru neyin yanlış olduğunu içeriden bilir. Ancak kesinlikle ne yapacağımızı söylemez. Kant, saf pratik aklı kuramsallaştırırken bunun farkındaydı ve neyi yapmamız gerektiğini bize söylemeye hakkı olmadığını biliyordu. Tam da bu nedenle, ahlak yasası (kategorik imperatif) saf biçim olarak formüle edilir. Neyi yapacağımızı değil, nasıl yapmamız gerektiğini söyler. Dolayısıyla iyi-kötü kategorileri, evet, pratik aklın kategorileridir belki ama ahlaki deneyimi öncelemez. Kant için, kayıtsız şartsız tek iyilik, istemenin niyeti olabilir sadece; ahlaki deneyimin tamamına anlamını ve değerini verecek olan istemenin niyeti.[53]

Ahlak Yasası ve Genel İstenç

Yine de Kant'tın iki tür özgürlük tanımında Rousseau'nun iyi isteme-kötüyü seçme ikiliğine sadece biçimsel olarak benzer bir ayrımdan şu bakımdan söz edebiliriz. Negatif özgürlükte seçme, pozitif özgürlükte ise aklın kendi yasasıyla (ahlak yasası) istencini belirlemesi vardır. Bu ayrım *Adaletin Metafizik*

gönderme yaparak, Kant'ı ahlaki uykusundan uyandıranın Rousseau olduğunu söylüyor. Bkz., Hannah Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, sayı 41-42 (2012): 350.

51 Örneğin, sonunda öleceğini biliyorsan dürüst bir insanın aleyhinde de olsa her zaman yalancı şahitlik yap.

52 Bkz., Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", 350.

53 Kant, kayıtsız şartsız iyi diyebileceğimiz tek şey 'iyi isteme' diyor. Bkz., Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8.

Öğeleri'nde açık bir şekilde yapılır: Eğilimler gibi doğal nedensellikle belirlenmeme olanağı "özgürlüğün negatif kavramı"dır, doğal nedensellikten başka bir nedensellikle belirlenme olanağı ise pozitif özgürlük.[54]

Negatif özgürlük seçme özgürlüğüdür.[55] Pozitif özgürlük ise sadece saf pratik aklın bir kapasitesidir ve bu nedensellikle belirlenme ahlak yasasına tabiiyetten gelen bir nedensellik olacaktır. Yani pozitif özgürlükte her eylemin maksimi, evrensel bir yasa olmaya uygun olmayla koşullanmalıdır. Bunun anlamı şudur; negatif özgürlük bizde neleri seçebileceğimizin bilincidir. Bunun yanında pozitif özgürlük, nasıl eyleyeceğimizi kesin bir dille buyurur. İşte, saf pratik aklın temel yasası kategorik imperatifin en ünlü formülü bize bunu söyler; "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin."[56]

Bu içeriksiz saf biçim olan evrensel ahlak yasasının neyi yapacağımızı söylemediği açıktır. Zaten Kant maksimin içeriğini de bize bırakmıştır - yeter ki maksimin koşulu maksim ile aynı içerik olmasın. Aksi halde maksim yasa olamaz, olsa olsa bir buyurtu olur.[57] Kant'ın, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde, biçimsel olduğu düşünülen ama aslında içerikli olan buyurtu örneğini Rousseau'dan vermesinin tesadüf olmadığını düşünebiliriz. Kant, Rousseau'nun, "sana nasıl davranılmasını istiyorsan, başkalarına öyle davran" biçiminde formüle ettiği, 'vicdanın itkisi'yle doğal bir duygu olarak beliren merhamet duygusundan çıkardığı adaletin ilk ilkesini Latincesinden örnekliyor:

> Herkesin ağzında olan: *quod tibi non vis fieri* ve benzerinin burada ölçüt ya da ilke olarak kullanılabileceği düşünülmesin. Çünkü bu, farklı sınırlandırmalarla da olsa bile, ondan türetilmiştir; genel bir yasa olamaz, çünkü kendimize karşı ödevlerin nedenini, başkalarına karşı sevgi ödevlerini (çünkü pek çok kimse, başkalarına iyilik yapmanın kendisinden beklenmemesi koşuluyla, başkalarının da kendisine iyilik yapmamalarına seve seve razı olurdu), son olarak da birbirimize yapmakla yükümlü olduğumuz ödevleri içermez; çünkü bir cinayet işleyen, buna dayanarak, onu cezalandıran yargıçla tartışabilir vb.[58]

Gerçekten de Rousseau'nun vicdan-istenç birliğinden çıkardığı adaletin ilk ilkesi, Kant'ın ahlak yasası filtresine takılır. Aslında biçimsel yani evrensel olduğunu düşündüğümüz pek çok yasa içeriklidir ve böyle olmakla bize ne yapacağımızı söylerler. Kant'a göre, duygudaşlık bir eğilimdir ve bu eğilimin

54 Immanuel Kant, *Metaphysical Elements of Justice*, çev., John Ladd (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999), 13.

55 Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, çev., Mary Gregor (New York: Cambridge University Press, 1991), 42.

56 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

57 *A.g.e.*, 39.

58 *Quod tibi non vis fieri* = Sana yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma. Bkz. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 47. Dipnot. Kant'ın, bu buyurtunun yasa ile hele de ahlak yasası ile karıştırılmasından duyduğu rahatsızlık çok açıktır. Bu dipnot, bugün hala dipnot olduğu için gözden kaçabilen önemli bir açıklamadır.

herkeste bulunduğunu varsayamayız.[59] Varsaysak bile bunun karşılıklı beklentisine giremeyiz. Tam da burada Kant için, Rousseau'nun sentetik ilerleyişi ahlak yasası arayışında nafile bir çabaya dönüşür. Belki, duygudaşlık, istemenin öznel ilkesi olan maksimin içeriği olarak kalabilir, yani duygudaşlık kurmak isteyebilirim ama bu içerik maksimimin koşulu olamaz. Olursa, maksim yasa olmaya elverişli olmaz, tıpkı "*quod tibi non vis fieri*" gibi pratik bir buyurtu olarak kalır.

Ancak Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde tasarladığı toplum için sunduğu koşul, bir ilke olarak Kant'ın ahlak yasasıyla aynı kaygıyı taşır. Rousseau'nun bu koşulu aynı zamanda genel istencin yasa yapma koşulu da olacaktır. Rousseau şöyle bir toplum tasarlar:

> Üyelerin her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.[60]

Rousseau, siyasal toplumun doğal duruma geri dönemeyeceğini biliyordu ama sivil insanın yasasız adil olmasının olanaksız olduğunu da biliyordu, demiştik. Tam da bu nedenle akıl yine doğal insanın özgürlüğünü referans alarak vicdan-istenç-akıl birliği içinde sivil durum için yeni bir siyasal adalet önermesi yapar. Birey, genel istencin bir üyesi olarak yasama edimine katılmakla, hem kendi için yasa hem de herkes için yasa koymuş olur. Yine yasaya uymuş olmakla, hem kendi koyduğu yasaya uyar hem de genel istencin yasasına uyar.

İşte 'eskisi kadar özgür olsun' özlemi ve kaygısı insanın doğal durumundaki vicdanın ışığında karar verebilen özgür istencine yapılan göndermedir. Bu Kant'ın *a priori* bir zemin üzerinden yükselttiği ahlak yasasının siyasal bir ifadesi gibidir: "öyle eyle ki, eyleminin maksiminin ilkesi aynı zamanda evrensel bir yasa olsun". Her iki formülde de Rousseau ve Kant'ın insanın özerkliğinden gelen özgürlüğü kısıtlayarak koruma kaygılarını görebiliriz; Rousseau, bireysel özgürlük ve siyasal özgürlük arasındaki gerilimi genel istenç ile, Kant ise ahlak yasasıyla düşürmüştür.

Rousseau doğal insanı ölçü alarak, Kant ise negatif özgürlüğünün bilincinde olan insanı ölçü alarak özgürlüğe bir sınırlama getirmeye çalışmıştır. Ancak her ikisi de gerçekten özgürlüğe inandığı için, insanın özerkliğine *meşru* bir sınırlandırma getirmek istemişlerdir. Rousseau, bu meşru zemini siyasal adalet alanında, Kant ise saf pratik aklın özerk kapasitesinde bulur. Rousseau'nun siyasal düzlemde genel istenç kavramıyla siyasal bir bütün için tasarladığı özerklik, Kant ile akıl taşıyan insanın özerk yetisidir. Dolayısıyla Rousseau için özgür istenç ancak siyasi bütünün bir parçası olarak kendini gerçekleştirebilirken, Kant'ta özgürleşme tek kişilik bir edim haline gelir.

---

59 Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 39.

60 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev., Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 14.

Makalenin başındaki Aydınlanma sorununa geri dönecek olursak, Rousseau bireysel ve siyasi özgürlük arasındaki gerilimi, genel istenç tasarımıyla bireysel özgürlüğü siyasal özgürlük alanında eritmiş, Kant ise ahlak yasasıyla bireysel özgürlüğü siyasal özgürlüğe ihtiyaç duymayacağı biçimde yüceltmiştir diyebiliriz. Rousseau'nun şehrinde yurttaşın bireysel özgürlüğe, Kant'ın amaçlar krallığında ise siyasete gereksinim yoktur.

Kaynakça

Allison, Henry E. "Autonomy and Spontaneity in Kant's Conception of the Self". *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1996: 129-142.

Ameriks, Karl. *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*. New York: Oxford University Press, 2006.

Arendt, Hannah. "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar". *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, sayı 41-42 (2012): 340-379.

-. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Editör Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant and Goethe*. Çevirenler James Gutmann, Paul Oskar Kristeller ve John Herman Randall. New York: Harper Torchbooks, 1963.

Collingwood, Robin G. *Doğa Tasarımı*. Çeviren Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.

Guyer, Paul, editör. *the Works of Immanuel Kant: Notes and Fragments*. Çevirenler Curtis Bowman, Paul Guyer ve Frederick Rauscher. New York: Cambridge University Press, 2005.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

-. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's, 1929.

-. *Metaphysical Elements of Justice*. Çeviren John Ladd. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.

-. *The Metaphysics of Morals*. Çeviren Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991.

-. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çevirenler İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Pippin, Robert. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. New York: Cambridge University Press, 1997.

Rousseau, Jean-Jacques. *Ekonomi Politik*. Çeviren İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2005.

-. *Emile*. Çeviren Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

-. *İtiraflar*. Çeviren Kenan Somer. Ankara: Doruk Yayımcılık, 2006.

-. "Preface to Narcissus", *the Discourses and Other Early Political Writtings*. Çeviren Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997: 92-106

-. "Of the Social Contract or Principles of Political Right", *the Social Contract and Other Political Writtings*. Çeviren Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997: 39-151.

-. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Starobinski, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. Çeviren Arthur Goldhammer. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Strauss, Leo. "On the Intention of Rousseau", *Social Research*, sayı 14: 1/4, 1947: 455-487

"Marquis de Condorcet, *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind*, 1795", Online Library of Liberty, 05.08.2014 itibariyle, http://oll.libertyfund.org/titles/condorcet-outlines-of-an-historical-view-of-the-progress-of-the-human-mind#lf0878_head_013

ZAMANSIZ EYLEM: ÖZGÜRLÜĞÜN SONUÇLARI ÜZERİNE

Yusuf YILDIRIM*

TIMELESS ACT: ON THE CONSEQUENCES OF FREEDOM

Abstract

Kant believed that freedom is causality of the moral principle. He also saw actions resulting from intelligible causes as compatible with the principle of natural causality as it is formulated in Second Analogy of Experience. But, Kant's arguments for compatibility of freedom and nature seem very contestable for even for the most charitable reader and the main argument is far from being clear. In this paper, I try to understand Kant's solution not only as an argument based on the ideal nature of time, but also on the nature of different time determinations. Even if the direct Kantian solution is to assert that, by its intelligible character, free human action is a noumenal causality, this solution rests unintelligible and irrelevant to human agency if we do not reformulate it in relation to different modes of temporal determinations. Here, in a twofold presentation, I try to exhibit a valid form of Kant's argument and to give a rather modest reading of its metaphysical implications from a practical aspect.

Key Words: time, freedom, causality, law, happiness.

Özet

Kant özgürlüğün ahlak ilkesinin nedensel etkinliği olduğuna inanmıştır. Ayrıca, eylemlerimizin aklî nedenleri oluşu ile Deneyimin İkinci Analojisinde ifade ettiği doğal nedensellik ilkesini birbiriyle bağdaşabilir ilkeler olarak gör-

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör., e-mail: yyildirim@gsu.edu.tr

müştür. Ama, Kant'ın doğa ve özgürlüğün bağdaşabileceği yönündeki argümanları, en insaflı okur için bile tartışmalı ve açık olmaktan uzaktır. Bu yazıda Kant'ın çözümünü sadece zamanın idealitesi üzerine kurulu bir argüman olarak değil, aynı zamanda farklı zaman belirlenimlerinin doğası üzerine kurulu bir argüman olarak sunmaya çalışıyorum. Kant'ın çözümü her ne kadar basitçe özgür insan etkinliğini, aklî bir karakterin eylemi olan numenal bir nedensellik biçimde sunmaktaysa da, bu haliyle anlaşılır olmaktan ve insan eylemleri açısından bir anlam taşımaktan uzak gibi görünür. Ben burada Kant'ın argümanının geçerli olduğuna inandığım bir biçimini ve içerdiği metafizik sonuçların pratik açıdan mütevazı bir yorumunu sunmayı deniyorum.

Anahtar Kelimeler: zaman, özgürlük, nedensellik, yasa, mutluluk.

***

In mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum : « Dünyada boşluk, sıçrama, tesadüf veya kader yoktur ».[1] (A 229/B 282) Bu cümle Kant'ın deneyimin ilkelerinin analizinden çıkardığı sonuçların bir özetidir. Sözünü ettiğimiz ilkeler, olup biten her şeyin uzayda, zamanda ve nedensellik zinciri içinde birbirini izlediğini ortaya koyar. Dünyada, *belki onun dışında bile*, bir kesintiye ya da boşluğa yer yoktur. Ama yine de, eğer kader de yoksa, her şey zorunlu değildir.[2] Nedenlerin sürekliliği bir imkân olarak özgürlüğü dışarıda bırakmaz. Tesadüfe, yani nedenlerin kesintiye uğramasına da yer olmadığına göre, her şeyin zorunlu olmaması nedenlerin etkisizliğinden ileri gelmez. Geriye başka bir çözüm kalır: Farklı farklı nedenler *olması mümkündür.* Özgürlük, Kant'ın bu başka türlü nedenselliğe verdiği isimdir. Yine deneyimin ilkeleri gereğince, bu iki tür özgürlük bir arada, hiç bir boşluk, sıçrama, tesadüf ve kadere yol açmadan var olabilmelidir.

Özgürlük ve doğal nedenselliğin bağdaşabilir olup olmadığı sorusu buradan doğar. Eğer doğada her olay bir nedenin etkisiyle ortaya çıkıyorsa, ahlâkî eylemlerimizde özgür olduğumuzu nasıl söyleyebiliriz? Ya da bu eylemlerimiz dolayısıyla nasıl sorumlu tutulabiliriz? Kant bu soruya cevap verebileceğimize inanıyordu: Gerçekten de doğada, doğa yasalarının egemenliğine rağmen özgürlük için bir yer vardır. Bu cevabın hangi argümana ya da argümanlara dayandığı, Kant okurları için bir ayrılık konusudur. Bu konudaki görüşlere ka-

1 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg : Meiner, 1998), 326. Yalnızca *Saf Aklın Eleştirisi* söz konusu olduğunda I. ve II. basımların klasik sayfa numaralarını vermekle yetineceğim. Kant'ın diğer kitaplarından yapılan alıntılar kaynakçadaki basımlara göre olacak. Her birinin yanında okurun erişimi için Akademi Edisyonu'nun cilt ve sayfa numaralarını da "*AK*" kısaltmasıyla vereceğim.

2 Kant'ın kader, tesadüf ve süreklilik gibi kavramlarla ilgili görüşleri için bkz. Immanuel Kant, *Lectures on Metaphysics*, çev., Karl Ameriks (Cambridge: 1997), 23-28. "Bütün özgürlüğü dışarıda bırakarak doğanın zorunluluğunu ileri süren kimse, kesin kaderi <fatum strictum> kabul etmiş olur." *A.g.e.*, 24.

yıtsız kalmak da mümkün değil. Ben Kant'ın argümanlarından sistematik bir bütün çıkarabileceğimize inandığım için, farklı yorumlara bu argümanın bütünü içinde değinerek yer vereceğim. Böyle bir argüman şu üç soruya karşılık gelecek üç aşamadan oluşabilir:

a) *Özgürlük nasıl düşünülebilir?* Kendi içinde çelişki barındırmayacak bir özgürlük kavramı mümkün müdür? Bu sorunun cevabına özgürlük kavramının içeriği diyorum.

b) *Bu kavram, yani özgürlüğün düşünülebilir tek biçimi, deneyimin nesnel ilkeleri ile çelişir mi?* Bu ikinci soru ilkinden farklıdır çünkü özgürlüğün ne olduğu sorusuna verdiğimiz cevapla beraber, deneyimin gerçek ilkeleriyle karşılaştığımızda özgürlük kavramının gerçek bir imkân taşımadığı sonucuna varabiliriz. Özgürlüğün mantıksal imkânı, gerçek bir imkân barındırmıyor olabilir.

c) *Eğer özgürlük, özgür bir nedensellik olarak gerçekten mümkünse, bu nedenselliğin kalıcı ya da sürekli etkileri olabilir mi?*

Bu soruların birbirinden ayrı tutarak argümanın biçimsel yapısını biraz zorlamış olduğumu baştan teslim etmem gerekiyor. Çünkü, özgürlük mümkün müdür? diye sorulduğunda, bu soruların her biri zaten gündeme gelmiş demektir. Ama benim buradaki amacım, Kant'ın argümanlarının ve görüşlerinin sorunun çözümündeki farklı uğraklara hitap ettiğini göstermek ve onların alternatif görüşler olarak okumak yerine bütüncül bir argümanın parçaları olarak yorumlamak. Bu nedenle bu üç sorunun cevaplarının hızlı bir özetini en baştan vermekten kaçınmıyorum:

i) Özgürlük ancak mutlak bir spontanlık olarak ve zamandışı (numenal) bir nedenin etkinliği olarak düşünülebilir.

ii) Böyle zamandışı bir etkinliğin varlığı dünyanın niceliksel, niteliksel ve nedensel sürekliliğini bozmaz.

iii) Zamandışı, numenal bir nedenin zaman üzerinde sürekli bir etkisi olması mümkündür.

Özellikle ikinci ve üçüncü soru arasındaki ayrımın, cevaplar ayrıntılandıkça daha belirgin olacağına inanıyorum. Ama en azından şu farklılığa işaret etmemde fayda var: İkinci soru özgür eylemin kendini gerçekleştirecek bir 'yer' bulabilmesiyle ilgilidir. Üçüncü soru ise gerçekleşen etkinin kendisinin, sürekliliğe bir biçim vermesiyle ilgidir. Çünkü özgürlük zamanın akşını dikey bir çizgi gibi bölerek kendi zamansızlığı içinde kalmaya devam eden bir nedensellik değildir. Numenal neden, doğal nedenlerin işleyişlerini sürdürebilmeleri için evrenin saatini zamanı geldikçe tamir eden Newton'ın Tanrısı gibi

iş göremez. Bu nedenselliğin dünyayı yukarı taşıyan, özgürlüğün fenomenal dünyada etkilerini sürdüren ve onu dönüştüren bir neden olarak düşünülebilmesi gerekir. Bu yüzden, üçüncü soru aynı zamanda özgürlüğün ahlâkî yeriyle de ilgilidir.

"Doğal zorunluluk, der Kant, etkide bulunan nedenlerin yasalarının başka elde oluşudur."[3] Doğa bir anlamda kendinden başka nedeni olan şeylerin yasalı birliğidir. Eğer öyleyse, doğal nedensellikten farklı olan nedensellik, koşullarını bir başka elde bulmayan bir nedensellik, yani kendi yasasını kendisi koyan özgür bir nedensellik olmalıdır. Ama eğer böyle bir nedenselliğin de mümkün olduğu gösterilecekse, bu nedenselliğin nesnel gerçekliğinin saf aklın ilkeleri yoluyla ortaya konmuş nedensellikle çelişmemesi gerekir. Özgürlüğün mümkün olduğunu göstermek için bu çelişkinin geçerli olmadığını göstermek gerekir. Bu da özgür ve doğal nedenselliğin uyuşabilir olup olmadıkları sorusudur.

Bu cevapların ayrıntılarına ve metinsel dayanaklarına geçmeden önce, başlangıç cümlesinde bir de ipucuyla karşılaştığımızı hatırlatmak istiyorum: Farklı türde boşluklardan -imkânsız da olsalar- söz edebilmemizin sebebi, nesnel bir gerçekliğe sahip farklı türden süreklilikliklerin oluşudur. Doğal nedensellik sürekliliklerin bir türüdür. Kant, bunu dikkate değer sıklıkla hatırlatır.[4] Bu yazıda özgürlük ya da özgür nedensellik kavramını açıklamaya çalışırken bu farklı süreklilikler üzerinde sıkça duracağım. Ama, çözümün son hali ne olursa olsun, bir başlangıç noktası olarak şu bilgiyi kesin saymak gerekir: Kant için her bir ilke, her bir sentetik a priori yasa, bütün temsillerimizin formu olan zamanın bir belirlenimi olduğuna göre, farklı türden süreklilikler ve nedensellikler arasındaki çelişki ya da uzlaşma mutlaka zamanla ilgili olacaktır. Bu nedenle doğal ve özgür nedenlerin dünyada nasıl bir arada olabildiği sorusunu zaman kavramı üzerinden ele alacağım.

Zaman kavramı, daha ileride ayrıntısıyla göreceğimiz gibi, hem sorunun hem de Kant'ı öne sürdüğü çözümün merkezinde yer alıyor. Çünkü Kant, doğal nedenselliği zamanda her şeyin bir nedene dayanarak ortaya çıkması olarak, özgür nedenselliği de zaman koşullarından bağımsız bir nedensellik olarak düşünmüştür. Ayrıca, uzay ve zamanın şeylerin kendilerinin varlığının değil, yalnızca bizim duyusal görümüzün koşulları olarak düşünülmesinin bize, özgür nedenselliği tartışabileceğimiz alanı açtığına inanır. (A 559/ B 587)

Buraya kadar çizdiğim çerçeveden dolayı, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde anlatılan bi-

3 Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları), 65, (*AK* 4, 446). Çeviride önemli olduğunu düşündüğüm yerlerde ufak değişiklikler yaptım. '*Heteronomie*' sözcüğünü karşılamaya çalışırken, 'yaderklik' gibi bir tek sözcük yerine, "yasalarının başka elde oluşu" gibi uzunca bir tanıma başvurdum. Çünkü Kant'ın *heteronomie* ve *autonomie* arasında yaptığı ayrım doğrudan yasanın kaynağı ile ilgilidir.

4 En önemlisi de aşağıda göreceğimiz gibi Deneyimin Analojileri kısmındadır.

çimiyle önce doğal nedenselliği ele alacağım. Bunun için doğal olarak Kant'ın bir tür belirlenimci ilke ortaya koyduğu İkinci Analoji üzerinde durmak gerekecek. Bu ilkeyle Kant, doğal nedenselliğin sentetik a priori yasasının nesnel geçerliliğini ortaya koyar. Daha sonra, Aklın Antinomilerine gelindiğinde özgürlük idesinin önceden ortaya konmuş bu ilke ile çelişmediğini göstermeye çalışır. O nedenle yazının ilk bölümünü *Saf Aklın Eleştirisi*'nin özgürlükle dolaylı ve doğrudan ilişkili bu iki bölümünün incelenmesine ayırıyorum. Yukarıda özetlediğim soru ve cevaplar esasları ile bu bölümde yer bulacak.

Başka bir bölümde ise, üçüncü sorunun pratik boyutu, yani özgürlük sorusunun çözümünün çağrıştırdığı psikolojik ve ahlâkî öncüller üzerinde durmak istiyorum. Bu bölümde özetle, zamansal nedenselliğin dışında düşünülen özgür nedenselliğin, Kant'ın çizdiği sınırlar içinde, kişi için ne anlama gelebileceğine dair bazı ipuçlarını ele alıyor. Bu bakımdan da Kant'ın zaman anlayışının izinden gitmeye devam ediyor. Her iki bölüm de bir Kant açıklaması, ya da yorumu olmakla birlikte, ikinci bölüm daha dağınık bir malzemeyi yorumlayıp toparlamaya çalıştığı için tartışmaya daha açık.

Bu iki bölümü de önceleyen bir de hazırlık bölümü olacak. Burada kısaca, problemi ahlâk felsefenin çerçevesinde yeniden ifade etmek ve Kant'ın « iyi niyet » kavramının doğurduğuna inandığım bir tür tek yönlü yorumun etkilerini hafifletmek istiyorum. Çünkü özgürlük, eylemlerimizin transandantal niteliği olarak onların sonuçlarıyla ilgilidir ve özgürlük mümkün müdür sorusu ahlâkî amaçlarımızı gerçekleştirmemiz mümkün müdür sorusundan -bu iki soru aynı anlama gelmese bile- ayrılamaz. Bu yüzden bir eylemin niteliği ve sonuçları üzerine Kant'ın neler düşündüğüne dair bir kaç öncül ortaya koymam gerekiyor. Bu öncüller de eylemin niyeti ve sonucu gibi kavramlarda gizlidir. Dolayısıyla, özgürlük ve doğal nedensellik arasındaki ayrıma gelmeden, nedenler, sebepler ve sonuçların Kant'ın niyet ahlâkında nasıl bir yeri olduğuyla ilgili kısa bir açıklamayı zorunlu görüyorum.

1. Başlangıç: Niyet

Kant için eylemin ahlâkî değerinin ölçüldüğü yer istemenin biçimi ya da niyettir. *Ahlâk Metafiziğininin Temellendirilmesi*'nin çok bilinen ilk cümlesine göre iyiyi isteme "hiç bir sınırlama olmaksızın iyi sayılması gereken bir şeydir."[5] Eylemin ahlâkî niteliği, iyiliği ya da kötülüğü, niyetin ahlâkî belirlenimiden doğar. Her niyet kişisel bir ilke ortaya koyar. Bu öznel ilkelere Kant düstur (Maxime) der. Ahlâkî değerlendirmelerimizin ilk konusunu bu düstur-

5 Kant, *a.g.e.*, 8, (*AK* 4, 393). Sonradan da anlaşılır olacak nedenlerden dolayı 'Wille' sözcüğüne karşılık olarak 'isteme' sözcüğünü yanında niyet kavramını da kullanıyorum. 'Ohne Einschränkung' ifadesinin sınırlandırma anlamının, ahlâk yasasının sınırlandırıcı işlevine gönderme yaptığını düşündüğüm için, 'sınırlandırma' sözcüğünü tercih ettim.

lar oluşturur. Kant, bunu söylerken, bu ahlâkî değerlendirme biçiminin doğru olduğunu ileri sürmekle kalmaz, halihazırda bu değerlendirme biçimini kullandığımıza inanır. İyi niyete kesin bir değer vermek konusunda, imkânlarını ve aklî ilkelerini keşfetmemiz gereken bir olgu vardır. Buna şimdilik basitçe değerlendirme olgusu diyeceğim.

Değerlendirme olgusu bizi onun koşulu olan bir yasaya götürür. Yasa, genel olarak, bir nedenin etkin olma tarzıdır. Her etkin nedenin bir karakteri, yani nedenselliğinin, o olmadan bir neden olamayacağı bir yasalılığı olması gerekir. (A539/B567) Düsturlar, iki yasalılıktan birine boyun eğer. Gerçekleşmesini istediğimiz şeyi isteme *nedenimiz* istememizin karakterini belirler. Eğer bir düstur doğa yasalarına uyum sağlıyorsa nedenlerini dışarıda, aklın yasalarına uyum sağlıyorsa kendi kendinde bulur ve bu ikinci durumda özgür bir nedenle örtüşür. Dolayısıyla, eğer Kant'ın iddiası doğruysa, bu ikinci durumda da, yani doğa yasalarına bağımlı olmadığı zaman da, onlarla uyumlu olmayı sürdürür.

Ahlâk ve özgürlük anlayışında 'niyete' verilen bu önem, sonuçlara verilen önemi gölgeleyebilir. Ama, Kant'ın eylemlerimizin ahlâklılığına dair sıkı bir ölçüt belirlemekteki arzusu, eylemlerimizin sonuçlarını sağlama almakla ilgilidir. Kendimizi olgun ve mükemmel kılmakla ilgili amaçlarımız önemsiz değil, ama kesinlikle ikinci sıradadır. Niyetlerimiz bizi bir tür erdemliliğe yaklaştırsa bile bir başkasının mutluluğu ile ilişkimiz yalnızca eylemlerimizin sonuçları yoluyla olur. Erdem de bu sonuçların gerçekleşmesi için sahip olunması gereken bir ruh kuvvetidir.[6] Bu yüzden, Kant'ın 'iyi istemeden' anladığı, erdem adını verdiğimiz ahlâkî niteliklerin kişide hazır bulunması ya da bir tür ikinci doğa gibi yerleşmiş olması değildir. Kant birer karakter özelliği olarak erdemleri de, iyi sonuçlar doğurmaları bakımından ele alır. *Ahlâk Metafiziği*'nde şöyle der: "İnsan, mükemmelliği (Vollkommenheit) eyleminin sonucunda ortaya koymalıdır, yoksa doğanın kendisine bahşettiği bir şey olarak değil."[7] Sonucun niteliği, o sonucun gerçekleşmesini arzulayan kişinin niteliğinden daha önemlidir. Kant pratik sözcüğünü kullanırken, ya da "Saf akıl pratik olabilir mi?" sorusunu sorarken "Saf akıl üretici bir neden olabilir mi?" diye sormuş olur. Pratik sözcüğünün Kant'taki anlamı budur. Dieter Henrich'in üzerinde durduğu gibi Kant, "praxis kavramını artık Aristotelesçi anlamda tanımlamaz, bundan böyle onu poiesis olarak, belirli ilkelerin temsili temelinde « bir amacın gerçekleşmesi » olarak tanımlar."[8]

Bu bakımdan niyeti genel bir eğilim gibi görmek yerine belli bir zamansal du-

6 "Erdem, insanların düsturlarının ödevin yerine yetirilmesindeki kuvvetidir." Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, (Frankfurt: Suhrkamp, 1968), 525, (*AK* 6, 394)

7 A.g.e., 516, (*AK* 6, 386).

8 Dieter Henrich, "Ethik der Autonomie", *Selsbstverhätnisse* (Stuttgart: Reclam, 2001), 11.

rumda, nedensellik yasalarından birince belirlenmiş zihinsel bir yüklem olarak görmek daha doğru olur. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde deneyim kavramını nasıl büsbütün nesnelleştirdiyse, *Temellendirme*'de de bu 'iyiyi isteme' kavramını nesnelleştirmiştir. İlk cümlede isteme, sıradan değerlendirmelerimizde olduğu gibi, öznel bir niyet şeklinde karşımıza çıkarken, geriye dönük çözümlemenin sonunda metafizik bir yüklem şeklini alır. Bu niyet anlayışı bize karakterimizden memnun olma fırsatı dahi tanımaz ve her defasında onun olanaklılık koşulu olan ahlâk yasası karşısında yükümlülük altına sokar. Çünkü her ahlâkî durum yeni bir sebep sonuç zinciridir. Kant'ın niyetin ahlâkî niteliğini ayırt ederken, sonucu göz önüne almaması, sonuçların görece önemsizliğinden değil, sonuçları düşünme biçimimizin metafizik koşullarından ve sınırlarından kaynaklanır.

Günümüzün ahlâk felsefeleri açısından çok geçerli görünen ayrımlardan biri, sonuçlara öncelik veren bir etik düşünce (consequentialism) ile sonuçlardan ziyade normlara öncelik veren etik teoriler arasındaki ayrımdır. Ama bu ayrımın Kant için ne kadar geçerli olduğu tartışmalıdır.[9] Çünkü bir sonucu olmaması, sonuçları hiç göz önünde bulundurmadığı anlamına gelmez. Ahlâkî norm olarak ortaya attığı 'yasa', kavramın içeriği gereği bir etkinlik biçimidir, yani üreticidir. Kant'ın beklediği, sonuçların seçilmesinde yasanın etkin ve belirleyici olmasıdır. Yasa, bizdeki temsilleri yoluyla sonuçlar doğurur ve bu sonuçların daha sonraki sonuçlarını hesap etmek gibi sonsuz ve umutsuz bir çabadan bizi uzaklaştırır. Bu şüphesiz zamanla ilgili bir sınırlamadır. Yasayla Kant'ın bize önerdiği şey, nihai bir sonuç olarak bir ahlâksal dünyanın (ki bu Kant'ın amaçlar krallığı dediği dünya, Leibniz'in inayetin egemenliği altında düşündüğü olanaklı en iyi dünyadır) olası yasalarını düşünerek hareket etmektir. Nihai sonuçların gerçekleşmesi için uzun vadede yasadan daha iyi bir dayanak yoktur. Çünkü bu dünyadaki sonuçları sonuna kadar bilemeyiz. Bu yüzden Kant'ın ahlâk anlayışının zaman kavramıyla ilgisi salt kozmolojik değildir. Bu konuya son bölümde değineceğim. Şimdilik zaman kavramının sorunun iki dönüm noktasında birden durduğunu tespit etmekle yetinelim: Birincisi, Kant için özgürlüğün *ilk* anlamı nesnelerin zamanına bağımlı olmamaktır. İkincisi de, sonuçlar ve onları değerlendirme koşulumuz kaçınılmaz biçimde zamanla ilgilidir. Hatta zaman, (doğal ya da ahlâkî) bir sonucu ampirik olarak düşünme koşulumuzun adıdır. Sonuçları bakımından neyin daha iyi ya da neyin daha istenilir olduğunu tam olarak bilemeyiz, ama her şeyin doğru olduğu bir dünyanın hangi yasanın egemenliğinin sonucu olabileceğini

9 Kant ahlâkının 'sonuççuluğun' (consequentialism) antitezi olarak sunulmasıyla ilgili iddialı bir eleştirisi için David Cummiskey'nin *Kantian Consequentialism* başlıklı yazısını öneriyorum. Cummiskey burada, Kant'ın ahlâk metafiziği için 'normative consequentialism' adını daha uygun bulur. David Cummiskey, Kantian Consequentialism, *Ethics*, sayı 100, No. 3 (1990): 586-615.

bilmemiz mümkündür ve buna uygun olanı istemek zorunludur.

Zaman kavramının bu iki işlevine uygun olarak yazının bundan sonraki kısmı da ikiye ayrılıyor. Bundan sonra gelen ilk bölüm Kant'ın bir zaman belirlenimi olarak tanıttığı doğal nedenselliği ve zaman koşullarından bağımsızlık olarak tanıttığı özgürlüğü ele alacak. Daha sonra da zamanın elverdiği koşullar üzerinde ahlâksal bir dünyanın yasasının işlevinin ne olduğunu yorumlamaya çalışacağım. Öyle inanıyorum ki, yasanın, sentetik a priori bir ilke olarak « zamansal » işlevi anlaşılırsa, yalnızca yasadan kaynaklanan ve sonuçları gözetmeyen bir eylemin ahlâklılığı ile dünyanın iyileştirilmesi diyebileceğimiz bir fikrin birbiriyle uzlaşma imkânıyla karşılaşmış olacağız.

2. Özgürlük

İki ayrı bakış açısıyla özgürlükten söz edilebilir: Belli olayların nedeni olarak ve belli sorumlulukların sebebi olarak. Birincisi, transandantal ya da kozmolojik bir nedensellik olarak düşünülür. İkincisi bu tercihin arkasında yatan amaç ve niyetlerle ilgilidir.

Kant kozmolojik özgürlüğü, doğa yasaları gereği zaman bakımından önce gelen bir başka nedene bağlanmayan, « kendiliğinden yeni bir durum başlatabilme » gücü olarak tanımlar (A 533/B 561). Pratik anlamda (negatif) özgürlük "seçme yetimizin (Willkür) duyunun itkilerinin zorlamasından bağımsız oluşudur" (A 534/ B 562). Her iki açıdan da esas olan bir eylemin kendisinden önce gelen belirli koşullardan bağımsız biçimde belirlenmesidir. Pratik anlamda bunun karşılığı, doğal amaçların belirleyiciliğinden bağımsız olmak, transandantal anlamda da zaman koşullarından bağımsız olmaktır. Yine her iki anlamda özgürlük, önceden belirlenmiş bir amacı gerçekleştirmek için seçeneklere sahip olmak anlamında hipotetik bir spontanlık değil, bu belirlenimlerin büsbütün dışında duran mutlak bir spontanlıktır. Bu özgürlük anlayışı da, en azından ilk bakışta, Kant'ın İkinci Analojide ifade ettiği evrensel ilkeyle bağdaşmıyor gibi görünür: "Tüm değişimler, neden ile etkiyi bağlayan yasalara göre olur." (B 232)

Sorun, bu iki ilkeyi birbiriyle bağdaştırmak olduğuna göre, ilk görünümüyle bizi olumsuz bir cevaba hazırlar. Ama sorunun çözümsüz gibi göründüğü yerde, bir çözüm imkânı görebilmek için sorunun yerini daha kesin bir şekilde belirlemek; birbiriyle çelişen ilkelerin birbirine yer açmasını sağlamak için tanımları ve kuralları daraltmak ya da sınırlandırmak gerekir. Bu yüzden doğal nedensellik kavramının Kant için nihai olarak tanımlandığı Deneyimin Analojileri bölümünü yakından okumak gerekiyor.

2.1. Deneyimin Analojileri

Saf Aklın Eleştirisi'nin İlkeler Analitiği kısmında Kant, anlama yetisinin her bir saf kavramına karşılık gelen sentetik a priori ilkeyi keşfetmeyi amaçlar. Bu ilkeler kategorilerin zamana uyarlanmasının koşullarıdır. Bir bakıma anlama yetisinin saf kavramlarının nesnel gerçekliği, onların, deneyimden gelen bütün malzemenin formu olan zamanı belirlemeleri sayesinde tam olarak gösterilmiş olur.[10] Örneğin nedensellik saf bir kavramdır ve doğada bir gerçekliği olup olmadığını bize gösterecek olan şey, tüm temsillerimizin formu olan zamanın nedensellik işlevince belirlenmiş oluşudur. Bu ölçütle nesnel gerçekliği ortaya konan nedensellik de, kavramın uygulama alanının sınırlılığına uygun olarak, doğal nedenselliktir. Yani, saf teorik aklın eleştirisi bize yalnız doğal nedenselliğin gerçekliğini kanıtlamakla yetinmiştir. Bu sınırın dışında nedensellik kavramı Kantçı anlamda *problematik* olarak kalmaya devam eder.

Özellikle ikinci analojiye geçmeden önce Kant'ın İlkeler Analitiği bölümünün başlarında yaptığı bir ayrımı hatırlamak konumuz açısından şart: Kategoriler gibi, ilkeler de dinamik ve matematik ilkeler olarak ikiye ayrılırlar. Matematik ilkeler, görünüşleri, içinde imkânlar barındıran türdeş bir süreklilik şeklinde bir araya getirirler: Düz bir doğru gibi. Ya da bir üçgenin ortasından bir düz çizgi çekerek iki ayrı üçgen meydana getirebilir olmamız gibi. Doğrunun ya da üçgenin hiç bir yerinde onları bölmemizi güçleştiren kurallar yoktur. Bu durumda ortaya çıkan yeni üçgenler arasındaki ilişki zorunlu değildir, seçime bağlıdır. Dinamik ilkeler ise türdeş olamayan, heterojen unsurları bir arada tutan kurallardır. Bu unsurlar arasında birinin bir diğerinin varoluşunu belirlemesi tarzında ilişki kurarlar. Doğa yasası da, bir görünüşün belli bir görünüşün varlığını belirlemesi anlamına gelir. Bu zorunluluk görünüşler arasındaki her birleşimde yoktur, yalnızca dinamik kategorilere özgüdür. Ayrımı ifade ederken Kant'ın seçim sözcüğünü kullanıyor olması rastlantı değildir: « Bu birleşimi seçime bağlı olmadığı (nicht wilkürlich) için dinamik olarak adlandırıyorum » (A 162/ B 202). Aynı ayrım Deneyimin Analojileri'nin başında da vurgulanır: «Bu ilkeler kendilerine özgü bir özelliğe sahiptir: Görünüşler ve onların ampirik görülerinin sentezinden ziyade, onların *varoluşları* ve varoluş bakımından birbirleriyle ilişkilerini göz önüne alır » (A 178/B 220). Bu cümlede altını çizmemiz gereken nokta ilişki kavramlarını Kant'ın bir şeyin *varoluş*

10 Bu bakımdan saf kavramların transandantal dedüksiyonunun ancak İlkeler Analitiği'nin sonu ile bittiğini söylemek şaşırtıcı değildir. Örneğin Paul Guyer, "Nedensellik ve karşılıklı etki yasalarıyla idare olan kalıcı nesneler hakkında ampirik yargılarda bulunmamız, tam da bu yargılar öznel durumlarımız da dahil olmak üzere zamansal ilişkilerin belirli bir bilincine sahip olmanın imkân koşulları olduklarından, Kategorilerin dedüksiyonunun çeşitli amaçlarının gerçekten başarıya ulaşması için zorunludur" diye yazar. Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press: 1997), 279.

koşulları olarak düşünüyor olmasıdır. Töz dediğimiz şey ilineklerin, neden de sonucun varoluş koşuludur. Bir nesneyi ya da bir durumu varoluşa getirmek aynı zamanda Kant'ın arzulama yetisinin bir özelliği olarak bize tanıttığı şeydir. Bu nedenle, neden ve sonuç arasındaki bağın üretken bir bağ olduğunu yine hatırlamak gerekir.

"Bu ilkeler arasındaki farklılığın deneyimimizdeki yeri nedir?" sorusuyla ilerlemeye çalışalım. Bir algıda bize verili olan görünüş kendi başına alındığında bir nicelik ve niteliğe sahiptir ve bu özellikleriyle algılanabilmesi için o görünüşün nedenini bilmeye gerek yoktur. Örneğin bir odanın sıcaklığını algıladığımızda, sıcaklığın tahmini derecesi bu algının kendisinde verilidir. Bu algıların henüz kendi aralarında zorunlu bir bağ ile birleşmeden önce bir dereceye sahip olmaları gerektiği anlamına gelir. Nedensellik, sözgelimi bir odanın sıcaklığının başka bir algıyla, odanın ortasında gördüğümüz sobanın algısıyla birleşmesini sağlar. Daha doğrusu bunların birleşme biçimini ortaya koyar. Kant'ın ikinci analojide yaptığı da, nedensellik kavramı yoluyla temsillerin düzeni ve nesnelerin düzeni arasında bir ayrım yapmayı başardığımızı ortaya koymaktır. Şu cümle Kant'ın buradaki arayışını ifade eder : "Görünüşlerin çeşitliliğinin edinilmesi (Apprehension) her zaman ardışıklık içindedir. Parçaların temsilleri birbirini izler. Ama nesnede de bu temsillerin aynı şekilde birbirlerini izleyip izlemedikleri ikinci bir düşünme gerektirir." (A 189/B 234) Dinamik kavramlar bu *ikinci düşünmenin* kavramlarıdır. Bu kavramları görünün çeşitliliğine uyguladığımızda, temsillerimizin zamanda sıralanışı ile nesnelerin zamanda sıralanışı arasındaki ayrımın bilincinde oluruz. Kant'a göre sözcüğün dar anlamında nesne, seçimimize bağlı olmayan bu düzenin merkezinde beliren şeydir.

Nedensellik kavramını işin içine soktuğumuzda neyin önce ve neyin sonra olduğunu, neyin neden neyin etki olduğunu anlarız. "Bir şeyi zaman dizisine göre belirlemenin kuralı şudur: cereyan edenin koşulu her zaman (zorunlu olarak) ondan önce gelendedir." (A200/B246). Doğal nedensellik dar anlamda şimdinin geçmiş tarafından, sonranın önce tarafından belirlenmiş olmasıdır. Bu da şu anlama gelir: Doğada gerçekleşen her şeyin, onu önceleyen bir nedeni vardır. Bu bakımdan, Deneyimin Analojileri bize yalnızca doğal nedenselliğin anlamını sunmakla kalmaz. En başta işaret etiğimiz gibi Kant bu bölümde, bir yandan nedensellik ilkesini formüle ederken, diğer yandan nedensellik dizisini zamanın türdeş sürekliliğinden ayırmıştır. Zamansal diziliş doğal nedensellikle aynı yönde olmak zorunda olmadığına göre, onunla eş anlamlı değildir. Burada söz konusu olan "zamanın akışı değil, düzenidir." (A 203/B 248) Zamanın bu düzenine kısaca nesnel zaman diyorum.[11]

11 Nesnel zaman kavramı Kant'ta sıkça karşımıza çıkmıyor olsa bile, transandantanl mantığın esas sonuçlarından biridir.

Öznel ve nesnel zamanlar arasındaki bu ayrım özgür nedenselliğin imkânı ile doğrudan ilgilidir çünkü, ampirik bir ben olarak temsillerimiz ve seçimlerimiz de bu iki tür zamansallık altında düşünülebilir. Eylemi önceleyen farklı temsiller olması, farklı nedenlerin (farklı doğal nedenler dahil olmak üzere) eylemi öncelemesi, bunların her birinin eylemin açıklayıcısı olduğu anlamına gelmez. Bir eylemin etkin nedeni, o eylemi önceleyen temsillerin herhangi biri değil, onu açıklamaya yeterli olan temsildir ve bu sonuç İkinci Analojinin formüle ettiği doğal nedensellikle tutarlıdır. Ve eğer görünüşler şeylerin kendileri olsalardı, temsillerin düzeni dışında bir düzen düşünmenin imkânı olmazdı. Aynı şey özgürlük için de geçerlidir. Kant bunu Üçüncü Antinomi'nin çözümünde de tekrar eder: "Eğer görünüşler şeylerin kendileri olsalardı, koşul ile koşullanan arasındaki ilişki her zaman aynı görüler dizisine ait olurdu" (A559/B587). Kant bu yüzden şeylerin kendileri ve görünüşler arasında yaptığı ayrımla, yalnızca doğa yasalarını değil, aynı zamanda özgürlüğün imkânını da kurtardığını düşünür.

İkinci Analoji doğal nedensellik ilkesini bu şekilde ifade ettiği için özgürlük tanımımızı sınırlandıran bir kural ortaya koymuş olur. Bu kurala göre, zamanın doğal düzeni içinde geçmişin şimdiyi belirlediği hiç bir anda özgür olduğumuz düşünülemez. Ama doğal nedensellik ilkesinin özgürlük kavramının anlaşılmasına katkısı yalnızca negatif değildir. Özgürlüğün düşünülme imkânlarını sınırlandırdığı zaman, doğal nedensellik kendi sınırlarını göstermiş olur. Kant özgürlük ve belirlenimciliğin bağdaşabileceğini düşünürken, belirlenimciliği bu biçimde içerden sınırlandırdığının farkındadır. Vigilantius'un notlarında yer alan şu cümle belirlenimciliğin anlamını ve sınırlarını ortaya koyar:

> [Buna karşın] filozofların belirlenimcilik konusundaki fikirleri bir yanılgıdır. [Bunlar] insanın özgür olmayan bir varlık olarak ele alındığı öğreti ile, özgürlük sistemi arasında bir ayrım yaparlar. Bunu yaparken de belirlenimciliği insanın doğa yasalarının etkisi altında düşünüldüğü bir karşıtlık ilişkisi olarak tesis ederler. Ama zaten her insan eylemi belirlenmiş olmalıdır. Yalnız, şu fark var ki, eylem özgür seçimin yasalarından ileri geliyorsa, kendisinden önce gelen bütün koşullardan bağımsız biçimde ortaya çıkmalıdır. Bunun karşıtı durumda (*in opposito*)

Zamanın sunduğu çeşitlilik, saf kavramların « transandantal içeriğini » oluşturur. (A 79/B 105) Başka bir deyişle kategoriler bütün içeriğin formu olan zamanı düşünme biçimlerimizdir. Bu transandantal içeriğin saf yargıların işlevleriyle belirlenişine Kant bir zaman belirlenimi der. Deneyimin sentetik a priori ilkeleri bu zaman belirlenimlerinin biçimleridir. Alexis Philonenko, kategorilerin dedüksiyonunu zamanın kategoriler altındaki kuruluşu olarak tanımlar. "Saf transandantal farkındalık yoluyla zamanın kategorilerin verdiği biçimle kuruluşu deneyimi mümkün kılan ve onun özünü teşkil eden şeydir. Bkz., Alexis Philonenko, *L'Œuvre de Kant*, tome I (Paris: Jean Vrin, 2003), 163. Transandal dedüksiyon nasıl sonuçları uyarınca İdealizmin Çürütülmesi bölümüne kadar uzanıyorsa, yalnız Kavramlar Analitiği değil, İlkeler Analitiği de dahil olmak üzere bütün Transandantal Analitik kısmını zamanın bu nesnel belirlenimi çalışması olarak görmek aşırı bir yorum olmaz.

> insan, nedenlerin ve etkilerin akıp gidişi gibi, zaman düzeni tarafından belirlenmiştir ve eylemlerini olası amaçların elde edilmesi için üstlenir. Bu durumda eylem de, insan da fenomenler olarak ortaya çıkar. Ama bunu belirlenimcilik değil, önceden belirlenimcilik (Praedeterminismus) olarak adlandırmak gerekir.[12]

Özgürlük, bir neden olmadan hareket edebilme gücü değildir, bu nedenin zaman düzeni tarafından belirlenmemiş olması, yani nedenin kendisinin başka bir nedenin etkisi olmamasıdır. Bu belirlenimlere, geçmiş zamanın bize sunduğu 'olası amaçlar' dahildir ve seçme yetisinin bunların herhangi birini gerçekleştirecek şekilde belirlenmesi de, zamanın doğal akışına ayak uydurmak anlamına gelir. Böylece ilk sorunun cevabını esas itibariyle bulmuş oluyoruz. Kant özgürlüğü verili bir amaca yönelik verili koşullardan birini tercih etme yetisi olarak görmez. Kategorik buyruğun herhangi bir amaç ve içerikten değil de yasanın formundan esinlenmesinin altında yatan neden budur. Çünkü Kant özgürlüğü, önceden doğal yollarla verili amaçlar üzerine seçim yapmak anlamında bir spontanlık olarak görmez. Özgürlük ancak başka bir yasa altında mümkündür. Eğer özgür olmamak geçmişteki nedenler dizisinin sonraki sonuçları bütünüyle belirlemesi anlamına geliyorsa, özgürlüğün bu hipotetik zinciri kırması gerekir. Başka bir deyişle özgürlük ve hipotetik nedensellik birbirini dışlayan kavramlardır. Bir olaylar dizisinin işleyişi içinde tercihlerde bulunduğumuzu, ve bu tercihlerin farkında olduğumuz için özgür olduğumuzu düşünmek, kendimizi bilinçli mekanik saatlere benzetmek olur. Bu nedenle Kant'ın mümkün bulduğu özgürlük kavramının, geçmişin belirlenimlerini bir veri olarak üstlenmemek gibi bir imkânı olmalıdır.

Doğa hipotetik nedensellikler alanıdır. Teorik akıl, doğal nedenselliğin işleyişini izlerken, doğada verili olaylar üzerinden, başka olayların gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu düşünür. Buradaki zorunluluk geçmişin verili oluşuna dayandığı için hipotetik bir zorunluluktur. Özgürlük ise hem transandantal hem de ahlâkî anlamda mutlak bir spontanlık olmalıdır. Eğer özgürlüğün tanımı gereği hipotetik bir özgürlük mümkün değilse, özgür neden bütünün dışında olmalıdır. Kant da bu bütünün öğeleri (fenomenler) ile şeylerin kendileri arasında bir ayrım yaptığı için, transandantal idealizminin bu bütünün dışını *düşünmemize* imkan verdiğini öne sürer. Bununla vurgulamak istediğim nokta şu: Kant'ın özgür nedenselliği doğal nedensellik zincirinin dışında aramasının tek nedeni İkinci analojide ifade edilen belirlenimci ilkenin sınırlayıcılığı değildir. Bizzat pratik özgürlük kavramının kendisi de, hipotetik bir nedensellik fikrini dışladığı için, özgürlük arayışımızı nedenler zincirinin dışına çıkmaya zorlar.

---

12 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, ingilizceye çev. Peter Heath (Cambridge, 2001), 269, (AK 27, 502-3).

Bu bütünün dışını düşünmek, verili bir durumda hipotetik olarak zorunlu gibi *görünen* bir davranışı değerlendirme biçimimizde kendini gösterir. Burada yine en başta değerlendirme olgusu adını verdiğim basit olgu gündemdedir. Kant, kötü bir yalancının durumunu bize örnek gösterir. Yalan söylemenin geçmişten gelen olası birçok makul nedenini sıralayıp bize, yine de yalan söyleyen kişiden başka türlü davranmasını beklediğimizi hatırlatır. Başka türlü davranmanın düşünebilir olduğu durumda bu hipotetik nedenlerin dışına çıkma imkânıyla da karşılaşmış oluruz.

Bu mutlak özgürlüğün de zaman düzeni tarafından belirlenmişlikle bağdaşabilir (compatible) olması (yani ikinci soru) ve hatta ona etkide bulunması gerekir (üçüncü soru). Kant'ın doğal nedensellik ilkesi belirlenimci bir ilke olmasına rağmen sınırlı bir ilke olarak ortaya çıkar. Doğal nedenlerin sonlandığı noktada, yani şimdiki zamanda belirlenimlerin son bulma imkânı vardır. Başka türlü davranmak mümkündür. Ama bunun gerçek bir imkân olduğuna ikna olmak için şu soruya tatmin edici bir cevap bulmak gerekir: Geçmişin dışında başka bir yerde, bir neden bulmak mümkün müdür? Eğer mutlak bir spontanlık olarak özgürlük ancak geçmişin koşullarından bağımsız olarak ahlakî motiflerle hareket etmekse, bu fenomenal düzeyde nedenler arasında bir boşluğa yer açmış olmayacak mı?

2.2. Aklın Antinomilerin Çözümü: İde olarak Özgürlük

Özgür nedensellik bu durumda ancak doğal nedenselliğe dışarıdan etki eden bir nedensellik olarak düşünebilir. Ama bir kavramın *gerçek bir imkâna* işaret edip etmediği, transandantal açıdan mümkün olup olmadığı, Kant felsefesi açısından her zaman daha ileri bir sorunun konusudur. Gerçekten mümkün derken Kant açısından deneyimin sentetik a priori ilkeleriyle çelişmeyeni anlamak gerekir. Mutlak bir spontanlık olarak özgürlüğün gerçekten mümkün olup olmadığı sorusunun cevabı şu soruya bağlanmış olur. Zamandışı bir spontanlık olarak özgürlüğün görünüşlerinin zamanda olması nasıl mümkündür? Bu soru yalnız kozmolojik açıdan özgülüğün yerini sorgulamaz aynı zamanda onun pratik anlamıyla da ilgilidir.

Kant, derslerinde bu güçlüğü şöyle ifade eder:

> İnsanı özgür bir varlık olarak gözümüzde canlandırmak, onu aynı zamanda duyu dünyası içinde düşünmek zorunda oluşumuz gibi büyük bir güçlük barındır. İnsanın kendisini kendi kendine belirlemek durumunda oluşuyla önceden belirlenmiş olması olguları arasında açık bir çelişki varmış gibi görünür. Ve eğer, insanı iki tarafıyla, bir yandan bir fenomen, yani içsel hissi içinde bir görünüş bir yandan da numen, yani

> kendi içinde ahlâk yasaları yoluyla kendini bilen bir varlık olarak görmeye mecbur olmasaydık bu çelişki hiç ortadan kalkmazdı.[13]

Bu paragraf bize şunu da gösteriyor ki, Kant'ın özgürlük teorisinin zorluğu argümanlardan ziyade sonuçların bizi zorlamasından kaynaklanır. Özgürlüğe yer bulma arayışı bizi hiç hazır olmadığımız bir sonuçla karşılaştırır. Geçmişin bağlarından kaçarken kendimizi gerçekdışı bir düzlemde buluruz ve bu düzlemdeki hakikatlerin gerçeğe etki etmesi bize daha da güç görünür. Bu sonucun ortaya çıkışını ve tuhaflığını Michael Rohlf çarpıcı biçimde özetler: "Bir eylemin nedeni benim içimde olsa dahi, eğer bu neden geçmişteyse -sözgelimi bugünkü eylemim dün aldığım bir karar ya da çocukluğumda geliştirdiğim karakter tarafından belirlenmişse- şimdi kontrolümde değil demektir. Asıl mesele eylemin nedeninin içimde ya da dışımda olması değil, şimdi kontrolümde olmasıdır. Ama Kant için yine de eylemin nedeni şimdi kontrolümde olması ancak zamanın içinde olmamasıyla mümkündür."[14] Kant, Üçüncü Antinominin çözümünde bizi, zamanın içinde olmayan bir nedenin zamanın içinde görünüşleri olabileceğine ikna etmek ister.

Antinomilerin her biri en baştan bu yana sözünü ettiğimiz süreklilik biçimleriyle ilgilidir. Görüden gelen çokluğun bir bağlanış tarzını ifade eden saf kavramların her biri duyumun sınırları ötesine geçtiklerinde aklın bir antinomi ile karşılaşmasına neden olurlar. Bütün antinomilerin ortak öncülü şudur: "Koşullu olan verili olduğu zaman, koşulların bütününün toplamı ve dolayısıyla mutlak biçimde koşulsuz olan da verilmiştir" (A 409/B 436) Kant bu öncülü aklın doğal bir eğilimi olarak görür. Buna karşın, hipotetik nedensellikler dizisini bir bütün olarak düşünsek bile, böyle bir bütün kavramı deneyimin olanaklılık koşullarıyla uyuşmaz. Çünkü bu bütüncüllük, nedenlerin sıralanışında verili olan her bir unsuru kendi koşullarının bir toplamı ve birliği olarak tanımlar. Bunun en iyi örneği, Kant'ın anladığı şekliyle, Leibniz'in monadlarıdır. Kant bir monadı "koşulların artık başka bir koşul altında olmayan birlikteliğinin bir idesi" olarak tanımlar.[15] Kant, koşulsuzu hipotetik nedenselliğin altında (başka bir deyişle koşulların toplamının bir kavramı olarak) düşünmenin mutlak bir nedensellik anlayışıyla sonuçlanacağını düşünmüştür. Leibniz'in özgürlük anlayışı sorun da budur.[16] Kant'ın buradan çıkardığı sonuç çok keskindir: Koşulsuz olanı bütünün dışında düşünmemiz gerekir.

---

13 Kant, *Lectures on Ethics*, 271, (AK 27: 505).

14 Michael Rohlf, "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Yaz 2014 Edisyonu), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant/>.

15 Immanuel Kant, "Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Critic der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll", *Schriften zur Metaphysik und Logik I*, (Frankfurt: Suhrkamp 1996), 323, (*AK* 8, 209).

16 Kant, Leibniz özgürlüğe hipotetik zorunluluklar arasında yer bulmasını eleştirir. Bkz. Kant, *Lectures on Ethics*, 271, (*AK*, 27, 505).

Antinomiler bir yandan uzaydaki süreklilikle ilgilidir. Bunlar, bir bütünün içinde, bütüne dahil olan parçaların (koşulların) aynı anda birlikte verildiği öncülünden türerler. Zamandaki süreklilik de bizi şimdide geçmişin bir bütün olarak verili olduğu düşünmeye iter. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta daha var: Kant zamanda bir başlangıcın olup olmadığına dair antinomiyi, yani ikinci antinomiyi çözerken, her iki fikrin de dayandığı öncülün üzerine gitmiştir ve *Eleştiri*'nin devamında zamanda bir başlangıç fikri, Kant'ın özgürlükle ilgili düşüncelerini kanıtlamak için ihtiyaç duyacağı bir fikir değildir.[17] Zaman zaman aksini söyler görünse bile Kant'ı asıl ilgilendiren, neden ve sonuç düzeni içinde yeni bir başlangıç fikridir. Doğal olarak bu zamanla ilgili antinominin değil, nedensellik ve özgürlük arasındaki antinominin konusudur.

Zamanda bir başlangıç olduğunu ya da olmadığını iddia etmek, bizzat deneyimimizin koşulları ile çelişir. Nedenler silsilesi içinde bir başlangıç yapma fikri ise, yine deneyim tarafından doğrulanması mümkün olmasa bile, deneyimin ilkeleri ile çelişmez. Çünkü a) düşünebileceğimiz iki tür neden vardır ve b) neden sonuç ilişkisi içinde nedenlerin ve sonuçların türdeş (homojen) olmaları zorunlu değildir. Dolayısıyla Kant, özgür bir nedenselliğin mümkün olup olmadığına dair antinomiyi çözerken, her iki tezin de deneyimin ilkeleri ile çeliştiğini gösterme yoluna gitmemiştir. Asıl stratejisi, özgürlük kavramını meşru kılacak şekilde, bu iki tezin *aslında* birbiriyle çelişmediğini göstermektir.[18]

Özgürlüğün zamandışı bir neden olarak zamanda etkin olabilmesi ve ahlâkî nedenlerin varlığının doğal nedenlerin varlığı ile çelişmemesi, bu farklı türden nedenler arasında bir *çatışma* olmadığı anlamına gelmez. Aynı biçimde, özgür nedenselliğin mutlak olduğunu söylerken, onun tamamen düşüncenin kendi yasa koyuculuğu ile ortaya konan ahlâkî ödevler sunmasını anlamak gerekir. Yoksa, insan söz konusu olduğunda, ödevin belirdiği anda, mutlak biçimde sonucu belirlediğini söyleyemeyiz. Kant'ın, duyusal arzular ile ahlâksal ödevler arasında bir çatışmanın varlığını görmezden gelmek gibi bir niyeti yoktur. Dolayısıyla tıpkı aynı anda etkin olan farklı doğal nedenler olabileceği gibi, aynı anda etkin olan, ama biri doğa yasaları gereği önceden belirlenmişliğin sonucu, diğeri ise ahlâk yasasının bizdeki doğrudan etkisi olan iki kuvvet düşünebiliriz. Bunları düşünmek için iki ayrı zihinsel durum ya da olay düşün-

17 Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1990), 24.

18 Kant'ın bu konudaki net bir ifadesini *Prolegomena*'da bulmak mümkün: "Antinomilerin ilk sınıfında (matematiksel olanda) önkoşulun yanlışlığı, çelişkili olanın (yani kendi başına şey olarak görünüşün) bir kavramda bağdaşabilir olarak tasarımlanmasında bulunuyordu. İkinciye, yani dinamik kategorilere gelince, önkoşulun yanlışlığı, bağdaşabilir olanın çelişkili olarak tasarımlanmasında bulunur; dolayısıyla birinci durumda birbirinin karşısına konan her iki sav yanlış iken buarda sırf yanlış bir anlamadan karşı karşıya konan savların her ikisi de doğru olabilir." Kant, *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev. Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 96. (AK 4, 343).

memize gerek yoktur.[19] Bir zihin durumu farklı türden yüklemlere sahip olabilir. Kant'ın dinamik ve matematik ilkeler arasında yaptığı ayrımı düşünürsek, neden ile etki arasında zorunlu bir bağ olması için aynı türden olmalarına da gerek yoktur. Dolayısıyla numenal bir nedenin fenomenal bir etkisi olan bir saik düşünebiliriz. Bu durum ya da içerik yasanın temsili ve ondan doğan saygı duygusudur.

Bu motifler ile doğal nedenler arasında bir çekişme vardır ve sonuç olarak özgür bir eylemde bunların bazıları, yani bazı psikolojik eğilimler sonuçsuz kalır. Ama bu sonuçsuzluk doğal nedenselliğin işleyişine ara vermez, sadece yeni bir nedenler dizisi başlatır. Bu başlangıç, birinci antinominin sınırlarını çiğnemez çünkü zamanda bir başlangıç değildir. Doğal bir nedensellikle de çelişmez çünkü yasa, temsili aracılığıyla eylemin belirleyiciliğini psikolojik olarak üstlenmiştir. Özgür nedenin diğer doğal nedenleri saf dışı bırakabilmesi, doğal nedensellik alanında bir nedenin diğerini saf dışı bırakabilmesi kadar 'doğaldır'. Bu yüzden sonuç olarak aklın yeni bir nedensellik dizisi başlatması, en azından doğal nedensellik kadar anlaşılır hale gelir.

Böylece doğal ve özgür nedenselliğin ilkece bağdaşabilir olduğu yolundaki argümanın başarılı olduğuna inanıyorum. Son soru burada bir cevap bulduğunu düşündüğüm üçüncü sorunun devamı olduğu için aynı çözümün devamına cevap bulacaktır. Ama buna geçmeden önce Kant'ın hem bulunduğumuz noktayı tarif eden hem de ileriye işaret eden bir cümlesini hatırlatmak istiyorum:

> Köken (Ursprung) bir sonucun, kendisi *aynı türde* başka nedenin sonucu olmayan bir nedenden kaynaklanmasıdır. Akla göre ve zamana göre kökensel olan durumlar görebiliriz. Birincide yalnızca sonucun varlığı gözlemlenebilir, sonuç nedenler onun bir verisi olarak bağlandığı için bu sonucun oluşumu da gözlemlenebilir. Sonuç, nedene özgürlüğün yasaları uyarınca bağlı bulunduğu zaman, tercihin bir şeyler meydana getirecek (Hervorbringung) şekilde belirlenişi, bir belirlenme sebebi olarak zamanın koşullarıyla ilgili değil, yalnızca aklın bir temsili ile ilgili olarak düşünülür ve bu yüzden kendisini önceleyen durumdan türetilemez... Özgür eylemlerin (doğal sonuçlar gibi) zamansal kökenini aramak bir çelişkidir. [20]

Kant'ın özgürlüğü zamandışı bir nedene bağlı bir etkinlik olarak görüşü, ahlâk

19 Hud Hudson, Kant'ın özgürlük anlayışının doğal nedensellikle bağdaşabileceğini savını güçlendirmek için aynı zihin olayının farklı açıklamalar altında kavranabileceği tezinden esinlenmiştir. Hudson, iki ayrı varlık düzeyinden söz etmeye gerek kalmaksızın, iki ayrı açıklama düzenine başvurmanın mümkün olduğunu öne sürer. Hud Hudson, "Kant's Third Antinomy and Anamolous Monism", *Groundwork of Metaphysic of Morals in Focus* içinde (London: Routlege, 2002): 234-264.

20 Immanuel Kant, "Die Religion innerhalb der blossen Vernunft", *Metaphysik der Sitten* içinde (Frankfurt: Suhrkamp, 1968), 688-9, (*AK* 6, 39-40).

yasasının sınırsız geçerliliği ile de paraleldir. Bu yasa özgür bir nedenselliği düşünebilmemize imkân sağlar ve mutlak anlamda spontan bir etkinliğin kuralı olarak bizi, yasalara tabii olan fenomenal yönümüzün ötesine, numenal karakterimizle karşılaştırır. Özgür eylemlerimizi gerçekleştiren bu karakter de zamandan, yani önceden belirlenmişlikten uzaktır. Hatta Kant'ın ifadesiyle "öncesi ya da sonrası yoktur." (A 553/B 581)

Bu karakter kavramının ağır metafizik çağrışımlar barındırdığını inkâr etmek güçtür. Kant'ın aklî karakter kavramına dair bize sunduğu tek içerik, onunla karşılaşma imkânımız olan yasadır. Daha da önemlisi zamandışı eylemde bulunan bu numenal öznelliğimizin ampirik karakterimizi ne ölçüde belirlediği sorusudur. Eğer belirliyorsa ondan ne ölçüde ayrıdır? Özgür eylemlerimiz ampirik karakterimizi değiştirme etkisine sahip değilse, özgürlüğün bir etkisi yoktur. Ama eğer ampirik ben özgürlük ile belirleniyorsa bu ayrımın anlamı nedir? Lewis White Beck sorunun çözümünün bizi uğrattığı hayal kırıklığını şöyle dile getirir: "Eğer numenal bir özgürlüğe sahip olmak doğanın tekdüze işleyişi içinde bir fark yaratabiliyorsa, o zaman tekdüzelik diye bir şey yoktur. Eğer yaratamıyorsa o zaman özgürlük içi boş bir iddiadır."[21] Bu çıkmazı aşabilmek için yukarıda ifade ettiğim üçüncü soruya ilerlemek istiyorum. Bu soru aynı anda hem özgürlüğün dünyadaki etkileriyle hem de öznelliğimizin doğasıyla ilgili olduğundan ahlâkî olduğu kadar psikolojik sonuçlar da barındırıyor. Bütün bu sorunlar kümesini yukarıda işaret ettiğim üçüncü sorunun bir devamı sayıyorum.

Kant, *Ahlâk Metafiziği*'nde "kimse bir şeyi amaç olarak üstlenmeden amaç sahibi olamaz" der.[22] Ben bu cümleden bir amaç sahibi olmanın o amacı belirlememize neden olan bir maksimin varlığını gösterdiği anlamını çıkarıyorum. Düsturumuzu belirlemeden, bir amaç sahibi olmamız mümkün değildir. Ahlâk yasasına göre eylemde bulunduğumuzda, yasa zamanın dışında olsa bile eylemimizin maksimi bu yasayı 'cisimleştirir'.[23] *Temellendirme*'nin çok bilinen bir cümlesi, "yasalara göre etkide bulunmak" ile "yasaların temsiline göre etkide bulunmak"[24] arasında ayrım yapar. İnsan, aklî bir varlık olduğu oranda bu ikincisine yeteneklidir. Burada şimdiye kadar bildiklerimiz açısından ilginç bir şey yok. Ama ben bu cümlenin yukarıda özetlediğimiz çözümü makul kılan cümlelerden biri olduğunu düşünüyorum. Yasanın temsili ile yasa arasın-

21 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 192.

22 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 515, (*AK* 6, 385).

23 Cisimleştirme (incorporation) açıklaması, Henry Allison'ın zamandışı nedenselliğin doğal nedenselliğe etkide bulunuşunu açıklamada kullandığı teoridir. Bu teori buraya kadar ifade edebildiğim ve gördüğüm sorunlarla uyumlu göründüğü için, Allison'un numenal ve fenomenal nedensellikler arasındaki çelişkileri aşmada kullandığı yöntemlerden yararlanacağım. Bkz. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 40.

24 Kant, *Temellendirme*, 29.

daki ayrım (yasa bir temsil değil bir ilkedir) zamandışı bir içeriğin, zamanda gerçekleşen bir düşünce yoluyla nasıl doğal bir nedensellikle uyumlu çalışabileceğine dair bize bir çözüm imkânı sunuyor. Kant'ın yasanın numenal bir nedenselliğin ilkesi olduğu fikrindeki ısrarının bir anlamı vardır. Çünkü temsil eylemi psikolojik, yani doğal olarak öncelese bile, temsile bütün gücünü veren onun içeriğidir.

Ampirik öznenin bir şekilde aklın buyurduğu eylemi gerçekleştirmeye hazır olabilmesi gerekir. Bu yüzden Kant ampirik özneyi aklî özne tarafından belirlenen bir duyusal şema olarak düşünmüştür. "Fikirlerin ya da aklın gücünden söz etmek genellikle kullanılan bir metafor olsa da, ilkeler kelimenin düz anlamında nedensel bir etkinliğe sahip değildir, asıl güç bu ilkelere duyulan inançtadır."[25] İnancın kendisi veya yasanın temsili zaman düzeni bakımından eylemi önceler ve belirler. Ama inancın kendisi başka bir inanç tarafından değil ilke tarafından belirlenmiş olmalıdır. Kant düsturları öznel ilkeler olarak tanımlayıp, ahlâksallığı bir maksimin aynı zamanda yasa olmasının istenip istenmeyeceği ölçütüne bağladığına göre, eylemi önceleyen bir inancın varlığını teorisi açısından sakıncalı bulmamakta haklıdır. Ama bu düşüncenin ampirik bir öznenin kendiliğinden karakteri olduğunu düşünmek hiç bir zaman mümkün değildir. Yasanın zamansızlığı, onun bir yasa formu oluşu her öznel düsturu 'önceleyen' a priori bir neden oluşu anlamına gelir. Düstur, yasanın varlık nedeni olmadığı gibi, gerçek düzende ya da zamansal olmayan düzende yasadan sonra gelir. İlke her zaman ampirik öznenin belirlenmişliğini aşar. Ampirik öznenin saf akla uygun davrandığı her durumda etkin olan yine inancın kuvvetli tarzı ve sıkılığı, Aristotelesçi ifadeyle bir ikinci doğaya dönüşmüş olması değil, inancın içeriğidir. Bu epistemolojik bir gereklilikten kaynaklanır, çünkü inancın kendisi ahlâklı eylemi tanımamıza yaran bir ilke değildir. Bu epistemolojik gereklilikten doğan ahlâkî bir ödev, bir eylemin akla uygunluğunu, ne kadar güven duyarsak duyalım, ampirik karakterden değil ilkeden çıkarmak gerektiğidir. Bu yüzden Kant numenal nedensellikten söz ederken ampirik özneyi hesaba katmayan daha dolaysız bir dil kullanır. Ampirik özne her defasında aklın ilkesince belirlenmesi gerektiğine göre, onun bir neden olduğunu söylemek son kertede anlamsızdır. Ve bu anlamda ilk başlangıçlara ihtiyaç vardır. Yani ampirik karakterin gelişmediğini söylemek de zorunlu değildir ama bu gelişme hiç bir zaman ahlâk yasasının uygulanışını kendi başına garanti altına almaz. Ahlâkça gelişmiş bir karakterin eylemini de onun karakteri itibariyle yargılamadığımız gibi, onun ahlâkî eyleminin ilk nedeni ampirik özne değil, yasadır.

Bu bölümü bitirmeden, en başta alıntıladığımız cümleye yeniden değinmek

25 Allison, *A.g.e.*,. 49.

istiyorum: Dünyada boşluk, sıçrama, şans veya kader yoktur. Bütün bunların yokluğu onları dışlayan bir sürekliliğin mevcudiyetiyle sabittir. Ama farklı süreklilikler olmasının bize öğrettiği bir şey de, zamansal bir sürekliliğin olduğu her yerde nedenselliğin o biçimde işlemiyor olabileceği düşüncesidir. İkinci Analoji bunu zaten göstermişti. Aynı ayrım, ahlâkî motifler ve duyusal uyaranların iş başında olduğu sahnede de işe yarar. Bir tür süreklilik bakımından duyusal uyaranlar sahneden çekilmez. Ama ahlâkî bir eylemin açıklayıcısı, yani gerçek nedeni, özgürlüğün yasasının temsilidir.

Buraya kadar söylenenleri bir argümanın kısa ve formel bütünlüğü içinde özetlemek istiyorum. Kant'ın özgürlüğün mümkün olduğuna dair tek bir argümanı olduğunu ile sürebileceğimizden emin olmasam bile, şöyle bir özetin Kant'ın özgürlük teorisinin ana çizgileriyle çelişmeyeceğine inanıyorum:

1. Ahlâk yasası zamandışı olsa dahi, onun temsili olarak düstur (Allison'ın deyimiyle yasanın cisimleşmiş biçimi) zamanda yer alabilir.

2. Böyle bir temsil tıpkı doğal nedenler gibi eylemden önce gelebilir.

3. Eylemden önce gelen farklı temsiller olması bunların her birinin nihayetinde belirleyici neden olduğu anlamına gelmez. Çünkü zamansal süreklilik ile nedensel süreklilik aynı anlama gelmez.

4. Böylelikle ahlâkî bir eylemde, eylem ondan önce gelen yasanın temsili tarafından yine önceden belirlenmiştir.

5. Bu bakımdan ne zamanda ne de nedenler zinciri içinde bir kesinti yoktur ve ikinci analojinin sonucu, yani her görünüşün (eylem) kendisinden önce gelen bir nedeni olduğu (yasanın temsili) ilkesi çiğnenmemiş olur.

3. Özgürlüğün sonucu olan mutluluk

Kant, pratik felsefeyi ahlâk metafiziği ve moral antropoloji adını verdiği iki bölüme ayırır. Moral antropoloji "insan doğasında ahlâk metafiziğinin yasalarını *gerçekleştirmeye* yardım eden ya da buna engel olan öznel koşullarla... ahlâkî ilkelerin (okullarda ve halka yönelik kurumlardaki eğitim yoluyla) gelişmesi, yaygınlaşması ve güçlenmesiyle ilgilenir".[26] Yasa dolayısıyla zamandışı bir nedensellik olarak kavradığımız özgürlüğü bir de bu açıdan düşünmek ahlâk felsefesinin amaçladığı şey bakımından kaçınılmaz olur. Bu yüzden, aklî bir karakterin etkinliği olarak özgürlüğün, "ahlâkî ilkelerin gelişmesi, yaygınlaşması ve güçlenmesi" gibi beklentilerimiz açısından neye yaradığı sorusunu sormak

26 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 322, (*AK* 6, 217).

gerekir. Kendimizi zamandışı bir nedenselliğin failleri olarak tanıyor olmamızın, aklî bir karakterimiz olduğunu düşünmenin, *in statu isto,* ne anlamı vardır? Gerçekten doğal nedensellikle uyumlu bir özgürlük anlayışı, dünyada bir farklılık yaratmak olarak özgürlük fikrinden bu kadar uzak mıdır? Bu sorulara anlamlı ve olumlu bir cevap verebilmek için yasanın ve özgürlüğün zaman içinde bir işlevi olmalıdır. Ama problemi anlayabilmek açısından olumlu cevabı aramadan önce olumsuz cevabı karşımıza almak daha aydınlatıcı olabilir.

Kant'ın özgürlük anlayışı üzerine neredeyse klasikleşmiş yazıların birinde, Allen Wood bu soruya olumsuz bir cevap verir. Problemin bundan sonrası için yol gösterici olacağından onun düşüncesini yansıtan uzunca bir bölümü buraya almak istiyorum:

> Zamandışı etkinlik, kendimizi ahlâkî faillller olarak kavrayışımızı, Kantçı etikle uyuşması kolay olmayan bazı revizyonlara zorlar. Örneğin kelimenin düz anlamıyla ahlâkî gelişme gibi, Kant'ın da çoğu zaman büyük önem verdiği bir amacı anlamsız kılar. Kant'a göre yalnızca dışsal eylemlerimiz zamanda görünür olduğuna göre, asıl anlamda ahlâkî değer ve değersizliğe sahip olan özgürlüğümüz zamandışıdır ve iyiye ya da kötüye yönelik bir değişime yol açmaktan acizdir.
>
> Bundan da öte, Kant'ın teorisi dünyada farklı zamanlarda eylemde bulunuyor olarak kavramamıza izin verse bile, kendimizi zamanın *içinde* yani zaman kesitleri *dahilinde* ve onlar *boyunca* eylemde bulunuyor olarak kavramamıza izin vermez. Bu yüzden Kant'ın teorisi kendimizi belli bir zaman sonrasındaki belirli bir sonucu üretmeyi *denerken* ve bunun için *çabalıyorken* düşünmemize izin vermez.[27]

Allen Wood'un açıklaması tam da en başta ikinci ve üçüncü soruları ayrı tutmama neden olan ikincil bir probleme işaret ediyor. Zamanın dışından ona etkide bulunmak biçiminde bir özgürlük fikrinin, zorunlu olarak zamanın gelişimi düzenlemekle ilgili bir sonuç barındırmadığını gösteriyor. Başka bir deyişle, özgürlüğü yalnızca (ii) zamanın farklı anlarında devreye giren bir özgür bir nedensellik olarak düşünmek ile bu özgürlüğü zamanı kalıcı ve uzun vadeli biçimde yönlendiren bir etkinlik (iii) olarak düşünmek arasında bir ayrım yapıyor. Ama bu ayrım teorik açıdan ne kadar tedavi edici olsa da, pratik felsefenin amaçları bakımından özgürlüğün kendisini anlamsız hale getirmek gibi bir sonuç barındırıyor. Metafizik argümanın (eğer geçerliyse) pratik de-

27 Allen Wood, Kant's Compatibilism, *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays,* ed., Patricia Kitcher (Boston: Rowman & Littlefield, 1998), 259. Başka bir yerde Wood "Kant'ın soyut, metafizik özgür irade sorununa getirdiği eleştirel çözümden hareketle ahlâkî psikolojiye, ahlâkî yaşamın tecrübesine, insanın ampirik doğasına dair hiçbir sonuç meşru bir şekilde çıkarılamaz" diye yazar. Allen Wood, *Kant,* çev., Aliye Kovanlıkaya. (Ankara: Dost Yayınları, 2009), 130.

ğeri bu nedenle en azından yoruma muhtaçtır. Zamandışı nedenselliği bir başka biçimde anlama imkânı olmalıdır ama bunu ararken geçen bölümden çıkardığımız sonuçlara ters yönde gitme şansımız yok. Kant'ın zaman anlayışı içinde kalmak da bir zorunluluk. Ben yazının bundan sonrasında (en azından bir bakımdan) Kant'ın transandantal özgürlük fikrinin sonuçsuz olmadığını savunacağım. Bunu yaparken de Kant'ın zaman anlayışını bu defa başka bir kavramla, mutluluk kavramıyla ilişkilendireceğim. O nedenle önce bu ilişkinin çerçevesini tarif etmem gerekiyor.

Bir yöntem olarak antinomilerin kökeni olan öncülden, yani koşulların (belirlenimlerin ve dolayısıyla zamanın) bütünü fikrinden hareket etmeyi öneriyorum. Şöyle bir soru olsun: Aklın pratik kullanımında, ilkeleri koşulsuz buyruk yerine koşulların bütünlüğünde aramaktan doğan bir yanılsama var mıdır? Ben, bir ahlâk ilkesi olarak alındığında, mutluluk fikrinin böyle bir yanılsamaya işaret ettiğini düşünüyorum. Çünkü mutluluk fikri bir 'mutlak bütün' idesinden, bize "şimdi ve her türlü gelecekte en yüksek memnuniyeti verecek" şeylerin mümkün olan en yüksek toplamının hayalinden doğar.[28] Şunu görmek gerekir ki, mutluluğun nesnel bir ilke olamayışının salt pratik olmayan teorik nedenleri de vardır. Gelecekteki bütün belirlenimleri düşünmek ve şimdiki zamanda eylemin amacını böyle seçmek, aklın meşru bir kullanımı değildir. Bu bakımdan Kant, mutluluk "aklın değil, hayalgücünün bir idesidir" der.[29] Seçimlerimiz mutlu olmamızı sağlayacak şeyleri gerçekleştirme arzumuzdan doğduğu zaman, zamanın getireceklerini bir bütün olarak hesap etmek çabası içinde kalırız. Zaman burada bütün getirdikleriyle işin içine girer. Mutluluğumuzu dayandırdığımız iyi hissetme beklentisinin bütün nesnelerinin üzerinde yayıldıkları örtü zamandır. Bencil mutluluk fikriyle, doğal uyaranları izleyerek davrandığımızda zamanın koşullarına tabi oluruz. Bu da eylemimizin ilkesinin bir yasaya değil belirsiz bir fikre dayanması sonucunu doğurur. Çünkü mutluluk kavramı, "öylesine belirsiz bir kavramdır ki, her ne kadar insan ona ulaşmayı dilese de, hiç bir zaman kesinlik ve tutarlılıkla aslında ne dilediğini söyleyemez".[30] Bir benzetmeyle söylersek, mutluluk fikri, aklın pratik alanda içine düştüğü kozmolojik yanılsamaların kaynağıdır.

Yasa zamanın büsbütün dışındayken, mutluluk fikri zamanın (ya da zamanın içindeki şeylerin) bütünüyle ilgilidir. Bu nedenle mutluluk fikrinin yasa kar-

---

28 Kant, *Temellendirme*, 34. Aklın teorik faaliyet alanından, pratik faaliyet alanına geçmemiz bu açıdan bir şeyi değiştirmez. Çünkü mutluluğun unsurları olarak düşündüğümüz zamansal olaylar ve durumların her birinin bilgisi anlama yetisinin işleyişine bağlıdır. Bu işleyişin sınırlarına riayet etmeyen fikirlerin pratik sonuçları da, ne teorik ne de pratik açıdan meşru olabilirler.

29 *A.g.e.*, 35.

30 *A.g.e.* 34.

şısındaki konumu, antinomilerin özgür nedensellik karşısındaki konumu gibidir. Yani yasa kavramı bizi, mutluluk fikrinin içine düşürdüğü açmazlardan kurtarır. Çünkü ahlâk yasası, neyin iyi olduğu sorusunu sorarken, zaman koşullarına ve hesapladığımız gelecek tasarımlarına bağlı kalmamamız gerektiğini söylemiş olur. Bu bakımdan, aynı zamanda bir bilme ilkesidir. Kant *Ahlâk Metaziği*'nde, yasadan "aynı zamanda bir ödev de olan amaçları" tanımamıza yarayan bir ilke olarak söz eder.[31] Zamanın bir yerinde, neyin doğru bir amaç olduğunu bilebilmek için, zaman koşullarına göre düşünmek, bir sonraki zamanda neler olabileceğini öngörerek eylemde bulunmayı istemek yersizdir. Daha iyi sonucu amaçlamak yerine, aynı zamanda ödev de olan sonucu amaçlamak gerekir, çünkü son kertede neyin daha iyi olacağını bilemeyiz. Zamansız ve kendiliğinden iyi bir dünyada etkin olacağını düşündüğümüz yasayı yaşatmayı amaç edinmeliyiz. Aslında tam da bu yüzden zamanın koşullarından bağımsız olmak, bu zamandışı yasayı kuvvetlendirmek ve yaşatmak içindir.

Yasa mutluluk tasarımlarımızın bu belirsizliğini aşmamızı, gelecekle ilgili beklentilerimizi ortak, aklî bir zemine oturtmamızı sağlar. Ama mutlulukla büsbütün ilişkisiz değildir. Çünkü dolaysız bir mutluluk ve refah (*Wohlleben*) arzusu yasa tarafından sınırlanmışsa bile, Kant sonlu varlıkların doğal olarak mutlu olmayı arzuladıklarını bir olgu olarak kabul eder.[32] Mutluluk arzusunu yok saymaz. Onu sınırlamaktaki amacı da ona yeni bir biçim vermektir ve bu sınırlamadan evrensel ahlâk kuralı doğar: "Mutlu olmayı hak edecek şekilde davran". (A 809/B 837) Bu ilkeden de Kant'ın ahlâki mutluluk (*gesittete Glückseligkeit*) dediği şey doğar. Yalnız "kendi mutluluk arzuma koyulan sınır, ahlâkî mutluluk idealinin evrenselleşmesi, mutluluğun başkaları için bir hak olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir".[33] Bu yüzden mutluluk bencil bir ilke olarak hayalgücünün karmaşık bir fikriyken, herkesin mutluluğu olarak aklın bir idealidir.[34] Çünkü ikincisini düşünmenin koşulu olan nesnel bir ilke vardır. Bu da ilke mutluluğu bir tesadüf ya da kader meselesi olmaktan çıkarır: *Non est fatum.*

---

31 *A.g.e.* 514, (*AK* 7, 382).

32 Kant, *Ahlâk Metafiziği*'nde, "Mutluluğu hayal etmek ve aramak insan doğası için kaçınılmazdır" diye yazar. *Metaphysik der Sitten*, 517.

33 Henrich, "Ethik der Autonomie", 23.

34 Kant "genel mutluluğun nedeni olan özgürlükten" (A 809/ B 837) söz ederken ve "ahlâkla tam bir orantı içindeki" (A 814/ B 842) mutluluktan söz ederken bunların her birini hayalgücünün değil, aklın ideleri olarak düşünüyordu. *Eleştiri*'nin "Saf Aklın İdeali" bölümünde ve Kant'ın pratik felsefeyi ilgilendiren daha geç tarihli eserlerinde mutluluk kavramının karşımıza çıkışı şaşırtıcıdır. Çünkü özellikle *Temellendirme*'de Kant mutluluktan yalnız onun eylemlerimizin nesnel bir ilkesi olamayacağını göstermek üzere bahseder. Eylemelerin ilkesi olarak değil ama ilkenin gerçekleşmesi olarak adil bir mutluluk fikri Kant için aklın bir idesidir. Yasanın belirlenmesine dair bir araştırmada, mutluluk fikrinin dışarıda bırakılması gereklidir ama Kant bununla adilce paylaşılan bir mutluluk fikrinden kopmamız gerektiğini ima etmez.

Peki, en yüksek iyi olarak karşımıza çıkan "ilkeli olarak paylaşılmış mutluluk" (A 806/B 834) fikri, yasaya bağlı özgür eylemlerimizin zamanı yönlendirmesine yarayacak bir fikir barındırır mı? Bunun olabilmesi için, eylemlerimizin ilkelerini belirlerken, dolaysız bir gelecekteki sonuçlarının temsilinden hareket etmiyorsak bile, özgür eylemlerimizin amacı, bir geleceğe yönelmişliği olmalıdır. "Özgür eylemlerimiz olduğuna göre -ya da özgür eylemlerimiz varsa- bu eylemlerin nesneleri olarak yöneldikleri amaçlar da olmalıdır."[35] Amaç sözcüğü başlı başına bir zamanı çağrıştırmakla beraber burada ahlâk yasasınca belirlenmiş haldedir. Bu da adalet ve mutluluğun, yani sonlu ile sonsuzun buluştuğu bir gelecektir. Kant *Her Şeyin Sonu* başlıklı yazısında, zamanın ötesinde olmanın, zamanlı bir varlık için ancak gelecek olarak temsil edilebileceğini ifade eder.[36] Düşünebildiğimiz bu haliyle bütün varlıklar için bir sondur. Ama bu son eylemlerinin yegâne ilkesi olan akıl tarafından belirlendiği sürece aynı zamanda bir başlangıçtır.[37] Kant'ın yasanın gerçekleşmişliği ile 'sonsuz süre' düşüncesi arasında kurduğu bağ da bundan kaynaklanır. Yasanın ve aklî karakterimizin zamandaki işlevi, aklî bir amaç, bir son ve nihayetinde gelecek biçimiyle temsil edilebilir olmasından doğar. Zamanı böyle bir nedensellik tarafından belirlenmiş haliyle düşünmek bizi numenal bir süreyi düşünmeye vardırır. "Bütün zamanın sonu olarak, insanın kesintisiz devam edişi (*Fortdauer*) gibi bir fikri ancak zamanla kesinlikle ölçülemez bir büyüklük (*duratio noumenon*) olarak düşünebiliriz."[38] Bu düşüncenin ilham kaynağının yasanın kendisi olduğu apaçıktır: Çünkü peşinde olduğumuz şey, "sürenin ahlâk yasasını tam olarak yerine getirmeye uygunluğudur".[39]

Dolayısıyla, özgürlüğün zamandışılığı ahlâkî anlamını zamansal ve kişisel bir beklenti olarak mutluluğun sınırlandırılmasında bulur. Ama bu sınırlandırma bizi, özgürlüğün üretkenliği dolayısıyla, onun sonucu olacak başka bir mutluluk fikrine yaklaştırır. Ancak özgürlük kavramının mümkün kıldığı bir mutluluk kavramı vardır. Kant bir yerde bunu şöyle ifade eder: "Ahlâk bir mutluluk ilkesi olarak alınan özgürlük idesidir (Düzenleyici bir *a priori* mutluluk ilkesi). Bu yüzden, özgürlüğün yasaları kendi mutluluğuna amaçlamaktan bağımsız olarak mutluluğun formel koşullarını a priori içermelidir."[40] Yasanın kendisinden doğan bir amaç fikri varsa, özgürlük yasa dolayısıyla kavradığımız bu

35 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 514, (*AK* 6, 385).

36 Emmanuel Kant, "La fin de toutes choses", *Œuvres Philosophiques III* (Paris : Gallimard, 1986) 310.

37 *A.g.e.*

38 *A.g.e.*

39 Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev., İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 143, (*AK* 5, 132).

40 Immanuel Kant, *Notes and Fragments*, çev., Curtis Bowman, Paul Guyer, Frederick Rauscher (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 467, (*AK* 19, 279).

amacın düşünülmesinin imkanı olarak o amaca yöneliktir ve bu nedenle zamanın akışını yalnız bir ara neden olarak değil bir amaç olarak da belirler. Böyle bir mutluluğun *mümkün* olduğuna dair inanç da seçimlerin belirlenmesinde sürekli ve kalıcı bir etkiye sahip olabilir. Aklî karakterimiz zamanın büsbütün dışında kalıyorsa da, yasanın nihai sonucu olan bu geleceğe yönelmişlik ampirik karakterimizin bir yüklemidir. Kendi başına, yani yasaya hiç başvurmadan, bu amacın temsilini edinmemiz ve ondan yapacaklarımıza dair bir buyruk türetmemiz mümkün olmadığına göre, bu geleceğe yönelmek bizi yeniden yasanın buyruğuna yönlendirir. Bu bakımdan ampirik karakter yine aklî karakter tarafından belirlenmiş bulur. Hiç böyle bir gelecek fikrine sahip olmayan kişinin ahlâkî eylemi de şüphesiz diğeri kadar değerlidir, ama bu fikre sahip olmak yasaya yönelme ihtimalini az da olsa arttırır. Özgürlüğün nihai amacı bakımından da bu azımsanacak bir derece değildir.[41]

Peki, gelecek zamanın eylemlerimiz üzerinde nasıl bir kuvveti olabilir? Hatta bu düşünce, baştan beri üzerinde durduğumuz ikinci analojinin nedensellik ilkesiyle çelişmez mi? Burada Kant'ın verdiği bir cevabın salt metafor olarak düşünülmenin ötesinde, ciddiye alınabilir olduğunu düşünüyorum. Bu da amaçladığımız geleceğin bir ilke olarak aslında metafizik manada en önce geldiği fikridir.

> Aklın ahlâkî bakış açısı altında yaptığı gibi, zamanın ebediyete doğru bu ilerleyişini takip ettiğimizde, zamansal varlıklar ve olanaklı deneyimin nesneleri olarak bütün şeylerin sonuna varmış oluruz. Ama bu son, aynı varlıkların duyularüstü ve zaman koşullarından bağımsız biçimde, amaçların ahlâkî düzeninde, bu varlıkların ileri uzanan sürelerinin (*Fortdauer*) başlangıcıdır.[42]

Daha önceki bölümde yasanın etkinliğinin, geçmişin etkinliği ile çelişmeyebileceğini nasıl gösterdiysek, bu aşırı iddialı cümleyi de öyle yorumlayabiliriz. Yasa bir düşünce olarak, keşfedilen bir ilke olarak ve o ilkenin buyurduğu nihai sonuçlar bakımından önce gelir. Başka bir dille söyleyecek olursak, Kant'ın eylem teorisi açısından bütün canlı varlıklar temsillerle hareket ederler. Hatta Kant canlılığı, temsillerle hareket edebilme yeteneği olarak tanımlar.[43] Akıl sahibi bir canlı olarak insan, bir yasanın temsiliyle hareket edebilme kabiliyetine sahiptir. Bu da, ona aklî karakterini veren şeyin yasa olduğu anlamına gelir. Ama temsil, temsil ettiği yasanın zamansızlığına rağmen eylemi önceler. Psikolojik karakterse, kazanılmış psikolojik özellikleri ifade eder. Yasanın bilgisi, yasanın bir temsiline sahip olmak ve bunun doğruluğuna inanmak psikolojik karakterimizin bir parçası olabilir. Kant'ın eğitimden arzuladığı insanın bu bil-

41 Henry Allison, Kant'ın 'Gesinnung' kavramına başvurur. Gesinnung tek tek eylemlerimizde sergilenen niyetten ziyade ahlâkî ya da aklî bir eğilim olarak tanımlanabilir. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 136.

42 Kant, "La fin de toutes choses", 310, (*AK* 8, 327).

43 Kant, *Metaphysik der Sitten*, 309, (*AK* 6, 211).

giye hazır olmasıdır. Bu bakımdan psikolojik karakterimiz ile akli karakterimiz arasında ontolojik bir ikilik yoktur, daha ziyade ikincinin bir kural olarak ilkini yönlendirmesi söz konusudur.

Yasa burada, Deneyimin Analojileri'nde olduğuna benzer şekilde temsilin zamansal düzenini, nesnelerin zamansal düzeni ile bir tutmamıza engel olur. Ahlâk yasası özelinde de durum şudur: Psikolojik motivasyonlar, kendileri birer temsil olmaları bakımından iç hissin sürekliliğinde yer bulurlar ve yasanın temsili de bunlardan biridir. Yani deneyimin ilkeleri fenomenal-psikolojik gerçeklikle psikolojik olmayan gerçeklik arasında bir ayrım yapma imkânını verirken, ahlâk yasası, yasanın bir sonucunun mümkün olduğu bilgisini vermesi bakımından (kişisel eylemlerimizin yasa uğruna olduğundan duyduğumuz şüphe bunun dışındadır) eylemlerimiz fenomenal görünüşleri ile numenal özellikleri arasında bir ayrım yapmamıza yarar. Birer fenomen olarak her eylem kendisini önceleyen bir temsilin sonucudur ama, yine de bu temsil yoluyla yasayı düşünürüz, bir temsili değil. Yasanın kendisi zaman dışı bir ilke olarak, yasaca belirlenmiş eylemlerin zaman dışı karakterini ortaya çıkarır.

Bu bakış açısı hem Kant'ın sunduğu çözümün metafizik ağırlığını bir ölçüde hafifletir hem de dünyadaki sonuçları açısından aklî karakterimizi bize daha fazla yakınlaştırabilir. Sözgelimi, Kant'ın iyi niyet kavramından ahlâk yasanının nasıl çıkardığını hatırlayalım. Bir eylemi iyi niyetli olarak değerlendirdiğimizde, onu önceleyen bir psikolojik nedenin bizce iyi demeye layık bulunduğunu kast etmiş oluruz. İyi niyete neden iyi sıfatını yüklediğimizi çoğu zaman düşünmüyor oluruz. Ama gerçekten bu eylemin iyi bir niyet taşıdığı yargısına nasıl vardığımızı düşündüğümüzde, ahlâk yasasına dek giden yola çıkmış oluruz. Bir bakıma geçmişte bir şeyi iyi olarak nitelememizi sağlayan şeyin zamandışı boyutu ortaya çıkar. İnsan yasa uyarınca iyi olarak temsil ettiği bir şeyi istediği zaman özgür davranmış olur dediğimizde, Kant'ın özgürlüğü ve yasayı geçmişin düzeninden nasıl bağımsız tuttuğunu görmüş oluruz.

Zaman gelecek, sonraki yaşam olarak, özgürlüğün karşısında yer alan zaman koşullarını değil, ahlâk yasasının gerçekleşebilme imkânını temsil eder. Gelecek zaman, doğal nedenselliğin henüz yerini almadığı ve özgür nedenselliğin yer bulabileceği bir gerçekleşmemiş zamandır. Bu bakımdan, Kant'ın geleceği, geçmiş tarafından çoktan belirlenmiş bir gelecek olarak görmesi, ahlâk metafiziği bakımından imkânsızdır. Bu tarz bir belirlenimcilik özgürlüğün yasasıyla da uyumlu olamaz. Kant'ın teorik bilgimize çizdiği sınırlar, fenomenler zincirinin bize bütün belirlenimlerin birliği olarak bir kerede verilemeyeceği ve nedensellik kavramının, nedensel bağ içinde olduğunu düşündüğümüz yeni şeylerin varoluşu tezini ortaya atmaya yetmeyeceğini söyleyişi bu güçlüğü atlatmakta yine işine yarar.

Sonuç

Kant'ın ahlâk teorisinin sonuçlara önem veren bir teori olduğunu söylerken, onun bir tür faydacılığa yakın, sonuç merkezli bir ahlâk teorisi olduğunu iddia etmiyorum. Çünkü Kant, verili bir durumda en iyi olasılığı gerçekleştirmek gibi bir ahlâk düsturunu savunmamıştır. Ama Kant'ın gözünde elimizde düşünebileceğimiz en yüksek iyiliğin, adil bir dünyanın yasası varsa, sadece bu yasaya göre düşünmek eylemimizi ahlâken doğru kılmaya yeter. Herkesin bu yasaya göre davrandığı bu dünyada da sonuç kesindir. Kant mutluluk arayışının riskler ve istisnalarla, ahlâksızlık ve mutsuzluklarla dolu ve kesinlikten yoksun bir vaat olması yerine, dolambaçlı ama tasarlanabilir bir ideal olmasını istemiştir. Ahlâksal eylemlerimiz en azından yasayı cisimleştirdikleri için bu sonuca katkıda bulunmuş olurlar.

Özetle, Kant'ın zaman kavramı özgürlüğün düşünülmesi kadar, deneyimiyle de ilgilidir. Özgürlük zamanın dışında ve ondan bağımsızdır. Buna rağmen, doğal bir nesneyi gerçekleştirme arzusuyla belirlenmemiş olan seçme gücü, özgür bir nedenselliğin sonuçlarını dünyaya taşıyabilir. Arzulama yetisinin yönelebileceği bütün doğal nedenler, mutluluk fikri etrafında birleşirler. Bu mutluluk arayışı zamanın koşullarına bağlıdır. Metafizik düzeyde yasa dolayısıyla düşünebildiğimiz özgürlük, psikolojik düzeyde de bu mutluluk arayışı sınırlandırarak etkide bulunur. Bu sınırlandırmadan mutluluğun başka bir kavramı ve onun gerçekleşeceği bir gelecek zaman fikri doğar. Özgürlük, salt bir imkân olarak dahi, bu geleceğe duyulan inancı mümkün kıldığı oranda, zamanı kesintiye uğratmadan bu dünyayı sürekli olarak değiştirebilme gücüne sahiptir

Kaynakça

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

Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason.* Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Cummiskey, David. Kantian Consequentialism. *Ethics.* Sayı 100, No. 3 (1990).

Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press: 1997.

Henrich, Dieter. Ethik der Authonomie, *Selsbstverhätnisse.* Stuttgart: Reclam, 2001.

Hudson, Hud. Kant's Third Antinomy and Anamolous Monism. *Groundwork of Metaphysic of Morals in Focus* içinde. Editör Lawrence Pasternack .London: Routledge, 2002: 234-264

Kant, Immanuel. *Lectures on Metaphysics.* İngilizceye çeviren Karl Ameriks. Cambridge: Cambridge University Press. 1997.

-. *Lectures on Ethics.* İngilizceye çeviren Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

-. *Kritik derreinen Vernunft*. Hamburg : Meiner, 1998.

-. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi.* Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.

-. *Pratik Aklın Eleştirisi.* Çevirenler İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

-. *Notes and Fragments.* Çevirenler Curtis Bowman, Paul Guyer ve Frederick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

-. *Metaphysik der Sitten, Immanuel Kant Werkausgabe VIII.* Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

-. Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Critic der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. *Schriften zur Metaphysik und Logik I, Immanuel Kant Werkausgabe V.* Frankfurt: Suhrkamp 1996.

-. "La fin de toutes choses", *Œuvres Philosophiques III,* Paris: Gallimard 1986.

Philonenko, Alexis. *L'Œuvre de Kant*, tome I. Paris: Jean Vrin, 2003

Michael, Rohlf. "Immanuel Kant". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* (Yaz 2014 Edisyonu) Editör Edward N. Zalta.

URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant/>.

Wood, Allen. Kant's Compatibilism. *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays* içinde. Editör Patricia Kitcher. Boston: Rowman & Littlefield, 1998: 239-263.

-. *Kant*. Çeviren Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Yayınları, 2009.

ÇEVİRİ

ÇEVİRİ HAKKINDA

Kant'ın yetiştiği dönemde Alman felsefî ikliminde genel olarak Christian Wollf'un (1679-1754) kurumsallık kazandırdığı şekliyle Leibniz felsefesi hakimdi. Kant'ın eleştirel döneminde eleştirdiği metafizik timsalini, Wolff'un anahatlarını belirlediği haliyle Leibniz düşüncesinde buluyordu. Kant eleştiri öncesi döneminden itibaren bu tür bir felsefe anlayışıyla arasına mesafe koymaya çalışmış, *Saf Aklın Eleştirisi* ile bu gelenekten tamamen kopmuştur. Bu kopuş en basit haliyle ifadesini, Kant'ın uzay ile zamanı akla verili idealar olmaktan çıkarıp hissetmenin formları haline getirmesinde bulur. Bu sayede Kant doğabiliminin yanısıra geometri ile aritmetiği bilim olarak temellendirme imkanına sahip olurken rasyonel psikoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel teoloji olarak metafiziğin niçin bilim olamayacağını da gösterir. Bu eser ilk yayımlandığında Kant'ın beklentisinin aksine çok fazla ses getirmese de geçen zamanla birlikte Kant felsefesi Almanya'da yaygınlık kazanmaya başlar. Johann August Eberhard (1739-1809) 1789'da, Kant'ın giderek etkili olmaya başlayan transandantal felsefesine karşı Leibniz düşüncesini savunabilmek için *Philosophisches Magazin* dergisini çıkarmaya başlar. Abraham Gotthelf Kästner'in (1719-1800) Kant'ın aşağıda çevirisi yer alan yazısının konu aldığı makaleleri de bu dergide yayımlanır. Kästner Leibniz mirasına bağlı, bununla birlikte metafizik konular üzerine tartışmaya girmeyen, herkes tarafından saygı duyulan dönemin önemli bir matematikçisidir. Öğrencileri arasında Carl Friedrich Gauss da (1777-1855) vardır. Eberhard Kästner'in geometrik nesnelerin imkanıyla ilgili görüşlerinin metafizik içinde geçerli olduğunu düşünür. Kant'ın aşağıdaki yazısı Kästner'in makalelerinden böyle bir sonucun çıkarılamayacağını öne sürer.

Çeviri Akademi Edisyonunda yer alan metin esas alınarak yapılmış, aşağıda belirtilen Fransızca ve İngilizce çevirilerle karşılaştırılmıştır.

Immanuel Kant, "Über Kästners Abhandlungen", *Gesammelte Schriften*, 20.cilt, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, (Berlin: de Gruyter, 1900), 410-423.

Michel Fichant, "Sur les articles de Kästner", *Les cahiers d'histoire de la philosophie: Kant* içinde, editör Jean Marie Vaysse, 57-64.

Christian Onof ve Dennis Schulting, "On Kästner's Treatises", *Kantian Review*, 19, 2, 305-313.

Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA

AA 20 (410-423) KÄSTNER'İN MAKALELERİ ÜSTÜNE

*Çeviren: Çağlar KOÇ**

Başkalarının yanılmış olabilecekleri noktaları düzeltme amacı gütmedikleri zaman bile bir Kästner'in veya bir Klügel'in kaleminden çıkan yazılar her derlemeye değer katar. *Philosophisches Magazin*'in ikinci cildinde yer alan, Bay Kästner'e ait üç makale geometricinin, ele aldığı nesnenin imkânı, belirlenimi ve tabi olduğu ispatlanamaz ilkeleri açısından kendisine yöneltilebilir talepleri nasıl karşılayacağını inceler ve bunu tamamen matematiğin sınırları içerisinde kalarak yapar. Bu hiç de Bay Eberhard'ın öne sürdüğü savların lehine bir durum değildir. Zira tam da matematiğin bu talepleri herhangi bir yoldan karşılamaya (en azından bunun akli olma iddiasındaki her bilgiden beklenebilecek bir kesinlikte yapılması kaydıyla) muktedir olması ile metafiziğin bunda yetersiz kalması arasındaki tezat, metafiziği matematik karşısında çok daha dezavantajlı gösteren şeydir.

İkinci cildin 391. sayfasında gayet haklı olarak şöyle deniyor: "Öklid bir doğru çizgi çizmenin ve bir çemberi betimlemenin mümkün olduğunu ispat etmeden kabul eder." 'İspat etmeden demek', 'betimlemenin imkânını *çıkarımlar* aracılığıyla ispatlamadan' demektir. Zira muhayyile sayesinde bir kurala göre *a priori olarak* meydana getirilen ve adına inşa denen *betimlemenin* kendisi nesnenin imkânına ispat teşkil eder. İnşayı kendi kalıbı [*Muster*] olarak öngerektiren mekanik çizim (s.393) bu bakımdan katiyen hesaba alınmaz. Fakat doğrunun ve çemberin imkânının dolaylı yoldan, çıkarımlar aracılığıyla gösterilememesi, sadece dolaysız yoldan, bu kavramların (hiçbir suretle ampirik olmayan) inşası üzerinden gösterilebilmesi şu sebepledir: Tüm inşalar (*a priori* görüde bir kurala göre belirlenen teşhirler) içinden bazıları, mesela bir doğru *çekmek*, bu doğruyu (düşüncede) betimlemek ya da sabit bir nokta etrafında *döndürmek* vb., ilk sırada gelmelidir. Öyle ki bu ilk inşalardan ne ikincisi ilkinden ne de ilki bir büyüklük kavramının başka herhangi bir inşasından türetilebilir. Geometride bu türden diğer kavramların uzaydaki inşalarının hepsi ilk inşalardan türetilmiştir. Bay Kästner bu türetmeye inşaların imkânının *ispatı* adını verir. Kavramını inşa edebilmenin dolaysız

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, e-mail: caglarkoc@dsl.ttmail.com

bilincine sahip olduğumuz bir şeyi mümkün *kabul etmenin* bu türlüsüne *Eleştiri*'nin en ufak bir itirazı yoktur. *Eleştiri* böylesi bir kabulden dogmatik metafiziğe örnek oluşturması açısından, aynısını o da kendi kavramları için yapsın diye söz eder daha ziyade. *Eleştiri* aynı zamanda şunu da belirtir: Görüde teşhir (gerek geometrinin kavramları için olduğu gibi *a priori* olarak, gerekse fiziğin kavramları için olduğu gibi ampirik olarak mümkün olsun) kavrama eklenmeseydi, *büyüklük* kavramı altında düşünülen bir şeyin ya da *neden* kavramına karşılık düşen bir şeyin imkanını salt kavramlarla ortaya koyamazdık. Bu kısıtlama temelinde metafizikten tüm kavramlarına onlara karşılık gelen görüler bulması talep edilir. Bunun için belli bir görüde verilenleri, kendi de görüde teşhir edilebilir bir beraber bağlama [*Verknüpfung*] kuralına göre bağlamak kavramlara görü temin etmeye haydi haydi yetecektir. Bu kısıtlama ve onda temellenen talep son derece büyük önem taşır. Nitekim metafizik, çelişmezlik ilkesine tümüyle riayet ederek, bu ilkenin itibarını biraz bile olsun zedelemeden ilkin (geometride olduğu gibi) saf görüde ortaya konan *a priori* kavramları takdim edebilir. Bunları(neden kavramı gibi) hiç olmazsa deneyimde ortaya konabilen kavramlar izler; daha sonra ise hiçbir kavranabilir örnekte çelişki içermeksizin kesinlikle ortaya konamayan, fakat başka amaçlar (örneğin pratik amaçlar) dikkate alındığında gayet makul gözüken kavramlara sıra gelir. Gelgelelim bu son kavramlar coşkun hezeyanları, gerçekte vukuftan [*Einsicht*] tamamen mahrum sözümona felsefi vukufları beraberlerinde getirir. Çünkü kendini muhakemelere kaptıran kişi, teorik bilgi sahibi olduğunu öne sürdüğü şeylere dair kavramlarının nesnel gerçekliğini *görü* [*Anschauung*] yoluyla ispatlama yükümlülüğünden sıyrılır sıyrılmaz, kafadan uydurma özgürlüğünün önündeki tüm engellerden kurtulmuş olur ve görünün teminatı olmadan salt düşünceden ibaret varlıklarla çevrili bir hayal âlemine dalar. (Görüleme elbette ki bir *görerek* vakıf olma demek değildir; bununla birlikte sadece düşünceden ibaret olmaması, aynı zamanda düşünce için verili olması bakımından tekilin temsili demektir).

Bu sebeple Bay Kästner gayet bilgece ama Bay Eberhard'ı teselli etmekten bir o kadar uzak kalacak şekilde şöyle der (s.402): "Kavramında hiçbir çelişki olmadığının gösterilmesi suretiyle bir şeyin imkânının *a priori* olarak teşhir edilip edilemeyeceği *sorusunu* geometri dışında *açık bırakıyorum*." Çok doğru ve aydınlatıcı biçimde şunu ekler: "(Mükemmel bir varlığın imkânıyla ilgili olarak) Öklid Wolf'tan mükemmel varlığı, kendisi yirmi üçgen yüzlü şekli [*Icosaëder*] müdrikede nasıl oluşturuyorsa öyle oluşturmasını talep edebilirdi." İlk ifade cisimsel şeklin müdrikenin *içinde* olduğu anlamına geliyor olamaz. Kastedilen, bu kavrama müdrikenin düşündüğü bir *kurala* göre tekabül eden görünün *a priori olarak* (muhayyilede) verilmesidir.

Demek ki '*on yüzlü şekil*' [*Decaëders*] kavramı çelişki içermese de matematikçi

sırf bu *kavram* mümkün diye bu kavramın *nesnesini* de mümkün kabul etmez, aksine görüde teşhir edilmesini talep eder. Zira ancak o zaman meydana çıkar ki, her ne kadar bu kavram kendi kendisiyle çelişmemesine rağmen düzgün bir cismin *inşasının* şartlarıyla çelişir.

O halde metafizikçiden talep edilen şey şu olacaktır: Metafizikçi gerçeklikten, şeylerde mutlak olarak vazedilenden ne anladığını bir örnekle *temsil edebilmelidir*. Böyle bir örnek ise yalnızca deneyim nesnelerinden elde edilebilir. Oysa deneyim nesneleri açısından gerçek diye adlandırabileceğimiz her şey özyapısı gereği birtakım şartlara tabidir, tahdit altındadır; değillemelerle öyle ayrılmaz biçimde bağlıdır ki gerçeklik kavramından bu değillemeleri, gerçekliği ortadan kaldırmaksızın çıkarmaya imkan yoktur. Dolayısıyla saf gerçeklik kavramına bir örnek (mütekabil bir görü) bulunamayacağı gibi, ne denli heterojen olursa olsunlar tüm gerçeklikleri bağlayan bir varlık idesine de bir örnek (mütekabil bir görü) bulunamaz. Bu talep böylelikle metafizikçiyi sözcüğün gerek özel gerekse genel anlamında duyuüstü bir varlığın imkânının (kavramının nesnel gerçekliğinin) kesinlikle ispatlanamayacağını kabul etmeye zorlayacaktır.

Bu sebeple Bay Kästner'in sözleri çarpıcı olmakla birlikte son derece anlamlı ve isabetlidir. *Eleştiri* şu noktalarda onunla daima hemfikirdir: Birşeyin imkânını ispatlamak için kavramında çelişki olmaması yeterli değildir. Kavramın nesnesini müdrikede *oluşturabilmek* de gerekir; kavramın nesnesi müdrikede ya geometride olduğu gibi saf görü yoluyla (kavram inşasında) ya da doğa biliminde olduğu gibi, malzemeden [*Stoff*] hareketle ve deneyimin bize sunduğu kurala göre oluşturulur.

Bay Kästner'in sayfa 403'ten 419'a dek uzay temsili hakkında öne sürdükleri, tamamen matematikçiye hitabendir; matematikçinin uzay temsilini meşru bir şekilde nasıl kullanabileceğini belirlemeyi hedefler ve en az daha önce öne sürdükleri kadar Bay Eberhard'ın aleyhinedir. Nitekim sayfa 405'te aynen şöyle denmektedir: "Geometrik uzay kavramını nasıl niteleyeceğini, onu *resimsel* [*bildlich*] bir *uzay diye mi, yoksa resimsel olmayan* [*unbildlich*] *bir uzay diye mi* adlandıracağını bu tabirlerin anlamını belirleyen kişinin seçimine bırakıyorum. Bana gelince, bence hissi temsillerden soyutlanmıştır." Hâlbuki Bay Eberhard'ın uzay üstüne açıklamaları baştan sona bu tabirler etrafında dönüp durur; fakat bu tabirlerin ne anlama geldiğini belirlemesi muhtemelen onun için imkânsız olacaktır.

Bir matematikçi olan Bay Kästner'in geometrik uzay kavramının hissî görülerden soyutlama yoluyla elde edildiği yolundaki tespiti, metafizikçi için de geçerli olabilir. Zira hissî temsil yetimizi fiilî his nesneleri üzerinde kullanmadan bu nesnelerde *a priori* olarak ne içerilebileceğini dahi bilemezdik.

Fakat bu tespitten uzay temsilinin ilk kez hissî temsilden neşet ettiği, ilk kez hissî temsil sayesinde üretildiği anlaşılmamalıdır. Nitekim böyle bir yorum uzayın matematik önermelerinde *a priori* olarak kavranan, "gözlemeden, ölçmeden ve tartmadan (daha ziyade *a priori* olarak) ispatlanan" (s.406) özellikleriyle çelişecektir.

Sayfa 407 ile 419 arasında kalan bölüm 'sonsuz' kavramının *geometride* nasıl kullanıldığı konusuna ayrıldığından, eldeki incelemenin kapsamı dışındadır. Gelgelelim bu bölüm Bay Eberhard'a ve başkalarına muhtemelen sonsuz uzayın bir çürütülmesi olarak görünecektir. Hâlbuki *Eleştiri* sonsuzluğun uzay temsiline ayrılamaz bir biçimde bağlı olduğunu belirtir. Bu sebeple, metafiziği odağına yerleştirmiş bir dergi üstüne bir incelemeden 'sonsuz' kavramının metafiziğe ve geometriye özgü kullanımları arasındaki farkları serimlemesini de beklemek uygun düşer.

Metafizik, uzay temsiline nasıl sahip olabildiğimizi göstermelidir. Oysa geometri bir uzayın nasıl *betimlenebileceğini*, başka bir deyişle çizim yoluyla değil de *a priori* olarak bir temsilde nasıl teşhir edilebileceğini öğretir. Metafizik uzayı, bürünebileceği tüm belirlenimlerden önce, belli bir nesne kavramı uyarınca *verili* olduğu haliyle ele alır. Geometride ise uzay *inşa edilir*. Metafizik için uzay *kaynak teşkil eden* bir uzaydır ve tektir. Oysa geometriye göre uzay *türetilmiştir* ve birçok uzay vardır. Bununla birlikte geometrici, metafizikçiyle uyum içinde, temel teşkil eden uzay temsilinden hareketle, bu çok sayıdaki uzayın ancak kaynak teşkil eden tek uzayın parçaları olarak düşünülebileceğini kabul etmek zorunda kalır. Fakat aralarında karşılaştırma yapıldığında, belirlenebilir her türdeş büyüklüğün yalnızca bir parçasına eşit olduğu büyüklüğe *sonsuz* dışında başka hiçbir *ad verilemez*. Öyleyse en az metafizikçi kadar geometrici de kaynak teşkil eden uzayı sonsuz ya da daha doğrusu sonsuzca verili olarak temsil eder. Çünkü uzay temsili (ve ayrıca zaman temsili de) başka hiç bir kavramda rastlanmayan şu kendine mahsus özelliğe sahiptir: Tüm uzaylar ancak tek bir uzayın parçaları olarak *mümkün* ve düşünülebilirdir. Aritmetikte bir sayı başka birimler ve sayılar eklemek suretiyle daima ve sonsuzca artırılabilir. Gelgelelim, geometrici bir doğruyu, ne denli uzağa erişirse erişsin, hep daha öteye uzatmanın mümkün olduğunu söylediğinde, bundan aritmetikte sayı hakkında söylenenler anlaşılmamalıdır. (Zira aritmetikte bir sayıya eklenen her sayı ve bu yolla ifade edilen her büyüklük, kendisinden öncekilerle birlikte parçası olarak tek bir büyüklüğe ait olmak mecburiyeti taşımadan kendi başına mümkündür). Hâlbuki bir doğrunun sonsuza dek uzatılabilmesi daha ziyade şu anlama gelir: Doğruyu içerisinde betimlediğim uzay, içerisinde betimleyebileceğim her doğrudan daha büyüktür. Ve böylece geometrici, (birçok uzay arasından) bir uzayı sonsuza dek büyütmenin geometrik imkânını, *öznel olarak verili* kaynak

teşkil eden tek sonsuz uzayın temsili üzerinde temellendirir. Geometrik ve nesnel olarak verili uzayın her zaman *sonlu* olması bu durumla tamamen bağdaşır. Zira geometrik uzay ancak *inşa edilmek* [*gemacht*] suretiyle verilir. Fakat metafizik uzay, başka bir deyişle kaynak teşkil eden fakat salt öznel olarak verili olabilen uzay (çok sayıda olmamasından ötürü) inşa edilebilir hiçbir kavramın altına getirilememesine rağmen, tüm mümkün geometrik kavramların inşasına zemin teşkil eder. Bu metafizik uzay için *sonsuz* denildiğinde bununla kastedilen tek şey, onun *a priori* bir görü olarak, öznenin hissî temsil etme tarzının saf formundan ibaret olduğudur. Dolayısıyla sonsuza giden tüm uzayların imkânı tekil bir temsil olarak bu *a priori* görüde *verilidir*. Bu durum Bay Kästner'in sayfa 418'de yaptığı alıntı temel alınırsa, Raphson'ın dedikleriyle birebir uyuşmaktadır: Raphson'a göre matematikçi daima tek bir sonsuzla ilgilenir ki, o da bir *infinito potentiali*'dir [1]. Oysa *actu infinitum*'a[2] (metafizik olarak verili sonsuza) gelindiğinde, *actu infinitum non datur a parte rei, sed a parte cogitantis*[3]. Fakat bu, bilfiil sonsuza yönelik temsil tarzının uydurma ve yanlış olduğu anlamına gelmez. Bu temsil tarzı geometrik kavramların sonsuzca ilerleyebilen inşalarının temelinde yatar ve metafiziği uzayın imkânının öznel zeminine, yani uzayın idealliğine götürür. Geometrici ne uzayın ideal olduğu savıyla ne de bu sav üzerine münakaşalarla ilgilenir. İlgilenseydi, uzayın ve onu dolduran her şeyin, sonsuzca bölünebilir olmasına rağmen, nasıl olup da sonsuz sayıda parçadan meydana gelmediği sorusu üzerine metafizikçiyle tartışmak zorunda kalırdı.

Tüm bu değinilen noktalarda eldeki incelemenin yazarı Bay Kästner'in *Saf Aklın Eleştirisi*'yle mutabık olduğuna inanmaktadır. Bay Kästner'in sayfa 419'da geometrik öğretilere dair söyledikleri de fikir birliğine tanıklık eden bu noktalar arasındadır: "Asla resimden [*Bild*] değil, müdrikenin resimle ilgili düşündüğünden hareketle çıkarım yapılır." Kästner'in resim tabiriyle kastettiği, hiç şüphe yok ki, ampirik çizimdir; resimle ilgili düşünülen tabiriyle kastettiği ise bir kavrama, yani müdrikenin bir kuralına uygun olan saf görü, başka bir deyişle bu kavramın inşasıdır ki, bu inşa kesinlikle kavramın ampirik teşhiri değildir. Ne var ki, Kästner *Philosophisches Magazin*'i sanki Bay Eberhard'ın, akılsal [*Intelligible*] ile karşıtlık içine soktuğu *resimsel* [*Bildlich*] tabirine yaklaşıyormuş, bu tabirden onunla aynı şeyi anlıyormuş gibi alıntıladığında, büyük bir yanılgıya düşmüştür. Zira Bay Eberhard *resimsel* tabirinden, geometride rastlananın aksine, uzaydaki bir şekli veya bunun bir benzerini değil, uzayın ta kendisini anlar (insanın kendi dışındaki bir şeyin resmini, uzayı varsaymadan nasıl oluşturabildiğini kavramak çok güç olmasına rağmen).

1 Bilkuvve sonsuz (ç.n.)
2 Bilfiil sonsuz (ç.n.)
3 Bilfiil sonsuz, şey cihetinden değil, düşünen cihetinden verilidir. (ç.n.)

Akılsal tabirinden anladığı ise ne mümkün duyu nesnelerinin kavramı ne de buna benzer bir şeydir. Daha ziyade, müdrike tarafından uzayda olarak değil de uzayın zemini olarak temsil edilen ve böylece uzayı ilk defa açıklanır kılan bir şeyin kavramıdır. Fakat kendi kendiyle tutarlı bir kavramı, Bay Eberhard'ın çok farklı bir anlamda kullandığı bu tabirle bağlantıya sokmanın zorluğunu hisseden herkes Bay Kästner'in yaşadığı bu yanlış anlamayı çabucak bağışlayacaktır

Felsefi Düşün'e Makalelerini Gönderecek Olan Yazarlara

Felsefi Düşün'de yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar, gönderecekleri makalelerine 100-250 kelime arası Türkçe ve İngilizce birer öz(et) ile konuyu tanımlayan anahtar sözcükler ekleyerek bunları iletişim bilgilerinde yer alan e-mail adresine göndermelidirler. Makaleler eğer posta yolu ile gönderilecekse, birisi yazarın kişisel bilgilerini (isim, unvan, bağlı bulunduğu kurum ve e-mail adresi) içerek diğer ikisi ise içermeyecek şekilde Word formatında hazırlanmış 3 kopya şeklinde gönderilmelidir. Değerlendirmeye alınmak üzere e-mail adresine (bilgi@felsefidusun.com) gönderilecek olan yazılar için kişisel bilgileri de içeren tek bir kopyanın gönderilen e-mail'e iliştirilmiş olması yeterlidir.

Makale Biçim ve Referans Bilgileri

Felsefi Düşün dergisine gönderilecek olan tüm yazılar, A4 kâğıdının tek yüzüne tek aralıklı, iki yana yaslı, kenarlardan (sol, sağ, üst, alt) 2,5 cm boşluk bırakılmış, paragraf başları 1 cm içerden başlayacak şekilde, Times New Roman yazı tipinde 12 punto büyüklüğünde yazılmış olmalıdırlar. Dipnotlar ve kaynakça için **"Chicago 16th A"** referans sistemi kullanılmış olmalıdırlar.

İlk kez kaynak gösterileceği zaman kitap için: Yazarın adı, soyadı, kitabın adı (italik), varsa çevirmenin adı, kaçıncı baskı olduğu belirtilmeli, ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı belirtilmelidir. Parantezden sonra en sona, yararlanılan sayfa numarası eklenmelidir.

Örnek Kitap Dipnotu: John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 81.

Aynı eser ikinci kez kaynak gösterileceği zaman, bu kez sadece yazarın soyadı, kitabın kısa adı (italik) ve sayfa numarası belirtilmelidir.

Locke, *Deneme*, 254.

Eğer aynı eser araya başka bir eser girmeksizin ardı ardına kaynak gösteriliyorsa, bu ikinci gösterimde sadece **a.g.e** ifadesi ve sayfa numarasının kullanılması yeterli olur.

Eserin metnin sonunda yer alacak olan kaynakça içinde gösterilmesinde, yazarın soyadı, adı, kitabın adı (italik), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskının kullanıldığı, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı sırası takip edilmelidir.

Örnek Kitap Kaynakçası: Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.

Makalelerde dipnot ve kaynakça gösteriminde ise aynı sıra takip ediliyor olmakla birlikte, kullanılan makalenin değil, derginin ismi italik yazılmakta ve sayfa numarasından önce virgül yerine iki nokta üst üste (:) konulmaktadır.

Örnek Makale Dipnotu: Uğur Ekren, "Alexius von Meinong ve Nesneler Teorisi", *Kutadgubilig*, sayı 17 (2012): 25.

Örnek Makale Kaynakçası: Ekren, Uğur. "Alexius von Meinong ve Nesneler Teorisi", *Kutadgubilig*, sayı 17 (2012): 25-32.

Daha detaylı bilgi için www.felsefidusun.com sitesinden Yazarlara Notlar'a bakılabilir.

TEKZİP

Nisan 2014 tarihli Felsefi Düşün Hume Özel Sayısında yayınlanan Nurten ÖZTANRIKULU ÖZEL'in " Malebranche'ın David Hume Üzerindeki Etkisi: Zorunlu Bağlantı Tasarımı Üzerine Bir Araştırma" başlıklı makalesinin 7. ve 8. sayfaları yanlış basılmıştır. Bu yanlışlıktan dolayı siz okurlarımızdan özür dileriz. Tam ve doğru şekliyle makaleye dergimizin internet sitesindeki (www.felsefidusun.com) 'Arşiv' sekmesindeki linkler takip edilerek ulaşılabilir.

Bu sayıda yer alan makaleler

Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA
Sunuş
*
MAKALELER

Baver DEMİRCAN
Kant'ta Sembolizm: Estetik İdeler Aklın İdelerinin Duyusal Sunumu Olabilir mi?
*
H. Bülent GÖZKÂN
Kant'ın Transandantal Mantığı
*
Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA
Tezahürleri Sahiden Bilebilir Miyiz?
*
Berfin KART
Kant'ta *A Priori* İki İlke: Ortak Duyu ve Ahlak Yasası
*
İmge ORANLI
Kant'ın Etik Anlayışı ve Radikal Kötülük Mefhumu
*
Umut ÖKSÜZAN
Hegel'in *Saf Aklın Eleştirisi* Yorumuna Dair Bir İnceleme
*
Aliş SAĞIROĞLU
Aykırı Nesneler ve Kant Felsefesinin Sınırları
*
Murat SATICI
Kant'a Dönüş: Yargıgücü, Gadamer ve Hermeneutik
*
Coşkun ŞENKAYA
Düşünenin *Düşünüyorum*'da Düşündüğü: Kant'ın *Cogito* Eleştirisi
*
Harun TEPE
Günümüz Sorunları Karşısında Kant Etiği Çaresiz Midir?
*
Özlem ÜNLÜ
Kant'ın Ahlak Felsefesinin Rousseau'daki Kökleri:
Vicdan-İstenç-Akıl Birliğinden Aklın Birliğine
*
Yusuf YILDIRIM
Zamansız Eylem: Özgürlüğün Sonuçları Üzerine
*
ÇEVİRİ

Immanuel KANT - Kästner'in Makaleleri Üzerine
Çağlar KOÇ

ISSN 2148-0958
03
9 772148 095002

15 ₺