# KANT'IN FELSEFESİ

Heinz Heimsoeth

Çeviren:
Takiyettin Mengüşoğlu



DOĞUBATI

Heinz Heimsoeth

# Kant'ın Felsefesi

Heinz Heimsoeth

# Kant'ın Felsefesi

Çeviren: Takiyettin Mengüşoğlu

DOĞUBATI

## HEINZ HEIMSOETH (1886-1975)

Alman felsefe tarihçisi. Yeni-Kantçı okulun üyesidir. 18. yüzyıl sonrası felsefe akımları üzerine çalışmalar yaptı. Felsefe tarihinin ayrı bir disiplin niteliği kazanmasında önemli katkılarda bulundu. 1950-1952 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde dersler verdi, seminerler düzenledi. Kant araştırmaları ve *Batı Metafiziğinin Altı Büyük Teması* (1922) adlı yapıtıyla ünlüdür.

**Başlıca Yapıtları**

*Metaphysik der Neuzeit* (1929; Yeniçağ Metafiziği)
*Hegels Philosophie der Musik* (1964; Hegel'in Müzik Felsefesi)
*Geschichtsphilosophie in Nicolai Hatmanns "Systematische Philosophie"* (1942; Nicolai Hartmann'ın "Sistematik Felsefe"sinde Tarih Felsefesi)

© Tomris Mengüşoğlu
© Türkçe çevirinin tüm yayım hakları Doğu Batı yayınlarına aittir.
Kaynak göstermeden alıntı yapılamaz, izinsiz hiçbir şekilde çoğaltılamaz.

**Almancadan Çeviren**
Takiyettin Mengüşoğlu

**Yayına Hazırlayanlar**
Uluğ Nutku
Şermin Korkusuz

**Kapak Tasarımı**
Aziz Tuna

**Baskı**
Cantekin Matbaacılık
1. Basım: İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, 1967
2. Basım: Remzi Kitabevi, 1986
3. Basım: Doğu Batı Yayınları Ekim 2007

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. No: 23/8 Kızılay/Ankara
Tel: 0 312 425 68 64 - 425 68 65
Faks: 0 312 425 68 65

e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Doğu Batı Yayınları 30 Felsefe 8

ISBN 978-975-8717-31-6

# İÇİNDEKİLER

SUNUŞ ..... 7
BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ ..... 9

GİRİŞ:
KANT'IN HAYATI VE DÜŞÜNCELERİNİN GELİŞMESİ ... 13

I. KANT'IN GENÇLİK YAPITLARI:
EVRENBİLİM (KOZMOLOJİ) VE DOĞA FELSEFESİ ... 27

II. KANT'IN 1760 İLE 1770 YILLARI ARASINDA
DÜŞÜNCE DÜNYASI ..... 37

III. SALT AKLIN KRİTİĞİ ..... 66
A. Önsöz ve Giriş ..... 66
B. Transendental (Aşkın) Estetik ..... 78
C. Transendental Analitik (Kategoriler Teorisi) ..... 84
D. Transendental Tümelden Çıkarım (Deduktion) ..... 90
E. Salt Anlama Yetisinin İlkeleri ..... 93
F. Transendental Diyalektik ..... 100

IV. PRATİK AKLIN KRİTİĞİ ..... 119
A. Salt Pratik Akla Dayanan Etik'in Temellendirilmesi ..... 119
B. Amaçlar Ülkesi ve Özyasallık (Autonomi) Sorunu ..... 130
C. Salt Pratik Aklın Postulatları ..... 136

V. YARGIGÜCÜNÜN KRİTİĞİ ..... 148
A. Üçüncü Kritiğin Sorunları ..... 148
B. Estetik Yargıgücünün Kritiği ..... 160
C. Teleolojik (Erekli) Yargıların Kritiği ..... 166

VI. KANT'IN DİN VE TARİH FELSEFESİ ..... 176

DİZİN ..... 187

# SUNUŞ

Bu kitabın üçüncü baskısının hazırlanışına katkıda bulunma fırsatını Doğu Batı Yayınları'nın nazik önerisiyle buldum. Heinz Heimsoeth'ün bu kitabı ve aynı anda yeniden basılan *Felsefenin Temel Disiplinleri* başlıklı kitabı, öğrenciliğimde elimden düşürmediğim, düşünsel oluşumumda etkilerini taşıdığım ve yıllar sonra şimdi, böyle olmasına minnet duyduğum eserleridir. Hocam Takiyettin Mengüşoğlu'nun çevirisiyle (1967, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları) bize kazandırılmıştı. İkinci baskısı Tomris Mengüşoğlu'nun gözden geçirmesiyle yapılmıştı (1986, Remzi Kitabevi). Benim yaptığım, 'gözden geçirmenin gözden geçirilmesi' değil, kitabı biraz daha yalın bir dille okuyucuya sunmaktır. Filozofları soyadlarıyla bilmek yeterli olduğundan, kitabın adı *Kant'ın Felsefesi* olarak kısaltılmıştır. Doğu Batı Yayınları yönetmeni Taşkın Takış'ın ön çalışmasından pek yararlandım. Bu baskı, bir terimler ve anlamlar dizini hazırlandıktan ve kitaba yer yer uygulandıktan sonra yapılmıştır. Hocamın ilk baskıya Önsöz'ünde "alçakgönüllülükle Türkçe düşünmeye çalışmak" tavsiyesini benimsemiş bir öğrencisi olarak kitabı yeniden baskıya hazırladım.

Uluğ Nutku

22 Eylül 2007, Mersin

# BİRİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Bu küçük kitap, Profesör Heinz Heimsoeth'ün konuk profesör olarak Üniversitemizde 1950-51 yıllarında Kant'ın Felsefesi üzerine verdiği derslerin çevirisidir. Kısa bir süre önce Almanya'da bir "Armağan" yayımlanarak 80. doğum yılı kutlanan Profesör Heinz Heimsoeth tanınmış bir Kant araştırmacısıdır. Halen Köln Üniversitesi'nde dersler vermekte, seminerler düzenlemekte; çalışmalarını ve yayın hayatını canlı bir şekilde sürdürmektedir. Birkaç ay önce Kant'ın *Salt Aklın Kritiği* adlı yapıtına ayrıntılı bir açıklama çalışması (komentar) yayımladı; bunu ikinci ve üçüncü ciltler izlemek üzeredir.

Türkçesini sunduğumuz bu derslerde, Profesör Heinz Heimsoeth, Kant'ın hayatını, hayatı boyunca çarpıştığı güçlükleri; yapıtlarını, bu yapıtlarındaki ana sorunları ve çözüm yollarını Kant'ı çok iyi tanıyan bir filozof rahatlığıyla ele almıştır. Kant felsefesinin sorunlarını bu kadar kısa bir yazıda tam bir açıklıkla ortaya koyup göstermeyi, ancak Kant'la uzun yıllar uğraşmış bir araştırmacı başarabilirdi. Bu kitapta okuyucu,

Kant'ın bütün yazılarındaki sorunları, yayımlandıkları tarih sırasına göre açık bir şekilde "ilk elden" görebilecektir. Kant felsefesi üzerine karanlık ve çoğu zaman yanlış düşüncelerin dönüp dolaştığı ülkemizde bu kitap, filozofu doğru anlama bakımından önemlidir.

Bundan başka, Kant'ın uğraştığı birçok soruna ilişkin yanlışlar, bugün bizim bilim, felsefe ve fikir hayatımızdaki bazı tarzlarda, hattâ günlük hayatımızda sürüp gitmektedir. Örneğin, "kavramcılık" bunlardan birisidir. Kant, toplumumuzda sık sık başvurulan, insanı boş gurura ve havada duran fikir oyunlarına götüren "kavramcılık"la çarpışmış ve insan aklının bu alandaki sınırlarını göstermiştir.

Kavramcılık Doğulunun hem bilim alanında, hem de günlük hayatta en çok başvurduğu düşünme tarzıdır. Doğulu için bilim ve felsefe ezberlenen, yüklenilmesi gereken içi boş bir kavramlar yüküdür; onların dünyayla, hayatla ilgisi yoktur. Üniversitelerde gençler bilim ve felsefe yapmayı değil, bilimi ve felsefeyi öğrenirler; yani ezberlerler. Günlük hayatta da Kavramcılık, yapıp ettiklerini kavramlar arkasında saklamak; olmayan şeyi var göstermek; var olanı da kendi çıkarına göre yorumlamak şeklinde olup biter. İnsanlar küçüklüklerini, tutarsızlık ve yalanlarını, mantığa dayanan kavram oyunları ile örterler. Hattâ çoğu zaman yalnız örtmekle kalmazlar, bunları en yüksek insanî amaçlara bağlarlar, –sanki yüksek değerlerin insan hayatındaki yeri ve ödevi, insanın çıkarlarına, yalan ve küçüklüklerine, paravana olmakmış gibi.

Kant, analitik yargılar ve gelenekle gelen metafizik hakkında ortaya koyduğu düşüncelerle, insanı hatalı ve sahte yollara düşüren aklın bu yetisine sınırlarını göstermiştir.

Kant'a göre, eğer insandan köşesinde oturarak düşünme yeteneğinin bütün olanaklarını kullanıp rationalist metafizikle-rin yaptığı gibi kavram kurguları yapması istenseydi, bu kolay ve insanın kendi hesabına pek gurur verici sonuçlara varacağı

bir iş olurdu. Halbuki ondan 'insan olma'yı gerçekleştirmesi beklenmektedir. Burada insan, 'pratik aklın' ona gösterdiği 'insan olma'ya inanmaktan başka hiçbir temele sahip değildir: ne bir kanıtlama olanağına ne de bir mutluluk amacına. Ondan gerçekleştirmesi beklenen 'insanlık', onun aynı zamanda varlık temeli ve varlık nedenidir. Bunu gerçekleştirmede insan yapayalnızdır: ona ne Doğa ne de tanrı yardım edebilir; öyle ki, bütün başarı ve başarısızlığının; mutluluk ve mutsuzluğunun tek sorumlusu insanın kendisidir. İnsan, 'insan olma'yı ne başkasının kişiliğinde, hattâ ne de –dinlerin yaptığı gibi– tanrı için bir araç olarak kullanmalıdır.

Pratik aklın insandan gerçekleştirmesini mutlak olarak istediği 'insan olma' temeli üzerinde, bütün insanlar birleşirler. Bu bakımdan Kant insanlığın hastalıklı, kriz dönemlerinde saplanılan mutlak bir bireycilik ve göreceliğin de sınırlarını çizmiştir.

İnsanın kendisini 'kendi başına bir amacın' gerçekleştiricisi olarak görmesi, Kant'ın insan için çizdiği bu gurur dolu, alçakgönüllü çehre, gerçekten heyecan vericidir. Kant'ın bu görüşünün Batı dünyasının düşünürleri, sanatçıları üzerinde derin etkileri olmuştur.

Felsefi araştırmalarında bilgi sorunundan hareket etmiş olduğu halde, Kant'ın insan sorunlarında varmış olduğu sonuçlar ona, bugün çeşitli yönlerden ele alınarak uğraşılan felsefi antropolojinin kurucusu sayılma hakkını kazandırmıştır. Bunun nedeni, onun insan sorunlarında, insanın maddi ve manevi çıkarlarını gözetip kollamayan, dürüst ve objektif bir tavır takınmış olması; eleştirilerinde hiçbir peşin yargıya dayanmamasıdır.

Türk dilinin hızla gelişip oluştuğu bir çağda yaşıyoruz. Bu bakımdan bu çeviri yapılırken, şu sırada yazı yazan herkesin kolayca anlayacağı birçok güçlükle çarpışmak zorunda kalınmıştır. Burada, dile karşı saygısı olan herkesin yapacağı gibi, uydu-

ruluvermiş ya da dilimize bir "kültür özentisi" olarak başka dillerden girmiş olan ve onu bozan kelimelere yer vermemeye çalışıldı. Fakat bir çeviride en büyük güçlükle, terimlerde karşılaşılmaktadır. Bizde, genel olarak, Batı dillerinden alınan terimler, artık hangi dilden aktarılmışsa, o dilde okunduğu gibi, Türk Alfabesi ile yazılır. Bu da birçok karışıklığın doğmasına neden olmaktadır. Bu bakımdan bu yazıda, hem bizim dilimizin kendi içinde, hem de Batı kültür çevresi ile bir birlik kurabilmek için, bu kelimelerin Batı dillerine geldikleri kaynaklardaki yazılış şekillerine –Grekçe ya da Latinceden geldiklerine göre, Grekçe ya da Latince yazılış şekillerine– elverdiği kadar bağlı kalma denendi.

Gerçi dili "yapmak" tek bir insanın işi olamaz; fakat dil yine de bireylerin yaptıklarıyla oluşmaktadır. Dilin oluşması kaçınılmaz bir olaydır. Onun gelişmesi için gerekli olansa, ortaklaşa bir düşünme ve görmenin doğmasıdır. Düşünüp görülerek değil de, yakıştırılan, uydurulan kelimelerle, kelime "yaratma"larla yapılmaya, geliştirilmeye çalışılan dil, birliğini ve anlamını yitirir. Bunun için yazı yazan herkesin alçakgönüllülükle Türkçe düşünmeye çalışması; kelime uydurmada değil, yapabiliyorsa düşünmede yaratıcı olması, dilin korunması ve gelişmesinin en sağlam yoludur.

Takiyettin Mengüşoğlu

Giriş

# KANT'IN HAYATI VE DÜŞÜNCELERİNİN GELİŞMESİ

Kant, 22 Nisan 1724'te Königsberg'de, basit bir zanaatkârın oğlu olarak dünyaya geldi. Doğuştan zayıf ve hastalıklıydı. Sonraları bu konuda, doğanın kendisine "yaşama gücünden ancak küçük bir pay verdiğini" söyler. Doğanın bu hasisliği Kant'ın hayatı boyunca yüksek düşünme yeteneğiyle güçlü iradesinin bu yetersiz beden yapısı ile savaşmasına neden oldu. Gerçekten Kant'ın hayatında ortaya koyduğu büyük başarıları 80 yaşına kadar sürdürebilmesi, ancak onun iradesinin sürekli çarpışmaları ve pek çok şeyden vazgeçmesiyle mümkün olabilirdi.

Üstelik Kant'ın beden yapısı bakımından bu zayıflığına, onun ruh bakımından aşırı duyarlığının katılması, bu irade savaşını büsbütün güçleştiriyordu. Kant gençlik yıllarını anlatır-

ken, "çok defa hem kendimden, hem de dünyadan bıkmış" bir haldeydim, der.

Kant'ın sürdürmek zorunda kaldığı bu çarpışmalarla dolu hayat ona, erkenden ve olağanüstü bir irade gücü kazandırdı. Uzun eğitim yıllarından sonra, hayatını kazanmak için, varlıklı aileler yanında öğretmenlik yaptı. Bunun yanısıra, kendisine ağır bir ders yükü yükleyen Üniversitedeki hocalık çalışmalarını da yürütmesi gerekti. Felsefe tarihinde adını ölümsüzleştiren, Avrupa'nın düşünce tarihi üzerinde büyük ve derin etkiler bırakan yapıtlarını ancak hayatının ellinci yıllarında yazmaya başladı. Kant'ın düşünme gücünün yaklaşık yetmiş yaşından sonra zayıflamaya başladığını görüyoruz. Bundan derin bir üzüntü duyan Kant, hiçbir zaman çalışmalarını bırakmadı. Ömrünün son yıllarındaki çalışmaları onun dünya hakkındaki görüşünü tamamlamak ve derinleştirmek için sorunlarla sonuna kadar nasıl çarpıştığını göstermektedir.

Baba evi Kant'ı fikir bakımından besleyecek bir durumda değildi. Fakat Kant sonraları kendi geçmişine bakarken baba ocağını saygıyla anar; baba evinden ahlâk ve erdemden başka – özellikle annesinden– çok şey öğrendiğini, "bir insanın edinebileceği en yüksek şeyleri; dinginliği, dinginlik içindeki neşeyi, hiçbir aşırılığın bulandırmadığı gönenci" tattığını; başka insanları çekememe ve kinden uzak, sevgi dolu bir hoşgörüyü orada yaşadığını anlatır.

Çocukluğunda onun yüksek yeteneklerini ilk kez gören, sonraları teoloji profesörü olan Königsbergli bir rahipti. Bu rahip Kant'ın babasını, oğlunu kendisinin yönettiği Collegium Fridericionum'a göndermeye razı etti. Bu okul, o zamanın en iyi okullarındandı. Fakat geleceğin filozof ve bilim adamı Kant'ın yetişmesi için yeterli değildi. Bu okuldaki eğitim Latinceydi ve formal bir temele dayanıyordu. Matematik ve mantığa çok az yer verilmişti; hele coğrafya, tarih ve doğa bilimlerine hiç yer verilmemişti. Halbuki bu bilgi alanları, Kant'ın sonraları

çok ilgilendiği, hattâ üzerinde dersler verdiği alanlar olmuştur.

Bu okulda Kant, Latin şairlerle tanışmıştır. Yapıtlarında bazı şiirlerini aktardığı bu şairler yoluyla Kant'ın düşünme ve hayat biçimine Stoaca bir anlam girmiştir. Kant bu okuldaki, ardı arkası kesilmeyen dua ve tapınmalarla dolu eğitim yıllarını anımsamak hiç istemezdi. Bundan dolayı, verdiği pedagoji derslerinde, çocukların özgür bir şekilde eğitilmesini ister; öyle ki, çocukların "gönülleri sevinç dolsun, bakışları güneş gibi parıldasın" der.

Kant, 1740 yılında üniversite öğrenimine başladı. Ünlü ve genç profesörlerin etkisi altında kalarak, en çok doğa bilimleriyle uğraştı. Başlangıçta Kant'ın ilgilendiği alanlar matematik, fizik ve astronomi olmuştur. Kant hocası Knutzen sayesinde, fizik ve astronomi bilimlerinin Yeniçağ'daki önemli gelişmeleriyle tanıştı. Gene bu hocası ona ilk kez Isaac Newton'un *Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri*'ni tanıttı. Newton'un adı ve yapıtı Kant'ı hayatı boyunca yöneten bir kutup yıldızı olmuştur. Daha üniversite öğreniminin bu döneminde Kant büyük bir sorunun karşısında bulunduğunu fark etti. Bu sorunu ancak kırk yıl sonra ele alıp *Doğabilimlerinin Metafizik Öntemelleri* adı altında yazacağı kitapta ortaya koyup işleyecektir.

Kant, 1747 yılında fakülteye sunduğu bir yazıyla üniversite öğrenimini bitirdi. Bu yazının başlığı şuydu: "Fizik Güçlerin Ölçülmesi". Bu teorik mekaniğin bir problemiydi ve o sıralarda Descartes yandaşlarıyla Leibniz yandaşlarının –Descartes da Leibniz de fizikçiydiler– arasında bir tartışma konusuydu. Yirmi üç yaşındaki Kant, bu yazısının önsözünde şöyle diyor: "Ben kendime, üzerinde yürüyeceğim yolu artık çizdim; beni bu yolda yürümekten hiçbir şey alıkoyamaz." Halbuki Kant'ın düşünme yeteneği daha bu gibi problemlerin güçlükleriyle başa çıkacak güçte değildi. Bu problemin doğru çözümünü Fran-

sa'nın büyük doğa bilgini d'Alembert bulmuştu; fakat Kant bunu bilmiyordu.

Kant'ın babası 1746'da öldü. Bundan sonra, onun kendi hayatını kazanması gerekti; sekiz yıl boyunca, istemeyerek, evlerde özel öğretmenlik yaptı. Bu sürede bilimsel çalışmalarının peşini bırakmadı; doğabilimleri ve felsefe alanında çalışmalarını sürdürerek kendisini akademik mesleğe hazırladı.

1755 yılında üniversiteye yeniden döndü; böylece Kant'ın "magister" dönemi başlamış oldu. Bu dönemin başlangıçlarında, iki yazı ile karşımıza çıkmaktadır; bunlardan birincisinin başlığı şudur: "Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Anlamı". Bu yazı, Kant'ın ilk felsefi yazısıdır. Bu sorun, metafiziğin temelleri ve ilkeleri sorunu, onu hayatı boyunca uğraştırmıştır.

İkinci yazı, doğa bilimleriyle ilgilidir; genel bir evren görüşü taşımaktadır. "Doğa, Tarih ve Gökyüzünün Genel Teorisi" adındaki yazı, onun ilk döneminin ana yapıtıdır. Bu yazıyı, kısa bir süre sonra Latince yazılmış bir başkası izledi. Başlığı, Kant'ın Leibniz'den beri süregelen Alman metafiziği ile olan ilgisini gösterir: "Fizik Monadoloji". Bu yazı Leibniz ve Christian Wolff meta-fizikleriyle Newton'un doğa bilimlerinin ilkeleri arasında ilgi kuran ilk denemedir.

Kant on beş yıl boyunca doçent olarak üniversitede çalıştı. Bu sürede pek yüklü olan derslerinden aldığı para ile geçiniyordu. Önceleri mantık, matematik ve metafizik dersleri veriyordu; sonradan mekanik, teorik fizik, fiziksel coğrafya; daha sonraları da etik, hukuk felsefesi, antropoloji ve felsefi din teorisi dersleri verdi. 1760'lı yıllarda Kant'ın öğrencisi olan, sonraları onun felsefesine karşı düşünceler ileri süren Herder, yazılarında, Kant'ın bu doçentlik döneminin çok canlı, ilgi çekici bir tablosunu çizer.

Kant, ağır ders yükü yanında felsefe araştırmalarını sürdürüyordu. Bu çalışmaları, zaman zaman küçük yazılar halinde yayımlıyordu. Kant'ın 1760'lı yıllardaki bu yazıları, eskilerine

göre daha bağımsızdır. Bunlardan bir tanesi, "Tanrının Varlığını Kanıtlamak İçin Mümkün Olan Biricik Yol" başlığını taşıyordu ve Kant'a o zamanki Alman felsefesinin ileri gelen filozofları yanında bağımsız bir filozof olarak yer kazandırdı. Bu tarihten sonra, zamanının tanınmış filozof ve bilim adamlarıyla mektuplaşmaya başladı. Bunlar arasında d'Alembert ve Mendelssohn'u sayabiliriz.

Gene 1760'lı yıllarda Kant, Wolff'tan sonraki Alman felsefesinde ortaya çıkan metafizik geleneğinden yavaş yavaş ayrılmaya başladı. Halbuki, o zamanki öğretim geleneğine uyarak bu felsefenin elkitaplarına göre dersler veriyordu. Bu tarihlerde artık bunalımlı bir döneme girme yolundadır. Onda yavaş yavaş fakat güçlü bir düşünsel kaynaşma başlıyordu. Zamanındaki felsefenin gelenekle gelen metafiziğinden kuşkuya düşüyordu. Bu metafiziğin süregelen tarzı ve temellendirmeleri ona kuşkulu görünüyor; tanrı, evren ve insan hakkında matematiğe benzer teoremler ve kanıtların bir sistemi halinde, kesin savlar ileri sürmesi onu düşündürüyordu.

Gene bu yıllarda Kant'ın ilgisi felsefenin başka alanlarına kaydı; Alman felsefe geleneğinin dışında bulunan filozoflar onun ilgi alanına girdi. Artık, Kant'ı çeken problemler etik ve estetik problemlerdir; insanın varlık-yapısı ve amacı, düşünme gücü hakkındaki sorulardı. Bu alanda onu etkileyen filozoflar Montaigne, Hume, Hutcheson, Shaftesbury ve özellikle Rousseau olmuştur. Rousseau'nun yazıları Kant'ın düşüncesinde, iç dünyasında büyük bir değişiklik yaptı. Artık felsefi düşüncesinin ağırlık noktası doğa felsefesi ve varlık metafiziğinden, insanın iç dünyasına, ahlâkla ilgili alana kayıyordu. Şimdi onun başlıca sorunları insan eylemleri ve insanın evrendeki yeriydi; insanın varlık-yapısı, insanlığı, onun felsefi düşünmesinin yöneldiği alandı. Bundan sonra Kant, Alman felsefe geleneğinden gelen metafiziğin sadece kuşkulu bir duruma girdiğini görmekle kalmıyor; aynı zamanda bu metafiziğin iddialarının insanın

iç-hayatı, yani özgürlüğü ve özyasallığı bakımından tehlikeler taşıdığını da görüyordu.

1760'lı yılların ortaları Kant'ın içinden çıkamadığı felsefi düşüncelerle bunaldığı yıllardır. O artık susuyor; bu susma gittikçe büyüyordu. Nihayet 1769 yılı ona yolunu aydınlatacak olan ışığı getirmiş görünüyor.

Bu sıralarda Kant'ın dış hayatıyla ilgili bir olay onu felsefe çalışmaları bakımından, daha iyi bir duruma getirdi. Kırk altı yaşındaki doçent, nihayet çoktandır beklenen profesörlüğe yükseldi; böylece hayatını kazanmak için birçok alanda vermek zorunda kaldığı angarya derslerden de kurtulmuş oldu. Mantık ve metafizik profesörlüğüne atanan Kant, o zamanın geleneklerine uyarak Latince bir yazı, bir doktora tezi yayımladı: "Duyumlanır Dünya ile Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri" (1770). Bu yazı Kant'ın girdiği yeni felsefe yolundaki ilk başarısıdır.

Artık Kant'ın hayatında yeni bir dönem başlamıştır; şimdi onun hayatını sadece kendi felsefi çalışmaları, araştırmaları doldurmaktadır. Fakat o, bu çalışmalarını hemen yayımlamıyor; tersine, susuyordu. Hiçbir şey yayımlamama, susma, tam on yıl sürer. Bu yıllar onun düşünce hayatında büyük çarpışmaların, didişmelerin olup bittiği yıllardır. Bu savaşların işaretlerini, zamanının filozoflarına yazdığı mektupların bazı parçalarında; o sırada okuduğu kitapların kenarlarını dolduran notlarda görüyoruz. Kant'ın dışa karşı sustuğu bu on yıl, onunla ilgili araştırmaları –özellikle kendisinden sonraki yüzyıl içinde– çok uğraştırmıştır.

Kant bu on yılı geriye çekilerek tam bir yalnızlık içinde geçirdi. Bu sırada, dikkatini yoğunlaştırdığı kendi çağı ona cevapsız kalan sorular yöneltiyordu. Kant'ın bu on yıl içindeki çalışmalarının ne kadar güçlükler ve didinmelerle dolu olduğunu onun derin bir şekilde değişen üslûbundan ve hayat tarzından anlıyoruz. Örneğin, 1764'te "Güzellik ve Yücelik Duygusu

Üzerine Düşünceler" adlı yazısıyla; 1767 yılında yayımladığı "Ruhlarla Konuşanın Rüyaları" adlı yazısında gördüğümüz incelik, somut canlılık ve kıvraklık artık kaybolmuş; bunun yerini, yazılarının okunmasını, incelenmesini zorlaştıran güç ve can sıkıcı, ağır bir üslûp almıştır. Hayat tarzı, büyük çalışma yükünün altında çok daralan, sonunda kılı kırk yarmaya kadar varan bir donmuşluk kazanmıştır. Kant'ın bu dönemindeki hayat tarzıyla ilgili nükteler anlatılır. Kant sanki demir bir çember içinde yaşadığı bu yirmi yıl boyunca yaptığı çalışmalarıyla hayatının büyük yapıtlarını ortaya koyacaktır. Bu yapıtlar Kant'ın düşünce hayatının çağdaşlarına ve sonraki kuşaklara bıraktığı, gerçek başarılarıdır.

1781'de, sustuğu bu on yıllık hazırlanma döneminden sonra, bu dönemin verimi olan ve kısa bir süre içinde yazılan *Salt Aklın Kritiği*'ni, olgunluk çağının ilk yapıtını yayımladı. Bu yazı gelecekte ortaya çıkabilecek her metafizik için bir hazırlık, "propaedeutik" olarak düşünülmüştü. Bu yazının önsözünde, binlerce yıllık çalışmaların alanı olan felsefede devrim yapan bir filozofun haklı gururu görülmektedir. Kant felsefede yaptığı bu devrimi kendisinden üç yüzyıl önce Copernicus'un astronomide yaptığı devrime benzetir.

Geniş tutulan ve güç olan bu yapıta karşı başlangıçtaki ilgi zayıf oldu. Hattâ, eserin asıl anlamını kavramadan, onu ilgisizce yadsıyan eleştiriler yapıldı. Çağının tanınmış düşünürleri bile Kant'ın bu yapıtını anlayamadılar; ondan yararlanmayı bilemediler. Örneğin, yıllarca Kant'la mektuplaşan Mendelssohn, bu yazıdan "asap törpüsü" diye söz eder; o zamandan beri Kant için yinelenen şu deyimi kullanır: "Her şeyi kırıp döken Kant."

*Salt Aklın Kritiği*'nin yayımlanmasından iki yıl sonra, 1783'te, bu kitabın ana düşüncelerinin kısa bir özetini yayımladı. Bu kitap, kolay anlaşılabilecek bir şekilde ve *Salt Aklın Kritiği*'nin yanlış anlaşılmasını önlemek için yazılmıştı. Başlığı şöyleydi: *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Me-*

*tafiziğe Prolegomena*. Bu kitabın yayımlanmasından sonra Kant'ın düşünceleri yavaş da olsa yerleşmeye, çağını etkilemeye başladı.

Bu arada çalışmaları sürüyor ve ilerliyordu. Kritik felsefe, Kant'ın felsefe için gözönünde bulundurduğu iki ana sorun alanında yol açmalıydı. Felsefenin bu ana sorunlarından birisi doğa metafiziği, ötekisi ahlâk metafiziği ile ilgiliydi. Birincisi, baştan beri Kant'ı derinden ilgilendiren doğa bilimleriyle, doğa metafiziğiyle ilgili sorunların bir devamıydı; şimdi bu alanın sorunları insan aklının incelenmesiyle elde edilen ilkeler dayanağında, yeniden ele alınmalıydı. 1786'da Kant bu sorunlarla ilgili olarak *Doğa Bilimlerinin Metafizik Öntemelleri* adlı kitabını çıkardı. Bu yapıt Kant'ın doğanın (canlılar alanı dışındaki doğanın) genel ilkelerini incelediği, doğa felsefesidir.

Ahlâk metafiziğine gelince: Kant için ahlâk metafiziği, insan hayatının ahlâki temel-yapısı hakkındaki felsefi bilgidir; bu yapı, temelini insanın salt "pratik akıl" sahibi olmasında bulur. Bu nedenle, insan aklının kendisini yenibaştan yoklaması, geniş bir temel üzerinde aklın kritiğinin yapılması gerekmekteydi. Böylece kritiğe dayanan yeni felsefenin, yani *Salt Aklın Kritiği*'nin yanında, *Pratik Aklın Kritiği* (gelecekte yapılabilecek olan ahlâk metafiziğinin geniş zemini olarak) yer aldı.

Kant'ın ahlâk hakkındaki düşüncelerini, iki yazısında buluruz: Birincisi, 1785'te yayımladığı *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'dir. Bu kitap da, tıpkı *Prolegomena* gibi, okunması kolay olan bir giriş olarak düşünülmüştür. İkincisi de, *Pratik Aklın Kritiği*'dir. 1788'de çıkan bu kitap, Kant ahlâkının temel düşüncelerini ortaya koyar; bundan başka, Kant'a göre, gelecekte yapılabilecek ahlâk metafiziklerinin esaslarını gösterir. Burada metafizik kavramından kaynak sorularının, yani din yoluyla düşünme alanına giren bazı hayat problemlerinin felsefi bilgisi anlaşılır. Kant insan aklının kendisinde, ken-

dinden ayrılmaz bir şekilde taşıdığını gördüğü bu soruları üç ide altında toplar: tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük.

Kant'ın ahlâk felsefesini ortaya koyan bu yapıtlar, yayımlanmalarından hemen sonra çağını etkilemeye başlamışlar; ilk kez Almanya'da olmak üzere, ortaya çıkan Kantçılık akımının ilgi merkezi olmuşlardır. Kant'ın ilk ana yapıtı olan *Salt Aklın Kritiği*'nin felsefi araştırma ve çabaların hedefi olması, hattâ ün salması, bu ahlâk felsefesiyle ilgili düşünceler yoluyla oldu. O zamanlar bu yeni felsefeden büyük bir hayranlık ve heyecanla ilk kez söz eden Karl Leonard Reinhold olmuştur. Onun, *Kant'ın Felsefesi Hakkında Mektuplar*'ı –1786-87 yılında yayımlanmıştır– Kant'a, kendi çağında ün sağlayan ilk yazılar olmuştur. Reinhold'un 1789 yılında çıkan, "İnsanın Düşünme Yetisi Üzerine Bir Teori Denemesi" adlı yazısı da, Kant'ın sistemini, felsefi düşüncelerini ilerletmeyi deneyen ilk felsefi araştırmadır. İlk Kantçılar, hattâ bunların en ünlülerinden birisi olan J. G. Fichte de bu yapıttan etkilenmiştir.

Reinhold, 1787'de Jena Üniversitesinde profesör olduktan sonra, Jena, Kant araştırmalarının ilk merkezi oldu. Böylece Jena, Kant'tan sonraki büyük Kantçı filozoflardan Fichte'nin, bir süre sonra Schelling'in, daha sonra Hegel'in, yani "Alman İdealizmi"nin yaratıcılarının felsefi eğitimlerini kazandıkları; sonra da hoca olarak etkiledikleri bir yer oldu. 1790'da, Leipzig'de bir teoloji öğrencisi olan Fichte'nin eline *Pratik Aklın Kritiği* geçiyor. Fichte, kitabı okuduktan sonra, üzerindeki etkisini şöyle anlatır: "*Pratik Aklın Kritiği*'ni okuyalıberi yepyeni bir dünyada yaşıyorum. Bu felsefe sisteminin insanlığa nasıl bir onur ve bize ne büyük bir güç kazandırdığı anlatılamaz". Şair Jean Paul 1788'de bir dostuna şunları yazar: "Tanrı aşkına bu iki kitabı satın al (Kant'ın iki *Kritiği*'ni). Kant dünyanın ışığı değil, pırıl pırıl parlayan güneş sisteminin bütünüdür".

Bunlar Kant'ın en seçkin fikir adamları üzerinde yaptığı ilk etkileri gösterecek belgelerdir. Bundan sonra Kant'ın yapıtları,

eskiden Platon ve Aristoteles'in yapıtlarında olduğu gibi, 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılda çeşitli Avrupa uluslarının birçok düşünürü için araştırma alanı olmuştur. Böylece Kant artık düşünce dünyasındaki veriminin ve etkisinin ilk doruğuna ulaşmıştı. Bu yıllarda ahlâk sorunu yahut metafiziği yanında, henüz doğmakta olan bir felsefe disipliniyle, tarih felsefesiyle ilgili düşünceler ortaya koymaya başladı. Tarih felsefesine ait en önemli yazısı, Herder'in *İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine İdeler* adlı yapıtıyla girdiği hesaplaşması olan "Dünya-Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" adlı yazısıdır. Kant'ın bu yazısının çıkması, Herder'in, Kant'a karşı, sert ve haksız karşı koymalarının başlamasına neden olmuştur. Kant'ın "İnsanlık Tarihinin Varsayılabilecek Başlangıcı" (1786) adlı yazısıyla "Aydınlanma Nedir?" adlı yazısı da tarih felsefesi sorunlarıyla uğraşmaktadır. Sonraları Hegel kendi tarih felsefesinde Kant'ın düşünceleriyle Herder'in düşüncelerini birleştirmeyi denemiştir.

Bu arada, Kant'ın yorulmak dinmek bilmeden sürüpgiden çalışmalarında yeni bir sorun daha ortaya çıkar. O zamana kadar doğadaki ve sanat yapıtlarındaki güzelliğin ve yüceliğin yaşanması gibi sorunlar "zevk teorisi" adı altında inceleniyordu. Kant bu sorunları kendi felsefesi çerçevesinde, yani insan aklı, insan tini ve genel olarak insanın çeşitli yetenekleri çerçevesi içinde yenibaştan ele alarak onlara yeni bir ışık getirdi. Böylece 18. yüzyılın ortalarından beri estetik adını almaya başlayan bu alana, sorunları sunuşundaki yenilikten dolayı, bambaşka bir alanın sorunlarını da soktu; bu, canlı doğa alanıdır.

O zamana kadar Kant'ın doğa felsefesi (ilk yazılarından, 1786'da çıkan *Doğabilimlerinin Metafizik Öntemelleri* adlı yapıtına kadar) Newton mekaniğinin ve teorik fiziğin etkisinde kalmıştı; canlı doğanın, hayvan ve bitkiler dünyasının, çözülmeyi bekleyen sorunlarını, araştırmalarının dışında kapalı bir

alan halinde bırakmıştı. İşte şimdi, bu alanın sorunlarını estetik alanın sorunlarıyla birleştiriyordu.

O zamana kadar Kant'ın çalışma planı içinde araştırdığı sorun alanları arasında bir ikilik vardı: teorik ve pratik akıl. Bunlarda bir yanda "doğa metafiziği", öte yanda "ahlâk metafiziği"; bir yanda doğa sorunları, öte yanda özgürlük ve insan hayatına şekil kazandıran ahlâk, hukuk ve devlet sorunları yer alır. Bu alanlar arasında bir uçurum varmış gibi görünüyordu; halbuki her iki alan, "eylem" ve "bilgi" alanları, aynı insan varlığının bütünlüğüne dayanmaktaydı. Şimdi Kant'ın karşısına, ilk bakışta birbirinden apayrı görünen bu iki alan arasındaki geçitleri; doğayla özgürlük arasındaki köprüleri göstermek güçlüğü çıkmıştı.

Kant sorunları bu yönden incelemeyi üçüncü *Kritiği*'nde ele alır. Bu kitapla sisteminin üçüncü ana yapıtını vermiş olacaktır. Bu üçüncü kritiğin adı, *Yargıgücünün Kritiği*'dir.

1790'lı yıllarda yayımlanan bu kitap, sorunları bakımından çok zengindir. Fakat bu sorunlar kendilerine özgü yeni güçlükler de getirmişlerdir. Bu nedenle Kant kitabının son bölümünde metafizik sorunlara girmek zorunda kalmıştır. Bu da güçlükleri büsbütün arttırmıştır.

Bu kitap doğmak üzere olan Alman İdealizmi'ni çok etkilemiştir. Üçüncü *Kritik,* Fichte'nin oluşumunu çok etkilemiş, aynı şekilde Schelling ve bu yolla da Hegel üzerinde çok büyük rol oynamıştır. Filozof şair F. Schiller ve felsefe alanı dışında bulunan Goethe'ye de Kant'ın büyüklüğünü *Yargıgücünün Kritiği* tanıtmıştır. Kant'ın estetik sorunlarla canlı doğa alanının sorunları arasında bağlar kurması zamanının düşünürleri üzerinde derin etkiler yapmış, özellikle Romantizmin doğuşunda büyük rol oynamıştır.

Kant üçüncü kritiğinin önsözünü şu cümlelerle bitirir: "Bu yazımla, bütün kritik çalışmalarıma son veriyorum. Artık zaman kaybetmeden doktrinal (yani, metafizik gibi bilimsel ba-

kımdan araştırılması gereken) sorunlara geçmeliyiz. Gittikçe artan yaşımdan, amacıma erişmek için gerekli zamanı olabildiğince kazanmaya bakmalıyım". Kant üçüncü kritiğini bitirdiği zaman, altmış altı yaşındaydı. Son yirmi yılının büyük çalışma ve başarılarıyla, yaratma gücünün doruğuna ulaşmıştı. Bundan sonra bazı yeni sorunları yenibaştan ele almaya başladı. Bunlar Kant'ın ahlâk metafiziği adını verdiği geniş alana giren hukuk ve devlet sorunlarıydı. Bunlardan sonra dinle ilgili sorunlar ortaya çıktı. Alman düşünce çevresi, Kant'ın din sorunları karşısındaki tavrını sabırsızlıkla ve merakla bekliyordu. Bu bekleme Kant'ın 1792 yılında bir dergide çıkan "Radikal Kötü Üzerine" adlı makalesinden sonra büsbütün gergin bir durum aldı.

Kant yıllar önce din felsefesiyle hukuk felsefesi dersleri vermişti. Şimdi bu dersleri bir araya topladı. 1793 yılında bir kitap halinde yayımladı. Bu kitabın adı, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'dir. Kant'ın din felsefesine ilişkin düşüncelerinin özünü "İnsan Doğasındaki Köklü Kötü" adlı makalesinde buluruz. Buradaki düşünceleriyle hem kendi çağının akıl iyimserliğinin, hem de Rousseau'nun şu düşüncelerinin karşısındaydı: insan doğası aslında iyidir; onu bozan uygarlığın yanlış yollarıdır.

Bu kitapta Kant'ın düşünme gücünün artık azalmaya başladığını gösteren işaretler vardır. 1796'da, ahlâk metafiziğinin ödevler ve erdem teorisiyle ilgili yazılarını, *Hukuk Teorisinin İlk Temelleri* genel adı altında yayımladı. Buradaki sorunları kendisinin ortaya koyduğu yeni felsefe görüşüne göre ele almayarak eski derslerini biraraya toplamakla yetinmiştir.

Bu yazıların yanında birkaç makale daha vardır ki, bunlarda Kant kendi çağını ilgilendiren tarih ve dinle ilgili bazı sorunlar üzerinde düşüncelerini açıklamaktadır: "Her Şeyin Sonu" (1794); "Ebedi Barış" (1795); "Fakülteler Arasındaki Çatışma" (1798) gibi. Aynı yıl Kant'ın önceleri ders olarak verdiği bir yazısı daha çıkar: "Pragmatik Bakımdan Antropoloji". Burada pratik hayat bakımından insanın tanınmasına yarayan bir

bilgi ele alınmıştır. Artık yaşı ilerleyen Kant öteki derslerinin yayımlanmasını (örneğin, mantığı) genç arkadaşlarına bırakır.

1796'da, 72 yaşındayken, profesör ve doçent olarak üniversitedeki kırk yıllık hocalık hayatına, çalışmalarına son vermiş, kendisini planlarını gerçekleştirmeye adamıştır. Kant'ın hayatının bu son sekiz yılından bize bir yığın not, taslak, fragman kalmıştır. Bunlar arasında hem doğa felsefesini hem de insan ve tanrı sorununu ele alan metafizikle ilgili bazı yeni düşünceler vardır.

Bu yazı yığını ancak yüzyılımızda büyük emek ve çabalarla, Kant'ın *Opus Posthumum*'u adı altında yayımlanabilmiştir. Kant bu son sekiz yıl içindeki düşünce ve çalışmalarında bütünlük sağlayamamıştır; çünkü düşünsel yoğunlaşma ve hatırlama gücü zayıflamıştı. Kant'a bu son durumu, düşünme gücünün çöküntüsü, derin acılar vermiştir; bu durumunu 1798'de, yazdığı bir mektuptan açıkça anlıyoruz. Bundan sonraki yıllar içinde yavaş yavaş eriyerek 12 Şubat 1804'te gözlerini hayata kapadı. Königsberg Üniversitesi öğrencileri onu mezarına kadar saygıyla taşıdılar.

Onun son yıllarında yapıtlarının çağına etkisi en yüksek noktasına varmıştı. Bu etki ilk önce Almanya'da başladı ve yavaş yavaş bütün Avrupa'ya yayıldı. 19. yüzyılın ilk üçte birinde Kant'ın ilk büyük etki dalgası zayıflamaya başladı. Fakat yüzyılın ortalarında çeşitli Avrupa ülkelerinde Kant'ın felsefesine ve *Kritisizm*'ine karşı ilgiler yeniden canlandı. Böylece Almanya, Fransa, İtalya, İngiltere'de Yenikantçılık Okulu'nun doğduğunu görüyoruz. Bundan sonra Kant'ın yapıtları hattâ, *Opus Posthumum*'u, Avrupa'daki bütün bilim, felsefe ve tarih araştırmalarının ve çabalarının kendisine çevrildiği bereketli bir alan olmuştur. Bu çalışmalar 19. yüzyılın son on yıllarında ortaya çıkan "Kant Filolojisi" akımı ve Kant hakkında yazılan ünlü yapıtlar ve yorumlarla günümüze kadar sürüp gelmiştir.

# I

# KANT'IN GENÇLİK YAPITLARI: EVRENBİLİM (KOZMOLOJİ) VE DOĞA FELSEFESİ

## GENÇLİK ÇAĞININ DOĞA VE EVREN KAVRAMLARI

Kant gençlik çağının ilk büyük yapıtını 1755'te yayımlamıştır. Bu kitabın adı *Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Teorisi* yahut *Gök Cisimlerinin Yapı ve Hareketlerinin Başlangıcı Üzerine Newton Fiziğine Göre Bir Deneme*'dir. Kant kitabının adına Newton'un adını katmakla kendisini Copernicus, Kepler ve Galilei ile başlayan modern astronomi ve fizik geleneğinin içine sokmuş oluyor.

Bilim dünyasını yeni buluşlarıyla alt üst eden Copernicus, Kepler ve Galilei'nin yeryüzündeki ve gökteki hareketler, yani fizik ve astronomik hareketler hakkında ortaya koydukları bilgileri, Newton, tek bir sistem halinde birleştirmeyi başarmıştı. Newton mekaniğinin ilkeleri evrendeki bütün maddi olayları

içine alıyordu: evrenin en genel yasası yerçekimi yasasıdır. Doğa felsefesinin ilkeleri matematik ilkelerdir. Zaman, mekân ve hareket gibi kavramlar, çok genişlemiş olan matematik doğa bilimlerinin en başında gelen kavramlardır.

Genç Kant doğa bilimlerine dayanan evrenbilimin bu anlayış çerçevesi içinde gök cisimlerinin başlangıcını, kendisini deneyimize sunan doğa düzeninin yavaş yavaş oluşunu, mekaniğin ilkelerine göre anlamayı amaç edinmiştir. Böyle bir ide ile, yani evrenin oluşunu, bilimdışı mitoslar yerine, mekanik olarak kavrama çabası ile, İlk Çağ'da, önceleri Demokritos'ta, sonra Epikuros ve Lukretius'ta karşılaşıyoruz. İkinci bir denemeye, 17. yüzyılda yeni bilimsel görüşe dayanarak Descartes girişmişti.

Bu yazısında Newton'un doğa ilkelerinden kalkarak bu ilkeleri evrenin oluşuna uygulamaya çalışmış, aynı zamanda yeni bir düşünce de gelişmiştir: Kepler'den beri hareket biçimleri ve yasaları kesin bir şekilde bilinen bizim Güneş sistemimizin dışındaki sabit yıldızlarda da aynı uyumlu düzen vardır. Samanyolu sabit yıldızların ve sayısız yıldız sistemlerinin bir yığını olarak kavranmalıdır. Kant bunu şöyle dile getirir: Sabit yıldızların düzeni, Güneş etrafında dönen yıldızların düzeninden başka türlü değildir.

Kant evreni, zaman-mekân içinde cisimler ve onların hareketlerinden oluşan bir bütün olarak kavrar. Bu bütünde egemen olan temel yasa, Newton'un keşfettiği çekim yasasıdır. Maddedeki iki temel kuvvet ve yalnız bu iki temel kuvvet, bütün olayları ve düzenleri bize açıklayabilir; bu kuvvetler çekme ve itme kuvvetleridir.

Newton'un kendisi, Güneş sisteminde ortaya çıkan bazı güçlüklerin giderilmesi için, tanrısal bir gücün, yani bir amaca göre yön veren bir aklın düzenleyici etkisinin varlığını kabul etmek gerektiğine henüz inanıyordu. Kant'ın evren görüşünde böyle teolojik bir anlayışın yeri yoktur. Ona göre zaman-mekân

içindeki dünya, yani maddi doğa, bir mekanizmadır. Bu mekanizmadaki bütün sistemleri, maddenin kendi güçleri ve değişmeyen kendi yasaları düzenler.

Bir bütün olarak ve mutlak anlamda zaman-mekân Newton'un doğa felsefesinin ilkelerine göre sonsuzdur. Genç Kant da mekân ve zamanın sonsuzluğuna aynı şekilde inanır. Kant bu yazısında mekân için: "Tanrısal varlığın sonsuz çevresi" der. Ona göre doğa, zaman-mekân içindeki evren, bütün sistemleriyle sonsuzdur. Evrensel olayların oluşu da, sonsuz olan zaman içinde olup biter: "Yaratılış, evrenin oluşu, bir anda olup bitmemiştir"; yaratılış, maddenin ve cevherin (substansların) sonsuzca ortaya çıkmasından sonra, daima artan bir çoğalma ile, ebedi olarak sürüp gidecektir; akışları içinde ebediliği tüketemeyecek olan bu yüzyılların art arda gelmesinde, bütün dünyalar, tanrısal varlıkla canlanacaklardır (Kant bununla, evrendeki bütün sistemler en sonunda bizim Güneş sistemimiz gibi olacaktır demek istiyor). Genç Kant için evren sonsuzluğa yayılmış sonsuz bir gelişme halindedir. Bu gelişme evrendeki sistemleri sürekli olarak çoğaltır. Evrenin oluşumu, büyük ve yükselen bir gelişmedir.

Kant evren içindeki sistemlerin sonsuz olarak gelişip çoğalmasında bir plana göre hareket eden tanrısal bir gücün etken olduğunu düşünmez. Bu oluş, maddenin güçleri ve yasalarının etkisi ile olup biter; evrenin bütünündeki oluşum, uyumlu düzenlerin sonsuzluk içinde çoğalması, sadece, Newton'un saptadığı yasaların yönetimindedir. Zamanın akışı içinde, sonsuzlukta yer alan bütün evrensel düzenler, evrensel işleyişin, mekanik nedenselliğin ürünüdür. Genç Kant der ki: "Bana maddeyi verin, ben size bundan bir evren kurayım". Bunun anlamı şudur: *Bilimin, yıldızlı semada bir parçasını keşfettiği ve matematik olarak, sayılar ve formüllerle kavrayıp ifade ettiği evren, maddenin ve hareketin temel yasaları ile açıklanabilir.*

Kant *astronomi ve fizik bilimine dayanan evren hakkındaki görüşünün, mekanist doğa anlayışı ile karıştırılmamasını ister; çünkü mekanist görüşe göre, evren ve doğadaki en son şey, hattâ başlıca var olan şey, sadece madde, onun güçleri ve yasalarıdır.* Oysa Kant, *kendisini bu türlü naturalistlerden,* hele doğa bilimlerine dayanan felsefe görüşlerinin ilk kurucularından olan Demokritos'tan ve onun yolunda yürüyenlerden kesin bir dille ayırır. *Kant'a göre, düzenlerin salt rastlantılarla, akıl yolu ile varılan akıldışı bir şeyle yönetilmesi olanaksızdır;* madde kavramının kendisi, kendine özgü güçleriyle, bizi ister istemez, evrendeki düzenin kaynağı olarak madde ve evreni aşan sonsuz doğa bütününün yaratıcısına, tanrısal olana götürür. Maddenin nitelikleri, güç ve yasalar, her şeyin yaratıcısı tarafından öyle sonsuz bir bilgelikle seçilmiştir ki, bu sayede evrende, tanrısal varlığın her yanını doldurduğu bu sonsuz çevrede, yeni düzenlerin oluşması artık kendi kendine bırakılmıştır.

Bu düşüncelerden de anlaşılacağı gibi, genç Kant'ta, bütün evreni kaplayan doğa mekanizması arkasında, her şeye kaynak olan bir ide, tanrısal akıl yer almaktadır. Kant "tanrısal aklın ebedi idesinde" bütün şeylerin, esas yapıya uygun birtakım niteliklerle donatılarak ortaya konulmuş olduklarını söyler; fiziko-teolojinin, yani doğanın kitabından tanrının okunmasının en doğru yolunun bu olduğunu söyler. Doğada özel alandan kalkılarak tanrısal olana varılamaz; tersine, kurulmaları kendi kendilerine bırakılan sistemlerin, düzenlerin bir bütünü olan doğa bütününden tanrısal evrene, temele gidilebilir.

Evrenin büyüklüğü, sonsuzluğu, düzenleri ve değişmeleri ile dopdolu olan bu gençlik yazısında Kant, insandan pek söz etmez. Sonsuz nedensel olaylar içinde, insana, onun özgürlüğüne yer kalmamışa benziyor. Nietzsche, bir yazısında der ki: "Copernicus'tan beri insan, eğik bir yol üzerine düşmüş görünüyor". Onun aşağılara doğru yuvarlanıp kayması, gittikçe hızlanıyor; öyle ki, insan, artık evrenin ortasından itilmiş gitmiştir;

onun varlıkta yer aldığı yüksek basamağa, onur ve biricikliğine, yerinin doldurulmazlığına olan inanç eriyip kayboluyor.

Gerçekten Kant'ın bu gençlik yazısı, insanın saygınlıktan düşürülmesinin ilk basamağıymış gibi görünebilir. Fakat Kant'ın, bu yazıyı yazdığı sıralarda bile, bu türlü evren ve doğa tasavvurlarının bir sınırı olduğu düşüncesi vardı; kesin bir dille şunu söylüyordu: "Bu mekanist görüş, canlılığı açıklamaya yetmez; çünkü burada şunu söyleyemeyiz: Bana maddeyi ver, ben sana bundan bir ot parçacığı yahut bir kurtçuk yapayım."

Kant bu yazısının sonunda insan ruhunun ölmezliğinden, kendi dışındaki düzenli evreni gören, hayran kalan, araştıran insandan söz eder. Burada insan, bir alıcı olarak sanki doğanın büyüklüğünün, erişilmez uyumunun, kendisinde yansıdığı bir aynadır. Varlıktaki büyüklük ve yücelik evrenden, evrensel düzenlerin oluşundan gelmekte görünüyor. Genç astronom ve doğa filozofu Kant'ın, evrenin sonsuzluğu karşısında duyduğu hayranlık, yasaların düzenlediği bir sistem olarak kavradığı evrenin onda uyandırdığı coşku öylesine büyüktür ki, bundan, insanın evrendeki yeri ve önemini düşünmeye pek sıra gelmemişe benziyor. Gerçekten bu güç sorun, evrenin mekanik düzeni içinde insanın özgürlüğü ve sorumluluğunun nasıl yer bulabileceği sorusu, genç Kant'ın düşünce ufkunda henüz belirmemişti. Oysa sonraları, tam da bu sorun, Kant'ın felsefi çalışmalarının merkezi olacaktır.

Kant'ın gençlik çağının ikinci yapıtı, *Fiziksel Monadoloji*'dir. Adından da anlaşılacağı gibi, Leibniz'den beri süregelen Alman metafizik geleneği içinde yer alır. Bilindiği gibi, *monad* kavramını Leibniz ortaya atmıştı; hem doğa ve tin hem de madde ve ruh için ortak olan ve birlik ifade eden bir cevher ilkesi anlamını taşımaktaydı. Fakat Wolff ve onun ardından gidenler, fizik *monad*'lar, yani basit maddi cevherlerle, ruh *monad*'larını birbirinden ayırdılar. Doğa bilgini genç Kant ise, sadece fizik *monad*'lardan söz eder.

Hem fizikçi hem de astronom olarak Newton'un öğrencisi olan Kant, Leibniz-Wolff okulunun metafiziğini, Newton'un matematik doğa ilkeleri ve geometrisiyle birleştirmeyi amaç olarak seçmişti; bunu bu yazının adı da gösteriyor. Buradaki güçlük şu noktadaydı: Alman metafizik geleneğine göre *monad*'lar, basit cevherler olarak, maddenin öğeleridir ve bağımsız güç birlikleridir. *Monad*'lar *kontinuite*'den yoksun, kapalı birliklerdir. Mekânda yeralan bütün cisimler *monad*'ların bir araya gelmesinden oluşmuştur. Oysa geometrinin ve Newton'un doğa felsefesinin kendisi ile uğraştığı mekân kesintisizdir; *kontinuum*'dur, yani sonsuza kadar bölünebilir; bundan dolayı mekânı dolduran maddenin de kesintisiz ve sonsuz bölünebilir kabul edilmesi gerekir. İşte bu noktada iki teori birbiriyle uzlaştırılması güç olan bir karşıtlığa düşerler. Kant'ın, bu karşıtlık üzerine yaptığı sonraki araştırmalarından onun *antinomi*'ler teorisi doğacaktır.

*Salt Aklın Kritiği*'nde ortaya koyduğu dört *antinomi*'den ikisi madde hakkındaki bu birbirine karşıt iki teori ile ilgilidir: Mekânda yer kaplayan şeylerin kesintisizliğini, sonsuz bölünebilirliğini kabul eden teori ile maddeyi artık bölünemeyen, bağımsız en son öğelerin yahut cevherlerin (substans) birliği olarak gören teori.

Kant bu yazısında ("Fiziksel Monadoloji"), bu sorun için ileri sürdüğü çözüm şeklini, sonraları yetersiz bulmuştur. Bu çözüm yolu şöyleydi: *Monadlar* dinamik birliklerdir ve birbirlerini etkilerler; bu yolla, yer kaplama fenomenini, yani maddedeki kesintisizliği, sürekliliği (kontinuite) oluştururlar. Basit cevherlerin, *monad*'ların, birbirini karşılıklı etkilemelerinin sonucu olarak, önce onların o andaki yerleri, durumları ve mekânı doldurmaları ortaya çıkar.

Sonraları Kant, kendisine şu soruyu sormuştur: Eğer daha önce mekân ve mekândaki ilgiler, bağlar olmasaydı, karşılıklı etkileme, *monad*ların dışa etkileri nasıl olabilirdi? Kant'ın,

maddenin temel nitelikleri olarak önceliklerini ileri sürdüğü kuvvetler, itme ve çekme kuvvetleri (itme ve çekme yasasını Newton, maddenin en yüksek yasası olarak görmüş, Kant da bu düşünceyi ondan almıştır) sonsuz ve mutlak olan, yani bu kuvvetlerden bağımsız bir mekânın, önceden kabul edilmesini gerektirir.

Kant'ın üçüncü gençlik yazısı, "Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Aydınlatılması" adını taşır. Bu yazısında doğanın en genel ilkeleri olan zaman, mekân ve maddenin kuvvetlerini, (hattâ "kuvvetin kaybolmaması" ilkesini bile) varlığın en genel ve en yüksek ilkelerinden çıkarmayı dener. Kant varlığın en yüksek ilkeleri olarak mantığın ilkelerini, yani, özdeşlik, çelişmezlik ve yeterli-neden ilkelerini görür. Kant'ın en yüksek lojik-ontolojik ilkelere dayanan tümelden çıkarımdan (deduktion) hareket etmesi, Wolff ve onun ardından gidenlerin rationalizm geleneğine henüz bağlı bulunduğunu gösteriyor.

Metafizik, evren, ruh ve tanrı hakkında felsefi bilgi olarak, doğa ilkelerini de içine alan bir evrenbilim olmak isterse –daha önceleri Spinoza'nın göstermiş olduğu gibi– çok sıkı tümelden çıkarımcı (deduktiv) bir sistem olarak kurulmalıdır. Felsefe tanım ve aksiyomlardan kalkan, sorunlarını bu yolla çözen matematik gibi kesin ve açık kanıtlara dayanmalıdır; çünkü metafizik, "salt aklın" bir bilgisidir; yani metafizik, her türlü deneyimin dışında, sadece aklın kavramlarıyla kesin mantık ilkelerine dayanarak kurulabilir. Çelişmezlik ilkesi, mantıkta olduğu gibi, metafizikte de en yüksek basamak üzerinde bulunur; bunun yanında, Leibniz tarafından formüle edilmiş olan yeterli neden ilkesi yer alır. Bu ilke, hem bir mantık ilkesi olarak, mantıki temellendirmelerde kullanılır; hem de varlığın genel bir yasasıdır (örneğin, bir doğa olayına, başka bir doğa olayının neden olması gibi).

Mantık ilkelerinin aynı zamanda varlığın da ilkeleri olduğu düşüncesine, ilk kez Kant'ın kendisini çok beğendiği bir filo-

zof, Crusius karşı koydu. Şunu açık olarak görmüştü: eğer yeterli neden ilkesi, mantıkta olduğu gibi, geçerliliği tam olan genel bir varlık yasası ise, insanın eylem ve istemelerinde özgür olmasına olanak yoktur; insanın irade özgürlüğünden konuşulamaz. Eğer var olan ve olmakta olan her şeyi yöneten birer neden varsa, o halde insanlar arasında olup bitenler de, tıpkı yasalarını matematik yolla hesap ettiğimiz doğa olayları gibidir. Rationalist varlık anlayışının, yani varlığın, mantık yasaları tarafından yönetildiği, her şeyin birbirinden çıktığı görüşünün kaçınılmaz sonucu, determinizm yahut 18. yüzyılın diliyle fatalizmdir.

Kant gençliğinde Crusius'un bu düşüncelerine karşı durur; yeterli neden ilkesini, metafizik bilginin en geçerli ilkesi olarak görür. Kant, bu ilkeyi inceden inceye araştırarak, çok önemli bir ayrıma varır: Bu ilke, bir yandan bir bilgi ilkesi (*ratio cognoscendi*), öbür yandan bir varlık ilkesi (*ratio essendi*)dir. Kant determinizme düşmemek için, Crusius'un yaptığı gibi, her şeyin bir nedeni olduğunu söyleyen yeterli neden ilkesinin sınırlandırılması yoluna gitmez; özgürlük kavramının tahlili ile determinizmi önlemeye çalışır. Kant'a göre olayların, kendilerinden önce gelen başka türden nedenler tarafından yönetilmesiyle, insanın kendi görüşüne dayanan eylemlere karar vermesini birbirinden kesin olarak ayırmak gerekir. Kant dışarıdan değil, içten yönetilmeye özgürlük der.

Kant sonraları, *Salt Aklın Kritiği*'nde, bu tür özgürlük anlayışına *komparativ* (karşılaştırmalı) adını vermiş; otomatik olarak hareket eden bir kebap şişinin *pseudo* (yapmacık) özgürlüğü ile karşılaştırarak alay etmiştir. Özgürlük sorunu Kant'ı bu ilk yapıtlarındaki kalkış noktasını aşmaya zorlayan, felsefesinin mayasını oluşturan bir sorundur. Özgürlük ve yönetilme (doğa alanındaki nedenlilik anlamında) arasındaki karşıtlık, sonraları bir antinomi olarak (dört antinomiden üçüncüsü), Kant'ın kritik felsefesinin ana sorunlarından birinde yerini buldu.

Kant'ın gençlik çağı için önemli noktalardan birisi de şudur: Gençliğinde o, henüz Leibniz'den gelen ve 18. yüzyıl boyunca sürüp giden optimizmin (iyimserlik) yolu üzerindedir; ona göre, gerçekliğin bütününde yüksek bir uyum egemendir. Eğer biz, tanrı tarafından yaratılmış olan evrende yetkin olmayan, kötü, yıkıcı, amaçsız şeylerle karşılaşıyorsak; bu kusurlarla amaca uygun ve iyi olan arasında bir uzlaşmazlık, bir karşıtlık görüyorsak, bu bizim görüş açımızın sınırlı olmasındandır. Bütün içinde, kötünün de iyi gibi gerekli ve anlamlı bir yeri vardır. Evrenin ölçüsüz zenginliği, sonsuz çeşitliliği; sevinç ve acı, sağlamlık ve hastalık, tamlık ve eksiklik gibi bütün karşıtların var olmasını gerektirir. Aslında tanrı, evrendeki eksiklikleri ve kötülükleri, bütünün zenginliğinin işareti olarak gerekli görmüştür. Evrenin büyük oluşu, oluşun tükenmeyen sonsuz bereketliliği içinde, yok olmanın, ölüm ve yıkıcılığın her türünü – tıpkı hayatın, sayısız biçimlerde ortaya çıkan oluşunun, sayısız uyumlu sistemlerin doğuşunu içine aldığı gibi– kuşatır, içine alır. Kant der ki: Evrendeki bir yapının çökmesine, "doğanın bir kaybı gözü ile bakıp üzülmemeliyiz; çünkü doğa, zenginliğini, bir tür savurganlıkla göstermek ister."

Kant evrende her şeyin, her varlığın kendi yerini bulduğu, bütün eksiklikleri aşan bir uyumdan söz eder. İnsan alanında ortaya çıkan kötü de, bütündeki uyum bakımından gereklidir; insan varlığının zenginliğidir. Gerçek olan her şeyin, evrenin yetkinliğinde bir payı vardır. Evrenin basamaklı yapısında, duyguların ve eğilimlerin akıldan ağır bastığı varlıklar olduğu gibi; aklın, eğilimleri, hak ve ahlâk yasalarına göre yönettiği varlıklar da vardır. Bütünde her şey kendi yerini bulur; bütün, tanrının istediği bir şey olarak, iyidir.

Kant'ın 1759'da yayımlanan "İyimserlik Üzerine Bazı Düşünceler" adlı yazısındaki görüşleri, kendi çağının *teodise** sorunu üzerindeki düşünceleri çerçevesi içinde kalır. Sonraları Kant, bu yazısındaki düşünceleri doğru bulmadığını, başka bir yazısında söylemiş; hayatının son on yılı içinde "*Teodise* Sorunu Üzerine Yapılan Bütün Denemelerin Başarısızlığı" adlı bir yazı yazmıştır. Gençlik çağının iyimserliğine karşın, onu, erdem ve erdemsizlik, iyilik ve kötülük yeniden uğraştıracak; evrendeki bütün karşıtları eriten rationalist iyimserliğin sınırları dışına çıkmaya zorlayacaktır. *Salt Aklın Kritiği*'nde, salt akıl bilgisinden kalkarak, tanrının ve onun niteliklerinin, evrenin yapısının ve değerinin gösterilebileceği inancına dayanan akılcı iyimserlik yolunu tamamen terk edecektir.

* Bu terim Grekçe *theos* ve *dike* kelimelerinin birleştirilmesiyle yapılmıştır. 'Tanrısal adalet bilgisi' anlamına gelir. Türkçede 'teodise' olarak yazılması yerleşebilir. Almancası 'Theodizee'dir (U.N.).

# II

# KANT'IN 1760 İLE 1770 YILLARI ARASINDA DÜŞÜNCE DÜNYASI

## I.

Kant'ın felsefesi 1760 yılından sonra yeni bir döneme girmiştir. 1762-63 yıllarında üç yeni yazısı çıkar. Bu yazılar onun artık kendi yoluna girdiğini göstermektedir. 60'ların ortalarında çıkan yazılarında ise, Kant'ın gelenekle gelen metafizik karşısındaki tavrının büyük bir sarsıntı geçirdiği görülür. Onda, büyük varlık sorunlarını araştıran insan bilgisinin, bu sorunları çözmeye yeterli olup olmadığı hakkında kuşkular uyanmaktadır. Bu kuşkular, onu zaman zaman skeptisizme yaklaştırır. 1769 yılı Kant için bir dönüm noktası olur. Notlarında şu cümleyi okuyoruz: "1769 yılı bana büyük bir ışık getirdi".

Kant, 1750'li yıllardaki yazılarında sadece evrenbilim ya da doğa felsefesi sorunlarıyla uğraştığı halde; 1762-63 yıllarında tanrı sorununu ele almıştır. Descartes, Leibniz'de olduğu gibi,

Spinoza ve Wolff'da da gelenekle gelen akılcı metafiziğin temel sorunu, salt akıldan kalkan, tanrı üzerine felsefi teori, yani *theologia rationalist* idi. Zaten Aristoteles'ten beri metafizik kavramı, tanrıya ilişkin felsefi teori ile sıkı sıkıya birbirine bağlıydı. Kant yazılarında tanrı sorunu üzerine şöyle der: Bütün bilgilerin en önemlisi tanrının "bir" olduğu bilgisidir. Aslında, bu yazısında Kant, artık tanrı kanıtlarının esaslı bir kritiğini yapmaya başlamıştı.

Daha gençlik döneminde Kant'ta, Crusius'un etkisiyle, rationalist metafiziğin ana sorununun çözümünde, yani tanrının varlığının, ontolojik olarak kanıtlanıp kanıtlanamayacağı üzerinde kuşku duymaya başlamıştı. Ontolojik kanıtlama, Descartes'la başlamış, Kant zamanında yeniden yüze çıkmış, önem kazanmıştı. Varolması gereken "yetkin bir varlık" kavramından kalkarak, mantık yoluyla onun varlığının gerçek bir varlık olduğu kanıtlanıyor. Burada mantığın çelişmezlik ilkesi, yalnızca bu ilke, bir şeyin varolmasının garantisi oluyor. Oysa çelişmezlik başka yerlerde, örneğin matematikte, yalnız sayılar ve şekiller arasındaki bağıntılarda ölçüt *(kriterium)* rolünü oynar. Ontolojik tanrı kanıtında ise, durum bambaşkadır. Burada, "yetkin bir varlık" kavramının gerçekten varolmaması, bu kavramın kendi içinde bir çelişme olduğunu gösterecektir, deniliyor. Bu çelişmeyi kaldırmak için, "yetkin bir varlık"ın gerçekten var olduğunu kabul etmek gerekir. Görüldüğü gibi, ontolojik tanrı kanıtında, akıl, iddiasında çok ileriye gidiyor; salt bir kavramdan kalkarak ve bir mantık ilkesine dayanarak "yetkin bir varlık"ın olduğunu altedilmez bir sağlamlıkla kanıtladığını savunuyor.

Şimdi, Kant'ın yeni yazısı şu başlığı taşıyor: *Tanrının Varlığının Gösterilmesi İçin Olanaklı Biricik Kanıtlama Temeli.* Kitabın başlığından da anlaşılacağı gibi, Kant henüz tanrının varlığının, felsefi kanıtlamalarla gösterilmesinin olanağı olduğuna inanıyor. Burada Kant, *Salt Aklın Kritiği*'nde ortaya koyacağı

tezden çok uzaklardadır. Bu tez, salt akıl kavramlarından kalkan kanıtlamaların "sözde bir kanıtlama" olduğunu ileri sürer. Bunu savunduğu için, geleneğe bağlı metafizikçi çağdaşları, ona, "her şeyi kırıp döken Kant" adını vereceklerdir.

Oysa Kant'ın bu yazısında ileri sürdüğü yeni kanıtlama da rational teolojiden bir parçadır. Fakat ona, biricik kanıtlama yolu olarak görünür; kendisinden önce ileri sürülen savların hepsini, yetersiz bularak yıkar. Bu yazısında, gelenekle gelen metafiziği büsbütün terk etmeden düzeltmek ister. Sonraları, *Salt Aklın Kritiği*'nde, bu yeni kanıtlamalardan söz bile etmeden, bütün kanıtlamaları terk edecektir.

Büyük bir bölümü *Salt Aklın Kritiği*'nin 'Transendental Diyalektik' bölümünde bulunan Kant'ın kritik düşüncelerinden şimdi bizim için en önemli olanı şudur: 'Varolma', ontolojik kanıtlamalarda yapıldığı gibi, varolan şeylerin başka niteliklerıyle bir tutulmamalıdır. 'Varolma', mantığın çelişmezlik ilkesinin yürürlükte olduğu kavramlar alanını aşar. 'Varolma' şeylerin nitelikleri arasındaki bir ilinti (relation) değil, kendi başına, mutlak bir şeydir. Bir şeyin –bu şey ister tanrı, isterse gelişigüzel bir şey olsun– 'varlığı' hakkındaki yargı, doğruluğunun ölçütü, çelişmezlik ilkesi olan *analitik* bir yargı değildir. Varlık yargısı, özü gereğince *sentetik* bir yargıdır; burada, kavramların tahlil ve karşılaştırılmasında kullanılan ölçütlerden başka ölçütlere başvurulması gerekir.

1760'lı yıllarda Kant, henüz *analitik* ve *sentetik* yargı ayrımını yapmamıştı. Fakat gelenekleşen rationalizmin temellerinde ilk gediği açtı. 'Varlık' sorununun ele alınmasıyla, salt akıl bilgisinin dayandığı mantık ilkesinin –çelişmezlik ilkesi– bütün alanlarda yeterli olamayacağı ortaya çıkmıştı. 'Varlık', 'varolma' *rational* kavranabilir bir şey değil, *irrational*'dir. Bundan dolayı 'varlık alanı' mantık kurgularının ve tümelden çıkarımların yetki alanlarının dışında kalır.

## II.

Kant'ın bu grup yazılarından bir ikincisi ve pek önemlisi, onun rationalizmde açtığı ilk gediği büyütmektedir. Bu yazı garip bir başlık taşır: *"Negatif Nicelikleri Evren Bilgisine Uygulama Denemesi".* Negatif nicelikler kavramı matematikten alınmıştır. Örneğin (-4) ile (-8) sayıları birbirinden nicelik bakımından farklıdır. Bu fark, tıpkı (+4) ile (+8) arasındaki fark gibidir; fakat birinci sayılar, negatif sayılar olarak, pozitif sayıların karşıtıdır. Bu sayılar negatif sayılar oldukları halde, bir çokluk gösterirler; sıfır anlamında bir yokluk göstermezler; pozitif sayılara olan karşıtlıklarında onlarla aynı değeri taşırlar; öyle ki, pozitif bir sayıyı negatif bir sayı sıfıra indirir: + 8 ve -8'in sonucu sıfırdır.

Kant'a göre bu negatif niceliklerden felsefenin bir sonuç çıkarması gerekmektedir. Kant doğa felsefesinde, doğada çekme ve itme gibi iki kuvvetin maddenin temel kuvvetleri olduğunu göstermişti. Her *dinamik* etki ve karşı etki, bu kuvvetlere dayanır; bu kuvvetler birbirine karşıttır; karşılaştıkları zaman birbirlerini yok ederler: eğer bir cismi eşit değerde itme ve çekme kuvveti etkilerse, cisim hareket etmez, durağan durumda kalır; yani hareket sıfır olur.

Kant bundan şu sonucu çıkarmaktadır: Fizik ve matematik alanında ortaya çıkan karşıtlıklar, mantık alanında ortaya çıkan karşıtlıklardan bambaşkadır. Mantık alanındaki karşıtlık (*opposition*) bir çelişmedir. Mantık bakımından bir çelişmenin olduğu yerde, örneğin, 'A' ve 'non A'nın karşılaştıkları yerde sonuç, fizikteki kuvvetler dengesinde olduğu gibi durağanlık durumu yahut matematikte olumlu ve olumsuz niceliklerde olduğu gibi, sayılar dizisi içinde belli bir yeri olan sıfır değildir; burada hiçbir şey ortaya çıkmaz; bir çelişme ile hiçbir şey yapılamaz; bu çelişmenin ortadan kaldırılması gerekir. O halde mantıktaki karşıtlık, matematik ve fizikteki karşıtlıktan bam-

başkadır. Kant matematik ve fizik alanındaki karşıtlığa, 'real repugnans' (gerçek geri çevirme) adını verir.

Tam da burada yalnız mantık alanı içinde kalan aklın sınırları ile karşılaşıyoruz. Sadece akıl kavramlarına ve mantığın en yüksek ilkelerine dayanarak real karşıtlıklar, örneğin doğadaki kuvvetlerin karşılaşmaları kavranamaz; bu, aklın sınırlarını aşmak istemesi olur. Anlamı şudur: Real varlığın yapısıyla hattâ matematik varlığın yapısıyla, mantığınki arasında bir uygunluk yoktur. Kant, sonraları, *"Salt Aklın Kritiği"*nde bunu şöyle açıklar: matematik ve fizik alanında olup bitenler, ne sırf çelişmezlik ilkesini ölçüt olarak alan *analitik* yargılarla kavranabilir ne de mantık yoluyla bu alanda yargılara varılabilir. Bu alandaki yargılar, *sentetik* yargılardır, yani bu yargılar, deneyim ve algıya dayanırlar.

Kant real karşıtlık, 'real repugnans' için verdiği örneklere yenilerini katar, doğa güçlerinden insanın iç hayatına geçer: Sevinç ve acının birbirine karşı durumu, -8 ile +8'in birbirine karşı olan durumu gibidir. Sevincin eksikliği, acı durumu değildir; bir kayıtsızlık, ilgisizlik halidir. Acının, bu olumsuz duygunun, kendisine özgü sanki olumlu bir gücü vardır; acı ve sevinç arasında real bir karşıtlık vardır. Bundan başka, nefret etme ve sevme; tiksinme ve arzu etme; çirkin ve güzel de birbirine karşıttır. İnsanın bütün iç hayatı, mantıksal çelişkiden bambaşka bir yapıda olan bir karşıtlık örgüsü içinde geçer; burada mantıksal değil, real bir karşıtlık söz konusudur.

Bu, Kant'ın çok önemli bir düşüncesidir. Karşıtlık ilkesi, daha önceleri Pythagorasçılarda ve Herakleitos'ta, evreni ve insan hayatını yöneten evrensel bir ilke olarak ortaya atılmıştı. Şimdi Kant bu ilkeyi yenibaştan ele alıyor. Bu ilkeyi, Kant'tan sonra Alman İdealizmi, özellikle Hegel ele alıp işlemiştir. Hegel'de 'karşıtlık ilkesi', düşünceler alanında, varlık ve oluştaki diyalektiğin temeli olmuştur. Onda, Kant'ın açık bir şekilde gösterdiği, mantıki ve real karşıtlık arasındaki fark silinmiştir; çünkü

Hegel, mantık ve metafizik (yahut ontoloji) arasında bir uygunluk görüyor. Oysa Kant, geleneğe bağlı metafizikle savaşarak bu görüşü yıkmak istemişti.

*Real repugnans*'a Kant'ın verdiği örneklerin son grubu, onun evren görüşünün gelişmesini göstermesi bakımından çok önemlidir. Kant eksiklikten doğan kötülüğün karşısına 'yok'un kötülüğünü koyuyor; eğer hayvanda akıl eksikse yahut bir insanda keskin bir akıl eksikse; bu, sadece, eksiklikten gelen bir kötülüktür; çünkü her varlık, her şeye sahip olamaz; her varlığın, başkalarında bulunan birçok şeyi eksiktir. Fakat hatanın yapısı bambaşkadır; eksiklikten apayrıdır. Bir şeyi bilmemek, bilgide bir eksikliktir; hata ise hakikat olan bilginin karşısında bulunan karşıt bir durumdur.

Ahlâk alanında da durum aynıdır: Hayvanlar ahlâk bakımından iyi olan bir eylemde bulunamazlar. Bu, onların kötü, erdemsiz olmaları demek değildir; sadece bir olanaktan yoksun olma, yani bir eksikliktir. İnsanda 'iyi olmayan', 'kötü' bir şey olarak, bambaşka bir şeydir; çünkü 'kötü olan', 'iyi olan'ın karşısında onun real bir karşıtı olarak bulunur. Hattâ insanda, "yapılması gerekeni yapmama" bile, iyi karşısında real bir karşıtlıktır; bu bakımdan, sevmek gerektiği yerde sevmemek ile kin arasında sadece bir derece farkı vardır.

Bu düşüncelerle Kant gençlik çağındaki evren görüşünü, evrenin yetkinliği ve uyumu görüşünü terk etmiş oluyor. Bu değişiklikten kendisi söz etmiyor; fakat görüşünde başladığını gördüğümüz değişikliği, yukarıdaki düşüncelerin kendileri gösteriyor. Yukarıdaki düşüncelere göre, 'kötü', bir gölgeden, çok renkli, ışıklı olan evren tablosunda sadece bir ışık azlığından doğmamaktadır; tersine kötü ile iyi arasında gerçek bir karşıtlık vardır. Daha sonraları, hayatının son yıllarında, evren hakkındaki iyimserliğe karşı olduğunu kendisi de söyler. Bir yaşlılık yazısında Kant der ki: Leibniz'e göre her şey gerçeklik ve olumsuzun birleşmesinden oluşur; kötü iyi ile birleşerek "ışık

ve gölge"den bir evren tablosu çizer; acı, sadece sevincin, kötülükler de iyiliğin eksikliğinden başka bir şey değildir. Kant'a göre, bu düşünce, algılanan dünyanın bize gösterdiği gerçekteki çatışmayı ("real konflikt"i) görmemezliğe geliyor. Bundan başka, kötüyü sadece iyinin eksikliği saymak, ahlâka aykırı bir görüştür.

Bu yazıdan iki önemli sonuç çıkmaktadır: 1. Mantık ilkelerinin geçtikleri alan dışında, varlığın geniş, sonsuz geniş başka alanları vardır. 2. İnsan varlığındaki iyi ve kötü arasında ortaya çıkan karşıtlık, bizi, bu alandaki bir ilkeye, "olması gereken" (bağlanma = obligatio) ilkesine götürür. Ahlâk bakımından, sevilmesi gereken bir şeyi sevmemek ile ondan nefret etmek arasında, sadece bir derece farkı vardır; çünkü kaynağını, insanın varlık-yapısında bulan "sevmelisin!" buyruğuna, sevmemek de, nefret etmek gibi aykırıdır.

Kant bu yıllarda çıkan bir başka yazısında matematik bilgi ile felsefi bilgi, özellikle ahlâk felsefesi arasındaki farkı incelemekte ve göstermeye çalışmaktadır. Bu yazısında Kant şu düşünceleri ileri sürer: ahlâk felsefesi, bir kavram çözümlemesi değildir. O, örneğin, tanrı, insan, evren kavramlarını tanımlayıp bunlar arasındaki ilgileri incelemez; tersine, ahlâk felsefesinde insan, bakışını kendi içine çevirir; bütün ahlâk olaylarında, kendine özgü bir açıklıkla geçerliliği olan bir ilkeyi arayıp bulur. Bu ilke 'olması gerek', 'bağlanma' (*obligatio*) kavramında ifadesini bulur. Bu ilke, doğrudan doğruya, kendine özgü bir kesinlikle, bölünemez bir ilke olarak verilmiştir. Bu düşünce, Kant'ın sonraları çok gelişecek olan, ahlâk felsefesinin mayasını oluşturacaktır.

Kant'ın ahlâk felsefesi kendi varlığımızda bilip tanıyacağımız, açığa çıkaracağımız bir ilkeye; 'olması gerek'ten gelen buyruğa, *imperatif*'e dayanır. Yukarıdaki örnekte sevme ile sevmeme arasında bir gerçek karşıtlığın bulunduğu düşüncesinin kaynağı budur; sevmenin gerekliliği, bu bağlanma, bize,

kendi insan varlığımızda, doğrudan doğruya ve kesin bir açıklıkla verilmiştir.

Yukarıda sözü edilen negatif nicelikler hakkındaki yazı Kant'ın felsefi düşünmesinin gelişmesi bakımından çok önemli olan bir soruna daha kısaca dokunmaktadır. Bu sorun nedenliliktir. Bu sorunu Kant, gençlik döneminin metafizik bilginin ilkeleri üzerine yazısında, 'yeter neden ilkesi' başlığı altında incelemişti. Burada, henüz gelenekle gelen felsefi düşünce çerçevesi içinde bocalamaktaydı; nedenli olaylar alanında, mantık alanında olduğu gibi salt kavram çözümlemeleriyle kanıtlamalar yapılabileceğine inanıyordu. *Salt Aklın Kritiği*'nin diliyle söylersek, nedenlilik alanındaki yargılar, *analitik* yargılardır, diyordu.

Negatif nicelikler hakkındaki yazısında ise Kant şunu söylemektedir: sonuç, özdeşlik ilkesine dayanarak asla nedenden çıkarılamaz. Bir şeyden, kendisinden bambaşka olan bir şeyin çıkmasını anlamama olanak yoktur. Bir cisim, başka bir cisme dokunuyor ve onun yerini değiştiriyor, onu harekete getiriyor. Burada olup biteni cisim ve hareket kavramlarından kalkarak, bu kavramların mantık bakımından yapılan çözümlemelerine dayanarak kavrayamam. Ben burada, neden ve etki, kuvvet ve hareket kavramları ile de durumu kurtaramam; burada gerçek olana, olayın kendisine dayanmam gerek; çünkü bu olayı anlamak için, benim, olup biteni, bir neden-etki bağlantısı içinde görmem gerekir. Bir şeyi başka bir şeyin nedeni olarak görürsem ya da bir şeyin kuvvetinden söz edersem, gerçeklikteki bir temele dayanan bir bağlantıyı görüyorum demektir. Ancak bundan sonradır ki, mantık ilkeleri, özdeşlik ilkesi, bana yardımcı olabilir.

Sonuç olarak görülüyor ki, çok önemli ve genel olan gerçeklik alanındaki bir bağlantının bilgisine varmak için salt mantık formları yetmez. Bizim çözümlemelerimiz, nedenli olaylarda bile, gerçek şeylerin yalın ve bölünmez kavramlarında sona

erer. Fakat bu kavramlarla, şeylerin olaylarda ortaya koydukları sonuçlar, hiçbir zaman açık olarak düşünülemez. Burada bize ancak deneyim ve algı yardım edebilir. Neden-etki arasındaki temel bağlantı, –tıpkı kuvvetler arasında, itme-çekme kuvvetleri arasındaki bağda olduğu gibi– salt akla, mantığa dayanan sonuç çıkarmalarla bulunamaz. Burada salt akıl bilgisinin sınırı ile karşılaşıyoruz; yani hem mantığın, hem de ontolojinin bir ilkesi olarak görülen yeterli neden ilkesinin gerçeklik alanına uygulanmasında, aklın sınırlarını aşan akıldışı (irrational) bir şeyle karşılaşmaktayız.

III.

Bu yılların öne çıkan üçüncü yapıtı, bilgi teorisinin bir sorunu ile uğraşmaktadır. Bu yazıda felsefenin yöntemi ile bilgisi, matematiğinkinden ayırt edilmektedir. Buradaki düşüncelerinde Kant, Descartes'tan Spinoza, Leibniz ve Wolff'a kadar felsefe geleneği ile gelen Yeni Çağ rationalizmine karşıdır. Bu düşünürlere göre, metafizik 'evrensel hesaplama' (*mathesis universalis*)dır. Spinoza'nın ana yapıtı, bilindiği gibi, Euklid geometrisini örnek tutarak, *aksiyom, postulat* ve tanımlarla işe başlıyor; sonra sayısız metafizik teoremler çıkarıyor.

Kant bu yolu felsefe için yararlı ve güvenli bir yol olarak görmez. Matematik bilimlerinin tutumu ve buradaki kesinlik, felsefedekinden bambaşkadır. Metafizikte, matematikte olduğu gibi, tanımlar başta gelirse, bu çok önemli olan kavramların önce açıklanması, çözümlenmesi ve temellendirilmesi gerekir. Matematikte sayılar ve büyüklük kavramları, nasıl sonuçlara varılacağını görmek için, istendiği gibi değişik bağlantılar içinde karşılaştırılırlar. Metafizikte ise her kavramın, gerçekten varolanı gösterip göstermediği, açıklayıp açıklamadığı sorusu sorulmalıdır.

Leibniz karanlık tasavvurlardan oluşan basit bir cevher düşündü, buna uyku halinde bulunan 'monad' adını verdi. Bu

kavram gerçeğe uygun bir kavram mıdır? Yoksa, gerçek bir anlam taşımayan, sadece düşünülmüş bir kavram mıdır? Matematikte genel ve soyut olan, her zaman somut olarak gösterilebilir: Örneğin, bir doğrunun ya da mekândaki şeylerin, sonsuz bölünebilirliğinde olduğu gibi.

Oysa felsefenin soyut kavramları, böyle bir somutluk niteliğinden (algı alanında gösterilebilmeden) yoksundur. Bu yüzden, felsefenin 'verilmiş şeyler'den kalkması gerekir. Kant, Newton'un araştırma yönteminde bu şekilde hareket ettiğini gösterir. "Newton, güvenilir deneyim ve algılara dayanarak, gerektiğinde geometrinin yardımıyla, belli doğa olaylarının dayandığı ilkeleri araştırır". Böyle bir araştırmada, cisimlerin varlık-yapılarında taşıdıkları şeyi, olayların ilk nedenini göremeyiz. Örneğin, çekme kavramı ve yasasında durum böyledir: çekme kuvvetinin kendisinin, olup biten çekme olaylarının dışında, ne olduğu açıklanamaz. Bununla birlikte, fiziğin ortaya koyduğu bilginin, olup biten bütün maddesel olaylar için en yüksek bir genellik karakteri taşıdığı, denemelere dayanarak, verilen şeylerin denenmesiyle gösterilebilir.

Kant metafizik ve ahlâk felsefesinin de aynı şekilde hareket etmesini ister: "Emin olan iç deneyime, yani doğrudan doğruya olan bilgiye dayanarak genel olan bir şeyin kavramında bulunan nitelikleri araştırın; bu iç deneyimle bulduğunuz nitelikler, size o şeyin özünü vermese bile, birçok şey çıkarmanıza yardım edecektir". Kant bu yazısında bu yöntemi uygular. Burada insanın ahlâk özgürlüğünü araştırmaktadır. Kant'a göre bu çok önemli sorun, kavram tanımlarına dayanan, önceden hazır bir sistemden kalkarak çözülemez. Özgürlük kavramı, "şimdiye kadar hiç kimse tarafından, yalın ve herkesin bildiği kavramlara dayanarak anlaşılır bir hale getirilemedi". Aynı şey itme-çekme yasasında da olmuştu. O halde felsefe, bu problemde, tanımlamalar yapacağı yerde, içdeneyimimize açık ve kesin bir şekilde

verilen genel bir olaydan kalkmalıdır. Kant için bu olay, 'bağlanma'dır.

İnsanlar kendilerinden –insan olarak– bazı şeylerin istendiğini, bazı şeyleri gerçekleştirmelerinin beklendiğini doğrudan doğruya bilirler. İnsandan beklenen şeylerin bazıları rastlantılara bağlı ya da koşullu olabilir. Fakat bunlar arasında, bir yasa gerekliliği taşıyanları da vardır. Ahlâk buyrukları bu türdendir. Bu buyruklar, çok genel olan bir tek buyruk altında toplanabilirler. Kant bu buyruğu bir kitabında şöyle ifade eder: Yapabileceğinin en yetkin olanını yap. Bu cümle artık başka hiçbir aksiyoma kavram tanımına götürülemez; fakat kendine özgü bir kesinlik ve açıklık taşır. Bu buyruk pratik bilginin, yani ahlâk bilgisinin kanıtlanamayan başka ilkelerine bağlanabilir; örneğin, şöyle bir tek cümleye: "İnsanlıktaki sevginin karşılıklı olması gerekir". Bu cümle, 'sevgi' kavramından, mantık ilkelerine dayanarak, nasıl çıkarılabilirdi?

Bu düşüncelerde Kant'ın daha sonraki ahlâk felsefesi ve insan özgürlüğü hakkındaki görüşünün çekirdeğini buluyoruz. Kant'ın bu araştırmalarında dışarıdan gelen yeni bir etkinin izleri görülmektedir. Bu etki 18. yüzyılda ahlâk üzerine İngilizce yazan filozoflardan gelmektedir. Kant'ın bu yazısında Shaftesbury, Hutcheson ve David Hume'un adları geçmektedir. Kant o zamanlar, bu filozofların insan doğası üzerine yaptıkları çözümlemelerde şu düşünceyle karşılaşıyordu: İnsanın iyi ve güzel hakkındaki bilgisi, artık mantık bakımından çözümlenemeyen bir bilgidir.

Kant'ın bu dönemde İngilizce felsefe geleneğine katıldığı ve 'empirist' olduğu düşünülmemelidir. Böyle bir şey onun düşüncesinin kısa bir dönemi için bile söylenemez; çünkü hiçbir empirist, Kant'ın şu cümlesini anlayıp kabul edemez: "Kavramların her çeşidi, bizim düşünmemizin kendi etkinliğine dayanmalı ve temellerini burada bulmalıdır", Bundan başka, Kant için, yukarıda anlatılan ahlâk buyrukları ve onların uygulanma-

sında, deneyim yığınının ya da alışkanlığın taşıdığı kesinlik ve gereklilikten daha güvenli bir kesinlik ve gereklilik vardır. Kant'ın sonraki dili ile söylenirse şöyle denebilir: Bu buyruklar, hem sentetiktirler hem *a priori*'dirler, yani mantık yoluyla başka yargılardan çıkarılmamışlardır; analitik yargılar değildirler.

IV.

Kant'ın 1760 ile 1765 yılları arasında çıkan bir başka yazısı daha vardır. Bu yazıda, ilk kez estetik sorunlarla uğraşır ve insanın sanat başarılarını ahlâk alanının sınırları içine alır. Bu yazı, "Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Düşünceler" (1764) adını taşır. Kant'ın bu yazısı, sonraları yazdığı, "Estetik Yargıgücünün Eleştirisi" adlı yazı kadar önemli değildir; daha çok, o zamanlar İngilizce yazan filozofların ahlâk ve sanat konuları üzerine yazdıkları yazılara benzemektedir; Shaftesbury, Hutcheson ve Hume'un etkileri çok açık bir şekilde görülmektedir.

Bu yazısında Kant'ın bu düşünürlerde övdüğü husus, güzelliğin algılanmasında, iyide olduğu gibi, insanın duygularına önem verilmesidir. "İlk kez zamanımızda, bilginin gerçek bir imgeleme yeteneğinin, iyiyi duymanın da duyguların bir işi olduğu anlaşıldı". "Güzelliğin, yüceliğin çözümlenmesi, bizi, iyide olduğu gibi, yalın duygulara, artık bölünemez duyumlara götürür". Bu araştırmalar, iç hayatımızın en son öğelerine kadar geriye götürülerek insan doğası üzerine çözümlemeler olmaları bakımından felsefenin araştırma alanına girerler. Bu şekilde, Alman felsefe geleneğinde yapılagelmekte olan, aklın kavramlarının mantık bakımından incelenmesi, yani insan aklının bilme yeteneğinin incelenmesi yanında, yeni bir alan, duygu ve heyecanlar, duyumlar alanının incelenmesi yer alacaktır.

Sonraları Kant ahlâk felsefesinde bu duyum ilkesini terk etti; fakat akılcıların 'akıl' yetisine geri dönmedi. *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı kitabındaki pratik akıl, Kant'ın ahlâk felsefesinin

temeli olan akıl, bilgi yapan akıldan ayrı bir yapıya sahiptir. İnsanın ahlâki varlığının sonuna kadar götürülen ve artık bölünemeyen ilkeleri, dünyayı bilmenin kavram ve ilkelerinden bambaşkadır. Kant'ın akıl ilkeleri arasında temelli bir fark yapmasında, İngilizce yazan filozofların ahlâk ve estetik zevk teorilerinin dayandığı duyum ilkesi rol oynamıştır. Sonraları duyum ilkesi Kant'ın güzellik ve yücelik hakkındaki felsefi düşüncelerinde sürdürülecektir.

Kant'ın 1764'te yazdığı bu yazıdan sonra bu sorun hakkında elyazısıyla yazılmış notlarından, onun bu sırada bir başka etki altında daha kalmış olduğunu görürüz; bu etki, Rousseau'dan gelmektedir. Kant bu yıllarda, Rousseau'nun yazılarını büyük bir heyecanla okuyordu. Rousseau, zamanının eğitim sistemlerinin, insanın sadece akıl ve anlayış yetilerine önem vermesine karşı çıkıyor; duyum teorisini savunuyordu. Onun asıl sorunu insandı; başlıca düşüncesi de insan doğasının aslında 'yalın' bir 'iyilik' taşıdığıydı. Rousseau, *Emil* adlı kitabında eğitim felsefesi yapıyordu. Kant'ın, Rousseau yoluyla insan sorunsalına açılması onu, en çok ilgilendiği evrenin oluşu sorunu yanında, insanın varlık-yapısı, amacı sorularını ele alarak, insana da bir yer ayırmaya zorladı. Bu sıralarda yazdığı notlarda Kant için büyük anlam taşıyan Newton adının yanında Rousseau adının da yer almaya başladığını görüyoruz.

"Newton kendisinden öncekilerin bir düzensizlik ve çeşitlilik gördüğü yerde, ilk kez tam bir yalınlık içinde bir düzenin varolduğunu görmüştü: Artık gök cisimleri geometrik şekiller içinde deviniyorlardı. Rousseau da insanların oluşturdukları ve içinde yaşadıkları çeşitli formların çokluğunda (Kant bununla insan topluluklarını ve türlü uygarlıkları söylemek istiyor), örtülmüş, saklanmış ve gizli kalmış olan insan doğasının yasasını, tanrısal olanın insan için koyduğu, dikkatli bir gözün tanıyacağı yasayı ilk kez buldu".

Kant'ın bu sözlerle anlatmak istediği şudur: İlk kez Newton kendi doğa teorisinde, evrendeki olayların görünüşteki düzensiz çeşitliliğinde, bunları yalın bir bütün olarak, matematik yolla kavrayan yasayı buldu. Bu yasa, bize evren olaylarındaki düzen ve uyumu gösterdi. Newton gibi Rousseau da insan topluluklarının ve kültürlerinin görünüşteki çeşitliliği ve düzensizliğinde gizli kalmış olan insan doğasındaki yasayı, insanın varlık-yapısındaki olanakların kendisinden çıktığı yasayı buldu.

Bu yıllarda Kant'a dünyanın yeni bir boyutu kendini açar: İnsanı başka insanlara bağlayan, onlarla birlik kuran, ahlâk dünyasının bağlarının kurulduğu, insanın iç varlığı. Kant Newton'dan, zaman-mekân içindeki evrenin düzenlerinin sonsuzluğunu ve yüceliğini öğrenmişti. Rousseau'nun etkisiyle yeni bir yücelik ona açılır: Bu, insanın kendi ahlâki varlığının yapısındaki, insan olma onurundaki yüceliktir. *Salt Aklın Kritiği*'nin son bölümünde, Kant'ın en çok sözü edilen şu düşüncelerini buluruz: "Beni üzerinde düşünüp araştırdığım zaman hayranlık ve yücelik duygusu ile dolduran iki şey var: Üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası".

Bunlardan, insanı hayran eden, yücelik duygusu ile dolduran ilki, evrenin sonsuzluğudur. Bu sonsuzluğun bütününü, tek ve yalın bir yasa, itme ve çekme yasası düzenler. Kant der ki: Bu birincisi, "benim dış dünyada tuttuğum yerden başlayarak, sonsuz bir büyüklüğe ulaşır; dünyalar, dünyalara katılarak sonsuz bir zaman içinde birbirlerine bağlanırlar. İkincisi, görünmeyen benimden, benliğimden başlar, beni gerçekten sonsuz bir dünyanın içine götürür; bu dünya sadece anlayış yeteneğinin sezebildiği (duyuların değil) bir dünyadır. Burada ben, kendimi, ötekinde olduğu gibi rastlantılardan gelen bağlar içinde değil, genel ve gerekli olan bağlılıklar içinde bulurum".

Kant'a göre, Rousseau'nun birçok yazısında ele aldığı insan doğasının özü, insanın kendisini yönetmesi ve insanların birbirine derin kaçınılmaz bir şekilde bağlanmasının kaynağıdır. Bu

bağ insanın doğayla, dış dünya ve evrenle olan bağından çok daha derin ve gereklidir. Kant, Rousseau'da vicdanın coşkun bir heyecanla yüceltildiğini görür. Rousseau'ya göre vicdan, sadece iyi ve kötüyü yargılayan yanılmaz bir yargı organı değildir; insanın eylemlerindeki ahlâklılığın kaynağıdır. Rousseau'ya göre vicdan ve duyma, ahlâk kurallarının içimizdeki temelleridir. Fakat ahlâklılık, insanları birbirine bağlayan bir bağ ya da bir yetenekten ibaret değildir. Ahlâk, insan varlığına doğa tarafından verilen bir varlık-amacı olarak görülmelidir.

Kant o zamanlar, insan sorununa çevrilmeyi kendisinde çok büyük bir değişiklik olarak yaşadı. Notlarında şöyle cümlelerle karşılaşmaktayız: "Ben doğuştan araştırıcıyım, bilgiye karşı büyük bir susuzluğum var. Bilmek için, içimde beni bunaltan bir hırs duyuyorum. İleriye doğru attığım her adım da beni sevindiriyor. Bir zamanlar, bilgili olmanın, insanlığın bir onuru olduğuna inanıyordum. Bilgisiz halk takımını aşağı görüyordum. Rousseau benim gözlerimi açtı; bendeki aldatıcı üstünlük duygusu kayboldu; insanlara karşı saygı duymayı öğrendim. Eğer felsefe araştırmalarımın başka insanlara, 'insanlığın haklarını' yeniden duyurmak için bir anlam taşıyabileceğine inanmasaydım, kendimi gelişigüzel bir işyapardan daha yararsız bulacaktım".

Bu tarihten sonra Kant'ın felsefe çalışmalarının ağırlık noktası yer değiştirir. O artık doğadan, zaman-mekân içindeki evrenden, insan varlığı alanına geçmiştir. İnsan sorunlarında Kant'ın yolu bilgiden pratik alana; teorik bilgi tavrından, insan eylemlerinin kaynağı olan ahlâklı tavra ulaşır. İnsan varlığının ta derinlerinde kök salmış olan 'insan hakları' yasasının, insanın kendi varlığında, varlığının amacı olarak, bulunup aydınlatılması gerektiği düşüncesi, Kant felsefesinin en önemli sorunu olmuştur.

Sonraları Rousseau'nun, insan doğasının başlangıçta ve doğal halde iyi olduğunu ileri süren teorisi ile Kant'ın insan varlığı

hakkında ulaştığı bilgi arasında derin bir ayrılık ortaya çıkacaktır. 1790'da, Kant'ın din felsefesiyle ilgili "İnsan Doğasındaki Köklü Kötü Üzerine" adlı yazısında ortaya koyduğu düşüncelerde bu karşıtlık en yüksek noktaya ulaşır. Kant yaşlılığında 'İnsanın doğal olarak iyi olduğu' inancı için şöyle söyler: "Bu, Seneca'dan Rousseau'ya kadar bir sürü iyi kalpli ahlâk düşünürünün peşin bir düşüncesidir. Gerçekte tarih her çağda bütün gücüyle bunun tersini ortaya koymaktadır". Kötü ile iyinin insan varlığındaki kaçınılmaz gerginliği, insanın dünyadaki alınyazısını, çok önemli olan görevini gösteriyor. Kant'ın sonraları yazdığı insan aklının eleştirisinin özü, şimdi başlangıçtaki bu soruda, insan için evrene konulmuş alınyazısının ne olduğu sorusundadır.

1760'lı yıllarda yazdığı notlarda şöyle der: İnsanın gerçekten gereksindiği bir bilgi varsa, o da insana, yaratılışında verilmiş olan yeri doldurmayı, yani insan olmak için ne yapması gerektiğini öğreten bilgidir.

V.

Kant'ın 1765'ten sonra çıkan çok önemli bir yazısının şöyle garip bir başlığı vardır: "Metafiziği Hayallerle Açıklayan Bir Gaipten Habercinin Hayalleri". Görünmezden haber veren, yazıları ve anlattıklarıyla o sırada heyecan uyandıran kişi, İsveçli mistik teolog Swedenborg'dur. Kant bu yazısında Swedenborg ile alay eder. Fakat onun asıl amacı, son şeyleri araştıran bir felsefi bilgi olmak isteyen metafiziğe girmekti. Swedenborg burada bir kalkış noktası olarak kullanılmıştı.

"Salt manevi dünya" sorununda, insan, bir akıl ve ruh varlığı olarak, maddi olmayan 'manevi-varlık' alanıyla, bu en yüksek düzenle, bağlar kuran birleştirici bir rol oynuyordu. 18. yüzyılın 'pneumatoloji'si, yahut ruh teorisi, büyük bir saflıkla, bu sorunlarla uğraşıyordu. Örneğin, Crusius'a göre pneumatoloji bir 'ruh'a böyle bağlar kurabilmek için ne gibi özelliklerin

gerekli olduğunu araştıran bir bilimdir. Evrenle ilgili sorunlardan insan sorununa geçen Kant, o yıllarda okullarda okutulan metafizik disiplinler arasında, ruh sorunlarıyla uğraşan ruh metafiziğine, kendisini daha yakın buluyordu. O zamanlar ruh metafiziği, *psychologia rationalis*, yani salt bir akıl bilimi olarak düşünülüyordu: İnsan ruhu, manevi bir cevherdir; bu manevi cevher, *a priori* olarak, yani ruh kavramının mantıksal çözümlemeleriyle açıklanabilir. Bu sıralarda Kant salt akıl kavramlarına dayanan metafizik bir bilginin sorunlarını, sadece mantık işlemlerine dayanarak çözebileceğine kuşkuyla bakmaya başlamıştı. Örneğin, rational psikolojinin ana sorunlarından birisi olan ruh-beden bağında ruhun, bedenin çürümesinden sonra da varlığını sürdüren manevi bir cevher olduğunu kanıtlayabileceğine inanmıyordu. Büyük metafizikçilerin bir düşünce birliğine varamaması, hep birbirlerinin karşısında bulunmaları bunu gösteriyordu. Fakat Kant, pozitivistlerin reddettiği metafizik sorunları hiçbir zaman reddetmedi.

Kant metafizik soruların, insan aklına bağlı olan, insan düşünmesine ödev olarak sunulan sorular olduğunu söyler. Fakat bu sorulara açık ve kanıta dayanan yanıtlar verilebileceğinden kuşkuludur. Kant bu yazısında, başlığından da anlaşılacağı gibi, şunu sormaktadır: Sakın metafiziğin kendisini yüksek bir bilim sayarak ileri sürdüğü savlar, tıpkı ruhlarla konuşan Swendenborg'un rüyaları gibi hayal ürünü olmasınlar?

Kant bu yıllarda şöyle düşünür: "Metafiziği sevmek, benim alınyazımdı; fakat hiçbir zaman bu sevgimi gerçekleştiremedim". Sonra şu sözleri ekler: "Kendime ve başkalarına karşı çok soğuk bir tavır takınarak, gelenekle gelen metafiziğin yapısını eleştirel bir gözle ele aldım ve sınamak için durumu tersine çevirdim".

Yukarıda adı geçen yazısında Kant, ruh ve manevi varlık hakkında, kendisinin inanmadığını bildiğimiz bazı düşünceleri, deneme yapmak için, ileri sürer. Burada ele aldığı, mekânda

yer tutan maddi dünyanın bir öğesi olan fizik *monad* değil, maddeden bağımsız olan manevi, yalın bir cevherdir. Şimdi şöyle sorular ortaya çıkıyor: ister kendi tarzında olsun, ister madde ile birleşmiş olsun, ruhun varlığı nasıl bir şeydir? Genel olarak manevi cevherler arasında nasıl bir bağ ve karşılıklı etki vardır? Aslında, maddi olmayan bir şeyin, mekânda yer alması [Descartes anlamında düşünen varlığın (*res cogitans*), yer kaplamayan (*res inextens*) olarak] zaten kuşku götürür bir şeydir. Bedende ruhun yerini arayan eski görüş de bunu göstermektedir.

Kant kesin bir dille şunları açıklar: ruhun mekânda nasıl yer alacağı şimdiye kadar bilinemedi. Genel olarak manevi varlıktan, salt manevi bir cevherden ne anlaşılması gerektiği de bilinemiyor. Benim ruhum aynı yapıdaki başka varlıklarla şimdi yahut gelecekte ne türlü bağlantılar içinde bulunabilir? Bu sorunlar için düşünülmüş bazı şeyler vardır; fakat kanıtlanmış bir şey yoktur. Gerçekte, bütün *pneumatoloji*, olumsuz anlamda bir bilimdir. Cevherin, devinimin, neden-etki ilişkisinin ne olduğu doğa alanında açıkça gösterilebilir. Fakat manevi-varlık alanında sadece olumsuzluklar vardır, bedeni olmayan, fizik olmayan, nedensellik yasasına bağlı olmayan etkiler gibi. Bu alanda olumlu kavramlara, kesinliklere ulaşmak için deneyim ve algı verileri eksiktir. Manevi-varlık kavramı, kendi başına alındığında, kendi varlığını ilgilendiren sorulara, varlığını koruyabilecek yanıtlar veremez. Burada ancak, olumsuz sınırlandırmalar yapılabilir (Kant, sonraları olumsuzu sınırlandıran düşüncenin alanına 'olumsuz anlamda *noumenon*' adını vermiştir).

Kant'ın bu kitabı hakkında bu kadarla yetiniyoruz. Bu yazının sonlarına doğru olumlu bazı düşünceler de ortaya çıkıyor. Hattâ bunlar arasında, Kant'ın sonraları gelişen felsefesinin çekirdeği olan düşünceler de vardır.

Kant, ruhsal varlıkların birbirlerine olan bağlılıkları konusundan, ahlâk olaylarına geçer. İnsanın doğal, yani duyulara bağlı bütün güçleri kendi 'ben'ine çevriktir. Bu güçler insanın doğal-varlığının korunmasına yararlar. Her canlı varlık, sanki kendi için, kendi içinde dönüp dolaşır. Ahlâk motiflerinin, itmelerinin birleştikleri merkez, kendi dışımızda bulunan başka akıl sahibi varlıklardır. Kant der ki: "Giz dolu bir güç, bizim başkalarının iyiliğine yönelmemizi gerektiriyor"; bu 'bağlanma', 'borçlu olma' (kendimizi daima, insan olarak başkalarına iyilik yapmaya borçlu görüyoruz) yasasının etkisi hiç kesintiye uğramaz. Rousseau'ya göre, bu yasa, kaynağını insan doğasının derinliklerinde bulur.

Kant, Newton'un ortaya koyduğu, doğadaki karşılıklı etki yasasına benzer bir şeyi kavramaya başlar: Biz ahlâklı eylemlerimizde, "eylemlerimizin en gizli devindiricisi olarak, genel olan bir istemenin yasalarını buluyoruz. Bu temel üzerinde akıl sahibi varlıklar dünyasında bir ahlâk birliği, yüksek bir yasaya göre biçimlenen sistematik bir yapı yükseliyor". Kant bu yazının bir başka yerinde şöyle der: "Düşünen doğal varlıkların ahlâk motiflerinin görünüş alanına çıkmasına, karşılıklı etkilerine bakıp bunları aktif olan manevi bir gücün sonucu olarak düşünmek olanaklı değil mi? Öyle ki, ahlâk duygusu, tek tek insanların istemesini sanki genel olan bir istemeye bağlar; teklerin istemeleri arasında bağlılıklar kurulur, böylece de yüksek bir ahlâk birliğine ulaşılır".

İnsanın bilgi alanında da buna benzer bir şeyle karşılaşıyoruz. İnsan bilgisi, insanın yargılarının başkalarınınkilerle karşılaştırılması, onların birbirine bağlanması şeklinde olup biter. Biz "kendi yargılarımızın, insanın genel anlayış yeteneğine bağlı olduğunu görürüz. Bunu görmek, düşünen bütün varlıklar arasında akıl birliği türünden bir birlik kurmanın yoludur".

Bu düşüncelerinde Kant yeni bir "manevi-varlık" felsefesi kurmaktadır. Bu felsefe onun sonraları gelişen sisteminde, da-

ha sonra da Alman felsefi idealizminde sürüp gelişecektir. Bu felsefe manevi-varlığın, ruhun bir cevher olduğu düşüncesinden hareket etmez; bunun yerine kendi manevi hayatımızın, iç hayatımızın deneyimlerinden hareket eder; bunu yaparken de hem bilgi hem ahlâk alanındaki olaylara dayanan fenomenleri ele alır.

Manevi-varlıklar dünyası, görünmez dünyadan haber verenlerin, ruhlarla konuşanların anlattıklarının tersine, bizim bilgimize açık değildir; tümden kapalıdır. Ne salt akıldan kalkan bir *pneumatoloji,* ne de duyularüstü deneyimlere dayanan bir ruhlar bilgisi olanağı vardır. Fakat biz akla dayanarak kendi bilgimiz ve eylemlerimizi incelersek, burada, akıl varlıklarını birbirine bağlayan genel ve gerekli bağlarla karşılaşırız. Bu şekilde manevi dünyayı olduğu gibi bilmiş olmuyoruz; ancak onun, bu dünyada olup biten eylemlerimizde, bilgimizde ortaya çıktığı kadarını bilebiliyoruz.

Metafiziğin görevi sadece büyük hayat sorunlarıyla uğraşmak değildir; aklımızın hangi sorunlarda başarıya ulaşabileceğini, hangi sorunların, bilgi yetimizin sınırlarını aştığını araştırmaktır. O halde, "Metafizik, insan aklının sınırlarını araştıran bir bilgidir". Kant bu düşüncesini, *Salt Aklın Kritiği*'nde gerçekleştirmiştir. Bilginin olanak ve sınırları Kant felsefesinin uğraştığı temel sorunlar olmuştur.

Kant'ın gaipten, görünmezden haber verenler hakkındaki kitabının sonlarında ortaya çıkan önemli bir düşüncesi de şudur: Ruhlarla konuşanlara, duyularüstü bir varlığın sözcülüğünü yapanlara şöyle der: Bize, yaradılışımızla verilen dünya, algı dünyasıdır. Biz, algı dünyasında eyler ve yapıp-ederiz; bilgimizin kökleri de bu dünyadır. İnsan yararlı olana tutunur, yokluğunu fark etmediği şeyleri aramaz. Manevi-varlık dünyası, bizde bilme isteği uyandırmış da olsa, bu dünya hakkındaki bilginin yokluğunu duymuyoruz. Hattâ, son şeyler hakkındaki böyle bir bilgiyi kaldırıp kaldıramayacağımız sorulmalıdır. Eğer

insan, metafizikçilerin savundukları gibi, ölümden sonra ruhun varlığını sürdüreceğini, bu dünyada geçirdiği hayata göre, cezaya ya da mutluluğa hak kazanacağını tam bir açıklıkla bilebilseydi, kendisine dayanan bir eylem olan ahlâklı eylem, kötüden kaçmak, iyiyi iyi için gerçekleştirmek istemek olanağı olur muydu?

Kant'ın şu düşünceleri çok önemlidir: "Başka bir dünya vardır diye mi iyi ve erdemli olmalıyız? Eylemlerimiz, kendi başına, kendi için iyi ve erdemli olursa, bize mutlu olmak için daha çok hak kazandırmaz mı? Şöyle düşünmek, insanın gerçek varlığına ve ahlâk bakımından halis olmaya daha uygun gelir: İnsanın iyi eylemler yapması, onun başka bir dünyayı ummasına dayanmamalı; başka bir dünya hakkındaki umutlar ve beklemeler, sağlam yapılı bir ruhun duygularına dayanmalıdır".

Bu cümlelerde Kant'ın, sonraları pratik aklın postulatları, ahlâk autonomisi hakkında ortaya atacağı düşüncelerin çekirdekleri saklıdır. Daha bu yazıda Kant ahlâk inancı kavramını ortaya koymaktadır. *Salt Aklın Kritiği*'nin önsözünde şunu söyler: "İnanca yer açmak için bilgiyi kaldırmak zorunda kaldım". Burada terk edilen bilgi, metafizik bilgidir; inanmanın, dinsel inanma ile ilgisi yoktur. Buradaki inanma, ahlâkın özyasallığına inanmadır. Kant şunu söylemek istiyor: Son şeyler hakkındaki bilgi, ahlâk alanının özyasallığının halisliğini tehlikeye düşürebilir.

Daha 1765'te Kant şu düşünceyi besliyor: İnsan aklının son amacı teorik gücünü sonsuz ve mutlak olan alanlara kadar uzatmak değil, insan hayatına ahlâk bakımından biçim vermektir.

## VI.

Kant'ın 1760'ta yazdığı kısa bir yazısının başlığı şöyledir "Mekândaki Yönler Arasındaki Farkın Temelleri" (1768'de yayımlandı). Bu yazıda Kant bir kez daha Leibniz-Wolff metafizik

geleneği içindeki düşüncelerle, Alman matematik ve fizikçisi Leonhard Euler'de simgelenen, yeni doğa bilimlerini karşılaştırır. Leibniz'e ve kendisinin başlangıçtaki anlayışına göre, mekân cevherler arasındaki bir bağdan başka bir şey değildir. Şimdi ise şöyle düşünmektedir: Mekân, "maddenin varlığına bağlı değildir; onun, maddenin oluşumunun bir temel olanağı olarak, kendisine özgü bir gerçekliği vardır". Mekândaki yönler arasındaki başkalık sadece bir bağlantı başkalığı değildir; bir vidanın bir kez sağa, bir kez sola çevrilmesindeki başkalık, mekânın kendisine, yani mutlak genel mekâna göre olan bir başkalıktır.

Kant şu soruya cevap arıyor: Mutlak ve sonsuz mekân nedir? Mekân bir cevher değildir; çünkü cevherin güçleri vardır. Mekân, sadece şeyler arasındaki bir bağ ya da cevherlerin ilineksel bir özelliği de değildir. Bütün yer kaplayan şeylerin, bütün cisimlerin, mekândaki kuvvet bağlarının ilk koşulu olan, mutlak ve sonsuz olan bir mekân, varlık yapısına uygun olarak nasıl düşünülebilir?

Bu ontolojik soru ile birlikte bilgi teorisinin bir sorusu daha ortaya çıkıyor: Mekânı nasıl bilebiliriz? Mekân ve mekân bağlarını inceleyen ve tamkesin (*exakt*) bir bilim olan geometri, bize bu kadar çok ve tam bir bilgi nasıl sağlayabiliyor? Bu bilginin deneyimden gelmediği açıktır. Mekânın kendisi, mekândaki şeyler (cisimler) gibi duyuların bir objesi değildir. Tersine, mekân, bütün dış algıların olanağını sağlayan bir temel kavramdır. Fakat biz, bu temel kavrama nasıl varıyoruz? Mutlak ve sonsuz bir varlığı biz nasıl bilebiliriz? Gerçekte mekânı somut olarak çok iyi biliyoruz; mekân, geometrinin bilgisine de daima açıktır. İşte bu noktada, "sadece düşüncenin bir objesi olmayıp, gerçekliği olan bir bütünün kavramına nasıl varabiliyoruz?" sorusu, cevaplandırılması çok güç olan bir soru karşımıza çıkıyor.

Kant'ın hayatının bu döneminde mekân sorunu onu en çok uğraştıran sorunlardan birisi olmuştur. Başlangıçtan beri mekân sorununda Kant'ı uğraştıran güçlükler şunlardı: Fizik *monad*'ların yapısı ile mekânın sonsuza kadar bölünebilirliğinin uzlaştırılması; gaipten haber verenler hakkındaki yazısında, ruhun mekânla ilgisinin gösterilmesindeki güçlük; tanrının kanıtlanması hakkındaki yazısında, "tanrısal manevi bir varlıkla, her şeyi saran, içine alan mekân arasında nasıl bir ilginin bulunması gerekir?" sorusunun cevaplandırılmasındaki güçlük.

Bunlara benzer güçlüklerle Kant zaman sorununda da karşılaşmış olmalıdır. Zaten Leibniz ve Newton'dan beri zaman sorunu mekân sorunuyla birlikte ele alınmaktaydı. Zaman da, mekân gibi, mutlak ve sonsuz bir ilkedir; değişikliklerin kavranmasının ve bütün algıların önkoşuludur.

Nihayet 1769 yılı, Kant'a bu güçlükleri aydınlatacak olan ışığı getirmişe benziyor; 1770'te, ilk ve biricik yazısında Kant, zaman ve mekân hakkında yeni bir teori ortaya koyar: "Duyumlanır Dünya ile Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine". Bu yazı Kant'ın felsefe sisteminin ilk taslağıdır. Bu araştırma, bir bilgi teorisidir; objesi metafizik, daha doğrusu evrenle ilgili bir objedir; yani, burada evren kavramı araştırılmaktadır. Bu yazıda yeni olan, Kant'ın bilgiler arasında yaptığı ayrımdır.

Bu yazıda, başlığından da anlaşılacağı gibi, iki dünya birbirinden ayırt edilmektedir. Kant önce Platon'la kendisi arasında ilişki kurar. Platon, duyularla kavranan görünüş alanı (*phainomenon*) ile yalnız akılla (*nous*) kavranan ideler alanını (*noumenon*) birbirinden ayırır. Platon'un *idea* ya da *eide* adını verdiği *noumenon* alanı, sadece düşünceler olarak düşünülmemiştir: *idealar* varlığın ilkeleridir; onlar daima vardırlar. Oysa algı ile bilinen şeyler, görünüş alanının objeleri, meydana gelirler ve kaybolurlar.

Kant'ın kalkış noktasına göre, kendisinin sorunu Platon'unkinden farklıdır. Bu nedenle de Kant'ın iki ayrı dünya teorisi

bambaşka bir yüz gösterir. Bu yazı, cevherlerden meydana gelmiş bir bütün olan evren kavramı hakkındaki bir sorunla başlar (*compositum substantiale*). Salt mutlak bir akıl kavramı olarak düşünülen bu bütün, artık bölünemeyen son parçalardan meydana gelmiş olmalı. Leibniz'in evren kavramı böyledir. Bir bütün sayılan evren, artık bölünemeyen 'tek'lerden, *monad*'lardan meydana gelmiştir.

Şimdi Kant'a göre, eğer bütünün ve onun parçalarının kavramları, maddi varlıkları bakımından düşünülür ve somut olarak ele alınırlarsa, durum tümden değişir; çünkü bütün somut tasavvur ve algılar, zaman-mekânla ilgilidir. Mekân (aynı şekilde zaman) bir bütündür (*totum*). Algılanan her şeyi içine alan bu bütün, yalın öğelerin biraraya gelmesi, birliği değildir. Bu, sonsuza kadar bölünebilen bir bütündür; yani zaman ve mekân sonsuza giden sürekliliklerdir; onlardaki parçalanma ve birleşmelerin sonu yoktur. Oysa evren, varlık, salt kavram olarak düşünülürse, zaman ve mekânın yalın son öğelerden oluşmuş bir bütün olması gerekir. Fakat somut tasavvur ve algılar, kavramın gerektirdiği bu durumu yanlışlar.

Kant'ın zaman ve mekân sorunuyla ilk zamandan beri uğraştığı yukarıda söylenmişti. *Salt Aklın Kritiği*'nde Kant'ın ortaya attığı dört antinomiden ikisinin bu alanla ilgili olduğu da söylenmişti. Bu antinomilerden birincisi, evrenin bütünü sorununda ortaya çıkar: Evrenin bütünü sonlu, sınırlı mıdır, yoksa sonsuz, sınırsız mıdır? Evrenin bütünlüğü kavramı, kavram olarak, kapalı bir bütünlüğü gerektirir. Evrenin algılanması, somut imgelenmesi ise, bizi bir sınırsızlığa, sonsuz olan bir zaman-mekân anlayışına götürür.

Kant'ın yeni teorisi şudur: Zaman ve mekânda bir sınıra varamamak insan bilgisinin alınyazısı gereğidir. Varlık kavramına somut bir iç kazandırabilmek için, zaman ve mekâna bağlı algılara gereksinim vardır. Algıya bağlı bilgiler, bizden gelen özellikleri de birlikte getirirler. Deneyim alanında algıladığımız ve

imgelediğimiz evren, yani zaman ve mekân formları ve ilkeleri içinde görüp tanıdığımız evren, bu şekliyle, bize, yani insan bilgisine, algıya verilen evrendir.

1770'te, Kant'ın düşüncelerinde devrim yapan büyük bir değişiklik olur: Zaman ve mekân hem bizim algılarımızın, deneyim dünyamızın, hem de –Newton'un açıkça gösterdiği gibi– doğanın, doğa bilimlerinin önkoşul olarak ortaya koyduğu ilkeleridir. Fakat zaman ve mekân varlığın ilkeleri değildirler; sadece algılamamızın kendi yapısına bağlı formlarıdırlar. Duyumlanır dünya (*mundus sensibilis*), bizim gibi sınırlı varlıklara, yani insanlara, duyulara dayanan algılamaya, duyu tasavvurlarına bağlı ve muhtaç olan varlıklara görünen dünyadır.

Leibniz'in de kullandığı Platon'un bir terimi olan *phainomena* (görünüşler), Kant'ta sübjektif bir nitelik kazanır: Kendisini bize gösteren dünya, sadece bir görünüş dünyasıdır.

Biz insanlar, bilgimizde daima algılara, duyuların bize verdiklerine bağlıyız. Verilen şeyler için bir alıcılığımız (*receptivite*) olmasaydı, dünya hakkında bilgimiz de olmayacaktı. Başka yapıda olan bir varlığın, başka bir algılama biçimi olacaktı. Örneğin, tanrı için, salt düşünsel bir algılama için, duyu koşullarına bağlı olmayan bir algılar biçimi düşünülmelidir. Burada artık sonsuza kadar bölünebilme ve birleşme, yani zaman ve mekân formları gerekli olmayacaktı. Duyulara bağlı olmayan, duyularla sınırlandırılmış olmayan tanrısal bir anlayışın dünyasında, zaman ve mekâna bağlılık yoktur. Tanrısal bir anlayışın, kendi başına varolan şeylerin, *noumenon*'un biçim ve ilkeleri bambaşkadır.

Bunlar, Kant'ın yeni düşünceleridir. Buna göre: Mekân, her şeyi içine alan, kendi başına varolan bir şey değildir. Mekân, sadece bizim alıcılığımızın, duyular yoluyla varolan şeyler hakkında bilgi edinen bilgi yeteneğimizin temel bir formudur. Zaman için de aynı şey söylenebilir. Varolan her şeyin zamana bağlı olması gerekmez. Zaman, her şeyi kendisi ile birlikte sü-

rükleyen mutlak bir akış olarak anlaşılmamalıdır. Tersine, zaman, sadece insana özgü olan fakat insanın bilgi ve tecrübesinin kendisinden yoksun olamayacağı bir bilgi formudur.

Zaman ve mekân kendi başlarına varolan şeyler değildirler; sadece bizim kavrama yeteneğimizin, böylece de kavradığımız dünyanın, duyular dünyasının formlarıdırlar. Bu dünya, *mundus sensibilis,* anlayış yeteneğinin kavrayacağı türden, kendi başına varolan bir dünya değildir. Duyular dünyası, bize görünen, yani bize özgü formlara, bilgimizin zaman ve mekân formlarına bürünen görünüş dünyasıdır.

Burada bilgimizin maddesi ile formu arasında, çok önemli bir ayrım yapmalıyız. Empiristler hep duyu bilgisinin maddesinden, yani duyu verilerinden söz ederler. Fakat her duyu yoluyla kavramada, bu kavramanın yapısı bakımından, yönetici iki form vardır; bunlar algının formları olan zaman ve mekândır. Zaman ve mekân, algıya dayanan bilginin formları olarak, temellerini insanda, insanın bilgi yeteneğinde bulurlar. Kant, zaman ve mekâna insan düşüncesinde bulunan yasalar adını verir (*leges menti insitae*); zaman ve mekân sanki bizim düşüncemizle doğmuştur (*connatae*).

Bu formlar üzerine Leibniz ve Wolff'un duyu bilgisi bakımından ileri sürdükleri, duyu bilgisinin 'bulanık' olduğu, açık seçik bilginin ancak kavramlara dayanan bir bilgi olacağı, kabul edilemez. Nitekim algılamamızın salt bir formu olan mekânın bir bilgisi olarak geometrinin bize verdiği bilgi, gerçekten açık ve seçiktir. Hattâ geometrideki algılanabilirlik, bu bilginin görüş tarzının –kavramların mantığa dayanarak yapılan çözümlemelerinde asla ulaşılamayacak olan– tamkesin ve verimli bir görüş tarzının temelidir. Alıcılığın bu formlarının insan düşüncesinde varoldukları açık ve seçik olarak kavranabilir. İşte bilginin bu kaynağını, bu özel yapısını empiristler göremediler. Sırf kavramlar ve mantık işlemleriyle uğraşan akılcılar da bunu yanlış anladılar.

Doğa bilimlerinin tek tek olayları saptamakla kalmayıp Newton'un matematik doğa bilimleri anlamında yasalara varmaları, işte bu formlar bilgisine dayanır. Doğa bilimlerinin bilgisi, *mundus sensibilis*'in, deneyim dünyasının bilgisidir. Bu alandan elde edilen bilgi, hakikat olan bilgidir. Bu bilgi, hakikat olmak bakımından, hiçbir zaman salt kavramlara dayanan bir bilgiden geri kalmaz. Şu nokta açık olarak görülmelidir: Doğa bilimleri zaman-mekân ilkelerine dayandığı, bundan dolayı da görünüş alanındaki bağlılıkların bir bilgisi olduğundan, açık ve seçik bir hakikat taşırlar; metafizikle ilgileri yoktur. Duyularımızla bize verilen, içinde bulunduğumuz deneyim dünyası, zaman-mekân içindeki dünya, *mundus intellegibilis*'ten saf anlayış alanından, kendi başına varolan dünyadan başka bir obje alanı, başka bir bilgi alanıdır.

1770'te yazılan bu yazının asıl amacı, metafiziğin yenibaştan temellendirilmesini hazırlamaktı. Kant'a göre kendi başına varolan tanrı, ruh, evrenin yapısı gibi kavramlara ve cevherler arasındaki ilgiler sorununa, duyulardan gelen tasavvurlar bulaştırılmamalıdır. Bundan sonra yapılması gereken şey şudur: *Mundus intellegibilis*'in kavramlarını zaman-mekân koşullarından ayrı tutmak. Duyulara dayanan tasavvurların, algıların ve deneyimin koşulları, varolan dünyanın kendisinin formları ve ilkeleri değildir. Mekân dışı ve üstü, zaman dışı ve üstü şeyler, duyu koşullarına dayanmadan düşünülmeli ve kavranmalıdır. Ruhun mekânda nasıl yer alabileceği sorusu ruhun varlığı ile ilgili değildir. Bu soru duyularımıza dayanan algı dünyamızın çerçevesi içinde ruhun bize nasıl görünebileceğini sorar. Aynı şekilde saf manevi bir varlık olan tanrı da, mekâna bağlı formlara sıkıştırılamaz.

Bu sıralarda Kant, duyu koşulları ve formlarına bulaştırılmamış, temiz tutulmuş kavramlar yardımıyla, salt akla dayanarak bir metafiziğin gerçekleştirilebileceğine henüz inanıyordu. Kant'a göre, anlayış yeteneği, deneyim alanında, görünüş dün-

yasında sadece mantığın kullanılmasında işe yarayabilir (anlama yetisinin (verstandt) *usus logicus*'u: mantıksal yordamı). Algılanan gerçeklik, bilimlerde olduğu gibi, anlama yetisi tarafından düşüncelerle işlenir. Aynı anlama yetisi bir kez de metafizikte işleme alanı bulmalıdır (anlama yetisinin *usus realis*'i: gerçeklik yordamı). Bütün ve parça, birlik ve çokluk, cevher ve etkileme, karşılıklı bağ, ilinti gibi temel kavramlar, kaynaklarını salt anlama yetisinde bulurlar –Kant sonraları bunlara anlama yetisinin kategorileri adını verir–. Bu kavramlar yoluyla *intellegibel* dünyanın form ve ilkeleri kavranabilir. Duyu koşulları bulaştırılmamış salt anlama yetisinin kavramları, şeylerin görünüşlerini değil, nasıl olduklarını verir. Fakat bu yolla yapılan metafizik bir bilginin nasıl bir şekil alacağını, Kant 1770'te yazdığı bu yazıda göstermez; sadece şunu ileri sürmekle yetinir: Salt anlama yetisinin kavramlarıyla elde edilen bu bilgi, algılarla bezenmiş, iç kazanmış bir bilgi, somut bir kavrama, bir görme değildir. Bu bilginin simgesel bir niteliği olabilir; kendi başına varolan şeyleri soyut bir şekilde ve çok genel çizgileriyle verebilir. Zaman-mekân ve görünüş dünyası için bu yazıda ortaya konulan tez, hemen hemen hiç değişmeden, *Salt Aklın Kritiği*'nde yer alır. Fakat bu yazının yayımlanmasından kısa bir süre sonra, Kant burada ileri sürdüğü duyu koşullarından temizlenmiş, salt anlama yetisinin kavramlarına dayanan bilgide bazı güçlüklerle karşılaşır. Bu güçlüklerle çarpışması, tam on yıl sürecek, onu insan bilgisinin temelleri, olanak ve yolları hakkında, derin düşüncelere, yepyeni bir kalkış noktasına götürecektir. Kant ulaştığı bu yeni düşünce sistemine, kendisinden sonra birçok kimsenin de kullandığı "transendental idealizm" adını verecektir.

Kant, 1781'de yayımladığı *Salt Aklın Kritiği*'nde "transendental idealizm"i ortaya koydu. Bu birinci Kritiğin ardından, Kant'ın öteki iki Kritiği gelecektir. Bu üç Kritikten dolayı Kant'ın felsefesine "Kritisizm" adı verildi. Kant'ın felsefesine

bu adı 19. yüzyıl sonunda Yenikantçılar vermiştir. Fakat unutulmamalıdır ki, Kant felsefesinin amacı, kapalı, sınırlanmış bir sistem kurmak değil, gelecekteki felsefe araştırmaları için yol hazırlamaktı. Gerçekten de öyle oldu. Kant'ın kendisi, *Salt Aklın Kritiği*'ni yeni bir felsefe için "Propaedeutik" (önöğreti) olarak gösterdi.

*"Salt Aklın Kritiği*'nde şu araştırılır: Duyulara verileni, deneyimi ve deneyim ile bilinebilir olanı aşmak isteyen insan bilgisinin sınırları. Bu, metafizikle, metafiziğin güvenli bir bilgi olmak istemesi ile ilgilidir. Burada Kant'ın gözönünde bulundurduğu metafizik, Descartes'la başlayan, gelenek halinde Spinoza, Leibniz, Christian Wolff ve öğrencilerinde sürdürülen rationalizmin varlık teorisidir.

Yukarıda da anlatıldığı gibi, bu metafizik salt akla dayanarak kuruluyordu: tıpkı matematik bilimlerin yaptıkları gibi, apaçık temellerden kalkarak, bir düşünceyi ötekine dayandırarak tümelden çıkarım (deduktion) yoluyla sistematik bir yapı kurmak. Kant'ın kendisinin içinde yetiştiği bu geleneğe, metafiziğin bu savlarına başlangıçta nasıl yakınlık duyduğunu gösterdik. 1770'te yayımladığı yazısında yer alan, salt anlayış yeteneğinin gerçeklik alanına uygulanması teorisi, bu bağın son kalıntısıdır.

# III
# SALT AKLIN KRİTİĞİ

## A. ÖNSÖZ VE GİRİŞ

*Salt Aklın Kritiği*'nin birinci baskısının önsözünde, metafizik hakkında şu düşünce ileri sürülür: Felsefe en yüksek metafizik ilgilerimizin objeleri olan tanrı, evren ve ruh hakkında insan aklının kanıtlama yetisine dayanan bir sistem olarak kurulduğu zaman, eleştiriye dayanacak güçte, güvenilir bir bilgi değildir. O halde, salt anlama yetisinin *usus realis*'i (gerçeklik alanına uygulanması) olanaksızdır; kendi başına varolan, duyular üstü olan *mundus intellegibilis*'ten bize haber veremez.

Bu yapıt aklımızın bizi (tarih boyunca gelmiş geçmiş düşünürlerin ve onların ardından gidenlerin vardıkları metafizik sonuçlarda) nasıl uzlaşmazlıklara, çekişmelere götürdüğünü; aklın, kendisinden gelen bir kaçınılmazlıkla, metafizik sistemlerde nasıl çelişkilere, hatalı yollara düştüğünü gösterecektir. *Salt*

*Aklın Kritiği*'nin en geniş bölümü olan "Transendental Diyalektik" adını taşıyan bölüm, bu sorunlarla uğraşmaktadır. Yapıt aklın metafizik alanında kullanılması olanaklarını araştırdığına göre, bu bölüm yapıtın ana bölümüdür.

Kant'ın metafizik soruların gereksizliğini, yeni bilim görüşü içinde metafizik sorulara yer kalmadığını savunmayacağı doğaldır. Bunu, 19. yüzyılın pozitivizmi, daha önce de, bütün metafizik kitaplarını ateşe atmayı salık veren David Hume ileri sürmüştü. Kant'a göre metafizik, bu kitabın önsözünde söylendiği gibi, temelini aklın varlık yapısında bulur. Metafizik sorular başıboş bir bilme hırsının zorlamasından doğmamaktadır; aklın kendisinden gelmektedir. Düşüncenin, verilmiş duyular dünyasının sınırları içinde kalmayıp, derinlere gitmek istemesi, temelini, insan aklının varlık-yapısında bulur. Fakat eğer insan yalnız kendisine özgü olan aklını yitirmek istemiyorsa, bu aşmayı yapmamalıdır. Felsefenin bu alanında, insan aklı kendisini garip bir şaşkınlık içinde bulur. Bu alandan gelen sorular, ne geri çevrilebilirler, ne de denemelerle kanıtlamalar yapan bilimlerin verdikleri türden bilgilerle cevaplandırabilirler. Buraya, teoriler kuran teorik aklın gücü yetişememektedir. Teorik aklın kritiğinin yapıldığı *Salt Aklın Kritiği* işte bize bunu gösterecektir.

Şimdi Kant iki cephede çarpışacaktır. Bunlardan birincisine Kant dogmatizm adını vermiştir. Buradaki dogmatizmin kilisenin dogmatizmi ile ilgisi yoktur. Kant bu adı hiçbir eleştirinin rahatsız etmediği, dokunmadığı aklın, her türden varlığın özünü kavrayabilecek güçte olduğuna inanan rationalistlere ve onların felsefelerine verir. Aklın kendisine bu kadar güvenmesini çok abartılı bulur.

Kant'ın çarpışacağı ikinci cephe metafizikten kuşku duyanların, metafizik sorulara ilgisiz kalanların cephesidir. Kant, *Salt Aklın Kritiği*'nin Önsözünde şöyle der: "İnsan aklının ilgisiz

kalamayacağı bu tür araştırmalara karşı ilgisiz bir tavır takınmak, boşunadır".

*Salt Aklın Kritiği*'nin ikinci baskısının Önsözünde –bu önsözün bazı yerleri birinciye göre çok değiştirilmiştir– Kant'ın kendisini, sözünü ettiği şaşkınlıktan nasıl kurtarmak istediğini görüyoruz. Burada ortaya çıkan yönverici düşüncesiyle, daha önce, görünmezden haber verenler üzerine yazdığı yazıda da karşılaşmıştık. Düşünce şuydu: İnsan aklı sadece teorik bir akıl değildir; yani sadece el altında bulunanı kavrayıp onun ne olduğu hakkında teoriler kuran teorik bir akıl değildir. Aklın bir de pratik yanı vardır. Hattâ salt pratik bir yanı vardır. Akıl insanın ne yapması gerektiğiyle ilgili bilgiyi de kendisinde barındırır ve bunu insana gösterir.

"Ne bilebiliriz?" kritik sorusu yanında, aklın bundan daha az önemli olmayan başka bir sorusu yer alır: "Ne yapmalıyız?" Eğer aklımızın kaderi –insan varlığında insana verilmiş olan amaç–, iyice araştırılırsa, bize insanın ne yapması gerektiğini gösteren pratik aklın, varlığımızın anlamını yönettiği görülür. Fakat teorik aklın neler yapabileceği, nereye kadar gidebileceği ile pratik aklın insan hayatında gördüğü anlam arasında bir uyum bulunmalıdır. *Salt Aklın Kritiği*'nin ikinci baskısının Önsözündeki şu çarpıcı sözleri bu anlamda anlamak gerekir: "İnanca yer açmak için bilgiyi kaldırmak zorunda kaldım".

Kant kuşkucu değildir. O burada bütün bilgiyi ortadan kaldırdığını kastetmiyor. Sadece dogmatik önyargıları, salt aklın teorileri ve kanıtlarına dayanan; sonuçları, pratik, ahlâk hayatımızı etkileyecek olan metafizik görüşleri geri çeviriyor. Eğer Kant inanmaya yer açmaktan söz ediyorsa, bu inanma, şu veya bu dinin görüşlerine inanma değildir; salt pratik aklın kendisinde taşıdığı bilginin açıklık ve kesinliğine; ahlâk bilgisinin buyruklarının yerine getirilmesindeki gerekliliğe inanmadır. Kant'ın ikinci Kritiği, *Pratik Aklın Kritiği* bu sorunları ele alacaktır.

İnsan aklı aslında birdir; fakat teorik ve pratik olmak üzere birbirinden apayrı iki işlem alanı, apayrı yasaları vardır. Akıl sahibi bir varlık olan insanda, insanın bütününde bu birbirinden ayrı yasalar bir uyum içinde birleşmelidir. Metafizik sorular alanında başıboş kalan akıl, tarihin gösterdiği gibi, bizi hem dogmatik tanrı kanıtlarına, hem de ateist sonuçlara, tanrının yadsınmasına götürmüştür; hem insanın özgür bir varlık olduğuna, hem de determinizme (Kant buna, fatalizm der) aynı rahatlıkla ulaşmıştır. Bu yolla hem materyalizme, hem de varolanın temelinde manevi bir varlık ve cevher olarak ruhun bulunduğu sonucuna aynı kolaylıkla varılabilir.

İşte akıldan kalkarak sözde açık seçik kanıtlamalar yapan dogmatik teoriler, materyalizm, fatalizm, ateizm gibi teoriler arasındaki çatışma, Kant'ın sırf teorilerle metafizik sonuçlara varmak isteyen akla karşı yaptığı eleştirinin kalkış noktasıdır. Metafizik alandaki dogmatizm, yani salt aklın hiçbir kritiğe gerek görmeden istediği yere kadar ulaşabileceği önyargısı, ahlâka karşı olan inançsızlığın kaynağı olmuştur. Gerçekten, her çağdaki inançsızlık, kaynağını dogmatizmde bulur.

Aklın metafizik alandaki bilgisinin kritiğine girmeden önce Kant, salt aklın başka alanlardaki bilgisinin başarılarını gözden geçirir. İnsan bilgisinin akla dayanan kavramları bazı bilimlerde bize açık ve kanıtlanabilir bir bilgi sağlayabiliyorlar. Mantık böyle bir bilimdir; matematik böyle bir bilimdir. Her iki bilim de salt akla dayanır; bu bilimler deneyime ve deneye başvurmaz. Doğa bilimlerinin bir bölümünde de, yani hareket teorisinin temel ilkelerini araştıran teorik mekanikte de durum aynıdır. O halde Kant'a göre, metafizik bilgi sorunları ile matematik ve matematiksel doğa bilimleri, kendilerine özgü kesinliklerinin kaynağında –yani, salt akla dayanmalarında– birleşirler. Böylece *Salt Aklın Kritiği*'nde matematiksel doğa bilimlerinin bilgi teorisi, metafizik bilginin Kritiğinin yanında, hattâ önünde yer alır; ruh, tanrı, evren hakkındaki metafizik kanıtla-

rın ele alındığı "Transendental Diyalektik" bölümünden önceki bölümlerde incelenir.

Kant'ın sonraları bu kitabın anlaşılmasını kolaylaştırmak için yazdığı bir özette, *Prolegomena*'da, *Salt Aklın Kritiği* dört soruda toplanır. "Salt matematik ve matematiksel doğa bilimleri nasıl olanaklıdır?" sorusu, metafiziğin bilim olarak olanağı sorusundan önce gelir.

İlk kez Kant, Yeni Çağ'ın matematiğe dayanan doğa bilimleriyle matematikteki sağlam yapının ve bu bilimlerle felsefe, daha doğrusu metafizik arasında göze batan karşıtlığın farkına vardı. İnsan bilgisinin bu her iki alanında da aynı heyecan ve coşkuyla gençliğinden beri uğraşan Kant, şimdi bu iki bilgi arasındaki karşıtlığı bütün çarpıcılığıyla görüyordu. O, Descartes, Leibniz, Spinoza ve Wolff'un inandığı gibi felsefenin geometri yöntemi ile (*more geometrico*), *mathesis universalis* (evrensel bilim) olarak kurulabileceğine artık inanmıyordu. Kant metafizikte kanıtlar arayan aklın karşılaştığı güçlükleri, gençliğinde metafizikle uğraşırken yakından görüp yaşamıştı. Şimdi bu her iki alan arasında göze çarpan keskin karşıtlığın nedenini, aklın bu alanlarda ortaya koyduğu başarılarda aramak istiyordu.

*Salt Aklın Kritiği* bir bilgi teorisi, bir bilim teorisi olarak, bu sorunu kendisine ana sorun yapmıştı. Bununla birlikte bu yapıtın asıl amacı, doğanın insana verdiği metafizik yapıyı, insan aklının anlamını açıklamaktır. Daha önce de söylendiği gibi, bu Kritik, gelecekte kurulacak bir felsefe sistemi için sadece bir hazırlık, bir "Propedeutik"tir. Bu yapıt, Kant'ın bir mektubunda yazdığı gibi, "metafiziğin bir metafiziğidir".

*Salt Aklın Kritiği,* bütün bilgilere olanak sağlayan insan aklının ilkeleri hakkında tam bir görüş ve bilgi elde etmeye çalışır; aynı zamanda aklın kullanılabileceği alanın sınırlarını bilmek ister ve araştırır. İnsan aklının sınırlarını çizmek; insan aklına kendi varlığında neyin verilmiş olduğu sorusu; insan var-

lığındaki amacın ve anlamın ne olduğu sorusu ile iç içedir. Bu nedenle Kant'ın akıl eleştirisi bir insan felsefesidir. Bunu, bu kitabın ikinci baskısının önsözünden alınan ve yukarıda verilen, bilgi ve inanma hakkındaki cümlesi de bütün açıklığıyla göstermektedir.

Burada Kant'ın, aklı, iki ayrı anlamda –dar ve geniş anlamlarda– kullandığı şimdiden söylenebilir: Geniş anlamda: bağıntılar ve yasalar kuran bilgi yetisi; dar anlamda: anlama yeteneğinden ayrı düşünülen akıl (insanın bilgi yeteneğinin bütünü içinde). Aklı bu çok özel anlamda "Transendental Diyalektik" bölümü ele alacaktır.

Kant, daha girişte bir ayrım yapmakla işe başlar: "Salt" bilgi ile "empirik", duyulara dayanan bilgiyi birbirinden ayırır. Kant'ın kendi terimleriyle, *a priori* bilgi ve deneyime dayanan bilgi (Kant buna *a posteriori* bilgi adını verir). Bu ayrım, Avrupa'nın felsefe geleneği içindeki bilgi teorilerinin en önemli konularından birisi olagelmiştir. Örneğin, Platon'daki yeniden anımsama teorisinde ya da Descartes'ta ve rationalistlerdeki 'doğuştan ideler' teorisinde olduğu gibi. Fakat Kant, ne doğuştan idelerden, ne de anımsamadan söz eder; çünkü bu her iki teorinin de arkasında büyük bir metafizik teori yatmaktadır. Kant şunu görmektedir: Duyulara şimdi gerçek olarak verilmiş olan algı bilgisinden apayrı bir bilgi türü vardır. Bu bilgi, salt bir kavrama ve bilmeye dayanır; geneldir ve zorunluluk taşıyan bir bilgidir. Daha Leibniz, "vérités de fait"nin (olgu hakikati) karşısına "vérités nécessaires"i (zorunlu hakikat) koymuştu. Bu tür bilginin varolduğu, mantık ve matematikte açık olarak görülür. Artık Kant, deneyimi kalkış noktası olarak alan "empirist"lerin daima kuşkuyla baktıkları bir felsefe geleneği içinde yer almaktadır. Empiristlerin ideler ve ilkeler hakkındaki yanlış anlayışını arkada bırakmaktadır. Kuşkuya yer vermeden bütün *a priori* bilginin ancak zamanla elde edilmesi gerektiğini gösterir. Kant bu bilgiye "asıl bilgi" adını verir. Bu bilgi ancak bilgi

yeteneğimizin deneyim yoluyla uyandırılıp çalışmasıyla gerçekleşebilir. Bu bilginin özellikleri kendisinde okunabilir. Hakikat olarak geçerliliği, deneyimlerin biraraya getirilmesini ya da deneyler yaparak kanıtlanmayı gerektirmez –zorunluluk ve genellik bu bilginin özündedir.

Oysa duyu verileri bize ancak belli bir zamanda olup biteni verirler; mantık ve matematik bilgideki genel ve zorunlu olma onlarda yoktur. Leibniz, "vérités de fait"ye aynı zamanda "vérités contingentes" adını (rastlantısal, ilineksel hakikat) da veriyordu. "Vérités de fait", bizim için başka türlü olabilecekleri de içine alan çıplak bir olaydır. Matematik ve mantığın genelliği, bütün tek tek durumları içine alır; günlük hayattaki tek tek algıların birleşmesinden doğan genellikten bambaşkadır. Kant günlük hayattaki genelliğe 'karşılaştırmalı' (komparativ) genellik adını verir.

Kant'ın "salt" ya da "a priori" bilgi karşısına, "empirik" bilgi ya da duyu verilerini koymasında yepyeni bir şey ortaya çıkar; ister günlük hayatta, isterse bilimde olsun, "deneyim" dediğimiz olguyu çözümler. Bu çözümleme sonunda, deneyimden o kadar çok söz eden empiristlerin göremediği bir sonuca varır. Bu sonucu, "akılcı" filozofların akıl edebilmelerine zaten olanak yoktu. Bu sonuç şudur: *Deneyim, duyu verilerinin yığınından, biraraya toplanmasından fazla bir şeydir. Duyu verileri, deneyimin sadece maddesini oluştururlar.* Her deneyimde daima bağlılıklar gözönünde tutulur. O zamana kadar olmuş bitmiş olaylardan –farkına varmadan ya da yöntemli olarak– kalkarak, nelerin beklenebileceği çıkarılır. O halde, deneyimin kendisinde, tek tek olayları aşan, genelliğe, düzen ve yasaya götüren, bir önceden görme vardır; onda, olaylardaki salt olmuş bitmiş olmanın tersine, bir zorunluluk saklıdır. Bu, empirik bilginin, yani duyulara dayanan bilginin form özelliğinden doğmaktadır. Kant'a göre, empirik bilginin form özelliğinin kaynağı, bilginin maddesinin kaynağından; yani duyu ve-

rilerinin kaynağından başkadır. Bu formlar, duyu verilerinin gerçek deneyim bilgisine çevrilmesi için gerekli önkoşullardır. Bunlar (matematikte ve mantıkta) *a priori* bilgi dediğimiz türden bilgilerdir.

İki ayrı deneyim kavramını ayırmalıyız. Birincisi, empirist bilgi teorisinin deneyim kavramı anlamında, duyu verilerinin bir yığınıdır. Böyle bir deneyim, olup biteni gerçek olarak öğretemez. Gerçek dünya hakkında bir bilgi veremediği gibi, bu, bağlılıklardan yasalara varan bilimsel bir bilgi de olamaz. *İkinci özel anlamdaki deneyim ise, bir birleştirme, birbirine bağlamadır. Eğer bizim deneyimlerimiz varsa ve bunlardan bir şeyler öğreniyorsak; eğer deneyimde bütünü görme, kavrama varsa; bu, onun maddesi olan duyu verilerinin bilgi formlarıyla birleştirilmesindendir.* Kant bu noktada, kendisinden önce, *a priori* bilgi probleminde varılan sonuçtan çok daha ileriye, eşine rastlanmamış olan bir sonuca vardı.

Şimdi burada bir sorunun sorulması gerekiyor: Deneyimin *a priori* yanının bilgiye etkisi nedir? Bu sorunun cevabını, Yeni Çağ'ın doğa bilimleri olaylarda, olup bitenlerde matematik bir yapı bulunduğunu göstermekle kolayca vermektedir. Hiçbir empirist o zamana kadar deneyime dayanan bilgide matematik bir yapı, bir bilgi görememişti. Matematik bilgi, genel olan ve zorunluluk taşıyan *a priori* bir bilgidir. Eğer yeni doğa bilimlerinin gösterdiği gibi, doğa yasalarının temeli matematik yasalara dayanıyorsa; *a priori* önkoşullar bütün doğa bilimlerinin bilgilerinde, deneyimlerin bir araya toplanmasında ve yapılan deneylerde (*experiment*) de var demektir.

Bilimsel bilgide daha başka form ilkelerinin de önkoşul oldukları açıktır. Bunların başında, geçerliliği bütün doğa araştırmalarında genel ve zorunlu olan *nedensellik ilkesi gelir.* Deneylerin yapılması, toplanan deneyimlerin değerlendirilmesi araştırmanın bu en yüksek önkoşuluna dayanır. "*A priori* bilgi-

ler sadece soyut bilimlerde bulunmazlar; günlük hayattaki genel anlama yeteneği de bunlarsız olamaz".

Böylece Kant felsefe araştırmalarında yeni bir amaca yönelmiştir: insan aklında varolan bilgi formlarını bulmak. Burada aranan formlar, ne duyular dünyasının, ne de *intellegibel* dünyanın formlarıdır. İnsan aklı bilgi teorisi bakımından çözümlenerek buradaki form ve ilkeler sayıları ve bağlılıklarıyla açık bir şekilde ortaya konulmalıdır. Bu, kendisini tanımak isteyen aklın, ilk ve büyük ödevidir. Ancak bundan sonradır ki, aklın asıl kritiği ve kullanılabileceği yerlerin sınırlarını çizmek olanağı elde edilecektir.

Kant insan aklının bilgi formlarını araştıran bu çözümlemesine "transendental felsefe"* adını verir. Transendental terimi Kant felsefesinin temel terimlerinden birisidir. Sonraları bu terimi, Alman İdealizmi, Yenikantçılar, bilgi teorisi yapan başka filozoflar, örneğin, E. Husserl de kullanmıştır. Bu kavram, Kant'ta kaynağındaki (skolastik felsefedeki) anlamından bambaşka bir anlam kazanmıştır. Bu kavramı şöyle tanımlar: "Ben transendental bilgi ile, yalnız objelerle değil, aynı zamanda objelerden elde edilen bilginin türleriyle de uğraşan, bilginin *a priori* yanını araştıran bilgiyi anlıyorum".

*Salt Aklın Kritiği*'nin Önsözünde bulunan önemli bir düşünceye daha işaret etmeliyiz: Kant yargıları *analitik* ve *sentetik* diye ikiye ayırır; bu ayırmaya çok önem verir; bu ayrımın 'klasik' olma niteliğini hak ettiğini söyler. Kant'tan sonra, yargıların *analitik* ve *sentetik* yargılar diye ayrılması pek çok tartışmalara neden oldu. Örneğin "matematik yargılar, Kant'ın savunduğu gibi sentetik yargılar mıdır; yoksa analitik yargılar mıdır?" gibi.

---

* Bilginin bilgisini araştıran felsefe. Kant'ın bilginin ötesine geçiş (ideler alanına geçiş) anlamında kullandığı *transendens* (Alm. Transzendenz: aşma) ile karıştırılmamalıdır (U.N.).

Kant'ın yargıları ikiye ayırmasının nedeni kısaca özetlenirse, rationalizmi terk etmek içindir, denebilir. Leibniz, bütün bilginin sadece kavram çözümlemelerinden (ve sonra bir araya getirilmesinden) ibaret olduğunu düşünüyordu. Bundan dolayı bilginin temel ilkeleri mantığın da temel ilkeleri oluyordu. Analitik yargılar, yüklemin açıklanmasıyla özne kavramının açıklanmasından başka bir şey değildir. Bunu yaparken sadece mantık bakımından bir çelişkiye düşmemeye dikkat etmek yeterlidir. Çelişmezlik ilkesi analitik yargılardaki en yüksek ilkedir.

Kant'a göre, bu tür çözümlemelerin büyük yararı vardır; fakat bilginin yapılması, verilenlerin, elde varolanların bilgi haline getirilmesi bakımından yararsızdır. Biz çözümleme yaparken, kavramları varolanla, bize verilenle karşılaştırmadan, kavram çerçevesi içinde dönüp dolaşırız. Buna karşılık *sentetik* yargılar, analitik yargılar gibi sadece açıklayan yargılar değil, bilgimizi genişleten, çoğaltan yargılardır. Bu yargılarla, şeylerin birbirine bağlılıkları, ilgileri gösterilir. Örneğin, bütün cisimlerin mekânda yer kapladıkları bilgisi, daha cisim kavramının kendisinde vardır; çünkü cisim baştan beri böyle tanımlanır. Fakat bütün cisimlerin ağırlıklarının olduğu yargısı, *sentetik* bir yargıdır (Bu yargı gözün gördüğüne aykırıdır. Taş düşer fakat duman ve gazlar, sanki ağırlıkları yokmuş gibi, havaya doğru yükselirler). İster bizim hafif dediğimiz, ister ağır dediğimiz olsun, bütün cisimlerin hareketleri bir ve aynı yasaya, Newton'un itme-çekme yasasına göre olup biter. Bu yasa da *sentetik* bir yargıdır.

Spinoza'nın cevher kavramından, bu kavramın tanımından, (Spinoza bu tanımı, kendiliğinden anlaşılır bir hakikat olarak, Descartes'tan almıştır) cevherin biricikliğini çıkarırsak, yani şu yargıya varırsak: "Sadece bir ve biricik cevher vardır; o da tanrı ya da doğa olarak adlandırılabilir"; işte bu *analitik* bir yargıdır. Kant burada şunu soracaktır: Cevher kavramının metafiziğin

bu ana sorularını (tanrı, doğa) cevaplandırmaya ne hakkı vardır? Bu işlev bu kavrama nereden geliyor? Descartes ve Spinoza'nın tanımını yaptığı cevher kavramı, varlığa ve varlık bağlarına gerçekten uygun mudur?

Deneyimden gelen bütün yargıların sentetik yargılar oldukları açıktır. Bu yargılarda kavramlar duyu verilerine, algılara dayanarak birbirine bağlanırlar. Bütün *analitik* yargılar ise, salt mantık ilkelerine göre yapılan kavram çözümlemeleridir. Bunlar ancak açıklayıcı kavramlar olarak, gerçeğe, varolana uygun oldukları kadar öğretici olabilirler.

Transendental felsefenin özel sorunu, *sentetik* yargılarla – bu yargıların genel ve zorunluluk taşıyan yargılar olmaları bakımından– ilgilidir. Metafiziğin bütün yargıları, eğer güvenli bir bilgi olmak savını gerçekleştirmek istiyorlarsa, *a priori sentetik* yargılar olmalıdırlar. Oysa metafizik, deneyimi (deneyimlenebilirliği), denenebilirliği aşıp duyumlamaların üstüne çıkmak istiyor.

Kant'ın söylediği gibi, bizim kurgusal *(spekülatif)* bilgimizin (kurgusal bilgiden Kant deneyime dayanmayan teorik bilgiyi anlar) en son amacı, *sentetik a priori* yargılara varmak olmalıdır. Örneğin, tanrısal varlık hakkındaki metafizik yargıları düşünelim: Eğer bu yargılarla evrenin şu ya da bu şekilde varolduğu temellendirilecekse, –örneğin, göründüğünden başka türlü olduğu ya da hiç varolmadığı yahut da akış halinde bulunduğu veya sürekli ve zorunlu bir nedene dayandığı gibi–; bunu, mutlak geçerliliğinden kuşku duyulmayacak neden-etki ilkesine göre temellendirebilmeliyiz. Yani burada, *a priori sentetik* yargılara varabilmeliyiz. Nasıl doğa araştırmacısı, haklı olarak, neden-etki ilkesini araştırmalarının temeli olarak görüyorsa, bu ilke, metafizik bilgi için de bir temel ilke olmalıdır.

Şimdi Kant soruyor: Sayısı pek de az olmayan başkaları yanında bu ilke, *sentetik* bir ilke olarak *a priori* olabilir mi? Yahut Descartes gibi yapıp sorunu kolay yanından alarak, bu bilgi

bize "doğuştan" tanrı tarafından verilmiş bir bilgidir mi demeliyiz? Bu noktada Kant transendental felsefenin en önemli sorusunu sorar: *Sentetik* yargıların *a priori* olmalarına olanak var mıdır? *Sentetik a priori* yargıların olanağı var mıdır? Böyle yargıların varoldukları, yasalar arayan doğa bilimlerinde çok verimli oldukları kuşkusuzdur. Örneğin sadece nedensellik yasası değil, kuvvetlerin eşitliği (etki-tepki), bütün doğa bilimlerindeki deneylerin kendisine dayandığı, doğada hiçbir şeyin kaybolmadığı ilkesi gibi ilkeler, doğa bilimlerinin temellerini oluşturan ilkelerdir. Doğa bilimlerinde, verilenler üzerindeki araştırmalarda, bu temel ilkeler, temel koşullar olarak, *a priori* ilkelerden oluşan bir "birlik", bir topluluk meydana getirirler. Yani bu ilkeler, deneyimlerin bir araya toplanmasından çıkarılamazlar; tersine, bütün tek tek algıların, deneyimlerin değerlendirilmesi, bunlara dayanır. Kant bu ilkelerden oluşan sisteme 'salt doğa bilimleri' adını verir.

Doğa bilimleri, matematik gibi, tümüyle *a priori* yargılardan ibaret değildir. Fakat deneyime dayanan doğa bilimleri, öz olarak, "salt doğa bilimleri"ne dayanırlar. Bunun olanağı var mıdır? Nasıl olur da bizim aklımız, bütün deneyimlerden önce, daha deneyim esnasında, doğanın yapısı hakkında (doğada olup bitenlerin nedensellik yasasına dayandığı gibi) *a priori* kesin bir bilgiye sahip olabilir?

Bu soruyu matematik için de sormak gerekir. 1762-63 yıllarında yazdığı yazılarda Kant, matematik yargıların sadece kavramları açıklayan, bunu da mantık ilkelerine dayanarak yapan yargılar olduklarını söylemişti. Şimdi ise, matematik yargıların *sentetik* yargılar olduğunu söylüyor. *Sentetik* yargılarda kavramlar, sadece mantığa dayanmazlar, doğaya da dayanırlar. Algının kendisine özgü ölçütü vardır. Oysa matematikte deneyimdeki ölçütlere başvurulmaz; çünkü, matematik yargıların hepsi *a priori*'dir ve deneme gerektirmez. Örneğin geometrideki algı salt bir mekân algısıdır. Mekân ise asla deneyime ge-

çirilemez. O halde matematiksel, özel nitelikleri olan bir alandır ve matematik yargılar, *a priori sentetik* yargılardır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, en az üç önemli bilgi alanında *sentetik a priori* yargılarla karşılaşıyoruz. Bu üç alandan ikisinde, yargıların *sentetik a priori* olduklarından kuşku yoktur. Bu alanlardaki sürekli gelişme, bilimin kesintisiz ilerlemesi, buradaki bilgilerin kesinliğini gösteriyor. Buna karşılık üçüncü bilgi alanının (metafiziğin) yargılarının *sentetik a priori* oldukları problematiktir; yoklanması gerekir. Kant bu üç bilgi alanının – salt doğa bilimleri, matematik ve metafizik– birbirinden ayrı incelenmesini ister. Transendental felsefe bu incelemeyi gerçekleştirecektir. İlk iki bilim, *Salt Aklın Kritiği*'nin Transendental Estetik ve Transendental Analitik bölümlerinde; üçüncüsü, Transendental Diyalektik bölümünde ele alınacaktır.

## B. TRANSENDENTAL (AŞKIN) ESTETİK

*Salt Aklın Kritiği*'nin ilk büyük bölümü, zaman ve mekânı bizim bilgimizin formları olarak ele alır. 1770'teki yazılarda Kant zaman ve mekândan duyular dünyasının formları olarak söz eder; yani, duyular yoluyla edinilen algıların bize verdiği, gösterdiği dünyanın formları olarak. Bu yazının konusu evrenle ilgiliydi. Oysa aklın eleştirisinin yapılması salt bir bilgi teorisi sorunudur. Burada bilginin formları, en önce de duyulara dayanan algının formları araştırılmaktadır. Varılan sonuç, zaman ve mekânın, her türlü algının, duyulara dayanan bilginin genel ve zorunlu formları olduğudur; yani zaman ve mekân, bu bilginin *a priori* formlarıdır.

"Transendental Estetik" başlığının söylemek istediği budur. Fakat bu terimin bugün anlamı değişmiştir. Estetik sözcüğü burada güzellik felsefesi ya da sanat felsefesi anlamını taşımaz. *Aisthesis*'in (Grekçe, duyumlama, duyularla kavrama demektir) burada *a priori* yanı araştırılacaktır. *Aisthesis*'in *a priori* yanının araştırılması, transendental felsefenin görevidir.

Kant'tan önceki rationalistler, bilgiyi kavramlar üzerinde bir çalışma olarak anlıyorlardı. Buna karşılık, İngiliz felsefe geleneğinde, Locke'tan beri duyu verileri, duyulara dayanan algılar, bilmenin temeli olarak görülüyordu. Kant yeni bir tez ortaya koydu: En yalınından en soyutuna kadar, bütün bilgide iki ayrı yan vardır: algı ve kavram. Bir yanda duyulara verilen, bizim somut olarak kavradığımız yan; öte yanda, anlama yeteneğinin düşünce ile bağlar kuran yanı. Kant bu düşüncesini kısaca şöyle anlatır: "Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür". Çıplak kavramlar kendi başlarına hiçbir bilgi sağlayamazlar. Bilginin meydana gelebilmesi için somut algılar gerekir. Aynı şekilde algılar da kendi başlarına, sadece duyu verileri, verilerin bir yığını olarak bilgi sağlayamaz. Tam bir bilginin düşünce bağlarıyla bağlanması gerekir. Bilgide, düşünce yardımıyla kavranan şeyler yorumlanır; nesneler ya da olaylar, birbirine bağlanır; anlaşılır bir hale getirilir. Bu, anlama yetisinin işidir. Ancak anlama yetisinin işe karışmasıyla duyu verilerinin göstermek istediği 'obje' görülebilir.

Kant'ın "Giriş"in sonunda söylediği gibi, bizim bütün bilgimiz –ister duyulara dayanan somut, isterse soyut bilgimiz olsun– bir değil, iki kaynaktan, iki kökten gelir. Bu kaynaklar duyular ve anlama yetimizdir. Duyular bizim verileri alma yetimiz, 'receptivite'mizdir. Anlama yetisi ise, düşünme yetisi, kavramlar kurma, yargılama yetisidir. Anlama yetisi bu işlemleri kendi 'spontanite'sine (etkinliğine) dayanarak yapar. Gerçek bir bilgi, sadece bir yansıtma olamaz: Empiristlere göre balmumuna benzetilen ruhun üzerine verilerin çizilmesinde olduğu gibi. Ama sadece mantık ilkelerine göre kavramların işlenmesi ile, yani anlama yetisinin kendi etkinliğiyle de gerçek bir bilgi elde edilemez.

İşte "Transendental Estetik" bölümü, bilginin *receptivite* öğesi ile uğraşacaktır. Anlama yetisinin *spontanite*'sini, Kant, *Salt Aklın Kritiği*'nin daha sonraki büyük bölümünde ele ala-

caktır. Bu bölüme, "Transendental Mantık"; özel olarak, "Transendental Analitik" adını verir. Bilgide doğal olarak birbirine bağlı olan bu öğeler, ancak bilgi teorisi bakımından araştırma yapılırken, birbirinden geçici olarak ayrılabilir; yoksa bu iki öğe, daima birbirine bağlıdır; birlikte çalışırlar.

Kant'a göre algı, duyuların alıcılığı, empiristlerin savundukları gibi, çeşitli duyu organlarının aldıkları duyu verilerinin sadece bir yığını değildir. Empiristler bu şekilde, algının sadece maddesini gözönünde bulundurmuş oluyorlar. Oysa, alıcılığın da formları vardır. Bu formlar öyle yapı ve boyutlardır ki, ancak genel ve zorunlu olarak duyu verileri ile birlikte ortaya çıkabilirler. Bu formları zaman-mekândır. Dıştan gelen hiçbir veri yoktur ki, mekânla bağı olmasın. Aynı şekilde, içten gelen hiçbir veri yoktur ki bunun algılanması, örneğin bir ağrının duyulması, zaman akışı içinde yer almasın (Daha Locke, algıları, dış ve iç algılar olmak üzere ikiye ayırmıştı). Bundan da anlaşılıyor ki, mekân dışa bağlı duyuların; zaman da, içe bağlı duyuların formudur. Fakat zaman dış algı alanına da uzanır. Mekân içinde ortaya çıkan her şey, olaylar halinde, oluş içinde birbirine bağlanarak olup biter; 'olup bitme' olarak da zaman içinde geçer.

Öyleyse zaman ve mekân her türlü algının temel formlarıdır (Görü'nün formları: Formen der Anschaaung). Bu formlar, bütün tek tek algılardan önce gelen 'önkoşullar'dır. Fakat zaman ve mekânın her algıdan önce gelmesi onların genel kavramlar olması demek değildir. Zaman ve mekân birer bütünlüktür. Örneğin içinde dolaştığımız, içinde yer aldığımız mekân, genel kavramlarda olduğu gibi, tek tek mekân parçalarının bir araya getirilmesi ile genel bir kavram haline getirilmiş değildir. Her mekân parçası, aynı ve bir tek mekânın parçasıdır. Zamanda da durum aynıdır. Bütün zaman parçaları, bütün anlar, sonsuz bir akış içinde bulunan bir ve aynı zaman bütünü içinde yerlerini alırlar.

Birer kavram olmayan zaman ve mekân, duyulara dayanan algıların formlarıdırlar; ve kendileri algılanabilirler. Fakat onların algılanması bir duyu verisinin algılanması gibi değildir. Ancak empiristler, onları birer algı öğesi olarak görmüşlerdir. Oysa algının alıcılığının bu genel ve zorunlu formları, zaman ve mekân, *"a priori* algılar"dır ya da Kant'ın dediği gibi, "salt algılar"dır.

Duyulara dayanmayan, salt olan, duyumlama koşullarına bağlı kalmayan algının (zaman-mekân algısının) var olduğunu göstermesi, Kant'ın çok önemli başarılarından birisidir. Gerçekten klasik geometri bu temel üzerinde kurulmuştur. Burada yapılan kanıtlamalar salt birer kavram çözümlemesine ya da kavramların bir araya getirilmesine dayanmazlar; mekâna bağlı algıları gerektirirler. Fakat kanıtlamalar mekâna bağlı duyusal algılardan da çıkarılmazlar. Sadece tek tek algılara dayanıldığı yerde matematik bilgilerin geçerlilik derecesine ulaşılamaz. Bir geometri problemini kavradığımız zaman, doğrudan doğruya genel ve zorunlu bir bilgiyi kavramış oluruz; yani burada biz, algının, çizilen şeklin, arkasında bulunan "salt bir algı"ya dayanmaktayız. Salt matematiğin yargıları, *sentetik a priori* yargılardır. Bu yargıların algı temeli daima aynı kalan, duyusal algıyla verilemeyen; ama bütün mekâna bağlı algıların önceden temelinde bulunan bir mekân algısıdır.

1768'de, mekân probleminde Kant'ı şu zor soru uğraştırıyordu: Mekânı nasıl bilebiliriz? Bu sorunun cevabı, 1770'te yazdığı yazının ana düşüncesinde belirmişti: Mekân ve zaman, bizim dışımızda varolan şeyler değildirler; bizim algılama yeteneğimizin formlarıdırlar; bizde bulunurlar ve insanın akıl gücünün biçimleridirler. Zaman ve mekân, Kant'ın deyişiyle, bilen süjede "*a priori* hazır"dırlar. Yani biz, bize verilen şekli ile duyumlanır dünyanın formlarını peşinen kendimizde taşımaktayız. İşte geometri, insanın, duyular dünyasını kavratan salt algının bu formlarını kendisine obje yapmıştır.

Kant, "Transendental Estetik" bölümündeki dört kanıtlamasıyla şunu gösterir: Zaman ve mekân birer kavram değil, görüdürler (Anschauung); onlar duyusal algıların bir soyutlaması ya da tümelden çıkarımıyla elde edilmiş değildirler. "Transendental Estetik" bölümünde zaman ve mekânla ilgili tartışmalarda, özellikle şu nokta üzerinde durulmaktadır: Salt *sentetik a priori* yargılarla kurulan geometri ve mekanik gibi bilimlerin olanağı, bu algı formlarının kendimizde *a priori* olarak bulunmasına dayanmaktadır.

Sonuç olarak denebilir ki: Zaman ve mekânın mutlak bir gerçekliği (realitesi) yoktur. Zaman ve mekân *ideel*, düşünsel varlıklardır. Buradaki ideel varlık teriminin anlamı, zaman ve mekânın sadece insanın görü yetisinde bulunmasıdır. Fakat bundan dolayı zaman ve mekân salt hayale dayanan formlar değildirler; tersine, insan bilincinin genel ve zorunlu kavrayış formlarıdırlar. Kant buna "zaman ve mekânın transendental *idealitesi* der. Bu formlar transendental ve bütün duyulara dayanan algı bilgimizde geçerlikte oldukları için, onların aynı zamanda 'empirik realite'leri vardır; duyulara dayanan bütün algılarda, gerçeklik olarak algıladığımız her şeyde, zaman ve mekân koşulu ölçüdür; onlar duyularla kavranan gerçekliğin kavranma koşullarıdır. Bu bakımdan bir hayalden ibaret olamazlar; gerçeklikleri vardır. Ama bu gerçeklik, sadece biz insanlar için bir gerçekliktir.

1770'te yazdığı kitaptan da bildiğimiz gibi, Kant için zaman ve mekân içindeki dünya sadece bir görünüş dünyasıdır. Görünüşün anlamı şudur: Bize görünen, bizim kavrayışımızın kavradığı. Varolanın kendisinin zaman ve mekâna bağlı olduğunu savunmaya hakkımız yoktur. Zaman ve mekân sadece duyulara bağlı olan, onlara verilen görünüş dünyasının formlarıdır.

'Görünüş' kavramının karşıtı, 'kendi başına varolan'* kavramıdır. Bizim sadece zaman ve mekân içinde verilenleri bilebilir, kavrayabilir olmamız; varolan her şeyin zaman ve mekân içinde olmasını gerektirmez; fakat bizim 'kendi başına varolan' şeyleri algıladığımızı da göstermez.

Kant, bu görüşüne 'transendental idealizm' adını verir. Bu terimi yukarıda anlatılan anlamda anlamak gerekir. Zaman ve mekân mutlak anlamda gerçek varlıklar olmayıp ideel varlıklardır; bize bağlı olan, bizim duyular dünyamızın, genel ve zorunlu formlarıdırlar. İçinde hareket ettiğimiz ve bilimlerle yasalarını kavradığımız dünya bir görünüş dünyası, insana bağlı bir dünyadır.

Kant kendi görüşünü Berkeley'den beri 'idealizm' adı verilen felsefe görüşünden kesin bir şekilde ayırır. Berkeley için mekândaki her şey, madde, bizim tasavvurlarımızdan başka bir şey değildir. Gerçek olan, sadece birer manevi varlık (Spirit) olan bizleriz. Berkeley'in felsefesi aslında salt bir 'spiritualizm'dir. O, madde ve doğa hakkındaki bilgiyi bir varlık bilgisi olarak kabul etmez. Kant'ın 'transendental idealizm'i ise, duyulara verilenlerin, doğa bilimlerinin araştırdığı, duyu algılarının kendisinden geldiği doğanın tam gerçekliğini kabul eder.

Bundan başka, Kant'ın 'görünüş' ve 'ideel' kavramları, iç duyuların alanına da uzanır. Biz kendi içimizde olup bitenleri, iç hayatımızı zaman formu içinde bilip kavrarız. Kendi varlığımızın, 'kendi başına bir varlık' olarak zamana bağlı olup olmadığı sorusu açık bırakılmalıdır. Maddi dünya, bir hayalden, bir görünüşten ibaret değildir; tam bir duyusal gerçekliğe (empirik realite) sahiptir. Hem de –Descartes'ın gerçekliğinden asla kuşku duyulamayacağını söylediği– ve 'kendim'den daha az olmayan bir gerçekliğe sahiptir.

---

* *Dingansich.* Bu terimin 'kendinde' diye karşılanması yanlıştır (U.N.).

Akan zaman içinde başlayan son bulan 'ben', bir 'görünüş'-ten başka bir şey değildir. Bizim dışına çıkamadığımız kavrama ve bilme tarzımıza; kendi hakkımızdaki bilgiye (bilince) bağlıdır. Duyular yoluyla kendisini bildiğimiz ruh varlığı doğa ve maddeden daha gerçek değildir. Bu her iki varlık alanının gerçekliğini (ruh ve maddenin realitesini), 'kendi başına varlık' saymaya hakkımız yoktur. Bizim duyular yoluyla algıladığımız gerçeklik, kendi genellik ve zorunluluk temelini bizde bilen süjedeki, bütün halindeki bir 'koşullar sistemi'nde bulur. Kant'ın "Transendental Estetik" bölümünde ortaya koyduğu "transendental idealizm" tezinin özü budur.

## C. TRANSENDENTAL ANALİTİK (KATEGORİLER TEORİSİ)

Yukarıda, bilgimizin iki kökünden birisi olan alıcılık, yani duyu verilerinin alınması ve bunun formları olan zaman ve mekân üzerinde duruldu. Görüldü ki, bütün empirik, duyulara dayanan algılarda, objelerin bize doğrudan doğruya verilmesinde, yasaları 'salt akıl'da *a priori* bulunan birtakım temel yapılar vardır.

Bilgimizin ikinci kökü düşünmedir: kavramlar kuran ve yargılayan düşünme. Düşünme, edilgin bir alıcılık değil, tersine etkinliktir; bağlantılar kurmaktır. Duyulara dayanan algının alıcılığına karşılık, düşünmenin özetkinliği vardır.

Düşünmenin kendisine özgü *a priori* formları olduğu eskiden beri bilinmektedir. Bu genel formlar, Aristoteles'ten beri araştırılagelmiş; düşünmenin formları, anlama yeteneğinin formlarının yasaları olarak ele alınmış, ortaya konmuştur. Bunlar bütün yargı vermelerde, sonuç çıkarmalarda uyulan mantığın temel yasalarıdır. Fakat Kant'ın şimdi burada araştırdığı, mantığın yasaları değildir. O, anlama yetisinin form kavramlarını, düşünmemizin temel işlevlerini araştırıyor. Bunlar bütün

*sentetik* yargılarda, şeylerin ve şeyler arasındaki bağların kavranmalarında rol oynar.

Kant, 1770'te yayımladığı yazısında bile, anlama yeteneğinin mantıkta kullanılması sorununu işlerken sadece formal mantığın genel yasaları çerçevesi içinde kalmakla yetinmemişti; çünkü ona göre, düşünmemiz sadece duyuların bize verdiği şeyler arasında ilgiler kurmakla kalmaz; daha algıda, algılar yığınında, deneyim ve deneyimler arasındaki bağların kurulmasında, anlama yetisi etkin rol oynar. Bu noktayı daha Descartes balmumu örneğinde göstermişti: Mum ateşe tutulursa, erimeye başlar ve şekli değişir; yani, duyu verileri değişirler. Oysa bu objenin özdeşliği, özü, duyu verilerinin değişmesine karşın, değişmeyen bir şey olarak bizim tarafımızdan algılanır. Descartes der ki: Bunu, anlama yeteneği tek bir bakışla saptar *(sola inspectio mentis).* İşte empiristlerin göremedikleri nokta budur.

Duyu verilerinin bize objeleri verebilmesi, yani duyu verilerinin bir şeyin nitelikleri olarak, bu şey ile belli bağlantılar içinde kavranması, anlama yetisinin işidir. Anlama yetisi, duyusal algıların objesini kavramamızı sağlayan bir yetidir. "Kavramsız algı kördür" demek, düşünme olmasaydı, sadece duyu verileri bize objeyi veremezdi, demektir. Bize verilen duyu verilerinde bir düzen kuran bağlantı formları olmasaydı, algılarımız "rüya bile olamazdı". Duyu verileri objektif bir düzenden yoksun olsalardı, bazı rüyalarımızda içine düştüğümüz karışıklıktan daha büyük bir şaşkınlık içinde kalırdık. O halde algının, deneyimin yapısı hakkında sorulacak soru, bizi, en basitinde bile, genel ve zorunlu olan zaman ve mekân formlarının ötesinde bir form yapısına, *a priori* olan, bir "obje olarak kavrama"ya götürür. Yani algı ve deneyimde anlama yeteneği aktif bir rol oynar, onun *usus realis*'i vardır.

Kant ulaştığı bu yeni kavrayışı *Prolegomena*'da, algılama ve düşünmeyi karşılaştırarak açıklamaya çalışır. Sadece tek tek

verilerin duyumlanmasına dayanan 'duyu-algısı yargısı' şöyle olacaktı: Güneş var ve taş ısınıyor. Deneyime dayanan 'deneyim yargısı' ise şöyle olacaktı: Güneş taşı ısıtıyor. Bu son yargıda düşünme, ayrı ayrı iki algıyı birleştirmiştir: Güneş olduğu için taş ısınıyor. Burada iki ayrı algı verisi (güneşin görünmesi, taşın ısınması) birbirine bağlanıyor. Bu bağlama, salt sübjektif bir birleştirmeye ve alışkanlığa dayanmıyor; şeyin kendisinden gelen, objektif alanda olup biten bir birbirine bağlanmadır. Burada yönverici bir düşünce, bir temel kavram saklıdır: neden-etki bağlantısının kavramı.

Bu kavram sadece bilimde, düşünmeye dayanan fikir yürütmelerde değil, bizim çevremize yönelen bilgimizde de önemli rol oynar; anlama yetisinin, düşünmenin bir kavramıdır. Isınınca özellikleri değişen balmumunda, değişmeyen şeyi gören; taşın ısınmasını Güneş'in etkisi olarak kavrayan anlama yeteneği, her deneyimde, kendisindeki *a priori* kavramlarla bağlantılar kuran bir düşünme eylemidir.

Anlama yetisinin *a priori* kavramlarını, bu objektif temel formların işlevlerini, bilgi ve deneyimin çözümlenmesi ile ışığa çıkarmak için, düşünmenin yeni bir felsefesinin yapılması, yeni bir mantığın kurulması gerekir. Transendental felsefenin bir bölümü olacak olan bu yeni mantık, daha önce ele alınan transendental estetik yanında yer alacaktır. Kant, bilginin bu yeni mantığını genel ve formal mantıktan ayırmak için, buna 'transendental mantık' adını verir.

Aristoteles, her iki *Analytica*'sında, sadece soyut düşünme formlarından, *süllogism*'den söz ettiği halde; Kant'ın "salt anlama yetisinin çözümlenmesi" (transcendental mantığın ilk bölümü) *a priori* temel kavramlarla uğraşır. Bu temel kavramlar, anlama yetisinin *usus realis*'inin, objeler hakkındaki her bilginin, bütün objektif bağlantıların kavranmasının dayandığı kavramlardır. Salt anlama yetisinin bu temel kavramları sadece dü-

şünmenin formları değil, bütün bilginin ve deneyimin yönetici ilkeleridir.

"Doğa bilimlerinin olanağı neye dayanır?" sorusuna cevap verebilmek için, doğa araştırmalarını yöneten ilkelerdeki kavramların formlarını; genel olarak deneyim ve araştırmayı olanaklı kılan, bağlar kuran düşünmenin formlarını, araştırmak gerekir. İşte salt anlama yetisinin bu temel kavramlarına, Kant 'kategori'ler adını verir. Bu terim, aslında Aristoteles'ten gelmektedir. Aristoteles'ten beri, kategorilerin türü ve sayısı, felsefe araştırmalarında önemli bir rol oynamıştır. Aristoteles, kategori terimiyle varlığın her zaman, her yerde ortaya çıkan en genel özelliklerini kastediyordu.

Aristoteles, ifadelerin çözümlenmesinden on kategori çıkardı; (kategorinin kelime anlamı, 'yargıda bulunmak'tır). Kant bunlara kendi bulduklarını ekledi. Fakat o, Aristoteles'ten daha fazla bir şey istemektedir: kategoriler tablosunu bir sistem haline sokmak. Kant'a göre bu kavram formları köklerini anlama yetisinde, düşünmenin özetkinliğinde bulurlar. Aristoteles'e göre ise, ifadelerimizde varlığın esasları gizlidir. İfadelerin çözümlenmesinden elde ettiğimiz kategoriler, varlığın da kategorileridir. Kant varlıktan kalkmaz; akıl sahibi, düşünen süjeden kalkar. Kant'ın yeni görüşüne göre, nasıl zaman ve mekân varlık boyutları olmayıp, bizde bulunan, bizim kavrayışımızı düzenleyen, duyulara özgü formlarsa, kategoriler de öyledirler. Onlar şeylerde değil, bizim anlama yeteneğimizde aranmalıdır. Kant, kategorileri, birincil düşünmenin formları olarak görmüş, düşünmede aramıştır. Kategorilerin varlıkça belirlenip belirlenmediği sorusu daha sonra sorulacaktır.

Kant'ın kategoriler tablosu, salt anlama yetisinin kavramları, on iki düşünme formundan oluşur. Bunlar da dört grupta toplanırlar. Kant'a göre kategorilerin önemi, en iyi şekilde doğa bilimlerinde gösterilebilir. Kant burada, Newtoncu fizik ve evrenbilimin (kozmoloji) ilkeleri üzerinde durur. Aristoteles,

zaman ve mekânı, ortaya koyduğu on kategori arasında; "nerede?", "ne zaman?" sorularının cevapları olarak görür. Kant, Newton'un doğa felsefesinin ilkeleri içinde, genel formlar olarak önemle tanımlanan zaman ve mekânı, kategoriler arasına sokmaz. Zaman ve mekân formları, algının alıcılığının formlarıdır; onlar anlama yetisinin işlevlerinden doğmazlar; yani *spontanite*'nin formları kavramları değildirler.

Birinci grup kategoriler, nicelik kategorileridir. Evren ve evrendeki sistemler ya da herhangi bir obje, nasıl kavranırsa kavransın; yani ister deneyim yoluyla, ister doğa araştırmalarında; isterse metafizik spekülasyonlar yoluyla olsun; biz onu daima "çokluk", "birlik" ya da "bütünlük" halinde kavrarız. "Birlik", "çokluk", "bütünlük" üç nicelik kategorileridir.

Kategorilerin ikinci grubunda, nitelik kategorilerinde de üç kategori vardır. Fakat bunları bugün terim bakımından kavramak oldukça güçtür. Bir şeyin bilgisi, o şeye bazı şeyler yükler, bazı şeyleri de ondan ayırır. Örneğin, hayvan canlı bir varlıktır; ama akıl ve kavrama yeteneği olmayan bir varlıktır, gibi. Bir şeye, bazı nesne özellikleri verilir (Latince realitas, res=nesne ile ilgili); ya da böyle özelliklerin onda olmadığı söylenir. İşte 'gerçeklik' ve 'olumsuzlama' bu ikinci grubun, niteliğin ilk iki kategorisidir. Bu grubun üçüncü kategorisi, "limitation" ya da "sınırlandırma" *kategorisi* adını alır. Şeylere verilen ya da onlarda olmadığı söylenen nesne özellikleri, bu özelliklerin bütününden 'sınırlandırma' ile çıkarılırlar.

Üçüncü grup olan bağlantı (relation) kategorileri, kategorilerin en önemlileridir. Aristoteles'te cevher/substans birinci kategoridir. Bütün nitelik ve nicelikler bir şeyin nitelik ve niceliğidir. Nicelik ve niteliği gösterilen şeyin, bunlardan önce olması gerekir. Aristoteles'in metafiziğinde, cevher kavramının taşıdığı önem, onun bu kategoriyi başa almasından ileri gelir. Bağlantı kategorileri, genel olarak nicelik ve nitelik kategorilerine göre ikincil sayılmışlardır. Oysa Kant'a göre tam tersidir. Kant doğa

bilimlerinden kalkar. Modern doğa bilimleri matematikle kesin şekilde ifade edilen birtakım yasaların, yani bağlantıların bilgisidir. Bu bakımdan, bağlantı kategorilerinin bu bilimler için özel bir önem taşıdıkları açıktır.

Cevher bir bağlantı kavramıdır; "şey"le nitelikleri, güç kaynağı ile bu gücün etkisi arasında bağ kurar. İkinci bağlantı kategorisi, neden-etki'dir: neden (etki yapan) ve bağlanan, etkilenen (bağlı olan, etkilenen). Bu bağın her türlü bilgide, günlük hayatta, bilimde ve metafizikte ne kadar temelli bir yer tuttuğunu vurgulamak gerekmez.

Bağlantı kategorilerinden üçüncüsü, "karşılıklı bağlılık"tır. Yeryüzünde birbirini çeken cisimler ve bir fizik sistemi içindeki parçalar böyle bir bağla birbirine bağlıdırlar. Canlı varlıklar da, hareket etme ve bir hareketin hedefi olma; karşıda bulunanın hareketin sonuçlarını taşıması gibi bağlarla birbirlerine bağlanmışlar, birbirlerine bırakılmışlardır. Evrendeki "karşılıklı bağlılık"lar, en büyüğünden en küçüğüne kadar, teklerden oluşan her bütünde, yapıp-etme ve yapılanı çekme (edilginlik) karşılıklı bağlılığı; etki, tepki karşılıklı değişme şeklinde olup biter. Kant bu üçüncü bağlantı kategorisine "birliktelik" kategorisi de der.

Dördüncü grup kategorilere Kant, 'tarz' (*modalite*) kategorileri adını verir. Kant burada öyle temel kavramlar ortaya koyar ki, o zamana kadar bu kavramlar ne Aristoteles'te ne de başkalarında kategoriler arasında sayılmışlardı. Bu kavramlar, Kant'ta çok özel bir anlam kazanmışlardır. Bu üç kategori şunlardır: "Olanak", "gerçeklik" (Kant buna, varolma da der), "zorunluluk". Bütün insan bilgisinin bu üç kavramla çalıştığı ve bunlarsız olamayacağı açıktır. Örneğin, bir şeyin olması "olanak" taşıyabilir; o şey "olanaklı", görülebilir. Bu olanak yerine gelirse, yani olursa, o şey "gerçekleşti" demektir. Bir şeyin olması, bir nedenin-etkisi olarak "zorunludur"; ya da bu şeyin bir olayın yapısında bulunması "gerekir". Günlük algılarımızda,

deneyimlerimizde, bilimlerin araştırmalarında aynı şekilde metafizik spekülasyonlarda 'zorunlu' olandan ya da rastlantıdan; gerçek olandan ya da bir şeyin gerçek olmadığından konuşuruz. İşte Kant'ın kategoriler tablosu bunlardan meydana gelir.

## D. TRANSENDENTAL TÜMELDEN ÇIKARIM (DEDUKTION)

Kant artık anlama yetisinin bu temel kavramlarını birlik haline getirecek olan iç bağlantıyı, içten gelen zorunluluğu arayacaktır. "Salt Anlama Yetisinin Kavramlarının Transendental Deduktionu" başlığını taşıyan bölümün araştırdığı sorun budur. Kant buradaki güçlüklerle yıllarca âdeta boğuşmuş; bu bölüm son şeklini alıncaya kadar birçok yol denemiş, birkaç kez şekil değiştirmiştir. Kant'ın bu sorun hakkındaki düşünceleri, modern bilgi teorisini, özellikle kendisinden sonra gelen Kantçılar içinde Fichte'nin "ben" felsefesini derin bir şekilde etkilemiştir. Burada, sadece bu bölümdeki ana düşünceler özetlenecektir: Her bilebilme, bilen bir süjenin, bir bilincin varolması koşuluna dayanır. Bilinç bu tür tasavvurların içinde ortaya çıktığı içi boş bir alan ya da duyu verilerinin üzerine işlendiği balmumundan bir levha değildir. Her bilincin yapısında bir "kendini bilme" de vardır. Ama bunun her zaman farkında olmayız. Bilen süje, çoğu kez baktığı ve kavramak istediği şeye o kadar dalar ki, 'kendisi'nin hemen hemen farkında olmaz. Ama her objeyi bilmede bir iç olanak olarak kendini bilme; bakan, deneyen, kavrayan, objeye yönelen 'ben'i bilme vardır.

Bilginin yapısındaki bu olguyu, Kant şöyle anlatır: "'Ben düşünüyorum', benim bütün tasavvurlarıma eşlik edebilmelidir". Bunun anlamı şudur: Benim her tasavvurumda, algılamamda, her objeyi bilmemde, bu düşünce bükülümünün (*reflexion*), bu bilginin olması gerekmez; ama olabilir; olması zorunlu değildir ama olanaklıdır. Bilen bilincin yapısında, her an kendisine, 'ben'e dönme gücü ve olanağı vardır.

İşte bu, her bilgi olgusunun temelinde bulunan bir olanaktır. Kant düşünmenin bu 'ben'ine, "özalgının (*apperception*) transendental birliği" adını verir. Leibniz, özalgıyı bilerek kavrama anlamında, algının karşısına koymuştu. Şimdi Kant şunu söylemektedir: Özalgının 'ben'i, bir birlik olarak, her algılamanın *a priori* önkoşuludur. Fakat bu, bir birlik olan 'ben', tek tek kişilerin somut 'ben'leri değildir; bütün tek tek kişiler için olanaklı her bilginin genel ve zorunlu koşulu ve aynı derecede ölçüsü olacak bir 'ben'dir.

O halde, bilince herhangi bir şeyin girebilmesinde, –bu ister duyu verisi ister düşüncenin karmaşık yapı birlikleri olsun– daima bir özalgı, hiç kesilmeyen bir kendisine dönebilme olanağı, her zaman aynı 'ben', bir önkoşul olarak bulunur. Yani, bilince, her an 'ben' tarafından düşünülmüş olmayan hiçbir şey giremez. Descartes'ta da felsefenin temel ilkelerinden birisi, 'ben'in düşünme yönelimleriyle beslendiği, varlık kazandığıdır. Kant'ın katkısı şudur: Bu düşünme yönelimleri her şeyden önce, bağlayıcı bir düşünme, sentetik yargılardaki sentetik yönelmelerdir. Demek ki bilince, bilinçte bulunan başka şeylere, sentetik yönelmelerle bağlanmayan hiçbir şey giremez.

Kant şu noktaya gelmiştir: Kategoriler düşünmenin temel, kurucu, bağlayıcı formlarından başka bir şey değildirler; bunlarsız bilince hiçbir şey giremez; onların bizim bilebileceğimiz her şeyde geçerlikleri vardır. *Kategori*ler, deneyim objelerinin, *mundus sensibilis*'in kavranabilmesinin koşuludurlar. Eğer duyularüstü objeler varsa, burada anlama yetisinin düşünme formlarının, kategorilerin geçerlikte olması gerekir. Kategoriler, özalgının temeli olan bağ kurucu işlevleriyle, olanaklı her obje bilgisinin, her algılama ve kavramanın temel koşullarıdırlar. Buna karşılık zaman ve mekân, duyu verilerini alabilmemizin, bize, insana bağlı koşulların, alıcılığımızın formlarıdır. Kategoriler ise, düşünmenin özetkinliğinin/kendiliğindenliğinin, yani özalgının temel formlarıdırlar.

Alıcılığın formları olan zaman ve mekânla, düşünmenin özetkinlik formları olan kategoriler arasındaki ilgiyi görememe; rationalist metafiziğin, duyular üstü bir genellik ve zorunluluk taşıyan kavramlar elde edilebileceğine inanmasının nedenidir. Kant'ın kendisi de 1770'teki "Duyumlanır Dünya ile Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine" adlı yazısında anlama yetisinin temel kavramlarına dayanarak anlaşılır dünyadan hiç olmazsa 'sembolik' bir bilgi elde edilebileceğine inanıyordu.

*Salt Aklın Kritiği*'nde yeni bir durum ortaya çıkıyor: Bağlayıcı formlar ancak bağlanacak şeylerin verildiği yerde bilgi elde edebilirler. Bize verilen, bizim alabileceğimiz her şeyde duyu verisi özelliği vardır; insanın anlama yetisinin formları önkoşuldur. Sonuç olarak: Salt anlama yeteneğinin formları, gerçeklik alanındaki kullanılmasını (*usus realis*) algı dünyasında – bu dünyanın formları olan zaman ve mekân içinde– bulabilir. Algı dünyası ile ilgisi olmayan salt kategorilere dayanan bir düşünmenin olanağı vardır; ama bu boş bir düşünme olur. Kant'ın çok önemli cümlelerinden birisinin yeri işte burasıdır: "Algısız kavramlar boştur". Duyularımızla anlama yeteneğimizin birlikte çalıştığı yerde ve ancak böyle bir yerde, halis bir bilgi, halis bir görme ve kavrama vardır. O halde biz şeyler ve olup bitenler hakkında halis bir bilgiyi, ancak deneyimlerimizin, algılarımızın dünyasından elde edebiliriz; Kant'ın diliyle: *Mundus sensibilis* ya da görünüş dünyasından.

*Mundus intellegibilis* sadece kavramlarla düşünülebilir. Böyle olduğu için de, boş bir düşüncedir; her türlü verimden yoksundur. Algı ve deneyimin yeri olmayan bu düşünmede, sentetik yargılar da yer bulamaz. Salt analitik yargılarla hiçbir halis bilgiye ulaşılamaz; sadece salt anlama yetisinin kavramlarına dayanan bir metafizik, güvenli bir bilgi olamaz. Bize bir şey öğretmek isteyen bir metafiziğin sentetik yargılarla çalışması gerekirdi; çünkü apaçık bir bilginin ve kanıtlamanın sorumluluğunu, ancak *a priori* sentetik yargılarda bulabiliriz. Sentetik

olma, aralarında bağ kurulacak olan verilmiş şeylerin önceden varolması koşuluna dayanır. Verilme, biz insanlar için, daima zaman-mekân dünyasında olup biter. Görünüş dünyası ile metafizikçilerin salt anlama yeteneğinin kavramlarıyla bilebileceklerini sandıkları dünya arasında; *phainomena* ile *noumena* arasında, temelli bir ayrılık vardır. Kant, *Salt Aklın Kritiği*'nin bir bölümüne bu adı vermiştir. Burada artık *noumena*'nın bilinebilirliği söz konusu edilemez. Kant, görünmezden haber verenler hakkında yazdığı yazısında, salt ruh kavramının, salt bir ruh cevherinin, olumsuz bir kavram olarak kalacağını söylemişti. Böyle bir cevherin varolup olmadığı hakkında olumlu hiçbir şey söyleyemeyiz.

*Salt Aklın Kritiği*'nde durum şudur: *Noumenon* bizim bilgimiz için olumsuz bir anlam taşır. Zaman-mekân dışındaki varlıkları, kendi başına varolan şeyleri düşünebiliriz. Hattâ algı ve deneyim dünyasının bütününün dışındaki bu şeyleri düşünmeye bizi zorlayan bir zorunluluk vardır (bu biraz sonra ele alınacaktır). Ama bizim bilme çabalarımız, sadece duyular dünyası ile yetinmek istemese de, biz *noumenon*'dan, *mundus intellegibilis*'ten hiçbir şey bilemeyiz.

Sonuç olarak: Kategorilerin bilgimizde gerçekten kullanıldıkları alan, deneyim dünyası ve deneyimlerle sınırlandırılmıştır.

## E. SALT ANLAMA YETİSİNİN İLKELERİ

Deneyim alanında salt anlama yeteneğinin kavramları ile algının salt formlarının, özellikle zamanın birlikte çalışmasıyla, doğa bilimlerinin "*a priori* ilkeleri" ortaya çıkar. Sonradan Kant bu sorunla ilgili kitabına şu adı vermiştir: *Doğa Bilimlerinin Metafizik Öntemelleri.* Bu bilgi ilkeleri aynı zamanda doğanın kendisinin, *mundus sensibilis*'in de ilkeleridir. Bunların hepsinin üstünde, sentetik yargıların en yüksek ilkesi bulunur. Bu ilkeye göre, bizim karşılaşabileceğimiz her şeyin, görünüş dün-

yasının bütün objelerinin uydukları koşullar, bizim özalgılarımızı, deneyim ve kavramlarımızı yöneten koşullarla aynıdır.

İnsan düşünmesi ile doğa arasında, ilkeleri bakımından bir uygunluk vardır. Doğa bize yabancı olan, 'kendi başına' bir varlık değildir; görünüşlerin bütünüdür. Doğada olup biten her şey zaman ve mekân yasalarına göre olup bitmek zorundadır. Zaman ve mekân öyle formlardır ki, biz algıladığımız objeleri, ancak bu formlar içinde algılayabiliriz. Nedensellik yasası gibi bir ilke, doğanın en yüksek yasasıdır, demek, doğayla biz, ancak sübjektifliğin, özalgının aşkın (transendental) birliğindeki düşünme ve algı bağları içinde karşılaşabiliriz, demektir. 'Kendi başına varolan şey'lerin nedensellik yasalarına uyup uymadığını, uyuyorsa, ne dereceye kadar uyduğunu bilmemize olanak yoktur. Buradaki nedensellik de salt bir 'kendi başınalık' (*noumenon*) olarak kalmak zorundadır.

Olayların zaman içinde birbiri ardından gelmesi, 'salt doğa bilimleri'nin bu ilkesi, nedenselliğe göre olup biter. Salt anlama yetisinin öteki temel ilkeleri için de aynı şey söylenebilir. Bu ilkeler, *a priori* bilebildiğimiz varlık ilkeleri değildirler; anlaşılır dünyanın ilkeleri de değildirler; çünkü bu dünyayı hiç bilemeyiz. Bu ilkeler, görünüş dünyasının *sentetik a priori* ilkeleridir. Bu dünyada tam bir geçerlilikleri olduğundan, aynı zamanda bütün doğa bilimlerinin 'öntemelleri', baş ilkeleridirler.

Kant bu ilkelerle kategorilerin sistemine benzer bir sisteme ulaşmaya çalışıyor. Kategoriler tablosu, yani salt anlama yetisinin kavramları, bize doğal olarak, doğanın ilkelerini verir; çünkü bu ilkeler, kategorilerin görünüş dünyasında, doğada kullanılmasından başka bir şey değildir. Bu kullanma ya matematik ya da *dinamik* bir yolla olur; çünkü ya algı alanında (yani, zaman, mekân formlarına bağlı, matematiğin objektif geçerliliği olan, ölçülebilir alanda) olur; ya da görünüşlerin kendileriyle ilgilidir. Görünüşlerin kendileriyle ilgili olmaları demek, bu ilkelerin dinamik kullanılmaları demektir. Burada da, matematik

bir yolla "kullanılma"larında olduğu gibi, *a priori* ve zorunludurlar; ama kurucu (*konstitutif*) değil, düzenleyici (*regulatif*) geçerlikleri vardır; yani, empirik olarak kanıtlanmaları gerekir.

Salt anlama yetisinin ilkelerinin tablosu şöyledir 1. Zaman ve mekâna bağlı algının aksiyomları; 2. Algının *antisipation*'u; 3. Deneyimin analojileri; 4. Empirik düşünmenin *postulat*'ları.

1. Zaman, mekâna bağlı algının aksiyomu: Bütün görünüşler, algıladığımız her şey boyutlu (*extensif*) büyüklüklerdir; çünkü bunlar, algının zaman, mekân formları içinde yer almışlardır; yani, ölçülebilir, sayılabilir şeylerdir. Boyutlu büyüklükler, bütünün tasavvur edilebilmesi için, bir parçası yeten büyüklüklerdir. Görünüşlerdeki bu matematik ilkesi bilgimize büyük bir gelişme olanağı ve matematiğin kesintiye uğramadan tam bir kullanım bulmasını sağlar.

2. Algının (*antisipation*), Obje olarak kavranan real şeylerin görünüşlerinde yoğunluğu olan (*intensif*) bir büyüklük, yani derecelenme vardır. Algılamak demek, bir şeyi empirik olarak bilmek demektir. Algının objesi olan görünüşler, boş görünüşler değildirler; bir objeyi bize verirler. Bu bize bağlı sübjektif bir bilme şeklinde olur. İşte bu sübjektif empirik bilgide bir derecelemeyapılırsa, sübjektifliğe yol açan real öğeden kurtulmuş oluruz. Böylece, elimizde zaman ve mekân içindeki ölçülebilir yan kalır. Burada da matematik tam bir şekilde kullanımını bulur.

Görünüş alanındaki gerçekliğin derece ile ölçülen büyüklüğü, yoğunluğu 'an'lara bağlıdır; bizi bütüne götürmez. Bunun için bu büyüklük boyutsal büyüklükten farklıdır; tersine, yoğunlukla ilgili bir büyüklüktür.

Biz varlıkta, 'kendi başına varolan'da bu derecelerin bulunup bulunmadığını, onun bir *mathesis universalis* ile kavranıp kavranamayacağını hiçbir şekilde bilemeyiz. Fakat görünüş dünyasında, doğada yoğunluğun bulunduğunu *a priori* olarak

biliyoruz. Bu sayede doğa bilimleri, matematiği kullanarak bilgimizi genişletmek olanağı buluyor.

3. Deneyimlerin benzetileri (analoji): Bu ilke şuna dayanır. Deneyimlerin olanağı, temelini, verilen şeylerin zorunlu birtakım bağlarla birbirine bağlanmasında bulur. Salt anlama yetisinin bağlantı kategorisindeki kavramları, görünüş dünyasından gelen duyu verilerinin yığınını zaman içinde olup bitenlere göre birbirine bağlar. Bu bağlar doğa bilimlerinin en yüksek ilkeleri, doğa yasalarıdırlar.

Birinci ve ikinci gruptaki ilkeler, matematiğin tam bir geçerlilik bulduğu ilkeler olarak, kurucu (*konstitutif*) ilkeler oldukları halde; Kant bu üçüncü gruptaki ilkelere *dinamik* ilkeler adını verir. Burada kurgular *(konstruktion*) yerine, kurallara göre benzeti bağlantıları (analoji) yapılır. Bu ilkeler, düzenleyici (*regulatif*) ilkelerdir. Burada son sözü algılar söyler. Bunlar, doğa bilimlerinin sürekli araştırmalarının ortaya koyduğu yasaların dayandığı ilkelerdir. Burada yapılan analojiler, matematikteki gibi, büyüklüklerin, niteliklerin karşılaştırılması; gerekince hesap edilmesi şeklinde olup bitmez; örneğin, Güneş ışığının sıcaklığının hesap edilmesinde olduğu gibi; ya da üç kenarı verilen bir dörtgenin dördüncü kenarının hesap edilmesi gibi.

Buradaki analojiler, nitelikseldir. Deneyimlerin analojisinde, üç öğenin verildiği yerde, dördüncünün kendisi değil; bu üç öğenin dördüncüyle olan ilişkileri, bağları *a priori* bilinebilir. Bize öğenin kendisini empirik algı verecektir.

Görünüş dünyasında olup bitenler, zaman içinde geçerler. Zamanın üç tarzı (*modus*) analojinin üç ilkesidir. Zamanın üç tarzından birincisi, cevherin sürekliliği ilkesidir. Biz cevherin ne olduğunu bilmiyoruz. Kant'tan önceki filozoflar cevher hakkında türlü düşünceler ileri sürmüşlerdir. Görünüş alanındaki bilgimizde sadece şunu kesin ve *a priori* olarak biliyoruz: Zaman içinde olup biten bütün değişiklikler, değişmeyen bir şeyin var olmasını gerektirir. Doğa bilimlerinin *sentetik a priori* yar-

gılarının süreklilik ilkesine dayanmalarının temeli buradadır. Doğa felsefesinde ortaya konulan, maddenin kaybolmaması; Descartes'ın ortaya çıkardığı hareketin kaybolmaması; Leibniz'in bulduğu, kuvvetin kaybolmaması süreklilik ilkesinin özel halleridir.

Deneyimlerin bağlılıklarındaki ilkelerin düzenleyici olduğunu söylemiştik. Bunun anlamı şudur: Ne gibi şeylerin değişmediğini, matematik yolla önceden bilmeye olanak yoktur; araştırmaların bunu bize göstermesi gerekir. Nitekim 19. yüzyılda enerjinin de kaybolmadığı bulunmuştur.

Fakat zaman içinde olup biten bütün değişmelerde, değişmeyen, kalan bir şeyin varolduğunu, *a priori* olarak biliyoruz. Bu, her araştırmanın önkoşulu, doğa bilimlerinin metafizik öntemellerinden birisidir. Kant bu ilkeyi şöyle dile getiriyor: "Görünüşlerin bütün değişmelerinde, cevher değişmeden kalır; onun *quantum*'u (nicel değeri), doğada ne çoğalabilir, ne de azalabilir". O halde, doğada ne hiçten bir şey çıkabilir, ne de bir şey hiç olabilir. Bu, görünüş dünyasında böyledir; *noumenon*'da nasıl olduğunu bilemeyiz.

Zaman tarzlarından ikincisi, kategoriler tablosunda bağlantı kategorilerinden ikincisi olan neden-etki, doğa bilimlerinin nedensellik ilkesinin temelidir. Doğa bilimlerinin nedensellik ilkesine dayanan *a priori sentetik* yargıları, salt anlama yetisinin neden-etki kategorisine ve algı formlarından zaman içinde olup biten olayların tersine çevrilemez art arda gelmesi tarzına dayanır. Deneyimlerin bu ikinci ilkesini Kant şöyle dile getirir: "Bütün değişmeler, nedensellik bağlarının ilkesine göre olup biter"; ya da, "Bir şeyin olup bitmesi için, bu olup bitmeyi düzenleyen bir ilkenin önceden varolması gerekir".

'Kendi başına varolan'da, kendisi başka bir nedenin sonucu olmayan bir etkinin, yani deneyim dünyasındaki nedensellik ilkesi dışında bir etkinin varolup olmadığını biz bilemeyiz. Oysa metafizikçiler –örneğin, Crusius'un Wolffçulara karşı çıkışında

olduğu gibi– yeterli neden ilkesinin geçerliliğinin sınırlı mı, sınırsız mı olduğu, yani manevi varlıkta (*Geist*, tanrı) ve onun istemesinin kararlarında, bu ilkenin geçerliğinin olup olmadığı sorunlarıyla boş yere uğraşmışlardır. Bizim "kendi başına varolan varlık" alanı için hiçbir ölçütümüz yoktur. Bu alanın zaman içinde olmayan olayları, bizim bildiğimiz zaman-mekâna bağlı doğa olaylarının olup bitmesinden belki bambaşka bir şekilde olup bitmektedir; ama biz bunu bilemeyiz.

Biz görünüş dünyasında olup bitenleri bilebiliriz. Görünüş dünyasının olayları da, zaman içinde olup biter. Doğa bilimleri, bu zaman içinde geçen olayları araştırır; nedensellik ilkesinin bu alanda tam bir geçerliliği vardır.

Deneyimlerin analojisinde kullanılan üçüncü ilke; kategoriler tablosunda bağlantının *(relation)* üçüncü kategorisi ve zamanın üçüncü *modusu* olan "birlikte ortaya çıkma"ya dayanan, "karşılıklı etki" ilkesidir. Kant buna "birliktelik" adını da verir ve şöyle açıklar: "Mekânda aynı zamanda algılanan cevherler, ardı arkası kesilmeyen bir karşılıklı etkileşim içindedirler". 'Kendi başına varlık' alanında da bunun böyle olup olmadığını bilemeyiz. Öyle şeyler varolabilir ki, –hattâ bunların pek çok olabilecekleri bile düşünülebilir– bunlar bizi ne dolaysız, ne de dolaylı etkileyebilirler. Örneğin, Leibniz, *monad*'larını bu şekilde birbirine karşı tam bir bağımsızlık içinde, birbirlerine hiçbir gerçek etkileri olmayan varlıklar olarak düşünmüştü. Salt düşünülmüş olmaktan öteye geçemeyen bu türlü tasavvurlarda, bilgiyi boş düşüncelerden ayırmak için elimizde hiçbir ölçüt yoktur.

Deneyim dünyamızda, kendi sınırları içine kapanmış, her şeyden ayrılmış bir şeyin bulunamayacağını biliyoruz, doğa bilimleri buna dayanıyor. Eğer biz, şeylerin birbirini karşılıklı etkilediklerini algılamasaydık, mekândaki bağlılıklar arasında 'birlikte ortaya çıkma' bağını gerçek olarak bilemeyecektik ve bu bağı saptayamayacaktık. Örneğin, astronomide durum şöy-

ledir: Gök cisimlerinden birisinin ötekiyle zamandaş olup olmadığını, ancak birisinin ötekini, yörüngesini çizerken etkileyip etkilemediğini, doğrudan ya da dolaylı saptayabiliriz. Doğada etki ve karşı etki bağlılığının dışında olan, kendi içine kapalı hiçbir şey yoktur.

4. Anlama yetisinin kavramlarına dayanan ilkelerden dördüncü grup, tarz kategorileridir. Kant bunlara, "empirik düşünmenin postulatları" da der. Tarz kategorisindeki kavramlar, olanak, gerçeklik, zorunluluktu. Zaman ve mekân içinde olup biten şeyleri araştıran doğa bilimlerinde de olanak, gerçeklik, ve zorunluluk, empirik düşünmenin postulatları olarak yer alırlar.

'Kendi başına varolan'da neyin olanağı olduğunu, salt kavram çözümlemeleriyle, analitik yargılarla bilemeyiz; çünkü mantık bakımından çelişmezlik, varlıkta düşünülmüş olan şeyin gerçek olanağını sağlayamaz. Ama doğada neyin olanaklı, neyin olanaksız olduğunu, biz ancak görünüş dünyasının form ilkelerinden, en yüksek doğa yasalarından çıkarabiliriz; yani, "deneyimin form koşullarına uygun gelen şey olanaklıdır". Bu form koşulları, 'görü'nün *a priori* formları olan mekâna ve zamana dayanan kategorilerdir.

Gerçekten, varolmayı biz sadece kavramlara dayanarak elde edemeyiz. Ontolojik tanrı kanıtlamaları, sadece kavramlara dayanarak tanrının varlığının gerçekliğini gösterdiklerine inanıyorlardı. Oysa, bir şeyin varlığının gerçekliğini, bize ancak sentetik yargılar söyleyebilir. Sentetik yargılar da, algının *a priori* kavramlarından başka deneyimi –dolaylı da dolaysız– gerektirirler. Buna göre Kant gerçeklik ilkesini şöyle ifade etmiştir: "Deneyimin maddi koşullarına uygun gelen her şey gerçektir". Deneyimin maddi koşulları (görünün form ilkelerine karşıt olan maddesi), doğrudan doğruya verilmiş olan duyu verileridir.

Varlıktaki zorunluluk da salt kavramlarla yargılanmaz. Dünyanın 'kendi başına varolan' bir varlık olup olmadığı; varlığının zorunlu mu olduğu; yoksa rastlantıya mı bağlı bulunduğu hakkında hiçbir ölçüt yoktur. Spinoza dünyada –ona göre dünya, tanrıyla birleşmiş doğadır– mutlak bir zorunluluk görür. Öte yandan, metafizik geleneğinin en önemli tanrı kanıtlarından birisi, dünyanın varlığının rastlantıya bağlı bir varlık olmasına dayanır. Kant'a göre, metafizik teorilerin böyle karşıtlıklara düşmeleri de gösteriyor ki, 'salt akıl' bu türlü metafizik yargılara varmaya yetkili değildir. 'Zorunlu bir varlık', bizim kavrayışımız için, olumsuz anlamda bir 'noumenon' olarak kalır.

Deneyim dünyasında durum bambaşkadır. Bütün doğa bilimleri araştırmalarında zorunluluk kategorisi verimli bir ilke olarak önemli rol oynar. Fakat bu, 'kendi başına varolan' varlıkta olduğu düşünülen 'mutlak' zorunluluk değildir. Buradaki zorunluluk, görünüş dünyasında olup bitenlerin birbiri ardından gelmeleri zorunluluğudur; yani göreceli bir zorunluluktur. Bu türlü zorunlu olma, bize, örneğin astronomide, bir kuyruklu yıldızın tekrar ne zaman görünmesi gerektiğini önceden hesap ettirir. Astronomideki hesaplar, bir yandan önceden yapılmış gözlemlere, yani duyu verilerine dayanan algılara, öte yandan, doğanın form yasalarına; yani zaman, mekân ve nedenselliğe dayanırlar. O halde, Kant'ın diliyle: "Deneyimin genel koşullarına dayanarak gerçeklikle olan bağları saptanan şeyin varlığı –var olması– zorunludur".

## F. TRANSENDENTAL DİYALEKTİK

Kant'ın yeni bir bilgi olarak ortaya koyduğu transendental mantık, iki büyük bölüme ayrılmıştı. Bunlardan birincisini, önceki iki bölümde ele aldık: Kant'ın kategoriler teorisi ve doğanın temel yasaları, salt doğa bilimleri ilkelerinin yeri olan salt anlama yeteneğini inceledik. "Transendental Analitik" adını alan Kant'ın transendental mantığının bu ilk bölümü, onun deneyim ve deneyime dayanan bilimler hakkındaki teorisini açık-

lar. Bu bölümde Kant, en önemli bilgi teorileriyle bilim teorilerini de ele alır. Bu bölüm o kadar temellidir ki, daha sonraları yapılan bütün bilgi ve bilim teorileri, Kant'ın buradaki düşüncelerini gözönünde tutmak zorunda kalmışlardır. Transendental mantığın şimdi ele alacağımız ikinci bölümü, salt aklın asıl kritiğinin yapıldığı bölümdür.

Bu bölümde Kant, metafiziğin bilimsel geçerlilik bakımından ne başarabileceğini araştırıyor. Burada akıl kelimesi dar anlamda kullanılmaktadır. Burada akıl, insanın –salt anlama yetisinin işlemlerine göre– daha ileri giden, daha yeni olan bir yetisi, etkinliği olarak görülüyor. Salt anlama yetisi, kategorileri, nasıl temel kavramlar olarak kendisinde taşıyorsa, bu dar anlamdaki akıl da kendisinde birtakım *a priori* kavramlar taşır. Aklın bu *a priori* kavramlarına, Kant 'ideler' adını verir. Bu bölümde aklın idelerinin, gerçek bilgiler için ne başaracağı ele alınacak, araştırılacaktır.

Kant bu bölümü adlandırırken, ona "Transendent Diyalektik" adını vermekle, şu noktaya işaret etmek istemektedir: Eğer akıl kendisindeki idelerle güvenli ve gerçek bir bilgiye varmak isterse, hataya düşer. *Diyalektik* kelimesi Kant'ta, Platon ve Hegel'deki anlamından farklı olan özel bir anlamda kullanılmaktadır. Kant bu terimi, kendi içinde boşu boşuna dönen bir kavram çatışması anlamında Sofistler'den ve Eristikler'den almıştır. Kant bu bölümde, salt akla dayanan metafizik kanıtlamaların yanlışlığından söz etmez; onun göstermek istediği, bambaşka bir yapıdır. O, insan aklının yapısında bulunan, akıl sahibi hiçbir kimsenin kendisinden kaçınamayacağı bir dinamizmin varlığını göstermek istemektedir.

"Transendental Diyalektik", salt anlama yeteneğinin ilkelerinin incelendiği transendental analitiğin yaptığı gibi, bilimlerin bilgisinin olumlu ölçütlerini vermez; paradoks gibi görünen bir 'görüntü mantığı' ortaya koymak ister. İnsan aklının yapısında öyle bir yanılsama *(illusion)* vardır ki, bundan kaçınılamaz;

hattâ bu fark edilse, buna yanılsama olarak bakılsa bile, o kaybolmaz.

Salt anlama yetisinin bütün bilgisi, bir koşullar yığını içinde olup biter. Örneğin bir olay, nedensellik ilkesine göre, kendisinden öncekine bağlanır ve buna göre ortaya çıkar. Zaman-mekân içinde bulunan bir şeyi, daima bir başka şey belirler. Buna karşılık akıl, anlama yetisinin sınırını aşarak, daima koşulsuz olana ulaşmaya çabalar. Anlama yetisi her zaman bir koşullar yığını içinde (neden-etkinin görülemeyene kadar uzayan dizisi içinde) dönüp dolaştığı halde; akıl, birbiri ardınca sıralanan koşulların dizisinin bütününü kavramak ister. Kant'ın sözleriyle: "Aklın ideleri koşulların totalitesi (bütünlüğü) ile uğraşır".

Bizim her zaman kullandığımız ve özellikle metafiziğin ana sorunlarından birisi olan 'evren' kavramının oluşmasında, durum böyledir. Evren kavramı, kategori cinsinden bir kavram değildir. Kategorik kavramlar zaman ve mekân içinde bulunan, bize verilmiş olan şeyleri, koşullar dizisine göre birbirine bağlar. Oysa evren kavramı, aklın bir idesidir. Evrenin obje olabileceği hiçbir deneyimin olanağı yoktur; çünkü biz ancak şeyleri ya da şeyler arasındaki bağlılıkları algılayabiliriz. Bunlar ister büyük ister küçük olsun, durum değişmez. Evren idesi ise bu şeylerin hepsini, bilebildiğimiz her şeyi içine alan 'bütün'e uzanır. Kant'ın diliyle söylersek: Evren kavramında koşulların üstüne çıkan, kendisi artık koşulsuz olarak düşünülen bir 'koşullar bütünlüğü'ne ulaşılmıştır.

Aklın idesi, kelimenin dar anlamında, koşulsuz olanın idesidir. Bu idelere göre, eğer koşullara bağlı bir şey verilmişse bile, (örneğin, kozmik bir olayın görülmesi gibi) bu olayda daima ilke bakımından, koşullar dizisinin bütünü verilmiş sayılır; yani koşullara bağlı olmayan bir şey, bütün bir evrenin oluşu. Aslında burada kolay bir yola başvurulmakta, tek tek oluşları birbirine bağlayan anlama yetisinin tek tek işlemleri evrenin bütününe

kadar bir anda genişletilmektedir. İşte yanılsamanın gizlendiği yer burasıdır. Salt anlama yetisinin bu şekilde genişletilmesi aldatıcı bir hayaldir. Biz her türlü koşulun dışında bir şey düşünebiliriz; ama böyle bir şeyi bilemeyiz.

Evren idesini düşünebiliriz; hattâ düşünmeliyiz de. Koşullara bağlı şeyleri bilen insan (örneğin evrendeki tek tek cisimlerin hareketlerini, oluşlarını ya da yıldız kümelerini), bunların karşıtı olarak, hiçbir koşula bağlı olmayan bir şeyin idesine de ister istemez sahiptir. İnsan aklının metafiziğe sapması bundandır. Bu yüzden insan aklı, evrenin yapısı ve varlık tarzı hakkında –koşulları kavramasına olanak olmadığı halde– teoriler kurar. İnsan bir akıl varlığı olduğu, sadece belli ve sınırlı bir çevre ile yetinmediği için, evren hakkında soru sormaktan kendisini alamaz. O halde evren idesi, insan aklından ayrılamayan bir kavramdır. Fakat bu ide ile hiçbir bilgi elde edilemez. Evren idesinin boş kalması, hiçbir şekilde algılanamaması, onun varlığı gereğidir. Kant'ın ünlü cümlesi, algı içeriği olmayan kavramların boş kalmaya mahkûm olduklarını söyler.

Aklın buradaki mantığı, bütün şeylerin salt bütünlüğü *ide*sinden, salt kavramlardan, evrenin yapısıyla ilgili *sentetik a priori* yargılara varmak ister. İşte yanılmanın kaynağı buradadır. Burada akıl, *diyalektik* bir duruma düşer. *Diyalektik* kavramı, yanıltan "görüntü mantığı", insanın kendi kendisini yanıltması anlamını taşır. Bunun sonucu olarak, akıl sahibi insanın en özgün, en doğal yeteneği olan metafizik soru sorabilme yeteneği, onu hayalî bir başarıya, yalancıktan (*pseudo*) bir bilime götürür. Bu bilim sadece salt akla dayanan, en yüksek ve en güvenli bilgi olduğuna güvenen metafiziktir. Bu yüzden doğa bilimleri bir kez kanıtlanmış, gösterilmiş olan bilgilere dayanarak, durmadan ilerlerken metafizik sistemlerin tarih boyunca birbirleriyle savaşmalarında şaşılacak hiçbir şey yoktur.

Kant'a göre salt aklın üç temel idesi vardır: Ruh, evren ve tanrı. Bu üç en yüksek akıl idesine uygun olarak başlıca üç

skolastik metafizik yapılagelmiştir. Bunlardan birincisi, rational psikoloji (salt aklın felsefi ruh teorisi); ikincisi, rational kozmoloji (evren hakkında empirik araştırmalara dayanmayan, akla dayanan teori); üçüncüsü, rational teolojidir (din kaynaklarına, din geleneklerine dayanmayan; salt akla dayanarak tanrının varlığı hakkında kurulan teoriler).

"Transendental Diyalektik" üç büyük bölümde bu üç ideyi ele alıp incelemektedir. Birinci bölümde ruh idesi ele alınmaktadır. Bizim ruhsal-varlık hakkındaki bilgimizden, yani kendimizde bildiğimiz 'ben-birliği'nden kalkarak, hiçbir koşula bağlı olmayan bir ruhun varolduğu hakkında yargılara varmak, yanlış bir sonuç çıkarmaktır. Bu aklın bir paralogizmidir (mantıki yakıştırmasıdır); çünkü bedene bağlı olmayan ama insanın yaşamasının, eylemlerinin sürekliliğini sağlayan manevi bir cevherin varolduğuna kendi ruhsal varlığımız hakkındaki bilgiden kalkarak varamayız.

Platon'dan Wolff'a kadar yapılagelmiş olan ruhun ölmezliği hakkındaki kanıtlamalar, diyalektik olan, hiç de dayanılabilecek sağlamlıkta olmayan kanıtlamalardır. Kant bununla, insan düşüncesinin hiçbir koşula bağlı olmayana, duyuların ötesine uzanmak istemesini anlamsız bulduğunu söylemek istemiyor. Ruh idesinin salt aklın idesi olması, aklın varlık-yapısı gereğidir. İde olarak onun her zaman kendisi için bir yeri, bir hakkı; aklın varlık-yapısı bakımından da zorunluluğu vardır. Kant'ın ikinci Kritiği'nin (*Pratik Aklın Kritiği*) ele aldığı pratik akıl için de, ruh idesi, buna bağlı olarak ölümsüzlük sorunu, sorun olarak varolmakta devam eder.

*Pratik Aklın Kritiği*'ni ele aldığımızda göreceğiz ki, Kant hiçbir koşula bağlı olmayan şeyler hakkındaki bilgi için yeni olanaklar göstermektedir. Ama şimdi burada salt aklın teorileri ve bilgisi bakımından, hiçbir koşula bağlı olmayan bir ruh idesi, çözülmesine olanak olmayan bir sorun olarak kalmaktadır.

Evren idesi ve bu ide çevresinde hayale dayanan –Kant'ın diliyle– *diyalektik* temellendirmeler, "Salt Aklın Antinomileri" adlı bölümde ele alınır. Kant'ın antinomiler teorisi, *Salt Aklın Kritiği*'nin derin etkileri olmuş, daha da olacak çok önemli düşüncelerini içerir. Kant burada zaman ve mekân bağları ile bağlanmış olan biz insanlar için, şeylerin bütününü kavramak isteyen evren idesinin, hiçbir şekilde gerçeklikle doldurulamayacak boş bir kavram olduğunu gösterir. Zira biz insanlar için gerçek bilgi, algı alanının boyutları içinde olanaklıdır. Gerçi algı alanının koşulları olan zaman ve mekân bizi sonsuza götürür; ama sınırsız olan (mutlak olan) hakkında bir yargıya varma hakkını bize veremez; çünkü biz, düşüncemizle bütünü kavrayarak, koşulların dışında olan, hiçbir koşula bağlı olmayan bir birliğe ulaşmayı istediğimiz anda, yanılsama *(illusion)* başlar. Burada artık terimlerin boş formlarının mantığı, "görüntü mantığı" çalışmaya, işlemeye başlar; hakikat oldukları aynı şekilde gösterilebilen karşıt teoriler birbirleriyle çarpışırlar.

Nicelikten kalkan birçok büyük metafizik sistem evreni kapalı, sonlu bir şey olarak görür: Bizim imgeleme gücümüze göre çok büyük de olsa, yine de sonlu bir mekân ve sonlu bir zaman içinde; yani oluşu belli bir anda başlamış olan kapalı bir bütün. Bu metafizik teorilerden hiç de az önemli olmayan başkaları da, evreni mekân bakımından sınırsız zaman bakımından sonsuz, yani hep varolmuş ve hep varolacak bir bütün olarak görürler. Kant'ın gençlik yazıları ele alınırken gösterildiği gibi, gençliğinde Kant da bu düşüncelere katılıyordu; evrenin sonsuz ve sonrasız olduğu tezini savunuyordu.

Şimdi ise Kant şunu göstermek istiyor: bu birbirine karşıt metafizik sistemler, bütün kanıtları ile birlikte, gelip geçici değil, temelini aklın varlık-yapısında bulan düşüncelerdir. Kant kitabının bu bölümünde, önce bütün inandırıcı delilleriyle tezleri ve hemen bunların karşısına da yine aynı güçte olan karşıtezleri koyar. Böylece bize aklın diyalektiğini gösterir.

Evrenin bütünü hakkındaki ide, aklın vazgeçemeyeceği bir idedir. Fakat bu ideye bir iç kazandırmak, onu bir gerçeklik olarak kavramak istersek, hemen zaman-mekân bağları içine düşeriz ki, bu bağlar, kendi olanakları bakımından, bizim sonsuz ve sonrasız olan bir evren bütününü bilmemize izin vermezler. Biz, evrenin ne sonlu, ne de sonsuz olduğunu savunabiliriz; çünkü biz, kavramlarımızı, ancak sonuna kadar götürmemize olanak olmayan, yani başlangıcını ve sonunu bilemediğimiz, bunun için de tam olarak belirleyemeyeceğimiz zaman ve mekâna bağlı algılarla doldurabiliriz.

Kant'ın ele aldığı ikinci antinomiye gelince, bununla ilgili düşüncelerle birçok kez karşılaştık. Atomcular ve Leibniz'in düşüncelerini benimseyenler için evren basit, bölünemez öğelerden oluşmaktadır. Başka metafizikçiler, örneğin Descartes için ise, madde mekâna bağlı bir sürekliliktir *(continuum),* yani sonsuza kadar bölünebilir. Spinoza'ya göre de, varlık bir süreklilikliktir. Varolan tek tek şeyler, varlığın değişik şekilleridir. Görüldüğü gibi Kant, ikinci antinomi olarak, madde hakkındaki metafizik karşıt teorileri ortaya koyar. Kant bu düşüncelerin rastlantısal, gelişigüzel ortaya çıkmadığını, bunların aklın yapısından doğduğunu gösterir. Akıl, maddenin bölünüp bölünmediği sorununda, hiçbir koşula bağlı olmayan bir sonuca varmak ister; bu yönde soru sorarsa; bir kez, artık bölünemez olan atom kavramına; bir kez de, mekân tasavvuru ile sonsuz bir sürüp gitmeye, bununla da sonsuza kadar bölünebilirliğe ulaşır. İşte maddenin bölünme ve birleşmesi sorununda hiçbir koşula bağlı olmayana ulaşmak isteyen düşüncenin diyalektiği budur.

Gerçekte biz, varlığın, ne basit bir cevher olduğundan, yani fizik *monod*'lardan söz edebiliriz; ne de varlığın sonsuza kadar bölünebilirliğinden. Kant, gençliğinde yazdığı yazılarında, sonsuza kadar bölünebilir bir bütünden, *fatum continuum*dan bahsediyordu. Şimdi ise diyor ki: Biz evreni ve evrenin maddesini, ancak zaman-mekân koşullarına bağlı olarak bilebiliriz. Bu

koşullar içinde, son şeylere asla ulaşılamaz: Ne en küçük parçaya; ne de sonsuza kadar bölünebilir bir bütüne.

Bu iki antinomiye Kant "matematik antinomi"ler adını verir. İkinci grup dinamik antinomiler ise, birincilerde olduğu gibi, yer kaplama ve bölünme ile değil, bağlantı kategorisindeki ilkelerle; modalite ile ilgilidir. Kant'ın felsefesinin en önemli düşüncelerinden birisi, nedensellik ile ilgili olan üçüncü antinomide ortaya çıkar. Bu antinomi özgürlük antinomisi adını da alır.

Bu antinomide ele alınan özgürlük sorunu, bizi hemen birinci Kritiğin, yani *Salt Aklın Kritiği*'nin sınırları dışına, *Pratik Aklın Kritiği*'ne götürecektir. Kant, aklın idelerini sayarken, çoğu kez, ruh, evren ve tanrı yerine tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük de der.

Evren konusunun bir parçası olarak özgürlük sorunu, bu idelerin en önemlisi görünüyor. Evrende olup biten olayları, neden-etki bağı içinde kavrar ve biliriz. İnsanın kavrayan ve bağlayan anlama yetisi doğal olarak, hep koşullar içinde ve bunlara bağlı bulunur. Anlama yetisi, neden-etki dizisini, yasaların şeması içinde ve deneyimleyebildiği kadar gerilere doğru götürebilir. Buna göre olaylar, hep kendilerinden önce gelenlere bağlanacak; onların nedensel sonucu olarak görülecek ve açıklanacaktır. Fakat akıl bununla yetinmeyecektir; o, hiçbir koşula bağlı olmayan son şeyleri soracaktır. Burada hemen, felsefe tarihi boyunca birbiriyle çatışan karşıt iki tez ortaya çıkıverecektir. Bunlardan birincisi, Kant'ın karşıtez dediği, nedensellik ilkesinin mutlaklığını ileri sürecektir. Buna göre, bir şeyin başka bir şeyle açıklanmasını gerektiren nedensellik, bir doğa yasası olan nedensellik, aynı zamanda bir evren yasasıdır da. Örneğin, Hobbes ve Spinoza böyle düşünüyorlardı.

Buna karşı olan tez ise, şu düşünceyi savunacaktır: Neden-etki dizisi boyunca geriye doğru gidersek, sonunda öyle bir ilk nedene varmamız gerekir ki, bunun kendisi, artık hiçbir nede-

nin sonucu olmasın ve bu dizi onunla başlamış olsun. Bu düşünceye göre, neden-etki dizisinin bir başlangıcı vardır; yani kendisi için hiçbir neden gerekmeyen, koşulsuz olan bir şey, başlangıç olmuştur. Koşula bağlı olmayan bu nedene Kant, "özgürlük" ya da "özgürlüğün nedenselliği" adını verir. Bu, özgün bir etkilemedir.

Evrenin var ve olaylarının bir başlangıcı olduğunu, yaratıldığını ileri süren bütün metafizik teoriler, Aristoteles'in izleyicisi olarak, bir "ilk hareketi veren"den söz ederler; hiçbir koşula bağlı olmayan bir etkinliği, evrenin son temelinin özgür bir eylemini, nedenler dizisindeki ilk neden olarak görürler. Bu anlamda bir "evrensel özgürlük"ten, yani evrenin oluşunda, artık hiçbir koşula bağlı olmayan bir ilk nedenden, özgürlükten söz ederler.

İşte doğada olup bitenlerin tersine, kendisi artık başka bir etkiden doğmamış olan bir neden, koşulsuz bir şey aranırsa, o zaman "özgürlükten doğan bir etkilemeye" varılır. Böylece tez ve karşıtez birbirine karşı durur. Gerçekte bu durum, aklın diyalektiğinden başka bir şey değildir; yani hayale dayanan "görüntü mantığı"nın, aklın yanılsamasını, her iki yönden kanıtlamasıdır. Aslında biz, zaman-mekân içinde, koşullara bağlı bir nedensellikten, neden-etki bağlarından başka bir şeyle karşılaşmayız. Zaman içinde, bir şeyin ardından gelen başka bir şey vardır. Bu şeyi de, başka bir şey meydana getirmiştir. Biz zaman boyutu içinde bir ilk nedene hiçbir şekilde ulaşamayız; neden-etki dizisini bir bütün olarak kavrayamayız. İlk neden hakkındaki düşünceler algıya dayanarak gösterilemediğinden, bir iç kazanamazlar ve boş düşünceler olmaktan kurtulamazlar.

Bu noktada Kant baştaki iki antinomide ortaya çıkmayan yeni bir sonuca varıyor. Birinci ve ikinci antinomilerde ileri sürülen tez ve karşıtezlerinden; sınırlılık ve sınırsızlıktan; ne birincisinin, ne de ikincisinin, kendi başına varolan varlıkta bulunabileceğini ileri sürebilirdik; çünkü biz, ilke olarak, ancak

zaman-mekân içindeki şeyleri bilebiliriz. Üçüncü antinomide ise durum bambaşkadır. Nedenselliğin, doğa araştırmalarında, doğa bilimlerinde bir yasa olarak, tam bir geçerliliği vardır. Nedensellik yasasının, duyumlanır dünyadaki –bu dünya anlama yetimizin koşullarına bağlı olan görünüş dünyası olduğundan– geçerliliği, genel ve zorunludur. Öbür yandan ise "özgürlüğün nedenselliği"nin, *noumen*de, "kendi başına varolan varlık" alanında –her ne kadar hiçbir zaman kesin olarak savunulamazsa da– geçerli olduğu düşünülebilir. Kendisi hiçbir şeye bağlı olmayan, koşulsuz olan kendiliğinden (*spontan*) olarak ortaya çıkan ve neden-etki dizisinin başında bulunan bir etki, –biz onu hiçbir şekilde algılayamasak da– "kendi başına varlık" alanında bulunabilir.

Böyle bir etki, bu tür bir nedensellik –özgürlüğün nedenselliği– artık görünüş dünyasının nedensellik yasasına bağlı olmayacaktır. Ama bundan dolayı da onun bir yasasızlık olması gerekmez. "Özgürlüğün nedenselliği", kendi içinden, yapısından gelen bir "belirleme"den (*determination*) yoksun olamaz. Yalnız burada, kendinden önce olup bitenlere bağlılığa dayanan doğa yasalarından bambaşka olan yasalar geçerli olmalıdır; bu yasalar, artık zaman koşullarına bağlı olmamalıdır.

Bu düşüncelerde "özgürlüğün nedenselliği" için gösterilen olanak, teorik olarak ele alınırsa, görülür ki: Üçüncü antinomide ileri sürülen karşıt düşünceler, birbirleriyle tamamen uyuşmaz değildirler. Bu, her iki tür nedensellik de, birbirine zarar vermeden birlikte varolabilir: "Özgürlüğün nedenselliği", anlaşılır/düşünülür alanda; doğa yasalarının dayandığı nedensellik ise, görünüş dünyasında. Ama bu, her iki etkinin birbirinden tamamen ayrı olan iki alanda bulunması demek değildir; çünkü, zaman-mekân içindeki doğa, anlaşılır dünyanın görünüşünden başka bir şey değildir. Görünüş alanında ortaya çıkan bir etki, zaman bakımından kendinden önce gelen bir olayın sonucu olduğu gibi; aynı zamanda "intellegibel olan"ın

görünüş alanına çıkmasıdır da. Yani, bu noktada Kant, doğadaki zorunluluğun genel yasası ile "özgürlüğün nedenselliği"nin birleşmesi olanağını göstermek istiyor.

Kant'ın çok soyut ve genel olarak ifade ettiği; belirsiz ve kesinlikle gösterilemez, bir teori gibi görünen bu düşünceler, insan varlığı alanına götürülür, insanın yapıp-ettikleri göz önünde bulundurulursa, hemen somut bir güncellik kazanırlar. Kant, bu düşüncelerini insan varlığı alanına uygulamayı, "Özgürlüğün Nedenselliğinin Evrensel İdesi" adlı bölümde ele aldı. Kant, insanın varlık-yapısında, *intellegibel* olanla, empirik olan diye iki ayrı özellik, nitelik görür. İnsan bir kez, tıpkı bütün doğa gibi, duyu verilerinin, görünüş dünyasının bir parçasıdır. Kant, insanın bu yanının empirik bir karakter taşıdığını söyler. Fakat insan, kendisinin sadece bir doğa parçası olmadığını da bilir. İnsan kendisini aynı zamanda, "transendental apperception"ın süjesi, düşünen bir "ben" olarak da biliyor. İnsan, düşünen bir "ben" olarak artık, bir deneyim objesi değildir.

İnsanın düşünen "ben"i, onun iç algılamayla bildiği ruhsal varlığına bağlı, ruhsal bir olay değildir. İnsandaki ruhsal olaylar, zaman içinde olup biterler; iç duyulara verilmişlerdir. İnsanın bu yanı onun görünüş dünyasına bağlı olan yanıdır; deneyim dünyasının bir parçasıdır. "Transendental apperception"ın "ben"i, deneyim yapabilmenin koşulu olan bu "ben" ise, kendiliğinden düşünen ve anlayan bir "ben"dir. İnsanın bu anlayan ve düşünen "ben"i, artık, empirik değil anlaşılır bir objedir. O halde insan varlığında, *intellegibel* nitelikte olanla, duyusal (*sensibel*) nitelikte olan yanları birbirinden ayırmak zorundayız.

İnsanın duyusal nitelikteki yanı, yani onun bedeni ve ruhsal varlığı –*psyche*si–, doğa yasalarına bağlı olduğu için, doğa bilimleri tarafından araştırılıp bilinebilir. Buna karşılık, insanın *intellegibel* nitelikteki yanını, bu şekilde bilemeyiz; çünkü insanın bilgisi, zaman-mekân formlarına bağlı duyu verileri alanın-

da olup biter. İnsanın aklı (*intellegibel* yanı) ise doğanın bağlayıcı koşullarına dayanmaz. Biz insan aklını, insanın eylemlerinin dayandığı istemesinin kaynağı olan, irade kararlarını veren, etki yapabilen bir şey olarak kavrıyoruz.

İşte biz, akıl hakkındaki bu tasavvurumuzun doğruluğunu, onun kendisine özgü bir nedenselliği olduğunu, eylemlerimize düzen veren buyruklarda daha iyi görüyoruz. Bu buyruklar bizden iyiyi yapmamızı, kötüden kaçmamızı ister. Bize yapmamız gerekenle, yapmamamız gerekeni gösteren; bizi zorlayan bir şey var. "Yapmalısın!" buyruğu, doğanın hiçbir yerinde ortaya çıkmayan, insanın akıl varlığının yapısından gelen bir tür bağlanmayı, bir gerekliliği gösterir. Burada, bizim aklımız ve aklımızın yönettiği irademiz, "görünüş dünyasındaki şeylerin düzenine uymaz; sadece kendi etkinliğine dayanarak, kendisindeki idelerin düzenine uyar". Aklımızın ve irademizin uyduğu düzen, "görünüş dünyasındaki şeylerin düzeni değildir. Bu düzen, aklın tümden etkinliğine dayanarak, kendisi için, kendi idelerine göre kurduğu" düzendir.

Eğer aklın böyle, idelere ve özetkinliğine dayanan başka bir düzeni varsa, bunun etkilerini deneyim alanında da görmeliyiz. Nitekim, bizim varlık-yapımızda, *intellegibel* nitelikte olan yanımızda, kendisini bilemediğimiz öyle bir yeti vardır ki, bununla biz, spontan hareketlerde bulunuruz; işte buna, iradeyi yöneten "aklın nedenselliği" diyoruz. Kant'a göre, evrensel bir ide olarak kanıtlanamayan, algı alanında gösterilemeyen, bu yüzden algı ile doldurulamayan bir düşünce olarak kalma zorunda olan aklın bu idesi, yani "özgürlüğün nedenselliği", insanda özgür eylemlerin temeli oluyor.

Kant'ın teorisine göre, insanın eylemlerinde görünüş alanına çıkan, onun duyusal nitelikte olan yanıdır. İnsanın bu yanı doğadaki neden-etki düzenine uyar. İnsan varlığının duyusal nitelikteki yanında olup bitenler, aslında, doğa olayları gibi; önceden hesap edilebilir, bilinebilirler; ve başka olaylar tarafın-

dan yönetilmişlerdir; yani insan, bu yanı ile özgür değildir, bir doğa parçasıdır. Fakat insan sadece bir doğa parçası da değildir. Bazı yeti ve yetenekleri onun sadece bir doğa parçası olmasına olanak vermezler; çünkü insan, "yapmalısın!" buyurusunu duyan, özgür eyleyebilen bir varlıktır. İnsanın bu yanı, temelini, duyulara dayanan alıcılığını aşan akıl varlığında bulur.

Yukarıdaki bu düşünceler, *Salt Aklın Kritiği*'nde yer alan ve bunu *Pratik Aklın Kritiği* adlı, insanın ahlâk varlığını ele alan yapıtına bağlayan, köprü rolünü oynayan düşüncelerdir. Kant, *Salt Aklın Kritiği*'nde, özgürlük idesini, nedensellik sorunu bakımından, aklın antinomilerinden birisi olarak ele alır. Kozmolojik bir ide olan özgürlük, insan varlığı alanında, insanın akla dayanan eylemlerinde gerçekleşme olanağı bulur. Kant'a göre, özgürlüğün olanağı ve gerçekleşmesi, insanın bilen varlığında, yani insan aklının ilgilerinin bilmeye çevrildiği yerde değil; aklın pratik alandaki kullanılmasında aranmalıdır. Kant pratik aklı yeni bir sorun alanı olarak, *Pratik Aklın Kritiği*'nde ele alacaktır.

Şimdilik *Salt Aklın Kritiği* çerçevesi içinde, özgürlük sorunu hakkında bu kadarla yetinip Kant'ın bu kitabında ortaya attığı antinomiler sorununa geri dönelim. *Salt Aklın Kritiği*'nde, salt aklın üçüncü idesi tanrı idesidir. Tanrı idesi ile "rational teoloji" uğraşmakta; tanrısal varlığın yapısı hakkında din kitaplarının öğrettiklerine bağlı kalmadan, akla dayanarak kanıtlamalar yapmakta, düşünceler ileri sürmektedir. Kant kitabının tanrı idesini ele alan bölümüne, "Transendental İdeal Üzerine" adını vermiştir. Hiçbir koşula bağlı olmayan ya da koşulların tümlüğü (totalite) olarak, kendisi hakkında soru sorulan tanrı idesinde durum, evren idesi ile ruh idesinde olduğundan başka türlüdür.

Bu *omnitado realis* idesi, bu biricik gerçek varlık, ruhun ve evrendeki her şeyin kendisine benzediği bir varlıktır. Bizim dünyada tanıdığımız her şey, birtakım gerçekliklerin ve olum

suzlukların birleşmesinden oluşur. Her şey, birtakım olumlu nitelikler ve güçlerden sınırlı bir şekilde pay almıştır; bazı şeyler de onda eksiktir; çevremizde eksiksiz bir varlıkla karşılaşmıyoruz. Her şeyin kendisine benzediği eksiksiz varlık, varlığın temeli ise, "bütün gerçekliklere sahip" olan bir varlıktır. Dünyadaki çeşitli şeylere dağılmış, yayılmış bulunan; hem de ancak bir dereceye kadar bu şeylerde bulunabilen her şey, bu varlıkta bir araya gelmiştir; hem de en yüksek derecede. Salt aklın bu idesi, bir *ens realissimum*dur; yani bütün varlık olanaklarını, varlık türlerini, en yüksek derecede içine alan, birleştiren bir varlıktır.

Bu ide, Kant'a göre, aklın, zirveden bakışlarının (*speculatio*) gelişigüzel düzmesinden doğmuş olan ya da sadece, dinlerin ortaya attıkları bir ide değildir. Bu ide, kaynağını, aklın varlık yapısında bulur; aklın hiçbir koşula bağlı olmayana, tümlüğe uzanmasından doğar. Bu en yüksek varlık tasavvuru, bütün şeylerin kendisinden doğduğu kaynak, temel bir sorundur; Platon'dan beri bütün metafiziklerin tarih boyunca süregelen idesidir. Bu ide insan aklının kurtulamayacağı kendi doğasından, varlığından doğmaktadır. Metafizik, doğal bir yetenek olarak temelini insanın bir akıl varlığı olmasında bulur.

Fakat akla dayanarak, aksiyomlar, tanımlamalar ve sonuç çıkarmalarla uğraşan metafiziğin, kendisini, sağlam bilgi saymaya hakkı yoktur. Sadece salt akıl bakımından zorunluluk taşıyan kavramlara, idelere dayanan metafizikçiler, çıkardıkları sonuçların objektif geçerliliği olduğunu; "kendi başına varolan" varlığın, bizim tarafımızdan bilindiğini savunuyorlar. Metafizik, salt aklın bir bilimi olarak, *ens realissimum*un, hiçbir koşula bağlı olmayan, mutlak olan 'bir'in, varlığını ve yapısını gösterip kanıtlamak istiyor. Aristoteles'ten başlayarak kilise babalarından, skolastiklerden Descartes'a, Spinoza, Malebranche, Leibniz ve Wolff'a kadar yapılan bütün tanrı kanıtlamaları, kendilerini sağlam ve güvenli buluyorlardı.

Kant'a göre burada, gene salt aklın bir yanılsaması, illusionu, diyalektiği ya da görüntü mantığı ile karşı karşıyayız. Burada aklın kendisinden ayrılamayan bir idesi, obje olarak kavranabilen, gösterilebilen bir varlığa çevriliyor; "şeyleştiriliyor" ve koşullara bağlı deneyim dünyasının temeli –'kendi başına' varlık– olarak görülüyor. Halbuki bilebildiğimiz bütün gerçekler, cevher ve güçler, ancak zaman-mekân içindeki duyusal gerçeklikler olabilir. *Res reallissimum* ("en gerçek varlık") varsa, bu varlık şeylerin olanağının kaynağı, şeylerin kendisine dayandığı ilk temel olarak düşünülür. Çoğu kez de bu 'bütün real şeylerin ideali', sadece 'şeyleştirilmekle' kalmaz; aynı zamanda "kişileştirilir". O bütün varlıkların ilk örneklerini içine alan bir akıl sayılır. Hem de bunun, sadece düşünülmüş bir olanak, bir ide olduğu hesaba katılmadan. İnsanın sınırlı anlayış yeteneğinin bir sorunu olduğu gözden kaçırılarak, kavramlar, tanımlar ve kanıtlamalarla, sadece düşünülmüş bir şeyin varlığının kanıtlandığı sanılıyor.

*Salt Aklın Kritiği*'nin bir bölümü olan "Bütün Spekülatif Metafiziklerin Kritiği" adlı bölümde ileri sürdüğü bu düşüncelerden dolayı Mendelssohn ona, "her şeyi kırıp döken Kant" demişti.

Kant, Kritiğinde Tanrının üç türlü kanıtlanmasını ele alıyor. Bu kanıtlamalardan birincisi, Kant'ın daha ilk yazılarında kendisi ile savaştığı ontolojik kanıttır. Bu (*res*) *realissimum*, salt kavramından onun varolduğunu; bir mantık ilkesine, düşüncelerin doğruluğunun bir ölçütü olan çelişmezlik ilkesine dayanarak, kanıtlama girişimiydi. Kant buna şöyle karşı çıkıyor: Varlık hakkında ancak *sentetik* yargılar söz sahibidir. Halbuki burada bilimdeki kanıtlamaların *sentetik* olan yargılarına, gerçeklik ilkesine yer yoktur; çünkü burada, dcneyimin maddeye dayanan koşullarından, yani duyu verilerinden söz edilemez. En yüksek varlık, *ens realissimum,* duyular üstü bir varlık olarak düşünülmüştür; onun varlığı zaman-mekân koşullarının dı-

şındadır. Böyle olunca, *ens realissimum*un varlığı hakkında, insan bilgisi, *sentetik a priori* yargıları nereden bulsun?

İkinci kanıtlama türüne Kant kozmolojik kanıtlama adını verir. Burada, evrenin rastlantısal varlığından bunun temeli olan ve rastlantıya bağlı olmayan bir varlığın zorunluluğuna geçilir (*absolute necessarium*). Leibniz bu kanıtlamaya *contingentia mundi* adını verir.

Bu kanıtlamadaki yanılsama şudur: Nedensellik ilkesi, ontolojik bir ilke sanılır; yani, kendi başına varlığın ilkesi sayılır. Aslında bu ilke doğa olaylarının, zaman-mekân koşullarının bir ilkesidir. Gerçekte biz, rastlantı ve zorunluluğu ancak deneyimlerimizi birbirine bağlayan göreceli bir kavram olarak bilebiliriz. Biz, ancak, bazı şeylerin, başka bazı şeylerin zorunlu sonucu olduğunu bilebiliriz. Mutlak bir zorunluluk, aklın sadece bir idesidir (tıpkı hiçbir koşula bağlı olmayan şey gibi). Mutlak zorunluluğun gerçek olanağı hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. Olasılığa bağlı olanı ancak duyular dünyasında arayabileceğimiz gibi, *kontingent* kavramının, duyu verilerinin ve bağlılıklarının dışında, bizim için hiçbir anlamı yoktur. Koşulsuz bir olasılığa bağlılık ve koşulsuz bir zorunluluk, yani mutlak bir rastlantı veya mutlak bir zorunluluğa inanmak, insan aklının en gerçek tehlikelerindendir.

Kant üçüncü tür tanrı kanıtlamalarına teolojik-fizik kanıtlamalar der. Bu kanıtlamalar, tanrının varlığını, fiziksel doğadan (*physis*ten) türetmek isterler. Kant bu yoldaki düşüncelere gençliğinde çok önem vermiş, bunları büyük ve derin bir ilgiyle izlemiş hattâ kendisi de katılmıştır. Şimdi bunlar burada, kritik felsefenin bağları içinde –sonradan da *Pratik Aklın Kritiği*'nde– yeniden ele alınmakta fakat Kant için eski önemlerini yitirdikleri görülmektedir. Kant, tanrı kanıtlamalarının son bölümü olan bu bölüme, "Teleolojik-Fizik Tanrı Kanıtlamalarının Olanaksızlığı" başlığını vermiştir.

Bu üçüncü kanıtlama da, evrenden kalkar. Evrenin bir temelinin olması gerektiğine göre her şeyin kendisinden çıktığı bir varlığın da gerektiği sonucuna varır. Fakat burada düşüncenin kalkış noktası, evrenin varlığı değildir. Burada evren hakkındaki özel bir bilgiye dayanılır: Biz doğada bir düzen, bir amaca uygunluk, bir güzellikle karşılaşıyoruz. İnsan bilgisi doğanın derinliklerine ne kadar inerse, ne kadar genişlerse; kavranamaz ölçüde büyükten, gözle görülemeyen küçüğe kadar her yerde, bir düzenin, bir birliğin egemen olduğunu görür. Canlı varlıklarda, geniş canlılar alanında görünen düzen daha da etkilidir. Doğanın insanı şaşırtan, hayran bırakan, bu akıl almaz düzeni, insanı bu uyumun yaratıcısını sormaya zorlar. Teleolojik-fizik düşünüşün kanıtlamaları, evreni bir plana, bir düzene göre yaratan manevi bir varlığa ulaşır.

Bu tür düşüncelerin başlangıçlarına daha Anaxagoras'ta rastlarız. Tâ o zamandan beri, bu düşünceler, metafiziklerde ve teolojilerde (ilahiyatta), daima yeni biçimlere girerek, binlerce yıl boyunca sürüp gelmiştir. Evrenin en büyük ve en küçük parçasında tanrının kurduğu ve gerçekleştirdiği yüksek ve sonsuz uyumun güzelliği ve iyiliğini göstermeye çalışan Leibniz, bu düşünce zincirinin halkalarından birisidir. Kant'ın gençlik yazılarında da, evrendeki düzen ve uyumdan, bu düzen ve uyumu kuran ve seyreden manevi bir varlıktan söz edilir.

Oysa, *Salt Aklın Kritiği*'nde bu tür kanıtlamalarda aklın görüntü mantığının çalıştığı; burada, insan aklının diyalektiği ile karşılaşıldığı gösterilir. Bu kanıtlamalardaki benzetmeler, kanıtlar bir doğruluk olasılığı taşısalar bile, kesin bilgiler olamazlar. Bu benzetmeler şuna dayanır: Yüksek ve güzel kültür yapıtları arkasında, nasıl bunları yaratan kişi düşünülüyorsa, doğadaki düzenin arkasında da, bu düzenin kurucusu düşünülmelidir. Kant'a göre burada, evreni yaratan değil, evreni kuran bir ustanın düşünülmesi daha doğru olurdu; çünkü, güzellik ve amaca uygunluk, şeylerin formları ile ilgilidir; maddeleri ile değil.

Bu formlar bambaşka da olabilirdi: örneğin, daha az düzenli. O zaman evrenin rastlantıya bağlı olduğu sonucuna varacaktık; bundan dolayı da yüksek bilgi sahibi bir yaratıcı düşünmemize yer kalmayacaktı.

Platon'un, doğa felsefesini açıklayan *Timaios* adlı diyalogundaki *Demiurgos* da, evrenin kurucusu, bir mimar olarak düşünülmüştür. Evrenin maddesi ona verilmiştir; o da bu maddeye evrenin düzenini vermiştir.

Leibniz-Wolff ve genç Kant'ın savları, Platon'dan daha ileri gider. Bunlar evrende, her şeye yeten, en yüksek bilgiye sahip bir yaratıcıdan söz ederler. Ama şimdi Kant, Kritiğinde, bu düşüncenin temellendirilemeyeceğini söylüyor; çünkü, evrene düzen veren yüksek bir varlık tasavvuru, "her şeyin ilk nedeni", düşüncenin diyalektiğinden doğuyor ve insan bilgisi için, böyle bir "ilk nedeni" bilebilmek olanaksızdır.

Kant'ın tanrı kanıtlamalarına karşı yaptığı bu eleştiri, aynı zamanda, "salt aklın spekülatif ilkelerine" dayanarak yapılan bütün teolojilerin de eleştirisidir. Kant burada, sadece tanrı kanıtlamalarının yetersizliğini göstermekle kalmıyor; her şeyin temeli olan bir varlığın varlık niteliklerini tanımlamaya ve bilmeye insan aklının yeterli olmadığını da gösteriyor.

Tanrı idesi, insan aklının zorunlu bir idesidir; ama insan, duyular dünyası ve deneyim alanını aşan bu ide hakkında, bir obje karşısında olduğu gibi, bilgi sahibi olamaz. Bu konuda *sentetik a priori* yargılara varmaya olanak yoktur. İnsan aklının bu çabalarındaki amaç, insanın bu sorulardan gelen huzursuzluğunu gidermektir. Oysa yetersizliği, onun huzursuzluğunu çoğaltmaktadır. İnsan düşünmesini tedirgin eden, mutlak olan, bir ve en yüksek varlık hakkındaki sorular (metafizikçilerin uğraştığı sorunlar), insan aklının yapısından gelmektedir.

Metafiziğin bir bilim olmasına olanak yoktur; ama metafizik, doğal bir yetenek olarak, temelini, insanın akıl sahibi bir varlık olmasında bulur. Biz, doğanın ve şeylerin varlığından,

tanrının varolduğunu çıkaramayız. Fakat insan aklında, duyuların ötesine, koşulsuz olana doğru bir yükselme çabası vardır. Tanrı, bilgi yapan salt teorik akıl için, salt bir idedir; nesnel gerçekliği kanıtlanamasa bile, yadsınmasına da olanak olmayan ve bütün insan bilgisini çevreleyen, taçlandıran bir kavramdır.

Fakat şu soru açık kalmaktadır: Acaba, mutlak olana doğru insandaki bu çaba, bu tedirginlik, başka bir yoldan, insanın varlıkla olan bağları yönünden giderilemez mi? Gerçekten, en yüksek varlık, teorik akıl tarafından ne gösterilebilir, ne de yadsınabilir olsa da; aklın pratik alandaki kullanılmasında, yani pratik aklın insan hayatını salt akıl yasalarına göre düzenlemesinde, bu sorun için açık bir kapı bulunması olanağı vardır. Salt aklın bütün ideleri –ruh, evren, özgürlük– burada kendilerine yer bulacaklardır.

*Salt Aklın Kritiği*'nde, metafizik psikoloji, kozmoloji, teolojiye karşı yapılan eleştirilerin olumsuz sonuçları bunları birinci Kritiğin soru alanının dışına atıyor. Kant bu kitabının önsözünde, "inanca yer açmak için bilgiyi kaldırmak zorunda kaldım" der. Buna uygun olarak, "Diyalektik" bölümünün sonlarına doğru da şöyle söyler: İnsanın ilgi duyduğu en yüksek, en son şeylerdeki "bilgisizliğinin uçurumlarının meydana çıkmasından sonra, aklımızın son amacında büyük bir değişiklik yapılmalıdır". Önsözden alınan cümledeki "inanma", Kant'a göre, yerini pratik akılda bulur. Bu inanma, daha belirsiz, daha az güvenli bir bilgi türü değildir. Kant, mutlak olanla, hiçbir koşula bağlı olmayanla, hayat ve pratik akıl arasında çok özel bir bağlılık görür. Kant'a göre, insan aklının son amacını, edilgin bilgiden başka bir yerde aramak gerekir. Aklın son amacı insanın yaşamasında, yapıp ettiklerinde (pratik alanda) aranmalıdır. *Pratik Aklın Kritiği*'nin görevi, bize bunu göstermek olacaktır.

# IV
# PRATİK AKLIN KRİTİĞİ

## A. SALT PRATİK AKLA DAYANAN ETİK'İN TEMELLENDİRİLMESİ

Pratik akıl felsefenin çok eski bir sorunudur. Daha Aristoteles'in terminolojisinde, pratik aklın teorik akıldan kesin bir şekilde ayrıldığını görüyoruz. *Nikomakhos'a Etik*, onun pratik akıl felsefesinin ana eseridir. O zamandan beri, insanın eylemleri, hayat tarzı, yapıp-ettikleriyle uğraşan felsefe, ahlâk felsefesi, bu kavrama sıkı bir şekilde bağlandı.

Kant'ın, pratik akıl felsefesine, "kritik bir felsefe" adını vermesi, onun, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı küçük kitabında açıklandığı gibi, birinci Kritikte, duyular üstü olan hakkında güvenli bir bilgi olduğunu savunan metafiziğin bu hayali açığa çıkarılıyordu; hiçbir koşula bağlı olmayanı, tümlüğü kavramak isteyen akla, sınırları gösteriliyordu.

Pratik akıl da bir tehlike içinde bulunmaktadır. Fakat bu tehlike birincisinde olduğundan (salt akıldaki tehlikeden) başka bir yönden, tam tersi bir yönden gelmektedir. Ahlâk felsefesi tarihi boyunca, insanın eylemlerindeki, yapıp-ettiklerindeki aklın (pratik aklın) anlamı, çoğu kez ve hep yinelenerek mutlulukta (Gr.: *eudaimonia*); tek ya da çoklar için mutluluğa ya da yarara ulaşmada görüldü. Buna göre, insan hayatının felsefe bakımından anlamı, *eudaemonism* ya da *utilitarism* (yararcılık) kavramlarında aranıyordu; ve bu, pratik aklın kolay ve yaygın anlamıydı. Bu görüşte günlük hayat tecrübesi bile, hayatın anlamı ve amacını kolayca ve açıkça ortaya koyar görünüyor.

Her insan, her insan topluluğu, mutluluğa, yarara ulaşmaya çabalar. Bütün canlılar, kendi rahatlıklarını amaçlarlar. Akıl sahibi olan insanın, bu amaca, aklı sayesinde ulaşabilme olanağı ve üstünlüğü vardır. Bu görüşe göre pratik akıl, mutluluğa ulaşmak için, olup bitendeki bağlar ve yasalardan yararlanarak, en doğru yolu bulma yetisidir.

Kant'ın içinde yaşadığı çağın ahlâk felsefesi, böyle *eudaemonist* ve *utilitarist* bir yolda yürüyordu. İnsandaki pratik aklın anlamının, mutluluğa ulaşmak olduğundan hiç kuşku duyulmuyordu. İşte Kant'ın ahlâk felsefesi bu görüşle savaşmıştır.

Bu teoriler, Kant'a göre, ters yönde yürüyorlardı. İnsan hayatının ve pratik aklın derin ve özel anlamı yerine, salt deneyim alanı, esas alınıyordu. Buradaki yanılma, –metafiziğin bir bilim olduğunu ileri sürerken yaptığımızın tersine– deneyimlerden edinilen görüşe fazla değer biçilmesi; yalnız duyulara bağlı bir amacın, yani türlü eğilimlerimizin doyurulması gibi bir rahatlığın hedef olarak gösterilmesiydi.

Kant, duyulara bağlı deneyim alanının bu dogmatizmine karşılık olarak, pratik akıl kavramında esaslı bir ayrım yapar: Teknik pratik akılla (bu sözcük kendisinindir), salt pratik aklı birbirinden kesin bir şekilde ayırır. Teknik pratik akıl, gerçek

bilgiyi kullanan, ondan yararlanan akıldır. Gerçek bilgide, anlama yeteneği nedensel bağları kavradığından, bu bilgiye dayanan insan, amacı için gerekli araçları, yolları düşünerek seçip bulabilir. Buradaki amaca, onu gereksinmeleri, istekleri yönlendirir. Bütün gereksinmeler, bütün eğilimler, doyurulmaya, yani insanın mutluluğuna yönelmelerinde birleşirler. *Eudaemonizm* ve *utilitarizm,* insanı sadece teknik pratik akıl sahibi bir varlık olarak görür: Yarar ve mutluluk amacına erişmek için, araçlar arayan ve bulan bir aklın sahibi.

Akıl, daha doğrusu anlama yetisi, burada, insanın doğal eğilimlerinden gelen bir iradenin, isteklerin buyruğunda bulunur, bütün canlılarda olduğu gibi. Salt pratik akıl bambaşkadır. Salt pratik akılda iradeyi yöneten, eğilimler, istekler değil, aklın kendisidir. Akıl bu yönetmeyi, *a priori olan* –geçerliliği genel ve zorunlu olan– yasalar, ilkelerle yapar. Eğilimleri, istekleri bakımından her insanı mutlu kılacak olan şeyler başka başkadır; bu noktada bir yasa ya da tam bir birlik bulamayız. Olsa olsa, eğilimler ve çabaların amaçları bakımından, belli bir derecede bir birleşme olanağı vardır. Salt pratik akıl, –henüz bunun varlığının gösterilmesi gerekir– *sentetik a priori* ilkeler koyar: İradenin kendi kendisini yöneten ilkelerini. Böyle bir aklın varolduğunu; insan aklının, insanın hayatını, kendi varlık-yapısına uygun olarak yöneten, özel ve çok temelli bir işlevinin olduğunu; bize, insanın ahlâklı eylemleri, ahlâk fenomenleri göstermektedir. Bir insanın mutluluğa, amaç olarak erişip erişmemesinin, onun ahlâk varlığı ile hiçbir ilgisi yoktur. Kuşkusuz, insanın istediği maddi hedeflere erişmesi "iyi" bir şeydir. Ama biz, bir insana, "iyi insan" dersek; buradaki "iyi", bambaşka bir "iyi"dir. Buradaki "iyi olma", kötünün, "kötü olma"nın karşısındadır, tıpkı erdem ve erdemsizliğin birbirinin karşısında olması gibi. Bu kavramların maddi kazançla, bir şey için iyi ve yararlı olma ile ilgileri yoktur.

Kant'ın, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı küçük ama çok önemli kitabı, onun çok bilinmiş olan şu cümlesiyle başlar: "Dünyada... iyiyi istemekten başka kendi başına iyi olabilecek bir şey düşünmek olanaksızdır". İradenin iyiliği, onun ulaştığı sonuçla ölçülmez; onun bir amaca ulaşması, işe yaraması demek değildir; iyilik istemenin kendisinin bir tarzıdır: "Sadece irade, kendi-başına iyidir".

Kant mutluluk ve yararcılık görüşünün karşısına insanın hayat anlayışındaki ahlâklılığını koyar. Salt pratik aklın alanı, insanın ahlâk bilgisinin alanıdır. Salt pratik aklın kritiği de, Kant'ın ahlâk felsefesidir. Kant'tan alınan yukarıdaki cümlede, iyi ve kötünün özünün, eylemin niyetinde, yönelmesinde aranması gerektiği, Kant'a gelinceye kadar hiçbir etik'in yapamadığı en yüksek derecede ve anlamda, bir niyet (*intention*)* etiğidir. İyi niyet, uygulamada istediği sonuca ulaşamasa da, iyilik derecesinden, niteliğinden bir şey yitirmez: O, bir niyet olarak, "bir mücevher gibi" kendi başına pırıl pırıldır.

Bir irade, ancak herhangi bir istek, gereksinme, doğal bir eğilim tarafından değil, salt pratik akıl ve onun ilkeleri tarafından yönetilirse, bir iyi niyet, bir "iyiyi isteme"dir. Salt pratik aklın ilkeleri, salt teorik akıl çerçevesi içindeki anlama yeteneğinin *sentetik a priori* ilkelerinden bambaşkadır. Bu ilkeler de, genel ve gerekli (ahlâkça zorunlu) olan yasalardır; ama bunlar deneyim alanındaki bağlantıların yasaları (*analojileri*), yani doğanın yasaları değildirler. İnsanın ahlâklı eylemlerindeki akıl ilkesi, bir buyruk, gereklilik gösteren bir ilke niteliği taşır. Bu ilkeler insanın iradesini, eylemlerini, doğada nedensel yasaların doğa olaylarını yönettiği gibi yönetmezler. Onlar sadece "yapmalısın!" buyruğu ile bir gereklilikle ortaya çıkarlar.

---

* Almanca 'gute wille'nin karşılığı 'iyi irade (isteme)'dir ve günlük dilden uzak bir terim değildir. Türkçede 'iyi niyet', eğilim olarak anlaşılmadığı takdirde, bu terimi karşılar ve Kant'ın düşüncesine uygundur (U.N.).

Kant daha gençlik yazılarında, "bağlanma" (*obligatio*) kavramını, ahlâk felsefesinin temel taşlarından birisi olarak göstermişti. Kökünü, insanın kendi varlığı hakkındaki bilgide bulan, insan topluluklarında türlü biçimlerde ortaya çıkan "yapmalısın!" buyruğunun anlamı, bu "bağlanma"da aranmalıdır.

Fakat bundan önce, "problematik gereklilik" ile "yasa gerekliliği" "arasındaki başkalık ele alınmalıdır. Bu iki gerekliliğin karşılığı, "hipotetik buyruk" ile kategorik buyruktur. Bütün hipotetik buyruklarda, –mantığın incelediği hipotetik yargılarda olduğu gibi–, bir "eğer" gizlidir. Örneğin, "tutumlu ol!" buyruğunda olduğu gibi (günlük anlamda). Bu buyruk çıkarla ilgilidir: "Eğer paranı iyi kullanırsan, hastalık ve ihtiyarlıkta işine yarar" demektir. Bu "eğer" çoğu kez söylenmez; ama buyruğun anlamında gizlidir. Bu gibi durumlarda, insandan, akıl adına, "akıllıca" davranması istenir. Bu akıl, teknik pratik akıldır salt pratik akıl değil. Burada, "tutumlu yaşamak", "akıllıca", "düşünceli" bir davranışla, mutlu olmak ya da mutsuz olmamak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Burada iradeyi yöneten akıl, yarar ve çıkarın hizmetindedir; salt pratik akıl değildir; çünkü bağlıdır, kendiliğinden davranmaz. Ahlâk buyruklarında, kategorik buyruklarda, durum bambaşkadır. "Yalan söylememelisin!" buyruğunda gizli bir "eğer" yoktur. Bir "eğer" gizlenirse, o buyruk bir ahlâk buyruğu olmaktan çıkar; çünkü ahlâk buyrukları kategoriktir; içlerinde hiçbir "eğer" gizlemezler yarar ve çıkar için yol gösterici değildirler, sadece buyururlar. Ahlâk buyrukları, bütün insanlardan, durum ne olursa olsun, buyrulanı yapmasını ister. Bu buyruklar insandan doğrudan doğruya ve genel bir geçerlilik ister. Bunlar salt pratik aklın *sentetik a priori* yargılarla dile getirilen yasalarıdır.

O halde ahlâk alanında, teorik akıl alanında insanın gerçekleşmeyen bir çabası olarak kalan şey, gerçekleşmiş bir halde karşımıza çıkıyor: Bu, "hiçbir koşula bağlı olmama"dır. Burada, koşula bağlı olmayan şey, koşulların tümlüğü, hiçbir koşula

bağlı olmayan bir "varlık" değil hipotetik olmayan, kategorik bir "gereklilik"tir. Bu türlü koşulsuz buyrukların var olduğu; onların insanın kendi varlığı hakkındaki bilgisinden geldikleri, açık bir ahlâk fenomenidir; başka türlü olmasına olanak olmayan bir gerçekliktir.

*Kategorik gereklilik, ahlâk alanının başka türlü olamayacak bir "olayıdır"; deneyimin tek tek olaylarından birisi değil, "aklın kendisinin bir olayıdır"; salt pratik aklın temel fenomenidir.* Bu olay, Kant'ın deyimiyle, "kendi olanağı ve bundan çıkarılacak sonuçlar hakkındaki fikir yürütmelerden önce gelir". Bu olay hakkında fazla bir şey söylenemez; onu ancak insan aklının derinliği, temeli olarak kavrayabilir, açıklayabiliriz. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı kitabının sonunda şöyle anlatılmaktadır: "Ve böylece biz, ahlâk buyruklarında pratik bir gereklilik kavrayamıyoruz; fakat onların kavranılmazlığını kavrıyoruz. Bu, insan aklının son sınırlarına varmaya çabalayan bir felsefeden –kendi ilkelerine sadık kalacaksa– beklenebilecek yeterli bir sonuçtur".

Koşula bağlı olmayan bir şey (koşulsuz bir gereklilik), başka kavramlar, başka şeylerle nasıl açıklanabilir? Bu yapılabilseydi, onun bağlı, koşullu bir şey olması gerekirdi. Kant, felsefesinde, duyu algılarından anlama yeteneğine ve onun koşullarına; oradan spekülasyon yapan akla ve aklın idelere, koşulsuz olana ulaşma çabasına; oradan da, pratik akıl alanında hiçbir koşula bağlı olmayan "gerekliliğe" ulaşır. İnsanın eylemlerinde, niyetlerinde ortaya çıkan, hiçbir koşula bağlı olmayan gereklilik hakkındaki bilgiyi Kant, aklın varlık-yapısında taşıdığı en derin anlam olarak görür. İnsan aklına verilmiş olan "son amaç", bilgi alanında değil; onun eylemlerinde, salt pratik aklın kategorik buyruklarına göre yapıp-etmelerinde ortaya çıkar.

Kant doğal gereksinim ve isteklerden, eğilimlerden gelen eylemleri, ahlâklı eylemlerin karşısına koyar; ahlâklı eylemlere, salt pratik aklın yönettiği istemelerden gelen eylemlere, "ödeve

dayanan" eylemler der. Ödev ve eğilim birbirlerine karşıttır. Fakat Kant, her ahlâklı eylemin eğilimlere karşıt olması gerektiğini söylemez. Yalnız öyle durumlar vardır ki, orada ödev, eğilimlerin karşısında bulunur; yapılması gereken, insandan beklenen, insanı eğilimlerini bastırmaya zorlar. İşte bu noktada, isteklerin nasıl derin bir şekilde ahlâklı istemeden, iradeden, ayrıldığı görülür.

Kant verdiği bir örnekte, "ödeve uygun" eylemlerden söz eder. "Ödeve uygun" eylemde, "ödeve dayanan" eylemin tersine, buyruğa uygunluk ile yarar ve çıkar birleşmiştir. Örneğin, bir satıcı dürüst davranır ki, alıcısı çoğalsın. Fakat bu, Kant'ın dediği gibi, sadece ödeve, yasaya "uygun" bir davranıştır. Gerçek ahlâklılık, insandan "ödeve dayanan", ödev bilerek, yapılan bir eylemdir. Ödev, Ödev olduğu için yapılır; gerçekten "iyi niyet", işte budur; ancak ödev buyruğunun yönettiği bir irade, "iyi niyete" dayanır.

Kant bu karşıtlığı, "ödeve dayanan" isteme ile eğilimlerden gelen isteme arasındaki karşıtlığı başka bir kavram çifti ile daha gösterir ki, biz, bu kavramları, Kant'ın bilgi teorisinden tanıyoruz. Bu karşıt kavramlar form ve maddedir. Bilgi teorisinde, bilginin maddesi, duyu verileri; formu da, salt algı formları olarak zaman-mekân ile anlama yetisinin kategorileriydi. Kant'ın teorisine göre, bilginin bu formları, *a priori* kavramlar ve algı formları olarak, süjenin formlarıdır.

Bunun tam benzeri ile yani form ve madde ile salt pratik akla göre davranan insanın eylemlerinde karşılaşıyoruz. İnsanın eylemlerinin maddesi, insanın doğal varlığına bağlı duyulara, eğilimlere, isteklere amaç olarak verilen yarar değeri ve hedeflerdir. Ahlâklı eylemler, "iyi niyet"ten doğan eylemlerdir. Bunların amacı, "isteme yeteneği"nin *a priori* formlarında, istemenin salt formunda bulunur. Bu formlar, kategorik buyruğun, ahlâk yasalarıdır. Bütün hipotetik buyruklar, maddi bir amacı olan buyruklardır. Ahlâk yasası ise, eylemin insanı nere-

ye götüreceğini bir kenara bırakıp, istemenin belli bir formu olarak insana buyruklar verir. Kategorik buyruk, insandan dürüst davranmasını ister; bizden, herkes için geçerli olmasını isteyebileceğimiz bir yasaya göre davranmamızı ister."

Kant kategorik buyruğu çoğul halde çok az kullanır. Birçok kategorik buyruğun, ahlâklı eylemlerin olması doğaldır. Örneğin, geleneklerin insanlara yasakladığı şeyler (kimseyi öldürme, başkasının malına göz dikme! gibi) ya da olumlu buyruklar, "insanları, hattâ düşmanın da olsa, sev!" gibi...

Fakat Kant bütün buyrukların en yüksek bir buyrukta toplanabileceğine inanıyordu; öyle ki, salt pratik aklın bu en yüksek yasasının, bütün ahlâklı eylemlerde bir ölçüt olarak geçerliliği olacaktır. Bu nedenle Kant çok yerde "kategorik buyruk" ya da "ahlâk yasası" der; çünkü, hipotetik buyrukların –sayısız amaçları olması bakımından– çokluğu karşısında; iyi niyetin, bütün buyrukları içine alabilecek bir tek *a priori* akıl formu vardır.

Kant, 1760'lı yıllardaki notlarında, daha önce anlatıldığı gibi, Newton'un evrenbiliminin en yüksek doğa yasası olarak ortaya koyduğu çekim yasasına paralel olarak, ahlâk alanında da bir tek ahlâk yasası olduğunu söylemişti. Kant'ın bu düşüncesi şöyle anlaşılmalıdır: Her iki alanda da olup bitmekte olan sayısız olay, hepsini içine alan bir tek yasa tarafından yönetilmektedir: Ahlâk dünyası ve doğa; daha geniş olarak, ahlâk dünyası ile zaman-mekân içindeki evren karşı karşıyadır. Her iki dünya arasında gözden kaçırılmasına olanak olmayan büyük bir fark vardır: Ahlâk dünyasının yasası, ahlâk yasası, "yapmalısın!" buyruğudur; insanın iradesini yönetir; doğa yasası ise, olup biten bütün doğa olaylarının yasasıdır.

Kant, bu en yüksek kategorik buyruğu, ahlâk yasasını, insanın iradesini yönetmesi gereken bu yasayı, kısa bir şekilde dile getirir. Birçok kez, kesin bir biçimde, kendi ahlâk felsefesinin, yeni ahlâk amaçları, ilke ve idealleri ortaya atmak istemediğini;

sadece, eskiden beri, çok çeşitli yasa ve yasaklar şeklinde insanlar arasında geçerliliği olan ilkeleri yenibaştan ve temelli olarak ifade ettiğini söyler. O, en yüksek ahlâk yasasını bir keresinde şöyle dile getirir: Herkes öyle hareket etmelidir ki, (tek olarak o, neye çabalarsa çabalasın) bu eylemin "motif"inin, bu iradedeki esas tutumun, hiç sakınmadan, bütün insanlar ve onların bütün eylemleri için, geçerliliğini isteyebilsin. Kant, "motif" sözcüğünü kullanmaz; *maxim* sözcüğünü kullanır. *Maxim* (kural) sözcüğü, bugün bizim için yadırganan bir sözcük olmuştur. Bu sözcük bir istemedeki sübjektif niyet ve ilkeyi ifade ediyordu. Örneğin, bir kimse herkes tarafından beğenilmek için bazı eylemlerde bulunuyorsa, ün kazanmak istemek, bu eylemin *maxim*idir. Fakat bir *maxim,* herkesi içine alacak bir yüksekliğe çıkarılabilir; bir yasa haline getirilebilir. O zaman *maxim* insanın sübjektif sferinden, niyet ve isteklerinden, insanlar arasındaki ilgilere, bağlara yükseltilmiş olur.

*Maxim* sözcüğünü böylece açıkladıktan sonra, Kant'ın çok ünlü kendi cümlesini ele alabiliriz: "Öyle hareket et ki, senin iradenin *maxim*i, her zaman, aynı zamanda genel bir yasanın ilkesi olarak geçebilsin". Aynı anlama gelmek üzere, onun bu yasayı başka şekilde de ifade ettiğini görüyoruz: "İnsan kendi eylemlerinin *maxim*inin genel bir yasa olmasını isteyebilmelidir. Bu, genel olarak, ahlâk bakımından yargılamanın ölçüsüdür". Daha önce de söylendiği gibi, Kant, bu genel yasayla, hayattaki bütün eylemlerin ahlâka uygun olup olmadıklarını, kesin olarak açığa çıkaracak bir ölçüt vermek istemektedir.

Kant bu yasayı, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde daha kolay anlaşılır bir şekilde söylemiştir: "Öyle hareket et ki, bu hareketinde, insanlığı (insan olmayı), hem kendinde hem de başka insanların her birisinde, her zaman bir amaç olarak alasın; fakat asla salt bir araç olarak kullanmayasın". Bu, insandan iş alanında yararlanılmaması anlamına gelmez. Bu yararlanma her yerde olup bitmektedir. Her işte, her yardımda insanlar

kullanılır. Her kuruluşta, insanın buyruk altına girdiği her yerde, bir düzenin ve buyruğun amacına hizmette insanlar araç olurlar. Fakat Kant'ın söylemek istediği başka bir şeydir. O, insanı sadece bir araç olarak görmemeli, diyor. Her insan, en sonunda, insanlığın taşıyıcısı olarak, sanki kutsal bir varlıktır. Biz, her insanda, insanı bir son amaç, kendi başına bir amaç olarak görmeliyiz. İnsan, eylemlerinde kendisindeki bu insanlığı hesaba katmalıdır.

Bu sonuncu tanımlama çerçevesi içinde Kant'ın bir örneği, –biraz önce adı geçen karşıtlığı– ödev ve eğilimler karşıtlığını bütün keskinliğiyle göstermektedir: Derin ve ümitsizce acılar içinde kıvranan bir kimsenin, bütün eğilimleri, onu, hayatına son vermeye sürükleyebilir. Fakat o, bu eğilimlerine boyun eğmemelidir; çünkü insan, her eyleminde kendisini bir araç değil, bir amaç olarak görmelidir. Oysa, mutsuzluğu ve çektiği acılar yüzünden kendisini yok etmeye kalkan bir kimse, kendi varlığını mutluluk için bir araç olarak gören bir kimse demektir. İnsanın bu durumda, kendi insanlığına karşı olan ödevi bakımından, varlığını bir mutluluk aracı olarak görmemesi ve eğilimlerine uymaması gerekir.

Bu şekilde formüle edilen ahlâk yasası, salt pratik aklın artık görmemezlikten gelemeyeceğimiz bir olayıdır. İnsan kendi varlığında, hayvanlarla ortak olarak sahip olduğu eğilimleri yanında, ödevini de duyar: "Yapmalısın!" buyruğunu, kendi içinde bulur. İşte bu, insanın bir akıl varlığı olmasının temel olayıdır. Burada şu soru sorulmaz: İnsanı ödeve, ödevini yapmaya zorlayan nedir? Sorularsa, akıldan gelen 'olması gerek', eğilimlerin alanına sokulmuş, onlarla bir tutulmuş olur. Oysa, insanın iradesini yöneten, onu etkileyen, insandan bir şey bekleyen, ona buyuran, aklın kendisidir.

Kant, ahlâk yasasını istememizin *maximi* yapan; içimizden bizi harekete getiren, iten şeyin ne olduğu sorusu, şöyle cevaplandırılabilir der: Bizi içimizden iten, harekete geçiren biricik

şey, ancak saygı duygusu olabilir. Kant, duyguları, salt duyusal, maddi olan isteklere bağlı görür; hattâ acıma duygusu karşısında da kuşkucu bir tavır takınır, çünkü acıma, dışardan gelen bir etkiden doğar. Kant'a göre, saygı duyma özel bir duygudur. Yüksek bir duygu olan saygı, temelini, *a priori* olarak, bizim kendi hakkımızdaki, kendi insanlığımız hakkındaki bilgide bulur. Bu duygunun kaynağı dışarıda değil, akıldadır. Saygı, birinci derecede, ahlâk yasasının uyandırdığı bir duygudur. Kant'a göre, ahlâk yasasına karşı duyulan saygı, "ahlâklılığın sübjektif harekete geçiricisi olarak görülmelidir". O halde saygı, halis bir ahlâk duygusudur.

İnsanın eylemlerini ahlâklı yapan şey, bu eylemlerin ödeve saygıdan doğmalarıdır. İnsanın her iyi eylemini doğuran, onun kendi içindeki ahlâk yasasına karşı duyduğu saygı olduğu içindir ki, her iyi eylemde, eylemi yapan ve öteki insanlar hesaba katılırlar. Ahlâk yasasının biraz yukarıdaki formülü de bunu söylemek istiyordu; bizden, eylemlerimizde, insanların kişiliğindeki "insanlığa" saygı duymamızı istiyordu. Her insan, bir eylem yaparken, bir şey yapmaya karar verirken, ahlâk yasasının bir süjesi, bir akıl süjesidir; bundan dolayı da ahlâk yasası, onun için saygı duyulacak bir yasadır.

İnsan olma onuru, bizim bütün eylemlerimizde, her insanın kişiliğinde (aynı zamanda kendi kendimizde), her zaman hesaba katılmalı ve son ölçü olmalıdır. Şeyler, bir araç olarak görülür ve kullanılırlar; fakat kişiler, bizim için daima, en yüksek saygının objesi olmalıdırlar; hattâ bazı kimseleri küçük görmek için nedenlerimiz olsa bile. Bir *maxim* olan, insanlara karşı saygı duymak ödevine göre, hiç kimseyi amaçlarımın bir aracı derecesine indirmemeliyim.

Kant'ın ahlâk yasasının yukarıdaki formülünün; insandan, herkesin insanlığına saygı duymasını, kişilerin insanlık onurunu her şeyin üstünde tutmasını isteyen bu ahlâk yasasının, içsiz, soyut bir yasa olduğu asla söylenemez. Fakat Kant, form ve

maddeyi, ödev ve eğilimleri birbirinden öyle kesin bir şekilde ayırmıştır ki, burada ister istemez şu soru sorulmaktadır: Kategorik buyruğun salt form ilkesinde, genel olarak, ahlâklı bir hayatın nasıl olacağına ait işaretler bulunabilir mi? Eğer iradenin maddi amaçlara, yarara çevrilmesine izin verilmiyorsa, ahlâka uygun ne istenebilir? Ahlâk bakımından ne istenebilir? Kant'ın ikinci formülünde amaç kavramı geçer; fakat başka bir anlamda. Bu formülde, kişiler objektif amaçlar olarak gösterilmektedir. Bunun anlamı şudur: Her insanın değeri, "kişi olarak", "şey"lerin değerinden bambaşkadır ve yüksektir; hattâ bu şeyler, dünyanın en değer biçilmez şeyleri de olsalar.

Kant bir yerde der ki: Şeylerin fiyatı vardır; kişilerinse "onuru"; çünkü kişiler aklın süjesidirler; ahlâk kararlarının, bir amaç koymanın süjesidirler; yoksa sadece istekler ve eğilimler tarafından yönetilmezler. Her kişi kendi başına bir değerdir; Kant'ın deyişiyle, her kişi "objektif" bir amaçtır; duyusal amaçlarsa, kişiseldirler; mutluluğun buyruğundadırlar. *Eudaimonism* de, *utilitarism* de, sadece sübjektif amaçları gözönünde tutarlar. Salt pratik akıl, insan istemelerini yönetirken, –ahlâklı istemeyi belirlerken– objektif amaçlar koyar. Bu amaç, insan olmak; kendi varlık-yapısının temeline, akla dayanarak kendi kendisini yöneten bir varlık olmaktır.

Teker teker hangi kişisel amacı içine alırsa alsın, bizim eylemlerimizi kendi akıl varlığımızda bulduğumuz ahlâk yasasına ve en yüksek varlıktan pay alan varlığa –insan olmaya– karşı duyulan değiştirilemez bir saygının yönetmesi gerekir. Bu en yüksek varlıktan bize haber veren, "yapmalısın!" buyruğu, *kategorik* buyruktur.

## B. AMAÇLAR ÜLKESİ VE ÖZYASALLIK (AUTONOMİ) SORUNU

Kategorik buyruk insanlara, kendilerine ve birbirlerine saygı dolu bir duygu ile bağlanıp böyle hareket etmeyi buyurmakla; onlar arasında, yani akıl varlıkları arasında, bütün hayat du-

rumlarında ideal bir birlik, bir beraberlik hazırlamış olur. Bu birlik, irade sahibi varlıkları içine alan bir "alan", bir "ülke"dir. Burada, ortak olan akıl yasası, herkesi birbirine bağlar. Bu sentetik *a priori* ilke, bu ülkede doğadaki karşılıklı bağlılık ilkesinin yerini tutar. Doğadaki karşılıklı bağlılık ilkesi, zaman-mekân içindeki şeyleri birbirine bağlar; ahlâk yasası da, ahlâk ülkesinde, kişi olarak insanları birbirine bağlar.

Gerçekten, insanın istemelerindeki genel kuralın (*maxim*), bütün irade sahibi varlıkları birleştiren bir bağ olarak düşünülebilmesinin temeli nedir? Biz bunu "yapmalısın!" buyruğunun kendisinde buluyoruz. İçimizde duyduğumuz ahlâk yasası, akıl varlıkları için yüksek bir düzen olarak, en yüksek yasa olmak istiyor. Akıl yasasının geçer olduğu bu "bütün"e, bu "ahlâk dünyası"na, Kant, "amaçlar ülkesi" der. Bununla, "objektif amaçlar"ın düzenli bütünü; hiçbir koşula bağlı olmayan değerler"in taşıyıcısı olan varlıklar; akıl sahibi olma, insan olma onuru kastediliyor.

Bu "ülke"de her birey, hem yasanın yapıcısı, hem de bu yasanın yönettiği bir varlık olarak, aynı hakka sahiptir; teker teker birbirine eşittir. Ahlâk yasası insana dışardan verilmemiştir; o, insan aklının varlık-yapısından gelmektedir. Ahlâk buyruklarının temeli, insanın insanlığıdır; insanın kendi aklından, kendi içinden gelir. Kant, bu durumu çok kullanılmış bir terimle, *autonomi* kelimesiyle ifade eder. Bunun anlamı: Aklın yönettiği iradenin kendini yönetmesidir. Bunun karşıtı olan kavram, *heteronomi*dir. İradenin dıştan gelen yasalarla yönetilmesi demektir. Sadece doğal gereksinmelerin, mutluluk eğilimlerinin yönettiği bir isteme, *heteronom*dur. O, aklın değil, doğanın yasaları tarafından yönetilmektedir; yani, *hipotetik* buyruklara uymaktadır. Salt pratik akıl sahibi olan insan, kategorik gerekliliğin buyruğu altına girer; istemesi *autonom* olan bir varlık olur. Amaçlar ülkesinde bulunan herkes, birbirine karşı –akıl sahibi varlıklar olarak– aynı durumdadır. Akıl sahibi varlıkların

istemesi, aynı zamanda yasa koyucudur; yoksa kendileri, "kendi başına amaç" olmaktan çıkarlardı. Ahlâklı isteme, "akıl sahibi bir varlık olma onuru"na dayanır. Bunun anlamı, onun kendi yasasını kendisinin koyması, *autonom* olmasıdır.

Yukarıda anlatılanlar da gösteriyor ki, Kant'ın ahlâk yasası içsiz, soyut bir yasa değildir. Kant, yaşlılık yapıtlarından birisi olan ahlâk metafiziğinde, bir ödevler teorisi kurar; ödevleri amaçlar ülkesinden alarak sınıflandırır: İnsanın insanlara ve şeylere karşı ödevleri, diye ayırır. İnsanın insanlara karşı olan ödevlerini de, kendisine ve başkalarına karşı olmak üzere sınıflandırır.

Kant ahlâk yasasından, insanları birbirine bağlayan, insana şekil veren bir yasa; evrenin empirik olmayan, duyular üstü bir ilkesi olarak, dindarca bir saygı ile söz eder. İnsandaki bu ahlâk varlığı, açıklanmasına olanak olmayan; ancak, insanın akıl sahibi olması ile temellendirilebilecek bir fenomendir. Kant ahlâk yasasını, ancak din kitaplarında rastlanabilecek derin bir duygu ile ele alır. Birçok kez, insanın bu kendi buyruğuna uymasındaki kesinliği; bu buyrukların insandan, bütün eğilimlerinden sıyrılıp, en küçük bir göz yummaya yer vermeden, koşulsuz, kendisini vermesini nasıl istediklerini ve insanın onlara nasıl teslim olduğunu anlatır; insanın "ahlâk yasalarının görkemine hiçbir zaman doyamayacağını" söyler. Bu yasaları insanın içinde duyması, onu yüceltir, der.

Genç Kant'ın yüceliğinden söz ettiği bir şey daha vardı. Başlangıçta anlatıldığı gibi bu, evrenin bütünüdür; sonsuz düzenlerin düzeni evrendir. Kant'ı gençliğinden beri, "başının üstündeki yıldızlı gökyüzü"nün yüceliği, hep derinden etkilemiştir. Şimdi karşısına çıkan ikinci bir yücelik, onu aynı şekilde derinden etkilemektedir. Kant, *Pratik Aklın Kritiği*'nde, bu yüceliği "önümde görüyorum, kendi hakkımdaki bilgimde onu, kendi varlığıma bağlıyorum" diyor.

Birinci yüceliği o şöyle anlatıyor: "Dış duyular dünyasında, benim bulunduğum yerden başlayarak, içinde benim de yer aldığım sonsuz bir büyüklüğe ulaşıyorum; dünyalar dünyalara; sistemler sistemlere eklenerek, sonsuz bir zaman içinde, düzenli hareketler sürüp gidiyor".

Şimdi karşısına çıkan bu yeni yücelik de, onun içini birincisinden az olmayan ve durmadan çoğalan bir hayranlık ve saygıyla dolduruyor. Bu, diyor Kant, "içimizdeki ahlâk yasasıdır. Bu yasayı, onun düzenleyici ve yönetici gücünü, karanlıklarda, uzaklarda; gözümün göremeyeceği yerlerde, uydurulmuş bir alanda aramaya ya da sanmaya" gerek yoktur. Örneğin, ruhlarla konuştuğunu savunan Swedenborg'un *Duyularüstü Dünyadan Rüyalar* adlı kitabında yaptığı gibi. İnsan, bu ikinci yüceliği, kendi varlığında, kendi varlığı hakkındaki bilgide bulacaktır.

Kant diyor ki: "Bu ikinci yücelik, benim görünmeyen "ben"imden, benim kişiliğimden başlıyor"; yani kişi olarak, *intellegibel* bir varlık, salt pratik aklın süjesi olarak, insanın kendi "ben-varlığı"ndan... Bu görünmeyen, *intellegibel* olan "ben"in kendisi, "gerçekten sonsuz olan bir dünyada, ancak anlama yetisinin fark edebildiği bir dünyada" ortaya çıkar (çünkü *intellegibel* varlık, algı dünyasının duyularına verilmemiştir). Kant sürdürerek diyor ki: Ahlâk dünyasında, amaçlar ülkesinde ben kendimi, deneyim dünyasında olduğu gibi, rastlantılar içinde görmüyorum; tam tersine, genel ve gerekli olan bağlarla bağlanmış görüyorum. İşte biz, ancak burada, gerçek sonsuzluğu duyarız. Burada duyduğumuz sonsuzluk, duyu algılarıyla kavrayamadığımız, ulaşamadığımız evrenin sonsuzluğundan daha gerçektir. İlk kez burada, bütün varlığımıza ve eylemlerimize yön veren, onu hareket geçiren bir gereklilikle karşılaşıyoruz. İnsan varlığı, ilk kez burada, hiçbir koşula bağlı olmayanla karşılaşmaktadır: Bilen aklımızın idelerde boş yere ulaşmaya çalıştığı mutlak olanla, koşulsuz olanla...

Evrenin yüceliğine, evrensel sistemlere ve oluşa, bu sayısız, sonsuz dünyalara bakışım, benim bedene bağlı ve kısa ömürlü varlığımı hiçleştirir; sonsuzluk karşısında beni bir toz parçacığı kadar önemsizleştirirken; kendi insan-varlığımda duyduğum yücelik, beni, zaman-mekânın, bütün koşulların üstüne yükseltir. İçimdeki ahlâk yasasına baktığım an, benim varlığım, duyu dünyasından bağımsız bir kişi olarak, ahlâkın özyasallık dünyasına açılır. Önümde açılan bu dünyaya, hiçbir teorik bilgi, teorik aklın hiçbir metafiziği ulaşamaz. Duyular dünyasının koşulları ve sınırları dışındaki bu dünya, sonsuza uzanan bir dünyadır.

Bundan sonraki bölümde Kant, salt pratik aklın postulatlarını ele alır. Burada salt teorik aklın ideleri: Ruh, evren ve tanrı; daha doğru olarak: Ruhun ölmezliği, özgürlük ve tanrının varlığı, tekrar ele alınacaktır. Postulatlar bölümüne geçmeden, bir noktanın daha açıklanması gerekiyor: Kant edilgin bir mistisizme yandaş değildir.

Kant içimizdeki ahlâk yasasının bilgisiyle, kendimizi, gözle görülmez bir ben, bir kendi başına amaç, duyular dünyası dışında bulunan ve gerçekten sonsuz olan bir dünyaya bağlanmış bir varlık olarak gördüğümüzü söylerken; bununla, insanın ahlâkın taşıyıcısı olarak, edilgin bir mistisizme düşmesi gerektiğini kastetmez. Yani Kant, mistik filozoflar ya da ruhlarla konuşanların yaptığı gibi, duyular dünyasının dışında bulunan, salt *intellegibel* bir varlık alanına ulaşmayı amaç olarak göstermez. İnsan iyiyi isterken ve eylerken kendisini bu "amaçlar ülkesi"nin bir üyesi olarak görür; görmelidir de. Ahlâk yasası, insana, insan olmayı buyuran bir yasadır. İnsanın yaptıkları ettikleri, eylemleri, duyular dünyasında, deneyim alanında olup biter.

Kant'ın kategorik buyrukları hep, "öyle hareket et ki..." ile başlar. Ona göre biz, bu buyrukları yerine getirmekle varlık nedenimize uygun yaşamış oluruz. Varlığımızın anlamı, ahlâklı eylemlerde, yani insanca yapıp-etmelerde gerçekleşir. Sonraları

Fichte de bu anlamda düşünceler ortaya koymuştur: İnsanın insanlık onuru ve varlığının anlamı, aklın pratik alanda (ahlâk alanında) kullanılmasında; aklın insanın iradesini yönetmesinde gerçekleşir.

Kant'ın "amaçlar ülkesi" hakkında ileri sürdüğü düşüncede, insanın, duyular dünyasının ötesine sadece bakması, bu ülkeyi sadece seyretmesi istenmemektedir. Bu ide öyle bir idedir ki, insanın duyular dünyasında, dış dünyada olup biten hayatına, bağlarına, şekil verir; düzen kazandırır. Amaçlar ülkesi gerçekleşmek ister: İnsanın kendi hayatında, başka insanlarla olan bağlarında... O halde insanın yaşadığı bu dünyada.

Kant, ahlâk metafiziği terimini kullanmakla, yaşadığımız dünyanın dışında, içinde salt ahlâk yasalarının her şeyi kendiliğinden düzenlediği, duyularüstü bir başka dünya vardır, demek istemiyor. Amaçlar ülkesi, ahlâk dünyası, insanın iyiyi istemesinde, ahlâklı olmasında, yani, ancak onun yaptıklarında etkiklerinde gerçekleşir. Akıl sahibi bir varlık olarak, ahlâk yasalarını gerçekleştirmek, insanın ödevidir. Bu gerçekleştirme, insana, ilgileri, doğal eğilimleri, istekleri olan insana, kesin bir şekilde buyrulur; yoksa insana hazır bir şekilde verilmiş değildir. İnsan aklı, insandan, bu yasaları gerçekleştirmesini ister; hem de gerçeklik dünyasında; birbirine bağlanan, birbirine dayanan insanların gerçek insanca bağlılıklarında, bu yasalar birer ide olarak gerçekleştirilmelidir.

Aklın bilgi alanındaki ideleri, –bilgi bakımından gerçekleşemeyeceğinden– hayaller olarak kalmak zorundadır. Fakat bu ideler, aklın pratik alanda kullanılmasında, yani insan hayatında, insan hayatına biçim veren ilkeler olarak gerçekleşirler. Daha doğrusu bu ideler, insandan, onun insan olarak eylemlerinde, "uygulama alanında kendilerine bir gerçeklik" kazandırmasını isterler.

## C. SALT PRATİK AKLIN POSTULATLARI

Kant, *Salt Aklın Kritiği*'nde, üçüncü *antinomi* olan özgürlük sorununu, *Pratik Aklın Kritiği*'nde yeniden ele alır. Teorik aklın kritiğinde bu soruna kesin bir çözüm yolu bulamamıştı. Orada bu sorun, neden-etki bağlarına göre, sonsuza kadar uzayan nedensel olaylar dünyası bağlamında, kozmolojinin konusu içinde ele alınmış; sonunda, "özgürlüğün nedenselliği" düşüncesine varılmıştı. Kant'ın buradaki düşünceleri, kozmolojik özgürlük sorunundan, özel bir konuya, insan özgürlüğüne ulaşmıştı.

Kant insanda, doğada olduğu gibi, iki ayrı özelliğin bulunduğunu göstermiş; insan varlığının *empirik* ve *intellegibel* özellikteki yanlarını ve buna uygun olarak da, *noumenon* ve *phainomenon*'u birbirinden ayırmıştı. Bu iki ayrı dünyanın, birbirine zarar vermeden, birlikte bulunabileceği, teorik bir olanak olarak görülmüş; gerçekten de, insanda, birlikte bulunduğu gösterilmişti: İnsan bir kez duyular dünyasına, bir görünüş olarak, doğal nedensellik yasalarına bağlıdır; bir kez de, bir akıl varlığı ya da düşünmenin süjesi olarak, özgür eylemlerde bulunabilir. Şimdi *Pratik Aklın Kritiği*'nde, "özgürlüğün nedenselliği"nin insan için bir gerçeklik taşıyıp taşımadığı, ahlâk felsefesi bakımından, yeniden ele alınmaktadır.

Özgürlük, Kant felsefesinin en önemli sorunudur. Kant'ın idealist felsefesinin ilk tezi, zaman-mekân idealitesi; ikincisi ise, *apperception*un *transendental* birliği; yani, düşünen bir süje olarak insanın doğaya "yasalar koyması"dır. Buradaki doğa, görünüş dünyası anlamındadır. Kant'ın felsefesindeki önemli üçüncü düşünce, aklın ideleridir: İnsan bilgisinin koşullara bağlı olanı aşıp tümlüğe hiçbir koşula bağlı olmayana, yönelmesindeki bu dinamizm, aklın tek tek şeylerle yetinmeyip, mutlak olanı araması, istemesi şeklinde ortaya çıkıyor.

Kant'ın felsefesinin en derin, en etkileyici sorunu özgürlük olmuştur. Onun özgürlük üzerine düşünceleri, kendisinden

sonraki düşünürleri çok etkilemiştir: Alman idealizmi, Hegel ve Schelling; sonradan 19. yüzyıl düşünürleri bu düşüncelerin etkisi altında kalmışlardır. Kant'ın "Kritik"leri, kendinden sonraki düşünce dünyasının en önemli fikir hazinesi olmuştur. Kant, özgürlük üzerine kendi düşüncesini felsefe sisteminin çatısını tamamlayan son yapı öğesi olarak görür.

İnsan özgür olduğunu kendi deneyimiyle bilemez; çünkü bütün deneyimler, salt anlama yetisinin ilkelerine nedensellik ilkesine bağlıdırlar. Duyular dünyası ve deneyim, insana, kendisinin görünüş dünyasının bir parçası; doğanın bağları ile bağlı bir doğa varlığı olduğunu gösterebilir. Bu alanda, sadece doğa yasalarının sonu gelmeyen nedensel bağlılıklar dizisi vardır. Deneyime bağlı bir özgürlük duygusu, insana özgürlüğün olanağını göstermez. Bu noktada Kant, Spinoza'yı haklı bulur. Bu, sadece olumsuz bir durumdur; eylemin nedeninin bilinmemesi demektir. Eğer insan özgür olduğunu kesin olarak biliyorsa, bu bilgi ona bambaşka bir yerden gelmektedir.

Bu bilginin kaynağı, insanın içinde duyduğu buyruktur. Bu buyruk gerçektir. İnsan bu buyruğa göre hareket etmese, ona bağlı kalmasa bile, onun kendisinden beklediği şeyi bilir. İnsanın, hiçbir koşula bağlı olmayan "yapmalısın!" buyruğunu, kendi içinde duyması fenomeni, aklın temel fenomeni, temel olayıdır.

Şimdi Kant şu soruyu sorar: Kategorik bir buyruğun olanağının temeli nerededir? Bu soru, "o nereden geliyor?" sorusu ile bir değildir; çünkü kategorik buyruk, salt pratik aklın başka türlü olması olanaksız, derin bir fenomenidir. Şu sorulmaktadır: Şeyleri etkileyen koşulsuz bir "yapmalısın!" buyruğunun olanağı, temelini nerede bulur? Bu olanak, temelini, istemelerinde özgür olan ve "yapmalısın!" buyruğuna göre hareket edebilen bir varlıkta bulur: Yapmalısın, çünkü yapabilirsin! Kant'ın burada vardığı sonuç budur. Bu sonuç, teorik olan mantıksal bir sonuç değil, bir postulattır. Eğer aklımızın böyle bir ahlâk

yasası olmasaydı, özgür olduğumuzu savunmaya hakkımız da olmazdı. Biz özgür olduğumuzu dolaylı biliyoruz: Ahlâk yasası, insanın özgür olduğuna ilişkin bilgisinin temelidir; özgürlüğün *ratio cognoscendisi*dir (bilgi nedeni/düzeni). Kategorik "yapmalısın!" buyruğunun gerekli varlık koşulu, özgürlüğün gerçekliğidir. Özgürlük, ahlâk yasasının *ratio essendisi*dir –varlık nedeni/düzeni–.

*Teorik Aklın Kritiği*'nde, aklın bir idesi olarak kaynamadan kalan, gerçekliği gösterilemeyen fakat yadsımasına da olanak olmayan özgürlük idesi, ahlâk alanında gerçeklik kazanır. Salt pratik aklın bir buyruğu olan, hiçbir koşula bağlı olmayan "yapmalısın!" buyruğunu insanın bilmesi onu özgürleştirir. İnsanın özgür olması onun salt pratik aklın buyruğunu, koşulsuz "yapmalısın!" buyruğunu bilmesi, yani ahlâk bilgisi sayesinde olanak bulur. "Böyle hareket et!" buyruğu altına girmesi, insana kendinden bir etkileme, kendiliğinden hareket edebilme olanağı kazandırır. İnsanda "özgürlüğün nedenselliği" gerçekten vardır.

Biz insanın "kendi başına varolan", *intellegibel* nitelikteki yanını bilemeyiz; ama insanın koşulsuz bir buyruğa uymak zorunda olması, onun "kendi başına amaç" olan yanını yadsıyamayacağımız bir açıklıkla gösterir; yani insanın "özgürlüğün nedenselliği"ne sahip ve isterse ahlâk yasasının gerekli gördüğü şeyi yapabilecek olan bir varlık olduğunu gösterir.

İnsanın özgürlüğü basamaklı bir özgürlük değildir. Bu anlamda bir özgürlükten Kant'ın kendisi gençliğinde söz etmişti. Şimdi Kant der ki: "Böyle bir özgürlük anlayışı, bazı kimselerin tutunmak istedikleri pek zavallı bir dayanaktır; ve çok zor olan bu sorunu lâfa boğmaktan öteye gidemez. Bu yolda yapılan binlerce yıllık çaba boşa gitmiştir". İnsanın özgürlüğü, aşkın, mutlak bir özgürlük olarak anlaşılmalıdır. Özgürlük bize algılanabilir bir olay olarak verilmiş değildir (yoksa onu deneyim dünyasında algılayacaktık). Onu bize –doğanın değil, salt pra-

tik aklın bir olayı olarak– ahlâk yasası, yok sayamayacağımız bir şekilde, fakat, *sadece* göstermektedir.

"Eğer insan özgür olmasaydı, pratik objektif yasaların (ahlâk yasalarının) hiçbir anlamı olmazdı"; özgürlük ve ahlâk yasaları birbirlerini temellendirirler. "Özgürlük idesi"ne uymaktan başka türlü hareket edemeyen her varlık, pratik bakımdan gerçekten özgürdür. Bu cümledeki "pratik bakımdan"ın anlamı, teorik kanıtlamalara dayanmadan demektir: Matematiksel doğa bilimlerinin ya da rationalist metafiziğin yapmaya çalıştığı teorik kanıtlamalar dışında demektir. O halde özgürlük, yani ahlâk hakkındaki bilgi, pratik akıl bakımından, buna sahip varlıklar için "gerekli" bir şey olarak ortaya çıkmaktadır.

Özgürlük bir gelişigüzellik değildir; bir yasasızlık, yöneten bir temelden yoksunluk olamaz. Eğer böyle olsaydı, özgürlük, –Kant'ın deyimi ile– olumsuz anlamda bir özgürlük olurdu. Olumlu anlamda özgürlük, bir "yasaya uyma"dır. İnsanın istemesinde özgür olması demek, uymak gereken hiçbir yasanın bulunmaması demek değildir; tersine, değiştirilemez ama özel bir yasanın nedenselliğine özyasallığıyla (*autonom* olarak) uymak demektir. Özyasallık insanın kendi iradesinin yasasına uymasıdır. İşte olumlu anlamda özgürlük budur.

Burada manevi varlığa özgü bir kesinlik, inandırıcı bir güç ortaya çıkmaktadır. Bu kesinlik ve inandırıcı güç, bilimlerde ve deneyim dünyasında olduğundan başkadır. Burada, teorik aklın kritiğinde (*Salt Aklın Kritiği*) geçen ve daha önce birkaç kez yinelenen "inanca bir yer açmak için bilgiyi kaldırmak zorunda kaldım" cümlesindeki bilgi ve inanma arasındaki başkalık ortaya çıkıyor. *Salt Pratik Aklın Kritiği*'nde Kant bu inanmaya "pratik akla inanma" der: Veriler dünyasının zorladığı bir inanma değil de, "özgür bir gerçek sayma... ahlâk yasasını kabul etme amacı bakımından" bir inanma. Bu tür inanma, teorik akla kapalı olan bir alanda, pratik aklın alanında olup biten bir "gerçek sayma"dır.

Aklın bu tür inançlarına Kant *postulat* der. Postulatlar, Kant anlamında, insan gönlünün arzuları, istekleri değildir; ya da bir işe yarasınlar diye ileri sürülmemişlerdir. Bu postulatlar, –örneğin, insan özgürdür gibi–, teorik bakımdan kanıtlanamayacak düşüncelere, pratik alanda bir önkoşul olmaları bakımından, kuşku götürmez bir kesinlik verirler.

Pratik aklın özgürlükten başka postulatları da vardır. Kant'a göre salt pratik aklın üç postulatı vardır: ölümsüzlük, özgürlük ve tanrının varlığı. Bu üç postulatta da durum, özgürlükte olduğu gibidir. "Anlama yetisinin bir kavramında (özgürlüğün nedenselliğinde) duyular üstü alanda bir kez ulaşılan objektif gerçeklik, başka kategorilere de ... objektif bir gerçeklik olanağı kazandırır; ama sadece pratik alanda kullanılmaları bakımından".

"Özgürlük kavramı, doğa alanına yaptığı etkiyle, bu alanda gerçekliğini gösteren, duyular üstü dünyanın biricik kavramıdır". Bütün ideler arasında, olanağını *a priori* olarak bildiğimiz ide, özgürlük idesidir. "Bizim çok iyi bildiğimiz ahlâk yasasının bir koşuludur".

Bu noktada, insanın hareketleri bakımından, kategorik buyruktan çıkarılması gereken sonuçlar vardır. Burada, yasadan ve onun geçerliğinin gerekliliğinden, bu yasanın "yönettiği bir istemenin, varolması gereken bir objesine" ulaşılır. Aklın tek tek gerçekleştirmelerinin (pratik objelerinin) hepsi gereklilik taşımazlar. Bizim için ancak salt pratik aklın objesinin koşulsuz tümlüğü bir gereklilik taşır. Kant, salt pratik aklın objesinin hiçbir koşula bağlı olmayan tümlüğüne, "en yüksek iyi" der.

"En yüksek iyi", Kant için, kendinden önceki çağların birçok filozofunda olduğunun tersine, *eudaemonia* (mutluluk) değildir. *Eudaemonia,* doğal gereksinimler, eğilimler alanının tümlüğünü belirten kavramdır. Sadece *eudaemonia*ya göre hareket eden bir insanın iradesi daima bağlıdır (*heteronom*) *Autonomi* bambaşka tümlük gerektirir. Dünyada –hattâ dün-

yanın dışında bile– sınırsız olarak iyi olduğu söylenebilecek biricik şey: "İyiyi isteme"dir, iyi niyettir, yani insanın kendisini, kişiliğinde ahlâklı olma onurunu taşıyan bir varlık olarak görmesine dayanan bir irade.

Öyle görünüyor ki, erdem, insanın sahip olabileceği "en iyi şey"dir. Stoalılar erdemin "iyi şey"lerin en yükseği, yani iyi şeylerin tümlüğü olduğunu söylerler; erdemin *eudaemonia*yı da içine aldığını göstermeye çalışırlar. Oysa Kant, insanların günlük hayattan, dünyanın gidişinden kazandıkları bu deneyimlere, yararlılığa sırt çevirir. O, insanın iyiyi istemesinin, onun umutlarının gerçekleşmesinden doğan mutluluk ve sevinçten ne kadar apayrı, bağımsız olduğunu gösterir. Nitekim, sadece iyiyi isteyen insanın karşısına nasıl da hep kötülükler çıkar! Çoğu kez onun alınyazısı, sadece acı çekmektir. Kötü olanın, bu dünyada cezalanmadan, dünyanın sanki tadını çıkardığı, ne kadar çok görülmüştür. O halde insan, *eudaemonia*ya kendi iyiliğinden dolayı erişemez. Mutluluk, insanın istemesinin gücüne de bağlı değildir. Erdem, "iyi şey"lerin en üstünüdür; sadece onun sınırsız bir değeri olabilir. Fakat o, hayatta biricik "iyi şey" değildir.

Böyle olduğu halde, insanın ahlâklı hareket etmesi ile mutlu olmayı istemesini birbirinden ayıramayız. Gerçekten erdem, insan için, insanın kişiliği bakımından, kendi başına yüksek bir değer taşır ve ödev olarak yapılan hareketlerde ortaya çıkar. Ödev ile mutluluk; ödevini yapma ile *eudaemonia* arasında bir bağın bulunduğu da doğrudur. Bu bağın varlığı, pratik alan için, *sentetik a priori* bir ilkedir. Bunun anlamı şudur: Erdemli olmak, mutlu olmaya hak kazanmak, ona yaraşır olmak demektir. "Erdem, arzu etmeye değer görülebilecek her şeyin – mutlu olmaya hak kazanmayı da içine alan her şeyin– en yüksek koşuludur". Bu yüzden erdem, en yüksek "iyi"dir.

İnsan, çabalarının ve arzularının gerçekleşmesini, yani mutlu olmayı ister. İnsanın mutluluğa yönelmesi, onun doğaya,

duyular dünyasına bağlı yanından; onun gereksinmelerle dolu olan varlığından gelmektedir. Aslında "insan, mutluluğa yaraşır olmaya gereksinmelidir; ondan pay almaya değil". Bu ikisinin birleşmesi –yaraşır olma ve pay alma– akıl sahibi bir varlığın yetkin olan istemesi ile –bu isteme aynı zamanda güçlü de olacaktı– olanak bulabilirdi (Kant'a göre bunun olanağı yoktur; biz, böyle bir varlığı ancak düşünebiliriz). "Kategorik buyruğun anlamına göre, bizim insanın hizmetlerine ve iyiyi istemesine karşılık olarak, onun mutluluğunu istememiz gerekliliği vardır; bunu istemek, salt pratik aklın ödevidir". O bizi "en yüksek iyi"yi istemeye zorlar. O halde, böyle bir şeyin olanağının bulunması gerekir.

Kant bundan şu sonucu çıkarır: Bu olanak, "doğa bütünündeki nedenlerin akışlarının dışında kalan bir varlığın postulat olarak kabul edilmesini gerektirir; öyle ki, bu varlıkta mutluluk ve ahlâklılık tam olarak birleşmiş olsun". Dünyada bu "en yüksek iyi"nin varolması, ancak, doğada, "ahlâka uygun bir gücün", en yüksek neden olarak, varolduğunun kabul edilmesi ile olanaklıdır. Böyle bir varlığa biz, tanrı diyoruz. Tanrı, "'en yüksek iyi'nin gerekli önkoşulu olarak, doğadaki en yüksek nedendir". Tanrı, bir anlama yeteneği ve irade olarak, evrenin bütününü yönetmesi; mutluluğa yaraşır olma ve mutlu olmayı birleştirmesi bakımından vardır; o, salt pratik aklın bir postulatı olarak vardır.

*Salt Aklın Kritiği*'nde, bütün tanrı kanıtlamaları, salt kavramlara, "görüntü mantığı"na dayanan kanıtlamalar, aklın *diyalektiği* olarak gösterildikten sonra, burada, etik temellere dayanan bir teoloji ile tanrının varolması gerektiği gösterilir. Aklın bu idesi, bu transendental ideal, salt pratik aklın ışığında, kendisine özgü objektif bir gerçeklik kazanır: insanın ahlâk bilgisi bakımından olan bir gerçeklik. Buradaki ahlâk bilgisi bakımından gerekli olma, insanın içinden gelen belirsiz bir gereksinmeden değil, berrak bir akıl bilgisinden gelen bir gerekliliktir:

Yapmanın gerekmesi, yapabilmeyi gerektirir. O halde tanrıyı bir *postulat* olarak kabul etmek zorundayız.

Kant bu düşünceleriyle, karşı çıktığı *eudaemonizm*e düşmez. Kendi ahlâk felsefesinden, ahlâk yasasının sertliği ve hiçbir koşul tanımaması ile sürülüp atılan ama hayat bakımından yadsınamayacak olan mutluluğa yönelmenin, insanın hayat bütününde olması gereken yerini göstermek ister.

İnsanın eğilimlerine uyması, arzularını gerçekleştirmek istemesi, yarar değerlerine yönelmesi, onun doğaya bağlı yanından gelmektedir. İnsanın bu doğal yanı, *intellegibel* buyruğu gerçekleştirmek isteyen yanı kadar, insana gereklidir ve onda temellidir. İnsanın bu yanı, ondan mutluluğa yaraşır olmasını ister; aynı zamanda başkalarının mutluluğunu istemesini buyurur. Bu da gösteriyor ki, salt pratik akıl en son temelinde, erdemle mutluluğun uyum içinde olmasını ister.

Kant'ın etiğe dayanan teolojisi, tanrının varlığının salt pratik aklın bir postulatı olduğu görüşü, onun daha önce sorduğu üç sorudan üçüncüsüne verilecek cevabın özüdür. Bu üç sorudan birincisi: 'Ne bilebiliriz?'dir. Bunun cevabını *Salt Aklın Kritiği* vermiştir: Biz, deneyimin olanaklı olduğu alanda, güvenli ve sonsuz derecede ilerleyebilecek bir bilgiye sahip olabiliriz. Fakat, bu deneyim ve bilimsel bilgi alanının dışında, metafiziğin alanında, gerçek ve kanıtlanabilir bir bilgi elde edemeyiz. Metafizik, temelini, aklın doğal bir yeteneğinde, onun varlık-yapısında bulur. Öyle ki, onu yok edemeyeceğimiz gibi, bu alanda güvenli bir bilgi de elde edemeyiz.

İkinci soru: Ne yapmalıyız? Bu sorunun cevabını Kant'ın ahlâk felsefesi, en yüksek noktasında "amaçlar ülkesi"ne varılan ahlâk metafiziği verir: Erdem ve ödevin (hukukun ilkelerini de içeren) bir sistemi halinde.

Üçüncü soru: Ne umabiliriz? sorusudur. Bu soruya, ahlâkın duyular üstü dünyası –*intellegibel* dünya– ile mutluluk hakkındaki postulat cevap verir. Biz, bu en yüksek uyumu kanıt-

layamayız; zaten onun bilinmez ve kanıtlanamaz kalması gerekir. Beklemelerimiz ve umutlarımız, bilgiden değil, ahlâklı hareketin kendisinden doğabilir; doğmalıdır da; çünkü insan aklının son amacı, bilgide değil (bu yolla insan ancak güvene, rahatlığa kavuşabilir), insanın hareketlerinde, istemesinde gerçekleşir.

Ahlâklı bir hareketin saf ve temiz olabilmesi, yarar ve çıkarı ilgilendiren düşüncelerle bulandırılmaması için –ister bu dünyadaki, ister öbür dünyadaki çıkar hesaplarıyla olsun–, bu hareketin arkasında bilen bir vicdanın varolması; her şeyden önce, ahlâka, pratik akla inanmak gerekli koşuldur. İşte Kant'ın kendisine yer hazırlamak için teorik aklın metafizik bilgisini kaldırmak zorunda kaldığı inanma budur.

Kant, pratik akıl, teorik spekülatif akıl karşısında bir önceliğe (*primat*) sahiptir, der. Pratik akıl, aklın, duyular üstü olduğu için deneyim alanında yer almayan fakat çok önemli olan sorunlarında insana yol gösterir. Salt aklın pratik ilgilerine ayrılmaz bir şekilde bağlı olan ve sadece inanılan ilkeleri, spekülatif akıl alanındaki ilkelerle birbirine bağlanmalı, karşılaştırılmalıdır. Yalnız burada şunu önceden bilmek gerekir: Bu bağlanma, teorik aklın bilgisini, gerçek bir bilgi haline getirmez; sadece, pratik alana girerek, kullanıldığı alanı genişletmiş olur. İnsan aklının ilgilerinin hepsi en sonunda pratiktir. Hattâ teorik akıl bile koşullara bağlıdır; ancak pratik alanda kullanılmasından sonra tamamlanmıştır.

Pratik aklın üçüncü postulatı, ruh "idesidir. Ruh idesi *Salt Aklın Kritiği*'nde, aklın bir diyalektiği, "görüntü mantığı"nın kanıtlamak istediği metafizik bir teori olarak gösterilmişti. Ruhun ölmezliği teorik olarak kanıtlanamaz; ölmezlik, güvenli bir bilginin konusu olamaz; ama salt pratik aklın bir postulatıdır. Burada da bu postulat insan kalbinin bir özlemi, biyolojik canlı bir varlık olarak doğanın ona çizer göründüğü sınırları aşmayı umduran, onun çok gereksindiği bir tasavvur değildir.

Ruh hakkındaki postulat da, kaynağını, öbürleri gibi aklın, ahlâk bakımından olan umut ve beklentilerinde bulur. Bu postulatta da, –tanrı postulatında, evrenin yöneticisi ve yargılayıcısı olarak tanrının varlığının gerekliliğine inandığımız gibi– ahlâkın taşıyıcısı olan kişinin, ahlâklı hareket eden ve buna çabalayan kişinin, ölümü aşarak, içimizdeki ahlâk yasasının bizi bağladığını duyduğumuz gerçekten sonsuz olan bir dünyaya ulaşacağına inanırız. Böylece, pratik aklın bu inancında, teorik aklın ruh idesi, objektif bir gerçeklik kazanır.

Kant bu sorunu şöyle işler: "En yüksek iyi"nin bizden her şeyden önce beklediği şey budur: bütün niyetlerimizde ahlâk yasasına tam olarak uymak. Fakat sınırlı ve sonlu bir hayat içinde bunu tam anlamıyla gerçekleştirmeye olanak yoktur. Bizim yapımızdaki insandan, bu beklenemez. İnsan hayatında, en güçlü istemenin çabaları bile, manevi olanın duyulara üstün gelmesinde; form ilkelerini insanın maddi amaçlarının yerine geçirmede; çok ağır ilerleyen, tamamlanamayan bir başarı sağlayabilir.

Bütün eylemleri ve niyetlerinde ahlâk yasasını gerçekleştirmeyi ancak kutsal bir varlık başarabilir. İnsanın bütünüyle kutsal bir varlık olması, kutsal bir istemeye ulaşması, bizim hayat deneyimlerimize göre, olanak dışıdır. Bununla birlikte, kutsal bir isteme, bir ahlâk varlığı için, ulaşmaya çabalaması gereken son amaç, en yüksek mutluluktur. Burada yine insan varlığının sınırlarını aşan bir tümlük, aklın (insanın ahlâk varlığının) bir ödevi olarak karşımıza çıkar. İnsanın hayatında gerçekleştiremediği ama kendisinden istenen tümlüğün (iyi niyet bakımından tümlük) aslında olanağı olmalıdır; çünkü, yapılması gerekenin olanağının da olması gerekir. Fakat duyular dünyasında yaşayan akıl sahibi varlıklardan hiçbirisi, "varlığının dünyadaki süresi boyunca" buna erişemez: "Böyle bir şeyin pratik bakımdan –ahlâk bakımından– beklenmesi gerektiğinden; tam bir başarıya, ancak sonsuza dek uzayan bir oluş içinde varılabile-

ceğinden, salt pratik aklın bir ilkesi olarak, pratik bakımdan bir aşmayı –bu dünyayı aşmayı (ölümsüzlüğü)–, istememizin gerçek bir objesi olarak kabul etmemiz gerekir".

Kant'tan alınan bu son cümle, onun ölümsüzlük postulatının, ölümsüzlük hakkındaki bütün teorik metafizik kanıtlamalardan nasıl ayrıldığını açık olarak göstermektedir. Hayatın sona ermemesi, ölümsüzlük, Kant için, düşüncenin özü bakımından, teorik bir varsayım değil; ahlâklı istemenin, aklın vardığı bir sonuç olarak, insanın en yüksek niyetleri ve çabalarının bir beklentisi, bir inancıdır. Kendisini özyasalı bir kişi olarak bilen insanın, ahlâka uygun iyi niyetlerinde, çabalarında, kendisine gerekli olarak gösterilen amaç ve hiçbir koşula bağlı olmayan ahlâklı bir varlık olma ödevi bakımından, "varlığının sonsuza kadar süreceğini" postulat olarak kabul etmesi gerekir. Bu ölümsüz varlık, sadece akıl varlığı değil, kişiler, onun taşıyıcısı olan tek tek insanlardır.

Ölümsüzlük, genç Kant için, bilgimizin en uzak dünyalara kadar uzanıp genişlemesi umuduna dayanır. Kant'ın felsefesinin son evresinde ise, ölümsüzlük, kutsal bir varlık olmaya çalışan insanın, ahlâk alanında olgunluğa ermesi umuduna bağlanmıştır. Fakat bu –sonsuza kadar sürüp gitme– nasıl olup bitecektir? Kant bu noktayı açık bırakmıştır. İnsan bilgisi duyular dünyasının bilgisidir; *intellegibel* dünyayı insan bilemez; ancak onun kavranılmazlığını bilebilir. Fakat biz insanlar, içimizdeki ahlâk yasası ile *intellegibel* dünyaya bağlıyız; kendimizi bu "amaçlar ülkesi"nin bir üyesi olarak görürüz.

Ölümsüzlük postulatı ile Kant, "ne umabiliriz?" sorusuna yeni bir cevap verdiği gibi; çok önemli olan ve bütün üç soruyu da içine alan dördüncü bir soruya da cevap hazırlamıştır. Bu dördüncü soru: İnsan nedir? sorusudur. Kant'ın antropolojisi, en derin köklerini, onun özgürlük ilkesi ile insanın özyasallığı hakkındaki düşüncelerinde bulur. İnsan, "iki dünyanın yurttaşıdır". O, bir kez, kendisindeki *intellegibel* nitelikle, insana

"gerçek bir sonsuzluğu açıyor görünen" "amaçlar ülkesi"ne bağlıdır; aynı zamanda da doğaya, duyular dünyasına; yasalarını araştırarak, sonsuza giden bir bilgi elde etme olanağına sahip olduğu deneyim dünyasına, pratik aklın eylemlerinin içinde geçtiği görünüş dünyasına bağlıdır. Doğa ve özgürlük, insan varlığının iki kutbudur. Doğa ve özgürlük dünyası, insan varlığında birleşen iki ayrı dünyadır. Bu iki dünyanın birbiriyle bağları, *Salt Aklın Kritiği*'nde, tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük sorunlarında aydınlatıcı bir görüşe ulaştıktan sonra, Kant'ın üçüncü ve son Kritiğinde tekrar araştırma konusu olmuştur. Bu üçüncü Kritik, *Yargıgücünün Kritiği*'dir.

# V

# YARGIGÜCÜNÜN KRİTİĞİ

## A. ÜÇÜNCÜ KRİTİĞİN SORUNLARI

Kant'ın son Kritiği hangi sorunları ele almıştır? İnsan varlığının hangi yanını işleyecektir? Kitabın adı bunu açıklamamaktadır. Bu yapıtta insan düşüncesinin iç içe girmiş çeşitli ilgileri birlik halinde ele alınacak, birbirine bağlanacaktır. Böylece bunların hepsi, yöntem bakımından birlik gösteren bir görüş altında toplanacaktır: Kant buna, "bükümlü (reflexion) yargıgücü" der.

Bu kitapta Kant'ın yapmak istediği şudur: İnsan hayatının ve felsefi araştırmalarının, biraz önce sözü edilen, iki ayrı alanını –doğa ve akıl dünyası–, insanın varlık bütününde bir araya getirmek. İki Kritikten çıkan sonuca göre, insan, iki ayrı dünyaya aittir: Bir kez duyular dünyasına, bir kez de *intellegibel* dünyaya. Duyular dünyasının ilkelerini, teorik aklın ilkeleri ola-

rak, doğa metafiziği; *intellegibel* varlığın, "amaçlar ülkesi"nin, özgürlük dünyasının ilkelerini de, ahlâk metafiziği ele almıştı. Kant'ın ahlâk metafiziği, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Salt Pratik Aklın Kritiği* adlı yapıtlarında yapılmıştı. Şimdi, insanın aynı şekilde içinde bulunduğu, yüceliğini yaşadığı bu iki dünya, –Kant bunları, "başımın üstündeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası" diye ifade etmişti– arasında bir uçurum açılır gibi görünüyor.

Doğayı, sonsuza kadar uzayan zaman-mekân ilişkisi içinde, bir yasalar sistemi halinde, teorik olarak kavrayan akılla; pratik alanda "yapmalısın!" buyruğunu duyan, kendisine ahlâk yasası koyarak, insanın istemesini özyasalı yapan akıl, bir ve aynı akıldır. Akıl bir ve aynı olduğu halde, onun kavradığı dünyalar, doğa ve ahlâk (özgürlük) birbirinden derin bir uçurumla ayrılmıştır.

Doğada yalnızca doğa yasalarının nedenselliği yürürlüktedir. Duyular dünyası ucu bucağı olmayan büyük bir mekanizmadır. Sadece astronomi ve fizik bilimlerinin alanı olan maddede değil, aynı zamanda, insanın ruhsal varlığında, onun iç algılarında da bu yasalar, kesin determinizmleriyle geçerliktedirler.

*"Amaçlar Ülkesi"*nde ise özgürlüğün nedenselliği, –doğanın değil– yürürlüktedir. Bu ülkeyi, "yapmalısın!" buyruğu yönetir. Bu dünyanın yasalarına, kendi içindeki özle bağlanan insan, kendisinden bazı şeylerin beklendiğini görür. İşte, üçüncü Kritiğin ele alacağı soru şudur: Acaba, başlangıçta, birbirinden bu kadar ayrı görünen bu iki dünyanın birliğini gösterecek deneyimler, yaşanmış şeyler, veriler yok mudur?

Kant, ortaya attığı bu çok önemli soruya, üç ayrı düşünce çerçevesi içinde cevap bulmaya çalışır. Şimdi burada Kant'ın sırasını izlemeden, bu üç düşünce ele alınacaktır.

Kant, 1760'lı yıllarda yazdığı "Güzellik ve Yücelik Duygusu Hakkında Düşünceler" adlı yazısında, İngiliz ahlâk filozofları

ve estetikçilerin –Schaftesbury ve Hutcheson'un– etkisi altında bulunuyordu. Bu gençlik yazısına göre, bugün etik ve estetik diye ayırdığımız alanların değerleri, birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Örneğin, insanların karakteri hakkında, bir kez öven, bir kez de yeren niteliği sayabiliriz: Soylu, sıradan, âdi, iyi, kötü, yüksek, alçak vb. Biz, birçok nitelikleri sadece insanlar için değil, aynı zamanda doğa ve insanların yapıtları için de kullanırız: Hoş olan bir şeyden, incelikten, hoşa giden bir uyumdan, güzelden söz ederiz; ve bunların karşısına çirkini koyarız. Bir doğa manzarasının yüceliğinden, mimari yapıtın görkeminden söz ederiz.

Burada, gerçekte iki ayrı değer alanı vardır. Biz, bugün bu alanları etik ve estetik kavramları ile birbirinden kesin bir şekilde ayırırız. Etik (ahlâk felsefesi) insana ve onun eylemlerine verilebilecek olumlu ve olumsuz değerlerle uğraşır. Estetik ise, doğadaki (insan da içine girer) ve sanatlardaki güzellik ve yücelikle uğraşır.

Etik ve estetik alanları, bu İngiliz filozofların *essay*lerine göre birlik gösterirler. Bu filozoflara göre, her iki alanda da yaşantıların bir olması; dildeki kelimelerin, bizim her iki alanda da değer biçerek aynı tavrı takındığımızı göstermesi; bu iki alanın birbirine sıkı sıkıya bağlı bulunduğunu gösterir. Biz, her iki alanda da, kritik bir tavır takınarak, ya olumlu övmelerde ya da tam tersine, yermelerde bulunuruz.

Bu İngiliz filozoflarına göre, etik ve estetik alanlarda değer biçen yargılarla, algıya dayanan bilgi yargıları arasında fark vardır. Değer biçen yargılar, yaşanan duygulara dayanırlar. Yukarıda 1760'lı yıllarda Kant'ın bu İngiliz filozofların nasıl etkisi altında kaldığını belirtmiştik.

Fakat şimdi, Kant'ın kritik sistemi bu etkiden çok uzaklaşmıştır. Ahlâk alanı, duygu değil, akıl alanıdır; aklın pratik alanda kullanılmasıdır. Bir kişinin mutlak değerini, yüceliğini; bir karakterin iyiliğini, ruh güzelliğini (güzellik, Schaftesbury,

Schiller, Goethe anlamında kullanılıyor; çünkü Kant, bu deyimi ahlâk alanında kullanmaz) pratik akıl yargılayabilir. Duygular, Kant'a göre, bu alanda sadece karışıklıklar meydana getirirler. Ahlâk alanında yalnız bir duygu, saygı duygusu; ahlâk yasasının taşıyıcısı bir kişi olarak her insan karşısında duyulan saygı, pratik aklın kendi ahlâk varlığını gerçekleştirmede dayandığı saygı duygusu vardır.

"Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Düşünceler" adlı yazısını yazdığından beri Kant'ın doğa ve sanat yapıtlarının insanda uyandırdığı güzellik ve yücelik duygusu hakkındaki düşüncelerinde nasıl bir gelişme oldu?

Sanat yapıtı incelenir, sanat eleştirisi yapılırken bir estetik zevkten söz edilir. Bu ne demektir? Kuşkusuz buradaki zevk sözcüğünün duyularla bir ilgisi yoktur; manevi bakımdan bir anlam taşır. Burada yapıt, kritik bir düşünce süzgecinden geçirilmektedir. Düşünceler, kanıtlar üzerinde düşünülmekte; bunlar birbiriyle karşılaştırılmaktadır. O halde, estetik zevke dayanan yargılar, –Kant'ın 1760'lı yıllardaki yazılarına göre– esaslı incelemelere dayanan felsefi bir zevk teorisinin işi olabilir. Kant'tan önce yaşamış bir filozof, Wolff'un bir öğrencisi, felsefeye bu alan için yeni bir kelime getirmişti: *Estetik.* Kant, o yıllarda, teorik aklın kritiği yanında, bir zevk kritiği yapmak demek –yani estetik yapmak demek– bambaşka bir alana çevrilmek demektir, der.

İşte üçüncü Kritiğin ele alacağı alanlardan birisi budur. Bu Kritik, insanın yaptıklarını, bilinç içeriklerini ruhsal bir şey; ya da Baumgarten'ın yaptığı gibi, sadece duyularla ilgili bir sorun olarak değil, transendental felsefenin bir sorunu olarak ele alır. İnsanın yaşantılarının, onun içindeki gerekli ve genel temelini araştırır. Böylece Kant, eski 'duygular' sorunuyla estetik kritiği birleştirmiş oldu.

Doğanın ve sanat yapıtlarının üzerimizde bıraktıkları etkiler, şarap ve yemeklerin tadılmasında olduğu gibi, hoş ve hoş olma-

yan sözcükleriyle yalın bir biçimde dile getirilemezler. Burada, bu etkilerin ölçülüp tartılması, düşüncelerin birbiriyle tartışması sonunda bir aydınlığa; yani, o şeylerin değeri hakkında bir yargıya varılması gerekir. O halde estetik alanda varılacak yargılarda, açık olarak, genel bir geçerlilik aranır; bu yargılarda da *a priori* ilkelerin varolması gerekir.

Kuşku yok ki, yargıgücü, bu alanda, yapıtların gruplandırılması için birtakım peşin normlar, ölçüler ve yasalar ortaya koyamaz. Burada, tek tek şeylerin karşısında, manevi bir zevk almada olduğu gibi, inceleyen bir tavır takınmak ve somut olan teklerden, genel olana varılmalıdır; ya da bu bireylerde genel olan üzerinde düşünülmelidir (*reflexion*). Bu tür yargılamaya Kant, "bükümlü yargıgücü" der; bunu bilgi ve ahlâk alanındaki yargılardan ayırır. Bükümlü yargıgücü, bilgi ve ahlâk alanında olduğu gibi, belirleyici bir yargılama değildir; çünkü, bu yargıgücü, tek tek şeylere genel yasalar uygulayan; ya da algılanan tek şeyi, bilinen bir yasa altında toplayan bir yargılama değildir. Burada, bir "altında toplama" yerine, bükümlü bir yargılama vardır.

Kant'ın bu üçüncü Kritiğinin ilk iki büyük bölümü, "Estetik Yargıgücünün Kritiği" adını taşır. Bu bölümlerde, düşüncenin bükümlü yargıgücü olarak estetik yargıgücü ele alınır ve incelenir. Bize güzelliği ve yüceliği duyuran yaşantıların estetik bakımdan kritiği yapılır. Üçüncü Kritiğin sorun alanı budur. Kant bu sorunla bir başka sorun alanını; kendisini yıllarca uğraştıran, fakat ele alıp henüz işleyemediği bir sorunu birleştirir. Bu, canlı doğa sorunudur.

Anorganik zaman-mekân dünyasının yasalarının bütünü içinde yer alan canlılar dünyası hakkında Kant, gençliğinde yazdığı Kozmolojiye ait *Genel Doğa Tarihi ve Gök Teorisi* adlı kitabında şu düşünceleri ileri sürmüştü: Newton'un yolunda olan bir araştırıcı şunu söyleyebilir: "Bana maddeyi verin, size bundan bir evren yapayım". Fakat bir ot parçacığı için aynı şeyi

söyleyemez. Canlı bir varlık, ne kadar önemsiz olursa olsun, onu, sadece maddenin nedensel yasalarıyla meydana getirmeye olanak yoktur.

Kant, 1786'da "Doğa Bilimlerinin Metafizik Öntemelleri" adlı yazısında, henüz sadece cansız maddeyi ve onu harekete geçiren kuvvetleri ele alıyordu. Fakat şimdi, üçüncü Kritikte, canlı doğa sorunu, yeni ve önemli bir sorun olarak şu şekilde ortaya atılmaktadır: Organizmaların ve onlar hakkındaki bilginin temel ilkeleri nelerdir? Neler olabilir?

Kant'a göre, doğada hareketi meydana getiren kuvvetlerin, mekanik düzenin ve bunlara uygun düşen anlama yeteneğinin ilkeleriyle, bunların metafizik öntemelleri canlılar dünyasını anlamak için yetmez görünüyor. Daha canlının açıklamasına girmeden, betimlenmesinde bile, yepyeni bir kavrama gereksinimimiz olacaktır. Bu, amaç kavramıdır. Amaç kavramının anlamı, organların, canlının bütünü içinde, işlevleri bakımından, birbirlerine göre olmaları, aralarında bir dayanışmanın bulunmasıdır.

Organ ve organların görevi kavramlarında, erekçi, teleolojik bir düşünme formu vardır. Fakat bu, bizim canlıları bir amaç kavramı altında toplayabileceğimizi göstermez. Bir amaç kavramı altında toplamak, ancak, bir amacın peşinen gözönünde tutulduğu; yapının bu amaca göre yapıldığı teknik alanı için olanaklıdır. Canlılar alanındaki amaç kavramı ise, bizim, doğanın bu şaşılacak yapıtını, onun parçalarının işlevlerini, bu işlevlerin karışıklığını ve birliğini anlamamıza bir yol hazırlar. Buradaki yargılama, bükümlü; kendine, geriye bükülen yargıgücünün yargılamasıdır.

Edimlerimizin amacını, teknik bir yapının ne için yapıldığını, toplumsal bir kuruluşun niçin kurulduğunu biliriz. Ama, doğanın amacını bilemeyiz. Doğanın, bu ya da şu hedefe erişmek için, bunu böyle, onu şöyle yaptığını savunamayız. Burada durum şöyledir: Biz, canlı varlıkları ancak betimleyebiliriz. "Bir

amaca göre 'birbirine uyma' kavramı olmadan, canlı hakkında hiçbir bilgiye erişemeyiz. Biz, doğanın bu varlıklarını, bir amaç açısından yargılamak zorundayız; ama bu amaç bizim hayatımızdaki amaçlar gibi değildir. Bu, bizdeki teleolojik (erekli) hareketleri ancak hatırlatan bir amaçtır.

Üçüncü Kritiğin ikinci bölümü, "Teleolojik Yargıgücünün Kritiği" adını taşır. Bu bölüm, bizim doğa bilgimizin ilkelerinin eleştirel bir tartışmasının yapıldığı bir doğa felsefesidir.

Kant'ın bu kitabında bu çok ayrı türden olan iki alanı, estetik ve canlılar dünyasını birleştirmeye çalışması, kendinden sonraki çağlar üzerinde çok etkili olmuş; Schelling'i, özel olarak da Goethe'yi çok etkilemiştir. Kant'tan sonra Fichte ve Hegel ile başlayan Alman İdealizmimin kendisine kalkış noktası olarak seçtiği düşünce, üçüncü Kritiğin bu temel görüşüdür.

Üçüncü Kritiğin estetik ve canlılar dünyasından sonraki üçüncü büyük sorun alanı, Kant'ın bu yapıt için iki kez birbirinden farklı bir şekilde yazdığı önsözde gösterilmiştir: Doğa felsefesi. Bu felsefe, doğayı bilmek isteyen insanın bilgi çabaları karşısında, doğanın, insanın araştırmalarına yavaş yavaş açılması sorunuyla uğraşır. Kant buna, "özel yasa" sorunu der.

İnsanın doğayı tanımasının olanağı neye dayanır? sorusu, felsefenin uğraştığı en eski sorulardan birisidir. Parmenides'ten beri, bu soru yinelenerek sorulmuştur. Parmenides bu soruyu, varlığın düşünceyle özdeş olduğu şeklinde cevaplandırmıştı. Oysa biz, bazan yanlış da düşünürüz. Varolmadıkları halde birçok şeyi var sanırız; ya da düşünce yoluyla onları buluncaya kadar, birçok şey bize gizli kalır. Hattâ, hep gizli kalması olası pek çok şey de vardır. Bu yadsınamayacak olan olaylar, varlığı düşünceyle özdeş saymanın yanlışlığını açık olarak göstermektedir.

İnsan bilgisinin her alanda, ancak adım adım ilerleyen, araştırmalar yapan, kendisine verilen üzerinde çalışan bir bilgi olması; düşünce ve varlığın, insan aklı ve gerçeklerin bir ve aynı

şey olmadıklarını göstermektedir. Kant, böyle bir şey, ancak tanrısal bir varlık için olabilirdi, der. Ancak salt yaratıcı bir düşüncenin sonsuz gücü varlığı da birlikte yaratabilirdi.

Orta Çağ teolog ve filozofları, bu tür bir tanrı kavramı kurmuşlardı. Kant'ın böyle bir tanrı kavramına yer vermeyeceği açıktır. Yaratan bir tanrı tasavvuru, ancak aklın bir idesidir. Bu ide, bizim gibi sınırlı olan varlıklar karşısına konulan bir idedir. Biz böyle bir varlığın gerçekten varolup olmadığını hiçbir zaman bilemeyiz. Bu kavram, aklın bir idesi olarak, boş kalmaya mahkûmdur. Biz ancak kendimizin, yani insanın, düşünme ve kavrama tarzını bilebiliriz. Bizim gibi varlıklar için bu ide, ancak bir "sınır kavramı"dır.

Kant'ın şimdiye kadar incelediğimiz görüşüne göre, düşünce varlıkla özdeş değildir: "Kendi başına varlık" olarak varlığın kendisini biz hiçbir zaman kavrayamayız. Bizim gerçek olarak bilebildiğimiz dünya, zaman-mekân içindeki dünya; yani, bizim anlama yetimizin formlarına göre verilmiş olan görünüş dünyasıdır. Deneyime, duyulara dayanan bilgilerimiz, bu dünya içinde olup biter. Gerçi doğada (duyular dünyasında), düşünce ile varlık (görünüşlerin varlığı) arasında bir özdeşlik vardır. Fakat bu özdeşlik, hiçbir zaman, birbirini tam bir örtme derecesinde değildir. Eğer bir örtüşme olsaydı, daha önce de söylendiği gibi, bilimlerin bilgisinin yüzyıllar süren ağır ilerlemesine gerek kalmazdı. Fakat araştırmaları yöneten en yüksek ilkelerle, doğanın en yüksek yasaları arasında, bir birleşme, bir özdeşlik vardır.

*Salt Aklın Kritiği*'nde, "Transendental Deduktion"da gösterildiği gibi, "doğaya yasalar koyan" anlama yeteneğinin bizdeki formları ve kategorilerinin bağlar kurarak işe karışmasıyla algı objelerimiz ve deneyimlerimiz meydana gelir. Sentetik yargıların en yüksek ilkesi, bizim deneyimlerimizin temel koşullarının aynı zamanda, duyuların bize verdiği objelerin de, bilebildiğimiz doğanın da temel koşulları olduğunu gösteriyor. *Sentetik a*

*priori* ilkelerin bir sistemi olarak, insanın anlama yetisiyle zaman-mekân içindeki görünüş dünyası olan doğa, birbirleriyle en genel formlarında birleşirler, örtüşürler. Doğa bilimlerinin metafizik öntemelleri, aynı zamanda en yüksek doğa yasalarıdır: Nedensellik yasasında ya da bütün değişmelerde değişmeyen bir şeyin kaldığını gösteren yasada (bu, ister madde, ister kuvvet, isterse enerji olsun) olduğu gibi.

Bunlar genel doğa yasalarıdır. Kant, *Salt Aklın Kritiği*'nde, bu genel yasalarla özel yasaların da (örneğin, düşme yasası, kohezyon, manyetizm ya da kimyasal birleşmelerdeki yasalarla, canlılardaki özel yasalar gibi) verilmiş olduğunu sanmamak gerekir, der. İlk ve Orta Çağ'ın Aristoteles'e dayanan doğa felsefeleri, özel yasaların mantık işlemleri ile genel yasalardan çıkarılabileceğine inanıyordu; ve bunun olanağı olduğunu savunuyordu.

Kant'a göre, kendi deyimleriyle, durum şöyledir: Doğa düzeninin en genel hatlarından, özel alanların (astronomi, fizik, kimya ve biyoloji gibi) yasalarını çıkarmak, belirleyici yargıgücünün (teorik aklın yargıgücü) işi değildir. Bu teorik aklın yargıgücü, mantığa dayanarak, özel olanı, genel olan altında toplamaya yetkili değildir. Özel yasalar, ancak yavaş yavaş çoğalan deneyimlerin bir araya getirilmesi; bunlar üzerinde teori ve hipotezlerle yapılacak çalışmalar; deneme ve sınamaların tekrar tekrar gözden geçirilmesi; olabildiği yerde deneyler yapılması sayesinde elde edilebilir. Salt doğa bilimleri ya da Kant'ın kullandığı anlamda, doğa metafiziği, sadece en genel yasaları ve bilgi formlarını ele alıp sistematik bir şekilde işleyebilir. Oysa, doğanın özel alanları, duyusal gerçekliğin (empirik realite) özel düzenleri hakkında hiçbir şey söyleyemez. Doğanın bu özel alanlarında insanın anlama yetisiyle doğanın (düşünce ile varlığın) özdeşliğinden hiçbir şekilde söz edilemez.

İşte bu noktada Kant'ın "özel yasa" dediği önemli bir konu ortaya çıkmaktadır. Bizim bilimsel araştırmalarımız, deneyleri-

miz daima ve tekrar tekrar göstermiştir ki, tek tek görünen birçok olay, –genel yasaların (nedensellik gibi) çerçevesi içine girmelerinden başka– birbirlerinden bütünüyle ayrı, birbirleriyle ilgisiz değildirler. Araştırmalarımızda özel alanların tek tek olayları arasında, bunları birleştiren bağlar, benzerlikler ve özel düzenler buluruz. Eğer bu böyle olmasaydı, bilimlerin ilerlemesi olanağı olmazdı; en genel yasalarla yetinmek zorunda kalırdık.

Gerçekten, duyularımızın bize ilk önce sonsuz bir çeşitlilik içinde gösterdiği görünüş dünyasının, sadece ayrı cinsten (heterojen) bir yığın olmadığını araştırmalarımız ve bilgimiz ilerledikçe görürüz. Ayrı cinsten olarak görünen şeyler arasında bir uygunluk, çoklukta birlik vardır. Her çağda insan, hiç ummadığı birlik ve düzenler keşfetmiştir. Fizik alanında 19. yüzyılda yapılan bir araştırmayı ve buluşu örnek alalım: Elektrikle mıknatıs arasındaki bağlılık ancak 19. yüzyılda keşfedildi. Orta Çağ'dan beri bilinen mıknatıs olayları ile elektriğin birbirleriyle olan ilgisini, araştırmalardan önce bilmeye olanak yoktu. İlk kez 19. yüzyılda bu iki tür olayın karşılıklı bağlılığı görülebildi ve elektro-manyetik yasalar bulundu.

Bu yasaları o zaman araştırıp bulanların hangisi, ışığın da bu elektro-manyetik olaylar içinde bir gün yer alacağını bilebilirdi? Elektrik ışığının bulunması, insanın araştırma ve deneylerinden elde ettiği yepyeni bir şeydi. İnsan bu tür beklenmedik yeni buluşların kendisine açık olduğunu bilmese, böyle bir umudu olmasa, bir düzen bulmak, verilmiş şeyler arasında bağlar, yani özel yasalar keşfetmek için, doğanın sonsuz görünen çeşitlilik ve karışıklığı içine atılır mıydı? Bilimin araştırmalarında birbirine eklenen bir gelişme olanağı olur muydu?

Kant'ın "özel yasa" sorunu budur; Kant, *Yargıgücünün Kritiği*'nin Önsözünde bu sorulara cevap vermeye çalışmaktadır. Eğer doğanın sonuna kadar rational bir düşünce sistemi olduğu peşinen kabul edilirse bu dogmatizm olur, yanlıştır. De-

neyim ve algıların sonsuz çeşitliliğinin bir yığını olan doğa, rationalist filozofların hep yeniden ileri sürdüklerinin aksine, bizim sonuna kadar bilebileceğimiz bir yapıda değildir. Gerçi doğanın genel yasaları ve formları ile bizim anlama yeteneğimizin formları arasında bir uygunluk vardır (yoksa Kant'a göre, doğa, bize görünen bilgimize açılan bir objeler dünyası, görünüş dünyası olamazdı); fakat doğadaki çeşitlilik, bizim bağlar kuran düşünmemize ve düzene sokma çabalarımıza, sonuna kadar bağımlı değildir. İnsanın bilgi alanındaki araştırmaları, olanağını işte burada bulur. Bu, transendental *a priori* bir koşuldur. Fakat bilginin ilkelerinin sisteminden apayrı olan bir koşuldur.

Burada insana, *a priori* ve genel olan, bükümlü düşünmeye dayanan bir yargıgücü gereklidir. Doğadaki çeşitlilikte özel yasaların bulunduğu düşüncesi, bir idedir ama anlama yeteneğinin bir ilkesi değildir. Kant der ki: Biz doğayı, sanki o bizim anlama yetimize uygun bir düzenmiş, bir birlik halinde kavrama gereksinmemize gerçekten uygunmuş gibi kabul etmeli ve görmeliyiz. Doğadaki sonsuz çeşitlilik içinde insanın yargıgücü, karşısına çıkan, daha da çıkacak olan özel bağıntıları kurarken, yöneten yargıgücü (teorik akıldaki yargıgücü) gibi tek tek şeyleri genel yasalar altında toplayamaz. O burada, ancak bükümlü düşünümde bulunabilir. Böyle bir yargıgücü olarak, doğadaki somut çokluğu, çeşitliliği, beklenen düzenler, birlikler haline getirilebilir; yani özel yasalar koyabilir.

Kant der ki: Bize verilen doğayı, sonsuz görünüşlerin ve deneyimlerin bu ülkesini, sanki o, üstümüzde bulunan bir varlık tarafından, "bizim bilgi yetilerimize göre verilmiş gibi" görmeliyiz ve kabul etmeliyiz. Bu kabul etme, özel yasaların, deneyimlerin bir sistemini kurabilmemiz içindir. Bu tasavvura göre doğa, anlama çabamızın ve anlama gücümüzün "amacına uygun" bir idedir. İnsanın doğada görmesi gerekli olan bu "amaca uygunluk" tasavvuru, sırf "form" bakımından, düşünme gü-

cümüze, çabamıza uygunluğu bakımındandır. Yoksa, doğayı tamamen kavradığımızı ve bunu kanıtlayabileceğimizi ileri süremeyiz. İnsanın bilmek, anlamak gereksinimine uygun gelen bu amacın, doğanın kendisinde de bulunduğunu savunamayız.

Doğa hakkındaki bu düşünceler, özgürlük dünyası ile nedenselliğe dayanan yasaların bir sistemi olan doğa arasındaki uçurum üzerinde bir köprü kurmaktadır. Bu köprü, akıl ilkelerine göre kurulmuş bir köprü değildir; verilmiş somut şeylerden kalkan ve genel olana yönelen bir düşünce tarzına dayanır ve artık daha fazla açıklanamayacak, kanıtlanamayacak olan bir bağa, bükülümlü düşünmeyle ulaşarak kurulmuş bir köprüdür.

Doğayla insan düşüncesi arasındaki uygunluğun sınırlarının nereye kadar vardığını bilemeden, onları sanki birbiri içinmişler gibi düşünmeliyiz. Bilmeye ve açıklamaya çabalayan insan düşünmesi, kendisine verilmiş olan şeylerin zenginliğini bir nimet bilmeli; bunların içine girerek aralarında birlikler, düzenler kurmaya çalışmalıdır.

Kant bu düşüncelere şunu da ekliyor: İnsana verilen deneyim dünyası ile insanın anlama yetisi arasındaki bu "uyum", uygunluk idesi, bize doğadaki çeşitliliğin, yani görünüş dünyasının *intellegibel* olan bir temelinin varolduğunu; bilen insanla dünya arasında, 'duyular üstü' bir bağın varolduğunu gösteriyor. Biz, "kendi başına varolan" bu varlığı, algılarımıza verilmediğinden, bilemeyiz. O, bizim için saf bir *intellegibel* temel olarak kalmak zorundadır. Kant anlamında transendental felsefe, bilgi yapan aklımızın sınırları içinde kalır. Bu akıl, bilmeye çabalayan, bilgisini sonsuz derecede çoğaltabilen, yaratıcı idelerle yönetilen; fakat sağlam metafizik yapılar kurduğunu asla ileri sürmeyen bir akıldır.

Bütün insan bilgisi ve araştırma, yapısı gereği, insana verilenlerin üstünde olan bir şeye, bir uyuma yönelmiştir. Bu uyum, doğanın insana obje olarak verilmesinden, tek tek doğa ve insan karşılaşmalarından daha fazla bir şeydir. "Amaca uygun-

luk" kavramının insan bilgisinin çoğalmasına hizmet etmesi, derin ve bilinmeyen bir alanda bulunan birliği; amaca uygun hareket eden manevi bir varlıkla (özgürlük alanıyla), belirlenmiş doğal varlık arasındaki bağlılığı gösterir.

*Yargıgücünün Kritiği*'nin Önsözünde yer alan "özel yasalar" üzerine düşünceler bunlardır. Bu kitabın en önemli bölümlerinden birisi, "Estetik Yargıgücünün Kritiği"dir. Şimdi bu bölümü ele alalım.

## B. ESTETİK YARGIGÜCÜNÜN KRİTİĞİ

Baumgarten'ın öncülüğünden sonra, ilk kez Kant'ın bu kitabında sistematik bir estetik, daha doğrusu, "idealizm"in estetiği yapılıyor. Fakat Kant'ta sorunun ortaya atılışı, soruluşu doğadaki ya da sanat yapıtlarındaki güzelliği önplana getirmiyor. Bunun yerine, insanın güzellik ve yücelik duygusunun, güzel olanı ve yüce olanı yaşamasının düşünce bakımından yapısı araştırılıyor; yani, estetik zevke dayanan yargılar inceleniyor. Kant 1771'de yazdığı bir mektupta buna "zevk teorisi" de der.

Estetik zevke dayanan yargılar, hoş olan, hoş olmayan hakkındaki duyulara dayanan yargılardan bambaşka olan yargılardır. Bu ikinci çeşit yargılar, rastlantılara, kişilerin "tat alma" durumlarına bağlı bir gelişigüzellik taşırlar. Zevklerin tartışılmazlığı, sadece duyulara dayanan zevkler için doğrudur; yoksa bu tartışılmazlık, estetik zevkle ilgili duygu ve yargılar için doğru değildir. Gerçekten, estetik zevk alanında güzel olan ve olmayan hakkında çeşitli düşünce ve görüşler karşılaştırılır, tartışılır; yani sanat eleştirisi yapılır. Yoksa buna olanak olmazdı.

Fakat burada, bir şeyin objektif olarak amacına uygunluğu (örneğin, bir makinenin); ya da bir şeyin yetkinliği (ahlâk ya da hukuk bakımından) hakkında olduğu gibi, rational ölçülere göre verilmiş, "kesin" yargılara varılamaz. Zira, güzel olan şe-

yin kendisinde, maddesinde objektif bir tamlık, yetkinlikle karşılaşmayız; güzellik şeyin biçimiyle ilgili bir niteliktir.

Kant'ın estetik teorisine göre, biçimle ilgili olan bu nitelik, bizim düşüncemizde serbest bir hareket alanı bulur. Doğada ya da sanat alanında, güzel olanla karşılaştığımız zaman birbirine karşı olan iki bilgi yetimizin, tasavvurların ve düşüncelerin uyanıp kaynaştığı bir canlılık kazanır. Örneğin, bir yücelik karşısında, bizde uyanan yücelik duygusunun bütün ahlâk varlığımızı sardığını duyarız: Yücelik duygusu, içimizde ahlâkla ilgili bir duyguya çevrilir. Güzellik ve yücelik, kendi iç hayatımız bakımından, bize verilen şeyler için bir "amaca uygunluk" anlamı taşır görünüyor.

Verilmiş şeylerde kendi iç varlığımız bakımından gördüğümüz bu "amaçlılık" (güzel ve yüce olma), teknik bir aracın amacına uygunluğu gibi, kesin bir şekilde belirli değildir. Doğada gördüğümüz güzellik ve yücelik bizim içimizdeki uyumu harekete geçiren biçimsel bir nitelik taşır. Kant'ın söyleyişiyle: Bu, "amacı olmayan bir amaçlılık"tır. O halde bu alandaki yargılar, kesin bir şekilde belirleyici olan yargıgücünün yargıları olamaz. Yani, bir doğa parçası ya da sanat yapıtının güzel olduğunu veya olmadığını, elde bulunan ve tek tek hallere uygulanabilecek olan değişmez ölçütlere göre ölçmeye, burada somut olanı genel bir yasa altına sokmaya olanak yoktur. Estetik alanda, belirleyici değil, bükülümlü bir yargıgücü vardır.

Estetik zevk bizden şunu ister: Belli hiçbir amaç gütmeden (bu ister ahlâk ister teknik bir amaç isterse duyulara dayanan bir zevk olsun) verilen somut nesnenin güzelliğini kendi manevi varlığımızda canlı bir uyuma dönüştürmek. İnsanın, kendisinden bağımsız olan doğadaki güzellik ve yüceliği duyması; doğayla *intellegibel* varlık; zaman-mekâna bağlı gerçeklik dünyası ile idelere yönelik yetilerimiz arasındaki birliği gösterir. Bu birlik ancak duyulabilir ama sonuna kadar kavranamaz. Estetik

olaylara dayanarak doğanın, insanın estetik yasalarına uygunluğu hakkında bir metafizik yapılamaz.

Doğanın insanda uyandırdığı estetik duygular, bükülümlü yargıgücünün geniş bir işleyiş alanıdır. Kant güzellik hakkında, Schiller kadar ileri gitmez. Schiller sonraları, Kant'a dayanarak, güzelliğin, "görünüş dünyasında ortaya çıkan özgürlük" olduğunu ileri sürecektir. Bu şekilde Schiller, özgürlük dünyası ile nedensel yasalara bağlı görünüş dünyası, doğa arasında bir köprü kurmak istiyordu. Kant düşüncelerinde, Schiller'den daha dikkatlidir, bu iki dünya arasındaki birlik hakkında kesin şeyler söylenemeyeceğine inanıyordu.

Burada iki noktaya daha işaret edilmesi gerekir. Bu noktalardan birincisi, yücelik konusu; ikincisi de, sanat yapıtlarının yaratılması, "deha" sorunuyla ilgilidir.

Gözümüzün önünde, ufukta sıralanan dağların yüceliğinde; sonsuzluğu içindeki dinginliği ya da köpüren çılgın dalgaları ile denizin yüceliğinde, bizi sarsan, kavrayan nedir? Burada bize verilmiş olan şey, anlama yetimizi aşar. Aslında biz, bu görünüşler karşısında tehlike ve güvensizlik duygusuna kapılmalıydık. Oysa sanki yükseldiğimizi duyuyoruz. Kant der ki: Burada güzellikte olduğu gibi, sadece biçim değil; garip bir şekilde hiçbir biçimi olmayan, sonsuz ve bilinemez bir şey, bütün kaygıları ve tehlike duygularını bir yana atıp iç varlığımızı sanki altüst ederek devindirir, dile getirir. Kavranamazlığın yüceliğinin bu yaşanmasında, hiçbir belli düşünce, hiçbir yasa yoktur. Burada, insanın iç varlığı sanki devinmektedir; kaynaşmaya başlamıştır. Bu kaynaşmada, gerçek bir karşıtlık ortaya çıkar: İnsanın güven ve rahatlık arayan duyulara bağlı varlığı için hiçbir değer taşımayan doğanın bu görkemi, insanın iç varlığındaki uyum ve manevi yetenekleri bakımından yüksek bir amaçlılık taşır: Belli bir amacı olmayan bir amaçlılık.

Kant'ın "deha" ile ilgili düşüncelerine gelince: Sanatçı, örneğin şair, insanı şaşırtan yaratma gücüyle, yalnız kendi çağına

değil, sonraki kuşaklara, sanata açık herkese, örnek alınacak yapıtlar sunar. Halis bir sanat yapıtı, insanlara örnek olacak, yolu izlenecek bir yapıttır. Fakat halis bir sanat yapıtı taklit edilirse, yeni doğan yapıt, artık halis olmaktan çıkar; onun artık sanat değeri yoktur, sadece bir taklittir. Ondaki bir güzellikten, yücelikten söz edilemez.

Her sanat yapıtının, her stilin kendisine özgü kuralları vardır, hem de yüksek bir derecede; çünkü, hiçbir sanat yapıtı, bir gelişigüzellik, düzensizlik içinde oluşamaz. Bu düzen, her yapıtın kendisine özgü bir düzendir; bunun saptanıp taklit edilmesine olanak yoktur. Yani, sanat yapıtının tekliği vardır; hem de en yüksek derecede: "Sanat yapıtındaki kurallar ve düzen, yaratıcı kaynağın kendisinden gelir; yoksa, bilen, hesap eden bir anlayışın işi değildir (teknik yapıtlarda olduğu gibi). Bu düzen, belli bir amaca yönelmemiştir. Sanat yapıtı, kendi iç uyumu bakımından yüksek bir amaçlılık taşır. Bu amaçlılık, iç varlığımızın özgür devinimi, sanki oyunudur. Kant, "Estetik Yargıgücünün Kritiği" adlı bölümün 46. paragrafında bunu şöyle anlatır: Güzel sanat yapıtları, dehanın ürünleridir. "İnsanın iç varlığının bir yeteneği olan 'deha' sayesinde, doğa sanata kurallar koyar"; yani, "deha" öyle bir yetenektir ki, kendisinde kesin olarak gösterilemeyecek kurallar bulunan yapıtlar meydana getirir. Yaratıcı insan, sanki çok derinde bulunan ve yapıtlara kurallar koyan, düzen getiren gizli bir gücün geçit noktasıdır.

Bu derin güçten Kant, "doğa" diye söz eder. Fakat buradaki "doğa", zaman-mekâna bağlı, nedensel yasaların geçerlilikte olduğu doğa anlamında kullanılmamıştır; özgür yaratmanın manevi ilkelerini taşıyan bir 'içteki varlık' olarak anlaşılmalıdır. Burada, gene, duyularımızla kavrayamadığımız, kesin bir şekilde anlayamayacağımız bir şeyle, bir varlıkla karşı karşıyayız.

Kant'ın "estetik ideler hakkındaki düşünceleri, onun estetiğinde önemli ilkeler olarak yer alır. Bu düşünceler, "deha" ile

sanat yapıtı arasındaki bağlılıkta ortaya çıkar. Kant'ta *Geist* (tin) kavramı, ilk kez ve sadece estetikte ortaya çıkar. Bu kavram sonraları Hegel'de, akıl kavramı yanında, felsefenin geniş bir alanının ilgi merkezi olmuştur.

Kant *Geist* kavramından, algıların verdiği çeşitliliği "hayalgücünün *a priori* örnekleri" şeklinde –örneğin şiir yaratmalarında– birlik haline sokan, onları bağlayan, aklın yaratıcı bir yeteneğini anlar. *Geist,* "estetik ideleri betimleme gücünden başka bir şey değildir". Estetik ideler, aklın idelerinden bambaşka idelerdir. Bu ideler, teorik ve pratik aklın ideleri olan ruh, tanrı, evren ya da "tam anlamıyla âdil bir devlet idesi" gibi idelerden tümüyle ayrıdırlar. Bu idelerde bir tür zenginlik vardır. Estetik idelerden Kant, duyulara, algılara dayanan hayalgücünün tasavvurlarını anlar. Bunları, hiçbir dil tam olarak anlatamaz, çünkü kesin kavramlarla yapılamayan, tasavvur ya da düşüncelerdir. Demek ki estetik ideler, Kant'a göre, aklın birer kavramı değil, hayalgücünün tasavvurlarıdır; hem de yeni düşüncelere yol açan, dünyanın, hayatın zenginlikleri ile yüklü tasavvurlar. Estetik ideler, bitmez tükenmez anlamlarla dolu olan, algıya dayanan somut tasavvurlardır. Öyle ki seyrettiğimiz sanat yapıtı, bize pek çok şey söyler. Fakat biz bunu, kesin yargılar, açık kavramlarla anlatamayız.

Bu idelerle aklın ideleri arasındaki benzerlik, ikisinde de bizim hiçbir zaman sonuna kadar gerçekleştiremeyeceğimiz bir beklemenin, bir niyetin bulunmasıdır. Aklın idelerine uygun bir algının varolmasına olanak yoktur. Estetik idelere, hayalgücünün bu idelerine uygun gelebilecek kavramlar ve kavram birlikleri bulmak olanağı da yoktur. Kant, "ideler, hayalgücünün, deneyim alanının sınırlarını aşıp akıl kavramlarına yaklaşmak isteyen tasavvurlardır; ama bu iç algılara hiçbir kavram tam uygun gelemez" der.

Kant, dinsel idelere, ölüme, sevgiye, erince ya da kötülüklere ait idelere şiirlerle örnekler verir ve gösterir ki, sanatın bu

ideleri dünyada rastlanabilecek örneklerden daha tam bir somutluk taşırlar. Sanatın tasvirlerinde bize, "kendisini hiçbir kesin kavramla anlatamayacağımız kadar çok düşünme olanağı verilir". Bu olanak alanını estetik bir yapı içinde, ölüm ve ölümsüzlük kavramlarına kadar uzatır.

Hayalgücünün yaratıcılığı ile harekete geçen ideler, kavranamaz bir dünyanın tasavvurlarına çevrilirler. "Dâhî"ye vergi olan şey şudur: "Verilmiş bir şeyin kavramında ideleri bulmak; ve buna anlatım biçimi kazandırmak" (somut olarak, yani dille ya da görsel olarak biçimlendirmek). İşte, diyor Kant, burada, "aynı zamanda yeni bir kural getiren" yeni bir stil ortaya çıkaran, özgün etken *Geist*tır.

Bu düşünceler Kant'ın felsefesinin, estetik alanında da idealist bir felsefe olduğunu göstermektedir. İnsan düşünmesinin güzellik ve yücelik alanında şekil verdiği şeyler (sanat yapıtları) Kant'a göre, duyulara verilmiş şeyleri, deneyimi aşar. Sanat doğanın taklit edilmesinden ibaret değildir. Sanat, verilmiş şeylere yeniden şekil vererek onları akla dayanan manevi varlığa bağlamak, yükseltmektir. Bu bağa, algıladığımız ve kavradığımız şeylerde yalnızca işaret edilmiştir. Ulaşılan sonuç, sanat yapıtının duyulara bağlı olmadığı, sınırlı algıyı aştığıdır. Sanat yapıtı ideal bir nitelik taşır; duyulara bağlı gerçeklik dünyasında, ona tam olarak denk gelebilecek bir şey bulma olanağı yoktur. Sanatı sanat yapan, ona, deneyimler dünyasında bulunmayan bir şeyin, insanın duyuları aşan sanat yaratıcılığının karışmasıdır.

Kant idealist bir estetiğin yolunu açtı; ondan sonra idealist estetik gelişti. Schiller, Hölderlin, Schlegel ve Novalis gibi şair-filozofların, spekülatif düşünürlerin sanat felsefeleriyle; Schelling, Hegel, Solger ve Weisse gibi sanat metafizikçilerinin teorileri Kant'ı izledi.

## C. TELEOLOJİK (EREKLİ) YARGILARIN KRİTİĞİ

*Yargıgücünün Kritiği*'nin ikinci bölümü, "Teleolojik Yargıların Kritiği" adı altında, canlılık sorununu ele alır. Bu bölümde canlı hakkındaki bilgi ve bu bilgi alanının kavramları işlenir.

İlk Çağ'ın, Orta Çağ'ın, hattâ Renaissance'ın doğa felsefelerine göre, canlılıkta bilinmeyen bir şey yoktur. Canlı varlık, bizim bilebileceğimiz, bildiğimiz bir şeydir. Doğa, canlı varlık hakkındaki bilgimizden başlayarak kavrayabileceğimiz bir alandır. Canlılık güçleri, canlının formu, çabası ve gelişmesi: evrenin her yanında gördüğümüz budur. Doğa metafiziğinin doğuşundan beri Thales'ten Empedokles'e, Platon ve Aristoteles'ten Yeni Çağ'ın başlangıçlarına kadar, İtalyan ve Alman doğa filozoflarının görüşü budur.

*Hülezoism* (canlı maddecilik) adını alan doğa anlayışına göre ise, bütün madde (*hüle*) canlılıkla (*zoe*) doludur; bütün hareketler bir amaca yönelmiştir. Aristoteles ve Orta Çağ fiziğine, tam bir *hülezoism* denemese bile, bu çağın görüş tarzı, temelleri bakımından tümüyle teleolojik bir görüştür. Örneğin, taşın düşmesi olayı, taşın amacını gerçekleştirmesidir; çünkü taşın "doğal yeri", yerdir; bundan dolayı da taşta yere doğru bir çaba vardır. Alev ve dumanın yükselmesi, bitkilerin boylanıp büyümeleri, tıpkı hayvanların yiyecek aramaları gibi, bir amaca yönelmiştir.

Bu doğa görüşüne göre, cansız ve canlı doğa arasında, tarzları başka olsa da, yapıları bakımından birlik vardır. Bir amaca yönelmiş olmaları canlı ve cansız doğayı birbirine bağlar. Kepler, Galilei ve Newton'a kadar uzanan modern astronomi ve fizik, doğa hakkındaki bu görüşü temelden değiştirmiştir: Yeryüzündeki maddede ve gökcisimlerinde bir canlılık, bir amaca yönelme yoktur. Maddenin yasaları canlılıkla, bir amaca yönelme ile hiçbir şekilde ilgili değildir. Maddede ne bir amaca doğru çabalama ne de "kendi özünde taşıdığı form"a göre bir gelişme vardır. Maddede salt nedensel yasalar, ağırlık ve çarpma,

itme ve çekme yasaları geçerliktedir; sevgi ve nefret gibi (Empedokles); sempati ve antipati gibi (Renaissance'ın doğa anlayışında olduğu gibi) ilgiler, bağlar yoktur. Madde dünyası, salt bir "mekanizma"dır. Maddede, astronomik cisimlerden, gözle görülemeyen en küçük parçacıklara kadar, her yerde, mekaniğin genel yasaları egemendir.

Descartes, felsefesinde, ilk kez mekanist bir doğa anlayışını, bir metafizik olarak, kökten ve bütün sonuçları ile geliştirmiştir. Bu yol onu, kendisine kadar gelen canlı doğa görüşünün tam tersi olan sonuçlara götürmüştür. Descartes, bütün canlıların –sadece bitkilerin değil, hayvanların da– salt mekanik yasaların, mekanik işlevlerin bir sistemi olduğunu ileri sürüyordu. Ona göre, büyüyen, gelişen, çoğalan ve yaşlanan canlı varlıkların maddi varlıktan farkı, sadece bir derece farkıdır. Canlılıkta, maddede olduğundan daha karışık bir mekanizma egemendir. Descartes ve onu izleyenler, hayvanların birer makine olduklarını ileri sürmüşler; o zaman, yalnız hayvanların değil, insana benzer otomatların da yapılabileceği düşüncesi moda olmuştur.

Bu görüşte büyük bir aykırılık, bir anlamsızlık vardır; fakat, bilimlerin ilerlemesi bakımından verimli olmuştur. Bu düşünce yoluyla, insanın kendisinden hareket ederek, evrene, "bir amaca yönelmiş yaşayan bir varlık" gözüyle bakması son buldu. Descartes'a göre, insandan başka bütün canlılar alanında maddeyi yöneten mekanik nedensel yasalar yürürlüktedir. Ruhu ile bir *res cogitans* (düşünen varlık) olan insanın bedeni de, bu dünyanın bir parçasıdır. Ruh ve beden birbirinden kesin bir şekilde ayrı iki varlıktır. Canlı varlıklar, ağırlıkları, kaslarının, kemiklerinin hareketleri ile maddenin statik yasalarına bağlıdırlar. Kanın damarlarda dolaşmasında sıvılardaki basınç yasaları geçerliktedir. Descartes'ın bu görüşü, canlıların araştırılmasında yol açıcı, ilerletici bir rol oynamıştır.

Fakat canlıların cansız doğada bulunmayan özelliklerinin görülmesi, bu yolda daha uzun bir süre yürümeye olanak bı-

rakmadı. Mekanizm sayesinde maddenin evrensel yasalarının canlı varlıklarda da geçerlikte olduğu kesin bir şekilde kanıtlandı: Maddenin temel yasaları, canlı varlıkların da temel koşullarıdır. Oysa, bitki ve hayvan dünyasındaki bütün canlılık olaylarını, bu yasalarla açıklamaya olanak yoktur. Bu yüzden, bir yandan biyoloji ve psikoloji bilimleri ilerlerken; bir yandan felsefe alanında, Descartes'tan Kant'a kadar, canlılara özgü gelişme, beslenme, çoğalma gibi özel canlılık olaylarının Varolduğu ileri sürülmüştür. Bu şekilde, panmekanizm karşısına vitalizm çıkıyordu. Vitalizm, astronomi ve fiziğin mekanik güçlerinin dışında, yepyeni ve bambaşka bir gücün varlığını ileri sürüyordu.

Hiç kuşku yok ki, maddenin güçlerinin dışında birtakım vital güçler kabul etmek, biyoloji araştırma ve denemelerinin işine yaramazdı. Bu vital güçler, çoğu kez tanrının hikmeti olarak görülüyordu. Canlı varlıkların insanda hayranlık uyandıran yapısı, her şeyi bu kadar yerli yerinde ve amaca uygun yaratan bir varlığı, tanrıyı düşünmeye götürüyordu. Böylece canlılar alanı, fizik-teolojik (ve teleolojik) düşüncelere sapmak için çok elverişli bir alan haline geliyordu. Canlı doğa alanındaki amaçlılıktan, onu en ince ayrıntılarına kadar düşünüp yaratmış olan bir yaratıcıya kolayca geçilebiliyordu.

Kant canlı doğa sorununu ele aldığı zaman genel durum buydu. Kant'ın doğa metafiziği, –kozmolojik-astronomik sorunları incelediği gençlik çağından, "Doğa Bilimlerinin Metafizik Öntemelleri" adlı yazısına kadar– sadece cansız doğayla uğraşmıştır. Astronomi ve fizik, Kant'ın özel bir ilgiyle uğraştığı alanlardır. Ama o, başlangıçtan beri, bu alanların yasalarının canlılar dünyasını kavramaya yetmeyeceğini görmüş; Newton'un evrendeki bütün hareketleri açıklayan yasalarının, tek bir ot parçacığını bile anlamaya yetmeyeceğini ileri sürmüştü. Şimdi, *Yargıgücünün Kritiği*'nde, kendi doğa metafiziğini ta-

mamlamak, canlı varlıklara yaklaşmak için, *a priori* kavranabilecek bir dizi yasayı, canlılardaki "özel yasa"ları ele alacaktır.

Kant, canlılarda, yukarıda adı geçen vital bir dizi güçler görme yoluna girip, tanrının bu yolda kanıtlanmasına saplanmadı. *Salt Aklın Kritiği*'nde gösterdiği gibi, tanrının varlığının bu yolla kanıtlanması, spekülatif bir düşünme tarzından doğan bir dogmatizmdir; bizim bilgimizin sınırlarını aşan bir savdır. Felsefecinin işi, cansız varlık alanında olduğu gibi, bu alanda da yapılan bilimsel araştırmaları gözden kaçırmamak, deneysel doğa bilimlerinin elde ettiği bilgilere kulak vermektir.

Kant, "Doğa Bilimlerinin Metafizik Öntemelleri" adlı yazısında, şöyle der: "Hülezoism, bütün doğa felsefelerinin ölümü demektir". Madde, madde olarak cansızdır. Canlı madde kavramı, çelişik bir kavramdır. Fakat, mekanizmin yalnız başına organizmleri açıklayamayacağı da kuşku götürmez. Mekanizm, sadece bir açıklama yolu olabilir: Mekanizm, "maddeler arasındaki farkın bir açıklama şeklidir; bu sayede maddelerin (canlı, cansız) en küçük parçalarının yapılışları ve birleşme şekilleri, bir makine olarak açıklanır". Ama bu açıklama, kendi içinde bir bütün olan canlı varlığa ne derece uygun gelebilir?

Kant'a göre, gerçekten biz, canlıları, onların varlıklarını sürdürmelerini, gelişme ve çoğalma olaylarını, ancak canlılarda ve canlılık olaylarında bir amacın bulunduğunu düşünmekle açıklayabiliriz. Canlıların amaca uygun organlarından (organ = araç anlamında), canlı varlığın parçalarının birbirleri için ve karşılıklı olarak amaca uygun rollerinden söz ederken, bize kendi pratik hayatımızdan kazandığımız tasavvurlar örnek olur. Pratik hayatta bir amacı gerçekleştirmek için yapılan bir eylemde, biz amaç için gerekli araçları önceden bilerek seçeriz. Canlılarda önceden bilme yoktur. Canlılardaki amaçlılık, objesini meydana getirmediği gibi, doğadaki objeleri kendi yasaları bakımından kavrayan insanın anlama yetisinin bir kategorisi de

değildir. Fakat, amaçlılık olma tasavvuru, canlılar ele alındığında, yargılamanın bir ilkesi olarak vazgeçilmez bir tasavvurdur.

Canlı varlıkların hayat bütünü, kendi parçalarının işlevleri ve yapısına bağlıdır. Fakat parçalar da, parçası oldukları canlı bütünlüğün yapı ve işlevlerine bağlıdırlar: ne parçalar bütünsüz, ne de bütün parçalar olmadan anlaşılabilir. Biz bu olayı ancak teleolojik nitelikteki kavramlarla yargılayabiliriz: Öyle ki, her organı bütünün bir aracı; aynı zamanda, bütünü de, parçaları sayesinde varolabilen bir bütün olarak kavrayabiliriz.

İşte bu tür yargılama, düşünmeyi kendisine büken yargıgücünün işidir. Eğer doğaya teleolojik bir peşin tasavvurla bakıp canlı varlıklar hakkındaki bilgimizi kesin kavramlarla ifade ederek, onları belli bir amacın araçları olarak görseydik, olup bitene ters bir yol tutmuş olurduk; çünkü böyle bir yargılama yönetici, belirleyici yargıgücünün işidir. Yöneten yargıgücünün yargıları, kesin yargıların alanında salt aklın ilkeleri ve kategorilerine sıkı bir şekilde bağlı olarak varılan yargılardır. Canlı varlıkların amaçlılığından söz ettiğimizde, somut olandan kalkar, bu varlıkların birlik ve bütünlükleri hakkında bükülümlü bir yargılamada bulunuruz. Canlı varlıklar alanındaki olayları cansız varlık alanında, fizik ve astronomide olduğu gibi ilkelere dayanarak kesin bir şekilde kavrayamayız.

Kant der ki: İntuitif (içten bakış) bir anlama yetisi, canlılardaki parça-bütün bağlarının yasalarını bir bakışta, derinliğine kavrayabilecek bir yetenek olurdu. Halbuki, bizim diskursif (kavramdan kavrama geçen) anlama yetimiz, verilmiş tek tek şeyleri birbirine bağlayarak adım adım ilerlediği için böyle bir bütünü kavramayı başaramaz. Bizim diskursif anlama yeteneğimiz, canlılar karşısında amaç tasavvuruna başvurmak zorundadır. Ancak bu tasavvur yoluyla canlının bütünü ve parçalarını onlar arasındaki bağları araştırarak tasvir edip işleyebiliriz. Fakat amaç tasavvuru hiçbir zaman açıklayıcı bir ilke olamaz.

Canlı varlıklar alanındaki amaç tasavvuru, estetik yargılamada olduğu gibi, bizim için; bizim anlayışımız bakımından olan; yani, şeyin kendisinde bulunmayan bir amaçlılık (amaçsız bir amaçlılık) değildir. Canlılar alanındaki yargılarımız, gerçek bir varlık alanı olan doğal varlıkları gözönünde tutar. Yani bu yargılardaki amaç tasavvuru, nesneldir. Ama bu amaç, canlıların dışında bulunan bir amaç değil; her canlı varlığın kendisinde, onun kendisini yaşatan ve bütününde bulunan bir amaç olarak düşünülmelidir. Biyoloji bilimi, canlı doğa varlıklarını, "her parçanın, kendi bütününde, hem amaç hem de araç" olduğu bir bütün olarak görür.

Doğada bu şekilde nesnel amaçlar tasavvur etmek, insanın kavrama yeteneğinin kaçınamayacağı bir durumdur. Bu aynı zamanda, araştırmaların ilerlemesini yöneten çok verimli bir düşünüş tarzı, bükülümlü yargıgücünün yargılaması olduğundan, canlı varlıkların kendisini gerçekten açıklayamaz.

Kant'ın teleolojik yargıgücünün kritiğinde, canlı doğa bilimleri hakkında vardığı sonuç şudur: Teleolojik düşünme tarzı, mekanizm ilkelerine ve neden-sonuç bağlarına dayanarak yapılan açıklamaları bir kenara itip terk etmemelidir. Her gerçek açıklama, fizik ve kimyanın yasalarına dayanmak zorundadır. Teleolojik kavramlara, araştırmalarda, ancak *heuristik* (yönlendirici) bir *maxim* (kural) olarak, yani araştırmayı yöneten bir ilke olarak, izin verilebilir. Gerçi canlı doğa alanında, fizikte olduğu gibi, nedensellik ilkesine dayanarak, tam bir açıklamaya erişilemez. Fakat, Kant'a göre, canlıların mekanik yasalara göre meydana getirilmesinin olanağı olmayacağını da, nesnel olarak savunamayız. Bununla birlikte, bilgimizin canlılar karşısında teleolojik tasavvurlara başvurmamazlık edemeyeceğini de biliyoruz; çünkü bu tasavvurlar, *heuristik maxim*ler olarak bilgimizin ilerlemesine yardım ederler.

Kant canlı doğa felsefesinde ileri sürdüğü bazı düşüncelerde, canlıların yapı şekilleri ve bu şekiller arasındaki benzerliği

anlaşılır bir hale getiren "ortak tür" ve bunun gelişerek insana kadar uzanması teorisine yaklaşmaktadır. Böylece Kant, Buffon, Geoffroy, St. Hilair ve Goethe gibi, Lamarck ve Darwin'in türbirliği teorilerinin öncüsü olmuştur.

*Teleolojik Yargıgücünün Eleştirisi*'nde canlılar hakkındaki düşüncelerinde Kant tarih boyunca yinelenerek ortaya çıkan vitalizm ve mekanizm ikileminin dışında kalmayı başarmıştır. Kant'a göre her iki tez de, insanın bilgi gücünü ve sınırlarını hesaba katmayan dogmatik teorilerdir. Araştırıcıya araştırmalarında, yasaların bulunmasında, bükülümlü bir yargılamanın, teleolojik görüş tarzının yardımcı olduğu açıktır. Burada biz şunu söyleyebiliriz: İnsan bilgisi, canlılar alanında, çok heterojen düşünce tarzlarıyla çalışmak zorundadır. Bundan fazla bir şey ileri sürüp savunmamıza olanak yoktur.

Kant'a göre canlı varlıklar alanının bilgisinde doğayla özgürlük dünyası arasındaki uçurum, sanki bir köprüyle birleşmiş gibi görünür. Canlılarda teleolojik tasavvurların ortaya çıktığı bir doğa varlığı ile karşılaşıyoruz. Teleolojik yargıgücümüz, bizim anlama yetimizin ve pratik aklımızın birbirinden kesin bir şekilde ayrılan alanlarının duyular üstü birliğini gösterir. Bükülümlü bir yargıgücü olan teleolojik yargıgücünde, birbirine karşıt varlık tarzlarını birleştiren bir temel yapı ilkesi (*substrat*) bir ide ortaya çıkar.

Kant'tan sonraki idealistler, özellikle genç Schelling, ondan sonra da Hegel, Kant'tan daha az kritik olan bir tavır takınarak, bu ideyi metafizik bir ilke haline getirdiler. Onların doğa felsefeleri, Yeni Çağ'ın *hülezoism*den yüz çevirerek, canlılar alanında başarılar elde etmesini hiçe saydı. Bundan dolayı Schelling ve Hegel, doğa felsefelerinde, canlılar alanının felsefesini, kendi doğa ve *Geist* teorilerinin merkezine koydular ve evrensel bir ilkeden kalkan metafizikler kurdular.

Kant birbirinden kesin bir şekilde ayrı görünen iki dünya (doğa ve özgürlük dünyaları) arasındaki köprü sorununda,

canlı doğa varlığı hakkında düşünceler ileri sürerken bir adım daha ileri gider. Ona göre, sadece canlıların yapısında, yaşamalarını sürdürmelerinde değil; olup biten bütün olayları (canlı-cansız) içine alan doğa bütününde de çeşitliliği bir uyum içinde birleştiren bağlarla karşılaşıyoruz. Biz insanlar, doğadaki bu uyumu, bir bütün halinde –sanki bunun dışında ve üstündeymişiz gibi– bir yapıcının yapıtı olarak kavrayamayız. Biz doğaya ancak bükülümlü, kendimize dönük bir yargılama ile bir amaca göre düzenlenmiş bir bütünlük idesiyle yaklaşabiliriz. Burada insanın anlama yeteneğine –yönetici yargıgücüne– araştırmaların ilerlemesi için *heuristik* bir *maxim* yardımcı olmak zorundadır. Örneğin, der Kant, doğanın ölçülülüğünden söz ederken, böyle bir ilkeye başvurmaktayız.

Doğanın bütününde, "amaca uygun düzenlerin bir sistemi"-ni gören; ya da evrendeki uyumdan söz eden eski metafizikler, bükülümlü yargıgücünün yönetici idesinden yararlanıyorlar. Fakat biz, ancak, doğayı bütünlüğü ve sonsuz büyüklüğü içinde, sanki bütün ayrıntıları ile bir yaratıcının düşünüp taşınarak düzenlediği "bir yapıtmış gibi" görebiliriz; başka türlü yapamayız da. Fakat burada metafiziklerin, fizik-teolojik kanıtlamaların yaptığı gibi, nesnel açıklayıcı bir ilke çıkarabileceğimizi ileri sürmemeliyiz.

Kant'ın *Teleolojik Yargıgücünün Kritiği*'nde ulaştığı sonuca göre: Bizim bükülümlü tavırla ulaşmak zorunda kaldığımız *intellegibel* temelde, (tanrı idesinde), mekanizm ve teleolojinin karşıtlığı ortadan kalkmaktadır. Doğadaki güzellik –içinde insanın da yer aldığı bir sistem olan– doğanın bütünündeki amaçlılığın bir tarzı olarak görülebilir. Teleolojik yargılama, doğada amaçlar görmekle canlıları anlamamıza yardım ediyorsa; bu, doğada bir amaçlar sistemi bulunduğu idesine yer verilmesine hak kazandırır.*

---

* Bu düşünceyi açık kılmak için: İdeye hak vermek onun bilgisine ulaşacağımız anlamına gelmez. Tersine, bilgisine ulaşamamamıza rağ-

Doğadaki güzelliği doğanın bize bir bağışı olarak görebiliriz. Kant, "bu böyledir" demez; "böyle görülebilir" der. Duyular üstü *substratı* biz bilemiyoruz; hiçbir zaman da bilemeyeceğiz. Fakat, öznel olan, bununla birlikte temelsiz olmayan, hattâ gerekli olan bükülümlü bir yargıgücü bizi bu yönde aydınlatır.

Kant'ın bu görüşü, kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde derin etkiler yapmıştır. Bu noktada, insanın metafizik gereksinimi, Kant'ın Kritiğinin gösterdiği sınırları aşan görüşlere ulaşmıştır. Yirmi yaşındaki Schelling, Fichte'nin fikir yoldaşı olarak, 1795'te, yani üçüncü Kritikten beş yıl sonra, şu kitabı yayımladı: *Felsefenin Bir İlkesi Olarak Ben ya da İnsan Bilgisinde Koşulsuz Olan Üzerine*. Bu kitapta Schelling, Kant'ın üçüncü Kritiğini, özellikle bu kitabın 76. bölümünü övmekte ve bu kadar kısa bir bölümde, birkaç sayfa içinde bu kadar derin düşüncelerin bir araya getirilmesi, görülmemiş bir şeydir, demektedir. Kant'ın "ilk temel" üzerine aklın görüşlerini anlatan şu düşünceleri, Schelling'i hayran bırakmıştır: Burada artık olanak ve gerçeklik, hiçbir şekilde birbirinden ayrılamaz; zorunlu olanla yapılan arasındaki karşıtlık; mekanizmle teleoloji arasındaki aykırılık da ortadan kalkar.

Kant'ın bu düşünceleri, Schelling'in, sonra da Hegel'in, felsefelerinde geliştirdikleri en yüksek akıl ve varlık ilkeleri olur. Böylece bu düşünürlerde sınırlı insan aklı ve yargıgücü ile tanrısal bilgelik, sınırsız kavrayış arasındaki ayrım ortadan kalkar. Hegel'in mantığı, kavram ve gerçekliğin birliğini mutlak bir hakikat sayan; buna dayanarak mutlaklık idesini diyalektik tarzda geliştirip kesin kanıtlamalar yapan bir felsefe olmak istiyor. Oysa, Kant'ın teleolojisi, kritik karakterini titizlikle koruyan, insan aklının sınırlarını aşmayan bir teleoloji olarak kalıyor.

---

men hak veriyoruz (U.N.).

Kant'a göre, insan bilgisinin, düşünmesinin elde etmeye çabaladığı ama bilgi alanında ulaşılamaz olarak kalan mutlaklık ve koşulsuzluk, insanda yalnızca bir "talep" olarak, ondan beklenen ödevin bir gereği olarak vardır. Kant mutlaklık hakkında bundan fazlasını ileri sürmez.

# VI
# KANT'IN DİN VE TARİH FELSEFESİ

Kant üçüncü Kritiği üzerinde çalışırken buradaki düşüncelerin çerçevesi içine giremeyecek olan iki ayrı konu ile daha uğraşmaktaydı. Bunlar, din sorunuyla o zamanlar henüz güncellik kazanan ve felsefenin bir araştırma alanı olmaya yeni başlayan tarih sorunudur.

Kant, 1793'te *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* adlı kitabını yayımladı. Kant'ın bu yaşlılık yapıtının başlığı, dinin, salt akıl, yani *a priori* bilgi alanının sınırları içinde ele alınacağını söylemek ister. Buradaki salt akıl kavramının anlamı şudur: Din ve inanma fenomenlerinin geniş alanı içinde, sadece akılla kavranabilir olanı gözönünde tutmak. Kant'ı bu yazısında gelenekle gelen dinin –Kant için bu din Hıristiyanlıktır– kendi felsefe sistemi bakımından ele alınması ilgilendirmektedir. Din felsefesi, onun felsefesinin özü bakımından, aklın artık yetişemediği, dinsel inanmanın başladığı yere kadar uzanabilir.

Burada Kant'ın Kritikleri kadar etkili olmayan bu yaşlılık yazısından, sadece bir düşünceyi ele alıp açıklamakla yetinilecektir. Bu, Kant'ın "kökten kötü" hakkındaki teorisidir.

Kant'a göre, dinin can damarı, insan hayatında ahlâkın gerekliliğine inanmadır. Felsefe bakımından dinin özü, ahlâk fenomenlerindedir. Kant için din, ahlâkın gösterdiği ödevlerin, tanrısal bir buyruk olarak görülmesidir. İçimizdeki ahlâk yasasını ulaşılmaz bir yüceliğe çıkararak, bu yasanın koyucusuna, tanrısal yasa koyucuya ulaşıyoruz. Böylece ahlâk yasasının insanlar üzerindeki etkisi güçlendirilmiş oluyor.

Dinin ahlâk bakımından en önemli sorunlarından birisi, insan doğasındaki kötünün kaynağıdır. Tek tek insanların hayatları ya da genel insanlık tarihi gözönünde tutarsak, 'olması gereken'in bilindiği halde, çiğnendiğini, ahlâk yasasına açıkça karşı hareket edildiğini görürüz. Bu sadece şurada burada değil, çoğu kez ve genel olarak, hem de insan doğasının köklerinden gelircesine, hep yinelenmektedir.

Kant'a göre, insanlarda, her insanda, ödev karşısında eğilimlerin üstün gelmesi; duyulardan gelen isteklerin, ahlâk buyrukları karşısında ağır basması eğilimi vardır. Köklü olan, yani insana kökten bağlı görünen bu eğilimin kaynağı, insan için kavranamaz bir şey olarak kalıyor. Aynı şekilde, pratik aklın ahlâk yasalarının da ancak kavranamazlığını kavrayabiliyoruz.

Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı kitabında, insanda, ona özgü *intellegibel* özgürlükle birlikte kötüye doğru bir eğilimin de bulunduğunu söyler. Fakat Kant bununla, insanın kökten kötü olduğunu ileri sürmez. O, böyle bir düşünceden çok uzaktır. Kant şunu söylemek istemektedir: *Animal rationabile* olan, akıl tarafından yönetilen insan varlığında aklın gösterdiği "olması gereken"e karşıt bir çaba da vardır.

Kant, kötünün, aklın ve yetkinliğin bir eksikliği, yaşamsal güçlere bir takılıp kalma olmadığını, henüz bir gençlik yazısı olan "Negatif Nicelikler" adlı yazısında açıklamıştı. Bu yazıdaki

düşünceleri ile o, ilk kez kendi çağının akıl iyimserliğine karşı koymaya başlamış, ilk tepkiyi göstermişti.

Kötü –insanda gerçek bir karşıtlık olarak iyinin karşısında bulunan kötü– sadece bir eksiklik, yetkinliğin tamamlanamaması demek değildir. Kant 1760'lı yıllarda böyle düşünüyordu. Şimdi yaşlılığında, din hakkındaki bu yazısında, kötü ile iyi arasındaki gerçek karşıtlık sorununu yeniden ele alıyor.

Kötü, motiflerin tersine dönmesidir. Kötüde arzu edilen şeyler bilerek, isteyerek aklın insandan beklediklerine üstün geliyorlar. Bu, kötülük olsun diye aklın yönünün kötüye çevrilmesi demek değildir. Burada sadece itici güçler yer değiştirmiştir. İnsan hayatının düzeninin bu şekilde tersine dönmesi, sadece şurada burada ortaya çıkan bir fenomen olmayıp; baştan beri her insanda bulunan bir eğilimdir. Kötüye karşı bir eğilim, bizim içimizde daima vardır; bunu tümden ortadan kaldırma olanağı yoktur.

Rousseau'nun sandığı gibi, insan doğası aslında suçsuz ve iyi değildir. İnsan, iyiyi gerçekleştirsin diye vardır. İnsan varlığının anlamı, iyinin gerçekleşmesinde ortaya çıkar. İnsan, aklının buyruklarını gerçekleştirme olanağını taşır. Fakat bu özgürlük olanağı ile birlikte, insanda bunun karşıtına doğru bir eğilim de, gerçek bir karşıtlık halinde, ortaya çıkar. İnsan tür olarak, motiflerin doğru olan düzeninden kaymak; istemelerinde de kendi *maxim*inden ayrılmak eğilimini taşır. Tarihte olup bitenler, özellikle insan toplulukları, devletler arasında geçen olaylar, bunu açık olarak göstermektedir.

Kötü olana eğilim, eylemlerimizde ve deneyimlerimizde ortaya çıkan, kökünü bizim varlığımızda bulan bir olaydır. Bu olay daha fazla açıklanamaz. Biz insanlar kötüyü, bize yabancı, bizim dışımızda bir şey olarak değil; kutsal ve yüce yasaya karşı, ağır bir karşıtlık olarak, "sınırlarını bilemediğimiz kendi suçluluğumuzda" yaşar ve tanırız.

Felsefe alanında teodise problemi yönündeki bütün çabalar, başarısızlığa mahkûmdur. Bu düşünceyi, Kant'ın daha önceki bir yazısının başlığı da açıklıyordu. Kant'a göre evrendeki uyum ve uyumsuzluk ne şekilde olursa olsun, kötü, insan hayatı bakımından önüne geçilemez bir olaydır. Kötüyü evrenin ışıklı tablosundaki gölgeler olarak kavramaya olanak yoktur. Daha genç Kant, kendisine kadar gelen felsefe geleneğinin, Leibniz-Wolff okulunun düşüncelerinin karşısına çıkmıştı.

Şimdi o, bu yazısında daha ileri giderek şunları söylüyor: İnsan iradesi, insan varlığının temelindeki kötüden dolayı, suça karşı ve iyi olmak için ne kadar büyük bir enerji ile çabalarsa çabalasın, yine de yetersiz kalır. Kötüden kurtulma, insanın çabalarıyla gerçekleşemez. Kötüden kurtulmak için bu köklü eğilime karşı insanın görüşünde tam bir devrim olmalıdır. Bunun için, iyinin insan varlığındaki çekirdeklerinin tazelenmesiyle eylemlerinin değişmesi, gerçek bir "yeniden doğma" gereklidir.

Bizim insan üzerine bilgimiz bu değişmenin nasıl olabileceğini bilmek için yetersizdir. Biz sadece durumun eksik yanını biliyoruz; yani, bizim irademizin, isteme gücümüzün pek yavaş ilerleyen ıslahının, bizi tam bir iyiliğe götüremeyeceğini görüyoruz. İnsan, kendisini baştan sona iyi olan bir varlık haline getirmek için, bütün irade gücüyle çabalayabilir; yüksek bir yardımcının yardımına hak kazanmaya hazırlayabilir. İnsanın bu çabaları yanında, içinden, aklın kötüye karşı zafer kazanacağına inanması gerekir. İnsanın bu zafer için tanrının yardım edeceğine inanması, düşüncenin sınırlarını aşan, hesabı verilemez, yalnızca bir inanç olarak kalmak zorundadır.

Görüldüğü gibi Kant'ın bu düşünceleri, insanın kötüden kurtulması için, akılla kavranamayacak olan derin dinsel düşünce ve inançlara kadar uzanır.

Din sorununu ele alan bu yazısında Kant, bir akıl dinciliği ile kendi çağının *deizm* görüşüne saplanmamıştır; din tarihine,

bu yolla da kendisini hayatının son yirmi yılında çok ilgilendiren tarih soruna girmiştir.

Kant'ın tarih felsefesinin, tarihteki gerçek olayları özel bir alan olarak, doğa alanının yanına yerleştiren Alman İdealizminin tarih görüşü üzerinde –Herder'inkinden önemsiz olmayan– uyarıcı etkileri olmuştur. Kant tarih felsefesi hakkındaki görüşlerini, ayrı bir kitap halinde yayımlamadı; bunlar makaleler halinde çıktılar. Bu makalelerden birisi, 60 yaşındayken yazdığı, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" adını taşır (1784). Herder'in o zaman yeni çıkardığı *İnsanlık Tarihinin Felsefesi Hakkında İdeler* (1785) adlı kitabına karşılık olarak, "İnsanlık Tarihinin Başlangıcı Hakkında Varsayımlar" (1786) başlıklı makalesi ile kısa bir yazısı: "Aydınlanma Nedir?" (1784), "İnsan Irkı Kavramının Tanımlanması" (1785) gibi yazılar bu sorunla uğraşan yazılarıdır.

Kant 1790'lı yıllarda tarih sorunu üzerine araştırmalarını sürdürdü. Din hakkındaki yazısı, Kant'ın tarihin metafizik bir yanı olduğuna inandığını gösteriyor. Bu sırada çıkan makaleleri şunlardır: "Bütün Şeylerin Sonu" (1794); "Ebedi Barış Üzerine" (1795); "Fakültelerin Çatışması".

İdealist felsefi estetiğin kurucusu olan Kant, nasıl sanat alanı ile doğrudan doğruya ilgili değilse, tarih alanında da bir tarihçi değildir. Onda Hegel gibi, uzağı gören bir tarih anlayışı, bağlar kuran bir tarihçi görüşü yoktur. Herder'in de bu bakımdan Kant'tan ilerde olduğu kuşkusuz. Kant tarih konusunu insan aklı hakkındaki felsefe sistemine göre ele alıp işlemiştir. Bu bakımdan, onun için tarih sorunu, doğa ile özgürlük, pratik aklın amaçları ile duyuma bağlı gerçekliğin nedenselliği arasındaki bağlar çerçevesi içine giren bir sorundur.

Kant'ın yazılarında –ister genel olarak tarih, isterse insanlığın tarihi bakımından olsun– insanlığın başlangıcı üzerine dinsel görüşlere başvurduğunu görüyoruz. Örneğin, o, yazılarının daha başlıklarında, insan türünün başlangıcı ve sonundan söz

ediyor. Kant için tarih sorunu, "kötü ve iyi güçlerin yeryüzündeki çatışması" sorunudur, tıpkı dinle ilgili yazısında olduğu gibi.

Kant da Lessing gibi, tarihte bir gelişme, ilerleme görmek ister. Fakat o, akılcılığın iyimserliğinden, çağının ulaştığına inandığı akılcılıktan gurur duymaktan çok uzaktır. Kant, Rousseau'nun kültür ve uygarlıklara karşı yaptığı eleştirilerin derin etkisini taşımakta; ahlâk ve dinle ilgili temel düşüncelerinde olumsuz güçlerin sürekli etkilerine inanmaktadır. 1798'de çıkan ve bu konuyla ilgili yazısının başlığı şudur: "İnsan Türü, Acaba Daha İyiye Giden Yolda İlerlemekte midir?" Bu soru da gösteriyor ki, Kant'a göre tarih, iyi ve kötünün sürekli yer değiştirdiği ve bunun böyle sürüp gittiği bir alan da olabilir.

Kant'ın bu sorundaki tutumu şöyledir: Tarih alanında deneyim bize yardımcı olamaz. Doğa bilimlerinde olduğu gibi, *a priori* bir tarih bilgisi de olanaksızdır. "İnsanlığın ilerlediği düşüncesi, bizim aklımızın bir idesidir. Bu ide edimlerimiz ve araştırmalarımız için sübjektif bakımdan gerekli olan, yönetici bir düşüncedir:

Dünyanın gidişinin önceden belirlenebileceğine inanmak, ölçüsüzlük olur. Kant burada da bilgimizin sınırlarını göstermek ister. Bu noktada bilginin sınırlı olması, olumlu bir inanmaya hizmet etmektedir: Tarih olaylarının bütününde, bizim görüşümüzün yetişemeyeceği bir anlamın varolduğuna inanma.

Kant der ki: Gelişme düşüncesi bizim için regulatif, yani düzenleyici bir ilkedir. Biz tarihe, sanki onda bir gelişme varmış gibi bakmalı ve öyle davranmalıyız. Sanki tarihte olup bitenler, insanlığı yavaş yavaş ilerleten bir plana göre olup bitmekteymiş gibi hareket etmeliyiz. Bu idenin yönetiminde, tarih araştırıcısına, tarih olayları, olup bitenler, büyük bir sistem ve birlik halinde görüneceklerdir.

İnsanın ahlâklı eylemlerinin kaynağı olan aklının, iyiye doğru bir ilerleme, bir gelişme olduğuna inanması, bunu umması

gereklidir. Böyle bir umut olmaksızın, insanın "insanlığın mutluluğu için kalbini çarptıran, onu canlandıran bir atılım yapmasına olanak kalmazdı". Bu umutta, tanrıya olan inanç saklıdır.

Kant der ki: "Eğer biz, bir yandan, akıldan yoksun olan doğanın yaratmalarındaki bilgeliği överken; öte yandan, en yüksek bilgeliğin kendi amacını açığa vurduğu görünüş alanlarından birisi olan insan türünün tarihine bakıp, orada görünen ardı arkası kesilmeyen aykırılıklardan dolayı, tarihte akla uygun gelen bir amacın bulunmadığı düşüncesi ile; gözlerimizi istemeye istemeye bir amaç umabileceğimiz başka bir dünyaya (öbür dünyaya) çevirmek zorunda kalacaksak; akıldan yoksun olan doğa alanını övmemizin ne anlamı olabilirdi?" Bu düşünceleriyle Kant, bir düşünür olarak, ahlâk ve hak bakımından dünyada bir gelişmenin varolduğuna inananlar arasında yer alır. Buna inanmayanlara karşı, "Fakültelerin Çatışması" adlı yazısında, insan türünün daima daha iyiye doğru gitmekte olduğunu ve bunun böylece sürüp gideceğini söyler.

Kant'ın bu düşüncesi, bir ideden kalkan idealist bir düşüncedir; sonradan pozitivistlerin ortaya koydukları ilerleme düşüncesinden tamamen ayrıdır. Fichte ve Hegel'in tarih metafizikleri, Kant'ın bu idealist düşüncelerine dayanır. Fakat onların ifadeleri daha keskindir ve felsefi bakımdan da kanıtlanabilirlik sınırlarını aşarlar.

Kant insanlığın başlangıcı üzerinde şöyle düşünüyordu: Başlangıçta, doğal durumda insan, bir *animal rationale* idi. Fakat onda, sahip olduğu aklı geliştirme yeteneği vardı. İlerleme, akılla kendisini yönetme, kendisine yasalar koyma yoluyla oldu. İlerleme doğadan başladı; özgür bir varlık olma, özgürce etkileme yönünde gelişmesini sürdürüyor. Kant'ın görüşüne göre tarih, insan özgürlüğünün büyük çapta bir oluşumundan başka bir şey değildir. İnsanın doğal varlık durumundan çıkıp kendisini yöneten özgür bir varlık olmaya ulaşması, bir anda ve insan

türünün başlangıcında olup bitmiş değildir; bu oluş sürüp gitmektedir.

İnsan türünün bir olanak olarak doğuştan getirdiği gizli düşünsel yetenekler, yavaş yavaş güncellik kazanmaktadır. Bu noktada Kant'ın çok özel bir düşüncesi ortaya çıkar. O da şudur: Bu güncelleşme, teklerin atılımı ve tek tek özgür eylemler tarafından değil, bambaşka yapıda olan *dinamik* güçler tarafından sürdürülmektedir. Kant der ki: İnsanlar barış ve erinç içinde yaşamak isterler. Fakat doğa (Kant, doğa sözcüğünü burada dinlerin anlamında, her şeyi önceden belirleyen yüksek bir güç anlamında kullanır), insan türü için neyin iyi olduğunu daha iyi biliyor. Bu da birlik ve dinginlik değil ikilik ve çatışmadır.

İnsan bir akıl ve özgürlük varlığı olarak, kendisindeki akıl yeteneklerini geliştiren, varlık-yapısında uyuklayan olanakları uyandıran, devindiren ve yükselten bir varlıktır. Bu uyandırma, devindirme ve yükseltme, gerginlikler; çıkarların, amaçların karşıtlıkları; tutkuların çatışmaları içinde gerçekleşir. Tek insan için, Rousseau'nun dingin doğa rüyası, özlenen bir amaç olabilir. Ama insanlığın açılıp gelişmesi için, karşıtlıklar, çatışmalar gereklidir.

Hattâ her tek insanda, isteklerin antagonizmi (çatışması) egemendir. İnsanın bir yandan, Aristoteles'in söylediği gibi, toplumsal bir varlık olduğundan kuşku duyulamaz. Fakat onun aynı zamanda, kendisini öteki insanlardan ayırmaya, yalnız kalmaya da ihtiyacı vardır. İnsan her iki yöne doğru da itilir. Hobbes insanlar için, "herkesin herkesle savaşmakta" olduğunu söyler. Oysa, aslında insanların ilgi ve çıkarları, onları birleşmeye zorlar.

Kant der ki: "İnsanların işlerinin anlamsız görünen gidişinde, sanki gizli bir plan saklıdır... dolambaçlı yollar da sonunda, insan türü için önceden çizilmiş olan amaca çıkar". Kant'ın burada sözünü ettiği dolambaçlı yollar, insanların çıkarlarının birbirleriyle çatışması; insan dünyasının türlü antagonizmleri-

dir: Saygınlık tutkusu, mal-mülk tutkusu, egemen olma tutkusu vb. İnsandaki bu tutkular, anlamsız ve toplumsal birliğe karşıt görünebilir. Fakat bunlar, ancak toplumsal birliklerde ortaya çıkabilir ve orada doyurulabilirler. Eğer "aslında insanın bu sevilmeye değer olmayan özellikleri olmasaydı... insanlar tam bir uyum, yetinme ve karşılıklı sevgi içinde yaşasalardı, o zaman insanın hiçbir yeteneği gelişmeyecek, bütün insan yetenekleri, ebedi olarak çekirdek halinde gizli kalmaya mahkûm olacaktı. İnsanlar koyun gibi uslu olsalardı, onların ruhlarında hiçbir değer gelişemezdi ve onlar da evlerinde besledikleri koyunlardan farksız olurlardı". "O halde, çekememezliklere, çatışmalara, tutku dolu gurura, egemen olmaya doymazlık için doğaya şükürler olsun!"

İşte Kant'a göre istekler, tutkular ve bunlardan doğan çatışmalar ve acılar, tarih felsefesi bakımından böyle olumlu bir anlam taşırlar. İsteklerin mekanizması, yani tutkuların ve isteklerin zorlu dinamizmi, Kant'a göre tek tek insanların bilgisi ve niyeti dışında yüksek bir amacın hizmetindedir. Bu amaç, insan türünün amacı olarak, akıl yeteneklerinin gelişmesidir.

Kant bu anlamda –garip bir deyimle– tarihteki "önceden kurulmuş makine"den söz eder. Sonuç olarak, çatışma ve acılarla dolu olan tarihsel varlık alanı, bütününde olumlu bir anlam taşır. İnsan topluluklarının tarihinin bütününde, toplumdışı-benci birtakım güçler, bir varlığın gelişmesi için devindirici, ileriye doğru itici rol oynarlar; kendisini yönetmeye, kendisi olmaya ve özgürlüğün gelişmesine yardım ederler. Kant'ın bu düşüncesi, sonradan Hegel'de, biraz değişerek "aklın hilesi" şekline girmiştir.

Hegel ve Kant'ın tarih hakkındaki düşüncelerinin özünde, tanrısal bir önceden görme ve yönetme yer alır. Kant'a göre tarihteki ilerleme, insan haklarının düzen ve güç kazanması idesine göre gelişir. Devletler de insanlara benzerler; onları da gereksinmeler harekete getirir, başka devletlerle bağlar kurma-

ya zorlar. İşte burada, özellikle burada, yukarda sözü edilen verimli antagonizmler, hem çok tehlikeli, hem de ilerletici rollerini oynarlar.

İnsan toplulukları arasındaki savaşlar, "önceden kurulmuş olan makine"ye göre olup biter. Kant'a göre savaşların çoğalması, yaygınlaşması ve korkunç bir hal alması, sürüp giden bu savaşlar içinde yaşayan devletlerde "barış"a karşı olan isteği güçlendirir. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" adlı yazısında Kant, insanlıkta "dünyadaşlık" düşüncesinin ilerlediğini yazar. Bu yazıda ayrı ayrı ulusların kurdukları devletlerin birleşmesiyle bir uluslar birliğinin kurulması; bu birliğin ebedi barışı sağlayıp koruması gerektiği, temel düşünce olarak işlenmiştir. Kant bu yazısında, üstünde durarak şunu belirtmiştir: Bu düşüncelerin *maxim*i sübjektiftir. Bunlar, olup bitenler hakkında kesin bir geçerlilikleri olduğu ileri sürülen dogmatik düşünceler değildirler.

Kant insanlık tarihinde ilerleme üzerine düşüncelerinin, kendi çağına uygun gelen düşünceler olduğuna, her ahlâk ve hukuka uygun düşüncenin, bunları *maxim* olarak görmesi gerektiğine inanmıştır. Kant'ın insan aklının ve ahlâkının insana gösterdiği ve ondan beklediği idelere dayanan tarih felsefesinin temel görüşleri bunlardır ve modern felsefenin önemli bir bölümü olan tarih felsefesinin doğuşunu çok etkileyen öncü görüşler olmuşlardır.

# Dizin


A

Alman İdealizmi, 56
anlama yetisi, 64, 66, 79, 84, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 107, 121, 125, 133, 137, 156, 159, 169, 170
ateizm, 69

C

Copernicus, 19, 27, 30
Crusius, 34, 38, 52, 97

D

Descartes, 15, 28, 37, 38, 45, 54, 65, 70, 71, 75, 76, 83, 85, 91, 97, 106, 113, 167, 168
determinizm, 34, 69

E

Euklid, 45
evren, 16, 17, 28, 29, 30, 31, 33, 42, 43, 50, 52, 59, 60, 61, 66, 69, 102, 103, 105, 106, 107, 112, 116, 117, 118, 126, 134, 152, 164, 167
evrenbilim, 27, 28, 33, 37, 87, 126

F

fatalizm, 34, 69
Fichte, 21, 23, 90, 135, 154, 174, 182

G

Galilei, 27, 166
*Geist*, 98, 164, 172
Geoffroy, 172
gerçeklik ilkesi, 99
Goethe, 23, 151, 154, 172

H

Hegel, 21, 22, 23, 41, 101, 137, 154, 164, 165, 172, 174, 180, 182, 184
Heimsoeth, 7, 9
Herder, 16, 22, 180
Hölderlin, 165
Hume, 17, 47, 48, 67
Hutcheson, 17, 47, 48, 150
*hülezoism*, 166, 169, 172

K

Kant, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185

Kepler, 27, 28, 166

L

Lamarck, 172

Leibniz, 15, 16, 31, 32, 33, 35, 37, 42, 45, 57, 59, 60, 61, 62, 65, 70, 71, 72, 75, 91, 97, 98, 106, 113, 115, 116, 117, 179

Leibniz-Wolff okulu, 32, 179

Leonhard Euler, 58

Lessing, 181

M

materyalizm, 69

mekanizm, 171, 172, 173

Mendelssohn, 17, 19, 114

metafizik, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 42, 44, 45, 46, 53, 57, 59, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 76, 78, 88, 90, 92, 97, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 108, 117, 118, 144, 146, 153, 156, 159, 162, 167, 172, 174, 180

Montaigne, 17

*mundus intellegibilis*, 63, 92

*mundus sensibilis*, 63, 91, 92, 93

N

nedensellik ilkesi, 73, 97, 98, 102, 107, 137, 171

Newton, 15, 16, 22, 27, 28, 29, 32, 33, 46, 49, 50, 55, 59, 61, 63, 75, 88, 126, 152, 166, 168

Newtoncu fizik, 87

Nietzsche, 30

*noumenon*, 54, 59, 61, 93, 94, 97, 100, 136

Novalis, 165

O

optimizm, 35

P

panmekanizm, 168

Parmenides, 154

*phainomena*, 61, 93

Platon, 22, 59, 61, 71, 101, 104, 113, 117, 166

*pneumatoloji*, 52, 54, 56

R

rationalizm, 39, 45, 65, 75

Reinhold, 21

Rousseau, 17, 24, 49, 50, 51, 55, 178, 181, 183

S

Schelling, 21, 23, 137; 154, 165, 172, 174
Schiller, 23, 151, 162, 165
Schlegel, 165
Shaftesbury, 17, 47, 48
skeptisizm, 37
Solger, 165
Spinoza, 33, 38, 45, 65, 70, 75, 100, 106, 107, 113, 137
St. Hilair, 172
*süllogism*, 86
Swedenborg, 52, 133

T

transendental bilgi, 74
transendental diyalektik, 39, 67, 70, 71, 78, 101, 104
transendental felsefe, 76, 77, 78, 86, 151

U

*utilitarism*, 120, 130

V

vitalizm, 168

W

Weisse, 165
Wolff, 16, 17, 31, 32, 33, 38, 45, 57, 62, 65, 70, 104, 113, 117, 151

Y

yeterli neden ilkesi, 34, 45, 98

Z

zaman ve mekân, 59, 60, 61, 62, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 91, 92, 94, 95, 102, 105, 106