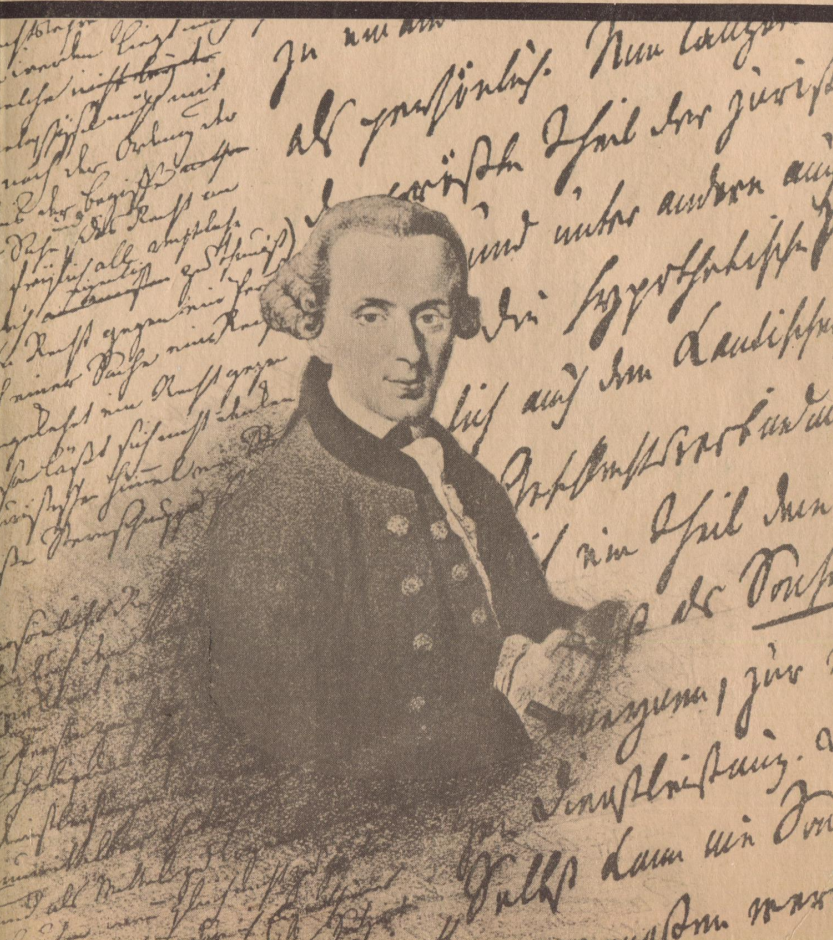
LUCIEN GOLDMANN

metis

Kant Felsefesine Giriş



LUCIEN GOLDMANN

Kant Felsefesine Giriş



METİS YAYINLARI
Meşrutiyet Caddesi 131/301
Beyoğlu — İstanbul

Yapıtın özgün adı : Introduction à la Philosophie de Kant
Türkçe basım : Metis Yayınları
Birinci basım : Mayıs 1983

Bütün yayın hakları Metis Yayınları'na aittir.

● Kapak baskısı : Boğaz Ofset ● Dizgi - baskı : Gözlem Matbaacılık ● Cilt : Örnek Mücellithanesi.

Lucien Goldmann

Kant Felsefesine Giriş

Çeviren
AFŞAR TİMUÇİN

Lucien Goldmann 1913'de Bükreş'de doğdu. Bükreş Üniversitesi Hukuk Fakültesini bitirdi. Viyana'da bir yıl felsefe okudu. 1934'de Paris'e gitti. Paris ve Sorbonne Üniversitelerinde edebiyat öğrenimi gördü. 1956'da Sorbonne'da edebiyat doktoru oldu. 1958'den sonra edebiyat toplumbilimi ve felsefe toplumbilimi okuttu. 1961'den sonra Brüksel'de toplumbilim çalışmaları yaptı. 1970 ekiminde öldü.

Le Dieu Caché (Gizli Tanrı), Introduction à la Philosophie de Kant (Kant Felsefesine Giriş), Sciences Humaines et Philosophie (İnsan Bilimleri ve Felsefe), Recherches Dialectiques (Diyalektik Araştırmalar); felsefe ve toplumbilimin tarihsellik boyutunu vurguladığı ve derinlikli eleştirel bir yaklaşımla çeşitli ideolojileri ve öğretileri ele aldığı başlıca yapıtlarıdır. *İnsan Bilimleri ve Felsefe* ve *Diyalektik Araştırmalar* Türkçe olarak yayınlanmıştır. (Kavram Yay.)

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 27

Birinci Kitap

KLASİK FELSEFE VE BATI BURJUVAZİSİ 35
KANT'CI DÜŞÜNCEDE VE GENEL OLARAK FELSEFEDE BÜTÜNSELLİK KATEGORİSİ 55
ELEŞTİRİ ÖNCESİ DÖNEM 63

İkinci Kitap

ELEŞTİRİLİ FELSEFE VE SORUNLARI 105
NE BİLEBİLİRİM? 137
NE YAPMALIYIM? 177
NEYİ UMABİLİRİM? 189
Şimdi — güzel 191
Sonsuzluk — Tanrı, ölümsüzlük 202
Gelecek — Tarih 215

Sonuç

İNSAN NEDİR?
KANT VE ÇAĞDAŞ FELSEFE 233

KANT İÇİN NOTLAR

Çağının tüm temel özelliklerini yansıtan, böylece çağının bütünsel bilinci olan filozofları, gerçek filozofları kavramak, genel anlamda düşünürleri kavramaktan çok daha önemli ama çok daha zor. Düşünürlerde yansıyan şey bir yerin, bir dönemin yaşamından kesitlerdir, çok zaman bir bilgi kuramında doğrulanmamış ayrı ayrı gerçeklerdir, öbürlerinde yansıyansa belli bir dönemde bir uygarlığın temel anlamıdır. Burada ünlü bir felsefe araştırmacısının kaleminden tanıtmaya kalktığımız ünlü filozof Kant da derinlikli ve kapsayıcı düşüncesiyle bizim için hep girilmesi zor bir alan olmuştur. Savları ve kaygılarıyla, tutarlılıkları ve çelişkileriyle, tüm ayrıntılarıyla bu felsefe daha sonraki düşüncelere girmekte zorunlu bir geçiş yeri oluştururken geçit vermezliğini de koruyor.

Lucien Goldmann'ın bu yapıtı Kant adlı o büyük yapıyı tüm aydınlık ve tüm karanlık yönleriyle gezdiriyor bize. Kant burada tam anlamında bir anlaşılırlık kazanıyor. Gene de böyle bir çalışma dikkatli bir okumayı, hatta bazı ön bilgileri gerektirecektir. Elbette büyük bir filozofun en ilkel bilgilere götürülerek anlaşılması diye bir konu olamaz, her şeyden önce binlerce sayfayı gerektirir bu. Öncesel bilgiye sahip olma koşulu bilimsel çalışmada zorunlu koşuldur, hatta ön koşuldur. Ayrıca her felsefe araştırmacısı açıklamalarını her zaman kendi ortamının genel bilgi düzeyini göz önünde tutarak yapacağı için bir ülkeden bir ülkeye çeviri yoluyla taşınan kitaplar daha da dikkatli bir okumayı gerektirecektir. Felsefenin vazgeçilmez bir bilgi alanı olarak gündelik yaşama yeni yeni girmeye başladığı ülkemizde bu dikkatler elbette daha büyük olmalıdır.

Kant felsefesine giriş'in önemli bir yanı, Kant'ı Kant olarak açıklamakla kalmayıp onu çağının toplumsal-tarihsel koşullarına oturtmasıdır. Biz bir felsefeyi ancak kendisini yaratan koşullar içinde doğru olarak kavrayabiliriz. Genellikle okul düzeyinde, felsefe derslerinde öngörülen soyutlayıcı araştırma ya da açıklama bize bir felsefeyi kendisi olarak azçok tanıtabilse de, onu bizim için önemli olan yanıyla, toplumsal dönüşüm için önemli olan yanıyla aktaramadığı için kısır kalacaktır, bilgi konusunda bazı meraklarımızı giderse de toplumsal yararlılık işlevini yerine getiremeyecektir. Oysa çağımızda insanların şu ya da bu anlamda işine yaramayan bir şey düşünce de olsa önemsizdir. Evet, Goldmann çağının, toplumunun özelliklerine götürerek açıklıyor Kant'ı, gerektiğinde önceki düşünceler karşısında yerini belirliyor onun, gerektiğinde ondaki çelişkileri yaşamın çelişkilerinden giderek anlaşılır kılıyor, onda geleceğe dönük ne varsa ve geleceğe uymaz ne varsa bir bir belirliyor. Bunları yaparken yer yer çok ince ayrıntılara dalması elbette kaçınılmaz bir durumdur.

Her felsefenin olduğu gibi Kant felsefesinin de en güç yanı bilgi kuramıdır. Felsefe bir açıklama ve dönüştürme alanı olarak yaşamın temeline yerleşirken bilgi kuramı da felsefenin temeline yerleşir, bir felsefede her parçayı ve hatta her ayrıntıyı açık etmek üzere çıkış noktasını oluşturur. Bilgi kuramlarının belirlenmesi ve açıklanması felsefelerin anlaşılması için hem zorunlu hem ilk adımdır öyleyse. Goldmann da bu çalışmasında en çok bilgi kuramı üzerinde duruyor, dolayısıyla **Salt usun eleştirisi** üzerinde duruyor. Felsefe araştırmacıları için çetin ceviz olma özelliğini her zaman korumuş ve özellikle Kant'ın izleyicisi olan yeni-Kant'çılara doğru belirtiler kadar yanlış belirtiler de vermiş olan **Salt usun eleştirisi** elbette benim diyen iyi niyetli okurun içinden çıkabileceği bir yapı değil. Onu Goldmann gibi açık ve aydınlık bakabilen bir düşünürle dolaşmak sanırım bu yüzden iyi olacak.

Kant'ın çağı aydınlanma çağıydı, ama Aydınlanmacılar gibi kolay anlaşılır bir filozof olmadı o. Aydınlanmacılar bilindiği gibi kolay anlaşılırlıklarıyla, biraz da düzayak oluşlarıyla ünlüdürler. Felsefe onlarda felsefe olmaktan uzaklaşır, edebiyata yaklaşır. Oysa Kant tam anlamında filozoftur, yazış biçimiyle, çözümlemeleriyle, ayrıştırmalarıyla... Kısacası, Kant'ın Aydınlanmacılara benzemeyen yanı dizgeci ve kökteci yanıdır. O, Aydınlanmacılar gibi toplum sorunlarına baş yeri vermemiş, her şeyden önce felsefenin asıl sorunları diye bilinen sorunlarla, bilgi sorunlarıyla ilgilenmiştir. Felsefesinin tümü kuramsal sorunlara aranılan karşılıklarla örülüdür. Bununla birlikte bu karşılıklar genelde ya da temelde çağın toplumsal arayışlarına ilgisiz kalan karşılıklar olma-

mıştır. Tersine, aydınlanmacı filozoflarda oldukça yüzeysel, hatta dağınık, bulanık biçimde ortaya konulmuş olan eleştiri dileği Kant felsefesinin özü, temel yönelimi durumuna gelmiştir.

Kant'ın usculuğu, ülkücü bakış açısı, yeni bilimsel aşamalar karşısında usun daha özenle, daha dikkatli kullanılması dileğini getirir en başta. Uscu tutum zorunlu olarak eleştirici olma tutumu değil midir? Öyle de olsa, usculuğun usculuk olmaktan çıktığı, kendine yabancı düştüğü durumlar vardır. Kant da böyle bir durumla karşı karşıya olduğuna inanıyordu, daha öteye giderek eleştiriyi unutmuş bir dönemin ardından eleştiri gereksinimini bir kesinlik olarak koymaya başlamış bir çağda yaşamakta olduğuna inanıyordu. Kant'ı Aydınlanmacılara yaklaştıran başlıca nokta eskiye karşı yeniyi öneren bir tutumla çıkmış olmasıdır. Onda, Goldmann'ın da çok güzel belirlediği gibi, bütünsel insana, ileriye dönük insana yönelişin ilk gerçek adımları vardır, buna karşılık tüm eski kurumların ve tutumların, sezgilerin ve düşüncelerin bazen açık bazen örtülü eleştirisi vardır.

Bu yüzden, gene Goldmann'ın da çok güzel gösterdiği gibi, Kant'ı azçok dünyadan elini eteğini çekerek yalnızca felsefenin temel sorunlarına adanmış biri gibi görmemiz doğru olmaz. O, daha 1786'da yayımladığı **Düşünceye yönelmek ne demektir** adlı makalesinde şunları yazıyordu: «Düşünce özgürlüğünün karşısına her şeyden önce hukuk baskısı çıkıyor. Gerçekten üst bir gücün bizden konuşmak ve yazmak özgürlüğünü alabileceğini, ama düşünmek özgürlüğünü alamayacağını söyleyenler oldu. Düşüncelerine katıldığımız, düşüncelerimizi ilettiğimiz başka kişilerle toplu olarak düşünmediğimiz zaman çok düşünebilir miyiz, iyi düşünebilir miyiz? Ayrıca insanlardan düşüncelerini başkalarına açık açık iletme özgürlüğünü kaldıran bu dış gücün onların düşünce özgürlüğünü de kaldırdığını söyleyebiliriz. Düşünce özgürlüğü de tüm hukuki yükümlülüklere karşın bize kalan ve bu koşullanmaya bağlı tüm kötülüklere derman olabilecek olan tek hazinedir.»

Evet, Kant kendi çağının bir eleştiri çağı olduğunu sezer ya da görür, bunu öylesine açık bir biçimde sezer ya da görür ki, kimsenin eleştiriden kaçamayacağını bildirir sonunda. Kant'ın uzun bir arayış evresinden sonra oldukça geç bir zamanda kurulan felsefesi de her şeyden önce **eleştiri**'yi getirir, ayrıca yapıtlarının adlarından da giderek **eleştirili felsefe** diye bilinir. 1724 doğumlu Kant, eleştirili felsefeyi kurabilmek için altmış yaş dolaylarına kadar hazırlanmış, bu uzun hazırlıktan sonra felsefesinin temelini oluşturan üç eleştiri kitabını peşpeşe çıkarmıştır: **Salt usun eleştirisi** (1781), **Uygulamalı usun eleştirisi** (1788), **Yargı gücünün eleştirisi** (1790). O, neredeyse ömrünün sonuna

doğru vermiş olduğu bu yapıtlarla XVIII. yüzyıldan çok XIX. yüzyılı etkilemiştir, neredeyse bir XVIII. yüzyıl filozofu olmaktan çok bir XIX. yüzyıl filozofu olmuştur. Bu üç eleştiri kitabına temel olan eleştiricilik düşüncesini Kant **Salt usun eleştirisi**'ne yazdığı önsözün çok önemli dipnotunda şöyle belirler: «Çağımızda düşüncenin yoksullaştığı, her sallantısız bilimin çöküşe uğradığı konusunda yakınmalar işitiyoruz şurada burada. Matematik gibi, fizik gibi temeli iyi belirlenmiş bilimlerin bu yakınmayla uzaktan yakından ilgisi olmayacağını sanıyorum. Tersine, bana öyle geliyor ki bunlar bu gibi durumları şu son zamanlarda iyiden iyiye aşmışlardır. Her şeyden önce ilkelere çeki düzen vermek yolu seçilseydi aynı düşünsellik öbür bilgi alanlarında da kendini gösterecekti. Bu yapılmadıkça ilgisizlik, kuşku, sonunda da ciddi anlamda bir eleştiri düşüncede derinliğin kanıtları olacaklar daha çok. Çağımız tam anlamında bir eleştiri çağıdır, hiç bir şey kaçamaz eleştiriden. **Din** boş yere **papa hazretleri** adına, **yasama** da boş yere **kral hazretleri** adına kaçmaya çalışıyor eleştiriden. Onlar böylece kuşkular uyandırıyorlar.»

Eleştiri öncesi dönem, 1770'den önceki yirmi yıllık dönemdir, bu dönemde Kant felsefenin sorunları yanında özellikle fiziğin sorunlarıyla ilgilenmiştir. Eleştiri öncesinde Kant sıkı sıkıya Leibniz ve Wolff felsefelerine bağlıdır, bu arada Newton fiziğiyle ilgilenir. Wolff'ün Leibnız felsefesini basitleştiren hatta bozan bir filozof, daha çok bir düşünür olduğu göz önünde tutulunca, o sırada Kant'ın yalnızca iki kaynaktan, monadlar öğretisinin kurucusu Leibniz'le yeni bir evrensel düzen anlayışı getiren Newton'dan yararlandığı ortaya çıkar. Buna göre, Kant'ın evrenle ilgili görüşleri Newton'un etkisiyle gelişmiştir. Deneyci bir anlayışla temellendirilmiş olan Newton fiziği gerçekte tam anlamında Descartes'cı madde ve evren anlayışına tepkidir. XVII. yüzyılda tehlikeli sayılan ve binbir güçlükle geçerlilik kazanan Descartes'cılık XVIII. yüzyıl başlarında resmi görüş niteliği kazanmıştı. Deneyci anlayışın dışında tam tamına uscu bir tutumla temellendirilmiş olan Descartes felsefesi o zamanın araştırma olanakları içinde bilimsel düzeyde bazı güçlükler getirmişti. Bu güçlüklerden birinin madde ve ruh ayrılığı olduğunu biliyoruz. Bir başka güçlük, Descartes'ın doğa olaylarını başlıca iki ilkeyle, **biryapılı cisimsel kitle**'yle ve bu kitlede bulunan **niceliği değişmez devinim**'le açıklıyordu.

Bu görüş kendi içinde çelişik bir görüştür. Çünkü biryapılı cisimsel kitle kavrayışı boşluğun varlığını ortadan kaldırmakla devinimi olanaksız kılıyordu. Descartes elbette devinimi olanaksız görmemiş, ayrıca onu çarpma olayıyla açıklamıştır. Ancak o ne derse desin, biryapılı maddesel bir ortamda devinim sözkonusu olmayacaktır. Newton'un deneye

dayalı açıklamasında devinim için sonsuz olanak vardır, çünkü boşluk vardır. Newton bir kuramcı değildir, kuramcı olmak istemez, o yalnızca ölçmeler yapmaktan yanadır, yani matematiği fiziğe uygulamaktan yanadır. Ona göre mutlak uzam vardır, yani evrensel boşluk vardır. Bu boşlukta göksel cisimler çekim yasalarına göre düzenlerini korurlar.

Eleştiri öncesi dönem Kant'ın hem Leibniz-Wolff felsefesine bağlandığı hem onu eleştirdiği bir dönemdir. Leibniz'in ussal doğruların yanında koşullu doğruların varlığını gösterdiğini biliyoruz. Bizim kendimizden çıkardığımız zorunlu doğruların yanında deney alanında ortaya çıkan, zorunlu olmayan, olumsal doğrular vardır. Yaşadığımız dünyada bir olayın gerçekleşmesi olumsaldır: Olmuş olan her şey olabilirdi de olmayabilirdi de. Böylece Leibniz varoluşla öz ayrımına benzer, düşünülür dünya ve duyulur dünya ayrımına benzer bir ayrım getirmiş oluyordu. Gerçekten olumsalla zorunlu ayrımı önce tanrısal düzeyde kendini gösterir. Leibniz'e göre tanrısal anlık yaratma olayından önce sonsuz sayıda dünya olasılığı taşıyordu, tanrısal istem bunlar arasından en çok olası yetkinlik barındıranını seçti. Buna göre dünyamız olası dünyaların en güzelidir. Ve buna göre Leibniz bu dünya bu kadar olur demek ister. Kant sonraları bu ayrımı kökten eleştirecek, iki türlü belirlenim düzeni düşünmenin saçma olduğunu söyleyecektir. Ayrıca, Kant'a göre Leibniz'in özgürlüğü belirlenimcilikten türetmesi saçmadır.

Kant, eleştiri öncesi dönemde Wolff'ün **yeter neden ilkesi**'ni özdeşlik ilkesine indirgeme çabalarına da karşı çıkmıştır. Özdeşlik ilkesi çok önceden vardı, yeter neden ilkesini Leibniz belirlemişti. Şunu kesinleştirmek istiyordu bu ilkeyle Leibniz: Varolan her şeyin bir varoluş nedeni vardır. Buna göre her şey ussaldır, her şey açıklanabilir ve anlaşılabilir niteliktedir. Leibniz yeter neden ilkesi için şunları söylüyordu: «Yeter neden ilkesi olmadan hiç bir şey olmaz, yani nesneleri yeterince tanımak isteyene neden falanca şeyin şöyle olmayıp da böyle oluğunu belirlemek için yeterli bir neden göstermek olasılığı olmadan hiç bir şey gerçekleşmez.» Wolff böylece Leibniz'i basitleştireyim derken onu Leibniz olmaktan çıkarıyordu. Kant'a göre yeter neden ilkesini özdeşlik ilkesine indirgemek yanlıştır; bunun için mantıksal karşıtlıkla gerçek karşıtlığı birbirinden ayırmayan, böylece bir kavram kargaşasına yol açmış olan Wolff'ü iyiden iyiye eleştirir Kant.

Kant bu dönemde Wolff ve yandaşlarının felsefede matematik yöntemi kullanma çabalarına da karşı çıkmıştır. Kant'a göre her felsefi düşünce deneyin verilerinden yola çıkmak zorundadır, salt usla temellendirilen bilgilerin felsefede geçerliliği olmamak gerekir. Eleştiri ön-

cesi dönemde tam anlamında deneyci bir tutum içindedir Kant. Ve özel likle bir felsefi dizge temellendirmekten kaçınır gibidir. Buna göre o, Leibniz'in monadlar öğretisine de eleştiriler getirmiştir. Anımsayalım : monadlar basit tözlerdi, evren bu basit tözlerin bileşimiyle kurulmuştu. Oysa Kant'a göre bir şeyi sonsuza kadar bölmek hiç bir zaman olası değildir, böyle bir bölme işlemiyle hiç bir zaman basite ulaşamayız, ayrıca zamanda sonsuza ulaşmaya çalışmak da bize bileşimi vermeyecektir. Kant'a göre Leibniz'in başlıca yanlışı duyulur şeyleri düşünülür şeyler gibi almış olmaktan gelir. Çünkü bizdeki bir takım kavramlar, örneğin basit kavramı, bileşim kavramı, töz kavramı, zorunluluk kavramı... duyulur dünyaya katılmadıkları gibi ondan getirilmiş de değillerdir. Burada önemli bir yenilikle karşılaşırız : Kant'a göre duyumla biz nesneden etkileniriz, anlık da buna karşılık nesneleri olduğu gibi sezer. Yoksa eskilerin yaptığı gibi duyulardan düşünülüre ya da düşünülürden duyulara geçmek olasılığı yoktur. Kant burada koyduğu ayrımı, duyuma anlığın birbirinden ayrı şeyler olduğu görüşünü eleştirili felsefede geliştirerek sürdürecektir.

Böylece Kant duyulara tekil olanı, olumsal olanı bırakan, usa evrenseli, zorunluyu uygun gören eski anlayışı yıkar. Tersine, Kant'a göre duyum edilgin de olsa evrensel ve zorunlu bir şeylerin bulunması gerekir. Bizim etkileme gücümüz de belli bir yapıya sahip olmakla kendi yasasına sahiptir, öyleyse duyumlarımız da evrensel ve zorunlu olanla ilgili olmalıdır. Burada Kant Leibniz'le arasına şu ayrımı koymaktadır : Leibniz'de yanyana gelen şeylerin ortak düzeni olarak beliren uzay ve zaman Kant'da duyarlılığın **a priori** yani deneyi önceleyen biçimleridir. Böylece Kant eleştirili felsefenin ilk basamağı olan **aşkın estetik**'in kurulmasına doğru ilk adımı atmış olur. Burada bir sorun çıkar ortaya; bir nesne nasıl oluyor da zihindeki bir kavramı karşılayabiliyor? Duyulur sunumun anlıkla uyuşması ya da ussalın deneyseli karşılaması sorunu eleştirili felsefenin başlıca sorunu olmuştur.

Matematik, metafizik, ahlak, estetik gibi bilimlerin **a priori** özelliği olması bunların deneyle hiçbir ilgisi bulunmamasından, çelişmezlik ilkesine göre kavramların ayrıştırılmalarıyla elde edilmiş olmalarından gelir. Bir kavramın ayrıştırılması ne demektir? Bilinenin yinelenmesi demektir. Ben «ağaç» kavramını ancak biliyorsam ayrıştırabilirim, bu ayrıştırmayla da yeni bir şey yapmış olmam, kendimi geliştirecek bir şey yapmış olmam, böylesi bir ayrıştırma bilineni yinelemekten başka bir şey olabilir mi? Öyleyse kavram ayrıştırması bize hiç bir yeni bilgi sağlamayacaktır. Öyle ya, bir kavramı belirlemek yani onun içeriğini

ortaya koymak ona bir şey katmak değildir, daha doğrusu ona bir nesne ulamak değildir.

Her **a priori** önerme ayrıştırmalı önermedir yani nesnesi öznesinde içkin olan önermedir. Her **a posteriori** önerme de birleştirmeli önermedir yani deneye dayanmaktadır, böylesi bir önermenin nesnesi öznesine yabancıdır. Leibniz gibi yaptığımız zaman, ussal'ı deneysel'den ayırdığımız zaman böylesi bir belirleme hiç de ters olmayacaktır. Ancak Kant bu iki önermeyle de ilgilenmez. Kant'ın eleştirili felsefeye geçişi «bileşimsel **a priori** önermeler var mıdır?» sorusuyla olacaktır. Ne demektir bileşimsel **a priori** önerme? Deneye dayanmakla birlikte bize yeni bilgiler getirebilecek olan önermedir. Böylece Kant, belki de Newton fiziğinin etkisiyle, usla deney arasındaki sıkı bağlantıyı düşüncesinin temeline yerleştirmek ister. Emile Bréhier'nin belirttiği gibi, «... bir yanda bir dağınık deneyler dizisi vardır, bu deneyler birbirlerinden bağımsız olarak elde edilmişlerdir, öte yanda zihnin ortaya koyduğu ve bu deneyler arasındaki ilişkiyi ya da birliği yaratan bir kavram ya da yasa vardır; bir yanda edilgin biçimde yığılmış gereçler vardır, öte yanda bu deneyleri düşünmek için aralarında bağlantı kuran etkin bir düşünsellik vardır.»

Kant'ın **a priori** bilgiye verdiği önem gerçekte matematiğin gücüne ve yaygınlığına olan güveninden kaynaklanmaktadır. **Salt usun eleştirisi**'nin başlarında bu güvenini şöylece belirtir Kant : «Eşsiz matematik örneği **a priori** bilgide deneye varmadan nereye kadar gidebileceğimizi bize gösteriyor.» Ne var ki deneyci tutumunu da bırakmayacaktır o. Buna göre **Salt usun eleştirisi**'yle başlayan eleştirili felsefe serüveninde Kant'ın bütün çabası içselle dışsalı, ussalla deneyseli bağdaştırma çabası olarak görünür. Çıkış noktası gene de ve elbette deneydir. En azından bilgilerimiz için bir başlatıcıdır deney. Duyularımızı uyaran bir dış dünya olmasa bizim kendimizde ya da kendiliğimizden bilgiye ulaşmamız düşünülebilir mi?

Evet, **Salt usun eleştirisi**'nin başlarında tüm bilgilerimizin deneyle başladığını söyler Kant. Elbette tüm bilgilerimizin deneyle başlaması tüm bilgilerimizin deneyden gelmesi anlamında değildir. Deney olmasaydı düşünce yetimiz uyarılmış, devindirilmiş olmayacaktı. Düşünce yetimizi devindiren nesnelerdir, nesneler duyularda sunumlar yaratırlar, böylece deyim yerindeyse düşünce yetimizi işe koşarlar. Düşünce yetimiz de bu sunumları karşılaştırır, birleştirir, ayırır, kısacası tüm duyu izlenimlerini nesnelerin bilgisine dönüştürür. Buna göre bilgi edinme işinde ilk etkinliği sağlayan deneyin bilginin kendisinde öncelikli olmadığı kesindir. Kant'a göre bizim bilgimiz ya da deneysel bilgimiz,

izlenimlerden elde ettiğimiz şeyle tanıma yetimizin kendisinden elde ettiği şeyin bir **karışımı** olmalıdır.

Kant'a göre, az önce de belirttiğimiz gibi, tüm deneyden hatta tüm duyu izlenimlerinden bağımsız bir bilgi vardır, bu bilgi **a priori** bilgidir, bir de deneysel bilgi vardır, bu bilginin kaynakları **a posteriori**'dir yani deney alanıdır. Şöyle der Kant: «Bir özneyle bir yüklem ilişkisinin düşünüldüğü tüm yargılarda bu yargı iki biçimde olasıdır. Ya B yüklemi A kavramında daha önce içerilmiş bir şey gibi A öznesine bağlıdır ya da B, A kavramına bağlı olmakla birlikte tümüyle onun dışındadır. Birinci durumu ayrıştırmalı yargı diye adlandırıyorum, ikinciyi de bileştirmeli yargı diye adlandırıyorum. (...) Örneğin tüm cisimler uzamlıdır dediğimde bir ayrıştırmalı yargı sözkonusudur. (...) Tersine, bütün cisimler ağırdır dediğimde yüklem genel olarak bir cismin basit kavramında düşündüğüm şeyden tümüyle ayrı herhangi bir şeydir.»

Kant tam tamına bileşimsel yargıları yani **a posteriori** yargıları önemsemez. Bir özneye yabancı bir yüklemin ulandığı bu yargılarda yalnızca anlık deney sözkonusudur. «Bu su sıcak» dediğim zaman, «başım ağrıyor» dediğim zaman, «taş düşüyor» dediğim zaman öznel bir yargı ortaya koyarım, bu yargı yalnızca benimle ilgilidir. Tam tamına ayrıştırmalı bir önerme nasıl basit bir kavramı ortaya koyarsa, tam tamına bileştirmeli önerme de duyulur bir sezgiyi ortaya koyar. Kant'ın önemsediği yargılar bileşimsel **a priori** yargılardır. Kant tam tamına ayrıştırmalı yargıları da önemsemez, çünkü bu yargılarda yüklem öznenin biçimsel içeriğini yinelemektedir, yani yeni bir şey getirmemektedir. «Cisim uzamlı bir tözdür» dediğim zaman yeni bir şey bildirmiş olmuyorum, kısır bir bilgi ortaya koymuş oluyorum, çünkü zaten «cisim» denildiği zaman «uzamlı bir töz» düşünülür. Demek ki ayrıştırmalı yargı bilimsel değildir, bu yargı çelişmezlik ilkesinin herhangi bir kavrama ulanmasından başka bir anlam taşımaz.

Evet, Kant ayrıştırmalı **a priori** yargıları da bileştirmeli **a posteriori** yargıları da önemsemez, o yeni bir yargının, bilgide düşüncemizi en geniş alanlara açacağına inandığı yargının, hem **a priori** yani deneyden önce olan hem bileşimsel yani deneyde karşılığı olan yargının üstünde durur. Böyle bir yargı bilimsel gelişime büyük olanaklar sağlayacaktır. Bileşimsel **a priori** yargıda, özneye, yabancı bir yüklem, dıştan bir yüklem ulanır. Böyle bir yargı hem deneyden bağımsızdır hem de deneye evrensellik özelliği kazandırır. «Her olumsal varlığın bir nedeni vardır» dediğim zaman böyle bir yargı ortaya koymuş olurum.

Bileştirmeli **a posteriori** yargılarla ayrıştırmalı **a priori** yargılar bilimsel çalışma için yetersiz göründüğü zaman elbette ilk yapılacak iş bu yargıların dışında bir başka tür yargı olabilir mi sorusunu sormak,

olabilir yanıtı verildiği zaman da bu tür yargıların niteliğini, yasallığını, uzanımını araştırmaktır. Kant **Salt usun eleştirisi**'nde baştan sona bunu yapar. Evet, bileşimsel **a priori** yargılar vardır, bunlar her şeyden önce matematiğin yargılarıdır. Örneğin 7 + 5 = 12 önermesinde 7 ve 5 birimleriyle 12 sayısını bulmaktayız. Bu yargı bileştirmeci bir edimle ortaya konulmuş bir yargıdır ama **a priori** bir yargıdır yani deneyden önce vardır. Matematiğin yargıları dışında da bileştirmeli **a priori** yargılar bulabiliriz. Örneğin nedensellik ilkesi de böyle bir yargıdır. Hatta ahlakın yasaları da böyledir, çünkü onlar insan doğasını ayrıştırmakla elde edilemez.

Salt usun eleştirisi ikiye ayrılır. Birinci bölümde, **aşkın estetik**'de bize deneysel verinin çeşitliliğini sağlayan duyarlılığın **a priori** ve evrensel nitelikleri araştırılır. İkinci bölümde, **Aşkın ayrıştırma**'da bu duyarlılığın sağladığı **a priori** ve evrensel nitelikli çeşitliliği birleştiren yani bilgiye dönüştüren anlığın edimleri araştırılır.

Aşkın estetik araştırması her şeyden önce duyarlılığın incelenmesine dayanır. Duyarlılığı Kant şöyle belirler: «Nesnelerin bizi etkileyişiyle onlardan sunumlar alma yeteneği duyarlılık diye adlandırılır. Nesneler bize duyarlılık aracılığıyla verilmiştir, yalnız duyarlılık bize izlenimler sağlar, ama izlenimler anlıkla düşünülmüştür, kavramlar da yalnız anlıktan çıkar.» Buna göre, biraz basitleştirerek söyleyelim, bizim bilgi edinme yetimiz iki ayrı aygıttan kurulmuş gibidir ya da ikili bir aygıt gibidir. Bir yanda dış duyumu bize getiren, böylece bize dışa açılma olanağı veren, böylece bizi dış dünyaya bağlayan ya da dış dünyayla aramıza köprü kuran duyu alma ve duyuları izlenimlere dönüştürme yetimiz vardır, bir yanda da deyim yerindeyse duyu alma yetimizin kendine göre yarı işlediği veriyi, duyu izlenimlerini bilgiye dönüştüren anlık vardır.

Şimdi birinci aygıtı, duyu verilerini izlenimlere dönüştüren aygıtı, duyarlılığı ele alıyoruz. Duyarlılığın ne olduğunu iyi anlayabilmek için şunu görmeliyiz: duyarlılığı tüm verilerinden arındırdığımız zaman yani ondaki tüm duyumsal içeriği ve ona anlığın verdiği birliği ortadan kaldırdığımız zaman geriye yalnızca dış duyumun biçimi olan uzayla iç duyumun biçimi olan zaman kalacaktır. Bu ne demek? Bu demek ki, duyarlılık dediğimiz şey, işlemekte olduğu duyu verilerinden soyutlandığı zaman iki parçalı bir aygıttan başka bir şey değildir, aygıtın parçalarından biri iç duyum almakla, öbürü de dış duyum almakla yükümlüdür. Demek ki duyarlılık biri içimize biri dışımıza çevrik olan alıcı iki kaptan başka bir şey değildir.

Uzam dediğimiz şey çeşitliliğin yan yana geldiği, zaman dediğimiz şey de çeşitliliğin ardarda geldiği şeydir. Böylece Kant'ın «duyarlılığın

tüm **a priori** ilkelerinin bilimi» diye nitelediği aşkın estetiğin konusu uzay ve zaman araştırmasına indirgenmiş olur. Yanlış anlatmış olmayalım, Kant için uzay dış deneylerden gelen bir kavram değildir, deneysel bir kavram değildir, o yalnızca zorunlu bir sunumdur, böyle olmakla tüm sezgilere temel olur. Şöyle der Kant : «Uzay bir kendinde şeyler topluluğu oluşturmaz, kendi kendilerine ele alınan şeyler topluluğu da oluşturmaz.» Öyleyse uzay nedir? «Uzay, dış duyumun tüm olgularının biçiminden başka bir şey değildir, bizim için bir dış sezgiyi olası kılan duyarlılığın tek öznel koşuludur.»

Zamana gelince, o da herhangi bir deneyden gelen bir kavram değildir. Zaman, tüm sezgilere temel olan zorunlu bir sunumdur. «Zaman iç sezginin yani kendi kendimizin sezgisinin, kendi iç durumumuzun sezgisinin biçiminden başka bir şey değildir. Buna göre zaman dış olguların bir belirlenimi olamaz, o ne bir görünümle ne bir konumla ilgilidir, kendi iç durumumuzda sunumların ilişkisini belirler» Buna göre zaman bizde sürekli olarak değişen herhangi bir şey değildir, tersine şeylerin kendinde değiştiği şeydir. İç sezgileri olası kılan zaman dış sezgileri olası kılan uzay üzerinde belirleyici bir özelliğe sahiptir. «Zaman tüm genel olguların **a priori** biçimsel koşuludur (...), iç olguların dolaysız koşuludur (...), tüm genel olgular yani tüm duyu nesneleri zamandadır, zamanın ilişkilerine zorunlu olarak uymuştur.»

Demek ki uzay ve zaman, bileşimsel a priori bilgileri elde edişimizde bizi deney alanına açan evrensel nitelikli iki kaynaktır. Uzay da zaman da tüm duyulur sezginin arı biçimleri olmakla bize olayların sunumunu verirler. Zaten tüm sezgilerimiz olayların sunumundan başka bir şey değildir. Demek ki sezgiyle algılama bize göre algılama demektir. Böylesi bir algılama elbette bize şeyleri oldukları gibi vermeyecektir. Kendinde şeyler yani nesneler bizim için kendileri olarak bilinebilecek şeyler değildir, biz onları ancak kendimize göre tanıyabiliriz. Demek ki dış dünyanın bilgisi her şeyden önce bize göre bir bilgidir. Algı, öyleyse, sezgileri olduğu gibi vermeyen şeydir. Öyleyse sezgiyle algılama bize göre algılamadır.

Şimdi duyumlarla elde edilen izlenimleri bilgiye dönüştüren aygıtı, anlığı ele alalım. Kant bunu kitabın ikinci bölümünde ele alır, bu bölümdeki araştırmayı anlığın birleştirici gücüyle oluşan bilgi nesnesinin ne olduğuyla ilgili ayrıştırma diye belirler. Bu bölümde anlığa birleştirici gücünü kazandıran kavramlar araştırılacaktır. Öyleyse kavram'ı sezgileri birleştiren, bütünleştiren bir şey olarak anlayacağız, sezgileri birleştirme işinin evrensel ve zorunlu koşulu diye değerlendireceğiz. İkinci bö-

lüm, aşkın ayrıştırma bölümü, «**apriori** kavramların nesnelere nasıl bağlandığını» açıklamaya yöneliktir. Bu ayrıştırmayı Kant «kategorilerin tümdengelimi» diye de adlandırılır. Kant felsefesinde kavram ve kategori kavramları başka başka şeyleri anlatmaz. Kategori demek arı anlığın **a priori** temel kavramları demektir. Kant bu temel kavramları Aristoteles'e duyduğu yakınlıkla ya da saygıyla kategoriler diye adlandırılır.

Aşkın ayrıştırmaya geçerken **Salt usun eleştirisi**'nden şu satırları okumakta yarar vardır: «Bir nesnenin bilgisini olası kılan iki koşul vardır yalnızca: birincisi sezgidir, nesne sezgide bir olgu olarak verilmiştir, ikincisi kavramdır, bununla bir sezgiye karşılık olan bir kavram düşünülür.» Şu satırları da okuyalım: «Bilgilerimizin zihnimizde iki kaynağı vardır, birincisi sunumları alma yetisidir, ikincisi bu sunumlar aracılığıyla bir nesneyi tanıma yetisidir. Birincisiyle bize bir **nesne verilmiştir**, ikincisiyle bu sunumla ilişkisi içide bir **nesne düşünülmüştür**. Sezgi ve kavram tüm bilgilerimizin öğeleridirler, ne kendilerini herhangi bir biçimde karşılayan sezgiler olmadan kavramlar ne de kavramsız sezgiler herhangi bir şey sağlayabilirler.»

Demek ki Kant felsefesinde zihin artık eski felsefelerde olduğu gibi tek tek şeyleri birleştiren ya da tek tek şeylere ulaşan tekli bir yapı ortaya koymaz, dış dünyayla iç dünyanın tam tamına evrensel düzeyde birbirine kavuştuğu ortak ortama dönüşür, bu da anlık kadar duyumların da evrensel nitelikli olmasından gelir. Böylece Kant'cı bilgi kuralı dış dünyanın ağırlığıyla iç dünyanın ağırlığını dengeler, bu dünyalardan birini öbürü karşısında öncelikli kılmak yerine her ikisi arasında öncelikliğe yer bırakmayan kesin uyum kurar. Böylece klasik gerçekçiliği de klasik ülkücülüğü de aşan, bir bakıma onları tamamlayan ya da yakınlaştıran bir yeni bakış biçimi getirir. Bu bakış biçimi Kant'ın şu özlü sözlerinde en belirgin anlatımını kazanır: «İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler kördür.» Öyleyse artık zihnin ya da dış dünyanın öncelikli belirleyiciliğini düşünmek yanlış olacaktır. Dış dünyayla bağları kopmuş bir zihin - böyle bir soyutlama yapılabilirse - kendinde doğuştan fikirler ya da kavramlar taşıyan bir zihin de olsa herhangi bir bilgi ortaya koyamaz, ayrıca dış dünyanın duyumlarımızdan giderek bizim için sağladığı veri kavramlarla bütünleştirilmeden bilgileşemez. «Düşünmek kavramlarla tanımaktır.»

«Tüm anlığın bilgisi, en azından insan anlığının bilgisi bir kavramlar bilgisidir, sezgisel değil çıkarımlı bilgidir. Duyulur şeyler olmakla tüm sezgiler duygulanımlara dayanır, buna karşılık kavramlar işlevleri gerektirir. İşlev sözünden çeşitli sunumları ortak bir sunum altında bir araya getirmeye dayanan edim birliğini anlıyorum. Öyleyse kavramlar düşün-

cenin kendiliğinden, duyulur sezgiler de izlenimlerin alırlığına dayanırlar. Artık bu kavramlar yargı için kullanılmanın dışında bir başka şeyle kullanılmazlar.» Kavramlarla donatılmış olan anlık gerçekte bir yargılama yetisinden başka bir şey değildi. «Anlığın tüm edimlerini yargılara indirgeyebildiğimiz gibi genel olarak anlık da bir yargılama yetisi olarak ele alınabilir» der Kant.

Yargıları biçimsel olarak ele aldığımızda onları herbiri üç ögeden oluşan dört ayrı topluluğa ayırabileceğimizi görürüz. Kant bize yargılarla ilgili ayrıntılı ve bakışımlı bir tablo çizer. Yargıların dört ayrı kümede üçer üçer sınıflanması, hele bu sınıflamayı yakından ele aldığımız zaman pek de inandırıcı görünmeyecek ve bize daha başka sınıflamalar da yapılabileceği duygusunu verecektir. Gene de bu tablodaki sınıflama bize yargı çeşitleri arasındaki ayrılıkları belirgin bir biçimde göstermektedir. Bu sınıflamaya göre yargılar dört ayrı küme oluştururlar, her kümede üç ayrı yargı çeşidi yer alır:

1
Nicelik yargıları
Evrensel
Özel
Tekil

2
Nitelik yargıları
Olumlu
Olumsuz
Belgisiz

3
Bağıntı yargıları
Belirleyici
Varsayımsal
Bağlaçlı

4
Kiplik yargıları
Sorunlu
Savlı
Zorunlu

«Bütün güller açtı» dediğim zaman evrensel bir yargı ortaya koyarım, «Bu adamlar yüzme bilmiyorlar» ya da «Bazı kuşlar uçamaz» dediğim zaman özel bir yargı vermiş olurum. «Napolyon Elbe adasında öldü» yargısı tekil bir yargıdır. Yargıları nicelik açısından ele aldığımda ancak bu üç durumla karşılaşıyorum. Nicelik yargıları öznenin sayısallığıyla ilgili olurken nitelik yargıları öznenin gerçeklikle ilişkisini belirler gibidir. «Asım gitti» derken olumlu, «Kuş ötmedi» derken olumsuz, «İnsan ölümlü değildir» derken belgisiz bir yargı vermiş olurum. Basit dilbilgisi kural-

larını bilen bir kişi ilk ikisini rahatça kavrayacaktır, üçüncüsü bizi yeni bir durumla karşı karşıya bırakır gibidir. Her şeyden önce belgisiz yargının olumsuz yargıya benziyor olmasına dikkat edelim. «İnsan ölümsüzdür» dediğim zaman da aynı şeyi söylemiş olmuyor muyum? Hayır. «İnsan ölümsüzdür» dediğim zaman insanı başka ölümsüz varlıklar arasına yerleştirmiş oluyorum, onunla öbür varlıklar arasına herhangi bir ayrım koymadan. O durumda insanın ölümsüzlüğünü özel olarak göstermiş olmuyorum. Oysa «İnsan ölümlü değildir» derken insanı ölümlü varlıklar arasına değil de ölümsüz varlıklar arasına özel olarak yerleştirmiş oluyorum.

Bağıntı yargıları yargıların yalın ya da bileşik durumlarıyla ilgilidir, bileşiklikte yargıların birbiri karşısındaki konumuyla ilgilidir. «Arif geliyor» yargısı belirleyici bir yargıdır. «Yetkin bir adalet olsaydı kötüler cezasız kalmayacaktı» yargısı varsayımsal bir yargıdır, gerçekte biri doğru olduğu zaman öbürü zorunlu olarak yanlış olan iki yargının karşılıklı konumundan oluşmuştur. «Burada iki önermenin de doğru olduğu düşünülemez.» Bağlaçlı yargı birkaç önerme arasında mantıksal karşıtlık ilişkisiyle ilgilidir. Kant bağlaçlı yargılar için şunları söyler: «Bağlaçlı yargı iki ya da daha çok önerme arasındaki ilişkiyi içerir, bu bir sonuç çıkarma ilişkisi değildir, öyle ki bunlardan birinin varlığı öbürünün varlığını ortadan kaldırır, genede bu ilişki bir ortaklık ilişkisidir, öyle ki bir araya gelmiş çeşitli önermeler sözkonusu bilginin alanını doldururlar. Bağlaçlı yargı düzeninde birçok yargı bulunur, bu yargıların elbet ancak biri doğrudur, bunlardan birinin doğru olması öbürlerinin önemini azaltmaz, çünkü onlar doğru olmasalar da sözkonusu sorunla ilgili olarak ortaya konulmuşlardır, herbiri bir doğal seçenek gibidir, onlar olmazsa bağlaçlık yapı da olmaz. Bağlaçlı yargıya yalın bir örnek verelim: «Sezar'ı öldürenler ya canidir ya özgürlük savunucusudur, onlar özgürlük savunucusu olmadıklarına göre canidirler.»

Kiplik yargılarının buraya kadar gördüğümüz yargılar düzenine ne ekleyebileceğini kestirmek oldukça zordur. Şöyle der Kant: «Yargıların kipliği tümüyle özel bir işlevdir, yargıların içeriğine hiçbir biçimde katılmamak (çünkü nicelik, nitelik, bağıntı'nın dışında yargının içeriğini oluşturacak herhangi bir şey yoktur), buna karşılık genel düşünce karşısında koşacın değeriyle ilgili olmak onların ayırıcı özelliğidir.» Sorunlu yargı «yalnızca bir mantıksal olasılık ortaya koyan yargıdır» («dünya kör bir nedenin ürünüdür ya da bir dış etkinin ürünüdür ya da bir iç zorunluluğun ürünüdür»). Savlı yargı bir gerçekliği ya da bir mantıksal doğruyu ortaya koyarken zorunlu yargı başka bir olasılık düşündürmeyen yargıdır, apaçık yargıdır.

Kant, yargıları olası kılan kavramları da şöyle sınıflamaktadır :

1

Nicelik kavramları

Birlik

Çokluk

Bütünsellik

2

Nitelik kavramları

Gerçeklik

Olumsuzlama

Sınırlama

3

Bağıntı kavramları

Töz ve raslantı (etki ve sonuç)

Nedensellik ve bağımlılık (neden ve sonuç)

Ortaklık (etkiyle edilginin karşılıklı eylemi)

4

Kiplik kavramları

Olasılık - Olmazlık

Varoluş - Yokoluş

Zorunluluk - Olumsallık

Şöyle der Kant : «Bileşimin kökel olarak arı olan tüm kavramlarının çizelgesi budur, bu kavramlar anlıkta **a priori** olarak içerilmiştir. Anlığa arı anlık adı verilmesini onlar sağlarlar. Yalnızca onlara dayanarak sezginin çeşitli ögelerinde herhangi bir şey anlaşılabilir yani nesne düşünülebilir. Bu bölümleme dizgeci bir biçimde ortak bir ilkeden, yargılama yetisinden türemiştir.»

Kant, kavramlar bölümlemesini yaparken Aristoteles'çi çizgide yer almaktadır. Kavramlar ya da temel kavramlar Aristoteles'de varlığın en genel cinsleri olarak tanımlanırlar ve düşünce düzeninin temeline yerleştirilirler. Aristoteles'in bu temel kavramları ya da kategorileri bireylerde ortak olan, dolayısıyla düşünceyi evrensel kılan temel öğelerdir. Aristoteles'in kategorileri şunlardır : **nitelik, nicelik, bağıntı, zaman, yer, durum, edim, edilim, iyelik** ve gerçekte en başta sayılması gereken **töz.** Aristoteles dizgesine büyük önem veren Kant için usun arı kavramlarına kategoriler demek, en azından mantığın kurucusuna bir saygı belirtisidir.

Kavramlar çizelgesini sunarken Kant şu belirlemede bulunur : «Aristoteles'in deyişine uyarak biz de bu kavramlara kategoriler adını veriyoruz, çünkü bizim tasarımız temelde onunkiyle özdeştir, uygulamada bunlar birbirinden çokca uzaklaşsalar da.» Böylece Kant kategorileri düşüncenin temel belirleyenleri olarak ortaya koyar. «Bileşimin kökel olarak arı olan tüm kavramlarının çizelgesi budur, bu kavramlar an-

lıkta **a priori** olarak içerilmiştir, anlığa arı anlık adı verilmesini onlar sağlarlar. Yalnızca onlara dayanarak sezginin çeşitli ögelerinde herhangi bir şey anlaşılabilir yani nesne olarak düşünülebilir. Bu bölümleme dizgeci bir biçimde ortak bir ilkeden, yargılama yetisinden türemiştir.»

Şemacı görünümüyle bize herhangi bir tasarımın sonucu gibi gelen bu tablonun hiç de gelişigüzel çizilmiş bir tablo olmadığını belirtir Kant. Ayrıca şu belirlemede bulunur : «İnsan anlığının gerçek ilkel kavramları olarak kategoriler bir o kadar arı olan türemiş kavramların kökünü oluştururlar.» Kant'a göre, «bir defa kökel ve ilkel kavramlara sahip olunca onlara türemiş ve ikincil kavramları eklemek ve arı anlığın oluşum ağacını çizmek kolaydır». Böylece filozof kavramı «mutlak olmayan genel fikir» diye değerlendirirken onu Descartes'ın fikirleri gibi doğuştan şeyler olarak düşünmez, bunlar kendileriyle tanınan şeyler de yani doğrudan doğruya tanınan şeyler de değildirler, onları ancak eleştirili düşünceyle tanıyabilmekteyiz. Kant, «kavram bir nesnenin nesne olarak **kurulmasını** olası kılmak için gerekli olan koşuldur» sözüyle onun işlevini de kesin olarak belirlemiş olur. Demek ki kavram, düşüncede nesneyi nesne olarak belirleyen, onu olası kılan şeydir.

Kant anlıkla duyumsama arasındaki açıklığı kapatabilmek için **şemalar** kavrayışını getirir. Bu iki ayrı aygıtın birleşerek bir nesneyi olası kılması ancak şemalarla olabilmektedir. Şema, Kant'da bir ara sunumdur, anlıkla duyumsama arasında yer alır, bir yandan arı kavrama bağlanır, bir yandan duyumsamaya bağlanır. Zaman, duyarlılığın **a priori** biçimi olmakla bu şemaların gerecini sağlar. Şema gerçekte bir kuraldır, biz bu kurala dayanarak bir kavrama karşılık olan imgeler oluştururuz. Her şema anlığın çeşitli olguları birleştirmesini sağlayan bir araçtır.

Buna göre, nicelik kategorisinin şeması sayıdır; duyumla doldurulmuş zaman da gerçekliğin şemasıdır, zamanı duyumlardan arındırdığımız zaman olumsuzlamanın şemasını elde ederiz; gerçekliğin sürerliği tözün şemasını verir, sürekli ardarda geliş de nedenselliğin şemasını... Şemaların Kant felsefesinde çok açık ve çok anlaşılır şeyler olduğunu söylemek güçtür. Goldmann da Kant'cı felsefenin tüm temel ögelerini ayrıştırırken şemalardan uzak durur gibidir.

Böylece iç dünyayla dış dünya arasında bir kavuşma ya da uzlaşma noktası belirleyen Kant aşkın ülkücülüğünü temellendirmiş olur. Bu ülkücülük elbette önceki ülkücülüklerden çok değişiktir. Her şeyden önce aşkın oluşuyla düşünceyi büyük ölçüde dünya deneyleri içinde olası görür. Bilindiği gibi gerek Platon ülkücülüğü gerek Descartes ülkücülüğü, özellikle de Platon ülkücülüğü, özneyi tüm bilgiyi koşullayan bir

ağırlıkta görüyordu. Oysa, daha önce de bir başka bağlama kısaca değindiğimiz yibi, Kant ülkücülüğünde dış dünya büyük önem taşır, bilimsel bilgi düzeyinde dış dünya bilgi için zorunlu gereci sağlayan öge özelliği taşır. Bu yüzden Kant'ın ülkücülüğü, aşkın bir ülkücülük olmakla, yani ben'i dışla zorunlu bağlantı içinde tasarlayan bir ülkücülük olmakla, deneyci ya da gerçekçi bir bakışla dengelenmiştir.

Deney dünyasına zorunlu olan bu bakış açısı deneyin alanını aşan şeylerin bilgisinin doğaüstünün ya da metafiziğin bilgisi olarak belirleyecek, olgular alanına karşıt olarak numen'ler alanı diye adlandırdığı bu alanda bilgiye yönelişi başka koşullara bağlayacaktır. Bunun için Kant en başta anlık'la us'u birbirinden ayırır, öte yandan kavram'la fikir'i birbirinden ayırır. Anlık ve kavramlarını **Aşkın ayrıştırma** bölümünde ele almış olan Kant, us'u ve onun yöneldiği fikirleri **Aşkın diyalektik** bölümünde ele alır. Kavramların fikirlerden ayrılması, her iki bilgi alanının birbirinden ayrılması için zorunludur. Numen'lerin alanında artık kavramlar değil, Platon'un Idea'larını anımsatan fikirler araştırılacaktır. Bunlar da Tanrı'dır, Ruh'tur, Dünya'dır.

Birçok filozof, Lucien Goldmann'ın da biraz kızarak ve sık sık belirttiği gibi, **Aşkın diyalektik**'de ele alınan bilgi alanını, metafiziğin alanını ulaşılması olanaksız bilgilerin alanı, buna göre gereksiz bir alan, hatta unutulması, üstünde durulmaması gereken bir alan, onca olumlu bakıştan sonra bilimselliği zedeleyen bir alan olarak değerlendirmişlerdir. Buradaki tutarsızlığı uzun uzun anlatmaya gerek var mı? Bir filozofu araştırmaya çıkarken kendi dileklerimizi en öne çıkarmamak yani o filozofu kendi bakış açılarımıza göre eğip bükmemek titizliğini göstermek zorundayız. Oysa Kant'ın kendinde şeyler alanını belirleyip onu uzun uzun incelemesi bir zorunluluktu, yoksa felsefesi iyiden iyiye eksik kalacaktı, bilimsel bilgiye yer verilmiş, genel bilgi araştırmasına yer verilmemiş olacaktı. Böylece kendinde şey araştırması Kant'da usun kendi içinde yaptığı araştırmaya karşılık olur. Bu araştırma tümüyle usun doğasına bağlı bir araştırmadır. Kant felsefesinin eleştiriciliği de burada ağırlık kazanır, bilimsel bilgiyle bilimsel olmamakla birlikte araştırması kaçınılmaz olan bilginin birbirinden titizlikle ayrı tutulmasında bilimsel olmayan bilgi bir bakıma bilimsel olan bilgiyi koşullar görünse bile.

Evet, **Aşkın diyalektik**'in başlıca konusu usun metafizik bilgiyi nasıl sağladığı ya da ona nasıl yöneldiği konusudur. Bir çok filozofun, özellikle birçok yeni - Kant'cının birbirine karıştırdığı, böylece Kant felsefesinin yanlış anlaşılması sonucunu getiren çok ince, hatta ilk bakışta belli olmayan bir özellik vardır : usla anlığın birbirinden ayrılma-

sı zorunluluğu. Kendinde şeye yönelen arı anlık değildir, usun kendisidir. Demek ki, kendinde şeyler alanında etkin olan, **koşullanmamış, a priori** sezme yetisidir, **koşullanmış** —duyumsalı bilgiye dönüştürmekle koşullanmış— **a priori** tanıma yetisi değildir. Koşullanmamışı biz ilkörnek anlık diye de nitelendirebiliriz.

Bu ilkörnek anlık ya da tam anlamında us yukarıda andığımız fikirlere yönelir, düşünen töz'e ya da özne'ye, bir başka deyişle **Ben'e**, tüm olayların bileşimi olan **Dünya'ya**, her şeyin koşulu olan koşullanmamış mutlak'a ya da **Tanrı'ya** yönelir. Böylece usun yöneleceği, buna göre aşkın diyalektiğin yöneleceği üç ayrı araştırma alanı belirir : **ruhbilim, evrenbilim, dinbilim.** Bu üç alandan felsefeyle en ilgili görüneni Dünya'dır. Dünya, uzayda yanyana ve zamanda ardarda gelen nesnelerin ve olayların alanıdır. Öbür iki alanda olduğu gibi bu alanda da us yaptığı araştırmalarda çatışkılara **(antinomi)** düşer. Bu çatışkılar bir türlü aşılamayan, zaten de aşılamaz olan çatışkılardır. Eleştirinin önem kazandığı nokta da bu nokta değil midir?

Herhangi bir dünya araştırmasında şu soru çıkar karşımıza : **dünyanın uzayda bir sınırı, zamanda bir başlangıcı var mıdır, yoksa o sınırsız ve öncesiz midir?** Sonra şu soru kafamıza takılır : **bütünü parçalara böle böle basit ve bölünmez parçalara nu ulaşırız yoksa bu bölme işi sonsuza kadar sürer mi?** Ve bir başka soru karşılar bizi : **nedenler zincirinde geriye gide gide bağımsız bir ilk nedene ulaşabilir miyiz ya da bu geriye gidiş sonsuza kadar sürer mi?** Sonra bir dördüncü soruya takılırız : **olumsallar zorunlu olarak mutlak bir şeye dayanırlar mı yoksa böylesine mutlak bir şey yok mudur?** Bu dört soruda çatışkının aşılması olanaksızdır, herbirinde sav ve karşısav birbirini gideremeden kalır. Çatışkıların aşılmazlığı usun kendini çok aşan bir işi yüklenmiş olmasından gelir.

Bununla birlikte bu aşılmaz çatışkılar alanı vardır ve onunla ilgili araştırma zorunludur. Hatta bu araştırma bilimsel araştırmayı yani **Aşkın ayrıştırma**'nın konusu olan araştırmayı da bütünler ve koşullandırır gibidir. Bu da elbette metafizik bilginin bilimsel bilgiyi kapsaması demektir. Biz istesek de istemesek de Kant'da böyledir bu. «Fikirlerin birleştirme rollerini oynamaya tam tamına yatkın olduğunu görüyoruz : çünkü onlar bir başka düzenle ilgilidirler, bilimsel deneyleri hiç mi hiç ayak bağı olmadan düzenler ve yönetirler : bilimlerin her zaman eksikli olan ilerleyişine saygılı kalarak bu bilimlerin ülküsel ve kesin tavanı olurlar ve bilimlerle metafiziğin kökel ayrımına karşın birlik kurtarılmıştır, çünkü metafizik bilimlerin olağan uzantısıdır, çünkü usu birleştirici varsayımlarını düşünmeye iten bilimlerdir, bu varsayımlar da

bilimlerin zorunlu bir tümleyenidir» (F. - J. Thonnard). Kant bunu şöyle formüller: «Arı fikirler, bilimleri birleştirmede zorunlu ve yasal varsayımlardır.»

Böylece Kant başlangıçta koyduğu temel soruyu, bir kavram nasıl oluyor da nesnesine uyarlı oluyor sorusunu, buna bağlı olarak bileşimsel **a priori** yargılar olası mıdır sorusunu yanıtlamış olur. Bir nedenin bir kavrama uyması duyarlılığın da **a priori** biçimleri olmasındandır, yani anlıkla duyarlılık arasında a **priori** ilişki bulunmasındandır. Bu durum bileşimsel **a priori** yargıları olası kılmaktadır.

Salt usun etkinliğini gördük, şimdi uygulamalı usun olasılığını araştıralım. Kant bunu belirlemek için ahlak yargılarından yola çıkar ve ahlak anlayışının temeline **iyi niyet** fikrini yerleştirir. Kant'a göre en iyi şeyler iyi niyetle kullanılmadığı zaman en kötü sonuçları yaratabilir. Kant burada, bu görüşüyle genel olarak ahlakçıların ahlaklı davranışı sonuçları açısından değerlendirme anlayışına karşı çıkar. Herhangi bir ahlaki edim çıkış noktasında yani insanın onu gerçekleştirmekteki amaçlarında değer kazanır. Başkalarının acısını kendimi rahatlatmak için dindiriyorsam ahlaklı bir edimi gerçekleştirdiğimi söyleyemem. Buna göre Kant'cı ahlakın temeli yürek temizliğine dayanır, bir de bilincin buyruklarını dinlemeye.

İyi niyet, ödevleri yerine getirme isteminde anlatımını bulur. Edim göreve uygunsa ahlakidir. Ödevin ne olduğu da elbette ussallıkla belirlenecektir, us bize bu konuda tek yolgöstericidir. Ahlakın temelinde tutkular da olsa onu koşullayacak olan ustur. Us burada evrensel yeti olarak buyurucu olacaktır. İşte bizim istemimizi zorlayan ya da belirleyen işte bu uygulamalı ustur, yani edimlerimizi düzenleyen ustur. Bu us bizi bir ahlak formülüne göre davranmaya zorlar: Kant her zaman bizim böylesi bir formüle ya da kurala göre davranmamızı önermektedir. Öyle bir formül ya da kuraldır ki bu, evrensel bir yasa durumuna gelebilecek genişliktedir. Böylece ahlak alanında ahlak yasaları ya da **kategorik buyurucu** sözkonusu olur. Bu kuralların temelinde tek bir kural var gibidir: **Ancak aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir kurala göre davran.** Elbette kategorik buyurucu bir değil birçok olmak gerekir. Bu buyurucuların bazıları koşullu bazıları koşulsuzdur. Koşulluda buyurma edimi ulaşılması gereken sonuca göre, koşulsuzda böyle bir erekle bağlantı sözkonusu olmadan düşünülmüştür. «Sağlığını korumak istiyorsan içki içme» kuralı koşullu bir kuraldır.

Kant, üçüncü eleştiride, **Yargı gücünün eleştirisi**'nde daha önce birbirinden kesin olarak ayırdığı iki alan arasında bağlantı kurmaya yönelerek güzel'in koşullarını araştırır. Olgular alanı nedenselliğin alanıdır,

numenler alanıysa özgürlüğün, ahlak yasasının alanıdır. Özgürlük Kant'a göre en genel, en evrensel yasadır. Böylece Kant'cı felsefede ahlak alanı büyük önem kazanırken uygulamalı us da hemen hemen salt usun üstünde yer alır.

Yargı gücünün eleştirisi birbiriyle pek de bağlantılı görünmeyen iki bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde güzel ve yüce kavramları, ikinci bölümde sonluluk ya da ereklilik ele alınır. Burada anlıkla yargı gücü arasında bir ayrım yapmak gerekir : Anlık kavramlara dayanarak kavrama yetisidir, ayrıca kurallar koyma yetisidir. Anlığın bir edimi olan yargıysa bir şeyin bir kurala uyup uymadığını belirleme yetisidir, bir şeyi kuralların altına koyma yetisidir.

Kant iki çeşit yargı ayırır : **belirleyici yargı** ve **yansıtıcı yargı**. Belirleyici yargıda bir nesneyi bir kuralın altına yerleştiririz. Yansıtıcı yargıda bir nesneden bir kurala yükseliriz. Beğeni yargısı ya da estetik yargı yansıtıcı yargılardandır. Bunun için özeli genelin altına koymak, sezgisel olanı kavrama bağlamak gerekmektedir. Bir özel bize verilmiş, bir evrensel verilmemiş de olsa, daha doğrusu o özelin bağlandığı evrensel verilmemiş de olsa o özelle o evrensel arasında bir bağ bulunduğu kesindir. Öyleyse yargı gücü evrensel ilkeyi araştırmakla yükümlüdür. Burada ulaşacağımız yargı belirleyici bir yargı değildir, bir bilgi nesnesini belirlemez, bize herhangi bir veriyi düşünmek için zorunlu kuralı sağlar.

Böylece yargı gücü anlıkla us arasında yer alan bir başka yeti olur. Bu yeti genele, geneli bulmaya yöneliktir. Bu da doğada bir ereklilik görmeye dayanır. Doğa karmakarışık bir düzen içinde değildir. Biz bu düzenliliği olgular dünyasında doğrudan doğruya göremiyorsak da olgular arasında sezebiliriz. Doğayla bilme yetisi arasında bir uyumluluk vardır, buna göre doğanın düzeni bize haz verir, bu haz estetik beğeninin temelidir. Doğadaki biçimler bize bazı temel yasaları duyurur, bu yasaları bilmesek de onlardan haz duyarız.

Estetikte Kant **güzel** kavramını ele alır. Kant'a göre güzel her türlü zorunluluktan uzak olan bir şeydir. Kant her güzelin haz verdiğini söyler, ama bu haz yarargözetmez bir hazdır. Böylece Kant estetik yargıyı yarargözetmez bir yargı olarak düşünür. İnsan bir sanat yapıtı karşısında herhangi bir yarar duygusu duymaz. Bir ölüdoğa bizde karpuz yeme isteğini uyandırmaz. Estetik yargıda iki yetimiz, genellikle birbirinden ayrı olan iki yetimiz, anlığımız ve imgelemimiz uyum içindedir. Hazzı uyandıran da bu uyumdur. Bu uyumun verdiği haz estetik hazdır ya da. Bu yüzden yararla bir ilgisi yoktur onun. Estetik hazda duyumsal olanla düşünsel olan yan yana bulunur. Buna göre güzel doğrudan doğruya kavranılır bir şey değil, hoşa giden bir şeydir. Estetikte

kavramsal bilgi yoktur. Gene de estetikte ya da hoşlanmada bir genelilik vardır. Genel olarak hoşa gidiş beğenide gelişigüzellik olamayacağını, ortak bir şeyin, bir a **priori**'nin sözkonusu olduğunu duyurur? Madem ki beğeni yargısının temelinde a **priori** bir şey vardır, öyleyse beğeni yargıları rahatça tartışılabilir şeylerdir. Kant'ın estetik anlayışı deha kuramıyla tamamlanır. «Doğa dehadan gidersek sanata yasalarını verir» der Kant. Büyükevren deha'nın düşüncesinde yansır. Evrenin ruhuyla insanın ruhu benzeşir, evrenin ruhu sanatçının ruhunda bütünüyle ya da bütüne yakın olarak yansır. Kısacası, sanat yapıtlarıyla organik varlıklar benzeşirler.

Biz burada Kant'ın düşüncesine yaklaşmaya çalıştık. Lucien Goldmann'ın ayrıntılı çalışmasını kavramakta bu genel yaklaşımın küçük ölçülerde de olsa yardımcı olacağına inanıyoruz.

Alşar Timuçin
Mayıs 1983, İstanbul

Bu yazının hazırlanışında başvurulan kaynaklar :

KANT, E., **Critique de la raison pure**, J. Barni'nin P. Archambault tarafından gözden geçirilmiş çevirisi, Gernier - Flammarion, Paris 1976.

THONNARD, F. - J., **Précis d'histoire de la philosophie**, S. de S. Jean l'Evangéliste, Paris 1963.

BREHIER, E., **Histoire de la philosophie**, Le XVIII. siècle, cilt 2, fasikül 2, P. U. F., Paris 1968.

BAYER, R., **Historire de l'esthétique**, Armand Colin, Paris 1961.

GÖKBERK, M., **Felsefe tarihi**, Bilgi yayınevi, Ankara 1967.

GOLDMANN, L., **Introduction à la philosophie de Kant**, Gallimard - nrf, Paris 1967.

CHALLAYE, F., **Petite histoire des grandes philosophies**, P. U. F., Paris 1948.

GİRİŞ

I

Bugün okuyucuya «Kant düşüncesinde insanın ve insan toplumunun yeri» konulu bir inceleme sunarken, birçok yanlış anlamayı belirlemek kaçınılmaz görünüyor. Okuyucu, başlığın anlamına kapılıp, ikincil bir sorun üzerine azçok bilge işi bir yapıt bekleyebilir. «Uzmanlar»ın çoğu, bugüne kadar Kant'ı tam bir bilgi kuramcısı, ayrıca dizgeci bir «değerler» filozofu saydılar; onlara göre bu filozof bazı kısa çalışmalarında «Fransız Devrimi» üzerine, «sonsuz barış» üzerine, «evrensel toplum» üzerine vb. görüşlerini ortaya koymuştu ama onun için bu tür sorunlar, felsefi etkinliğin yanıbaşında, ikincil sorunlardı. Kant'ın «toplumsal sorunlar» üzerine ya da «tarih felsefesinin sorunları» üzerine yaptığı incelemelerin belli bir yararı olduğu kabul ediliyordu elbette, çünkü bir büyük adamın bu sorunlar üzerine ne düşündüğünü bilmek her zaman ilgi çekici görünüyordu, ama bu sorunlara bir büyük fizikçinin ya da herhangi bir uzman araştırıcının, örneğin bir Einstein'ın, bir Planck'ın bugünkü toplumsal ve siyasal sorunlar üzerine çalışmaları kadar önem verilmekteydi. Ancak bütün bunlar bilgeliğin alanına, giderek siyasal tartışmanın alanına girmekteydi, felsefenin alanına hiç mi hiç girmiyordu.

Bu bakış açılarıyla bizim bakış açımız arasındaki karşıtlığı belirleyebilmek için herşeyden önce şunu ortaya koymak istiyoruz: «İnsan ve insan toplumu» sorunuyla biz yalnızca Kant dü-

şüncesinin değil, tüm modern felsefenin can alıcı noktasına ulaşmaktayız. Biz burada ne bilgece bir çalışma ne de bir dilbilim çalışması yapıyoruz —metinlerin ve olguların tam bilgisi her ciddi çalışmanın tam koşulu olmakla birlikte— ama insanın ve felsefenin başlıca sorunları üzerine bir çalışma yapıyoruz. Burada, çeşitli felsefe dizgelerinin bilgi kuramı, ahlak, tarih sorunları karşısında tam anlamıyla açık ve anlaşılır olmasını sağlayan çıkış noktasını bulmak sözkonusu bizim için. *Kant'cı dilde metafizik diye adlandırılan şeyi bulmak sözkonusu.*

Bu tutumu gerçekleştirebilmek için, daha en başta, ileri sonuçlara yönelmeden önce, en kanıtlayıcı tanıklığa, Kant'ın kendi tanıklığına başvurabiliriz.

Kant, *İnsanbilim*'in başlarında, «Bencillik üzerine» adlı bölümde üç türlü bencillik ayırır, bu üç türlü bencilliği yapıtın bütününde ele alıp inceler. «Bencillik üç ayrı gerekirlik ortaya koyar; anlık gerekirliği, beğeni gerekirliği, uygulamalı yarar gerekirliği. Yani bencillik mantıksal, estetik ya da uygulamalı olabilir»[1]. Bu üç biçimi ardarda inceledikten sonra şu sonuca varır: «Bencilliğe karşıt olarak *çoğulculuk* konabilir; çoğulculuk, kendini kendinde evreni içeren bir varlık gibi görmemeye ve buna göre davranmamaya, ama kendini dünyanın basit bir üyesi gibi görmeye ve buna göre davranmaya dayanan bir düşünce biçimidir. Bu da insanbilimin bir bölümünü oluşturur. Çünkü aynı ayrım metafizik kavramlar açısından yapıldığında bizim burada ele alacağımız bilimin alanı dışında kalır tümüyle. Demek ki, düşünen bir varlık olarak kendi varoluşumun dışında bir varlıklar bütününün, benimle topluluk halinde yaşayan (ve evren diye adlandırılan) bir varlıklar bütününün varoluşunu kabul etmem için nedenler bulunup bulunmadığını bilmem sözkonusu olduğu zaman ortaya insanbilimsel bir sorun değil, yalnızca metafizik bir sorun çıkar»[2].

Burada yazarın gerçekten ortaya koyduğu şeyler dışına taşmamaya çalışırken, sanırım gene de bu alıntıdan iki fikir çıkarabiliriz :

(1) Kant, **Bütün yapıtları**, cilt VII, s. 128.
(2) Kant, **Bütün yapıtları**, cilt VII, s. 130.

1. Kant'da, «insanın ve insan toplumunun» sorunu olarak bencilliğin üç yönü, mantıksal, estetik ve uygulamalı yönü, üç *Eleştiri*'ye karşılıktır tam tamına[3].

2. Bencilliğin bu üç biçiminin incelenmesi, özellikle insan ve «onunla topluluk halinde yaşayan (ve evren diye adlandırılan) öbür varlıklar bütünü» arasındaki ilişkilerin incelenmesi iki bölümlüdür; birincisi, *insanbilim* alanının incelenmesidir (biz bugün buna toplumbilim alanının incelenmesi deriz), öbürü de *metafizik* alanının incelenmesidir.

Şunu kanıtlamaya çalışacağız: İnsanla topluluk arasındaki ilişkiler sorunu, Kant'ın metafizik diye adlandırdığı ve bizim daha güvenilir olsun diye felsefe dediğimiz şeyin temel sorunudur.

Bu iki noktanın dışında, bundan böyle ele almak istediğimiz bir üçüncü nokta var: *Evren* ve *bütünsellik* kavramları Kant'cı düşüncede *insan topluluğu* kavramına sıkı sıkıya bağlıdır.

Kant düşüncesinde insan topluluğu fikrinin nasıl bir tutarlılıkla ortaya konduğunu kanıtlamak için, *İnsanbilim* ancak yaşlılık döneminde yayımlanmış olduğuna göre, eleştirici felsefenin oluşum dönemiyle ilgili bir alıntıyı burada vermek istiyoruz. Bu alıntı *Bir öngörürün düşleri*'nden alınmıştır; biz gerçekte yapıtın birinci bölümünün ikinci parçasını buraya tümüyle almak isterdik, burada *ruhlar topluluğu* fikri, sonraki *düşünülür dünya* fikrinin bir öntasarımıdır ve hemen hemen her satırda yer alır; bununla birlikte biz şimdi, yapıt Moses Mendelssohn'a gönderildiğinde yapıta eklenen mektuptan iki bölüm almakla yetineceğiz.

«Sanırım, işin özü sorunun öğelerini araştırmaktır; *ruh evrende, maddi özlerde olduğu kadar kendi türünden öbür şeylerde nasıl bulunmaktadır?*»[4]. Az ileride şöyle der: «Şimdi uyarlılıktan ya da tanrısal amaçlardan çıkarılmış kanıtları bir yana bırakırsak ve ruhun evrensel uzamda hem maddeyle ilişkileri içinde, hem de kendisiyle aynı yapıda olan özlerle ilişkileri içinde nasıl varolduğunu bilebilmek için ruhun yapısı üzerine yeterli bir bilgiye kendi deneyimlerimizden giderek sahip olup olamayacağımızı düşünürsek, o zaman *doğumun* (metafizik anlamda), *ya-*

(3) «Mantıksal» burada «kuramsal» anlamındadır.
(4) Moses Mendelssohn'a mektup (8 Nisan 1766).

şamın ve *ölümün* hiçbir zaman usla kavranılamayacak şeyler olduğunu görürüz.»

Elbette derinlikli bir çalışma Kant düşüncesinde insan topluluğu sorununun iki yüzünü de, toplumbilimsel-insanbilimsel yüzünü de felsefi-metafizik yüzünü de ele almak zorundadır. Ama sorunun birinci yüzü birçok yapıtta incelendi, oysa ikinci yüzü, bildiğimiz kadarıyla, bugün hemen hemen unutulmuş olan iki değerli kitapta parçalı ve dolaylı bir biçimde ele alındı yalnız[5].

Belki de okur çoğunluğunca beklenilenin tersine, kendimizi sorunun özünde sınırlandırmak üzere, Kant'ın toplumbilimsel ve siyasal yazılarını bile bile bir yana bırakacağız ve dikkatimizi onun tam anlamında «felsefi» yazıları üzerinde, özellikle üç eleştiri üzerinde ve ölümünden sonra yayımlanan yapıtlarının ilgili bölümleri üzerinde toplayacağız. Gene de şunu belirtmemiz uygun olacak: Bu iki yazı topluluğu arasına kesin bir ayırıcı çizgi çekmek olanaksızdır, öte yandan toplumbilimsel ve siyasal yazıları içinde çok ilgi çekici bölümler, hatta bazen öngörüyle yazılmış bölümler vardır; ama bağlandığımız çerçeveyi aşmak istemediğimiz için burada onlardan alıntılar yapmayacağız[6].

---

(5) **E. Lask, Fichtes İdeallsmus und die Geschichte, Bütün Yapıtları**, cilt 1, Tübingen 1923 ve **G. Lukacs, Geschichte und Klassenbewusstseln**, Berlin 1923.

(6) Örnek olmak üzere, çok az bilinen, bununla birlikte özellikle güncel olan iki bölümü buraya almakla yetineceğiz; bu bölümlerde Kant doğmakta olan alman ulusçuluğunun tehlikelerinden sözeder : «Ulusal gururu önermek alman ruhuna uygun düşmemiştir, hiç değilse bugüne kadar. Böyle bir gurura sahip olmamak ve aynı zamanda kendi değerlerinden çok başka halkların değerlerini tanımak tam tamına onun meziyetlerine uyan bir özelliktir **(Bütün yapıtları,** cilt XV, no. 1351). «Alman ulusallık ruhu üzerine. Halkların birbirine karışmayışı tanrı inayetinin bir eğilimidir, ama halklar nefret ettirici bir gücün etkisi altında birbirleriyle çatışmaya girerler, ulusal gurur ve ulusal kin ulusların birbirlerinden ayrılması için gereklidir. Bu yüzden bir halk öbür halklardan önce kendi halkını sever: ya dinden ötürü olur bu, o zaman Yahudiler ve Türkler gibi tüm öbür halkların kötü olduğuna inanmaktadır; ya da bazen zeki olmayı kendi tekelinde görerek, bütün öbür halkları beceriksiz ve cahil sayar, bazen cesur olmayı kendi tekelinde görerek bütün öbür halkların kendisinden korkmakta olduğuna inanır, bazen de özgür olmayı kendi tekelinde görerek, öbür halkların köle olduğuna inanır. Hükümetler bu çılgınlığa bayılırlar. Dünyayı düzenleme mekanizmasıdır bu, bizi bağlar ve ayırır. Bununla birlikte, us bize şu yasayı yazdırır: içgüdüler, kör olduklarından, hayvanlıkla ilgili olan yanımızı iyi yönetirler, ama yerlerini usun kurallarına bırakmak zorundadırlar. Bu yüzden, bu ulusal çılgınlık atılmalı, yerine yurtseverlik ve evrensellik getirilmelidir» **(Bütün yapıtları,** cilt XV, no. 1353).

II

Konuyu ortaya koyma yöntemimize gelince, bunda da iki yanlış anlaşılma olabilir. Önerdiğimiz sorunları yalnızca bilgi kuramı, ahlak ve estetik alanında kalarak, deneyimsel ve özellikle toplumbilimsel tüm başvurmalardan kaçınarak işleyebilirdik. Kant'ın üç eleştirisinde başvurduğu ve günümüzde Lask'ın az önce adını andığımız yapıtında, alman ülkücülüğünün en başarılı incelemelerinden biri olan yapıtında yararlandığı yöntemi kullandığımız ölçüde yapıtımız bilgece bir yapıt olacaktı ve üniversite geleneğine uygun düşecekti.

Bununla birlikte, toplumbilime hiç sakınmadan başvurmaya karar verdiysek, sorunu aydınlatmaya katkısı olabilecek şeyin hiçbir yanını dışta bırakmamak gerektiğine inandığımızdandır ve hem de çağdaş felsefenin bazı ürünlerine tepki olmak içindir; çağdaş düşüncenin bazı ürünlerinde sorunların ele alındığı «metafizik» üslup bize büyük ölçüde karanlıklaştırıcı ve aynı zamanda etkileri ve yakınlıkları silici görünmektedir.

Bunun için önemli bir örnek vermek, işlediğimiz konuyla da ilgisi olan bir örnek vermek yetecektir. Son yıllarda çıkan çok ünlü yapıtların bir tanesinden, Martin Heidegger'in *Sein und Zeit*'ından (Varlık ve Zaman) sözetmek istiyorum. Büyük ölçüde Lask'la ve özellikle de Lukacs'ın *Geschichte und Klassenbewusstsein*'ıyla (Tarih ve Sınıf Bilinci) bir tartışma ortaya koyduğunu gözönünde tutmadan bu kitabı anlama olanağı yoktur. Lukacs'ın yapıtında felsefe, toplumbilim ve siyaset hemen hemen ayrılmaz bir biçimde birbirine karışmış olduğu halde, Heidegger bütün tartışmayı «metafizik» plana indirgemiştir.

Çağdaş düşünceyle ilgili bir tarihçi bu ilişkileri bilmediği ve 1914-1919 arasındaki siyasal yaşamın Heidelberg'deki yeniler çevresi[7] diye adlandırdığımız çevre üzerindeki etkisini gözden

(7) Bu çevreyi Heidelberg'deki eskiler çevresinden (Windelband, Rickert) ayırmalıyız. Tam anlamında bu çevrenin ruhu olan Lask, 1915'te, savaşta öldürüldü. Rickert'in ölüm olayıyla ilgili makalesinden çıkarılabilecek sonuçlara bakılırsa, Lask cepheye azçok istekli gitmişti. Belki de, «doğru bilinç»e, «gerçek yaşam»a yönelik bir evrim Lask'ı ve Lukacs'ı «eylem»e, «toplum»a yöneltmişti. Biri, yurtçu ve ulusçu toplumu yönelmişti, öbürü sınıfsal devrim toplumuna yönelmişti. Lask bunu yaşamıyla ödedi, Lukacs da felsefede uzun bir suskunluk dö-

uzak tuttuğu zaman varoluşçuluğu anlamayacak ve varoluşçuluğun kökeni üzerine ne olursa olsun yanlış şeyler düşünecektir.

Bu olguları Lask'tan, Lukacs'dan ve Heidegger'den sık sık sözedeceğimiz için konu ettik daha çok. Bunların karşılıklı ilişkilerini tanımak okur için biraz olsun önemlidir.

III

Kullanacağımız toplumbilim terimlerinin en önemlisi, klasik burjuva düşüncesidir, bir de ona karşılık olan felsefe. 'Burjuva sözcüğünün burada *toplumsal* bir anlamı vardır ve bu sözcük hiçbir değer yargısı ortaya koymamaktadır. XI. ve XII. yüzyıllarda kentlerin doğuşu gibi, modern ulusal devletlerin doğuşu gibi, Rönesans kültürü gibi, İngiltere, Fransa ve Almanya'da vb. klasik felsefenin ve edebiyatın gelişimi gibi, özellikle de modern düşüncenin iki temel değerinin, *özgürlük*'ün ve birey olarak *insan*'ın oluşmasına kadarki sürekli ve kesintisiz bilinçlenme gibi ilk bakışta çok değişik görünen olguları biraraya getiren yakınlığı belirterek XVII. ve XVIII. yüzyıl batı uygarlığını ve düşüncesini temel noktalarında ortaya koyan bir deyime gereksinmemiz var.

En genel tarihsel ve toplumbilimsel araştırma bile bütün bu olgularda ortak olan tek ögenin Tiers Etat'nın[8] burjuvazinin yaratılışı olduğunu göstermeye yeter. Kant düşüncesini, bu düşüncenin önceki filozoflarla, Descartes, Leibniz, Hume'la ilişkilerini, geliştirdiği temel yeniliği, Fichte, Schelling, Hegel'le olan sonraki gelişimini modern felsefeye, Bergson'a, Lukacs'a, Heidegger'e, Sartre'a kadarki gelişimini anlamak istiyorsak şu noktadan yola çıkmalıyız: Kant da, Kant'ı kesin olarak etkilemiş düşünürler de, temel değerleri yalnızca birey ve özgürlük olan klasik burjuva düşüncesine bağlıydılar.

---

nemine girdi, bu suskunluğun dışına birkaç yıl önce çıkmış bulunuyor. Buna karşılık Heidegger «varlıkbilim»e yöneldi, bunaltı filozofu, «ölüme yönelik yaşam» filozofu, çöken bir toplumun en ünlü düşünürü oldu. Lask'la ilgili olarak, Rickert'in ölüm olayını anan makalelerine bakınız, bu makaleler **Bütün yapıtları** adlı kitaba önsöz olarak konmuştur (Tübingen, 1923). Lukacs'la ilgili olarak da Kant - Studien dergisine (1918) bakınız.

(8) Fransa'da soylu ve rahip sınıfının dışında kalanlara verilen ad. (Ç.N.)

Kant'da bireyci klasik burjuva kültürünün en derin ve en ileri düşünürünü bulacağız. Kant bu kültürün sınırlarını apaçık görmüş, bununla birlikte bu sınırları tam olarak aşamamıştı. Gene de Kant bu uyanıklıkla, yeni bir felsefi kategoriye doğru, *evren* kategorisine, *Bütün* kategorisine doğru ilk adımı atabilmiş ve modern felsefeyi sonraki gelişimlerine ulaştıracak yolu açmıştır.

Ayrıca Kant, göreceğimiz gibi, burjuva düşüncesinde *tarih-dışı* olan şeyi biliyordu, özgürlük denen sonsuz insani değerin bilincindeydi (ciddi yanlış anlamalardan kaçınmak için bunu her zaman gözönünde tutmak gerekir); özgürlüğü duygu ve sezgi gizemciliğine karşı bütün gücüyle savunmuş, Bergson'un, Scheler'in vb. gelişinden yüz yıl önce gizemciliğin tehlikelerini görmüş ve maskesini ustaca düşürmüştü[9].

Elbette her şeyi «klasik burjuvazi» terimi altında biraraya getirmeye ne hakkımız var ne de eğilimimiz. Burada sözünü edeceğimiz düşünürler arasında, ülkeye göre, çağa göre, bireye göre köklü ayrılıklar vardır, bu ayrılıklar her birinin yapıtında özgül olan şeyi ortaya koymaktadır tam tamına; bizim için belirlenmesi söz konusu olan da bu özgül ögelerdir. Ama biz bu özgür ögeleri, ancak düşüncelerinin temeli olarak onlarda ortak olan şeyin içinde bulabileceğimize inanıyoruz. Bu yüzden, bize göre, konuyu her türlü toplumbilimsel ayrıştırmanın dışında «tam anlamında metafizik» bir biçimde ele almak pek aydınlık bir iş olmayacaktır, bundan kaçınmak gerekir.

IV

Son bir şey daha söyleyelim; yapıtımızın amacı Kant felsefesine bir *giriş* yapmaktır, yoksa bu felsefenin ayrıntılı bir açıklamasını yapmak değil. Her şeyden önce, gözden uzak tutulduğunu ya da yeni-Kant'cıların yorumuyla bozulduğunu sandığımız noktaları göstermek istiyoruz, bu noktalara gerçek anlam-

(9) Bk. Düşünceye yönelmek ne demektir?, **Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 131.

ları vermeye çalışacağız. Bu arada şunu da ekleyelim: Kant'çı düşüncenin bazı ögelerine Kant'ın verdiğinden daha değişik bir değer ve daha değişik bir önem verdik. Çünkü bunları sonraki felsefi gelişimin ışığı altında inceledik.

Bununla birlikte Kant ruhuna bağlı kaldığımızı sanıyoruz. Kant çömezlerine felsefe okumayı dar ve katı bir dilbilim araştırmasıyla karıştırmamaları gerektiğini her zaman söylemişti.

Birinci Bölüm

KLASİK FELSEFE VE BATI BURJUVAZİSİ

Felsefi bir yapıta büyük ölçüde deneysel ve toplumbilimsel bir bölümle başlamak her zaman atılganlık gibi görünür. Biz ayrıca Almanların «düşünce toplumbillmi» diye adlandırdığı şey üzerine; bir başka deyişle düşünce ürünlerinin toplumbilimsel yorumu üzerine bazı öncesel düşünceleri ortaya koymanın yararlı olacağına inanıyoruz.

Bu terim, Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda çok tutuldu. O elbette okuyucuya, o dönemde adı çok geçen yazarları, özellikle Max Scheler, György Lukacs ve Karl Mannheim'ı hatırlatmaktadır. Azçok açık ya da kapalı bir biçimde tarihsel maddecilikten esinlenen bu yazarlar[10] düşünce tarihini ilgilendiren ayrıntı sorunlar üzerine bir çok değerli yapıt ortaya koydular. Ama György Lukacs dışında hiçbiri gerçek felsefi sorunlar üzerinde durmadı. Bize göre Lukacs, felsefi düşüncenin temel ögelerini toplumbilim açısından ayrıştırmayı deneyen ilk

(10) Özellikle Karl Mannheim, bağımsız görünme isteğine karşın, Marx'a ve Lukacs'a büyük ölçüde bağımlı kalır. Özellikle en ünlü yapıtı **İdeoloji ve Ütopya**'ya bakınız.

filozoftur. Yapıtımız da hiç değilse bazı bakımlardan bu amacı güttüğüne göre, böyle bir girişimin ne ölçüde doğrulanır olduğunu ya da olasılık taşıdığını düşünmemiz gerekir.

Her felsefi düşünce, insan varlığında sürekli ve değişmez bir yan bulunduğu konutundan yola çıkar; bu yanın araştırılması tam tamına felsefenin başlıca çabasını oluşturur. Bu çıkış noktası bir *nesnel doğru*'nun varlığını gerektirir.

Toplumbilimsel yorum, her türlü bilgiyi tarihsel ve toplumsal koşullara bağladığı ölçüde bu nesnel doğruyu yadsımış, modern ve bilimsel bir biçimde eski göreciliğe dönmüş olur. Bu iki görüş arasında çelişki yok mu? Hem felsefe yapmak hem «düşünce toplumbilimi»nin doğruluğunu benimsemek olur mu?

Ne olursa olsun, bu sorular ortaya atılmalıdır.

Biz gene de «düşünce toplumbilimi»nde bir çelişki bulunmadığı inancındayız. Çünkü, zamandan ve uzamdan az çok bağımsız bir tek nesnel felsefi doğru bulunsa bile, bu doğruyu *tanıma olanağı* düşünürün yaşadığı toplumsal koşulların bilinmesine bağlıdır. Birey kendi yönünden durumunu değiştirse ve görüş açısını genişletse de, bütün bir toplumsal topluluğun, bir ulusun, bir sınıfın vb. bunu yapması çok zor, hatta olanaksızdır.

Bize, düşünsel alanda toplumsal toplulukların değil de bireyin sözkonusu olduğunu söyleyip karşı çıkanlar olabilir.

Ama böylesine kesin bir görüş benimsenebilir mi? Sanmıyoruz. Çünkü düşünceleri —bu düşünceler ne kadar doğru olursa olsun— içinde yaşadığı bütün toplulukların toplumsal çıkarlarıyla ve varoluş koşullarıyla çatışan biri, «özgün» bir yalnız olarak kalmaya mahkûmdur. O belki dehadır, ama bu trajik ve anlaşılmaz deha insanlarla birlik ve ilişki kuramadığı için sönüp gider çok kere.

Kimbilir, düşünceleri bize kadar ulaşmamış kaç deha yaşamıştır geçmişte; onları tanımayışımızın tek nedeni, düşüncelerinin hiçbir etki yaratamamış, hiçbir iz bırakmamış olmasıdır.

Gerçek büyük düşünür, herhangi bir toplumsal topluluğun çıkarlarından ve toplumsal durumundan giderek *olası olan*[11]

(11) Terim açıklaması : olası olan en geniş bilgi şu anlama gelir : düşünür, topluluğun önünde bulunmalı, ona yol göstermelidir, topluluk üyelerinin gerçek ve deneysel düşüncesine bağlanıp kalmamalıdır. «Gerçek» bilinçle «olası» bilinç arasında Lukacs'ın yaptığı ayrıma bakınız.

en çok doğruya ulaşmayı ve onu gerçek bir yaygınlık ve etkililikle formüllemeyi başaran kişidir. Çünkü genel olarak düşünce dünyasında olduğu gibi felsefede de insan yaşamını dönüştürecek katkılarda bulunan önemlidir. *İnsan yaşamı* bir yalnızın değil, bir *topluluk*'un ve bu topluluk içindeki *kişi*'nin varoluşudur; bunlar birbirinden ayrılmaz.

Bu yüzden, geçmişteki bir felsefe dizgesini incelemek isteyen her çalışma her şeyden önce bu dizgenin temel öğelerini insanların yaşadığı toplumsal koşullara, dizgenin de doğup geliştiği insan ortamının toplumsal koşullarına bağlayan ilişkileri gözönünde tutmak zorundadır. Bu çalışmamızda olduğu gibi, toplumbilimsel inceleme bazen yalnızca kabataslak ve genel bir biçimde yapılabilse de.

II

Kant'ın dünya görüşü daha kendi döneminde alman burjuvazisini en iyi yansıtan felsefe dizgesi olarak görülüyordu. Hegel dönemindeki kesintiyi saymazsak günümüze kadar hep böyle görüldü[12].

Hemen bütün büyük alman düşünürleri, Kant'cı olmasalar bile Kant'dan yola çıkarlar ve onun düşünceleri karşısında aydınlık bir duruma kavuşmak gereğini duyarlar. Örnek olarak Fichte'yi, Hegel'i ve günümüzdeki Lask'ı, Lukacs'ı, Heidegger'i düşünmek yeter.

Kant dizgesinin hangi toplumsal koşullarda oluştuğunu inceleyerek çalışmamıza başlamak istiyorsak, önce genel olarak avrupa burjuvazisinin doğuşunu ve evrimini, sonra da özel olarak alman burjuvazisinin doğuşunu ve evrimini ele almalıyız.

XII. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar avrupa burjuvazisinin dünya görüşü temel bir kavrama, bütün kavramların anası olan *özgürlük* kavramına dayanıyordu.

«Kentin havası insanı özgür kılar.» Bu ilke feodal toplumda güçlükle gelişen ilk küçük kentlerin benimsediği bir ilkeydi ve

(12) Gene de Kant'ın kendi düşüncesiyle yeni Kant'cıların düşüncesini birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü burada içerdikleri ve tarihsel gerçeklikleri açısından **tam tamına iki** ayrı dünya görüşü vardır.

özgürlük fransız burjuvazisinin bütün dünyaya ateşli sözlerle ilan ettiği «İnsan Hakları Bildirisi»nin ilk sözcüğü oldu.

Elbette tarihsel akışı içinde avrupa burjuvazisinin özgürlüğe iyiden iyiye karşıt davranışlarda bulunduğu da oldu, öyle ya mutlakyönetimi yaratan da oydu, Tiers Etat'nın desteği olmadan mutlakyönetim diye bir şey düşünülemezdi. Ama bütün bunlar feodaliteye karşı yürütülen savaşımın geçici tarihsel zorunluluklarıydı ve bu yüzden burjuvazi ideologlarının çoğuna göre hiç de aykırı bir yönleri yoktu.

Burjuvazinin dünya görüşünü belirleyen ikinci temel öge *bireycilik*'di. Zaten bireycilik aşırıya götürülmüş bir özgürlüğün öbür yüzüdür; çünkü birey bütün bağlarından kurtulmuş ve yalnızca benzerlerinin özgürlüğüne saygı göstermek zorunluluğuyla sınırlanmış insandır.

En sonra, özgürlüğün ve bireyciliğin sonucu olarak, onların yanında bir de *yasal eşitlik*'i saymak gerek, çünkü ayrıcalıkların bulunduğu yerde birey tam özgür değildir.

Özgürlük, bireycilik, yasal eşitlik : Burjuvaziyle ve burjuvaziden ötürü gelişen dünya görüşünün üç temel ögesi bunlardır. Daha sonra bu ögeler düşünce yaşamının çeşitli alanlarında çeşitli anlamlar kazandı; bu anlamlar içinde bizi öncelikle ilgilendirenler felsefeyle ilgili olanlardır.

Bu üç öge *usculuk*'da seçkin bir anlatım biçimi kazandı; daha çok İngiltere'de gelişen *deneycilik*'te ve *duyumculuk*'ta daha az önemli ve özellikle daha az köklü bir anlatım biçimi aldı.

Usculuk her şeyden önce özgürlük, daha doğrusu çift anlamlı bir özgürlük demektir :

a) bir dış yetkeye ve dış zorlamaya karşı özgürlük,

b) bizi dış dünyaya bağlayan kendi tutkularımıza karşı özgürlük.

Burjuva düşüncesinin usculuğa dönüşünü felsefe tarihinin bize sunduğu sayısız örnekle anlatmak bizi çok uzaklara götürür. Herkesin bildiği birkaç olayı anımsatalım yeter: Rönesans'da Platon'culuğun yenilenişi, Stoa ahlakının yenilenişi, modern felsefeyle Descartes, Leibniz ve Spinoza'nın matematiği arasındaki sıkı bağlar, Descartes'ın «yöntemli kuşku»su, Descartes'ın *Tutkular üzerine inceleme*'si vb.

Bu yapıtta Kant felsefesini incelediğimize göre *Salt usun eleştirisi*'nden şu parçayı almakta sakınca görmüyoruz.

«Yüzyılımız tam anlamında eleştiri yüzyılıdır, hiçbir şey kaçamaz eleştiriden. *Din, papa*'yı, *yasama* da *kral*'ı bahane ederek genellikle eleştiriden kaçmak istiyor. O zaman din ve yasama ister istemez kuşku uyandırıyorlar. Usun yalnızca özgür ve açık araştırmasını yapabilen kişiye kattığı bu içten değeri önemsemiyorlar»[13].

Ama usculuk ayrıca bireyin bir yandan evrenle bir yandan da insan topluluğuyla bağını koparması demektir. Çünkü her bireyin doğru, iyi ya da güzel üzerine *ayrı, bağımsız* ve *hiçbir ilişkisi bulunmayan* kararlar verdiği yerde, bireyi aşan bir bütünden, *evren*'den sözedilemez. O zaman insan topluluğu ve evren bölünmüş ve atomlaşmış dış gerçeklikler durumuna geliyor; incelenebilen, gözlemlenebilen, üstelik «yasaları bilimsel olarak araştırılabilen» ama özneyle yani insanla hiçbir canlı ilişkisi olmayan dış gerçeklikler.

---

(13) **Bütün yapıtları**, cilt IV, s. 9, A. XII. Özgürlük konusunda **Salt usun eleştirisi**'nden şu bölümü aktarmak istiyoruz : «**En büyük insan özgürlüğünü amaçlayarak tek kişinin özgürlüğü başkalarının özgürlüğü kadar sürekli olsun** isteyen yasaların belirlediği bir **temel** yasa düzeni sözkonusu **olduğu yerde** (olası en büyük mutluluktan sözetmiyorum, çünkü mutluluk kişinin kendisinden gelecektir), bu uygun yasa düzeninin yalnızca ana çizgilerinde değil tüm yasalarında belirleyici olacak zorunlu bir **fikir** sözkonusu **olur** en azından, bu yerde **daha** en baştan etkin engelleri ortadan kaldırmak gerekecektir, **kaçınılmaz** bir biçimde bu engeller insan doğasından çok yasama düzeni konusundaki gerçek fikirler karşısında duyulan güvensizliğin sonucudur. Gerçekten bir filozofun ters diye bilinen bir **deneye** sıradan bir insan gibi **başvurmasından daha** zararlı, daha yakışıksız hiç bir **şey** olamaz, **kaldı** ki **fikirler** üzerine **kurulan** bu kurumlar uygun bir zaman içinde gerçekleştirildiklerinde ve bu fikirlerin yerine geçen bir takım kabasaba kavramlar, yalnızca deneyden getirildikleri için kabasaba olan kavramlar tüm iyi tasarıları altüst **etmediklerinde** böyle bir ters deney sözkonusu olmayacaktır. Yasama ve yürütme bu fikirlere uygun oldukça ceza hemen hemen hiç gerekmeyecektir : Platon'un da belirlediği gibi yasama bu fikirlerle tam tamına uyarlı olduğu ölçüde herhangi bir cezaya gereksinme duyulmayacaktır. Bu hiç bir zaman **gerçekleşmese** de bu ülküyü bir ilkörnek gibi alan ve insanların olası en yetkin temel yasa düzenine her zaman biraz daha yaklaşmak üzere bu ülküyü temel alan fikir her şeye karşın tümüyle doğrudur. Gerçekte, insanlığın artık aşmaması **gereken** en yüksek ölçünün ne olduğunu ve fikirle fikrin gerçekleşmesi arasında zorunlu olarak varolan uçurumun ne kadar büyük olabileceğini kimse belirleyemez, belirlememelidir, bu yüzden açıkça her türlü konulmuş sınırı aşabilecek özgürlük sözkonusudur.» (B. 373 - 374, **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 247 - 248).

Zihnin atomlaştıran, eriten bu tutumu en açık biçimiyle Leibniz'in monadcılığında görülür. Ama buna Descartes'da, Malebranche'da ve hatta Kant'ın *İnsanbilim*'inde raslanabilir. Gerçekten de, Kant'ın bu yapıtı şöyle başlar: «İnsanı dünyadaki tüm öbür canlı varlıkların çok üstüne çıkaran şey, insanın kendini 'ben' olarak görebilmesidir»[14].

Usculuk ayrıca tüm bireylerin *yasal eşitlik*'ini gerektirir, çünkü us önünde bütün insanların hakları doğal olarak eşittir. Geometri teoremlerinin öğrenilmesinde ya da ahlak yükümlülükleri karşısında bir ayrıcalılık sözkonusu değildir. «Sağduyu, dünyada en eşit paylaşılmış şeydir... Us bütün insanlarda doğal olarak eşittir» diyordu Descartes. Kant da doğuştan ya da toplumsal durumlardan gelen ayrıcalılıklara karşı hep düşmanca tutum almıştı.

Bu kısa ve yüzeysel belirlemeler bizi Kant felsefesinin canalıcı noktasına götürüyor. Şimdi biz Kant'ın başlıca öncülerinin (Spinoza'yı dışta tutalım) hem bu iki temel kategoriden yani *özgürlük* ve *bireyin özerkliği*'nden, hem de özgür insanların eylemi içinde bu özgürlüğün anlamı ve ürünü olan *insan topluluğu, evren, bütünlük* kavramlarından yalnızca birincisini, özgürlük'ü tanımlayabilmiş olmalarının nedenini anlıyoruz.

Kant bize varoluşun temel kategorisi olan *bütünlük*'ün önemini kavramış ilk düşünür olarak görünüyor; ancak bu kategori onda her zaman *sorunlu* bir özellik taşımıştır. Kant'ın önemi her şeyden önce şuradan gelir: Kant düşüncesi, kendinden öncekilerce ele alınmış ve en son sonuçlarına kadar götürülmüş olan bireycl ve atomcu dünya kavrayışlarını çok aydınlık bir biçimde açıklamıştır, daha önemlisi bu kavrayışları son sınırlarına kadar götürmüştür; bu son sınırlar Kant'da insan yaşamının, insan düşüncesinin, insan eyleminin sınırları durumuna gelirler, Kant düşüncesi yeni-Kant'çılardan çoğunun yaptığı gibi bu sınırların belirlenmesinde durup kalmamış, ama ikinci kategorinin yani *bütünlük* ya da *evren* kategorisinin felsefeye katılmasına doğru ilk sakınık ama kararlı adımı atmıştır, böylece Fichte, Hegel ve Marx'dan geçerek Lask, Sartre, Heidegger,

(14) **Bütün yapıtları**, cilt VII, s. 127.

Lukacs'a varan ve oradan modern fransız kişilikçiliğine ve henüz gelişimini tamamlamış olmaktan uzak bulunan çağdaş Marx'cılığa doğru uzanan yolu açmıştır.

III

Klasik batı düşüncesini genel çizgileriyle böylece tanımladıktan sonra, bu düşüncenin İngiltere, Fransa ve özellikle Almanya gibi çeşitli ülkelerde aldığı özgül biçimleri inceleyelim[15].

Bu üç ülkede burjuvazinin iktisadi ve toplumsal evrimi çok değişik oldu. Bu değişiklik ulusal kültürün bütünü, özellikle felsefi düşünce üzerinde ağırlığını duyuracaktır.

İktisadi ve siyasal bakımdan en ileri ülke İngiltere'ydi. İngiltere'de burjuvazi kısa zamanda iktisadi üstünlüğü, 1648 ve 1688'den sonra da siyasal iktidarı ele geçirmişti.

Bu hızlı ve erken evrim yüzünden ingiliz düşüncesi Kıta Avrupası'nınkine oranla çok daha gerçekçi ve her şeyden önce çok daha az köktencidir.

Hızlı evrimi yüzünden genç ve güçlü ingiliz burjuvazisi henüz güçlü olan ve kendisine karşı direnme yeteneğinde bulunan ve özellikle de büyük bir iktisadi çaba gösteren bir soylular sınıfıyla karşılaştı. Daha sonra Fransa'da olacağı gibi, bu sınıfı iktisadi ve siyasal yaşamdan söküp atmak sözkonusu olabilirdi. (Oysa burjuvazi, kralın mutlakyönetimine karşı savaşmak için soylularla sık sık işbirliği yapmak zorundaydı.) Bu yüzden, iki sınıf arasındaki çatışma, 1648 ve 1688 devrimlerine rağmen, bugünkü İngiltere'yi ortaya çıkaran bir uzlaşmayla sonuçlandı.

Uzlaşma demek, eylemlerimizin dayandığı isteklerin ve umutların dış gerçeklikten gelen baskı altında sınırlandırılması demektir.

Bir ülkenin iktisadi ve toplumsal yapısı temelde iki karşıt sınıf arasındaki uzlaşmadan doğmuşsa, bu ülkede şairlerin ve filozofların dünya görüşü, yükselen sınıfın karşıtlık içinde uzun

(15) Tam bir inceleme elbette öbür batı ülkelerini, özellikle Hollanda'yı da gözönünde tutacaktır; Hollanda yalnız iktisat tarihi ve resim tarihi için değil, aynı zamanda felsefe tarihi için de çok önemlidir. Descartes ve Spinoza bu ülkede yaşadılar.

bir kavgayı sürdürdüğü ülkelerdekine göre daha çok gerçekçi ve daha az köktencidir.

İngiliz burjuvazisinin bağlandığı felsefenin deneyci ve duyumcu oluşunun, Fransa'daki gibi uscu olmayışının başlıca nedenlerinden biri budur bizce.

Siyasal ve dinsel bağlarından kurtulmuş bireyin kendi dış algıları ve kendi duyarlılığı karşısındaki kendi duyguları ve içgüdüleri karşısındaki bağımlılığı, ingiliz düşünürlerine göre Kıta Avrupası'ndaki uscuların sandığından çok daha az tehlikelidir.

Bu tutumu güçlendiren iki ayrı etken daha vardır, birinciden doğma iki etken.

Önce, İngiltere'de güçlü bir uscu geleneğin bulunmadığını söyleyelim. Bu yokluk, burjuvaziyle soylular arasındaki savaşın kısa ve yumuşak olmasının doğal sonucudur.

Sonra, daha önemli bir şey var : Locke, Berkeley, Hume gibi büyük ingiliz düşünürleri burjuvazinin siyasal iktidarı ele aldığı bir dönemde yazdılar. Oysa Fransa'da Descartes'ın, Almanya'da Kant'ın yaşadığı zamanlarda burjuvazi muhalefetteydi.

Ancak iktidardaki bir sınıf, evreni kuran ögelerin ilişkileriyle ilgili temel soruya, bu ilişkilerin *a priori, zorunlu* olmadığı ama imgelerin ortaklığı, alışkanlığı vb. ile *edimli* olarak doğduğu yolunda bir yanıt verebilir. Biz bir olguya, bu olgu daha önceden etkinse ve evrensel olarak biliniyorsa sahip çıkabiliriz ancak. Bu ilişkilerin gerçekleşmesinin beklendiği ya da yalnızca arzu edildiği ülkelerde bu durum yoktur.

Kıta Avrupası'nda, özellikle Almanya'da burjuva toplum düzeninin ve demokratik devletin ortaya çıkması bir sorundu ve bunun ancak uzun bir gelecek içinde gerçekleştirilmesi sözkonusuydu. Birey özgürlüğünün uyumlu ve *zorunlu* bir bütün yaratılmasını güvence altında tutmadığını, özgür ve ussal bireyler arasındaki uyumu *zorunlu olarak* sağlayacak *a priori* düşünce ve eylem yasaları bulunmadığını söylemek, en kutsal değerleri kuşkuyla karşılayan bir sapkınlık, her durumda tehlikeli bir kuşkuculuk demek olurdu.

Ancak, çok daha sonra, Fransa'da Devrim'den az önce, özellikle Batı Avrupa'da XIX. yüzyılın ikinci yarısında burjuvazi iktidarı ele alıp çıkınca, Kıta Avrupası tüm aykırı geleneklere

karşın deneyciliğe gittikçe artan bir yakınlık duydu, bu yakınlıkla birlikte deneycilik en ağır basan düşünce durumuna geldi, ama XX. yüzyılda ortaya çıkan büyük bunalım bu durumu bir kere daha ortadan kaldırdı, gizemci ve usdışı eğilimlere kapı açtı; bu eğilimler çağdaş avrupa düşüncesinin baskın eğilimleri durumuna geldiler.

IV

Şimdi bakışlarımızı Kıta Avrupası'na, Fransa ve Almanya'ya çevirirsek, durum apayrı bir biçimde kendini gösterecak.

Gelişigüzelliğe düşmeden, Fransa'nın evrimini «normal», Almanya'nın evrimini «hastalıklı» olarak belirleyebiliriz sanırım (burada her iki terime de, Goethe'de aldıkları anlamı veriyoruz; Goethe klasik'in sağlıklı, romantik'in hastalıklı olduğunu söylerdi).

Fransa devleti, Tiers Etat'nın normal organik gelişiminin ürünüdür; şu zamana kadar bu devlet toplumsal ve iktisadi temellerinin konu edilmesini gerektirecek bir büyük bunalıma düşmedi. 1789-1815 yılları bile, bu organik gelişimin güçlü ve büyük bir dönemi oldu, bu yıllar bu gelişimi ne durdurdu ne saptırdı.

Fransız mutlakyönetimi, büyük feodallere karşı girişilen kavga içinde ve Tiers Etat'yla sürekli ve dayanıklı bir anlaşma sayesinde doğdu. Burjuvazi, krala, harcamalarını, özellikle sürekli paralı ordunun harcamalarını karşılaması için mali yardımlarda bulunuyordu. Buna karşılık, mutlakyönetim, burjuvaziyi soyluların aşırı isteklerinden koruyor, onun iktisadi çıkarlarını gözetiyordu.

İktisadi gelişmeler ve mutlakyönetim gücünün artışı soyluluğun düşüşünü çabuklaştırdıkça, Tiers Etat da görev satışıyla ve «noblesse de robe»un[16] yaratılışıyla devletin siyasal ve yönetimsel yapısını ele geçiriyordu.

Sonunda, büyük soylular tüm gerçek iktisadi ve askeri güçlerini yitirince, Tiers Etat'nın mutlakyönetimle anlaşmaya gerek-

(16) Görevleri bakımından soyluluk alan burjuvalar. (Ç.N.)

sinmesi kalmadı ve giderek mutlakyönetimi adaletsiz ve özellikle pahalı bir yük saymaya başladı. Onun artan muhalefeti o sıra kendini gösterdi, bu muhalefet, Fransız devrimiyle ve iki Napolyon döneminden sonra tümüyle burjuvazi nitelikli fransız demokrasisinin doğuşuyla sonuçlandı, bu demokrasi içinde böyle bir soyluluk artık hiçbir rol oynayamamıştır.

Almanya'da, tersine, Otuz Yıl Savaşları'ndan sonra iktisadi ve siyasal gelişim çok yavaşlamış, hemen hemen durmuştu. Birlikçi bir ulusal devlet ancak 1871'de, tam anlamında alırsak ancak XX. yüzyılda kurulabildi. Öte yandan, bu ulusal devlet, burjuvaziye azçok karşı olarak ve soyluluğa hiçbir biçimde karşı olmaksızın tepeden inme kurulmuş oldu.

Westfalen Barışı, 1648'de, ülkeyi değişik büyüklükte birçok egemen prensliğe bölmüştü, bu prensliklerin küçüklüğü ulusallık inancını zorunlu olarak hasıraltı edecekti. Amerika'nın keşfi ve buna bağlı olarak Akdeniz'deki büyük ticaret yollarının Atlantik Okyanusu'na doğru yer değiştirmesi, XV. ve XVI. yüzyıllarda Almanya'da, örneğin Hanse'de ortaya çıkan iktisadi atılımı başladığı yerde durdurdu ve boğdu. Otuz Yıl Savaşları ülkeyi altüst etmiş ve yoksullaştırmıştı. Birkaç küçük örneği saymazsak (Hamburg ve Leipzig), Almanya'da iktisadi yaşam tam bir duraklama, hatta gerileme içinde bulunuyordu. Siyasal, toplumsal ve iktisadi açıdan Almanya «hastalıklı» ve anormaldi.

Elbette bütün bu koşullar ulusal bir kültürün doğuşu için büyük bir engel ortaya koyuyordu. Büyük Friedrich zamanında bile sarayda ve Berlin akademisinde özellikle fransızca konuşulduğunu, anadilini eksiksiz konuşup yazan ilk büyük alman filozofu Leibniz'in yapıtlarını kültürlü bir topluluğa benimsetebilmek için fransızca yazmak zorunda kaldığını unutmamalıyız. Descartes'ın *Yöntem üzerine konuşmalar*'ı, Locke'un *Deneme*'yi almanca yazmasını düşünebilir misiniz?

Bu nedenlerle, «normal» ve «hastalıklı» sözcüklerinin Fransa'yla Almanya'nın siyasal, iktisadi, toplumsal evrimleri arasındaki ayrılığı, hiç değilse 1648-1871 arasını kapsayan dönem için, en iyi belirlediğini sanıyoruz.

Bu ayrılığın elbette iki ülkenin manevi yaşamında, özellikle felsefi düşüncesinde yankıları olacaktı.

Gerçek ve ciddi biçimde hasta olan insanları belirleyen şey, onların hastalıklarını ve iyileşme yolunu her şeyden önce düşünmekte olmalarıdır. Sağlıklı insanlar, tersine, kendi sağlıklarını ya hiç düşünmezler ya da pek az düşünürler, sağlıklıların dikkati her şeyden önce dış dünyaya çevrilmiştir.

Bu, aynı zamanda, Avrupa'nın iki büyük kültürünü, alman kültürüyle fransız kültürünü iki yüzyıl birbirinden ayıran temel ayrılıktır ve bize hastalık son zamanlarda tüm Batı Avrupa'da yayılırken niçin fransız düşüncesinin de iki koldan alman düşüncesine yönelme yolunu seçtiğini açıklar. Bir yandan, Bergson gibi duygu filozofları alman gizemcilerine, Schelling'e, bir ölçüde Schopenhauer'a yönelir (ya da J. P. Sartre, Heidegger'e); öte yandan, kişilikçilik ve Fransa'ya yeni yeni giren Marx'cılık, her zaman bilinçli olarak yapmasalar da, alman insancılığının sorunlarına çokça yaklaşırlar, hatta bu insancılığın vardığı yerlerde çok daha uzağa gitmeye kalkarlar (XX. yüzyılda olduğumuza göre olağandır bu).

Sağlıklı bir ortamda gelişen fransız düşüncesi, her şeyden önce, tanımak ve anlamak istediği dış dünyaya yöneldi. *Kuramsal* doğru, bilgibilim, matematik, ruhbilim ve toplumbilim fransız felsefesinin başlıca sorunları ve uğraşlarıdır. Buna karşılık, hastalıklı bir toplumun düşüncesi olan alman düşüncesi, her şeyden önce, kendine, kendi hastalığına, hastalığını iyileştirme çarelerine yöneldi. Alman felsefesinin bütün büyük dizgeleri *ahlak sorunu*'ndan, Bergson'a gelinceye kadar fransız filozoflarının hemen hiç bilmediği «uygulama» sorunundan yola çıkar.

Ünlü ve belirleyici birkaç örnek vermek yetecektir. Montaigne, kendinden sözederken şöyle der: «Başkaları insanlara biçim verir, ben insanları anlatırım.» İlk ve en önemli modern fransız filozofu Descartes, her şeyden önce fizikle, matematikle, bilgibilimle ilgilenir. *Doğru*'yu aramaktadır: İyi, onun için, ikincil bir önem taşır. İlk ilkesi çevrenin en ılımlı görüşlerini benimsemek olan, bu ilkenin yerine hiçbir zaman kesin bir ahlakı koymayı öngörmeyen geçici bir ahlak anlayışıyla yetinmeyi düşünmüyor muydu Descartes? Malebranche'ın «rastlantısal nedenler»i, Maine de Biran'ın «çaba»sı, Meyerson'un «özdeşlik»i ve büyük ölçüde Bergson'un «sezgi»si gibi şeyler, fransız filo-

zoflarınca getirilen bütün bu şeyler fizik, ruhbilim, özellikle bilgibilim kategorileridirler, ahlak kategorileri değil.

Almanya'da, buna karşılık, Leibniz'de, bilinçli olan, dünyayı yansıtan, en çok aydınlığa, fizik bir atoma kadar varan monad'ı kavramak güçtür. Monadda insanın bir yansısını görmek, Leibniz'de ahlak sorununun önemli bir yer tuttuğunu benimsemek doğru olacak. Burada kuşkuya yer yoktur. Kant'da uygulamalı usun önceliği Goethe'nin *Faust*'unda Faust'un *Logos*'u eylemle açıkladığı ünlü sahne, Fichte'nin *Tathandlung*'u, Scopenhauer'ın «istem»i, Nietzsche'nin Zerdüşt'ü bütün bu «uygulama», istem, eylem, alman felsefesinde büyük dizgelerin ana sorununu ve çıkış noktasını oluşturur.

Bu ayrılık edebiyat alanında da daha az belirgin değildir. Genellikle fransız romanı ve fransız edebiyatı (bazı özel durumların dışında; bu özel durumların en önemlisi Pascal'dır) her şeyden önce *gerçekçi*'dir, ruhbilimseldir, bazen tarihsel ve toplumbilimseldir, insandan sözederken, her şeyden önce, insanı araştırmak, insanı anlamak ister. Yazar, insanın ne düşündüğünü, ne duyduğunu, ne yaptığını bilmeye çalışır, ne yapması *gerektiğini* değil.

Ayrılığı birden görebilmek için, Goethe'nin, Schiller'in, Hölderlin'in, Kleist'ın başlıca yapıtlarına göz atmak yetecektir. Bu yapıtlarda hemen her zaman ülkü vardır, olması *gereken* vardır, ahlak sorunlarının felsefi diliyle.

Fransız usculuğu her şeyden önce bilgibilimseldir, yönelimi bilimsel ve varlıkbilimseldir. O, dünya karşısında gözlemci bir bakıştır; oysa alman usculuğu, en yüksek biçimlerinde, genel felsefi bir usculuk olarak, her şeyden önce uygulamalı ve ahlaki bir usculuktur.

Toplumsal ve iktisadi evrimdeki bu ayrılığın bir başka sonucu, iki ülkede *insancı yazar ve filozofların bambaşka durumu*'dur.

Bütün Avrupa'da, İtalya, İngiltere, Hollanda'da olduğu gibi Fransa ve Almanya'da da insancı düşüncenin (uscu olsun deneyci olsun) gelişimi ülkenin iktisadi gelişimine yani ticaret ve sanayi burjuvazisinin gelişimine sıkı sıkıya bağlı oldu. Tiers Etat'nın varlığı ya da yokluğu toplumda insancı ya da gizemci ya-

zarların durumunu da belirledi.

Fransa'da insancı ve uscu yazarlar, halklarına ve tüm ulusa organik bağlarla bağlıydılar. Halklarına katılıyorlar, halklarının düşünce ve duygularını anlatıyorlardı; yazarlık öbür meslekler yanında bir meslekti. Bir Montaigne, bir Racine, bir Descartes, bir Molière, bir Voltaire ülkelerinin ve çağlarının en yetkin anlatımlarıdırlar. Yazılarının arkasında, ulusun tüm kültürlü bölümü vardır, bu yüzden saldırıları tehlikeli, yergileri dokunduğu her şey için öldürücüdür.

Eski bir atasözü «Fransa'da gülünçlü öldürür» derken bunu pek güzel anlatır.

Almanya'da durum taban tabana karşıttır. Toplumsal ve iktisadi gelişimin büyük ölçüde gecikmesi, iki yüzyılı aşkın bir süre boyunca güçlü bir ticaret ve sanayi burjuvazisinin hemen hiç olmayışı insancı ve uscu güçlü düşünce akımlarının filizlenmesini engelleyince, Almanya her şeyden önce gizemciliğe, duygusal ve sezgisel taşmalara açık aldu. Bu yüzden ülkede kendilerini çevreleyen halkla, toplumla gerçek ilişkileri olan insancı ve uscu yazar ve düşünürler ortaya çıkmadı.

Yalnızlık, büyük alman insancılarının yapıtlarında her zaman görülen başlıca temadır. Leibniz, Lessing, Hölderlin, Kleist, Kant, Scopenhauer, Marx, Heine, Nietzsche ve nicesi kendilerini anlamayan, ilişki kuramadıkları alman toplumunun ortasında tek başlarına dikilirler.

Bu yüzden pekçoğunun gönlü kırılmıştır. Hölderlin, Nietzsche ve Lenau delirdiler, Kleist intihar etti, Klopstock, Winckelmann, Heine, Marx, Nietzsche yabancı ülkelerde gönüllü gönülsüz sürgün kaldılar, Kant ve Scophenhauer kendilerini çevrelerinden yalıtan bir özgün insan yaşamı sürdürdüler. Lessing, Wolfenbüttel'de bir köşede öldü gitti; orada, yoksulluk yüzünden, cimri ve şımarık bir yerli zarbaya bağlanmıştı.

Bu noktada Goethe tek gerçek ayrıcalılık gibidir, ama bu dahi şairin İtalya'ya kaçışı ve Tasse'de sarayda yaşayışını anlatış biçimi düşünülünce, bu ayrıcalılık da iyice sorunlu duruma gelir.

Heine, *Almanya'da felsefenin ve dinbilimin tarihi* adlı yapıtının bir yerinde alman insancılığını gerçek doğal ortamlarının

uzağında, bir odanın bir köşesine bırakılan istiridyelere benzetti. Denizlerin uzak devinimlerini duyarlar, gelgit zamanlarını duyarlar, durmadan açılır kapanırlar, ama tümüyle yabancı bir ortamda devinimleri yersizdir, anlamsızdır.

Buna karşılık, Almanya'da gizemci ve duygusal yazarların toplumlarıyla ve çağlarıyla sıkı ilişkileri oldu. Jakob Böhme'den Hamann, Schelling ve romantiklere, onlardan da Rilke, George ve Heidegger'e kadar hemen kimsenin «gönlü kırık» değildi. Romantikler genellikle önemli burjuva mesleklerinin adamıydılar, daha çok memurdular. Ne kadar çelişik görünürse görünsün, Almanya'da en acınası ve en sıkıcı dış gerçekliğe en iyi göğüs gerenler gizemciler, coşkulular ve «mutlak»ı düşleyenlerdi.

Bütün alman felsefe ve edebiyat tarihi bu iki akımın, insancılarla gizemcilerin çatışması açısından yazılabilir[17].

Henüz bitmemiş olan (örneğin gizemciler için Rilke, George, Thomas Mann, Heidegger, insancılar için Karl Kraus, Bertolt Brecht, Erich Mühsam, György Lukacs düşünülsün), ama bunalımın ve toplumsal hastalığın genel yayılımından sonra günümüzde avrupa kültürünün temel sorunlarından biri durumuna gelen çatışmadır bu.

---

(17) Edmond Vermeil, **L'Allemagne, Essai d'explication** adlı ünlü yapıtında bu yönde bir girişimde bulundu. Elbette tüm alman filozof ve şairlerini bu iki akımdan birine bağlayamayız, Kant'ı, Goethe'yi, Schiller'i ya da Schelling'i ve Novalis'i bağlayabiliriz ama. Çoğu bu akımların ikisinden de değişik biçimlerde etkilenmiştir. Bunların en ünlülerinden birkaçını sayalım : Kleist, iki ayrı dünya görüşünün kendisinde yarattığı çekişmeden sarsılmıştır. Karamsarlığıyla Napolyon'un düşüşünden sonraki —bu düşüş Fransız Devrimi'nin kesin sonu gibidir— alman insancı ve demokratik burjuvazisinin umutsuzluğunu ortaya koyan Schopenhauer, bu karamsarlığından ötürü, gizemci ve gerici eğilimlere açık oldu, bu eğilimler onun dizgesinde büyük bir yer tutmaktaydı; Bergson ve Thomas Mann gibi gizemci çağdaşlar bu yüzden ona başvurdular. Fichte ya da daha çok Wilhelm Humboldt gibiler gençliklerinde tam anlamında insancı olarak işe başladılar, ama az sonra, özellikle de Lena bozgununun etkisiyle, Prusya devletinin ve alman ulusçuluğunun gizemciliğini kazandılar. Hegel gibilerde iki ayrı dünya görüşü birbirine karışmıştır, ama pek az ölçüde bileşime uğramıştır. Bu iki dünya görüşünü bir sayfanın içinde bile seçip ayırmak olasıdır. «Yaralı kişiler» dizisi bugün de sürmektedir. Bu konuda Karl Kraus'un mutlak yalnızlığını, Stefan Zweig, Kurt Tucholski, Ernst Toller gibi bazı daha az önemli yazarların intiharını düşünmek yeter.

Bu açıklama ile ilgili bir başka belirlemede bulunalım : Anlattığımız şeyler Almanya'da yergici ve güldürücü yazarların neden çok az olduğunu ortaya koyar. Gülmek, diyordu Bergson, tümüyle aydınca bir tutumdur. Gücül olarak yenilmiş, yıkılmış olana gülünebilir ancak; gelecek açık olduğu zaman bütün halk insanın arkasında olduğu zaman gülünür. Bu yüzden, gülmek, aşağı yukarı ulusal bir erdem oldu Fransa'da.

Aynı nedenle, alman uscuları ve insancıları hiç gülmediler. Kavgaları çok acılıydı, durumları çok yalnız ve çok sıkışıktı. Topluma ve bütün halka karşı bir kavgayı tek başlarıha yüklümlenmişlerdi; gittikçe kendi zayıflıklarını, rakiplerinin güçlülüğünü gördüler; gülmeleri pek yersiz kaçacaktı; bir alman insancısı gülerse, yergisi acılı bir ses kazanır, Heine'de ya da çağdaş edebiyatçı Karl Kraus'da olduğu gibi.

Bütün bu belirlemeler bizi görünüşte Kant felsefesinden uzaklaştırmış gibidir. Oysa ona hiç bu kadar yakınlaşmamıştık, çünkü Kant felsefesinin neden Almanya'da doğduğunu ve yalnız bu ülkede doğabileceğini ancak şimdi anlayabiliriz.

Descartes, Locke, Hume ve öbür Fransız ve İngiliz düşünürleriyle Kant'ın ortak yanı bireysel özgürlüğü ve tüm ussal insanların eşitliğini savunmasıydı. Onu onlardan ayıran, ikinci soruya verdiği karşılıktır: Bu özgürlük ve bu eşitlik gerçekleşince evrenin öğeleri arasında uyum nasıl sağlanacak, bireyler arasında uyum ve anlaşma nasıl sağlanacak?

Buna iki yanıt verilebilir : Fransa'da Descartes'ın, Almanya'da Leibniz-Wolf'ün yanıtı, *dogmacı* yanıt; İngiltere'de her şeyden önce Hume'un yanıtı, *kuşkucu* yanıt.

Gelecekten kuşkulanmayan ve gelecekten kuşkulanması için hiçbir neden bulunmayan köktenci fransız burjuvazisi için evrenin uyumu bir sorun değildi. Bireylerin özgürlüğü bunu kendiliğinden ve ayrıca gerçekleştirecekti.

Evrensel matematik kuramsal uyumu, Stoa'cı ödev ahlakı uygulamada uyumu kurabilirdi ve az önce söylediğimiz gibi uygulamadaki uyuma çok az önem veriliyordu; çünkü o kendiliğinden olur gibiydi.

İngiliz burjuvazisi çok daha az köktencidir. İngiliz burjuvazisi evrensel matematiğe Stoa'cı ödev ahlakına inandığından

daha az inanıyordu. Kant'ın kuşkuculuk dediği budur. Çünkü İngiltere'de bu kuşkucu tutum Kıta Avrupa'sında olduğundan daha az tehlikeliydi. Çünkü orada burjuvazi çoktan iktidara geçmişti. Burjuvazi, uyum *zorunlu* değilse de *gerçek*'tir görüşünden yana çıkabiliyordu. Uyumun *a priori* niteliği kesin olmasa da gerçekliği kesindi. Bu yüzden, doğuştan fikirlerden vazgeçilebiliyor, çağrışımcılıkla, imgelerin *etkin* uyumuyla yetinilebiliyordu.

Ahlak alanında Stoa'cı ödev ahlakının insan gücünü aştığı gözönünde tutularak bu ahlakın gereklerinden vazgeçebiliyor, buna karşılık Epikuros'çu ve duyumcu bir yararcılığın bir uyum sağladığı öne sürülebiliyordu, bu uyum zorunlu olmasa da gerçek ve etkindi.

Geri kalmış Almanya'da bu iki görüş açısı da tutulur olmaktan uzaktı. Özgürlükçü toplum ve demokratik devlet henüz ufukta görünmüyordu, onun gerçekleşmemesi için çalışan güçler o kadar dirençliydiler ki, soğukkanlı kalmak, onların yanlışlarını, sınırlarını görmemek olasılığı yoktu.

Öte yandan bir olgu durumunun şöyle bir belirlenmesi alman insancılarına yetecek gibi değildi, çünkü bu «olgu» onlarca hiç bilinmiyordu. Böyle bir tutum onlara tehlikeli bir kuşkuculuk olarak görünebilirdi, çünkü onlar dogmacı usculuğun yanlışlarını paylaşmıyorlardı. *Deneyci* kuşkuculuğu aşma olanağı onlar için acil ve yaşamsal bir çaba olabilirdi. İnsanı «toplumsal-toplumdışı» bir varlık diye belirleyerek burjuva toplumunda insanın özünü açık bir biçimde ortaya koyan ve içerik düzeyinde geleceğin sağladığı tüm belirsiz çatışkıların ortaya çıktığını görerek uyum'la uyarlılık'ı tam anlamında biçimsel öğelere indirgeyen Kant sistemi de işte bu geri kalmış Almanya'da doğdu.

Çünkü bu çok aydınlık ve çok derin ayrıştırma «hastalıklı» bir durumun sonucuydu; uygulamalı usun önceliğini önermeyi, özgür ve bağımsız insanın ulaştığı sınırların bilincine varmayı ve böylece bu sınırları aşma zorunluluğunu kavramayı başardı. Bütün bu nedenlerle, burjuva toplumunun sınırlarının her zamankinden daha duyulur olduğu, hastalığın ve bunalımın her yerde arttığı şu günlerde Kant dizgesi bize klasik felsefenin en derin ve en etkin anlatımlarından biri olarak görünüyor. Bugün de bu an-

latımı, elbette bize açtığı yol üzerinde kendisini aşmak koşuluyla çıkış noktası olarak alabiliriz. Bu bölümü bitirmeden önce, ortaya konabilecek bir karşı savı gözönünde tutmak istiyoruz. Kant klasik felsefede bireyin sınırlarının bilincine apaçık bir biçimde varan tek örnek değildir. İnsanın ve varoluşunun bu görünümü, Goethe'nin yapıtları dışında iki büyük Fransız klasiğinin yapıtlarında, Racine'in trajedilerinde ve Pascal'ın yazılarında sürer.

Yalnızca dünya görüşlerini gözönünde tutarsak, Descartes' la Corneille'i bir yana, Kant'ı, Goethe'yi, Racine'i, Pascal'i öbür yana koyabiliriz. Ama bizim yapmaya kalktığımız araştırmayla bunu nasıl bağdaştıracağız? Kant felsefesi yalnızca Almanya' da olasıydı dersek, fransız şair ve düşünürü onunla aynı dünya görüşüne nasıl sahip olabilir?

Ortaya koyduğumuz genel çizgileri, katı ve kesin bir dizge diye almamak gerekir. Araştırmayı daha ileriye götürseydik, hemen bir dizi ayrılıkla karşılaşacaktık. Demek ki fransız burjuvazisi sıkı bir bütünlük meydana getirmez; burjuvazinin içinde, ayrı iktisadi ve toplumsal durumları doğal olarak ayrı ideolojik özelliklere karşılık olan birçok topluluk vardır. Başlıca ayrım Tiers Etat'yla «noblesse de robe» ayrılığıdır. Burjuva kökenli «noblesse de robe» üstlendiği devlet görevlerinden ötürü soylu olmuştu; böylece, iktisadi varlığıyla ve geleneğiyle, mutlakyönetime sıkı sıkıya bağlıydı. Burjuva kökenli oluş, saray soyluluğuyla çatışkılı oluş, çalışan, gerçek bir toplumsal işlevi yerine getiren, bunun da tam tamına bilincinde olan bu tabakanın saray soyluluğu kesiminde süren zevk ve serbestlik karşısında duyduğu istek ve aşağılama, bütün bunlar ona daha iyi bir dünyayı, yeniden düzenlenmiş bir toplumu özletiyordu. Ama öte yandan, «noblesse de robe» az önce de söylediğimiz gibi, tam anlamında devrimci bir tutum alamayacak kadar, toplumsal dönüşüme katkıda bulunamayacak kadar sağlam bağlıydı mutlakyönetime. İnsanın büyüklüğünü insanın dileklerinde, küçüklüğünü de bu dileklerin gerçekleşmezliğinde bulan ve Almanya'daki burjuvazinin en ileri tabakalarının ideolojisini oluşturan trajik dünya görüşü, Fransa'da burjuvazinin çok dar bir kesiminde, «noblesse de robe» içinde gelişebiliyordu ancak. Bu ideolojiyi

ortaya koyan organizma Port-Royal[18] oldu. İki büyük Fransız trajiğinin, Pascal ile Racine'in buradan çıkmış olmaları rastlantı değildir.

Racine'le Kant ve Goethe arasında önemli ayrılıklar vardır gene de. Racine, bireyin sınırlarını sezdi ve bu sınırları bütün trajik yanlarıyla gördü. Bütün dünya edebiyatında bireyin sınırlarını böylesine korkutucu ve böylesine yazgısal bir biçimde anlatan bir başka şair yoktur. Bununla birlikte, Racine bu sınırları aşmanın ne umudunu ne zorunluğunu sezer. Kahramanları kendi sınırlarında parçalanırlar ve bu yüzden ölürler, ama sınırları aşmazlar. Hiçbir tanrı, hiçbir ölümsüzlük onlara bu sınırların ötesine geçmekte yardımcı olmaz. Bu tam anlamında bilinçli ve yılmaz kahramanlar, yazgılarının karşılarına dikilirler. Lukacs'ın bir yerde dediği gibi, «Tanrı bir seyircidir ve eyleme hiç karışmaz.» Bireyin sınırları en ilkel yani en basit biçimlerinde görünürler. Bunlar insanla insan topluluğu arasındaki sınırlar ya da insanla evren arasındaki sınırlar değil, bir insanla bir başka insan, bazen aynı ailenin üyeleri arasındaki sınırlardır[19].

Kant'da ya da Goethe'nin Faust'unda sorun bambaşka bir biçimde konur. Sanat bakımından daha yetkin olmayan, ama felsefi bakımdan daha derin ve daha geniş olan bir biçimde konur. Bunlarda sorun en geniş biçiminde, birey, insan topluluğu ve evren arasındaki ilişkiler biçiminde konur.

---

(18) Port - Royal, Fransa'da Chevreuse'de (Saint - et - Oise) kurulmuş (1204) bir kadınlar manastırıydı. 1625'te Paris'e taşındı. Daha sonra Jansenius'culuğun merkezi durumuna geldi. Racine burada öğrenim gördü. Pascal 1654'te buraya çekildi. 1709'da kapatılan manastır 1712'de yıkıldı. (Ç.N.)

(19) Racine'in belki de İngiltere olaylarından etkilenerek on iki yıl sususunun ardından yazdığı son iki trajedide, **Esther** ve **Athalie**'de durum değişiktir. Burada Tanrı işe katıldığı gibi, halk da koroyla temsil edilir. Tanrı'yla halkın Racine trajedilerine birlikte girmesi elbette bir rastlantı değildir. Yalnızca bu iki trajedide insanın sınırları artık yalnızca destansı ve aşkın biçimlerinde ortaya konmuştur, ayrıca bu sınırlar bunlarda somut derinlikleri ve yazgılılıkları çerçevesinde ele alınmamıştır. Bu yüzden, sanırız, Racine'in sanatı doruğuna eski trajedilerde, **Andromaque**'da, **Bérénice**'de, **Phédre**'de ulaşır, **Esther** ve **Athalie**'de değil. Bireyin sınırlarını ve yalıtıklığını aşmak olasılığı olarak halk, insan topluluğu, Tanrı XVII. yüzyıl Fransa'sında felsefe ve sanat düzeyinde tüm insani zenginliği ve derinliği içinde sezdlemeyen şeylerdir. (Her zaman belirtmeliyiz, Pascal bu konuda tek istisnadır.)

Ayrıca, sınır bilinci yapıtın tümünde baskın olan en önemli ögeyse, sınırları aşma yolunda herhangi bir olasılık bulmak için olağan üstü bir çaba sözkonusu olacaktır. Kant'daki aşkın diyalektikte, kendinde şeyde, ilkörnek anlıkda, Tanrı'da, tarihte, güzelde, Goethe'nin ihtiyar Faust'unun hayalinde, her şeyde, bireyi aşan daha yüksek bir şeye yaklaşmak, onu sezmek, hiç değilse onu umma nedenlerini bulmak için girişilen çabayı duyarız — somut ve gerçek yaşamda ona ulaşma olasılığı yok gibi görünse de.

Faust'da, *Logos* sözcüğünün ünlü çevirisinde, hiç değilse bir kere, bireyi aşma yolunda *içkin* ve *somut* bir olasılık kendini gösterir.

«Önce eylem vardı.»

Gerçekten, modern filozofların en önemlileri, klasik düşüncedeki en yüksek noktaların ne ölçüde kalıtımcısı ve sürdürücüsü olduklarını pek düşünmüyorlar artık.

İkinci Bölüm

KANT'CI DÜŞÜNCEDE VE GENEL OLARAK FELSEFEDE BÜTÜNSELLİK KATEGORİSİ

I

Son yıllarda yöntem üzerine yapılan tartışmaların en belirgin sonucu, her bilimsel çalışmada ya da her felsefi çalışmada yazarın artık mantıksal olarak temellendirmeye kalkmadığı öncüllerin varoluşunun gösterilmesi olmuştur. Bu böyle olunca, düşünürün birinci görevi çok zaman yapıldığı gibi kendi öncüllerini içsel ve gücül durumda bırakmak değil, onları dışlaştırmaya çalışmaktır. Bizi buraya kadar izlemiş olan okur, *bütünsellik*'in başlıca iki biçimde alındığını görmüştür: Birincisi, *evren* ya da *insan topluluğu* hem bilgi kuramı alanında hem ahlâk ve estetik alanında bizim için en önemli felsefi kategoriyi meydana getirir; ikincisi, György Lukacs gibi biz de, bu bütünsellikte varoluşla ya da veriyle ilgili bir yan bulmuyoruz, ama eylemle varılabilecek olan ve yalnızca insan topluluğunu, *Biz*'i ve *Evren*'in bütününü, Cosmos'u yaratabilecek olan bir amaç buluyoruz.

Descartes'dan Kant'a kadar uzanan içsele yönelik *Ben* felsefelerinin, genç Fichte'nin etkin Ben felsefesinin, çağdaş bunaltı ve umutsuzluk felsefesinin karşısına iç gözlem ve eylem, birey ve topluluk karşıtlığını aşabilecek olan bir topluluk felsefesini, bir *Biz* felsefesini koyabiliriz.

Modern felsefi dizgelerden çoğunu şu üç temel felsefi tutuma (ya da seçmeci karışıma) indirgeyebiliriz sanırım:

1. *Bireyci* ve *atomcu* felsefeler. Bu felsefelerin başlıca kategorileri ahlak düzeyinde *birey* ve *özgürlük*, evrenbilim düzeyinde *atom* ya da *monad*, ruhbilim düzeyinde *duyum* ve *imge*' dir. Bunların başlıca biçimleri *usculuk* ve daha az köktenci bir biçimde de *deneycilik*'tir (Lask bu iki görüş açısı arasındaki yakınlığı daha önce ortaya koydu).

Bu dünya görüşlerinde bütün'ün olasılığı, Kant'ın deyişiyle dersek, «parçaların uyumu üzerine kurulmuştur, gene de parçayı bütünden ayrı düşünebiliriz»[20].

Burada, «toplum», olsa olsa özerk bireylerin karşılıklı etkisi anlamına gelir; evren de, bir atomlar ya da monadlar bütünü anlamına. Bireyciliğe karşın bireyler arasında bir enaz ilişki sağlamak gerektiği zaman bu enaz ilişki bir *tanrısal müdahale* biçimi (Malebranche'da raslamacılık, Leibniz'de öncesel uyum), bir *evrensel geçerlilik* biçimi ya da deneycilerde basit anlamda bir *olgu durumu* biçimi (alışkanlık, çağrışım vb.) alır.

Bu dünya görüşünün başlıca temsilcileri arasında Descartes'ı, Leibniz'i, Locke'u, Hume'u, bir ölçüde Fichte'yi, çağdaş felsefede yeni-Kant'cıları (bu arada Lask'ı, Max Adler gibi sosyalistleri) deneyci akım içinde de Viyana okulunu sayabiliriz.

Bu felsefelerle ilgili derinlemesine bir felsefi araştırmayı Lask'da, toplumsal araştırmayı da György Lukacs'da buluruz.

Bu dünya görüşünün tam tamına bireysel atomculuktan yola çıkan ve bireysel atomculuğun sınırlarında kalan, bu sınırlarda trajik ve yetersiz olanı sezen ve tanıyan filozof ve şairlerde aldığı biçimleri de bu arada saymak gerekir[21].

Felsefe ve klasik sanat onlarla doruğuna varmıştır. Okurlar Goethe'yi, Racine'i, Pascal'ı ve Kant'ı hatırlayacaktır.

---

(20) **Bütün yapıtları**, cilt I, XVII, 3789.

(21) Yazık ki burada şematik kalmak durumundayız. Bununla birlikte, György Lukacs'ın «Trajedinin metafiziği» adlı makalesini alalım. Bu makale Logos dergisinde yayımlanmıştır (cilt XVII, s. 190). Ayrıca **Denemeler**'ine («Die Seele und die Formen») alınmıştır (Berlin, 1910). Bu makale doğrudan doğruya ve apaçık bir biçimde Kant'ı ele almamakla birlikte, bize kalırsa, Kant felsefesinin temel içeriğine en tutarlı yöneliştir.

Bu düşünürler ve bu şairler için insan yaşamının anlamı, mutlak'a doğru, bütünselliğe doğru gitme eğilimindedir. Ama dördü de insanı yalıtılmış birey olarak anlar ve bu bireyin mutlak'a ulaşamayacağını açık açık koyar. İnsanın *takılmak* zorunda olduğu bir sınır vardır orada, hiçbir zaman *aşamayacağı* bir sınır. Trajedi bu yüzden klasik sanatın en yüce biçimi olmuştur: insanın kendini yokolarak bulduğu Racine trajedisi ve insanın bütünselliğe somut ve gerçek gerçeklikte değil de öznel görünüşte ulaştığı Kant'ın *Yargı gücünün eleştirisi* trajedislyle Goethe'nin *Faust* trajedisi.

2. *Bütünleştirici* dünya görüşleri. Bunların temel kategorileri bütün'dür, *evren*'dir, toplumsal düzeyde *ortaklaşma*'dır. Bunların herbiri bireysel felsefelerle karşıtlaşırlar. Ahlakla ilgili başlıca kategorileri çok zaman çeşitli görünümleriyle *duygu*'dur, açınım, sezgi, heyecan vb.'dir. Fiziksel kategorileri en değişik biçimleriyle «canlılık ilkesi»dir, evren ruhu, canlı atılım vb.'dir.

Başlıca biçimleri, Jacob Böhme'den başlayıp Jacobi'den, Schelling'den, romantiklerden geçerek Bergson, Scheler, Heidegger vb.'e uzanan gizemci duygu ve sezgi felsefesidir (bunların daha az önemli biçimleri organcılık, yaşamsalcılık vb.'dir). Bu dünya görüşlerine göre, parça yalnızca bütünün varoluşu için zorunlu araç olarak vardır. İnsan her özerklikten vazgeçmeli, tümüyle Tanrı'da, ölümde, devlette, ulusta, sınıfta vb. erimelidir. İnsanın özerk ben'i, özgürlüğü, ancak dizgenin tutarsızlığıyla benimsenebilir ve genellikle olmaz bu. (Scheler'in ülküsü kendini «bir duymak»tır).

Bireyde belli bir gerçekliğin varlığını benimsemekten kaçınılmadığı ölçüde, birey ayrıcalı, kahraman, başkan, örnek, serüvenci durumuna geliyor.

Bu dünya görüşü Avrupa düşüncesinde otuz yıldan beri egemendir ama, bugüne kadar hemen hiç anlaşılmamış ve incelenmemiştir. Bildiğimiz kadarıyla, bu konuda en iyi inceleme Kant'ın Jacobi'ye verdiği açık ve kesin karşılıktır. *Düşünceye yönelmek ne demektir*[22] başlıklı bu yazıda Kant, peygamberce

(22) Bütün yapıtları, cilt VIII. Bunaltı felsefesinin insancılığa karşı niteliği, Heidegger'de, insan sözcüğünün kullanılmayışıyla, onun yerine çok daha soyut «varoluş» sözcüğünün kullanılışıyla belirgindir. Üslubun eleştirilmesi de fel-

bir tutumla, duygu felsefesinin düşünce özgürlüğü ve genel olarak özgürlük karşısındaki tehlikeli durumunu ortaya koyar. Ayrıca, bu dünya görüşlerinin eleştirisi konusunda Kant, Gaethe ve Schiller'den Nietzsche'ye ve günümzün Karl Kraus'una kadar bütün alman insancılarının yapıtlarından çoğunu saymak gerekir.

3. Son olarak, evrenin ve insan topluluğunun bir bütün oluşturduğunu varsayan dünya görüşü gelir. Kant'ın deyişiyle, bu bütünün parçaları «varoluşları olası olduğu zaman bile bütün içinde bir birlik oluştururlar». Burada parçaların *özerklik*'iyle bütünün *gerçeklik*'i uyuşmuş olmakla kalmazlar, karşılıklı koşullar da oluştururlar.

Onda bireyin ya da topluluğun parçalı ve tekyanlı çözümleri, yerlerini tek bütünsel çözüme, *kişi ve insan topluluğu çözümüne* bırakırlar.

Bugün bu felsefelerin tutarlı bir temsilcisini göstermek çok zordur, çünkü bu felsefe henüz oluşum dönemindedir. Kant'ın, Hegel'in, Marx'ın, günümüzde György Lukacs'ın yapıtlarıyla büyük bir yol alınmıştır. Modern düşüncenin başlıca çabası bu felsefenin geliştirilmesine yönelmiştir diyebiliriz.

II

Kant düşüncesi üzerine tam anlamında bir ayrıştırmaya geçmeden, daha önce sözünü ettiğimiz iki yazarın, Emil Lask ve György Lukacs'ın Kant'la ilgili yorumları karşısında kendi durumumuzu belirtmek istiyoruz.

Gerçekte, Lukacs, genel olarak klasik felsefeden sözetmekten çok Kant'cılardan sözediyor. Yeni-Kant'cılık üzerine eleştirisi elbette temelli bir eleştiridir, çünkü yeni Kant'cılar Kant'daki bütünsellik, insan topluluğu, evren fikirlerinin önemini görmezden geldiler. Buna karşılık Lukacs bunu azçok anlamıştı (ama ne olursa olsun, tam bir açıklıkla ortaya koymadı), yeni-Kant'

sefede arka plandaki bazı duygusallıkları ortaya çıkarabilir. Düşünce toplumbilimi için en önemli çabalardan biri çağdaş duygu, bunaltı, sezgi felsefelerinde toplumsal nedenlerin ve sonuçların ayrıştırılması olacaktır.

cıları eleştirirken, sonraki kuşağın üçlü yorumuna karşı, doğrudan doğruya Kant'ın düşüncelerini —hiç değilse basit biçimleriyle— gösterdi. Öte yandan, yeni-Kant'cılar üzerine yaptığı eleştirinin etkisiyle, hatta Kant'dan sözederken, kendisini Kant'dan ayıran şeye, Kant'da insanın bütünselliği gerçekleştirmesinin olanaksızlığına sık sık parmak bastı (bu durum XVIII. yüzyıl Almanya'sının toplumsal durumuyla açıklanabilir rahatça) ve en azından bunun kadar önemli bir şeyi, bütünselliğe varmak ve bütünselliği gerçekleştirmek gereğinin Kant düşüncesinde çıkış noktasını ve orta noktayı oluşturduğunu önemsemedi.

Lask'da sorun çok karmaşıktır. Bize kalırsa, hiçbir yeni-Kant'cı, *Kant'ın bilgi kuramı*'nı, bugün unutulmuş olan bu düşünür kadar açıklıkla sezmemiştir. Onu önemli kılan, Kant'ın metinlerini iyi anlamış olması değildir yalnızca; eleştirili felsefenin bütün bir bölümünü oluşturan anlayış (salt usun eleştirisindeki mantık, aşkın estetik, ayrıştırma) ancak onun Fichte üzerine yazdığı yapıtında Kant'a ayırdığı birkaç sayfada yaptığı kadar güzel açıklanabilir.

Yaptığı ayrıştırmaları tartışabilmek için, onun getirdiği ve bizim de bundan böyle kullanacağımız iki önemli kavramı belirlemek zorundayız. Burada *türel mantık*'la *ayrıştırmalı mantık* arasında bir ayrım sözkonusudur.

1. *Türel* mantık, Lask'a göre, *bütün*'ü, evreni, insan topluluğunu zorunlu olarak önceleyen bilgiden giderek, sınırlı ve parçalı olan her şeyi içeren mantıktır. Lask, —bütünsellik kendi dışında bir şey bırakmayacağına göre— her yetkin türel mantığın neden bir *içerik* mantığı olabileceğini, neden içerikle biçim arasında hiçbir ayrılık tanımayacağını pek güzel göstermiştir.

Bununla birlikte, Lask, (bu noktada Lukacs da tam tamına ondan yanadır) *her* türel mantığın doğa bilimleri düzeyinde zorunlu olarak kurgusal bir metafiziğe açılacağına, oysa toplum ve tarih bilimleri düzeyinde olumsal olarak (Lukacs zorunlu olarak der haklı olarak) tam anlamında diyalektik bir yönteme açılabileceğine inanmıştır.

Bu önerilerden doğal bilimlerle ilgili olan birincisi bu noktada bize açık ve kesin görünmüyor. Ama bu sorunu tartışmak bu kitabın çerçevesini aşar.

2. *Ayrıştırmalı* mantık. Bunu atomcu mantık diye de adlandırabiliriz. Buna göre, bireyler tek gerçek gerçekliği oluştururlar. Genel kavramlar soyutlamayla kurulmuşlardır ve bazı ortak özellikler ortaya koyan birey sınıflarını belirlerler yalnızca. Bilim, azçok genel olan bilimsel yasalar koymakta yararlanır bu birey sınıflarından. Bilimsel yasalar bireye azçok yaklaşırlar ama, hiçbir zaman ona tam olarak ulaşamazlar. Birey sonsuza kadar usdışı bir öge olarak kalır, düşünce bu usdışı ögeyle her zaman savaşmalıdır, onu hiçbir zaman altedemeden.

Felsefe, bu durumda, *a priori* bir bilgi, boş bir bilgi olur, ancak bireysel ve somut «veri» sayesinde bir içeriğe sahip olabilen biçimsel bir mantık olur.

(Burada yine bir belirleme yapmak gerekir: Lask, *her* ayrıştırmalı mantığın biçimle içerik arasında bilinçli bir ayrıma açılması gerektiğini benimsemiş gibidir. Özellikle Kant sözkonusu olduğunda genel olarak doğrudur bu. Ama mutlak bir zorunluluk ortaya koymaz, örneğin Descartes düşünülürse).

Lask, Heidelberg ve Marburg[23] yeni-Kant-cı okulları arasındaki bilgi kuramı tartışmalarına bakarak (bu okullardan birincisi, töz konusundaki atomcu ve bireyci kavrayışıyla daha çok ayrıştırmalı mantığa ağırlık veriyor, ikincisi matematikten yana çıkarak her şeyden önce işlevsel kavramlara parmak basıyor ve türel nitelikli —tam anlamda «bilimsel» ve gözlemci— bir mantığa yöneliyordu), her iki kesimin de Kant'cı olduğunu[24] ileri sürebileceğini, çünkü Kant düşüncesinde matematikle ilişkili mantığın (uzam ve zaman) maddeyle ilişkili mantığa taban tabana karşıt olduğunu gördü. Birincisi türel mantıktı, ikincisi ayrıştırmalı mantık.

Lask eleştirili felsefede fizik bilimlerle ilgili ayrıştırmalı mantığın en önemli bölümü oluşturduğunu, matematiğin arka planda ikincil bir önem taşıdığını[25] söylerken tarihsel ve felsefi görüş açısından haklıdır elbet.

(23) Özellikle bk. Rickert : **Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung** ve E. Cassirer : **Substanzbegriff und Funktionsbegriff in der Philosophie.**

(24) Kant'ın matematik ve geometri için bir türel mantık kabul ettiğini, ama buna yeterince önem vermediğini daha önce Rickert belirtmiştir.

(25) Daha ileride göstereceğimiz gibi, eleştiri öncesi dönemde aynı ölçüde değildir bu.

Ancak bugün bu sıradüzenini korumak istediği yerde biz onun görüşüne katılmayacağız, neden derseniz Kant için ancak ikincil bir önem taşıyan türel mantık — o zamanlar, sonraki felsefi evrime *kapı açıyordu* tümüyle— bugün bize birincil bir felsefi önem kazanmış görünmektedir.

Gene de bizim ona yönelteceğimiz başlıca eleştiri, tüm yeni-Kant'cılar gibi onun da eleştirili felsefede, özellikle mantığı, aşkın estetiği ve aşkın analitiği buluyor olması, diyalektiğin önemini ikinci plana atmasıdır; bu da onu Kant düşüncesi üzerinde yanlış görüşlere götürmüştür[26].

Bu konuya daha sonra döneceğiz.

Bundan başka, Lask'ın Kant'çı tarih felsefesi üzerinde yaptığı ayrıştırma da tartışılabilir. Lask bu felsefeyi tam anlamında uscu ve atomcu diye yorumlar. Ona göre bütünsellik kategorisi ilk olarak Hegel'de kendini göstermiştir. Bu durumda, o, *Kozmopolit eğilimli bir evrensel tarih için fikirler*'e hiç değilse tasarı olarak egemen olan bütünsel bir tarih kavrayışı taslağını pek önemsemez.

Gerçekte Kant'cı tarih felsefesi de iki kategorinin, uscu ve atomcu *evrensellik* kategorisiyle somut *bütünsellik* kategorisinin uzlaştırılması yolunda bir denemedir[27].

Hegel'de olduğu gibi Kant'da da, doğa felsefesiyle tarih felsefesine egemen olan mantık aynı mantıktır. Bu yüzden Lask'ın Kant felsefesinde fizikle ilgili ayrıştırmalı mantığı Hegel'in türel tarih felsefesiyle birleştirme tasarısı bize onun kitabındaki en zayıf ve dolayısıyla üzerinde en çok durulması gereken yer olarak görünüyor.

Gerçekten, kitabın üçüncü bölümünde Lask bu soruyu yeni baştan ele alır ve Kant'da toplumbilim konusunda bütünsellik kategorisi açısından bir gelişim olduğunu benimser. Bununla birlikte bunu Fichte'nin son dönemiyle karşılaştırarak, Kant'a iki eleştiri yöneltir; bu eleştiriler, tersine, Kant'ın üstünlüğünü

---

(26) Kitabın giriş bölümüne ve son bölümüne bakınız.

(27) Bu iki kavrayış arasındaki karşıtlık, en açık biçimde, somut tarih sorunları karşısındaki tam tamına karşıt iki tutumda kendini gösterir. Bu sorunlardan biri örneğin devrim sorunudur. Bu kitapta 267. sayfaya bakınız.

ve Fichte'nin geri kalışını belirler gibi görünmektedir. Lask'ın bu iki eleştirisi şunlardır :

1. Kant'da bireyin değeri topluluğun değerine eşit olarak gösterilmiş, bireyin gelişimi toplumun *temel amacı* sayılmıştır. Her «insan topluluğu, Kant'a göre, sonunda, ancak bireylerin ahlaklılığını sağlayacak bir araçtır ve bireylerin üstünde yükselen bir bütünden zorunlu olarak gelen kültür çabalarının gelişimi anlamını taşımamaktadır»[28].

2. Kant'da topluluk fikri, *tüm insanlık*'ı kucaklar, Fichte'de olduğu gibi bütün bir ulusu kucaklamaz. Bu da «soyut» bir fikirdir.

Buna karşılık, Lask'ın Kant düşüncesindeki zaman, uzam, insan topluluğu kavramları arasındaki yakınlık üzerine belirlemeleri —bu kavramlar Kant dizgesinde bütünsellik kategorisinin üç ayrı anlatımından başka bir şey değildirler— bize tam tamına uygun görünmektedir.

Ayrıca biz, Heidegger'in dünyasıyla Kant'ın dünyası arasındaki büyük ayrılığın, Heidegger için dünyanın *verilmiş* bir şey, Kant içinse *gerçekleştirilmesi gereken bir çaba* olmasından geldiğine inanmaktayız.

Heidegger'in ağzıyla konuşmaya kalkarsak, Heidegger için *dünyada olmak* durumunun varoluşla, ilgili temel kategorilerden birini oluşturduğunu, oysa Kant'da tersine, *bir dünya yaratma çabası* olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi, bu uzun girişin ardından, Kant'ın yapıtlarıyla ilgili incelemeye yönelmenin vaktidir.

(28) Lask, anılan yapıt, s. 248.

Üçüncü Bölüm

ELEŞTİRİ ÖNCESİ DÖNEM

I

Bizi Kant düşüncesine bir ölçüde yaklaştıran bu girişten sonra doğrudan doğruya bu düşüncenin ayrıştırmasına geçerken, Lask'ın ayrıştırmalı mantık ve türel mantık ayrımına azçok karşılık olan iki ayrı yol izleyeceğimizi biliyoruz.

Bizi burada en çok ilgilendiren sorun içinde, evrenin bütününde parçaların, insan topluluğunda bireylerin ilişkisi sorunu içinde bu iki görüş noktasına iki ayrı kategori ve iki ayrı yanıt karşılıktır.

Türel görüş açısı, *bütün*'de, *bütünsellik*'de, parçaların ve bireylerin varoluşunun zorunlu koşulunu bulmaktadır.

Ayrıştırmalı görüş açısı, tersine, bireylerde tek gerçek gerçekliği bulmaktadır, bireylerin varoluşu bütünden bağımsızmış gibi, onların şimdiki ilişkileri niteliklerinin genelliği üzerine ya da mantık ve ahlak yasalarının evrenselliği üzerine kurulmuş gibi. Hem evren, bütün, bütünsellik kategorisi, hem genellik, evrensellik kategorisi, şimdi Kant düşüncesinde önemini araştırmamız gereken kategorilerdir.

Bütünsellik kategorisinin eleştiri öncesi dönemden beri çok önemli bir yer tuttuğunu söyleyelim. Birçok yeni-Kant'cı bu kategorinin bize Kant düşüncesindeki gelişimin anahtarını verdiğini bilmez.

Bu yüzden, her şeyden önce eleştirili felsefeyle ilgileniyor olsak da, eleştiri öncesi dönemde bütünsellik kategorisini incelemekle işe başlayacağız.

Bu dönemde bütün sorunun Kant için taşıdığı önem, Kant'ın bir çok sorun yanında ona da çok yer ayırmış olmasıyla kendini belli eder; biz bu duruma onun ölümünden sonra yayımlanan yazılarında da raslıyoruz. Bunların tümünü burada anamayız elbette, özel olarak belirleyici olan bazılarını anmakla yetineceğiz[29]. Kant şöyle diyor:

«Bir parça, bütün içindeki tümleyicisi karşısında *dayanışık* ve biryapılı olmalıdır. Demek ki, sonuç, nedeninin bir parçası olamaz, aynı bütüne nedenle bağlı olamaz. Düşünce insanın bir parçası değildir, ama sonucudur» (*Bütün yapıtları,* cilt XVII, no: 3787).

Demek ki, biryapılı olmayan bütün yoktur. Bundan dolaylı olarak şu çıkar: biryapılı olmayan evren bir bütün oluşturmamaktadır. Kant bu görüş noktasından giderek sonunda şuna varır: «Düşünce insanın bir parçası değildir, ama sonucudur.»

Aynı soruna bir daha değinir: «Sorun tözsel bir bütün içinde tek bir tözün değil de tözlerin bulunduğunu ve çoğulun ancak burada olası olduğunu bilmek sorunudur. Bileşimsel bir bütün öyle bir bütündür ki, bu bütünün yapısı olasılığı içinde, tüm yapıdan ayrı olarak da düşünülebilen parçalar üzerine kurulmuştur. Ayrıştırmalı bir bütün, olasılıklarıyla tüm parçalarının üstündeki bileşimi gerektirdiği bütündür. Uzay ve zaman ayrıştırmalı bütünlerdir, cisimler bileşimsel bütünlerdir. Tözlerin oluşturduğu bütün bileşimsel bir bütündür. Ayrıştırmalı bütün bir tözler bileşimi de bir raslantılar bileşimi de değildir, olası ilişkiler bütünüdür.» *(Bütün yapıtları,* cilt XVII, no: 3789).

Şimdi belki de bir bütün ortaya çıkmaktadır.

Şunu da belirtelim: bundan sonra, eleştirili bilgibilim için çok önemli olan bir ayrım, matematikteki türel mantıkla («uzay ve zaman») fizikteki ayrıştırmalı mantık (cisimler) arasındaki ayrım kesin bir biçimde belirmiş olmaktadır.

---

(29) Adikes'e göre, bunlar hemen hemen aynı döneme raslarlar (aşağı yukarı 1764-1766 arasına).

Bir de şunları yazar Kant: «Ya uzay birçok tözün ve onların ilişkilerinin bir arada bulunmasıyla ilgili olasılık temelini içerir ya da bunlar uzayın olasılık temelini içerirler.» (*Bütün yapıtları,* cilt XVII, no: 3790).

Bazen tümüyle somuta yönelir ve sorunun bilinçaltı olabilecek arka planını gösterir: «Kaynayan su daha sıcaktır bir kazanda kaynayan su dolu bir kaşıktakinden daha çok sıcaklık vardır, ama daha büyük sıcaklık yoktur. İki eşek bir arabayı daha hızlı götürürler, daha büyük bir hızla götürmezler.

«Eğer birçok birey çok büyük bir aşama oluşturacak biçimde bir araya gelmemişse...

«Daha çok erdem, çok büyük bir erdem. Daha çok esneklik, çok büyük bir esneklik»[30]. (*Bütün yapıtları,* cilt XVII, no: 3793).

Sonunda, uzun bir düşünmenin sonucu gibi görünen şu satırları yazar: «Evren kavramı olası şeylerin bütününü anlatıyorsa, bir başka deyişle evrensel nedenle ilişkileri içinde olası olan şeylerin bütününü anlatıyorsa çok verimli bir kavram olacaktır.» (*Bütün yapıtları,* cilt XVII, no: 3799).

Bütünsellik kavramının Kant düşüncesinde ahlak alanında da önemli olduğunu göstermek için, daha sonraki bir dönemle ilgili (1772 dolayları) iki düşünceye parmak basacağız. Bu düşüncelerde hem bütünsellik hem evrensellik kavramlarına rastlıyoruz:

«Bir eylemin ya da bir kişinin değeri, bütünle olan ilişkisiyle belirgindir, ama bütünle olan bu ilişki genel bir kuralın koşullarına uymakla olasıdır.» (*Bütün yapıtları,* cilt XIX, no: 6711).

«Bütün, mutlak bir biçimde belirler değeri. Kalanı ancak göreli ve koşulludur. Her şeyin duygu karşısında bir değeri olmalıdır, ama bu değerin genelliği o şeyi mutlak bir biçimde belirler.» (*Bütün yapıtları,* cilt XIX, no: 6712).

---

(30) Kant, niceliksel artışa («daha») karşı niteliksel değişimi («daha büyük») koyar. Birincisi bağımsız parçaların toplanmasından başka bir şey değildir, ikincisi yüce bir birlik yaratır. Sorunun bu konumu Hegel, Marx ve Lukacs'ın yapıtlarında çok büyük bir önem kazanacaktır. Lukacs'ın başlıca görüşü, insani ve manevi düzeyde niteliksel değişimi oluşturmanın ve «daha yüksek aşama» yaratmanın ancak ortak eylem'le sağlanacağıdır. Yukarıda belirttiğiniz iki düşüncede (3787, 3793) Kant, belki de daha iyi anlamak ve daha iyi yargılamak uğruna aşırıya götürülmüş bir dünya görüşünden son sonuçları çıkarır.

Kant'da bütünsellik fikrinin gelişimini eleştiriii felsefenin doğuşuna kadar ayrıntılarıyla izlemek gerekirdi, ama bu iş bizim çalışmamızın sınırlarını aşacaktır. Biz burada, bu felsefenin anlaşılması için bilinmesi kaçınılmaz olan başlıca evreleri kısaca anlamakla yetineceğiz.

Bundan önce, Lask'ın göstermiş olduğu ve Alman ülkücülüğünde bütünsellik kategorisinin önemini ortaya koyan iki durumun altını çizmek istemiştik :

1. Bütün büyük filozofların düşüncesinde, özellikle Kant düşüncesinde bir yanda matematiğin ve doğa bilimlerinin kategorileri, öte yanda tarihin ve toplumbilimin kategorileri birbirlerini karşılıklı etkilerler; Lask'ın sandığı gibi bireysel bir rastlantı değil bu.

Aynı insanın çeşitli alanlarda hep aynı düşünce yöntemini kullanma eğlliminde olması gelişigüzel bir olgu değil, son derece bilinçli bir olgudur. Çünkü felsefi düşünce temel bir görüşün aranılışı anlamına gelir, gerçekliğin ve düşünsel yaşamın çeşitli alanları bu temel görüşten giderek anlaşılacak ve sezilecektir.

2. Kant'ın yapıtlarında bütünsellik kategorisi birçok anlatım kazanmıştır, başlıcaları zaman, uzay, evren, insan topluluğu ve Tanrı'dır. Bu anlatımlar arasındaki yakınlığı gözden kaçırmamak gerekir.

Kant'da eleştiri öncesi düşüncenin başlıca evrelerini sayarken en eski öge yanılmıyorsak bir yanda fiziğe ve cisimlere, öte yanda matematiğe, uzaya ve zamana birbirinden tümüyle ayrı ikl bllgl biçimlnln karşılık olduğunun benimsenmesidir (bu öge eleştirili felsefede de değişmeden kalacaktır).

Fizik, bireyselden, basit ve sınırlı ögelerden yola çıkar ve bileşiklerin bilgisine ulaşır.

Buna karşılık, geometri, bireyseli ve sınırlıyı ancak daha büyük bir bütünün parçası olarak kavrayabilir. Uzay sonsuz bölünebilir olandır, çünkü bireysel monadlarla kurulmamış olan bir bütün oluşturur.

Bu olgunun bilgisine hemen şu bilgi eklenecektir. Kant'da; uzay ve zaman bütünleri bize verilmiş değildir, onların bilgisini

ancak sonsuza kadar bölmeyle ve parçaların sonsuz bileşimiyle elde edebiliriz. Parçaların ancak kendilerini saran bütünden yola çıkmakla, bütünün de ancak parçalarla ilgili gerçek bilgiye ulaşmakla kavranılabildiği böyle bir bilginin kurucu diyalektik çelişkisi Kant felsefesinin en verimli sorunlarından biri olacaktır, bu sorun Kant'çı düşüncenin gelişimini eleştirili felsefenin doğuşuna kadar etkileyecektir. (Bizim burada anmakla geçiştireceğimiz ama daha uzun zaman etkisini sürdürecek olan bir başka fikir, parçaların bilgisine varabilmek için bütünün zorunlu koşul olduğu matematik düşüncede değişimlerin sürekli olması gerektiği fikridir.)

Bu görüş açısı, 1756'dan sonra *Monadologia physica*'da aydınlık bir biçimde açıklanmıştır[31]. Gerçekten, evren sorunu, bir yıl önce, «Principiorum primorumcognitioniis metaphysicae nova dilucidatio»da ortaya konmuştu. Kant, bu yapıtın önsözünde, «metafizlk bilgi için çok önemli iki yeni ilke ortaya atacağını», böylece bilinmedik bir yolu açacağını» bildiriyordu. Kant bunları yapıtının üçüncü bölümünde ve son bölümünde gerçekleştirdi.

Bu iki ilke şunlardır :

1. *Birbirini izleme* ilkesi. Bu ilkeye göre, «tözler karşılıklı ilişki içinde değillerse, tözlerde hiçbir değişim olmaz; tözlerin karşılıklı bağımlılığı, onların durumlarındaki karşılıklı değişimi belirler.»

Bunu kabul etmekle, Kant, Wolff yandaşlarının atomcu kavrayışıyla, hatta Leibniz'le ters düştüğünü ortaya koyar. «Bu doğru, kesin ve sezilmesi kolay bir nedenler zincirine bağlı olmakla birlikte, Wolff felsefesi yandaşlarınca öylesine gözden kaçırılmıştır kl, bu kişiler basit bir tözün bir iç etkinlik ilkesine uyarak sürekli değişime uğradığını kabul etmişlerdir. Gerçekten, ben onların kanıtlarını yeterince biliyorum, ama bu kanıtların hangi noktada geçersiz olduğunu da biliyorum.» «Bununla birlikte, değişimlerin nasıl olduğunu bilmek isteyen biri, şeylerin birbirlerine bağlantılarından, bir başka deyişle gerekirlikleri için-

(31) Tam adı : Metaphysica cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen continet monadologiam physicam (Bütün yapıtları, cilt 1).

de karşılıklı bağımlılıklarından gelen şeye bakışlarını çevirmelidir»[32].

«Leibniz'in öncesel uyum'u, benim belirleyişimle tam tamına yıkılmıştır, her zaman olduğu gibi Tanrısallık'a uyarsız görülen ve genellikle ancak kesinliksiz bir destek sağlayan sonuçsal nedenler yüzünden değil, ama iç olanaksızlıkları yüzünden. Kanıtlanmış olan şey doğrudan doğruya şunu ortaya koyar: İnsan ruhu, dış şeylerle olan bağlantısından koparıldığı zaman, kendi iç durumunu değiştirmekte tam tamına yetersiz duruma gelir»[33].

2. *Ortak varoluş* ilkesi. «Sonlu tözler birbirlerine basit varoluşlarıyla bağlanmamışlardır, onlar varoluşlarının ortak temeli olan tanrısal anlığın etkisiyle karşılıklı ilişkilerini sürdüren şeyler olmakla bir ortaklığa sahiptirler»[34].

Aşağıdaki metinde de, Kant, şeylerle ilgili görüşünün kendisini Leibniz ve Malebranche'la karşıt duruma getirdiğini belirler.

«Şeyler genel bir *uyum* içindedir. Ancak, bundan, *Leibniz*'in tözlerin karşılıklı *bağımlılığını* değil de *uyarlılığını* varsayan *öncesel uyum* görüşü çıkmaz... Ayrıca, burada, tözlerin, *Malebranche*'ın *raslantısal nedenler*'iyle eylemde bulunduğu görüşü de benimsenmiyor»[35].

Kant'ın «bilinmeyen bir yolu açmak» ve metafiziğe daha sağlam yeni temeller kazandırmak için kullanmak istediği iki yeni temel ilke şöyle özetlenebilir:

a) Değişimler ancak manadların ilişkisiyle ve karşılıklı bağımlılığıyla olasıdır. Değişimler varolduğu ve gerçek olduğu gibi, bu ilişkiler ve bu karşılıklı bağımlılık da vardır. Bir evren vardır.

b) Bu evren sınırlı ve bağımsız varlıkların karşılıklı etkilerinden gelemez. Bu evrenin temeli ortak bir ilkede, tanrısal anlıkta olmalıdır.

---

(32) Bütün yapıtları, cilt 1, s. 411.
(33) A.g.e., s. 412.
(34) A.g.e., s. 415.
(35) A.g.e., s. 415

Bu yazının ayrıntılarına burada elbette giremeyiz. (Aynı anda birçok evren varolabilir mi? vb.) Yalnız şunu belirtelim, yeter: 1755'ten sonra Kant, metafiziği daha sağlam yeni bir temel üzerinde yeniden kurmak için, Leibniz'le, onun *Monadcılık*'ıyla. Wolf'le, Malebranche'la karşıtlaşarak, *bütün, birlik, evren fikri*'nden yola çıkıyordu.

Bununla birlikte, daha sonraki yıllarda *Monadologia physica* ortaya çıkacaktır. Kant'ı eleştirili felsefeyi kurmaya götüren evrim apaçık bir biçimde bu yapıtla başlıyordu. *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali* adından da anlaşılacağı gibi, yapıtın temel fikri, doğal felsefede biraraya gelen iki ayrı bilgi biçimi arasındaki, «metafizik»le «geometri» arasındaki ayrım üzerine kurulmuştur.

Bu terimlerin anlamı üzerinde herhangi bir yanlış anlaşılmadan kaçınmak için burada şunu belirtelim: «Metafizik», uzayın geometrik bilgisine karşıt olarak, cisimlerin bilgisi anlamına gelir; «doğal felsefe», her ikisinin, Kant'ın ileride deney diye adlandıracağı şeyde bir araya gelmesidir.

Bu iki bilgi biçimini daha yakından ele alalım.

Cisimler konusunda, bir yıl önce ortaya çıkmış olan «Nova dilucidatio»nun sonuçları hemen tümüyle unutulmuş gibidir. Artık ne evren sözkonusudur, ne de monadların karşılıklı bağımlılığı. Bütün temel sorunlarda Kant şimdi Leibniz'in görüş açısını izlemektedir. Leibniz'e karşı başlıca kanıt olan ve daha önceki yazılarda çok önemli bir yer tutan monadların karşılıklı bağımlılığı kanıtı, burada ağırlığını hemen tümüyle yitirmiştir; Kant bunu vurgulamak için daha başta şu ilk paragrafı koyar[36]: «Cisimler, sürekli bir varoluşa sahip olan ama birbirinden ayrı bulunan parçalarla kurulmuşlardır. Bununla birlikte, bir arada oluşları bu parçalar için bir ilişki ve dolayısıyla bir raslantısal belirlenme olduğundan ve onların varoluşlarına dokunulmadan kaldırılabilir olduğundan, demek ki bir cismin bütün bileşimini ortadan kaldırabiliriz ve daha önce bir araya gelmiş olan bütün parçalar oldukları gibi kalırlar.»

(36) **Bütün yapıtları**, cilt I, s. 477.

Evren sorununun, parçaların bir araya gelmesi ve karşılıklı bağımlılığı sorununun önemsizleştiği ya da tümüyle silindiği anlamına gelir mi bu? Gelmez.

Sorunun gelişen dizge içinde yeri ve anlamı değişmiştir yalnızca. Türel görüş açısı her gerçeklik için ve her genel bilgi için geçerli değildir artık. Bu görüş açısı artık yalnızca geometri ve uzam için geçerlidir. Çünkü bu noktada Kant'ın tutumu tam anlamında karşıttır[37].

«Cisimlerin yeraldığı uzam sonsuza kadar bölünebilir. Bu yüzden o basit ve özerk parçalardan kurulmuş değildir.»

Bu yapıtta monadlarla ilgili olarak geliştirilen kuramın amacı, Lask'ın ayrıştırmalı ve türel mantıklarını geniş ölçüde karşılayan iki bilgi biçiminin tek bir doğal felsefede nasıl birleştiğini göstermektir. Eleştirel «deney» terimi de azçok kullanılacaktır.

Kant önsözde sorunu şöyle koyar[38]:

«Bu etkinlik içinde metafizik geometriyle nasıl bağdaşacak? Öyle ya, aşkın felsefeyle geometriyi birleştirmek, köpekle atı aynı arabaya koşmaktan daha zordur. Çünkü aşkın felsefe uzamın sonsuz bölünürlüğünü inatla reddeder, oysa geometri uzamın sonsuz bölünürlüğünü öbür teoremleriyle aynı kesinlikte kabul eder... Bu çelişkilerin uzlaştırılması kolay bir çaba gibi görünmese de, ben bu uzlaştırmayı gerçekleştirmek için belli bir güç harcamaya girişmiş bulunuyorum.»

Bu satırlar, eleştirili felsefenin çıkış noktası olarak ruhun yetilerinin ruhbilimsel ayrımını ya da duyumla anlık arasındaki bilgibilimsel ayrılığı gösteren kuramların ne ölçüde yanıldığını ortaya koyar.

Gerçek çıkış noktası, bize kalırsa, bütün ve parçayla, geometrik bilgi ve ayrıştırmalı bilgiyle ilgili bilgibilim sorunudur. Kant'ı uzamın ve zamanın bilgisini cisimlerin bilgisinden ayırmaya götüren bu sorun olmuştur, bu ayrımdan yola çıkarak büyük bir çabayla başka ayrımlar ortaya koyulmuştur: duyumla anlık arasında, haz ve nefret duygusunu tanıma yetisiyle arzulama

(37) **Bütün yapıtları**, cilt I, s. 478.
(38) A.g.e., s. 475 - 476.

yetisi arasında, anlıkla yani yargılama yetisiyle us arasında ayrımlar.

Kant sorunun bu konumuna nasıl ulaştı? Bunda genellikle, Leibniz kuramlarının yandaşlarıyla Newton kuramlarının yandaşları arasında uzam konusunda yapılan tartışmaların etkisini görürler daha çok. Buna göre Kant'ın yazıları iki karşıt kuramı uzlaştıran bir aracı konum bulma denemesinden başka bir şey değildir. Tek gerçek gerçeklik olarak bireylerden, monadlardan yola çıkan Leibniz için uzam göreliydi, monadlar arasındaki ilişkiydi. Fizikçi Newton, mutlak bir uzamın varlığını kabul ediyordu, bu uzam olmadan cisimler olamazdı, cisimler arasında ilişki hiç olamazdı. Kant aracı bir tutum alarak, monadcılıkla mutlak uzamı uzlaştırmayı denemişti.

Kant'ın bu tutumunu Leibniz yandaşlarıyla Newton yandaşları arasındaki tartışmaların etkisiyle almış olduğu görüşü bize de doğru görünüyor. Bir filozofun sorunlarını çağının sorunları dışında bulması inanılmaz bir mucize olurdu. Gene de onun büyüklüğü, bu sorunların içerdiği evrensel ögeleri tanımasından ve ortaya çıkarmasından, daha sonraki her bilginin temel öncüllerini onlarda geliştirerek onlara felsefi bir yapı kazandırmasından gelecektir.

Kant'ın mutlak uzam fikrini Newton'dan almış olması olasıdır ve hatta doğruya yakındır. Ama bu fikrin onda bütünsellik kategorisine dönüştüğü, onun bu kategoriyi sırasıyla fiziğin, dinbilimin, insanbilimin sorunlarına uyguladığı da, 1755'den sonra kendini göstermiş olan apaçık bir gerçekliktir, bunun için bazılarının sandığı gibi 1770'de yayımladığı incelemeyi beklemek gerekmez.

Bu iki çalışma arasındaki ayrım, Kant'ın sonraki düşüncesi için taşıdığı önem bakımından ortaya konulmalıdır. Bu ayrımı şöyle belirleyebiliriz: «Dilucidatio», parçaların bütün içindeki *değişim*'inden, monadoloji monadların *varoluş*'undan sözeder.

Kant bu ayrımda, iki incelemenin görüş açılarını uzlaştırma olasılığını bulmuş olabilir. Ne olursa olsun, onda Kant'ı uzun zaman uğraştıracak bir sorun vardı.

Yazımızın bu kesimini bitirmeden önce, Kant'ın eleştiri öncesi düşünceleriyle ilgili en önemli ögelerden birine parmak

basmamız gerekiyor. Bu öge bu konuda yazılmış yazıların çoğunda gözden kaçırılmıştır. Bu da, daha önce tümüyle geliştirilmiş uzam ve zaman kavramlarıyla tanrısallık fikri arasındaki sıkı ilişkidir, bu ilişki eleştiri döneminin başlarına kadar izlenebilir. Kant'ın yayımlanmış yazılarında apaçık bir biçimde kendini bir kere göstermiştir bu, o da başlangıç incelemesinin bir notunda[39] ve oldukça sakınıklıkla ortaya konulmuştur; burada Kant, uzayın ve zamanın, tanrısallık'ın duyulur görünümleri olabileceğini söyler. Oldukça kapalı bir biçimde anlatır bunu: «Apaçık kesinliğin sınırlarını birazcık aşmamıza izin verilirse...» der ve şöyle bağlar: «Kendimizi böylesi gizemci araştırmaların denizinde tehlikeye atmaktansa, zihnimizin güçsüzlüğüne uygun bilgilerin kıyısında kalmak bana daha doğru görünüyor gene de.»

Ölümünden sonra yayımlanan yapıtlarında bu fikir ikide bir ortaya çıkar. Bazı belirleyici bölümler alalım bunlardan: «Sonuçlar nedenlerin simgeleridir, öyleyse uzam... tanrısallığın her yerde bulunuşunun bir simgesidir ya da tanrısal nedenselliğin olgusudur.» (*Bütün yapıtları,* cilt XVII, no: 4208) «Sonsuz gerçeklik her olasılığın dayanağıdır, evrensel temeldir. Eğer tüm yoksamalar sınırsalar, bir şey ancak varsadığı bir şeyle olası olabilir, ens realissimum'un dışında. Her şeyi kucaklayan zaman, her şeyi içeren uzam, kendi kendine yeten şey.» (*Bütün yapıtları,* cilt XVII, no: 4590) «Zamanın ve uzamın zorunlu birliği özgün bir varlığın zorunlu birliğine dönüşür. Zamanın ve uzamın zorunlu birliğinin sonsuzluğu özgün bir varlığın evrenselliğinde bulunur.» (*Bütün yapıtları,* cilt XVII, no: 4758)

Kant'ın eleştiri öncesi düşüncesinde zaman, uzam ve tanrısallık kavramlarının yakınlığını göstermeye yeter bu alıntılar, sanırım. Bu yakınlık, sanırım, her üç kavramın da bütünsellik kategorisinin anlatımları olmasıyla açıklanır.

Monadcılığa dönecek olursak, burada geometrik bilgi, uzayı, evreni yaratma ve sürdürme işlevini yerine getirmektedir, bu işlevi Nova dilucidatio'da tanrısal anlık yerine getiriyordu.

Uzay «bir birlik oluşturacak biçimde bir araya gelmiş monadların dış ilişkilerinin olgusudur.»

(39) **Bütün yapıtları**, cilt 2, s. 409.

Bu ayrıştırmalar, Kant'ı 1763'de çıkan *Tanrı'nın varoluşunun gösterilmesi için tek olası temel* adlı yapıtını yazmaya götüren düşünce gelişiminin kavranılmasını kolaylaştırıyor.

II

Eleştiri öncesi dönemin başlıca üç yapıtını ele alacağız şimdi. Bunları sayalım: Birincisi, 1763'de yayımlanmış olan, *Tanrı'nın varoluşunun gösterilmesi için tek olası temel*'dir, bu yapıt bütünsellik görüşünün dinbilim alanına uygulanışında bir evre oluşturur; ikincisi, *Bir öngörürün metafizikteki düşlerle açıklanmış düşleri*'dir (1766), bu yapıtında Kant bütünsellik kategorisini insanbilimin sorunlarına ilk olarak uygular ve topluluk kavramından sözeder; üçüncüsü 1770'de yayımlanmış olan *Başlangıç incelemesi*'dir.

Gene de Kant'ın bu dönemde durmuş oturmuş bir bakış açısına, sonuçları çeşitli alanlara uygulanmaktan başka bir şeyi gerektirmeyen bir bakış açısına ulaştığı sanılmamalı. Gerçekte durum bambaşkadır. Kant yeni bakış açısının önemini kavramıştı, nesneleri ele almaktaki yeni tutumun önemini kavramıştı, ama başlıca üç uygulama girişiminde çok büyük güçlüklerle, aşılmaz güçlüklerle karşılaştı. Zahmetli bir düşünce çabası içinde yıkışmak zorunda olduğu sorularla ve sorunlarla yüzyüze geldi, bu sorular ve sorunlar onu hep biraz daha ileriye sürükleyecek ve eleştirili felsefeye doğru itecektir. Burada ele alacağımız üç yapıt bu yolun üç evresinden başka bir şey değildir. Bu üç evrede Kant azçok kesin bir çözüm bulduğunu sandı, ama gene de bu çözüme tutunup kalamadı. Bu üç çalışma büyük güçlüklerin pençesine düşmüş bir düşüncenin gelişimindeki üç evre diye alındığı zaman ancak biz onlardaki anlamı ve birçok ayrıntıyı kavrayabiliriz, yoksa bütün bu şeyler soyut, skolastik ve gerçekliğe yabancı görünecektir.

Kant düşüncesindeki bu evrimin ana çizgilerini ortaya koymaya çalışacağız burada. Bu ortaya koyuş çalışmamızın bir bölümü varsayımsal kalacak elbette, bu evrimin yapısını gerçek-

ten kavramak istiyorsak varsayımsal kalmak kaçınılmaz olacaktır.

Monadologia physica'nın sonuçlarını bir daha anımsayalım. Uzam sonsuza kadar bölünebilen bir bütünlüktür ve basit parçaların bileşmesiyle oluşmamıştır. Cisimler, tersine, uzamda etkin güç merkezlerinin, yani monadların bileşmesiyle oluşmuşlardır. Her ikisinin yani uzamın ve monadların, bütünün ve özerk parçaların birleşmesinden doğa oluşmuştur.

Nova dilucidatio da şunu ortaya koyuyor: Özerk monadlar kendiliklerinden karşılıklı ilişkiye giremezler, karşılıklı ilişkinin kökeni ancak «varoluşlarının ortak temelinde, tanrısal anlıkta»dır. *Monadologia*'ya göre, «uzam, bir birlik oluşturacak biçimde bir araya gelmiş olan monadların dış ilişkilerinin olgusudur»[40].

Kant'ın her *iki* yazıyı da kabul ettiğini düşünelim, bundan mantıksal olarak şu çıkar: Uzam, tanrısal anlığın olgular düzeyinde dışlaşmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kant'ın ölümünden sonra yayımlanmış olan yapıtlarında ve *Başlangıç incelemesi*'nin bir notunda bu görüş yer alır.

Yine de, bir sorun çözümsüz kalmaktadır: Monadlarla tanrısal anlık arasındaki ilişki nedir? Buna tam olarak iki yanıt bulunabilir, ama yanıtların ikisi de büyük güçlükler ortaya koyacaktır. Yanıtlardan birisi *aşkın* kavrayışın yanıtıdır, buna göre monadların uyumu, dıştan, tanrısal anlıkla sağlanmıştır: Bu yanıt bizi *atomcu usculuk*'a ya da *deneycilik*'e götürür. Öbürü, tanrısal anlıkla monadların bütününü yani evreni özdeşleştiren *içkin* kavrayışın yanıtıdır, bu da bizi, son sonuçlarına kadar geliştirdiğimizde, Spinoza'cı heptanrıcılığa, hatta *Hegel'ci diyalektik*'e götürür.

Birinci cevabı Kant'ın kategorik bir biçimde yoksadığını biliyoruz: Kant, Leibniz'in öncesel uyumuna, Malebranche'ın raslantısal nedenlerine karşı çıkmıştı. Çünkü bunlar ona kökel bir atomculuğu ve bütünsellik kategorisinden vazgeçişi zorunlu kılar görünüyordu.

En doğal çözüm karşıt kavrayışta, *içkinlik* görüşünde olmalı. Elbette bu çözüm, Kant'cı düşünce yönünde birinciden daha ile-

(40) **Bütün yapıtları**, cilt I, s. 479.

riye giden bir çözümdür. Ancak burada da vaktiyle Elea'lıların çattıkları ve Herakleitos'dan başka kimsenin doğru dürüst yanıt bulamadığı eski bir güçlük ortaya çıkar, bu da *değişim sorunu*' dur. Bütün filozoflar, kategorilerin mutlak, ölümsüz, değişmez bir şeyleri karşıladıklarına tam tamına inanıyorlardı o zamanlar. İçkin bakış açısı kesin bir biçimde benimsendi miydi, ölümsüz ve değişmez kategorilerle değişen deneysel gerçeklik arasındaki çelişki kendini gösteriyordu. Bu çelişkiyi iki biçimde çözmeye kalkıyorlardı: Ya deneysel gerçekliği tam anlamında görünüşe indirgiyorlardı, Elea'lılardan beri bütün Platon'cuların yaptığı buydu, ya da kategorilerin de değişebileceğini benimsiyorlardı, buna da Herakleitos'dan beri kimse cesaret edememişti, Hegel bunu yeniden ele alan ilk filozof olacak ve böylece diyalektik yönteme ulaşacaktır.

Kant gene de bu kadar uzağa gitmeye cesaret edememişti. Gelişmiş bir bütünsellik felsefesinin içkinliği içereceğini, içkinliğin de kendisini Spinoza'cı heptanrıcılıktan geçerek bir değişen Tanrı fikrine ve diyalektiğe götüreceğini apaçık görüyordu. İşte bu yüzden bu görüşe yanaşmamıştır.

Kant, Spinoza'cılığın doğrudan doğruya ayrıştırmasına hiçbir zaman girmemiştir, ama *Olası kanıtın tek temeli* üzerine yazdığı incelemenin daha başında, çok belirleyici bir bölüm buluyoruz; Spinoza düşüncesinden burada yalnızca örnek olarak sözedilmiş de olsa, biz bu bölüme çok önem veriyoruz.

Kant, Tanrı'nın varoluşunu gösteren varlıkbilimsel kanıtın eleştirisini geliştirirken, «...dır»ın genellikle özneyle fiil arasındaki mantıksal ilişkiyi gösterdiğini, ama gerçek bir varoluşu göstermediğini ortaya koymaya çalışır[41]. «Bu yüzden, 'Olmak', yasal bir biçimde kullanılabilir, düşünülemez şeylerin birbirleri üzerindeki etkisi sözkonusu olduğu zaman bile. Örneğin, Spinoza'nın Tanrı'sı sürekli değişimlere açıktır.»

Bu dönemde Kant hiç bir zaman Spinoza'ya doğrudan doğruya başvurmamış olsa da, yazılarının birçoğunda değişimle tanrısal yüceliğin uyumsuzluğunu bildirdiği bölümler vardır[42]. «Ortaya koymuş olduğumu sandığım belirlemeden şu tür sonuç-

(41) **Bütün yapıtları**, cilt II, s. 74.

lar çıkarmak herkes için kolay olacaktır: düşünen ben, mutlak olarak zorunlu bir varlık değilim, çünkü gerçekliğin temeli değilim, değişkenim ben; olamama olasılığı taşıyan bir varlık, ortadan kaldırılışı tüm olasılığı doğrudan doğruya ortadan kaldıramayacak olan bir varlık, değişken ve sınırlı bir varlık hiç bir zaman zorunlu değildir. Dünya da zorunlu değildir. Çünkü dünya tanrısallığın dünyası değildir, biz onda çatışkılar, eksiklikler, değişmeler, tanrısallığın belirlemelerine uymaz şeyler buluyoruz.»

Bu tutumu almakla, Kant, bütündeki parçaların karşılıklı ilişkisi sorununa verilecek iki kesin yanıtı da, yani Leibniz'in ve Malebranch'ın aşkın yanıtını da, Spinoza'nın diyalektik bir felsefeye mantıksal olarak açılan — Kant bunu çok iyi görüyordu — içkin yanıtını da yoksamış oluyordu. Bu durumda yeni bir tutum aramak gerekecekti.

Biz bu ayrıştırmamızı, Kant'ın eleştiri öncesi düşüncesiyle Hegel'in diyalektik felsefesi arasındaki ilişkiler sorununu ele alabilmek için kısa kesiyoruz.

Hegel'in diyalektik yönteminin en ortasında bütünsellik kategorisi bulunur. Biz burada bu felsefenin ayrıntılı bir incelemesine giremeyiz, ama bu durum Hegel'in her yapıtında kendini gösterir gibidir. Hegel'i Herakleitos'dan sonraki bütün filozoflardan ayıran, —onu onların üstüne çıkaran da diyebiliriz— Hegel'de temel kategorilerin bile ölümsüz, katı ve sonuna kadar verilmiş olmamaları, ama evrimde ve evrimle kendilerini gerçekleştiriyor olmalarıdır. Hegel'de bütünsellik fikrinin başlıca özelliklerini saymak istersek, aşağıdaki sıralamayı yapmamız gerekir.

1. Biçimsel mantığın ve soyut bilimsel yasaların tersine, bütünsellik *somuttur ve içeriği sarar.*

2. Soyut atomculuğun «ölümsüz doğrular»ının tersine bütünsellik sürekli bir evrim içinde *değişkendir.*

3. Bütünsellik, ünlü üçlü şemaya, sav, karşısav ve bileşim şemasına göre *çelişkilerle* gelişir.

Somut olmak, içeriği sarmak, değişken olmak, çelişkilerle gelişmek... Hegel'ci bütünselliğin başlıca özellikleri bunlardır.

Genç Kant da, daha önce de gösterdiğimiz gibi, bütünsellik fikrinden kalkmış, aynı sorunlarla yüzyüze gelmişti. Gör-

dük ki, her içkin kavrayış onu zorunlu olarak bir değişken bütünsellik kavrayışına götürse de, o bir değişken bütünselliği benimsemeye yanaşmıyordu. Bu yüzden, bütünselliğin yalnızca biçimsel ve değişmez yüzlerini benimseyerek, bundan böyle aracı bir tutum almaya yönelmişti. Uzamı tanrısallığı benimsiyordu,(bir süre sonra da zamanı benimsedi), oysa içerik düzeyinde, deneysel veriden giderek, Leibniz'in atomcu monadcılığına bağlanıyordu.

Sorun böylece sağlama bağlandığına göre, uzamın ve zamanın tam anlamında bütünsellikleri açısından her değişim sürekli göründüğü ölçüde Kant'ın *çelişkiler* ve *somut* sorunlarıyla hiç karşılaşmadığı düşünülebilir. (Uzamın bir noktasından bir başka noktasına gitmek için aradaki noktaların tümünü geçmek gerekiyordu). Bütünsellik sorunuyla ilgilenen Kant'ın bu iki sorunla karşılaşması ve bu karşılaşmanın iki küçük yapıtta sözkonusu edilmesi bize ilgi çekici görünüyor.

Bu iki küçük kitaptan birincisi Berlin Akademisi için yazılmış bir muhtıradır. *Doğal dinbilimin ve ahlakın ilkelerinin apaçıklığı üzerine araştırma* adlı bu yapıt 1764'de yayımlanmış ama 1762'de yazılmıştır. Kitabın adında doğa felsefesiyle ilgili bir belirleme olmamasına karşın, yapıt çok önemli bir ayrım konusunda yazılmış bir bölümle başlar, bu ayrım «matematik bilgilerde kesinliğe varmakla felsefede kesinliğe varmak» arasındaki ayrımdır. Bilindiği gibi, matematikte önemli olan türel düşüncedir, oysa felsefede ayrıştırmalı düşünce önemlidir. Bizim için önemli olan, sözkonusu bölümün ikinci paragrafının başlığıdır[43]: «Matematik, ayrıştırmalarında, kanıtlamalarında, tümdengelimlerinde geneli *in concreto* işaretler altına koyar, felsefede geneli *in abstracto* işaretler altında gösterir.» Metinde de «işaretler»e biraz aşırı gibi görünen bir önem verilmektedir; bununla birlikte, bizim için kesin olan bir şey var, o da, bu metinde, ileride Hegel düşüncesinde büyük önem taşıyacak olan somut bütünsellik ve deneysel veri ayrımıyla karşı karşıya kalmamızdır.

1763'de yayımlanan *Felsefeye olumsuz nitelikler kavramını getirme denemesi* adlı yapıta gelince, bu yapıt mantıksal yok-

(43) **Bütün yapıtları**, cilt II, s. 278.

samayla matematiğe ve gerçekliğe ilişkin yoksama arasındaki ayrımı aydınlatmaya çalışır, buna göre mantıksal yoksama varsamanın karşıtından başka bir şey değilken, matematikle ve gerçeklikle ilgili yoksamaların da olumlu ögeler kadar gerçekliği vardır. Mantıksal çelişkiler kavranılamaz çelişkilerdir, matematik çelişkiler ve gerçeklikle ilgili çelişkiler etkin olarak varolan çelişkilerdir. Deborin, diyalektiğin tarihiyle ilgili araştırmalarında, burada daha sonra Hegel'deki diyalektik çelişkiler kuramı ve biçimsel usun eleştirisi durumuna gelecek olan şeyin ilk anlatımlarının bulunduğunu göstermişti.

Ama, ne olursa olsun, Kant diyalektikçi bir düşünür olmamıştır, eleştirili felsefenin yaratıcısı olmuştur. Ona diyalektiğin yolunu kapayan şey, Platon'cu ve uscu gelenekle ilgiyi kesmeye, evrimleşmeye yatkın bir bütünlük, «sürekli değişimlere yatkın bir Tanrı» benimsemeye yanaşmayışıdır.

Mantıksal yetkinliği olan bu iki kavrayışı, Leibniz'in ve Malebranche'ın aşkın kavrayışıyla Spinoza'nın içkin kavrayışını ayrı ayrı nedenlerle yoksayan Kant, üçüncü bir formül, aracı bir formül aramak zorundaydı.

«Tanrı'nın varoluşunun gösterilmesi için tek olası temel» sözünü buna göre anlıyoruz.

III

Gene de bu yapıtın bize Kant'ın öbür yapıtlarından daha az aydınlık ve daha çok sakınık göründüğünü söyleyelim.

Kant da bunu sezmiş gibidir. Önsözde, özellikle, bu yapıtın kesin bir çalışma olmadığı, bir hazırlık çalışması olduğu belirtilir. Yapıt kanıt getirmez, yalnızca «Tanrı'nın varoluşunun gösterilmesinde tek olası kanıt için bir temel» getirir[44].

Böylesi bir açıklık ve yetkinlik eksikliği Kant'da öylesine az rastlanır bir şeydir ki, us «öbür sorunlar»dan daha derin ve da-

(44) «Burada getirdiğim şey, bir göstermenin temelinden başka bir şey değildir, yapının canla başla birleştirilmiş gereçleridir. Ben bu gereçleri anlayanların dikkatine sunuyorum, kullanılabilir parçaları süreklilik ve uyarlılık sağlayan kurallara göre evin yapımında kullansınlar diye.» «Gün ışığına çıkardığım belirlemeler uzun uzun düşünmelerin meyvasıdır, ancak yazının biçimi bitmemiş bir çalışmanın izlerini taşır» (**Bütün yapıtları**, cilt 2, s. 66).

ha nesnel bir sorun değil midir de öbür sorunlar «ona gereken vakti bırakmamıştır» diye sormak gelir insanın içinden.

Sanırız, bu açıklık yoksunluğu, «kanıtlayıcı temel»in kuruluşunda Kant'ın *bütün* kavramından, *evren* kavramından yola çıkmasından, bu durumun onu, istemese de, ancak sözde ayrılabildiği Spinoza'cı heptanrıcı tutumun çok yakınında yer almaya götürmesinden gelmektedir. Onu aydınlık bir biçimde belirlenmiş kavramlara karşılık olmayan deyimler kullanmaya, ilk bakışta bulanık, sakınık, hatta bazen skolastik görünen deyimler kullanmaya götüren şey içkin heptanrıcılıktan korunmak için gösterdiği sürekli çabadır.

Bu yapıtın ayrıştırmasında, iki ayrı öge belirlemek zorundayız :

a. Öbür filozofların kavrayışlarıyla tartışma,

b. Kant'ın getirmiş olduğu «Tanrı'nın varlığının kanıtlanması için tek olası temel.»

Daha önceki sayfalarda, Kant'ın Leibniz, Malebranche, Wolff ve Spinoza'yla yaptığı tartışmaları gördük. Yapıtın birinci bölümünde, Descartes'da Tanrı'nın varoluşuyla ilgili varlıkbilimsel kanıtlama eleştirilir. Bu kanıtın tam gelişmiş eleştirisi —daha sonraları Salt usun eleştirisinde de yer alacaktır— felsefe alanında çok ünlü olmuştur. «Varoluş herhangi bir şeyin bir niteliğini ya da bir belirlemesini oluşturmaz», ama «bu şeyin mutlak konumunu oluşturur», bu yüzden, varoluşu bir kavramın ayrıştırılmasıyla kanıtlamak hiçbir zaman doğru değildir.

Fiziksel-dinbilimsel kanıtın tartışılmasına ikinci bölümde daha büyük bir yer verilmiştir.

Etkili bir yöntem ayrıştırmasıdır bu; bize kalırsa, doğal olarak eskiyip gitmiş örneklerin dışında, geçerliliğini bugün de korumaktadır.

Kant, şeylerin tanrısallık karşısındaki bağımlılığı konusunda, oldukça yetkin bir biçimde geliştirilmiş olan ikileştirmeli iki sınıflama ayırır, bu iki sınıflama iki karşıt tanrısallık kavrayışı getirir, bunlardan biri *içkin* kavrayış, öbürü *aşkın* kavrayıştır.

1. Tanrı karşısında şeylerin *ahlaki olmayan* bağımlılığı ve *ahlaki* bağımlılığı.

2. Evreni *doğal düzen aracılığıyla* ya da *bu aracılık olmadan* kuran şeylerin Tanrı karşısında bağımlılığı.

Ahlaki ve doğa düzenine yabancı bağımlılık *aşkınlık*'ı ve Tanrı'nın *bilinçli istem*'ini gerektirir; şeyler bu istemde vardır, olaylar bu istemle olur; dolayısıyla, şeyler ve olaylar zorunlu olarak *olumsal*'dırlar. Burada iki çeşit doğaüstü ayırmak gerekir: *maddi* doğaüstü, doğa düzeninin hiçbir biçimde dokunulmaz olmadığı durumda sözkonusudur; *biçimsel* doğaüstü, Tanrı doğa düzenini özel ve olumsal bir amaca varmak için kullandığı zaman sözkonusudur.

Şeylerin Tanrı karşısında *ahlaki olmayan* bağımlılığında —bu bağımlılık *doğa düzeninin aracılığı*'yla gerçekleşir— Tanrı'nın eğilimi ve bilinçli istemi artık hiçbir rol oynamaz. Tanrı evreni istemiyle yaratan bir varlık değildir artık, ama tümü *zorunlu* olan şeylerin ve olayların iç olasılığının temelidir. Şeyler ve olaylar, demek ki, Tanrı'nın *istem*'ine bağımlı değildirler burada, ama yalnızca onun *varoluş*'unda kendi olasılıklarının temelini bulmaktadırlar.

Bu durum tanrısallığın aşkınlığını büyük ölçüde azaltmakta —Kant bunu sezmez gibi görünse de— sonunda bir içkinlik kavramına açılmaktadır.

Şeyler Tanrı'nın istemine bağlı olmadıkları, yalnızca onun varoluşuna bağlı oldukları zaman, bizi heptanrıcılıktan ayıran şeyin ne olduğunu söylemek oldukça zordur.

Olumsal şeylerin tanrısal *istem*'e *ahlaki* ve *doğaüstü* bağımlılığı karşısında Kant'ın tutumu nedir? Temelde, olumsuzdur tutumu. «Bu, filozofların, daha doğrusu basit düşünenlerin ilkesidir: Hiçbir şeyi mucizeye, doğaüstü bir olguya bağlamamak gerekir, çok büyük bir neden olmadıkça»[45]. Alışılagelen fizik-dinbilim'in üç yanlışı vardır[46].

1. «Her yetkinliği, her güzelliği, her doğal uyumu bir raslantı gibi alır, erdemin bir yapıtı gibi alır, oysa genellikle bu nitelikler doğanın en temel yasalarından zorunlu olarak gelmektedirler.»

---

(45) **Bütün yapıtları**, cilt 2, s. 108.
(46) **A.g.e.**, s. 117 - 123.

2. «Bu yöntem yetersiz bir felsefi yöntemdir, çok zaman ve elle tutulur biçimde tersleşir felsefenin gelişimiyle.»

«Bir şey ne kadar az yararlı görünürse görünsün, onu tanrısal istemin eğilimine ya da doğanın özgül ve istenmiş bir konumuna bağlıyorlar... Böyle bir anlayış, doğa araştırmasına sınırlar koymaktadır.»

3. «Bu yöntem, evrendeki zincirlenmeleri ve yapay dizilişleri düzenleyen bir şeyin varlığını kanıtlamaya yarar, maddenin yaratıcısını kanıtlamakta ve evrenin kurucu ögelerinin kökenini bu yaratıcıya götürmekte yetersiz kalır»[47].

Bununla birlikte Kant böylesi bir bağımlılığı tümüyle yadsımış değildir. Çünkü iki soru ortaya çıkar burada. Kant bu sorulara bilimsel bir cevap verilemeyeceğine inanır. Ona göre, bu noktada Tanrı inayetinin, Tanrı'nın aşkın isteminin doğaüstü müdahalesini kabul etmek zorunluluğu vardır.

Bu sorular şunlardır :

1. Şeylerin şeyler olarak varoluşu: doğa bilimleri bize evrenin varolduğu biçimiyle değişmez ve zorunlu yasalara uyduğunu kanıtlayabilirler. Ama bu evren neden ve neyle vardır? Bu soru bilim alanının dışında kalır. Evreni yöneten *ilişkiler, yasalar* zorunlu şeyler olarak görünebilirler usumuza. Şeylerin şeyler olarak varoluşu her zaman *olumsal* olarak alınmak gerekir, tanrısal istemin ürünü olarak alınmak gerekir. «Tanrı, şeylerin iç olasılığının ilkesini içeriyor dediğim zaman, herkes bu bağımlılığın ancak ahlaki olmayan bir bağımlılık olabileceğini kolayca anlayacak... Tanrı şeylerin varoluşunun temelini içerdiğine göre, buradaki ilişkinin her zaman ahlaki bir ilişki oldu-

---

(47) Bu parça her şeyden önce, epeyce karanlık ve özellikle de sonraki satırlarla çelişkili görünüyor. Bununla birlikte, yazının bütününden şu iki fikri çıkarabiliriz : a) bir şeyin **sonluluk**'u, o şeyin yaratılmamış olması gereken maddesinden olan bir yaratıcıyı değil de, o şeyin **biçim**'inden olan bir yaratıcıyı zorunlu kılar. «Bu yüzden Aristoteles ve Eskiçağ'ın birçok filozofu maddeyi değil de biçimi tanrı yaratısıyla açıklarlardı. b) Tanrı, **istem**'iyle şeyleri yarattı, her şeyden önce şeylerin birliğini ve uyumunu kuran ve daha önceden varolması gereken bir şeyler **olasılık**'ını değil.» Her iki fikir de apaçıktır ve daha önce sergilediğimiz usavurmayla hiçbir biçimde çelişmez. Yalnız onların birleştirilmesi bizi karışık ve azçok karanlık formüllere götürür bazen.

ğu fikri uygun geliyor bana»[48]. «Her doğal şey, varoluşu içinde olumsaldır»[49].

2. *Organik* varlıkların varoluşu. «Gene de, doğa, bir başka tür olgu bakımından zengindir, bu tür olguların oluşumu üzerine kafa yoran her filozof bir önceki yolu (doğal düzenle açıklama yolunu L. G.) bırakmak zorunda duyacaktır kendini. Bitkilerin ve hayvanların düzeni, genel ve zorunlu yasaların açıklamakta yetersiz kaldığı bir yapı ortaya koyar»[50].

Burada da Kant, «genellikle yapıldığından daha değişik olarak, doğanın şeylerinde, genel yasalar gereğince sonuçlarını yaratacak büyük bir gücün varolduğunu benimsemek gerektiğini» göstermek için doğrudan doğruya iki sınırlama koyar[51]. Bu sınırlamalar şunlardır :

a) Her organik varlık için tanrısallığın özel bir eğilimini zorunlu olarak benimsemek gerekmemektedir. «Tanrısallığın ilk yaratışından gelen bitkiler ve hayvanlar için yalnızca kendini geliştirme yatkınlığını değil ama aynı zamanda kendilerine benzer bireyleri gerçek olarak dünyaya getirme yatkınlığını kabul etmek» yeter.

b) En özgür insan eylemlerinin oluşturulmasında da «doğal kurallar» büyük ölçüde önemlidir. «En özgür edimlerin büyük bir doğa yasası karşısındaki bağımlılığını deney de doğrular. Evlenmeye karar verme işi ne kadar özgür bir iş olursa olsun, çoğunluğa baktığımız zaman evli kişiler oranının pek büyük olduğunu görüyoruz!»[52].

Buna benzer bir başka örnek: «İnsanın özgürlüğü kullanmasının yaşamı uzatmaya ya da kısaltmaya ne ölçüde katkıda bulunduğunu herkes bilir. Bununla birlikte, özgür etkinlik yüce bir yasaya başeğiyor olmalıdır, çünkü büyük çoğunluğa baktığımız zaman ölülerin yaşayanlardan daha çok olduğunu görüyoruz»[53].

---

(48) **Bütün yapıtları**, cilt 2, s. 100.
(49) **A.g.e.**, s. 106
(50) **A.g.e.**, s. 114
(51) **A.g.e.**, s. 115
(52) **A.g.e.**, s. 111
(53) **A.g.e.**, s. 111

Şimdi bu yöntem tartışmasını bilim ve felsefe açısından ele alalım.

1. Bilgin olarak, yalnızca çağında en önemli yeri tutan Kant değil, ama günümüzde gerçek deneysel temelleri olmayan varsayımlar ortaya koymaya yanaşmayacak bilinçli bir araştırmacı da bu görüş açısında bazı temel şeyleri azçok değiştirirdi. Günümüzde de bilim her değişimin zorunlu olduğu ve aşkın bir tanrısallığın müdahalesi olmadan doğal yasalara göre kendini ortaya koyduğu belitinden yola çıkar. Ama, günümüzde de bilim, Kant'da istisnaları oluşturan iki sorun karşısında, yani evrenin kökeni ve organik yaşamın kökeni sorunları karşısında yabancı ve güçsüz kalır. Bilim evrenin kökeni sorunu karşısında yabancıdır, çünkü bu sorun bütün ciddi bilim adamlarına bilimsel alanın çerçevesini aşar görünür; organik yaşamın kökeni karşısında güçsüzdür, çünkü bu alanda yapılan sayısız araştırma ve deneye karşın organik yaşamın inorganik maddeden giderek açıklanabileceği görüşü bugün Kant zamanındakine göre deneysel olarak azçok daha iyi temellendirilmiştir. Günümüzde de bu sorun canlılıkçılığın ve tüm ereklilik felsefelerinin başlıca kanıtını oluşturur.

Kendimizi iyi anlatalım. Elbette mekanikçi biyolojilerle canlılıkçı biyolojiler arasında yantutucu bir tutum almak ve yaşamın ileride inorganik maddeden giderek açıklanması olanaklarını varsamak ya da yoksamak istemiyoruz. Bugün yalnızca şunu benimsiyoruz: kendi deneylerinin sonuçlarıyla yetinen olumlu bilgin için sorun ortadadır; kimse Kant'ı bundan yüz seksen yıl önce böyle bir açıklamanın olasılığını düşünemedi ya da düşünmek istemedi diye yeremez.

Şu noktaya parmak basmak da önemli görünüyor: Kant'ın sınırlamalarından ikisi de tanrısallığın evrenimizdeki aşkın müdahalesini azaltır, bu müdahaleyi şeylerin kökenine götürerek. İlgi çekici ve üstünde durulmaya değer bir başka çakışma, Kant'ın evlilik ve intihar konusunda seçtiği örnekle Durkheim'ın «intihar» temasının çakışmasıdır; Durkheim'ın «intihar»ı daha sonraları fransız bilimsel toplumbiliminin kurulmasına katkıda bulunacak yapıtlardan biridir.

2. Kant bu araştırmada *bilgin* olarak bize pek ilgi çekici görünürken, onun bu araştırmadan çıkardığı *felsefi* sonuçlar hiçbir biçimde benimsenebilir sonuçlar değildir. Yukarıda andığımız iki sorun, onun olumlu bilim için çözümsüz bulduğu iki sorun, aşkın bir Tanrı varsayımını hiç mi hiç öne sürmez ya da doğrulamaz gibidir.

Tam anlamında mantıksal bakış açısından, öncesiz bir biçimde varolan ve yaratılmamış olan bir evren varsayımıyla (organik yaşamı olan ya da olmayan bir evren) evreni yaratılmamış ve öncesiz bir biçimde varolan bir Tanrı'nın yaratısı gören varsayım arasında hiçbir ayrım yoktur.

Birinci varsayım da ikincisi kadar anlaşılmaz bir varsayımdır, çünkü evreni ve canlı varlıkları kim yarattı sorusu, mantık ve bilgi kuramı açısından, Tanrı'yı kim yarattı sorusundan daha doğrulanmış bir soru değildir. Evreni ve canlı varlıkları kim yarattı sorusu bize ilk bakışta daha yakın görünüyor, çünkü yüzyıllardır süregelen dinsel geleneğimiz dilimize olduğu kadar düşüncelerimize de işlemiştir. Gerçekte, evreni istemiyle yaratmış ama o zamandan beri evrenin evrimi üzerinde hiçbir etkide bulunmamış bir tam güçlü Tanrı kavramı, ezelden beri varolan ve azçok değişmez yasalara uymakta olan bir evren kavramından daha az anlaşılır görünüyor[54].

Çok derin ve çok tutarlı bir düşünür bütün bu ayrıştırmalardan sonra gene de aşkın bir Tanrı kavramını benimserse, aşağıdaki kesimde ele alma olanağı bulduğumuz çok sağlam nedenlerden daha başka nedenler öne sürebilmelidir[55].

IV

Tanrı'nın varoluşunun gösterilmesinde tek olası temel'e geçiyoruz şimdi. Kant, Tanrı'nın varoluşunu göstermek için dört

(54) Kant bu olguyu birçok defa açıkladı. Yukarıda sözünü ettiğimiz fiziksel-dinbilimsel konudaki üçüncü «uyarsızlık»a bakınız.

(55) Yazı, «tanrı katının kuramını ve doğal tarihini» de özetler; çok zaman önce yayımlanmış ve sonraları «Kant - Laplace kuramı» adıyla tanınmıştır. Bununla birlikte biz burada onu bir yana bırakacağız, çünkü şimdi yalnızca bütünsellik kategorisinin felsefi yanlarını inceliyoruz, bilimsel uyarlamalarını değil.

çeşit kanıt belirliyor. Bunlardan ikisi, evrenbilimsel kanıt ve fiziksel-dinbilimsel kanıt *varolan*'dan yola çıkıyor. Üçüncüsü, *varlıkbilimsel* kanıt olası fikrinden yola çıkıyor, olası fikrini bir ilke olarak belirliyor, buradan da Tanrı'nın varoluşunun varsanmasına ulaşıyor. Kant'cı kanıtın yeni temeli, sonuç olarak *olası* kavramından, bu sonucun temeli ve zorunlu ilkesi olarak Tanrı'nın varoluşunu çıkarır.

Herhangi bir şey olasıysa, bu olası şey zorunlu olmalıdır, çünkü her olasılık «herhangi bir şeyin varoluşunu» gerektirir. «Olasılığın yalnızca iç çelişki durumlarında, mantıksal olanaksızlık durumlarında değil, aynı zamanda düşünce durumuna gelebilecek olan gerecin, verinin olmadığı durumlarda da ortadan kalktığını görmek zor değil. Çünkü o zaman düşünce durumuna gelebilecek şey yoktur ortada; her olası, düşünceleşebilecek bir şeydir»[56].

«Her düşünülebiliri *varlığında* ve *varlığıyla* gerçek kılan herhangi bir şey» varolmalıdır[57]. Bu şeyin varolmayışı bütün gerçekliği ortadan kaldırmakla kalmayacak, bütün olasılığı da ortadan kaldıracaktır. «Bütün varoluş ortadan kalkınca, ortaya konmuş bir şey, verilmiş bir şey kesinlikle olmayacaktır, bu durumda her olasılık kesinlikle yokolmuştur»[58].

Ancak, varoluşu zorunlu olan bu varlık bireysel ve sınırlı bir şey olamaz, çünkü «varolmayışın herhangi bir şeyden kaldırıp götürdüğü şey onun içeriği değildir, bambaşka bir şeydir; varoluşun ortadan kaldırılması çelişkiden gelmez hiçbir zaman»[59]. Buna karşılık. «yoksanması ya da ortadan kaldırılması her olasılığı hiçleştiren şey kesinlikle zorunludur»[60].

Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanması, burada, kendinde yalnızca tüm gerçeği değil, ama aynı zamanda tüm olasıyı da içeren bütünsellikten, evrensellikten giderek geliştirilmiştir. Bir soru kalıyor: Kant nasıl oluyor da heptanrıcılığın içkin Tanrı'sına ulaşmıyor, tersine, aşkın bir Tanrı'nın, hıristiyan dinindeki Tan-

(56) **Bütün yapıtları**, cilt 2, s. 78
(57) A.g.e., s. 83
(58) A.g.e., s. 78
(59) A.g.e., s. 82
(60) A.g.e., s. 83

rı'nın varoluşunu kanıtlamak için bir temel bulmuş olduğuna iyiden iyiye inanmış görünüyor? Bunun yanıtı da açık: Kant, Tanrı'sının evrenle herhangi bir biçimde karışmasını hiç istemiyor.

«Böylesi bir varlığın tüm varlıklardan daha gerçek oluşundan giderek —bu durumda, o olmayan her şey, ancak onunla olasıdır—,her olası gerçekliğin ancak belirlenimleriyle anlaşılacağı sonucunu çıkarmak gerekmez. O durumda, geçmişte çok sık yapılmış bir fikir karışıklığı sözkonusu olacaktır»[61]. Çünkü heptanrıcılığın Tanrı'sı sürekli değişimlere uğramakla kalmaz, olumsuz ya da çelişkili niteliklere de sahip olur.

Bize kalırsa, bu nokta, yapıtın en zayıf noktasıdır. Çünkü, «varlığında ve varlığıyla her düşünülebilirin verilmiş bulunduğu» ve «ortadan kaldırılışı ya da yoksanışı her olasılığı ortadan kaldıracak olan» şeyle «her olası gerçeklik kendi belirlenimleriyle birleşmez» diye açıklanan Tanrı arasında çözümü pek kolay olmayacak bir çelişki vardır bize kalırsa.

Kant bu noktaya, Tanrı'yı bütün şeyleri *kucaklayan kavram* değil de şeylerin *iç olasılığının* temeli diye belirlemekle ulaştığına inanır. Bununla birlikte, şu noktaya değinmiştik: bu ayrım bize tam tamına söz düzeyinde bir ayrım olarak görünüyor, belirgin ve seçik bir içeriği karşılamaz görünüyor ve ne olursa olsun bu kavrayışın Kant'ın yüzyüze geldiği güçlükleri ortadan kaldırmadığını ya da aşmadığını görüyoruz. Şu soru her zaman açık kalacak: değişmez, tam anlamında olumlu ve her çelişkiden uzak bir Tanrı; değişken olan, olumsuz ve çelişkili niteliklere sahip bulunan bir şeyler dünyasının iç olasılığının temelini nasıl kurabilir.

Burada, önemini ancak çok sonraları, eleştiri dönemi içinde yitirecek olan, ama Kant'cı düşüncede eleştiri dönemine kadar belli bir rol oynamış olan bir belirlemeyi ortaya koymamız gerekiyor.

Kant'ı heptanrıcılıktan ve içkinlikten ayıran şey yalnızca değişimle ya da olumsuz ve çelişkili niteliklerle ilgili sorunlar değildir, ama bu arada ve belki de her şeyden önce, içkin bir kavrayışın *bütünsellik*'le *bireyler* arasında bir seçim yapmak zorun-

(61) A.g.e., s. 85

da olduğu, bu kavrayışın bu iki şeyi birbiriyle uzlaştıramadan onlardan birini benimsemek zorunda olduğu inancıdır.

İçkin veri bir bütün, bir evren olduğu zaman, bireylerin, monadların tam gerçekliği kalmayacaktır; tersine, monadlar tam gerçekliğe sahip oldukları zaman, bütün artık bir evren olmayacak, yalnızca bir monadlar bileşimi olacaktır. Oysa, Kant her iki ögeyi ne pahasına olursa olsun korumak ve onları bir bileşimde bir araya getirmek istiyordu.

Bu sorunun tartışmasına giremeyiz burada. Bununla birlikte, aşkın bir Tanrı varsayımı, öbür varsayımların getirdiğinden daha sağlam bir çözüm getirmiyor. Biçim biraz değişse de sorun aynı kalıyor: ölümsüz ve değişmez tek Tanrı, nasıl oluyor da özerk ve değişken birçok birey meydana getirebiliyor?

Ne olursa olsun, Kant, bir zaman, mutlak aşkınlıkla tam içkinlik arasında birleştirici ve aracı bir yeni görüş açısına ulaştığı yanılgısına düşebilirdi (düştü de). Ama yanlışını ergeç görecek, bu kavrayışı bırakacaktı; bilindiği gibi, bir süre sonra bu durum kendini gösterdi.

Gene de, bize göre, Kant'ın bu ilk dinbilimsel yapıtında bütünsellik fikrinin, bütün fikrinin kazandığı büyük önemi ve Kant düşüncesinin bu fikirden ötürü önceki birçok filozofun (Descartes, Leibniz, Aristoteles) tanrısallık kavrayışından nasıl ayrıldığını görmek önemlidir.

Bütün bunlar çok açıkseçik görünse de —özellikle Kant'ın tanrısallık'la bütün'ü ilişki içine koyduğu ve bizim de az önce andığımız bölümlerde—, Kant'ın sonraki yapıtından, *Salt usun eleştirisi*'nden aldığımız bir kanıtı burada ortaya koymak isteriz.

Aşkın diyalektikte, II. kitabın II. bölümü, «Aşkın ülkü»den, yani Tanrı fikrinden sözeder. 4, 5 ve 6. kesimler «Tanrı'nın varoluşu konusunda varlıkbilimsel, evrenbilimsel ve fiziksel-dinbilimsel bir kanıtın olanaksızlığı»nı ele alır. Bunları okurlarımızın çoğu bilir sanırız, özgün metni okumamış olsalar da ,onlar üzerine yazılmış incelemelerden bazılarını okumuşlardır. Yeni-Kant' cıların çoğu şu garip durum üzerinde hiç durmadılar: «Aşkın ülkü» ve «Yüce bir varlığın varoluşunu çıkarsama yolunda kurgusal usun kanıtlarının temeli» adlı 2. ve 3. kesimler, 1763'de yayımlanan yapıttaki dördüncü kanıta büyük ölçüde karşılık

olan benzer bir kanıtı ele alır. Yalnız şu ayrım vardır: Kant artık her satırda *bütün*'den ve *bütünsellik*'ten daha açık bir biçimde sözetmektedir.

Kant burada eleştiri öncesi dönemdeki «yanılgı»larını ayrıştırıyor ve örtüyor, eski usavurmalarını daha kesin bir biçimde tanıtlayabiliyor, çünkü onları aşmış olduğundan heptanrıcılığa iyice yaklaşmaktan korkmuyor dersek çok ileriye gitmiş olur muyuz?

Tam anlamında dışsal kanıtlar, ne olursa olsun, bu varsayımdan yana çıkmaktalar. 1763'de yayımlanan yapıtın başlığında olduğu gibi bu yapıtın 3. kesiminin başlığında da yer alan «kanıt temeli» deyimi böyledir örneğin, ya da öbür üç kanıttan *önce* bu ayrıştırmanın yapıldığı yer.

Gene de bunlar dışsal kanıtlardır. Bu iki kesimin içeriğini az daha yakından inceleyelim. Özellikle ikinci kesimi buraya tümüyle alabilirdik, çünkü bu kesimde bütün'den ve bütünsellik'ten apaçık bir biçimde sözedilmektedir. Kant burada, önce *kavramların (soyut) mantıksal belirlenimlerini, bireysel nesnelerin (somut) tümel belirleniminden* ayırır. Bireysel nesnelerin tümel belirlenimi «doğrudan doğruya çelişmezlik ilkesi üzerine temellenmez, çünkü, iki çelişkili yüklemin ilişkisi dışında, her şeyi, genel olarak şeylerin yüklemlerinin bütünü olarak ele alınan *tümel olasılık*'la ilişkisi içinde belirler»[62]. «Bu Ilkeyle, her şey, ortak bir bağlaşıma, yani, tek şey fikrinde bulunan ve her olasının yakınlığını tümel belirleniminin temelindeki özdeşlikle kanıtlayan bütünsel olasılığa (tüm olası yüklemlerin gereci) götürülmüştür. Her *kavram*'ın belirlenimi *evrensellik*'e *(Universalitas)* bağımlıdır... Ama bir şeyin belirlenimi *bütünsellik*'e *(Universitas)* ya da tüm olası yüklemlerin bütününe bağımlıdır»[63]. Kant, burada, 1763'dekine göre daha aydınlık bir dille anlatmaktadır. Kanıtların temelinin özü, her şeyin bütünsellikle, universitas'la ilişkisindedir. Kant bunu değişik biçimlerde birçok defa yineler ve belirler.

«Şeylerin tüm çokluğu, bu şeylerin ortak dayanağı olan yüce gerçeklik kavramını sınırlayan bir çokluk durumundan baş-

(62) A.g.e., cilt 3, s. 385
(63) A.g.e., s. 386

ka bir şey değildir; tüm biçimler de, ancak, sonsuz uzamı sınırlayan değişik durumlar olarak olasıdırlar»[64].

Kant düşüncelerini böylesine açık anlatabiliyorsa, daha önce söylediğimiz gibi, bundan böyle kanıtlar temelini kabul etmeyişinden gelir bu. Kendisi «bütün»den «olasının temeli»ne nasıl geçtiğini açıklar. «Her türlü olasılığın bu kökel varlıktan giderek türeyişi, gerçekte, bu varlığın yüce gerçekliğinin *sınırlanması* olarak alınamaz, bu yüce varlığın *bölünmesi* olarak da alınamaz; çünkü kökel olan varlık, türemiş varlıkların basit bir katışmacı olarak alınacaktır o zaman; kendini önceleyen şeye göre olan şey olanaksızdır, biz başlangıçta şeyi böylece ilk ve kaba bir taslak içinde ortaya koymuş olsak da. Yüce gerçeklik tüm şeylerin olasılığı için *temel*'den çok *içeren* sağlayacaktır»[65].

Ama bütün bunlar görünüşte diyalektiktir. Çünkü, «elbette us... böylesi bir varlığın varoluşunu varsamaz... yalnızca böylesi bir varlığın fikrini varsar»[66]. «Bundan bir nitelik çıkaracak olursak... bu aşkın fikrin kullanılışı, onun yönelimini ve benimsenebilirliğini aşacaktır»[67].

Bu ikinci kesim, eleştirili felsefenin anlaşılması için çok önemli olan bir düşünceyle son bulur. Çünkü, eski kanıtı ele aldıktan ve onu doğuran diyalektik yanılsamayı ortaya koyduktan sonra, Kant, gene de bu düşünce biçiminin doğal olup olmadığını ve örtülü bir biçimde de, bütünsellik kategorisinin deney düzeyinde kullanılışının bu diyalektik yanılgı dışında yasal bir bilgibilimsel temele sahip bulunup bulunmadığını araştırır. Burada şu sonuca ulaşır: *olguların deneysel bilgisi*'ndeki durum budur gerçekten, onda «tüm deneysel gerçekliğin bütününü olasılığın koşulu olarak varsamayan hiçbir şey bizim için nesne değildir»[68].

Üçüncü kesim, «bir kanıtın temeli»ni bir kere daha özetlemekle başlar. «Herhangi bir şey varsa ne olursa olsun, *zorunlu*

(64) A.g.e., s. 389
(65) A.g.e., s. 390
(66) A.g.e., s. 389
(67) A.g.e., s. 390
(68) A.g.e., s. 391

olarak varolan herhangi bir şey vardır diye eklemek gerekir»[69]. «İnsan usunun doğal işleyişi böyledir. İnsan usu, her şeyden önce, zorunlu *bir* varlığın varlığını benimser. Bu varlıkta, insan usu, koşullanmamış bir varoluş bulur ve o zaman her koşuldan bağımsız olan şeyin kavramına ulaşmaya çalışır, kendinden başka bütün şeylerin yeter koşulu olan şeyde bulur onu, yani her gerçekliği içeren şeyde. Ama sınırsız bütün mutlak birliktir ve tek bir varlık kavramını içerir. İnsan usu şu sonucu çıkarır: bütün şeylerin temeli olarak yüce varlık mutlak olarak zorunlu bir biçimde vardır»[70]. Bu usavurmayla ilgili olarak birinci kesimde yer alan tartışma ve yoksamadan daha derin bir tartışma ve yoksama izler bunu. «*Karar vermek* sözkonusu olduğu zaman bu kavramda belli bir sağlamlık yoksanabilir. Ama hiçbir şey bizi karar vermeye götürmüyorsa ve bu konuda her şeyi askıda bırakmak istiyorsak, o zaman usavurma artık yararlı bir durum içinde görünmez»[71]. Ayrıca, «ilk olarak, belli bir varoluştan giderek (bu benim kendi varoluşum *olacaktır)* mutlak olarak zorunlu bir varlığın varoluşu çıkarılabilir; ikinci olarak, her gerçekliği içeren bir varlığı mutlak biçimde koşullanmamış bir varlık diye alabilirim» diyebiliyorsak, «o zaman, bundan, bir sınırlı varlık kavramının... böylece, mutlak zorunlulukla bağdaşır nitelikte olduğu sonucu çıkarılamaz»[72].

Tek bir Tanrı fikrine ulaşmak için bütünsellik fikrinden yola çıkan usavurmanın mantık açısından doğru olduğunu gösterdikten sonra, Kant, bu bölümü Tanrı'nın varoluşuyla ilgili *uygulamalı* ve *ahlaki* bir kanıt açısından sona erdirir.

1763'de yayımlanan dinbilimsel yapıtın büyük ölçüde bütünsellik fikrinden yola çıktığını ve bu fikre Kant'ın bu düşünce dönemi için bile büyük bir önem verilmesi gerektiğini yeterince belirledik sanırım.

Kant, önceki filozoflardan, Descartes, Leibniz, Aristoteles' den bütünsellik fikriyle ayrılıyordu, gerçekten bağımsız ve özgün bir düşünür olmayı bütünsellik fikrine sahip oluşuyla sağ-

(69) A.g.e., s. 393
(70) A.g.e., s. 394
(71) A.g.e., s. 394
(72) A.g.e., s. 393

layacaktı. Bununla birlikte onu tam anlamında bir bütünsellik felsefesinden ayıran şey, böyle bir felsefenin Spinoza'cı heptanrıcılıkla ve içkin tanrısallık fikriyle tehlikeli yakınlığıydı[73].

V

Olası tek temel'den üç yıl sonra, bir başka yapıt ortaya çıktı. Bu yapıt yalnız Kant'cı düşünce tarihi için değil, aynı zamanda bütün alman ülkücülüğü için çok önemli bir evreyi ortaya koyar. *Bir öngörürün metafizikteki düşlerle açıklanmış düşleri*'dir bu.

Bütünsellik görüşü ilk olarak bu yapıtta doğrudan doğruya insanın bilgisine uyarlanmıştır. Henüz ilkel durumda olan bu uyarlanma, gelecekteki eleştirili felsefenin başlıca kategorilerinin gelişimine açılacaktır. Bu kategoriler şunlardır :

a) *Topluluk* ikiye ayrılır :

1. Daha önce *düşünülür dünya* olarak belirlenen *düşünenler topluluğu*,

2. *Yetkin olmayan insanlar topluluğu.*

Bunlar yalnız daha sonra Kant'da düşünülür dünya ve duyulur dünya durumuna gelecek olan ilk biçimler değildirler, aynı zamanda Hegel düşüncesinde «kendinde» ve «kendinde ve kendi için» Lukacs'da doğru bilinç ve yanlış bilinç, Heidegger'

(73) Aydınlatılması gereken bir sorun kalıyor. İncelemiş olduğumuz iki bölüm kendilerini izleyen şu başlıkla nasıl uyuşacaklar : «Tanrı'nın varlığı kurgusal usla üç türlü kanıtlanabilir.» Kuşkusuz, 4, 5 ve 6. bölümlerde ele alınan varlıkbilimsel, evrenbilimsel ve fiziksel - dinbilimsel kanıtlar sözkonusudur burada. 2 ve 3. bölümlerde geliştirilen usavurmalar da bu üç kanıta katılır mı? Ya da bir dördüncü kanıt ortaya koyar mı? Kant yararsız bir yineleme yanlışına mı düşmüştür ya da çelişkiye mi düşmüştür? Neden 1763'de dört kanıt vardı da şimdi üç kanıt var? Sanırız, bu soruların karşılığı Kant'ın kullandığı formüllerdedir : Yüce bir varlığın varoluşu için kanıt temeli ve Tanrı'nın varoluşunu kanıtlama biçimi. Bizim bu paragrafın başında açıkladığımız şeyi Kant kendisi de söyler. «Kanıt temeli» yalnızca yüce bir varlığın varoluşunu ortaya koyar. Ama aynı zamanda, belki de daha çok, hıristiyan dininin aşkın Tanrı'sını ortaya koyar; bu Yüce Varlık heptanrıcılığın içkin bütünselliği olabilir. Spinoza'daki Tanrı olduğu gibi, Leibniz'deki, Descartes'daki, aziz Tommaso'daki Tanrı da olabilir. Aşkınlığa öbür üç kanıt ulaştırır, ama bu üç kanıt için yüce bir varlığın varoluşu zorunlu bir gerekirlik ortaya koyar. Bu yüzden Kant onu öbürlerinden önce işlemiştir. Gene de şunu bilmek gerekiyor : bu beş bölümün gelişimi içinde, bu ayrım katı ve kesin bir biçimde ortaya konmamıştır.

de gerçek varoluş ve gerçek olmayan varoluş durumuna gelecek olan ilk biçimlerdir.

b) Yalnızca insan topluluğunun değil, ama aynı zamanda genel insan yapısının da çelişik özelliği; Kant bunu ileride insanın «toplumsal-toplumdışı» yapısı diye adlandıracaktır. Bu arada şunu da belirtelim: Kant *genel insan*'dan sözediyor, yalnızca belli bir *tarihsel insan tipi*'nden sözetmiyor.

c) *Gelecek umudu.* Şimdilik yalnızca Kant'ın görüş açısı olarak beliren bu umut, daha sonra eleştirili felsefe dönemindeki Kant'ın, Hegel'in, Marx'ın, Lukacs'ın görüş açısı olacak, giderek her gerçek felsefenin temeli durumuna gelecektir.

Yapıt, böylesine düşünceli bir düşünürü bir hayalcinin düşleri üzerine kitap yayımlamaya götüren nedenleri belirten bir ön açıklamayla başlar. İki neden vardır[74].

1. Swedenborg'un düşlerine saldırı, aynı zamanda katolik kilisesine ve siyasi nedenlerle bu kiliseyi destekleyen hükümetlere saldırıdır[75].

«Gölgeler hükümdarlığı hayalcilerin cennetidir... Bu hükümdarlıkta onlar istedikleri gibi yerleşebilecekleri sınırsız bir ülke bulurlar: Manastırların hastalıklı hayalleri, besleyici ve mucize dolu masalları onları konusuz bırakmaz. Filozoflar bununla ilgili planlar yaparlar, onu yeniden değiştirirler, ya da alışkanlıklarına uyarak bırakırlar. Bu hükümdarlıkta yalnızca kutsal *Roma* kazançlı topraklara sahiptir: görünmez krallığın iki tacı bir üçüncüyü destekler, yeryüzündeki majestelerinin nazik tacını; öbür dünyanın kapılarını açan anahtarlar aynı zamanda bu dünyanın kasalarını da sevgiyle açmaktadır»[76].

---

(74) Swedenborg'dur bu öngörür kişi, yapıt ona karşı yazılmıştır.

(75) Gene de bu saldırıyı **tam tamına** katolik kilisesine karşı bir saldırı saymak ve Kant'ı katolik kilisesine saldırmayı düşünecek inançlı ve bağlı bir protestan gibi düşünmek çok yanlıştır. Kuşkusuz, bu saldırı **bütün** kiliselere yöneliktir. Ama, protestan Prusya'da, Büyük Friedrich'in «din özgürlüğü»ne rağmen, katolik kilisesine ve onu tutan yönetimlere saldırılabileceği düşünülmemeli. Bu yapıta ilişik olarak Mendelssohn'a gönderdiği ve daha önce belirtmiş olduğumuz mektupta Kant şöyle diyordu: «Çok kesin bir inançla ve büyük bir sevinçle, ben, söylemeye cesaret edemediğim birçok şeyi düşünüyorum, ama düşünmediğim hiçbir şeyi söylemeye kalkmayacağım.» Artık burada hiçbir yanlış anlama olamaz kanısındayım.

(76) **Bütün yapıtları**, cilt 2, s. 317.

Yazık ki, kilisenin kanıtlarına saldırmak çok zaman olanaksızdır. Çünkü «ruhlar krallığının önerileri devlet görüşünün ileri sürdüğü nedenlerle kanıtlandığı ölçüde filozofların yapacağı her türlü itirazın üstüne çıkar, kullanılışları ve aşırılıkları böylesine değersiz bir sınava katlanma gereksinmesi içinde saygıdeğer duruma gelir.» Bu yüzden, «herkes için en inandırıcı olan» yararlılık kanıtı'yla (argumentum ab utili) korunmamış olan bayağı hikayeler'le yetinmemek» gerekir[77].

2. Kant, Swedenborg'la, ciddi ve önyargısız olarak ilgilenir, çünkü «*her* şeye araştırmadan inanmak da, hiçbir şeye inanmamak gibi, ahmakça bir önyargıdır»[78]. Ama bu araştırma onu olumlu bir sonuca ulaştırmadı. «Hep olduğu gibi onda araştırılacak hiçbir şey bulamadı... hiçbir şey bulamadı onda.» Bununla birlikte, «bu koca kitabı satın almış, işin kötüsü de okumuştu, zahmete değmezdi.» Buna bir de «tanıdık ve tanımadık dostların önemseyişleri» ekleniyordu. Bu kitap böyle doğdu.

Bunlar ancak dış nedenlerdir gene de. Bu yapıtın temelinde daha derin bir felsefi zorunluluk yok mu? Sanırız var. Bu zorunluluk yapıtın adında belirir gibidir. «Bir öngörürün metafizikteki düşlerle açıklanmış düşleri.» Öngörür Swedenborg'dur, öyleyse metafizikçi kim? Yapıtı okuyunca, bunun Kant'ın kendisi olduğu anlaşılır. Kant, ikinci bölümde ortaya koyduğu şeylerin tümünü ummuştu ve kendi umutlarının deneysel ve olumlu doğrulamasını ararken Swedenborg'un garip hikâyeleriyle ilgilenmişti. Bütün bir yapıtı bu konuya ayırdıysa, bu yalnızca Swedenborg'un coşkun bir hayalci olduğu görünümünden gelmez, aynı zamanda ve özellikle Kant'ın kendi umutlarının doğrulanmışlığı ve iyi temellendirilmişliği konusunda kuşkulu oluşundan gelir ve katı bir bakışla, bunların belki de ve hatta elbette «düş»ten başka bir şey olmadığını benimsemeye karar vermiş olmasından gelir. Ama bu düşleri tümüyle gözden çıkarmamış olmalıdır, bunu Kant'ın onları ayrıntılı bir biçimde ele alışı, çıkardığı sonuçların pek az kategorik oluşu ve özellikle de eleştirili felsefede —elbette daha değişik bir biçim altında— bu kavramları (topluluk, düşünülür dünya) yeniden ele alışı kanıtlar.

---

(77) A.g.e., s. 317
(78) A.g.e., s. 318

Yapıtın tüm ikinci bölümünü buraya alabilirdik. Yerimizin dar oluşu bizi birkaç örnekle yetinmeye zorluyor. Birinci bölümde Kant, «ruh» sözcüğünün ne anlama geldiğini açıklar ve şu belirlemeyi yapar: canlı varlıkların varoluşundan ötürü, «bir gösterme kesinliğiyle olmasa bile, hiç değilse oldukça işlek bir anlığın sezgisiyle, maddi olmayan varlıkların varoluşuna inanırız, bu varlıkların özel eylem yasaları *pnömatik* denen yasalardır, buna karşılık fiziksel varlıklar maddi dünyadaki etkilerinin aracı nedenleridirler, bunlar da *organik* diye adlandırılırlar»[79]. «Bu maddi olmayan varlıklar kendiliğinden ilkeler olduklarına göre..., onlarla ilgili olarak varılacak sonuç her şeyden önce şudur: dolaysız bir biçimde birleşmiş olmakla, bunlar, belki de aralarında büyük bir bütün oluştururlar, biz bu bütünü maddi olmayan dünya *(mundus intelligibilis)* diye adlandırabiliriz»[80].

«Bu maddedışı dünya, kendisi için varolan ve parçaları birbiriyle ilişkili olan ve ortaklık içinde bulunan bir dünya olarak düşünülebilir; parçaların maddece karşılıklı ilişkileri yalnızca raslantısaldır ve özel bir tanrısal konum üzerine temellenir, oysa ortaklıkları doğaldır ve çözülmez»[81].

Şunu düşünebiliriz öyleyse: «insan ruhu, ruhlar dünyasının tüm maddi olmayan doğalarla birlikte oluşturduğu çözülmez bir toplulukta süren bu yaşamdadır..., ama her şey düzeninde gittiği sürece, insan ruhu, insan olmak sıfatıyla, gene de onun bilincinde olmayacaktır»[82].

Katı ve kesin bir ayrılık vardır. İnsan ruhu, bedene bağlı insan ruhu olmak sıfatıyla, ruhların düşünülür dünyasıyla ilgili hiçbir bilgiye, hiçbir anıya sahip olamayacaktır; buna karşılık, düşünülür dünyanın tümleyici parçası olmak sıfatıyla, maddi dünyaya hiç mi hiç giremeyecektir. Öbür türlü, bir çeşit «çifte kişilik»e sahip olması gerekecekti. Kant bu «çifte kişilik» imgesini, sorunu daha kolay açıklayabilmek için kullanır.

Pekiyi, metafizikçi bu tür düşlere, bu tür umutlara nasıl kapılır? Metafizikçiyi buna iten, Kant'ın daha sonra «toplumsal-

(79) A.g.e., s. 329
(80) A.g.e., s. 329
(81) A.g.e., s. 330
(82) A.g.e., s. 334

toplumdışı doğa» diye adlandıracağı gerçek insan topluluğunun bilgisidir.

«İnsan yüreğini etkileyen güçler arasında bazı çok etkili güçler insanın dışında gibidirler, bu güçler insanın kendinde bulunan bir amaca yönelircesine kişinin çıkarına ve gereksinmesine yönelen araçlar olarak kalmazlar yalnızca, ama aynı zamanda heyecanlarımızın yönelimleri bir araya gelecekleri yeri *bizim dışımızdaki* öbür ussal varlıklarda bulsun diye etkinlik gösterirler; iki gücün çatışması, yani her şeyi insanın kendisine bağlayan bencillikle ruhu kendi dışındaki öbür varlıklara doğru iten ya da çeken genel yararın çatışması buradan gelir»[83].

«Aynı zamanda, gizemli bir güç, eğilimimizi başkalarının iyiliğine yöneltmeye, yabancı isteme göre yöneltmeye zorlar bizi, oysa bu iş genellikle bizim isteğimize karşıt olarak gerçekleşir ve bencil eğilimimizle büyük ölçüde karşıtlaşır, eğilimlerimizin yönleri yalnızca bizde kesişmezler, bizi kendi dışımızdaki insanların istemleri yönünde devinime geçiren güçler de vardır»[84]. «Böylece biz kendimizi *genel istem kuralı*'nın en gizli etkinlikleri içinde bağımlı duyarız ve bütün düşünen doğalar dünyasında tam tamına manevi yasalara uygun bir *ahlaki birlik*, bir dizgesel kuruluş ortaya çıkar böylece»[85].

Kant insanın ahlaki duygusu ruhların oluşturduğu bu doğal ve yetkin topluluğun bir sonucudur diye düşünür, tek ruh bu ruhlar topluluğuna katılmaktadır. «Düşünen doğalarda ahlaki eğilimler olgusunu, bu düşünen doğalar karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı olduklarına göre, tam anlamında etkin bir gücün sonucu diye alamaz mıyız? Manevi doğalar, bu etkin güçle, birbirlerine karşılıklı bağlanırlar; öyle ki, ahlak duygusu, madde dışı dünyaya ahlaki birliğini sağlayan doğal ve genel karşılıklı eylemin bir sonucu olur»[86].

Duyulur dünyada insan topluluğunun ve ahlaklılığının eksikliği ve yetersizliği açıklanır duruma geliyor böylece. Ama ölümden sonra ruhumuz doğal ve çözülmez bir ruhlar toplulu-

(83) (A.g.e., s. 334
(84) A.g.e., s. 334
(85) A.g.e., s. 335
(86) A.g.e., s. 335

ğunda varlığını sürdürecek ve yetkin ahlaklılığı gerçekleştirecektir. En önemlisi de, bütün bunlar «doğanın düzenini göre» olup bitecektir. «Bu olgunun özel bir önemi vardır. Çünkü, ahlaklılıkla ahlaklılığın dünyadaki sonuçları arasındaki uyumun eksikliğinden doğan uyarsızlıktan kaçınmak için olağanüstü ve tanrısal bir isteme sığınmak zorunluluğunda olmak yalnızca us üzerine temellenmiş bir varsayım için büyük bir güçlük ortaya koyar»[87].

Eleştiri felsefenin din anlayışı için önemli bir öge oluşturur görünen şeyi Kant burada belirgin bir biçimde açıklar, yani Tanrı'nın varoluşu konutu, *içkin bütünsellik*'in felsefi karşılığından başka bir şey değildir; bu içkin bütünsellik, başlıca iki biçimine, *evren*'e ve özellikle *insan topluluğu*'na ulaşır görünmemektedir.

Bunlardır metafizikçinin düşleri. Kant şunu açıklar bize: bu düşler temellenmiş olsalardı, ayrıcalı bir biçimde ruhlar dünyasıyla bazı ilişkileri ve ruhlar dünyası üzerine bazı bilgileri olan insanların varolması gerekecekti. Bu tür insanlar öbür insanlara, sıradan insanlara düşçüler olarak, öngörücüler olarak görüneceklerdi, ama metafizik umutların temellenişinin en yetkin doğrulamalarını kuracaklardı tam tamına. Swedenborg'un yapıtıyla Kant'ın ayrıntılı bir biçimde ilgilenişinin nedeni budur.

Üçüncü bölüm madalyonun öbür yüzünü gösterir bize. Hayalcinin kurgusal varsamaları ruhlar dünyasıyla ilgili gerçek bilgiye dayanmıyor olmalıdır, bu varsamalar bazı basit organik bozuklukların sonucu olmalıdır; bunun gibi, metafizik gelişmeler iyi temellenmiş umutların anlatımı olamazlar, düşünürün özel arzuları olabilirler ancak.

«Çünkü anlığın terazisi tam anlamında yantutmaz bir terazi değildir; *gelecek umudu* yazısını taşıyan birinci kol mekanik bir üstünlüğe sahiptir. Kefesine düşen hafif nedenleri öbür kefeye, kurgular kefesine gönderir, kurgular kendileri yönünden büyük ağırlığa sahiptirler. Gerçekten kaldıramadığım ve zaten de kaldırmak istemediğim tek uyarsızlıktır bu»[88].

---

(87) A.g.e., s. 337
(88) A.g.e., s. 349-350

Deney bu iki olasılık arasında kesin bir karar alamayacaktır. Çünkü bu alanda hiçbir şeyi *bilemeyiz,* ama yalnızca *inanabiliriz,* belli bir görüşe sahip olabiliriz. Kant, bu iki olasılık arasında, düşten başka bir şey olmadığına inanır.

Bununla birlikte, «gelecek umudu»ndan da tümüyle geçmeye, onu tümüyle bir yana atmaya kararlı değildir. «Okur, yargıya varmakta özgürdür, ama bu tür değişik öyküleri dinlerken ciddi ve kesinliksiz kalabilmem için hiç değilse ikinci bölümün nedenlerinden yana çıkabilmem önemlidir.» Bununla birlikte, «ilgi çekici ama alışılmış bir sakınıklıkla, bunlardan her ikisini de kuşkuyla karşılamak ama her ikisine de belli bir ağırlık vermek gerekir»[89].

Ne olursa olsun, yapıtın yararlı yanı, *bilgi'yle görüş* arasına kesin bir ayrım koymuş olmasıdır.

İkinci bölüm Swedenborg'un yapıtının ayrıştırmasını içerir ve Swedenborg'un ruhlar dünyasıyla ilgili hiçbir bilgiye sahip olmayan ve dolayısıyla böyle bir bilgiyi başkalarına aktarabilecek durumda olmayan coşkulu bir hayalciden başka bir şey olmadığını gösterir.

Daha önce de söylediğimiz gibi, «bir öngörürün düşleri» yalnız Kant düşüncesinin evriminde değil, genel olarak alman ülkücülüğünün evriminde de önemli bir noktadır, çünkü bütünsellik görüşü onda insanın ve insan yaşamının bilgisine doğrudan doğruya uygulanmıştır ve alman ülkücülüğünün ahlak felsefesi, din felsefesi ve tarih felsefesi düzeyinde temel fikirleri böylece geliştirilmiştir. Bu temel fikirleri şöylece belirleyebiliriz:

1. İnsanın yetersiz deneysel yaşamı, bir başka yaşamla, ülküsel yaşamla karşıtlaşır, bu ülküsel yaşam gelecek içinde umulmuştur ve deneysel yaşamdan *niteliksel olarak* ayrıdır; bu karşıtlık yalnızca eleştirici Kant'da değil, aynı zamanda Hegel'de («ruhun kendindeliği ve kendi içinliği»), Marx'da, Lukacs'da ve Heidegger'de de dizgenin canalıcı noktasını oluşturur.

2. Bu sınırlamayı aşma olasılığı bireyde aranmaz, bütünsellikte aranır, yetkin *topluluk*'ta aranır. Bu yüzden bu yapıt o zamana kadarki öbür felsefi yapıtlardan çok çok üstün görünür.

---

(89) A.g.e., s. 351

3. Kant'ın apaçık gördüğü ve açıkladığı bir şey daha var: bireysel varoluşun sınırlarını topluluktan kalkarak *içkin* bir biçimde aşma olasılığı aşkın bir Tanrı'nın müdahalesi konusundaki «büyük güçlük»ü önemsizleştirir. Tanrı, yetkin bir toplum özleminin ülküsel anlatımından başka bir şey değildir artık. Kant şunu ortaya koyar böylece: ileride, din felsefesinin yerini tarih felsefesi alabilecektir. Bu olasılığı daha sonraları bir ölçüde Hegel ve tam anlamında Marx ve Lukacs gerçekleştirecektir.

4. Bütün alman insancılığının, belki de her gerçek felsefenin görüş açısı ve temel görüşü olan «gelecek umudu», henüz öznel biçiminde ve ancak yazar için geçerli biçimde («okur yargıya varmakta özgürdür») de olsa, ilk olarak bu yapıttta gerçekleştirilmiştir.

Bütün bunlarla Kant, insancı düşüncenin bugüne kadar izlediği ve günümüzde de üzerinde geliştiği yolu açmıştır.

VII

Monadologia physica ve *Öngörünün düşleri* üzerinden on yıl geçmiştir. Bu on yılda, Kant'ın kafasında önemli düşünce birikimleri olmuştur.

Uscu ve dogmacı öncülere tam karşıt bir tutumla, Kant, bütünsellik görüşünü felsefi düşüncesinin çıkış noktası ve merkezi haline getirmiştir. O, «yeni kanıt temeli»ne, yani gerçekten oldukça karışık bir yeni tanrısallık kavrayışına böylece ulaşmıştır. Özellikle, *evren* ve *topluluk* kavramlarına felsefi düşünce içinde gerçek önemini kazandırmıştır.

Bunlar avrupa düşüncesi üzerinde kesin etkilerini bugüne kadar korumuş olan önemli sonuçlardır, bu sonuçlar Kant'ı modern düşüncenin en önemli düşünürlerinden biri yapmaya yeter.

Ayrıca, Kant, evreni ve topluluğu bütünsellik açısından ele alışıyla, doğmakta olan burjuva toplumunun, dolayısıyla gelecek elli yıldaki avrupa insanının özünü belirleyen bir ayrımı, *biçimle içerik ayrımını* getirmiştir[90].

(90) Kant felsefesindeki bu ayrımı, Aristoteles ve aziz Tommaso'daki aynı kav-

Evren'in bilgisinde *içerik*'i, özerk ve bağımsız monadları, sonsuza kadar bölünebilen ve basit parçaların bileşimiyle meydana gelmiş olmayan uzamın kurduğu *biçimsel bütün*'den ayırmıştı, *içeriği saran somut bütünsellik*'e gelince, onu o yeni karmaşık tanrısallık kavramına, «her iç olasılığın temeli»ne bırakmıştı.

İnsan toplumu'nun bilgisinde, ahlaki güçleri bencil güçlerden ayırmış ve *içeriği saran yetkin bütünsellik* kavramını yeniden, gene oldukça karmaşık olan «düşünülür dünya»nın «ruhlar topluluğu» fikrine götürmüştü.

Böylece, gelecekteki eleştirili felsefenin kesin ögelerinden birçoğu ortaya konmuş oldu. «Düşler»de de, eleştirili estetik'in bazı fikirlerini (henüz olumsuz anlamda) buluyoruz[91].

Ama bütün bu ögeler henüz ayrıdırlar ve bütünsel bir dizgede bir araya gelmiş durumda değildirler. Tersine, birbirlerinden tümüyle bağımsız görünürler; birleşmeleri aşılmaz güçlüklerle karşılaşacaktır, öyle ki Kant biçimsel bütünsellikle içeriği saran somut bütünsellik arasında kökel ve genel bir ayrılığı gerçekleştiremez. (İçkin ve diyalektik bir kavrayışı benimsemek istemeyişinden, benimseyemeyişinden olmalı.)

Ölümünden sonra yayımlanan bir yazısında, Kant, bu sorunların neden kendisine güç ve karmaşık göründüğünü şöyle açıklar :

«Bu öğretiyi çöküş durumunda bir öğreti gibi görüyordum başlangıçta. Bazı öneriler ve bu önerilerin karşıtlarını, kuşkucu

---

ramların ayrımıyla karıştırmamak gerekir. Ayrımları belirtebilmemiz için, şunu söylememiz yetecektir : Aristoteles'de ve aziz Tommaso'da ana sorun, belli bir **içerik**'in biçime nasıl ulaştığıdır, oysa **Kant**'da, tersine, boş bir **biçim**'in bir içerikle nasıl dolduğunu bilmek önemlidir.

(91) Kant'a göre, ayrıcalı insanlar olabilir, düşünülür dünyanın, yetkin ruhlar topluluğunun bilgisine bir ölçüde varabilen insanlar. Bu elbette mantıksal ve kuramsal bir bilgiyle olmayacaktır, ama şu olguyla olacaktır : «Manevi duyumlar, kendilerine bağlanmış olan imgeleri uyardıkları bilinçte, fikir çağrışımları yasasına uygun olarak olup geçebilirler ve bizde, benzetme yoluyla, kendileri manevi kavramlar olmayan, ama onların simgeleri olan duyulur sunumları uyandırırlar. Böylece, manevi bir etkiyle ilişkide bulunan fikirler, insanın kullandığı dil'in simgelerini giyineceklerdir. Bir ruh'un sezilen varlığı bir **insan biçimi** imgesini giyinecektir, maddedışı dünyanın düzeni ve güzelliği bizim duyularımıza hoşluk veren imgelere dönüşeceklerdir.» (**Bütün yapıtları**, cilt 2, s. 338 - 339).

bir öğreti ortaya koymak için değil, anlığın bir yanılgısından kuşkulandığımdan bir yanılgının neye dayandığını ortaya çıkarmak için kanıtlamayı denedim. 69 yılı bana bu konuda büyük bir ışık getirdi.» (*Bütün yapıtları,* cilt XVIII, no 5037.)

Bu düşünce çalışmasından ve 69 yılının «büyük ışık»ından, 1770'de yayımlanan başlangıç incelemesi doğmuştur. «Duyulur dünyanın ve düşünülür dünyanın biçimi ve ilkeleri.» Genellikle onda ilk eleştiri çalışmasını bulurlar ve bunu göstermek için duyarlıkla anlık arasındaki ayrılığın bu yapıtta tümüyle geliştirilmiş olduğunu, genellikle söylendiği gibi aşkın estetik'in de yapıtta tümüyle olgunlaştırılmış olduğunu öne sürerler.

Gene de bu belirleme tümüyle doğru değildir. Çünkü: İlkin, anlıkla us arasındaki ayrım («anlığın gerçek kullanılışı ve mantıksal kullanılışı») henüz tümüyle olgunlaştırılmamıştır.

İkinci olarak, *Salt usun eleştirisi*'nde bulunan bir ayrım, ruhun yetileri arasındaki ayrım ortada yoktur henüz, yalnızca bu yetilerin karşılık olduğu iki dünya arasındaki ayrım vardır. İki yeti arasındaki ayrım da elbette *örtülü olarak* geliştirilmiş durumdadır.

Üçüncüsü, duyulur dünyayla düşünülür dünya arasındaki ayrımın *ilk olarak* burada yapıldığı doğru değildir. Daha önce gördüğümüz gibi, bu ayrım *Bir öngörürün düşleri*'nin canalıcı noktasını oluşturmaktadır.

Bununla birlikte bu yapıtta eleştirili felsefenin gelişiminde kesin bir evre görenler yanlışa düşmüş olmuyorlar. Çünkü, insani ve ahlaki bütünsellikte duyulur dünya ve düşünülür dünya ayrımının yaygınlaştırılmasıyla, *topluluk*'tan doğal bütünselliğe *evren*'e doğru kazanılan çeşitli başarılar önceki on yıl içinde düşüncesinden kopuk görünseler de, daha sonra genel bir dizgede bir araya getirilmişlerdir. Bunun kadar önemli bir başka şey de, usun kuramsal kullanılışıyla uygulamalı kullanılışının, eleştirili felsefedeki bu temel taşın artık sağlanmış olmasıdır.

Başlangıç incelemesinde Kant dizgesinin genel çizgileri nelerdir?

Yapıt bir dünya kavramı belirlemesiyle başlar: «Tözsel bir bileşikte olmakla, ayrıştırma, artık bir bütün olmayan bir par-

çaya yani basite yönelir, bileştirme de artık parça olmayan bir bütüne, yani dünyaya yönelir»[92].

Bir dünya, «parça olmayan bir bütün»dür. Kant'ın bu açıklaması, onun başlangıçtaki durumuna ne kadar az bağlı kaldığını gösteriyor. «Soyut bir anlık kavramından giderek parçaları yani bütün'ün *kuruluş*'unu kavramak başka şey, bu genel kavramı duyulur bilgiden *çıkarmak*, yani seçik bir sezgiyle kendimizde onu somut olarak ortaya çıkarmak başka şey»[93].

Kant şunu gördü: içeriği saran yetkin bütünselliğin tanınmasına duyulurun düzeyinde ulaşamayız, us bunu mutlak bir biçimde zorunlu kılsa da. Bu onun dizgesinde çıkış noktalarından biridir[94].

Daha sonra şunu öğreniyoruz: dünyanın tanımından, üç ögeyi göz önünde tutmak gerekmektedir :

1. «*Madde* (aşkın anlamda). Maddenin parçaları vardır, bu parçaların töz olduğunu kabul ediyoruz»[95]. Burada şunu eklemek gerekir: «eğer birçok töz varsa, bu tözler arasında *alışveriş olasılığı ilkesi* yalnızca onların varoluşlarından çıkarılamaz[96]). Atomlaşmış madde, monadlar, duyumlar *tek başlarına* bir dünya oluşturamaz.

2. «Tözlerin bağımlılaşmasını değil de *bağlaşma*'sını sağlayan *Biçim.* Bağlaşma burada *gerçek* olarak ve nesnel olarak alınmıştır, ülküsel olarak ve öznenin tam gelişigüzel istemine bağlı olarak değil. Çünkü birçok şeyi kucaklamakla bir *sunum bütünü* oluşturulur kolayca, ama bir bütünün sunumu oluşturulamaz»[97].

3. «Karşılıklı ilişki içinde olan parçaların mutlak bütünü olan *Bütünsellik (Universitas)*»[98]. «Bu sonuncusu, güçlüklerle dolu bir sorundur ve felsefe için bir sıkıntıdır.» Duyulur sezgi,

---

(92) **Bütün yapıtları**, cilt II, s. 339

(93) A.g.e.

(94) Bk. Garve'a 21 Eylül 1778 tarihli mektup. «Benim çıkış noktam, Tanrı'nın varlığı üzerine, ölümsüzlüğü üzerine vb. araştırmalar değildi, ama salt usun çatışkı'sının araştırılmasıydı.

(95) **Bütün yapıtları**, cilt 2, s. 389.

(96) A.g.e., s. 407

(97) A.g.e., s. 390

(98) A.g.e., s. 391

düşünülür nitelikli bütün kavramında içerilmemiştir görüşünden yola çıkmakla kurtulunabilir bu güçlükten. «Bütünü kavrayabilmek için şu ya da bu biçimde bağlaşık olan ögeleri kavramak ve onları tek bir birliğe bağlıymış gibi düşünmek yeter»[99].

Öyleyse şunları görüyoruz :

1. *Atomlaşmış madde,*

2. Bu atomlaşmış maddeye tam tamına biçimsel bir birlik veren *biçim;* duyulur düzeydeki bu iki veriden başka bir de,

3. *Mutlak bütünsellik* denilen ussal kavram; bu kavramın geçerliliği Kant'da o zaman iki duyulur ögenin geçerliliği üzerine kurulmuştur.

Her ikisini de belirlemek için, *Phaenomenon* ve *Noumenon* terimleri kullanılmaktadır, yani «göründükleri gibi» şeyler ve «oldukları gibi» şeyler.

Duyumsallık düzeyinde, ilkeleri *uzay* ve *zaman* olan ve salt matematikleri (salt geometri, mekanik, aritmetik vb.) kuran arı sezgiyi doğa bilimlerinin, fiziğin, ruhbilimin temelinde bulunan duyumları içeren deneysel sezgiden ayırmak gerekir.

Anlık düzeyinde şöyle bir ayrım yapılır: anlığın *mantıksal* kullanımı (eleştirili felsefede anlık), bu kullanım duyumsallığa bağlanır, deneyi doğurur; anlığın gerçek kullanımı (eleştirili felsefede us) bütünselliğin bilgisine yönelir. En yüce düşünsel kavramlar kuramsal düzeyde *Tanrı,* uygulama düzeyinde de *ahlaki yetkinlik*'tir.

Her şeyden önce Kant bu yapıtıyla eleştirili felsefeye çok yaklaşmış gibidir. Bununla birlikte, önemli bir ayrılık vardır: Kant, bu yapıtında, *duyulur*'dan, *olgular*'dan kalkarak *düşünülür*'e, *numen*'lere varır.

Billindiği gibi, yeni-Kantcı'ların çoğu, Kant'ı, bir yandan yalnızca duyulur deney içinde geçerli olan neden'i anlığın bir kategorisi sayıp bir yandan da onu kendinde şey'i olguların zorunlu *neden*'i sayarak deneyin dışında kullanmış olmakla eleştirirler.

---

(99) **Bütün yapıtları,** cilt II, s. 392

Bu yapıtında Kant bu kavrayışa pek yaklaşır, Kant düşüncesiyle (bu yapıttaki düşünce de dahil) yeni-Kant'cı yorum arasındaki ayrılık büyük de olsa. Çünkü:

1. Kant olgulardan kalkarak olguların zorunlu nedeni olan düşünülür dünyaya ulaşamaz, ama yalnızca olguların *a priori biçimi*'nden, uzam ve zamandan kalkar. Çünkü biçimsel bir *bütünsellik* vardır, çünkü «duyulur dünyanın biçimsel ilkeleri» vardır, bu ilkelerle «tüm tözler ve tözlerin durumları *dünya* diye adlandırılan aynı bütüne bağlanırlar»[100], bu yüzden Kant bu bütünün tek nedenine ulaştığı gibi universitas'a ulaşabilir[101].

2. Bu yapıtta böylesi bir usavurma *hiçbir biçimde çelişkili değildir.* Çünkü anlığın kategorileri henüz geliştirilmemiştir ve kendilerine özgü durumlarıyla bilinmemektedir, bu yüzden neden kavramının kullanılışı da deneyle sınırlanmış değildir.

Salt usun eleştirisi'yle birlikte bu usavurma bırakılmakla kalmayacak, yıkılacaktır. Eleştirili dizge *olgulardan kalkarak kendine şey'e yönelmez; tersine, kendinde şey'den, düşünülür' den kalkarak her deneysel gerçekliğin olgusal niteliğine yönelir.* Bu durum, örneğin Bruno Bauch'un 1923'de Kant'ı mantıksal çelişkiye düşmekle suçlamasını önleyememiştir. Gerçekte o mantıksal çelişki Bruno Bauch'un kendi kafasındaki çelişkidir ve onun Kant'cı düşünceyi ne kadar yanlış anladığını gösterir.

Artık Kant usavurmasını yıkma olasılığını görmeye başlamıştır: «Çıkarım bilinen dünyadan bu dünyanın tüm parçalarının tek nedenine doğru yapıldığı gibi, tersine herkeste ortak olan bilinen nedenden bu parçaların karşılıklı ilişkilerine doğru yani dünyanın yapısına doğru da yapılabilir (bu ikinci yol bana pek aydınlık görünmese de)»[102].

O ikinci yol yalnızca az aydınlık değil, ama tam tamına olanaksızdı. Bunun eleştirili felsefede nasıl geliştiğini görmek için çalışmamızın ikinci kitabına geçelim.

---

(100) **Bütün yapıtları**, cilt 2, s. 398.

(101) Bu önceki açıklamada da açıklık kazanıyor; onda Kant uzam için **olgusal heryerdelik** olasılığı belirliyor. Bu, **«her şeyi Tanrı'da gördüğümüzü** düşünen Malebranche'ın görüşüne de yakındır» **(Bütün yapıtları**, cilt 2, s. 409 - 410).

(102) **Bütün yapıtları**, cilt 2, s. 409.

İkinci Kitap

BİRİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİRİLİ FELSEFE VE SORUNLARI

Eleştirili felsefeyi tanıtabilmek için, bundan sonra, şimdiye kadar kullandığımız yöntemlerden çok başka bir yöntem kullanmaya çalışacağız.

Genel okurlar, bu arada felsefeyle özellikle ilgilenmeyenler Kant'ın eleştiri öncesi dönemini pek bilmezler. Bu yüzden, elden geldiğince, metinlere, özellikle onu incelemiş olan yenl - Kantcılardan çoğunun öze yaklaşanlarına başvurmak zorunda kaldık.

Birçok alıntı yapmak ve tarih sırası gözetmek gerekliliği buradan geldi. Eleştirili felsefeye gelince, bu konuda işler daha değişik. Bu konuda yazılmış kitaplar pek çok. Felsefeyle ilgilenen kişiler, Kant'ın başlıca yapıtlarını ya da hiç değilse bu yapıtların içeriğini ortaya koyan birkaç inceleme kitabı okumuşlardır.

Bu durumda, Kant felsefesini ele alan ayrıntılı yapıtların karşısına aynı yapıda bir başka yapıt koymak eğiliminde değiliz; böyle bir şey elbette bize göre gerekliydi ve çok yararlıydı, ne var ki çok büyük bir çalışma isterdi ve koymuş olduğumuz sınırları çok aşardı. Burada biz, yeni-Kant'cı yorumun genellikle XIX. yüzyıldaki yorumun Kant düşüncesinde çarpıttığı başlı-

ca noktaları, gerçek aydınlığına kavuşturulması gerektiğine inandığımız noktaları incelemekle yetineceğiz.

Kant dizgesinin ayrıntı sorunlarını değil de genel ve ana çizgilerini incelemek sözkonusu olduğuna göre, metinlerin bilindiğini kabul edeceğiz ve böylece alıntılarda pek boğulmamış bir sergileme yöntemi kullanacağız.

Gene de biyografik bir sorunla işe başlamamız gerekiyor.

Bu sorun, Kant'ın yapıtlarında, başlangıç incelemesini, hemen tam anlamında bir susuş döneminin izlemiş olması sorunudur. Bu susuş demek ki 1770'den başlar. *Salt usun eleştirisi*'nin yayımlandığı 1881'e kadar sürer. Bu susuş döneminde Kant felsefeyle ilgili olarak önemsiz dört broşür yayımladı yalnızca.

Elbette her şeyden önce tam anlamında bir dış nedene dayanır bu. Kant çok geç profesör olmuş, en ağır maddi güçlüklerle karşı karşıya gelmişti. Kant'ın yapıtları üzerine en yüzeysel bir bilgi bile, onun *İnceleme*'den önceki bütün o yetkinleşmemiş denemelerini, aydınlığa ulaşmak için sıkıntıyla araştırmalar yaptığı o denemelerini yayımlayabilmek için ne ölçüde kendini aşmak zorunda kaldığını ortaya koymaya yetecektir. Spinoza ve Marx'la birlikte modern felsefenin belki de en kesinlikli ve en dürüst filozofu olan Kant gözüne yetkinleşmiş ve sağlamca kurulmuş görünmeyen hiçbir şeyini yayımlamayacak bir insandı, ama ne yapsın kitap yayımlamaya elbette istemeye istemeye karar vermişti.

Ne var ki kitap yayımlama onun için ağır bir dış baskıydı, çünkü fakir ve kişisel geliri olmayan biriydi Kant[103]. Kırk altı yaşına kadar derslerinin getirdiğiyle yaşadı, bu gelire bir de kazançsız ve öldürücü kütüphaneci yardımcılığı görevinin getirdiği az bir para eklenmişti 1766'dan sonra.

Tek maddi güvence umudunu bir üniversite kürsüsünde yer alma tasarısı veriyordu; buna da ancak yayımlarıyla ulaşabileceğini düşünüyordu. Seçim yapacak durumu yoktu. 1770'den sonra maddi durumu epeyce düzeldi gene de; dizgesi tam anlamında yetkinleşene kadar, bütün yazdıklarını bir yana koyabilecek duruma gelmişti, dizgesi yetkinleşince okurlarına iyice oluşmuş saydığı bir yapıtını sunabilecekti.

(103) Bununla birlikte o daha sonraları uygunsuz bir yayını engellemeye çalıştı.

Ama bütün bunlar ikinci derecede önem taşır ve bu suskunluğu anlamaya yetmez. Çünkü onun *İnceleme*'de azçok genel bir sisteme ulaşmış olduğunu gördük. Bu on bir yıllık susuş için daha önemli bir neden olmalıydı. Bu neden onun David Hume'la karşılaşmasıdır.

Hume'un Kant üzerindeki etkisini çok daha önceye, eleştiri öncesi döneme kadar götürmek isteyenler oldu (özellikle Alois Riehl). Ama bu istek tam tamına başarısız kalmış bir istek gibi görünür bize. Riehl'in öne sürdüğü durumlar doğru ya da hiç değilse doğruya yatkın görünmekle birlikte. Gerçekten, Hume'un yapıtlarını Kant'ın 1770'den önce de bildiği, Herder'in tanıklığına göre derslerinde bu yapıtların sözünü ettiği doğru olsa da —yazılarında, bilerek bilmeyerek, Hume'dan alınmış deyimleri kullanmış olsa da— bunda ingiliz düşünüründen kesin ve derin bir biçimde etkilenmiş olduğunun kanıtını bulamayız. Çünkü bir düşünür üzerindeki etkisi hemen ilk yapıtta kendini göstermez. Biri öbüründen bir ya da birçok formül aldığı anda da kendini göstermez. Ama birinin düşüncesi öbürünün düşüncesinde temel itirazlar ve katkılar durumuna geldiği anda kendini gösterir.

Oysa bu eleştiri öncesi dönem ,daha önce gördüğümüz gibi, dogmacı uscularla, Leibniz ve Wolff'le, Descartes'la, Malebranche ve Spinoza'yla yapılan tartışmaların baskın olduğu dönemdir. Bu dönemde, buna karşılık, deneycilik karşısında tutum almanın izine bile raslanmaz.

Eleştirili dönemde işler tam tamına değişiktir. Dinbilimsel yazılarda da uygulamayla ilgili yazılarda da açık ya da örtülü olarak Hume'a başvuran ve her şeyden önce ona karşı yapılmış bir kalem tartışması özelliği gösteren birçok bölüm vardır.

Pekiyi, ne olmuştur? Hume'un deneycilik felsefesi o anda neden böyle bir önem kazanmıştır?

Hume'un bütün karşı çıkışlarını *neden* kavramına yöneltmiş olduğunu ve Kant'ın ilk yapıtlarında da (özellikle *İnceleme*'de) düşünülür dünyayla ilgili bütün yapının bu kavram üzerine kurulmuş olduğunu anımsarsak bu soruyu yanıtlamamız kolaylaşır.

Duyulur dünyanın biçimi (uzay ve zaman) bir nedene sahip olmak durumunda olduğu içindir ki, zorunlu olarak bir düşünülür dünya, bir Tanrı vardır; işte böyle düşünüyordu Kant.

«Neden», deneysel sunumların yan yana gelişini belirlemenin bir biçimidir. Deneysel olarak verilmemiş bir şeyin varoluşunu nedene dayanarak ortaya koymaya hakkımız yoktur. Bu da Hume'un görüşü.

Ayrıca, Hume'un felsefesi Kant'ın ortaya koyduğu ikinci olasılığı, düşünülür dünyadan duyulur dünyayı çıkarma olasılığını kesinlikle benimseyemezdi. Çünkü Hume, atomlaştırıcı dünya kavrayışıyla, her bütünselliğin varoluşunu ve olasılığını yadsıyordu. (Matematiği ayrı tutuyordu, bundan ileride sözedeceğiz.)

Kant elbette deneyciliğin ve kendi öğretisine karşı ondan getirilebilecek temel itirazların önemini görmüştü. Bu onu Hume karşısındaki durumunu aydınlatmaya götürdü. On bir yıllık bir susuşla özetlenen bu iç çatışma uzun ve çetin oldu, bu tartışmanın nasıl geçtiği üzerine hiçbir şey bilmiyoruz, bu sıralarda Marcus Herz'e yazılmış bir mektup da bize çok şey söylemiyor. Yapacağımız en iyi şey, bu susuşu sonuçlarına göre yani *Salt usun eleştirisi*'ne göre yargılamaktır. Ve daha baştan şunu belirtelim: deneycilerin kanıtlarının ağırlığı karşısında Kant kendi dizgesine köklü değişiklikler getirmek zorunda kaldı. Bundan böyle, nedensellik kavramının her aşkın kullanımından vazgeçti. Nedensellik anlık'ın bir kategorisi oldu ve kullanımı bundan böyle ancak deney içinde yasal sayıldı. Bu andan sonra Kant'ın bu sınırların aşılmasına sık sık karşı durduğunu görüyorsak, bu onun Descartes, Leibniz, Wolff'e karşı tutum almasından gelmez yalnızca, ama aynı zamanda ve özellikle *İnceleme*'de açıklanan kendi öğretisine karşı bir tutum almasından da gelir.

Sonuca bir başka yoldan varmak, yani bütünsellik'ten, *Univesitas*'dan kalkıp olgulara varmak nasıl olabilirdi?

Eleştiri öncesi dönemde yani dogmacı uscularla tartışma döneminde, evrenin ögeleri arasında gerçek ve zorunlu bir bağın varlığını, bütünselliğin etkin varlığını herkes benimsiyordu. Bu herkes için örtülü bir çıkış noktasıydı, kimse bundan kuşkuya düşmüyordu.

Bu yüzden Kant, Leibniz'e ve Malebranche'a, bu bağın, yalnızca dıştan, öncesel bir uyumla ya da sürekli bir tanrısal eylemle kurulmasının olanaksız olduğunu, dolayısıyla tam anlamında gerçek olabilmesi için ögelerde bulunması gerektiğini söyleyerek karşı çıkıyordu. Descartes'a kavramdan varoluşa gitmenin yasal olmadığını söyleyerek, Spinoza'ya bütünsellik bireysel ve sınırlı ögeleri ancak kendisi devinimsiz ve bu ögeler değişken olduğu zaman içerebilir diyerek karşı çıkıyordu. Ne gerçek olarak aşkın ne gerçek olarak içkin olan bu bütünselliğin olumlu olarak ne olduğunu söylemek sözkonusu olduğu zaman karşılaştığı güçlüklerin ne büyük güçlükler olduğunu görüyoruz.

Hume karşısında Kant şunu sezer: deneycilik bütün bu kanıtları benimser, hiç değilse benimseyebilir, bundan da şu çok tehlikeli sonuç çıkar: ne *kuram* ne *uygulama* düzeyinde *bütünsellik* vardır. Kuramsal düzeyde yoktur, çünkü insan bilgisi alışkanlıktan ve imge çağırışımından gelen *olgu* ilişkilerini tanıyabilir ancak. Uygulama düzeyinde yoktur, çünkü daha iyi ya da daha yüksek bir varoluş olasılığıyla ilgili olan şeyden, bilginin tek yasal ve gerçek kaynağı olan deneysel veriyi çıkaramayız.

Öyleyse, aşkın bir dizgenin olasılığı da, bu savın yoksanmasına bağlı olacaktır.

Ama burada da Kant büyük ödünler vermek zorunda kaldı. O, hiçbir zaman *Universitas*'ın, içeriği kucaklayan o bütünselliğin bilgimize doğrudan doğruya açık olduğunu öne sürmemişti. *İnceleme*'de, böylesi bir varsamaya dayanan bir sonucun kendisine «o kadar aydınlık» görünmediğini yazmıştı. Bundan böyle, Kant, insan için yaratılası olmayan ama yalnızca anlaşılası olan her *verilmiş* bütünsellikten, *bizim dışımızda varolan bütünsellik*'ten vazgeçecektir. Bu da Hume'un Kant üzerindeki kesin etkisinden gelir.

Ancak, deneycilik de öyle büyük bir zafer kazanmamıştı. Gerçekte, bütünsellik tüm gerçekliğini ve tüm etkisini sürdürüyordu. Ne var ki Kant onu o zamana kadar yanlış yerde aramıştı.

Bütünsellik insanın dışında değildir, *ama insandadır* ve *verilmiş* ve varolan bir şey değildir ama insana insan olma değe-

rini veren yüce amaçtır. Bütünsellik aşkın fikirdir, uygulamayla ilgili konuttur.

«Copernicus devrimi» üzerine ünlü yazısında ortaya konur bu. Deneyin aşkın öznelliği daha önce *İnceleme*'de açıkça belirtilmişti. Bu yazıda yeni olan, deneysel fikirdir ve şu parçada açıklanır: «Yalnızca usla kavranılan, yani zorunlu bir biçimde kavranılan ama deneyde kendini göstermeyen (hiç değilse usun kavradığı biçimde kendini göstermeyen) nesnelere gelince, biz bu nesneleri kavramaya çalışırken (elbette bunların kavranılmaları gerekir), düşünüş biçiminde yöntem değişikliği olarak gördüğümüz şeyin eşsiz bir denek taşını buluyoruz onlarda, yani biz şeylerde ancak kendi koyduğumuz şeyi *a priori* olarak tanıyoruz»[104].

İnsanın gerçek yazgısı mutlak'a doğru yönelmektir, eleştirili felsefenin temel konutudur bu ve Kant ikide bir bunun kanıtlanmaması gerektiğini ve kanıtlanamayacağını söyler.

Kant şunu pek iyi biliyordu çünkü: yazgılarını gerçekleştirmeyen insanlar vardır, bunlar aşkın özgürlüğü hiç kullanmazlar, verilmiş gerçekliği benimserler, bu verilmiş gerçekliği aşmak *isteği duymadan*. Eleştirilerinde bunu yapması gerekmiyordu, çünkü bu olguyu daha önce dizgenin uygulamalı bölümüne «kötülük ilkesi» ya da «kökel kötülük» adıyla katmıştı. Ama, belki de zekasının bütün keskinliğine karşın, bu «kökel kötülük»ü savunmak için kuramsal düzeyde de olsa felsefesinin «gerçek sonuçlarına» başvurulabileceğini hiç düşünmemişti.

Deneyciliğin yoksanmasında tek şey kalıyordu şimdi. Bütünsellik'in, çeşitli biçimleriyle duyulurüstü'nün, mutlak'ın, düşünülür dünya'nın ne olanaksız ne de erişilmez olduğunu kanıtlamak. Çünkü Kant, kuramla uygulama, düşünceyle eylem arasına basitçe bir *kökel ayrım* koyma çözümüyle yetinemeyecek kadar derin bir düşünürdür.

İnsan bir fikrin gerçekleşemez olduğunu bildiği zaman, o fikrin gerçekleşmesine *ciddi olarak* yönelemez, Kant bunu iyi biliyordu.

---

(104) **Salt usun eleştirisi, Bütün yapıtları**, cilt III, s. 12 - 13.

Deneycilik bunu benimsediği ölçüde uzaklaşmak gerekiyordu deneycilikten, bunu yapmak için de insanın bilme yetisini eleştiriden geçirmek zorunluydu.

Eleştirili dizgenin bugünkü biçimine göre, deneycilik tehlikeli iki varsamayı içermektedir:

a) Bugünkü deneyden niteliksel olarak ayrı olan duyulurüstü kesinlikle erişilemez olan bir şeydir;

b) Deneyde, zorunlu *a priori* ilişkiler yoktur. Deney parçalıdır. (Kant'ın sık sık üstünde durduğu bir noktayı anımsayalım: bağımsız ve özerk monadlar bir dünya oluşturamazlar.)

Birinci varsama konusunda *Salt usun eleştirisi* ve özellikle diyalektik şunu kanıtlamaya çalışırlar: kuramsal ve kurgusal düzeyde kaldıkça, duyulurüstüyle ilgili hiçbir şeyi gösteremeyiz, yani ne onun olası olduğunu gösterebiliriz ne de olası olmadığını gösterebiliriz.

Ama ikinci varsamaya gelince, bu varsama verilmiş deneyin sınırlarında kalır. Bu da, elbette, *Salt usun eleştirisi*'nde varsanmış ya da yoksanmış olmalıdır. Deneyciliğe karşı ve Hume'un nedensellik kavramının eleştirisine karşı gerçek savaşı bu noktaya götürmek gerekir.

Bu konuda iki duruma parmak basmakla yetineceğiz:

1. Kant «gerçek» Hume'la tartışmaya girmez. Onun yazılarını oldukları biçimiyle yoksamaya yönelmez. Bu elbette felsefi bir tartışma olmazdı, bir öğrenci münazarası olurdu.

Kant'a göre Hume bir felsefenin, kuşkuculuğun temsilcisidir (biz bu felsefeye bugün deneycilik diyoruz). Demek ki, kendisine bu açıdan *yapılabilecek* tüm itirazlara karşılık vermesi gerekecek, Hume böylesi itirazlarda bulunmuş olmasa da ve ayrıca deneyciliğin tüm *olası* sonuçlarını kavramak gerekecek, Hume bu alanda çok ileriye gitmiş olmasa da.

Bu durum daha çok matematikle ilgilidir. Kant bu alanda tam tamına direnir. Hume karşı çıkışlarını nedenselliğe yöneltmişti, ama ayrıştırmalı olarak belirlediği matematik yargılar konusunda matematiğin zorunlu geçerliliğini benimsiyordu. Kant bunu elbette kabul etmez. Matematik yargılar da, ona göre, nedensel açıklamalar kadar bileştirmelidir. Hume'un nedenselliğe yönelttiği itirazları, tam anlamında deneyci bir kişi matematiğin

zorunlu değerine karşı da yöneltebilir. Böyle bir kanıtlama, tek başına, deneyin tam anlamında atomlaşmış özelliğini, giderek aşkın bir dizgenin olanaksızlığını ortaya koymaya yetecektir. Ama böyle bir kanıtlama bilimle çelişik olacaktır, evrensel deneyle çelişik olacaktır; bilim de evrensel deney de matematiğin şaşmaz kesinliğini kanıtlamaktadırlar[105]. Gerçeklik, veri, atomlaşmış değildir, bir bütünsellik oluşturur, hiç değilse biçimsel bir bütünsellik oluşturur, maddesel ve yetkin olmasa da. Duyumlar uzayın ve zamanın bütününde verilmiştir. Bir arı sezgi vardır. Bunu bir kere kabul ettik mi, bize bundan artık olası olarak bilinen bir deneyin zorunluluğundan, genel olarak kategorilerin ve özel olarak nedenselliğin *a priori* özelliğini çıkarmak kalır.

Kant *İnceleme*'deki eski dizgesinde bulunan çok şeyi değiştirmek zorunda kaldı, bunu da bilerek yaptı. Ama *temel* noktalarda Hume'u ve deneyciliği yoksadı.

Bütün bu söylediklerimizden sonra, «Önsözler»deki ünlü bölümün anlamı kolayca anlaşılacaktır; Hume'la ilgili sayısız belirlemeler arasında yalnızca bu bölüme parmak basacağız.

«Açıkça söylerim: yıllar önce beni dogmacı uykumdan uyandıran ve kurgusal felsefe yolundaki araştırmalarıma apayrı bir yön kazandıran, David Hume'un anısı olmuştur. Onun çıkardığı sonuçları benimseyemiyordum; bu sonuçlar, sorunu tüm genişliği içinde ele almadan çıkardığı sonuçlardı, tüm yüzlerinden yalnızca birini görüyordu sorunun, bu tek yüz de bütünün içinde ele alınmadığı için hiçbir şey ortaya koymuyordu. İyi geliştirilmeden verilmiş bir düşünceden değil de tam tamına temellendirilmiş bir düşünceden yola çıktığımız zaman, sürekli kafa yormayı göze alırsak, bize bu ilk ışığın kıvılcımını veren kavrayışlı kişiden çok daha ileriye gitmeyi umabiliriz»[106].

2) İkinci olarak belirtmek istediğimiz nokta şudur:

David Hume'la tartışma, *Salt usun eleştirisi*'nin anlatımı ve yapısı üzerinde büyük bir etkide bulunmuştur; bu etki ondan yedi yıl sonra yayımlanan *Uygulamalı usun eleştirisi*'nde pek

(105) Şeyleşmenin yanılsamalarını yeni yeni sezmeye başlayan Kant'la ilgili olarak bu bölümün IV. paragrafına bakınız.

(106) **Bütün yapıtları**, cilt IV, s. 260.

görülmez. Bu yüzden bu ikinci *Eleştiri* daha birlikli ve daha dizgesel bir biçimde kurulmuştur.

Kant'ı her üç eleştiride de dışsal bir bakışımlılık kaygısına tutulmakla eleştirmişlerdir sık sık. Biz, tersine, *Eleştiri*'lerin içeriklerindeki içsel bakışımlılığın, bu bakışımlılığın bu yapıtlar düzenindeki dışsal görünümünden çok daha derin olduğunu gösterebileceğimizi umuyoruz. Bu durum, özellikle, doğrudan doğruya Hume'un yazılarının etkisiyle ve deneyciliğin itirazlarını karşılama gereksinmesiyle kaleme alınmış olan *Salt usun eleştirisi*'nde kendini açıkça gösterir.

II

Eleştirili felsefenin genel özelliklerini açıklamayı öngördüğümüz zaman, her şeyden önce yeni-Kant'cı yanlışanlama diye adlandırdığımız şeyi tartışmak zorunluluğu çıkar ortaya.

Gerçekten, alman üniversite öğretimi —bu dönem için felsefenin varlığından sözetme olasılığı yoktur— elli yıl boyunca yani 1870'den 1920'ye kadar, yeni-Kant'cılık diye adlandırılagelen şeyin etkisi altında yürüdü. Bir yığın felsefe profesörü, çeşitli okullar çevresinde toplanmış bir yığın profesör «Kant'a dönmek» sözünü dillerine dolamışlardı ve Kant düşüncesinin yasal temsilcileri ve yasal sürdürücüleri olduklarını ileri sürüyorlardı. Bu okulların en önemlileri Marburg ve Heidelberg okullarıydı, yayın organları da ülkenin en büyük felsefe dergileri olan *Kantstudien* ile *Logos*'du[107].

Bunlar çok katıkuralcı bir Kant'cılık yanlısı değildiler, Kant düşüncesiyle kendi pembe gözlükleri arkasından gördükleri bir başka filozofun düşüncelerini «bileştirmeye» çalışıyorlardı. Bu iş için Marburg'da Platon'u, Heidelberg'de Hegel'i, Viyana'da Karl Marx'ı seçmişlerdi[108].

Bu devinimin en berbat sonucu şudur: devinimin temsilcileri kendi düşüncelerini Kant'ın düşüncesi gibi koydular ve da-

(107) Bu, tüm Heidelberg okulu gibi yeni - Hegel'cidir.

(108) Gerçekte, Viyana okulundaki yeni - Kant'cı Marx'cılar arasında özellikle felsefeyle ilgili olan tek kişi vardı, o da Max Adler'di. Bu topluluğun öbür düşünürleri —bunlar Marxstudien çevresinde toplanmışlardı— her şeyden önce toplumbilimci ve iktisatçıydılar.

(109) Elbette **Salt usun eleştirisi**'nin «Estetik» bölümü sözkonusudur.

ha sonraları yani 1920'den sonra Avrupa'da gerçek bir felsefe gereksinmesi duyulduğu zaman Kant düşüncesi kıtanın en iyi düşünürlerinin gözünde uzlaşmalı bir düşünce olarak bilirdi. Ayrıca, Windelband, Cohen, Lask, Cassirer gibi en önemli yeni-Kant'cıların çok önemli dilbilim ve tarih çalışmaları yapmış olduklarını ve bilgi kuramına bazı katkılarda bulunmuş olduklarını yadsıyamayız. Ama felsefe değildi yaptıkları, Kant felsefesi hiç değildi.

Elbette yeni-Kant'cıları tümüyle yadsıyamayız, çünkü onların yorumları birçok okurun kafasında bugün de baskındır. Ama, öte yandan, eleştirili felsefeyi değişik bölümlerde incelerken her sefer aynı şeyi söylemek yersiz olsa da biz gene burada da bunların yanılgıları aynı «yanlışanlama»dan, toplumbilimsel olarak kolayca açıklanabilen bir yanlışanlamadan gelmektedir diyeceğiz.

Giriş bölümü niteliği taşıyan bu bölümde yeni - Kant'cılar için bir parça yer ayıracağız, böyle yaparsak ikide bir onları yeniden ele almaktan kaçınmış oluruz. Daha önce, birinci bölümde, Kant felsefesinin oluşumunda baskın olan toplumbilimsel koşulları incelemiştik. İngiliz burjuvazisinin iktisadi ve siyasal iktidarı aşağı yukarı bir buçuk yüzyıldır ele geçirmiş olduğu ve demokratik bir devlet yaratmış olduğu bir dönemde, Fransa' da düşünsel ve toplumsal eleştirinin çok önemli başarılar kazanmış olduğu bir dönemde, burjuvazinin mutlak yönetimi devirmek üzere olduğu bir dönemde Almanya'nın iktisadi gelişimi çok geri durumdaydı, bu da baştanbaşa anormal bir toplumsal ve siyasal düzenin oluşması sonucunu doğurmuştu. Ama toplumsal yapının bu hastalıklı özelliği Alman burjuvazisine öbür Avrupa ülkelerindekinden daha aydınlık ve daha derin bir felsefi bilgiye ulaşma yolunda ilerletici ögeler kazandırmıştı.

a) Demokrasinin gerçekleştirilmesi yolunda girişilecek ciddi kavgalardan çok çok uzaklarda bulunulduğuna göre eleştirici düşünce korunabilir ve kavganın zorunlu olarak getirdiği aşırı iyimserliğe düşülmeyebilirdi. Fransızların iyimser usculuğuna karşılık Almanya'da daha aydınlık bir görüş ortaya konuyordu, bu da Avrupa'da doğmakta olan bireyci ve burjuva toplum düzeninin gerçek yetersizliklerini açığa çıkaran bir görüştü.

b) Ama, öte yandan, yaşanılan gerçeklik çok sefil bir gerçeklikti, kendi gerçekliklerinden memnun ingiliz deneyicileri gibi memnun olma olasılığı yoktu. Daha iyi bir geleceği ummak, bu geleceğe doğru yönelmek gerekirdi; öyle bir yönelimdi ki bu Ingiltere'de varolan ve Fransa'da kurulmakta olan düzenden çok daha yetkin bir düzen tasarıları yapılıyordu. Düşler ve umutlar pek aşırıydı, oysa bunların gerçekleştirilmesi için uzun uzun kavga vermek gerekirdi.

c) Çok güç ve görünüşte çözülmez gibi duran bir sorun vardı: şimdiki sefillikten tasarlanan ülküye nasıl geçilecekti? (Felsefe terimleriyle anlatırsak, kuramla eylem birliği sorunuydu bu.)

Bütün bu ögeler Kant sisteminde felsefi düzeyde açıklanmış bulunuyordu. Daha ileride, bu kurucu ögelerden ve bunlar arasındaki bağlantılardan ayrıntılı bir biçimde sözedeceğiz. Şimdilik bunları şematik bir biçimde saymakla yetinelim:

1. İnsanın gerçek yazgısı, mutlak'a yönelme, yani deneysel veriden tam tamına ayrı bazı şeylere yönelme yazgısıdır. Kuramsal düzeyde *Universitas*'a, kendinde şey'e, numen'lere yönelmektir bu, uygulama düzeyinde de yüce iyi'ye, Tanrı katı'na yönelmektir.

2. Deneysel olarak varolan insan (genel olarak insan, der Kant) dıştaki bazı şeylere (duyumsallık) bağımlıdır, bu da sınırlı insandır ve hiçbir zaman mutlak'a ulaşamaz. İnsanın sınırlılığıyla ilgili bu ayrıştırmada Kant burjuva ve bireyci toplumun oldukça kesin bir eleştirisinin felsefi temellerini ortaya koyar. Kant'tan sonra gelenler bu ayrıştırmayı geliştirmekten ve onu çeşitli alanlara uygulamaktan başka bir şey yapmadılar. Bireyci insanla, bireyci insanın düşüncesiyle ve eylemiyle ilgili bu ayrıştırma *Salt usun eleştirisi*'nin estetiğinde ve iki «Analitik»de, *Salt usun eleştirisi* ve *Uygulamalı usun eleştirisi*'nde bulunur.

3. İnsan ancak duyumsal verilerden giderek mutlak'a yönelebileceğine göre, duyuların eğilimlerine karşın, yapabileceğinin en çoğunu yapmalı, yani *kuramsal düzeyde en aydınlık deneysel bilgiyi ve uygulama düzeyinde de kategorik buyurucu'ya en uygun yaşamı yaratmalıdır.*

Ama bu ikili amaç Kant'a göre en belalı iştir, trajik bir sınırlamadır. Bir ilkörneksel anlığın bilgisi genel yasalarla yönetilen bir bilgi olmayacaktır ve sağlıklı bir istem için kategorik buyurucu diye bir şey olmayacaktır.

Geçmiş yüzyılın sonlarına doğru Almanya'nın iktisadi ve toplumsal yapısı tanıtlamış olduğumuz yapıya göre büyük bir değişiklik gösterdi. Bismarck siyasal açıdan birleşmiş bir devlet kurabilmişti: Reich. Alman sanayii öbür batı ülkelerinin sanayii düzeniye ulaşmakta, hatta onu geçmekteydi. Almanya, Avrupa'nın en sanayileşmiş ülkesi durumuna gelmişti. Ama, bu evrimin başdöndürücü hızına rağmen ulaşılamamış olan bir şey vardı: fransız ve ingiliz burjuvazisinin özgürlük anlayışına benzer bir özgürlük anlayışına ulaşılamamıştı daha. İki nedenle ulaşılamamıştı: ilkin, manevi değerler kendilerini on yılda yirmi yolda yaratamazlar. Yüzyıllık bir gelenek ister onlara, İngiltere' de ve Fransa'da olduğu gibi. Buna karşılık Almanya'da gelenek bu anlayışlara karşı koyuyordu; yeni düşünce geleneği, altetmek zorundaydı (bugün de zorundadır). Ama bunun için yıllar gerekiyordu, belki de yüzyıllar gerekiyordu, bitmez kavgalarla geçen yıllar, yüzyıllar.

İkincisi, çağdaş sanayi devletini babalarından kalıtım yoluyla almamış olan alman burjuvazisi sanayii bütün güçleriyle edinmiş de değildi. Onu yönetici sınıflardan, soylulardan, köy soylularından armağan olarak almıştı. Tarih kitaplarında pek güzel anlatıldığı gibi, alman Reich'ı «aşağıdan yukarıya» yaratılmamış, yani burjuvalarca yaratılmamış, ama «yukarıdan aşağıya» yaratılmıştı, Bismarck tarafından ve köy soyluları tarafından yaratılmıştı, bunlar da onu kendilerine benzetmişlerdi. Köy soyluları bütün önemli yerleri ellerine geçirmişlerdi, özellikle de subay ve diplomat olmuşlardı. Burjuvaziye izlemek ve baş eğmek düşüyordu ,o da işler iyi gittikçe ve kazanç arttıkça bunu yaptı. Büyük sanayiciler kuşkusuz devletin en güçlü kişileri oldular. Dış siyasette de iç siyasette de söylenilecek sözü onlar söylüyorlardı. Ama alman burjuvazisi hiçbir zaman devlet aygıtını ele geçirmeyi ve demokratlaştırmayı başaramadı. En köktenci dönemde bile, 1918 sonrasının azçok toplumcu hükümetleri döneminde bile başaramadı. Devletin ordusu, diplomatlıkla ilgili

görevleri, önemli görevleri 1932'ye kadar köy soylularının elinde kaldı. Bu sıralarda, genç olduğu için geçmişe daha az bağımlı olan alman sanayii en ileri tekniklere kavuşabildi ve Fransa'nın sanayiini de İngiltere'nin sanayiini de çok gerilerde bıraktı. Bugün çok iyi tanıdığımız alman uzmanı tipi buradan doğmuştur. Alman uzmanı kendi dalında çok üstün bir teknisyendir ,yetkin bir düzenleyicidir, son derece düzenlidir, üstlerine her zaman başeğer ,aslarına egemendir, İngiltere ve Fransa'da hemen hemen kendiliğinden bulunan şeylerden, az çok açık bir bakış açısından, kişisel görüşten, şakacılıktan, özellikle bağımsızlıktan ve özgürlük isteğinden yoksundur.

Elbette bütün bunlar Almanya'da düşünce dünyasını etkileyecekti, sanatı, bilimi, felsefeyi etkileyecekti. Aşağı yukarı 1870' den beri Almanya dünyanın en bilge felsefe profesörlerine sahip olmaya başlamıştır ama felsefi düşünceyi tümüyle yitirmiştir.

Almanya'nın son büyük filozofları olan Nietzsche ve Marx gurbette yaşamışlardır.

Yeni-Kant'cılık işte bu dönemin «felsefe»sidir. Bir yığın felsefe profesörü Kant'ın yapıtlarındaki bir ayrıştırmayı, çağdaş insanın tamuyar ayrıştırmasını ortaya çıkarırken «Kant'a dönüş» çağrısında bulunmuşlardır. Bu çağrı dış düzeyde kalıyor, tüm Kant felsefesine dönüş anlamı değil de «Estetik»e[109] ve «Analitik»e dönüş anlamı taşıyordu. Bu «Estetik» ve «Analitik» de yolundan saptırılmıştı gerçekte. Çünkü, Kant'da insanın trajik sınırlılığının bilinci olan şey, yeni-Kant'cılarda kendiliğinden oluşan normal bir olgu, içkin olarak da bir savunu durumuna geliyordu. Kant sistemindeki bu parçaların en büyük ayrıntıları yüzlerce kitapta aşırı bir iş ve emek harcamasıyla didik didik ediliyordu. Ama yeni-Kant'cılarda Kant'cı düşüncenin özü yitip gitmişti.

Çünkü bu dar ve savunmacı açıdan diyalektik baştan sona anlaşılmaz bir şey olup çıkıyordu. Kendinde şey'le, ilkörnek anlıkla, yüce iyi'yle, düşünülür dünya'yla ilgili her şey yeni-Kant'cıların çoğu için kapalı bir kutuydu. İnsanın canını sıkan bir şey vardı, o da felsefenin en büyük dehası olarak öne sürdükleri Kant'ın kitabında her sayfada bu tür sorunlarla karşı karşıya

kalınmasıydı. Ondan ne yapıp yapıp kurtulmak gerekiyordu, bu yüzden her okul kendi kafasına göre ayrı bir yol tuttu. Örneğin diyalektiği yoksamaya kalkıyorlardı. Nedeni çok basit: okuyucuların çoğu özgün metinleri okumuyorlardı ya da en azından eleştirici bir gözle okumuyorlardı. Ama yeni-Kant'cı filozofların çoğu için böyle bir şey düşünülemezdi, alman üniversitelerinde sürüp giden meslek bilinci bunu olanaksız kılıyordu. Bir başka çözüm bulundu. Marburg'da diyalektiği kaldırmak yolunu seçtiler, onda ancak «sınır-kavramlar» bulunduğunu kanıtlamaya çakışarak. Heidelberg'de daha kesin davranıldı, diyalektik orada dogmacı dönemin bir kalıntısı olarak ya da daha kolaya kaçılıp bir anlamsızlık olarak tanıtıldı.

Bütün bu söylediklerimizden sonra yeni-Kant'cıların çeşitli metinlerini ayrıştırmaya girişmek yararsız olacaktır, böyle bir çaba koca bir kitaplık doldurur. Marburg ve Heidelberg okullarının önde gelen iki profesöründen «kendinde şey» sorununu belirleyen iki örnek göstermekle yetineceğiz burada. Bunun için Hermann Cohen ile Bruno Bouch'u seçiyoruz. Kant'ın yazdıklarıyla ayrılık ilk bakışta kendini gösteriyor. *Salt usun eleştirisi*'nde «Aşkın estetik» ve «Ayrıştırma» bölümleri Berlin akademisinin yayımladığı nüshada iki yüz sayfayı bulur; «diyalektik» tek başına iki yüz otuz sayfadır. Hermann Cohen'in *Kant'cı deney kuramı* (bilgi kuramı değil) diye belirleyici bir ad verdiği kitabında[110] ilk iki bölümün ayrıştırması dört yüz yirmi sayfa, «Diyalektik»inki elli dört sayfa tutar. Bauch'un *Immanuel Kant*'ında[111] bilgi eleştirisi yüz seksen bir sayfada ortaya konmuştur, ussal bilgi bölümü ancak yirmi dokuz sayfadır.

Bu sayfaların içeriğine yöneldiğimiz zaman durum aydınlanıverir. Hermann Cohen olabilecek ve düşünülebilecek tüm yolları deneyerek, kendinde şeyin gerçekte verinin deneysel ve bilimsel ayrıştırmasından niteliksel olarak ayrılamayacağını açıklamaya çalışır. Bunun için, kendine göre yorumladığı «düzenleyici» kavramına tutunur. «Kurallar ilkelerdir, ilkeler de yapıcı bir değer taşıyan bileşimsel ilkelerden ayrı olarak düzenleyicidir. İlkeler kuralları ve belirlemeleri ortaya koyarlar, bakış açıları

(110) H. Cohen, **Kants Theorie der Erfahrung**, 2. basım, Berlin, 1885.
(111) B. Bauch, **Immanuel Kant**, Berlin, 1923.

verirler, özdeyişleri sağlarlar, bir araştırma için yönler çizerler, bu araştırmada mekanik belitler eğilimlerine uygun olarak bizi güçsüz bırakacaklardır» (s. 514). Cohen elbette tanıtlamalı doğa bilimlerinden sözetmektedir. Buna göre Kant şunu sorabilecektir: «Doğanın tanıtlanması fikirlerin aşkın değeri için bir savunma olabilir mi olamaz mı?» (s. 517). «Sonuç olarak kendinde şey tüm bilimsel uzamın ve bilgilerimizin tutarlılığının anlatımıdır» (s. 518). «Her şeyden önce mutlak'ın deneyi aştığını düşünmekten vazgeçmeliyiz» (s. 521). Bir başka kitapta kısaca şunu yazıyor: «Yasa, kendinde şeydir»[112].

İnsan Kant'ı ne kadar az okumuş olursa olsun, böyle sözler duydu mu şaşıyor. Kant yüzlerce defa, hiçbir yanılgıya olanak vermeyecek biçimde belirtilmiştir: mekanik bilimlerin yasaları da tanıtlamalı bilimlerin ilkeleri de duyu algılarının yargılama yetisince anlığın kavramları altına konulmasından çıkar. Kendinde şey tam tamına tüm tanıma yetilerine kapalı kalan şeydir, o ancak ilkörnek anlıkla kavranılabilir, usumuzun hiçbir zaman ulaşamaksızın yorulmadan yöneldiği şeydir o. Ama Hermann Cohen'in hiç mi hiç anlayamadığı şey büyük düşünür Kant'a en az uyarlı olan şeydir. O bunu kurtarmaya kalkar, girişimin sonucu gördüğümüz gibi olur.

Brunuo Bauch tam tersi bir yol tutar. Bir yandan anlığın ve usun, yasanın ve deneyin, öte yandan kendinde şeyin özce ve nitelikçe ayrı kavramlar olduğunu bilir o. Bundan kendinde şeyin bir saçmalık olduğu sonucuna varır. Bırakalım o konuşsun:

«Kendinde şey'i Kant'ın usla ilgili eleştirisinin en büyük yanlışı olarak alıyorum. Ne olursa olsun, Aşkın estetik'in kendinde şey'i Kant'ın eleştiricillğe soktuğu dramatik fikirlerin en talihsiziidir» (s. 83). «Kant, elbette, kendinde şey'i korudu ve böyle yapmakla öğretisini bile bile ağırlaştırdı.» «Kendinde şey öğretisinin arkasında ruhbilimciliğin en beteri gizlidir» (s. 64). Kant tek bir sözcüğe kurban edilir: «İkinci olarak, kendinde şey inancına götüren sözcüktür, onun sandığı gibi olgu kavramı değildir» (s. 185).

(112) H. Cohen, **Kants Begründung der Ethik**, Berlin, 1877, s. 27.

Immanuel Kant'ın dünyaya erken geldiği inancı yaygındır. Kant, Bruno Bauch'un birkaç dersini dinlemiş olsaydı büyük bir filozof olma şansını elde edebilirdi. Bauch'un aynı biçimde en yüce iyiden sözetmesi de olağandır. «Bu noktada Kant'ın gerçekte güçlüklerin tümüyle üstüne çıkamadığını görürüz» (s. 323). «Kant duyumcu düşüncede zaman zaman iyiden iyiye gerilere düşer» (s. 333). En yüce iyi «usun *a priori* arılığı içinde önerdiği amaçlar sonsuzluğunu karıştırır» (s. 334).

Burada Bruno Bauch ve Hermann Cohen buluşurlar. Okuyucuyu Cohen'in uzun gelişimi içinde ortaya koyduğu uzun sayfalardan kurtaralım, bu sayfaların yalnızca sonuçlarını analım[113]:

«Sonuç olarak, en yüce iyi öğretisinin ahlak anlayışından doğan bir sonuç olduğunu yadsıyarak Kant'ın temel düşüncesinde ayak diriyorum.» «Kant ahlak yasalarının gerçekliğini en yüce iyiyle güçlendireceğini sandı. Ama biz bu en iyi dünyaya gereksinme duymuyoruz» vb.

Bu örnekler yetecektir. Bu kitapları okurken insan ister istemez Faust'un Wagner'le konuşurken söylediklerini anımsıyor:

«Bu bayların kafasında geçmiş zamanlar yankılanıyor.»

Yeni-Kant'cıların düştüğü yanılgıların başlıcalarını şematik olarak şöyle belirleyebiliriz:

a) Yeni-Kant'cılara göre dış dünya deneyi insanın umabileceği, tüm gücüyle ulaşmaya çalışacağı en yüce amaçtır. *Yalnızca bütünselliğe yönelme çabası nitelikseldir;* bu çaba yeni deneyleri aralıksız izlemek ve bilimsel yasalar ortaya koymak zorunluluğundan başka bir şey değildir, öyle olsun ki dogmacı ve metafizik herhangi bir anlamsızlığa düşülmesin. Tersine, Kant için (Hegel, Marx, Lukacs için de) özsel ve niteliksel olarak insan bilgisinden ayrı bir bilgi vardır (Kant'a göre genel olarak insanın bilgisi, Marx'a ve Lukacs'a göre de atomlaşmış ve bireyselleşmiş bir toplumda yaşayan bugünkü insanın bilgisi). İnsan her zaman bu bilgiye yönelmelidir, bu bilgi ona her zaman kapalı kalacak olsa da. Deneyimizin niceliksel uzamı her an deyim yerindeyse bir çökeltidir, üst bir bilgiye yönelen çabanın sonucuysa niteliksel olarak apayrı bir şeydir. (Hegel'de

(113) H. Cohen, A.g.e yapıt, s. 312 - 313.

ve Marx'da niceliksel ayrımların niteliksel ayrımlara dönüşmesi fikrinin ne büyük önem taşıdığı bilinmektedir.)

Kısacası, tam etnografik araştırmaların ilkel insanın düşüncesiyle bizim düşüncemiz arasında çok büyük bir ayrım olduğunu ortaya koyduğu çağda yeni-Kant'cılar bugünün toplumundaki insanın düşüncesiyle genel olarak düşünceyi birbirine karıştırdılar. Bilgibilim açısından, hatta Kant'a ve Hegel'e göre de bir gerilemeydi bu.

b) Ahlak ve uygulama alanında yeni-Kant'cılar kategorik buyrultunun yerine getirilmesinde insanın ulaşması gereken en yüce amacı buluyorlardı, böylece Kant'ı büyük ölçüde Stoa'cılara yaklaştırıyorlardı. Ancak ahlak kurallarının eksiksiz yerine getirilmesi insan için olanaksız olduğundan sonunda ülküsel yurttaş tipine ulaşıyorlardı, bu yurttaş tipi ahlaki ödevlerinin bilincine varmış, bu ödevleri olabildiğince yerine getirmeye çalışan insan tipiydi, çabası boşa çıkınca da zayıflığını insanın yetersizliğine bağlayıp çıkıveriyordu. Ahlak yasasının her zaman bir hazlar ve nefretler karışımı, azçok tiksintiyle yapılan güç bir görev olması yeni-Kant'cılar için hiçbir sorun ortaya koymuyor. Bir başka kavram «usun *a priori* anlığı içinde önerdiği amaçlar sonsuzluğunu bozardı» çünkü «o en üst dünyaya zaten gereksinmemiz yoktu.»

En yüce iyi, düşünülür dünya, amaçlar sonsuzluğu, dünyadaki Tanrı katı gibi Kant'cı ahlakın temel kavramları hiçbir şey söylemiyor. Savunmacı kafa onun tüm uzanımlarını engelliyor.

c) Kant'ın tarih felsefesi Rickert'in ve öğrencilerinin kitaplarında (Lask'ı bir ölçüde ayrı tutmak gerekir) tarih ve insan bilimleri kavramlarının geliştirilmesi oldu çıktı. Kant'da tüm kategoriler geleceğe doğru düzenlenmişti, onlar Rickert'de geçmişe, olsa olsa şimdiye göre düzenlendiler. Kant'ın tarih felsefesinin temel görüşleri, «dünya yurttaşları toplumu», «evrensel barış» ortadan yokoldu onun yerine soyut bir değerler felsefesi getirildi, bu felsefe de gerektiğinde bugünkü toplumun savunusuyla ya da en azından herhangi bir «bilimsel» içerikle değiştirilebilirdi.

Felsefeye ilginin yeniden başladığı şu dönemde bu yanlış anlamayı gidererek Kant'cı düşüncenin gerçek anlamını ortaya

koymanın ne kadar önemli olduğunu bütün bunlar bize yeterince gösteriyor.

Bu çalışmamızda bundan sonra yeni-Kant'cılara hiç değinmeyeceğiz. Bütün bu söylediklerimizden sonra okuyucu bu eleştiriyi yeniden ele alabilir ve onu özel olarak ilgilendiği yeni-Kant'cılara uygulayabilir.

III

Son otuz yılın evriminden sonra bizim için çok önemli bir sorun var, bu da Kant'cı düşünceyle sezgici gizemcilik arasındaki ilişkidir. (Sezgici felsefe sözünü kullanmayışımız bilinçlidir, bile biledir.) *Schwärmerei* üzerine bazı değinmelerini saymazsak, Kant hiçbir zaman sezgiciliği bir felsefe saymayı düşünmemiştir. Karşı çıktığı dünya görüşlerinin (deneycilik, kuşkuculuk, uscu dogmacılık, Stoa'cılık, Epikuros'culuk) onun dünya görüşüyle az da olsa bir ortaklığı vardı, bu enaz ortaklık bir düşünce dizgesini felsefe diye nitelemekte ona kaçınılmaz görünüyordu. Bütün bu kavrayışlar tüm usu yüce yetke sayıyorlar, bireyin özgürlüğünü içsel olarak savunuyorlardı. Modern zamanlara gelene kadar sezgi kendine filozof denilecek birini bulamamıştı[114]. Schelling bu konuda ilk filozof olmalıdır. Gerçekten, okulu o kurmuştur. Kant'ın sezgici gizemcilik üzerine yazdığı küçük bir makaleye büyük önem vermeliyiz, bu makale bizce bu konuda bugüne kadar yazılanların en iyisidir[115]. Lessing'in Spinoza'cılığı konusunda Moses Mendelssohn'la tartışmasında F. H. Jacobi Kant'dan destek aramıştı. Kant'ın Jacobi'yle yakın dost olduğu, Berlin'deki dostlarına «Jacobi'ye çokca yüklenmekten kaçınmalarını» önerdiği bilinir. Kant herhangi bir yanlış anlamayı önlemek için *Berliner Monatsschrift*'de[116] bir makale yayımladı, bu

(114) Schelling'den beri J. Bökme'yi filozof saymama alışkanlığı vardır.

(115) **Düşünceye yönelmek ne demektir?, Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 131.

(116) Jacobi'ye yazdığı bir mektupta (30 Ağustos 1789) şöyle diyordu : «Görüşlerini paylaşmasam da yetenekli insanlara, bilim adamlarına ve ciddi kişilere saygıyla davranmayı ödev sayıyorum. **Berliner Monatsschrift**'de yayımlanan **Düşünceye yönelmek ne demektir**, adlı yazımı da bu açıdan ele almalısınız. Çeşitli kesimlerden gelen ve benim sözde Spinoza'cılığım konusunda üzeri-

makale Jacobi'ye yanıt olmakla kalmaz, Schelling, Bergson, Scheler felsefeleri gibi felsefeler için de bir anlam taşır.

Kant şöyle girer konuya: Tanrı'yı tanımak için (Kant, Tanrı'yı tanımak için demez de «duyularüstü» nesneleri tanımak için» der, bugün biz «mutlak»ı tanımak için diyebiliriz, ya da Lukacs'ın kullandığı bir deyimi kullanarak doğru bilince ulaşmak için diyebiliriz) kendimizi Mendelssohn'un da istediği gibi «güçlü us»un yönetimine mi bırakmalıyız yoksa «usu tümüyle bir yana atarak» *Schwärmerei*'nin yönetimine mi bırakmalıyız, «önce bunu bilmek» gerekir. Jacobi için bir açık kapı bırakır böylece, ona «öylesine kötü bir düşünme yöntemini önerme eğiliminde olmayı»[117] yakıştırmak istemediği için. Sonra şunu belirler: Öte yandan şunu göstereceğim: gerçekte inanç diye adlandırılacak olan şey yalnızca ustur, o gizemli sözümona gerçeklik duygusu değildir (bu duygunun yerine Schelling'in düşünsel sezgisini ya da Bergson'un sezgisini koyabiliriz L. G.)[118]. Mendelsshon'un da kesin bir biçimde, olgun bir atılganlıkla savunduğu da yalnızca insanın arı usudur, Menselssohn onu zorunlu sayar, ona yönelinmesini önerir.

Kant bundan sonra kendi bakış açısını ayrıntılı bir biçimde ortaya koyar, bunu yaparken kendisini Mendelssohn'un dogmacılığından ayıran şeyin ne olduğunu da açık ve seçik olarak gösterir, bununla birlikte şunu da belirler: «Bu kişi ne olursa olsun bir yargının yasallığının ölçütünü burada da başka yerdede *yalnızca usta* aramak gerektiği konusunda direnmiş olmak büyüklüğünü göstermiş bir kişidir»[119]. Çünkü «Tanrı *kavramı* ve hatta onun varlığına inanış ancak usta bulunabilir, kaynağını ustan alabilir, yoksa ne bir esinden gelebilir o ne de dıştan sağlanmış bir eğitimden — bu eğitim çok büyük bir yetkeye dayansa da»[120]. Bunu Jacobi'ye yanıt izler.

---

me yığılan kuşkuları kaldırmak için bu makaleyi istemeden yazmak zorunda kaldım. Sanırım daha önce ortaya konulan ilkelerden herhangi bir sapma bulmayacaksınız burada.»

(117) **Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 134.

(118) İki çizgi arasındaki sözler Lucien Goldmann'ındır (Ç.N.).

(119) **Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 140.

(120) A.g.e., s. 142

Bütün bu söylediklerimizden sonra bu yanıtın felsefi bir özellik taşımaması, toplumbilimsel, siyasal hatta peygamberce olması olağandır. Kant'ın burada basitçe açıklamaya çalıştığı şey şudur: Protestan duygusuna dayalı duyguculuk bireyin özgürlüğü adına usun sınırlarına karşı çıkmakla, tam tersine, insanın en yüce değerlerinden biri olan gerçek özgürlüğü tehlikeye atmaktadır. Kant'ın 1786'da göremediği tek şey, yüz elli yıl sonra özgürlüğü yoketmek için bu dünya görüşünü işleyen çeşitli çevrelerin hatta hükümetlerin ortaya çıktığıdır. Bu yanıt bize *in extenso* anılacak kadar önemli görünmektedir[121].

«Yeteneği büyük, görüşleri geniş insanlar! Yeteneklerinizi kutsarım, insanlığınızı överim. Ama yaptıklarınızı hiç düşündünüz mü, usa saldırışınızın sonuçlarını düşündünüz mü? Elbette düşünce özgürlüğünün bozulmadan kalmasını istiyorsunuz: o olmadığı zaman dehanızın atılımları bile engellenecektir. Görüşleriniz yaygınlaştığı zaman bu düşünce özgürlüğünden neler çıkar, görelim.

«Düşünce özgürlüğünün karşısına her şeyden önce hukuk baskısı çıkıyor. Gerçekten, üst bir gücün bizden konuşmak ve yazmak özgürlüğünü alabileceğini, düşünmek özgürlüğünü alamayacağını söyleyenler çıkıyor. Düşüncelerine katıldığımız, düşüncelerimizi *ilettiğimiz* başka kişilerle topluca düşünmediğimiz zaman çok düşünebilir miyiz, iyi düşünebilir miyiz? Ayrıca insanlardan düşüncelerini başkalarına açık açık iletme özgürlüğünü kaldıran bu dış gücün onların düşünce özgürlüğünü de kaldırdığını söyleyebiliriz. Düşünce özgürlüğü de tüm hukuki yükümlülüklere karşın bize kalan ve bu duruma bağlı tüm kötülüklere derman olabilecek olan tek hazinedir.

«*İkincisi.* Düşünce özgürlüğü bu anlamda alınınca onun karşıtı olarak vicdan baskısı ortaya çıkar. Bu baskı din alanında tüm dış baskının ötesinde bazı yurttaşlar bazı yurttaşların koruyucusu olarak ortaya çıkınca belirdi. Kanıtlar yerine zorunlu inanç formülleriyle, bu arada kişisel araştırma tehlikesinin bü-

(121) **Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 144.

yük korkusuyla onlar tam o sıra kafalarında beliren bir izlenime göre tüm ussal araştırmayı bir kıyıya atmayı bildiler.

«Üçüncüsü. Düşünce özgürlüğünden onlar usun kendi içinde ortaya koyduğu yasalara uymasını anlıyorlar. Bu özgürlüğün karşısında usun yasasız kullanım formülü vardır (dehanın düşlediği biçimde, usun sınırları içinde kalıp çok daha uzakları gözlemek için). Bundan ister istemez şu sonuç çıkar: us kendi kendine koyduğu yasaya uymak istemiyorsa, bir başkasının koyduğu yasaların boyunduruğuna girmek zorundadır, çünkü herhangi bir yasa varolmadan hiçbir şey varolamaz, en büyük saçmalık bile. Düşüncede sözkonusu olan yasa yokluğu (usun koyduğu sınırların aşılması) öyle bir şeydir ki düşünce özgürlüğü onunla tam bir yitime uğrar, çünkü bu herhangi bir şanssızlıkla değil gerçek bir onur yokluğuyla gerçekleşir, özgürlük burada sözcüğün tam anlamıyla körü körüne yitirilmiştir.

«Bu işler aşağı yukarı böyle olmaktadır. Deha ilkin kendi yürekli atılımından haz duyar, usun onu yönetmesini sağlayan ipi kaldırıp atmıştır artık. Az sonra başka insanları zorlayıcı özdeyişlerle, parlak sözlerle büyüler. Ağır ve hantal usa pek yakışmayan o saltanat koltuğuna bu defa o yerleşmiş gibidir, onun dilini kullanmayı bırakmaksızın. Üst düzeyde yasa - kayucu bir usun güçsüzlüğünü benimseme formülünü biz sıradan insanlar bir zırvalık diye nitelendiririz, üstün yapılılık örneği olanlar esin diye nitelendirirler. Bununla birlikte onlar arasında az sonra bir dil kargaşası doğar, çünkü yalnızca usun buyrultuları evrensel olarak geçerlidir, çünkü herbiri kendini kendi esinine bırakmıştır; bu iç esinlerin o zaman dış tanıklıklarla, geleneklerle dengelenmesi gerekir, başlangıçta şöylesine benimsenen bu şeyler zamanla zorunlu bilgiler durumuna gelirler, bundan tam anlamında usun olgular karşısında yani boşinançlar karşısında köleliği ortaya çıkar, çünkü boşinanç kendini yasal bir biçimin, buna göre bir denge durumunun yönetimine bırakır.

«Bununla birlikte, insan usu özgürlüğe doğru yönelmeyi elden bırakmayacağından, bağlarını da koparmış olduğuna göre, uzun süre denetlenmeden kalmış bir özgürlük içinde ilk kullanılışının aşırılıkla soysuzlaşması ve tüm sınırlamalar karşısında yetkinliğinin bağımsızlığına olan büyük güvenin kurgusal usun

eşsiz etkinliğine inanmaya dönüşmesi zorunludur, bu kurgusal us nesnel nedenlerle ve dogmacı bir belirlemeyle doğrulanabilen şeylerden başka bir şeyi varsaymayacak, onun dışında her şeyi yüreklilikle yadsıyacaktır. Usun kendi gereksinimi karşısında bağımsızlığı formülü (ussal bir inançtan vazgeçiş) inançsızlık diye adlandırılır; bu tarihsel bir inançsızlık değildir, kararlaştırılmış bir şey olarak düşünülemez kesinlikle, dolayısıyla benimsenebilir bir şey de değildir (çünkü her kişi, bilsin bilmesin, yeterince belirlenmiş bir şeye inanmaya zorlanmıştır, bir matematik belirlemeye inanmak gibi), bu ussal bir inançsızlıktır, insan zihninin sıkıcı bir durumudur, bu durum gönlün yöneticisi olarak tüm ahlak yasalarını ortadan siler, zamanla tüm yetkeyi ortadan kaldırır, inançsızlık diye adlandırılan düşünce biçimini hazırlar yani hiçbir ödeve inanmama ilkesini getirir. Ama bu noktada toplum büyük bir kargaşaya düşmesin diye engelleyici olmak üzere araya girer. En acil ve en etkin aracı kesinlikle en iyi araç saydığından, yetke düşünce özgürlüğünü kaldırır ve bu olayı da öbürleri gibi ülkenin kurallarına uydurur. Böylece düşünce özgürlüğü, tam usun yasalarını bile aşmak istediği sırada, onun ellerine düşerek sıfıra indirgenmiş olur.

«İnsanlığın dostları, insanlık için en sağlıklı olan şeylerin dostları, dikkatli ve içtenlikli bir araştırmadan sonra, olgularda olsun usavurmalarda olsun, size en inanılası görünenden yana olun; ne olursa olsun, usu dünyada en yüce iyi yapan şeyi, doğrunun denek taşı yapan şeyi usa çok görmeyin. Öbür türlü, bu özgürlüğe değmez insanlar olarak onu elden kaçırmakla kalmayacak, böyle bir şanssızlığa uğramasa özgürlüğünü yasal olarak kullanabilecek insanları, onu insanlığın yararına işe yaratabilecek insanları da mutsuzluğa iteceksiniz.»

Son yirmi beş yıl bize Kant'ın bakış açısının ne kadar doğru olduğunu, usdışıcılıkla sezgi gizemciliğini bireysel özgürlükleri ortadan kaldırma duygusuna bağlayan bağların ne kadar sıkı bağlar olduğunu gösterdi.

VI

Bu giriş bölümünde kavrambilgisiyle ve felsefeyle ilgili bazı önemli sorunları ele alacağız.

Her şeyden önce «us» sözcüğünü ele alacağız. Bu terimin Kant'cı anlamına tümüyle uzak kalan yeni-Kant'cıların baskın etkisiyle bu sözcüğün anlamı büyük ölçüde değişti. Bugün us sözcüğünden tam anlamında kuramsal bir yeti, olsa olsa uygulamalı bir bilgelik anlaşılıyor.

Kant'da bu hiç de böyle değildir. Başlangıçta us tam tamına kurgusal değildir, 1790'dan sonra kesinlikle uygulamalı bir tanıma yetisi durumuna gelir. *Yargı gücünün eleştirisi*'ndeki[122] bir çizelgenin belirttiği gibi, usun ilkesi doğanın yasallığı değil, insan özgürlüğünün sonuçsal amacıdır.

Usu insanın en yüce amaçlarının gerçekleşmesine doğru yönelmemizi sağlayan iletişilebilir ruhsal yeti diye belirlemek belki de en doğrusu olacaktır. Bunu daha uygun bir biçimde Hegel'deki «Ruh» ya da «Logos»la açıklamak olasıdır, XIX. yüzyıl bu kavramların anlamını zayıflatmadıysa, yumuşatmadıysa.

Biz elbette Kant'ın kullandığı terimi koruyacağız, bu açıklama bu yüzden zorunludur.

Universitas ve *Universalitas* (topluluk ve evrensellik): bu iki kavramın Kant'cı düşüncenin kavranılması açısından da genel olarak modern felsefenin kavranılması açısından da taşıdığı büyük önemi ilkin Emil Lask belirledi.

Burada sorunun özünü birkaç çizgiyle ortaya koymaktan öte herhangi bir şey yapmak güçtür. Bunun için de önce Marx'ın «meta fetişçiliği» Lukacs'ın «şeyleşme»[123] diye adlandırdığı şeyi, bireyci burjuva toplumunun bu temel olgusunu açıklamak gerekir. Bu konuda elden geldiğince anlaşılır olmaya çalışacağız.

---

(122) **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 198.

(123) Bu konuda en önemli metinler Hegel'de, Kant'la ve Fichte'yle ilgili eleştiride, bir de Marx'da **Hegel'el hukuk felsefesinin eleştirisi**'yle **Sermaye**'de vardır. Lukacs'ın tüm yapıtlarında, özellikle **şeyleşme ve proletarya'nın sınıf bilinci**'nde bu konu yer alır. Mantıkla ve bilgi kuramında şeyleşmenin anlaşılabilmesi için önemli belirlemeler **Lask'ın Felsefenin mantığı ve kategoriler öğretisi (Bütün yapıtları**, cilt II) adlı kitabında vardır.

İnsanoğlu bilgisini tam bağımsızlık içinde yaratmaz. Duyulur diye ya da bir başka şey diye adlandırılan veriye bağımlıdır o. Bunu böyle belirlemek doğrudan doğruya kökel bir usculuğu çıkarsız saymaktadır.

Bu verinin neye dayandığını belirlemek kolay değildir. Lask onun ancak olumsuzlamayla belirlenebileceğini, biçimlenmemiş bir şey, biçimi olmayan bir şey olarak belirlenebileceğini söylerken haklıydı. Sözü edildiğinde de düşünüldüğünde de ona ancak tek bir biçim verilebilir. Biz onu bilginin gereci diye adlandıracağız ve yalnızca Bergson'un doğrudan doğruya verilerine uygun olarak duygulara açık bir arı niteliğin mi yoksa William James'e uygun olarak bir bilinç akımının ya da biçim ruhbilimine göre yapılaşmış herhangi bir şeyin mi sözkonusu olduğu sorusunu çözmeye çalışmayacağız. Ne olursa olsun, toplumsallaşmamış bir varlıkta (hayvan ya da yeni doğmuş bebek) kuramla uygulama, bilmekle eylemek arasında bir ayrışlaşma sözkonusu değildir. Toplumsal yaşamla birlikte birdenbire bir ayrımlaşma ortaya çıkar, bu arada kuramla uygulama arasında bir ayrımlaşma olasılığı, *deney* ortaya çıkar. İşbölümünü ve toplu eylemi belirleyen toplumsal yaşam bilinçlerarası bir iletişimin olasılığını gerektirir. Böylece veri yani biçimlenmemiş madde bireye göre değişir; birbirine özdeş iki duyarlılık yoktur. Aynı odada bulunan iki kişiden herbiri aynı tabloyu ayrı görür, tablonun solunda, sağında, önünde, arkasında bulunuşuna göre. Bilinçler arasındaki iletişim bununla birlikte en azından her kişinin kendi doğrudan doğruya verisini, kendi gerecini iletmesini gerektirir, öyle ki karşısındaki kendine iletileni anlayabilsin ve onu kendindeki veriye, kendindeki doğrudan doğruya kavrayışın gerecine bağlayabilsin; ancak bu iletişim aynı zamanda her kişinin kendi bilgisinin özel gerecini ortak bilginin parçalı bir yüzü olarak kavraması, kendi bilgisini de tüm öbür insanların bilgisinden bağımsız olarak kavraması olasılığını da içerir. Bu gereç iletiminin sonucunu *deney* diye adlandırıyoruz; bu iletim, iyice belirtmeliyiz, en azından bir karşılıklı ilişki olasılığını getirmektedir, gerçek bir ortak bilgiyi de getirebilecektir. Biçimlenmemiş *gereç*'in *deney*'e dönüşmesinin genel ilkelerini bilgibilimde biçim diye adlandıracağız.

Buna göre, *toplumda yaşayan bir varlık için kökel deneycilik olanaksızdır*. Böyle bir deneycilik tekbenciliğe düşürmekle kalmayacak, her türlü düşünceden vazgeçişi getirecektir. Gene buna göre, toplumsal yaşam duyarlılıkla bireysel edim arasındaki kökel ve dolaysız birliği dağıtır. İkisi arasına doğrudan doğruya verinin iletilebilir bilgiye, *kuramsal* dünyaya dönüşmesi girer. Bundan böyle kuramla uygulama arasındaki birlik ancak üst bir temel üzerinde, toplum için ve toplum içinde kurulabilir. (Lukacs'ın «doğru bllinç» diye adlandırdığı şeydir bu).

Biçimin ilkeleri, bir deneyin ilkeleri —bundan böyle Kant'ın *kategoriler* terimini kullanacağız— katı ve ölümsüz ilkeler değildir. Bireyler arasında kavrayışı olası kılan enazla ülküsel toplumla karşılık olan ençok arasında doğal olarak belli sayıda olası temel tipler yer alır. Son yıllarda yapılan araştırmalar şunu gösterdi: bir yerde ya da belli bir dönemde bir kategoriler dizgesinin baskın oluşu özellikle toplumbilimsel olarak[124] yani toplumsal yapıyla belirlenmiştir. Filozof da bilgibilimci de doğal olarak geçmiş kategori dizgeleriyle ilgilenirler (Durkheim'ın ve Lévy-Bruhl'ün ilkellerin düşüncesi üzerine araştırmalarını düşünelim örneğin), ama özel olarak bugünkü insanın dizgeleriyle —onunla ilgili olarak söyleyecek sözleri oldukça—, ülküsel bir toplumun dizgeleriyle ilgilenirler.

Ama bu toplum henüz bizim için bilinmez bir toplum olduğundan ve bugün için ancak bir ölçüde gerçekleşebilir bir toplum olduğundan (örneğin Lukacs'a göre sınıfsal dayanışma içinde gerçekleşir bir toplumdur bu) onun düşüncesini karşılayacak kategoriler üzerine biz ancak çok bulanık genellemeler ortaya koyabiliriz. Örneğin :

a) *Bu düşünce hiçbir zaman tam tamına deneysel bir düşünce olamayacaktır,* çünkü böyle bir şey kavranılamaz bir şeydir; *tam tamına uscu düşünce de olamayacaktır,* çünkü verlyi yani dış dünyayı çok yakından kucaklamak durumundadır tam tersine.

---

(124) Özellikle toplumbilimsel olarak ama yalnızca toplumbilimsel olarak değil : toplumsal düzenden bağımsız olarak genel insan doğasıyla ilgili etkenler de vardır : toplumbilimsel bir bilgi kuramıyla ortaya konmuş oldukça karmaşık sorunları derinden derine ele alacak durumumuz yok. Ayrıca bizim gelişimimiz şematik ve eksikli kalmalıdır.

Bu düşünce belki de bir tür deneyciliğe benzeyecektir. Gerçekten üst bir toplumun insan toplumu için düşünceyle eylem arasındaki birliği, bugün birey açısından yitip gitmiş olan birliği kurabileceğini benimsediğimiz zaman bu toplumun en genel biçiminin en iyi ölçüde ve kolayca eldeki veriye ya da olası veriye bu veriyi deneye dönüştürmek üzere uyarlı olacağını da benimsemek durumunda kalırız.

b) Buna bağlı olarak, bireyci insanın düşüncesini belirleyen kökel biçim - içerik, özne - nesne ayrımının da aşılması gerekecektir, bu karşıtlıkların *tümüyle* kaldırılıp kaldırılamayacağı sorusu giderilemese de. Bugün toplumumuzdaki insanların tek ortak ögesidir biçim, buna karşılık içerik tam anlamında bireysel ögeyi, ayrılma ögesini oluşturmaktadır. Artık hiçbir bencilce yararın insanları ve insan topluluklarını karşı karşıya getiremeyeceği bir üst toplumda bu ayrım da ortadan kalkacak, *biçim ve içerik tüm insanlarda ortak olacaktır.*

c) Bugün (tüm alanlarda, bilgi, ahlak, hukuk vb. alanlarında) biçim *şeyleştirilmiş* ve *dondurulmuştur.* Bireyin dağıtıcı ve bencil eğilimleriyle tam olarak karşıtlaşacaktır o. Üst bir toplumda biçim daha esnek, daha canlı olacaktır, insana *ve* veriye, özneye ve nesneye daha iyi uyacaktır, çünkü o onların karşılıklı ilişkilerinin anlatımından başka bir şey değildir. Hep üstünde durulması gereken bir nokta belirir burada: biçim de, bilginin gereci de gerek *özne* karşısında gerek *nesne* karşısında bağımsız bir şey değildir. Bunlar insanın etkinliğinde, insanın *eyleminde* birliklerinin anlatımlarıdırlar.

d) Bugün biçim *soyut*'tur ve *evrensellik* olarak somut ve *bireysel* içeriğe karşıttır.

Üst bir toplumda madde ve biçim somut bir *toplum*'da öznel olarak, *somut* bir evrende de nesnel olarak bütünleşmiş olacaktır.

e) Biçim bugün yasaldır ama özgün değildir (mantık, bilim ya da hukuk yasası) ya da yasal ve özgürdür de gerçekdışıdır, bir buyurucudur ama bir gerçeklik değildir (ahlak yasası), oysa içerik (veri, eğilimler) gerçektir, ancak yasaya karşıttır ve özgürlükten yoksundur. Yetkin bir toplumun özelliklerini ancak on-

ların birliği gerçekleştirebilir: hem yasalara hem tüm insanlara uyarlı olan *evrensel ve özgür bir gerçeklik*'tir bu da.

Modern felsefenin en önemli düşünürleri (özellikle ilkörnek anlığıyla Kant, diyalektik yöntemle Hegel, Marx ve Lukacs, türümcü mantığıyla E. Lask) buradan yola çıkarak bu konuda bazı açıklıklar getirmeye çalıştılar. Onlar bugünkü gündelik düşüncenin, özellikle bilimsel düşüncenin apaçık yetersizliğinden, genelle bireyseli, olası mutlakla gerçek veriyi birleştirmekteki güçsüzlüğünden yola çıktılar. Hepsi bu yetersizliğin bütünsellik kategorisi yokluğundan, *Universitas* yokluğundan geldiğini gördü; oysa bu, bu sınırlanmışlığı aşmak isteyen bir düşünce için zorunlu bir şeydi. Yazık ki biz burada bu sorun üzerinde daha çok duramayacağız, bununla birlikte daha o zaman Hegel'ci diyalektiği duyuran ilkörnek anlık konusunda Kant'ın bazı belirlemelerine değineceğiz: «Bizimki gibi gidimli olmayan, bir bütünün sezgisiyle ilgili *genel - bileşim*sel'den özele, yani bütünden parçalara uzanan, bütünün sunumu bir bütünün belli bir biçimini olası kılabilmek için parçaların ilişkisinin *olumsallık*'ını gerektirmeyen bir anlık düşünebiliriz»[125]. Bir başkası: «... anlığımız sezgisel olsaydı, olasıyla gerçek arasında böyle bir ayrım olmayacaktı, gerçek olanın dışında başka nesneler bulunmayacaktı. Kavramlar... ve duyulur sezgiler birer birer yitip gidecekti»[126].

Kuramsal bilgi düzeyinde ve mantık düzeyinde en kapsamlı bu olacaktı. *Universitas* bu olacaktı. Şimdi etkin düşüncenin genelliğine, *Universalitas*'a geliyoruz. Her toplum yaşamı enaz ölçüde kavramsal biçimleri gerektirir, bunlar olmadan insanlar birbirleriyle anlaşamayacaktır. Yaşamın toplumsal özyapısı —düzeyi ne olursa olsun— açık açık belirdiğinde kategorilerin insani özyapısı da azçok saydamlık kazanabilir. Çağdaş bireyci burjuva toplumu düzeyinde bu elbette bambaşkadır. Burada toplum ancak olsa olsa bazı ayrıcalı durumlarda saydamdır (aile içtenlikliliği, dostluk vb.). İnsanların temel toplumsal ilişkileri, üretim ilişkileri alıcı ve satıcı ilişkileridir, bu ilişkiler bilinçte ancak ucuz alma ve pahalı satma arzusundan gelen çatışkıyı saydam kılarlar. İnsanları her şeye karşın bir araya ge-

(125) **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 407.
(126) **A.g.e.**, s. 401 - 402.

tiren şey, alıcının satıcıyla ve satıcının alıcıyla bir anlam kazanması olgusu onların bilincine karşın ve onların bilincine karşı, şeyleşmiş bir biçim altında gerçekleşmek zorundadır. Her şeye karşın üretimin toplumsal bir ilişki olması emtianın fiatında anlatımını bulur yalnızca. Borsada «buğday yükselir», «çelik düşer» vb. İnsan yokolmuştur. Lukacs şeyleşmenin yaşamın tüm alanlarında nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalıştı. Şeyleşme mantığın alanında da, bilgi kuramının alanında da görünmelidir. Bu alanda o «doğuştan fikir»dir, «anımsama»dır, *a priori*'dir, en değişik biçimler altında *Universalitas*'dır, evrenselliktir. Yanlış anlatmayalım. Her zaman, her toplumsal düzende tüm insanların birliğini isteyen yargılar olacaktır. Ancak bu yargılardan (ya da onların anlamlarından) hem deneysel veriyle ilişkiyi (Descartes'da ve Kant'ın *a priori*'ciliğinde) hem somut insanla ilişkiyi kaldırdığımız zaman (Rickert, Lask, Husserl'de olduğu gibi) doğrunun ve genel olarak düşüncenin şeyleşmesiyle karşı karşıya kalırız[127]. Borsada buğday ya da çelik nasıl inip çıkıyorsa Rickert'de de anlam kendiliğinden «doğru» ya da «yanlış»tır ve insanla tüm ilişki bir ruhbilimcilik olduğundan ortadan kaldırılmıştır.

Gerçekten, büyük klasik yazarlarda bu şeyleşme başka bir biçim alıyor. Burada yargı özneden değil de gerçten, duyulur olandan ayrıdır. Evrensel matematiğin verdiği umuda göre monadlaşmış ve atomlaşmış toplumda birbirinden bağımsız bireyler ne olursa olsun düşüncelerinde özdeş sonuçlara varacaklardır[128]. Öncesel uyumdur bu, tanrısal müdahaledir, böyle olmakla bir şeyleşmedir. Öyledir, çünkü toplum gizli ve donuk kalmaktadır, çünkü toplum somut ve saydam insan edimi ola-

(127) Şeyleşmeye bazen toplumcu yazarlarda da rastlıyoruz. Özellikle felsefe sorunlarını ele aldıklarında, özellikle yeni-Kantçılarda. Max Adler şöyle der örneğin: «Bütünleşmiş bir bilgi kuramında insanın artık görünmediği, çünkü onun tümüyle bir bilgi içeriği olduğu, bunun tam tamına H. Kelsen'in yapmış olduğu gibi bir bilgi kuramı üzerine temellenmiş olan bütünlüklü bir hukuk öğretisinde kendini gösteren duruma benzediği, bu örnekte hukuksal bir özne olan insanın yasal ilişkilerin mantıksal merkezi durumuna geldiği konusu çelişkili görünse de bilgi kuramının özünü karşılamaktadır.» (Max Adler, **Maddeci tarih anlayışı elkitabı**, cilt I, s. 141).

(128) Max Adler'in bunu Kant'cı **a priori**'cilik anlayışında ortaya koymuş olması büyük başarıdır. Onun «toplumbilimsel **a priori**» kuramına bakınız.

rak değil de soyut ve şeyleşmiş bir dış güç biçiminde (doğuştan fikirler, *a priori*, kategori, kategorik buyurucu) görünmek zorundadır.

Burada biz somut bütünsellikle *(Universitas)* şeyleşmiş evrensellik *(Universalitas)* arasındaki ayrımın ahlaki ve uygulamalı yanı üzerinde durmayacağız.

Universitas'la *Universalitas,* somut bütünsellikle *a priori* ve şeyleşmiş evrensellik arasındaki bu ayrım Kant'ın kuramsal ve uygulamalı felsefesinin temel taşlarındandır. *A priori* evrensellik belli insanı, sınırlandırılmış insanı belirleyen şeydir. Onun bu olasılıklarını ve sınırlarını belirlemek eleştirili felsefenin başlıca çabalarındandır; bütünsellik, *Universitas* bugün ancak biçimsel düzeyde (uzay ve zaman) verilmiştir ve yetkin gerçekliğine ancak üst bir durumda, duyulurüstünde, ilkörnek anlıkta, kutsal istemde, kendinde şey'in tanınmasında vb. ulaşabilir. Kant elbette şeyleşmeyi aşmamıştır[120], ama onu tam uyar bir biçimde tanıtlamış, sınırlarını belirlemiştir.

Bazıları (Rickert, Lask) bunda onun büyük dehasını bulurlar, bazıları da (Hegel, Lukacs) en katı eleştiriler için bir neden bulurlar. İnsan onu 1940'da değil de 1790'da yazdığı için, Paris'de değil de Königsberg'de yaşadığı için suçlamaya kalkabilir. Bütün bunlar bize tümüyle boş görünüyor, ne olursa olsun önemsiz geliyor. Önemli olan eleştirili felsefenin gerçek ruhundan yanılgılı ve boş yorumları ayıklamak ve Kant'ın açtığı yolda gücümüz yettiğince ve olasılıklar elverdiğince ilerlemek gerekir.

V

Şimdi bize Kant'cı dizgenin genel çizgilerini belirlemek kalıyor, çünkü bu çalışmanın çerçevesi içinde ayrıntılı bir inceleme sözkonusu olamaz.

---

(129) Ne olursa olsun, düşüncede aşmak demek ortadan kaldırmak demek değildir. İktisadi olayların herhangi bir bilgisi iktisatçının «yükselen buğday»dan, «düşen çelik»ten sözetmesini engellemeyecektir. En yetkin bilgiler modern fizikçilerin gündelik yaşamda eski kategorilerle konuşmasını ve düşünmesini engellememektedir.
Ayrıca, dil de, düşüncenin eski biçimlerine uyarlanmış olmakla, başka türlüsüne olanak vermemektedir.

Bu incelemeye çeşitli biçimlerde yaklaşılabilir. Dizgenin mantığına en uygun olanı işe uygulama açısından yaklaşmak olacaktır, her ne kadar Kant da Hume'la tartışmanın etkisi altında işe kuramsal yönden başladıysa da, özellikle Hume'un deneyin ayrıştırmasından yola çıkarak ortaya koymuş olduğu kuramsal sorunlardan giderek başladıysa da. Kant da bunun bilincindedir. Şöyle yapar: «Küçük bir alanda doğaüstünü içerecek kadar çeşitlikle dolu bir bütünü tümüyle ve kaynaklarına tam uygun olarak ortaya koymak güçtür. Ama bu iş usun yüce egemenliği altında tüm tanıma yetileri arasındaki organik bağla kolaylaşır. Gerçekten, çeşitli noktalardan yola çıkılabilir, bununla birlikte gidilecek yol bir ilkeye göre geçilebilir, öyle ki zor olan hangi noktadan yola çıkılacağını bilmektir. Bence en doğrusu bizi herhangi bir doğaüstünü temellendirmeye götürecek noktadan başlamaktır (ahlak yasasıyla kendini gösterdiği ölçüde özgürlük). Bu konuda ortaya çıkan güçlüklerin çözümü tanıma yetilerimizin tam bir çatışkısını gerektirir, böylece bütün bir yol geçilebilir. Burada duyulur üstüyle ilgili bir kavram, gerçekliğiyle (yalnızca uygulamalı gerçekliğiyle) verilmiştir»[130].

Bununla birlikte, yeni-Kant'cıların kurmuş olduğu gelenek için kesinlikle zorunlu olandan uzaklaşmamak düşüncesiyle kuramsal yandan işe başlayacağız; öte yandan da Kant'ın birçok defa önerdiği bir bölümlemeyi kullanacağız. Gerçekten, *Mantık*'da[131] şöyle yapar Kant:

«Bu sonuncu anlamda felsefe (usun evrensel kavramına göre) her bilgiyle ve usun her kullanımıyla insan usunun son ereği arasındaki ilişkinin bilimidir; sözkonusu erek tüm öbür ereklerin yüce bir erek olarak, bir araya gelebildikleri bir erek olarak bağlandığı erektir.

Bu anlamda felsefe alanı aşağıdaki sorulara indirgenebilir[132]:

(130) **Bütün yapıtları**, cilt X, s. 344 - 345.

(131) A.g.e., s. 24. Ayrıca **Salt usun eleştirisi**'ne bakınız. **Bütün yapıtları**, cilt III, s. 523. Ayrıca Standlin'e 4 Mayıs 1793 tarihli mektuba bakınız.

(132) **Salt usun eleştirisi**'nde yalnızca ilk üçü vardır.

1. Ne bilebilirim?
2. Ne yapabilirim?
3. Ne umabilirim?
4. İnsan nedir?

Birinci soruya doğaüstü, ikinciye ahlak, üçüncüye din, dördüncüye insanbilim karşılıktır. Sonunda bütün bunlar insanbilime indirgenebilir, çünkü ilk üç soru dördüncüye bağlıdır.»

Biz bu çalışmamızda bu bölümlemeyi izleyeceğiz. Yalnız şunu belirleyelim :

a) Birinci soruyu ele alırsak, Kant'da doğaüstü doğayla ilgili doğaüstü ve göreneklerle ilgili doğaüstü olmak üzere ikiye ayrıldığına göre, bu soruya verilecek yanıt *varolan insan*'la ilgili tüm ayrıştırmayı hem kuramsal düzeyde hem uygulama düzeyinde içermelidir.

b) Üçüncü soruyla ilgili olarak, Kant dizgesinin gelişimi içinde tarih felsefesi din felsefesine katılır.

c) Birinci ve üçüncü soruya estetiği eklemek gerekir; estetik onları birleştirmektedir, bu birleştirme öznel düzeyde kalsa da.

İkinci Bölüm

NE BİLEBİLİRİM?

En önce şunu belirleyelim : Kant'ın bu soruya yanıtı iki noktada açıklanabilir.

1. İnsanı *niteliksel olarak* şimdiki durumundan daha yüksek bir duruma hiç durmadan yönelmeye iten bir ilke vardır insanda; bu ilkeyle insan kendi gerçek yazgısını kurar.

2. Bugünkü insan (Kant'a göre genel olarak insan) sınırlandırılmıştır ve bu koşullanmamış duruma ulaşamaz.

Bu iki fikri geliştirerek Kant burjuva insanının daha önce gerçekleştiremediği en kökten ve en derin eleştirinin felsefi temellerini ortaya koydu. Bu olgunun kavranılışını basitleştiren olayı burada anlatmamıza izin verin. Olay bir sınıfta geçti. Kant ahlakının genel ilkelerini açıklamıştık az önce. Bir öğrenci söz aldı, bu ahlaka şiddetle karşı koyacaktı —öyle diyordu—, o ahlak ki en onurlu yurttaşlardan biri olan babasını ahlaksız bir adam durumuna getirmişti, bu ona baştan sona benimsenemez bir şey olarak görünüyordu. Tam şaşkın bir hava içinde bu sonuca nasıl vardığını sorduğumuzda genç adam bize şu açıklamada bulundu: babam tüccardı, böyle olmakla her gün birçok insanla karşı karşıya geliyordu, bu insanları bunun dışında hiç tanımıyordu, bu insanlar onun için bir para kazanma aracıydılar, ailesini geçindirme aracıydılar. Babam hiçbir durumda bu insanları, tanımadığı bu insanları kendinde sonlu varlıklar olarak görmüyordu.

Doğruyu söylemek gerekirse bu yanıt bizi çok şaşırttı, hatta allak bullak etti. Ancak şaşkınlığımızı daha da artıran bir şey oldu: eve döndüğümüzde, Kant'ın yazılarını karıştırırken, Kant'ın ahlaksız adam için verdiği ilk örneğin öğrencimizce verilen örneğe hemen tıpatıp uyduğunu gördük. *Görenekler metafiziğinin temelleri*'nde, 10. sayfada şu bölümü okuyabiliriz: «Satıcının deneysiz müşteriden yüksek fiat istememesi göreve elbette uygun bir iştir, tüm büyük alışverişte uyanık satıcının hiçbir zaman yapmadığı bir şeydir bu. Uyanık satıcı, tam tersine, herkes için geçerli bir değişmez fiat belirler, öyle ki bir çocuk da onun dükkanından herhangi bir kişi gibi uygun fiata alışveriş yapar. Her şey *kitabına uygun olarak* düzenlenmiştir; ne var ki satıcının davranışını göreve göre, dürüstlük ilkelerine göre düzenlediğine inanmak pek kolay olmayacaktır. Onun çıkarı bunu gerektirmektedir, onun bir de ayrıca müşterilerine yakınlık duyması ve bu yakınlıkla onlara bir başka kişiye yapmadığı fiyat indirimini yapması gerektiğini düşünmeye hakkımız yoktur. Eylem ne ödevle ne duygu yakınlığıyla gerçekleştirilecektir, yalnızca çıkar hesabıyla gerçekleştirilecektir.»

Elbette Kant'tan tek satır okumamış olan genç öğrencimiz Kant'cı düşüncenin son açıklamalarına birçok yeni-Kant'cıdan daha ustalıkla girmişti. Elbette bu örnek herhangi bir örnek değildir; «namuslu» tüccar o sırada Avrupa'da kurulmakta olan ve şimdi de varlığını sürdürmekte olan burjuva ve bireyci toplum düzeninin temel taşını oluşturuyordu. Örneğimiz bu toplumun *özüyle* ilgilidir, ikincil bir olguyla değil.

I

Mutlak'ı istemek insanın yazgısıdır.

Eleştirili felsefenin konutudur, çıkış noktasıdır bu; eleştirili felsefe onu ne kanıtlama olasılığı ne kanıtlama isteği taşır. Kant'ın söyleyişiyle «tümdengelim»i olmayan bir konuttu o.

Salt usun eleştiri'sinde Kant bunu en baştan açık açık söylemez[133], nedeni de elbet şudur: Kant, Hume'un kanıtlarının

(133) Yapıtın akışı içinde sık sık söyler ama.

tartışılmasından gelen doğrudan doğruya bir etkiyle her şeyden önce anlıktan *mutlak'ın olası olmayışı*'nı kanıtlayacak savları kaldırmak ister. Ancak, ikinci baskının önsözünde bu eksiği hiç değilse bir ölçüde kapatır: «Gerçekten, bizi deneyin ve olguların sınırlarını aşmaya zorunlu olarak iten şey, usun zorunlu olarak ve haklı olarak kendinde şeylerde tüm koşullanmış şeyler için varsaydığı koşullanmamışın kendisidir»[134].

Uygulamalı usun eleştirisi'nde Kant daha baştan apaçık bir biçimde şunu ortaya koyar: «Uygulamalı usun yüce ilkesini» kanıtlamak olasılığı yoktur, yani istem yalnızca yasayla belirlenmiştir, «duyulurüstü bir doğa»nın kavramıyla belirlenmiştir[135]. Bu ilkenin tümdengelimi yoktur. Bunun gibi, «ahlak yasası salt usun bir savunusu olarak verilmiştir, bizde bunun *a priori* bilinci vardır, deneyde herhangi bir örnekle tam olarak gösterilemez olduğu varsayılırken bile zorunlu olarak kesindir o»[136]. Kant'da koşullanmamışın varlığını belirleyecek pekçok deyim buluyoruz, duyulurüstü, yüce iyi, bütünsellik, Universitas, numen, kendinde şey, ilkörnek anlık, kutsal istem, sezgisel anlık ya da yaratıcı anlık gibi. Kant felsefesiyle ilgili ayrıntılı bir inceleme için bu deyimlerden herbirinin koşullanmamış olanla etkin insanı karşılaştırmanın bir başka yüzüne ne ölçüde karşılık olduğunu araştırmak ilgi çekici ve zorunlu bir çalışma olurdu. Biz burada böyle bir çalışmaya kalkmayı düşünmüyoruz, çünkü herkesin bildiği bir şey var, o da Kant'cı felsefede bütün bu kavramlar sıkı sıkıya birbirine bağlıdır ve aynı insani ve varoluşsal işleve sahiptir.

Eleştirili felsefenin temelini de oluşturan iki çift kavramın anlamını, *Kendinde şey ve Olgu, Özgürlük ve Zorunluluk* kavramlarının anlamını ancak bu ilk konuttan giderek anlayabiliriz.

II

Kendinde şey ve Olgu. Kant'ı sık sık olgulardan ayrı olan kendinde şeylerin varlığını temelsiz bir biçimde benimsemekle,

(134) **Salt usun eleştirisi, Bütün yapıtları**, cilt III, s. 13 - 14.
(135) **Uygulamalı usun eleştirisi, Bütün yapıtları**, cilt V, s. 45.
(136) **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 47.

bunun için uygunsuz bir biçimde nedensellik kategorisini kullanmış olmakla suçladılar. Bununla birlikte Kant'ın yazısı çok açıktır: «Deneysel bir sezginin belirlenmemiş nesnesine olgu denir»[137].

1. Burada ağırlık *«belirlenmemiş»* ve *«deneysel»* kavramlarına verilmiştir. Yargıyı ters çevirirsek şu sonuç çıkar: *deneysel olmayan* bir sezginin *tümüyle belirlenmiş* nesnesi kendinde şeydir. Gerçekten metinler de bunu belirler. Örneğin: «Bir nesneyi tümüyle tanıyabilmek için tüm olasıyı tanımak ve onu onunla belirlemek gerekir. Sonunda, bütünsel belirleme, bütünü içinde somut olarak tasarlayamadığımız bir kavramdır, yalnızca us'ta bulunan bir fikir üzerine temellenir»[138]. «Usumuzun bütünsel belirleniminin temeline aşkın bir dayanak koymak gerekirse, bu dayanak gerçekliğin tümünün fikrinden başka bir şey değildir. Ancak, gerçekliğin bu bütünsel elde edilişiyle bir kendinde şeyin kavramı evrensel düzeyde belirlenmiş bir şey olarak sunulmuştur»[139].

(Yukarıdaki alıntı şunu bize bir kere daha gösteriyor: kendinde şeyin bilgisinde bütünsellik kategorisi sözkonusudur, bu kategori Kant'a göre insan bilgisinde bulunmaz, Hegel ve Lukacs bu kategoriyi insan bilgisine katmaya çalışırlar.)

Salt usun eleştirisi'nin tümünde şu fikir vardır: kendinde şeyi tanıyacak olan şey düşünsel bir sezgidir, deneysel bir sezgi değildir.

2. Duyarlılığın ve anlığın birliğinden doğan insan bilgisi mutlak'a, bütünsel belirlenime ulaşamaz.

3. Bizim için tek erişilebillr bilgi olan olguların bilgisinden kendinde şeylerin varlığını çıkarmaya hakkımız yoktur, gerçekten de *«anlık* ve *duyarlılık* blzim için nesneleri *ancak bir araya gelerek* belirleyebilirler... Bu konuda olur mu olmaz mı diye düşünen varsa... bir deney yapsın yeter... herhangi bir bileşimsel belit, sözde aşkın bir belit yeter, örneğin olumsal olan her şey bir başka şeyin sonucu olarak vardır beliti... Öyleyse, o bu bileşimsel anlatımları nereden alacaktır diye soruyorum, kavramlar

(137) **Salt usun eleştirisi, Bütün yapıtları,** cilt III, s. 50.
(138) A.g.e., s. 386.
(139) A.g.e., s. 387 - 388.

bu durumda kendinde şeyler için *(Noumena)* geçerli olduklarına, olası bir deneye bağlanamayacaklarına göre... O hiçbir zaman kendi belirlenimini ortaya koyamayacaktır; ayrıca, kendini... doğrulayamıyacaktır da»[140].

4. Kendinde şeylerin bilgisi ancak bir başka sezgide, etkin deneysel insanın sezgisinden *niteliksel* olarak çok ayrı bir sezgide olasıdır. Ama tam tamına kuramsal bir yeti olarak deneye bağlı olan *anlık* böylesi bir sezginin yalnızca olası olarak da var ya da yok olabileceğini bildiremez. Onun için duyulurüstü hep bir tartışmalı fikir olarak kalacaktır.

5. Ne var ki, koşullanmamış şey varolmasaydı ve belli deneysel sezgi tek olası şey olsaydı insan usu kendi geleceğine yönelemezdi. Anlık varlık üzerinde de yokluk üzerinde de hiç bir şey bildiremeyeceğine göre, duyulurüstünün olası oluşu ya da olmayışı üzerinde de hiçbir şey bildiremeyeceğine göre us kendi *olasılık*'ını aşkın bir fikir olarak yasal bir biçimde benimsemek zorundadır. («Aşkın fikir» yerine burada «uygulamalı konut» diyebilirdik, ne var ki o dönemde Kant henüz «uygulamalı fikirler» le «kurgusal fikirler»i birbirinden ayırmaktadır. Dizgenin iç mantığınca zorunlu bulunmayan, Kant'ın da dokuz yıl kadar sonra *Yargı gücünün eleştirisi*'nde bırakacağı bir ayrımdır bu. *Yargı gücünün eleştirisi*'nde us tam tamına uygulamalı bir bilme yetisidir.)

6. Kendinde şey, aşkın fikir olarak bir kere benimsendi mi, olguların nedeni olarak, olgularda kendini gösteren şey olarak belirlenir. Eleştirilerin çeşitli bölümlerinde sık sık gösterilir bu. Ama bu bölümlerin yeterince göstermediği bir şey var, o da onlarda kendinde şeylerin varlığını belirleyecek bir kanıtın olmadığıdır. Bu bölümler, tersine, kendinde şeyin bir aşkın fikir olarak benimsendiğini tam tamına ortaya koymaktadır.

Böylesi bir kanıt, tam tersi bir varsayımın, yazgısına yönelmek ve buna göre bu yönde eylemde bulunmak varsayımının varlığını benimseyecek bir insan usunun her zaman olasılık dışı olduğu üzerine temellenmiştir. Hiçbir öznenin tanıyamayacağı ucube gibi bir nesnenin yalnızca bazı eleştirilerde yer alan uy-

(140) **Salt usun eleştirisi, Bütün yapıtları, cilt III, s. 213 - 214.**

durma bir şey olduğu, bunun Kant'ın yazılarıyla uzaktan yakından bir ilgisi bulunmadığı gerçeğini uzun uzun belirlemek gereksiz olacaktır.

III

Özgürlük ve zorunluluk. Açıkça söyleyelim, Kant bu soruya felsefe tarihinde bulabileceğimiz en aydınlık ve en az kaypak karşılığı veriyor. Bu yanıt, maddeci ya da ülkücü tüm felsefe tarihinin, ayrıca tüm bilimsel toplumbilimin ve genel olarak insan bilimlerinin tek olası temelini oluşturmaktadır, elbette bütün bunlar gerçek anlamda *bilim* olmak istedikleri, bayağı maddeci doğaüstülükler ya da sezgici coşkular olmak istemedikleri ölçüde.

Ama insan bilimlerinin bugünkü yöntembilimsel bozulmuşluğu bu sorunun kavranılışını öylesine güçleştiriyor ki biz burada Kant'cı bakış açısını kendi anlayışımıza göre, sıkıcı dilbilimsel kaynaklara başvurmadan, tam tamına dizgeci bir anlayışla, olabildiğince aydınlık bir biçimde ortaya koymaya çalışacağız[141]. Sıkı bir *dilbilimsel* yorumdan hangi noktada uzaklaşmış olabileceğimizi yalnızca sonda söyleyeceğiz.

Bilindiği gibi Kant daha eleştiri öncesi dönemde veride üç ayrı olan belirliyordu: mekanik, biyolojik, ruhsal[142]. Üçüncü alan daha sonra eleştirili felsefede özgürlüğün düşünülür dünyası durumuna gelecektir.

Mekanik bilimler'in bilgisinde anlık yalnızca geçmişin belirlediği nesnelerle ilgilidir. O güne kadar dünyada olmuş olan olaylar —etkin edimlerden, yaşamdan ve düşünceden ayrı olarak— şimdiki zamanda dural durumda olan maddenin tüm ögelerinin durumunu ve devinimini belirlerler tümüyle. Kant'ın elbette bildiği, bizim de ikide bir yinelediğimiz şey, sınırlı kavramsal bilgimizin dural bir nesne de sözkonusu olsa bütünsel belirlenime

(141) En önemli metinler şunlar: **Salt usun eleştirisi, Bütün yapıtları,** cilt III, s. 360'dan, **Uygulamalı usun eleştirisi I, «Ayrıştırmanın eleştirili incelemesi», Bütün yapıtları,** cilt V, s. 89'dan, **Yargı gücünün eleştirisi, Ereksel yargının eleştirisi, Bütün yapıtları,** cilt V, s. 89'dan.

(142) **Bk. Kanıtların temeli ve Düşler.**

hiçbir zaman ulaşamayacağıdır. Bununla birlikte bu noktada anlığın soyut ve kavramsal bilgisi somut veriye çok yakından dokunmaktadır.

Biyolojide, organik dünyayı tanımak gerektiğinde durum bambaşkadır. Orada bütün parçalarla belirlenmiş olduğu gibi parçalar da işlevleri ve ilişkileri içinde bütünle belirlenmiştir[143]. Organik birey bize «bir iç erekliliği içeren şey» olarak görünür, onda «her şey hem amaç hem araçtır»[144]. Bu durumda bizim anlığımız bütünü parçalardan önce ancak «sonuçsal nedenlere benzetme» yoluyla kavrayabilecektir. Bilincinde daha önce bütünün kavramı bulunan, parçaların bu kavrama göre bilinçle düzenlendiği aşkın bir varlık düşünmeden parçaları ve parçaların karşılıklı ilişkilerini belirleyen bir bütün düşünemeyiz. Böylece bir yandan organik yaşamın tüm mekanik açıklaması yetersiz kalır, biz ona ereksel bir başka ilke eklemek zorundayızdır, öyle olunca sonuçlara göre belirleyeceğimiz bu ilkeyle doğayı bilinçli bir üretici olarak, «kendinde bulunan bir yetinin sağladığı teknik» olarak düşünebiliriz.

Ama öte yandan bu ilke düşünsel yargının sorumlu - düzenleyici bir ilkesinden başka bir şey olmamalıdır, bu ilke hiçbir zaman belirleyici yargının kurucu ilkesi durumuna gelmemelidir. Kısacası, organik olanı biz doğanın bir iç ereği gibi almalıyız, yönelgen bir biçimde eylemde bulunan bir nedenin ürünü diye almamalıyız.Gerçekte, bütünü parçalardan önce tanıyacak üst bir anlığın organik olanı da herhangi bir müdahale olmaksızın içkin bir biçimde tanıyabileceğini düşünebiliriz. Biyolojide erekllilik sınırlı ve ayrıştırmalı anlığımız için gerekli bir yardımcıdan başka bir şey değildir, ama bu ereklilik organik yaşamı gerçek bir biçimde tanımanın bir aracı olamaz.

Kant'a göre, bizim için deneyi deneysel veriden kalkarak kurmanın tek bir olasılığı vardır. Bu da ilişkiler belirlemek ve bu ilişkileri mekanik bilimler çerçevesinde açıklamaktır. Öyleyse

(143) Elbette burada evren sözkonusu değildir, organik bir bireyin bütünselliği, bazen de türün bütünselliği sözkonusudur.

(144) Çok önemli bir sorun var, Kant'ın ilgilenmediği bir sorun, bizim için de karanlık kalan bir sorun : mekanik nedenselliği geçmişin belirlenimi olarak, organik nedenselliği şimdinin belirlenimi olarak, ruhun nedenselliğini geleceğin belirlenimi olarak hangi ölçülerde gösterebiliriz.

biz bunu organik yaşamın alanında da kullanabiliriz, olguların açıklanmasında bu yol üzerinde olabildiğince ilerleyebiliriz. Ancak bunun yeterli olmadığı yerde, artık en azından geçici olarak mekanik bir açıklamayı kabul etmeyen bir birlikle, bir yapıyla karşılaştığımızda olguları erekci bir biçimde ele almaya yönelmemiz, ereksel bir açıklamaya yönelmememiz gerekmektedir.

Burada Kant'ın özgürlük çerçevesinde koyduğu ve çözdüğü çok önemli bir yöntem sorunu kendini gösteriyor; şimdi burada biz de bu sorunu ele alacağız, çünkü bu soruna benzer bir çözüm getirebileceğimizi sanıyoruz. Bütünün parçalarla, şimdinin geçmişle belirlendiği durağan maddenin alanıyla bireysel organizmalarla ve türlerle ilgili bütünlerin parçaları belirlediği ve dolayısıyla şimdinin hem etken hem sonuç olduğu organik yaşam alanı arasında köklü bir nicelik ayrımı sözkonusudur.

Durağan maddenin parçacıklarının herhangi bir dağılımı ya da herhangi bir birleşimi, ne kadar karmaşık olursa olsun, canlı organik bir birey üretmeye yetmeyecektir[145]. Bununla birlikte, cansız nesnelerle canlı varlıklar arasında doğada aralıksız bir etkileşim vardır.

Pekiyi, bu etkileşim varsa, doğanın tümünü gerekirci bir açıklamaya nasıl götüreceğiz? Basitleştirici kitaplarda genellikle mekanik nedenselikte en küçük bir kesintinin evrenle ilgili tüm gerekirci açıklama olanaklarını, hatta buna bağlı olarak tüm bilimsel açıklama olanaklarını kaldıracağı görüşünü bulmuyor muyuz?

---

(145) Elbette biyoloji uzmanları durağan maddeden yaşam üretme yollarını hiç durmadan aramalılar. «Mekanik açıklamada olabildiğince ileri gitmeli» derken Kant örtülü bir biçimde bunu söylemek istemektedir. Böyle bir şey başarıya ulaşırsa Kant'ın tutumunda herhangi bir köklü değişiklik gerekmeyecektir. O zaman Descartes'ın anlamış olduğu anlamda kökten ayrı iki alan, madde alanıyla ruh alanı sözkonusu olacaktır. O zaman durağan maddeyle organik madde arasında her zaman niteliksel bir ayrım varolacaktır, gene de katı bir ayrım olmayacaktır bu, sınır durumlarda geçişimleri ve çakışımları içeren bir ayrım olacaktır. Gene de bir şey açık olarak anlaşılmalı: yaşamın üretilmesi sorunu bir fizik ve kimya sorunudur; biyoloji uzmanı için yaşam her zaman biliminin bir öncülü olarak kalacaktır. Şu anda Kant'ın kuşkuculuğa karşı ortaya koyacak çok bir şeyimiz yok gene de. Gerçekten o zamandan bu zamana elli yıl geçmiş olsa da biyoloji bu sorunun deneysel çözümünde belirleyici ilerlemeler ortaya koymuş görünmemektedir.

Gerçekten en küçük bir gelişigüzellik olasılığı ,mutlak belirlenmezcilik olasılığı tüm tutarlı bilimsel açıklamaları ortadan kaldırmaya yetecektir. Ancak, organik olan (ileride göreceğimiz gibi, ruhsal olan da) ne gelişigüzelle, ne mutlak belirlenmezcilikle ilgilidir. Mekanik olmamakla birlikte, katı ve kesin bir düzenin alanıyla ilgilidir tersine. Erekliliğin tüm ciddi temsilcileri bunun tam olarak bilincine varmışlardır. Örneğin bir ereklilik düzeninde nesneler ve olaylar mekanik düzende olduğu kadar zorunlu olacaklardı. Ne var ki onların zorunluluğu gelecekle, erekle belirlenmiş olacaktı, mekanik düzende olduğu gibi geçmişle değil. Rastlantı (Bergson'un pek güzel gösterdiği gibi), belli bir düzenin, ilk düzenden ayrı bir başka düzen açısından ele alınmış bir düzenin görünümünden başka bir şey değildir.

Ama, Kant'a göre durağan maddenin uyduğu mekanik düzenin dışında ve erekle ve gelecekle belirlenen ereksel düzenin dışında —Kant için ereksel düzenin yalnızca usun ve özgürlüğün uygulamalı etkinliği açısından[146] kurucu bir değeri vardır— bizim sınırlı anlığımız için hemen hemen anlaşılmaz olan bir başka düzen daha olmalıdır, canlı birey ve tür topluluklarının egemen olduğu canlı madde alanıdır bu da. Bugün buna belki istatistik olumsallıkların katı düzenini de ekleyebliriz, bu düzen bazı fizikçilere göre durağan maddenin herhangi bir basamağında etkindir.

Bu durumda tüm ayrı düzenler *bu düzenlerden biri açısından ele alınabilir,* tüm öbür düzenlerce yönetilen tüm etkenleri elbette olabildiğince açık bir biçimde tanınması gereken ama indirgenir ya da açıklanır olmayan bir değişmez öge olarak görmek koşuluyla.

Bilimsel düşüncede ve gündelik yaşamda belli bir düzen açısından bütünleşmiş böylesi yabancı düzen örneklerine rastlıyoruz. Örneğin bilimsel ruhbilim ve bilimsel toplumbilim azçok tamuyar nedensel yasalar ortaya koyabilirler, çünkü bunlar insanın ruhsal bir varlık olduğunu, insan eyleminin de azçok büyük bir ölçüde bilinçli ve istemli ereklerle belirlenmiş olduğunu, bu eylemin ayrıştırılamaz ve açıklanamaz bir olgu, bir değişmez öge olduğunu benimsiyorlar. Bu bilimler için yalnızca dış koşul-

(146) Organik alan açısından değil.

ların insanların bilinci, istemi ve eylemi üzerindeki etkisini ve buna karşıt olarak bu bilincin, bu istemin ve bu eylemin çevrel çevre üzerindeki etkisini olabildiğince açık bir biçimde ortaya koymak sözkonusudur. Bu çaba elbette çok güç bir çabadır ama doğa bilimlerinin çabasından, hatta fizik - kimya bilimlerinin çabasından doğası gereği *kökten ayrı bir çaba* değildir.

Bu yüzden insan bilimleri ne duygu yakınlığı kavrayışıyla ne de sezgiyle iş görmelidirler, *dışa dönük* incelemeyle, hatta koşullar elveriyorsa deneysel incelemeyle iş görmelidirler; böyle bir inceleme, nesnesi çok karmaşık bir inceleme olduğundan, doğa bilimlerinin ve fizik - kimya bilimlerinin ulaştığı bilgiden daha az açık ve daha az kesinlikli bir bilgiyi getirecektir bugün için.

Bunun gibi, sonuçla ve gelecekle belirlenen teknik ve uygulamalı kurallar vardı, hatta bu kuralları kitaplarda toplanmış buluruz, örneğin siyasal erdemle ilgili bir elkitabında, hekimlikle ilgili bir incelemede, bir yemek kitabında. Bu yapıtlarda mekanik ve organik nedensellik yalnızca *içkin* bir biçimde süreğen bir öge olarak bütünleşmiştir, onu ne indirgemek ne açıklamak olasılığı vardır, yalnızca olabildiğince tanımak olasılığı vardır. Bu yabancı düzenlere *karşın* ya da bu yabancı düzenler *içinde* insan kendi amaçlarını nasıl gerçekleştirir, uygulamalı ve teknik kural bize işte bunu öğretmeyi amaçlar. Siyaset adamı ya da hekim insandırlar, insan oldukları için aşık olabilirler ya da ölebilirler, o yemek pişirilen ev bir depremde yerle bir olabilir, bunlar bu yapıtların yazarlarınca elbette bilinmedik şeylerdir, bir siyaset incelemesinde, bir tıp incelemesinde, bir mutfak sanatı incelemesinde, bunlardan sözetmek yersiz kaçacaktır; bunlar az çok iyi bilinen süreğen durumlardır, bunları ayrıntılı bir biçimde ele almak gerekmemektedir [147].

(147) Uscuların «değişken» sözünden duyduğu büyük korkuyu bazı «Marx'cılar»da «süreğen» sözünden duyarlar, bu «Marx'cılar»ın itirazlarına karşı şunları söylemek istiyoruz : a) bu süreğenlik değişimin düzeninden başka bir şey değildir. İnsanın her eyleminde zorunlu olarak gördüğü düzendir bu. b) bu düzen hiçbir zaman kesin bir biçimde tanınamaz, her zaman azçok açık bir biçimde tanınır, böyle olmakla onun bilgisi somut durumun ayrıştırılmasıyla sağlam bir biçimde geliştirilebilir Bu alanda Hegel ve Marx şemalaştırma girişimlerine karşı haklı bir kavgaya girdiler. Ama genellikle düzenlilik konutunu bir yana atmak tüm bilimden ve tüm etkin eylemden vazgeçmek anlamına gelir. O durumda yoldan geçmeye korkar duruma gelebilirim, öyle ya ilkel zamanlardan kalma bir semender büyülü bir dünyada peşime takılabilir.

Ayrıca, doğal olarak, değişik düzenlerin birbiri üstünde varolan etkisi nedeniyle bu teknik kurallar duyulur gerçekliğin ari istem üzerindeki her türlü etkisinden uzak olan tam tamına uygulamalı ve ahlaki kurallardan daha karmaşık ve daha az belirgin olmak gerekir. Fiziğin quanta'larla ilgili istatistik olasılık düzeniyle klasik mekanik nedensellik düzeni arasındaki ilişkide sorun daha basit olmalı, çünkü burada artık özden ayrı iki düzen yoktur, ikinci düzen birincisinin özel bir durumudur.

Mekanik düzenle organik düzenin illişkileriyle ilgili bu belirlemeden sonra Kant'daki uygulamalı ve düşünülür özgürlük kavrayışını sezmek kolay olacaktır.

İnsanın yazgısı üst bir duruma, koşullanmamışa doğrudur. İnsan eylemlerinden herbiri bu gidişi gerçekleştirmek üzere yapılmış olabilir —bu durumda eylem özgürdür— ya da eylemin henüz başka bir belirleyeni ya da başka bir nedenselliği vardır —bu durumda özgür değildir—. *Üçüncü bir olasılık sözkonusu* değildir.

İnsan özgürlüğünün olası ve gerçek olduğunu biz ahlak yasasının varlığıyla biliyoruz. Ahlak yasası özgürlüğün "ratio cognoscendi"sidir, o da onun "ratio essendi"sidir.

Burjuva ve bireyci toplum üzerine herhangi bir yanılgı taşımayan ve daha çok kötümserliğe eğilimli olan Kant her zaman şuna parmak basar: deneysel gerçeklikte belki de gerçek anlamda özgür olan tek bir eylem bulamıyoruz. Bu elbette özgürlüğün yadsınması anlamına gelmemektedir, çünkü her insan ahlaki ve gerçekten özgür herhangi bir eylemde bulunmamış insan bile bir buyurucu bir ahlak yasası tanır, en azından özgürce eylemde bulunmak olasılığını bilir.

Gene de her şeyden önce şunu belirlemeliyiz: usun ve özgürlüğün alanı, gelişigüzelin alanı değildir, insan için gelecekle ve yüce erekle sıkı sıkıya belirlenmiş bir *düzen* oluşturur.

Bu *mutlak*'a yönelişi, insanda içkin olan bu şeyi Kant insanın *düşünülür özyapısı* olarak adlandırır. Bu yöneliş bir tek insa-

---

Tam anlamında gizemci duyguculuktur bu, gerçeklikle tüm bağlantısını koparmıştır, Hoffmann'ın masallarından bir dünya kurar kendine. Tarihsel maddecilik doğal olarak tümüyle bilinen bir süreğeni değil, öngörülmüş bir süreğeni varsayar. İşte bu noktada ona yöneltilen yüzeysel eleştiriler kendisiyle çelişmekle suçlandırmıştır.

nın kaldığı her yerde ve her zamanda vardır, böyle olmakla o yaratılmış bir şey değildir, değişmeyen ve zamandışı bir şeydir, Buyurucunun, ahlaki eylemin açısına yerleşir yerleşmez dolaysız bir biçimde sezeriz onu. Bununla birlikte o kuramsal ve içsel düzeyde benimsenebilir bir şey değildir bizim için, çünkü her deneysel veri biyolojik ve mekanik nedenselliğin etkisindedir, böyle olduğu için de olgudur. Kuramsal düzeyde sezgisine varabildiğimiz şey insanın *deneysel özyapısı*'dır.

Düşünülür özyapı, üst bir duruma doğru yöneliş ruhun uygulamalı alanını oluşturur. Mekanik nedenselliğin ve organik yaşamın yanında yeni bir düzen, üçüncü bir düzen kurar o, ayrıca bugün de olumlu olarak bildiğimiz gibi durağan ya da organik maddenin herhangi bir karmaşık durumu ruhta bir kıvılcım yaratamaz [148]. Özgün bir şey, niteliksel olarak yeni bir şeydir bu.

İnsanın deneysel gerçek edimleri bu durumda niteliksel olarak ayrı iki alana katılır, ruhun uygulamalı *özerklik*'i alanına ve mekanik ve biyolojik *dışerklik* alanına katılır. Kant birincisini *özgürlükle nedensellik* diye adlandırır, çünkü eylemin belirleyici ilkesi içtedir, düşünülür dünyaya yerleşmiştir, geleceğe yerleşmiştir (erekler ülkesinin gerçekleşmesine), ikincisi buna karşılık dışerkliktir çünkü eylem dış dünyayla ve geçmişle belirlenmiştir.

Bu yüzden her insan eylemini iki açıdan ele alabiliriz :

---

(148) Elbette olumlu bilim bu noktada şu varsayımdan yola çıkar : yaşam bir gün bir yerlerde ölü maddeden doğmuştur, daha sonra da ruh biyolojik oluşumdan doğmuştur. Kant'ın iyi bildiği ve içsel olarak kanıtladığı bir ilke vardır (onda sık sık Darwin'ciliği düşündüren bölümlere raslarız) : bütünü bilimsel bir biçimde açıklama girişimine sınır koymamak gerekir. Ancak Kant her zaman bunun bir çalışma varsayımından öteye gidememesi konusunda apaçık kuşkular taşır. Bugün, yani Kant'ın ölümünden kırk dört yıl sonra, bu iki soruda girişimler ve varsayımlar düzeyinde kalınıştır. Ama diyelim ki bilim ölü maddeden giderek deneysel bir biçimde canlı bir varlık yarattı ve ruhun organik olandan nasıl doğduğunu açıkladı. Bu bizim sorunumuzda bir şey değiştirecek mi? Şöyle böyle. Birinci soru fizik - kimya düzeyindedir, ikinci soru biyoloji düzeyindedir. Böyle bir biyolojici yaşamı yaratmaya kalkmaz, yaşamı bilimde varsayar. Bilgin kişi, tarihçi olsun toplumbilimci olsun, aynı şeyi ruh için düşünür. Bu durumda birbirinden kesin çizgilerle ayrılmayan ama **özsel** ve **niteliksel** olarak ayrı olan üç ayrı alanımız olacaktır, bu üç alan bazı sınır durumlarda birbirine karışan üç alan olacaktır. Kant'cı felsefenin yerine onun Hegel'ci ve Marx'cı diyalektikle doğrulanışı düşünülmelidir.

1. İnsan bilimlerinin kuramsal ve içsel bakış açısına göre deneysel ve belirlenimci olarak. Burada düşünsel özgürlük içsel bir sanı oluşturur, süreğen bir öge oluşturur, süreğen öge olmakla her zaman dışsal olarak tam tamına açıklanabilir bir şey değildir. Çünkü düşünsel özgürlük alanı gelişigüzellikler alanı değildir, katı bir düzen oluşturur, çünkü onda sözkonusu olan raslantı değildir, sözkonusu olan *özgürlükle nedensellik*'tir, en azından her belli olgunun, zamansal ve deneysel her olgunun düşünülür istemin *deneysel etkinlik*'i üzerindeki etkisinin ölçülebilir olması, bunun yanında eylemde bulunulan dünyanın bu etkinliğin sonuçlarına karşı çıkardığı ya da getirdiği dış baskı ya da yardımın ölçülebilir olması anlaşılır bir şeydir. Modern bir dil kullanarak şöyle diyebiliriz: tüm deneysel ögeleri bilinir saymakla (bu elbette olacak şey değildir) her durumda geçmiş deneysel olguları insanın gerçekleştirmekte olduğu deneysel eyleme düşünülür özyapının yani insan özgürlüğünün süreğen öge olarak içsel biçimde içerildiği matematik bir işlevle bağlamak olası olacaktır. Çünkü bu özgürlük süreğendir, söyleşmede yitip gitme tehlikesiyle sürekli karşı karşıyadır. Deneysel toplumbilimin izlenimi bu süreğenin ne köklü ve ilgi çekici bir şey olduğudur. Ardışık olayları birbirine bağlayan azçok tamuyar bir yasayı bulmak yetmektedir ona. Felsefede bu hiçbir biçimde yeterli değildir.

Kimse bu ayrımı Kant'ın Spinoza'daki bir taşın gidiş yolu sorununu yeniden ele alırken yaptığı biçimde aydınlatamaz.

Mekanik nedensellikle insani nedensellik arasındaki tek ayrım birinin bilinçle iş görürken öbürünün bilinçsiz olmasıdır diyebilen deneyci toplumbilimciler var bugün. Düşmekte olan bir taş bilinçli olsaydı çizdiği yolu özgürce geçtiğine inanacaktı. Kant kendi kavrayışını açıklayabilmek için bu örneğe başvurur. Taşın özgürlüğü atıldığı anda başlayacaktı[149], oysa insanda kökel bir özgür istem vardır, elbette bu özgür isteme dış deneysel etkiler engeller koyabilirler ama onu ortadan kaldıramazlar. En kötü deneysel eylem bile ikili bir belirlenimin sonucudur, dü-

(149) Bunun tam tamına doğru olması için belki de şunu eklemek gerekir : taşta daha önceden varolan yerçekimini izleme istemi dıştan bir başka kitlenin varlığıyla kışkırtılmış olmak gerekirdi.

şünülür özgür istemle dış dünyanın deneysel etkisinin sonucudur. Özgürlüğün düşünülür dünyası (belki de *a priori* olarak belirlenebileceği üzere) tüm insan bilimlerine inanmayı getirir ve bu bilimleri doğa bilimlerinden ayırır, yaşama içkin inanış biyolojiyi kimyadan ve fizikten nasıl ayırıyorsa.

2. Ama insan eylemlerinin deneyini bambaşka bir açıdan, ahlak ve uygulama açısından yaşayabiliriz.

Görünümü baştan sonra değiştirir bu. Burada her kişi kendi düşünülür özgürlüğünü yaşar. Her kişi burada eylemlerini yüce kural olarak *belirlemesi gereken* bir şeylerin varolduğunu duyar, geriye kalanlar ona yalnızca bu kuralın gerçekleşmesi açısından uygun koşul ya da sıkıcı engel olarak görünür. Mekanik ya da biyolojik olan her şey burada azçok tanınan süreğen bir şey olarak vardır, kişi amaçlarına ulaşabilmek için onları kullanabilmek ya da yenebilmek durumunda kalacaktır. Ayrıca deneysel olanın tutum üzerinde ve gerçekleşmenin ölçüsü üzerinde bir etkisi olacaktır, ama o hiçbir durumda istemin özgürlüğünü sınırlayamayacak ya da gideremeyecektir. Arı istem her zaman özgür kalır. Şimdiyle ya da geçmişle ilgili dıştan herhangi bir şeyle belirlenmiş değildir, yalnızca ereğiyle belirlenmiştir. Özgürlük alanı geleceğin alanıdır, mekanik nedenselliğin alanı ne ölçüde geçmişin alanıysa[150].

Şimdi özgürlük sorununun temel ögelerini şemacı bir biçimde sergilemiş olarak ona bazı dilbilimsel belirlemeler eklemeliyiz.

Şimdiye kadar söylediklerimiz Kant'ın yazılarının tam *dilbilimsel* yorumundan bir noktada uzaklaşıyor. Bizim kullandığımız süreğen kavramı yok Kant'da, bu kavram şeyleşmiş durum-

(150) İki belirlemede daha bulunmak gerekiyor: a) İki bakış açısından (içsel ve uygulamalı) ikincisi, uygulamalı bakış açısı insanlık açısından daha yetkindir. Çünkü tam anlamında kuramcı kişi ruhsal yaşamı hiç bilmeyebilir, ama uygulamacı kişi kendi amaçlarını gerçekleştirmek için gerçek ilişkileri en aydınlık biçimde tanımak durumundadır. b) Bundan böyle düşünce bilimleriyle (tarih, toplumbilim gibi) tarih felsefesi arasındaki köklü ayrımı anlayabiliriz. Düşünce bilimleri kuramsaldırlar, tüm içsel bakış açıları gibi geçmişle, olsa olsa şimdiyle belirlenmişlerdir. Tarih felsefesi her olayı insanın yüce amaçlarının gerçekleşmesi açısından ele alır. Uygulamalıdır ve geleceğe uyarlanmıştır. Bu açıdan tarihsel maddeciliğin tüm sözde «mantıksal çelişki»leri ortadan kalkar.

da. Kant'da iki bakış biçimi (uygulamalı ve içsel) kökel olarak ayrılmış görünüyorlar. Biri öbüründe zayıfça da olsa süreğen bir biçimde kendini göstermiyor, birçok metin gözle görünür biçimde bizim savlarımıza uyuyor olsa da. Ne olursa olsun, bu konuda Kant'ın temel savları bize doğru görünüyor. Şöyle ki:

1. İnsan özgürdür, insanın istemi yalnızca düşünülür ereğiyle belirlenebilir ve belirlenmelidir.

2. İçsel ve kuramsal açıdan insan eylemlerini mekanik bir biçimde geçmişle belirlenmiş sayabiliriz.

3. İki belirleme arasında çelişki yoktur.

Bize uyarsız görünen insanın kuramla uygulama arasında bir birlik bulamayacağı savıdır. Kant düşüncesinin böylece sınırlanması o çağda Almanya'nın toplumsal durumuyla ilgilidir. Alman burjuvazisi için kuramsal görüşlerle bu görüşlerin eylemde gerçekleşmesi arasında bir birlik olmayacak bir şeydi, bu yüzden böyle bir şey ona kuramsal düzeyde bir giz gibi görünüyordu. Ne olursa olsun, bize göre Kant'dan önce de Kant'dan sonra da felsefeler insan özgürlüğü sorununun araştırılması yönünde pek bir yol almamışlardır[151].

IV

Birinci sorun kadar güç bir başka sorun da insandaki kökel kötülük öğretisi sorunudur. Bu konuda iki şeyi göstermek istiyoruz :

a) Kökel kötülük öğretisi Kant dizgesine yabancı bir şey değildir. Doğrulanmış olmak bir yana, dizgenin tutarlılığı açısından zorunludur da. Hiçbir durumda hıristiyan dinine verilmiş bir ödün sözkonusu değildir.

(151) Lukacs kitabında kuramla uygulama arasındaki tüm ayrılığı gidermeye çalıştı. Ama savaşın telaşı içinde şunu gözden kaçırdı : bir eylemin bireysel olmaktan çıktığı, toplumsal duruma geldiği, buna göre zorunlu olarak **bilinçli**'leştiği anda kuramsal ve belirlenimci bir insan bilimi zorunlu olur. Ondan sonra bu bilimin olasılığı açıklanmak ve bilgibilimsel açıdan temellendirilmek gerekir. Öbür Marx'cıların çoğu insanın özgürlüğü sorununu gözden uzak tutarak (bu Kant'dakinden çok daha ciddi bir şeyleşmedir) yalnızca toplumbilim yaptılar, tarih felsefesine hiç dokunmadılar.

b) Bununla birlikte yukarıda sözünü ettiğimiz şey, özgürlükle zorunluluk arasındaki ilişkilerin kopukluğu Kant'a kendi dizgesine kökel kötülük öğretisini getirmesini engellemektedir. Bu yüzden bu öğretisi onda bir «ödün» gibi görünür.

Metinler son derece açık olduğuna göre biz kısa kesebiliriz[152]. Kökel kötülük «insan doğasında kötülük ilkesiyle iyilik ilkesinin yanyana bulunmasından» gellr. İnsanda «iyiye yöneliş»in yanında bir de «kötüye eğilim» vardır.

İyilik ilkesinin tek başına etkin olacağı bir varlık kutsal bir istem olacaktır. Ne var ki insan duyarlılığın, dışerkliğin etkisindedir. Bu dışerlik özgür istemin karşısında dikildikçe, yenilebilecek ya da daha önce yenilmiş bir ilke olarak dikildikçe, insan elbette kutsal bir istem değildir ama kötü bir varlık da değildir. Yalnızca zayıftır o, sınırlı da diyebiliriz ona.

Ancak duyarlılık da mekanik bir biçimde eylemde bulunmaz. «Özgür istemin öylesine özel bir doğası vardır ki hiçbir etki onu eyleme götüremez, insan kendi kurallarına göre eyleme yönelmedikçe»[153]. Sonuç olarak, duyulur bir eğilimin insanı eyleme yöneltebilmesi için her şeyden önce bu eğilimin bilinçli istemce benimsenmiş ve o istemin kuralında bütünlenmiş olması gerekir. Bu durumda insanların iki çeşit kuralı vardır:

a) İyi kurallar insanlara kendilerini yalnızca düşünülür amaçlarca yönetilmeye bırakmalarını buyurur.

b) Kötü kurallar insanlara kendilerini bazı başka etkenlerce yönetilmeye bırakmalarını buyurur.

Bir istemin olasılıklarını bir dizge içinde şöyle belirleyebiliriz:

1. *Yalnızca* iyi kuralların belirlediği kutsal istem.

2. İki çeşit kuralı da içeren, ama iyi kuralların kötü kuralları yenebildiği insani iyi istem.

3. İki çeşit kuralı da içeren ama kötü kuralların iyi kurallara üstün geldiği insani kötü istem.

4. Yalnızca kötü kuralları içeren şeytani istem.

---

(152) «Basit usun sınırlarındaki din». **Bütün yapıtları**, cilt VI, s. 17 - 55.
(153) A.g.e., s. 24 - 23.

«Kötülük ya da daha doğru bir deyişle insan yüreğinin bozulması, özgür seçişin ahlak yasası etkenini başka etkenlerden sonraya alan kurallara yönelmesidir»[154].

Elbette bu eylem, dıştan bakıldığında, tam tamına «yasal» olabilir.

Bugünkü insanla ilgili çok ayrıntılı eleştirisinde Kant[155] bu insanda kötülüğe kökel bir eğilim görür ve bunu olağan karşılar. Buna göre onda insanla ilgili son derece acı bir eleştiriyle karşılaşırız: insanın «iyi görenekler»i vardır, ama o çok zaman «ahlaka uygun» değildir, yasanın «yazı»sına göre davranır, «ruh»una göre değil. Ayrıntılar felsefeyle değil insanbilimle ilgilidir. Biz örnek diye yalnızca bir bölüm alacağız :

«İngiliz parlamentosunun bir üyesi tartışmanın kızgınlığı içinde şu savı ortaya koydu: «Her insanın kendini satacağı bir fiyat vardır.» Bu doğruysa (buna herkes kendi karar verecektir), yalnızca kimin çok ödediği ve kimin hemen ödediği sözkonusuysa, kesinlikle herhangi bir erdem yoktur ki o erdemi altedebilecek bir çekim ölçüsü bulunmasın. Havarinin sözü doğru o zaman: «Hiçbir ayrım yok, hepsi günahkâr — tek kişi yok ki iyilik etsin (yasaların ruhuna göre), bir tek kişi yok»[156]. Bundan daha kategorik olmak zordur.

Bunu izleyen iki bölümün başlıkları şöyle: «İnsanın egemenliği için iyi ilkesinin kötü ilkesiyle çatışması» ve «İyi ilkesinin kötü ilkesi üzerinde egemenliği ve dünyada bir Tanrı ülkesinin kurulması». Bu başlıklar gene de Kant'cı düşüncenin ikinci ögesini, eniyi bir dünyaya yönelişi ve onun gerçekleşmesiyle ilgili umudu açıklarlar. Buna yeniden döneceğiz.

Buraya kadar her şey apaydınlık gibidir. Ama tam burada güçlükler başlar. Çünkü Kant dizgesinde varolan çok kesin bir ayrımı, yalnızca uygulama düzeyinde anlaşılır olan düşünülür

(154) **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 30.

(155) İkide bir söylüyoruz, son bir kere daha söyleyelim, Kant'da her zaman genel olarak insan sözkonusudur. Ama gerçekte Kant, doğmakta olan burjuva ve bireyci toplumsal düzeninin insanını tanıtlar, bu insan tüm insan tipleri gibi tarihsel durumla koşullanmış ögelerin yanında genel olarak insanın ögelerini de içerir. Bilginin toplumsal koşullanması şuradan gelir : belli bir toplumsal kökene bağlı ideologlar iki tür öge arasındaki sınırın açık bilincine varmamışlardır.

(156) «Basit usun sınırlarındaki din», **Bütün yapıtları**, cilt VI, s. 38 - 39.

özgürlükle olgular dünyasında sınırlı bulunan duyarlılığın etkisi ayrımını düşününce, düşünülür iyi kuralların ve dışerkli kötü ilkelerin insanın egemenliği için nasıl çekişeceklerini, özellikle dışerkli belirleyicilerin nasıl hem ahlakdışı hem özgür bir istemin kuralları durumuna gelebileceğini kavramak zordur. Gerçekte kötülük ancak bir engel oluşturabileceği duyulur alanda da uygulamalı özgürlüğün tek alanı olan düşünülür alanda da yerini bulamayacaktır.

Kant'ın bu noktada geliştirdiği düşünceleri ayrıntılarıyla ele almak yararlı olmaz. Sonuç apaçıktır: «Kötülüğe eğilimin ussal kökeni de bizim için girilmez bir şey olarak kalmaktadır»[157]. «Kötülük ancak ahlaki kötülükten gelebilir (doğamızın basit sınırlarından değil), bununla birlikte bizim ilkel konumumuz iyiye yönelik bir konumdur; öyleyse bizim için ahlaki kötülüğün her şeyden önce nereden gelebileceğini bilmemizi sağlayacak anlaşılır bir neden yoktur»[158].

V

Giriş bölümünde Kant'ın bir cümlesini almıştık. Buna göre başlıca konu «sorunun ögelerini araştırmaktır: ruh nasıl oluyor da evrende hem maddesel özlerde hem aynı türden öbür özlerde kendini gösterebiliyor.» Bir başka bölümde şunları öğreniyorduk: «İnsan ruhu dış şeylerle ilişkisinden koparılınca kesinlikle iç durumunu değiştiremez olur.»

Bu bölümde buraya kadar hep tekil «insan»dan sözettik. Zorunluydu bu, çünkü bir çalışmanın bir çıkış noktası olmalıydı. Ancak alttan alta şu beliriyordu: bu yalıtık insan dünyada yoktu, insanın ancak öbür insanlarla oluşturduğu topluluk'*ta* ve topluluk'*la*, onların dış dünyayla ortak ilişkileri'*nde* ve ilişkileri'*yle* bir «ben»i olabilirdi. Bu durumda şimdi insan topluluğundan sözedeceğiz, ayrıca olabildiğince Kant'cı ve yeni-Kant'cı geleneğe başvurmayı düşündüğümüz için sorunun bilgibilimsel yanıyla işe başlayacağız.

(157) **Bütün yapıtları**, cilt VI, s. 43.
(158) **A.g.e.**, s. 43.

Yazık ki burada da yeni-Kant'cıların etkisi yıkıcı oldu. Öyleyse her şeyden önce temel sorunlarda onların özgün yönünü belirlemek sözkonusudur.

Felsefenin büyük klasik adları, Descartes, Leibniz, Hume, bilgi kuramlarında Kant'ın dahice şöyle formülllediği sorundan yola çıkarlar: «Bileşimsel *a priori* yargılar nasıl olasıdır?» Yani, «bilgimizi genişleten, aynı zamanda zorunlu olan ve kesin bir biçimde evrensel olan» yargılar nasıl olası oluyor?

Sorunun önem ve anlamını kavrayabilmek için bu çalışmada daha önce değinmiş olduğumuz bazı belirlenimlere yakınlaşmamız gerekiyor. Tüm insan toplumunda toplu yaşamın olabilmesi için (özellikle etkinliktir bu yaşam) enaz ölçülerde bir kuramsal, duygusal ve ahlaki topluluğun olabilmesi gerekir. Toplu yaşamları yalnızca karşılıklı içgüdüsel bir uyuma dayandıkça, ortak bir düşünceye, ortak bir eyleme dayanmadıkça bir kurt sürüsü, bir arı kovanı, bir karınca birliği toplum oluşturamayacaktır.

Bu fikir Kant'cı felsefenin temellerinden birini oluşturur. Kant hep şunu belirler: birçok özerk monad karşılıklı ilişkileri aralarından birinin varlığında içerilmiş olmadıkça bir dünya oluşturamayacaklardır. Kant'ın kendinden önceki dogmacı uscular karşısında üstünlüğü buradan gelir, bir dış ilişkinin varlığını benimserler (öncesel uyum, raslantısal nedenler vb.).

İşte sorunun canalıcı yerine geldik. Descartes'ın, Leibniz'in, Malebranche'ın bütünde parçaların iç uyumunu bilmeleri raslantısal değildir, düşünce yoksunluğundan da değildir. Bu eksiklik bu filozofların ideolojisini açıkladıkları burjuvazinin toplumsal durumuyla koşullanmıştır.

Temel yapısı içinde burjuva toplumsal düzeni bireyler arasındaki tüm toplumsallığı kaldırmak ya da en azından örtülü kılmak eğilimindedir.Elbette her bireyin yaşamını ayrı ayrı dolduran bir özel somut topluluklar dizisi vardır. Ama bunlar ara sıra görülen şeylerdir. İnsan bölünmüştür ve onu somut bir topluluğa bağlayan parçalar onda «temel» olarak bulunan şeyin ekleri gibi görünürler. Genel olarak insan her türlü topluluğun dışında kalır, alman ya da ingiliz olarak bir ulusa bağlıdır, aile babası olarak bir aileye bağlıdır, futbolcu olarak bir spor toplulu-

ğuna bağlıdır, «insan» olarak da baştan sona bağımsız bir şey gibidir, hiçbir bağlantısı olmayan, tümüyle kendine dayanan bir varlık gibidir.

Bazı Marx'cıların yaptığı gibi, bu olgunun insan ruhunun evrimi üzerindeki olumlu etkisini gözden uzak tutmamalıyız. Daha önce birinci bölümde belirledik, insana insan ruhu üzerindeki en büyük kazanımlardan birini, bireysel özgürlüğü sağlayan şeyler, ticarettir, mal üretimidir, onların temelleri üzerinde bireycliğin gelişimidir. Şimdi şu olguya dikkati çekmek istiyoruz: İyonya kıyılarında, sonra Atina'da ve Büyük Yunanistan'da felsefi düşüncenin doğuşunu olası kılan şey ticarettir. Elbette felsefeyi bu anlamda ticaretin ürünü saymak doğru olmaz, çünkü alışverişe dayalı bir toplumda temeli bireyin somut özelliklerinde olan tüm özyapılar ve ilişkiler alıcının ve satıcının genel ve soyut özyapıları karşısında silinir. Bunun için felsefe de «insan»ın genel ve soyut özyapılarına yönelebilir. Alıcının ve satıcının genel özyapıları karşısında Atinalı-İspartalı, zengin-yoksul, kadın-erkek ayrımı kalktığı için düşünce insanın genel sorunlarını böyle ortaya koyabilmektedir.

Ruhun biyolojik ve ortaklaşa olan üzerindeki büyük zaferidir bu[159]. İnsan o zaman temel sorunlara kadar inmişti. Felsefe doğmuştu.

O zamandan beri felsefe dikkatin böyle bir insan üzerinde toplanabildiği, insan özelliklerinin genel olarak insan açısından kavranılabildiği yerde varoldu. (Örneğin Ortaçağ'da gerçek bir hıristiyan felsefesi vardı, çünkü hıristiyanlık bazı yanlarıyla evrensel bir dindi ve genel olarak insani bir dindi.)

Alman felsefesi ya da fransız felsefesi, burjuva felsefesi ya da proletarya felsefesi gibi anlatımlar Almanlar ya da Fransızlar, burjuvalar ya da proleterler arasında doğmuş bir felsefenin varlığını göstermek istedikleri ya da bu felsefelerin ulaştığı bakış açıları ancak bu toplulukların toplumsal ve iktisadi yapılarıyla olası olduğu ölçüde bir anlam taşır. Bunlar hiçbir

(159) «Topluluk»a karşıt olarak «ortaklaşa olan» terimini kullanıyoruz. Bu karşıtlık Kant'ın «insanbilimsel»le «felsefi» arasına, Hegel'in «kendinde şey»le «kendinde ve kendi için şey» arasına, Marx'ın ve Lukacs'ın da doğru bilinçle yanlış bilinç arasına koymuş olduğu ayrımı bir ölçüde karşılıyor.

durumda felsefenin yalnızca Fransızlarla ya da Almanlarla, burjuvalarla ya da proleterlerle uğraşabileceğini ya da sonuçlarının bunlar için geçerli olabileceğini göstermezler. Bu anlamda bir alman felsefesi ya da bir proletarya felsefesi dairenin köşeleri gibi çelişkili olacaktır. Bu konuda olsa olsa ideolojiden, siyasal propagandadan vb. sözedilebilir[160].

Bütün bunlar bireyci ideolojilerin bir yüzünü ortaya koyar. Şimdi işin bir başka yüzüne, şeyleşme'ye geliyoruz.

Bireyci dünya görüşleri insanı insan olarak çıkarın ortasına yerleştirdiler, felsefeyi de böyle olası kıldılar, aynı zamanda insanı her türlü ilişkilerinden, her türlü somut topluluktan soyutladılar. Dogmacı usçuların dünyası yalnızca biçimlerinde ortak olan bağımsız monadların dünyasıydı. Bu ortak biçim de giz dolu ve duyulurüstü bir gerçeklik olarak görünüyordu, bu gerçekliğin kökenini (doğuştan fikir, bir başka varoluşun anımsanması, *a priori* vb.) sezmek, hele anlamak olanaksızdı. Bütün

(160) Bu yüzden bir sezgi felsefesi ya da bir yaşam felsefesi sözkonusu olamaz. Biyolojik olan yani yaşam, felsefe için yeterli olmayan şeydir, bir felsefenin olası olması için her şeyden önce insan topluluğunun, usun, ruhun yüce biçimine dönüşmesi ya da yüce biçiminde görünmesi gereken şeydir. Soyut usçuluğun sezgiciliğe yönelttiği eleştiride büyük bir doğruluk payı vardır, buna yeniden döneceğiz. Ama sezgici eleştiriler bu sorunlar için bir ilerleme, bir derinleştirme çabası öngörmedi, usun soyut biçimi için canlı ve somut bir içerik hazırlamadı. Onlar, tersine, bir gerileme ortaya koydular, hem bu öylesine derin bir gerilemeydi ki ortaklaşa olan ve biyolojik olan şey ruhun yerini aldı ve felsefe sorunu olmaktan çıktı. Bu açıdan nasyonal sosyalistlerin ırk'ıyla Bergson'un sezgisi arasında bir ayrım yoktur. Kant bu tehlikeyi pek güzel görmüştü, onun kökü «yasa saygısı»nda olmayan her duyguyu kesin bir biçimde yoksayışı buradan gelir. Bunu basit bir dille şöyle anlatalım : bir başkasına bu bir başkası cana yakın göründüğü için, bu bir başkasını tanıdığı için, bu bir başkası hemşerisi olduğu için yardım eden kişi bir başka zaman, bu niteliklerden uzak bir adam sözkonusu olduğunda tam tersini yapabilir. Herhangi bir barbarlık karşısında, herhangi bir adaletsizlik karşısında ilgisiz kalabilir; belki de bunlara katılabilir, en azından bunlar karşısında onaylayıcı olabilir. Bu «filozof»lardan çoğunun kendilerine göre dostluğu, yurt ve aile sevgisini yüceltmeleri, buna karşılık insanlık sevgisini soyut ve karşılıksız bir şey olarak yadsımaları boşuna değildir; oysa Kant'da «yasa saygısı» içinde, şeyleşmiş evrensel insani topluluğa yönelme çabası tüm öbür duyguları tam tamına biyolojik düzeyden ruh düzeyine yükseltmektedir. Bu çaba olmadan onlar kaba ateşlilik, aile bencilliği, şovenlik vb. durumuna geleceklerdir. Elbet Kant'ın yasası da büyük ölçüde soyut ve şeyleşmiş bir yasadır. Ama bu sorun iyice başka bir sorundur. Ruh bir dünya görüşünde ne kadar soyut ve şeyleşmiş görünürse görünsün her zaman ruh olarak kalır, onun yerine ortaklaşa olanı ve biyolojik olanı koyma hakkı yoktur.

büyük filozoflar hep birlikte insanı bir bütün olarak hem biçimiyle hem içeriğiyle sezmeye çalıştılar. Bu yüzden soyut biçimle somut içerik ilişkisi klasik felsefenin başlıca sorunu oldu.

Klasik filozofların biçim ve içerik birliğini bulmaya çalıştıkları iki ayrı yönden daha önce sözetmiştik. Biri, usculuk yolu, tüm içeriği arı biçime (evrensel matematiğe) bağlamaya çalışıyor, böylece bireylerin *tam tamına biçimsel* topluluğunu insanın tüm düşüncesini kucaklayan maddesel bir topluluk durumuna getiriyordu. Buna karşılık deneycilik biçimi içerikte eritmek istedi, çünkü zorunlu değilse bile gerçek bir topluluk kurmak istedi. Kant bu iki yanılgının maskesini hiç çekinmeden indiren ve burjuva ve bireyci toplum düzeninde insanın tamuyar imgesini ortaya koyan ilk büyük filozoftur.

Klasik felsefenin temelini oluşturan sorunun, «bileşimsel *a priori* yargılar nasıl olasıdır?» sorusunun anlamını işte şimdi kavrıyoruz.

Birbirini hesaba katmayan ve ancak kendi usunu tek yargıç ve tek yargı organı sayan *yalıtık* ve *bağımsız* insanlar nasıl oluyor da her şeye karşın ve *zorunlu olarak* birbirlerini anlayabiliyorlar? İlişki kurmak ve bir konuşmayı sürdürmek adına (sözcüğün en geniş anlamında) baştan sona birbirine karşıt görüşler ortaya koyan iki insanı bile bir araya getirebilen ortak varsayımların enaz ölçüsü nedir? Her karşılıklı görüşmede varolan ve insanları bağımsız monadlar olarak değil de en büyük *tek bir bütün*'e, tek bir topluluğa, tek bir dünyaya bağlı varlıklar durumuna getiren o enaz toplumsallık nedir?

Kant'ın bu yapıtta anılan, bencilliğin üç biçimi (kuramsal, estetik, uygulamalı bencillik) üzerine yapılmış olan, ayrıştırması bir ölçüde «metafizik» bir ölçüde de «insanbilimsel» olması gereken ilk metni burada aydınlığa kavuşuyor. Metafizik bencillik sorunu «kendi varlığım dışında benimle topluluk durumunda bulunan (*evren* denilen) varlıklar bütününü» tanıyacak durumda olup olmadığını bilme sorunudur, bu sorun kuramsal yanıyla bileşimsel *a priori* yargıların olasılığı sorunuyla özdeştir ve en kısa en uygun anlatımını bu formülde bulmuştur.

İnsanda «anlıkla, beğeniyle, uygulamalı yararla ilgili bencillik» genel olarak nereye kadar *gidebilir? Bu* soruya yanıt ve-

rebilmek için Kant üç *Eleştiri*'yi, *Töreler metafiziğinin temelleri*'ni, *Doğa bilimlerinin metafizik ilkeleri*'ni yazmıştır.

Gerçekten, bu olası sınırların içinde, bir ortamda, belli bir dönemde bencillik nereye kadar gidebilir? Deneysel insanbilimle ilgili bir sorundur bu. Kant bu soruna bazı açıklıklar getirir, ancak ona yanıtlar vermeyi ardıllarına bırakır.

Doğrusu bu noktayı aydınlanmış sayacağız ve incelememizi yeni-Kant'cı yorumların çok ciddi yanılgılar getirip getirmediği konusuna yönelteceğiz, bu yanlışlar bizi şimdi hiç değilse temel noktalara daha yakından bakmak zorunda bırakıyor.

Yeni-Kant'cı açıdan bizim konumumuz elbette o önemsiz «ruhbilimcilik»lerden biri olacaktır. XIX. ve XX. yüzyıl alman profesörlerinin bilgi kuramı üzerine kişisel görüşlerini bir yana bırakarak, yalnızca Kant'cı felsefenin yorumlarından yararlanarak şu belirlemelerde bulunacağız :

1. Açık olan, birçok yeni-Kant'cı için bile açık olan bir şey var: bu "çok berbat ruhbilimcilik"den kalanlar tüm Kant'cı yapıtta vardır ve baskındır.

2. En azından Kant'ın ruhbilimciliği aşmaya çalıştığını kanıtlamak için yapılan alıntıların çoğu bütünü içine yerleştirildiklerinde tam tersi bir anlam kazanırlar. Bir örnek verelim:

Salt usun eleştirisi'nde [161]. Kant ünlü bir bölümde anlığın kavramlarında yalnızca «bizde yaşamla birlikte doğmuş olan şeyi, düşüncenin öznel konumlarını» görmek isteyenlere karşı tutum alır. Bu elbette düşüncemizle dış doğanın yasaları arasında bir uyum sağlayacaktır, ama kategorilerde «kavramları için temel olan zorunluluğu» ortadan kaldıracaktır. Bu bölüm ilk bakışta gerçekten «mantıksal zorunluluk»u insandan tümüyle ayıran mantıkcılardan yana gibidir. Ancak sonuna kadar okuduğumuzda şunu buluruz: «Kuşkucunun da genellikle istediği budur. O zaman gerçekten tüm bilgimiz yargılarımızın sözde nesnel değeri üzerine temellenmiş olarak, tam bir görüntüden başka bir şey olmayacaktır, ayrıca bu öznel zorunluluğu (sezilmesi gereken bir şeydir bu) *benimsediklerini kendiliklerinden söyleye-*

(161) **Bütün yapıtları,** cilt III, s. 120 - 129.

meyen birçok insan bulunacaktır [162], en azından karşıdaki kişinin kuruluş biçimine bağlı olan bir şey herhangi bir kişiyle tartışılamayacaktır.»

Kant'da ne olursa olsun insanlar arasında zorunlu uyum vardır. Ruhbilimcilikle kalem tartışmasında kullanılan öbür parçalar gibi bu parça da basitçe şunu ortaya koyar: anlığın kategorileri, genel olarak tümüyle *a priori* olmakla, biyolojik etkenler değil, insani ve ruhsal etkenlerdir. Gerçekten bir kurt sürüsü ya da bir arı kovanı bir topluluk ortaya koymaz. Gerçekten bunun için geldigeçti bir benzerlik ya da dış bir uyum yeterli olmayacaktır. Ögeler kendi varoluşları içinde bile bütünle koşullanmış olmalıdırlar. Bileşimsel *a priori* yargılar kendi ilkeleri içinde topluluğu gerektirirler. Kategoriler, şeyleşmişlikleri içinde, insan ruhunun, insan topluluğunun kuramsal düşünce düzeyindeki anlatımlarıdırlar.

Bununla birlikte yeni-Kant'çı yorumda bir ölçüde doğru bir öge vardır. Arı bilginin (yani *a priori* bilginin) iki özelliği *zorunluluk* ve *evrensellik*'tir. Bizim anıştırmada bulunmuş olduğumuz özelliği (aşkın açıdan öznel özelliği) dışında her ikisinin de nesnel bir özelliği bulunmaktadır. Duyulurdan giderek bilginin nesnesini, deneyi yaratırlar. Anlığın kategorileri veriyi belirtmektedirler (bu belirleme işini bütünüyle yapmasalar da).

A priori ögelerin bu görünümü (yeni-Kant'cıların görebildiği tek şeydir bu) Kant'da doğal olarak vardır ama öbür görünümün yanında vardır. İkisi arasındaki ilişkisi güç bir sorun ortaya koyar, bu sorunu şöyle belirleyebilliriz: *insanlar arasında ilişkiyi* ve uyumu olası kılan *a priori* kategoriler nasıl oluyor da aynı zamanda zorunlu olarak insanın dışında bulunan herhangi bir şeyle, bir *nesneyle* ilişkili olabiliyor? Neden iki insan ancak üçüncü bir ögeden sözederek, bir nesneden sözederek anlaşabiliyorlar?

Kuramsal insanı içsel olarak, seyirci olarak alan klasik felsefe için bu sorun çözülmesi güç bir sorundu. Bizim için bugün daha ele gelir bir sorundur. *A priori*'yi şeyleşmeden kurtarıp gerçek insan topluluğuna bağlayınca bu insan topluluğunun insan etkinliği üzerine, insanların ortak eylemi üze-

(162) Altını biz çizdik.

rine temelleneceğini biliyoruz. Bu durumda her eylem dış dünyayı dönüştürecektir. Her eylem ortak bir nesneye bağlı olmalıdır ve kuramsal bilginin işlevi biçimlenmemiş olan ve bir bireyden öbürüne değişen doğrudan doğruya veriyi ortak nesneye dönüştürmektir.

Bununla birlikte Kant felsefesi için bilgi ve eylem, kuram ve uygulama hemen tümüyle ayrıdır birbirinden. Sık sık belirlediğimiz gibi onların birliğini oluşturmanın olanaksızlığı tam tamına Kant felsefesinin son sınırını belirler. Bu koşullarda insani yanla bilginin nesnel yanı arasındaki bağlantı anlaşılmaz kalacaktır, dizgede her iki öge birbirine yabancı bir biçimde varolacaktır.

Ne var ki bulanık bir biçimde de olsa düşüncesinin sınırlarını sezmek büyük filozoflara vergidir, artçı filozoflar için her şey apaçıktır, hiçbir şey sorun yaratmaz.

Kant'ın bu bağlamda J. Beck'e «ilksel yüküm» («bir öznenin belirlenimi olarak bir sununun kendisinden ayrı bir nesneyle ilişkisidir ki bu sunum onunla bilgi gereci durumuna gelir ve basit bir duygu olmaktan da uzaktır») konusunda yazmış olduğu bir mektup[163] bize özel olarak önemli görünüyor, çünkü her şeyden önce en özgür anlatıma açık olan mektup türü bize Kant'ın somut düşüncesini sezme olanağı vermektedir. Kant şöyle yazıyor: «Gerçekte bir sunumun bir başka nesneye bağlı olduğunu söyleyemeyiz... onun ancak bir başka şeye bağlı olduğunu söyleyebiliriz, bu da onu anlaşılabilir kılar... Bununla birlikte, yalnızca kendi yaptığımız şeyi anlayabilir ve başkalarına ulaştırabiliriz, yani belki de kendi *sezme* biçimimizi, belki de herkeste özdeş sayılan şeyi... Bir bileşimi veri olarak sezemeyiz, onu bizim oluşturmamız gerekir, bileşim olarak kendimizde sunumunu ortaya koyacağımız şeyi (uzayı ve zamanı da) kendimiz bileştirmek zorundayız. Biz daha sonra bu bileşime göre birbirimizle anlaşabiliriz. Verili çokluğun alınışı *(apprehensio)* ve onun bilincin birliğinde algılanışı *(apercep-tio)* bir bileşiğin sunumuyla özdeştir (yani bileşim yoluyla olası olan şeyle özdeştir), eğer önce çokluğun alınışında sunumları-

(163) J. S. Beck'e 1 Şubat 1794'de yazdığı mektup.

mız sonra da onların kavram olabildiği ölçüde ayrıştırması tek ve aynı sunumu veriyorsa (karşılıklı varolarak). Sunumda da bir tek bilinçte de yer almayan, gene de herkes için geçerli olan (iletilebilir olan) bu uyum herkes için geçerli olan ve özneden ayrı bulunan herhangi bir şeye yani özneye bağlanmalıdır.

«Bunları yazarken ben de kendimi iyi anlayamadığımı görüyorum, bilme yetimize bağlı bu pamuk ipliklerini yeterince aydınlık bir biçimde açıklayabilme yolunda size başarılar dilerim. Bana gelince, ben böylesine ince bir işin ayrıntılarını ortaya koyabilmekte kendimi çok yetenekli duymuyorum.»

Ardıllar için her şey açıktır gene de. İnsanlar arasındaki iletişimi önemsiz bir «ruhbilimcilik» olarak bir yana atmak ve onların kendilerine göre yaptığı şeyi «aşkınlaştırmak» yetecekti, o zaman geriye yalnızca nesne, yalnızca deney kalacaktı. Kant'ın karşı karşıya kaldığı sorun böylece yokolup gidiyordu.

VI

Sanırız okuyucu şimdi Kant'ın sorunu ortaya koyuş biçimini görmektedir. Gene de onun yanıtı hiç de önemsiz değildir. Bu yanıtı oluşturan üç temel noktayı daha önce belirtmiştik:

1. Kant, Hume'a ve deneyciliğe karşı şunu kanıtladı: insanların aralarında anlaşmaları ve en azından düşüncenin genel kategorilerinde çakışmaları olasılığı raslantısal bir olgu değildir, insanın özüyle ilgilidir. Bileşimsel *a priori* yargılar vardır.

2. Descartes'a, Leibniz'e, dogmacı usculara karşı Kant şunu ortaya koyar: insanda (belli insanda diye okuyun) bu zorunlu uyum biçimde sınırlanır. Bu uyumun dünyadaki tüm niteliksel değişmenin dışında bütünsel ve somut bir şey olduğunu düşünmek bir iyimserlik yanılgısıdır.

3. Kant bunu görmüş olmakla birlikte bir üst bilgi fikrini her zaman korudu, bu bilgide içerik de evrensel ve zorunlu olacaktı. *Salt usun eleştirisi*'nde sık sık karşımıza çıkan kökel anlık, düşünsel sezgi, kendinde şey, bütünsel belirlenim gibi kav-

ramlar onda yalnızca sorunlu kavramlar olarak bulunmakla birlikte, o çağdaki alman burjuvazisi kadar sorunlu olmakla birlikte, toplulukta ve yaşamda üst bir biçime geçişe tanıklık ederler.

Biz bu bölümde daha çok ikinci nokta üzerinde, insanda bilginin sınırlanışı üzerinde duracağız.

Bu noktada Kant işin özünü dahice bir kesinlikle sezmiştir. *A priori* bileşimsel yargılar tam tamına biçimsel yargılardır. Doğrunun evrensel ölçütü yoktur. «Gerçekten, bilgi içerikleriyle ilgili doğrunun ayırıcı belirtisini ortoya koymak istemek tümüyle olanaksız ve soçmadır, doğrunun yeterli ve aynı zamanda evrensel bir ölçütünü bulmak olasılığı yoktur»[164]. Bu alanda henüz genel mantık sözkonusudur, ama aynı fikir oşkın alana da doğrudan doğruya götürülmüştür, çünkü başka türlü olursa «ruh anlığın biçimsel ilkelerini basit bir biçimde maddesel olarak kullanma tehlikesine düşecektir»[165].

Tüm bilgi toplumbilimi bu fikir üzerine kurulmuştur. Bu önermenin anlamı düşünülsün. İnsanların kuramsal topluluğu zorunlu olduğu ölçüde tümüyle biçimseldir. Yapı olarak bu topluluk azçok kaygan bir olgudan başka bir şey değildir. Tüm deneysel bilimler «anlığın bencilliği» alanıyla ilgilidirler, insanbilim bu şeyin gerçek uzanımını belirlemeye çalışmaktadır. İki tane ikinin dört olması, her özgürlüğün bir tözü olması, her deneysel olgunun bir nedeni olması gibi şeyler her insanın toplumsal yaşayışı içinde benimsediği varsamalardır (insan bunları sırf ters bir tutum almak için sözle yadsısa da etkinliği içinde onları doğru sayacaktır). Bireyler arasındaki iletişimi olası kılmaya yetecektir bu. Ama bu iş daha uzağa gitmez. Hiç kimseyi en küçük bir maddesel varsamayı benimsemeye zorlayamayız, böyle bir varsama o insan için açık değilse, ya da o insanın toplumsal topluluğunun çıkarlarıyla çelişiyorsa. Doğrunun maddesel ölçütü yoktur, öyle olsaydı bütün insanlar bazı şeyleri doğru sayacaklordı, her insan kendi onlığını üst bir yargı gücü için varsayacaktı.

---

(164) **Salt usun eleştirisi, Bütün yapıtları**, cilt III, s. 79.
(165) A.g.e., cilt III, s. 82.

Billmlerin bugünkü durumuna şöyle bir göz atarsak akademik belirlemelerin söz konusu olmadığını görürüz. Tüm insan çıkarlarının azçok özdeş olduğu, bencilliklerin birbiriyle engellendiği fizik-kimya bilimlerinde ve doğa billimlerinde evrensel olarak benimsenmiş doğrular büyük bir toplam oluşturmaktadır.

Buna karşılık, ayrı toplulukların iktisadi, toplumsal, dinsel çıkarlarının işe katıldığı insan bilimlerinde durum gerçekten korkunçtur.

«Duygudaşlık üzerine kurulmuş ruhsallık (Einfühlung)», «sanat olarak tarih» vb. Kullanılan terimler evrenselden bilinçli bir biçimde vazgeçildiğini göstermektedir. En çeşitli ve en karşıt görüşleri aynı kesinlikle sunmak için, Fransız devrimi tarihi gibi, devlet toplumbilimi gibi, değer kuramı gibi bazı özel sorunlar üzerinde durmak yeter.

Çıkarlar gerektirdiği zaman bu karmaşa doğal bilimlere de taşacaktır, biyolojide ırk kuramları konusunda olduğu gibi.

Bilginin yüksek bir biçimine girilmedikçe yani gerçek insan topluluğunun üst bir biçimine yönelinmedikçe gerçekten bilimsel bir bilginin olasılığı insanbilim alanıyla ilgili bir olguya, buna göre de kaygan bir olguya bağlı kalacaktır (yani belli bir alanda toplumsal çıkarlar çatışmazlar). Tüm öbür alanlarda, özellikle insan bilimleri alanında bu olasılık sorunlu bir kavram olarak, çözülmesi kolay olmayan bir soru olarak kalacaktır. Çünkü bugünün insanı için doğrunun hem maddesel hem evrensel ölçütü yoktur[166].

VII

Kantcı bilgi kuramı üzerine bazı kısa belirlemelerde bulunalım şimdi :

(166) Kendi bakış açımızı kısaca belirtebilmek için şöyle diyelim : a) Olası doğrunun tek ölçütü eylemdir, uygulamadır. b) Topluluk olmayan, **Biz** olmayan, yalnızca birey olan bir toplumda, yani eylemin öznesini **Ben**'in oluşturduğu bir toplumda doğrunun ölçütü ancak bireysel olabilir, bu ölçüt o durumda evrensel bir değere ulaşmış değildir. Sınırlı topluluklar (sınıf, halk vb.) eylemin öznesini oluşturdukları ölçüde sınıf ideolojileri ve ulusal ideolojiler doğar; bütün insanlığı amaçlanış olmalarına ya da olmamalarına göre bu ideolojiler doğru ya da yanlış olabilirler.

1. Uscu filozofların çoğu tanıma yetisini duyarlılık ve anlık diye bölmeyi biliyorlardı. Kant bunu duyarlılık, anlık ve us olmak üzere üçe bölen ilk modern filozoftur. Bölümleme ilk bakışta açıktır: verili madde, verili insanla sınırlanmış biçimlenme, düzenleyici fikir olarak ülküsel bütünlük. Duyarlılık yalnızca içerik olmadığı için, bir ölçüde de biçim olduğu için, arı sezgi olduğu için (uzay ve zaman) bölümleme karmaşık bir bölümlemedir. Bu nasıl açıklanabilir? Bu, Kant'ın temel görüşüyle, dünyada hiçbir biçimin tek bir bütünde, tümüyle özerk ve bağımsız ilkelerde eriyemeyeceği görüşüyle açıklanabilir. Duyarlılıkla verilen bile tümüyle atomlaşmış ve monadlaşmış olmayacaktır, çünkü onu tek bir algıda, tek bir bilinçte sezmek olası değildir. Arı sezgi, uzay ve zaman, anlıkla ve usla tanımanın ilk koşulu olan biçimsel bütünlüğü açık bir biçimde kurarlar.

Burada üç önemli noktaya parmak basmak gerekir:

1. Uzay ve zaman bize biçimsel bütünlükler olarak verilmiştir, duyumlar bu bütünlerin içeriğini oluşturan özerk ögelerdir. «Zaman ve uzayda tüm koşulların bütünü koşullanmamış bir şeydir önermesi yanlıştır. Çünkü uzayda ve zamanda bütün koşullanmışsa (içten) onların bütünü olası değildir. Sonuç olarak, varlığını benimseyenler kendileriyle çelişmektedirler. Bununla birlikte uzay böyle bir bütün gibi düşünülebilir, buna karşılık zaman akıp geçen bir şeydir»[167].

2. Buna göre, her bilgi, duyumlara bağlı olduğu ölçüde, tam anlamında yöntemsel bakış açısından, yalnızca arı sezgiyi (uzay ve zaman) ilgilendiren bilgiden ayrıdır. Birincide sunumlar anlığın kavramları altına konulmuşlardır. Bu bilgi soyut bilgidir, Lask'ın deyişine göre ayrıştırmalı bilgidir. Somuta, üst düzeyde belirlemeye ulaşılmaksızın sunumlar onunla belirlenmişlerdir. İnsan kavramı, bu kavram *altına* konulmuş olan bir dizi sunumun ayrıştırmasıyla elde edilen ortak özellikleri belirler ancak.

İkincide, bütün, parçalardan önce verilmiştir. Kavramlar, sonuç olarak, parçaların kuruluşunun kurallarıdırlar. Bilgi bu-

(167) **Bütün yapıtları**, cilt XX, s. 288.

rada kavramların altına koymayla değil kavramların kuruluşuyla elde edilir. Bu bilgi somut bilgidir, türümcü bilgidir, arı biçimsellik çerçevesinde sunumlar bireysel ve somuttur. Kare kavramı tüm karelerde ortak olan çizgilerin soyut bir özeti değil, uzayın her verisinin içinde bulunan kareleri kurmaya yarayacak bir kuraldır. Ve, Lask'ın pek güzel belirlediği gibi, matematik düşüncenin ayrıştırması Kant'da ancak ikincil bir önem taşımaktaysa da bu fikirler *Salt usun eleştirisi*'nde açık bir biçimde ve kaygan olmayan bir biçimde geliştirilmiş ve birçok defa ele alınmıştır.

3. Bununla birlikte, pek aydınlık olmayan bir şey vardır, o da uzayın ve zamanın her duyulur sunumu *kendilerinde* içeren ama *altlarında* barındırmayan bütünlükler olmaları, öte yandan bütünlükleri içinde verilmemiş olmaları, yalnızca insan eyleminde, bileşimde ve kuruluşta kendilerini ortaya koymalarıdır.

Kant'ın bu güçlüğü tümüyle aşmış olduğu düşüncesinde değiliz.

Kategorilerin aşkın tümdengelimiyle ilgili olarak iki belirlemede daha bulunalım. Yeni - Kant'cılardan Heidegger'in son kitabına kadar birçok yerde bu sorunun yaratmış olduğu yaygın tartışmanın ayrıntılarına girmeden yalnız şunu belirlemek istiyoruz :

1. Bilimin sonraki gelişmeleriyle kategorilerin sayısında ve içeriğinde ortaya çıkan değişme hiçbir durumda Kant'ı yoksamayı gerektirmez. Kant'ın çok iyi bildiği şey, kategorilerin «doğasının ve sayısının» türetilir şeyler olmadığı, verili şeyler olduğudur. Tümdengelim bir biçimin *bir biçim olarak* doğrulanmasına ve zorunluluğuna dayanır, özgül yapısının doğrulanmasına ve zorunluluğuna dayanmaz, «anlığımızın *a priori* algısının birliğine ancak kategoriler aracılığıyla ulaşabilmesi özelliğinin derin nedenini ortaya koymaya gelince ve tam anlamında kategorilerin türünü ve sayısını belirlemeye gelince, böyle bir belirlemede bulunmak neden yargılarımızın işleri falancadır da filanca değildir ya da neden zaman ve uzay bizim için tüm sezginin şaşmaz biçimleridir sorularını yanıtlamak kadar zordur»[168].

(168) **Salt usun eleştirisi. Bütün yapıtları**, cilt III, s. 116.

Oysa, nedeni ortaya koyulmayan şey apayrı olabilecek bir olgudur.

2. Kant felsefesinde ikide bir kendini gösteren bir fikir de «ben'im» bilincinin hiç de bir sezgi olmadığı, yalnızca düşünsel bir sunum olduğu, böyle olmakla en küçük bir yükleme sahip olmadığı fikridir. «Ben'im» bilinci tümüyle boştur ve ancak dış dünyanın bilgisiyle bir içerik kazanabilir... Çünkü «gerçekten, dış deney aracılığıyla olası olan kendi varoluşumuzun bilinci değil, bu bilincin zamanda belirlenimidir, iç deneydir[169].

Ama öte yandan dış ve iç deneye ulaşmak için «aşkın algının kökel bileşimsel birliği» zorunludur, yani «algı ediminde, düşünüyorum ediminde» sezginin çeşitli tüm sunumlarının birliği zorunludur.

Aşkın tümdengelim şöyle gelişmektedir[170] :

1. «Deneyin olasılığının ilkeleri olarak anlığın arı kavramlarının sunumu», yani insan herhangi bir deneyi mantıksal ve bilimsel düşünceyle, kategorilerin deneysel kullanımıyla kurabilir.

2. «Uzayda ve zamanda *genel olarak* olguların *belirlenim*'i bundan (deneyden) gelir.»

3. «Olguların uzayda ve zamanda anlığın biçimi olarak algının *kökel* bileşimsel birliğinin ilkesiyle, duyarlığın kökel biçimleri olan uzay ve zamanla ilişkileri içinde belirlenmesi», yani algı ediminde yani düşünüyorum'da sunumların birliği ancak anlığa uygun olan kategorilerin deneysel kullanımında sözkonusudur.

Kullanılan terimler açısından ilk bakışta karmaşık görünen bu gelişimde önemini ve değerini bugün de korumakta olan bir fikir ortaya çıkmaktadır: «düşünüyorum edimi» ve bu edimin dışında «ben'im» bilincinin içeriğinin tüm belirlenimi anlıkla ve usla ussal bilgiye bağlıdır.

Jacobi'ye karşı yazılan makalenin siyasal görünümü altında duygu felsefesine yanıtın *felsefi temeliyle* karşılaşmıştık daha önce. Dış ve iç gerçeklik artık anlığın kavramlarıyla düşünce olmadığı zaman, yalnızca yaşantı olduğu zaman, «düşünüyorum»la birlikte «ben'im»in tüm belirgin belirlenimi de ortadan

(169) **Salt usun eleştirisi, Bütün yapıtları**, cilt III, s. 192.
(170) A.g.e., cilt III, s. 129.

kalkmaktadır. (Scheler bunu «dünyayla bir duymak kendini» (sich in eine fühlen) diye adlandırır.) Jacobi'ye karşı yazılan makalede sözü edilen bireysel özgürlük yitiminin felsefi ve ruhbilimsel yanından başka bir şey değildir bu.

VIII

Şimdi Kant'cı bilgi kuramının özünü kısa ve şematik olarak özetleyelim :

1. İnsanın yazgısı koşullanmamışa doğru yönelmektedir. Kuramsal bilgi alanında bu koşullanmamış olan şey verinin üst düzeydeki belirlenimi olacaktır, bütünselliğin, kendinde şey'in bilgisi olacaktır.

2. Bu ülküsel bilgi yalnızca nesneyle (evren olarak) ilgili şeyde değil, özneler bütünüyle (kuramsal düzeyde yetkin topluluk olarak) ilgili şeyde de bütünselliği gerçekleştirecektir. Hiç değilse kuramsal ve içsel açıdan insanlar arasında maddi ve zorunlu topluluk böyle kurulacaktır, böylece doğrunun maddi ölçütü diye bir şey olacaktır.

3. Ne var ki insan bilgisi sınırlıdır. O ancak tam anlamında biçimsel ve boş bir bütünselliğe ulaşabilir. Nesne (uzay ve zaman) yani evren açısından da, özne (arı sezgi ve *a priori* kategoriler), insan topluluğu açısından da böyledir bu.

4. İnsan bütünselliğiyle (topluluk) nesnel bütünsellik (evren) arasında sıkı ilişki fikri Kant'cı bilgi kuramında egemen olsa da, bu ilişkinin doğası Kant açısından tümüyle aydınlanmış değildir. Kanımızca bunun nedenlerini düşünceyle eylem, kuramla uygulama arasındaki ilişkilerde açık bir görüşe ulaşamamakta aramak gerekmektedir.

5. Bütünselliğin (somut topluluğun ve deneysel deneyin) içeriği sorunu, insanbilimsel ve deneysel koşullara göre her durumda ayrı ele alınmalıdır belki de.

6. Ama, insan için, koşullanmamışı aramanın yolu, bütünseli aramanın yolu zorunlu olarak bir içeriğin biçime ulanmasından geçer, çünkü biçimsel bütünlük de insandan bağımsız olarak varolamaz, ancak yalnızca insanın eyleminde, birçok verinin tek bir *deney*'de bir araya gelişinde varolabilir.

7. Anlığın kategorilerinin deneysel kullanımıyla, duyumların tek bir deneyde bir araya gelmesiyle «ben'im» bilinci somut ve sezgisel bir içerik kazanır; birey, sınırlı da olsa, ussal, ruhsal bir varlık olur, bir insan olur.

İnsan yalnızca anlığa uygun deneysel deneyin alanında, yalnızca bu alanda özü için gerekli olan bir topluluğun (şeyleşmiş ve biçimsel bir topluluk da olsa) üyesi durumuna gelir. İçeriğin maddesel topluluğu bununla birlikte somut, insanbilimsel ve deneysel koşulların işlevi olarak kalır, yani özgürlük ve us açısından gerçekleştirilmesi en sonunda raslantısal olan, ama gene de zorunlu olarak aranılması gereken bir şey olur.

8. Bu öncüllerden giderek *Salt usun eleştirisi*'nin başlıca çabası insanı kendi yazgısına ihanet etmeye ve mutlak'ı aramayı bir yana bırakmaya götürebilecek çok tehlikeli iki yanılgıyı silmeye dayanır. Bu yanılgılar şunlardır:

a) *Kategorilerin aşkın kullanımı;* insanın tanıma yetisi varolduğu biçimiyle ve niteliksel değişmenin dışında mutlak'a ulaşabilir fikri her dogmacı metafiziğin yanılgısıdır;

b) *Kuşkucu deneycilik;* tam tersi bir belirlenimi ortaya koyar; buna göre, koşullanmamış olan şey, genel olarak bütünsellik, hangi bilgi için olursa olsun, her bilgi için gerçekdışı ve ulaşılamaz bir şeydir. Bu durumda daha üst bir duruma her yönelişin hiçbir anlamı olmayacaktır, kurgusal fikirler düzenleyici anlamlarını yitirecekler, uygulamayla ilgili konutlar uygulamayla ilgili anlamlarından sıyrılacaklardır.

Birinci durumda insan bir tanrı olacak, onun üstünde hiçbir şey bulunmayacaktır, ikinci durumda bir şeytan, bir hayvan olacaktır, *onun için* daha yüksek bir şey sözkonusu olmayacaktır. Oysa insan ne odur ne öbürüdür, kendi yazgısını gerçekleştirecek ortalama bir varlıktır.

Burjuvazinin en büyük şairlerinde ve düşünürlerinde, Fransa'da Racine ve Pascal'da Almanya'da Goethe ve Kant'da ortak olan bu dünya görüşü klasik düşüncenin ve sanatın doruk noktasını oluşturuyordu. Buna göre olası üç yol vardı: 1) klasik bireyciliğe dönüş (burjuva toplumunun henüz geleceğe açık olduğu ülkelerde, Almanya gibi ülkelerde (Fichte, Nietzsche)

azçok açık bir yoldur bu); 2) düşüşe doğru yol, kurulu düzenin *savunma*'sı; 3) bireyciliğin ötesinde bir «biz» felsefesine, insan topluluğu felsefesine götüren yol.

IX

Uygulamalı felsefeye gelmiş olmakla, bundan böyle daha kısa anlatmaya çalışacağız. Temel noktalarda uygulamalı felsefe kuramsal felsefeyle benzeşir, bununla birlikte doğal olarak her ikisi arasında önemli ayrılıklar vardır.

Sık sık öne sürüldüğü gibi, bu benzeşim Kant'ın bakışımlılığa olan özel tutkusunun bir sonucu değildir. Yalnız, her iki durumda da aynı nesnelerin, aynı sorunların iki ayrı yönden ele alınışı sözkonusudur.

Uygulamalı felsefede, kuramsal felsefede de, burjuva ve bireyci toplumun insanı (Kant elbette genel olarak insandan sözetmektedir) ve onun toplulukla ilişkileri konu edilmektedir. Bununla birlikte şu noktayı belirlemeliyiz: şeyleşme burada daha az bulanık biçimler almaktadır, bu da bu alanda öznenin nesne karşısında öncelikli olmasından gelir.

Çıkış noktası, bu bölümün başında sözünü ettiğimiz koşullanmamışa doğru, bütünselliğe doğru yönelme eğilimidir.

Tüm maddi insani ilişkilerin kökel atomlaşmışlığının belirlenmesi sonraki sorundur. İlk bakışta burada topluluk kuramsal düzeyde daha az sözkonusu edilmekte gibidir. Kuramsal düzeyde topluluk şöyle bir tehlikeyle karşı karşıya bulunuyordu: doğrunun maddi ölçütü yoktu, böyle olduğu için de insanları düşüncelerinin içeriği konusunda uzlaşmaya zorlayabilecek hiçbir şey yoktu, Kant bir topluluk olasılığını hiç değilse doğrunun biçimsel ölçütüyle ortaya koymak istemişti; sorun uygulama düzeyinde daha da ciddi gibidir.

Burada insanları aynı şeyi istemeye zorlayabilecek şeyin ne olduğunu soramayız, çünkü insanlar aynı şeyi istedikleri anda ve aynı şeyi istedikleri için çatışkı, topluluk yokluğu apaçık olmaktadır[171].

«Çünkü öbür durumlarda doğanın evrensel yasası her şeye uyum getirirken burada kurala bir yasa evrenselliği kazandırıl-

(171) **Uygulamalı usun eleştirisi, Bütün yapıtları, cilt III, s. 28.**

mak istendiğinde uyumun tam tersi olan şey ortaya çıkacaktır, çelişkilerin en beteri ortaya çıkacaktır, kural baştan sona yıkılacaktır. Burada bazı satirik şiirlerde rasladığımız uyuma, birbirinin başının etini yiyen karı koca arasındaki uyuma benzer bir uyum kendini gösterecektir. 'Aman ne güzel bir uyumdur adamın istediği, kadının istediği de'; bu François I'le ilgili olarak anlattıkları şeye benzer biraz da, hani François I, Charles Quint' le ilgili dileklerini söylerken 'Kardeşim Charles'ın istediği şeyi (Milano) ben de istiyorum' demiş ya, onun gibi.»

Eleştiriciliğin yenmek zorunda olduğu iki yanılsama başgösterir burada.

a) Dogmacı usculuğa Stoa ahlakı karşılık olur burada; sözkonusu ahlak için mutlak yani ülküsel uyum bağımsız bireylerin kendilerine yaslanarak, kendi uslarına dayanarak ulaşabilecekleri bir şeydir;

b) Kuşkucu deneyciliğe yararcılık karşılıktır, değişik biçimleriyle Epikuros'cu felsefe karşılıktır; bu felsefe usun *a priori* tüm değerlerinden uzaktır, buna karşılık bireylerin duyarlılığından zorunlu bir topluluğu değil ama en azından bir eylem topluluğunu bekler.

Tek ayrım şuradadır: kurgusal açıdan en tehlikeli ve en önemli rakip felsefi usculuktur, uygulama açısından da bu rakip yararcılıktır.

Kuramsal alanda olduğu gibi burada da her şeyden önce yararcılığa karşı şunu ortaya koymak gerekir: insanlar ayrı ayrı bağımsız monadlar değillerdir, biçimsel de olsa bir topluluk oluştururlar hemen, buna göre uygulamalı ve bileşimsel *a priori* yargılar vardır.

Biçimsel birliğin işlevini (kuramsal alanda anlığın kategorilerinin arı sezgisiyle ilgili işlev) burada tek bileşimsel-uygulamalı önerme yüklenmiştir, kategorik buyurucu yüklenmiştir: *Aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin kurala göre davran*[172].

Bu kategorik buyurucu her insanda vardır, insan ona karşıt bir davranış içindeyken bile.

(172) **Töreler...**, **Bütün yapıtları**, cilt IV, s. 420 - 421.

«Şimdi, bir ödevi yerine getirmekten kaçındığımız durumlarda kendimize dikkat edersek, gerçekten kuralımızın evrensel bir yasa olmasını istemediğimizi göreceğiz, zaten öbür türlüsü olanaksızdır. Bu durumda daha çok karşıt kural evrensel bir yasa olarak kalmalıdır, burada biz eğilimimiz yönünde kendimiz için bir *istisna*'yı benimsemek (belki de bir defalığına) özgürlüğünü almışızdır. Sonuç olarak, her şeyi tek bir bakış açısından, yani us açısından gördüğümüzde kendi istemimizde bir çelişki buluruz, öyle ki belli bir ilkenin nesnel biçimde evrensel yasa olarak zorunlu olmasını, bütün öznel istisnalarla tersleşmesini isteriz»[173].

Her insan onu benimsediği için (*çelişkili bir içerik* verse de ona) kategorik buyurucu tüm insanları biçimsel bir bütünde birleştirir. Kategorik buyurucuyla her insan eylemlerinin herbirinde bilinçli ya da bilinçsiz olarak öbür insanlara bağlanmıştır, başkalarının eylemleri üzerine verdiği yargılarda da. Ama bu buyurucu baştan sona biçimseldir, çünkü her maddi ve özel etken ona ters düşer, buna göre insanları birbirinin karşısına koyar ve toplumu atomlaştırır. «Her ussal varlık kendi yasalarını uygulamalı evrensel yasalar olarak düşünmek zorundaysa, bunu ancak istemin belirleyici etkenlerini yalnızca biçimsel açıdan içeren ilke biçiminde ortaya koyabilir»[174].

Kant'ın seçtiği bu örneklerde içeriğin el altından biçime uydurulmuş olduğunu söyleyenler çıktı (Hegel, Lukacs).

Örneğin Kant bir şeyi emanet almanın, sonra onu inkâr etmenin ve özür dilemenin ahlakdışı olduğunu ve kategorik buyurucuyla çeliştiğini söyler. Eleştiriciler bunu somut sermayeci bir kurumun genelde insani ve zamandışı biçimiyle getirilişi olarak değerlendiriyorlar, çünkü «emanet kesin olarak ortadan kalkarsa çelişki nerede kalacaktır?»

Öbür noktalarda eleştiriler büyük bir olasılıkla doğrulanmıştır, bunda şaşılacak bir şey yoktur, çünkü böyle yanılgılar her zaman görülür, düşüncelerin toplumsal koşullanmasından ötürü en büyük düşünürlerde de görülür.

(173) **Bütün yapıtları**, cilt IV, s. 424.
(174) **Salt usun eleştirisi, Bütün yapıtları**, cilt V, s. 27.

Bu noktada Kant'ın bir mektubunda bir bölüm onun maddi tarihsel düzenle tüm düzenlerde ortak olan tam anlamında biçimsel özellikler arasındaki ayrımı çok iyi görmüş olduğunu ortaya koyar. Kant bu bölümde şöyle der[175]: «Doğal bir düzeni sürdürmeye yetmeyen, bununla birlikte ahlak yasasıyla belirlenmiş olan eylemler var mıdır sorusuna elbette diye yanıt veririm. Özellikle, *belli bir doğal düzen,* örneğin şimdiki dünya düzeni düşünülsün; bu düzende bir dalkavuk her zaman içtenlikli olmayı görev bilecektir, dalkavuk olarak kalması gerekmemekle birlikte. Ama bu tipte yalnızca *genel olarak doğal bir düzenin* biçimi vardır, yalnızca *evrensellik*'leri yönünden *doğal yasalar*'ın benzeri olan *ahlak yasaları* uyarınca olup geçen olaylar olarak eylemler arasındaki ilişkiler vardır, çünkü bunun herhangi bir doğanın özel yasalarıyla bir yakınlığı olamaz.»

Bu noktada Kant'ın «genel düzen»e düşünü kurduğu ülküsel toplumun içeriğini büyük ölçüde katmış olması olağandır. Bu ülküsel toplumun çağıyla koşullanmış olması da olağandır. Ama Kant, ne olursa olsun, yöntembilimsel sorunu açıklıkla görmüştür. Emanet konusunda verilen örnekle ilgili olarak Kant'ın eleştirisine şöyle yanıt verilebilirdi: insanların herhangi bir nesneye sahip oldukları yerde bir emanet sözkonusu olacaktır (bir tüketim nesnesi olarak). Ayrıca bu durum çok seyrek görünen bir durumdur, sonra size gerçek emanet edilmiş olan bir nesneyi iç etmeniz her zaman ahlakdışı sayılacaktır.

Bununla birlikte, biçimle içeriğin ilişkileri konusunda uygulama düzeyiyle kuramsal düzey arasında büyük bir ayrım vardır. Kuramsal düzeyde duyum gerecini evrensel bir deneyde bir araya getirmek işlevini biçim yüklenmektedir.

Ancak, biçim ve gereç arasında çelişki yoktur. Bunlar deyim yerindeyse birbirinin tamamlayıcılarıdırlar. Bunlardan hiçbiri özerk bir biçimde varolamaz. İkisi bir arada, hem gündelik yaşamda hem deneysel bilimlerde raslanıldığı biçimiyle insan düşüncesini kurarlar.

Uygulama alanında durum başkadır. Uygulama alanında biçimle madde arasında kökel bir çelişki vardır, burada bunlar-

(175) J. S. Beck'e 3 Şubat 1792 tarihli mektup.

dan herbiri öbürünün zararına gelişebilir. İnsanın eğiliminden ya da hazdan giderek yaptığı her şey topluluğu sorunlu kılar. Eylem dıştan kategorik buyurucuya uygun görünüyor olsa da böyledir bu. Çünkü bu eylem maddi bir iticisi olduğu anda baştan sona yasaldır; bir tehlike vardır: bu iticinin bulunmadığı bir durumda insanın tam tamına karşıt bir biçimde eylemde bulunması.

Bugün evrensellik eylemin iticisinden her maddi şeyin çıkarıldığı, yalnızca tek itici olarak yasa saygısının bulunduğu yerde kurulur. Kant'a biçimciliğinden ötürü çok çatılmıştır. (Bazı eleştiricilere göre, Kant insanı içeriğinden yoksun kılmıştır vb.).

Bu tür eleştirilere şöyle yanıt verilebilir: eğer insanda her içerik çelişkiye ve atomculuğa yol açacaksa bu onun yanlışı değildir. Çok zaman sözde ortaya çıkan ve başkalarınca benimsetilen, her kişiyi eyleminde engelleyici olan tam tamına biçimsel ahlak yasası insanlar arasında tek bağsa bu onun yanlışı değildir. Onlar artık yalnızca somut ve deneysel koşullara (ulus, sınıf, aile vb.) bağımlı insanbilimsel topluluklar kurabiliyorlarsa, üstelik sık sık birbirleriyle dövüşüyorlarsa bu onun yanlışı değildir.

Kant'ın uygulamayla ilgili yazıları insanın trajik sınırlanmışlığının, parçalanmış varoluşunun, mutluluğa doğru maddi ama atomlaşmış ve bencil bir istekle *tam tamına biçimsel* ahlaklılık arasında bitmez gidiş gelişleri'nin bilincinden izler taşır. Bu yüzden ahlak yasası bir buyurucudur, «bir ödev»dir (*sollen*), bir varlık (*sein*) değildir, kutsal bir istem için de bu böyle olacaktır. Yüce iyi sözkonusu olduğunda da, Tanrı katı sözkonusu olduğunda da, Kant her zaman, oluşla gerekişin, ahlaki bütünsellikle doğal bütünselliğin birbirine karıştığı, ahlaki eylemleriyle mutluluğu haketme olgusunun gerçek mutluluğu getireceği bir dünyadan sözeder. Ama bu dünya sahiden verilmiş ve gerçek bir dünya değilse bu onun suçu değildir. Büyük filozofların görevi varolanı güzel göstermek olmadığı gibi benimsemek de değildir. Kant ne onu ne ötekini yapmıştır, modern felsefenin en büyük filozoflarından biri olması da buradan gelir.

Kant çok önemli bir başka şeyin de bilincine varmıştır. Bu da bugünkü insanı kuran iki ögenin, maddi duyarlılıkla, dişerklikle yasaya biçimsel saygının, özerkliğin us karşısında eşdeğer olmadıklarıdır.

Birincisi (onun adına tüm duygu ve yaşam filozofları konuşmaktadırlar) açıkça insanın sınırlanmışlığını getirir, insanı başka insanlarla karşıtlaştırır; topluluğu parçalayan ve sonunda insanla hayvan arasındaki ayrımı kaldıran şeydir bu.

Bu yüzden Kant onun en yüce görünen açınımlarıyla bile savaştı. Bugün biz onun haklı olduğunu söylemek durumundayız. Bugün bir başkasına duyguyla ve hazla yardım eden kişi yarın aynı nedenlerle ahlakdışı eylemlerde bulunacaktır. Buna karşılık, ikinci öge, kategorik buyurucu, düşünülür özgürlük, biçimsel düzeyde de olsa insanı biyolojik olandan açıkça kurtaran ve ona üst ve en iyi düzeye açılan yolu gösteren şeydir, insanın gelecekten özünde ve niteliksel olarak ayrı bir dünya bekleyebilmesini sağlayan şeydir. O zaman içerik biçime aykırı düşmeyecek, her ikisi yetkin bütünsellikte ve yüce iyide birleşecektir.

Ama bugünün sorunu, bugünkü insan bütün bu doğrulardan uygulamayla ilgili hangi sonucu çıkarabilir sorunudur. Düşünülür özgürlüğünün bilincinde olmakla yüce iyiye yaklaşmak ve onun gerçekleşmesine katkıda bulunmak için ne yapmalıdır o? Benim ne yapmam gerekir? Kant'cı felsefenin ikinci sorusudur bu. Bundan sonraki bölümde bunu ele alacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NE YAPMALIYIM?

Eleştirili felsefe bu soruyu sorarak —elbette kendi tarzında sorarak— trajik dünya görüşünün en büyük anlatımlarından biri oldu, bir «trajedi metafiziği» oldu.

Bu düşüncenin *Ben*'den *Biz*'e hiçbir zaman geçememiş olması, Kant'ın dehasına karşın bireyci burjuva düşüncesinin sınırları içinde kalması Kant'cı düşüncenin son sınırını belirler. Bu sorunlar hiçbir zaman Kant'ın bu sorunu ortaya koyduğu zamanki kadar açık olmadı, çünkü topluluk hiçbir zaman o zamanki kadar *eylemde* olmaya mutlak biçimde zorunlu olmadı.

Ne yapabilirim? İnsanın sınırlarını aşmak olasılığı göz önünde bulunduruluyorsa, sorun *bu biçimde* ortaya konuldukça, cümlenin öznesi *ben* oldukça tek bir yanıt vardır: *bu sınırlamayı gerçekten aşacak hiçbir şey yapamam.*

Bu yüzden (tüm trajedide olduğu gibi) *yapmak* sorunu eleştirili felsefe için *gerçekten* engelleri aşmak, *gerçekten bütünün gerçekleştirilmesi* sorunlarını, konusunu çözmek, denemesi anlamına gelmemiştir, yalnızca *bireysel yaşam*'ın yönünü bulmak, *ödev* sorununu çözmek yolunda bir deneme olmuştur.

«Bu soruya karşılık veren bir ahlaktır bu.»

Bununla birlikte ... *malıyım* önerisi gelecek zamanla ilgili değildir, ama —çok sık unutuluyor bu— şimdiki zamanla ilgilidir. Gerçek anlamda gelecek zaman sözkonusu olsaydı ...*cağım* olacaktı. Eleştirili felsefe —onda hemen yalnızca insanın sınır-

lonmışlığı ve geleceğinin yönü sorunu baskındır—tarih felsefesine en sonunda ikincil bir önem vermektedir, onun için bir *şimdi,* bir *ödev,* bir *ölümsüzlük,* bir *din* sözkonusudur, oma *gelecek* de sözkonusu değildir, tarih de. Tüm çabalarına karşın Kant'cı düşüncenin bir türlü aşamadığı o son sınırın en açık anlatımı işte buradadır.

Bununla birlikte çıkış yolunun kopalılığı henüz bir trajedi düzeyine varmomıştır. Karşılarında kendilerini gerçekleştirmelerine ve yaşamlarına gerçek bir anlam vermelerine olanak sağloyacak hiçbir yol bulunmayan pekçok insan için yaşam tam anlamında çıkışsızdır bugün. Ama bu çıkış ve bakış eksikliği henüz trajik boyutlarda değildir. Bu eksiklik gerçek bir yaşama açılan bir bakışı olmayınca varolamayan bir insanın karşısında bulunduğu zaman trajiktir yalnızca, insan değerlerini canlı bir gerçeklik sayan ve bu değerlerin *her zaman* ve *zorunlu olarak* eyleme dönüştüğü bir insanın karşısında trajiktir.

Bu «değerler» duygu ve düşünce olarak kaldıkça, bu değerler *eylemlere* dönüşmedikçi trajedi diye bir şey yoktur. Ama felsefe diye de bir şey yoktur o zaman, o zaman geriye kala kala sözcükler kalmıştır[176].

Bununla birlikte Kant gerçek bir filozoftu, büyük bir filozoftu; bu yüzden, çıkış ve bakış eksikliğine karşın, bu sorunu ortaya koydu, onu dizgesinin temel noktası yaptı, bu yüzden onda bakış eksikliği trajik oldu.

Kant için ne yapmalıyım sorusunun tek bir anlamı vardır: *mutlakı yetkin bütünselliği, evrenin bilgisini ve erekler katını gerçekleştirmek için* ne yapmalıyım? Çünkü bu insan yaşamının tek gerçek anlamıdır, ona fizik olanın ve biyolojik olanın üstüne yükselme olanağı verir.

Yanıta gelince, yanıt kısa ve açıktır. *Bir* öncülden, *bir* sonuçtan kuruludur.

Öncül: Bütünselliğin olanaksız olmadığını kanıtlamak gerekir (ilk iki eleştiri bunu kanıtlamaktadır), bütünselliğe ulaşmak ve bütünselliği gerçekleştirmek umudunun varolduğunu —bu umut ne kadar cılız olursa olsun— kanıtlamak gerekir. Çünkü

(176) Trajedinin olmaması, yalnızca romantik dramın olması bundandır.

hiçbir insan kendi yaşamını zorunlu bir biçimde gerçekleşemez olduğunu bildiği bir amacın uğruna bilinçle ve tam olarak vermez.

Sonuç : Bir gün bir yerlerde, düşünülür dünyada mutlak'ın gerçekleşebileceği konusunda *en küçük bir umut* olduğu zaman, *eyleminin kuralı senin isteminle senin doğanın genel bir yasası olacakmış gibi davran* yani mutlak'ın gerçekleşmesi yalnızca şimdi gerçekleştireceğin o eyleme *bağlıymış gibi*, mutlakın gerçekleşmesi *senin* istemine, *senin* eylemine bağlıymış gibi davran.

Elbette Kant gerçekte bu gerçekleşmenin yalnızca tek bir eyleme bağlı olmadığını bilir, zaten trajik olan da budur. Ama birey için, eylemde bulunan insan için bunun ikincil bir önemi vardır. Ama en küçük bir umut ışığı gördüğü zaman sakınık davranmaya hakkı yoktur. Bütünselliğe uzanan her şey, koşullanmamışa uzanan her şey onun için *özerklik*'tir, zihin ve us'tur, yaşamın anlamı ve gerçekleşmesidir. Bunun dışında en küçük bir uzlaşma bile dışerkliktir, özgürlüksüzlük, ussuzluktur, kendi geleceğine ihanettir. Bu dört sözcük, «sanki senin isteminleymiş gibi», insan varlığının tüm büyüklüğünü, tüm trajik yanını en açık ve en kısa biçimde açıklar.

«İsteminle» terimi insanın büyüklüğünü anlatır. O eylemde bulunduğu zaman istemini belirleyecek yönünü değiştirecek dış bir güç sözkonusu değildir artık, herhangi bir olası uzlaşma sözkonusu değildir, oyalanmak diye bir şey de sözkonusu olmamalıdır artık, çünkü topluluğun ve evrenin yani mutlak'ın geleceği ona bağlıdır.

«...cakmış gibi» trajik sınırlanmadır: çünkü dış dünyada köklü hiçbir iş bu bireysel eyleme gerçekten bağlı değildir. Bireysel eylem dünyayı değiştirmeyecektir, başka insanları hele hiç değiştirmeyecektir. Birey olsa olsa kendi yazgısını gerçekleştirecektir, bu da parçalı ve eksikli bir biçimde olacaktır. İnsan şimdi «mutluluğa değer» olsa da gerçekten «mutlu» değildir, bunun için «yüce iyi»nin gerçekleştirllmesi gerekmektedir.

Burada bir noktaya daha parmak basmak gerekiyor: işin özü Kant için «iyi niyet»dir, etkin eylem değildir, elbette bu in-

sanın azçok gerçek ve içtenlikli bir eğilimle yetinmesi anlamına gelmez. Kant için gerçekliğe[177] ve gerçekleşmeye yönelmeyen iyi niyet yoktur. *İnsanın altından kalkabileceği tüm çabalara karşın* engeller eylemi önlediklerinde istem iyi niyetli kalır, isteme bir zayıflık, bir sakınıklık karıştığı zaman değil.

Kant için istemle gerçekleşme arasındaki birlik öylesine doğaldır ki, sorun, tersine, insan nasıl olurda kendini bir erek olarak gerçekleşemez bir şey diye görebilir sorunu olarak ortaya çıkar[178].

«Ne yapabilirim?» sorusunun yanıtı elbette ahlak alanıyla ilgilidir. Ama eleştirili felsefenin kökel ikilemi (en azından ilk başlarda) bu soruya verilecek yanıtın bazı ögelerini salt usun eleştirisinde bulmaya yöneltmektedir bizi. Başlıca noktalara burada değineceğiz.

II

Kuramsal etkinlik konusunda yanıt belirgin gibidir. Universitas'ın bilgisine, bütünsel belirlenime yönelmeliyizdir, bize anlığın anında sağladığı deneysel bilgiyle hiç mi hiç yetinmemeliyizdir. Şunu bilmemiz gerekir: kategorilerin kullanımında olmadık bir kullanıma yönelmedikçe böyle bir bilgi deneysel insanın

---

(177) Elbette «gerçek» burada deneysel veri anlamına gelmektedir, tersine düşünülür bütünselliğin gerçekleşmesi anlamına değil.

(178) «Beni benzer bir tutumdan ötürü eleştirdiler (**Uygulamalı usun eleştirisi**, s. 16, önsöz) ve arzulama yetisinin yani sunumlarından ötürü bu sunumların nesnelerinin gerçekliğinin **nedeni olma yetisi**'nin tanımını eleştirdiler; çünkü, dediler, basit istekler de arzudur, onlar konusunda her kişi yalnızca onlar aracılığıyla onların nesnesini üretebilmeye uyarlanabilir. Ama bu yalnızca şunu göstermektedir: insanda insanı kendisiyle çelişkili duruma sokan arzular vardır. Ama bu ereksel insanbilimle ilgili bir sorundur, boş olduğunu bildiğimiz arzuları oluşturma eğiliminin doğamıza niçin yerleştirilmiş olduğunu bilmek sorunudur. Öyle görünüyor ki nesnel üretim güçlerimizi kullanmaya denklenmek durumunda olmasaydık bu güçler büyük ölçüde kullanılmadan kalacaktı, çünkü biz hepimiz güçlerimizi tanımayı yalnızca ve yalnızca onları kullanarak öğreniyoruz. Boş arzular üzerine bu yanılgı öyleyse doğamızın iyiye yönelik konumunun sonucudur.» (**Yargı gücünün eleştirisi, Bütün yapıtları**, cilt V, s. 177 - 178).

olasılıklarını aşacaktır. Bu da salt usun fikirlerinin «düzenleyici kullanımı» kuramıdır.

Bu ilkenin yeni-Kant'cı yazılarda nasıl bütün bütüne anlam değiştirmiş olduğunu daha önce görmüştük. Bu ilke bir Kohen'de bir «kurallar ve belirlenimler» sorununa, «bakış açıları» sorununa, «formüller» sorununa nasıl dönüşmüştü, bilginin iki biçimi arasındaki *niteliksel* ayrım tam tamına *niceliksel* ayrıma nasıl dönüşmüştü, daha önce görmüştük.

Burada Kant'ın *Salt usun eleştirisi*'nin birçok sayfasında ele aldığı ve yeni-Kant'cıların hemen hiç dokunmadıkları bir terimleme sorununa parmak basmak istiyoruz[179]. Bu sorun sonsuza uzanım sorunudur. Matematikçiler yalnızca *progressus in infinitum*»dan sözediyorlar, elbette onlar yerden göğe haklılar, ama «belli koşullanmıştan koşullara uzanan bir dizide geriye gidişin nereye kadar olacağını bilmek sorunu bambaşka bir sorundur ve diyebilirim ki bu sorun bir *sonsuz gerileme* sorunudur ya da yalnızca bir *belgisiz gerileme* (in indefinitum) sorunudur.

Oldukça gelişmiş bir ayrıştırmadan sonra Kant şu sonuca varır: «olguların tek bir evrende birleşmesiyle olan bütünsellik» bir *progressus in indefinitum*'dur, buna karşılık «sezgide verilmiş bir bütünün bölünüşünün bütünlüğü» bir *progressus in infinitum*'dur, yani bütünlüğün, kendinde şey'in niteliksel üst bilgisi bizim için ancak sonsuzda kavranılabilir bir şeydir önermesini hiçbir zaman olumlu bir biçimde varsayamayız. Söyleyebileceğimiz şey, söylememiz gereken şey şudur: ona ulaşmak için çabalarımız bize ancak belirli olmayan bir ilerleme, bir *progressus in indefinitum* getirebilir. Buna karşılık belli bir bütünsellikten bu bütünselliğin parçalarına geçiş, içeriğine geçiş bir *progressus in infinitum*'dur, çünkü her bütünsellik, uzayın ve zamanın biçimsel bütünselliği bile, parçalı ögeler açısından sonsuz zenginlikte bir içeriğe sahiptir.

Bu ayrımın yeni-Kant'cılarda kısır ve skolastik kavram oyunu biçiminde kendini göstermesi olağandır.

---

(179) **Bütün yapıtları**, cilt III, s. 348.

III

Kant'ı tümüyle biçimsel ve içerikten yoksun bir ahlak anlayışı getirmekle suçladılar. Bu suçlama bize pek temelli görünmüyor. Boş bir biçimden başka bir şey olmayan Kant'ın ahlakı değil, burjuva ve bireyci toplumda yaşayan insanların ahlakıdır.

Bu yapıtın başlarında andığımız soruların yanıtı ahlak bilgisinde de geçerlidir. Uygulamayla ilgili bencillik nereye kadar *gidebilir*? Gerçekte nereye kadar gidiyor. Bu sorulardan ilki metafiziğin alanıyla, ikincisi insanbilimin alanıyla ilgilidir.

İşte metafizik yanıt: uygulamayla ilgili bencillik nereye kadar giderse gitsin, onun hiçbir zaman *aşamayacağı* bir sınır da vardır. Çünkü her insan, en kötü ve en bencil insan da evrensel bir ahlak *tanır*, onu kendi eylemlerinde hiçbir zaman izlemese de, ona saygı göstermeyi yalnızca başkalarından istese de. Kategorik buyurucunun bu genel tanınımıyla tüm insanlar tek bir bütüne katılırlar ve bir toplum oluştururlar, bu toplum baştan sona biçimsel de olsa.

Biçimseldir, çünkü *gerçekte,* insanların *somut bilincinde* bu buyurucunun içeriği yerden yere çağdan çağa değişmektedir. Belli bir yerde ve belli bir çağda bu ahlak yasasının içeriği sorununa gelince, bu sorun insanbilimle ilgilidir ve yanıtı uygulamada bencilliğin gerçek uzanımını belirler[180].

Elbette Kant düşüncesi bir içerik *ahlak*'ına sırt çevirmez. Tersine, kuramsal düzeyde insan yaşamının gerçek anlamı uzayla ve zamanla ilgili dış deneyin biçimsel birliğinden Universitas'ın ve numenlerin *bütünlüğüne— içeriği kucaklayan* bütünlüğüne— yönelir, uygulama düzeyinde de insanın *görev*'i *içeriğin bütünselliği*'ni tek ve eşsiz bir yönerge gibi almak ve bu yönergenin gerçekleşmesi onun etkin edimine bağlıymış gibi eylemde bulunmaktır.

Çünkü kuramsal olanla uygulamalı olan arasında temelde bir ayrılık vardır. Kuramsalda biçim ve içerik birbirinin tümleye-

(180) Lukacs'ın dilinde, denilebilir ki bu sorunun yanıtı sayısız «yanlış bilinç» biçimlerinin toplumbilimiyle ilgilidir, bir tek ayrım vardır, o da Kant'da bu özellik Lukacs'da olduğu gibi toplumsal sınıfa göre (buna bağlı olarak insanlığa göre) belirlenmemiş, tüm insanlığa göre belirlenmiştir.

nidir. Ari sezgi ve anlığın kategorileri —bütünsel bir biçimde olmasa da— deneysel sunumları belirlerler. Bu yüzden içeriğin bütünselliğine doğru ilerleyiş insan eyleminin içinde, *progressus in indefinitum*'la olur. İnsanın sınırlanmışlığı şu oiguda kendini gösterir: maddi evrensel ölçüt yoktur, yalnızca doğrunun biçimsel bir ölçütü vardır.

Ahlak alanında her şey başka bir biçimde ortaya çıkar. Bu alanda kategorik buyurucunun genel biçimiyle tüm belli özel gereç arasında kökel ve aşılmaz bir çelişki vardır. İstemin tüm maddi iticisi bencil «yarar»ın bir ürünüdür ve böyle olmakla da buyurucunun genelliğiyle karşıtlaşır. Böylece ortaya bir çelişki çıkar, bu çelişki aşılamadığı gibi, insanlar bilinçsiz kaldıkça ya tutarsızlıkla ya da kategorik buyurucunun onlara bir ayrıcalı durum, bir «yanlış bilinç» benimsetmesiyle insan yaşamına giren bir çelişkidir.

Tüm deneysel ve özel iticilerin kalktığı, tüm bencil yararın yokolduğu yerde o tam tamına biçimsel olan kategorik buyurucuya kendisine uygun tek içerik verilebilecektir[181]. Öyleyse ahlakla iyinin ve kötünün maddi bir ölçütü vardır. İnsanın sınırlanmışlığı şu noktada kendini gösterir: bu ölçüt ya bilinçsiz kalmış ya da gerçek ve somut eylemde ona saygı gösterilmemiştir.

Kant ahlakının eleştiricilerine gelince, eğer dizge onlara yeterince açık görünmeseydi, Kant'ın yapıtında onun ahlakının *tam tamına biçimsel olmadığı* varsamasını bulabilirlerdi. Elbette bu varsama Kant'ın yaşayan deneysel insanı ayrıştırdığı yerde bulunmayacaktı, onun ne yapabilirim sorusunu ortaya koyduğu yerde bulunacaktı.

Örneğin *Töreler metafiziğinin temelleri*'ndeki bazı yerlere göz atalım[182]. «Ahlaklılığın ilkesi»nin üç biçimi vardır, bunlar en sonunda «tek ve aynı yasa»nın formülleridirler, bununla birlikte «uygulama açısından öznel bir ayrım» ortaya koyarlar. Onlar «1) biçime, 2) maddeye, 3) tüm kuralların bu formülle bütünsel belirlenimine» karşılıktır. Daha *İnceleme*'den tanıdığımız

(181) Tek bir «doğru bilinç» vardır, buna karşılık pekçok çeşit «yanlış bilinç» vardır.

(182) Bütün yapıtları, cilt IV, s. 436.

eski üçlü bölmedir bu, «Biçimler», «Madde» ve «İçeriği kucaklayan düşünülebilir bütünsellik'tir.

Kategorik buyurucunun genel biçimini biliyoruz. Bu formülün *içeriği* nedir öyleyse, insanların eylemini yönetmesi gereken kuralların gereci nedir?

Bugün görüldüğü biçimiyle bireyci insanı kategorik olarak yadsımaktan başka bir şey değildir o. Gerçekten Kant *burjuva toplumunu* yoğun bir biçimde birkaç sözcükle tam anlamında kökten mahkûm etmiştir ve gelmekte olan tüm insancılığın temellerini belirlemiştir :

Öyle davran ki senin kişiliğindeki insanlık kadar başka birinin kişiliğindeki insanlık da senin için bir amaç olsun, hiçbir zaman yalnızca bir araç olmasın.

Bu formülün pazar için üretime dayalı her toplumu, yani başka insanların çıkar sağlama adına bir araç gibi alındığı her toplumu mahkûm ettiği anlaşılınca, Kant ahlakının ne ölçüde bir içerik ahlakı olduğu ve varolan toplumu ne ölçüde kökten yadsıdığı görülür[183].

Ama Kant ahlakı aynı zamanda tüm gerçek insancılığın temellerinin oldukça köktenci bir anlatımıdır. Çünkü bu ahlak bize yargılarımızın dayanması gereken tek yüce değeri belirler. Bu değer her bireysel insanın kişiliğindeki insanlıktır. Usculardaki yalnız birey değildir bu, tüm duygucu ve sezgici gizemcilerde çeşitli biçimler altında (Tanrı, devlet, ulus, sınıf) kendini gösteren tek bütünsellik de değildir, *insani* bütünselliktir, *tüm insanlığı kucaklayan topluluktur* ve onun anlatımı olan *insani kişidir.*

«Bütünsel belirlenim», bütünsellik, bir «erekler ülkesi»nin gerçekleşmesi olacaktır, bir başka deyişle bazı az görülür ve parçalı topluluk biçimlerini bir yana bırakırsak, insanın bir araç-

(183) Bugünün Almanya'sında yaşayan Kant'cılar için bununla ilgili olarak belirleyebileceğimiz şey, herhangi bir insanın uğrayacağı tüm baskıların ve tüm aşağılamaların ırk ve ulus bağlantısı düşünülmeden mahkum edilmesidir (bazı bireysel suçlar için verilen cezaları ayrı tutarak).

tan başka bir şey olmadığı bugünkü toplumların tam tersi olacaktır[184].

Töreler metafiziği'nden bir formülü daha belirleyelim[185]: bundan da öğrendiğimiz, ahlak bilgisinin bize bir «gereç» sağladığıdır, «salt usun bir amacını» sağladığıdır, bu amaç da «insan için aynı zamanda bir ödevdir». Kant «hangi amaçlar insan için aynı zamanda ödevdir?» sorusuna şu kısa ve özlü yanıtı verecektir: Bunlar bizim kendi yetkinliğimizdir ve başkalarının mutluluğudur.»

Sermayeci düzende insanların düşünce ve eylemlerinin tümüyle çıkar arayışlarının yani *kendi* mutluluğunu artırma ve *başkaları*'nın yetkinliğini gerekli görme eğiliminin baskısı altında olduğu düşünülürse, karşıtlığın kısa ve mutlak bir biçimde formüllendirilememiş olmasının nedeni anlaşılır.

Bununla birlikte birçok alman filozofunun meslek olarak seçmiş olduğu Kant ahlakı için duyulan heyecan nasıl olur da 1914'den beri yakın tarihin belirgin anlarında onlardan büyük bir bölümünün *Gleichschaltung*'uyla uyuşabilir? Bu soru bizim bu çalışmamızın çerçevesini aşan bir sorudur, biz bunu onların kendi vicdanına ve okuyucunun yargısına bırakıyoruz sessizce.

IV

«Ne yapmalıyım» sorusunun yanıtı Kant'cı felsefede trajik bir kötümserlik diye belirleyebileceğimiz bir kavrayışa bağlanır. Yapabileceğim tek şey, kendi yaşamımı, *eksikli ve parçalı* bir biçimde, sınırlanmışlıktan ve genel ahlaksızlıktan korumaktır.

Bu sınırlanmışlığı gerçek olarak aşmak olasılığına gelince, bu olasılık insanın gücünü aşmaktadır. Kant hiçbir zaman eylemin öznesi olarak *Ben*'den *Biz*'e geçmemiştir, bireyci dünya görüşünün tutsağı olarak, *Universitas* yani gerçek ve somut topluluk açısından değil de *Universalitas* yani evrensellik açı-

(184) «Kral devletinin birinci hizmetçisidir» (halkının değil) diyen eski atasözünde pek güzel bir biçimde açıklanır bu. Bugün sanayici kendi fabrikasının hizmetçisi olurken işçi kendisine ait olmayan makinanın hizmetçisi olmaktadır. Şeyleşme denilen genel olgudur bu.

(185) **Bütün yapıtları**, cilt VI, s. 379.

sından insanların olası anlaşmasını ve uyumunu kavramayı sürdürmüştür demiştik.

«Basit usun sınırlarındaki din»de eylemin öznesi olarak *Biz* sorununu bulmuş olmamıza bu yüzden büyük önem veriyoruz. Buna göre yeryüzünde Tanrı ülkesini gerçekleştirecek olan gerçek kilisedir. Böyle bir geçişin önemini elbette abartmamak gerekir. Gene de bu Kant'ın yapıtında henüz ilkyazı getirmese de ilkyazı duyuran bir kırlangıçtır. Bu bölümde henüz tasarlanmış olan fikirleri daha sonra Hegel ve Marx önemli görerek ele alacaklardır; burada bu fikirlerden alıntılar yapalım[186].

«Tanrı ahlakına sahip bir toplum oluşturmak, sonunda gerçekleştirilmesi insanlardan beklenebilecek bir şey değildir, yalnızca Tanrı'nın kendisinden beklenebilecek bir şeydir. Bununla birlikte, her kişinin yalnızca özel ahlakla ilgilenmesi yasalmış gibi insan türünün yararlarını tümüyle üst bir erdeme bırakarak bu işle etkisiz kalmanın ve bu işi *İnayet*'e havale etmenin insana verilmiş bir şey olması için bir neden yoktur. Bütün bu iyi niyetli insanların dileği şudur: «Tanrı egemenliği kurulsun, Tanrı istemi dünyada egemen olsun.» Ama insanlar bunun olabilmesi için şimdi ne yapmalılar?

«Tanrı'nın ahlaki yasaması altında bir ahlak ülkesi bir kilisedir, bu kilise olası bir deneyin konusu olmadığından görünmez kilise diye adlandırılır. Görünür kilise, insanların bu ülküyle uyuşan bir bütünde etkin olarak birleşmeleridir... Gerçek (görünür) kilise, Tanrı'nın yeryüzündeki egemenliğini (ahlaki egemenliğini) bu egemenlik insanlar aracılığıyla gerçekleştiği ölçüde temsil eder. Gerçek kilisenin gerekli koşulları yani özel belirtileri şunlardır :

«1. *Evrensellik,* onun sayısal birliğinin bir sonucudur; onun düzenini de kendi içinde bulundurması gerekmektedir.

«2. Bu kilisenin *doğa*'sı (nitelik); yalnızca ahlaki nedenlere dayalı arılık (boşinançların budalalığından ve bağnazlığın çılgınlığından arınma).

(186) **Bütün yapıtları, cilt IV, s. 101 - 102.**

«3. İlişkilerin özgürlük ilkesine bağımlılığı; hem bölümler arasındaki iç çelişkilerin hem kilisenin siyasal iktidarla olan dış ilişkilerinin: bu da her ikisi için özgür bir devlette sözkonusudur.

«4. *Kipliği:* yalnızca yönetimi ilgilendiren olumsal konumların, zamana ve koşullara göre değişebilir olan konumların dışında kuruluşun *değişmezliği.*

«Öyleyse, kilise olarak bir ahlaki topluluk yani yalnızca bir Tanrı ülkesinin temsilcisi olarak düşünülen bir ahlaki topluluk gerçekten kendi ilkeleri açısından siyasal kuruluşa benzer bir kuruluşu olmayan bir topluluktur. Onun kuruluşu ne mutlak-yönetimle (bir papanın ya da bir patriğin yetkesi altında), ne soylulukla (piskoposların ve başka yüksek rütbeli papazların yetkesi altında), ne de demokrasiyle (tarikatın esinlenmiş kişilerinin yetkesi altında) ilgilidir. Onu daha çok yuva oluşturan toplulukla (aile) karşılaştırabiliriz; böyle bir topluluk ortak ahlaki bir babanın yönetimi altındadır, bu baba da kendisinin istemini tanıyan ve ailenin tüm üyelerine kan bağıyla bağlı bulunan kutsal oğlu onun istemini onu daha iyi tanıtmak üzere temsil ettikçe, öbürleri de onu kişiliğinde onurlandırdıkça ve aralarında içten, istemli, evrensel, sürekli bir birlik kurdukça görünmez bir babadır.»

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NEYİ UMABİLİRİM?

Bu soruyu soran kişinin bu sözcüklerdeki yaşamsal değeri sezebilmesi her zaman kolay değildir.

Gündelik yaşamda alışkanlığın gücü öylesine büyüktür ki, alışkanlık sonunda insanların bilincinde bütünsel insanlıkla ve gerçek insanla ilgili ne varsa örtüverir. Bu düşünceler zaman zaman bilinçte kendini gösterse de, aslında bu kendini gösteren şey gerçek ve canlı anlamlar taşımayan cümlelerdir, sözcüklerdir.

Elbette insani ve evrensel değerler, özgürlük adalet, insan sevgisi birey üzerinde ve bireyin eylemleri üzerinde tüm gücünü yitirmiş değildir —böyle bir şey olanaksızdır— ancak onların varlığı kapalıdır artık, gündelik yaşamın ve doğrudan doğruya verinin getirdiği otomatlıklarla örtülmüş, şeyleşmiştir.

Bu öylesine kolay bir biçimde gösterir ki kendini, gündelik ilişkiler ve doğrudan doğruya veri de yaşamın parçalı bir yüzü olur ve böyle olmakla çok zaman evrensel insan değerleriyle aynı ad altında görünür ve etkin olur. Kimseyi aldatmamak ve bile bile kimseye zarar vermemek dürüst bir insanın niteliklerinden biridir. Ama sanırım bugün adalet *yalnızca* buna dayanıyor; bireyin umurunda bile olmuyor, bir yerlerde hiç tanımadığı ve kişisel ilişkiye girmediği binlerce insan hapse atılmış ya da öldürülmüşse o bunu ya hiç düşünmüyor ya da kahvesini yudumlarken şan olsun diye düşünüyor. Pazar gezmelerinin yerini seç-

mek özgürlüğü olsun istiyor, insanları sevmek, yoksullara yardım etmek istiyor. Şimdi bu ona yeterli görünüyor. Bir yerlerde gözüpek insanlar insan haklarından ve insani dayanışmadan açık açık sözettikleri için yokedilmişlermiş, milyonlarca insan açlıktan kıvranıyor, yoksulluktan ölüyormuş, ne önemi var? Sözleri eyleme dönüşmeyen bir adam, ruhu «kendinde» bir bilinçsiz varoluşa sahip olan ama «kendi için» bir varoluşa sahip olmayan bir adam, insani doğası soyutlaşmış bir adam, memur, görevli, tüccar, bilgin, sanayici kimliğinin somut olgusuyla baştan sona örtülmüş bir adam (biz hepimiz bugün üç aşağı beş yukarı böyle adamlarız) «neyi umabilirim?» sorusunu sorduğu zaman bu soru gelecek ayın iktisadi görünümleriyle ya da gelecek maaş artışıyla ilgili değilse belki de boş bir cümledir.

Gene de ruhsal ve insani değerleri ciddiye alanlar için, bu değerleri eyleme dönüştüren kimseler için bu sorunun çok ayrı bir yapıda yaşamsal bir önemi vardır, çünkü onların yaşamlarının anlamını ve içeriğini belirler. Bu yüzden olumlu ya da olumsuz herhangi bir hayalle vaklt öldürmemek onlar için çok önemlidir. İyimserlik ve kötümserlik yaşamsal duruma geldiği zaman, kötümserlik umutsuzluğa yol açtığı, iyimserlik yalnızca evrensel insan değerlerini gerçekleştirmenin yasal umudu üzerine temellendiği zaman insan için en önemli şey, bu umudu gerçekleştirecek nedenleri, insanın eylemlerini belirleyecek ve yaşama bir içerik kazandıracak nedenleri araştırmaktır.

En küçük bir umudun bulunduğu yerde dünyanın trajik görünümü sözkonusu olmaktan çıkmıştır diyerek bize karşı konulmasın. Tersine, her türlü araştırmayı bir yana bırakan umutsuz kötümserlik belki de «varoluşçu felsefe»dir, «gizemcilik»tir, duygucu bir kavram olan «çağın kötülüğü»dür, ama onun klasik düşünceyle ve trajik bakış açısıyla hiçbir ortak yanı yoktur. Trajik bakış açısı yalnızca ve yalnızca insan tüm gücünü kullanıp bir çıkış yolu aradığında, hiçliği benimsemeden önce en cılız ve en hafif umuda yaslanmaya hazır olduğunda vardır.

Kant'ın felsefesine ve genel olarak klasik düşünceye yönelmek isteyenler bunu anlamak zorundalar.

«Bu soruyu din yanıtlayabilir.» Kant'cı yanıtın özü budur. Bununla birlikte eleştirili düşüncede, din felsefesinin yanıbaşın-

da, önemini sürdürmekte olan iki öge daha vardır: estetik ve tarih felsefesi. Tarih felsefesi çağın tarihsel koşulları gereği Kant için ancak ikincil bir önem taşısa da insancılığın sonraki evrimi içinde giderek (Hegel'de, Marx'da, Lask'da, Lukacs'da) birinci plana geçmiştir, din felsefesinin yerini almıştır. Burada Kant'la ilgili olarak bir dilbilim yapıtı değil de bir felsefe yapıtı yazmaya yöneldiğimize göre, kendi dünya görüşümüzün ve Kant' dan sonra insancılığın geçirmiş olduğu evrimin ışığı altında, tarih felsefesini çalışmamızın sonuna eleştirili felsefenin doruk noktası olarak, onun görüş açılarını geleceğe açan bir öge olarak yerleştirebiliriz.

Her kuramsal ya da tarihsel araştırmanın değer yargılarını, geçmiş değil gelecek belirlemelidir her zaman; böyle demiyor muydu Kant'ın kendisi de.

I

Şimdi - güzel

Eleştiri döneminin ilk yıllarında, Kant, yaşayan insanda, deneysel insanda insanın kuramla ve uygulamayla ilgilli sınırlarını görmüştü. Yalnızca Reinhold'a yazmış olduğu 25 aralık 1787 tarihli mektupta bize «bir tür yeni *a priori* ilkeler bulduğunu» ve bir «beğeni eleştirisi» üzerinde çalıştığını açıklamaktadır. Bu açıklama onun temel yapıtlarının üçüncüsüyle, *Yargı gücünün eleştirisi*'yle ilgilidir. Bundan önceki sayfalarda da olduğu gibi, burada bu yapıtın ayrıntılı bir ayrıştırmasına girmekten kaçınacağız. Okuyucu bundan pek zarar görmeyecek, çünkü basit ve aydınlık üslupla yazılmış olan iki yüz sayfayı özgün metinden kolayca okuyabilecek. Biz burada yalnızca Kant'cı felsefenin bütününde estetiğin yerini ve önemini belirlememizi sağlayacak bazı önemli fikirlere değinmekle yetineceğiz.

Estetik yargıyla ilgili Kant'cı ayrıştırmanın özü şöyle formüllendirilebilir:

1 — Estetik düzeyde bugünün yaşayan deneysel insanı sınırlamaları aşıp bütünselliğe ulaşabilir.

2 — Çeşitli biçimleriyle estetik yargı ve bu yargıya karşılık olan haz ve nefret duygusu gene de hiçbir biçimde nesnelerin gerçekliğiyle ilgili değildir, yalnızca onların *biçim*'leriyle ya da duyulurüstünün *simgesel anlatımıyla* ilgilidir. Estetik yargı özneldir.

Bu ayrıştırmanın bazı noktalarını daha yakından ele alalım.

a) *Beğeni yargısı özneldir.* Yargı gücünün eleştirisine şu sözlerle başlanılır: «Bir şeyin güzel olup olmadığını ayırmak için sunumu nesnesine anlık aracılığıyla ve bir bilgi edinmek üzere bağlamıyoruz, imgelem aracılığıyla (belki de anlığa bağlı imgelem aracılığıyla) özneye ve haz ve nefret duygusuna bağlıyoruz. Öyleyse beğeni yargısı... estetiktir yani onu belirleyen ilke tümüyle özneldir»[187]. Beğeni yargısı «bilgiye hiçbir şey getirmez», ama ondan giderek özne kendi kendisini onun sunumuyla etkilenmiş duyar.

İkinci bölüme şu başlık konmuştur: «Beğeni yargısıyla belirlenmiş doyum tüm yarardan arınıktır.» Burada, «doyum, bir nesnenin varoluşunun sunumuna bağlı olduğunda yarar diye adlandırılır»[188]. Bize güzelin sağladığı doyumu her ikisi de nesnenin varoluşuna bağlı olan hoşun ve iyinin sağladığı doyumdan ayıran yarar eksikliğidir. Şunu da eklemeliyiz: nesnenin varoluşu bize doğrunun sağladığı doyumdan da ayırır onu, çünkü zorunlu gerçek, olası ve olanaksız arasındaki ayrımla kuramsal yargı da nesnenin «varoluş»una bağlı kalır. Beğeni yargısıyla ilgili bu öznellik ve bu yarar eksikliği bize neden «kuramın yerine eleştirinin geçtiğini»[189], üç eleştiri varken neden doğa metafiziği ve töreler metafiziği yanında bir güzel metafiziğinin olmadığını açıklar.

İki noktada daha belirlemede bulunmak istiyoruz:

1. Anmış olduğumuz ayrıştırma Kant'da ancak estetik yargının bir biçimiyle, güzelle ilgilidir, ama elbette yargının öbür

(187) **Yargı gücünün eleştirisi, Bütün yapıtları**, cilt V, s. 203.
(188) **A.g.e., s.** 204.
(189) **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 170.

biçimleri için de, yüce içln ve duyulurüstünün simgesel anlatımı Için de geçerlidir, açık açık onlarla ilgili dlye alınmış olmasa da.

2. Bu güzel ayrıştırması, özneye bağlı sunum olan ve nesnenin kavramsal bir niteliğini belirlemeyen bu ayrıştırma, bizce felsefede ilk şeyleşme ayrıştırmalarından biridir[190]. Ayrıca, onun daha sonra Marx'ın mal fetişizmi üzerine ayrıştırmalarıyla ve Lukacs'ın ruhsal yaşamdaki genel şeyleşme üzerine ayrıştırmalarıyla yakınlığının belirlenmesi önemlidir.

b) *Beğeni yargısı her zaman bireysel bir yargıdır.* «Mantıksal *nicelikleriyle* ilgili olarak tüm beğeni yargıları bireysel yargılardır... Örneğin, bir beğeni yargısı ortaya koyarak bu gül güzeldir dediğimi düşünün. Buna karşılık, güller genel olarak güzeldir... yargısı estetik bir yargı değildir, bir başka estetik yargı üzerine kurulmuş mantıksal bir yargıdır»[191]. Elbette bu az önce olduğu gibi estetik yargının üç biçimi için de geçerlidir.

Bu özellik estetik yargıyla kuramsal düşünce arasına önemli bir ayrım koymaktadır. Kuramsal düşüncenin başlıca sınırlarından biri şuradaydı: bu düşünce genel ve soyut bilimsel yasalar düzeyinde kalıyordu her zaman, hiç bir zaman bireye ulaşamıyordu. Buna karşılık estetik yargının soyut yasayla bir ilişkisi yoktur, bu yargı her zaman bireyselle ve somutla ilgilidir.

c) Kuramsal anlık için bireysel ve somut bütünü kavramanın bir tek olasılığı vardır. Ereksel kavrayıştır bu da. Bununla birlikte bu ereksel kavrayışın *düzenleyici* bir değeri vardır, kurucu bir değeri yoktur, çünkü şeylerl bu amaca (Tanrı) uygun olarak bilinçle yaratacak *erek* ya da özellikle *varlık* nesnel olarak verilmemiştir.

İşte burada beğeni yargısı bu sınırlanmışlığı aşar, çünkü güzel «bir ereğin sunumu olmadan algılanmış olmakla bir nes-

(190) Nasıl Marx için ilk bakışta nesnelerin nesnel bir niteliği olarak görünen fiyat gerçekte onların insani ve toplumsal belirlenimlnden başka bir şey olmayan bir gerçeklikse, Kant için de ilk bakışta güzel nesnelerin bir niteliği olan güzellik gerçeklikle onlar üzerine verilmiş insani bir yargıdır.

(191) **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 125.

nenin sonluğunun biçimidir[192]. Sonsuz sonluluk, kuramsal olanaksızlığı anlığımızın organik gerçekliğin daha ileri bir bilgisine ulaşmasını engelleyen bu kavram (anlığımızın genel olarak deneysel gerçekliğin ileri bir bilgisine doğru ilerlemesini de engeller) estetik yargının ve güzelin dört kurucu anından biridir[193].

d) Anlığımızın bütünsel belirlenime hiçbir zaman ulaşamaması en azından bizim ileri bir biçimde yalnızca *a priori* biçimi kavrayabilmemizden, bu biçimin deneysel içeriğini kavrayamamamızdandır.

Bu durumda, daha ileride de göreceğimiz gibi, beğeni yargısının nesnesini oluşturan yalnızca biçimdir, bu yüzden bu yargı *beğeni yargısı olarak kaldıkça,* deneysel içeriğe ve onun gerçek varlığına yönelmedikce nesnesinin bütünsel bir belirlenimini (kavramsal değil de estetik belirlenimini) ortaya koyabilir.

e) Buna karşılık, ahlak alanında usun uygulamalı fikirleri insanın amaçlarına uygundu ve bütünsel olarak belirlenmişti, sınırlanma yalnızca bu fikirlerin insan için bir gerçeklik değil de bir ödev olmasında kendini gösteriyordu, bir gereklilik, umulan bir sonuç olmasında, ama bir gerçekleşme olmamasında kendini gösteriyordu. Bu sınırlanma da güzelin sonluluğuyla aşılmıştır. Çünkü estetik yargı bütün biçimlerinde her zaman imgelemdeki *belli* bir nesneye bağlanır, bu nesne şimdide varolan —hiç değilse öznel bir biçimde— bir nesnedir ve hiç bir zaman bir ödev ya da bir kavram olmayacaktır.

Kuramsal düzeyde özne nesnenin karşısında yetersiz görünüyordu, çünkü gerçeklik hiçbir zaman kategorik buyurucunun, özellikle de en yüce iyinin gereklerine uymuyordu; estetik düzeyde, buna karşılık, somut ve deneysel insan için o insana en uygun uyarlılık gerçekleşiyordu, özneyle nesnenin etkin birliği

(192) **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 236.

(193) **Organik varlıkların kavranışı gibi fizik nesnelerin bütünsel belirlenimi de kurucu bir değeri olacak olan ereksel bir kavrayışa uygun düşecektir. Bununla birlikte, bize herhangi bir nesnel erek verilmiş olmadığından, anlığımız sonsuz ereklilliği kavrayamadığından, ereksel bakış açısı bizim için düzenleyici kalmalıdır, anlığımız da sınırlı kalmalıdır.**

gerçekleşiyordu. Bu birlik gerçekten yalnızca öznel bir birlikti, nesnenin gerçek varoluşunu gerektirmiyordu.

G. Lukacs'ın pek güzel belirttiği gibi, bu durumda insan bir yandan kuramsal yargıya ya da ahlaki yargıya yönelmeden estetik yargı alanında kaldığı sürece tam tamına bu yargının içindedir, öte yandan estetik nesne de bir bütünsellik kurar; bu bütünsellik, dışında kalan öbür nesnelerle herhangi bir ilişkisi olmayan ve olamayan bir dünyadır[194].

f) *Güzel ülküsü.* «*Fikir* tam tamına usun bir kavramı anlamına gelir, *ülkü* de bir fikre uygun olduğu düşünülen özel bir nesnenin sunumu.» Eleştirili felsefede ülkü kavramı usun fikirlerini simgeleyen bir şeydir, iki yerde kendini gösterir. İlkin salt usun eleştirisinde çıkar karşımıza, burada usun ülküsü yalnızca usun fikirlerinin gerçekleştiği düşünülür dünyaya yerleştirilmiştir. *Salt usun ülküsü Tanrı*'dır.

Estetik düzeyde, bununla birlikte, insan şu andan başlayarak mutlak'a ulaşabileceğinden —hiç değilse öznel bir biçimde— bütünsellik ya da ülkü gerçeklikle karışacaktır. *Güzelin ülküsü insandır*[195].

Feuerbach'ın ve Marx'ın daha sonra bilgibilim ve ahlak düzeyinde sağlayacağı ilerlemenin, aşkın olanı insanlaştırmanın ilk adımını böylece estetik düzeyde Kant atmış olur.

Çünkü, insanın mutlak'a ulaşabildiği yerde Tanrı'ya yer yoktur artık. İnsancı düşünce için aşkın Tanrı gerçekte insanın yerini tutan bir şeydir yalnızca. Gökleri elde edemeyince, göklerden de geçemeyince, gökleri Tanrı'ya bırakmıştır insan.

Kant'ın estetiğinden Feuerbach'ın ve Marx'ın insanbilimine kadar insancılık tarihinin her önemli evresi dünyanın kutsallaştırılması ve göklerin insanlaştırılması yolunda ileri bir adım olmuştur.

En ciddi karşıtlık, açınlanmış dini hiçbir şeye inanmayanların tanrıtanımazlığıyla karşı karşıya getiren karşıtlık değildir. Çünkü işin özü her zaman yüce, evrensel ve insani değerlere inanmaya ve bu değerleri gerçekleştirme umuduna da-

(194) Bk. G. Lukacs, «Estetikte özneyle nesnenin birliği», **Logos**, cilt VIII.

(195) Bununla birlikte Kant'ın yapıtında ara bir fikir olan bilge ülküsü de vardır (**Bütün yapıtları**, cilt III, s. 384).

yanır. *Hiçbir inancı* olmadığı zaman insan ussal bir varlık olmaktan çıkacaktır, onu hayvandan ayırmak zor olacaktır. Bu en geniş anlamıyla dinin evrensel olarak insani bir şey olduğunu söyleyebiliriz.

Hangi din? diye sormak kalıyor geriye. Modern insancılık, aşkın Tanrı'yla ilgili olumlu dinlerin yerine içkin bir dini, bir insan dinini, bir insan topluluğu dinini koymaya çalışıyor. Kant'ın dünya yurttaşları toplumu, Marx'ın toplumcu toplumu eski Tanrı ülkesi umudunun gerçekçi ve insansallaştırılmış biçimleridir ve şeyleşmenin giderilmesine ve yeryüzünün insansallaştırılmasına doğru atılan her adım, aynı zamanda aşkınlığın giderilmesine ve göklerin insansallaştırılmasına doğru atılan bir adımdır. Heine, modern insancılığın temel içeriğini açıklarken şöyle diyordu: «Burada, yeryüzünde, gökler ülkesini gerçekleştirmek istiyoruz.» Bu akımın içinde büyük düşünürleri sıradan düşünürlerden ayıran şey, birincilerin bu «yeryüzüne doğru»nun da «gökler ülkesi»nin de her iki yüzünü ciddiye allmaları ve bu noktada uzlaşma da yanılsama da kabul etmemeleridir.

Bu noktada Kant'ın açıklaması aydınlık ve kesindir. Çünkü Kant çağdaş bireyci ve bencil insandan sözetmektedir. Bu insan ne düşüncede ne eylemde bütünselliğe ulaşabilecektir. Kant'ı izleyenlerin o zamandan beri yaptığı tek şey, bize gerçekleştirilmesi sözkonusu olan bir geleceğin yolunu açmaktır.

Bununla birlikte estetiğin alanında, etkin insanın hiç değilse öznel bir biçimde mutlak'a ulaştığı alanda tanrısallığa yer yoktur artık. En inançlı en sofu sanatçılar bile *sanatlarında* tanrısallıktan her sözedişlerinde insanı ortaya koymak durumunda kaldılar[196].

Kuramsal ve uygulamalı usun ülküsü Tanrı'dır. Güzelliğin ülküsü insandır.

g) Her zaman değindiğimiz bir şey var: insan bütünselliğe ancak insan topluluğuyla ve insan topluluğunda ulaşabilir. Bugünün bireyci insanı bütünselliğe hiç değilse öznel bir biçimde estetik yargıda ulaşabiliyorsa, gene hiç değilse öznel bir biçimde

(196) Olumlu din açısından eski Yahudilerin Tanrı'yla ilgili tüm tasvirleri yasaklaması son derece haklıdır. Sanat dinselliği derinleştirdiği ölçüde aşkınlığı zayıflatır.

estetik yargıda yetkin topluluğu kurabilir. (İnsan topluluğuna giden yolda karşımıza çıkan başlıca engelin yani gerçek nesnelerin varlığına ve hazzına bağlı bencil çıkarın burada bulunmaması kolaylıktır.)

Gerçekten *Yargı gücünün eleştirisi*'nde birçok yerde estetik topluluktan sözeden birçok bölüm bulunduğu gibi bu topluluğa adanmış olan «güzel ayrıştırması»yla ve «arı estetik yargıların tümdengelimi»yle ilgili pekçok bölüm vardır. Bu bölümlerin başlıklarını okuyalım:

«19. Beğeni yargısında varsaydığımız öznel zorunluluk koşuludur.»

«20. Bir beğeni yargısının ortaya koyduğu zorunluluk koşulu bir ortak duyunun fikridir.»

«21. Usla bir ortak duyuyu varsayabilir miyiz?»

«22. Beğeni yargısında düşünülmüş olan evrensel olumlamanın zorunluluğu bir ortak duyunun varsayımında nesnel olarak verilmiş olan öznel bir zorunluluktur.»

«39. Bir duyumun iletilebilme ve paylaşılabilme özelliği.»

«40. *Sensus communis*'in bir türü olarak beğeni.»

«*Sensus communis*'ten herkeste ortak olan bir duyunun yani bir yargılama yetisinin fikrini anlamak gerekir; bu yargılama yetisi, düşünüşü içinde, bir anlamda kendi yargısını tüm insan usuyla karşılaştırmak için, tüm öbür insanlarda sözkonusu olan sunumun biçimi olacak şeyi tasarlar *(a priori)*. Öyleyse, bunun için, kendi yargısını başkalarının yargısıyla, onların gerçek yargılarından çok olası yargılarıyla karşılaştırmak gerekir, ayrıca yargımızı rastlantısal olarak daraltan sınırlardan sıyrılarak kendimizi onlardan herbirinin yerine koyabilmek gerekir»[197]. «Beğeni, duygumuzu belli bir sunum aracılığıyla, herhangi bir kavrama başvurmaksızın evrensel olarak iletilebilir kılan şeyle ilgili yargılama yetisi diye tanımlanabilir.»

Kuramsal düzeyde (uzay, zaman, kategoriler) ve ahlaki düzeyde (kategorik buyurucu) daha önce bir ortak duyuyla karşılaşmıştır. Çünkü *a priori*'yi belirleyen onun evrensel geçerliliğidir.

---

(197) **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 293 - 295.

Estetik *sensus communis*'i kuramsal ve ahlaki *a priori*'den ne ayırır?

Kuramsal *a priori* tümüyle şeyleşmişti. Deneyde, uzayda, zamanda, kategorilerde tümüyle nesnel görünüyordu (onların öznelliği ancak aşkın ayrıştırmada ortaya çıkıyordu). Kuramsal *a priori* etkindi, ama *özgür değildi.*

Ahlaki *a priori,* tersine, öznenin özgürlüğünü ortaya koyuyordu, ama onun duyarlılığından, somut gerçeklikle, deneysel veriyle ilişkilerinden sıyrılmasını zorunlu kılıyordu ve yüce iyi duyulurüstünde ve ölümsüzlükte bir umuttan başka bir şey değildi.

Estetik *sensus communis* bütün sınırlamalardan arınıktır. Her kişinin beğeni yargısı özgürdür, onu tartışamayız, bir kişiyi güzel bulmadığı bir gülün güzelliğine inandıramayız. Bununla birlikte bu yargı yasa gücü taşır, çünkü bütün insanların genel onayını gerekli kılar. *Kendiliğinden özgürlük ve yasal gerçeklik* öyle iki ögedir ki birliktelikleri ülküsel topluluğu kurar. Kuramsal düzeyde biz bu ülküsel topluluğu yalnızca kökel anlıktan, ahlak düzeyinde de tanrısal yardımla bir yüce iyinin gerçekleşmesinden bekleyebiliriz. Estetik yargıda bu o anda verilmiştir.

O anda, ama yalnızca öznel bir biçimde verilmiştir. Çünkü *sensus communis* kendi yargılarını «başkalarının gerçek yargılarından çok, olası yargılarıyla» karşılaştırır. İnsan ancak estetik yargıdan uzaklaşmadıkça başkalarıyla uyum içindedir. Gerçeklikte estetik yargılar birbirlerinden ayrılırlar ve karşıtlaşırlar, çünkü daha önce Lukacs'ın da görmüş olduğu gibi, estetik yargı somut insanın bütünselliği içinde bir parçasından başka bir şey değildir ve bu insan için gerçek ve yetkin topluluk ancak tüm alanlarda hep birden gerçekleşirse olasıdır.

Bu ayrıştırmalardan anlaşıldığına göre estetik bencillik diye bir şey yoktur. Kant, *Yargı gücünün eleştirisi*'nde bu sonuca kendisi vardı. «Beğeni yargısının *bencil* olarak düşünülmesi gerekmiyorsa... tersine iç yapısına uygun olarak... zorunlu olarak çoğulcu diye düşünülmesi gerekiyorsa...»[198]. İnsanbilim'de estetik bencilliğin bulunması şaşırtıcıdır öyleyse. Ama

(198) **Bütün yapıtları,** cilt V, s. 278.

onda ancak tek bir örnek bulunması da bir o kadar belirleyicidir. «Şlirini, müziğini, resmini başkaları kötü bulurken, onları eleştirirken hatta alaya alırken kendi kendini alkışlayan insan» vardır[199]. Moliére'in *Misanthrope*'undaki Oronto'dur bu. Ama bildiğimiz bir şey var o da bu adamda yarar öne geçer, kendini beğenmişlik öne geçer, öyledir, yargısı bencil bir yargıdır ama tam anlamında estetik bir yargı değildir. Estetik yargı «iç yapısı» gereği çoğulcudur.

Sanırız bu sayfalar Kant dizgesinin bütününde estetiğin rolünü ve anlamını hiç değilse genel çizgileriyle aydınlatmıştır. Şimdi bize kısaca estetik yargı biçimlerini belirlemek kalıyor. Üç türlü estetik yargı vardır (bunlardan birinin iki alt bölümü vardır). İlk ikisi yalnızca *biçim*'le ilgilidir ve Kant tarafından Ayrıştırma'da açık bir biçimde anlatılmıştır. Bunlar 1) güzel; 2a) matematik yüce'dir. İçerikle ilgili estetiğe gelince, onu 2b) *dinamik yüce*'de —o da açık bir biçimde Ayrıştırma'da anlatılmıştır— ve 3) *duyulurüstünün anlatımı*'nda bulabiliriz, bu sonuncu da Ayrıştırma'da ortaya çıkar, bununla birlikte estetik yargıdan bağımsız bir biçim olarak açık açık belrilenmiş değildir.

a) *Güzel,* duyumda ya da incelemede verilmiş her türlü çokluktur, yargının belirleylci gücüne dayanılarak «sezgileri kavramlara bağlama yetisi»yle karşılaştırıldığında *«a priori* sezgiler yetisi olarak imgelem» ile «kavramsal yeti olarak anlık» arasında bir uyum ortaya koyar. Bu «imgelemin ve anlığın birliği» bir haz duygusu uyandırır, haz duygusu «her kişiye bağlı» olabilir ve nesnenin sunumuyla ilişkilidir.

Bununla birlikte bir noktayı belirtmek gerekecek: güzellik ya da daha doğrusu «özgür güzellik (*pulchritudo vaga*)»[200] imgelemdeki bir çokluğun biçimiyle *genel olarak* kavramsal yeti olan anlık arasındaki uyuma dayanır, bu çokluğun *deneysel içeriğiyle* onun anlığın *belli* herhangi bir kavramı altında yer alan birliği arasındaki uyuma değil. Bu ikinci uyuma dayansa estetik yargı olmayacak, kuramsal yargı olacaktır.

(199) **Bütün yapıtları,** cilt VII, s. 129 - 130.
(200) **Bütün yapıtları,** cilt V, s. 229.

Güzellik bir çokluğun bir kavram tarafından etkin bir biçimde belirlenişinin değil biçimine göre kavramsal bir birleştirmeyle belirlenişinin niteliğidir, öbür türlü kuramsal bir yargı sözkonusu olacaktı.

Bu ayrıştırma kuramsal yargıyla estetik yargı arasındaki ayrılığı açıklamakla kalmaz, onların yakınlığını da ortaya koyar. Bilimsel bir ayrıştırmanın ya da incellkli ve iyi sürdürülmüş bir göstermenin elbette kuramsal bir özelliği vardır. Ama böyle bir ayrıştırma bizde estetik bir haz da uyandırır. Belli bir sezgisel içeriği belli bir kavramsal biçim altında birleştiren bu ayrıştırma, bu çokluğun biçiminin genel olarak anlığın kavramları altındaki birliğiyle gösterdiği uyarlılığa yönelecektir.

b) *Yüce,* tersine, büyüklüğüyle (matematik yüce) ya da gücüyle (dinamik yüce) «bizim yargılama yetimizle, bizim sunma yetimizle uyumsuzluk gösterebilir, aynı zamanda imgelemimizi zorlayabilir»[201].

Böyle bir nesneyle ilişkimiz yararla belirlenmiş olmadığı ölçüde (kudurmuş denizden korktuğumuz zamanları düşünelim örneğin) bizi usumuzun fizik ve biyolojik doğadan başka bir şey olmayan şeyler üzerindeki ruhsal ve ahlaki yüceliği konusunda bilinçli kılar. «Usun fikirleriyle karşılaştırdığımızda doğanın duyu nesneleri olarak bizim için içerdiği tüm büyüklükleri küçük bulmak bir yasadır (usun yasası) ve bizim yazgımızdır. Bizde bu duyulurüstü yazgı duygusunu uyandıran şey bu yasaya uyar»[202].

Doğanın büyüklüğü ya da gücü ne olursa olsun ussal varlıklar olarak bizim üstümüzde onun herhangi bir gücü yoktur, böylece onun büyüklüğü ve gücü ahlaki fikirlerimizin sonsuz büyüklüğü ve sonsuz gücü üzerine bizi bilinçli kılmaktadır.

«Güzel, yalnızca yargıda hoşa giden şeydir..., yüce de doğru dan doğruya duyuların yararına karşıtlığıyla hoşa giden şeydir.» «*Güzel* bizi bazı şeyleri karşılıksız sevmeye hazırlar, doğayı bile; yüce de bizim yararımıza (duyulur) karşı olarak da olsa

(201) **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 245.
(202) A.g.e., s. 257.

bu bazı şeylere umutlanmayla hazırlar bizi»[203]. Güzel, imgelemle anlık arasındaki uyumu belirler, yüceyse imgelemin usla ilişki içine girmesini belirler. Güzel bulduğumuz bir doğa nesnesi üzerine verdiği yargıda ilgisiz kalan kişiyi beğeni eksikliğiyle eleştirdiğimiz gibi yüce bulduğumuz herhangi bir şey karşısında herhangi bir heyecan duymayan kişinin de duygu*suz* olduğunu söyleriz. Bu iki şeyi her insanda ararız, en az bir kültürü olan bir kişide onları varsayarız. Yalnız bir ayrım vardır: birinciyi doğrudan doğruya her insanda bulmak isterlz, ikinciyi yalnızca insanda ahlak duygusunun varlığının öznel koşulu sayarız (bu koşulun her insanda gerçekleşmiş olduğuna inanmakla birlikte). Bu yüzden estetik yargıya zorunlu gözüyle bakıyoruz»[204].

c) *Duyulurüstünün simgesel anlatımı.* Estetik yargının üçüncü biçimi insanı «güzelin ülküsü» olarak ele alan bölümde çok açık bir biçimde görünür. Buradan öğrendiğimize göre[205] «dünyanın öbür nesneleri arasında yalnızca insan bir güzel ülküsüne yeteneklidir».

Ama «iki ögeyi içerir bu: önce, *olağan estetik fikri... sonra da usun fikrini;* usun fikri, duyularla sunulamayan şeyler olan insanlık ereklerini bir ilke olarak, bu ereklerin olgusal dünyadaki etkileriyle açınlandıkları bir biçimi yargılayacak bir ilke olarak ele alır.» Güzellik ülküsü «ahlaki fikirlerin anlatımında kendini bulur, bu ahlaki fikirler olmadan bu nesne evrensel ve olumlu bir biçimde hoşa gitmeyecektir»[206]. Bunun gibi, yargı gücünün eleştirisinin sondan bir önceki bölümünün başlığı şöyledir: «Ahlaklığının simgesi olarak güzellik üstüne».

Kant'da ahlak elbette herhangi dar bir «ahlaklılık» anlamına gelmez, yalnızca insanın gerçek yazgısının gerçekleşmesi anlamına gelir.

1917'de Lukacs şöyle yazıyordu: «Yargı gücünün eleştirisi, estetik alanda tüm yapısal sorunlara verilebilecek bir karşılığın

(203) **Bütün yapıtları,** cilt V, s. 267.
(204) A.g.e., s. 265 - 266.
(205) A.g.e., s. 233.
(206) A.g.e., s. 235.

ögelerini içerir. Öyleyse estetik onda içsel olarak bulunan şeyi sonuna kadar dışlaştırmak ve düşünmek durumundadır[207]. O günden bugüne Lukacs görüşünü değiştirmiş gibidir, bununla birlikte bizce bu görüş bu yapıtı en iyi belirleyen görüştür. Onda birçok fikir sonuna kadar götürülmemiştir, birçok fikir içsel bir biçimde bırakılmıştır. Bununla birlikte bu yapıtta estetik yargının özü ilk olarak derinlikli bir biçimde sezilmiştir ve bizce aynı derinliğe o zamandan beri ulaşılamamıştır. Gene de bizim için her şeyden önce ilgi çekici olan, bugünkü insan için estetik ögenin anlam ve öneminin ne olduğunu bilebilmektir.

Kant'ın buna verdiği yanıtı biliyoruz. Estetik bir *avunma,* bir *yardım* sağlar, ama hiçbir zaman onun sınırlanmışlığını, içerdiği trajiği *aşması* diye bir şey sözkonusu değildir. Çünkü estetik düzeyde insanın ulaşabileceği mutlak ya da bütünsellik özneldir, yalnızca *biçim*'dir ya da *simgesel anlatım*'dır, insanı bütünüyle yükümleyebilen nesnel ve maddi gerçeklik değildir.

Goethe, *Faust*'da, tek bir dizede, *Yargı gücünün eleştirisi*'nin içeriğini, herhangi bir kuramsal çalışmanın yapabileceğinden daha güzel özetler: *«Onun renkli yansısında yaşamı buluruz biz.»*

II

Sonsuzluk — Tanrı, ölümsüzlük

Kant birçok defa Stoa'cılarla ve Epikuros'cularla karşıtlaşarak kendini *hıristiyan* olarak belirledi ve neyi umabilirim sorusunun yanıtını dinde aradı, bu da bize Kant dizgesi içinde dine ne kadar önem vermemiz gerektiğini gösterir.

Kant felsefesinde aşkın bir Tanrı'ya inanmanın yeri nedir öyleyse? Bu soruyu yanıtlamadan önce iki noktayı belirlemek istiyoruz:

1. Kant düşüncesinin bir *felsefi* düşünce olduğunu benimsediğimiz anda bu düşüncenin ne ölçüde dinsel bir düşünce olduğunu (sözcüğün en geniş anlamında) sormamız gereksiz oluyor. Çünkü, kanımızca, dinin özü de kutsal bir şeylere, bazı yü-

(207) **Logos,** cilt VII, s. 8.

ce değerlere *inanmaya,* onların gerçekleşmesi umuduna dayanır[208].

Din böyle anlaşıldığında, her gerçek felsefi bakış açısı dinseldir, Spinoza ve Marx gibi *belli bir olumlu bakış açısına göre* «inançsız» görünen düşünürlerin düşünceleri bile onları mahkûm eden «din bilimci»lerden bazılarının düşüncelerine göre çok daha derin bir din duygusuna, çok daha güçlü bir din inancına sahiptir. Tek ayrım şuradaydı (ve şuradadır) : onların dünya görüşleri gerçek bir evren dini (Spinoza) ya da insan topluluğu dinidir (Marx), oysa onların musevi ya da hıristiyan hasımları aşkın bir Tanrı'yla ilgili genel olarak dışsal ve yüzeysel bir inancı öneriyorlardı.

Herkes için belirgin olan şey, tarihte büyük din adamlarının, peygamberlerin, aziz Augustinus'un, Joachim de Flore'un, aziz Tommaso'nun, Th. Münzer'in, Pascal'ın Max Scheler'den ve birçok modern dinbilimciden çok Spinoza, Kant ya da Marx'a yakın olduğudur.

2. Öte yandan bu bölümde ortaya koyacağımız sorunun tüm uygulamaları ve dogmalarıyla olumlu hıristiyan dini karşısında Kant'ın tutumu nedir sorusuyla da bir ilgisi yoktur, çünkü bu noktada da yanıt açıktır.

Kant her olumlu dine karşı çıkıyordu ve hıristiyan dini ona tüm öbür olumlu dinler arasında usun sınırlarını en az aşan din olarak görünüyordu. Bu yüzden Kant olsa olsa hıristiyan dininin geçici bir yararlılığı, insanı usun ahlaki ve uygulamalı dinine doğru yetiştirici bir yararlılığı olduğuna inanıyor, ama bu din ona gene de bir doğru olarak değil enaz kötü bir şey olarak görünüyordu.

(Bu elbette tapınış biçimleriyle, gizleriyle, dualarıyla tek hıristiyan dini için geçerlidir, varlıkbilimsel, fizik ya da metafizik bir Tanrı'yı tanımayan, yalnızca tanrısal varoluşun *uygulamalı konutunu* tanıyan Kant'cı *anlamdaki* tam tamına *uygulamalı ve ahlaki* din için, böyle bir hıristiyanlık için geçerli değildir.)

Dış nedenler karşısında hep çekinik kalsa da Kant bu durumu açık ve aydınlık bir biçimde birçok defa açıklamıştır. *Ba-*

(208) Dinin bu tanımı, Emile Durkheim'ınki kadar olumlu bir toplumbilimin tanımına yaklaşır.

sit usun sınırlarındaki din, terimleri açısından olumlu ve açınlanmış dinlere karşı (bu arada hıristiyanlığa karşı) yapılmış olan eleştlrilerin en köktencisidir[209].

Şimdi bu noktayı önceden aydınlatmış olarak, Kant'ın din felsefesinde ortaya çıkan en önemli soruna yönelelim: Neden Kant sık sık ve üstüne basa basa kendini Hıristiyan olarak belirlemektedir.

Bu sorunu yanıtlamadan önce şematik bir biçimde de olsa Kant'da din felsefesinin başlıca kurucu ögelerini sergileyelim[210].

1. Kuramsal ve kurgusal diyalektik bizi «bir anahtar aramaya götürür (çatışkının anahtarını-L. G.), bu anahtar bulunduğu anda bir şeyi, aramadığı, bununla birlikte gereksinme duyduğu anda bir şeyi, yani yüce ve değişmez şeyler düzeni karşısında bir bakış açısını ortaya çıkarır, bu düzen bizim içinde bulunduğumuz ve belli kurallardan giderek varlığımızı usun yüce belirleyiciliğine uygun olarak sürdürmeye yetenekli olduğumuz bir düzendir»[211].

Biliyoruz ki çatışkının dehlizini açacak olan bu anahtar kendinde şeylerle olgular arasındaki ayrımdır ve biliyoruz ki kuramsal ve kurgusal anlık için tüm duyulurüstü (kendinde şey, özgürlük, Tanrı) *ne varlığını ne yokluğunu* gösterebildiğimiz *sorunlu kavramlarla* kurulmuştur yalnızca.

2. Öte yandan, gene biliyoruz ki, anlığın kanıt ortaya koyamaz oluşu basit bir olgudur, yaşamını usun yüce belirlenimine uydurmak için ve *eyleminin kuralı kendi istemiyle doğanın evrensel bir yasası olmalıymış gibi* davranabilmek için insana *duyulurüstünün olası olmayışı* yetecektir.

(209) Kant'ın başka yazılarında da tüm olumlu dinlere ve onların kiliselerine örtülü bir biçimde karşı çıkan bölümler bulabiliriz. «**Bir** öngörünün düşleri»nin giriş bölümüne değinmiştik. **Uygulamalı usun eleştirisi**'nin bir bölümüne değinelim şimdi de. «Muhammed'in cenneti ya da teozofların ve gizemcilerin Tanrı'ya herbiri kendi anlayışına göre gönülden ulaşmaları usa olmadık şeyler yükleyecektir. Usun her türden düşe bu biçimde bırakılması için hiçbir neden olmasaydı keşke» (**Bütün yapıtları,** cilt V, s. 120 - 121). Kant düşüncesini hiç zedelemeden, Muhammed'in ve teozofların yerine bir başka dinden herhangi benzer inanç temsilcilerini koymak olasıdır.

(210) Din felsefesini ilgilendiren metinlerin başlıcaları **Uygulamalı usun eleştirisi**'nin «Diyalektik» bölümüyle **Basit usun sınırlarındaki din**'dir. «Neyi umabilirim?» sorusunun yanıtıyla ilgili metinler gibi bu iki metin de çok açık ve kolayca anlaşılabilir bir üslûpla yapılmıştır.

(211) **Uygulamalı usun eleştirisi, Bütün yapıtları,** cilt V, s. 107 - 108.

Ama insanın «... malıymış gibi» davranabilmesi için duyulurüstünün insana basit bir *sorunlu ve kuramsal olasılık* olarak kalmaması, onun gerçekleşeceğine inanır olması gerekmektedir. Kant basit olasılık olarak da olsa *düşünceyle eylem arasında kökel bir ayrılığı* benimseyemeyecek kadar ciddi bir düşünürdür. Bu konuda bazı belirlemelerde bulunalım:

Bundan önceki sayfalarda birçok defa gördüğümüz gibi Kant salt usu eleştirirken de uygulamalı usu eleştirirken de bugünkü bireyci insanın yaşamındaki bu kesintiyle birçok defa karşılaşmıştır.

Birçok eleştiri (Lukacs'ınki de) kuramla eylem arasındaki ayrılığı her ciddi felsefeden beklendiği üzere giderecek yerde çok daha derinleştirmekle suçlarlar onu. (Buna şöyle bir yanıt verilebilir: sözkonusu bölümlerde Kant etkin ve bireyci insanı zamanında olmuş olduğu ve zamanında olmakta olduğu biçimiyle ele alır, olması gerektiği biçimiyle değil; Kant *gerçek* insanı tanıtlamaktadır, *ülküsel* insanı değil. İnsan yaşamında düşünceyle eylem arasındaki kesinti ve çelişki aşılmak isteniyorsa, Marx'ın da ünlü bir cümlesinde belirttiği gibi, dünyayı yorumlamakla yetinmemek, değiştirmeye çalışmak gerekir.)

Ne olursa olsun, şunu belirlemek bizim için önemlidir: bugünkü insanla ilgili Kant'cı ayrıştırmada bile bu kesinti son noktaya kadar götürülmüş değildir. Estetik düzeyde ortaya çıkan tam tamına öznel birlikteliklerini ayrı tuttuğumuzda bile kuramla uygulamanın, düşünceyle eylemin birliğe kavuştuğu iki kesin nokta vardır:

a) Salt usun diyalektiğinde Kant'ın birçok defa belirttiği bir şey vardır: kuramsal bilgi duyulurüstünün olası olmayışını *kanıtlayamadığı* için, insan uygulamalı ve ussal yazgısını yerine getirebilmektedir. Hiç kimse yaşamını gerçekleşmesinin olanaksız olduğunu kesin bildiği bir şeye varlığını adayamaz.

b) Uygulamalı usun diyalektiğinde, şimdi ele almakta olduğumuz yerde Kant şunu belirler: duyulurüstü bizim eylemimizle gerçekleşebilirmiş gibi eylemde bulunma *buyurucusu* «ayrılmaz» bir biçimde bu duyulurüstünün gerçekleşmesi inancına bağlıdır.

O ünlü «uygulamalı usun önceliği» buradan gelir: belli bir gerçekliğe inanmamız gerekir, kuramsal us bize onunla ilgili

herhangi bir bilgi vermese de, *çünkü uygulamalı usun yararı ayrılmaz bir biçimde bu gerçekliğe inanmaya bağlıdır.*

«Usla birbirine bağlanmış olan iki ya da daha çok şey arasındaki öncelikten benim anladığım, bunlardan birinin o birlik içinde öbürleriyle ilişkiyi belirleyen ilk ilke olma yolunda sahip olduğu üstünlüktür. Uygulamayla ilgili daha dar bir anlam da bu öncelik, birinin yararının baskınlığını... öbürünün yararının ona bağımlılığını gösterir»[212].

«Ama eğer arı us kendinden uygulamalı olabilirse ve gerçekten öyleyse, yani durum ahlak yasası bilincinin ortaya koyduğu gibiyse, kuram açısından da uygulama açısından da *a priori* ilkelere göre yargılar ortaya koyan us aynı ustur, her ne kadar onun gücü birinci durumda gene de kendisiyle çelişkili olmayan bazı önermeleri dogmacı bir biçimde ortaya koyacak kadar ileri gidemese de, bu önermeler salt usun uygulamalı yararına ayrılmaz bir biçimde bağlandığı zaman o gerçekten onları kendi toprağında bitmemiş, bununla birlikte doğrulanmış yabancı bir şey gibi benimsemek durumundadır..., bununla birlikte o burada kendisi için daha keskin bir bakışın sözkonusu olmadığını, bir başka açıdan yani uygulamalı açıdan kullanımının bir yaygınlığa sahip olduğunu bilir, kurgusal atılganlığı sınırlamaya dayanan ilgisine tümüyle karşıt bir şey değildir bu»[213].

İki soru açık kalmaktadır: a) *Gerçekleşmesine usun inanmak zorunda olduğu* bu uygulamayla ilgili koşulsuz nedir? b) Onun gerçekleşmesi inancı neden doğaüstü ve aşkın bir Tanrı inancıdır da insanlığın tarihsel ve içkin geleceğiyle ilgili bir inanç değildir?

Şematik tanıtlamamızı sürdürelim:

4. Uygulamalı us «uygulama açısından koşullu için (eğilimlere ve doğal gereksinime dayanır) koşulsuzu arar, bu istemin belirleyici ilkesi değildir, ama... *yüce iyi* adı altında *nesne'* nin ve uygulamalı salt usun koşullanmamış bütünlüğüdür»[214].

(212) **Bütün yapıtları,** cilt V, s. 119.

(213) A.g.e., s. 121.

(214) A.g.e., s. 108. Çünkü Kant burada **«felsefe bilimi»**ni «içine yüce iyinin yerleştirilmesi gereken kavrama ve yüce iyiyi elde etmeye yaraşacak davranışa doğru bir yolgösterici» olarak tanımlar. Yeni - Kant-cıların tutumunu ortaya koyan bir başka kanıt da onların tüm yüce iyi öğretisini bırakarak Kant düşüncesini bozmuş ve kabalaştırmış olmalarıdır.

Felsefe dilinde *yüce iyi*, dinbilim dilinde *Tanrı ülkesi* diye adlandırılan şey *erdem*'le *mutluluk*'un birliğine dayanır. «Erdem (bizi mutlu olmaya değer kılan şey) bize hoş görünebilen her şeyin yüce koşuludur... buna göre *en yüce* iyidir, ayrıştırmada kanıtlanan budur işte. Ama o böyle olmakla ussal ve ölümlü varlıkların arzulama yetisinin nesnesi olarak bütünsel ve yetkin iyi değildir, çünkü böyle olmak için yalnızca kendini bir amaca yöneltmiş yararcı insanın gözlerinde değil, genel olarak erdemi dünyada kendinde bir son olarak gören bütüncü bir usun yargısında *mutluluk*'la birlikte olmalıdır»[215].

Stoa'cıların ve Epikuros'cuların ortak yanlışı, yüce iyinin bu iki ögesinden birini öbüründe içerilmiş saymaktır. Stoa'cı için erdem kendinde mutluluğu içerir, Epikuros'cu için mutluluğun aranılması bütünüyle erdemi kurar. «Epikuros'cu şöyle derdi : mutluluğa götüren kuralın bilincinde olmak erdemdir. Stoa'cı şöyle derdi : erdeminin bilincinde olmak mutluluktur. Birinci için *sakınıklık, ahlaklılıkla* özdeştir; ikincisi için, *yalnızca ahlaklılık* gerçek bilgeliktir»[216].

Kant'a göre bu iki bakış açısının ikisi de bırakılması gereken, tehlikeli yanılsamalar ortaya koyarlar. «Ne yazık ki bu adamların kavrayışı birbirinden son derece ayrı kavramlar arasında, mutluluk kavramıyla erdem kavramı arasında özdeşlik aramakta kullanıldı.» Kant'a göre erdem ve mutluluk «birbirinden tümüyle ayrı olan, birbiriyle sınırlanan, birbirine aynı özneде karşılıklı zarar veren»[217] ilkelerdir.

Kant'da erdem tanımlamasının «evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin kural» olduğunu düşünürsek bu görüşün tümüyle temellenmiş olduğunu anlarız. Çünkü burjuva ve bireyci toplumda insanın temel sınırlanışı, bu insan için erdemle mutluluğun çelişik olması olgusundan gelir. *Birey* ya da *ben* eylemin öznesini oluşturdukça onun mutluluğu arayışı evrensel değildir, bencildir, böyle olmakla erdemle çelişiktir, buna karşılık onun için evrensel ancak tüm içerikten, tüm duyarlılığından, tüm eği-

(215) **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 110.
(216) **A.g.e.**, s. 111.
(217) **A.g.e.**, s. 112.

limlerinden yani tüm mutluluğundan vazgeçtiği zaman yerine getirebileceği bir görevdir.

Yüce iyinin ayrı yapılı bu iki ögesinin birliği toplulukta kökel bir değişikliği gerektirir, niteliksel olarak ayrı bir evreni, bir Tanrı ülkesini gerektirir.

5. Öyleyse biz «usun uygulamalı yararına ayrılmaz bir biçimde bağlı olan nedenlerden ötürü nitelik açısından üstün toplumun, yüce iyi, Tanrı ülkesi toplumunun gelecekte gerçekleşeceğine *inanmak* durumundayızdır.»

Geriye şu soru kalıyor: Neden *gelecekte insani, tarihsel, içkin* bir gerçekleşmeye inanmamak da *sonsuzlukta* insanüstü ve doğaüstü bir gerçekleşmeye inanmak? Neden uygulamayla ilgili yarar usu bir *tarih felsefesine* götürmesin de aşkın bir dine[218] götürsün?

Bu soru öylesine doğal bir sorudur, çünkü biz Kant'ın yazılarında bir tarih felsefesinin tüm temel ögelerini buluyoruz, bunlar din felsefesinin yerini tutacak yeterince varoluşsal bir ağırlık taşımasalar da. Kant elbette eniyi topluluğa doğru, dünya yurttaşları toplumuna doğru, sonsuz barışa doğru bir tarihsel evrim umdu ve bunu yapıtlarında açıkça ortaya koydu. Ama bu umut onda hiçbir zaman yeterince güçlü bir umut olmadı, sonsuzlukta yüce topluluğu, Tanrı ülkesini gerçekleştirecek insanüstü bir varlığın uygulamayla ilgili konutunu açık düşürecek biçimde temellendirilmiş bir umut olmadı. Daha sonra Marx'a ve Lukacs'a apaçık görünecek olan şey, sorunu görmüş ve ayrıştırmış da olsa Kant'a bir olmazlık gibi görünüyordu. Pekiyi neden?

Bunun nedeni bizce Almanya'nın, özellikle Prusya'nın içinde bulunduğu durumdur, onların iktisadi ve siyasal geçkalmışlıklarıdır, *tarihsel* bir geleceğe bağlanan tüm umutları büyük ölçüde bir yanılgı ve ütopya gibi gösteren ilerici güçlerin zayıflığıdır.

O dönemde çok yaygın olan «ilerleme kuram»larına gelince bu kuramlar sonunda tam tamına varolan toplumun övgüsüne, «doğal olarak» iyileşmekte olan, yavaş yavaş ve kendiliğinden iyileşmekte olan dünyanın övgüsüne indirgeniyorlardı.

---

(218) Biz burada «aşkın» sözcüğünü alışılmış anlamında kullanıyoruz; Kant için bunun bir başka anlamı vardı. Onun için uygulamayla ilgili konutlar kurgusal us için «aşkın», uygulamalı us için içkindirler.

Aydınlama felsefesinde ilerleme bir tarih felsefesinin konusu ve çabası olmaktan çıkıyor, doğal bir yasa oluyordu; bu ideoloji tarih felsefesinin iki şaşmaz temelini ortadan kaldırıyordu: şimdiyle gelecek arasındaki *niteliksel ayrım*'ı ve eylemin zorunluluğunu [219]. Kant'ın bütün bu ilerleme kuramlarını «ahlaklılık»a uyarlı görmemesine şaşmamak gerekir bu durumda.

Kant'ın din felsefesinin temelinde iki öncül vardır:

a) Yüce bir toplumsal düzene doğru *tarihsel* bir evrime *yeterli bir biçimde* inanmanın usumuz açısından olanaksız oluşu;

b) Doğal ilerlemeyle ilgili ideolojilerin ahlaki gerekliliklerle bağdaşmaması [220].

Bununla birlikte bu iki öncül, ruhun ölümsüzlüğüyle ve Tanrı'nın varoluşuyla ilgili *uygulamalı konutlar* Kant'da «Neyi umabilirim?» sorusuna tek yeterli kanıt olmuştur.

Bu iki öncülden ikincisi tam anlamında temellendirilmiş felsefi bir ayrıştırmadır; birinciye gelince, o da Kant'ın içinde yaşadığı somut tarihsel koşulların anlatımından bişka bir şey değildir, bunlar en büyük ve en derin düşünürlerin bile sıyrılamadığı koşullardır.

6. Kant için «uygulamalı salt usun üç konutu» vardır.

Şunlar:

I. «Ölümsüzlük»: «ahlak yasasının tam olarak yerine getirilmesine uygun bir sürenin uygulamayla ilgili zorunlu koşulun-

---

(219) Bu yüzden yeni - Kant'cılar Kant düşüncesinden çok aydınlanma felsefesine yakındırlar.

(220) Usumuzun, doğadaki basit akışa göre, dünyada çok ayrı yasalar uyarınca oluşan iki olgu dizisi arasında bir ereğe bağlanış açısından çok iyi bir uyum, çok yetkin bir düzen görmesi kendisi açısından olanaksızdır... (Yani erdemle mutluluk arasında L.G.). Ama şimdi bir başka türden bir kararlılık ilkesi kurgusal usun kesinliksizliğinde terazinin dengesini bozuyor. Genel olarak yüce iyiyi gerçekleştirme tutumu nesnel olarak temellendirilmiştir (uygulamalı us'ta), bu tutumun olasılığı da (kuramsal usta buna karşı koyacak bir şey yoktur). Yalnız, us bu olasılığı ne biçimde tasarlayacağımızı nesnel olarak belirleyemez, doğaya egemen herhangi bir bilge yaratıcı olmaksızın doğanın evrensel yasalarına göre mi yoksa böyle bir bilge yaratıcıyı varsayarak doğanın evrensel yasalarına göre mi? Burada usun özel bir koşulu ortaya çıkar; us için kuramsal açıdan yüce iyinin olasılığının koşulu olarak, aynı zamanda ahlaklılığa uyarlı tek koşul olarak doğa ülkesiyle görenekler ülkesinin tam uyumunu tasarlamanın tek yolu budur». Bütün yapıtları, cilt V, s. 145.

dan gelir», yani ahlak yasasının tam olarak gerçekleşmlsini sağlamak için gerekli olan son derece büyük bir zaman parçasına ruhun uyarlanması zorunluğundan gelir.

II. «Özgürlük»: «duyulur dünya karşısında bağımsızlığın zorunlu olduğu inancıdır ve kendi istemini düşünülür bir dünyanın yasasına göre belirleme yetisidir».

III. «Tanrı'nın varlığı»: «yüce iyi için böyle bir düşünülür dünyanın varolması koşuludur».

Tam tamına uygulamayla ilgili bu Tanrı'nın gene de en sonunda ne bakımdan her *olumlu* din için yetersiz olduğunu göstermek için şunları anımsatmak gerekir:

a) Uygulamalı konut olarak Kant'ın Tanrı'sı herhangi bir fizik ya da metafizik varoluşa sahip değildir. Onun gerçekliği tam olarak ahlaki ve uygulamalı düzenle ilgilidir, *a priori* ödev kavramının bir sonucudur o.

b) Öte yandan *Töreler metafiziği*'nde iki çeşit ödev olduğunu, bunların *hukuki* ve *ahlaki* ödevler olduklarını, insanın Tanrı karşısında hukuki ödevleri bulunmadığını öğreniyoruz[221]. Ahlaki ödevlere gelince, iki sayfalık bir bölüm şu başlık altında buna ayrılmıştır: «Tanrı karşısında ödevler öğretisi olarak dinsel öğreti salt ahlaki felsefenin sınırlarını aşar.» Biz buradan şu bölümü almakla yetineceğiz: «Din, içeriğiyle ilgili olarak, Tanrı *karşısında* ödevlerin bütünüyle ilgili olarak, bir başka deyişle ona yöneltilecek tapınışla ilgili olarak özel ödevleri kapsayacaktır, ama bu ödevler yasa koyucu evrensel usla tanınmaktan ve sonuç olarak bizce *a priori* tanınmaktan uzak şeyler olarak ancak deneysel düzeyde tanınabilirler; ödevler böylece tanrısal kurallar olarak açınlanmış bir dinle ilgilidirler. Böyle anlaşılan bir din öyleyse sezgi yoluyla dolaysız (ya da dolaylı) bir biçimde Tanrı'nın varlığını tanıtacaktır, yalnızca uygulamayla ilgili, gelişigüzellikten uzak bir amaç içinde onun fikrini varsaydırmakla kalmayacaktır. Ama böyle bir din ne kadar iyi temellendirilmiş olursa olsun, hiçbir durumda *salt felsefi ahlak*'ın bir parçası olmayacaktır. —Tanrı *karşısındaki* ödevlerimizin bilimi olarak din tümüyle salt felsefi ahlakın sınırları dışında kalır ve bu ki-

(221) **Bütün yapıtları,** cilt V, s. 241.

tabı yazanın ahlak alanını... bu anlamda ele alınan dini konu dışı bırakmasını haklı çıkarır»[222].

Bu Tanrı insanüstü ve aşkın bir Tanrı'dır, bir yandan yalnızca ve yalnızca *uygulamalı* ve *ahlaki* bir gerçekliği vardır, öte yandan kendisiyle ilgili ödevler sözkonudu olamayacağı için aynı zamanda *tüm özel ahlaki varoluştan* uzak bir Tanrı'dır, «insanın insan karşısında» gerçekten varolan ödevlerinin uygulamayla ilgili konutundan başka bir şey değildir: onu daha az gerçek bir Tanrı diye anlayabiliriz.

Tanrı'nın Kant'cı düşüncede insanın vazgeçemediği ve kendi güçleriyle de ulaşamadığı o mutlak'ın anlatımı olduğunu, gökler katında insanın yerini tutan, bu yüzden bir gün, yaşamın ve insan düşüncesinin gelişmesiyle insanın kendi haklarını öne sürdüğü gün yerini insana bırakmak gibi bir tehlikeyle karşı karşıya bulunan bir şey olduğunu anımsayınca bunu kolaylıkla anlayacağız.

Şimdi, Kant'da din felsefesinin sınırlarını şematik bir biçimde çizmiş olarak, şu soruyu sorabiliriz: olumlu ve geleneksel biçimleriyle hıristiyan dini karşısında ters bir tutum almasına karşın Kant kendini yasal olarak ne ölçüde *hıristiyan* saymaktadır?

Önemlice bir nokta daha var: o bunu genellikle (daha çok ölümünden sonra yayımlanan yazılarında) Stoa'cılarla ve Epikuros'cularla kendisi arasına bir uzaklık koymak istediği zaman yapar. Çünkü eleştirili felsefeyi bu iki dünya görüşünden ayıran ögeler, eleştirili felsefede hıristiyanlıkla ortak olan ögelerdir.

Stoa'cılık ve Epikuros'culuk ahlakları, bu arada onlara karşılık olan iki bilgibilimsel öğreti, usculuk ve deneycilik şuna inanır: bugünün bireyci insanı kendi güçlerine dayanarak mutlak'a ulaşabllir, hiç değilse insan açısından olası olan en geniş'e ulaşabilir. Bu öncül bugünkülerden *niteliksel* olarak ayrı olan daha ileri her topluluğu, her evreni gereksiz gösterir. Bu öğretilerin dinbilim alanındaki sonuçlarını formüllemek istersek şöyle diyebiliriz: bunlar için Tanrı ülkesi yeryüzünde bugünden başla-

(222) **Bütün yapıtları**, cilt VI, s. 478.

yarak, *insan topluluğunun bugünkü biçiminde* gerçekleştirilebilir bir şeydir.

Bu yüzden bir Descartes'ın ya da bir Fichte'nin dinciliği üzerine tartışmalar bize boş tartışmalar olarak görünüyor. *Felsefe tarihi* açısından onların *kişisel* inançları ve içtenlikleri pek de önemli değildir. Buna karşılık o klasik yunan felsefesinin dizgelerinden çoğunun, ayrıca en son açıklamalarında yunan dizgelerinin yeniden doğuşu anlamına gelen, Tanrı'ya hiçbir insani işlev yüklemeyen, yani hiçbir gerçek dinsel işlev yüklemeyen hemen tüm Kant öncesi felsefe dizgelerinin *mantıksal sonuçlarına* yaklaşır. Ona kalan tek işlev, topluluğu kuran yalıtık ve özerk bireyler arasındaki uyumu, Evren'i kuran atomlaşmış ögeler arasındaki uyumu gerçekleştirmektir. Descartes'ın Tanrı'sı ölümsüz doğruları güvence altında tutar, Leibniz'inki monadların öncesel uyumunu gerçekleştirir, Malebranche'ınki eylemde bulunur, ama doğa gibi, bir *genel* istem gibi eylemde bulunur, Spinoza'nınki de doğayla özdeşleşir. Gerçekten, tam anlamında dinci olan her insan için bu işlevlerden hiçbiri Tanrı'ya aşkın bir gerçeklik ulamaya yetmez ve bütün bu tanrısallık kavrayışlarının açınlanmış hıristiyan dininin kavrayışıyla hiçbir ortak yanı yoktur.

Bu yüzden skolastiğin Platon'cu ve Aristoteles'ci tutumlarına karşın hıristiyan felsefesi Eskiçağ düşüncesine göre temelden *ayrı* ve *yeni* bir dünya görüşü ortaya koyar ve Kant *Salt usun eleştirisi*'nde şunları yazarken çok haklıdır[223]:

«Şimdi *hıristiyan* ahlakını felsefi yönüyle ele aldığımda bu ahlak yunan okullarının görüşleri karşısında şu özelliği gösteriyor: *Kinikler*'in, *Epikuros*'cuların, *Stoa*'cıların ve *Hıristiyanların* fikirleri *doğal basitliğe, sakınıklığa, erdeme, ermişliğe* dayanır. Bunlara götüren yollar açısından yunan filozofları birbirlerinden ayrılırlar, şöyle ki Kinikler *genel insan anlığı*'nı yeterli görürken, öbürleri varılacak yere *bilim*'le varmayı kuruyorlardı, ama onlar da öbürleri de bunun için basit anlamda *doğal güçlerin kullanımı*'nı yeterli görüyorlardı.»

Bütün bu felsefeler karşısında hıristiyanlığın tutumuyla Kant'ın tutumu temel noktalarda özdeştir. Bu ölçü içinde, ama

(223) **Bütün yapıtları**, cilt V, s. 127 - 128.

yalnızca bu ölçü içinde Kant kendini tam anlamında hıristiyan olarak belirleyebilir.

Her iki dünya görüşü de insanı sınırlı bir varlık olarak görür, buna göre insanın gerçek yazgısı koşulsuza, bütünsele, yüce iyiye, Tanrı ülkesine yönelmektir, bunlara kendi güçleriyle hiçbir zaman varmaksızın. Her ikisi de insanüstü bir yardıma *inanırlar*, insana yazgısını gerçekleştirme olanağı sağlayacak tek şeydir bu. «Hıristiyan ahlakı kuralını (olması gereken şeyi) öyle bir arılıkla, öyle bir kesinlikle ortaya koyar ki, insandan insanüstü yardıma tam olarak inanma inancını hiç değilse bu dünya için kaldırır, buna karşılık eylemde bulunduğumuzda ya da elimizden geldiğinde kendi gücümüzün yetmeyeceği şeyin daha sonra bir başka yerden bize bllebileceğimiz ya da bilemeyeceğimiz şu ya da bu biçimde geleceğini umacak ölçüde bizi yükseltir»[224].

Hıristiyan felsefesi ve eleştirili felsefe, demek ki, insan üzerine, insanın koşulsuzla ilişkileri üzerine, gerçek yazgısını gerçekleştirme olasılıkları üzerine ortak bir kavrayışa sahip oldukları ölçüde akrabadırlar. Ancak onların temel ayrılıkları da burada başlar[225].

Ortaçağ'ın hıristiyan felsefesini incelediğimizde her yerde *inanç ve bilgi ilişkileri* konusunda aynı kavrayışı buluruz, ayrılıkları ne olursa olsun tüm dizgelerde ortak olan bir şeydir bu.

Ortaçağ'da hıristiyan düşünürü açınım üzerine temellenmiş olan ve hiçbir kuşku barındırmayan *inanç*'tan yola çıkar. Tanrı'nın varlığına ve tam güçlülüğüne olan bu kökel inanç yaratılmış olan dünyanın bilgisiyle doğrulanmıştır sonunda; onun evreni ve insanı anlamasını olası kılan da bu inançtır. Skolastiğin tüm ünlü formüllerinde (*Fides quaerens intellectum, Credo ut intelligam*) inanç açınımı üzerine temellenmiş ikincil ögedir.

Bununla birlikte Kant düşüncesi *tam tamına karşıttır buna*. İnsanın ussal bilgisinden, insan topluluğunun ve evrenin ussal bilgisinden yola çıkar o. İnsan kendi gerçek yazgısını temelli bir biçimde ancak yüce iyinin gerçekleşmesini umabildiği zaman

---

(224) **Bütün yapıtları,** cilt V, s. 128.

(225) **Burada varlıkbilimsel ve aşkın bir felsefe olarak hıristiyan felsefesinin ve eleştirili felsefenin ilişkilerinden sözetmekte olduğumuz kesindir.**

yerine getirebileceğinden, sınırlı olmakla bu gerçekleşmeye kendi güçleriyle ulaşamayacağından dünyanın ussal bilgisi ussal bir dinin uygulamalı konutlarıyla desteklenmelidir. *Fides quaerens intellectum* burada *intellectus quaerens fidem'e* dönüşmüştür. İnanç usun tümleyenidir, skolastik ve hıristiyan düşüncede olduğu gibi ussal bilgi inancın bir tümleyeni, bir doğrulayanı değildir.

Bununla birlikte bu pek de önemli görünmez önce. Ussal bilgiyle inanç uyuşuyorlarsa onlardan birinin çıkış noktası birinin de sonuç olması ne ölçüde önemlidir? İlk bakışta bir görüntüden başka bir şey değildir bu. Çünkü bilim donmuş ve bitimsiz bir şey değildir. İnsanla ve evrenle ilgili daha doğru daha derin bir bilgi, kökel ve mutlak sayılan bir sınırlanmışlığı aşmakta yeni ve *içkin* olasılıklar ortaya koyabilir. Bu da ussal bilgiyle inanç arasındaki uyumu sorunlaştıracak bir durumdur.

Batı düşüncesi tarihinde iki defa kendini gösterdi bu. Önce Rönesans'da ortaçağ hıristiyan felsefesinden klasik usculuğa ve XVII. ve XVIII. yüzyıl deneyciliğine geçişte kendini gösterdi, sonra da Kant'ın insancı ve diyalektik felsefesinin Hegel'den Marx'a ve Lukacs'a uzanan gelişiminde. Bu iki devrim arasındaki ayrılık iki çıkış noktası arasındaki değişikliği pek güzel aydınlatır.

Ortaçağ'da hıristiyan inancı özerk ve dolaysız bir *çıkış noktası* tam tamına açınıma dayalı bir *çıkış noktası* ortaya koyuyordu. Daha sonra ussal düşünce kendi evrimini yaşamaya başlayınca ve inançla kavgaya girince, en başta İbni Rüşd'cülerin (Paris ve Padova üniversitelerinde) «ikili doğru» anlayışı doğdu. İnanç da us da biri öbürünü çelen kendi dünya görüşlerine sahiptiler, ama bunlar kendi temellerini kendi alanlarında buluyorlardı. Daha sonra birlikçi bir düşünce gerekliliği en önemli filozofları bu iki tutumdan ya birini ya öbürünü diye adlandırabileceğimiz bir şeyle, daha önce benimsenmiş olan temel bir görüşün bırakılmasıyla sonuçlandı.

Ancak atomcu dünya görüşleri ve son aşamada bu seçimden doğmuş olan kökel olarak hıristiyanlık dışı dünya görüşleri evrimlerini sürdürdüler; bunlar bundan böyle insanın açık ve doğru bilgisine ulaştıkça bireyin sınırlarının bilincine de ulaşı-

yorlardı[226]. Bunun doğal sonucu olan bir durum sık sık kendini gösterdi: hıristiyanlığa dönüş ya da hiç değilse dine dönüş. Spinoza, Goethe, Racine, Pascal ve Kant bireyüstü bir dine dönmüşlerdir, hatta Spinoza ve Goethe dışında öbürleri hıristiyan dinine dönmüşlerdir.

Ama felsefi açıdan büyük klasik düşünürlerin ve şairlerin hıristiyanlığı ortaçağ hıristiyanlığından çok değişik olmuştur. Çünkü Rönesans'la ve usculukla gelen değişiklik avrupa düşüncesi için bir kazanım olmuştur. *İnsan bilgisi* bundan böyle *öncüldür* ve *çıkış noktasıdır*, insanüstü ve aşkın bir Tanrı inancı bunun bir *sonucudur* ancak.

İnsanın ve insan topluluğunun bilgisi ilerleme gösterince, Hegel'de ve daha çok Marx'da üst bir insan topluluğu fikri, *içkin* bir biçimde bireyci insanın sınırlarını aşma olasılığını ortaya koyunca din felsefesi yerini tarih felsefesine bıraktı, bunun için öncülleri değiştirmek ya da özerk ve bağımsız iki doğru arasında seçim yapmak gereksinmesi duyulmadı; çünkü Kant'ın din felsefesinde daha önceden doğal ve kaçınılmaz bir sonuç olarak üst ve gerçek bir insan topluluğunun içkin dini vardı, sosyalist düşünce vardı.

III

Gelecek — Tarih

Kant'ın tarih felsefesiyle ilgili metinlerinden çoğunun başlıca felsefi yapıtlarında bulunmayıp az önemli bir dizi yazıda yer alması bizi şu soruyu sormaya zorluyor: Kant'cı düşüncenin ve eleştirili felsefenin bütününde tarihin önemi nedir[227]?

Bu durum bu yazılarda ele alınan sorunların tam anlamında felsefeyle ilgili olmamasıyla, onların büyük yapıtlarda yeri olmamasıyla açıklanamaz elbette. Tersine, burada din felsefesindeki sorunların aynısıyla karşılaşmakta olduğumuzu göstermeye çalışacağız, tarih felsefesi sorunlarına verilen yanıtın mantık-

(226) Birey onlara elbette kendinde insan olarak görünüyordu.

(227) Tarih felsefesiyle ilgili metinler şunlardır: **Evrensel yönelimde bir tarih üzerine fikirler** (1784); **İnsanlığın tarih felsefesi konusunda Herder'in fikirleri üzerine belirlemeler** (1785), **Özdeyiş üzerine: bu kuram için değerlidir, uygulamada hiçbir değeri yoktur** (1793), **Ölümsüz barış üzerine** (1795), **Yetilerin çatışkısı** (1798).

sal düzeninin din felsefesinde karşımıza çıkan yanıta sıkı sıkıya bağlı olduğunu da göstermeye çalışacağız.

Zaman zaman yaptıkları gibi, Kant tarihe pek ilgi duymuyordu da ondan deyip çıkamayız bu arada. Çünkü yazılarda tam anlamında eleştirili dizgeye bağlı olmayıp da önemli olan herhangi bir konu yoktur, bu bir; ikincisi, bu kısa ve az sayıda çalışmalar gelecekteki Hegel'le, Marx'la, Lukacs'la ilgili tarih felsefesinin tüm temel kategorilerini içermektedir[236].

Bize kalırsa, bir büyük filozofun kesin sınırlarının *bireysel* ve *kişisel* olmadığını, yaşadığı ortamın toplumsal koşullarıyla belirlenmiş olduğunu gösteren eşsiz örneklerden biriyle karşı karşıyayız burada. Tarihle ilgili felsefi sorunların kavranılması sözkonusu değildir burada, Kant'da eksik olan çeşitli olası yanıtların kavranılması da sözkonusu değildir. Kant kendi dizgesinin iç mantığından yola çıkarak böylesi bir felsefenin en önemli ögelerini gelliştirmiştir. Ancak, Kant'ın yaşadığı dönemin toplumsal ve siyasal durumu öyle bir durumdu ki, Kant tarihe onu dizgesine alacak kadar varoluşsal bir gerçeklik ulayamıyordu.

Büyük bir düşünür yalnızca düşüncesine mantıksal bir düzen getirmekle ya da yeni ve özgün fikirler geliştirmekle uğraşmaz. O her şeyden önce insan için temel olan ve insan için kesin bir önem taşıyan şeyi sezmek kaygısındadır. Böyle olmakla en başta iktisadi ve toplumsal koşullara bağımlıdır. Çünkü insanın yaşamı topluluğun tümleyici parçası ve anlatımı olarak kişinin yaşamıdır. Toplum da dolaşık ve karmaşık pekçok etki altında ağır ağır evrimlenir ve en büyük düşünürün yapıtı bile eylemi çok yavaş olan etkenlerden biridir. Buna göre, filozof, etkisi ne kadar büyük olursa olsun, iktisadi ve toplumsal koşullara karşın hatta karşı, bir fikrin bir ülke ya da bir çağ insanları için kesin bir önemi olmasını sağlayamaz.

Onun büyüklüğü, sanatçının ve bilginin büyüklüğü gibi, insanlığın sözcüsü olmasında, insanı *gerçek* olarak, *gerçek* sorunlarıyla, *gerçek* çabaları ve olasılıklarıyla açıklamasındadır.

Filozofların en dahisi bile peygamber değildir. Açınımla ancak peygamber olunabilir. Filozof bir insandır, kendine ve çağ-

(236) Sınıf kavramı bir yana, bilgi için bile Almanya'nın iktisadi ve siyasal durumu çok geriydi. Fransa'da fizyokratlar bunu daha önce ortaya koymuşlardı.

daşlarına yaşamın anlamını, insanın geleceğini, bu geleceği sağlamakta insanın olanaklarını açıklamaya çalışır; insana, insana giden yolu, topluluğa ve kişiye doğru giden yolu açmaya çalışır. O bir insandır, «yüce iyinin yerleştirilmesi gereken... kavrama doğru, onu elde etmek için gereken davranışa doğru bir yolgösterici» bulmaya çabalar. Bu başarıyı elde edebildiği zaman tüm sınırlamalara karşın eksikli bir biçimde de olsa peygamberin çabasına benzer bir büyük çabayı gerçekleştirmiş olur belki de.

Şimdi Kant'ın tarih felsefesini ortaya koymaya çalışmalıyız. Yazık ki son yetmiş yılda bu kavram öylesine değişik anlamlarda kullanıldı ki ona bir çırpıda belli, kesin bir anlam vermek kolay olmayacak. Tarihsel gelişim için üretim güçlerinin önemi konusunda Marx'cı kuram gibi genel toplumbilimsel yasalar kadar Bossuet'nin *Evrensel tarih üzerine konuşma*'sındaki kurama benzeyen dinbilimsel kuramlar da *tarih felsefesi* deyimiyle belirleniyor bugün; hatta tarihsel bilimlerle ilgili yöntembilimsel ayrıştırmalara da bu adı veriyorlar. Bazen bilgibilimsel bir incelemeye bile bu adı veriyorlar, Rickert'in tarihsel bilimlerde kavramların oluşumu incelemesinde olduğu gibi.

Elbette her bilgin kendi sözlüğünü seçmekte bir yere kadar özgürdür. Bununla birlikte, kullanılagelen sözcükler varsa, zorlayıcı bir durum olmadan onların yerine başkalarını kullanmamak gerekir. Yoksa bulanıklıklar yaratmış oluruz, bu bulanıklıklar da insan bilimleri alanında çok sık görülmektedir.

Bugün biz *toplumbilim* sözcüğünü toplumsal evrimin genel yasalarını araştıran olumlu bilimi belirlemekte kullanıyoruz. Tarihsel maddecilik ve tarihsel ülkücülük de felsefi kuramlar değil de toplumbilimsel kuramlar olsalardı daha doğru olacaktı[229].

Bunun gibi, tarihsel bilimlerin yönteminl ilgilendiren her şey uygulamalı mantıkla[230], kavramların oluşumuyla ilgili her şey bilgi kuramıyla ilgilidir.

---

(229) Çünkü, iktisadi koşulların toplumsal ve siyasal yaşamdaki etkisini ortaya koyan en önemli tarih yapıtları arasında H. Pirenne gibi Marc Bloch gibi Marx'cı tarih felsefesini hiçbir biçimde benimsememiş olan tarihçilerin kitapları da vardır.

(230) İnsan bilimlerinin yöntemi doğa bilimlerinin yönteminden nerelerde ayrılır sorununu burada ele almıyoruz.

Tarih felsefesine ne kalıyor öyleyse? Kant'ın tanımını anımsayalım. Felsefe «yüce iyinin yerleştirilmesi gereken... kavrama doğru, onu elde etmek için gereken davranışa doğru yolgösterici»dir. Bu bize tarih felsefesinin konusunu da tanımlar gibi görünmektedir.

Din felsefesi yüce iyinin yaratıcısı olarak Tanrı'dan ve bizim yüce iyiye katılmamızı sağlayacak davranıştan sözederken tarih felsefesi de şu soruyu konu edinir: İnsan topluluğunun evrimi olarak tarih hangi ölçülerde yüce iyinin gerçekleşmesine yönelebilir ve şimdiden sonra bugünkü yaşamımızda geleceğimizi sağlamak ve yüce iyiye ulaşmak için hangi davranışı seçmemiz gerekir?

Kısacası, tarih felsefesi ahlak bilgisiyle ilgili bir soruyu yanıtlamak ve uygulamalı felsefeye katılmak zorundadır, oysa daha önce belirlenen sorular bilimsel ve kuramsal nitelikliydi.

Öte yandan belirgin olan bir şey daha var, o da kuramla uygulamanın birbirinden ayrılamaz olduğudur, çünkü amacını gerçekleştirmek isteyen her eylem gerçekliğin olabildiğince doğru bir kuramsal bilgisini gerektirir.

Ve elbette bu kuramsal bilgi doğru olmalıdır, çünkü yanlışlar ve yanılsamalar eylemde bulunanı sıkıntıya düşürür. Bununla birlikte kişi kuramsal bilgi karşısında ilgisiz ve edilgin bir tutum almaz.

Bu kişi kuramsal bilginin ona amaçlarına varmasının olanaksız olduğunu kanıtlayamayacağı umudundadır (yoksa tüm eyleminden vazgeçmesi gerekmektedir), tersine kendisine gerçekleşebilir görüneni ve kesinlikle gerçekleşebilir olanı göstereceği umudundadır.

Tarih felsefesine karşı çıkanların savları arasında en anlamsızı insanın kendi eylemiyle gerçekleştirmek istediği bir amaca nesnel tarihsel etkenler aramanın sözde çelişkisini ortaya koyan savdır. Gündelik yaşamdan seçilecek yüzlerce örnek, bu kanıtı ortaya koyanlara bu kanıtın tutar yeri olmadığını göstermeye yetecektir. Bir hastayı iyileştirmek isteyen hekim hastanın biyolojik yapısında bu iyileşmeyi çabuklaştırmaya ya da hatta yavaşlatmaya yatkın etkenler aramaz mı? Ya da böylesi etken-

ler bulunca tedaviden vazgeçer mi? Bir ev yapmak isteyen bir mimar evi çekecek güçte sağlam bir toprak parçası aramaz mı? Böyle bir toprak parçasını bulduktan sonra eh artık ev kendi kendine kurulsun diye çekip evine gider mi? Daha açık bir örnek verelim: şimdi tarihin en korkunç savaşlarından birini yaşıyoruz, beş yıldır iki tarafın önderleri yandaşlarına teknik stratejik, ahlaki ve hatta dinsel nedenlerle zaferi kesin olarak kazanacaklarını söylüyorlar. Bununla birlikte iki taraf da böyle bir belirlemede bulunduktan sonra silahını bırakıp zaferi beklemeyi düşünmedi. Hekim olsun, mimar olsun, askeri önder olsun, bütün bu insanlar genel olarak tarih felsefesine, özel olarak da Marx felsefesine yöneltilen çelişkili olmak suçunu durmadan işlemekteler. Bu eleştirilerin unuttuğu iki nokta var:

a) İnsan eylemleri, hekimin, duvarcının, askerin eylemleri de, amacın gerçekleşmesini güvence altında tutan evrimin toplumbilimsel yasalarında belirleyici etken olarak içerilmişlerdir.

b) Amacının gerçekleşmesini olasılık ya da kesinlik olarak gören insan eyleme geçme gözüpekliğinin ve arzusunun arttığını duyar, bu da amacın gerçekleşme olasılığını artırır ve amacı belki de kesinliğe dönüştürür[231].

Tarih filozofu bir savaşçıdır. Ülküsel bir insan topluluğu için, üstün ve gerçek bir yaşam için savaşan bir savaşçıdır. Bu

(231) Bilinçli ya da bilinçsiz, istenir ya da istenmez yanılgılara düşmek tehlikesi var elbette. İnsanoğlu olaylara olsun istediği şeyi katar; gereksinim duyduğu şeyi var sayar, olmasa da. Az önce araştırmada bulunduğumuz askeri önderlerin belirlemelerinde propaganda önemli bir rol oynamaktadır, propaganda gündelik siyasal kavgalarda da etkili olabilir. Ama uzun vadede yanılsamalar pahalı hazlardır. Kitlelere ne söylenirse söylensin, önder gerçek durumu açık açık bilmelidir. Yanılsamaları kışkırtarak ve hasımlarını yanıltarak zaman kazanabilir, ama olmazı olur kılamaz. Çıkmaz durum belirip de o bu durumu gördü mü savaşı bırakmak durumunda kalır (yalnızca amacına ulaşmak için eylemde bulunmak ve başka çıkarlar hizmet etmemek düşüncesiyle). Böylesi tarih filozofu gündelik siyaset yapmaz, o kavganın bütününü düşünür, yüce iyinin gerçekleşme olasılığını, gerçekleşmeye yatkınlığını ya da gerçekleme kesinliğini düşünür. Burada istenmiş yanılgılar anlamsızdır, istemdışı yanılgılar son derece tehlikeli. Buna göre, sık sık karşılaştığımız «ilgi çekici» ve «espri» yüklü çalışmaları değil de gerçek bir tarih felsefesini öngörüyorsak, eylemin önceselliğine karşın mantıksal düşünce olabildiğince kesin bir biçimde bilimsel olmak zorundadır.

yüzden hekim, mimar, asker kadar etkin olan tarih filozofu, kendisini «mantıksızlık»la suçlayacak eleştirilere karşın «çelişki»ye düşmek suçunu işleyecektir.

Tarih felsefesini, insan topluluğunun zamansal evriminde koşulsuzu bulmak girişimi ve umudu olarak tanımladık. Zamanın geçmiş ve gelecek diye iki yönü olduğuna göre iki tür tarih filozofu olmalı. Kötümser ve gerici bir tarih felsefesi, koşulsuzu yalnızca olmuş olanda bulacaktır. İyimser bir felsefe de onu umduğumuz, kendi kendimize yaratacağımız gelecekten bekleyecektir.

Önce birincisini ele alalım. Elbette bu gibi tutumlar oldu ve olmakta. Önce, her eski kurumda, her geçmiş olayda yalnız tarihsel olması nedeniyle bir değer bulan «tarihselcilik»ten ve tarihçi okuldan sözedelim. Aynı çizgide, Ortaçağ karşısındaki heyecanıyla duyguculuk yer alır. Ancak bunların birer felsefe olarak alınması gereği kuşku götürür.

Çünkü felsefe insani ve evrensel değerlerle ilgili bir araştırmadır ve bugüne kadar her geçmiş olay, her tarihsel olgu özel ve sınırlı kalmıştır[232]. Yalnızca geçmişi görmeye dayanan böyle bir tutum gene de evrensel değerlere ulaşmak istiyorsa, «köken»e, açınıma ya da mitos'a yani imgelemsele ulaşmak üzere gerçekliği, tarihi bir yana bırakmak zorundadır. Böyle bir tutum, dünyadaki gerici kavrayışların en ünlü kişilerince tutulan yola düşmek zorundadır. (İhtiyar Schelling'i, duyguculuğu, günümüzde mitoslar üzerindeki araştırmalarda ortaya çıkan büyük gelişimi —Lévy-Bruhl ve ilkel düşünceyi—, Heidegger'in imgeleme verdiği büyük önemi, Jean-Paul Sartre'in ilk felsefi yapıtları olan *İmgelem*'i ve *İmgelemsel*'i düşünelim.)

Tarih felseresl adına yaraşır olmak için (tarih felsefesinin gerçek tarihine başvurması gerektiği düşünülünce) bize ikinci yol kalıyor, bu yolun en önemli temsilcileri Kant'tır, azçok Hegel'dir, Marx'dır, Lukacs'tır. Ve biz ilk bakışta şaşırtıcı görünen şu önermeyi ortaya koyuyoruz: *İnsan için insani değer olan tarih geçmişi değil geleceği belirler.* Bunu göz önünde tuttuğumuz zaman alman insalcıllığının tarih felsefesiyle ilgili büyük yapıt-

(232) Özellikle Almanya'da. Fransızlar Fransız Devrimi'yle ve İnsan Hakları Bildirisi'yle övünebilirler.

larını anlayabiliriz. Hegel'i bir yana bıraktığımızda[233]. Kant'ın tarih felsefesiyle ilgili yazılarının, Marx'ın *Sermaye'sinin,* Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin neden hemen yalnızca şimdi'den ve sık sık gelecek'ten sözettiği o zaman anlaşılır[234].

Gelecek olarak tarih. Bu fikir modern insancılık için çok önemlidir, ve daha gerilere gitmeyi düşünmezsek son yetmiş yılın bilimsel yazılarını ele aldığımızda çok yeni, çok alışılmadık bir fikirdir.

Bu fikir, bireyin mutlak'a inanabileceğine inanan bireyci dünya görüşü için elbette kavranılamaz bir şeydir. Bu dünya görüşüne göre tüm gelecek baştan sona bireyseldir; *Ben,* düşüncenin de eylemin de tek konusudur, tıpkı fizik dünya gibi topluluk da yalnızca bireysel eylemin *nesne*'sidir, özellikle kuramsal ve içsel bilginin *nesne*'sidir. Bu yüzden burada ancak deneysel bir tarih sözkonusu olabilir, geçmişin olaylarını anlatan, bu olaylar arasında nedensellik bağlarını araştıran, en iyi durumda da genel toplumbilimsel yasalar ortaya koyan bir tarih. Deneyci ve uscu bir toplumbilim, bir tarihsel olaylar yazarlığı vardır ama uscu ya da deneyci bir tarih felsefesi yoktur.

Daha ötede, sezgi ve duygu gizemcileri için bir tarih felsefesi sözkonusu olamaz. Çünkü böyle bir durumda özne yokolmaya gidecektir, özne evrenle ve ruhsalla özdeşleşmeye gidecektir, artık insani olanla biyolojik ve fizik olan arasında bir ayrım kalmayacaktır. (Kant'la Herder arasındaki başlıca ayrılık noktalarından biridir bu).

Bu felsefelerde bir evrim sözkonusu olsa da, bu evrimin ilkesi ya Bergson'da olduğu gibi biyolojiktir ya da Schelling'de olduğu gibi evrenle ilgilidir, ama tarihsel değildir. Bu dünya görüşlerinde dış gerçeklik genel olarak tüm gerçek anlamını yi-

---

(233) Değindiğimiz durumların ikisi de Hegel'de bir bileşimden çok bir karışım olarak bulunmaktadır. Bu yüzden Hegel'in yapıtı tarihçi okulun, genç Hegel'cilerin ve Marx'cılığın kökeninde bulunmaktadır.

(234) Almanca'da iki sözcük vardır : **Historie ve Geschichte.** Birincisi tam anlamında **geçmiş**'i belirlemekle yükümlüdür yalnızca, ikincisi de **gelecek**'i ve gelecek umudu açısından belirlendiği ölçüde **geçmiş**i. **Historische Schule**'den ve **Geschichtsphilosophie**'den sözedilir. En azından dilbilimsel nedenlerle tersi olanaksızdır.

tirmeye doğru gittiğinden tarihsel geçmiş de giderek ancak mutlak'ın anlatımı olmakla önemli olan bağımlı bir şeye dönüşür. Tarih felsefesi, düşüncenin ve eylemin öznesi olarak *Ben*'in değil de *Biz*'in ortaya konulduğu insan topluluğuyla ilgili bir felsefede felsefi görüşün dayanağı olabilir ancak. Gerçekten, *Biz* için, topluluk için gelecek ve tarih özdeştir. Belli bir topluluğu ilgilendiren ve o topluluk için temel olan her geçmiş olay terimin ilk anlamında *(historisch)* tarihseldir, her gelecek olay da ikinci anlamında *(geschichtlich)* tarihseldir. Geçmiş ancak topluluğun geleceği için önemli olduğu ölçüde ve bu açıdan ele alındığı ölçüde sözcüğün ikinci anlamında tarihsel olabilir[335].

Bu gelecek yalnızca gelecek kuşaklara yüksek bir yaşam, daha mutlu bir yaşam sağlamakla kalmayacak, gerçekleştirilmesi için yapılan kavgada bugünden başlayarak kişisel ve bireysel yaşama bir anlam ve bir içerik kazandıracaktır.

«Yüce iyi'nin yerleştirilmesi gereken kavram» olarak tarih, «yüce iyi'nin elde edilmesini sağlayan davranış» olarak tarihsel eylem ...bunlar bize gerçek tarih felsefesinin tek konusu olarak görünmektedir.

Burada biz, şimdiye kadar yaptığımız gibi, Kant'cı tarih felsefesinin şematik bir sergilemesini yapmakla yetineceğiz, ayrıntılara hiç girmeyeceğiz özellikle belirlediğimiz şeyler çerçevesi içinde toplumbilimsel sorunları almayacağız[336].

---

(235) Burada şunu belirlemek zorundayız : evrensel bir sezgide kendini gösteren felsefi tarihle deneysel olarak ele alınan tarih arasındaki ayrılıkları gözönünde tutar, ikincisinin yararlılığını ve gerekliliğini şöyle belirler : «Bir ölçüde **a priori** bir çıkış noktasına sahip olan bu evrensel tarih **(Weltgeschichte)** fikriyle tam anlamında tarih **(Historie)** çalışmalarını yani deneysel olarak kavranılan tarihle ilgili çalışmaları azaltmak istediğimi ileri sürmek, eğilimimi yanlış yorumlamak olacaktır. Ben yalnız şunu düşündüm : bir filozof kafası (tarihi anlayabilecek bir kafa) bir başka bakış açısı ortaya koymaya kalkabilecektir.» **(Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 30). Bu ayrımın ortaya konulmasıyla yetinildiği bellidir. İkinci anlamda eylemle yaratılacak olan bir gelecek açısından geçmişin araştırılması ve değerlendirilmesidir. Birinci anlamda tarih **(Historie)** yalnızca geçmişin bilimsel ve deneysel araştırmasıdır. İkisi de yararlıdır ve elbette birbirinden ayrılmaz şeylerdir. Ama hiçbir durumda birini öbürüyle karıştırmamak gerekir.

(236) Her türlü yanlış anlamadan sakınmak için şunu belirlememiz gerekiyor : Kant'cı düşüncenin zamanla ve tarihle ilgili belirlenimi, toplumbilimle ve siyasetle ilgili somut konularda, örneğin bireysel olarak ele alınan her erdemin ayrıştırılmasında ya da özel bilimsel sorunların incelenmesinde tam an-

Bu fikirler düzeninde bizim dikkatimizi çekmekte olan iki durum vardır :

a) Kant'cı tarih felsefesiyle din felsefesinin yapı açısından birbirine benzemesi.

b) Bu felsefeyle sonraki Hegel, Marx ve Lukacs felsefelerinin benzeşmesi.

---

larında felsefi yapıtlarındakine göre daha açıkseçiktir. Örnek olmak üzere biz burada tek bir sorunu genişliğine ele alacağız, bu da insanbilim ve siyaset alanında Kant, Marx ve Lukacs arasında varolan son derece büyük ayrılıkları belirlememizi sağlayacak. Bir cumhuriyet devleti ve dünya yurttaşları toplumu kurmakla ilgili uygulamalı ve siyasal olasılıklar sorununu, Kant'ın da sık sık ilgilendiği bir sorunu seçiyoruz burada. Mantık açısından bu gerçekleşme için iki yol olasıdır. Gerçekleşme ya **yukarıdan aşağıya**, mutlakyöneticinin (ya da iktidarı elde tutanların) istemiyle olur, hiç değilse onunla anlaşmakla olur, ya da **aşağıdan yukarıya**, onun istemine karşı, halkla olur. Birinci olasılık Kant için görünür biçimde en istenir olasılıktır. Kant zamanında Almanya'da halkçı ve ilerici güçlerin zayıflığı düşünülünce bu çok olağandır. Öte yandan, Kant'ın bildiği bir şey, çok iyi bildiği bir şey vardır: iktidarı ellerinde tutanlar başka insanlar kadar bencildirler ve onların bilinçli eylemiyle, onların erdemiyle üst bir toplumsal duruma ulaşmak umudu cılız bir umuttur. «Onun (insanın) kendince de dürüst olması gereken adalet sağlayıcı bir öndere sahip olma biçimini de gözden uzak tutmamak gerekir. İnsan bir önderi meclisteki mi aramalı? Çünkü bunlardan herbiri kendi üstünde kimse kalmadığı, kendisine yasal bir başkı uygulayabilecek kimse kalmadığı zaman özgürlüğünü kötüye kullanacaktır. Yüce önder kendince dürüst olmalıdır, ama gene de insandır o. Bu çaba, çabaların en zorudur ve tam çözümü olası değildir» (**Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 23). Geriye halkın mutlakyöneticiye karşı bağımsız eylem olasılığı kalmaktadır. Bu aşağıdan yukarıya devrim sorunu Kant'ı zaman zaman uğraştırmıştır, bu sorunun çözümü Fransız Devrimi olayını izleyen yıllarda daha güç olmuştur. Ama Kant Fransız Devrimi'ne ne kadar yakınsa, onu ne kadar candan savunmuşsa, başka mutlakyönetimler için, örneğin Prusya'daki mutlakyönetim için bir halk devrimi öngörmekten kesinlikle uzak durmuştur. (Bu noktada, bildirilerinde ve metinlerinde düşüncesinin gerçek ve iç zorunluluğuyla açıklanabilecek olanla sırf sakınıklık ve dış belirlenim anlamı taşıyanı ayrı ayrı belirlemek zor olacaktır). Gerçekten sözkonusu olan ve elbette hiç kolay olmayan, devrimin Fransa'da onaylanışıyla Prusya'da mahkum edilişini çelişkisiz bir biçimde birbirine bağlayacak birleştirici bir tutum bulmaktır. Birçok metnin hiç değilse ilk bakışta çelişik görünmesi buradan gelir. İki örnek verelim : «İnsan hakları düzenden ve huzurdan daha önemlidir. Yetkin bir düzen de huzur da genel baskı üzerine kurulabilir. Buna karşılık olağan toplumda adalet isteğinden gelen düzensizlikler bitip gider.» (**Ölümünden sonra yayımlanan yapıtlar, Bütün yapıtları**, cilt XV, II). «Yasaları koyan devlet yöneticisine karşı halkın yasal direnişi diye bir şey yoktur. Yüce iktidarın dayanılmaz bir şey olarak ortaya konulan kötü kullanımına halkın dayanmasını zorunlu kılan neden şu olguda yatar : halkın yüce yaşamaya karşı direnişini yasadışı bir olgudan başka bir şey sayamayız. Bazen zorunlu duruma gelen kuruluşun (yanılgılı kuruluşun) değişmesi olgusu ancak yöneticinin kendisince yeniden düzenleme yoluyla ya-

Din felsefesinin en önemli kategorisi yüce iyi fikriydi, erdemle mutluluğun Tanrı ülkesinde birleşmesiydi.

Bunun gibi, tarih felsefesinin en önemli kategorisi de insan topluluğunun ve toplumun üst bir biçimi fikriydi, dünya yurttaşları toplumuydu, sonsuz barıştı, yetkin sivil kuruluştu, Uluslar Birliği'ydi.

Her iki fikir de bugün etkin olarak varolan topluluktan niteliksel olarak ayrı bir topluluğun anlatımıdır.

---

pılabilir, halk tarafından devrim yoluyla gerçekleştirilemez.» (**Töreler metafiziği, Bütün yapıtları**, cilt VI, s. 320 - 321). Fransız Devrimi karşısında aldığı tutum üzerine herhangi bir yanlış anlaşılma olmasın diye şu belirlemede bulunur : «Çünkü bir devrim bir defa başarıya ulaştı mı, yeni bir düzen kuruldu mu, başlayışındaki ve sürüşündeki yasadışılık insanları iyi yurttaşlar olarak yeni düzene başeğip başeğmemekte özgür bırakmaz, insanlar bundan böyle iktidarı ele geçirmiş olan hükümete başeğmekten kaçınamazlar.» (**Töreler metafiziği. Bütün yapıtları**, cilt VI, s. 322 - 323). «Kötü bir düzenle gerçekleştirilmiş bir devrimin şiddetiyle çok iyi bir düzen kurulsa bile, halkı geriye, geçmiş zamana doğru sürüklemek hakkı kimseye verilmemiştir, bununla birlikte bu devrim süresince devrimle kötü ilişkilere giren kişiyi şiddete ya da hileye başvurarak yöneticilerin cezalarına başeğdirmek doğrudur.» (**Sürekli barış üzerine, Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 372 - 373). Halkın özgürlüklerini kuvvete dayanarak savunma hakkını Kant'cı bakış açısına göre şöyle özetleyebiliriz : 1. Halk yöneticiyi adalete uymayan bir davranışa girmemesi için zorlayabilir. 2. Bu hukukun içeriği şu cümlede özetlenmiştir : «Halkın kendisi için veremediği kararı yönetici halk için verememelidir.» (**Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 304). 3. Ancak halkın hakkı yalnızca «olumsuz»dur, yani halk yalnızca yargı vermelidir, yoksa «kendisine haksızlık edene karşı zor kullanmamalıdır.» 4. Halkın tek güvencesi yazma özgürlüğündedir, yazma özgürlüğü halkın eleştirisiyle hükümeti düzenlemeler yapmaya yöneltir. («Özgürlük ruhu olmadan başeğiş tüm gizli toplulukların nedenidir.») 5. Halkın hiçbir zaman kuvvete dayanarak direnme hakkı yoktur, en kötü yanlışlara, en büyük adaletsizliklere bile. Direnç ve devrim her zaman en ciddi cinayetlerden biridir, ciddi biçimde, hatta ölümle cezalandırılmalıdır. (Ölüm cezasını onaylayarak Kant özel olarak kan dökmek istememekte, yalnızca Fransız Devrimi'ni korumaktadır). 6. Devrim yenilgiye uğradı mı aynı nedenle ve aynı ölçüde yeni hükümete başeğmelidir, ona başkaldırmak cinayet olacaktır. 7. Biçimsel ve genel hukukun ayrıştırmalı bakış açısı gözönünde tutulunca her devrim aşağılanası bir cinayettir. Türümcü bakış açısından, devrim (hiç değilse Fransız Devrimi) ve bu devrimin tüm dünyada yandaşlar bulması sevindirici ve saygı uyandırıcı olaylardır. (**Yetilerin çatışkısı, Bütün yapıtları**, cilt VII, s. 85 - 86). Burada Kant dip notunda «iftiracı müzevirlere karşı çıkar, «bunlar bu yönelimi yenilik hastalığı, Jacobin'cilik, devleti tehdit eden fesatçı anlayış olarak yorumlamışlardır, oysa özellikle devrim sahnesinden şu kadar kilometre uzaklıkta olan bir ülkede bu gibi savların en küçük bir dayanağı yoktur.» Böylece, biraz zorla da olsa, iki karşıt tutum tek bir bakış açısında birleştirilmiş olur. Yaşanan andaki tarihsel durumun Kant'ın kuramsal düşüncesi üzerinde ne kadar etkili olduğunu şimdiye kadar yazdıklarımızdan giderek kolayca anlayabiliriz.

Ayrılık şurada belirir: Tanrı ülkesini *sonsuzlukta* eylemlerimizden ve Tanrı'nın yardımından bekleriz, buna karşılık dünya yurttaşları topluluğu *gelecekte* eylemlerimizden ve yazgı ya da ihanet dediğimiz bir «doğa tasarısı»nın katkısından bekleriz[237].

Kant din felsefesiyle tarih felsefesi arasındaki bu yakınlığı pek güzel görür: «Görülüyor ki felsefenin de bir *yönseme*'si olmak gerekmektedir, ama bu yönseme felsefe fikrinin sağlayabileceği bir yönsemedir, sonuç olarak hiç de coşkulu bir yönseme değildir» *(Bütün yapıtları,* cilt VIII,s.27).

2. Yüce iyi'de mutluluk erdemin bir sonucu olduğu gibi yani insanın erdemli ve ussal eylemlerinin bir sonucu olduğu gibi, topluluğun yüce biçimi de ancak insan eylemleriyle yaratılabilir: *Doğa istemiştir onu; insan hayvansal varlığının mekanik düzenini aşan şeyi tümüyle kendinden çıkarır ve içgüdülerinden kurtulmuş olan kendi usuyla kendi kendine yaratığı mutluluktan ya da etkinlikten başka bir mutluluğa ya da yetkinliğe katılmaz*[238].

3. Ama Kant'ın yalnızca *Ben*'i tanıyan, *Biz*'i tanımayan bireyci dünya görüşünde bu ussal eylemler din felsefesinde yüce iyiyi gerçekleştirmeye yetmezken dünya yurttaşları toplumunu gerçekleştirmeye hiç mi hiç yetmezler. Bunlar bu gerçekleşme için *gerekli* bir koşul oluştururlar, *yeterli* bir koşul oluşturmazlar.

Burada da bireyi aşan iki öge işe karışacaktır, bu iki öge ruhun ölümsüzlüğüyle ve Tanrı'nın varlığıyla ilgili iki uygulamalı konuta karşılıktır (üçüncü özgürlük konutu ikisinde de ortaktır.)

Ölümsüzlük konutu insanlara yetkin erdeme ulaşmalrını sağlayacak bir süre elde etmeleri için zoruludur.

Tarih felsefesinde aynı rolü türün ölümsüz yaşamı oynar. *İnsanda* (yeryüzünün tek ussal taratıı olmakla) *usun kullanımını amaçlayan doğal yatkınlıklar yalnız tür içinde tümüyle gelişebilirler, bireylerde değil*[239].

(237) Öte yandan Kant tarihe çok az güvendiği için yetkin sivil kuruluş, evrensel toplum vb. yüce iyiden daha az yetkindirler. Onlar yalnızca **evrensel özgürlük**'ü ve **sonsuz barış**'ı güvence altında tutarlar, oysa yüce iyi evrensel **erdem**'i ve evrensel **mutluluk**'u güvencede tutar.

(238) **Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 19.

(239) **Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 18.

«Bütün bu doğal yatkınlıklardan nasıl yararlanılabileceğini öğrenmek için her insanın çok uzun bir süre yaşaması gerekirdi. Ya da doğa ona kısacık bir yaşam vermişse (gerçekte de böyledir bu), o zaman yaşamın belki de ölçülemeyecek kadar çok sayıda kuşağa gereksinimi vardır, bu kuşaklardan herbiri bir sonrakine buluşlarını taşıyacaktır, böylece türümüze eğilimine tümüyle uyan bir evrim düzeyinde tohumlarını katacaktır. Bu an, hiç değilse düşüncede, insanın çabalarının amacı olmalıdır, yoksa doğal yatkınlıklar büyük ölçüde boş ve amaçsız diye değerlendirilebilecektir»[240].

Tanrı'nın varolluşu konutu yüce iyinin gerçekleşmesini güvence altında tutmalıdır.

«İçsel olarak yetkin *amacı içinde* dışsal olarak da yetkin bir devletin kuruluşunu, doğanın kendi yatkınlıklarını insanlık içinde tümüyle geliştirebildiği tek bir dünya devletini sağlama yolunda Doğa'nın gizli tasarımı (Hegel'de usun hilesine karşılıktır bu)» da tarih felsefesinde tam tamına aynı rolü oynamaktadır[241].

4. Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varoluşu nasıl kuramsal bilgiler değillerse, uygulamalı konutlarsa, «doğanın gizli tasarımı» ve insan türünün evrensel barışa doğru, dünya yurttaşları toplumuna doğru ilerlemesi de zorunlu uygulamalı varsayımlardır, deneysel ya da *a priori* kuramsal fikirler değillerdir.

Ayrılık şu noktada belirir: birinci durumda duyulurüstü sözkonusudur, böyle olunca doğrulukla ya da yanlışlıkla ilgili her kanıt dışa atılmıştır, oysa ikinci durumda, tarih felsefesinde somut gerçeklik sözkonusudur, dolayısıyla ortaya konulması son derece güç olan bu kanıt kavranılmaz bir kanıt değildir. Öyleyse her zaman bu varsayımları doğrulayabilecek «evrensel yönelimli bir tarih» yaratmaya çalışmak gerekir. Çünkü, «doğanın eğilimiyle ilgili böylesi bir süreçten deneyin bir şeyler çıkarıp çıkaramayacağını bilmek sözkonusudur yalnızca. *Bir şeyler* diyorum, çünkü bu çevrim tamamlanabilmek için çok uzun bir zamanı gerektirir gibidir... İnsanlığın bu yönelim içinde...sağlamış

(240) **Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 18.
(241) **A.g.e.**, s. 19.

olduğu çok az bir birikimden giderek, onun yolunun nasıl bir yol olduğunu bulanık bir biçimde belirleyebiliriz... bu arada insan doğasının gereklerine göre türümüzün rastlayabileceği çok uzak bir çağın belirlenimi bile önemsiz değildir, eğer bu çağ keslnlikle beklenebiliyorsa... Özellikle şu nedenle: öyle görünüyor ki biz, ussal yatkınlıklarımızla, kendi ardıllarımız için bu mutlu anı en çabuk biçimde getirebiliriz. Bu yüzden bu çağın yaklaşışının zayıf belirtileri bile bizim için çok büyük bir önem taşır»[242].

Şu aşağıdaki bölüm de sanının ve onun uygulamalı konutlarla yakınlığının uygulamalı ve ahlaki özyapısını açıkça göstermektedir: «Benimsemem gereken şey, insan türünün...daha iyiye doğru, varoluşunun ahlaki amacının derinliğine doğru gelişmekte olduğudur, ilerlemenin bugüne kadar zaman zaman *kesilmiş* olduğudur, ama hiç bir zaman *duymayacak* olduğudur. Bu sanıyı kanıtlamak gereksinmesi duymuyorum. Kanıt getirmek rakiplere düşer. Çünkü ben doğuştan görevime, gelecek için, kuşaklar dizisinin her üyesi için eylemde bulunmak görevime bağlanıyorum, öyle ki bu gelecek her an daha iyi bir gelecek oluyor. Benim umutlarıma karşı tarihten nice kuşku derlenebilir. Bu kuşkular bir kanıt taşıyorlarsa beni çıkarsız görünen bir işi bırakmaya yöneltebilirler: bununla birlikte, bu çok uzun zaman mutlak bir biçimde kesin olmadıkca, ben kendi ödevimi bana gerçekleşmez olana katılmamayı öneren bilgelik kuralıyla değişmeyi düşünmem»[243].

5. Tarih felsefesiyle ilgili olan yazıların toplumbilimsel görünümü gerçekte bizim çalışma alanımızı aşar. Ancak, gene de iki noktaya dikkati çekmek istiyoruz, bunlar elbette sonraki Hegel'ci ve Marx'cı tarih felsefelerinin ilk tohumlarını oluştururlar:

a) «Doğanın gizli tasarımı», Hegel'deki usun hilesiyle Marx'daki tarihsel zorunluluğun ilk biçimidir. Gelecekteki üst düzenin gerçekleşmesini, dünya yurttaşları toplumunun, ölümsüz barışın gerçekleşmesini o güvence altında tutacaktır: «Bu *güvence*'yi veren bu büyük sanatçıdan, Doğa'dan başkası de-

(242) **Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 27.
(243) A.g.e., s. 308 - 309.

ğil; onun mekanik akışı bir uygunluğu apaçık gösteriyor; bu uygunluk uyumu insanlar arasındaki uyumsuzluktan, hatta onların istemlerine karşın çıkarmaya dayanıyor. Bu yüzden bu uygunluk, bir zorunluluk olarak, *yazgı* diye... adlandırılmıştır... ama erekliliğini düşünüp... *inayet* de denilir; kuramsal düzeyde yüceltilmiş bir fikirdir bu, uygulama düzeyinde (örneğin ahlaki sonsuz barış kavramını, doğadaki tüm mekanikliği bu ereğe göre kullanmak eğilimi içinde ele alarak) dogmacıdır, gerçeklik üzerine temellenmiştir»[244].

b) «Doğa'nın bütün bu yatkınlıkları gerçekleştirmek için kullandığı araç, her şeye karşın yasal bir düzenin nedeni olduğu ölçüde toplumsal *çatışkı*'dır»[245]. Evrimin gerçekleşmesini sağlayan bu *çatışkı* daha sonra Hegel'de diyalektik çelişki, Marx'da sınıf çatışması olacaktır. O, «insanların *toplumdışı-toplumsallık*'ıdır; yani insanları bir toplum kurmaya yönelten itkidir, aynı zamanda her an bu toplumu ayırmak tehdidinde bulunan bütünsel bir direnişe bağlıdır... İnsanda bir *toplumsallaşma* eğilimi vardır, çünkü böyle bir durumda o kendini... daha çok insan duyar. Ama insanda büyük bir bireyselleşme itkisi de vardır, çünkü o kendine her şeyi kendi kafasınca düzenleme konusunda toplumdışı bir özellik taşır...»[246].

Bireysel olarak insanlar birbirleriyle karşıtlaşırlar, «bu direniş insanın tüm güçlerini uyandırır, onu tembelliğe olan eğilimini aşmaya ve benzerleri arasında, ne *benimseyebildiği* ne *vazgeçebildiği* benzerleri arasında tutkuyla, egemen olma isteğiyle ve doymazlıkla belirlenmiş bir duruma ulaşmaya yöneltir. Barbarlıktan kültüre doğru atılan adımlar böyle gerçekleşir... Tüm yetenekler böyle gelişir yavaş yavaş... Doğal ve kaba eğilimi zamanla belli bir uygulamalı ilkeleri olan ahlaki bir ayrımlaşmaya dönüştürebilen, aynı zamanda bir toplumda benimsetilmiş *hastalıklı* bir başeğişi *ahlaki* bir bütünselliğe dönüştürebilen düşünce biçiminin temellerini atmakta sürekli aydınlık bir ilerleyiş böyle başlar»[247].

---

(244) **Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 360 - 362.
(245) **A.g.e.**, s. 20.
(246) **A.g.e.**, s. 20 - 21.
(247) **Bütün yapıtları**, cilt VIII, s. 21.

Devletler arasındaki ilişkilerin savaş çatışkılarının ötesinde ahlaki amaca doğru evrimlenmesi de benzer bir biçimde gerçekleşir. Ancak **Kant**'ın çok iyi bildiği bir şey vardır: bu toplumbilimsel ayrıştırma onun çağında bilimsel olarak ortaya konulmuş bir olgu olmaktan çok ahlaki ve uygulamalı bir varsayımdır. Kant'a göre bu varsayıma deneysel bir temel hazırlamak felsefe tarihçisinin en önemli görevidir. Bu yüzden Kant geçmişte ve şimdide ayrıştırmasına bu düzenle ilgili bir kanıt sağlayabilecek olayları aramaktan hiç mi hiç geri durmadı. Altmış beş yaşında da olsa, dünya tarihinin en büyük olaylarından birine tanık olmak durumunda kaldı, bu olayda insanlığın ahlaki ilerlemesi için uzun zamandır aradığı kesin kanıtla karşı karşıya olduğunu hemen anladı; tanık olduğu olay Fransız Devrimi'ydi.

Bu yüzden Fransız Devrimi karşısında tutumu çok açık oldu. Devrimle ve gelişimiyle ilgili haberlerin büyük yankılar uyandırdığı, Jacobin'lerin şiddet eylemleri karşısında Schiller, Schelling, Hegel gibi başlangıçta Devrim'e yakın olmuş kişilerden pekçoğunun korkuya kapılıp karşıt bir tutum aldığı geri Almanya'da Jacobin'lerin aşırılıklarını eleştirmekle birlikte bütünü için Devrim'e ve onun insanlık için taşıdığı öneme inancını sürdürenlerin sayısı yok denecek kadar azdı. Bunlar arasında Almanya'nın en büyük iki şairi, Goethe ve Hölderlin vardı her zaman[248].

Bununla birlikte bunlardan hiçbiri yayımlanmış son yapıtındaki yetmiş dörtlük ihtiyar Kant kadar aydınlık ve oldukça az kaypak bir dil kullanmadı. Hapishanenin duvarlarını yıkmış ve özgürce yaşamaya koyulmuş kardeşlerine hapisteki devin yollandığı son bir selam gibi çınlıyordu sözleri. Oldukça sakınık bir biçimde formüllendirilmiş bir selamdı bu (öylesi tutumların getireceği tehlikeleri anıştırarak özür diliyordu aynı zamanda), bu selamda az ya da çok belirgin çekiniklikler yansıyordu baştan sona çünkü insan hapishanenin duvarlarını yı-

(248) Resmi alman tarihinin bu olayın üzerine örtü örtmeye çalışması ve Goethe'yi ve Hölderlin'i yeni - Kant'cıların Kant'ı ele aldığı gibi ele alması olağandır. Bunu **Faust** üzerine ve Goethe'nin Fransız Devrimi'ni karşısındaki tutumu üzerine yapacağımız bir çalışmada ortaya koymayı umuyoruz.

kacak gücü olmadığı zaman gardiyanları boş yere çokca tedirgin etmemelidir. Her şeye karşın ihtiyar Kant kendisini alman usculuğunun ve alman gericiliğinin arabasına koşmalarına izin vermiştir gibilerden her yargı girişimini apaçık bir sahtekarlık olarak ortaya dökecek kadar açık bir selamdır bu. Eleştirili felsefenin bize her an kanıtladığı şeyi bir kere daha doğrulayan bir selamdır bu selam: belli bir anda korkuyla, hesapla ya da öznel olarak içtenlikli ama kökel olarak ahlakdışı bir düşünceyle özgürlük davasına ve insan hakları davasına ihanet eden «filozoflar», özgürlüğü kökten kaldıran en gerici diktatöre bağlanmış «filozoflar» düşüncelerinde ve eylemlerinde birazcık da olsa Immanuel Kant'ın adına ve yapıtına sığınmak hakkını yitirdiler böylece.

Kant'cı tarih felsefesi araştırmasını, bu ihtiyarın fransız halkının doğmakta olan özgürlüğüne, dünyanın her yerinde bu özgürlüğü savunanlara yolladığı selamla bitirmek istiyoruz:

«İnsanlığın bu ahlaki eğilimini kanıtlayan çağdaş bir olay üzerine :

Bu olay insanların aralarındaki büyüğü küçük kılmak ya da küçüğü büyük kılmak için giriştikleri önemli eylemlerden ya da çabalardan değildir, eski ve parlak siyasal yapıları kaldırarak ve yerlerine toprağın derinliklerinden başka yapıları fışkırtacak önemli eylemlerden ve çabalardan değildir. Hayır, böyle bir şey yok. Burada, büyük devrim oyunları nedeniyle kendisini *açıkça* ele veren ve böyle bir parçalılığın getirebileceği büyük uyarsızlıkların tehlikesine karşın herhangi bir partinin oyuncularına karşın bir başka partinin oyuncuları karşısında evrensel ama gene de ilgisiz bir duygu yakınlığını açık açık ortaya koyan, böylece hiç değilse genel olarak insanlığın (evrenselliği nedeniyle) ve ahlaki olarak insanlığın (ilgisizliği nedeniyle) bir özelliğini, yalnızca daha iyiye doğru ilerleme umudunu veren değil de, aynı zamanda etkin olarak ulaşıldığı ölçüde böyle bir ilerlemeyi sağlayan bir özelliğin bir yatkınlık olarak dışlaştıran seyircilerin düşünce biçimi sözkonusudur yalnızca.

Günümüzde güçlü bir halkın giriştiğini gördüğümüz bir devrim başarıya ulaşmış ya da ulaşamamış olsun, ama yok-

sunluklar ve sertlikler getirmiş olsun, bu durumda bilge bir kişi, ikinci bir girişimde bulunarak onu mutlu bir sona erdirmeyi umsa bile böylesine pahalı bir deneye kalkmayı hiç bir zaman düşünmeyecektir, ama bu devrim gene de seyircilerin kafasında (bu oyuna katılmamış insanlardır bunlar) bir istek *duygudaşlığı* bulacaktır, bu duygudaşlık da anlatımı bile tehlikeli olan ve sonuç olarak insan türünün ahlaki yöneliminden başka sorunu bulunmayan bir heyecana yaklaşmıştır.

Burada işe karışan ahlaki sorun iki yönlüdür. Bu sorun her şeyden önce bir halkın başka güçlerce engellenmeksizin kendisine güzel görünen siyasal kuruluşu benimseme *hakkı*'yla ilgilidir; ikinci yönde de *amaç*'la (bu arada ödevle) ilgilidir, buna göre yalnızca ve yalnızca doğası gereği bir saldırı savaşından bile ilke olarak kaçınmaya yatkın bir kuruluş kendinde *hukuka uygun*'dur ve ahlaki açıdan iyidir; bu da en azından ortaya koyduğu fikre göre cumhuriyet kuruluşu olabilir ancak; ayrıca buna göre savaşın (tüm kötülüklerin, göreneklerde tüm çöküntülerin kaynağı olan savaşın) giderilmesinin koşullarına, tüm sakatlanmışlığına karşın ileriye doğru yürüyüşünden geri durmayacak olan insan türüne olumsuz yönden verilmiş olan en iyiye ilerlemenin koşullarına yerleşmek gerekir.

Bunun yanında iyiye *tutkuyla, coşkuyla* katılma olgusu, bugün tümüyle kanıtlanmış bir şey olmasa da her coşku bu anlamda kınanan bir şey olduğu için, insanbilim açısından önemli olan bu olaydan ötürü şu belirlemede bulunmaya olanak sağlıyor: gerçek coşkunun nesnesi her zaman ülküsel bir ögedir, yani tümüyle ahlaki bir ögedir, örneğin hak kavramıdır, böylece o hiç bir zaman bencil yarara katılmaz. Parayla ödüllendirmelere karşın devrimcilerin rakipleri basit hukuk kavramının kendilerinde uyandırdığı atılganlığa, ruh yüceliğine yükselemediler, hatta eski savaşçı soyluluğun onur kavramı bile (coşkunun eşdeğeri olarak) arasına katıldıkları halkın hukukunu gözetenlerin ve kendilerini bu hukukun savunucusu sayanların silahları önünde eridi; halkın dışarıdan gözlemlerken gösterdiği coşku, en küçük bir etkin katılma eğilimi olmadan duygu yakınlığı ortaya koyuyordu»[249].

(249) **Bütün yapıtları**, cilt VII, s. 85 - 87.

Sonuç

İNSAN NEDİR?
KANT VE ÇAĞDAŞ FELSEFE

Sanırız önceki sayfalar Kant Felsefesinin ayrıntılı bir açıklaması olmaktan çok şematik bir tablo niteliğinde olsa da, okuyucuya bu düşüncenin inanılmaz zenginliğiyle ve aynı zamanda kesin bütünselliğiyle ilgili bir bilgi vermektedir.

Sonuç bölümünde, Kant'cı insan kavrayışının özünü birkaç sözcükle özetlemeyi ve Kant düşüncesini modern avrupa düşüncesinin bütünü içine yerleştirmeyi kuruyoruz.

Kant için insan ussal bir varlıktır, us da evrenselliği ve topluluğu içerdiğine göre hiç değilse bir ölçüde «toplumsal» bir varlıktır. Topluluğa ancak başka monadlarla ilişkisi içinde katılan özerk bir monad değildir o. İnsan, tersine, basit varoluşuyla en büyük bütünün, bir *topluluk*'un, giderek bir *evren*'in parçasıdır.

Ancak bu topluluk da bu evren de *yetkin olmayan* şeylerdir, çünkü insanın eylemlerine güçlü içgüdüler ve bencil çıkarlar egemendir, bu şeyler insanları karşı karşıya getirir ve topluluğu ve evreni parçalamaya yöneltir. İnsan «toplumsal-toplumdışı» bir varlıktır.

Bireyin bencil ve topluluğa karşıt olan eylemleri onun biyolojik doğasına ve dış dünyaya bağımlılığını belirtir, onun *dışerklik*'ini oluşturur. Onu üst ve yetkin bir topluluğa doğru

iten eğilimler onun ruhsal ve ussal doğasını, *özgürlük*'ünü, *özerklik*'ini oluştururlar.

Ussal varlık olarak insanın gerçek yazgısı, eylemleriyle ve tüm güçleriyle, yetkin bir topluluğun yeryüzünde bir Tanrı ilkesinin, yüce iyinin, sonsuz barışın vb. gerçekleşmesine yönelmektir. İnsan bunu ancak anlık ona bu topluluğun gerçekleşmesine *inanmayı* yasaklamıyorsa, onu yasal bir biçimde *ummayı* yasaklamıyorsa yapabilir.

İnsanları düşüncelerinde ve eylemlerinde birleştiren ve onların henüz yetkin olmayan topluluğunu kuran şey tüm bireylerde ortak olan evrensel ve *a priori* özellikli biçimdir (zamanın ve uzayın arı sezgisi, anlığın kategorileri, kategorik buyurucu) ve bir ölçüde biçimsel bir ölçüde özsel olan, ama her durumda tam *öznel* özyapılı olan estetik yargıdır. Onları ayıran şey de bireyden bireye değişen duyulur maddedir (duyumlar, eğilimler, bencil çıkarlar).

Bugünkü insanın bilgileri de eylemleri de sınırlıdır, bunlar *biçimlerinde «toplumsal» ve içeriklerinde «toplumdışı» şeylerdir.* İnsanın bilgisi deneyde olguların *bütünsel olmayan* bir belirleniminden başka bir şey değildir, eylemi de bencil ve toplumu karşıt bir uygulamadır, bu eylem için evrensel olan şey ancak bir ödevdir, bir kategorik buyurucudur, bir etkin *gerçeklik* değildir.

Üst bir topluluk niteliksel olarak üstün olan bir bilgiyi ve bir eylemi olası kılacaktır. Kendinde şeylerin bütünsel belirlenimi olacak bir bilgi, buyurucunun ve ödevin sözkonusu olmadığı, yalnızca özgür ve gerçekten topluma uygun bir etkinliğin sözkonusu olduğu bir kutsal istem. O zaman biçim de içerik de tüm insanlarda ortak olacak ve düşüncelerinin ve eylemlerinin, *kuram*'ın ve *uygulama*'nın evrensel birliğinde onları birleştirecektir.

Ama Kant için bütün bu kavramlar, bu yetkin topluluk, yeryüzünde Tanrı ülkesi, kendinde şeylerin bilgisi kutsal istem, koşullanmamış gibi kavramlar insanın bu topraklar üzerinde istemiyle ve eylemiyle hiç bir zaman gerçekleştiremeyeceği duyulurüstü fikirlerdir.

Çünkü insan, ulaşmayı hiç bir zaman düşünmeden, biricik gerçek ruhsal değerler olarak onlara yönelmelidir, bu yüzden insanın varoluşu trajiktir.

Bu trajik Kant felsefesinde iki boyutu olan, iki aşılma umudu ortaya koyan bir trajiktir: *ussal inanç* ve insan topluluğunun geleceği için henüz yetersiz bir umut olan *tarih.*

Bu insan anlayışıyla Kant tümüyle yeni bir kavrayışın temellerini atmıştı. Ondan önce gerçekten önemli sayılan felsefelerin tümü (tek büyük istisna Spinoza'cılıktır) iki temel tipe indirgenebiliyordu. Yunan düşünürleri ve Ortaçağ'ın sonlarından bu yana yaşamış olan düşünürlerden pekçoğu bireyde özerk ve bağımsız bir varlık görmekteydiler, bu varlık böylece mutlak'a ulaşabilir, en azından insan değerleri düzeyinde en çoğu elde edebilir bir varlıktı. Topluluk ya da bütün, onlar için, özerk bireylerin karşılıklı ilişkilerinin sonucu olan *ikincil* bir gerçeklikti.

Ortaçağ hıristiyan dünya görüşleri bireyi çok büyük bir bütüne katılan eksikli bir varlık olarak, gerçek ve deneysel insan topluluğunu da Tanrı ülkesinin eksikli bir imgesi olarak görüyorlardı. Yetkin bütün, Tanrı ülkesi onlar için insanı aşan bir şey olmasına karşın *gerçek* ve *varolan* bir şeydi ama. Onların inancı bir *bilgi*'ydi, bir sezgiydi, Kant'ınki gibi bir eylem umudu ve nedeni değildi.

Kant yeni bir felsefeye yol açmış oldu, bu yeni felsefe hıristiyan düşüncesindeki insanın sınırlılığı fikrini Eskiçağ ve XVII. ve XVIII. yüzyıl düşünürlerinin içkinlik fikriyle bağdaştırarak, düşünülür dünyayı, bütünlüğü insan çabası olarak, insanın gerçek yöneliminin nesnesi ve eylemin ürünü olarak görüyordu.

Birinci bölümdeki filozoflar bireyden yola çıkarak kavrayışlarının temeline *bilgi kuramı*'nı (uscu ya da deneyci) ve *ahlak*'ı (Stoa'cı ve Epikuros'cu) yerleştirmişlerdi, oysa hıristiyan filozofları tanrısallıktan yola çıkarak *dinbilim*'de dizgelerinin gerçek temelini bulmuşlardı; *topluluk* fikri üzerine, *insan kişiliği* üzerine, yani *tarih felsefesi* üzerine temellenmiş bir felsefe olasılığını ilk olarak yaratan Kant için açık bir yoldur bu.

Kant'dan sonraki en önemli üç düşünürde, Hegel, Marx ve György Lukacs'da gelişimini sürdürmüş olan felsefi düşüncenin yoludur bu yol.

Bununla birlikte Almanya'da Kant felsefesini doğrudan doğruya izleyen iki dizge ortaya çıktı. Bu iki dizge bizce Kant felsefesine göre bir gerileme ortaya koyuyordu. Kant da bunu sezmiştir zaten. Düşünceleri Kant düşüncesinin yönünden ayrı bir yön tutmuş olan bu iki düşünür Fichte ve Schelling'dir.

Kant'ın yapıtı bir sonuç olmaktan çok bir başlangıçtır. Bu yüzden yalnızca Kant'ın bu yanını anlamış ve sezmiş olan düşünürler gerçek bir felsefi önem kazandılar. Onlar Kant'cı düşüncenin ardıllarına miras bıraktığı şu çok önemli sorudan yola çıktıkları için önemli oldular:

İnsan yaşamının trajiği gerçekten aşılmaz bir şey midir? Deneysel insan için koşulsuzca yüce iyiye ulaşmanın herhangi bir yolu var mıdır?

Alman ülkücülüğü, başlıca temsilcilerinde, Fichte, Schelling, Hegel'de, aynı zamanda «maddeci mirascısı» Marx'da bu soruya olumlu bir yanıt verme girişiminde bulundu.

XIX. yüzyıl başlarında alman burjuvazisi neden genç Fichte'nin bireyci etkinliğini de Schelling'in gerici felsefesini de (Fransız Devrimi karşısında *bilinçli* bir tepki olan felsefesini) enine boyuna benimsemekten yana değildi? Gerçekleştirecek durumda olmadığı bir ilerlemenin umudunu yaşayan bu burjuvazi neden onun ülküsel anlatımını ancak ilerlemeci ve devrimci bir dünya görüşünden ve Prusya devletiyle ilgili gerici övgünün karışımında, Hegel felsefesinde buldu? Bu soruları açıklamamızı sağlayacak etkenleri burada bu sonuç bölümünde ayrıştırmamız olanaksız.

Gene de Hegel düşüncesinde bizim için canlı ve önemli bir şeyler arıyorsak, onun asıl önemi belki de felsefeyle deneysel insanbilim arasındaki ayrımı, Kant düşüncesinde egemen olan bu ayrımı aşmış olmasından gelir. Dizgesinin temeline tarih felsefesini yerleştiren Hegel, olumlu bilimler olarak toplumbilimi ve tarihl de dizgesine katıyordu.

Bu yolda çok daha önemli bir aşama Marx'ın yapıtı olmuştur. Almanya'da Kant sonrasının en büyük filozofları ara-

sında yer alan Marx yaşamının büyük bir bölümünü gurbette, Paris'de, Londra'da geçiren ve zamanın Almanya'sında özgül tarihsel koşulların getirdiği sınırlamalardan uzak kalan ilk filozof olmuştur.

Hegel'in başlatmış olduğu felsefe ve deneysel toplumbilim ortaklaşması yalnızca Marx'la gerçekten bilimsel bir özyapı kazanmıştır[250].

Marx'dan sonra, XIX. yüzyıla doğru, daha önce de söylediğimiz gibi, yalnız Almanya'da değil bütün Avrupa'da, insanla ve evrenle ilgili felsefi ve tutarlı bir bakış açısı kavrayışı ve gereksiniminde gözle görülür bir gerileme oldu. Nietzsche'yi bir yana bırakırsak, resmi felsefi düşüncede bir takım «yeni-Kant'cı» ve «yeni-Hegel'ci» profesörler ortalığı doldurdu, bunlara felsefeyle ve düşünce tarihiyle uğraşan «Marx'cı»ların büyük bir bölümünü de katabiliriz.

Bu öyle bir dönemdi ki, bu dönemde pekçok yorumcu Kant'ın ve Hegel'in çeşitli yönlerini olabilecek ve düşünülebilecek bütün biçimlerde ele alıp incelediler, bunun sonucu o kadar cılız oldu ki, büyük alman şair ve düşünürlerinden pekçoğunun yapıtları karşısında çağdaşlarının gösterdiği kavrayışsızlıktan ve ardıllarının onları hırpalaması, bozması ve değiştirmesine yol açan bilinçli ve bilinçsiz küstahlıktan daha acı ne olabileceğini söyleyebilmek güçtür[251].

---

(250) Bazı «Marx'cı»ların yaptığı gibi Marx'ın her sözünü kutsal ve şaşmaz bir doğru gibi almak yanlış ve tehlikeli bir tutumdur. Kant'da da, Hegel'de de, elbette Marx'da da henüz canlı olan ve geçerliğini koruyan birçok fikir yanında bazı durumlarla ve çağının özellikleriyle koşullanmış ve bugün aşılmış olan birçok fikir vardır. Bunları birbirinden ayırmak tam tamına filozofun ve tarihcinin görevidir, gerçek ve benimsenebilir tek «katıkuralcılık» da burada kendini gösterir.

(251) Alman düşünce ve edebiyat tarihinin şimdiye kadar nasıl yazıldığı konusunda acıklı bir güldürü kaleme alınabilir. Bu konuda birçok yapıtı incelerken ancak dört ya da beş defa «yazar incelediği düşüncenin ya da yapıtın özünü duyuruyor» duygusuna kapıldık. Genel ve bileşimci bir bakışla oluşturulmuş olan bu yapıtları sayalım : en önce ve hepsinin üstünde bir alman sosyalistinin, Franz Mehring'in **Lessing Legende**'i, bu arada bir macar yazarının, György Lukacs'ın **Tarih ve Sınıf Bilinci** adlı yapıtı; bir fransız yazarının, E. Vernieil'in **Almanya**'sı ve yapıta avusturyalı gazeteci Karl Kraus'un yazdığı birçok not (Karl Kraus'a karşı tüm basın ve resmi edebiyat tam anlamında bir görmezden gelme siyaseti uygulamıştı). «Ciddi» edebiyat bu yapıtların hemen tümünü yok sayıyorsa elbette bu bir raslantı değildir.

Daha sonra, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın düştüğü büyük siyasal, iktisadi ve manevi bunalımın etkisiyle çeşitli duygu, sezgi, boğuntu, umutsuzluk felsefeleri ortaya çıktı. Bunların başlıca temsilcileri herhalde Henri Bergson, Martin Heidegger, J.-P. Sartre'dır. Onların gelişimlerinin ve başarılarının nedenlerini ve sonuçlarını elbette burada ayrıştıramayız. (Nedenler ve sonuçlar bugün her adımda biraz daha aydınlanmaktadır.) Bugün bize önemli ve üstünde durulası görünen, savaştan önce Fransa'da bu boğuntu ve umutsuzluk hastalığına karşı bir tepki doğmuş olmasıdır; bu tepkl en güçlü anlatımını özellikle *Esprit* dergisi çevresinde oluşan kişilikçi ideolojide bulmuştu.

Bu akım elbette kendi kendinin bilincine varmış felsefi bir dünya görüşü durumuna gelmemişti, tümüyle gelişmiş bir dizge olmamıştı daha. En önemli ayrıştırmaları henüz hiç bir şey yayımlamamış olan genç insanların özel konuşmalarında bulmuşuzdur. Savaş patladığında her şey gelişme yolundaydı. Elbette felsefi düzeyde son yılların evrimini eleştirmek olanaksızdır bugün, çünkü en önemli şeyler belki de yayımlanmadan kaldı.

G. Lukacs'ın yirmi yıldan çok süren felsefi susuşundan sonra kişilikçilik savaş öncesindeki son yılların akışı içinde bu alanda en önemli olgu gibi görünür. Elbette bu fransız kişilikçiliği alman insancılığından iyice değişik bir gelenekten yola çıkıyordu ve alman insancılığıyla bir yakınlığı bulunduğunun bilincine yeni yeni varıyordu. Belirtmemiz gereken en önemli şey onun da kendiliğinden aynı sorunlara yönelmesi, çok zaman da aynı yanıtları vermesiydi.

Bu da bizim bu çalışmamızı doğrulayan bir şeydir. Bu çalışma sık sık yinelenen «Kant'a dönmek» sözünü hiçbir durumda yeniden ele almayı düşünmez. Tam tersine, her «dönüş» geçmişi değil de geleceği dizgesine temel alan ve her zaman öğrencilerine bir *felsefe*'yi değil de *felsefi düşünme* biçimini öğretmek istediğini bildiren felsefi düşünceye ihanet gibi görünür.

«Kant'a dönüş» yolunu aramak için gözlerimiz geçmişe değil, en iyi insan topluluğu adına geleceğe yöneliyor. Demek

ki Immanuel Kant imgesini onun gerçek ışığında, onun gerçek öneminde, şimdi için de gelecek için de canlı ve gerçek olan bu şeylerde görebiliriz. Kant her zaman bize çalılıkta ilk güç adımları atmış ve yürüyeceğimiz yolu açmış büyük filozoflardan biri olarak görünüyor.

İnsan topluluğunun geleceğiyle ilgili bu bakış açısına buna göre Immanuel Kant'ın dev varlığının yanıbaşına yerleştiğimizde son yılların felsefede ün yapmış pekçok adı bakış açımızdan silinip gidecektir. Çünkü insanın kurtuluşuna ve gerçek bir topluluğun gerçekleşmesine yönelmiş olanın dışında hiç bir şey kendini felsefeyle ve düşünceyle ilgili saymak hakkına sahip olamaz.

Bugün Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde yurtlarının ulusal kurtuluşu için ve genel olarak insanın özgürlüğü ve hakları için savaşanlar yalnızca kendi ulusal geleneklerinin de Fransız Devrimi geleneklerinin değil, alman insancılığının amaçları ve umutlarının da mirascısıdırlar, Fransa'nın ve başka birçok avrupa ülkesinin savaşçıları yalnızca gerçek bir «avrupa ortaklığı» için, bir düşünce, özgürlük ve avrupa insancılığı ortaklığı için savaşıyorlar, *bu ortaklığın gerçekleşmesi felsefenin temel sorunu ve en acil sorunudur;* hiç değilse bazı okurlarda bu inancı uyandırmayı başarmışsak yapıtımız amacına ulaşmış demektir.

"Ne bilebilirim?
Ne yapabilirim?
Ne umabilirim?

İnsan nedir?"

KANT

Zor ama girilmesi zorunlu bir alandır Kant felsefesi, sonraki düşüncelere girmek için bir geçit oluşturmaktadır çünkü. Lucien Goldmann, Kant Felsefesine Giriş'inde her zaman çözülmesi güç bir filozof olarak bakılmış olan Kant'a aydınlık bir yaklaşım getiriyor. Çağının ve toplumunun koşullarına götürerek açıklıyor Kant'ı, gerektiğinde önceki düşünceler karşısında yerini belirliyor onun, gerektiğinde ondaki çelişkileri yaşamın çelişkilerinden giderek anlaşılır kılıyor, onda geleceğe dönük ne varsa ve geleceğe uymaz ne varsa bir bir belirleyerek yapıyor bunu. Kısacası Kant adlı o büyük yapıyı aydınlık ve karanlık köşeleriyle gezdiriyor bize.

metis yayınları

350 TL.