KANT SONRASI KANT

EDİTÖR
SELDA SALMAN

FELESEFE

ALFA

4532 | ALFA | FELSEFE | 51

KANT SONRASI KANT

EDİTÖR
Selda Salman

YAZARLAR
Elif Çırakman
Gamze Keskin
Onur Aktaş
Türker Armaner
Buket Korkut Raptis
Özgüç Güven
Emre Şan
Çetin Türkyılmaz
Kubilay Hoşgör
Nebil Reyhani
Bülent Gözkân
Kaan H. Ökten
Toros Güneş Esgün
Sanem Yazıcıoğlu
Tuğba Sevinç
Emine Sarıkartal
Ali Akay
Ferda Keskin
Ömer Turan
Özge Ejder
Hakan Yücefer
Mehmet Şiray

Kant Sonrası Kant
© 2023, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Kitabın tüm yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Dizi Editörü Kaan Özkan
Kitap Editörü Selda Salman
Kapak Tasarımı Adnan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Alfa Grafik

ISBN 978-625-449-885-5

1. Basım: Haziran 2024

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 43949

KANT SONRASI KANT



EDİTÖR
SELDA SALMAN

ALFA

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

I FICHTE: **Ben'in Teorik ve Pratik Birliği** (*Selda Salman*) 9

II HEGEL: **Aklın Krizi: Eleştiri ve Spekülatif Düşünce** (*Elif Çırakman*) 37

III ALMAN ROMANTİKLERİ: **Sanat Sancısı** (*Gamze Keskin*) 81

IV SCHOPENHAUER: **Schopenhauer'ın Kant Eleştirisi** (*A. Onur Aktaş*) 113

V MARX: **Kant, Marx ve Bir Diyalog Denemesi** (*Türker Armaner*) 145

VI NIETZSCHE: **Eleştirinin Eleştirisi: Nietzsche'nin Bakışından Kant** (*Buket Korkut Raptis*) 169

VII FREGE: **Kant'tan Kaçış, Kant'a Dönüş ya da Kaçınılmaz Kant** (*Özgüç Güven*) 199

VIII HUSSERL: **Fenomenoloji Kopernikçi Devrimin Devamı mıdır?** (*Emre Şan*) 243

IX BERGSON: **Zaman, Sezgi ve Özgürlük: Bergson'un Kant Eleştirisi Üzerine** (*Çetin Türkyılmaz*) 287

X YENİ-KANTÇILIK & ERNST CASSIRER: **Avrupa'nın Günbatımında Kant'a Dönüşler** (*Kubilay Hoşgör*) 313

XI JASPERS: **Karl Jaspers'in Varoluş Felsefesinin Kantçı Temelleri** (*Nebil Reyhani*) 379

XII WITTGENSTEIN: **Sentetik A Prioriden Sentaktik A Prioriye** (*H. Bülent Gözkân*) 401

XIII HEIDEGGER: **Heidegger'in Kant'ı: "En Büyük Alman Düşünür"** (*Kaan H. Ökten*) 449

XIV ADORNO: **Adorno'dan Sonra Kant: Eleştirinin Diyalektiği** (*Toros Güneş Esgün*) 493

XV ARENDT: **Kant'ın Düşünümsel Yargılarına Dair Arendt'in Hermeneutik Yorumu** (*Sanem Yazıcıoğlu*) 537

XVI RAWLS: **Siyaset Felsefesinde Kantçı Konstrüktivizm** (*Tuğba Sevinç*) 565

XVII LYOTARD: **Öznenin ve Müştereğin Bozulması** (*Emine Sarıkartal*) 609

XVIII DELEUZE: **Bugün, Deleuze ve Kant** (*Ali Akay*) 637

XIX FOUCAULT: **Foucault'nun Kantçı Mirası** (*Ferda Keskin*) 655

XX HABERMAS: **Olgular ve Normlar Arasında Huzursuz Bir Kantçı: Habermas'ın Eleştirel Kuramı** (*Ömer Turan*) 677

XXI DERRIDA: **Doğanın Diliyle Felsefe Yapan Filozoflar** (*Özge Ejder*) 747

XXII JEAN-LUC NANCY: **"Büyük Kitap Büyük Bela" Jean-Luc Nancy, Kant ve Metin Olarak Felsefe** (*Hakan Yücefer*) 765

XXIII RANCIÈRE: **Politikadan Estetiğe: Kant ve Rancière'de Duyulurun Anlamı** (*Mehmet Şiray*) 795

DİZİN 821

ÖNSÖZ

Kant Sonrası Kant kitap projesi, felsefe tarihinin dönüm noktalarından biri olan Immanuel Kant'ın kendisinden sonraki etkisini, ona yöneltilen olumlu ve olumsuz eleştirileri bir arada görebilmek amacıyla gerçekleştirildi.

Felsefenin genellikle "aziz"i ya da "günah keçisi" ilan edilen Kant'a belirli bir mesafeden bakılarak irdelenmesi, içinde yaşadığımız çağda gerek felsefe gerek Kant'ın etkilediği psikoloji, sosyoloji, politika gibi pek çok disiplin açısından oldukça önemli. Nitekim Kant yalnızca felsefeyi değil, modern dünyayı algılamamızda bir dönüm noktası olarak karşımıza çıkıyor. Bu nedenle Kant'tan sonra gelen düşünürlerden neredeyse hiçbiri Kant adını anmadan yoluna devam edemiyor.

Elbette Kant'tan etkilenen ya da onu eleştiren filozofların tamamına tek bir kitapta yer verilmesi mümkün değildi. Dolayısıyla çerçeve Kant hayattayken başlayan okumalardan günümüzde devam eden okumalara, Fichte'den Rancière'e yirmi üç filozofla sınırlandırıldı. Transendental felsefenin epistemoloji, etik, estetik, politika gibi odaklarını ele alan filozofların yaklaşımlarını inceleyen Türkiye'nin felsefe

alanında önemli isimleri oldukça kapsamlı olduğuna inandığımız bu kitabı ortaya çıkardı. Umudumuz kitapta yer verilemeyen filozoflarla ve hatta diğer disiplinlerdeki çalışmalarıyla öne çıkan düşünürlerle başka çalışmaların da gerçekleşmesi.

Kant sonrası neredeyse iki yüz elli yıla yayılan tarihsel bir süreç. Bu süreci belirli temalar etrafında ya da kronolojik bir çerçeveyle takip etmek mümkündü. Bu kitapta, etik ve estetik, estetik ve politika alanlarında olduğu gibi kesişmelerin yarattığı sınıflandırma sorunu düşünülerek kronolojik bir sıra izlenmesi ve zaman içerisinde düşüncenin dönüşümüne ve açılan yeni alanlara ve tartışmalara işaret edilmesi yönünde bir tercihte bulunuldu. Böylelikle filozofların yalnızca Kant'a değil, birbirlerine olan örtük ya da açık mesafelerinin de takip edilebilir olması hedeflendi.

Yaklaşık iki yıl süren ve her biri özgün yaklaşımları yansıtan bu çalışmada yer almayı kabul eden yazarlara düşünsel katkıları, emek ve sabırları için çok teşekkür ederim. Ayrıca bu kitabın derlenme sürecindeki inanç ve desteğinden dolayı H. Bülent Gözkan'a şükranlarımı sunarım.

Selda Salman

I

FICHTE

Ben'in Teorik ve Pratik Birliği

Selda Salman

Kant ve Fichte İlişkisi

Alman İdealizminin önemli isimlerinden Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Kant'ın çağdaşı, en erken takipçi ve yorumcularından biridir. Yirmili yaşlarının sonunda, Kant felsefesi çalışmaya başladığında *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımının (1781) üzerinden yaklaşık dokuz yıl geçmiş ve takip eden çalışmalarıyla Kant, halihazırda felsefe sahnesinin saygın filozofları arasındaki yerini almıştır. Şubat 1791'de Johanna Rahn'a yazdığı bir mektupta Fichte, şans eseri çalışmaya başladığı Kant felsefesinin onu tüm dünyevi kaygıların ötesinde bir yere yükselttiğini ve kendisinde çok güçlü bir karşılığa sahip olduğunu yazar ve hayatının birkaç yılını Kant felsefesi çalışmaya ayırmak istediğini dile getirir.[1] Transendental felsefeye duyduğu hayranlıkla, Kant'la

---

1 Aktaran R.C. Ware, "The Historical and Logical Relations Between Fichte and Kant," *The Journal of Speculative Philosophy*, 11:2, Nisan 1877, s. 146-147.

görüşmek üzere aynı yıl Königsberg'e gider. Beklediğinden çok daha soğuk bir karşılamayla da olsa altmışlı yaşların sonunda olan Kant ile yüz yüze tanışma imkânı bulur.

Bir yıl sonra, Nisan 1792'de Fichte'nin *Versuch einer Critik aller Offenbarung* (*Tüm Vahiylerin Bir Eleştirisi Girişimi*) adlı çalışması yayımlanır. Eleştirel felsefe veçhesinden vahiy mefhumunu ele alan eser, sergilediği ustalığın yanı sıra Kant'ın yayımcısı tarafından yayımlandığı ve isimsiz olarak ilk baskısı yapıldığı için Kant tarafından kaleme alınmış olduğunun düşünülmesine neden olur. Yazının basılmasında Kant'ın da destek ve görüşlerine başvurmuş olan Fichte, bu sayede filozofun ilgisini kısmen de olsa kazanır. Yazarın Fichte olduğunun açıklanması ise herhangi bir resmi felsefe eğitimi almamış ve felsefe okumalarını kendi çabaları ile gerçekleştirmiş Fichte'nin genç yaşta önemli bir felsefe kariyerine başlamasına vesile olur.[2]

Fichte, Kant'tan azami derecede etkilenmiş olsa da Kant felsefesinin derinliklerine indikçe eksikler olduğunu düşünmeye başlar. 1793'te Niethammer'a yazdığı bir mektupta "Kant'ın yalnızca hakikate *işaret ettiği* ancak onu ne açtığı ne de ispat ettiği kanısındayım" demektedir.[3] Bu nedenle büyük bir hayranlık beslediği Kant felsefesinde anlaşılmaz kalan, hatta eksik olduğunu düşündüğü noktaları tamamlama çabası içine girecektir.

Yine aynı yıllarda Fichte'nin hayatında oldukça önemli bir gelişme daha olur: Dönemin yükselen üniversitelerinden biri olan ve felsefe tarihinde önemli bir yer edinen Jena Üniversitesinden teklif alır, 1794 yılında Jena'ya gider. 1794 Fichte'nin en önemli eserlerinden biri olan ve daha sonra da yıllarca üzerine çalışarak güncelleyeceği *Wissenschaftslehre*'nin (*Bilgi*

---

[2] G. Zöller, "From Transcendental Philosophy to *Wissenschaftslehre*: Fichte's Modification of Kant's Idealism," *European Journal of Philosophy*, 15:2, 2007, s. 250.

[3] Aktaran R.C. Ware, s. 148.

Öğretisi) yayımlandığı yıl olacaktır. Fichte, bu eserin hemen girişinde: "(...) sistemim *Kantçı* bir sistemden başka bir şey değildir; bu, şeylere aynı bakış açısını taşıdığı anlamına gelir, ancak metot bakımından *Kantçı* sunumdan oldukça bağımsızdır. Bunu büyük bir otoritenin ardına saklanmak için söylemiyorum, ne de öğretime dışarıdan bir destek aradığım için, ama yalnızca doğruyu söylemek ve adil olmak adına [söylüyorum]" diyerek kendisini açıkça Kantçı bir filozof olarak konumlandırır.[4] Sözlerinin hemen akabinde ise –saygısına istinaden dile getirdiği düşünülebilecek– bir açıklamada bulunarak amacının ne Kant'ı açıklamak ne onun tarafından açıklanmak olduğunu, söylediklerinin Kantçı ya da Kant karşıtı bir cihette değil, bağımsız ele alınması gerektiğini belirtir.

Her ne kadar *Wissenschaftslehre*'de amacının Kant'ı açıklamak olmadığını dile getirse de Kant'ı dogmatizmden kurtarma niyetinde olduğunu belirtir nitelikte cümleler sarf eder. Dogmatizm, Fichte için ölümcül, geride bırakılması gereken ve "devrimci" transendental felsefenin karşısında yer alan felsefi bir yaklaşımdır; Kant'ın dogmatizme bükülebileceğini ve transendental felsefenin –deyim yerindeyse– bu zaaftan kurtulması gerektiğini düşünmektedir.[5] Burada da özellikle Kant'ın kendinde-şey ve nesneye ilişkin yaklaşımı öne çıkar. Ancak kendinde-şey yalıtık bir biçimde ele alınamaz. Bir sistem filozofu olarak Fichte için bu meseleye ilişkin yaklaşım felsefenin tüm bileşenlerini belirler cihettedir. Burada merkezi konumu ise bilhassa "özgürlük" kaplayacaktır. Özgürlük Fichte için bir başlangıç noktası olacak, "radikal özgürlük" olarak adlandırılabilecek özgürlük anlayışını temel alan bir felsefi sistem kurmak için Kant'ta önemli bir eksiklik tespit edip bir ilk ilke (*Grundsatz*) olarak "ben"e (*Ich*) yönelecek ve

---

[4] J.G. Fichte, *The Science of Knowledge 1794*. (P. Heath ve J. Lachs, Çev. ve Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. I:420, 1991, s. 4. (*Wissenschaftslehre* olarak kısaltılacaktır).

[5] *Wissenschaftslehre*, I:430, s. 12, dipnot 2.

tüm düşüncenin temeli olarak "ben"in vaz edilmesini öne çıkaracaktır.[6] "Ben" Fichte için her şeyin mutlak öncesidir (*das absolute Prius*).[7] Özellikle 1794 öncesi bir kaç yıl boyunca Fichte'nin felsefede ilk ilke, temel prensip ve her şeyin ondan türetilebileceği (*deduktion*) bir kök arayışında olduğu ve bunun aslında transendental felsefeyi daha açık ve anlaşılır hale getireceğini düşündüğü ve neredeyse tamamen bu mesele üzerine kafa yorduğu görülebilir.[8] Ben'in ben-olmayan'la bir birlik olarak vazedilmesi bu ilk ilkeyi oluşturacaktır. Birlik sorunu burada kritik önemdedir. Nitekim Kant'ın özneyi teorik ve pratik alanlarda, doğa ve ahlakilik olarak iki ayrı dünya sahibi olarak koyması bu iki alan arasındaki ilişki merkezinde pek çok eleştirinin konusu olmuştur. Fichte öznede birliği tesis ederek bu ikilikten kurtulmak ister; çünkü esas itibarıyla ikiye yarılmış özne bir ve aynı öznedir. Bu ikiliği birleştirmeyi başarmak aynı zamanda temsil ve kendinde-şey ayrımını da ortadan kaldıran ve transendental felsefenin artık kendinde-şey'e ihtiyaç duymayacağı bir yaklaşım geliştirmeyi de kapsar. Bu bölümde gösterilmeye çalışılacağı gibi Fichte'nin "Kantçı" felsefi problemi, bu nedenle Kant felsefesinin bileşenlerini yeniden ele almayı, zaman zaman yerinden etmeyi ve hatta Kant'ın titizlikle dışarıda bıraktığı ögeleri mahiyetlerini değiştirerek sisteme yeniden dahil etmeyi gerektirecektir.

Nitekim Kant felsefesinin derinliklerinin farkında olmak Fichte'de aynı zamanda eleştirel felsefeyi sağlam bir zemine

---

[5] Schelling de Kant ve Fichte'ye ilişkin "Kant-Fichte: Transendental İdealizm Sistemi" başlıklı Yeniçağ Felsefesi Üzerine Derslerinin (1833-34) el yazması metinlerinde Kant'ın herhangi bir ilk ilkeden yoksun bir "bilmenin doğası" arayışına girdiğini, bu nedenle "*bilimsel*" sayılamayacağını ileri sürer. Bkz. F.W.J. Schelling, "Kant-Fichte: Transendental İdealizm Sistemi," çeviren A. Irgat, *Alman İdealizmi I: Fichte*, ed. E.A. Kılıçarslan, G. Ateşoğlu, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 504.

[7] F.W.J. Schelling, s. 515.

[8] Bkz. F.C. Beiser, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.

oturtma isteği uyandırmıştır. Böylelikle hem Kant felsefesini eleştirenlere karşı savunmak hem transendental felsefede gördüğü eksikleri tamamlamak ve sistemi sağlamlaştırmak ister. Bu nedenle Kant ile aynı kaygıyı paylaşarak "gelecekte ortaya çıkabilecek tüm metafizik" için temeli açıkça vazetmek niyetindedir. Bu, Kant'la ortaklaştığı ama Kant'la yetinmediği temel noktalardan biridir. Nitekim Fichte'nin amacı, tıpkı Kant'ta olduğu gibi kendinden sonra gelebilecek tüm metafizik girişimlere zemin oluşturabilecek, bu anlamda metafelsefi bir sistem kurmak, bu sistemi de aklın sınırlarını göstererek inşa etmektir. Bu anlamda "ilk-felsefe," "ilk ilke" oluşturma girişimi, felsefenin ve tüm düşüncenin imkân zeminini açığa çıkaran sağlam kök olarak okunmalıdır.

Fichte, Kant ile yalnızca transendental felsefenin metafelsefe olması noktasını değil, aynı zamanda pratik aklın teorik akla önceliği, pratik felsefe alanında insanın özgür irade sahibi varlık olması, siyaset alanında ise hem birey hem topluluk düzeylerinde insanların/insanlığın ilerleme halinde olabileceği, bir başka ifadeyle daha iyiye doğru bir yol katetmekte olduğu tezi konusunda ortaklaşır.[9] Ne var ki bu ortaklıklara aynı yöntemle ulaşmaz. Fichte için Kant'ın sistemindeki temel sorun "birlik" (*Einheit*) sorunudur. Kant sisteminde özellikle teorik ve pratik felsefelerin birbirinden ayrı gibi duran gövdelerini birleştirmeyi ve bütünlüklü bir sistem ortaya koymayı hedefler. Bu nedenle Fichte'nin öğretisi, bilgi, ahlak, siyaset gibi alanları bir araya getirmeye çalışacaktır.

Böylesi bir birliğin kurulmasıysa karmaşık bir yapının bir birlik içerisinde sarih görünüşünün sağlanmasıyla mümkündür. "Özneliğin birliği" olarak adlandırılacak ve günümüzün de önemli sorunlarından biri olan[10] bu girişimi Fichte, Kant henüz hayatta iken başlatır.

---

[9] G. Zöller, s. 250-251.

[10] Bkz. D. Henrich, "Unity of Subjectivity," *Unity of Reason*, ed. R. Velkley, Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Yukarıda Fichte'nin felsefesini Kantçı bir felsefe olarak konumlandırdığına değinilmişti. Ancak Kant, Fichte ile aynı görüşü paylaşmaz. Bunda Fichte'nin Kant felsefesini deyim yerindeyse bir başlangıç olarak görüp eksiklerini tamamlama girişimi ve bütünleştirme iddiasının rol oynadığı söylenebilir. Nitekim Kant, oldukça uzun ve ayrıntılı bir çalışma sonucunda temel eserleri olan *Kritikler*i ortaya çıkarmış ve *Kritikler*deki iddialarını yıllar süren bir düşünme süreci ve incelikle inşa etmiştir. Buna istinaden felsefesinin eksik ya da tamamlanması gereken bir felsefe olduğunu düşünmediği açıktır. Kant, Fichte ve Jacob Sigismund Beck gibi genç felsefecilerin transendental felsefeyi skolastik bir biçimde çalışmaları ve incelemelerini arzu etmektedir. Fakat dönemin diğer felsefecileri Kant ile aynı görüşü paylaşmaz, onu saygı duyulacak ama yetinilmemesi gereken bir dönüm noktası olarak görür. Örneğin Johann Gottlieb Buhle'nin "*Entwurf der Transcendental-Philosophie*" (Transendental Felsefenin Anahatları) (1799) başlığı ile kaleme aldığı yazı, Kant'ı transendental felsefenin ilk "*öğretmeni*," Reinhold'u onu "*yaygınlaştıran*" kişi ve Fichte'yi ise "*reddedilemez biçimde transendental felsefenin ilk gerçek filozofu*"[11] olarak tanımlar. Çünkü Buhle'ye göre Fichte, *Kritik*'in önerdiğini gerçekleştirmiş ve transendental felsefeyi sürdürmüştür. Bu nedenle de Kant'ın açık bir onayını hak etmektedir. Ancak Kant, yukarıda da belirtildiği gibi aynı kanıda değildir. Bu nedenle 7 Ağustos 1799'da *Allgemeine Litteratur-Zeitung*'un *Intelligenzblatt*'ında kamuya açık bir ilan yayımlayarak Fichte ve *Wissenschaftslehre* ile ilgili şu cümleleri kurar:

> (...) burada Fichte'nin *Wissenschaftslehre*'sinin tümüyle savunulamaz bir sistem olduğunu deklare ederim. Çünkü saf bilim kuramı az ya da çok *mantık*tan başka bir şey değildir ve mantığın ilkeleri maddi (*material*) herhangi

[11] G. Buhle, "Entwurf der Transcendental-Philosophie," Göttingen, 1789. (Yayım tarihi: 28 Mayıs 1799). Vurgu bana ait.

> bir bilgiye götüremez; çünkü mantık, bir diğer deyişle, *saf mantık*, bilginin içeriğinden soyutlar; mantıktan gerçek bir nesne koparma/çıkarma girişimi beyhude bir çabadır ve dolayısıyla da şimdiye dek kimsenin muvafık olmadığı bir şeydir. Transendental felsefe doğru ise böylesi bir ödev metafiziği aşmayı gerektirir. Ne var ki ben, *Fichteci* ilkeler doğrultusunda tanımlanan metafiziğe fazlasıyla karşıyım, öyle ki, bir mektupta kendisine, iyi edebi yeteneğini, faydasız safsatalarla harcamak yerine *Saf Aklın Eleştirisi*'ni uygulama sorununa yöneltmesini salık verdim.[12]

Alıntılanan bölümden de görülebileceği üzere Kant'ın yaklaşımı oldukça serttir. Netice itibariyle Kant bu deklarasyonda Fichte'nin felsefesini kendi felsefesiyle bağlantılı görmediğini açıkça ifade eder. Özellikle de felsefesinin "*başlangıç niteliğinde*" bir felsefe olarak düşünülmesinin Kant'ı oldukça rahatsız etmiş olduğu açıktır. Nitekim Kant "böylesi bir niyet asla bende vuku bulamazdı, çünkü *Saf Aklın Eleştirisi* içindeki saf felsefenin tamamlanmışlığını bu eserin hakikatinin en iyi göstergesi olarak aldım" demektedir. Deklarasyonun sonunda ise *Kritik*'in herhangi bir eksiğinin bulunmadığını, teorik olduğu kadar ahlaki alanda da gelecekte bütünlüklü bir şekilde ayakta kalacağını dile getirir.[13]

Ne var ki Fichte, *Wissenschaftslehre* ile salt mantık ya da mantık ilkelerini kastetmemiştir. Onun *Wissenschaftslehre* kullanımı aslında transendental felsefe anlamına gelir.[14] Bu minvalde felsefe tüm deneyimin zeminini sunmalıdır ve bu zemin de tüm deneyimin dışında yatmaktadır.[15] Fichte için

---

[12] I. Kant, *Correspondence*, çeviren ve ed. A. Zweig, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 559. (*Correspondence* olarak kısaltılacaktır).

[13] *A.g.e.*, s. 560.

[14] *A.g.e.*, s. 561, editör Arnulf Zweig'in ilgili deklarasyona düştüğü 3 nolu sonnot.

[15] *Wissenschaftslehre*, 1:425, s. 8.

bu zemin deneyimin ötesinde, "ben"in birliğinin vazedilmesiyle bir edim (*Tat*) olarak vuku bulur. Ben'e yönelik inceleme felsefenin asıl başlangıç noktası ve sisteminin açığa çıktığı köktür. Bir edim olan bu kök eleştirel ya da transendental idealizmin kökensel zeminidir. Fichteci bağlamda idealizm intelektin (*Intellekt*) bir edimidir ve bu edimden "bir dünya" çıkarsanır (dedüksiyon).[16]

Fichte'nin "ben"in merkeziliğinin altını çizmesi basitçe özneyi öne çıkarmanın ötesinde, özne-nesne ikilemini eriten bir cihette olacaktır. Felsefenin ilk ilkesi olmak zorunda olan bu "ben" epistemoloji, etik, estetik, siyaset alanlarının da ortak zemini olmakla Kant felsefesindeki –yalnızca Fichte ile sınırlı olmayan bir eleştiri olarak– "birlik" sorununa bir çözüm sunacaktır.

Fichte'nin Kant'a yaklaşımı aynı zamanda Kant felsefesinin erken dönemde yarattığı tartışmalar bağlamında da önemli bir yerde durur. Özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yarattığı etki ve atmosfer, anlaşılamaz, zor kavranabilir olduğuna ilişkin ilk tepkiler ve akabinde yöneltilen ve Kant'ı da oldukça rahatsız eden "geleneksel idealizme düşme" eleştirileri,[17] Kant'ı skolastik anlamda takip eden ve yorumlamaya çalışan Beck gibi dönemin felsefecilerinin Kant'a yönelttiği özellikle Dedüksiyon bölümüne ilişkin sorular da düşünüldüğünde Fichte'nin transendental felsefeyi soru ve sorunlardan arındırmak istemesi esasen olumsuz bir girişim değildir. O nedenle Fichte'nin çözüm önerileri transendental felsefe için kıymetli öneriler ve tartışma alanları açar. Ben'in birliğinin vazedilebilmesi ve transendental felsefenin bir sistem felsefesi olarak inşa edilebilmesi için ise Kant felsefesinde birkaç önemli noktanın yeniden ele alınması ve

---

[16] *Wissenschaftslehre*, 1: 441 s. 21-22.

[17] Bkz. Garve/Feder, "The Göttingen Review," *Kant's Early Critics: The Empricist Critique of the Theoretical Philosophy*, çeviren ve ed. B. Sassen, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

birbirleriyle bağlantılandırılması gerekmektedir. Fichte'nin bu girişimde dikkatini fazlasıyla çeken unsur ise öncelikle Kant'ta *intellektuelle Anschauung* yani intelektüel görünün eksikliğidir. Fichte ben'in birliğinin vazedilmesinde bu görünün hayati bir öneme sahip olduğunu düşünür. Fichte'nin bu görünün eksikliğine işaret etmesindeki temel neden ise empirik bir görüden elde edilemeyen ve tüm insan faaliyetlerinde mevcut olan "ben" bilincinin –Kantçı terimlerle transendental *apperzeption*'un–[18] açıklanmasıdır. Dolayısıyla, Fichte'nin Kant eleştirisinde intelektüel görü merkezi konumlardan birini teşkil edecektir.

Intelektüel görü ile ben'in bilincini açıklamayı mümkün kılan Fichte'nin transendental felsefeyi bir sistem felsefesi olarak bütünlüğe kavuşturma girişiminde bir diğer hayati unsur ise –daha önce değinildiği gibi– özgürlük olarak öne çıkar. Kant'ta pratik felsefenin başat ögesi olan özgürlük Fichte için teorik ve pratik alanların birleştirilmesinde merkezidir. Pratik alandaki önemi açık olmakla birlikte özgürlüğün teorik alandaki rolü Kant felsefesinde eksiktir. Bu bağlamda Fichte özgürlüğün teorik felsefe alanındaki önemini göstermek ve teorik ve pratik alanlar arasındaki ilişkiyi tesis etmek için özgürlüğü tüm insan faaliyetinin merkezine yerleştirir. Özgürlüğün merkeziliği ancak ona yönelebilecek tüm felsefi tehditlerin ortadan kaldırılması ile mümkün olacağı için Fichte transendental sistemde özgürlüğe halel getirebilecek unsurları dışarıda bırakmak ister. Bu nedenle

[18] Kant *Apperzeption*'u, transendental *Apperzeption* ve empirik *Apperzeption* olmak üzere ikiye ayırır ve transendental *Apperzeption*'u empirik *Apperzeption*'un imkân koşulu olarak sunar (A 107). Türkçede "tamalgı" kelimesi ile karşılanan *Apperzeption* özellikle transendental *Apperzeption*'un kendinin bilincine karşılık düşmesi nedeniyle Türkçe kullanımda anlamını ifade edememektedir. Bu nedenle, herhangi bir anlam karışıklığına sebebiyet vermemek için Almanca bırakılmış, ancak özel bir anlam yüklememek adına baş harfi küçük kullanılmıştır.

de Kant'a getirdiği en önemli eleştirilerden biri olan kendinde-şey sorununun ortadan kaldırılmasını da dogmatizmin bertaraf edilmesi olarak bir ödev olarak görür. Nitekim Fichte'ye göre dogmatizm özgürlük için bir tehdittir.

Tüm bu eleştiri ve felsefi çaba sonucunda ise Fichte birlik içinde özgür bir ben vazeder. Bu çalışma Fichte'nin Kant'ın "devrimci" bir yaklaşımla ortaya çıkardığı transendental felsefeyi sorunlardan arındırma girişiminde özgür ben'in vazedebilmesinin temel unsurları olarak sırasıyla intelektüel görü, özgürlük ve kendinde-şey sorununu ele alacaktır. Elbette Kant felsefesinin Fichte tarafından algılanması ve yorumlanması, daha önce de dile getirildiği gibi bu unsurlarla sınırlı olmayacak şekilde teorik felsefenin tüm erimleri, etik, tarih ve siyaset felsefesini de içeren önemli bir kapsamdadır ve tek bir yazıda katedilemeyecek zengin bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle kitabın bu bölümü kendini yalnızca temel eleştirilerle sınırlandırmıştır.

İntelektüel Görünün (*intellektuelle Anschauung*) Gerekliliği

Yukarıda açıklanmaya çalışıldığı gibi Kant, Fichte için bir dönüm noktası, bir devrim, felsefi bir milattır. Ancak özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yöntem ve üslup zorlukları transendental felsefenin anlaşılmasını zorlaştırmış ve onu eleştirilere açık hale getirmiştir. Fichte'nin çabası ise bu felsefeyi tüm zorluk ve eleştirilerden ari kılmaktır.

Fichte'nin Kant'ta gördüğü en önemli eksikliklerden biri Kant'ın dolayımsız bir görü olarak intelektüel görüye yer vermemiş olmasıdır. Kant açık bir biçimde intelektüel görüyü reddeder ve görünün yalnızca duyusal olabileceğini öne sürer.[19] Fichte'ye göre Kant aslında bu noktada haklıdır

[19] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, çeviren Paul Guyer, Allen W. Wood, New York: Cambridge University Press, A42-43/B60, 2009.

da; nitekim intelektüel görü, Ernst Platner gibi rasyonalist felsefecilerin ben'i bir nesne gibi ele almaları ve deneyimle ona ulaşmanın mümkün olduğunun düşünülmesine ya da dolayımsız, vahiy kabilinden bir görüye sahip olabileceğini öne sürenlerin temel argümanına dönüşmüştür.[20] Kant için bilme/biliş (*Erkenntnis*) zorunlu olarak duyusallık (*Sinnlichkeit*) ile anlama yetisi (*Verstand*) arasında bir sentezle mümkün olur. Duyusallık açısından belirleme, zaman ve uzayın duyusallığın formları olmaları hasebiyle tüm deneyimin zemini olmalarıdır. Görü duyusaldır ve zaman ve uzay formlarıyla bir görüdür. Bu anlamda Kant zaman ve uzaydan ari konumlandırılması nedeniyle intelektüel görüyü reddeder. Kant'ın bu yaklaşımı geleneksel metafiziğin intelektüel görüye yüklediği "nesnesini yaratabilme" kudretinden de kaynaklanmaktadır.[21] Bu cihetten bakıldığında yalnızca tanrısal yaratıma işaret eden intelektüel görü insan türü için mümkün değildir.

Ancak Fichte için intelektüel görü, kendinden önceki düşünürlerin onu ele alış biçiminden ve duyusal görüden farklı bir işlevdedir. "Duyulur görüde görülenen, sabit, pasif ve genelde uzaydadır; ancak intelektüel görümüzde görülenen bir *edim*dir" der.[22] Fichte burada haklı olarak tüm deneyimin zemininde yer alan insanın kendini bilmesinin nesne bilişiyle aynı olmadığına işaret eder. Kendinin bilgisi, mutlak olarak adlandırılabilecek doğrudan bir edimdir. "Ben" deneyimden elde edilen bir görü değildir ya da görüyle içi dola-

---

(*SAE* olarak kısaltılacak, *Akademieausgabe* referanslandırma sistemi kullanılacaktır).

20 J.G. Fichte, *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo (1796-99)*, çeviren ve ed. Daniel Breazeale, Ithaca: Cornell University Press, 1992, s. 115 (*Nova Methodo* olarak kısaltılacaktır).

21 A.W. Wood, "Fichte's Philosophical Revolution," *Philosophical Topics, 19:2 Nineteenth Century Philosophy*, 1-28, 1991, s. 9.

22 *Nova Methodo*, s. 115. Vurgu bana ait.

cak olan bir kavram da değildir; bilakis tüm görü ve kavramların zeminidir. Fichte'ye göre Kant'ta da bu görü vardır ancak Kant, "tüm felsefesi bu görünün bir ürünü" olduğu ve "zorunlu temsiller rasyonel bir varlığın ediminin ürünleri" ve yalnızca pasif birer alıcılık faaliyetinin ürünleri olmadığı halde intelektüel görüye yeterince eğilmemiştir.[23] Dolayısıyla Kant sistemi bu görüyü barındırsa da Kant intelektüel görü üzerine düşünmemiş ve sisteminin açık bir parçası haline getirmemiştir.

Kant'ın felsefi sisteminin merkezinde yer alan insan bilişinin Fichte açısından intelektüel görüye ihtiyacı vardır. Kendinin bilinci ve şeylerin bilinci zorunlu olarak birbiri ile bağlantılı olsa da[24] bilincin doğrudan görüsü yalnızca kendisidir ve kendisi dışında herhangi bir varoluşu da göstermez.[25] Fichte için intelektüel görü öylesine merkezidir ki Hegel 1801 *Differenzschrift*'te Fichte'nin felsefi sisteminin bu görüye, dolayısıyla saf düşünme, kendinin düşüncesi, saf öz-bilince dayandığını söyler.[26] Bu öneme binaen Fichte'nin Kant felsefesine yönelttiği eleştiriler intelektüel görü ekseninde konumlanır. Nitekim düşüncenin kendi üzerine düşünmesi ediminin felsefi bir başlangıç noktası olabilmesi nedeniyle intelektüel görü tüm felsefi faaliyetin zeminidir; bu nedenle de ben'in vazedilmesi felsefenin ilk ilkesidir. Bu edim sayesinde ben kendisini özne-nesne olarak vazedebilir, bir diğer deyişle düşüncenin kendisini bir inceleme nesnesi haline getirebilmesi bu edime bağlıdır. Fichte için "kendine bir edim atayan herkes bu görüye başvurur. Yaşamın kaynağı burada içerilir ve [hatta] onsuz, ölüm vardır."[27]

---

[23] *Nova Methodo*, s. 115.

[24] *Wissenschaftslehre*, 1:458, s. 33.

[25] *A.g.e.*, 1:456, s. 31.

[26] Aktaran T.P. Hohler, "Intellectual Intuition and the beginning of Fichte's philosophy: a new interpretation," *Tijdschrift voor Filosofie 37ste Jaarg.*, Nr. 1, 1975, s. 52.

[27] *Wissenschaftslehre*, 1:463, s. 38.

Fichte, intelektüel görüyü inkâr etmenin mümkün olmadığını düşünür; çünkü duyusal görü ancak intelektüel görünün imkânı ile mümkündür. Çünkü ben'in temsili olan her şey ben'le ilişki içinde olmalıdır ve kendinin bilinci de münhasıran intelektüel görüden kaynaklanabilir.[28] Fichte'nin hareket noktası, bu görünün duyusal içerikten çıkarılamayacağıdır. Kant da bu nedenle ben bilincine ilişkin sonrasında tartışmalara neden olacak matematikteki "*x*" bilinmezini devreye sokmuştur. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant şöyle ifade eder: "Bu transendental nesnenin saf kavramı (ki edimsel olarak tüm bilgilerimizde her zaman bir ve aynıdır = *x*) genel olarak tüm empirik kavramlarımıza bir nesne ile ilişki, diğer bir deyişle nesnel olgusallık verebilendir."[29] Herhangi empirik bir nesneye karşılık gelmeyen, daha ziyade her bir görüyü sentetik bir birlik altına getiren bu ilişki Kant tarafından bilincin zorunlu birliği olarak tanımlanır ve Kant için "(...) deneyimdeki tezahürler *apperzeption*'un zorunlu birliğinin koşulları altında durmalıdırlar, (...) Ve tüm bilgi ancak bu yolla olanaklıdır."[30] Ne var ki Kant'ın tüm temsillere eşlik etmesi gereken ben'in bilincine nasıl varıldığı sorusuna açık bir yanıt vermediği görülür. Gerçekten de Kantçı anlamda ne bir kavram –ki kavram olması halinde üretimine ilişkin kurallara da sahip olunurdu– ne de bir görü –ki tam da bu nedenle Kant empirik *apperzeption* ile transendental *apperzeption*'u ayırır ve ikincisini görü ile ifade etmez– olarak ifade edilebilecek olan ben bilincinin açıklanması gerekir.

Fichte'ye göre intelektüel görü tam da ben'in kendisi ile ilişkisini açıklayabilecek bir mahiyete sahiptir. Çünkü bu görüyle ben kendisini bir "edim" olarak kurabilir. Bu nedenle ben'in kendisiyle ilişkisi bir nesne ile kurulan ilişkiden farklıdır. Ben, bilmenin nesnesi haline getirilemez, bir edim

---

28 *Wissenschaftslehre*, 1:464, s. 39.

29 *SAE*, A110.

30 *A.g.e.*

ve aynı edimin ürünü olarak ortaya çıkar. Burada edimde bulunan "ben" ile edimin ürettiği "ben" bir ve aynı ben'dir. Ben, ediminden önce bir tözsel bir varlığa sahip değildir. Bu nedenle Fichte ben'i bir edim olarak tanımlarken bizatihi bu edim dışında herhangi bir şeye de referans vermez. Ben – ben'i kuran eylem dahil olmak üzere– herhangi bir şeyin sonucu da değildir, eylemin kendisidir.[31] Daha sonra ayrıntılı inceleneceği üzere, bizatihi bu nedenle aynı zamanda özgür olarak vazedilmesi mümkün olacaktır. Ben'in bir eylem olarak kurulması, zihnin ya da tinin bir töz olarak ele alınmaması Berkeley idealizmini de yeni, transendental idealizmin dışında bırakan bir yaklaşım olur. Böylece Fichte, Kant için önemli bir sorun olan, geleneksel "idealizmin reddi"ni de kendi cihetinden gerçekleştirir.

Fichte için intelektüel görü durağan sabit bir görü değildir, dinamiktir, bir varoluş değil, yaşamdır. Dolayısıyla filozof intelektüel görüyü bilincin bir olgusu olarak bulur.[32] Burada Kant'ın ahlak yasası için "aklın bir olgusu" (*Faktum der Vernunft*)[33] kullanımı hatırlanabilir. Neticede Fichte için de intelektüel görü konusunda özellikle önemli olacak alan pratik felsefedir. Fichte'ye göre Kant'ın "içimizdeki ahlak yasası"nı temellendirmesi yalnızca intelektüel görüyü transendental felsefeye dahil etmesiyle mümkündür. Kant'ın felsefenin nihai amacı olarak koyduğu ahlak alanı,[34] ahlak yasasının bilinci ve yasayı mümkün kılan özgürlük, Fichte'ye göre ben'in bizatihi kendi edimi olarak, herhangi bir yerden türetilemeyecek ve duyusallıkla temellendirilemeyecek bir öz-bir-edim olarak intelektüel görüden başka bir edimle temellendirilemez. Intelektüel görü bir edimdir

---

31 A.W. Wood, s. 9.

32 *Wissenschaftslehre*, 1:465, s. 40

33 I. Kant, *Critique of Practical Reason*, çeviren M. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press New York. 5:31, 2015. (*PAE* olarak kısaltılacaktır).

34 *SAE*, A801/ B829.

ve bu edim aynı zamanda duyulur ve düşünülür dünyaların birleştirilebilmesini mümkün kılacak olan temeldir.[35]

Bu temelden hareketle Fichte, Kant'ın kategorik buyruğunun tam da bu görüde temellenebileceğini ileri sürer. Kategorik buyruğun bilinci için "Şimdi bu ne tür bir bilinçtir?" sorusunu sorar.[36] Kant'ı özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu soruyu sormadan, zemini koymadan ilerlemekle eleştirir. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de bu sorunun gündeme gelmediğini ve kategorik buyrukla karşımıza çıkan bilincin şüphe götürmez biçimde dolayımsız olduğu ve herhangi bir biçimde duyusal olmadığını söyleyerek bu bilincin intelektüel görü olarak adlandırdığı görü olduğunu ileri sürer.[37] Böylelikle Fichte, Kant felsefesinde net bir cevabı olmayan *apperzeption*'un birliği ve kategorik buyruğun bilinci sorununa intelektüel görüyü devreye sokarak yanıt vermiş olur. Her ne kadar Kant böylesi bir görüye özellikle yer vermemiş olsa da Fichte intelektüel görünün Kant felsefesi ile tamamen uyum içinde olduğu kanısındadır ve kendi Kantçı felsefesini de bunun üzerine bina eder.[38]

Fichte için intelektüel görünün önemi özgürlüğün bilinmesini de mümkün kılmasında yatmaktadır. Bu nedenle Fichte Kant'a kategorik buyruğun temellendirilmesi sorusunu yöneltmiş ve bu soruyu da kapsayan özgürlük sorununu merkeze almıştır. Nitekim pratik güç ve akıl (*intellekt*) birbirlerinden ayrılamaz, birbirlerini gerektirir.[39] Bu nedenle *Wissenschaftslehre*'de öne çıkan intelektüel görü ve ben'in vazedilmesinin analizi 1794 *Wissenschaftslehre*'nin basımından birkaç yıl sonra yayımlanan *Wissenschaftslehre Nova Methodo*'nun (1796/1799) girişinde özgürlüğün öne çıkmasına vesile olur.

---

35 *Wissenschaftslehre*, 1:466-467, s. 41.

36 *A.g.e.*, 1:472, s. 46.

37 *A.g.e.*, 1:472, s. 46.

38 T.P. Hohler, s. 56.

39 *Nova Methodo*, § 4, s. 68.

Özgürlüğün Merkeziliği

Fichte felsefesinde Kant okumasıyla sarsılarak değişen özgürlük yaklaşımı tüm felsefe sisteminin üzerinde duracağı taşıyıcı sütundur. Fichte'yi erken döneminde en fazla etkileyen filozof, özgürlüğü doğa yasalarının zorunlu bir sonucu olarak gören Spinoza olmuştur. Fichte bu dönemde Spinoza'nın görüşlerine o denli kanidir ki *Pratik Aklın Eleştirisi* gerçek anlamda onun dünyasında bir sarsıntıya neden oldur. 1790'da F.A. Weisshuhn'a yazdığı bir mektupta "*Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okuduğumdan beri yeni bir dünyada yaşıyorum. Asla devrilemeyeceğini düşündüğüm önermeler benim için devrildi. Asla ispatlanamayacağını düşündüğüm şeyler -örneğin mutlak özgürlük kavramı, ödev kavramı vb ispatlanmış oldu [...]" diyerek Kant'ın ahlak felsefesinin üzerinde yaptığı derin etkiye işaret eder.[40] Nitekim Kant'ın özgürlük anlayışı ile ödev, erdem, ahlakilik gibi kavramların pekâlâ açıklanabildiğini görmüştür. Bu nedenle Fichte için Kant'ın felsefi anlamda en büyük önemi pratik alandadır. Kant için Hume nasıl bir aydınlanma (uykudan uyanma) yarattı ise Kant da Fichte için böylesi bir etkiye sahip olmuştur.[41] Ancak Fichte, Kant'ta olduğu gibi ahlak alanını bilmenin alanından ayrı konumlandırmaz. Bu nedenle pratik felsefe yalnızca ahlak alanıyla sınırlı olmayacak ve yoruma yer vermeyecek biçimde felsefenin temelini teşkil edecektir. Bu merkezilik ise Fichte'nin kendisini bir özgürlük filozofu olarak adlandırmasına neden olacaktır. Hatta öyle ki Fichte, özgürlüğü "mutlak (*absolute*) özgürlük" kendi sistemini "ilk özgürlük sistemi" (*das erste System der Freiheit*) olarak tanımlar.[42]

---

[40] FGA, III, no. 63; EW, ss. 357-358'den aktaran A. Wood, *9/2011 Freiheit / Freedom*, Ed. Jürgen Stolzenberg ve Fred Rush, Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, s. 100. https://doi.org/10.1515/9783110283747.100.

[41] A.J. Mandt, "Fichte, Kant's Legacy, and the Meaning of Modern Philosophy," *The Review of Metaphysics* 50:3, 1997, s. 615.

[42] Bkz. Nisan/Mayıs 1795 tarihli, arkadaşı Jens Baggesen'e yazdığı mektup. *Brief- wechsel 1793–1795*, *Briefe Bd. 2*, ed. Reinhard Lauth ve Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, s. 298.

Özgürlük, transendental felsefenin neşet ettiği kaynaktır. Yalnızca ahlaki edimlerimizin değil, tüm edimlerimizin kaynağıdır. Fichte *Nova Methodo*'da şöyle ifade eder: "Özgürlük (...) tüm varlık ve tüm bilincin en yüksek temeli ve ilk koşuludur."[43] İnsan özgürlük sayesinde kendinin farkına varır. Ben'i bir edim olarak vazeden Fichte için kendini-vazetme eylemi ve özgürlük birbirine bağlıdır ve özgürlük ben'in transendental koşuludur; çünkü ancak özgür, nedeni kendisi olan bir edimle insan kendini bir "ben" olarak vazedebilir.

Elbette burada bir nüans vardır. Fichte, Kant'ı takip ederek, özgürlüğü ortaya çıkaranın, onu önceleyen bir neden olduğu görüşünü reddeder. Özgürlük ortaya çıkmak için bir şeye bağlanmalıdır ancak bu bağlanma hiçbir biçimde nedensel bir belirlenim anlamı taşımaz. Dolayısıyla özgürlük mutlak, herhangi bir nedenden kaynaklanmayan, "gösterilemez" bir temeldir. Fichte için ben önceden belirlenmiş ya da belirlenebilir değildir. Bu anlamda herhangi bir yasanın zorunlu bağına sahip de değildir. Öngörülemezliği de buradan neşet eder. Ben bir nesne ya da töz değil, "özgür, saf aktivitedir."[44] Ben'in özgürlüğünde herhangi bir nedensellik zinciri yoktur. Ben'in gücü olarak tanımlanan bu güç Fichte'nin "*formal* özgürlük" olarak tanımladığı özgürlüktür.[45] Formal özgürlük "ben'in mutlak etkinliği" ya da "ben'in kökensel kendiliğindenliği (*Spontaneität*)" olarak ele alınır. Bu anlamda transendentaldir. Fichte insanın empirik dünyada yapıp etmelerini ise "maddi (*Material*) özgürlük" olarak tanımlayacaktır ki bu özgürlük de kökenini formal özgürlükte bulur.[46]

---

[43] *Nova Methodo*, § 3, s. 67-68.

[44] J.G. Fichte, *The System of Ethics* (*Sittenlehre*), çeviren ve ed. D. Breazeale, G. Zöller, New York: Cambridge University Press, 2005, s. 128. (*Sittenlehre* olarak kısaltılacaktır).

[45] *Sittenlehre*, s.129.

[46] Bkz. D. Breazeale, "Fichte and the Path from 'Formal' to 'Material' Freedom," *Fichte's System of Ethics: A Critical Guide*, ed. S. Bacin, O. Ware, Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Bu yaklaşım insanın hem doğa varlığı hem ahlaki bir varlık olduğunun reddi anlamına gelmez. Çünkü insan bir taraftan doğanın bir parçası, diğer taraftan Kant'ın işaret ettiği, kendine yasa koyan özgür varlık olarak ahlaki sorumluluğun yönettiği ahlaki bir dünyanın parçasıdır. Ne var ki bu iki dünya birbirinden kesin çizgilerle ayrılan dünyalar değildir. Ayrımları, özgürlük, dolayısıyla ahlaki dünya ile belirsizleşir, bir ikilik olmaktan çıkar.[47] Nitekim, Fichteci terimlerle özgürlük olmadan belirlenim, belirlenim olmadan özgürlük mümkün değildir. Bunun kavrayışı ise ancak ve ancak özgürlükle mümkündür. Çünkü ancak özgürlük sayesinde insan bilinç sahibi bir varlık olduğu bilincine erişebilir. Özgürlük dolayımıyla pratik alana yapılan bu vurgu ahlakın teorik alanı "gölgede bırakması" değil, özgürlüğün bu iki alan arasında geçişi sağlamasındadır.[48] Fichte bu durumu 1798 yılında yayımlanan *Bilim Öğretisi* (*Wissenschaftslehre*) *İlkeleri Doğrultusunda Etik Sistemi* (*Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*) eserinde şöyle ifade eder "(...) ben özgürdür, ve ben aracılığıyla olan her şey bu özgürlüğün bir ürünüdür."[49]

Her ne kadar pratik felsefe teorik felsefeyi gölgede bırakmasa da ahlakilik öylesine merkezidir ki Kant'ta olduğu gibi Fichte'de de insanın asıl serüveninin ahlaki olduğunu söylemek yanlış olmaz. Böylece insan kendini belirlenimli bir doğa varlığından, "özgür, rasyonel" bir varlığa dönüştürmektedir. Burada ise ona tıpkı Kant'ta olduğu gibi "en yüksek iyi" idesi yol gösterir.[50] Fichte, Kant'ın da işaret ettiği bu amaca ulaşmak mümkün olmasa da Kant'ı takip ederek ona yaklaşmaya çalışmanın, yakınsamanın önemine inanır.

---

47 A.J. Mandt, s. 618

48 N. Limnatis, *Studies in German Idealism: German Idealism and the Problem of Knowledge,* New York: Springer, 2008, s. 74.

49 *Sittenlehre*, s. 128.

50 J.G. Fichte, *Early Philosophical Writing*, çeviren ve ed. D. Breazale, New York: Cornell University Press, 1988, s. 150-152.

O nedenle insanın amacının "daha iyi insan" olmaya yönelik olduğunu ve insanlığın bu güzergahta ilerlediğini düşünür.[51]

Fichte'nin *Sittenlehre*'de ortaya koyduğu gibi özgürlük kendi kendine atfedilecek bir güç değildir. Özgürlük ancak icra edildiğinde anlaşılabilir olan bir güçtür. Bu da hakiki bir özgür isteme/irade (*freie Wille*) ediminin vuku bulması ile ancak gerçekleşir.[52] Bu gerçekleşme zorunlu bir gerçekleşme değildir. Ancak icra edildiğinde açığa çıkar ve farkına varılır. Bu bireyin özgürlüğü icra edip etmemesiyle farklı davranmanın imkânı ve olasılıklar üzerine düşünebilmesiyle alakalıdır. Bu anlamda özellikle "gelecek" kavramı öne çıkar. Bu nedenle Fichte için Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tanımladığı transendental yetilerden biri olan hayalgücü yetisi (*Einbildungskraft*) muazzam bir öneme sahip olur. Fichte hayalgücüne gerek burada işaret edildiği üzere "gelecek zaman" ve farklı "olasılıklar" tasavvurunda gerek sentezin icracısı olması hasebiyle ben ve ben-olmayanın benlikte sentezlenerek benliğin birliğinin vazedilmesinde ve kategorilerin dedüksiyonunda büyük önem atfeder ve bu nedenle de hayalgücü merkezi bir yeti konumundadır.[53] Kant, özgürlük ve hayalgücü arasında böylesi doğrudan bir ilişki kurmaz. Hatta hayalgücü yetisini özellikle ahlak alanında anmaktan

---

51 *A.g.e.*, s. 156-158.

52 *Sittenlehre*, s. 130.

53 Daha detaylı bir okuma için bkz. D. Breazeale, "Inference, Intuition and Imagination," *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Science of Knowledge*, ed. D. Breazeale ve T. Rockmore, New York: Humanity Books, 2001; B. Fulkerson-Smith, "Fichte's Experiments with the Productive Imagination," *Fichte and Transcendental Philosophy*, ed. T. Rockmore ve D. Breazeale, New York: Palgrave Macmillan, 2014; T.P. Hohler, *Imagination and Reflection: Intersubjectivity, Fichte's Grundlage of 1794*. The Hague: Springer-Science+Business Media, B.V., 1982; R. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, Londra: University of Chicago Press, 1990 ve S. Salman, "Kant'a Karşı Kant için Fichte'nin Hayalgücü Felsefesi," *Fichte ve Alman İdealizmi*, *Felsefi Düşün*, 2018, s. 208-238.

kaçınır. Bu anlamda Fichte'nin özgürlük ve hayalgücü yetisi arasında kurduğu bağ önemli ve aydınlatıcıdır. Nitekim Kant'ta özgürlük "aklın bir olgusu" olarak açıklanmadan kalır. Fichte ise "mutlak özgürlük sistemi"nin tüm bileşenlerini Kant'ta olduğundan daha açık ve anlaşılır bir biçimde bağlantılandırarak açıklar. Buna istinaden de özgürlük hem ahlak alanında hem teorik felsefede öz-bilincin farkındalığına olanak sağlama bağlamında insanın ikili doğasını (doğa ve ahlak) birleştiren ögedir.

Fichte için özgürlük, esasen dogmatizm eleştirisinin merkezindedir; çünkü dogmatizm, belirlenimci bir bakış açısından özgürlüğü kuru, boş bir yanılsama haline dönüştürür, özgürlüğün reddi, fatalist bir felsefedir. İdealizmin dogmatizm karşısındaki temel üstünlüğü ise yalnızca idealizmin özgürlüğü mümkün kılmasıdır.[54] Gerçekten de Fichte idealizm ya da eleştiri ve dogmatizm arasındaki ayrımı özgürlük ve fatalizm arasındaki "dramatik" bir seçim olarak görür. Bunu da dogmatizmin kendinde-şeye dayanması, deneyimin belirleyeni olarak kendinde-şey'e işaret etmesiyle açıklar. Burada öznenin pasif bir alıcı olarak konumlandırılması söz konusudur. Bu seçim Kant'ın özgürlük anlayışı ve Spinoza'nın doğacılığı arasındaki seçimdir;[55] ve Fichte uzun zaman etkisinde kaldığı Spinoza'ya karşı Kant'ın açtığı yolu tercih eder.[56] Ne var ki Fichte'ye göre Kant dogmatizme yakın algılanabilme ihtimalini kendinde-şeyi reddetmemiş olmasıyla açık bırakmakta-

---

[54] Bkz. M. Jonas, "Fichte, Freedom, and Dogmatizm," *Idealistic Studies*, Cilt: 43, Sayı 3, 185:205, 2014.

[55] F.C. Beiser, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, s. 261.

[56] Beiser, ikinci *Kritik*'te Spinoza'ya ilişkin cümleleriyle Kant'ın halihazırda bu yaklaşıma sahip olduğu ve transendental felsefeyi Spinozizmin bir alternatifi olarak konumlandırdığını söyler (s. 648, sonnot 5). Ancak Beiser'e göre Kant ve Fichte arasındaki benzerlikler Fichte felsefesini değerlendirme açısından yanıltıcı olabilir; nitekim Kant kendinde-şey'e yer bırakırken Fichte kendi felsefesinde kendinde şeyi bütünüyle reddeder. F. Beiser, 2002, s. 262.

dır[57] bu nedenle de özgürlüğün bir yanılsamaya dönüşmesi ihtimalini gözden kaçırmıştır. Temsillerin bilinmeyen nedeni olarak kendinde-şeylerin Kant felsefesindeki mevcudiyeti Fichte için özgürlük adına tehdit edici bir unsurdur.

Kendinde-Şey Sorunu

Yukarıda dile getirildiği gibi Fichte'nin ortaya koyduğu haliyle özgürlük sorunu felsefe tarihinin en tartışmalı konularından biri olan kendinde-şey'le (*Ding an sich*) de bağlantılıdır. Fichte'nin Kant'a yönelttiği en önemli eleştirilerden biri Kant'ın her ne kadar olumsuz anlamda, bilinemez alanda da bıraksa kendinde-şey kabulü ile felsefesine ne kadar zarar verdiğini görmemesidir. Kant'a yönelik kendinde-şeye ilişkin tartışmalar oldukça erken dönemlerde başlamış ve Fichte'den önce Jacobi'nin de bir sorun olarak işaret ettiği önemli bir mesele olagelmiştir.[58] Kendinde-şey Fichte için bir tür anomalidir ve Fichte bu anomaliyi ben'in kendini vazetmesi için ben-olmayan'ı vazetmesinde kurduğu dışsallaştırmayla çözmeye çalışır. Ben ve ben-olmayanın benliğin oluşumundaki zorunlu bağ gibi tezahür ve kendinde-şey arasında bir ilişki olduğu düşüncesi yanıltıcı bir düşüncedir. Fichte, *Nova Methodo*'da "şey" ile temsillerimiz arasındaki bağlantının bizatihi bir temsil olduğunu, içimizdeki bir temsilden başka bir şey olmadığını dile getirir.[59]

---

[57] *Wissenschaftslehre*, Birinci Giriş, dipnot 2'de Fichte Kant'ın dogmatist filozoflar tarafından hoşgörü ile karşılanmasının nedeninin dogmatizme açık kapı bırakmış olmasından kaynaklandığını ileri sürer.

[58] Jacobi kendinde-şey varsayımı olmadan Kant'ın sistemine giriş yapılamadığı ancak bir kez girildiğinde ise yine kendinde-şey nedeniyle orada kalınamadığını söyler. Bkz. F.H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau: Gottlieb Löwe, 1787, s. 223.

[59] *Nova Methodo*, İkinci Giriş, 12, s. 87.

Fichte'nin bu yaklaşımın temelinde felsefede süregelen kadim ikilikleri de (teorik-pratik, akıl-duyu, idealizm-dogmatizm) bertaraf etme olduğu da söylenmelidir.[60] *Wissenschaftslehre*'nin "Birinci Giriş" bölümünün hemen ilk sayfalarında idealizm ve dogmatizm ayrımını yapar ve idealizmin nesnesinin "kendinde-ben," dogmatizmin nesnesinin ise kendinde-şey olduğunu ancak kendinde-şeyin "saf bir icat" olduğunu ve herhangi bir gerçekliği bulunmadığını, deneyimle de gösterilemeyeceğini belirtir.[61] Kabaca dogmatizm ve idealizm olarak ikiye ayırdığı felsefe tarihinde kendinde-şey dogmatizmin öne sürdüğü ve benimsediği bir mesele olarak özgürlüğü sınırlandıran determinist bir yaklaşıma sebebiyet verir. Dogmatizm felsefeyi şey'lere göre kurar. Şeylerin bizden bağımsız mevcudiyetlerini ve ilişkilerini varsayar ve deneyimi, özgür edimler dahil olmak üzere şeylerin nedensel bağlantıları içinde değerlendirir.[62] Dolayısıyla dogmatizm deneyimi dışsal gerekçelerle temellendirir. *Nova Methodo*'da "Dogmatizm aşkındır (*transcendent*); bilincin ötesine çıkar. İdealizm ise transendentaldir; her ne kadar bilincin içinde kalsa da bilincin dışına çıkmanın nasıl mümkün olduğunu gösterir"[63] demektedir. Dogmatizm deneyimi dışsal gerekçelerle açıklamaya çalışsa da gözden kaçırdığı temel unsur bu dışsal gerekçeler için dahi hareket noktası olarak kendinin bilincinin, dolayısıyla ben'in vazedilmesinin gerekliliğidir. Tüm felsefe sistemi bu ilk ilke üzerine bina edildiği ve bu ilke ile tüm insan faaliyeti açıklanabildiği için transendental felsefenin dışsal bir zemine ihtiyacı yoktur. Her ne kadar Kant transendental felsefenin mimarı olarak dogmatist bir bakış açısını reddetse de kendinde-şeyi tamamen bir kenara bırakmamış olması bu nedenle Fichte için sorunludur. Ken-

60 A.J. Mandt, s. 618.

61 *Wissenschaftslehre*, 1:428, s. 10.

62 A.W. Wood, s. 9.

63 *Nova Methodo*, 17, s. 95.

di felsefesini kendinde-şeyi iptal edebilen bir sistem, *Bilim Öğretisi* olarak *Wissenschaftslehre* olarak koyan Fichte "biz bunu [kendinde-şey] aklın en büyük sapkınlığı ve tamamen absürd bir kavram olarak tanıyoruz" demektedir.[64] Nitekim Fichte için tüm varoluş zorunlu olarak *duyusal*dır. Duyusal olmayan bir varoluştan bahsedilmesi mümkün değildir.[65]

Burada Fichte'nin kendine-şey'i neden transendental felsefeden çıkarmak istediğinin iyi anlaşılması gerekir. Kendinde-şey zaman ve uzay formlarından ve kategorilerden bağımsız bir alanda düşünülen bir nosyondur ve asla bir bilgi nesnesi olamaz. Bu nedenle felsefenin araştırma ilkesi olarak kesin zemini de sunamaz. Fichte felsefeyi kesin bir bilim olarak konumlandırmak ister ve bu kesinliği sağlamak da ben'in anlaşılmasından geçer. Bu yaklaşımın bir anlamda felsefeyi "ben" ile sınırlandırmak anlamına geldiği söylenebilir.

Fichte herhangi bir şekilde kendinde-şey'in tezahürlerin nedeni olduğunu kabul etmek istemez. Frederick Beiser, Fichte'nin bu yaklaşımını iki nedene dayandırarak açıklar: "İlki, bu yaklaşım temsillerimizden tamamen farklı olan bir şeylerin temsillerimize neden olabileceği, böylece iki dünya arasındaki yarıktan atlayabileceğini varsayar. İkincisi, nedensellik kategorilerinin tezahürlerin ötesinde aşkın [transendent] uygulamasını içerir, ki bu eleştirel öğretiye tamamen terstir."[66] Burada Beiser, haklı olarak Fichte'nin Kant'ın kategorilerin deneyim ve düşünce nesnelerine uygulanması arasında yaptığı ayrımı görme konusunda başarısız olduğunun altını çizer.[67] Nitekim, Kant için kategorilerin nesnelere uygulanması bir bilme düşünce nesnelerine uygulanması ise bir yanılsama ortaya çıkarır. Bu cihette (var ise) kendinde-şeylerin bilişi mümkün değildir. Kant bunu bir inanç ya da varsayım düze-

---

64 *Wissenschaftslehre*, 1:472, s. 45.

65 İntelektüel görü ile ulaşılan ben bilincinin bu bağlamda bir varoluşa değil, bir edime işaret ettiği gözden kaçırılmamalıdır.

66 F. Beiser, s. 270.

67 *A.g.e.*

yinde tutar. Fichte ise varsayım düzeyinde dahi olsa kendi felsefi sisteminde kendinde-şey'e yer vermek istemez.

Fichte'nin dogmatizm ve kendi idealizmi arasında gördüğü ayrım oldukça derin ve kapsamlı bir ayrımdır. Bu ayrım yalnızca epistemolojik ya da metafizik olmanın çok ötesinde ahlaki, varoluşsal ve de politik sonuçlara sahiptir.[68] Öyle ki Fichte için dogmatizm özgürlüğün reddini, toplumsal alandaki olagelmiş ilkelerin sorgulanmadan kabulünü ve dogmatistlerin kendilerini yerleştirdikleri ayrıcalıklı konumun devam ettirilmesini dahi içermektedir.[69] Bu nedenle de kendi felsefesini tanımlayan "devrimci" sıfatına karşı dogmatizmi bozuk, baskıcı bir politik düzenin parçası olarak görür. Bu yaklaşımı ile Fichte, esasen felsefi ilkelerin erimlerinin ne denli geniş kapsamlı olduğuna da işaret etmiş olur.

Sonuç

Kant, kendinde-şeyleri bilgimizin sınırlarını göstermek için kullanmış olsa da kendinde-şeyleri zaman zaman tezahürlerin nedeni olarak ele alması[70] Fichte için insanın özgürlüğünü tehlikeye atan cihettedir. Bu nedenle kendinde-şeyler ve tezahürler olarak yapılan ayrımın esas itibarıyla yapay bir ikilikten ibaret olduğunu ve insanın tek bir alana, her şeyin temsil olduğu bir alana sahip olduğunu gösterir. Tezahür ve kendinde-şey ayrımının Kant için teorik ve pratik felsefeler ayrımını da temellendiren bir yönü vardır. Kant için deneyim nesneleri ve kendinde-şeylerin ayrılması bir zorunluluk içerir; çünkü bu ayrım olmaksızın hem doğa yasalarına tâbi hem özgür irade sahibi bir varlık olarak insandan bahsedilebilmesi olanaklı olmazdı. Burada doğa söz konusu olduğunda kar-

---

[68] A. Wood, s. 11.

[69] *A.g.e.*, s. 111.

[70] *SAE*, A 37, A190/B235, A288/B344, A494/B52, A614/B642, *Prolegomena* par. 32.

şımıza çıkan nedensellikle özgürlüğün nedenselliği arasındaki derin farktan bahsedilebilmesinin imkânına işaret edilmiş olunur. Böylelikle "(...) bir ve aynı istencin tezahürde (görülebilir eylemlerde) zorunlu olarak doğa yasasına uygun olduğu ve bu düzeye dek *özgür olmadığı* ve öte yandan bir kendinde şeye ait olarak o yasaya alt güdümlü olmadığı ve dolayısıyla *özgür* olduğu hiçbir çelişkiye düşülmeksizin düşünülebilir."[71] Kant'ın "ahlak" ile "doğa"yı birbirlerinden ayırması, kendinde-şeylere alan açmasını, kendinde-şeylerin bilinemezliğini kabul etmesini ve bilgimizi de yalnızca tezahürlerle sınırlamasını gerektirir.[72] Dolayısıyla Kant "*inanca* yer açabilmek için *bilgiyi* (W*issen*) ortadan kaldırmak [sınırlandırmak] (*aufheben*)" zorunda kalmıştır.[73] Kant aslında bu ayrımla kendinden önceki felsefe anlayışını değiştirerek onu dogmatizmden kurtarmış olduğunu düşünür. Ancak bu çalışmada ortaya konulmaya çalışıldığı gibi Fichte bu görüşü paylaşmaz, hatta Kant'ın yaptığı bu ayrımın dogmatizme açık kapı bıraktığı için transendental felsefeyle çeliştiğini düşünür. Tam da doğa ve ahlak arasında yapılan bu ayrım kendinde-şeyi gerektireceği için Fichte kendinde-şey'e alan bırakmayacak bir felsefi sistem kurmaya çalışır. Bu nedenle ben bilincinde özgürlük ve intelektüel görüyü devreye sokarak özneliği ve özne faaliyetlerini bir birlik içine getirir. Kant'ı bir sistem kurmamakla, "yalnızca *Kritikler*, yani felsefeyi ilgilendiren ön araştırmalar yazmış" olmakla eleştirir.[74] Fichte'nin amacı Kant'taki ikilikleri ortadan kaldırmak ve öznenin kendi dışında herhangi bir şey tarafından belirlenmeyen konumunu sağlama almaktır.

Fichte bir sistem felsefesi kurmak ve insanın tüm faaliyet alanları arasındaki bağlantıları sergilemek ister. Kant'ta gördüğü bu eksikliği tamamlama amacındadır. *Nova Methodo*'da "Kant'ın *Kritikler*inde sunduğunun bir **sistem** oluşturduğu-

---

[71] *SAE*, BXXVIII.

[72] *A.g.e.*, BXXIX.

[73] *A.g.e.*, BXXX.

[74] *Nova Methodo*, s. 79-80.

nu düşünmek büyük bir yanlış anlamaydı" der ve Kant'ın bir sistem kurduğunu düşünenlere karşı "Kant'ın insan zihninin zorunlu eylem kiplerini yöneten yasalar listesinin kapsamlı/nihai" olmadığı, çünkü Kant'ın bunu ispatlamadığı, insan zihninin faaliyetlerini "bir ilk ilkeye kadar" takip etmenin mümkün olmadığı, Kant felsefesinin bilimsel, ispatlanmış değil, "hipotetik" bir geçerliliğe sahip olduğunu ileri sürer.[75] Bu alıntıdan da görülebileceği gibi Fichte bir ilk ilkeden hareketle bir sistemin felsefe için gerekli olduğunu düşünür ve bunu ben'in vazedilmesiyle zihnin teorik ve pratik alanlarını özgürlük ekseninde birleştirerek kurar. Fichte transendental sistemi herhangi bir soru ya da şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bütünlüklü bir yapıda inşa etmek ister. Çünkü bu türden bir şüphe sistemin topyekûn eleştirisi ve reddini beraberinde getireceği için transendental felsefe adına oldukça kritiktir. Fichte'ye göre Kant böylesi sarsılmaz bir felsefi sistemin, bir bilim öğretisinin (*Wissenschaftslehre*) imkânını göstermiş ve bu anlamda oldukça önemli bir adım atmıştır. Ancak yalnızca göstermekle kalmıştır. Bu nedenle Fichte kendi misyonunu transendental felsefenin ilkelerinin "ispatı" olarak koyar, Kant'la ulaştığı sonuç aynı olsa da yöntemini farklılaştırır. Fichte için Kant'ın insan bilmesini açıklamak için kullandığı yöntem yeterince bilimsel, ispatlanabilir, şüphe edilemez temellerden kaynaklanmaz. *Wissenschaftslehre* ise insan zihninin, düşünmesinin ve eylemesinin kurallarının nasıl çıkarıldığının (dedüksiyon) kanıtlarını sunar.[76] Bu kanıtlar zaman ve uzay içinde kategorilerin dedüksiyonunu kapsar. Bu minvalde Fichte Kant'ın doğru sonuçlara ulaştığını ancak bu sonuçlara ulaşılan yolu kendisinin açık ve net bir biçimde gösterdiğini ileri sürmektedir. Burada Fichte, daha önce 1794 *Wissenschaftslehre*'de açıklama adına ayırdığı teorik ve pratik alanların aslında sistematik bir birlik oluşturduğunu daha iyi anlatabilmek adına yöntemini *Nova Methodo*'da yenileyerek felsefenin bir "bütün" olduğunu ve teorik

[75] *A.g.e.*, s. 80 (vurgular bana ait).

[76] *Nova Methodo*, 7-9, s. 81-83.

ve pratik alanların da ayrılamaz bir bağlantı içinde olduğunu yeniden göstermek ister. Bu nedenle pratik alandan (özgürlük) başlayarak pratik olan ışığında tüm felsefeyi açıklar.

Kaynakça

Beiser, F.C. (2002). *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge: Harvard University Press.

Breazeale, D. (2021). "Fichte and the Path from 'Formal' to 'Material' Freedom," *Fichte's System of Ethics:'A Critical Guide*, ed. S. Bacin, O. Ware, Cambridge: Cambridge University Press.

Breazeale, D. (2001). "Inference,Intuition and Imagination," *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Science of Knowledge*, ed. D. Breazeale ve T. Rockmore, New York: Humanity Books.

Fichte, J.G. (1970). *Brief-wechsel 1793–1795, Briefe Bd. 2*, ed. R. Lauth ve H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Fichte, J.G. (1988). *Early Philosophical Writing*, çeviren ve ed. Daniel Breazale, Ithaca: Cornell University Press.

Fichte, J.G. (1991). *The Science of Knowledge* 1794 [*Wissenschaftslehre*], çeviren ve ed. P. Heath ve J. Lachs, Cambridge: Cambridge University Press.

Fichte, J.G. (1992). *Foundations of Transcendental Philosophy (Wissenschaftslehre) nova methodo (1796-99)*, çeviren ve ed. D. Breazeale, Ithaca: Cornell University Press.

Fichte, J.G. (2005). *System of Ethics* (*Sittenlehre*), çeviren ve ed. D. Breazeale, G. Zöller, New York: Cambridge University Press.

Fulkerson-Smith, B. (2014). "Fichte's Experiments with the Productive Imagination," *Fichte and Transcendental Philosophy*, ed. T. Rockmore ve D. Breazeale, New York: Palgrave Macmillan.

Garve/Feder (2000). "The Göttingen Review," *Kant's Early Critics: The Empricist Critique of the Theoretical Philosophy*, çeviren ve ed. B. Sassen, Cambridge: Cambridge University Press.

Hohler, T.P. (1982). *Imagination and Reflection: Intersubjectivity, Fichte's Grundlage of 1794*, The Hague: Springer-Science+Business Media, B.V.

Hohler, T.P. (1975). "Intellectual intuition and the beginning of Fichte's philosophy: a new interpretation," *Tijdschrift voor Filosofie 37ste Jaarg.*, Nr. 1, 52-73.

Jacobi, F.H. (1787). *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau: Gottlieb Löwe.

Jonas, M. (2014). "Fichte, Freedom, and Dogmatism," *Idealistic Studies*, 43:3, s. 185-205.

Kant, I. (1999). *Correspondence*, çeviren ve ed. A. Zweig, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason*, çeviren P. Guyer, A. W. Wood, New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2015). *Critique of Practical Reason*, çeviren M. Gregor, New York: Cambridge University Press.

Limnatis. N. (2008). *Studies in German Idealism: German Idealism and the Problem of Knowledge*, New York: Springer.

Makkreel, R. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant*, Londra: University of Chicago Press.

Mandt, A.J. (1997). "Fichte, Kant's Legacy, and the Meaning of Modern Philosophy," *The Review of Metaphysics*, 50:3, 591–633.

Martin, W.M. (2016). "From Kant to Fichte," *The Cambridge Companion to Fichte*, ed. D. James, G. Zöller, Cambridge: Cambridge University Press.

Salman, S. (2018) "Kant'a Karşı Kant için Fichte'nin Hayalgücü Felsefesi," *Fichte ve Alman İdealizmi, Felsefi Düşün*, 2018, s. 208-238.

Schelling, F.W.J. (2006). "Kant-Fichte: Transendental İdealizm Sistemi," çeviren A. Irgat, *Alman İdealizmi I: Fichte*, E.A. Kılıçarslan ve G. Ateşoğlu, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Ware, R.C. (1877). "The Historical and Logical Relations Between Fichte and Kant," *The Journal of Speculative Philosophy* 11:2, Nisan 1877, s. 145-151.

Wood, A. (1991). "Fichte's Philosophical Revolution," *Philosophical Topics, 19:2 Nineteenth Century Philosophy*, s. 1-28.

Wood, A. (2013). "Fichte's Absolute Freedom," *9/2011 Freiheit / Freedom*, ed. J. Stolzenberg ve F. Rush, Berlin, Boston: De Gruyter, s. 100-129.

Zöller, G. (2007). "From Transcendental Philosophy to *Wissenschaftslehre*: Fichte's Modification of Kant's Idealism," *European Journal of Philosophy* 15:2, s. 249-269.

||

HEGEL

Aklın Krizi: Eleştiri ve Spekülatif Düşünce[1]

Elif Çırakman

Alman İdealizminin temsilcilerinden G.W.F. Hegel (1770-1831), belki de Kant sonrası düşünürler arasında eserlerinin sistematik yapısı, dilinin ve üslubunun zorluğu, düşüncesinin gelişim evreleri dikkate alındığında en çetrefilli düşünürlerden biri. Daha da ötesi Hegel felsefesinin yorumlanışındaki inanılmaz çeşitlilik ve zenginlik, kaçınılmaz olarak "Hangi Hegel?" sorusunu sormadan edemediğimiz bir tartışma alanına bizi yönlendirmekte. Soru, Kant-Hegel ekseninden sorulduğunda da literatürde kayda değer bir çeşitlilik göze çarpıyor. Ancak literatürdeki yorum ve tartışma çeşitliliğine dair bir değerlendirme bu yazının kapsamı dışında bırakılmak durumunda. Burada hedefim, öncelikle Kant'ın eleştirel felsefesinin açtığı ve kapadığı imkânlar ışığında Kant'ın eleştiri (*Kritik*) düşüncesinden, Hegel'in spekülatif düşüncesine açı-

[1] Bu yazının oluşumunda değerli katkıları ve desteği için Barış Engin Aksoy'a teşekkür ederim.

lan yolu aydınlatmak. Hegel'in Kant'ın teorik felsefesine dair eleştirisinin çeşitli veçhelerini erken dönem Jena yazılarında, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, *Mantık Bilimi*'nde ve daha sonra da *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde yaygın bir şeklide görmek mümkün. Ancak bu yazıda Hegel'in eleştirisinin tarihsel gelişimine odaklanmak yerine belirli temaları izleyerek bu eleştirinin ana hattını çizmeyi amaçlıyorum.[2] İlk iki bölümde, her iki düşünürün, felsefe tarihi serüveninde bulundukları uğrakta metafizik meselesine yaklaşımlarını belirgin kılmayı amaçlıyorum. Bu suretle aklın krizine karşı aldıkları felsefi tutumu yorumlamayı ve aralarındaki farkı çözümlemeyi hedefliyorum. Üçüncü bölümde Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde ortaya koyduğu şekliyle içkin eleştiri fikrini açık kılacağım. Burada odaklanacağım asıl mesele, Hegel'in bir yandan Kant'ın eleştiri fikrini geliştirirken diğer yandan transandantal yaklaşımını fenomenolojik yaklaşımıyla ikame etmek suretiyle spekülatif felsefenin yolunu açması olacak. Dördüncü bölümde ise Hegel'in Kant eleştirisini mantığın ve kavramların rolü açısından değerlendireceğim. Tam da bu bağlamda Hegel'in spekülatif felsefesinin, Kant öncesi eleştirel olmayan metafiziğe geri dönüşü ifade etmediğini öne süreceğim. Bu aşamada Hegel'in felsefenin bir bilim (*Wissenschaft*) olmasının yolunu, ne geleneksel metafiziğin sorgulanmamış varsayımlarına geri dönerek, ne de Kant'ın transandantal sorgulama içinde vardığı sonuçlara dayanarak açacağını belirtelim.

I.

Immanuel Kant'ın eleştirel felsefesi hiç kuşkusuz modern felsefenin dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir. *Saf Ak-*

[2] Hegel'in eleştirisinin tarihsel gelişimi ve evrelerine dair literatürdeki en ayrıntılı çalışmalardan biri için bakınız: S. Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

lın Eleştirisi'nin Önsöz'ünde Kant eleştiri (*Kritik*) çerçevesinde kurulacak felsefi yaklaşımın "devrimci" tutumunu ortaya serer. Bu doğrultuda Kant öncelikle çağına dair önemli bir tespitte bulunur: Metafiziğin sağlam bir bilim olarak kurulması için saf aklın iddialarının "dogmatizm" ve "kuşkuculuk" kıskacından kurtulabilmesinin yolu açılmalıdır.[3] Metafizik, saf aklın spekülatif alanda koşulsuz olanın bilgisini elde etme girişimi olarak tanımlanacaksa, öncelikle söz konusu girişimin imkânı kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde sorgulanmalıdır. Zira Kant'ın *Prolegomena*'da belirttiği üzere onu dogmatik uykusundan uyandıran ve böylelikle araştırmalarının yönünü spekülatif felsefeden eleştirel felsefeye sevk eden etmen Hume'un kuşkucu itirazlarıdır.[4] Saf akıldan türetilen bilgiye duyulan dogmatik güven ile ona karşı oluşan kuşkuculuk kıskacına yerleşen, Kant'ın tabiriyle, "sonu gelmeyen çatışmaların savaş alanı" olarak nitelenen metafiziğin statüsü, saf aklın mahkemesine taşınarak meşruluk zemininde sınanmalı ve hukuki bir çözüme ulaştırılmalıdır.[5] Ancak bu hedefin gerçekleşmesi için öncelikle dogmatizm ile kuşkuculuk kıskacının ardında yatan temel bir varsayımın –"tüm bilgimizin nesnelere uymak zorunluluğunun"– yerine felsefi yaklaşımda

---

3 I. Kant, *Critique of Pure Reason*, çeviren N.K. Smith, New York: St. Martin's Press, 1965. Aix-x. Kant burada referanslarını çok açık kılmasa da "dogmatizm" derken Kıta Rasyonalizminin (özellikle Leibniz-Wolff'un rasyonalizminin) saf akla duyduğu sorgulanmamış güvene ve "kuşkuculuk" ile de Hume'un eleştirileri çerçevesinde vardığı sonuca, yani saf akla dayanan metafizik bilgiye dair kuşkuculuğa işaret ettiği açıktır.

4 I. Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çeviren İ. Kuçuradi, Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, s. 8. Kant, biçimsel bir bilim olarak *Kritik* fikrinin "devrimci" sayılabilecek özgün katkısını *Prolegomena*'da şöyle ifade eder: "bu, şimdiye kadar hiç kimsenin aklına bile gelmeyen, fikri bile bilinmeyen ve kurulması için Hume'un şüphesinin verdiği ipucundan başka şimdiye dek yapılanlardan hiçbir şeyin kullanılmadığı, yepyeni bir bilimdir." I. Kant, 2015, s. 10.

5 I. Kant, Aviii, Axi-xii.

köklü bir bakış açısı değişikliği üretecek hipotezin –"nesnelerin bilgimize uyması zorunluluğunun"– benimsenmesi; nihayetinde de bu hipotezin *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ortaya koyduğu argümanlar ile desteklenmesi gerekmektedir.[6] Kısaca Kant tespit ettiği metafiziğin krizinin ancak Kopernik Devrimine benzer felsefi bir devrimle aşılabileceğine inanmaktadır. Öyle ki oyun –metafizik– yeniden kurulmalı, taşlar eleştirinin süzgecinden geçirilerek yeniden dağıtılmalıdır.

Bu teşbihte oyunu yeniden kuran unsur Kant'ın Kopernik Devriminin ortaya koyduğu transandantal felsefedir. Transandantal felsefe en genel anlamıyla usule ve esasa ilişkin birbirine bağlı iki sav üzerinde yükselir. Usule ilişkin sav, yöntemsel bir değişikliği, yani nesnelerin bilgimize uyma gereğini öne sürer. Buradaki yönteme ilişkin değişiklik sentetik *a priori* bilginin imkânı için gereklidir; zira eğer bilgi –zihindeki temsiller, görü ve kavramlar arasındaki zorunlu bağıntı– nesnenin kendisine uymak zorunda olsaydı, nesnenin evrensel ve zorunlu bir tarzda bilinmesi imkânsız olurdu. Oysa tersi düşünüldüğünde, yani nesnenin temsile uyma şartı gözetildiğinde, nesnenin evrensel ve zorunlu bir tarzda bilinmesinin imkânı açık kılınır. Buradaki yöntemsel değişikliğin başarısı, deneyimden türetilmemiş, evrensel ve zorunlu temsillerin olanağının ve söz konusu *a priori* temsillerin sentetik birliğinin gösterilmesinde yatacaktır. Burada usule ilişkin değişiklik, meselenin esasını da belirler; zira eğer Kant'ın Kopernik Devrimi uyarınca nesnelerin bilgimize uyma gereğinden yola çıkarsak, bilgi konusu olan nesne, yani bilginin hedefi, sadece şeylerin bizim bilme biçimimiz ile ilgili yönü olabilir. Dolayı-

[6] I. Kant, Bxvi, Bxxii, 1965, dipnot a. Burada Kant'ın öne sürdüğü proje en genel anlamıyla şu şekilde ifade edilebilir: Transandantal realist varsayımı yıkarak, transandantal idealizmin bilimsel bilgi ve deneyimi (nesnel empirik gerçekliği) mümkün kılan tek geçerli felsefi yaklaşım olduğunu göstermek. Dolayısıyla ilk kez Kant'ın sorguladığı "sentetik *a priori* bilginin imkânı" meselesinin çözümü, transandantal idealizmin yöntemsel geçerliliğine bağlı olacaktır.

sıyla şeylerin bağımsız olarak kendi içinde, kendi başına veya kendinde ne oldukları meselesi teorik bilginin konusu edilemez. Kant'ın şeylerin bilgimizden bağımsız yönü ile bilgimize bağlı yönü arasında yaptığı ayrım, transandantal idealizminin esasını teşkil eden kilit bir öneme sahiptir.

Kant'ın devrimi çerçevesinde kurulan oyunda taşların yeniden dağıtılması ise yazılan üç *Kritiğin* hükmünde mümkün olacaktır. Zira aklın spekülatif kullanımının transandantal felsefenin ortaya koyduğu plan çerçevesinde gösterilen koşulları ve sınırı, aklın pratik kullanımına yer açarak, teorik olarak asla kavrayamayacağımız özgürlüğü ahlaki olarak belirleyebilmemize imkân tanıyabilecektir.[7] Aklın teorik ve pratik kullanımları çerçevesinde kurulan farklı alanlar (*Gebeit, domain*), duyulur ile düşünülür olanı evrensel ve zorunlu bir tarzda belirleyen hükümlerle –sırasıyla– doğa yasası çerçevesinde "olan" ve özgürlük yasası bakımından "olması gereken" olarak tesis edebilecektir. *Yargıgücünün Eleştirisi*, tam da aklın farklı kullanımlarının kurduğu alanların ayrımları içindeki birliğini mesele edinecektir.[8] Aklın siste-

---

[7] I. Kant, Bxxv-Bxxx.

[8] Bu noktada belirtilmesi gereken önemli bir husus, anlama yetisi ve pratik akıldan farklı olarak yargı yetisinin, egemen olacağı bir alana (*Gebeit, domain*) sahip olmamasıdır. Zira yargı yetisinin kendisine ait kurucu, belirlenim üreten bir kavramı yoktur; zira o zorunlu bir bağıntı kuralı ve kavramından yoksundur. Bu nedenle doğal zorunluluk ile ahlaki özgürlük kavramlarının, daha üst bir kavramın kavrayıcı gücü altında belirleyemez. Bu da ikili bakış açısına kaçınılmaz olarak yerleşmiş olmamızdan kaynaklanır; üçüncü bir bakış açısı veya mutlak tek bir bakış açısı bizim için geçerli değildir. Öyleyse *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde yargı, tikelleri bir tümelin altına yerleştiren belirleyici (*bestimmende*) yargı faaliyeti değil, verilen tikel için tümeli araştıran reflektif (*reflektierende*) yargı faaliyetidir. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde Kant, estetik ve teleolojik yargıların statüsünü, tezahürlerin duyulurüstü dayanağına dair refleksiyonumuz çerçevesinde sorgulayacaktır. Bkz. I. Kant, *Critique of Judgment*, çeviren W.S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987, s. 12-18 (AA 174-179).

matik birliği sorunu, bu meselenin, yani "olan" ile "olması gereken" arasındaki bağıntının çözümüne bağlıdır.[9] Zira her iki alanın birbirine indirgenemez özgürlük ve zorunluluk yasalarıyla kurulmuş olması, aralarındaki dolayımın düşünülebilmesini aklın sistematik birliği için zaruri kılmaktadır. Söz konusu birlik ise yargıgücünün (*Urteilskraft*) estetik ve teleolojik ilkeler biçiminde ortaya koyduğu ufukta, doğal zorunluluk ile ahlaki özgürlüğün uyumunun düşünülmesinin imkânında aranacaktır. Burada uyum meselesi, doğal zorunluluk ile ahlaki özgürlüğü zorunlu bir bağıntı içinde kavrayamamamızdan kaynaklanır. Nihayetinde aklın sistematik birlik ideali, aklın tüm faaliyetini düzenleyen amaçtır.

Kant'ın aklın teorik ve pratik yönüne dair yaptığı ayrımın dayanağı, aklın spekülatif amacına, yani koşulsuz olanın bilgisine, teorik bilginin meşru koşulları ve sınırı içinden asla kavuşamayacak olmasında aranmalıdır. Akıl teorik bilgisinin koşullarının çizdiği sınır dahilinde erişemediği hedefini, pratik açıdan gerçekleştirilebilir ve gerçekleşmesi gereken koşulsuz ahlak yasası zemininde belirleyecektir. Daha da ötesi saf akıl, teorik bilgi açısından problematik olan özgürlük, ruh, Tanrı gibi metafizik meselelere, ahlakın pratik alanında bir karşılık bulabilecektir. Bu aşamada, Kant'ın eleştirel felsefesinde teorik bilginin sınırının, ahlaki bilgiye, pratik özgürlüğe, ahlaki bir zemini olan inanca (*Glaube*) ve metafizik anlamda umut edilebilir bir "gelecek" fikrine yer açtığını vurgulayalım.

Kant'ın Kopernik Devrimi ve *Kritik* fikri sadece kendi öncellerinin ortak varsayımını ters yüz etmekle kalmamış, aynı zamanda ardıllarına farklı düşünme imkânları açmıştır. Kant'ın felsefesinin tarihi bir dönüm noktası olması, saf aklın kendi eleştirisini ortaya koyarak, tesis ettiği hukuki zeminde iddialarının geçerliliğini ve gerçekliğini evrensel ve zorunlu

[9] Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. A. Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason*, Indiana: Purdue University Press, 2005.

(*a priori*) koşullar temelinde göstermesinde yatmaktadır. Bu çerçevede Kant'ın *Kritik* fikri, transandantal bir ön-araştırmayı gerekli kılarak saf akıl temelinde kurulabilecek metafiziğin imkânını ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylelikle saf aklın içine düştüğü kriz ve çelişkiler, yine saf aklın kendini tâbi kıldığı eleştiri çerçevesinde kurulan meşruluk zemininde çözülecektir. Burada meşruluk zeminini tesis eden, metafiziğin sağlam bir bilim olmasının yolunu açan ve bu nedenle de "her metafizikten zorunlu olarak önce gelen" transandantal felsefedir.[10] Daha da ötesi *Prolegomena*'da, Kant kendinden sonra metafizik yazmaya girişen kimsenin, biçimsel bir bilim olarak nitelediği transandantal felsefenin taleplerini karşılamak zorunda olduğunu bildirmektedir.[11] Öyle ki söz konusu biçimsel bilim ile Kant, metafiziğe "eksiksiz bir deniz haritası ve pusulasıyla donatılmış bir kaptan" vermeyi hedeflemekte; böylelikle düşünürlerin metafizik araştırmalarında gemiyi karaya –kuşkuculuğa– oturmak yerine emin sularda sürebilmesini sağlamayı ummaktadır.[12] Kant, *Kritik* fikri ile saf aklı ilgilendiren en temel sorunların çözümünü, bilmenin emin sularda ilerlemesini sağlayacak transandantal bir plan ve programın çizdiği ufukta aramaktadır. Zira, eleştirinin gereğini görmezden gelen her akli öğreti, saf aklı dogmatizme mahkûm ederek kuşkuculuğa yer açacaktır.[13]

Özetle Kant'ın metafizik sorunun çözüme ulaştırılması yolunda öne sürdüğü *Kritik* projenin ana eksenini oluşturan transandantal programın, meta düzeyde kurucu bir normatif yapı içeren hukuki bir model içinde şekillendiğini düşünüyorum. Öyle ki saf aklın otoritesi ve egemenliği, aklın kurduğu mahkemede, kendi doğasını, sınırını ve kapsamını sınayabileceği bir hukuki zemine dayandırılmalıdır. Böylelikle esas mesele, geleneksel metafiziğin nesneleri olmaktan

10 I. Kant, s. 27-28.
11 *A.g.e.*, s. 12.
12 *A.g.e.*, s. 10.
13 I. Kant , A764/B792.

çıkmış, bilginin kavramsal koşullarının meşruluk zemini olmuştur. Transandantal eleştiri, söz konusu hukuki zemini kuran plan ve programdır. Kant'ın *Kritik* fikrinin hukuki bir model ile şekillenmiş olması, yasanın biçimsel yönünü bildiren evrenselliği merkeze alarak, iddialarını yasa koyucu bir şekilde temellendirebilen faaliyeti ifade etmektedir.

Kant'a göre saf akıl kavramları aracılığıyla deneyimin sınırının ötesini belirlemeye giriştiğinde, birbirine karşıt savların çatışma alanı olmaktan, yani polemik üretmekten kaçınamamıştır. Metafiziğin meşru zemini, saf aklın polemik üretmeyen, diyalektiğe düşmeyen, meşru kullanımının belirleneceği şart ve kaidelerin inşası ile onların geçerli olduğu alanın tespitini imler. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Saf Aklın Disiplini" bölümünde ifade edildiği şekliyle eleştiri (*Kritik*), yasal bir düzen içinde verdiği hukuki hükümle metafizik çatışmaların kökünü sarsmakta ve ebedi barışı tesis etmektedir.[14] Kısacası ebedi barışın yolu, saf aklın eleştirisi sayesinde zihinsel yetilerin biçimsel yapıları dahilinde koşulları belirlenen teorik bilginin, aşılması mümkün olmayan zorunlu sınırının gösterilmesinden geçmektedir. Bu bağlamda Kant, aklımızı ucu bucağı belirsiz bir yüzeyden ziyade, hattı ve erimi sentetik *a priori* yargıların doğası ile belirlenmiş bir küreye benzetir; öyle ki olanaklı deneyimin alanı dışında aklımızın kategoriler aracılığıyla teorik manada erebileceği bir nesne, belirleyebileceği bir nesnellik, yani kurabileceği bir bilgi mümkün değildir.[15] Bu nedenle saf akıl yoluyla genişletilebilecek bilginin sınırı, olanaklı deneyim alanıdır. Metafiziğin bir bilim olması yolunda Kant'ın Kopernik Devriminin anlamı, nesnelere erişim biçimimiz dahilinde belirleyebileceklerimizin sınırına geri çekilerek, bu sınırın ötesine dair teorik bilgi iddia-

[14] I. Kant, A752/B780.

[15] Saf aklın eleştirisi temelinde ortaya çıkan sentetik *a priori* yargılar, deneyime dayanmayan ancak deneyimin kurucu unsurlarıdır. Bu nedenle bilgiyi kuran *a priori* unsurların deneyim alanının ötesinde bir sentez üreterek nesnel bir hüküm verebilmesi mümkün değildir.

larından vazgeçmektir. Kant'a göre metafiziğin içine düştüğü kriz, eleştirel aklın yolunda, kategorilerin teorik bilgimizi tesis eden otoritesinin ve egemenlik alanının sonlu ve sınırlı yapısının belirlenmesi ile aşılmalıdır. Böylelikle daha sonra Hegel'in öznel olması bakımından eleştireceği Kant'ın transandantal idealizmi için uzay ve zaman hissetme yetimizin, kategoriler ise anlama yetimizin biçimleri olmakla sınırlıdırlar; onlar hiçbir suretle kendinde-şeyin (*Ding an sich*) biçimi veya özelliği olamazlar. Dolayısıyla kendinde-şey (*Ding an sich*) ile tezahürü (*Erscheinung*) arasındaki farkı bildiren sınır, insanın bilgisi açısından aşılamaz ve mutlak olarak tayin edilmektedir.[16] Zira, Kant için mutlak olan bilgimiz değil, bilgimizin sınırıdır. Saf aklın teorik bilgi hususunda otoritesi ve egemenliği, söz konusu mutlak sınır fikri ile bağlıdır.

Hegel'in Kant'ın teorik felsefesine dair temel eleştirisi, aklın spekülatif kullanımının meşru bir zemine çekilmesi amacıyla düşüncenin kategorilerinin epistemik işlevinin sonlu ve sınırlı olarak tayin edilmesini öngören transandantal projeye dönüktür. Söz konusu eleştirinin ana hatlarını ele almadan önce, Hegel için metafizik meselesinin ne ifade ettiğini açık kılarak, ilkin Hegel'in aklın krizine ilişkin felsefi tutumunu değerlendireceğim.

II.

Kant'tan sonra metafiziğin kaderinin *Kritik*'in çizdiği ufukta transandantal bir plana uygun biçimde şekillenip şekillenmediği sorusunu bu yazının kapsamında yanıtlamamız

[16] H.B. Gözkân'ın ifadesiyle "kendinde-şey kavramı, anlama yetisinin değil, ancak aklın yerine getirebileceği bir işlevi gerçekleştirmesi bağlamında bir akıl kavramıdır. Dolayısıyla kendinde-şeyi tümel ve bütünlüklü olarak düşünmek, anlama yetisinin gerçekleştirebileceği bir faaliyet olamaz." H.B. Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 212.

mümkün görünmüyor. Ancak yine de Kant-Hegel hattını kuran dönemde dogmatizm-kuşkuculuk kıskacından kurtulmuş bir felsefe tasavvurunun hâkim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu tasavvurun çıkış noktası ise Kant'ın Kopernik Devriminin felsefi sonucu olan transandantal felsefenin statüsüdür. Örneğin, Kant ve Hegel arasındaki hatta yer alan Reinhold'un transandantal felsefeyi temellendirme ve dolayısıyla temel ilkelere (*Grundsatze*) dayandırma girişimi, Kant'ın çizdiği ufukta gemiyi sakin bir limana, yani apaçık ilk ilkelere demirlemek olarak yorumlanabilir. Aynı hatta yer alan diğer düşünürler ise böylesi sakin bir limanı, dolayısıyla felsefi temel ilkelerden üretilecek sistematik birlik anlayışını eleştiriye (*Grundsatzkritik*) tâbi tutmuşlardı.[17] Bu bağlamda kimi düşünürler aklın sistematik birlik idealinin, dolayısıyla "koşulsuz" olanın sonsuz bir uğraş içinde asla tam manasıyla yakalanamayacak bir hedef, bir ideal olarak kalması gerektiğini savunmuşlardı.[18] Fichte, her ne kadar felsefi bilimin sistem biçiminde mümkün olacağını düşünse de bilgi sisteminin ilk ilkesinin temellendirilemeyeceğinin farkındaydı. Öyle ki Fichte için sistem ve ilkesi arasında sonu gelmez bir döngüsellik söz konusudur; bu ise bilginin bilimi olarak felsefenin sistematik birlik arayışına ilişkin sonsuz çabayı imlemektedir.[19] Alman Romantikleri ise temelci yaklaşımın karşısına organik ve holistik bir model ile çıkmışlardı; zira aklın sistematik birliğe ve koşulsuza dair talebinin ancak dinamik ve organik terimler içinden karşılanabileceğini düşünmüşlerdi.

Beiser, Hegel'i 1790-1806 yılları içinde en çok etkileyen meselenin Alman Aydınlanmasının (*Aufklärung*) krizi olduğunu öne sürer. Bu kriz aklın kendine dönük eleştirisi-

---

[17] Dönemin ayrıntıları için bakınız F. Beiser, *Hegel*, çeviren S. Beyazıt, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2017, s. 48-50.

[18] F. Beiser, s. 50.

[19] T. Rockmore, *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra*, çeviren K. Kahveci, Ankara: Say Yayınları, 2019, s. 73-77.

ni, aklın otoritesi ve egemenliğini, yani "aklın bizzat kendi mahkemesini" sorgulayan bir meta-eleştiriyi kaçınılmaz kılmasından kaynaklanmaktadır.[20] Meselenin esası, eleştirinin meşruluğunun sorgulanabilir varsayımlarıdır. Beiser'in ifadesiyle, "Hegel'in yetkin felsefesi en başta 1790'lı yıllardaki *Aufklärung*'a yönelik onca eleştiriden sonra aklın otoritesini kurtarma ve bu otoriteye yeniden saygınlığını kazandırma girişimiydi."[21] Ancak hiç kuşkusuz ki Hegel de Kant'ın eleştiri fikrini yeterince eleştirel olmamakla eleştirecekti. Zira eleştiri aklın otoritesini, aklın tarihini, gelişimini ve fiili varoluşunu devre dışı bırakarak sorgulayamazdı. Hegel, eleştiri fikrini korusa da onu transandantal bir plana, biçimsel bir bilime mahkûm etmeden ele almış, böylelikle aklın içkin eleştirisini sunmayı hedeflemiştir.[22]

Bu tarihsel arka plan ışığında Hegel, dogmatizm-kuşkuculuk kıskacından özgürleşen eleştirinin yolunu ne Kant gibi "devrimci" bir bakış açısı değişikliğinde, ne Fichte ve Reinhold gibi transandantal felsefenin restorasyonunda ne de romantik ideallerin peşinde aramıştır. Hiç kuşkusuz Hegel kendi spekülatif yaklaşımını hem Kant'ın eleştiri fikrinden hem de Kant sonrası meta-eleştiriden beslenerek geliştirmiştir.[23] Kant'ın aklın sistematik birliğine dair yaptığı

---

20 F. Beiser, 2017, s. 47-48. Örneğin, Hamann ve Herder'a göre aklın dil ve tarihteki kökleri meta-eleştiriyi zaruri kılmaktaydı. Bu çerçevede ise aklın tarihteki köklerinden ari olması mümkün değildi. Bu meta-eleştiri için bkz. T. Rockmore, 2019, s. 50.

21 *A.g.e.*, s. 46.

22 S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana: Purdue University Press, 2006, s. 27, s. 110.

23 Beiser'in eserinde Hegel'in yaşam öyküsüne dair göze çarpan bir husus, Hegel'in retrospektif bakışına dair küçük bir ipucu sunmakta: Hegel, söz konusu meselelerin hararetle tartışıldığı kentlere, oradaki entelektüel çevrelerin dağıldığı, tartışmaların ateşi söndüğü zaman, yani hep sonradan intikal edebilmişti. Örneğin, Hegel 1801'de Jena'ya geldiğinde, Fichte ve Reinhold çoktan ayrılmış, *Grundsaztkritik* etkisini yitirmiş, Romantik çevrelerin "edebi ate-

vurgu; ancak bu birliğin Kant'ın *Kritik*'leri çerçevesinde tam manasıyla kurulamamış olması; bu nedenle Reinhold'un ortaya koyduğu felsefenin başlangıç ilkesi ve temeli sorunu; Fichte'nin, felsefenin ilk ilkesinin ispat edilemeyeceği, dolayısıyla ilk ilkeden türemiş sistemin nihai olarak temellendirilemeyeceği iddiası; Hamann ve Herder'in aklın tarihselliğine dair vurguları ve aklın saflığının sorgulanması veya meta-eleştirisi; Jacobi'nin "nihilizm" eleştirisi; erken Romantiklerin, temelci yaklaşımın karşısında organik bir anlayışı benimseyerek, yaşamın sezgisel birliğini öne sürmeleri –tüm bunlar Hegel'in erken döneminde sistem fikrine yaklaşımını ve temelci fikirlere karşı tutumunu şekillendiren felsefi iklimin en kritik noktalarının bir özetidir. Hegel'in kendine özgü spekülatif yaklaşımı, tüm bu kritik noktaları retrospektif bir bakışla eleştirmek suretiyle aklın sistematik birliğini, felsefi sistemin kendini örgütleyen, üreten ve üretimiyle kendini temellendiren yapısı içinden göstermeyi hedeflemekteydi.

Felsefenin kendini temellendiren yapısı ile aklın kendini gerçekleştiren doğası, temelde retrospektif bir boyut taşımaları bakımından ortaktır. Hegel açısından hem felsefi temellendirme meselesi hem de aklın etkin doğası, kendini halihazırda dünya sahnesine taşıyarak gerçekleşmiş olanın yeniden düşünülmesini (*Artikulation*) gerektirir.[24] Bu minvalde akıl kendi tarihine dönerek, filozof ise aklın tarihteki fiili varlığı ile açığa çıkan zihniyetlerin, pratiklerin, kurumların zeminini sorgulayarak eleştirel bir tutum sergileye-

şi" dinmişti. Daha sonra 1816'da Heidelberg'e geldiğinde de "tıpkı Jena'da olduğu gibi yazınsal faaliyetler çoktan sona ermişti." F. Beiser, 2017, s. 39, s. 36, s. 49, s. 61. Hegel'in spekülatif felsefesinin retrospektif yönü, aklın sadece saf yönüyle değil, aynı zamanda tarihsel fiili gerçekliği içinde eleştirilebilmesinin yolunu hazırlar.

[24] Hegel'de felsefenin retrospektif yönü için bakınız, L. Krasnoff, *Hegel's Phenomenology of Spirit: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 73-74.

bilir. Bu nedenle Hegel'in kendi çağında tanık olduğu krize yaklaşımı, öncelikle retrospektif bir bakış içinden krizin dinamiğini kavramak ve böylelikle içkin eleştirinin yolunu açmak olarak görünür. Hegel felsefeyi kendi çağının bilinci veya düşüncede kavranması olarak niteler; bu nedenle felsefe hep sonradan, dünyada belirli bir oluşum süreci şekillendikten sonra olan biteni geriye dönük anlar.[25] Dolayısıyla çağın kriz ve çelişkilerini kavrama girişimi olarak spekülatif felsefe, söz konusu kriz ve çelişkilerin retrospektif bir bakışta ortaya çıkan anlamını özümseyerek kavramayı gerektirir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Kant'ın transandantal felsefesi yüzünü bir imkân alanı olan geleceğe dönerek, gelecekte olanaklı her metafiziğe rehberlik edebilecek bir pusula sunmayı hedeflemişken; Hegel'in spekülatif felsefesi yüzünü fiili gerçekliğin (*Wirklichkeit*) alanı olan tarihe dönerek, metafiziğin bir bilim olma yolunda sergilediği gelişimi bulunduğu tarihsel uğrakta tamamına erdirmeyi hedeflemektedir. Nitekim Hegel açısından "şimdi" ancak geçmişin anımsanması ve özümsenmesiyle fiili (*wirklich*) olabilmekte, gelecek ise şimdinin bir imkân bildirmesi bakımından biçimden yoksun varlığına işaret etmektedir.[26] Bu bakımdan Hegel metafiziğin savaş alanını, hukuki bir zeminde barışın tesis edilmesi gereken bir alan olarak değil; fiili olanın (*wirklich*) çelişki barındıran içsel gelişim sürecinin sergilenişi olarak kavrayacaktır. Hegel'in spekülatif yaklaşımı ister tarihsel ister

---

[25] Bu bağlamda Hegel'in ünlü pasajını hatırlatalım: "Dünyanın nasıl olması gerektiğini *öğretme* konusunda birkaç söz daha eklersek, Felsefe sahneye her zaman çok geç çıkar. Dünyanın *düşüncesi* olarak, felsefe ilkin edimsellik oluşum sürecini tamamladığı ve işini bitirdiği zaman kendini gösterir…Felsefe grisini gri üzerine boyadığında, o zaman yaşamın bir şekli yaşlanmıştır ve grideki gri ile gençleştirilemez ama ancak bilinebilir; Minerva'nın Baykuşu uçuşuna ilkin alacakaranlığın çöküşüyle başlar." G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, çeviren A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2006, s. 26.

[26] G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, çeviren E.S. Haldane, F.H. Simson, New York: Humanities Press. vol. 1, 1974, s. 434.

kavramsal açıdan olsun retrospektif bakışı ile kendinden önceki spekülatif felsefelerden farklılaşır; spekülatif yaklaşımın retrospektif bakışı, her sahici kendini anlama sürecinde söz konusu olan geriye doğru işleyen hamlede olduğu gibi, bakışını yönelttiği meselenin dinamiğini özümsemek ve kavramak suretiyle dönüştürür. Bu açıdan spekülatif felsefe, nihayetinde "gerisinde hiçbir iz bırakmadan yaralarını iyileştiren tinin" en üst ifadesidir.[27]

Yukarıda Hegel'in metafizik meselesine yaklaşımında belirleyici unsurun, transandantal bir yöntemle sınırlanmamış bir eleştiri fikrinde saklı olduğunu söyledik. Dolayısıyla Hegel, saf aklın güvenli sularda seyretmesine imkân tanıyan bir pusula ya da rehbere başvurmadan, aklın kendi çelişkilerini çözmesine izin verecek yolu açık tutacaktı. Bu bağlamda öncelikle aklın kendi ön kabullerini, koyduğu ölçüt ve koşulları sınamasına imkân tanıyacak yolun açılmasıyla, aklın içkin eleştirisiyle özgürleşen spekülatif düşüncenin kendi belirlenimlerini üreteceği güzergâh açık kılınmalıydı. Daha somut ifadesi ile metafizik meselesi saf akıl yoluyla bilginin türetilmesi meselesiyse, Hegel'e göre metafiziğin bir bilim olmasının yolu öncelikle, meselenin esasına ve usulüne ilişkin herhangi bir ön kabulde bulunmadan düşünmekten geçmeliydi.[28] Bu ilk bakışta Kartezyen şüphe yöntemini anımsatsa da söz konusu olan bilginin ilk ve apaçık temellerine erişmek değildi. Zira Hegel için felsefi sistemin temellendirilmesi, temel vasfı gören bir başlangıç ilkesi ile değil, ürettiği sonuçla, yani bilginin örgütlenmiş bütünlüğü olarak felsefi sistemin kendi gelişimi ile mümkündü. Bir başka deyişle felsefi sistem, kendi gerekçelendirmesini yine

---

[27] G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çeviren A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2004, s. 429 (§669).

[28] Rockmore'a göre "Hegel 'bilim' terimini kullandığı zaman aklında hususi, geleneksel bir fikir vardır: Tüm önvarsayımlardan muaf ve bu sayede hem kendini hem de diğer bilme iddialarını gerekçelendirmeye muktedir eski Platoncu felsefe görüşü." T. Rockmore, 2019, s. 144.

ancak kendi fiili varlığında gösterebilirdi.[29] Kendini kendi etkinliği ile kanıtlayacak felsefi bilimin kendi dışında bir ön koşulu, dayandığı bir başlangıç ilkesi olamazdı; dolayısıyla felsefi bilimin önden varsaydığı bir bilgi kavramı veya modeli de söz konusu olamazdı. *Mantık Bilimi* adlı eserinin Önsöz'ünde, Hegel bu noktayı şu sözlerle ifade eder: "Felsefe eğer Bilim olacaksa ... o yöntemini ne matematik gibi alt bir bilimden ödünç alabilir; ne içsel görülerin koşulsuz kesinliği ile tatmin olabilir; ne de dışsal refleksiyonun ileri sürdüğü temellere dayanan akıl yürütmeleri kanıt olarak işe koşabilir."[30] Böylelikle Hegel bir yandan geleneksel metafiziğin tek-yanlı yöntem ve öğretilerine geri dönülemeyeceğini açıkça ifade ederken, diğer yandan ise felsefenin bir bilim olmasının yolunun, aklın spekülatif kullanımının yeniden kazanılmasından geçtiğini görüyordu. Bu kavşakta Hegel'in, aklın spekülatif kullanımını sınırlayan Kant'ın eleştirel yaklaşımı ile hesaplaşması kaçınılmazdı.

Kant, "devrimci" bir hamle ile metafiziğe bilim olma yolunu açabileceğini düşünmüştü. Her devrim gibi Kant'ın Kopernik Devrimi de kurucu bir hukuk tesis ederek metafizik bilginin meşruluğunu ve böylelikle saf aklın teorik ve pratik

---

29 Tom Rockmore'un ifadesiyle, "Hegel'e göre, başlangıç noktası hiçbir temel olmasa da ve olamayacak olsa da ... felsefi sistem, kendini geliştirerek, kendini olgunlaştırarak dış bir temele ihtiyaç duymadan kendi temeli haline gelir." T. Rockmore, 2019, s. 129.

30 G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, çeviren A.V. Miller, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1989, s. 27. Bu sözleriyle Hegel geleneksel metafizikten farklı olarak spekülatif felsefenin, varsayımlara veya temel ilkelere ihtiyaç duymadan, çıkış noktasını ve yöntemini içkin ve özgürce belirleyebileceğini ifade etmekteydi. Hegel, spekülatif felsefenin özgür başlangıcı ile düşüncenin öz-belirlenimlerini, yani kavramsal belirlenimlerini, sadece kendi etkinliği ile üretmeye muktedir olduğuna işaret ediyordu. Söz konusu kavramsal belirlenimlerin zorunlu bağıntılar içinde gelişmiş sistematik bütünlüğü olan *Mantık Bilimi*, hakikatin hakiki şekliyle, yani bir bütün olarak kavramsal sistematik yapısı içinde sergilendiği felsefi bilimin ilk bölümünü teşkil ediyordu.

kullanımının yasa koyucu olduğu alanları belirlemişti. Bir yanda doğa yasaları ile tesis edilmiş duyulur dünya, diğer yanda özgürlük yasası ile tesis edilmiş düşünülür dünya, saf aklın geçerli hükümlerinin farklı meşruluk zeminine sahip alanlarıydı. Her iki alanın özgürlük ve zorunluluk gibi karşıt kavramların hükmünde kurulmuş olması, insanın saf akıl yoluyla edineceği bilginin sonluluğuna, yani mutlak ve bütünsel bir bakış yerine transandantal araştırmanın öngördüğü ikili bakış açısına yerleşerek düşünme gereğine işaret etmekteydi. Oysa Hegel, "devrimci" bir yaklaşımın tesis ettiği hukuki modelle şekillenen bilginin şart ve kaidelerini çözümleyen transandantal araştırmanın, aklın krizini çözmek yerine derinleştirdiğini düşünecekti. Aslında Hegel için krizin derinleşmesi, çaresinin de olgunlaştığı anlamına gelmekteydi. Bu bağlamda Hegel metafizik meselesine ve aklın krizine "sağaltıcı" spekülatif bir bakış ile yaklaşarak, tinin kendi tarihi ve gelişimi içinde serpilen ayrımları, bölünmeleri ve krizleri içselleştirip özümseyerek aşacağı fenomenolojik serüveni gün yüzüne çıkarmayı hedefleyecekti.

Hegel'in eleştirel yaklaşımını özgün kılan unsurlardan en önemlisi metafiziğin krizini, aklın tarihselliği içinde açığa çıkan iç çelişkilerini kavramak suretiyle aşma (*Aufhebung*) girişimi olarak anlaşılabilir. Söz konusu girişim, öncelikle aklın tarihsel-toplumsal fiiliyatının, yani tinsel yaşamının belirgin kıldığı bölünme, ayrım veya çelişkilerin içkin eleştirisini gerektirmektedir. Öyle ki Hegel, felsefeye duyulan gereksinimin kaynağında bölünme, ikileşme (*Entzweiung*) ve yabancılaşmayı (*Entfremdung*) görür; modern çağın esas meselesinin, yaşamı birliği ve bütünlüğü içinden düşünmek ve kurmak olduğunu öne sürer.[31] Özne-nesne, ben-başkası, zihin-madde, teori-pratik, özgürlük-zorunluluk, sonlu-son-

[31] G.W.F. Hegel, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, çeviren H.S. Harris, ed. H.S. Harris, W. Cerf, Albany: State University of New York Press, 1977a, s. 89-91.

suz gibi tüm bölünmelerin tanınıp aşılarak bütünlük içeren hakikatinin kavranması spekülatif felsefenin hedefidir. Bu bağlamda Hegel'in spekülatif yaklaşımının ana karakterini oluşturan tutumun, aklın tarihsel manada önem arz eden uğraklarda açığa çıkan krizinin içsel dinamiğini, bir başka deyişle fark üreten diyalektiğini içselleştirerek özümsemekten (*Erinnerung*) geçtiği öne sürülebilir. Zira Hegel için felsefenin bilim (*Wissenschaft*) olmasının yolu, aklın kendini sürekli tarihteki fiili varlığı (*Wirklichkeit*) ile sınamasından; fiilen açığa çıkan çelişkilerini, kendi diyalektik gelişimi olarak tanıyıp kavramak suretiyle içkin eleştirisini sunmasından; bu sayede de özgürlüğü ve otoritesini kendi edimiyle kazanmasından geçmektedir.

Kant'ın eleştiri fikri, aklın kendi otoritesi ve otonomisini tayin edeceği hukuksal bir modeli varsayarken; Hegel, her ne kadar aklın kendisinin mesele edildiği eleştiri fikrini takdir etse de bu fikrin icra edilme şeklini soyut ve biçimsel bulacaktır. Ona göre akıl kendi otoritesi ve otonomisini tarihteki fiili varlığı içinden kazanmalı ve kavramalıdır. Bunun anlamı ise aklın, esası tin (*Geist*) olan kendi somut ve fiili varlığını özümsemesidir. Saf aklın krizinin aşılmasının yolu, aklın kendini formel ve normatif bir yapıda kısıtlamasında değil, tinin kendini sınayarak belirlediği serüvende (*Erfahrung*) aranmalıdır. Dolayısıyla Kant'ın transandantal eleştirisinden farklı olarak Hegel'in içkin eleştirisi, saf aklı kendi mahkemesinin tesis ettiği meşruluk zemininde sınamak yerine, aklı esasında tin olması bakımından, yani yaşamı, gelişimi ve fiili kazanımları (*Wirklichkeit*) bakımından, meselenin kendisi (*Sache selbst*) kılacaktır. Bu noktada Kant'ın eleştiri fikrinin odağında saf akıl ve *a priori* bilginin olduğuna işaret edelim. Hegel'e göre ise felsefenin bilim olması yolunda esas mesele ne saf akıl ne de saf aklın *a priori* bilgisidir.[32] Bu

[32] Bu noktayı Rockmore şöyle ifade ediyor: "Eğer Kant'ın eleştirel felsefesinin konusu soyut veya saf akıl ile tini birbirinden ayıracak

bağlamda Hegel, hem rasyonalist kıta geleneğinin saf akla güveninden, hem de Kant'ın saf akla dair eleştirel soruşturmasından ayrılarak meselenin odağını genişletecek, aklı somut ve fiili varlığında ele alacaktır. Bu da aklın, filozofun refleksiyonunda soyutlanmış "saf" yönünün eleştirisinden ziyade, onun bilfiil gerçekliğinin eleştirisini gerektirmektedir. Bir başka deyişle akıl, sadece öne sürdüğü bilgi iddiaları çerçevesiyle kısıtlı saf, epistemik ve öznel yönüyle değil, aynı zamanda kendi tarihsel ve toplumsal gelişimi dahilinde ortaya çıkan fiilleri, gerçekliği ve nesnelliğiyle sınanmalıdır. Bu bağlamda Hegel'in transandantal bir yaklaşım yerine fenomenolojik bir yaklaşımı benimsediğini düşünüyorum. Zira Hegel içkin eleştirisini, bilginin ölçüt ve koşullarını bilme sürecinden ayırarak inceleyen transandantal bir araştırmayla değil, öncelikle bilme biçimlerinin kendi ölçütüyle sınandığı fenomenolojik bir araştırmayla sergilemektedir. Hegel'in fenomenolojik yaklaşımı, meselenin (*Sache selbst*) kendi yaşamını, gelişimini, yani gerçekleşme sürecini sergilediği serüvene geri dönerek (*Zurückgehen*), retrospektif kavrayışın sağaltıcı gücü ile meselenin kendini çözmesinin yolunu açmayı hedeflemektedir.

---

olursak, bu durumda tin, Kant'ın saf aklına karşı Hegel'in rakip görüşünü temsil eder. Buna göre akıl saf değildir, aksine zorunlu olarak katışıktır; toplumsal, politik ve tarihsel bağlamıyla sınırlandırılmıştır (...) Hegel'in demek istediği, felsefi olan dahil, bilginin *a priori* olmadığı ve olamayacağıdır. Tersine, insanların, kayıtlı tarihin akışı içinde kendi dünyaları ve kendileriyle hesaplaşma çabalarının ürünüdür." T. Rockmore, 2019, s. 143. Beiser de Hegel metafiziğinin "duyuüstü olanla hiçbir şekilde alakası olmadığını;" böylesi bir metafiziğin imkânsızlığının "Kant'ın düşündüğü gibi doğaüstünün bilinemez olmasından değil, doğaüstünün varolmamasından" kaynaklandığını; Hegel'in "*a priori* ile *a posteriori* arasında herhangi kesin bir ayrımı" kendi metafiziğinin deneyim yoluyla doğrulanacağında ısrar ederek reddettiğini öne sürmektedir. F.C. Beiser, "Hegel ve Metafizik Problemi," *Baykuş*, çeviren G. Ateşoğlu, Mayıs 2008, sayı 2, s. 203-207.

III

Tinin Fenomenolojisi Hegel'in içkin eleştiri fikrini sistematik bir şeklide sergilediği ve geliştirdiği ilk eserdir; bu bakımdan aynı zamanda felsefi bilgiye dair kuşkuculuk ile hesaplaşmanın benzersiz bir örneğini oluşturduğunu da söylemek mümkündür. Hegel, felsefenin bilgelik sevdası olmaktan çıkıp bilim vasfını kazanmasının yolunun, kuşkuculuğu kullanarak onu alt etmekten geçtiğini görmektedir. Böylelikle spekülatif felsefenin, dogmatizm ve kuşkuculuk kıskacından kurtularak, özgürce öz-belirlenimlerini sistematik bir yapıda sergileyebileceğini düşünür. Hegel *Fenomenoloji*'nin, bilincin deneyimi olarak şekillenen bilme biçimlerinin içkin eleştirisini sunmak suretiyle, *Mantık Bilimi*'nin bir temele dayanmayan özgür başlangıcını gerekçelendirdiğini; böylelikle düşüncenin saf belirlenimlerinin, yani mantığın kavramsal sisteminin kendi etkinliği dışında bir temellendirmeye gereksinimi olmadığını öne sürmüştür.[33] Bir başka deyişle Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin Giriş bölümünde ifade ettiği şekliyle "kendini tamamlayan kuşkuculuk" (*sich vollbringende Skeptizismus*), felsefenin bilim olmasının zorlu fakat özgürleştirici yoludur.[34]

Hegel'in hedefi, Kant öncesi metafiziğin dogmatizmine düşmeden felsefi spekülatif bilgiyi sistematik yapısında tesis etmek; bu yolda herhangi bir temelci varsayım veya ilke benimsemeden, felsefenin özgür ve varsayıma dayanmayan kavramsal belirlenimlerini sergilemekti. Ancak, kendi döneminde spekülatif felsefeye dair kuşkunun gerekçesi olarak Kant'ın aklın spekülatif yönüne dair eleştirisi öne sürülmekteydi.[35] Buna karşı Hegel Kant'ın bilginin sonlu ve sınırlı doğasına dair vardığı sonucu ortaya çıktığı süreci sorgulamadan kabul etmeyi ve bu suretle metafizik meselesinin

[33] G.W.F. Hegel, s. 48-49.

[34] G.W.F. Hegel, s. 70 (§78).

[35] G.W.F. Hegel, s. 25.

çözüldüğüne inanmayı "felsefi tembellik" olarak nitelendirecekti.[36] Hegel transandantal felsefenin ürettiği sonuçların, Kant'ın niyetinin aksine kuşkuculuğa kapı araladığının farkındaydı. Dolayısıyla Kant'ın spekülasyona ve koşulsuz olanın bilgisine dair vardığı olumsuz sonuçları üreten sürece geri dönmek gerekliydi.

Hegelci spekülatif felsefe açısından mesele, geleneksel metafizikte olduğu gibi olanaklı deneyimin ötesine erişmekten ziyade, deneyime *içkin* metafiziğin tespit edilebilmesidir. Hegel spekülasyon ile deneyimin ötesine erişmeyi değil; dolaysız olarak görünenin, yani sınanmamış olanın ötesine geçmeyi kasteder. Ancak spekülasyon deneyime içkindir; bu bakımdan bilincin deneyimini, yani kendini sınama serüvenini izlemekten başka bir hamle yapmasına veya katkı sunmasına gerek yoktur. Bu noktada, Hegel'in "deneyim" terimini, "dar Kantçı sınırların ötesine" genişlettiğini vurgulamak gerekir.[37] Beiser'in ifade ettiği üzere Hegel, deneyim (*Erfahrung*) terimini –asıl anlamına sadık kalarak– "keşfedilen ve yaşanan şey," "bir sonuca ulaşan yolculuk (*er-fahren*) ya da serüven (*fahren*)" olarak genişletir; buna göre "deneyim, deneme-yanılma ya da görünene ilişkin soruşturma aracılığıyla öğrendiğimiz şeydir."[38] Rockmore ise başka bir boyuta dikkat çeker: "Kant'ın deneyimden bahsettiği yerde, Hegel bilincin deneyiminden bahseder. Dolayısıyla Kant'tan öteye gider, çünkü halefinin varsaydığını Hegel aydınlatır. Hegel'e göre dış dünya deneyimimiz bize dışsal kalan bir şey değildir; zira deneyim, nesnesinin olmasını yani bilinçte olmasını gerektirir."[39] Bu bağlamda Hegel'in bilincin deneyiminin bilimi olarak adlandırdığı fenomenoloji olumlu bir anlam kazanacaktır; öyle ki fenomenoloji, kendini kendi koyduğu ölçüt ile sınayabilen, dolayısıyla kendi sınırını/kıstasını

---

36 *A.g.e.*, s. 61-61, dipnot 1.

37 F. Beiser, s. 225.

38 *A.g.e.*, s. 225.

39 T. Rockmore, s. 147.

kendi belirlediği için kendi ötesine geçebilen bilincin serüveninin bilimidir.[40] Bu açıdan mutlak olan bilginin deneyim alanı ile çizilmiş sınır değil, bilincin deneyiminde koyulan her bir kıstas ile beliren sınırın ötesine geçme gereğidir. Bir başka deyişle bilinç, kendi belirliliğini ve dolayısıyla sınırını ürettiği ölçüde kendi ötesine geçme hareketidir. Dolayısıyla Kant'tan farklı olarak Hegel fenomenolojik yaklaşımıyla koşulsuz olanın bilincin deneyimine içkin bir tarzda bilinmesine imkân tanır. Koşullu ve koşulsuz, sonlu ve sonsuz, duyulur ve düşünülür olana dair tüm ayrımlar bilincin deneyimine içkindir. Bu nokta, Hegel'in içkin eleştirisini mümkün kılması açısından büyük bir önem arz eder; zira eleştiri konusu olan bilme veya bilinç, kendini sınamayla ve kendi ötesine geçmeyle, dolayısıyla kendi içkin ayrımlarını üretmeyle var olur. Hegel'in ifadesiyle: "Doğal bir yaşamda sınırlı hiçbir şey kendi kendisine dolaysız belirli-varlığının (*Dasein*) ötesine gidemez; tersine başka bir şey tarafından onun ötesine itilir ve bu kökünden koparılış onun ölümüdür. Ama bilinç kendi kendisi için kendi *Kavramı*dır, böylelikle dolaysızca sınırlının ötesine ve bu sınırlı ona ait olduğu için, kendi ötesine geçiştir."[41]

Fenomenoloji, bilgideki doğal sınanmamış tutumun kendini sınayarak felsefi bilgiye yani spekülatif düşünceye evrilme sürecini ifade eder: "Bilincin bu yolda içlerinden geçtiği şekillerinin dizisi gerçekte bilincin kendisinin Bilime eğitiminin ayrıntılı tarihidir."[42] Bu bakımdan *Fenomenoloji*, spekülasyonun –yani verili, sınanmamış ve dolaysız olanın ötesine geçme hareketinin– bilince içkin olduğunun gösterilmesidir. Bu aynı zamanda spekülatif bilginin yolunun, bilincin deneyiminin bilimi ile açılabileceğini göstermektir.

---

40 G.W.F. Hegel, 2004, s. 71 (§80). Beiser'in sözleriyle: "Fenomenloji'de bilincin yaptığı yolculuk, kendi diyalektiğinin ve bu diyalektiğin sonucu olarak yaşantıladığı kendi deneyimidir." F. Beiser, 2017, s. 225-226.

41 G.W.F. Hegel, s. 71 (§80).

42 G.W.F. Hegel, s. 70 (§78).

Bilgi (*Erkenntnis*) kavramı ile bilginin belirli tezahürleri (*Erscheinung*) arasındaki farkın biçimlenişinin serüveni olarak *Tinin Fenomenolojisi*, her bir bilme biçiminin kendini sınayarak kendi sınırına ermesini; dolayısıyla başka bir bilme biçiminde sonlanarak kendini ortadan kaldırmasını; böylelikle de gelişerek dönüşen biçimlerin zorunlu bağıntısı içinde bilmenin belirli tezahürlerinin tüketilmesini içerir. Hegel'e göre bilme, filozofun transandantal refleksiyonunun araştırma konusu olmadan önce bir fenomendir. Fenomenal bilme, kendi doğasını, sınırlarını ve kapsamını kendi fiili etkinliği içinde göstermektedir. Spekülatif bakış söz konusu bilgi fenomenini, kendini gösterdiği fiili varlığı içinde kazandığı biçimi gözeterek izler. *Fenomenoloji*'de spekülatif/bilimsel bakış, bilincin deneyiminin gelişiminin uğraklarını mantıksal bağıntısı ve bütünlüğünde kavrar; Hegel'in ifadesiyle, "bilinç kendi kendini sınarken, bize yalnızca seyretmek kalır."[43] Dolayısıyla Hegel'in spekülatif yaklaşımı bilgiyi ne Locke gibi empirik ve psikolojik temelde ne de Kant gibi transandantal bir zeminde ortaya konan epistemik koşulların rehberliğinde incelemektedir. Söz konusu iki yaklaşım da bilmeye girişmeden önce bilmenin güvenilir meşru zeminini veya ölçütünü belirleyecek bir ön araştırmayı varsayar. Hegel, başka bir eserinde, bu yaklaşımın suya girmeden yüzme öğrenmeye çalışmaktan farklı olmadığını iddia eder.[44] Zira bilme, özünde bir etkinlik olması bakımından, imkânını ancak kendi fiili varlığı içinde kurabilir. Yani bilginin imkânı bilmenin fiili varlığını varsayar; bilginin ölçüt ve koşulları, onun fiili varlığı içinde şekillenir. Oysa bilginin ölçüt ve koşullarını tayin edecek transandantal bir araştırma, bilme yolunda uygulanması gereken, usule yönelik bir rehber veya

---

[43] *A.g.e.*, s. 74 (§85).

[44] G.W.F. Hegel, *Hegel's Logic: Being Part One of the Encyclopedia of Philosophic Sciences (1830)*, çeviren J.N. Findlay, Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 14 (§10).

pusula vazifesi görmektedir.[45] Dolayısıyla Kant, *a priori* koşulların bilgisi ile bu koşullar çerçevesinde mümkün olan koşullu bilgiyi birbirine dışsal olarak konumlandırır. İlki transandantal bilgi, yani bilginin deneyimden türetilmemiş koşullarının felsefi refleksiyon ile yalıtılması ve bilinmesi anlamına gelirken, ikincisi ise bir bilincin kendinden başka bir nesneyi bilişi anlamına gelmektedir. Söz konusu transandantal koşulların bilgisi, bilincin nesnesinden türetilemez; aksine bilincin nesnesini biçimsel olarak belirlemek suretiyle bilgi nesnesi kılar. Transandantal yaklaşımın aksine fenomenolojik yaklaşım, koşulların bilgisi ile koşullu bilgiyi ayrı düzlemlere yerleştirerek sabitlemez.[46] Dolayısıyla bilginin biçimsel koşullarının felsefi bir refleksiyonla içerikten yalıtılarak çözümlenmesi yerine, fenomenolojik yaklaşımda bilincin deneyimine içkin ayrımların dinamiğinin ve zorunlu bağıntısının gözlemlenmesi yeterlidir. Zira fenomenolojik bakımdan bilinç, kendisi ile nesnesi arasındaki ayrımın ortaya çıkışıdır; bilincin deneyimi ise bu ayrımın sınanarak biçimlenişinin gelişimini ifade eder. Bu bağlamda Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'nde bilginin koşulları ile nesnesi arasındaki diyalektik dönüşümü izleyerek, bilmeye içkin gelişimi sergiler. *Fenomenoloji* bilincin deneyiminde beliren "koşul" ile "koşullanan"ın –veya bilmenin kavramı/ölçütü ile nesnesinin– karşılıklı olarak birbirlerini belirleyip dönüş-

[45] Rockmore'un ifadesiyle, "Kant için bilginin imkânını ispat etmenin yegâne biçimi, bunu, bilgi yoluna çıkmadan önce yapmaktır…Bu yaklaşım başarılı olamaz, çünkü Hegelci dille, bilincin koşullarını bilincin kendisinden ayırt etmek, veyahut Kantçı terimlerle tekrar edersek, bilginin koşullarını bilgiden ayırt etmek mümkün değildir." T. Rockmore, 2019, s. 149.

[46] Sally Sedgwick'in ifadesiyle "Hegel'in sorguladığı temel varsayım, bir bilim veya araştırma alanının imkânının koşulu üzerine yürütülen meta-düzey refleksiyonu, söz konusu bilim veya araştırma alanının fiili pratiğine hâkim olan normlardan mutlak bir tarzda ayırabileceğimize" dair iddiadır. Dolayısıyla Hegel, Kant'ın soyutlama gücüne duyduğu güveni sorunlu görmektedir. S. Sedgwick, 2012, s. 150.

türdükleri sürecin bilimidir. Dolayısıyla Hegel'in ifadesiyle, "sınama yalnızca bilmenin sınanması değil, ama bir de bilmenin ölçütünün sınanmasıdır."[47] Bilincin deneyiminin bilimi, bilme ediminin kendini gösterdiği biçimlerin sınanarak tüketilmesinin yolu olan "kendini tamamlayan kuşkuculuktur" (*sich vollbringende Skeptizismus*).[48]

Bilincin kendi karşısına dikilen gerçeklik ve kendi gerçekliği ile girdiği ilişkinin şekilleniş serüveni olarak deneyim, aynı zamanda bu süreçte beliren belirli bilinç biçimlerinin, bilginin içsel, zorunlu hareketi ve geçici uğrakları olarak anımsanmasına/içselleştirilmesine (*Erinnerung*) ve tanınmasına (*Anerkennung*) meydan verir. Dolayısıyla Hegel *Fenomenoloji* ile bilincin deneyiminin bilimini, yani bilincin deneyimine içkin fiili ve zorunlu yapıyı açık kılarak sergilemektedir. Bilme sürecinde zorunlu bir yapı ve bağıntı içinde kendini gösteren bilme biçimlerini tamamına erdiren ve bütünlük içinde kavranmasını sağlayan da kendi gelişim tarihini içselleştirme ve özümseme anlamına gelen mutlak bilmedir. *Tinin Fenomenolojisi*'nin son bölümü olan "Mutlak Bilme," bilmenin kendini deneyimde sınama ve gerçekleştirme sürecini içselleştirerek tamamlamasını ve kendini kendi tarihinde bütünlüklü olarak kavramasını ifade eder. Bir başka deyişle "mutlak bilme" felsefi düşüncenin deneyimde kazandığı ve yitirdiği sonlu/sınırlı biçimlerin şekillenişi içinde kendini kavraması; aynı zamanda da sonlu/sınırlı biçimlerinden özgürleşmesi anlamına gelmektedir.. Böylelikle spekülatif düşünce, deneyim ile içkin bağlarını özümseyip çözerek (*ab-solvere*), kendi saf düşünce belirlenimlerini üretmenin yolunu açmıştır. Burada "özümsemenin" anlamı, bilincin deneyimine aşkın bir gerçekliğin veya hakikatin esasında var olmadığının kavranmasıdır; zira deneyim her daim özne-nesne ayrımı ve birliğini gerektir-

[47] G.W.F. Hegel, s. 74 (§85).

[48] *A.g.e.*, s. 70 (§78).

diğinden, bilincin deneyiminin şekillenişinin bilimi olarak *Fenomenoloji* esasında düşünceden bağımsız bir gerçeklik varsayımının çürütülmesinin yoludur.[49] Dolayısıyla spekülatif düşüncenin koşulsuz olanı veya mutlağı bilme girişimi, Hegel için kesinlikle bir aşkınlık meselesi değildir. Aksine mesele felsefi düşüncenin, düşünceye dışsal görünen koşul ve sınırlamalar ile kendini sınaması suretiyle dışsal olarak görünenle arasındaki içsel bağları keşfedip dönüştürmesi ve çözmesidir. Bir başka deyişle fenomenolojik mesele, felsefi düşüncenin sonlu ve sınırlı görünen doğasının esasında düşüncenin kendini sınırlandırma ve belirleme süreci olarak tanınmasıdır. Bu fenomenolojik meselenin çözülmesi ile spekülatif felsefe düşünceyi yeni baştan, bu sefer fenomenal anlamda kendini gösterdiği belirlenimlerde değil, mantıksal anlamda kendi, özgür, içsel belirlenimlerinin sistematiğinde sergilemesinin yolunu açmaktadır. Kısaca ifade edersek *Fenomenoloji*'nin sonu, deneyim sürecine içkin bilmenin kendi kavramını içselleştirmesi, özümsemesi anlamına gelmektedir. Bu son yeni bir başlangıcın da ifadesidir; ancak

---

[49] "Özümseme" fikrinin önemi için bakınız Ö. Sözer, "Hegel Felsefesi ve Metafiziğin Sonu," *Baykuş*, Mayıs 2008, sayı 2, s. 192-193. Sözer, Hegel bağlamında, özümsemenin, kavramsal olduğunu, "nesnelliğin anlaşılmasını" ifade ettiğini belirtmektedir: "Tüm metafizik-tarih içeriğinin 'kavram' tarafından özümsenmesi, 'kavram'a dönüştürülmesi söz konusudur" (s. 193). Burada vurgulamamız gereken nokta, özümsenecek olanın bünyeye yabancı bir şey olmadığıdır. Zira onun tam da özümsenmiş olması, bu gerçeğin ifşasıdır. Dolayısıyla özümsenen içeriğin asli varlığı, kavramdan bambaşka ve ayrık değildir. Bir şeyin özümsenmesi veya kavranması, o şeyin varlığı ile girilen dışsal veya formel bir ilişkiyi ifade etmez. Özümseme, özümsenen içeriğin dolaysız varoluşunu dönüştürerek ortadan kaldırır (*Aufhebung*); böylelikle dışsal ilişkiyi içsel sentetik bir bağa dönüştürür. Bu ise "özümseyen" ve "özümsenen"in ayrımları içindeki birliğidir; bir başka deyişle özne-nesne birliği olan kavramdır (*Begriff*). Hegel *Mantık Bilimi*'nde bu sefer kavramın kendi varlığını belirleme sürecini, yani kendi kavramsal gelişimini özümseme serüvenini sergilemektedir.

söz konusu yenilik, fenomenolojik süreç içinde içselleşerek özümsenen şeyin yeniliğidir. Bu da *Mantık Bilimi*'nin konusu olan kavramın kendi saf varlığıdır. Dolayısıyla spekülatif felsefe fenomenolojik bağlamda ortaya çıkan kıstas ve koşullarla sınırlanmaz. Aksine bu sefer felsefi düşünce gelişim sürecinde özümsediği hakikati mesele edinerek, spekülatif bakışını içselleşen şeye, yani kavramın saf kendi varlığına yöneltir. *Mantık Bilimi*, fenomenolojik serüvende kendini sınamış felsefi düşüncenin içsel belirlenimlerinin açık kılınacağı saf kavramların sistematik bilimidir. Dolayısıyla *Fenomenoloji*, mantık ve ontolojinin içkin bağının tanınmasının önünde duran varsayımların ortadan kaldırılmasıdır.

IV.

Mantık Bilimi'nde Hegel, Kant'ın eleştirel felsefesinin ontolojiyi mantığa dönüştürerek felsefe tarihinde bir devrim yaptığını öne sürer.[50] Kant'ın eleştirisinin "devrimci" yönü, saf düşüncenin kategorilerinin nesnelliği belirlemede oynadıkları merkezi, etkin ve belirleyici roldür. Hegel açısından tam da bu rol, mantığın ontoloji ile içkin bağına işaret etmektedir. Mantık yaşamımızda, dilde ve dünya tecrübemizde örtük olan kategorileri, kendi mantıksal oluşumu içinde açık kılan bilimdir; bu suretle Hegel mantığı içerikten yoksun salt biçimsel bir bilim olarak değil, düşüncenin felsefi hakikatinin yolu olarak görmektedir.[51] Hegel'e göre Kant'ın transandantal mantığı, eleştirel felsefesinin "devrimci" yönünün içkin gelişimini gözden kaçırmakta ve bu nedenle de eleştirinin gereğini yeterince yerine getirememektedir. Zira Kant kategorileri kendi mantıksal statüleri bakımından değil, sadece bizim için bilginin imkânını kuran koşullar olmaları bakımından, yani epistemolojik statüleri bakımından

[50] G.W.F. Hegel, s. 51.

[51] G.W.F. Hegel, s. 37.

eleştirmiştir.[52] Bir başka deyişle Kant kategorilerin mantıksal köken ve gelişimini sorgulamak yerine, kategorileri geleneksel mantığın yargı biçimlerini varsayarak türetmiş; bu nedenle de kategorileri kendi başlarına ve kendileri için incelemeye tâbi tutmak yerine, öznel veya nesnel olup olmadıkları bakımından sorgulamıştır.[53] Oysa Hegel'e göre düşüncenin en temel kategorilerinin mantıksal statüleri en az epistemolojik statüleri kadar sorgulanmalı ve sınanmalıdır. Bu bağlamda, kategorilerin mantıksal belirlenimler olarak düşüncenin içkin gelişiminden nasıl türedikleri; böylelikle düşüncenin kendi özgür etkinliğinin belirli ifadeleri olarak gelişen zorunlu içsel bağları; dolayısıyla da kategorilerin mantıksal sistematik örüntüsü gösterilmelidir.

Kant kategorileri sadece anlama yetimizin temel kavrama biçimleri olarak sunmuş; bu şekilde onların kendi "mantıksal" içeriğini keşfetmeyi göz ardı etmiş; bu bakımdan da kavramları sadece transandantal yönü bakımından eleştiri konusu kılmıştır.[54] Kant'ın eleştirel sorgusunun hedefi, düşüncenin öznel biçimlerinin "ne hakla" (*quid juris*) aynı zamanda nesnel belirlenimler olabileceğinin gösterilmesiydi. Özünde kategorilerin sadece düşünmenin öznel formu olmanın dışında aynı zamanda nesnel belirlenimler olduklarının gösterilmesi, onların nesnenin "gerçek olanağını" tesis eden epistemik koşullar olarak etkinliklerinin gösterilmesine bağlıydı. Kategorilerin epistemik işlevi, kavramsal olmayan duyulur bir içeriğin evrensel ve zorunlu bağıntılarla düşünülmesiydi. Burada kategorilerin epistemik işlevinin meşruluğunu tesis edecek "hak sorusu" (*questio quid juris*) transandantal bir dedüksiyonu gerekli kılmaktaydı. Transandantal dedüksiyon, *a priori* kategorilerin kurallı bir sentezin ürünü olmaları –nesnel geçerlilik– ve olanaklı

---

52 *A.g.e.*, s. 51.

53 G.W.F. Hegel, s. 65-66, (§41).

54 S. Houlgate, "Hegel's Critique of Kant," *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* LXXXIX, 2015, s. 22.

bir deneyime uygulanmaları –nesnel gerçeklik– bakımından sınanarak yetkili kılınmalarını hedeflemekteydi. Böylelikle söz konusu kategorilerin yetki alanı da belirlenmekteydi. Zira, düşünmemizin en temel formları olan kategoriler, sadece uzay ve zaman biçimi içinde verili olan görülerin –tikel temsillerin– sentezinin kuralı –tümel temsilleri– olmakla bilginin meşru öğeleri olabilirlerdi. Böylelikle kategoriler, deneyim alanı içinde mümkün olan nesnenin en temel belirlenimlerini sunmakla yetkilendirilmişlerdi. Saf kategorilerin deneyimi aşan kullanımı, deneyimin ötesini düşünme girişimiydi. Kant kategorilerin epistemik statüsünün sadece biçimsel olduğunu; eş deyişle kategorilerin sadece düşünceye sunulan uzay ve zaman formunda düzenlenmiş tezahürleri belirlemeye, yani bilince "verili" olan duyulur, kavramsal olmayan bir içerik üzerinde etkin olmaya muktedir olduğunu; bu nedenle de kategorilerin sadece deneyimimize düzen ve belirlilik sağlayan anlama yetisinin (*Verstand*) biçimleri olmaları bakımından bilginin meşru öğeleri sayılabileceğini iddia ediyordu.[55] Dolayısıyla kategorilerin nesnel etkinliği, hissetme yetimiz aracılığıyla sağlanan nesnenin görüsünü

[55] Bu noktada Kant için çok kritik bir ayrımı gündeme getirmemiz gerekir; zira düşünmenin evrensel ve zorunlu koşulu, bilgi için yeterli koşul değildir. Anlama yetimizin saf kategorileri, düşünmemizin en temel formlarıdır; bu formların hükmünde düşünme, yani salt mantıksal-biçimsel düşünme, çelişki barındırmadığı koşulda, bir sınırlamaya tâbi değildir. Bu bağlamda mantıksal düşüncenin nesnesi, sadece mantıksal olarak olanaklıdır. Söz konusu nesnenin "gerçek olanağı" sadece mantıksal bir zeminde asla gösterilemez; bunun için düşüncenin kavramsal olmayan "verili" bir içerik üzerinde etkinliğinin gösterilmesi gerekir. Kant, "gerçek olanak" kavramını sadece epistemik bir manada ele almaktadır. Zira "gerçek olanak," "mantıksal olanak" kavramından farklıdır. "Mantıksal olanak" salt biçimsel manada genel mantığın ilke ve kuralları dahilinde nesneyi düşünmek anlamına gelir; bu nedenle içeriksiz formel bir düşünceyi imler. "Gerçek olanak" ise görüde olanaklı bir nesnenin düşünülmesini gerektirir; bu da kavramın biçim vereceği kavramsal olmayan, duyulur bir içerik gerektirir.

(*Anschauung*) gerektirmesi nedeniyle zorunlu olarak fenomen alanıyla sınırlanmıştır. Kant'a göre kategoriler mantıksal açıdan düşüncenin içi boş formlarıyken, epistemik açıdan ise kavramsal olmayan bir kaynaktan sağlanan içeriği belirleyen, yani görüleri nesnel bir düzen ve birlik içine sokan, evrensel ve zorunlu bir sentez içinde kavrayan, deneyimin olanaklı nesnelerinin en temel yüklemleriydi.

Hegel'e göre ise eleştiri içkin bir tarzda, "meselenin kendi içsel ölçütlerine ve amaçlarına tâbi" olarak gerçekleştirilmelidir.[56] Kant'ın eleştirel yaklaşımının kısıtlılığı, bilginin biçimi ile içeriği arasında yaptığı keskin ayrımı hiç sorgulamamış olmasından kaynaklanmaktadır.[57] Bu minvalde Kant kategorileri deneyim alanıyla sınırlamakla kalmamış, deneyimi de tezahürlerin alanı olarak görmüştür. Nihayetinde dünyaya dair bilgimiz, tezahürlerin bilgisi ile sınırlandırılmıştır. Hegel'e göre bu sınırlandırmanın ardında duyulur görüler ile *a priori* kavramların türsel olarak farklı temsiller olarak anlaşılmaları ve nihayetinde de öznenin bilişsel yetilerinin temel unsurları olmaları bakımından aralarındaki sentezin "Ben"in birliği varsayımı temelinde gerçekleştirilmesi fikri yatmaktadır. Hegel'e göre Kant'ın eleştirisinin yeterince eleştirel olamamasının nedeni, söz konusu transandantal varsayımlardır.[58] Hegel bu varsayımları eleştirerek, düşüncenin "Ben"in edimine indirgenemeyeceğini; düşüncenin sadece karşısına dikilen nesneyi veya ona dışsal olarak verili bir içeriği değil, aynı zamanda kendisini de düşünebileceğini ve böylelikle kendi içeriğini üretmeye ve belirlemeye muktedir olduğunu; mantığın içeriği ve nesnesini oluşturan kavramın (*Begriff*) ise hem nesnelliğin hem de öznelliğin asli ve fiili varlığı olduğunu öne sürecektir.[59]

---

[56] F. Beiser, s. 209.

[57] S. Houlgate, 2015, s. 25. Ayrıca bkz. G.W.F. Hegel, 1989, s. 36-39.

[58] G.W.F. Hegel, s. 36.

[59] G.W.F. Hegel, s. 30.

Hegel açısından Kant'ın kategorilerinin epistemik manada sınırlandırılmış yetkileri, Kant'ın idealizmini öznel ve kısıtlı kılmaktadır. Zira düşüncenin nesnelliği nihayetinde öznede temellenmekte, kategoriler sadece "bizim için" nesnel unsurlar olmaktadırlar.[60] Kategoriler, varlığın belirlenimleri olmaktan ziyade, "bizim" varlığı ne şekilde düşünmemiz gerektiğinin evrensel ve zorunlu kuralları olmaları bakımından, sonlu ve sınırlı düşünceyi, koşullu bilgiyi ifade ederler. Hegel'e göre kategoriler, eğer Kant'ın öne sürdüğü gibi sadece öznenin düşünme ve idrak etkinliğinden kaynaklanıyorsa, yani onlar sadece öznede gerçekleşen birliğin –"Ben"in birliğinin– biçimleri iseler, bu onların nesnel statüsünün tek yanlı ve kısıtlı bir biçimde tesis edildiğini göstermektedir.[61] Hegel'in eleştirisinin ana hedefi, Kant'ın aklı sadece "öznenin etkinliği aracılığıyla dünya üzerine yüklenen bir şey" kılmak suretiyle bu etkinlikten bağımsız gerçekliği bilinemez kendinde-şey (*Ding an sich*) olarak tasarlamasıdır.[62]

Kant'ın "kendinde-şey" ve "tezahürlere" dair yaptığı transandantal ayrımın Hegel'in eleştirisinin eksenini oluşturduğunu söyledik. Ancak bu noktada Kant'ın transandantal idealizmine dair önemli bir hususu vurgulamakta fayda var. Henry Allison'ın yorumuna göre Kant'ın transandantal idealizmi, metafizik bir öğretiden ziyade metodolojik bir gerekliliğe işaret etmektedir.[63] Bu da yukarıda ele aldığımız şekliyle transandantal felsefenin usule ilişkin önerdiği değişikliktir; felsefe, şeyin kendisini (*Ding an sich*) hedeflemek yerine, onun temsiline odaklanmalı; böylelikle bilincin nesnesini *a priori* bir tarzda biçimlendiren, düzenleyen ve belirleyen koşulları mesele edinmelidir. Allison söz konusu koşulları epistemik koşullar olarak yorumlar; yani şeyin tezahürünün nesnel bir

---

60 G.W.F. Hegel, s. 67, (§41).

61 *A.g.e.*, s. 68-70, (§42).

62 F. Beiser, *Hegel*, 2017, s. 96. Ayrıca bkz. G.W.F. Hegel, 1975, s. 72, (§44).

63 Bkz. H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven &London: Yale University Press, 2004, s. xv.

tarzda bilinebilmesinin koşulları. Ancak bu noktada usule ilişkin bu değişikliğin sadece metodolojik bir hamle olarak kalamayacağını; usulün aynı zamanda esası da belirlediğini vurgulamamız gerekir. Bir başka deyişle Kant'ın metodolojik yaklaşımı ontolojik sonuçlar doğurmaktadır. Dolayısıyla transandantal idealizm sadece usule dair, metodolojik bir sav içermez; usul aynı zamanda ontolojik bir belirlenim üretir. Transandantal idealizm, geleneksel metafizikten farklı olarak şeylerin varlık tarzını değil, epistemik koşulların ve bu koşullar uyarınca "gerçek olanağı" tesis edilen nesnelerin varlık tarzını belirler. Örneğin, Kant için uzay ve zaman empirik bakımdan gerçek, ancak transandantal bakımdan idealdirler; bu da uzay ve zamanın öznenin hissetme yetisinin biçimleri olmaktan başka bir gerçekliğinin olmadığı anlamına gelir. Sonuç olarak transandantal idealizm, metodolojik olarak felsefenin benimsemesi gereken ikili bakış açısını zaruri görürken, aynı zamanda şeyin "bizim için" ve "bizden bağımsız" *olan* yönünü ayırır. Transandantal idealizmin ikili bakış açısı, ontolojik anlamda iki ayrı şeyi veya varlık alanını tarif etmez; ancak söz konusu metodolojik hamle, birbirleri bakımından anlaşılamayacak veya birbirleri ile bağıntı içine sokulamayacak iki farklı kavramsal modalite üretir. İlki, epistemik koşulların ve bu koşullarla evrensel ve zorunlu bir tarzda belirlenen fenomenlerin "nesnel gerçekliği;" ikincisi ise bu koşullardan bağımsız yönüyle kendinde-şeyin "mantıksal olanağı" olarak ifade edilebilir. Hegel, Kant'ın "kendinde-şeyi" bilincin erişiminin olmadığı, düşünceye "yabancı ve dışsal" şey olarak öne sürdüğünü düşünmektedir.[64] Hegel açısından ise "kendinde-şey," anlama yetisinin "gerçek" veya "nesnel" kurucu işlevi dahilinde kavranabilir olanın olumsuzu olarak gerçekten de boş bir kavram ve soyutlamadır.[65] Sonuçta "bizim için" bilinebilir olan ile bilinemez olana dair

[64] G.W.F. Hegel, s. 62.

[65] *A.g.e.*, s. 62.

ayrım, kavramsal bir ayrım olması bakımından anlama yetisinin soyut düşüncesinin ürünüdür. Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin girişinde sunduğu bu kısa eleştiri, Kant'ın da "kendinde-şeyi" bir kavram olarak sunduğunu neredeyse göz ardı etmektedir. Kant, "kendinde-şeyi" tezahürlerin tezahür etmeyen kaynağı olarak *düşünebileceğimizi*, ancak onu bilgi konusu edemeyeceğimizi belirtir.[66] Ancak nihayetinde "kendinde-şey" kavramı, bilgimizden tamamen bağımsız bir şeyin düşünülmesidir. Kant'ın felsefesinde "kendinde-şey" statüsü oldukça sorunlu bir kavramdır; nesnel düşünceden bağımsız olanın, yani nesnel olarak belirlenemeyecek olanın, sadece mantıksal olarak mümkün olanın düşüncesidir. Bir başka deyişle, "kendinde şey" kavramı nesnel düşüncemizden bağımsız olan, ancak düşüncenin kendinden soyutladığı ve ayırdığı "nesne"nin düşüncesini ifade eder. Dolayısıyla "kendinde-şey" kavramı, insanın anlama yetisinin kurduğu nesnellik ufku içinde asla bilgi konusu edilemeyecek olanın içi boş kavramıdır. Öyle ki "kendinde-şey" kavramı, düşüncenin nesnel belirlenimlerinin sınır-kavramıdır; bu bakımdan da insana özgü aklın "kurucu" gücünün sınırını teşkil eder. Burada Hegel'in itiraz edeceği en önemli nokta ise bilginin koşullarının öznede temellenmiş olması nedeniyle bu koşulların aynı zamanda şeyin kendi içsel belirlenimi olamayacağı iddiasıdır.[67] Hegel mantığın bilginin sadece formel koşulunu sağlayan ve düşünceye dışsal olarak sunulan bir içeriğe biçim vermek suretiyle nesnesini kavrayan bir araç olarak görülmesini eleştirir.[68] Hegel için

---

66 I. Kant, Bxxvi.

67 Sonuç olarak Kant'ın transandantal mantığının gerçek veya kurucu gücü tezahürler ile kısıtlanmıştır; bu nedenle düşüncemiz ile kendinde-şey arasında zorunlu bir bağıntının gösterilmesi ve bu suretle düşüncenin kategorileri aracılığıyla kendinde-şeyi belirlenmesi imkânsızdır. Hegel söz konusu kısıtlamaya ilişkin temel eleştirisini *Tinin Fenomenolojisi* ile ortaya koyduğunu öne sürmüştür. Bkz. G.W.F. Hegel, 1989, s. 48-49.

68 *A.g.e.*, s. 44.

kategoriler sadece görünün nesnel belirlenimini kuran epistemik koşullar olarak değil, aynı zamanda nesnenin içkin formu olarak mantığın içeriğini oluşturur.[69] Kavram nesne veya şeyin içkin formudur. Hegel'in deyişiyle "mantığın konusu şeylerden ziyade onların esasıdır (*Sache*);" meselenin esası (*Sache selbst*) ise kavramdır.[70] Hegel için şeylerin hakikati, kavramsal belirlenimlerin sistemi olan mantık bilimi dahilinde bütünlüklü olarak kavranır.

Hegel'in mantığının aynı zamanda bir ontoloji olması, onun spekülatif felsefesini Kant öncesi metafiziğe yakınlaştıran bir sav olarak görülebilir. Ancak Hegel için spekülatif düşünce, sonlunun ötesindeki sonsuza, koşullu olanın ardındaki koşulsuza erişme girişimi değildir. Bu bakımdan Hegel metafizik bir düşünür olarak yorumlanamaz.[71] Varlığı birbirine karşıt iki yüklemden sadece biri ile kavrayabilen geleneksel metafizikten farklı olarak Hegelci spekülasyon, karşıt kavramsal belirlenimlerin zorunlu içsel bağıntıları neticesinde kazandıkları birliğin kavranmasıdır.[72] Bu ise kavramın kavranmasıdır. Bunu mümkün kılan ise kavramları birbirinin dışında veya birbirinden ayrık olarak konumlandıran anlama yetisinin (*Verstand*) veya kavramların karşıtlarına çözülüşünü izleyen diyalektik aklın, nihayetinde spekülatif aklın özdeşlik içinde farkı, farkın içinde özdeşliği kavrayan

---

69 F. Beiser, s. 213.

70 G.W.F. Hegel, s. 39.

71 Beiser'in ifadesiyle "Hegel'e göre geleneksel metafiziğin sorunu sonsuz olanı bilme girişimi değil, sıradan deneyimin sonlu dünyasını aşan bir şey olarak sonsuz olanı *yanlış yorumlayışı*ydı." "Hegel'in sonsuz ya da koşulsuz olanı kavrayışının bütünüyle içkin olduğunu vurgulamak gerekir: Sonsuz olan sonlu dünyanın ötesinde değil, içinde varolmaktır." F. Beiser, 2017, s. 86.

72 Rockmore, Hegel'in mantığının devrimci karakterinin farkını şu şekilde ifade eder: "Statik bir nesnenin soyut biçimini/formunu tarif etmek için kullanılan kurallar kümesi fikri yerine Hegel, içsel bir diyalektiğe göre şekil alan ve bir araya gelen bir somut kavramlar sistemi önerir." T. Rockmore, 2019, s. 181.

ediminin belirli safhaları olmasıdır. Bu safhalar ise Hegel'in *Ansiklopedi*'de ifade ettiği şekliyle her mantıksal kavram ve hakikate özgü belirli aşamalardır.[73] Hegel *Mantık Bilimi*'nde de anlama yetisi, diyalektik ve spekülatif akıl arasındaki farkları tinin etkinliğinin belirli uğrakları olmaları bakımından ele alır.[74] Anlama yetisi (*Verstand*) saf düşünce belirlenimlerini sabit birimler olarak ortaya koyması nedeniyle onların birbirleri ile içsel ilişkilerini gözetmez; aksine onları sonlu ve sınırlı yapısı içinde sunar. Bu nedenle söz konusu kavramsal farklar ve bu farkların belirlediği tikel farklılıklar, birbirleri ile ancak dışsal anlamda ilişkilenir. Dolayısıyla anlama yetisi açısından kavramlar hem birbirleriyle hem de içerikle dışsal olarak ilişkilenmiştir. Diyalektik veya olumsuz yönüyle akıl, anlama yetisinin sabit kıldığı kategorilerin birbirlerine zorunlu olarak çözülmesini ifade eder. Dolayısıyla diyalektik akıl, kavramların birbirinden ayrık ve sabit yapısına kuşkuyla yaklaşır ve onların diyalektik hareketine izin verir. Bu bağlamda spekülatif veya pozitif akıl ise kavramsal belirlenimlerin diyalektik hareketinde ortaya çıkan içkin bütünsel hakikati, somut tümeli yakalar. Nihayetinde Hegel için kavram, tikellerden soyutlanmış bir tümel değildir; aksine, kendini tikel belirlenimlerinin örgütlü bütünlüğü olarak ortaya koyan ve belirlenimlerini kendi içeriği olarak kapsayan somut tümeldir. Söz konusu somut tümeli Kant açısından değerlendirecek olursak o, koşulsuz olması nedeniyle insanın idrakini ve kategorilerin yetkilendirildikleri deneyim alanını aşandır. Kant için koşulsuz olan, bir yanda saf aklın en yüksek ilkesi ve sistematik birlik talebi açısından düşünülmesi gereken, diğer yanda ise kategorilerle belirlenmeye kalkışıldığında aklın diyalektik kullanımına, yani aklın "yanılsamasına" (*Schein*) meydan verendir.[75]

---

[73] G.W.F. Hegel, s. 113-121, (§80-82).

[74] G.W.F. Hegel, s. 28.

[75] "Akıl, bilgi ve deneyimde koşulsuz olanı arar. Ve koşulların dizisinden koşulsuz olana ya da mutlak olana yükselmek, onu çıkarmak is-

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transandantal Analitik" bölümünde anlama yetisinin *a priori* kavramlar aracılığı ile bilginin imkânını tesis edişi ele alınırken, "Transandantal Diyalektik" bölümü ise bir "yanılsama mantığı" olarak aklın diyalektiğinin eleştirisini sunar.[76] Hegel açısından antinomiler, anlama yetisinin koşullu düşünme ve açıklama biçiminin nihayetinde aklın diyalektiği olarak sonlanacağının göstergeleridir. Bu nedenle Hegel için antinomiler düşüncenin diyalektik devinimini vurgulamaları açısından çok önemli bir aşamaya işaret etmektedirler. Hegel'in bu bağlamda eleştirisi öncelikle Kant'ın çelişkiyi sadece akla özgü kılması, yani çelişkiyi gerçekliğin etkinliğinin asli unsuru olmaktan ziyade aklın kendi işlevlerine dair bir yanılsaması kılmasıdır.[77] Hegel'e göre her fiili varlık karşıt belirlenimlerinin somut birliği olmak bakımından çelişki barındırır.[78] Hegel açısından, farklı veya karşıt mantıksal kavramlar, düşüncenin öz-belirleniminde ortaya çıkan belirli uğraklar olarak, kavramın içkin gelişiminin belirli aşamalarıdır.[79] Hegel'in spekülatif felsefesi çelişkiyi içine düşülen bir "yanılsama" olarak değil, meselenin (*Sache*) fiili gelişiminin dinamiği olarak görmektedir. Oysa Kant, çelişkinin kaynağında aklın düzenleyici işlevi ile kurucu işlevlerini ayırt edememesini görür;

---

ter. Koşullu olandan koşulsuz olana sıçranabileceğini düşünürken, koşulsuz olanı, sanki kategorilere tâbi olan nesne olarak almak, aklın diyalektik kullanımıdır." H.B. Gözkân, 2018, s. 204.

[76] I. Kant, 1965, A61/B86-A63/B88. Saf aklın nedenler dizisinde asla verili olmayan koşulsuza varma talebi sonucunda ortaya çıkan antinomiler, Beiser'in ifadesiyle, esasında "açıklama dizilerinin sonlanması *gerektiği* ve *sonlanamayacağı* olgusuna dayanmaktadır." F. Beiser, 2017, s. 219.

[77] G.W.F. Hegel, s. 77, (§48).

[78] G.W.F. Hegel, s. 78-79, (§48).

[79] "Önerilen spekülatif çözüm, karşıtların görelileştirilmesiyle farklılıkların daha geniş, daha derin bir birliğin içinde tanımlanmasına dayanır. Diyalektik veya diyalektik mantık, o halde, felsefeyi çağıran farklılıkların içinde çözüldüğü yoldan başka bir şey değildir." T. Rockmore, 2019, s. 180.

çelişkinin çözümünün de ikili bakış açısının benimsenmesi suretiyle mümkün olacağını öne sürmüştür. Örneğin, aklın zorunluluk ve özgürlüğe dair antinomisini, zorunluluğu fenomenal alanda, özgürlüğü ise numenal alanda geçerli kılmak suretiyle çözmüştür. Söz konusu çözüm, fenomen ile numenin, koşullu ile koşulsuz olanın alanlarının tamamen ayrılması anlamına gelmektedir. Hegel açısından bu ayrılma tam da çözümden ziyade sorunun kendisidir. Kant'ın aklın çelişkisine dair çözümü, çelişkili unsurları ayırarak ikilikler olarak konumlandırmasıdır. Oysa Hegel, çelişkiyi meselenin içsel gelişiminin esası ve yolu olarak görmektedir. Bu nedenle antinomilerin gerçek çözümü için "numenal olanın fenomenal(in) içinde, koşulsuz olanın ise koşullunun içinde mevcut olduğunu göstermek" gereklidir.[80] Şimdi, Kant için bu çözüm yolunun neden kapalı olduğuna değinelim.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, anlama yetisinin (*Verstand*) tüm faaliyetinin –yani düşüncenin– yargı faaliyetine indirgenebileceğini öne sürer.[81] Bunun en temel anlamı, kavramların yargı işlevi ile bağlı olması ve başka temsilleri kendi kapsamı altına alarak birliğe getirmesidir. Bir başka deyişle düşüncemizin konusu olan nesnelliği tam ve tüm olarak koşulsuz bir tarzda belirlememiz mümkün değildir; nesnenin tikel temsillerinin tümel bir temsil altında bileştirilmesi suretiyle bizim için nesnel belirlilikten söz etmek mümkündür. Nesnelliğin koşulsuz olarak tam ve doğrudan kavranması, bizimkinden tamamen başka olan "intelektüel görü" sahibi bir zihin gerektirir.[82] *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya konan bilgimizin sınırı, doğanın anlama yetimiz tarafından ancak biçimsel bir tarzda belirlenebileceğine; dolayısıyla doğanın içsel düzenlenişin-

---

80 F. Beiser, s. 220.

81 I. Kant, A69/B74.

82 I. Kant, 1965, B307, B312. Dolayısıyla bizim için görüler, duyulur (*intuitus derivativus*) olmaları bakımından, nesnelerini varoluşa getiremezler; görümüz nesneden etkilenebilir olmamıza, yani nesnenin "verili" olmasına dayanır. I. Kant, 1965, B72.

de anlama gücümüzün ilkelerinin kurucu bir rolü olamayacağına işaret etmektedir. Öyleyse doğayı belirli ve zorunlu bir düzen içinde kavramamızı sağlayan koşulların koşulsuz bir zemini düşünülür olsa dahi bu zemin sadece mantıksal ve düşünülür bir imkâna işaret etmesi açısından ne bilgiyi kuran ne de bilgi konusu edilebilen bir "neden" tasarımını gerektirir. Böylesi koşulsuz bir "neden" tasarımı ise insanın duyarlı zihninden başka bir zihnin imkânına –intelektüel görüye– işaret etmeyi gerektirecektir. Bizimkine benzemeyen yaratıcı bir zihnin teorik bir biçimde ispat edilemez olması, onun mantıksal imkânını ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla bir parçası olduğumuz fenomen doğanın gerçekliğinin duyulur olmayan zemini, yani dayanağı olarak "kendi başına şey" bizim anlama gücümüz ile kavranamasa da sonlu olmayan bir zihin için mümkündür. Bu sayede doğayı mekanik olarak açıklayan nedensellik ilkesi ile çelişkiye düşmeden doğayı teleolojik ilke ile düşünmemize imkân tanınır.[83] Böylelikle yaşamın anlama yetimiz ve doğa yasaları bakımından olumsal varlığını, bir başka zeminden teleolojik nedenselliği bakımından düşünme imkânı açık bırakılır.[84] Hegel'in spekülatif felsefesinin gelişiminin arka planını kuran da tam bu imkândır.

Öncelikle Hegel, Kant'ın "intelektüel görüye" ilişkin öne sürdüğü mantıksal imkânın, "görü" ve "kavram" arasında yaptığı ayrımın kökeninde yatan birliğe işaret ettiğini düşünür. Özellikle Jena dönemi yazılarında Hegel "intelektüel görü" fikrini savunur; daha sonra *Ansiklopedi Mantığı*'nda ise intelektüel görüyü, Kant'ın eleştirel felsefesinin eriştiği spekülatif boyut olarak niteler.[85] Bunun nedeni, intelektüel görü fikrinin esasında somut bir birlik olarak tümelin ayrımsanmasını ifade etmesidir; öyle ki tümel esas itibariyle

---

[83] Kant'ın yargı yetisinin antinomisinin çözümü için "Teleolojik Yargının Diyalektiği" bölümüne bakılabilir. I. Kant, 1987, s. 265-300 (AA 385-415).

[84] I. Kant, s. 281 (AA 399).

[85] G.W.F. Hegel, s. 88 (§55).

organik bir bütün olarak, kendi belirlenimlerinin sentetik birliğini ifade eder. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde Kant'ın ele aldığı güzel ile yaşama dair mesele, Hegel açısından, koşulsuz olanın deneyime içkin sergilenişini (*Darstellung*), yani duyulur ve düşünülür olanın içkin ve fiili birliğini göstermektedir. Hegel için "intelektüel görü" fikri, Jena dönemine ait olan *İnanç ve Bilgi* adlı eserinde öne sürdüğü üzere, *a priori* ile *a posteriori* olanın, olanak ile edimselin, tümel ile tikelin, öznel ile nesnelin, düşünme ile hissetmenin, kavram ile görünün esas itibariyle birbirinden ayrık olmayan yapısını deşifre etmektedir.[86] Bu açıdan intelektüel görü, karşıt belirlenimlerin somut ve diyalektik birliğini ifade etmesi bakımından Kant'ın eleştirel felsefesinde örtük kalan spekülatif düşüncedir. Hegel Jena dönemi eserlerinde, söz konusu örtük spekülatif yaklaşımı açık kılmayı hedeflemiştir. Olgunluk eserlerinde ise artık Kantçı ikiliklerin kökensel birliğinin bilgisini sağlayan intelektüel görü yerine, ikiliklerin aşılması anlamına gelen ve dolayısıyla diyalektik gelişimi esas alan spekülatif yaklaşımını geliştirmiştir.[87] İntelektüel görü fikrinin Hegel için önemi, böylesi bir bilgi tarzında yakalanan "organik birlik" ve içsel teleoloji fikridir; söz konusu "organik birlik" bize tümel ile tikelin fark içeren özdeşliğinin bilinebilmesine dair bir model sunmaktadır.[88] Hegel için aklın sistematik birliği, kavramı (*Begriff*), doğayı ve tini nihayetinde

---

[86] G.W.F. Hegel, *Faith and Knowledge*, çeviren W. Cerf, H.S. Harris, Albany: State University of New York Press, 1977b, s. 89.

[87] Yorumcuların bir kısmı Hegel'in "intelektüel görü" fikrini olgunluk döneminde tamamen terk ettiğini, bir kısmı ise koruduğunu iddia etmektedirler. Literatürde bu hususta zengin bir tartışma olduğunu belirtelim: Örneğin Beiser (2005, s. 210), Hegel'in 1804'ten sonra bu fikri dogmatik bularak savunmaktan vazgeçtiğini öne sürerken; Sedgwick (2012, s. 14-15) olgunluk döneminde de Hegel'de bu fikrin gelişimini ve izlerini görmenin mümkün olduğunu iddia eder. Houlgate (2015, s. 39) ise *Mantık Bilimi*'nin başlangıcındaki saf düşüncenin intelektüel görüden farklı olmadığını savunur.

[88] G.W.F. Hegel, s. 90-91.

kendi diyalektik gelişimini üreten somut tümel veya organik birliğin kendisi olarak kavramayı gerektirir. Hegel'in somut tümel fikri, hakikatin (*Wahrheit*) örgütlü ve bütünsel yapısının felsefi bilgide kendini, kendi diyalektik gelişimi ile ortaya sermesi ve gerçekleştirmesidir.

Sonuç olarak Hegel için spekülatif akıl meselenin diyalektiğine kendini teslim etmek, onun yaşamı ve hareketine nüfuz etmek ve orada fiili varlık kazanan mantıksal öğeyi kavramak anlamına gelmektedir. Her söylem konu edindiği meselenin yaşamı ile yolunu belirlerken, her mesele de içinde belirlendiği ve çözüldüğü söylemle dönüşür. Bu açıdan bir meselenin ona dair söylemden (*logos*) tamamen ayrı veya bağımsız bir hakikatinin olması mümkün olmadığı gibi, kendini konu edinmeyen hiçbir söylemin de tam anlamıyla hür ve yetkin bir düşünmenin ürünü olması mümkün değildir. Mantık ise söylem üzerine bir söylem olması bakımından, yani kendini amaç ve konu edinmesi itibariyle diğer söylemlerden farklılaşır.[89] Dolayısıyla mantığın kavramlarının kendisinden farklı, düşünceden ayrı bir içeriğe uygulanması gerekmez; felsefi veya mantıksal kavram temsil gücü bakımından değil, kendi etkinliğinin ürünü olması bakımından nesnel gerçeklik ve geçerlilik kazanır; bu sayede kavramın kendini belirleme süreci aynı zamanda kavramın kendini sergilemesinin (*Darstellung des Begriffs*) yoludur.[90] Spekülatif felsefe meselenin (*Sache*) yaşamının, fiili varlığının (*Wirklichkeit*), içsel zorunluluğunun kavranmasını ifade eder.[91]

---

[89] George di Giovanni, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin çevirisine yazdığı Giriş bölümünde mantığa özgü söylemin doğasını tartışır. Bu noktada Hegel'in mantık söyleminin gidimli (*discursive*) veya dolaylı bir düşünce sistemi olup olmadığını bu yazının kapsamını aşan tartışmalı bir husus olarak açık bırakalım. Bkz. G. Di Giovanni, "Introduction," G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, çeviren G. di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. xxxv.

[90] Bkz. A. Ferrarin, *Thinking and the I: Hegel and the Critique of Kant*, Illinois: Northwestern University Press, 2019, s. 185.

[91] G.W.F. Hegel, s. 37.

V.

Yukarıda Kant'ın saf aklın özgürlüğü ve otoritesi meselesine hukuki bir modelle yaklaştığını, metafizik eleştirisini hukuki ve formel bir zemin kurarak icra ettiğini öne sürmüştük. Kant açısından saf akıl teorik ve pratik amaçları dahilinde kurduğu alanların düzen ilkesi ve yasa koyucusudur. Eleştiri ise saf aklın teorik ve pratik hamlelerini meşru kılan egemenlik alanlarının tasnifi ve kuruluşudur. Kant metafizik eleştirisini, dolayısıyla da aklın özgürlüğü ve otoritesini, transandantal yaklaşımının ortaya koyduğu *a priori* bilginin imkânına dair biçimsel bir planla sınırlayıp belirlemiştir. Hegel'e göre Kant'ın kendi felsefi yaklaşımının koşullarını hiç sorgulamamış olması, eleştirel söyleminin ona tarafsız bir hakem rolü sağladığına inanmasından kaynaklanmaktadır.[92] Buradaki mesele Kant'ın reflektif bir hamle ile aklı kendinden soyutlayabileceğine, eş deyişle kendi etkinliğine bir düzen ve disiplin vermeyi amaçlayan tarafsız bir hakem konumuna yerleştirebileceğine inanmasıdır.[93] Sonuç olarak Kant için aklın eleştirisi esasen bir öz-disiplin meselesidir.[94] Öz-disiplin saf aklın bilgi hususunda sınırını (*Grenze*) bilmesi anlamına gelir.[95] Kant transandantal mantığın tümünün söz konusu "disiplin" olduğunu öne sürer.[96] Kant'ın sınır fikri, saf aklın spekülatif bakımdan asla kavrayamayacağı koşulsuz olanı, ahlaki etkinliği ile gerçekleştirebilmesinin imkânını hazırlar.[97] Aklın spekülatif kullanımının sınırı (*Grenze*) saf aklın koşulsuza dair zorunlu ve haklı arayışı-

---

92 S. Sedgwick, s. 179.

93 I. Kant, A751/B779.

94 *A.g.e.*, A711/B739-A712/B740.

95 *A.g.e.*, A758/B786-A760/B788.

96 *A.g.e.*, A797/B825.

97 Kant açısından aklın kendini gerçekleştirme serüveni, aklın kendine koyduğu pratik amaç dahilinde dünya üzerinde ahlaki amaçlar krallığını gerçekleştirme ödevinde (*Sollen*) saklıdır.

nın sadece pratik açıdan gerçekleştirilebilir olduğunu gösterir.[98] Dolayısıyla eleştirel aklın sınır fikrini işletmeden, yani öz-disiplini ile kendi hamlelerini sınırlandırmadan, teorik ve pratik etkinliğinin meşru alanlarını kurması, özgürlük ve zorunluluğu bağdaştırabilmesi, amaçlarını tasnif ederek ilişkilendirmesi, nihayetinde de karşıtlık içine girmeyen farklı düzen ve düzenlemeler üretmesi mümkün değildir. Ancak Hegel'in nazarında Kantçı eleştiri ve disiplin düzeninde aklın bölünmesi ve bu suretle kendi birliğini nihayetine erdirememesi de kaçınılmazdır.

Hegel'in spekülatif felsefesi Kantçı eleştirel felsefenin sınırlamalarının basit bir reddiyesinden ziyade, Kant'ın spekülasyona ilişkin olumsuz tutumunda olumlu olanın teşhis edilmesini hedeflemektedir. Bu bakımdan spekülatif düşünme, aklın kendini sınırlandırma ve belirleme fiili içinde kendi sınırları ile ilişkisinin özümsenmesi ve çözülmesidir. Hegel'in spekülatif felsefesi aklın kendine koyduğu meşru sınırların gerisine çekilmekten ziyade, *kendini sınırlama* fiilinin anlamına vakıf olmayı gerektirir. Sonuç olarak Hegel bir açıdan Kant'ın eleştirel felsefesini modern felsefenin doruk noktası olarak görürken, diğer bir açıdan ise spekülatif yaklaşımıyla bu uğrakta derinleşen ikiliklerin yeniden bütünlüklü bir şekilde düşünülmesinin yolunu açmıştır. Kant'ın eleştirel felsefesi aklın sınırlarına çekilmesini sağlayan bir öz-disiplin meselesiyse, Hegel'in spekülatif felsefesi aklın sınırlarını kendi gelişim evreleri olarak tanıması ve özümsemesi meselesidir. Bu nedenle Kant'tan farklı olarak Hegel'in felsefesi hukuksal bir modelden ziyade organik bir tasavvur ile şekillenmiştir. Hegel'in organik tasavvuru meseleye dışsal olarak uygulanan bir modelden ziyade meselenin içkin devinimini ifade eder. Zira akıl amacını kendi içinde taşıyan (*Vollendung*) ve fiili olarak kendini gerçekleştiren (*Wirklichkeit*) etkinliktir. Bu bakımdan spekülatif felsefe akla özgür

[98] I. Kant, Bxx-xxi.

yaşamını, hakikatini ve bütünlüğünü teslim etmenin, yani onu kendi yaralarını iyileştiren "tin" olarak kavramanın en donanımlı ve sistematik yoludur.

Kaynakça

Allison, H. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven &London: Yale University Press.

Beiser, F. (2017). *Hegel*, çeviren S. Beyazıt, İstanbul: Alfa Basım Yayım.

Beiser, F. C. (2008). "Hegel ve Metafizik Problemi," *Baykuş*, çeviren G. Ateşoğlu, Mayıs 2008, sayı 2, s. 199-220.

Di Giovanni, G. (2010). "Introduction," G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, çeviren G. di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press. s. xi-lxii.

Ferrarin, A. (2019). *Thinking and the I: Hegel and the Critique of Kant,* Illinois: Northwestern University Press.

Gözkân, H.B. (2018). *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hegel, G.W.F. (1974). *Lectures on the History of Philosophy*, çeviren E.S. Haldane, F.H. Simson, New York: Humanities Press. Cilt. 1.

Hegel, G.W.F. (1975). *Hegel's Logic: Being Part One of the Encyclopedia of Philosophic Sciences (1830)*, çeviren J.N. Findlay, Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G.W.F. (1977a). *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, çeviren H.S. Harris, W. Cerf, Albany: State University of New York Press.

Hegel, G.W.F. (1977b). *Faith and Knowledge*, çeviren W. Cerf, H.S. Harris, Albany: State University of New York Press.

Hegel, G.W.F. (1989). *Hegel's Science of Logic*, çeviren A.V. Miller, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Hegel, G.W.F. (2004). *Tinin Görüngübilimi*, çeviren A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Hegel, G.W.F. (2006). *Tüze Felsefesi*, çeviren A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana: Purdue University Press.

Houlgate, S. (2015). "Hegel's Critique of Kant," *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*, Volume LXXXIX: , s. 21-41.

Kant, I. (1965). *Critique of Pure Reason*, çeviren N.K. Smith, New York: St. Martin's Press.

Kant, I. (1987). *Critique of Judgment*, çeviren W.S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Kant, I. (2015). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çeviren İ. Kuçuradi, Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Krasnoff, L. (2008). *Hegel's Phenomenology of Spirit: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nuzzo, A. (2005). *Kant and the Unity of Reason*, Indiana: Purdue University Press.

Rockmore, T. (2019). *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra*, çeviren K. Kahveci, Ankara: Say Yayınları.

Sedgwick, S. (2012). *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*, Oxford: Oxford University Press.

Sözer, Ö. (2008). "Hegel Felsefesi ve Metafiziğin Sonu," *Baykuş*, Mayıs 2008, sayı 2, s. 187-198.

III

ALMAN ROMANTİKLERİ

Sanat Sancısı

Gamze Keskin

Immanuel Kant'ın, felsefesi ile kendisinden sonraki dönemi kendisiyle hesaplaşmak zorunda bırakacak şekilde etkilediği şüphesiz ki açık ve elinizde tuttuğunuz kitap bunu destekler niteliktedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazdığında "her şeyi yıkıp döken Kant" olarak anılan[1] Kant, öldüğünde büyük ve saygıdeğer bir filozof olarak görülüyordu.[2] Daha yaşadığı

[1] "Her şeyi yıkıp döken Kant" tabiri dönemin ünlü filozoflarından Mendelssohn'a aittir. Bkz. M. Mendelssohn, "Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes" *Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, ed. F. Bamberger, vd, vol. 3 (pt. 2) Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog (1971–98/1785).

[2] Kant'ın hayatı konusunda yazılmış en kapsamlı ve nesnel biyografi çalışmasında Kant'ın cenaze töreni hakkında şu anekdot aktarılır: "Cenaze de çok görkemli ve büyük bir olay olmuştu. Törene büyük bir kalabalık katıldı. Büyük çoğunluğu Kant'ı çok az tanıyan ya da hiç tanımayan birçok Königsberg yurttaşı ünlü filozofun uğurlanışını görmeye gelmişti. II. Friedrich'in ölümünde yazılan oratoryo Kant'a uyarlandı. En büyük Prusya filozofu, en büyük Prusya Kralı için yazılan müzikle onurlandırılmıştı. Tabutun peşinden giden

dönemde itibarının kendisine teslim edildiğini onunla aynı dönemde yaşamış düşünürler ve sanatçıların sözlerinden anlayabiliyoruz.

Böylesine derin bir etkinin yansımalarını, tohumlarını Kant'ın yaşamının son demlerinde atmış olan romantik dönemde de açıkça görmek mümkündür. Bu çalışmada hem genel olarak Kant'ın felsefesinin hangi yönlerinin romantik döneme rol verdiği tartışılacak, hem de bu etkiyi doğrudan gösterebilmek adına romantik dönemde Kant felsefesiyle yakından bağ kurmuş isimler üzerinden çeşitli örnekler üzerinde durulacaktır.

Bu bakımdan öncelikle romantik dönemin genel özellikleri ile Alman romantikleri üzerinde durulacaktır. Kant'ın eleştirel felsefesinin ana hatları –özellikle *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni merkeze alarak– serimlendikten sonra Kant felsefesinin hangi bağlamda Alman romantiklerini etkilemiş olabileceği üzerine örneklerle bir tartışma yürütülecektir.

Romantik Dönem Neden Romantik?

Romantik dönemin neden romantik olduğuna dair bir çerçeve çizebilmek adına klasik dönemden romantik döneme geçişte bir kırılma ya da ara dönem olarak *Sturm und Drang* (*Fırtına ve Coşku*) yıllarını anmak faydalı olacaktır. Alman-

cenaze alayı çok kalabalıktı. Ve Königsberg'deki *bütün* kiliselerin çanları çalıyordu. Pek çok Königsberg yurttaşı bu durumdan memnun kalmış olmalı. Kant'ın hayatta kalan en eski dostu olan Scheffner de tıpkı Königsberg'lilerin çoğu gibi 'bu durumdan hoşnuttu'. Königsberg 1701'den beri Prusya'nın siyasi başkenti olmasa da çoğu Königsberg'linin gözünde Prusya'nın, hatta belki de dünyanın entelektüel başkentiydi. Kant bu şehrin en önemli yurttaşlarından biriydi. Her ne kadar Königsberg dışındaki filozoflar yenisini arıyor olsa da Kant Königsberg'lilerin 'filozof kralıydı.'" M. Kuehn, *Immanuel Kant*, çeviren B.O. Doğan, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s.xxiv.

ya'da bu çağ adını Maximilian Klinger'in *Wirrwarr* adlı tiyatro eserini Christoph Kaufmann'ın, *Sturm und Drang* olarak değiştirmesinden alır.[3] Fırtına ve Coşku olarak tercüme edilebilecek bu dönem Alman toprakları içinde yeşermiş olsa da dönemin köşe taşları sayılabilecek sanatçı ya da düşünürler, Rousseau ya da Edward Young'un eserlerinden oldukça beslenmişlerdir. Aydınlanmanın aklının kuralcılığı karşısında doğayı ön plana çıkaran Rousseau'nun yapıtları ve Young'ın deha kavramı ile taklidin tekrarını ortadan kaldıracak orijinal eserlerin yapılarını tartıştığı *Conjectures on Original Composition* adlı eseri bu çağın şekillenmesinde ve klasik dönemin kurallarının değişmesinde öncü olmuşlardır.

Her ne kadar kendisinin romantik yerine klasik olarak tanımlanmasını tercih etse de Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları* adlı romanı Sturm und Drang döneminin tüm karakteristik özelliklerini taşıyan bir yapıt olarak kabul edilir. Duyguların yoğun bir şekilde yaşanması ve romanda bunun aksettirilmesi, doğanın üstünlüğüne ve hayranlık uyandırıcılığına yapılan vurgu, bireyin öteki ile gerilimi romanın en belirleyici özellikleri arasındadır. Roman kahramanının taşkın duyguları ve tutkularının eylemlerini nasıl yönettiği ustaca serimlenir. Goethe'nin, *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları* adlı romanı ise romantik dönemin kült eserleri arasında gösterilir. Goethe'nin üslubu ve romanı kaleme alış tarzı arasındaki bu farklılıklar Sturm und Drang'dan romantik döneme geçişin en somut örneği olarak nitelendirilebilir. Bir *Bildung* romanı olarak *Wilhelm Meister*, kişinin yolculuğunu ve oluşumunu, kendini gerçekleştirme sürecini aktaran ikonik eserlerden biri olarak tarihte yerini almıştır. Sturm und Drang, romantik döneme geçişte bir uğrak olmasının yanında romantik dönemi hazırlayan pek çok işleve de sahiptir.

Bir dönemi tanımlamak, okurda o dönem hakkında genel bir bakış açısını oluşturmak için belki de en kestirme

[3] Gürsel Aytaç, *Yeni Alman Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Akçağ, 2005, s. 115.

ya da en sık başvurulan yöntemlerden birisidir. Romantik dönem ve romantiklik söz konusu olduğunda bu kestirme yola başvurmak bu dönem hakkında yazan yazarları âdeta çıkmaz bir yola sokmakla eş değermiş gibi görünebilir. Hem romantik yazarlar hem de sonrasında bu dönem hakkında yazanların ortak sıkıntısı bu dönemi en kısa haliyle tanımlama çabasına girişmeleri olduğu söylenebilir. Bu bakımdan romantik dönemi anlama gayretinde olan okura -tam da dönemi çağrıştıracak şekilde öznel bir kavrayış sunacak- çağın getirmiş olduğu yenilikleri, hesaplaşmaları, değişimleri ve o dönemin insanında yarattığı izlenimleri aktarmanın en kuşatıcı yöntem olduğunu düşünüyorum.

Romantisizmin tanımlanmasının güçlüğü bu akımın merkezinde yer alan, pek çok romantiği bir araya toplayabilme ve birlikte felsefe yapabilmenin imkânını oluşturması bakımından parlayan figür olarak gösterilen Friedrich Schlegel tarafından da vurgulanmıştır. Schlegel, bu akımın ne olduğunu betimlemekten ziyade romantik olanın ne olduğuyla ilgilenmiş ve bunu yaşam tarzı olarak da benimsemiştir. Kardeşi August Wilhelm Schlegel'e yazmış olduğu bir mektupta romantisizmin ne olduğunu açıklayabilmek için yüz yirmi beş sayfaya ihtiyacı olduğunu abartılı bir şekilde dile getirmiş olsa da bunu hiçbir zaman gerçekleştirmemiştir.[4] Benzer şekilde Isaiah Berlin de *Romantikliğin Kökleri* adlı eserinde romantiklikten ne anladığını anlatabilmek için bir tanım ya da genellemeye başvurabileceğinin beklenebileceğini ancak kendisinin bu tuzağa düşmeye niyetli olmadığını belirterek söze başlar.[5] Nicolai Hartmann, romantikliğin kendine özgü bir yaşam tonu ve tınısı olduğuna, bu sebeple onun özünü kavramsal olarak belirlemenin olanaksızlığına

---

[4] K. Duymuş, "Schlegel ve Felsefî Romantizm," *Romantizm*, ed. F.S. Sandal ve U.B. Aldemir, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021, s. 110.

[5] I. Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çeviren M. Tunçay, İstanbul: YKY, 2010, s. 19.

vurgu yapar.[6] *İsyan ve Melankoli – Moderniteye Karşı Romantizm* adlı çalışmalarında Michael Löwy ve Robert Sayre de romantikliğin bir dönem olarak yaşanıp bitmediğini, ortaya çıktığı zamandan itibaren belirli periyodlarda yeniden yaşanmaya devam ettiğini belirtir. Çalışmanın ilk seksen sayfalık bölümünün başlığı şöyledir: "Romantizm Nedir? Bir Yeniden Tanımlama Teşebbüsü." Bu bölümde aşağıda alıntılanan satırlarda doğadan kopuşun müsebbibi olarak gördükleri mekanik doğa tasavvuru karşısında romantiklerin duygu durumunu aktarmak tam da romantikliği anlama çabası içinde romantik bir tavır olarak nitelendirilebilir denmektedir:

> Doğal, organik, canlı ve "dinamik" olandan yana çıkan romantikler genellikle mekanik olana, yapay ve inşa edilmiş olana karşı derin bir düşmanlık sergilerler. İnsan ile doğa arasındaki yitik uyumu özleyen, doğaya mistik bir ibadetle bağlı olan romantikler, makineleşmede, sanayileşmede ve çevrenin mekanikleştirilerek fethedilmesinde yaşanan ilerlemeleri melankoli içerisinde ve perişan halde seyrederler. Kapitalist fabrika onların gözünde cehennemi bir yerdi ve işçiler de lanetlilere benziyorlardı –sömürüldükleri için değil, Dickens'in *Zor Günler*'de çarpıcı bir imgeyle yazdığı gibi, buhar makinelerinin pistonunun tek tip ritmini, mekanik hareketini, "melankoliden çıldırmış bir filin başı gibi monotonca inip kalkan" bir ritmi takip etmek zorunda olduklarından.[7]

Özetle hem romantik dönem düşünürlerinin hem de bu dönem üzerine yazarların ortak görüşü bu dönemle ilgili bir tanım vermenin güçlüğüdür. Bu bakımdan tanımlama teşeb-

---

[6] Nicolai Hartmann, *Romantikler: Schlegel, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher*, çeviren S. Günenç, Ankara: Fol Yayınları, 2021, s. 14.

[7] Michael Löwy & Robert Sayre, *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*, çeviren I. Ergüden, İstanbul: Alfa Yayınları, 2016, s. 60-61.

büsüne girişmektense romantiklerin yaşamlarıyla bütünleşmiş felsefeleri üzerinden romantisizmi bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) olarak kabul etme ve dönemi bu kapsamda anlamaya çalışma eğilimi içerisinde olduğumu belirtmem gerekir. Romantik dönem filozoflarının meşruiyetlerini ispat etme, kendilerini iz bırakacak bir filozof olarak nitelendirme, felsefe tarihinde kendilerine bir başlık yaratma gibi kaygıları yoktu. Onlar, hissettikleri, düşündükleri gibi yaşıyorlar ve yaşadıklarını da sistemli olarak yazın ile aktarmaya çabalıyorlardı. Bu durum Alman romantik filozoflarının "gerçek" bir filozof olup olmadıkları konusunda da tartışmaya neden olan unsurlardan birisidir.[8] Her türlü klasikliği reddettikleri gibi hem kişisel hem de düşünsel yaşamlarında da klasik olmayı reddetmişlerdi. "Klasiğin dünya vatandaşlığı idealine karşı Romantizmde bir Alman Rönesansından söz edilir."[9] Bu yeniden doğuş coşkusu, yaratımın yüceltilmesi, öznelliğe övgü ve duyguların ön plana alınması ile kendini göstermiştir.

Heinrich Heine, *Romantizm Okulu* adlı eserinde bir ekol olarak romantikleri kategorize ederek tanımlamış[10] olsa da romantikler kendilerini bir ekol ya da okul çatısı altında toplanmış bir grup olarak hiçbir zaman tanımlamamışlardır. Aksine, kurallara ve geleneğe olan isyanları nedeniyle bir ekol olarak nitelendirilmeleri zaten doğalarına aykırıydı. Genel eğilim, Alman romantiklerinin belirli bölgelerde bir

---

8 "Çalışmalarının dolaysız etkileri tamamıyla önemsizdi: Hegel dahil birçok kişi tarafından felsefi ciddiyetten yoksun olarak görülüyorlardı. Bu yüzdendir ki, günümüzde felsefenin yeniden değer kazanmasında payı olan yapısökümcü ve faydacı düşüncenin görünümlerine delalet eden, belirsizlik ve çeşitlilikle yaratıcı bir ömür geçirmeye yönelik ilgileri dikkat çekicidir." A. Bowie, *Alman Felsefesine Giriş*, çeviren B. Gözcü, İstanbul: Say Yayınları, 2022, s. 70.

9 G. Aytaç, s. 234.

10 H. Heine; *Romantizm Okulu*, çeviren Ö.B. Albayrak, İstanbul, YKY, 2015, s. 40.

araya gelmelerinden dolayı onları ekol olarak gruplandırma kolaylığından yana olsa da bu kolaylıkta kendi tanımlarını zedelemeden yapılabilecek tek mubah gruplandırma yöntemi yaşadıkları şehirlerle anmak olacaktır: Heidelberg ve Jena romantikleri.

Napolyon'un Almanya'yı işgal etmesi ve Fransız Devriminin Avrupa'da dalga dalga yayılmaya başlaması ile Clemens Brentano, Grimm Kardeşler, Achim von Arnim, Joseph Freiherr von Eichendorff ve Adelbert von Chamisso'nun aralarında bulunduğu Heidelberg romantiklerinin eserlerinde milliyetçiliğin ağır bastığı gözlemlenebilir. Özellikle halk masalları, şiirleri ve şarkıları üzerinden bir üretim mevcuttur. Bunlar arasında en bilinenleri Clemens Brentano ve Achim von Arnim'in birlikte derlediği üç ciltlik *Des Knaben Wunderhorn* ve Grimm Kardeşlerin iki ciltlik *Çocuk ve Ev Masalları* anılabilir. Halka dönük oluşları nedeniyle *Volksromantik* olarak da adlandırılırlar.[11] Romantik milliyetçiliğin folklorik eserleri, daha sonra çeşitli Alman müzisyenleri[12] tarafından da bestelenmiştir.

Heidelberg romantikleri, sanat yanıyla daha baskın eserler ortaya koyarken, Jena romantikleri sanat ve felsefeyi bir arada üretme kaygısı içerisinde yeni bir "tür" yaratmaya çalışıyorlardı. A.W. Porterfield, romantikliği tarihsel olarak beş ayrı kısımda incelerken Jena romantiklerini de kapsayan çiçek açmayı niteleyecek şekilde *Blühen* adını verdiği tarih aralığında (1798-1815), her ne kadar o dönemde fark etmemiş olsalar da bu dönemde yetişen isimlere atıfla (Wackenroder, Novalis, Herder, Kant, Schiller, Nicolai, Schegel kardeşler, Kleist, Wieland, Körner, Uffland, Fichte) Almanların altın çağını yaşadıklarını söyler.[13] Bu altın çağda ya-

[11] G. Aytaç, s. 234.

[12] Örneğin Gustave Mahler, *Des Knaben Wunderhorn* için beste yapmıştır.

[13] A.W. Porterfield, *An Outline of German Romanticism*, London: Ginn and Company, 1914, s.xxii. Benzer şekilde Frederick Beiser,

ratmaya çalıştıkları yeni tür, yeni bir mitoloji ya da yaşamı kucaklayan bir din olarak ortaya çıkmıştır.

F. Schlegel'in Antikçağ şiirine takıntılı derece olan ilgisi 1795'te yazdığı "Yunan Şiirinin İncelenmesi Üzerine" başlıklı makalesi ile tescillenir. Romantiklerin Nietzsche'den önce Dionysoscu coşkuya gönderimde bulunmaları ve Yunanlıların bu tanrısına olan hayranlıklarını gizlememeleri taşkınlığa övgü ya da kuralcılığa yönelik bir tepki olarak da nitelendirilebilir. Schlegel'in bu konudaki esas arzusu ise Yunan kültürüne öykünerek, yeni bir mitoloji yaratmaktır. On sekizinci yüzyılda Almanya'da –özellikle Winckelmann ile– yeşeren Yunan kültürü hayranlığına uygun bir halka olarak eklenemeyecek olsa da Schlegel, Yunanlıların kültürlerinin mitolojiden doğmasına ilgi duyar. Bu bakımdan romantiklik bir yeniden doğuş olacaksa, yeni bir mitolojiyi de beraberinde getirecektir. Schlegel için Yunan mitolojisi bir sanatsal bir sembol iken, daha sonraları Hölderlin için gerçek bir dinin temsilleri haline gelecekti. Schelling de sanat, felsefe ve din üçgeninde mitolojiyi zorunlu bir içerik olarak tanımlar.[14]

Friedrich Schlegel, Jena romantiklerinin bir arada bulunabilmesinin olanağını sağlayan baş figür konumundadır. Kardeşi August Wilhelm Schlegel, Dorothea Veit-Schlegel ve Caroline Michaelis-Schlegel ile *Athenäum Dergisi*'ni çıkarmışlardır. Jena romantiklerinin yaratmaya çalıştığı, sanat ve felsefenin iç içeliğini aktarabilecek "yeni tür" birlikte

---

Aklın Kaderi adlı eserinin Türkçe çevirisi için yazdığı önsözün sonunda şu cümleyi kurar: "Klasik Alman felsefesinin 1781'den 1830'a kadar geçen süredeki elli yıllık oluşumu, genel kanıya göre, felsefe tarihinin en büyüleyici ve en verimli kısımlarından biridir." F. Beiser, *Aklın Kaderi – Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi*, çeviren E. Bilgiç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022, s. 8.

[14] Ömer B. Albayrak, *Alman Düşüncesinde Sanat ve Aşkınlık* adlı eserinde, romantiklerin sanat anlayışının özellikle mitolojiyi ele alışları bakımından din olarak nasıl alımlanabileceğini anlatır. Ö.B. Albayrak, *Alman Düşüncesinde Sanat ve Aşkınlık*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2022, s. 82-102.

felsefe yapmanın somut bir dışavurumu olarak *Athenäum Dergisi* ile görünür kılındı. *Symphilosophie*'nin[15] kelime anlamını doğrulayacak bir ürün olarak *Athenäum*, kısa süreli ömründe Jena romantiklerinin çeşitli konulardaki yazılarına ev sahipliği yaptı.

Dergi 1798-1800 yılları arasında yayın hayatını sürdürdü. Bu sürede her yıl iki sayı, notlarla birlikte –bir kısmı ortak– yaklaşık kırk yazı yayımladılar.[16] Friedrich Schlegel, August Wilhelm Schlegel, Caroline Michaelis-Schlegel, Dorothea Veit-Schlegel, A.L. Hülsen, Novalis, Tieck, Schleiermacher, Sophie Bernardi'nin yazıları dergiyi besledi. Jena romantikleri ile içli dışlı olsalar da Hölderlin ve Schelling diğer isimler kadar aktif bir şekilde gruba dahil olmadılar. Romantikler genellikle fragmanlar halinde, bir temada bütünleşmeyen parçalı yazılar ve serbest denemeler biçiminde yazdılar. Bu parçalı yapı, tamamlanmamışlığın ve bu parçalı yapının sonsuza dek uzanışının bir temsiliydi. P. Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy fragmanter yapıyı şu sözlerle betimler:

> Fragman aslında, her şeyin bir genel görünümü olduğu kadarıyla, her şeydeki –şiir, dönem, bilim, gelenek, kişiler, felsefe– has genel görünümü yakalamak ve "kıtırdatmak" göreviyle yükümlü oluşuyla bir biçimde Eserin ta kendisidir, en azından "küçük bir sanat eserine benzer."

---

[15] "Romantizm insanın yalnızlığına karşıdır, beraberlikte, arkadaşlıkta insanı bütünleyici, geliştirici bir güç bulur. Romantik şairler sıkı arkadaşlıklarıyla bu görüşlerini bizzat uygulamışlar, yaratıcılıklarının bu sayede arttığını sık sık itiraf etmişlerdir. Birbirlerine ilham olmak, yaratıcılığı karşılıklı artırmak, romantik şairlerin özel ve meslek hayatlarının temel ilkelerindendi. *Synenthusiasmus* (*Ortak coşku*), *Symphilosophie* (*Ortak felsefe*), *Sympoesie* (*Ortak şiir*) gibi birlikte beraberlik gösteren terimler romantiklerin bu anlayışlarını yansıtmaktadır." G. Aytaç, 2005, s. 237.

[16] Dergide yayımlanan yazıların başlık, cilt ve tarihlerini içeren bir liste için bkz. P. Lacoue-Labarthe-J.L. Nancy, *Edebî Mutlak*, çeviren S.T. Teysseyre, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, s. 43-46.

> (Bütün fragmanlardaki, iki değeri oluşum-biçimlenme ve oluşum-kültür ile, bu denli değişmez ve temel *Bildung* gerekçesi bundan ileri gelir.[17]

Bu dergi dışında romantiklerin üretimi bireysel olarak da sürmekteydi. Sansasyonel olarak adlandırılan *Lucinde* adlı romanda Friedrich Schlegel erkek ve kadın birlikteliğini hem fiziksel hem de zihinsel olarak tasvir ettiği için dönemin tabularını rahatsız etmesiyle tepki toplamıştır. Klasik yaşam tarzının tutuculuğuna bir başkaldırı olarak da görülebilecek bu adımlar, romantiklerin yaşam ve felsefeyi bir arada görmelerinden mütevellit bu bakış açıları dönemin felsefi ilkelerine de başkaldırı olarak nitelendirilebilir. Felsefeyle yaşamın birbirinden koparılmış dünyalarına yönelik getirilen bu eleştiri, tersinin mümkün olabileceğine dair somut bir girişim olarak romantik felsefenin temellerini oluşturur. Yaşam ve düşünüşün tüm yansıması şiirle can bulur. Felsefe ve şiir bir arada yaşamın gıdası, en temel taşı haline getirilir.

> Şiirin ruhu sayesinde her şey her şeyle bağlantıya geçirilecek, sınırlar ve uzmanlıklar aşılacaktır, üstelik yeni yazınsal türler kaynaştırılırken sadece yazınsal alandaki uzmanlıklar değil, felsefe, eleştiri ve bilimin kendisi şiirin öğeleri haline gelirken sadece farklı tinsel etkinlikler arasındaki uzmanlıklar değil, aynı zamanda gündelik yaşamın ve çalışmanın mantığıyla diğer özgür, yaratıcı tinsel etkinliklerin mantığı arasındaki ayrım bertaraf edilecektir. Her şeyi kapsayan bu birleşmenin coşkulu vizyonuna, gençliğindeki romantik dürtüleri sonradan inkâr eden Hegel, *sarhoş olmayan bir organın bulunmadığı bir Bacchus sarhoşluğu* adını verir.[18]

---

[17] P. Lacoue-Labarthe-J.L. Nancy, s. 21.

[18] R. Safranski, *Romantik – Bir Alman Sorunsalı*, çeviren A. Nalbant, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, s. 60.

Romantiklerin sanatı ön plana çıkarmaları, felsefeyi geri planda tuttuklarına dair bir kanı oluşmasına ve felsefeci kimliklerinin şaibeli görünmesine neden olmuştur. Sanat, yaşam ve felsefenin sınırlarının birbirinden ayrılamayacağına dair tutumları F. Schlegel'in ünlü fragmanında kendini açık eder: "Modern şiirin tüm tarihi, kısa bir felsefe metni üzerinde birbirini izleyen yorumdur: Tüm sanat bilim olmalıdır, tüm bilim de sanat; şiir ile felsefe birleşmiş olmalıdır."[19] *Poiesie der poiesie* mottosuyla benimsenen fragmanter yazım şekli, kısalığı nedeniyle az kelime ile fazla şey anlatma, bir çeşit şifreli ya da gizemli deyişler olarak görülebilir. Bu tür tam da romantikliğin ruhunu yansıtacak ve ironiyi de içerecek biçimde şekillendirilmiştir.

Fragmanların okur tarafından anlaşılmadığı eleştirisini aldığında, F. Schlegel yeni bir yazı kaleme alır: "Anlaşılmazlık Üzerine." Anlaşılmamanın sanılanın aksine olumsuz bir yanı olmadığına vurgu yaparken, her şeyin anlaşılır olduğu bir dünyanın sıkıcı olacağını iddia eder. Anlaşılmazlığın canlı bir güç ve sırlarla dolu bir zihnin uzantısı olduğunu düşünürken, ironiyi yerleştireceği kucağı da bulmuş olur. Schlegel'in ironisi, Sokrates'in ironisi gibi değildi. Sokrates, "tek bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir" derken şüphesiz ki bir ironi yapıyordu. Schlegel ise daha gizemli, daha katmanlı ve eylemle kendisini açığa çıkarabilecek bir ironiden bahsediyor, "(...) şimdiye kadar bilinen ironinin temel figürünü, yani belli bir ifadenin daha kapsamlı başka bir perspektife dönüştürülmesi ve böylece görecelileştirilmesi ve hatta yadsınması şablonunu dayanak alıyordu."[20] Romantik ironiyi, romantiklerin yazdıkları metinlerde aramaktan ziyade bir *Weltanschauung*'un dışa vurumu olarak görmek gerekiyordu.

---

[19] F. Schlegel, *Eleştirel Fragmanlar*, çeviren K. Duymuş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (EF 115), 2018, s. 52.

[20] R. Safranski, s. 63.

Friedrich Schlegel, her ne kadar romantikliğin tanımını vermekten kaçınsa da *Athenäum Fragmanları*'nda dönemin en önemli üç olgusunu şöyle tanımlar:

1- Fransız Devrimi
2- Fichte'nin *Wissenschaftlehre*'si
3- Goethe'nin *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları* adlı romanı[21]

Devrim sonrası Avrupa'nın içinden geçtiği dönemde değişimin ve aydınlanmanın ilerlemecilik fikrinin sanatta temsilcisi *Wilhelm Meister'ın Çıraklık Yılları* romanı, felsefedeki temsilcisi Fichte[22] ve politikadaki temsilcisi ise Fransız Devrimidir. Bu fragman, 1794-1802 yılları arasında bir araya gelip ayrılan Alman romantiklerinin, sanatsal ve düşünsel olarak ortaya koydukları eserleriyle felsefe, sanat, din ve politikayı da kapsayacak şekilde bir romantik bilinç oluşturmaya çalıştıklarının simgesi olarak kabul edilebilir. 1828 yılında geriye bakarak bu yıllara atıfla Ludwig Tieck'in, August Wilhelm Schlegel'e yazdıklarını Rüdiger Safranski aktarır:

> Jena'daki o güzel dönem (...) yaşamımın en parlak ve neşeli dönemlerinden biridir. (...) Sen ve kardeşin Friedrich – Schelling de yanımızda, hepimiz genç ve yükselmekteyken, sık sık yanımıza gelen Novalis-Hardenberg: bu beyinler sanki kesintisiz bir espri, keyif ve felsefe bayramı oluşturuyordu.[23]

---

[21] F. Schlegel, *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*ed. P. Firchow, Minneapolis: University of Minnesota Press. (AF 216), 1971, s. 190.

[22] Özellikle Friedrich Schlegel ve Novalis, Fichte'nin felsefesinden "Ben" kavramından oldukça etkilenmişlerdir. Novalis'in çalışmalarında Fichte felsefesinin etkisi ve hayranlığı açıklıkla görülebilir. Ancak niyetli bir şekilde bu çalışmanın çerçevesini aştığı için romantikler üzerindeki Fichte etkisinin detaylarının etrafından dönüyorum. Daha detaylı bilgi için bu kitap bkz. "Fichte" bölümü.

[23] R. Safranski, s. 87.

Özetle romantik dönem, bu bilincin temelini oluşturan duyguları, özneyi ve yaratımı ön plana çıkardığı için romantik denilebilir. Romantiklik, romantikler için bir yaşam biçimi, bir kolektif bilinç, bir din ve şiir ve felsefenin harmonisi olmayı teşkil ediyordu.

Yaratıma Kapı Aralayan Kant

Kant'ın sisteminin bütününe bakıldığında kuşatıcı bir şekilde kurallar, ilkeler ve sınır kavramı üzerinden yükselen bir inşa görebiliriz. Döneminin felsefi kavrayışına uygun olarak o da yetilere odaklanmış, ancak yetilerin işlevlerini yeniden kurgulayarak felsefede Kopernik Devrimini gerçekleştirmiştir. Yeniçağda gerçekleşen bilim devrimi, şüphesiz ki felsefede de hakikat kavrayışının değişmesine neden olmuştur. Kopernik'in, tartışmaya açık olmayan yer küre merkezli evren tasavvuru yerine güneş merkezli evren tasavvurunu temellendirmesi bir devrimdi. O zamana dek yer küre temelli bilim anlayışı, sarsılmaz bir şekilde otoritenin kabul ettiği bu tasavvur 1543 yılında yıkılmış oldu. Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilgimizin nesnelere uymadığı, öznenin bilişsel yetileriyle nesneyi kurduğunu söylemesi de felsefede nesne merkezli bilgi anlayışının terk edilmesi anlamına gelir ve Kant tarafından felsefi bir Kopernik Devrimi olarak adlandırılmıştır.[24] Bilginin yalnızca nesnede gizlenmiş ve keşfedilmeyi bekleyen bir hakikati olduğu varsayımını, öznenin, duyarlığın (*Sinnlichkeit*) *a priori* formları olan zaman-mekân/uzay (*Raum*) ve anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla nesneyi kurmasıyla yıkar. Dolayısıyla nesnenin içinde saklı kalmış bir hakikat keşfinden, öznenin merkeze alındığı ve öznedeki kurucu yetiler olmaksızın bilgi-

[24] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, çeviren P. Guyer, A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, BXVI, (Metinde Kant'ın eserlerine yapılacak atıflarda sayfa numarası yerine *Akademie Ausgabe* edisyonundaki paragraf numaraları kullanılacaktır.)

nin mümkün olamayacağını bir diğer deyişle neyi bilebileceğimizi söylemesi, kendisinin geleneksel felsefe/metafizik adını verdiği bir devrin, bu devrimle kapanmasına da işaret eder.

Saf Aklın Eleştirisi'nde anlama yetisinin temellendirildiği ve kullanımının, kurallarının ve sınırlarının belirlendiği çıkarım, Kant'ın "daha önemli bir araştırma bilmiyorum"[25] dediği Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu bölümünde *quid juris?* sorusu ile yapılır.[26] Kant'ın buradaki metaforu hukuki bir anlam taşır: *"Ne hakla?"* Metaforun çerçevesini genişlettiğimizde niyeti daha da anlam kazanır. Kant, bir mahkeme kurmuştur. Yargıladığı şey bir "kavga alanı" olarak metafiziktir. Eleştirdiği ise bu kavga alanının ortasında kalmış olan yeti, akıldır.

> Yine de bununla kitapların ve dizgelerin bir eleştirisini değil, ama genel olarak akıl yetisinin tüm deneyimden bağımsız olarak kendileri için çabalayabildiği tüm bilgiler bakımından bir eleştirisini anlıyorum. Öyleyse bu eleştiri genel olarak bir metafiziğin olanağı ya da olanaksızlığı üzerine karar verecek ve her şey ilkelere uygun olmak üzere, kaynağını olduğu gibi alanını ve sınırlarını da belirleyecektir.[27]

Yargıgücünün Eleştirisi'nde Estetik Yargıların Dedüksiyonu bölümünde Kant her ne kadar metaforun adını geçirmese de *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki gibi bir mahkeme kurduğu açıktır. *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki bu sözde mahkemede Kant hem sanık hem de yargılayıcı rolüne bürünmüştür. Âdeta beğeni yargısının[28] momentlerinde öne sürdüğü öz-

---

[25] I. Kant, AXVI.

[26] *A.g.e.*, B116.

[27] *A.g.e.*, AXII.

[28] Kant her ne kadar Estetik Yargıların Dedüksiyonu başlığını kullansa da yücenin böyle bir dedüksiyona ihtiyaç duymadığını, yalnızca beğeni yargılarının dedüksiyonunun gerekli olduğunu belirtir. Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, çeviren P. Guyer, E. Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 5:280.

gün düşüncelerinin estetik alanı için yenilikçi gelebileceği ve eleştirilere maruz kalacağını sezip bu sebeple gelebilecek eleştirileri sıralayarak bu eleştirilere kendi felsefesinin kodlarıyla yanıt verir. Beğeni yargısının nitelikleri arasında "zayıf halka" olarak görülebileceğini düşündüğü tanımlamalarına okurun gözüyle baktığında "mantıksal özgünlük" olarak adlandırır ve bu olağandışı görülebilecek durumların bir gerekçesi olduğunu açıklar. *Yargıgücünün Eleştirisi* §32 ve §33'te bu tuhaflıkları şöyle sıralar: (i) Beğeni yargılarının tikel ve öznel yargılar olma iddiası taşırken herkes için geçerlik talebinde bulunmaları (ii) Bu talebin geleneksel eleştirel felsefenin kurallarıyla neden açıklanamayacağı durumu.

Kant burada olağandışı görünen iki durumun "özgür oyun" ile çözümlenebileceğini söyler. Yani güzeldeki haz, anlama yetisi ve hayal gücünün özgür oyununun bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Beğeni yargılarındaki *a priori*lik ise "beklenti"dir. Bize haz verecek nesnenin deneyimini bilemeyiz. Bu yüzden nesneyle kuracağımız ilişki empiriktir. Ama bir nesneden kaynaklanan haz söz konusu olduğunda -ki bu haz özgür oyun sonucunda doğacak olan hazdır- bu hazzın herkeste aynı olacağı beklentimizi gerekçelendirebiliriz. İşte, yargılar değil, bu beklentinin kendisi *a priori*dir.[29]

Kant aslında -daha §21'de- anlama yetisi ve hayal gücünün sağlıklı her bireyde, bir ve aynı şekilde çalıştığı varsayımından bahsetmişti. Dedüksiyon bölümü ise bu varsayımın zemininin kaygan olduğuna dair Kant'ın daha detaylı bir şekilde verdiği cevabı içerir. Kant'ın dedüksiyonda geliştirdiği bu sanık ve yargılayıcı pozisyonunun başarıya ulaştığı şüphelidir. Bugün bile bu gerekçelendirmelerin tartışmaları çeşitli Kant yorumcuları tarafından halen sürdürülmektedir.[30]

---

[29] I. Kant, s. XXXIII.

[30] Bu tartışmaların özeti Paul Guyer tarafından oldukça kapsamlı bir şekilde aktarıldığı için olduğu gibi alıntılıyorum: "Kant'ın beğeni yargısının dedüksiyonuna ilişkin eleştirimi *Kant and the Claims of Taste*, Bölüm 7-9'da ayrıntılı olarak geliştirdim. Kitabımdan önce,

Kant'ın "geleneksel eleştirel felsefenin kavramlarıyla açıklanamayacak" fikri Kant'ın kendi *Kritik* projesi içindeki son ayağı olan *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde yaratıcılığı ön plana çıkarmak adına kendi felsefesinin sınırlarını esnettiğini düşündürebilir. Yaratıcılığa övgünün romantik dönem düşünürleri için yaşam kaynağı olduğunu düşündüğümüzde çağın üstadı olan Kant'ın bu çalışması ile onları ittirici

---

Donald W. Crawford, *Kant's Aesthetic Theory*'de (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1974) ve ondan sonra, Kenneth F. Rogerson, *Kant's Aesthetics: The Roles of Form and Expressio*n'da (Lanham, MD: University Oress of America, 1986), estetik yargının ahlakla nihai bağlantısının, bilişsel yetilerimizin tek başına sağlayamadığı bir anlaşma garantisi sağladığını öne sürerek Kant'ın dedüksiyonunu savunmuşlardır. Bu savunmanın faydasız olduğu cevabını verdim, çünkü beğeninin ahlaki anlamı beğeninin özneler arası geçerliliğini kanıtlamaktan ziyade varsaymayı amaçlar; bkz. *Kant and the Experience of Freedom*'a Giriş, s. 12-19. Anthony Savile, estetik nesnelere estetik düşünceler teorisi aracılığıyla bir kez ahlaki önem yüklendiğinde, bireylerin belirli nesnelere ilişkin değerlendirmelerinde anlaşmalarının zorunlu hale geldiğini, çünkü her nesnenin önemli bir ahlaki düşünceyi benzersiz bir şekilde ifade edeceğini öne sürerek bu savunmanın bir varyantını sunmuştur; bkz. kendisinin *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant and Schiller* adlı kitabı (Oxford: Basil Blackwell, 1987), s. 168-173, 179-182. Ama ahlakın, her önemli düşüncenin her bireye mümkün olan her şekilde sunulmamasını gerektirdiğini varsaymak mantıksız görünüyor. Daha yakın zamanlarda, Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment* adlı eserinde (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), ortak bilişsel kapasitelere sahip olmamızın ideal koşullar altında belirli nesnelere cevap olarak anlaşmayı garanti etmek için yeterli olduğunu savundu (2001; s. 179-82). Kirwan'ın iddiasına göre, herkesin beğeni nesnelerine aynı şekilde aynı şekilde tepki vermesi gerektiği varsayımı o kadar mantıksızdır ki, Kant'ın yalnızca her yargının öznesine zorunlu ve evrensel olarak geçerliymiş gibi hissettirdiğini kabul eden temel beğeni fenomenolojisine yalnızca tutarsız bir ekleme olabilir (*Kant'ta Estetik*, s.22-8). Açıktır ki, Kant'ın dedüksiyonunun başarısı büyük ölçüde tartışmalıdır." Paul Guyer, *Kant*, çeviren E. Bilgiç, İstanbul: Say Yayınları, 2022, s. 537.

güç olarak harekete geçirdiklerini söylemek hiç de iddialı olmayacaktır.

Kant'ın bu bölümde sunduğu gerekçelendirmelerin sebebi anlama yetisinin koyduğu sınırlar içerisinde beğeni yargılarının çıkardan bağımsız, kavram içermeksizin öznel evrensel, amaçsız ve (kavram içermeden) zorunlu olduğunu ileri sürmesinden kaynaklanmaktaydı. Diğer iki *Kritik*'te olduğu gibi *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde de nitelik, nicelik, bağıntı ve kiplik başlıkları altında bir tasnifte bulunmuş, her birinde beğeni yargısının bir niteliğini temellendirmiştir. Beğeni yargılarının momentleri olarak adlandırdığı tasnifin, aynı başlıklara sahip olduğu için karışıklığa mahal vermemesi adına *Saf Aklın Eleştirisi*'nde incelikle yarattığı kavram ve mantık temelli yargı anlayışıyla aynı bağlamda temellendirilmediği sıklıkla vurgulanır. Bu vurgu, eserin adından da anlaşılacağı üzere yargı gücünün etrafında döner.

Kavramsızlık, yasasızlık ve tikellik estetik yargıların öznelliğinin olmazsa olmaz unsularıdır. Bu bakımdan Kant estetik yargıların yapısını titizlikle açıklarken yargı gücünün pozisyonunu da değiştirmek zorundadır. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin Giriş kısmı, eserin bütününü kavrayabilmek ve Kant'ın bu eseri eleştirel felsefede hangi amaca hizmet edeceğini işaret etmek için yazdığını anlayabilmek adına önem taşır. Kant, "yargı gücü genel olarak tikelin evrenselin altında kapsanıyor olarak düşünme yetisidir"[31] ifadesi ile genel bir yargı gücü tanımı verdikten sonra evrenselin verili olduğu durumda devrede olan yargı gücünün belirleyici yargı gücü olduğunu belirtir. Buradaki ayrım dikkate değerdir. Çünkü Kant'ın burada belirleyici yargı gücü olarak bahsettiği yeti, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kuralı, evrenseli verip sınırları çizen anlama yetisinin bir alt yetisi olarak işleyen yargı gücüdür. Hatta yargı gücünün tanımı bile anlama yetisi ile verilir: "Anlama yetisi genel olarak kurallar yetisi olarak gö-

[31] I. Kant, 5:179.

rülürse, yargı gücü kurallar altına koyma yetisi olacaktır; yani herhangi bir şeyin belirlenmiş bir kural altına konup konulmayacağını ayırt etme yetisi."[32]

Saf Aklın Eleştirisi'nde bu yeti, yalnızca belirlenmiş kurallara göre işleyen yargı gücü olarak anılırken, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde bu yetiyi, belirleyici yargı gücü olarak tanımlamıştır. Çünkü belirleyici yargı gücü anlama yetisinin kuralları, kavramları tarafından belirlenmiştir. Sınırları çizilmiş, hangi yasaya uyacağını düşünmesine gerek yoktur. Bunların hepsini anlama yetisi onun yerine gerçekleştirir. Reflektif yargı gücü ise, anlama yetisinin koyduğu kurallara ve yasalara göre hareket etmez. Reflektif yargı gücünün, tikeli hangi evrenselin altına koyacağını düşünmesi yani kendi üzerine düşünmesi aynı zamanda bu faaliyetin adıdır. Bir yasa koyulacaksa bu yasayı yine kendisi koyacaktır. Yargı gücünün doğaya değil (autonomi), kendisine yasa koymasıdır (heautonomi).[33] Belirleyici yargı gücünden reflektif yargı gücünün ayrıldığı nokta, dışarıdan yasa almaması ve *a priori* bir ilkeye sahip olmasıdır. Bu transendental *a priori* ilke, doğanın amaçlılığıdır. Reflektif yargı gücü, *a priori* ilkeye sahip olma bakımından akıl ve anlama yetisinden de farklıdır. Çünkü yasayı yalnızca kendine koymasıyla, yeni bir egemenlik alanı ortaya çıkartmaz; yalnızca duyulur ve duyulur üstü alan arasında iş görerek bir orta terim vazifesi görür. Kant bu ilke ile beğeni yargılarının geçerliğini de garantiye almış olur.

Kant'ın bahsettiği reflektif yargılar güzel (beğeni) üzerine yargılar, yüce üzerine yargılar ve teleolojik yargılardır. Birbiriyle alakasızmış gibi görünen iki bölüm, yani estetik ve teleoloji reflektif yargı gücü özelinde kitabın *Yargıgücünün Eleştirisi* adını almasının da sebebidir.

Saf Aklın Eleştirisi'nde anlama yetisinin bir alt yetisi gibi iş gören tek yeti yargı gücü değildir. Hayal gücü, üretici (yaratı-

[32] I. Kant, A132, B171.

[33] I. Kant, 5:186.

cı) ve yeniden üretici olmak üzere iki farklı işleve sahiptir. Hayal gücü sentezin ve şematizmin gerçekleşmesi görevini yerine getirirken[34] bunu ancak anlama yetisinin komutası altında yapabilir. Buradaki hiyerarşi hayal gücünün kendi başına iş görmesine engel olacak şekilde kurulmuştur. Hayal gücü ancak anlama yetisinin izin verdiği ölçüde yaratabilirken, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde bağımsız bir yeti olarak kurgulanır.

Reflektif yargı gücünün ürettiği estetik reflektif yargılar, güzel ve yüceye ilişkin yargılardır. Kant, öznenin beğeni yargısında bulunmasını, yargının yapısına uygun olacak bir refleksiyonla açıklar: "X güzeldir" yargısında bulunmam için ne olması gerekti? Öznenin x olarak adlandıracağı herhangi bir biçimli nesne ile duyusal temasının gerçekleşmesiyle öznede bulunan anlama yetisi ve hayal gücü özgür bir oyuna girdi, yetilerin uyumunun doğurduğu haz ile x, "güzel" olarak yargılandı. Burada bahsedilen anlama yetisi de hayal gücü de *Saf Aklın Eleştirisi*'nde rolleri tanımlanmış olan yetilerdir. Yargı gücünün durumunda olduğu gibi "yeni" bir yeti olarak belirmezler; yalnızca reflektif yargıda bulunurken farklı rollerle iş görürler. Hayal gücü, üretici (yaratıcı) hayal gücü olarak anlama yetisi ile özgür oyuna girer. Sentez ya da şematizm görevinde olduğu gibi anlama yetisinin verdiği komutları yerine getirmez. Çünkü özgür oyundaki özgürlük, aslında hayal gücünün özgürlüğüne işaret eder.[35]

---

[34] Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 1781 yılında yayımlanmış ilk versiyonu A edisyonu olarak anılırken, 1788'deki ikinci basım B edisyonu olarak anılır ve Kant burada bazı değişiklikler yapmıştır. A edisyonunda hayal gücünün transendental bir yeti olarak sahip olduğu işlevler, B edisyonunda geri çekilmiştir. Bu değişikliğin ve beraberinde getirdiği tartışmaların anlatıldığı detaylı bir çalışma için bkz. S. Salman, "*Saf Aklın Eleştirisi'nin* Birinci (A) ve İkinci (B) Basımları Arasındaki Fark ve Hayalgücü Yetisi Bağlamında Sonuçları," *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi (Kant Özel Sayısı)*, Sayı 6, 2020, s. 33-57.

[35] S. Salman, "*Yargıgücünün Eleştirisi*'nde 'Özgür Oyun' Bağlamında Hayalgücü ve Anlama Yetisi Sorunu," *Vira Verita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, Sayı 13, 2021, s. 41.

Reflektif yargıda, yasanın yalnızca yargı gücü tarafından kendisine koyulduğunu hatırlayacak olursak, anlama yetisi bu oyunun içinde yasa koyucu görevini sürdürmez; çünkü bunu sürdürdüğü takdirde yargılar estetik değil, mantıksal olacaktır. Anlama yetisi de bu oyunda, sınır koyuculuğunu kenara bırakmadan hayal gücü ile uyuma girer. Bu sınır, hayal gücünü duyulur alanda tutacak olan sınırdır. Burada artık bilişsel değil, estetik bir tecrübenin alanı söz konusu olduğu için bunu mümkün kılan yetilerin işlevleri de bilişsel değil, estetik olacaktır.

Öte yandan bir diğer estetik yargı olan yüceye ilişkin yargılarımızda hayal gücü duyulur alanda sınırlı kalmaz, çünkü artık anlama yetisi değil, akıl ile bir ilişkiye girer. Akıl, hayal gücünü duyulur üstüne olan meylini keşfetmeye teşvik eder. Ayrımsama (*apprehensio*) ve toparlama (*comprehensio*) işlemleri ile hayal gücü sancılı ve ağrılı bir sürecin sonucunda yüce duygusunun öznede doğmasına öncülük eder. Yücenin iki biçimini tanıtarak matematik yücede, büyüklük kavramını, dinamik yücede ise güç kavramını devreye alır. Her ikisinde de ortak olan yücenin bir çatışkılı, sancılı ve hayal gücünün yetersizlik hissinden doğan bir duygu olmasıdır. Matematik yüceyle ilişkilendirilen mutlak büyüklük kavramı, mantıksal değil, estetik bir büyüklüğe işaret eder. Akıl, hayal gücü ile girdiği oyunda ölçülemeyecek bir büyüklük deneyimi yaşatır; sonsuz ya da sınırsız olanı kavra-mış gibi oluruz. İşte o anda yüce duygusunun varlığından bahsedebiliriz. Dinamik yücede, doğanın ezici gücü karşısında korku ya da çaresizlikle birlikte beliren bir yüce duygusu vardır. Yücenin, güzelin biçimli bir nesne aracılığıyla doğmasının aksine öznede yarattığı sonsuzluk ve sınırsızlık hissi, duyulur olanın dışına taşması, pratik akılla kurulan bağ nedeniyle ahlaki olanla da ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Yücedeki bu çift uçlu çözülme, romantiklerin sanat eseriyle sonsuzluğa uzanma arzuları için bir hareket noktası da olarak da görülebilir.

Gerek yargı gücünün refleksiyon faaliyeti gerekse hayal gücüne atfedilen özgürlük ve bağımsız bir yeti olma ayrıcalığı *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde ortaya çıkar. Kuşkusuz ki Kant'ın felsefesinin bu yaratıcı yanı, romantikleri harekete geçirecek temel savları yeterince içermektedir.

Anlaşılamayan Kant'tan – Dehayı Yaratan Kant'a

Kant'ın bilime olan tutkusu hem eleştiri öncesi dönemde hem de eleştirel dönemdeki çalışmalarında açıklıkla gözlemlenebilir. Kant'ın sanatla ilgili düşüncelerini ise *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni yazana kadar bilmek güçtür. Eleştiri öncesi dönemde sistematik olarak sanat ve estetikle ilgili düşüncelerini anlattığı bir çalışması bulunmamaktadır.[36] Öte yandan Kant'ın bu çalışmayı kısa bir sürede planlayıp yazmadığını mektuplarından takip edebiliyoruz.[37] Hatta *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni yayıncıya bitirmeyi planlayıp söz verdiği tarihte tamamlayamadığı için vaktinden geç yollamış,[38] sanat ve estetik ile ilgili görüşlerini altmış altı yaşındayken derli toplu bir şekilde ilk kez yayımlamıştır. Kant'ın çalışma disiplini göz önünde bulundurulduğunda, bu çalışmada içine sinmeyen noktaları titizlikle düzenleyip incelikli bir şekilde düşünerek taşları yerine oturttuğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Eser yayımlandıktan sonra *Saf Aklın Eleştirisi* için hoşu-

---

[36] Kant'ın *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler* adlı çalışması her ne kadar bu duyguları merkeze alan bir çalışma olsa da eleştiri öncesinde kaleme alınmış, daha ziyade ahlaki ve antropolojik belirlemeler içeren bir çalışmadır. Bu iki duygu, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde sistematik olarak estetik ve sanat felsefesi ile örülmüş bir şekilde karşımıza çıkar.

[37] Kant'ın üçüncü *Kritik* planlarını Karl Leonard Reinhold'a yazmış olduğu mektuplardan takip etmek mümkündür. Özellikle 1787-1790 arası mektuplaşmalarına bakılabilir. I. Kant, *Correspondence*, çeviren ve ed. A. Zweig, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 217-310.

[38] I. Kant, s. xl-xli.

na giden kısmın giriş bölümü olduğunu ve o labirentin içine girmeye cesaret edemediğini[39] söyleyen Goethe, "ama şimdi *Yargıgücünün Eleştirisi* elime geçti ve bana yaşamımın son derece sevinçli bir dönemini bahşetti"[40] cümlesini kurmuştur.

Bu sert geçişin nedenini Cassirer, Kant ve Goethe'nin bilim anlayışlarının kökenine dayandırır. Ona göre Kant, eleştirel dönem öncesinde Newton fiziğini incelemeye başlamıştı ve çalışmaları Newton'un ilkeleri doğrultusunda şekillenmişti. Kant'ın doğa bilimiyle matematiğin bir arada gelişebileceğine yönelik tutumu Goethe'nin bakış açısı ile örtüşmüyordu. Goethe'ye göre fizik de matematik de birbirlerinden azade bir bilim olarak değerlendirilmeli, kendi gelişimleri bağımsız dinamiklere dayandırılmalıydı.[41] *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni okuyan Goethe, özellikle teleoloji kısmında Kant'la aynı bakış açısında olduğunu gördüğünde kitabı okuduğunda yaşadığı mutluluğu "yaşamımın son derece sevinçli bir dönemi" kelimeleriyle ifade eder. Yaşam ve canlılığın, tamamen mekanik kurallarla açıklanamayacağı görüşü ve reflektif yargı gücü ile amaçlılık kavramının teleolojik yargılarda temellendiriliş şekli Goethe'yi heyecanlandırmıştı. Bunun dışında Cassirer, morfoloji sözcüğünü ilk kez kullanan kişi olarak Goethe'nin, metamorfoz öğretisini geliştirme serüveninde de Kant'ın etkisinin muhtemel olabileceğini belirtirken[42] Eckermann Goethe ile geçen diyaloglarından birinde şu sözleri aktarır:

> Goethe'ye en çok beğendiği çağdaş filozofun kim olduğunu sordum.
>
> "Kant," dedi, "kuşkusuz en mükemmel o. Aynı zamanda onun öğretisi etkili olmaya devam ediyor, Alman kültürünü derinden etkilemiş biri o. Onu okumamış olsanız

---

[39] E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 89.

[40] *A.g.e.*, s. 58.

[41] *A.g.e.*, s. 57.

[42] *A.g.e.*, s. 69.

> bile, sizi etkilemiş durumda. Şimdi onu okumanız gerekmez, size verebileceği şeyleri siz zaten biliyorsunuz. Eğer ilerde ondan bir şey okumak isterseniz, size *Yargıgücünün Eleştirisi'ni* öneririm, bu kitabında retoriği mükemmel, şiiri idare edecek kadar, güzel sanatları ise yetersiz işlemiştir."[43]

Kant, felsefesiyle ilham verdiği gibi krize de neden olmuştur. Safranski'nin tehlikeli romantik olarak adlandırdığı Heinrich von Kleist,[44] Kant'ın "neyi bilebilirim?" sorusu ile bilme ve inanç arasında çizdiği sınırda kaybolur. Şeylerin kendinde hallerinin bilinemeyecek olması karşısında kendisini ifade edilemez bulur. Kant felsefesinin bilinebilir olanı sınırlandırması ile hakikati aramaya kendini adamış bir yaşam planına (*Lebensplan*) inancını yitirir. Çünkü Kant, kendisinden önceki geleneksel adını verdiği felsefenin yaratmış olduğu keşfedilmeyi bekleyen hakikat kavrayışını *Saf Aklın Eleştirisi* ile yıkmıştı. Kendi yaşam planının Kant'ın felsefesinden etkilenerek imkânsız olduğunu düşünen Kleist'a kalan bilinemezlik, güvensizlik ve boşunalık olur.[45]

Her ne kadar Alman romantikleri üzerinde en fazla etkiyi bırakan eser *Yargıgücünün Eleştirisi* olsa da Kant'ın eleştirel felsefesinin bir bütün olduğunun romantikler tarafından da gözden kaçırılmadığının altını çizmek gerekir. Kopernik Devrimi ile özneyi merkeze alan bir sisteme kapı aralayan Kant, romantiklerin tutunduğu zemin olmuştur. Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, Kant'ı da içine katacak şekilde romantiklerin dahil olduğu dönemi, sanatın da katılmasıyla özne-sistem, öznenin birliğinin tesisi sorununu şu ifadelerle tanımlarlar.

---

[43] J.P. Eckermann, *Yaşamının Son Yıllarında Goethe ile Konuşmalar*, çeviren M. Kahraman, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 237.

[44] R. Safranski, s. 199.

[45] Selbin Yılmaz, "Aydınlanmacı Öznenin Varoluş Problemi: Kant ve Kleist," *Mülkiye Dergisi.* 44 (1), 2020, s. 139-140.

> ...bu özne (konuşan, yazan) sorunsalından tarihi ve toplumsal öznenin genel kuramına; yaratım ve yapım koşullarının eserin içinde yer aldıklarına dair inançtan, tüm üretim uzantılarının öznenin deryasında çökmesi tezine –kısaca, hem edebiyatı oto-kritik olarak buyuran hem de oto-eleştiriyi edebiyat olarak buyuran her şeye bulaştırılan biziz; edebi mutlağın aynasında yansıtılan bizim görüntümüzdür. Ve tam gediğimize oturtulan şu gerçektir: Hâlâ Özne çağından çıkamadık.[46]

Romantiklerin felsefe ile sanatı iç içe geçirdikleri bir sistem kurmaları, salt kuramsal felsefe ve ilkeleri toplamını kuşatan bir anlayışa karşı çıkmaları felsefe tarihinde "filozof" olarak adlandırılmalarına temkinle yaklaşılmasının nedenlerinden biri olarak gösterilebilir. Yaşam ve felsefenin birlikteliğinin bir temsili olarak romantisizm, F. Schlegel'e göre dini bir deneyimin tatmininden farksızdır.[47] Kant'ın ve Fichte'nin felsefesinden geçerek romantikler kendi "mutlak" anlayışlarını sonsuz nesne olan sanat yapıtı üzerinden temellendirmiştir.[48] Schlegel'e göre sanat yapıtı, tamamlanmış bir nesne değildir. Sonsuza dek uzanan, hasreti çekilen "dolayısıyla insan düşüncesi ve etkinliğiyle doğal malzemenin birliği olarak sanat yapıtı, anlamları tüketilmeyecek, hareketli bir nesnedir, başka bir deyişle, *sonsuz nesne*dir."[49] Nesnenin tamamlanmamışlığı ve sonsuzluğa uzanan bir oluşum serüveni vardır. Bu serüveni *Bildung* romanlarında açıklıkla görmek mümkündür. Bu yazın türü, yaşamın bütününü kapsayacak tamamlanma arzusunun bir yansıması olarak da görülebilir. F. Schlegel'in, Goethe'nin *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları* adlı romanını, romantik dönemin

---

46 P. Lacoue-Labarthe-J.L. Nancy, s. 33.

47 K. Duymuş, s. 115.

48 P. Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy bu yaratımı yeni bir edebi tür, "edebi mutlak" olarak adlandırırlar. P. Lacoue-Labarthe-J.L. Nancy, 2015, s. 27.

49 Ö.B. Albayrak, s. 92.

en önemli olguları arasında göstermesinin nedeni de budur. Goethe de kendi eserinin "sonsuz bir nesne" haline dönüşmesini 1825 yılında şu sözlerle onaylar: "...*Wilhelm Meister*'le ilgili önemli düşünceler vardır. Ayrıca bu yapıt, benim bile çözümleyemediğim şifrelere sahip yapıtlardandır. Bir odak noktası aranıyor, bunu bulmak oldukça zor ve doğru da değil."[50]

Goethe, kendi yaratmış olduğu eserin artık ondan bağımsız olduğunu kabul ediyor ve neredeyse sanat nesnesi de bir özne olarak karşımıza çıkıyor. Novalis ise bu eserin örnek olarak gösterilmesine karşı çıkarak *Heinrich von Ofterdingen*'nı bir *Bildung* romanı örneği olarak kaleme almıştır. Bu eserde üslûp yalındır ve basit cümlelerden oluşur. Romantik dönemin roman kavrayışına uygun olacak şekilde, masal, şiir, efsane gibi türleri harmanlayarak oluşturulmuş bir dokusu vardır.[51] *Bildung*'un bir sonsuz nesne olarak yaratılmasında kuşkusuz ki ilişkili olduğu diğer iki kavram da vardır: Hayal gücü ve deha. Gerard Gentry, *The Imagination of German Idealism* kitabına yazdığı giriş bölümünde hayal gücünün romantikler için nasıl kritik bir konumda bulunduğunu Kant'ın hayal gücüne atfettiği rollere ithafla açıklar. Romantikler için sentezin üretici yetisi olarak hayal gücü, reflektif yaşam ve yaşamın içerisinde bireyin kendine yer bulabilmesi için kritik bir rol üstlenmiştir. Kavram, bir yanda yaşamdaki organik ve estetik üretim arasındaki uygun ilişkiyi tanımlamada ve diğer yanda aklın gerekliliği için temel oluştururken; bu ikisi için birleştirici terimdir. Zihnin bu üretici yetisi bu iki ayrı alanda birliğini bulur. Kant için, yalnızca duyarlık ve anlama yetisinin bilişsellik düzeyinde birliğini sağlamaz, belirlenmemiş bir yeti olarak aklın estetik gerekliliği için de merkezi roldedir. İşte romantikler için hayal gücünün estetik ve organik niteliği, akılsallık için de

[50] J.P. Eckermann, s. 135.

[51] G. Aytaç, s. 247.

temel oluşturur. Bu rol, F. Schlegel, Goethe ve Hölderlin için *Bildung*'un yapısını oluşturur.[52] Hayal gücünün özgür oyunu ya da başka bir deyişle hayal gücünün özgür yasasızlığı erken romantiklerin yalnızca *Bildung* kavramını değil, deha kavramını da inşa etmeleri için temel oluşturmuştur.[53]

Friedrich Schlegel'in, "sanatçı olarak isimlendirdiklerimiz zaten doğanın eseridir"[54] fragmanını Kant'ın deha tanımıyla birlikte okuduğumuzda aslında aynı perspektiften kurulmuş iki cümle okunmuş olur. Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi'nde* dehayı şöyle tanımlar: "Yetenek, sanatçının doğuştan üretken yetisi olduğu için ve kendisi doğaya ait olduğu için, bu şöyle de anlatılabilir: Deha doğuştan zihnin (*ingenium*) yatkınlığıdır ki, doğa, sanata kuralı onun yoluyla verir."[55] Kant'a göre deha, yarattığı sanat eseriyle ona yaklaşan izleyici/dinleyicide anlama yetisi ve hayal gücünün özgür oyununu başlatabilecek potansiyele sahip olmalıdır. Dehayı bu sanat eserini üretmeye muktedir olması bakımından başkalarından ayıran temel şey, *Geist*'a (tin) sahip olmasıdır.[56] Kant'ın, deha ile bilim insanını farklı sınırlar çizerek konumlaması,[57] bizi Schlegel'in dehayı getirmek iste-

---

[52] G. Gentry, "Introduction to the Significances of the Imagination in Kant, Idealism, and Romanticism," *The Imagination in German Idealism and Romanticism*, ed. G. Gentry, K. Pollok, Cambridge: Cambridge University Press, 2019, s. 9.

[53] *A.g.e.*, s. 3.

[54] F. Schlegel, (EF 1), s. 23.

[55] I. Kant, 5:307.

[56] *A.g.e.*, 5:320.

[57] Kant'ın bilim anlayışı keskin sınırlara sahiptir. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde, güzel sanatlar ve bilim birbirinden ayrı tutulurken, bunun gerekçesini bilim insanı ve deha örnekleri üzerinden durulaştırır. Newton, *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*'nde anlattığı her şeyi, her ne kadar ortaya çıkarmakta güçlük yaşamış olsa da bu bilgilerin öğrenilebileceğini ancak tinsellik yüklü bir şiirin (örneğin Homeros ya da Wieland'ın yazdıklarının) nasıl yazılacağının öğrenilemeyeceğini belirtir. I. Kant, 2001, 5:308-309. Kant'ın burada kastettiği kişiler kendi verdiği örneklerden de anlaşılacağı üzere

diği noktada en keskin ayrıma sürükler. Kant'a göre sanat ve bilim de birbirinden ayrılmalıyken, Schlegel sanatın bilim olması gerektiğini öne sürer:[58]

> Deha keyfî olarak üretilecek bir şey olmasa da tıpkı *Witz*,[59] sevgi ve iman (*Glaube*) gibi bir özgürlük (*Freiheit*) olarak sanat ve bilim olmalıdır ve olacaktır. Dehayı herkesten talep etmelisin ama onu kimseden beklememelisin. Bir Kantçı buna dâhiliğin (*Genialität*) kategorik zorunluluğu derdi.[60]

F. Schlegel'e göre doğanın sanat eseri olarak sanatçı, kendini açtığında sanat eseri haline gelir. Çünkü bu ifşa aynı zamanda doğanın kendini ifşasıdır. Doğada gizleneni keşfetmek, onun peşinden gidip şifrelerini çözebilmek için çıkılan yol bizi mitolojiye ulaştıracaktır.[61] Bu yolda eşlikçi, hayal gücü olacaktır:

> Yalnızca hayal-dünyası (…) [buradaki] bilmeceyi kavrayabilir ve onu bir bilmece olarak sunabilir. (…) Hayal

---

sanatta ikonik dâhilerdir. Kant'ın kendi estetik-beğeni sistemindeki bu temellendirmesi, sanatın öğrenilebileceği ya da herkesin bilim insanı olamayacağı argümanlarıyla eleştirilmiştir. Bu eleştirilere yer veren bir çalışma için bkz. A. Hamilton, "Kant's Concept of Genius: A Defence, Against Romanticism and Skepticism," *Aesthetica Preprint*. No:116. 2021, s. 51-74.

58 Schlegel'in *Eleştirel Fragmanlar*'daki 115. fragmanını burada tekrar hatırlamakta fayda var. Bkz. bu metinde 20. alıntı.

59 F. Schlegel'in *Eleştirel Fragmanları*'nı Türkçeye kazandıran Kerem Duymuş, *Witz* kavramını Türkçeleştirmemesi hakkında şöyle bir dipnot düşmüştür: "*Witz* kavramı, özellikle birçok anlamı içinde barındırması sebebiyle, çevrilmesi oldukça zor bir kelimedir. Öyle ki, aynı zamanda *wissen* (bilmek) fiilinin de türediği, Eski Yüksek Almancadaki *wizzi* (bilmek, anlamak, dikkatle bakmak, göz atmak) kelimesinden geldiği kabul edilen *Witz*, modern kullanımda 'espri, nükte, şaka' gibi anlamlar da kazanmıştır. Bu açıdan, Schlegel'in bu kavrama verdiği önem, onun eski kullanımına dair bir atıf da içeriyor gibi durur." K. Duymuş, 2021, s. 24.

60 F. Schlegel, (EF 16), s. 23.

61 K. Duymuş, s. 111-112.

> dünyası tüm gücüyle kendisini ifade etmeye (*äußern*) çabalar, fakat doğanın alanında, ilahi [olan] kendisini dolaylı (*indirekt*) olarak iletebilir ve ifade edebilir. Bu sebeple de kökeninde hayal-dünyası olandan, görünüşler dünyasında (*Welt der Erscheinung*) geriye kalan, yalnızca *Witz* şeklinde adlandırdığımız şey olarak geri döner.[62]

Doğa, sanatçı, hayal gücü, yaratım, mitoloji ile romantiklerin sonsuza uzanacak sanat eserlerinin çekirdeğinde *Witz*'e ulaşırız. *Witz*, kendini tamamlamaya yönelik sürekli devinim halinde olan ama tamamlanamayan sanat eserinin her anına nüfuz etmiştir. Fragmanlarda farklı tanımlar ve betimlemelerle pek çok kez anılan *Witz*, romantik felsefenin içinde romantik ironinin kendini açığa çıkardığı kök kavram olarak da görülebilir. Fragmanlar takip edildiğinde, kaosun içinde takip edilmesi gereken bir sinyal gibi sıklıkla tekrarlanır. 394 numaralı *Athenäum* fragmanında gerçek *Witz*'i toplumla sınırlamaya çalışmanın büyük bir hata olduğunu, gerçek *Witz*'in ancak yazılı olacak tasarlanabileceğini,[63] Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy şöyle yorumlarlar:

> *Witz* tam olarak Kantçı anlamda, lakin Kant'ın sınırlandırıcı koşulları ve eleştirel yöntemlerinden kurtarılmış ve bir nesnenin senteziyle birlikte bir özneninkini içeren a-priori bir sentezi temsil eder – ya da en azından üretici-özne gücün sentezini: sonuç olarak *Witz* ... transandantal şemacılığın bilmecesinin çözümüdür.[64]

Frederick Beiser, romantiklerin estetik yaratımlarının arkasında daima politik bir tutum olduğunu ileri sürerek neredeyse estetiğin romantik dönemde politikaya kurban edildiğini ima eder. Schlegel'in politik romantikliğini şu sözlerle özetler:

---

62 F. Schlegel, "Gespräch über die Poesie – Über die Mythologie" *Athenäum: Dritten Bandes; Erste Stück*, 1799, s. 96'dan aktaran K. Duymuş, 2021, s. 113.

63 F. Schlegel, (AF 394), s. 226-227.

64 P. Lacoue-Labarthe-J.L. Nancy, s. 94-95.

> Onun romantik sanatının görevi, teori ile pratik, akıl ile yaşam arasındaki uçurumu kapatmaktı. Bu uçurumu, sonsuz ideali konusunda insanları bilinçlendirmek ve Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını, yani cumhuriyetçi bir anayasayı tesis etmeleri için onlara ilham vererek kapatacaktı. Nitekim Schlegel'in romantik estetiğini, yaşadığı dönemin ve felsefi gelişiminin bağlamı içerisine yerleştirdiğimizde, ortaya ister istemez şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Onun romantizmi, cumhuriyetçiliğin estetiğidir.[65]

Jena romantikleri 1789'da gerçekleşen Fransız Devrimi'ni ilkin coşkuyla karşılamış, romantikliğin beslendiği bir damar olarak görmüşler, sonraları devrimin vadettiği ilkelerin aslında bir çöküşe yol açtığını gördüklerinde ise bu coşkuları sönmüş, daha radikal bir tutum benimsemişlerdir. Fransız Devrimi, Kant üzerinde de siyasi tavrını şekillendirecek bir olgu olarak etkili olmuştur. Kant'ın *Ebedi Barış* adlı metninde yer alan halklar birliği kavramına karşı F. Schlegel demokratik olarak seçilmiş bir dünya cumhuriyeti fikrini geliştirdiği "Cumhuriyetçilik Kavramı Üzerine Deneme"yi yazar. Benzer şekilde Novalis'in "Hıristiyanlık ve Avrupa" başlıklı makalesi de Kant'ın *Ebedi Barış* metnine bir gönderme olarak kabul edilir.[66] Ancak elbette romantiklerin Fransızların devriminden aldıkları ilham, ilerleyen yıllarda bekledikleri gibi ilerlemediği için hüsrana dönüşse de politik kimliklerini ve hüsrana uğrayan bakış açılarını yazılarında aksettirmeye devam etmişlerdir.

Romantiklerin, Kant'ın sisteminin açtığı kapıdan geçmiş oldukları oldukça açıktır. Ancak onlara ne Kantçılar ne de Yeni-Kantçılar demek uygun bir deyiş olmayacaktır. Yaratmak istedikleri "şey" bir sistem değildi, kuralları ve ilkeleri yoktu. Kant felsefesinin etkisinin yüksek dozda yaşandığı

---

65 F. Beiser, *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çeviren A. Önal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 410.

66 R. Safranski, s. 181-182.

dönemde "yeni bir tür" yaratmaya çalışırken bir yandan da bu etkiyi aşma gayretindeydiler. Bu bakımdan romantiklerin Kant'tan aldıkları ilhamı, Kant'a karşı çıkmak için kullandıklarını söylenebilir.

Kaynakça

Albayrak, Ö.B. (2022). *Alman Düşüncesinde Sanat ve Aşkınlık*, İstanbul: Alfa Yayınları.

Aytaç, G. (2005). *Yeni Alman Edebiyatı Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Beiser, F. (2022) *Aklın Kaderi – Kant'tan Fichte'ye Alman Felsefesi*, çeviren E. Bilgiç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Beiser, F. (2018). *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çeviren A. Önal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Berlin, I. (2010). *Romantikliğin Kökleri*, çeviren M. Tunçay, İstanbul: YKY.

Bowie, A. (2022). *Alman Felsefesine Giriş*, çeviren B. Gözcü, İstanbul: Say Yayınları.

Cassirer, E. (2014). *Rousseau, Kant, Goethe*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Duymuş, K. (2021). "Schlegel ve Felsefî Romantizm," *Romantizm*, ed. F.S. Sandal, U.B. Aldemir, İstanbul: Pinhan Yayınları.

Eckermann, J.P. (2011). *Yaşamının Son Yıllarında Goethe ile Konuşmalar*, çeviren M. Kahraman, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Gentry, G. (2019). "Introduction to the Significances of the Imagination in Kant, Idealism, and Romanticism," *The Imagination in German Idealism and Romanticism*, ed. G. Gentry, K. Pollok, Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, P. (2022). *Kant*, çeviren E. Bilgiç, İstanbul: Say Yayınları.

Hartmann, N. (2021). *Romantikler: Schlegel, Hölderlin, Novalis, Schleiermacher*, çeviren S. Günenç, Ankara: Fol Yayınları.

Heimsoeth, H. (1986). *Kant'ın Felsefesi*, çeviren T. Mengüşoğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Heine, H. (2015). *Romantizm Okulu*, çeviren Ö.B. Albayrak, İstanbul: YKY.

Kant, I. (2001). *Critique of the Power of Judgment*, çeviren P. Guyer, E. Matthews, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*, çeviren P. Guyer, A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1999). *Correspondence*, çeviren ve ed. A. Zweig, Cambridge: Cambridge University Press.

Hamilton. A. (2021). "Kant's Concept of Genius: A Defence, Against Romanticism and Skepticism," *Aesthetica Preprint* 116, s. 51-74.

Kuehn, M. (2011). *Immanuel Kant*, çeviren B.O. Doğan, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Lacoue- Labarthe, P. ve Nancy, J.L. (2015). *Edebî Mutlak*, çeviren S.T. Teysseyre, İstanbul: İnsan Yayınları.

Löwy, M., Sayre, R. (2016). *İsyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*, çeviren I. Ergüden, İstanbul: Alfa Yayınları.

Porterfield, A.W. (1914). *An Outline of German Romanticism*, Londra: Ginn and Company.

Safranski, R. (2013). *Romantik – Bir Alman Sorunsalı*, çeviren A. Nalbant, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Salman, S. (2020). "*Saf Aklın Eleştirisi'nin* Birinci (A) ve İkinci (B) Basımları Arasındaki Fark ve Hayalgücü Yetisi Bağlamında Sonuçları," *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi (Kant Özel Sayısı)* 6, s. 33-57.

Salman, S. (2021). "*Yargıgücünün Eleştirisi*'nde 'Özgür Oyun' Bağlamında Hayalgücü ve Anlama Yetisi Sorunu," *Vira Verita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar* 13, s. 34-58.

Schlegel, F. (1799). "Gespräch über die Poesie – Über die Mythologie," *Athenäum: Dritten Bandes; Erstes Stück.*

Schlegel, F. (1971). *Friedrich Schlegel's Lucinde and the Fragments*, ed. P. Firchow, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Schlegel, F. (2018). *Eleştirel Fragmanlar*, çeviren K. Duymuş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

IV

SCHOPENHAUER

Schopenhauer'ın Kant Eleştirisi[1]

A. Onur Aktaş

1837 yazının son günlerinde Schopenhauer, Frankfurt'ta Main Nehrinin kıyısındaki dairesinde çalışma masasında oturmuş, sarraf titizliği içerisinde bir mektup kaleme almaktadır. Mektuptaki ifadelerini hassasiyetle seçmektedir; zira mektubun içeriğini âdeta ölüm kalım meselesi olarak görmektedir. 24 Ağustos'ta Frankfurt'tan Königsberg'e yola çıkacak olan bu mektupta söz konusu olan, kendi ifadesiyle "Avrupa'da yazılmış en önemli kitabın kaderi"dir:

> Efendiler; kader, Avrupa'da şimdiye dek yazılmış en önemli kitap olan *Saf Aklın Eleştirisi*'ni saf ve bozulmamış halde, hakiki biçimiyle dünyaya geri kazandırmayı sizin ellerinize bıraktı.[2]

---

[1] Yazıyı taslak halindeyken okuyup kıymetli öneriler sunan Ergun Kocabıyık ve İdil Yavuz-Aktaş'a teşekkürü bir borç bilirim.

[2] "*Meine Herren, das Schicksal hat es in Ihre Hand gelegt, die Kritik d. rein: Vern, das wichtigste Buch, das jemals in Europa geschrieben worden, rein u. unverfälscht, in ihrer ächten Gestalt, der Welt zurückzugeben.*"

***

Schopenhauer 1826 yılında, yani ana eseri *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın yayımlanmasından tam yedi yıl sonra, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin o dönemlerde bulunması çok zor olan 1781 tarihli birinci basımını edinir ve ilk basım ile müteakip basımlar arasında gördüğü farklardan âdeta dehşete düşer. Birinci basımı ayrıntılı şekilde değerlendirdikten sonra Schopenhauer'ın ulaştığı sonuç şudur: Birinciye kıyasla kitabın ikinci basımından beşinci basımına kadarki biçimleri (1787'den 1838'e dek olan basımlar) bozulmuş şekilde dolaşan bir metindir; özü ile çelişir hale gelmiştir.[3]

Schopenhauer'ın Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni birinci basıma göre yeniden değerlendirmesi onun 1837 yılında, yukarıda işaret edilen heyecanını da açıklamaktadır: Schopenhauer, zamanında Kant'ın çalışmış olduğu Königsberg Üniversitesi'nden iki felsefe profesörünün, Johann Karl F. Rosenkranz ve Friedrich W. Schubert'in, Kant'ın eserlerinin toplu basımını hazırladıkları haberini alır; hiç vakit kaybetmeden onlara bir mektup yazar ve *Saf Aklın Eleştirisi* için ikinci basımın ve bunun neredeyse aynısı olan sonraki basımların değil, birinci basımın temel alınıp müteakip basımlardaki değişikliklerin ise belirtilmesi gerektiğini, âdeta kitabın üzerine titreyen bir tavırla tavsiye eder.

Schopenhauer'ın Kant felsefesine dair editörlerle mektuplaşması ve kendi çalışma notlarını onlara göndermesi meyvelerini verir: Rosenkranz ve Schubert hem Schopenhauer'ın önerilerini uygularlar hem de onun Kant felsefesine

---

A. Schopenhauer, "Buch: Briefwechsel (1799-1860)," *Schopenhauer im Kontext III (Komplettausgabe)*, (c) Karsten Worm - InfoSoftWare 2008, Kapitel: 447 [265] [157] An Karl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert - 1837.

[3] A. Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çeviren A.O. Aktaş, Ankara: DoğuBatı Yay., 2020, s. 607. Metin içerisinde kısaca *İTD* olarak geçecek ve sayfa numarası olarak kitapta marjinde verilenler kullanılacaktır. Örneğin bu referans için: *İTD*: 515.

dair tespitlerine kendi hazırladıkları takdim yazılarında yer verirler. Böylece *Saf Aklın Eleştirisi* birinci basım temel alınarak ve diğer basımlardaki farklar gösterilerek yayımlanır.

Schopenhauer'ın kendisi de ana kitabının sonunda yer alan "Kant Felsefesinin Eleştirisi" başlıklı yazısını bu birinci basıma göre tekrar düzenler ve birinci basımın önemini sıkça vurgular.[4]

***

Peki Schopenhauer'ın "Avrupa'da yazılmış en önemli kitap" ifadesini kullanarak övdüğü *Saf Aklın Eleştirisi*'nin müellifi ile bağı nedir? Aynı mektupta bu konuda şu dikkat çekici sözleri söylemektedir:

> Bana gelince; Kant felsefesiyle olan alakama ve ona yönelik eleştirime aşina olduğunuzu varsayabileceğime inanıyorum. Yirmi yedi yıl boyunca Kant'ın öğretisi, çalışmalarımın ve düşüncelerimin ana konusu olmaktan hiç çıkmadı. Çağdaşlarımdan kim Kant felsefesinde benden daha yetkindir bilmek isterim.[5]

Schopenhauer, görüldüğü üzere sadece iddialı değildir aynı zamanda Kant'ın öğretisini çalıştığı süre konusunda da çok nettir: "Yirmi yedi yıl." Gerçekten Schopenhauer'ın Kant çalışmalarının izini sürdüğümüzde, karşımıza ilkin yirmili yaşlarda sadece Kant felsefesine ayrılmış ve onun kitaplarını

---

[4] *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* ilkin 1819'da yayımlanmıştır; ikinci basım ise 1844 yılında gerçekleşmiştir. Schopenhauer da 1844 basımındaki "Kant Felsefesinin Eleştirisi" bölümünü *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımının çok daha cesur iddialar barındırdığını vurgulayacak şekilde yeniden düzenlemiştir.

[5] *"Was mich betrifft; so glaube ich voraussetzen zu dürfen, daß mein Verhältniß zur Kantischen Philosophie u. meine Kritik derselben Ihnen bekannt ist. Seit 27 Jahren hat Kants Lehre nie aufgehört ein Hauptgegenstand meines Studiums u. Nachdenkens zu seyn. Ich möchte wißen, wer unter den Mitlebenden kompetenter in Kantischer Philosophie wäre als ich." A.g.e.*

değerlendirdiği not defterleri çıkar. 1812 yılında tuttuğu bir defterinin başlığı "Kant Üzerine"dir ve burada Schopenhauer'ın Kant felsefesini olgun şekilde değerlendirdiğini görmek mümkündür. 1813 yılına geldiğimizde Schopenhauer'ın doktor unvanını aldığı çalışması *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*'de[6] Kant felsefesi de işlenmekte ve Kant'ın öğretisiyle kilit noktalarda hesaplaşılmaktadır. Fakat Schopenhauer'ın Kant felsefesini en ayrıntılı şekilde değerlendirip eleştirdiği yer *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'ya ek olarak yerleştirdiği "Kant Felsefesinin Eleştirisi" başlıklı bölümdür. Bu bölüm ilkin 1818 yılında ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 1799 tarihli beşinci basımı göz önünde bulundurularak yazılmıştır; ancak bu bölümü Schopenhauer 1826 yılında ilk defa okuduğu 1781 tarihli birinci basıma göre yeniden düzenler. Bu bölüm temelde Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni değerlendirmektedir. Schopenhauer'ın Kant'ın etik öğretisini irdelemesi ise 1842 yılında yayımladığı *Etiğin İki Temel Problemi* başlıklı eserindedir.

***

Schopenhauer'ın Kant'ın öğretisiyle olan alakasını anlatırken, onun bir de Kant felsefesini İngilizceye çevirme girişimi olduğuna işaret etmek gerekir. Francis Haywood 1829 yılında büyük filozof Kant'ın eserlerinin İngilizceye çevrilmesi gerektiğini düşünerek bu doğrultuda bir çağrıda bulunur. Schopenhauer, bunu en iyi yapabilecek kişinin kendisi olduğuna dair Haywood'a İngilizce bir mektup yazar ve *Prolegomena*'dan çevirdiği bir bölümü mektubuna ekler. Ancak Schopenhauer, Haywood'un yazdığı daha ilk mektupta kendisiyle kurduğu iletişim tarzından rahatsızlık duyar ve bu projeden çekilir.[7]

---

[6] A. Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, çeviren A.O. Aktaş, Ankara: DoğuBatı Yay., 2020, Metin içerisinde kısaca *YTİ* olarak geçecektir ve sayfa numarası olarak kitapta marjinde verilenler kullanılacaktır. Örneğin (*YTİ*: 38).

[7] Schopenhauer, Haywood'a mektubundan sonra güvenememiştir; hatta Kant'ı yayımlamak isteyen editörlere Kant'ın eserlerini

***

Tüm bu çizdiğim resimden Schopenhauer'ın gerçekten Kant felsefesi ile bir ömür boyu ilgilendiği, onun felsefesinin üzerine titremiş olduğu ve bunun herhangi bir yönünün silinip gitmemesi ya da en kaliteli haliyle basılması için elinden gelen her şeyi yaptığı, ana hatlarıyla da olsa görülebilir. Schopenhauer'a göre Kant'ın öğretisi onun azametli ruhuna işaret etmektedir ve bu azametli ruhun etkisi de *zamanla anlaşılacaktır*.[8] Bu özellikle çok ilginç bir tespittir, zira daha Schopenhauer'ın yaşadığı çağ, Kant felsefesini "aştığını" iddia edenler ya da Kant'ın eserlerini "eski moda" olarak değerlendirenlerle doludur. Oysa Schopenhauer açısından Kant'ın felsefesi halen yepyenidir ve onun "öğretisinin bütün kuvveti ve önemi [...] zaman içerisinde açık olacaktır."[9] Üstüne üstlük Schopenhauer açısından, Kant sonrasında Skolastisizmin varsayımlarıyla Tanrı ya da ruhla ilgili Kant'ın eserlerini görmezden gelerek konuşmak, dünya üzerinde sanki Kant diye bir filozof hiç yaşamamış gibi davranmak[10] kalın kafalılığın küstahlıkla bir birleşimidir.[11]

***

Haywood gibilerden sakınmak gerektiğini yazar. Editörlere yazdığı mektuptan ufak bir kesim: *"Though this be but a surmise, yet at any rate Mr. H. belongs precisely to that sort of translators from which I might preserve Kant,* [...]" ["Bu sadece bir kanıdan ibaret de olsa, yine de Bay H., kesinlikle Kant'ı sakın[mak isteyeceğim] türden çevirmenlerdendir."] A. Schopenhauer, "Buch: Briefwechsel (1799-1860)," Kapitel: 341 [225] [117] | An Black, Young & Young- 1830. (Bu arada *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk İngilizce çevirisi Haywood tarafından yapılır ve 1838 yılında basılır).

8 *İTD*: 492 (Vurgu bana ait).

9 *A.g.e.*, s. 492.

10 A. Schopenhauer, *Doğadaki İsteme Üzerine*, çeviren A.O. Aktaş, Ankara: DoğuBatı Yay. 2021, s. 37. Metin içinde kısaca *DİÜ* olarak geçecek ve sayfa numarası olarak kitapta marjinde verilenler kullanılacaktır. Örneğin bu refarans için *DİÜ*: XVI.

11 *İTD*: 492.

Schopenhauer Kant'a karşı derin bir minnet ve saygı duymaktadır; Kant'tan ciddi miktarda etkilendiğini söylemekten de hiçbir eserinde çekinmemiştir. Schopenhauer Kant'ı sadece tüm felsefenin ilerleyişi açısından bir milat ve Skolastisizmi bitirmesi bakımından da bir devrim[12] olarak görmemekte, aynı zamanda onun düşüncesini kendi felsefesinin önkoşulu ve başlangıç noktası ilan etmektedir.[13] Ancak Schopenhauer Kant'tan çok farklı bir öğreti ortaya koyduğu için Kant'ın felsefesini ayrıca tartışmak istemektedir; hatta bundan nasıl farklılaştığını göstermek için böyle yapmaya mecburdur da.

İşte bunun için Schopenhauer, Kant öğretisi ile nihai hesaplaşmaya, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın sonundaki "Ekler: Kant Felsefesi Eleştirisi" bölümünde girişir. Bu işe de öncelikle Kant'ın en önemli gördüğü katkıları sıralayarak başlar.

1. Kant'ın Katkıları

Schopenhauer, Kant'ın özellikle üç katkısının çok önemli olduğunu vurgular:

1. Kant, tezahürü (*Erscheinung*)[14] kendinde şeyden ayırmıştır. Diğer bir deyişle Kant, zihnin süzgeci arada olduğundan bizlerin şeyleri bizatihi kendiliklerinde tanıyamayacağımızı göstermiştir.
2. Kant, "insan davranışlarının [...] ahlaki önemini, tezahürün yasalarından oldukça farklı ve bağımsız [...] olarak" sunmuştur.[15]
3. Kant, Skolastik felsefeyi tamamen yıkmıştır.

---

[12] *A.g.e.*, s. 504.

[13] *A.g.e.*, s. 493.

[14] Bu makaledeki kilit terimlerin Almancaları parantez içinde verilmiştir ve bu terimlere Türkçe karşılık sağlanırken Schopenhauer'ın tanımladığı bağlam dikkate alınmıştır.

[15] *İTD*: 500

Şimdi Schopenhauer'ın özellikle kıymetli bulduğu bu katkıları kısaca inceleyelim.

***

Tezahür ile kendinde şey ayrımı, bizlerin zihnimizde zuhur ettiği haliyle dünyayı idrak ettiğimiz fakat şeyleri bizâtihi kendiliklerinde tanımadığımız anlamına gelir. Schopenhauer'a göre Kant'ın öncülü olan Locke, şeylere dair geliştirdiği birincil özellikler (örn. katılık, hareket, biçim vb) ve ikincil özellikler (ses, koku, renk vb) ayrımında ikincil olanları duyuların etkilenimlerine dayandırmaktaydı; böylesi bir tasnif ise Kant'ınkine kıyasla sadece naif bir prelütten ibaretti; zira Kant, şeylerin bizzat kendisine ait özellikler olarak sunulan "birincil özellikler"in de "kavrama yetimizdeki (*Auffassungsvermögen*) tezahürüne ait olduğunu" göstermiştir.[16]

Schopenhauer, tezahür ve hakikat arasındaki ayrımın Hint dinlerinde ya da Platon'da, mitsel veya şiirsel olarak bulunmakla birlikte bu düşüncenin ilkin Kant felsefesinde sakin bir anlatımla gösterilip "tartışılmaz doğruluk seviyesine" çıktığını söyler.[17] Kant müthiş bir basiretle bizlere var olmanın âdeta hayal misali yapısını tarif etmekteydi; öyle ki bütün Batı felsefesi Kant'a kıyasla "hantal"dı ve "sürekli olarak âdeta rüyadaymışçasına konuşmuştu."[18] Dolayısıyla Kant için, herkesi uyandırmaktaydı demek yanlış olmaz. Schopenhauer da zaten, Kant için "her şeyi kırıp döken" ifadesini kullanan Alman filozof Moses Mendelssohn'a şakacı bir üslupla "uykucuların sonuncusu" demektedir.[19]

Varlık bilmecesinin çözümü, Kant öncesi dönemlerde tüm tezahürleri birbirine bağlayan yasalarda aranmıştı; Schopenhauer'ın ifadelerini kullanırsak "*Maya*'nın işleri" ya da

[16] *A.g.e.*, s. 495.
[17] *A.g.e.*, s. 497.
[18] *A.g.e.*, s. 497.
[19] *A.g.e.*, s. 497.

"Platon'un gölgeler diyarı" hakikatle karıştırılmaktaydı.[20] Kant, temelde bu durumu değiştirmiştir ve Schopenhauer'a göre çıkan sonuç ise şudur:

> İdrak ettiğimiz haliyle nesnel dünya, şeylerin bizâtihi kendiliklerine ait olmayıp bunların salt *tezahürleridir* ve *a priori* olarak insan zihninde (yani beyninde) yatan bu kalıplar tarafından koşullanmaktadır, dolayısıyla bu kalıplar da tezahürlerin dışında hiçbir şey barındıramazlar.[21]

***

Schopenhauer, Kant'ın ikinci önemli katkısına "Ekler" kısmında çok kısaca değinmektedir. Schopenhauer, Kant'ın ahlak alanındaki temel katkısını, ahlakı, tezahürü bağlayan yasalardan çözmesinde bulur. Kant'a göre ahlak, sırtını mutluluk arayışlarına, toplum düzenlerine, ödül beklentilerine (ya da ceza korkularına), mükemmellik kavramına yaslamamalıdır. Schopenhauer'a göre, Kant insan eylemlerinin ahlaki önemini, "tezahürün yasalarından oldukça farklı ve bağımsız, hatta tezahüre göre açıklanamaz, aksine kendinde şeye doğrudan dokunan bir şey olarak" sunmuştur.[22] Bu ise Schopenhauer'ın öğretisinin özünü oluşturan "isteme" kavramı ile sıkı sıkıya bağlantılıdır. Zira Schopenhauer, insanın içsel deneyimiyle tanıdığı "isteme"sinde "kendinde şey"e dair bir ipucu bulunabileceğini düşünür ve Kant'ın bu sunumunu, aynı zamanda kendi felsefesinin özüne yerleştirdiği "isteme"ye dair büyük bir adım olarak değerlendirir.[23]

***

Schopenhauer'a göre, Kant'ın en büyük katkılarından sonuncusu, Skolastik felsefeyi tam anlamıyla yıkmasıdır. Scho-

[20] *A.g.e.*, s. 498.
[21] *A.g.e.*, s. 499.
[22] *A.g.e.*, s. 500.
[23] *A.g.e.*, s. 500.

penhauer, Skolastisizmi egemen yerel dinin (*Landesreligion*) felsefeye tahakkümü olarak görür.[24] Schopenhauer'ın tasnifiyle yaklaşık bin dört yüz senelik bu dönemde, yerel dinin çizdiği sınırlar içinde kalarak sadece bunun öğretileri ya süslenmiş ya da onaylanmıştır. Kimisine göre bu dönemin kapanışı, ya da özgürce araştırmaların şafağı, Descartes ile gerçekleşmektedir. Fakat Schopenhauer, Descartes'ı büyük bir ruh olarak selamlamakla birlikte onu felsefe tarihindeki kırılma noktasına yerleştirmeyi kabul etmez. Schopenhauer'a göre Descartes şüpheciliğini sonuna kadar sürdürmemiştir; bir süreliğine "kendi ulusuna ve çağına ait olan daha önceki fikirlerin bütün prangalarını bir anda fırlatmak *istiyor gibi*" görünse de onun bundaki amacı "bu fikirleri tekrar almak ve hepsine daha güçlü şekilde uymak"tır.[25]

Yani denilebilir ki Descartes âdeta felsefede büyük bir sıçrayış yapmış gibi görünmekle birlikte tekrar eski zemine inmiştir. Fakat gerçek sıçrayış, ya da ruhun ebediliği gibi konularla ilgilenen rasyonel psikolojiye ya da metafizik felsefeye dayanan spekülatif ilahiyata öldürücü darbe Kant tarafından indirilmiştir.

***

Schopenhauer, Kant'ın katkılarını diğer eserlerinde de sık sık farklı açılardan yorumlar; bununla birlikte "Kant Felsefesinin Eleştirisi" bölümünde sunduğu haliyle temel katkılar bunlardır ve *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'ya eklediği bu bölümün temel amacı olan eleştirilerine şu sözlerle başlamaktadır: Bununla beraber, Kant ile çeliştiğim noktalar vardır ve bu noktalarda onun yanlış yaptığını göstererek ve hatalarının örtüsünü kaldırarak kendimi ancak haklı çıkarabilirim. Dolayısıyla bu ekler bölümü boyunca Kant'a karşı tamamen polemik yürüterek ilerlemek zorundayım; ki bunu

[24] *A.g.e.*, s. 500.

[25] *A.g.e.*, s. 501.

da ciddiyetle ve tam güçle yapmak durumundayım. Zira ancak bu yolla Kant'ın öğretisine yapışmış olan yanlış törpülenip giderilir ve bu da öğretinin hakikatinin daha parlak ışıldamasını ve daha kesin kalıcılığını sağlar. Bu nedenle benim Kant'a karşı hissettiğim samimi ve derin saygının, onun zayıflıklarına ve hatalarına kadar yayılacağı ve benim de bunların örtüsünü özenli bir sakınımla kaldıracağım beklenilmesin. Böylesi bir sakınım benim sunumumu zayıflatıp köreltirdi.[26]

2. Kant Öğretisinin Eleştirisi

Schopenhauer'ın ana eseri olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* dört ara kitap ve bir de "Kant Felsefesinin Eleştirisi" başlıklı bir ekten oluşur.[27] Esasen bu dört kitabı bitirip "Ekler" kısmını okumamış olan okur, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'yı bitirdiğini düşünebilir. Bunda ise görünüşte bir sıkıntı yok gibidir. Yine de Schopenhauer başlı başına ayrı bir kitap olarak da basabileceği "Kant Felsefesinin Eleştirisi" bölümünü özellikle eserine eklemiştir. Bunun gerekçesi, kendi felsefesinin Kant'ın bıraktığı yerden başladığını düşünmesidir. Dahası Schopenhauer'a göre, kendi eserine girmenin ön koşulu, Kant'ın düşüncesiyle tanışmış olmaktır.[28] Bununla beraber Schopenhauer'ın Kant'tan ayrıştığı noktalara dair tartışma ve açıklamalarını ana eserine yeri geldikçe yedirmektense niçin apayrı bir bölüm yazma ihtiyacı hissettiği de sorulabilir. Schopenhauer, bunun gerekçesini şöyle vermektedir:

---

[26] *A.g.e.*, s. 493.

[27] Schopenhauer'ın ana eseri 1819 yılında yayımlanan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'dır. İkinci basım 1844 yılında gerçekleşir ve "ilaveler" (*Ergänzungen*) başlığıyla ikinci bir cilt eklenir.

[28] *İTD*: 12.

> [...] her ne kadar çoğunlukla büyük Kant tarafından başarılmış şeylerden başlasam da onun eserlerini çok ciddi bir şekilde çalışmış olmam, ondaki ciddi hataları da fark etmemi sağladı. Bu hataları ayırmam ve onların itiraza açık olduklarını göstermem gerekiyordu ki Kant'ın öğretisindeki doğru ve mükemmel olanı, hatalardan bağımsız ve saf olarak kullanıp varsayabileyim. Fakat kendi sunumumu Kant'a karşı yoğun polemiklere girerek tökezletmemek ve karmaşıklaştırmamak adına bu tartışmayı özel olarak kitabın ekler bölümüne koydum.[29]

***

Schopenhauer, kendi felsefesini mimari bir bütünlükten ziyade canlı bir vücut gibi gördüğünden okurdan da bunun her bir parçasının diğeri ile olan bağını göz önünde bulundurmasını ister ve ana eserinde düşüncesini çok özelleşmiş başlıklara ve altbaşlıklara ayırmadan ifade eder. Benzer bir durum "Kant Felsefesinin Eleştirisi" için de geçerlidir. Schopenhauer, eleştirisini başlıklara bölerek sürdürmez; daha ziyade Kant'ın hatalarının kaynaklarına işaret eder ve bu kaynaklardan hareketle ne gibi sorunlar ortaya çıktığını anlatır. Bu eleştiri metni âdeta suya atılan taşların halka halka dalgalar yaymasına benzetilebilir. Bu ise Schopenhauer'ın Kant eleştirisinin farklı boyut ve katmanlarda çeşitli tasniflerine imkân sağlamaktadır. Gelgelelim "Kant Felsefesinin Eleştirisi"nde ilk göze çarpan, bunun neredeyse tamamının *Saf Aklın Eleştirisi*'ne; nispeten daha kısa bölümlerin ise *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne ayrılmış olmasıdır. Kant felsefesinin etik kısmının daha ayrıntılı eleştirisi ise bu metinde değil, Schopenhauer'ın 1842 yılında yayımlanan *Etiğin İki Temel Problemi*'nde bulunmaktadır.

Schopenhauer'ın Kant'ı değerlendirişindeki ilk kilit nokta ise Kant'ın temel amaçlarıyla ilgilidir.

---

[29] *A.g.e.*, s. XI-XII.

2.1. Metafiziğin İmkânı

Saf Aklın Eleştirisi için genel olarak metafiziğin imkânını araştıran bir eser diyebiliriz. Haliyle Schopenhauer'ın da değerlendirmesinin ilk odak noktası tam da bu "metafiziğin imkânı" sorusundadır. Kant, ne dogmatik olarak adlandırdığı akıldan yola çıkarak dünyanın özünün kavranabilir olduğunu iddia eden filozoflara, ne de kuşkucular olarak gördüğü metafiziğe ilgisiz duranlara katılır. Kant'a göre salt akıldan yola çıkarak elimizde, sadece şeyleri tanımamızda geçerli olan idrak kalıpları (*Formen des Erkennens*), yani öznel kaynaklarımız vardır; fakat bizatihi kendiliklerinde şeylerin özlerine herhangi bir erişimimiz yoktur. Sınırlarımız bellidir ve tezahürler dünyasının alanının ötesine geçemeyiz. Bunun anlamı ise insan deneyiminin ötesine dair iddialarda bulunan geleneksel metafiziğin çöküşüdür; diğer bir deyişle geleneksel metafizik gitmiş geriye anlamlı felsefi meşgale olarak saf aklın kritiği kalmıştır. Schopenhauer da bu noktada Kant'ın her türden eski dogmatizme karşı zaferini desteklemektedir.

Ne var ki bu nokta, aynı zamanda Schopenhauer'ın Kant'ın metafizik anlayışına eleştirisinin de başlangıcıdır. Schopenhauer'ın itirazı, metafiziğin "bütün deneyim olanağının ötesini araştıran bir bilim" şeklindeki tanımında yatmaktadır.[30] Schopenhauer'a göre bu sadece bir *petitio principii* –yani varsayılan iddianın ispatı varmış gibi çıkarımlar yapma– örneğidir.[31] Metafiziğin deneyimle hiçbir alakasının olmadığı iddiası hakkında Schopenhauer sadece terimin kendisine dair etimolojik bir argümanın ötesine geçilemeyeceğini düşünmektedir. Diğer bir deyişle dünyanın ve bizim varlığımızın "ne-liği" bizler için bir "bilmece," bir "gizem" olarak durmaktayken, bu gizeme dair perdeyi aralayabilecek içsel ve dışsal deneyimin

[30] *A.g.e.*, s. 505.

[31] *A.g.e.*, s. 506.

dışlanması gerekçelendirilememiştir. Kant'ın deneyimi metafizikten dışlayıp bunun yerine de saf ve rasyonel bir felsefe önermesine karşın Schopenhauer, farklı bir metafizik anlayış talebindedir. Bu konuda şöyle der:

> [M]etafiziğin görevi deneyimin üzerinden atlamak değil, deneyimi sıkı bir şekilde anlamaktır zira dışsal ve içsel deneyim elbette bütün idrakin temel kaynağıdır; bu nedenle ancak dışsal deneyimin içsel olana, doğru şekilde ve doğru noktada bağlanması ve bu yolla ortaya çıkan birbirinden tamamen farklı bu iki idrak kaynağının teması dünyanın bilmecesinin çözümünü mümkün kılmaktadır.[32]

2.2. Kant'ın Üslubu ve Simetri Sevgisi

Schopenhauer'a göre Kant, hiç şüphesiz üstün bir ruhtur; fakat yine de onun bu üstün ruhu üslubundan dolayı sıklıkla örtülü kalmıştır.[33] Kant söz konusu olduğunda dildeki zorluğun ya da bulanıklığın işlenen konunun çetrefilliğinde yattığı genel olarak kabul edilse dahi yine de Schopenhauer Kant'ı bazen antik ve skolastik terimleri kendi amacına göre,

---

[32] *A.g.e.*, s. 507.
Yeri gelmişken Schopenhauer'ın kendi öğretisi ile ilgili bu konuda oldukça ihtiyatlı olduğunu da belirtmekte fayda var. Schopenhauer, Kant'ın metafizik anlayışı ile de uyumlu olarak, dünyanın bilmecesinin "nihai" çözümünü *önermemektedir*. Ancak Schopenhauer'a göre metafizik, dünyanın "ne-liğinin" araştırılmasıdır ve bunun imkânı ise içsel ve dışsal deneyimin düğüm noktasında elde edeceğimiz ipuçları ile ilgilidir: Elimizde dünyanın bilmecesinin "nihai" çözümü değil, çözüme bir yakınlaşma yolu vardır: "Yine de bu çözüm ancak sonlu tabiatımızdan ayrılmaz olan belirli sınırlar içinde mümkündür, ki böylece dünyanın kendisine dair doğru bir anlayışı, onun varlığına dair bütün daha öte sorunları ortadan kaldıran tam ve nihai bir açıklama olmadan elde ederiz" (*İTD*: 507).

[33] *A.g.e.*, s. 508.

asıllarına uygun olmayan şekillerde kullanmakla bazen daha önce açıklamış olduğu terimleri tekrar ve fakat farklı şekillerde açıklayabilmekle suçlamaktadır.[34] Dolayısıyla Kant'ın sunum tarzı muğlaklıklar barındırabilmektedir. Ancak bu sunum tarzının en büyük sıkıntılarından biri, kötü bir örnek teşkil etmesinde yatmaktadır. Schopenhauer'a göre Kant'ın oluşturduğu bu örnek, kamunun belirsizlikler barındıran düşünce ve ifadeleri, derin manaları haiz sanmasına yol açmıştır; bu durumu ise özellikle Fichte, Schelling ve Hegel kendi avantajlarına kullanmışlardır.[35]

Schopenhauer, üsluptaki karmaşıklığın dışında bir de Kant'a dair, çok önemli bulduğu psikolojik bir gözlemde bulunur. Bu ise Kant'ın simetriye yönelik takıntı denilebilecek boyuttaki sevgisidir. Schopenhauer, gözlemini önemli bulmaktadır zira Kant'ta gördüğü bu simetri sevgisinin bazen hakikate zarar verecek boyutlara ulaşabildiğini veya diğer bir deyişle Kant'ın bazen hakikati bırakıp simetrinin peşinden gidebildiğini düşünmektedir. Örneğin simetri ön plana çıkmış fakat kilit terimler belirsiz olarak kalmıştır:

> Kant'ın tam da yeterli olmayan bir düşünüş ile "Algı nedir?", "Düşünce nedir?", "Kavram nedir?", "Akıl nedir?", "Anlama nedir?" gibi soruları ihmal etmesi, aynı zamanda bunlar kadar acil araştırılması gereken diğer mevzuları da ihmal etmesine yol açmıştır, ki bu mevzular şunlardır: "*Tasavvurdan* ayırarak neye ben *nesne* (*Gegenstand*) diyorum?", "Varlık (*Daseyn*) nedir?", "Nesne nedir?", "Özne nedir?", "Hakikat nedir?", "Yanılsama nedir?", "Yanlış nedir?" Fakat Kant, düşünmek veya etrafa bakmak için durmaksızın mantıksal şemasını ve simetrisini takip etmiştir. Yargılar tablosu ise tüm bilgeliğin anahtarı olmalıdır ve olmak zorundadır.[36]

---

[34] *A.g.e.*, s. 508.

[35] *A.g.e.*, s. 508.

[36] *A.g.e.*, s. 514.

Schopenhauer'a göre Kant düzen ve simetri merakı ile "*bütün felsefesinin mantıksal temeli olan yargılar tablosuna*" ulaşmaktadır ve bu Schopenhauer açısından bir tür korkunç Prokrustes[37] yatağıdır.[38] Schopenhauer, "kategoriler tablosunu" âdeta bir hata jeneratörü gibi gördüğünden bu tabloya yönelik eleştirisi, onun Kant felsefesine yönelik eleştirisinde merkezi bir rol almaktadır; Schopenhauer'ın bu eleştirisi ise anlama (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) ayrımı ile doğrudan bağlantılıdır.

2.3. Anlama ve Akıl

Schopenhauer, pek çok örnekle Kant felsefesinde anlama ve akla dair sunulan açıklamaların karıştığına işaret eder;[39] bunlardaki karışıklığın yanı sıra bunların, empirik algının nasıl olup da bilince geldiğini de ifade etmediğini söyler.[40] Tüm bu söylenenler de ister istemez *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transandantal Estetik" ve "Transandantal Analitik" bölümüne bağlanmaktadır.

Schopenhauer'a göre sadece "Transandantal Estetik" bölümü dahi Kant'ın ismini ölümsüzleştirebilirdi ve değeri de olağanüstüdür.[41] Kant'ın zaman ve mekânı bizim idrakimizin kalıpları olarak değerlendirdiği "Transandantal Estetik" bölümünü Schopenhauer, dünyadaki nadir şeylerden birisi olarak görüp kıymet vermektedir.[42] Fakat Schopenhauer açısından Kant, buradaki düşüncesini sonuna dek götürmemiştir: "Transandantal Estetik," tüm algıların evrensel kalıpla-

---

37 Prokrustes isimli bu mitolojik haydut, konuksevermiş gibi davranıp kandırdığı insanları yatağa bağlar. Uzun boyluların yataktan taşan ayaklarını keserek, kısa boyluları ise çekip esneterek onları yatağa sığdırmaya çalışır.

38 *İTD*: 509.

39 *A.g.e.*, s. 513.

40 *A.g.e.*, s. 511.

41 *A.g.e.*, s. 518.

42 *A.g.e.*, s. 518

rını (*allgemeinen Formen aller Anschauung*) kapsamlı bir şekilde tartışmakla beraber, bu bölümdeki açıklamalarda empirik algının bilince girişi boşluklarla doludur ve içsel ve dışsal deneyimin bağlantısı geçiştirilmiştir. Bunun için de Schopenhauer Kant'ın "Algının empirik yönü bize dışarıdan verilidir"[43] ifadesine metninde defalarca isyan eder.

Kant bu noktadan sonra, kavramlar kuran ve yargılayan düşünmeye doğru ilk adımını atar. Schopenhauer'ın gözünde bu ilk adım çok büyük karışıklıklara yol açan yanlış bir başlangıçtır: Anlamanın ve aklın faaliyetleri karışmıştır.

Kant olduğu haliyle ele alındığında algıyı anlama-barındırmaz, salt duyusal ve dolayısıyla da pasif şekilde görmektedir ve bir *nesnenin* ilk olarak sadece düşünce yoluyla (anlama kategorisi) tanınmasına müsaade etmektedir; yani *düşünceyi algıya* taşımaktadır. Ama sonra, yine, *düşünme* nesnesi tekil reel bir objedir; ve bu yolla da düşünme esas karakteri olan evrensellik ve soyutluk özelliğini yitirip genel kavramlar yerine tekil objeleri nesnesi olarak alır; yani tekrar *algı düşünceye* taşınır. Bu durum, bahsettiğim iflah olmaz karmaşaya yol açmakta ve bu ilk yanlış adımın sonuçları da onun bütün idrak teorisi üzerine yayılmaktadır.[44]

Schopenhauer'a göre anlama (*Verstand*), basitçe nedensel ilişkilere yönelik idrakin ta kendisidir. Anlama ile Schopenhauer, içsel ve dışsal deneyimin bağı olan algılayışın (*Anschauung*) ortaya çıkışını açıklamaktadır. Reel dünyadaki sebep ve etki (*Ursache-Wirkung*) ilişkilerinin anlama tarafından idraki, vücudumuza giren veriler olarak tarif edebileceğimiz hissiyatların (*Empfindungen*) bizler için algıya

---

[43] Schopenhauer'ın pek çok defa isyan ettiği bu söz *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "Transandantal Mantık" bölümünün başında yer alır A50/B74 (Ak. 4. 47 / Ak. 3. 74). (Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne atıflarda, hem standartlaşmış yöntemle eserin birinci ve sonraki basımlarına işaret A ve B harfleri ve marjin sayıları gösterilmiş hem de *Akademie Ausgabe*'deki yerleri belirtilmiştir).

[44] *İTD*: 520.

(*Anschauung*) dönüşmesinden ibarettir.[45] Diğer bir deyişle anlamanın işlevi, hissiyattan gelen verilerden bunların sebebine ulaşmak ve böylelikle de algılamaktır:[46] Anlama, hissiyatları algılara dönüştürerek gerçekliği inşa eder ve algısal idrakin (*anschauenden Erkenntniß*) dolayısıyla da anlamanın işi böylelikle tamamlanmış olur. Tüm bu anlatılanlardan dolaylı olarak görülebilecek olanın altını doğrudan da çizelim: Anlama için ne kavramlara ne de düşünceye ihtiyaç vardır.[47] Oysa Kant, bir nesnenin ilkin anlama-kategorisi (*Verstandeskategorie*) ile tanınmasına müsaade etmektedir.[48]

> Anlama tek işlevi ("nedensellik yasasının *a priori* idraki") yoluyla bu hissiyatın sebebine gönderme yapar ki bu sebep, tam da böylece mekân ve zamanda (Algının kalıpları) kendini deneyimin nesnesi, materyal bir obje, mekânda bütün zaman boyunca süren fakat bu haliyle tıpkı mekân ve zamanın kendisi gibi daima tasavvur olarak kalan, şeklinde sunar. Eğer bu tasavvurun ötesine geçmek istersek, kendinde şey sorusuna geliriz ve bu sorunun cevabı ise esasen bütün metafiziğin olduğu gibi benim de bütün eserimin konusudur. Kant'ın burada sunduğum yanlışlığı, daha önce eleştirdiğim empirik algının kaynağına yönelik bir teori sunmayıp bunu daha öte herhangi bir yorum yapmadan *verili* olarak görme hatası ile alâkalıdır. Kant, empirik algıyı salt duyusal hissediş (ki buna sadece algının kalıpları olan mekân ve zamanı eklemektedir) ile

---

[45] Bu konuda örneğin Schopenhauer, tek bir cismin izlenimini her bir gözün kendi için ve farklı doğrultudan edinse dahi, anlamanın hissiyatları algıya çevirmesi sayesinde, algılananın tek bir cisim olacağını söylemektedir (*YTİ*: 58).

[46] Schopenhauer'ın sisteminde algı (*Anschauung*) ve hissiyat (*Empfindung*) arasında ciddi bir yarık vardır. Bunu da detaylı olarak *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*'de özellikle § 21'de "Nedensellik kavramının *a priori*liği; Empirik algının zihinselliği; Anlama" (*YTİ*: 50-79) başlıklı bölümde açıklamaktadır.

[47] *İTD*: 520.

[48] *A.g.e.*, s. 520.

> özdeşleştirip bu ikisini birden duyusallık adı altında toplamaktadır. Fakat tüm bu materyallerden objektif tasavvur hâlâ meydana gelmez. Daha ziyade bu, kesinlikle bir hissin sebebine, yani nedensellik yasasının kullanımına, yani anlamaya işaret edilmesini gerektirmektedir zira eğer bu olmazsa his sadece öznel olarak kalır ve hissiyatla birlikte mekân verili olsa da mekâna herhangi bir objeyi yerleştirmez. Fakat Kant'a göre anlama, algı için kullanılamaz; anlama, transandantal mantık sınırları dahilinde kalabilmesi için salt *düşünmelidir*.[49]

Schopenhauer'a göre anlama, Kant felsefesinin öğrettiği gibi on iki *a priori* kavram vasıtasıyla daha önceden algılanmış olan nesnelere on iki farklı işlevini uygulamaz (*İTD*: 528) ve "anlama, zaten algıyı mümkün kılmaktadır fakat nedensellik yasasının dışında deneyime ve deneyimin imkânına hiçbir şey katmaz" (*İTD*: 528). Diğer bir deyişle Schopenhauer, Kant'ın algısal idrak (*anschaulichen Erkenntniß*) ile soyut idraki (*Abstrakte Erkenntniß*) karıştırdığını, anlama ve akıl arasındaki sınırın net çekilemediğini ve bunların "yetersiz yorumlarının sunulduğunu" düşünmektedir.[50] Böylelikle Schopenhauer, Kantçı "kategoriler öğretisini" reddetmektedir ve kendi felsefesi için de kilit oluşturan sonucu şu meşhur sözüyle özetlemektedir:

> Dolayısıyla ben kategorilerden on birinin pencereden dışarı fırlatılmasını ve sadece nedenselliğin elde tutulmasını talep ediyorum. Bununla birlikte [nedenselliğin] aktivitesinin gerçekten de empirik algının koşulu olduğunu görmemiz gerekmektedir ki dolayısıyla bu sadece duyusal değil, zihinseldir ve böyle algılanan nesne –deneyimin objesi– tasavvurla aynı olur. Tasavvur ise sadece kendinde şeyden farklıdır.[51]

***

[49] *A.g.e.*, s. 527.

[50] *A.g.e.*, s. 536.

[51] *A.g.e.*, s. 531.

Schopenhauer, anlama için tek ihtiyacımız olan kategorinin "nedensellik" (*Kausalität*) olduğunu iddia etmesinden sonra tek tek Kant'ın yargıların "nicelik," "nitelik," "ilişki" ve "modalite" başlıkları altında belirlenimini sunduğu tablonun incelenmesine uzunca bir yer verir.[52] Schopenhauer'ın argümanının özü ise Kant'ın soyut idrakten hareket ederek deneyimin kavranacağına yönelik iddiasına itirazda yatmaktadır. Schopenhauer için hakikat bunun tam tersidir; yani algısal idrakten yola çıkarak soyut kavramlara geçilebilir. Ayrıca doğrudan algılananın yanında kavramlar ikincil ve türev konumdadır. Bu açıdan Kant, deneyimlerimizin "zihinsel" doğasına işaret etmekte haklı olmasına rağmen, Schopenhauer algıladığımız dünyanın "kavramsal" olmadığında ısrarcıdır. Anlamanın tek bir işlevi vardır: sebepler ve etkiler arasındaki bağı tanımak. Kavram ise değerini sadece ve sadece algıdan almaktadır.

Schopenhauer felsefesinde tüm algısal idrak (*aller anschaulichen Erkenntniß*) anlamayken, aklın temel özelliği ise soyut kavramla işleyişten ibarettir. Akıl, basitçe düşünsel/soyut idraktir (*reflektive/abstrakte Erkenntniß*) ve kavramlarla iş görür. Diğer bir deyişle anlamanın, akla ihtiyacı yoktur. Bu düşünce Schopenhauer'ın sisteminde insan ve hayvan arasındaki sınırların da bir anlamda doğallıkla erimesine yol açar. İnsan, sadece somut olarak idrak ettiklerini soyuta da çevirebilen hayvandır. Oysa Kant'ın sisteminde anlama, hayvanların zihinsel yapılarına atfedilmez; zira Kant dünyanın deneyimine sahip olmak için tüm bu kategorilere, anlamanın kavramlarına ihtiyaç duyduğumuzu iddia etmektedir. Kant'ta hayvanların zihinsel yaşamlarını açıklamak için herhangi bir çaba neredeyse hiç gözümüze çarpmazken, Schopenhauer'ın öğretisi hayvanların soyut idrakleri olmasa da onlardaki algısal dünyanın mevcudiyetini

[52] *A.g.e.*, s. 539-557.

açıklar.[53] Soyut, kavramsal idrak (yani Schopenhauer sisteminde "akıl") olmadan somut idrak (yani Schopenhauer sisteminde "anlama") pek çok şey başarabilir; hayvanlarda da sıklıkla anlayış gücünü görmek mümkündür ve bu Schopenhauer'ın öğretisinde sıklıkla göz önüne getirilir.[54]

2.4. Aklın İdeaları

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki ilerleyişine de uygun olarak Schopenhauer, dikkatini bu noktadan sonra "Transandantal Diyalektik"[55] bölümüne kaydırır ve tam olarak kırk sayfalık (*İTD*:570-610) oldukça uzun bir hesaplaşmayı bu bölüme ayırır. Kant, "Transandantal Diyalektik" bölümünde aklın daima "koşulsuz olana" ulaşmaya çalışacağını iddia etmektedir. Schopenhauer ise tam olarak bu iddiaya karşı çıkmaktadır. Schopenhauer'ın eleştirisini kavramak için tekrar onun sistemi dahilinde anlama ve aklın konumunun Kant'ınkinden çok farklı olduğunu zihnimizde hazır bulundurmalıyız. Akıl, Schopenhauer'a göre çok şey başarmaya muktedir olmakla birlikte ikincildir; temelde işlevi ise basitçe somut olarak algılananı soyutlaştırmaktan ibarettir. Oysa Kant, aklın kendinde bazı "ideaları" barındırdığını, daima bir "koşulsuz olanı" (*das Unbedingte*) arayacağını, bu koşulsuzun ise bir akıl-ilkesi (*Vernunftprincip*) uyarınca olması gerektiğini söylemektedir. Bu noktada Kant, bir "ilke"yi hem *saf kavramlardan* idrak hem de *sentetik* olarak ortaya koymaktadır; Schopenhauer ise saf kavramların sadece *analitik* önerme-

---

[53] *A.g.e.*, s. 539.

[54] Schopenhauer, insan olmayan hayvanlardaki anlamanın nesneleri tanımalarından, bunları hareketlerinin güdüsü olarak belirleyebilmelerinden, nedensellik bağını tanımalarından (örneğin bir filin, geçeceği ahşap köprünün kendisini taşıyıp taşımayacağını; yavru bir köpeğin atlayacağı noktadan düşüp düşmeyeceğini idrak etmesi vb) açık olduğunu söyler.

[55] A293/B249 (Ak. 4. 169 / Ak. 3. 234).

lerle ilgili olduğunu söylemektedir. Diğer bir deyişle Schopenhauer aklın, "üzerine düşündüğünde aslında saçmalık (*Unding*) olarak idrak etmesi gereken bir şeyi"[56] varsayması, yani *sentetik* olarak bu yöne doğru bilgisini genişletmesi gibi bir zorunluluğunun hiç de olmadığını iddia eder.

Schopenhauer açısından aklın, somut idraki soyut idrake dönüştürdüğü ve bunu da "tekil olanı genel yoluyla, durumu kural yoluyla ve bunu da daha genel kural yoluyla" tanıdığı doğrudur.[57] Akıl sayesinde, insan olmayan hayvanlardan farklı olarak anlık, somut ve halihazırda olanın ötesinde kapsayıcı bir bakış ediniriz. Aklın özünün somut olarak idrak edileni soyuta çevirmek olduğunu kabul edersek "koşulsuz" olarak ifade edilen de manasız olur;[58] dolayısıyla aklın, koşullar serisinde ilerlerken birden "koşulsuz" olana sıçramasında, çocuklar her şeyin sebebini ısrarla sorunca "Allah öyle yaratmış" deyip geçen ebeveynlerin tembelliklerine benzer bir yön vardır denilebilir.

> Koşulsuz olanın bu kavramı, daha ziyade bununla sadece ve sadece ister kendisinden ister diğer insanlardan gelsin bütün daha öte sorulardan herhangi bir haklı çıkarma olmadan kurtulmak isteyen bireyin tembelliğinde bulunmaktadır.[59]
>
> İşte bundan sonra soyut akıl ilkesi oldukça cüretkâr biçimde koşulsuz olana yönelik talebiyle ortaya çıkar. Fakat bunun geçersizliğini fark etmek için, antinomileri ve bunların çözümleri ile bir saf akıl eleştirisine ihtiyacımız yok. İhtiyacımız olan sadece benim kullandığım mânâda bir saf akıl eleştirisidir; diğer bir deyişle soyut idrak ile dolaysız sezgisel idrak arasındaki ilişkinin araştırılması-

---

56 *İTD*:576.

57 *A.g.e.*, s. 575.

58 *daß ein Unbedingtes geradezu ein Unding ist* (*İTD*:573) ["'koşulsuz' diye bir şeyin olmadığını" / "'koşulsuz'un âdeta bir saçmalık olduğunu"]

59 *A.g.e.*, s. 576.

dır ve bu araştırma da soyut idrakin belirsiz genelliğinden sezgisel idrakin sabit belirliliğine doğru olacaktır.[60]

***

Kant'ın kullandığı anlamda "Diyalektik," bir nihayete ulaşmayan çatışma anlamını haizdir ve Kant'a göre aklın insanı güvenilir ve sağlam herhangi bir zemine ulaştıramayacağı idealarıdır da "Ruh," "Evren" ve "Tanrı"dır. Böylelikle, çok genel olarak Skolastik düşüncenin arayışını oluşturan konular da Kantla birlikte çözümsüz ilan edilmektedir. Bu da ruhun varlığına dair akıl yoluyla yürütülen tartışmalar anlamındaki rasyonel psikolojinin ve Tanrı'ya dair din geleneklerinden bağımsız şekilde akla dayanarak yürütülen tartışmalar anlamındaki spekülatif ilahiyatın yıkımı demektir.

Schopenhauer, Kant'ın spekülatif ilahiyatla ilgili sonuçlarını onaylar; yine de her fırsatta bunu evrensel bir tartışma olarak değil, yerel bir tartışma olarak gördüğünü de ima eder. Örneğin Avrupa coğrafyasının anladığı anlamda bir "Tanrı" sorunu, kökenini Ortadoğu dinlerinden almaktadır ve bu *yerel* bir konudur; oysa antik kültürlerin ya da Uzakdoğu kültürlerinin çoğunda Kant'ın iddiasına göre aklın doğasından türemesini bekleyeceğimiz ya da akılda temellenen bir "Tanrı" ideası yoktur.

> Kant'a göre aslî yasalarını takip eden aklın daima karşılaşmak zorunda olduğu bu üç koşulsuzda, Skolastiklerden Christian Wolff'a kadar Hristiyanlığın etkisi altında dönen bütün felsefeler için üç temel konu olduğunu buluruz. Bu kavramlar, tüm bu felsefeler ve hatta şimdi bile saf aklın filozofları sayesinde ulaşılabilir ve tanıdık hale gelmişlerdir; fakat bu durum, herhangi bir vahyin yokluğunda, bu kavramların herkesin aklının ilerleyişinin, aklın özüne has bir ürünü olarak, zorunlulukla takip edeceğini asla göstermez. Bunu belirlemek için tarihsel incelemenin yardımına

[60] *A.g.e.*, s. 573.

> başvurup antik ve özellikle Hintler olmak üzere Avrupalı olmayan halkların ve pek çok eski Yunan filozoflarının gerçekten de bu kavramlara ulaşıp ulaşmadıklarını; veya sadece bizim, tıpkı Yunanların her yerde tanrılarını görmeleri gibi –iyi niyetimizle– Hintlerin Brahma'larını ve Çinlilerin Tien'ini yanlış olarak "tanrı" diye çevirip çevirmediğimizi; esas Tanrı inancının sadece Yahudilikte ve bunu takip eden diğer iki dinde olup olmadığını değerlendirmeliyiz. Bu son bahsettiğimiz dinlerin takipçileri sırf bu durumdan dolayı dünya üzerindeki bütün diğer dinlerin takipçilerini "kâfir" adı altında toplamaktadırlar ki bu, kısaca değinmek gerekirse, o kadar saçma ve kaba bir tabirdir ki en azından eğitimli insanların yazılarından atılmalıdır, çünkü Brahmancıları, Budistleri, Mısırlıları, Yunanları, Romalıları, Germenleri, Galyalıları, Iraklıları, Patagonyalıları, Karayiplileri, Tahitilileri, Avusturalyalıları ve pek çok diğerlerini özdeşleştirip tek torbaya doldurmaktadır.[61]

Schopenhauer, "bir ilk başlangıca" ya da "koşulu olmayan bir nedene" dönüşü aklın doğasına atfetmez ve yukardaki alıntıdan da görüldüğü üzere, bunun pratik olarak da dünyadaki tanrıtanımaz dinlere, çok tanrılı anlayışlara, bir tanrı düşüncesi ile hiçbir tanışıklıkları olmayan kültürlere ya da "birbirlerini sonsuza dek koşullayan tezahür serilerini" inançlarının merkezinde tutan uygarlıklara bakarak da görülebileceğini söyler.[62] Fakat ne olursa olsun Schopenhauer'a göre Kant'ın, felsefeden teizmi çıkarmış olması çok önemlidir.[63] Bu ise Schopenhauer'ın sıklıkla üniversitelerde yapılan felsefeye yönelik öfkeli şimşekler fırlatmasının kaynaklarından biridir; zira üniversitelerde Kant'a rağmen –ya da Schopenhauer'ın ifadesiyle "Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni sanki ayda yazmışçasına"[64]– hâlâ spekülatif ilahiyat yapılmaktadır.

---

61 *A.g.e.*, s. 577.

62 *A.g.e.*, s. 574.

63 *A.g.e.*, s. 605.

64 *DİÜ*: XI.

> Üniversite felsefesinde spekülatif ilâhiyat tıpkı daha önceki gibi aynı başrolü oynamaktadır ve burada ruh tıpkı daha önce olduğu gibi tanınan bir kişiymişçesine kaba şekilde arzı endamını yapmaktadır. Bu felsefe maaşlar, teşvikler ve hatta akademik memuriyet unvanları ile donanmış felsefedir.[65]

Tabii Schopenhauer'ın, yine Kant'a rağmen "akıl duyumsamalarından" (*Vernunftvernehmungen*) "Tanrı bilincinden" (*Gottesbewußtseynen*) ya da "duyu ötesi olanın zihinsel algılarından" (*intellektuellen Anschauungen des Uebersinnlichen*) bahseden Kant sonrası filozoflardan da hazzetmemesinin sebebi burada yatmaktadır.[66] Kant, Tanrının varlığına dair daha önceden ortaya konan ontolojik ispat, kozmolojik ispat ve fiziko-teolojik ispatı yıkmıştır. Oysa Kant'tan sonra gelen felsefenin neredeyse tek mevzusu haline gelen "mutlak," Schopenhauer'a göre esasen yıkılmış olan "kozmolojik ispatın" farklı kıyafetlere büründürülüp yeniden felsefe teması yapılmasından ibarettir:

> Aslında, Kant'tan beri neredeyse tek felsefe teması haline gelmiş olan mutlak hakkındaki konuşma, *incognito* kozmolojik ispat[67] dışında bir şey değildir. Kant tarafından aleyhine açılan dava sonucunda bütün haklarını kaybeden ve kanun dışı ilan edilen bu ispat, artık kendini hakiki biçimiyle göstermeye cüret edememekte ve dolayısıyla farklı farklı kılıklar altında ortaya çıkmaktadır; şurada zihinsel algı veya saf düşünce altına saklı seçkin bir biçimde, şurada ise daha mütevazı felsefelerden istediğini yarı dilenerek, yarı talepkâr şekilde almaya çalışan şüpheli bir serseri gibi ortaya çıkmaktadır.[68]

***

---

65 *İTD*: 605.

66 *A.g.e.*, s. 606.

67 Genellikle Tanrı'nın varlığı için öne sürülen ilk neden argümanı.

68 *İTD*: 574. Ayrıca bkz. *YTİ*: § 20, 38.

Schopenhauer, Kant'ın yukarıda sözü geçen ispatları yıkışını kendi eserlerinde sık sık tekrar eder ve bunun önemini vurgular. Ancak Schopenhauer reel hayatı ve insanların yaşayışında onları güdüleyen mekanizmaları göz önünde bulunduran bir filozof olarak, biraz da esprili bir dille, *keraunolojik* ispat diye başka bir terim de ortaya atar; Kant'ın akademik olanın sınırlarının dışındaki popüler ilahiyatı da değerlendirseydi böyle bir terim ortaya koyabileceğini söyler. Bu terim Yunanca yıldırım demektir ve Zeus'un silahı olan *κεραυνος*'tan (keraunos) gelmektedir. Schopenhauer, en azından pratik hayatta Tanrı düşüncesinin kaynağını aklın koşulsuzu arayışında değil, insanın korku dolu hallerinde aramanın daha anlamlı olacağını ima ederek bu terimle basitçe "korkudan ispat"ı kastetmektedir:

> Bu ispat doğal kuvvetlerin sonsuz üstünlüğü, gizemi ve çoğunlukla tehditkâr kötülüklerinin yanında insanın muhtaç, güçsüz ve bağımlı durumuna dayanmaktadır; ki tüm bunlara bir de insanın her şeyi kişileştirme eğilimi ve nihayetinde de dualar, dalkavukluklar ve hatta hediyelerle bir şeyleri etkileme ümidi eklenmektedir. Her insan çabalamasında, gücümüzün dışında ve hesaplamalarımızın ötesinde bir şey vardır: tanrılar ise, bunu kendimiz için kazanma arzusundan kaynaklandılar. Petronius'un eski bir deyişi şöyledir: *Primus in orbe Deos fecit timor*.[69] Hume temel olarak bu ispatı eleştirir ve yukarıda belirttiğim yazılarında Kant'ın öncüsü olarak görünmektedir.[70]

***

Schopenhauer, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne dair yürüttüğü tartışmayı, Kant'ın bu eseri yayımlayabilmesinin Büyük Friedrich'in zamanında mümkün olduğunu; başka bir rejimde bir üniversite profesörü için böylesi bir esere cüret edilmesinin

---

[69] "Tanrıları dünyada ilkin korku yaratır."

[70] *İTD*: 607.

zorluğunu; nitekim Kant'ın da "bu büyük kralın halefine bir daha yazmayacağının sözünü vermek zorunda" kaldığını belirttiği bir yorumla bitirmektedir.[71]

2.5. Etik

Schopenhauer, Kant felsefesine dair değerlendirmelerine "etik" ile devam eder. Esasen Schopenhauer, 1842 yılında basılmış olan ve iki yazısının birleşiminden oluşan *Etiğin İki Temel Problemi*'nde Kant'ın etik öğretisini derinlemesine tartışmıştır. Fakat Schopenhauer ilk baskısı 1819 yılında gerçekleşen *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'daki haliyle Kant felsefesinin etik kısmını, tutarlılık adına 1844 yılındaki ikinci basımdan çıkarmaz.[72]

Tartışma tekrar Kant'ın simetri sevgisi ve "akıl" anlayışının hatalı olduğu vurgusuyla açılmaktadır. "Akıl" ve "erdemli yaşam" Schopenhauer'a göre tamamen ayrı dünyalardır. Oysa Kantçı felsefe, bunları yan yana görmektedir.

> Ne var ki burada, [Aristoteles'te] olduğu gibi teknik meselelerle ilgilenen akıldan çok farklı bir şey kastedilmektedir. Buradaki pratik akıl, insan davranışının, tüm erdemlerin, bütün asaletin ve ulaşılabilecek her türden azizlik mertebesinin yadsınamaz etik anlamının kaynağı ve kökeni olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre, her şeyin başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan *akıldan* geldiği varsayılmaktadır. Bu durumda akıl ile[73] davranmak, erdemli, asil ya da aziz gibi davranmakla aynı olacaktır; bencilce, kötü niyetli ya da zararlı davranış da akılsızca davranış olacaktır.[74]

---

[71] *A.g.e.*, s. 609.

[72] *A.g.e.*, s. 610.

[73] *Vernünftig*, "akıl ile;" *unvernünftig*, "akılsızca."

[74] *İTD*: 610.

Halbuki Schopenhauer, "bir avuç Alman âlimi" dışında tüm dünyanın aklı erdemli davranıştan ayırt ettiğini söylemektedir.

> Hayatı tüm erdemler için bir emsal olarak sunulan Hristiyan dininin yüce kurucusunu, dünyanın en akılcı insanı olarak kabul etmek oldukça aşağılayıcı ve hatta belki de kâfirlik olurdu; ve onun hayatının tamamen akılcı bir hayat için en iyi tavsiye olduğunun söylenmesi de aynı derecede kötü olurdu. Dahası, bu kaideleri izleyerek kendisi ve gelecek ihtiyaçları yerine sadece başkalarının halihazırdaki ihtiyaçlarını düzeltmeyi düşünen ve hatta kendi uyguladığı erdemi vaaz edebilmek için herhangi bir destek olmaksızın kendi yoluna gitmeden önce nesi var nesi yoksa muhtaçlara dağıtan birisini herkes, haklı olarak onurlandırır; fakat kim bu kişiyi *akıllılığın* şahikası olarak övmeye cüret edebilir? Ve nihayet, hemşerilerine zafer ve kurtuluş sunabilmek için muazzam bir yücelikle tüm düşman mızraklarını kendi bedeni ile yakalayan Arnold von Winkelried'i[75] kim aşırı derecede *akıllıca* davrandığı şeklinde övmek ister?

Şu âna kadar söylediklerimize uyum içinde olarak Kant'tan hemen önce gelen yazarların akla karşı vicdanı, ahlaki tepkilerin tahtına oturttuklarını görüyoruz.[76]

Schopenhauer'a göre aklın erdemle alakasının olmaması bir yana, daha ziyade ahlaksızlıkla bağı büyüktür; zira kötülük sıklıkla organizasyon, disiplin, tasarım ve planlama gerektirmektedir.

***

Bu tartışmayı da ister istemez kategorik buyruk ya da mutlak "-meli/malı" takip etmektedir. Schopenhauer açısından

---

[75] İsviçreli bir kahraman. Avusturyalılarla 1386 yılındaki savaşta Schopenhauer'ın bahsettiği kahramanlığı gösterdiği söylenir.

[76] *İTD*: 610-611.

kategorik buyruğun Kant felsefesindeki doğum yeri *Saf Aklın Eleştirisi*'dir ve bu doğum esasen skandal niteliğindeki basit bir "dolayısıyla" vasıtasıyla gerçekleşmiştir.

> Dahası pratik aklın çocuğu olan *mutlak "-meli"*nin veya kategorik buyruğun doğum yeri *Pratik Aklın Eleştirisi* değil, *Saf Aklın Eleştirisi*'dir (A802/B830). Doğum şiddetli olmuş ve yalnızca bir "*dolayısıyla*" (*Daher*) maşası ile gerçekleşmiştir. Bu "dolayısıyla" pervasızca ve cüretkârca –ve hatta hiç utanmadan bile denilebilir– birbirleriyle alâkası olmayan ve müthiş farklı iki önermenin arasına, bunları sebep ve sonuç olarak birleştirmek için yerleştirilmiştir. Yani Kant bizlerin salt algısal güdülerle değil, soyut güdülerle de belirlendiğimiz önermesi ile başlayıp kendini şöyle ifade etmektedir: "insan tercihini belirleyen, sadece duyuları uyaran, yani bunları dolaysızca etkileyen şey değildir; fakat bizlerin, arzu yetimiz üzerindeki tesirleri, daha uzak bir yoldan yararlı veya zararlı olana dair tasavvurlarımızla aşma yetimiz vardır. Ancak bütün durumumuza bağlı olarak arzulanmaya değer olan –yani iyi ve yararlı olan– akla dayanmaktadır." (Mükemmel şekilde doğru: Keşke Kant akıl hakkında hep böyle makul konuşsaydı!) "Akıl, *dolayısıyla* (!) buyruk olan yasalar, yani nesnel özgürlük yasaları da verir ve bunlar asla gerçekleşmeyecek bile olsa *olması gerekeni* belirler."[77]
>
> Böylece daha öte bir onay olmadan koşulsuz "-meli"si ile birlikte hükmünü sürmek için kategorik buruk dünyaya sıçrayıverir. Ancak bu demirden tahta bir asadır zira *"-meli"* kavramının özünde baştan sona bir ceza ile korkutma veya vaat edilen bir ödül gözetilmektedir ki bu da "-meli" kavramın kendisini ortadan kaldırıp bütün anlamı alınmadan bundan ayrılamaz. Dolayısıyla *koşulsuz "-meli"* bir *contradictio in adjecto*'dur [terimler arası çelişki].[78]

---

[77] Kant'tan yapılan bu alıntıda vurgu ve italik Schopenhauer'a ait.

[78] *İTD*: 620.

Schopenhauer'a göre etiğin konusu bir davranışın sonuçları ya da diğer insanlarla olan bağı değil, bizzat kendi içindeki anlamıdır. Ancak Schopenhauer açısından kategorik buyruğun içeriğinde bulunan, kişinin bireysel istencinin evrensel olmasını arzulamasında da mutluluk ahlakına ya da bencilliğe işaret eden yönler vardır. Schopenhauer şu örneği verir: Kimseyi yaralamamam, benim de kimse tarafından yaralanmayacağım anlamına gelir. Burada "iyi hal arzusunun" ötesinde etik bir temel bulunmuş değildir. Bu, hâlâ bir "mutluluk öğretisi"dir ya da bu hâlâ "bencillik"tir.[79]

***

Schopenhauer'ın bu konuda yönelttiği bir diğer eleştiri ise Kant öğretisinde iyi eylemin, "ödev" ve aklın soyut bir "maksim"inden hareketle gerçekleşmesi gerekliliğinde yatmaktadır. Schopenhauer'ın şu sözleri eleştirisini özetlemektedir:

> Bir başka hata daha vardır ve bu herkesin duygularını rahatsız ettiği için sıklıkla kınanmaktadır ve Schiller de bunu alaya alan bir taşlama yazmıştır. Bu, şu ukalaca kaidedir: Eğer bir eylem gerçekten iyi ve saygıya değer olacaksa, bunun salt idrak edilen yasaya saygı ve ödev kavramı ile ve de aklın *in abstracto* bilincinde olduğu bir maksime göre ifa edilmesi; fakat bu eylemin herhangi bir eğilimden, ötekilere karşı herhangi bir iyi niyetten, duyarlı bir kalbin şefkatinden, sempatiden veya gönülden gelen duygudan kaynaklanmaması gerekmektedir (*Pratik Aklın Eleştirisi*'ne göre, Rosenkranz baskısında s. 213 ve 257).[80] Bunu düzgün düşünen bireyler, gerçekten rahatsızlık verici ve iyi değerlendirilip niyet edilmiş maksimlerini karıştıran bir şey olarak görürler.[81]

---

79 *A.g.e.*; s. 622.

80 *Pratik Aklın Eleştirisi* Ak. 5. 118.

81 *İTD*: 624.

2.6. Hukuk Öğretisi

Schopenhauer daha sonra çok kısaca Kant'ın hukuk öğretisine değinir, fakat Kant'ın bu geç dönem öğretisini ciddiye almaz. Bu öğretinin zayıflığından dolayı esaslı bir eleştiriyi hak etmediğini bilakis bunun kendiliğinden ölüme terk edilmesi gerektiğini düşünür.[82] Schopenhauer, Kant'ın hukuk öğretisine olan eleştirisi için sadece bir sayfa ayırmıştır ve eleştirisinin iki unsuru vardır. Bunlardan birisi Kant'ta "hukuk" kavramının ait olduğu yerin belirsizliği ile alakalıdır:

> Dolayısıyla Kant şöyle dediğinde "Hak ödevi, zorla yaptırıla*bilecek* bir şeydir," buradaki "-ebilecek" oluş hem fiziksel olarak anlaşılabilir, ki bu durumda bütün haklar pozitif ve iradîdir (*willkürlich*) ve bunu ortaya koyan her seçim (*Willkür*) adildir; hem de etik olarak anlaşılabilir, ki bu da bizi tekrar etik alanına taşır. Yani Kant'ta hukuk kavramı yerle gök arasında gidip gelmektedir ve ayaklarını basacak zemini yoktur.[83]

Schopenhauer'ın Kant'ın hukuk öğretisinde eleştirdiği ikinci unsur ise buradaki "hak" kavramının negatif olarak belirlenmişliği ile ilgilidir. Schopenhauer bunu tatmin edici bir açıklama olarak bulmamaktadır.

> İkincisi, onun hak kavramını belirleyişi tamamen negatiftir ve bu nedenle de tatmin edici değildir:[84] "Hak, evrensel yasaya göre bireylerin özgürlüklerinin karşılıklı uyum ve bir aradalığı ile tutarlı olan şeydir." Özgürlük (burada empirik, yani fiziksel özgürlüktür; istemenin ahlaki açıdan özgürlüğü değil) engellenmemiş mânâsındadır ve dolayı-

---

[82] *A.g.e.*, s. 626.

[83] *A.g.e.*, s. 626.

[84] Hak kavramı, haksızlık kavramındaki pozitif başlangıç noktasına kıyasla gerçekten de negatif olmasına rağmen, bu kavramların açıklanması bu sebepten dolayı tamamen negatif olamaz. (Bu not Schopenhauer'ın metni içerisinde ona ait).

sıyla da sadece bir olumsuzlamadır. "Karşılıklı uyum" ve "bir aradalık" da tam olarak bu demektir: Elimizde hiç pozitif kavram olmayıp sadece negatif kavramlar vardır ve hatta eğer burada gerçekten konu olanı zaten başka türlü bilmiyor olsaydık buna dair hiçbir deneyimimiz olmazdı.[85]

2.7. Sanat Öğretisi

Schopenhauer, son olarak kısaca Kant'ın sanat anlayışına dair kısa bir değerlendirme sunar. Burada övgü ve eleştiri âdeta iç içe geçmiştir. Zira Schopenhauer'ın Kant'ı sanata, güzelliğe ya da güzel sanat eserlerine yabancı bulduğu açıktır. Fakat yine de Kant'ın bu konulardaki değerlendirmelerinin muazzam ve kalıcı olduğunu düşünmektedir.[86]

> O, güzelin kendisiyle değil sadece başkalarının güzele dair yargıyla ilgili dedikleri ile başlamaktadır. Sanki bunu doğrudan değil de bir rivayete göre biliyormuş gibidir. Bu neredeyse çok zeki kör bir kişinin renklerle ilgili net raporları bir teoride birleştirebilmesi ile aynı şekildedir. Ve bizler gerçekten de Kant'ın güzel hakkındaki felsefe yapışını sadece bu ilişki içerisinde göz önünde bulundurmalıyız.[87]

Schopenhauer'ın Kant'a yönelik eleştirilerinde sıkça işaret edilen "dolaylılık" burada da mevcuttur. Kant'ın başlangıç noktası, onun "tat alma/beğeni yargısı"[88] olarak adlandırdığı

---

[85] *İTD*: 627.

[86] *A.g.e.*, s. 628.

[87] *A.g.e.*, s. 629.

[88] Burada şunu da belirteyim ki Schopenhauer, Kant'ın "güzeli ilgilendiren yargı" için *Geschmacksurtheil* adlandırmasını yapmasını çok çirkin bulmaktadır (*İTD*:629). Bu ifade Türkçeye zarif bir biçimde "beğeni yargısı" olarak çevrilmektedir. Ancak Schopenhauer'ın bu kavramda bulduğu ham halatlığı görmek için *Geschmack* kelimesinin Almanca çoğunlukla yeme içme durumlarında kullanıldığına

"güzeli ilgilendiren yargı"dır. Schopenhauer'ın Kant'ı müthiş zeki ve kör birinin renklerle ilgili konuşmasına benzetmesinin sebebi de burada yatmaktadır.

3. Son Sözler

Schopenhauer, yakın zamanlara dek yalnızca Nietzsche'ye olan etkisi üzerinden veya eserlerinden dikkat çekici olabilecek kısımların parçalanması ya da kolajlanması ile yayımlanan derleme kitaplar yoluyla eksik ve sorunlu malumatla popülerleşmiş şekilde tanınmaktaydı. Günümüzde bu durum hem İngilizce konuşulan dünyada hem de ülkemizde değişmektedir; artık onun ana eserlerindeki düşünceleri bütünlüklü şekilde değerlendirmeye yönelik bir talep vardır ve Schopenhauer "Nietzsche'yi etkileyen filozof" olmasından çok "Kant'tan etkilenen filozof" olarak görülmeye başlamıştır. Bu bakış açısı hem Schopenhauer hem de Kant çalışmaları için mümbit bir zemin oluşturacaktır.

Kaynakça

Kant, I. (1900–). *Kant's gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe = Ak.), Berlin: Verlag von Georg Reimer, Walter de Gruyter.

Schopenhauer, A. (2020). *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çeviren A.O. Aktaş, Ankara: DoğuBatı Yayınları.

Schopenhauer, A. (2020). *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine*, çeviren A.O. Aktaş, Ankara: DoğuBatı Yayınları.

Schopenhauer, A. (2021). *Doğadaki İsteme Üzerine*, çeviren A.O. Aktaş, Ankara: DoğuBatı Yayınları.

Schopenhauer, A. (2008). *Sämtliche Werke*, XVI Volsed. P. Deussen, (c) Karsten Worm – InfoSoftWare.

dikkat etmek gerekir. Dolayısıyla Schopenhauer için *Geschmacksurtheil* "tat alma yargısı" gibi duyulduğu, bu terimden rahatsızlığını belirtmesi sebebiyle açıktır.

V

MARX

Kant, Marx ve Bir Diyalog Denemesi

Türker Armaner

Kant ile Marx arasındaki bir karşılaştırma; Marx'ı Kant açısından düşünmek, aralarındaki süreklilikleri olduğu kadar karşıtlıkları da ortaya koymayı gerektirir. Marx, Kant'ın metinleriyle Hegel ve başka pek çok filozof ile olduğu gibi dolaysız bir hesaplaşma içine girmez ama on sekizinci yüzyılın özellikle son çeyreğinde ortaya çıkan "eleştirel" felsefi iklim, Fichte ve Alman İdealizmi'nden geçerek, Marx'ın yazarlık kariyerinin başlangıcında da sürüyordu.

Modern Alman eleştirisi, Marx'a göre, eleştiri yöntemine tümüyle eleştirel olmayan biçimde yaklaşmış ve Hegel diyalektiğine dair bir tavır geliştirememişti. *Yahudi Sorunu*'ndaki muhatabı Bruno Bauer gibi eleştirmenler de Hegel diyalektiği içinde hapsolmuştu. Marx, bu konuda bir tek "eski diyalektiğin ve felsefenin temellerini yıkan" Feuerbach'ı takdir eder, birbirine bağlı birkaç nedenle:

Marx'ın değerlendirmesinde Feuerbach, eski felsefeyi bir nevi din olarak görmüş, dolayısıyla din gibi insan doğasının

yabancılaşmasının bir başka biçimi olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde, teorisinin temel ilkesini "insanın insanla" toplumsal ilişkisi yapıp doğru materyalizmi kurmuş ve olumsuzlamanın olumsuzlamasının (*Negation der negation*)[1] "mutlak olumlama" biçiminde kendi zemininde inşa edilmesine itiraz etmiştir.[2]

Marx, *1844*'ün hemen başlarında, "eleştirel" yönteminin ana hatlarını tanıtır: Spekülatif düşünceye yönelik eleştiri ile hukuk, ahlak, siyaset gibi başka konuların eleştirisini birlikte yapmak, Marx'a göre, fayda getirmeyecektir. Bu nedenle Marx, önce konuları birbirinden ayırarak kendi içlerinde eleştirecek, sonra parçaların birbirleriyle bağlantısını

---

1 *Mantık Bilimi*'nde Öz (*Wesen*), kendini bir "Zemin" (*Grund*) olarak belirleyerek, yine kendinden neşet eder. Zemin, Öz'ün kendisini dolayımlamasını, kendisine "varlık olmayan" (*Nicht Sein*) biçiminde geri dönmesini ve kendini vazetmesini (*Setzen*) mümkün kılar: Zemin, "fark"ı oluşturan bir sınırdır. Hegel, *Mantık*'ta ilk ana momentten orta momente geçişte "sınır"ı vurgular. "Sınır" ile birlikte, "fark" da belirmeye başlar; Varlık (*Sein*) soyut bir kayıtsızlıktan, Varlık'ın tüm belirlenimlerinin olumsuzlandığı durumdan, farklılıkların birlikte bir bütün oluşturacağı "sınır durumu"na geçer -yüklemleri taşıyan öğe, bu geçiş sırasında kayıtsızlıktan "sınır"a devredilmiştir. Hegel burada epistemolojik bir eksene geçer, daha doğrusu bilincin ontolojik statüsünü "bilme ve hatırlama" etkinliğiyle tamamlar: Varlık, Öz biçiminde belirlenmiş; "kendisini" (kendine dışsal, yabancı olan nitelikleriyle birlikte) hatırlamaya, bu surette de kendi ile başkalığı, birbirlerinin dolayımıyla ayırt etmeye başlamıştır.
(G.W.F. Hegel, *The Science of Logic* [1813-1816], çeviren G. di Giovanni, New York: Cambridge University Press, 2010, s. 399-410.) Kierkegaard, sınırın diyalektik işlevini teslim etmekle birlikte, Hegel'deki "zemin"in kişiyi dolayımlamasını ve belirlemesini mümkün kılacak bir "neden"e dönüşmesini eleştirir. (S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, çevirenler H.V. Hong, E.H. Hong, New Jersey: Princeton University Press, 1985, s. 75. [1844].)

2 K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts* [1844], *Early Writings* içinde, çevirenler R. Livingstone, G. Benton, Londra: Penguin Books, 1992, s. 379-381. (*EPM* olarak kısaltılacaktır.)

kurup tutarlı bir bütün oluşturacak, böylece spekülatif düşünceye dair eleştirinin yolunu açacaktır.

"İnsana dair, doğalcı *pozitif* eleştiri ancak Feuerbach ile başlamıştır." Bu tür eleştiri, Marx için, "eleştirel ilahiyatçılar"ın –kendi dönemi için kastettiği örneğin Bruno Bauer'dir- yönteminin tümüyle karşıtıdır. Marx'a göre, eleştirel bir ilahiyatçı, hâlâ bir ilahiyatçıdır; eleştirdiği düşünceyi ancak soyutlama yoluyla karşısına alır ve bir hınç ile, tümüyle *negatif*, bilinçten yoksun olarak eleştirisini yöneltir – sonuçta da eski felsefenin, bilhassa da Hegelciliğin çerçevesinde kalmaya, teolojik bir karikatür olmaya mahkumdur.[3]

Marx'a göre Hegel'in çifte yanılgısı şurada yatar: Zenginliği, devletin gücünü, insana yabancı, sadece düşünce formları olarak görmüş; böylece yabancılaşmanın tüm tarihine de spekülatif düşüncenin üretiminin tarihi olarak bakmıştır. Buna bağlı olarak, Marx, "tarih insanın gerçek doğal tarihidir," der, yani bilincin spekülatif tarihi değildir; zaten Marx'ın bu konudaki argümanında bir varlığın çevresinde doğa yoksa doğal bir varlıktan, çevresinde nesne yoksa, nesnel bir varlıktan söz edemeyiz, çünkü nesnel olmayan varlık, bir *varlık olmayan*'dır. Aynı akıl yürütmeyle, kişi dinin yabancılaşmış Ben-bilinci olduğunu biliyorsa, bu bilinen kişinin kendisine ait Ben-bilinci değil, yabancılaşmış Ben-bilincinin doğrulanmasıdır.[4] Dolayısıyla, Hegel'in aştığını iddia ettiği din, Marx'a göre, "düşünce formundaki din"dir.

Marx'ın *Kritik*'i, eleştirel yöntemi, bir yönüyle burjuva ideolojisine, buna bağlı biçimde sermayenin mutlak hakikat, metaların değişim değerlerinin temel değer olarak işaret edildiği siyasal iktisada, diğer yönüyle de dinin yol açtığı yabancılaşmaya ilişkindir. Marx'a göre, siyasal iktisatçının hatası, ilahiyatçının kötülüğün kökenini ilk günahla açıklaması gibi, tarihsel bir üretim biçimini doğal olgu addet-

---

[3] *EPM*, s. 280-282.

[4] *A.g.e.*, s. 390-393.

mesidir: İnsan kendini Tanrı'ya vakfettikçe azalır; tıpkı işçi hayatını üretime verdikçe ürüne ait olması gibi.

Son noktada Feuerbach'ın "yabancılaşma"yı dini yabancılaşmayla sınırladığını varsayar ve eleştirisini bu kez Feuerbach'a yöneltir:

Ad Feuerbach'ın ilk tezinde epistemolojik bir eksen kaymasının önü kesilir: Marx, bilgi edinme sürecinin, bilgiyi oluşturmanın tek yönlü açıklamasını reddeder ve kendisini geleneksel materyalizmden de, idealizmden de ayrı bir konuma yerleştirir.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi'nin* 1781 versiyonunda bu epistemolojik işlemi üçlü sentez yoluyla açıklar:[5] Mekanizma ilk olarak Görü alanında sentez gerçekleştirir (*Apprehension in der Anschauung*). İkinci sentezin mekânı Hayal Gücü'dür (*Reproduction in der Einbildung*). Üçüncü ve son sentez de Kavram yoluyla işlerlik kazanır (*Recognition im Begriffe*); "kavradığımız" temsilin zamandaki özdeşliği burada kurulur.

"Böylece materyalizme karşıt konumdaki idealizm, etkin (*tätig*) yönü geliştirir ama tabii ki hakiki, fiziksel etkinlikten (*wirkliche, sinnliche Tätigkeit*) habersiz, sadece soyut olarak."

İlk tezin idealizmi eleştirdiği ikinci önermesinde de geleneksel materyalizmin ihmal ettiği etkinliğin (*Tätigkeit*), nesnenin kuruluşundaki öznel yönün idealizm tarafından geliştirilmiş olması, ama idealizmin de yalnızca soyut, kavramsal bir sınırda durarak "hakiki, fiziksel" olanı (*wirkliche, sinnliche*) görememiş olması anlatılır.

Dokuzuncu tezde de şunu öne sürer: "Görü'ye dayalı materyalizmin (*der anschauende Materialismus*), yani duyarlılığı (*Sinnlichkeit*) bir *Praxis* etkinliği (*praktische Tätigkeit*) olarak kavramayan materyalizmin şahikası, "sivil toplum"daki (*bürgerliche Gesellschaft*) tekil bireylerin görüdeki temsilini kurmaktır."

---

[5] I. Kant, *Critique of Pure Reason* [1781], çeviren N.K. Smith, Hong Kong: Macmillan Education, 1990, A98-A128. (*CPR* olarak kısaltılacaktır)

Alman İdeolojisi'nde "sivil toplum"un on sekizinci yüzyılda ortaya çıktığı anlatılır; tarihin her aşamasında sivil toplumun geçirdiği dönüşüm, üretici güçlerin de belirli bir aşamasına karşılık gelir. Burada Marx, tarihyazımını, felsefi kavramsallaştırmayı ve iktisadi dönüşümü bir bütünlük içinde ele alır. Tarihin tüm devinimi, Marx için, bir açıdan komünizmin doğuşuna empirik bir hazırlık, bir açıdan da bilincin bu devinimi oluşu içinde kavramasıdır. Feuerbach "Tanrı'nın dünyası"ndan "insanın dünyası"na bir dönüşüm gerçekleştirdiğini söylemektedir ama bu Marx'a göre "Tanrı'nın dünyası"nı hayali değil, hakiki bir dünya, buna bağlı olarak "insanın dünyası"nı da hakiki değil, hayali bir dünya olarak değerlendirmektir. "Görü'ye dayalı materyalizm" (buna Bauer de dahildir) ideolojilerin tarihini asıl tarih, üretim tarzlarının tarihini de bu tarihin Görü'deki temsilleri, kavramsallaştırmaları biçiminde tasvir eder. Kant'ın iki terimi, bu tezde Marx için Feuerbach'a getirdiği eleştiriler için bir dayanak oluşturur: Görü (*Anschauung*) ve Duyarlılık (*Sinnlichkeit*).

Kant, *Mantık'ta* Görü ile Kavram'ı (*Begriff*) bir karşıtlık içinde tanımlar: "Görü, tekil bir temsil (*repraesentatio singularis*), Kavram, genel bir temsildir (*repraesentatio per notas communes*). Kavram, genel bir temsil olması ya da birçok nesnede ortak olanı temsil etmesi, *böylece değişik nesneler tarafından içerilmesi nedeniyle*, Görü ile bir karşıtlık oluşturur."[6] *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transandantal Estetik" bölümündeyse Görü şöyle tanımlanır: "Bir bilgi kipi nesnelere hangi tarz veya dolayım ile bağlanırsa bağlansın, nesneler ile dolaysız ilişkisi olan Görü'dür; düşünce de bir dolayım olması nedeniyle ona yöneltilir. Bu da –en azından insan için– ancak zihnin belirli bir biçimde etkilenmesiyle olanaklı olur. Duyarlılık, temsilleri nesnelerden etkilendiğimiz kip aracılığıyla alımlama kapasitesine verilen addır. Nesneler bize Duyarlılık

[6] I. Kant, *Logic* [1800], çevirenler R. Hartman, W. Schwarz, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. 1974, s. 96.

aracılığıyla verilir, bize Görü'leri sağlayan da bu kapasitedir; düşüncelere ise, kavramların ortaya çıktığı yer olan Kavrama Yetisi (*Verstand*) aracılığıyla dönüşürler. Ama tüm düşünce, dolaylı ya da dolaysız, belirli özellikler yoluyla, nihai olarak Görü'lere, böylece bizimle de Duyarlılık'a bağlanır, çünkü bir nesnenin bize verilebilmesi için başka yol yoktur."[7]

Marx da bu tezde, "Görü" ile "Duyarlılık'ın bir *Praxis* etkinliği olarak kavranması"nı karşıtlık içinde tanımlamıştır. İdeolojilerin nesnel tarihi olduğunun varsayılması insanı fail olmaktan çıkarır, böyle bakıldığında faili belirleyen bağımsız bir fiil ortaya çıkar. Bu tür materyalizmin vardığı en aşırı nokta da sivil toplumu oluşturan insanların bu toplumun basit ögelerine indirgenmesi, bu ögelerin de tekil kavramsallaştırmalara dönüştürülmesidir. İşkollarındaki bölünme ve mülkiyet birbirlerine zorunlu olarak bağlı ifadelerdir; mülkiyet işkollarındaki bölünme ile gerçekleşen etkinlikte kendini olumlar, işkollarındaki bölünme de bu etkinliğin ürünü olan mülkiyette olumlanır. Feuerbach ve onda ifadesini bulan materyalizm, Hegel'in meşrulaştırmaya çalıştığı piyasa ekonomisine karşı eleştirel bir tavır almaz, eleştirilerini bu iktisadi sistemin kavramsallaştırılmasına, ideolojilere, "Görü'deki temsillerine" yöneltirler. Duyarlılık'ın bir *Praxis* biçiminde yorumlanması, Marx'ın artık Kant'tan ayrıldığı yerdir; insan algıları da bu yorumda edilgen birer alımlayıcı olmaktan çıkmıştır. Marx için algılar da tarih dışı değildir; "algı," üretim tarzı bakımından içinde bulunduğu tarihi aşamaya göre dönüştürülür, yeni algılama biçimleri ortaya çıkar, geride bırakılan üretim tarzlarıyla birlikte bazı algı biçimleri de hükmünü yitirir, algıladığımız dünya dönüştükçe algılayan özneler olarak biz de dönüşür, kendi ürettiğimiz dünyaya dair kendimize özgü algılar geliştirir, tarihin her aşamasında da kendi algılarımızın doğal olduğunu varsayarız. Mübadele nasıl insana özgü doğal bir

[7] *CPR*, A19/B34.

özellik değilse, insan nasıl doğası itibariyle mübadeleye ya da takasa eğilimli değilse, eşyayı da doğal biçimde olduğu gibi algılamaz. "Sivil toplumdaki tekil bireyler" de Marx için eleştirdiği yaklaşımın bir tasavvurundan ibaretti ama Marx tasavvuru dönüştürmek yerine, tasavvur edileni dönüştürmeye yöneldi, komünizm de dolayısıyla belirli bir durumun tesis edilmesi ya da mevcut duruma seçenek olan bir ideal değil, eşyanın hakiki dönüşümüydü, buradan sonra algıya yeni kapılar açılacak, "farklı" değil, "başka" bir temsil/ temsil edilen ilişkisi oluşacaktı.[8]

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin B versiyonu için yazdığı "Önsöz"de, bu çalışması spekülatif aklın deneyimin sınırları ötesinde bir maceraya girmemesi için bir uyarı niteliğinde olduğu için *negatif* görülebileceğini, öte yandan, spekülatif akıl sınırların ötesine geçtiğinde aklın kullanımını genişlettiğini değil, daralttığını gördüğümüzde de *pozitif* bir değeri olduğunu söyler. Dolayısıyla, bir "sınır çizme" biçiminde görüldüğünde *negatif* olarak karşımıza çıkan eleştiri, pratik aklın kullanımının önündeki engeli ortadan kaldırdığı için *pozitiftir*.[9]

"Kant'ın 'eleştiri' terimini kullanmasının kökenine dair, hepsi de sonunda antik Yunan'a dönen bazı etimolojik soruşturmalar yapılmıştır. Gelgelelim, etimolojik yöntemle geriye dönüp bakmanın sorunlu yanı, yakın geçmişin kökenlerinin, fiili tarihsel oluşumun önünü kapama eğiliminde olmasıdır. Şahsen ben Kantçı eleştirinin doğrudan doğruya sözlük anlamındaki 'eleştiri'den geldiğini düşünüyorum: yani Aristoteles'e atfedilen klasik estetiğin artık geçerli olmadığı ve değer biçme mücadelesinin sürüp gittiği bir *arena* (*Kampfplatz*) olan ticari gazetecilikten."[10]

---

8 T. Armaner, *Tarih ve Temsil*, Ankara: Dost Yayınları, 2014, s. 58-60, 80-82.

9 *CPR*, xxiv-xxv.

10 K. Karatani, *Transkritik*, çeviren E. Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 62-63.

Karatani'nin Kant için sözünü ettiği "etimolojik soruşturma"nın yol açacağı sakıncanın Marx için geçerli olmadığını düşünüyoruz. *Kritik*, Marx'ın yukarıda belirttiğimiz "ayırma, sınır çizme" etkinliğine dolaysızca işaret eder. "Ticari" olmasa da bir *Kampfplatz* olan gazeteciliğin Marx açısından yerini "Sonuç" bölümünde kısaca belirtmeye çalıştık. Antik Yunancadaki sözlük anlamını göz önüne alarak, en azından Marx için, "eleştiri"nin on dokuzuncu yüzyılın tarihsel koşullarına Marx itibariyle yerleştirilebileceği düşüncesindeyiz. Kaldı ki Kant için de *krinein*'in tümüyle göz ardı edilip sadece gazete köşesi eleştirisine indirgemenin de ayrı bir sakınca oluşturduğunu ve yetersiz kaldığını varsayıyoruz.

Her iki filozof için de *Kritik*'in, "sınır"ın, hem kurucu, olumlayıcı, hem de dışarıda bırakan, olumsuzlayıcı olmak üzere ikili işlevi vardır. Aslında ikisinin arasında duran Hegel, sınırın bu durumunu açıklamıştı.

Hegel'in bilinç ve bilincin içinde yer aldığı dünya ile ilgili oluşturduğu bu "diyalektik model," Marx ve Kierkegaard tarafından, çok farklı sonuçlar çıkarsalar da, hayli benzeşen hipotezlerle eleştirilir: Her ikisine göre, bilincin ürünü olan bu model, geniş anlamda "zorunluluk" temeli üzerine kurulmuştur.

Fichte, *Doğal Hak* metnindeki dördüncü teoremde,[11] rasyonel varlığın kendine bir beden belirlediğini, böylece kendini bir birey olarak vaz ettiğini belirtir. Bu birey; sadece ona ait, başka hiç kimsenin kendisi için karar veremeyeceği bir alanı da belirler. Burada bir karşıtlık oluşur: Empirik içeriği olmayan Saf Ben'e işaret eden mantıksal özne ile o öznenin bir yüklemi olan kendisine ait bu bölge arasındaki... Karşıtlıktır, çünkü bu bölge dünyanın bir parçasıdır ve kişinin mümkün tüm etkinliklerini içerir; imkândan gerçek

[11] J.G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, [1796-1797], çeviren A. Renaut, Paris: PUF, 1984, s. 71-76.

varoluşa dönüşmesi de Görü (*Anschauung*) sayesindedir. Akıl (*Vernunft*), Fichte tarafından, Görü'deki "Üretici Hayal Gücü" (*produktive Einbildungskraft*) biçiminde tanımlanır; işlevi, empirik Görü'nün içeriğini oluşturacak imgeleri çokbiçimli bir bütün olarak üretmektir. Üretici Hayal Gücü, özne ile nesne, bilinç ile dünya, imkânlar ve etkinlikler halinde bir salınım halindedir...

Marx, 10 Kasım 1837'de Berlin'den babasına yazdığı mektupta -başka pek çok şeyin yanında- Kant'ın ve Fichte'nin sistemlerini karşılaştırdığını yazıyordu; bunun dışında bir iki not haricinde Fichte'den pek söz etmez. Fichte'nin Marx üzerindeki etkisi başka bir yazının konusudur ama kendisi bundan söz etmiş olmasa da Üretici Hayal Gücü'nün Marx'ı etkilediğini; özellikle olanaklılığı, karar verme edimini ve ücretli emeğin böldüğü mekanik zaman haricinde kişinin kendisine ait bir zamanı olmasını vurgulamasını, kendisinin ideoloji nebulasıyla ters yüz edilmemiş bir gerçekliği açığa çıkartacağı iddiasını büyük ölçüde bu etkiye bağlıyoruz. Kierkegaard, 1843-1844'te Fichte'ye atıfta bulunarak "*cogito ergo sum* yerine, eylemde bulunuyorum *ergo sum*, çünkü *cogito* 'eylemde bulunuyorum'dan türetilmiş ya da onunla özdeştir," der.[12] 1849'da da aşağıda sözü geçen "sonlu-sonsuz diyalektiği"ndeki sonsuzluğun imkânını Fichte'deki Üretici Hayal Gücü'nde buluyordu.[13]

"Marx, metanın paraya atlamasını 'metanın ölümcül sıçrayışı –*salto mortale*' diye adlandırmıştı. Demek ki Marx metanın ya da metayı üreten emeğin 'toplumsallığından' bahsettiği zaman, su götürmez bir şekilde bu ölümcül sıçrayışa ve buna eşlik eden kaçınılmaz körlüğümüze atıfta bulunuyordu. Metanın iki veçhesi –kullanım değeri ve mübadele değeri- arasındaki sentez, Kierkegaard'un 'sonlu ve

---

[12] *Philosophical Fragments*, s. 233.

[13] S. Kierkegaard, *The Sickness unto Death*, çeviren A. Hannay, Londra: Penguin Books, 2004, s. 60-61.

sonsuz olanın sentezi'ne benzer. Başkasıyla olan ilişkisini kaybeden satılmamış meta, 'ümitsizce kendisi olmak isteyen benlik'i andırır. Bu anlamda Marx'ın diyalektiği Hegel'in basitçe tersine çevrilmesi değildir. Aksine, Kierkegaardcu niteliksel diyalektiğe daha yakındır."[14]

Karatani'nin söz ettiği, Kierkegaard'un *Ölüme Yönelik Hastalık*'ta ele aldığı "sonlu-sonsuz" sentezi, "ebedi-zamansal" ve "özgürlük-zorunluluk" arasında, insanı tanımlamak için öne sürdüğü üç sentezden biridir.[15] *Kaygı Kavramı*'nda da iki sentez bulunur: "Ruh-beden" ve "ebedi-zamansal." Bu sentezlerin her biri, durağan değil, dinamik biçimde, Kierkegaard'un deyişiyle "her an kendisine yeniden bağlanan bir bağıntı"dır. Karatani'nin Marx ile Kierkegaard arasında yaptığı analoji genişletilebilir: Her ikisi de, belirttiğimiz gibi, farklılıkları benzerliklerinden çok daha fazla olsa da Hegelci "rasyonel" piyasa ilişkilerini, burjuva toplumunu ve Hegel'in *Mantık Bilimi*'ni eleştiriyordu.

"An, zaman ile ebediliğin birbirine temas ettiği noktadaki muğlaklıktır. An kavramı ile zaman ve ebedilik sürekli bir temas noktası bulur, ebedilik de sürekli olarak zamanın alanını işgal ederken, *zamansallık* vaz edilir."[16] Kierkegaard'a göre; şimdiki, geçmiş ve gelecek zaman ayrımı bunun sonucunda önem kazanır; Hegel'in *Mantık*'ı ise, Kierkegaard için, "gelecek zaman"ı ve "karar verme" edimini imkânsız kılıyordu. Hegel'in, Marx'ın ve Kierkegaard'un terimlerini birlikte kullanırsak; piyasa toplumunda birey, üretimin oluşturduğu nesnellik, bir "kötü sonsuz" içinde yönünü kaybetmiş, sonluluk içinde de ideolojinin hücresine hapsolmuştur.

Saf Aklın Eleştirisi'nin A ve B versiyonları arasında yazdığı, 1784 tarihli *Kozmopolit Bir Perspektiften Evrensel Bir Tarih İdesi* metninde, Kant, yedinci önermeye üç seçenek

---

[14] K. Karatani, *Transkritik*, s. 141.

[15] *The Sickness unto Death*, s. 43-44.

[16] S. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı* [1843], çeviren T. Armaner, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 85.

sunduğu bir not düşer. Kişi, ya Epikurosçu biçimde rastlantısal çarpışmalarla en sonunda *tesadüfen* kalıcı bir oluşum ortaya çıkana dek art arda yok olacak bir dünya varsayacaktır, buna "Talihli bir rastlantı olurdu ama pek mümkün görünmüyor," der; ya bunun yerine doğanın düzenli biçimde insanı alt düzey hayvan doğasından en yüksek insanlık düzeyine çıkaracak bir sanatı olduğunu düşünecektir, bunun da "Doğanın, keşfetmesi için insanı zorladığı bir sanat," olduğunu söyler; ya da –en karamsar seçenek- insan etkinliklerinin sonuç getirmediğini, her nasıl olduysa öyle sürüp gideceğini, hiçbir şeyin değişmeyeceğini kabullenecektir. Aslında tüm bunlar, Kant'a göre, tek bir soruyla da ifade edilebilir: "Doğal düzenin parçaları itibariyle *teleolojik* olduğunu varsaymak mı makuldür, yoksa doğanın bir bütün olarak *gayeden yoksun* olduğunu mu?" Bu şekilde ifade etmese de, argümanını yorumlarsak, Epikurosçu hipotezin devletleri barbarlığa sevk edeceğini, insanlığı uygarlıktan yoksun bırakacağını, kişilerin ahlaki seçimlerini de olanaksız kılacağını söylemektedir.[17]

Yukarıda sözü geçen metinden dört sene sonra yayınlayacağı *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin hemen başlarında da şu tespit yapılır: "Eğer Epikuros'la birlikte, erdemin istemeyi yalnızca vereceği umulan zevkle belirlediğini düşünürsek, sonradan onu bu zevki en kaba duyguların verdiği zevkle aynı cinsten saydığı için suçlayamayız; çünkü bu duygunun uyanmasını sağlayan tasarımların (*Vorstellung*) yalnızca bedenin duyularına ilişkin olduğunu ileri sürmesinden dolayı ona yüklenmek için hiçbir neden yoktur. Tahmin edebildiğimiz kadarıyla, Epikuros bu tasarımların birçoğunun kaynağını yüksek bilme yetisinin kullanışında aradı; ama bu,

---

[17] I. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, çeviren P. Folliot, L'éditions des œuvres completes de Kant de l'Académie de Berlin, 2002, s. 11-12. (ttps://philo-labo.fr/fichiers/Kant%20-%20Id%C3%A9e%20d'une%20histoire%20universelle%20du%20point%20de%20vue%20cosmopolitique.pdf).

yukarıda sözü edilen ilkeye uygun olarak, bu düşünsel tasarımların bize verdiği ve yalnızca onun aracılığıyla istemenin belirlenebildiği zevkin kendisinin bütünüyle aynı türden olduğunu kabul etmesine engel olmadı, olamazdı da."[18]

Aynı metnin "Saf Pratik Aklın Diyalektiği" bölümünde de Epikuros, yoğun biçimde Stoa Okuluyla karşılaştırılır: Kant'a göre, ahlaka dair aldıkları temel ilkeler itibariyle Epikuros okulu yanlış, Stoacılar doğru taraftadır; ilki "mutluluk" (*der Glückseligkeit*) ilkesini kabul etmiş ve keyfi bir seçimin maksimini yasa yerine koymuşken, ikincisi "erdem"i (*die Tugend*) ahlakın temeline yerleştirmişler ama buradan yanlış sonuçlara ulaşmışlardı.[19]

"Epikurosçu, mutluluğa götüren maksimin bilincinde olmak erdemdir, diyordu; Stoalı ise, erdemin bilincinde olmak mutluluktur, diyordu. Birincisi için, basiret ahlaklılıktan başka bir şey değildi; erdem için daha yüksek bir adlandırma seçmiş olan ikincisi için, yalnızca ahlaklılık gerçek bilgelikti."[20]

Çok açık ki, Kant, Stoacı yaklaşımı Epikuros düşüncesine tercih eder.

Marx, 1841'de yazdığı "Demokritos'un ve Epikuros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark" başlıklı doktora tezinde, Demokritos ile Epikuros arasındaki en temel ayrımlardan birinin, ilki duyulur dünyayı öznel bir temsile dönüştürürken, ikincisinin bu dünyayı nesnel bir görünüş olarak alması olduğunu söylüyordu.

"Zorunluluk" açısından da iki filozof arasında karşıtlık gören Marx, Epikuros'tan alıntı yaparak, Demokritos'a göre zorunluluk yasa ve yazgıyken, Epikuros'un zorunluluğu getiren mutlak bir yasa koyucuyu kabul etmediğini, filozofa göre bazı şeylerin olumsal, bazılarınınsa özgür irademiz tarafından gerçekleştiğini belirtir. Marx'a göre iki filozof as-

---

[18] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çevirenler İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980, s. 27.

[19] *A.g.e.*, s. 137.

[20] *A.g.e.*, s. 121.

lında her adımda birbiriyle karşıtlık oluşturur; Demokritos, bir kuşkucu ve deneyci olarak, her şeyi zorunluluk ekseninden ele alarak şeylerin gerçek varoluşunu açıklama girişiminde bulunur. Filozof Epikuros ise görünüşü gerçek olarak alır ve her yerde rastlantıyı görür.

Marx, bir nevi meydan okumayla, iki filozofu karşılaştırmak için doğa felsefelerinden etik perspektifler türetir. "Epikuros atomların boşlukta üç katmanlı devinimi olduğunu varsayar. İlk devinim doğrusal bir çizgideki düşüştür, ikincisi atomun doğrusal çizgiden sapmasıdır, üçüncüsü atomların birbirini itmesiyle oluşur. Demokritos ve Epikuros ilkini ve üçüncüsünü kabul eder, atomun doğrusal çizgiden sapması, iki filozofu birbirinden farklı kılar."[21]

Marx'ın Epikuros üzerine doktora tezindeki çözümlemeleri de kendisiyle Kant arasındaki önemli farklılıklardan birini oluşturur. Kant, Epikuros'taki "rastlantı" ve "mutluluk" ilkesi üzerine nesnel bir ahlak inşa edilemeyeceğini, Epikuros çerçevesinde böyle ifade etmese de, kendi terminolojisini kullanırsak, bu yaklaşımda "patolojik" bir seçimden başkasına yer olmadığını, özgür kararın imkânsızlaştığını düşünür. Marx ise tam aksine, yukarıda belirtilen ikinci devinimin, "atomların doğrusal çizgiden sapması"nın özgürlüğe yer açtığını varsayar.

Başka türlü olması da Kant'ı ve Marx'ı genel çerçevede ele aldığımızda, mümkün değildir. "Aydınlanma Nedir?"de Kant, toplumsal devrimin hiçbir zaman doğru bir reform düşüncesi olmadığını söylerken, Marx, tarihte Epikuros'cu bir sapmayı savunuyordu. "Devrim" söz konusu olduğunda, Kant ve Marx çok açık biçimde karşı taraftadır.

Marx, "birey"i, bir ilişkisellik içinde, toplumsal ve iktisadi tarih çerçevesinde ele alır. Kapitalist üretim biçiminde, Marx'a göre, birey topluma ne kadar bağımlı olursa, o oran-

[21] K. Marx https://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/dr-theses/index.htm

da yalıtılmış olarak temsil edilir. *Grundrisse*'de kapitalizme dair yaptığı çözümleme boyunca, Marx, "özne-nesne" ve "parça-bütün" ilişkisi eksenlerini korur.

On sekizinci – on dokuzuncu yüzyıl sivil toplumunu, modern burjuva üretim biçimini eleştiren Marx; üretiminin, dağıtımın ve mülkiyetin birbirlerinden bağımsız olmadığını, bilakis, üretimin, dağıtımın, mübadelenin ve tüketimin, birbirleriyle özdeş olmamakla birlikte, aynı bütünün farklı birimleri olduğunu gösterir.[22]

Marx, üretim ve dil arasında kurduğu analojide, her ikisinin de yalıtılmışlık içinde mümkün olamayacağını belirtir: Her üretim, belirli bir toplum yapısının içinde gerçekleşir. Üretim ve tüketim arasında kurduğu diyalektik ilişkide, Marx, her ikisinin de birbirini oluşturarak kendini tamamladığını, öte yandan her birinin de kendisini diğeri için başka kıldığını söyler. Bu Hegelci tona rağmen, Marx siyasal iktisat ile Hegel'i, pek çok yerde olduğu gibi aynı çerçevede eleştirir: İlk izlerini 1840'larda yazdığı metinlerinde gördüğümüz Marx'ın Hegel eleştirisi, *Grundrisse*'de artık burjuva toplumunun, kapitalizmin piyasa ilişkilerinin eleştirisiyle birleşmiştir. *1844*'ün "Ek"indeki "Hegel tarihin sadece soyut, mantıksal, spekülatif ifadesini keşfetmiştir"[23] ifadesi, *Grundrisse*'de doğru bilimsel yöntemin tikel belirlenimlerden başlanması olduğuna dair saptamayla karşımıza çıkar. Emek, iş kollarındaki bölünme, ihtiyaçlar, değişim değeri gibi yalın ilişkilerden başlayan çizginin devlete ve global piyasaya, daha karmaşık ilişkiler bütününe doğru yükselmesi gerekir. Bunun düşüncede belirmesiyse, bir sonuçtur, Hegel'in iddia ettiği gibi bir başlangıç noktası değil...

Marx için *Kritik*, burada bir kez daha, bu kez "özeleştiri" biçiminde işlev kazanır. Hıristiyanlık, der Marx, ancak kendi eleştirisini yaptığında bir dereceye kadar tamamlan-

---

[22] K. Marx, *Grundrisse* [1857-1858], çeviren M. Nicolaus, Londra: Penguin Books, 1993, s. 90.

[23] *EPM*, s. 382.

mıştır; benzer biçimde, burjuva iktisadı da ancak burjuva toplumunun eleştirisi başladığında, feodal, antik, Doğu iktisadına dair bir kavrayış geliştirmiştir.[24]

Marx, *Kapital*'de ve *Grundrisse*'de, kapitalist üretim biçiminin ters yüz ettiği bir gerçekliği anlatır. İlk defterden itibaren, değişim değeri yoluyla, kişiler arasındaki toplumsal bağlantının şeyler arasındaki toplumsal ilişkiye dönüştüğünü, değişim değeri dahilinde tüm bireyselliğin ve tekil özelliklerin ortadan kalktığını belirtir: Burjuva toplumunun formunu değişim değeri oluşturur; toplumsal bağı da birbirine kayıtsız, birbirinden farksız bireyler oluştururlar. Bireylerin karşılıklı ve her yönden birbirlerine hem bağımlı hem de kayıtsız olduğu bir toplumsal ilişki ortaya çıkmıştır; bağımlıdır, çünkü eylemi, etkinliği ve üretimi ancak değişim değeri yoluyla kendisine ait olur. Bir başka deyişle, bir öznel etkinlik, ancak o öznenin olumsuzlamasının, "kendisi olmayan"ın dolayımıyla öznel hale gelir. Bu toplumu oluşturan bireyler de, dolayısıyla, birbirinden bağımsız, otonom varlıklar değildir. Tekil özelliklerin ortadan kalkması, metanın kendine has doğal özellikleriyle tümel toplumsal nitelikleri arasında bir çelişki oluşmasına yol açar. Birbirine kayıtsız bireyler arasındaki karşılıklı bağımlılık, toplumsal bağı oluşturur; bu bağ da değişim değerinde ifadesini bulur –bireylerin etkinlikleri, üretimleri, ürünlerinin kendilerine aidiyetleri de ancak genel bir ürün, yani değişim değeri üretmeleriyle mümkün olur. Marx'ın söylediklerinden hareketle; bu üretim biçiminde herkesin kendisi için çalıştığı ama başkaları için ürettiği sonucunu çıkarabiliriz. Bir başka deyişle, bireyler, farklılaşan özelliklerinin ortadan kalkacağı ama ancak bu şekilde üretim etkinliğinde bulunabilecekleri bir tümel, değişim değeri için üretirler.[25] Burjuva toplumunda "başkalık," değişim değeri ile kurulur ve yine aynı dolayımla aynılaştırılır.[26]

---

[24] K. Marx, *Grundrisse*, s. 100-106.

[25] *A.g.e.*, s. 147-151.

[26] "Kant bütün projesini başkalık meselesiyle başlatmamıştı. Ben de öyle başlatmazdım. Ama bu kitapta parmak basmak istediğim en

Bireyler, kendilerinin dışındaki bir toplumsal üretime tâbidirler. Bu otonom nesnel toplumsal ilişki, bireylerin bilgisinin dışındadır. Bireyler arasındaki tek fark, nicel fark olarak kaldığında, indirgenemez nitel özellikler özdeşleştirilir.[27] Bireyler otonom değildir; ama toplum kendisini oluşturan bireylerden bağımsız, kendi yasalarıyla işleyen "otonom" bir yapıya sahiptir.

Burjuva ekonomisinde, piyasa toplumunda, meta ürünü, sirkülasyonda fiyat metayı sistem dışına atar; yukarıdaki Karatani alıntısında belirtilen *salto mortale*, tam olarak da budur; tüm üretim, bireyin nesneleşmesidir (*vergegenständlichung*).[28] İşçinin emeği, kapasite değil, bir devinim, gerçek emek, ama aynı zamanda yabancı bir güç olarak işçiyle yüzleşir. Sermaye ise, tam aksine, yabancılaşmış emeği temellük ederek kendini gerçekleştirir, böylece, "nesneleşmiş emek," işçinin nesneleşmesinin olumsuzlaması, yaşayan emek üzerinde mütehakkim hale gelir. Emeğin üretici olmasının önkoşulu, çelişiğini, yani sermayeyi büyüterek kendini olumsuzlamasıdır.[29] Nesneleşmesiyle olumsuzlanan –ama bu üretim biçiminde (Marx'a göre Hegel'in göz ardı ettiği tam olarak da budur) başka türlü nesneleşemeyen–, nesne-

---

can alıcı noktalardan biri de Kantçı dönüşün başkasına dayalı düşünceye yönelik bir devrim olduğu ve bu dönüşün şimdiye kadarki kendinden menkul bütün epistemolojik dönüşlerden daha radikal olduğudur." *Transkritik*, s. 61.

Karatani'nin, Kant'ın epistemolojisinin radikal bir dönüş olduğu saptamasına katılmakla birlikte, "etik" çerçevesinde Kant'ın radikal bir adım attığını düşünmüyoruz; en temelde de projenin "başkalık meselesiyle" başlatılmamış olması nedeniyle... "Başkalık" açısından, Hegel'in "bilinç" modelinin –Marx'ın ve Kierkegaard'un birçok eleştirisinin isabetli olduğunu düşünmekle birlikte- çok daha radikal olduğu kanısındayız.

[27] K. Marx, *Grundrisse*, s. 173.

[28] *A.g.e.*, s. 203-226.

[29] K. Marx, *Capital* [1867], c. 1, çeviren B. Fowkes, Londra: Penguin Books, 1990, s. 643-654.

leşmiş, fenomenal dünyada olumsuzlanarak yerini alan ve bu şekilde toplumsallaşan emek, sermayenin kolektif gücü haline gelir. Sermaye de yaşayan, öznel emeği istihdam etmediği sürece, hiçbir artı değer üretemez.[30]

Kapitalist üretim biçiminde, insan diğer tüm metalar gibi üretilir; iş kollarındaki bölünme de emeğin yabancılaşmasının toplumsal ve ekonomik bir ifadesidir. Sermaye birikimi iş kollarındaki bölünmeyi, bu da işçilerin sayısını artırır. İşçilerin sayısı arttıkça iş kollarındaki bölünme, buna bağlı olarak sermaye birikimi artar. Sermaye zaten, Marx tarafından, "birikmiş emek" diye tanımlanmıştır *1844*'te.

Emeğin sonucu olarak ortaya çıkan ürün, emeğin nesneleşmesidir. Marx, "nesneleşme"yi bu üretim biçimi için olumsuz anlamda kullanır; nesnel dünya, içinde emek üretim sürecinde bulunan işçiyi süreç ilerledikçe soğurur, hiçleştirir. Ürünün işçiden bağımsızlaşması, işçinin ürettiği ürüne yabancılaşması için, işçinin üretim etkinliği esnasında kendine yabancılaşmış olması gerekir. Bu sistemde artık her emek süreci meta üretir; emek gücü biçiminde kendini olduğu gibi, işçiyi de bir meta olarak üretir –diğer tüm metaların yanında, başka metalar gibi...

İnsanın bedeninin kendi bedeni olmaktan çıktığı iktisat tarihinin bu aşamasında, insan kendi türüne de yabancılaşır; türün en temel özelliği olan "kişinin kendini *Praxis* dahilinde bilincinde temsil etme," Hegelci bir ifade kullanırsak "sadece insana mahsus olan kendi ikizini oluşturma" özelliği elinden alınır. Öte yandan Hegel'in aksine, Marx için bedensel etkinlik insana içkin bir özelliktir, sadece bilincin değil, bilinç ile bedenin, bir bütün olarak insanın yabancılaşması söz konusudur. Hegel fenomenal dünyadaki etkinlikle bilincin yabancılaştığını ama Ben-bilinci için bunun zorunlu olduğunu söylüyordu. Marx ise, belirttiğimiz gibi, yabancılaşmanın sadece bilinç ile sınırlı kalmadığını, bedenin etkinliğin zorunlu bi-

[30] K. Marx, *Grundrisse*, s. 669-670.

çimde yabancılaşmaya yol açmadığını, bu yabancılaşmanın üretim biçimine bağlı olduğuna işaret etmişti. Yabancılaşmış bireyler, Kant'ın terimlerini kullanırsak, özgür değil, ancak "patolojik" kararlar verirler. Marx'ta ideoloji, din ve kapitalizm, bu patolojik kararların üç temel payandasıdır.

"İşçi, yaşayan bir sermayedir, çalışmadığı zaman varoluşunu kaybeder."[31] Sermaye ile işçi, "eşitsiz" denebilecek koşullarda bile değildir; onun da ötesinde, işçi, tümüyle yitip gitmiş insanın sermayenin bir parçası olduğunun öznel ifadesi, sermaye de kaybolmuş insanın sermayeden ibaret olmasının nesnel ifadesidir.

Grundrisse'de, emek zamanından tasarruf edilmesi, üretim maliyetlerinin en düşük seviyeye indirilmesiyle bir arada ele alınır. Bu tasarruf, üretici güçlerin gelişmesiyle ters oranlıdır; üretim kapasitesinin gelişmesi de tüketim kapasitesinin ve tüketim gereçlerinin gelişmesi anlamına gelir. Burjuva toplumu, bireyi, hem üretip hem de tüketebilecek bir tarzda biçimlendirir. Emek zamanından tasarruf, boş zamanın artması, bireyin hem üretim hem de tüketim kapasitelerinin gelişmesi için zorunludur ve aynı birey, üretici emek gücü olarak boş zamanın ardından üretim-tüketim eksenine geri döner – "sabit sermaye" olan bir insan biçiminde. Bu nedenle, dolaysız emek zamanı ile boş zaman antitez olmaktan çıkmış, birbirlerini bütünler hale gelmişlerdir. Böylece boş zaman, bireyi doğrudan üretim sürecine girecek başka bir birey olarak biçimlendirir. Bu süreç, hem bir disiplini, hem de üretime dair becerinin artmasını mümkün kılar.[32] Marx'ın söylediklerinden hareketle; burjuva ekonomisinin, insanları, aralarında üretim/tüketim dereceleri olan tek bir insana dönüştürdüğünü, her günü de tek bir iş gününe çevirdiğini söyleyebiliriz. Burjuva toplumunun boş zamanı, Aristoteles'in *skhôle*'si değildir.

---

[31] *EPM*, s. 335.

[32] K. Marx, *Grundrisse*, s. 711-712.

Bu şekilde bakıldığında devinim, etkinlik, dolayısıyla üretim süreci, mübadeleye tâbi olmazsa başlayamaz da... Değişim değeri, zamansal olarak üretimden sonra gelse de kapitalizmin oluşturduğu ters yüz edilmiş dünyada üretim sürecinin ön koşuludur. *1844 Elyazmaları*, kapitalist üretime dair *Grundrisse* ve *Kapital*'deki çözümlemenin izlerini açık biçimde taşıyordu.

Marx, *1844*'ün ilk elyazmasında "Hayat nedir, etkinlik değilse?"[33] diyordu. Bedensel etkinlik, Marx için insana içkin bir özellik olarak karşımıza çıkar: İnsan, etkinliğini iradesinin ve bilincinin nesnesi yapar, kendini etkin halde bilincinde temsil eder. Yabancılaşmış emek ile insanın türsel varlığı kendisine yabancı bir varlığa, olumsuzlamasına, "kendisi-olmayan"a dönüşmüş, insan kendi bedenine, doğaya olduğu gibi yabancılaşmış, kendi etkinliği başkasına ait olmuştur. Marx için "yabancılaşma," basit bir tâbiyet, kölelik değil, her şeyin ve tüm etkinliklerin olduğundan başkasına, "kendisi-olmayan"a dönüşmesidir. Bu yabancılaşma sürecinde, temel payanda, Marx'a göre mülkiyet ilişkileridir. Özel mülkiyeti bir süreç olarak ele alan Marx, emeğin özel mülkiyetin öznel yönü olduğunu söyler. Modern sanayi de Marx'a göre, modern özneye dönüşmüştür. Kapitalist üretim biçimi ve siyasi iktisat da özel mülkiyeti bilinçli, etkin bir özneye dönüştürmüştür.

Sonuç

Bir filozofun muhatabı kimdir? Başka filozoflar mı? Kamu mu? Yoksa sadece kendisine tuttuğu notlardan mı ibarettir yazılanlar?

Kant, 1784'te, çok açık ki "aklın kamusal kullanımı"na işlerlik kazandırmıştı:

---

[33] *EPM*, s. 327.

"Aydınlanma, insanın kendi suçuyla düştüğü vesayetten çıkmasıdır. Vesayet, insanın kavrama yetisini başkasının yönlendirmesi olmadan kullanma kabiliyetini yitirmesidir. Vesayet kendi suçudur; nedeni kavrama yetisinin yoksunluğu değil, onu başkasının yönlendirmesi olmadan kullanacak cesareti gösterememesidir."[34]

Kant ile Marx arasında, her ikisinin felsefi çerçevesini koruyarak, kurgusal bir diyalog oluşturmak mümkün olacaksa belki de bir soruyla başlanabilir; Kant'ın çok bilinen bu metninin başlığıyla: *Was ist Aufklärung?* (Aydınlanma Nedir?) ve bu metni izleyerek.... Marx, bu soruyu, 1840'larda "insanın 'toplumsal insan' olarak kendine dönüşü ve insan/doğa, insan/insan, varoluş/öz, Ben'in nesneleşmesi/olumlanması, özgürlük/zorunluluk, birey-tür antagonizmalarının çözümüdür," diye cevaplar ve eklerdi: "İnsanın ürüne, üretim sürecine, kendi türüne ve insanın insana yabancılaşmasının üretim biçimin dönüştürülmesiyle ortadan kalkması," diye... Marx için fenomenal alan da üretim ilişkileriyle belirlenir; bu itibarla Kant'tan radikal bir kopuş söz konusudur.

Yabancılaşma, sadece ürünlerin bir başkasına ait olması değil, her şeyin olduğundan başka olmasıdır. Marx'a göre, kapitalist üretim biçimiyle, dünya başkalaşmış, bu dünyadaki üretici sınıf da kendisinin olumsuzlamasına dönüşmüştür. "İnsan ancak toplumsal bir varlık olarak düşünür."[35] Marx'ın önermesi, *Saf Aklın Eleştirisi* açısından baktığımızda söz konusu bile değildir ama Kant'taki "Aydınlanma'nın kolektif olarak daha hızlı gerçekleşeceği" düşüncesi ile birlikte değerlendirilebilir; bu şekilde bakıldığında, Hegel'in tezinin aksine, düşünce ile varlık (*Denken und Sein*) bir karşıtlık oluşturmaz. Marx'ta türsel bilinç (*Gattungsbewusstsein*) ile toplumsal yaşam (*Gesellschaftsleben*) birbirini karşılıklı

---

[34] I. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?* çeviren J-F. Poirier, F. Proust, Paris: Flammarion, 1991, s. 43.

[35] *EPM*, s. 349-350.

olarak belirler ve türsel varlık (*Gattungssein*) her ikisinin bütünlüğü olarak karşımıza çıkar. Kant'ın, bireyin tekil olarak doğası haline gelen ergin olmama durumundan çıkamayacağı, kavrama yetisini kullanmasına izin verilmediği için bu kapasitesini kullanmaktan aciz kaldığı, dolayısıyla bireyin özgür bir devinime alışık olmadığı, bu çıkışın kamusal olarak gerçekleşmesinin daha mümkün göründüğü yolundaki tespitine Marx, bu üretim biçiminde mübadeleyi varsaymadan bir devinimin başlayamayacağı (*Grundrisse*) ve düşüncenin ancak toplumsal olarak gerçekleşebileceği (*1844*) yorumunu getirecektir.

Kant, kavrama yetisinin kullanılmasının kişinin kendisi dışında bir rehbere teslim edilmesini bir vesayet, "ergin olmama" durumu biçimde tanımlamış ve "bir kitap, bir rahip, bir hekim" örneğini vermiştir; Marx'ın da insanın yabancılaşmasına dair bir üçleme ile vereceği karşılık da sırasıyla "siyasal iktisat kitapları, din ve işçinin üretimini sürdüreceği fiziksel kapasitesi" olurdu. Kant aynı pasajda, bir sonrakinde de yineleyeceği, "insanlığın hamileri" ifadesini kullanır. Kapitalist üretim biçimi ve onun hukuku için de Marx, "özel mülkiyetin, üretim araçların sahipleri ve yasakoyucular" derdi, "hamiler" için.

Otokratik bir yönetimin devrim yoluyla alaşağı edilmesinin de hiçbir zaman düşünme eyleminde gerçek bir reform sağlamayacağını söyleyen Kant'a karşı Marx'ın "devrim" konusunda söyleyeceği -yukarıda da ifade etmiştik- çok açıktır... Bu açıdan, Kant'ın "reformist" görüşüne çok uzak, Kierkegaard'un "nitel sıçrama" ifadesine hayli yakındır Marx –yukarıda, Marx'ın doktora tezinden söz ederken belirttiğimiz gibi.

Kant'ın ifade özgürlüğüne, aklın özel ve kamusal kullanımları arasında yaptığı ayrıma, özgürlüğün Aydınlanma için ön koşul olmasına dair vurgusuna Marx, bir gazeteci olarak cevap verecektir: 1842-1843'te, *Die Rheinische Zeitung*'da ve *Deutsch-Französiche Jahrbücher*'de çıkan yazılarıyla...

Metnin sonunda Kant, yurttaş özgürlüğünden söz ederken, Marx, Bruno Bauer'e sorduğu soruyu yöneltecektir: "Önemli olan kimin özgürleştirdiği, kimin özgürleştiği değildir. Hangi özgürlükten söz ediyoruz? Sivil haklar itibariyle özgürleşmiş yurttaşlardan oluşan özgürleşmemiş bir toplum olabilir." Marx için cevaplanması gereken asıl soru budur; çünkü Marx'a göre Almanya'da devlet "siyasi birlik" anlamında var olmadığı için "Yahudi sorunu" sadece teolojik bir sorundur. "Almanya'da devlet profesyonel bir ilahiyatçıdır; dine de bir 'devlet' gibi değil, bir ilahiyatçı gibi yaklaşır."[36] Seküler soruların teolojik sorulara dönüşmesinin nedeni de budur.

Marx, burjuvazinin "insan hakkı" olarak ileri sürdüğü "özgürlük" anlayışının da "toplum birliği" fikri üzerine inşa edilmediğini, bilakis insanların birbirlerinden ayrışmalarını, onları "yalıtılmış monadlar"a dönüştürmeyi hedeflediğini, dolayısıyla özgürlüğün "başkasına zarar vermeme" ile sınırlandığını söyler. Kapitalist üretim biçiminde yabancılaşan insan varoluşunda artık Kant'ın "transandantal" özgürlüğüne de yer yoktur.

Marx'ın asıl karşı çıktığı, "sivil toplum"daki (*bürgerliche Gessellschaft*) kişinin, burjuvanın insanı ikame etmesidir. Marx'a göre, feodaliteden sivil topluma geçişte, insan dinden özgürleşmiş değil, dini özgürlüğü kazanmıştır; mülkiyetten özgürleşmiş değil, mülk edinme özgürlüğünü elde etmiştir.

Son olarak; Kant metnin başlığına işaret edip *Was ist Aufklärung?* sorusunu yinelediğinde, bizce Marx'ın vereceği cevap *Das ist Kommunismus*, olacaktır.

---

[36] K. Marx, "On the Jewish Question" [1843], *Early Writings* içinde, çeviren R. Livingstone, G. Benton, Londra: Penguin Books, 1992, s. 215-216.

Kaynakça

Armaner T. (2014). *Tarih ve Temsil*, Ankara: Dost Yayınları.

Fichte J.G. (1984). *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, çeviren A. Renaut, Paris: PUF.

Hegel G.W.F. (2010). *The Science of Logic*, çeviren G. di Giovanni, New York: Cambridge University Press.

Kant I. (1974). *Logic*, çevirenler R. Hartman, W. Schwarz, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., Inc.

Kant I. (1980). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çevirenler İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Kant I. (1990). *Critique of Pure Reason*, çeviren N.K. Smith, Hong Kong: Macmillan Education.

Kant I. (1991). *Qu'est-ce que les Lumières?* çevirenler J-F. Poirier, F. Proust, Paris: Flammarion.

Karatani K. (2008). *Transkritik*, çeviren E. Ünal, İstanbul: Metis Yayınları.

Kierkegaard S. (1985). *Philosophical Fragments*, çevirenler H.V. Hong, E.H. Hong, New Jersey: Princeton University Press.

Kierkegaard S. (2004). *The Sickness unto Death*, çeviren A. Hannay, Londra: Penguin Books.

Kierkegaard S. (2006). *Kaygı Kavramı*, çeviren T. Armaner, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Marx K. (1990). *Capital*, c. 1, çeviren B. Fowkes, Londra: Penguin Books.

Marx K. (1992). "Economic and Philosophical Manuscripts," *Early Writings*, çevirenler R. Livingstone, G. Benton, Londra: Penguin Books.

Marx K. (1992). "On the Jewish Question," *Early Writings*, çevirenler R. Livingstone, G. Benton, Londra: Penguin Books.

Marx K. (1993). *Grundrisse*, çeviren M. Nicolaus, Londra: Penguin Books.

Marx K., https://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/dr-theses/index.htm

VI

NIETZSCHE

Eleştirinin Eleştirisi: Nietzsche'nin Bakışından Kant

Buket Korkut Raptis

Nietzsche'nin Kant'ın eserlerini okuyup okumadığı tam olarak aydınlatılamasa da dönemin Kantçı literatürüne hâkim olduğu bilinen bir gerçek. Kant'a yöneltmiş olduğu eleştiriler sadece ikinci literatüre dayanıyor olsa bile eleştirilerinin içeriğine baktığımızda Kant'ı yanlış anlamış olmadığını söylemek mümkün. Bunun bir nedeni aslında Nietzsche'nin Kant'ın felsefesinin detaylarında kaybolmayıp onun felsefi sisteminin genel yapısını eleştiriyor olmasıdır diyebiliriz. Nietzsche, Kant'ın felsefi sisteminin ardında ahlakı temellendirme projesi yattığını düşünür ve bu projenin neden başarısız olduğunu ispatlamaya kalkmaz, çünkü ona göre Kant'ın felsefi sisteminin kurgusu ve amacı yanlıştır. Kantçılık Kant'ın felsefi projesinin sahiplenilmesini gerektirdiği için eleştirinin Kantçı filozoflardan yola çıkılarak yapılıyor olması onu Kant'a birebir yapılabilecek bir eleştiri olmaktan alıkoymuyor. Ayrıca Nietzsche'nin genel geçer felsefe tarzının dışında kendine has bir üslupla eleştiri yaptığını da göz-

den kaçırmamak gerek; örneğin, eleştiri yaptığı filozofların eserlerine referans vermeyişini bir eksiklik olarak görmek Nietzsche'yi tam olarak anlayamadığımıza işaret eder. Bu nedenle, Nietzsche'nin Kant'a yöneltmiş olduğu eleştirilerin ciddiye alınması Kantçı gelenek için önem taşımaktadır.

Nietzsche'nin Kant'ın felsefi sistemini eleştirmiş olduğu literatürde genel kabul olarak görülse de son dönemki çalışmalarda bu eleştirinin aslında Kant'ın eleştirel yaklaşımının bir devamı olduğu ve bu nedenle Nietzsche'nin Kantçı geleneğe dahil edilmesi gerektiği anlayışı hâkim görüş olarak karşımıza çıkmakta.[1] Ancak ilginç olan bunu savunanların hangi anlamda Nietzsche'nin Kantçı olduğu konusunda görüş birliği sağlayamamış olmaları. Bu anlaşmazlık elbette Nietzsche'nin Kantçı geleneğe dahil edilmesi gerektiği görüşüne şüpheyle yaklaşmamız gerektiğinin de bir göstergesi. Bu bölümde, Nietzsche'nin hangi nedenle Kant'ı eleştirdiği ve bu eleştirinin niteliğinin Kant'ın eleştiri anlayışının bile bir eleştirisi olarak karşımıza çıkması sebebiyle Nietzsche'nin neden Kantçı geleneğin mirasçısı olamayacağını göstermeyi amaçlıyoruz. Bunun için Nietzsche'nin sadece Kantçı geleneği nasıl eleştirdiğine değil, aynı zamanda Kançılığın yerine nasıl bir felsefi görüş öne sürdüğüne de odaklanacağız. Elbette Kantçı bakış açısından bu eleştirinin yerindeliği ve önemi tartışmaya açık olmakla birlikte bunun değerlendirilmesini ileriki çalışmalara bırakmak durumundayız.

I. Nietzsche'ye Göre Kant'ın Felsefi Projesinin Arka Planı

Nietzsche her felsefi görüşün kökeninde ahlaka dair bir kaygı yattığını ileri sürer ve bunun sebebini şu şekilde açıklar:

---

[1] Nietzsche'yi Kantçı geleneğin mirasçısı olarak yorumlayan çalışmalar için bakınız: F. Sokoloff (2006); P. Katsafanas (2014); P. Katsafanas (2017); R. Guay (2017); H. Siemens (2017); D. Owen (2017).

> Bana gittikçe açık görünüyor, şimdiye kadarki her büyük felsefe şöyle olagelmiş: Yazarının gönüllü itirafı ve bir çeşit istem dışı, kayda geçirilmemiş bellek; üstelik her felsefede ahlaksal (ya da ahlakdışı) niyetlerin, her zaman bütün bitkilerin kendisinden geldiği asıl yaşam tohumunu oluşturması. Bir felsefecinin en uzak metafiziksel savlara sahiden nasıl ulaştığını anlamak için önce şunu sormak iyi (ve akıllıca) dır: Hangi ahlaka yöneliyor o? Bundan dolayı, felsefenin babasının "bilgi dürtüsü" olduğuna değil de bir başka dürtünün burada da başka yerlerde olduğu gibi, bilgiye (ve yanlış bilgiye!) bir araç olarak hizmet ettiğine inanıyorum.[2]

Nietzsche'nin bu yargısı felsefe tarihindeki bütün filozoflar için geçerli midir diye sorulabilir. Eğer bu genellemenin doğru olmadığını düşünüyorsak onun "büyük felsefe" ayrımına dikkat etmemiz gerekiyor demektir. Nietzsche'nin bu yargısının ardındaki büyük filozofların başında Platon ve Kant gelmektedir. Zaten Kant'ın büyüklüğünü zaman zaman övmesi literatürde Nietzsche'nin Kantçı olduğu izleniminin oluşmasına katkı sağlamıştır. Ama bir filozofun büyük olduğu gerçeğini kabul etmek başka, onun görüşlerine katılıp devamını getirme çabasına girişmek başka bir şeydir. Nietzsche, soylu insanın düşmanına bile saygısı vardır derken aslında benzer bir tavrı göstermekten öteye gitmez Kant'a olan yaklaşımında.[3] Kant, Nietzsche'nin saygı duyduğu rakiple-

---

2 *İKÖ*, 6.
Bu ve bundan sonra Nietzsche'den yapılan alıntılarda sayfa numarası yerine ilgili bölümün numarası verilerek kitaplarının aşağıdaki kısaltmaları kullanılacaktır:
İKÖ – İyi ve Kötünün Ötesinde
AS – Ahlakın Soykütüğü Üstüne
TK – Tan Kızıllığı
İPİ – İnsanca, Pek İnsanca
ŞB – Şen Bilim
PA – Putların Alacakaranlığı
D – Deccal

3 *AS* I, s. 10.

rinden biridir felsefede. Bu anlamda Nietzsche için Kant'ın felsefesi sadece aşılmayı değil, çekiç darbeleriyle yıkılmayı gerektirmektedir.

Kant'ın da felsefi sisteminin aslında ahlaki bir niyet içerdiğini düşünen Nietzsche'nin çeşitli açılardan Kant'a yöneltmiş olduğu eleştirinin hedefi Kant'ın ahlak anlayışıdır:

> Filozoflar ahlakın baştan çıkarıcı etkisiyle yapı kurmuşlardır, buna Kant da dahil – amaçları görünürde kesinliği, "hakikati" ama esasen "yüce ahlaksal yapıyı" oluşturmaktı: Söz konusu "yüce ahlaksal yapı için gerekli olan düz ve sağlam zemini hazırlama"yı, kendisinin "pek parlak olmasa da faydalı" bir görevi ve işi olarak tanımlayan Kant'ın masum dilini bir kez daha kullanmak adına (*Arı Usun Eleştirisi* II, s.257). Ah, tam tersine o bunda başarılı olamadı![4]

Nietzsche, Kant'ın eleştirel felsefesinin esas amacının ahlakın altyapısını oluşturmak olduğunu düşünür. Metafizik bir varsayım olarak görebileceğimiz iki dünya ayrımı Nietzsche'ye göre Kant'ın ahlak için bir alan tanımlama ihtiyacından doğmuştur:

> ... kendi "ahlak imparatorluğuna" alan yaratmak için kendisini kanıtlanmaz bir dünya oluşturmak zorunda hissetti, mantığa dayalı bir "öbür dünya," - işte bu nedenle arı usun eleştirisine ihtiyaç duydu! Başka bir biçimde ifade edecek olursak; eğer bir şey onun için her şeyden daha önemli olmasaydı, buna ihtiyaç duymazdı, "ahlak imparatorluğu" akıl için saldırılamaz, hatta dokunulamaz bir hale getirmek, - meselelerin ahlaki düzenine akıl yoluyla fazlasıyla müdahale edilebileceğini hissetmiş olmalı![5]

İlerleyen dönemlerde, Nietzsche Kant'a yönelik eleştirisinin dozunu da arttırır. Kant'ın ahlaka yer açma çabasının ar-

---

4 *TK*, "Önsöz," s. 3.

5 *TK*, "Önsöz," s. 3.

dında aslında inanca yer açmak olduğunu savunur. Kant'ın eleştirisinin gerçek anlamda eleştiri olmadığını tam tersine ön yargılarını vaftiz etmenin bir biçimine büründüğünü, filozof olarak Kant'ın da rahip tipinin gelişmiş bir türü olduğunu ileri sürer. Bu nedenle, Nietzsche Kant'ın başarısının bir tanrıbilimci başarısından ibaret olduğunu ileri sürer.

Kant'ın başarısı salt bir tanrıbilimci başarısıdır derken aslında Nietzsche ironi yapmaktadır; çünkü asıl söylemek istediği Kant'ın eleştirel yaklaşımının eski ideali aşmak yerine ona giden gizli bir yolu açtığıdır:

> Kant'ın ortaya çıkışının, dörtte üçü papazların, hocaların oğullarından oluşan Alman öğrenim dünyasında estirdiği şenlik havası nereden geliyor? Kant'la daha iyiye doğru bir gidişin başladığı yollu, bugün bile yankılanan Alman kanısı nereden? Alman öğrenincilerin tanrıbilimci içgüdüsü, bu noktada neyin yeniden olanaklı kılındığını sezinledi... Eski ideale varan gizli bir yol açılmıştı, "Hakiki Dünya" kavramı, ahlakın dünyanın özü olduğu kavramı (yanlışlar içinde bu en berbat iki yanlış!), şimdi sinsi kurnaz bir skepsis sayesinde, yeniden, kanıtlanabilir kılınmış olmasa da artık çürütülemez kılınmıştı... Akıl, aklın hakkı, ulaşamıyordu oraya... Gerçeklik "görünüştekilik" haline sokulmuş; baştan aşağı yalandan bir dünya, varlıkların dünyası, gerçeklik haline sokulmuştu... Kant'ın başarısı, salt bir tanrıbilimci başarısıdır.[6]

Ama buna tam anlamda bir başarı denemez, çünkü eski ideale açılan bir yol olsa bile, yani eski ideali temsil eden tanrıbilimcileri memnun etse bile, bilgi sınırlanarak inanca yer açılabileceği görüşü felsefi olarak savunulabilir bir görüş değildir Nietzsche için; çünkü bu obskürantizmin bir biçimidir:

> Kurnazlıklarıyla zekaya karşı şüphe duymaya çağrıda bulunan müşkülpesent metafizikçiler, daha ince bir obskü-

[6] *D*, s. 10.

> rantizmin iyi birer aracıdır. – Kant'ın bile bu bağlamda kullanılması mümkün müdür? Hatta kendi ifadesine göre, böyle bir şeyi en azından geçici olarak istemiş olması mümkün müdür; bilgi sınırlanarak inancın yolu açılabilir mi? – Tabii ki bunu başaramadı, tıpkı bu iyice inceltilmiş ve oldukça tehlikeli, hatta en tehlikeli obskürantizm yolunda ondan sonra gelenlerin başaramadığı gibi...[7]

Nietzsche'ye göre, genel olarak filozoflar felsefi varsayımlarının kesinliğini savunurken aslında kendi önyargılarını vaftiz ederler. Bu önyargılarının ardında ahlaki kaygıların barındığını da düşünecek olursak filozof dürüstlükten yoksundur. Nietzsche bu durumun Kant için de geçerli olduğunu düşünür:

> Hepsi [filozoflar] birden düşüncelerinin sanki soğuk, saf, Tanrısal çarpıtılmamış bir diyalektiğin kendi kendine gelişmesiyle keşfedilip elde edildiği havasını yaratıyorlar... hakikat diye vaftiz ettikleri önyargılarının kurnaz savunucuları... Tartüflük katılığı kadar usluluğu yaşlı Kant'ın, bizi diyalektiğin gizli yoluna çeken; bu yol, doğrusu bu yanlış yol, onun "Kategorik İmperativ"ine çıkar. Bu oyun, eski ahlakçıların ve ahlak övgücülerinin ince hilelerini gözlemeyi bir parça bile eğlenceli bulmayan biz zor beğenenlere gülümsüyor.[8]
>
> Ahlakçılar ve azizler arasında, en az rastlanan şey dürüstlüktür... Başka bir tür aziz olan filozofların zanaatları da yalnızca belirli hakikatlere izin vermelerini gerektirir: yani zanaatlarının kamusal bir yaptırıma sahip olmasını sağlayan hakikatlere, -Kant'ça konuşursak, pratik aklın hakikatlerine. Neyi kanıtlamaları gerektiğini bilirler, pratiktirler bu konuda– birbirlerini "bu hakikatler" hakkında görüş birliği içinde olmalarından tanırlar.[9]

---

7 *İPİ* II, s. 27.

8 *İKÖ*, s. 5.

9 *PA*, Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri, s. 42.

Bu bağlamda Nietzsche genel olarak ahlak filozoflarının ve özelde de Kant'ın "rahip türünün gelişmiş bir türü" olduğunu düşünür.

> En sonunda da Kant, olanca "Alman" masumluğuyla, bu yozlaşma biçimini, bu düşünsel vicdan eksikliğini, "pratik akıl" kavramı altında bilimselleştirmeye çalıştı: akla boş verilen durumlar için bir akıl icat etti, yani ahlakın dilediği, "-malısın"lı yüce talebin dile geldiği zamanlar için. Neredeyse bütün halklarda, filozofun rahip tipinin gelişmiş bir biçiminden başka bir şey olmadığını savlarsak, rahipten kalan bu miras kendi kendine kalpazanlık şaşırtıcı olmaktan çıkar.[10]

Buraya kadar olan bölümde, Nietzsche'ye göre, her büyük filozof gibi Kant'ın da kendi felsefesini kurgularken arka planda ahlaka dair kaygılar barındırdığını ve her ne kadar masumca olsa da Kant'ın kendi ahlaki önyargılarını "hakikat" olarak varsaymasının gelişmiş rahip türünün dürüst olmayan yaklaşımının bir devamı olduğunu aydınlattık. Kant, felsefi projesini "eleştirel" olarak tanımlasa da Nietzsche için bu gerçek bir eleştiri değildir, çünkü ahlaki önyargılardan yola çıkarak oluşturulmuş bir sistemdir. Bundan dolayı Nietzsche'nin asıl hedefi Kant'ın ahlak felsefesi olmuştur; Kant'ın eleştirel felsefesinin gerçek anlamda eleştiriden yoksun olduğunun gösterilmesi onun ahlak felsefesinin değerlendirilmesine bağlıdır. Bundan sonraki bölümde tam da bu konuyu ele alıp Nietzsche'nin hangi açıdan Kant'ın ahlak felsefesine karşı çıktığını inceleyeceğiz.

II. Kant'ın Ahlak Felsefesinin Eleştirisi

Nietzsche, Kant'ın ahlak felsefesine pek çok açıdan karşı çıkar. Bunları iki ana başlık altında toplayabiliriz. Öncelikli

[10] *D*, s. 12.

karşı çıkış nedeni Kant'ın ahlak felsefesinin eleştirel olmadığı, tam tersine eski idealin bir devamı olmaktan öteye gidemediğine dairdir. İkinci karşı çıkış nedeni Kant'ın ahlakın doğasına dair yapmış olduğu çeşitli varsayımların bir eleştirisidir. Bu bölümde ilk nedeni ele alıp bundan sonraki bölümde ise ikinci nedene odaklanacağız.

Nietzsche'ye göre, Kant'ın ahlak felsefesi iki açıdan eleştirel değildir: (1) Kant'ın ahlakı temellendirme projesi ahlakı "verilen" bir şey olarak ele alır, oysa asıl sorgulanması gereken geleneksel ahlak anlayışının kendisidir. (2) Nietzsche kendi çalışmalarında Avrupa'nın geleneksel ahlak anlayışının özünü çileci idealin oluşturduğunu savunur ve bu anlayışı çeşitli açılardan eleştirip nihilizme giden yolu hazırladığını ileri sürer. Bu bağlamda, Kant'ın ahlaka yaklaşımı da çileci ideali aşmak bir yana onun devamı ve hatta savunusudur.

Bunlardan ilkine dair Nietzsche kendi görüşünü şu şekilde açıklar:

> Güldürücü bir katı ciddiyetle, tüm felsefeciler, çok daha yüksek, daha gösterişli, daha tantanalı bir şey bekliyorlar, ahlakla bilim olarak ilgilenmeye başlar başlamaz. Ahlakı temellendirmek istiyorlar –ve her felsefeci şimdiye böyle bir temele sahip olduğuna inanıyor; oysa ahlakın kendisi "verilen" bir şey olarak alınıyor. Görünmez sanıp toz ve küf içinde bıraktıkları, en usta ellerin, duyumların bile yeterince ince olmadıkları betimleme görevinden ne denli uzaktır beceriksiz kibirleri! İşte tam bundan ötürü, ahlak felsefecileri, ahlak olaylarını, yalnızca, kabaca, keyfi, özetlerden, rastgele kısaltmalardan bilirler; çevrelerinin, sınıflarının, kiliselerinin, çağlarının ruhu, iklimleri ve yeryüzünün parçasının ahlakı olarak– işte bundan ötürü değişik insanlar, geçmiş dönemler hakkında bilgileri özürlüdür, bu konuları çok da az merak ederler, ahlakın asıl sorununu görmezler: –Oysa bu sorunlar farklı birçok ahlakın bir karşılaştırması yapıldığında su yüzüne çıkar. Bü-

> tün "ahlak bilimi"nde şimdiye dek eksik olan tek şey, tuhaf gelecek kulağa, ama tam ahlak sorununun kendisiydi.[11]

Burada Nietzsche'nin aklındaki filozofların başında Kant'ın olduğu devamında yer alan 187. ve 188. bölümlerde Kant'a yönelttiği eleştirilerden anlaşılabilir. Nietzsche'ye göre, Kant da Aydınlanma dönemi filozoflarının tümünün yaptığı gibi ahlakı temellendirme projesine girişirken kendi kültürüne ait ahlak anlayışını mutlak doğru olarak varsaymıştır. Oysa, ahlak Nietzsche açısından tarihsel süreçte farklı kültürlerde farklı şekillerde ortaya çıkmıştır ve ahlaka dair eleştirel bir yaklaşım bu farklı ahlak anlayışlarının karşılaştırmasının yapılmasını gerektirir. Nietzsche kendi çalışmalarında tam da bu sorunu ele alır ve onun eleştirel yaklaşımına burada biraz olsun değinmek Nietzsche açısından Kant'ın ahlak felsefesinin neden eleştirel olmadığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Özellikle de yukarıda ikinci eleştiri nedeni olarak gösterdiğimiz Kant'ın felsefesinin çileci ideali aşamamış olduğunu söylerken Nietzsche'nin ne demek istediğini anlamamızı sağlayacaktır.

Ahlakın Soykütüğü Üstüne adlı çalışmasının konusunu oluşturan iki tip ahlak anlayışının karşılaştırılmasının farklı ahlak anlayışlarının değerlendirilmesinin anahtarı olduğunu Nietzsche şu şekilde açıklar:

> Yeryüzünde egemen olmuş, hâlâ da egemenliğini sürdürmekte olan birçok daha ince ve daha kaba ahlakta dolaştım, gördüm ki, belli özellikler, birbirlerine bağlı olarak, düzenli olarak birlikte ortaya çıkıyor: Şimdiye dek iki temel tip ortaya çıktı; bir de temel ayrım. Efendi ahlakı ve köle ahlakı var.[12]

Nietzsche ahlak sorununu farklı ahlak anlayışlarının karşılaştırması olarak görür. Farklı ahlak anlayışlarının en temel-

---

[11] *İKÖ*, s. 186.

[12] *İKÖ*, s. 260.

de iki tipe indirgenebileceğini ileri sürer ve bunları efendi ve köle ahlakı olarak isimlendirir. Bu isimlendirme literatürde bazı araştırmacıları yanıltmış ve bunun sınıfsal bir ayrıma işaret ettiği görüşünü benimsemelerine yol açmıştır. Oysa bu sadece ahlaka yaklaşım biçimine ilişkin bir ayrımdır; bir diğer deyişle, ne köle ahlakına sahip olanlar emeği sömürülen sınıfı, ne de efendi ahlakına sahip olanlar başkasının emeği üzerinden geçinen sınıfı oluşturur. Efendi ve köle ahlakı, ahlak anlayışının farklılığına ilişkin bir ayrımdır.

Nietzsche bu ayrımı yaparken ahlaki olarak doğru ve yanlışı nasıl tanımladıklarına odaklanır ve aslında bu tanımlamada kullanılan kavramların isimleri ve anlamları bile farklıdır. Efendi ahlakı "iyi" ve "kötü" kavramlarını kullanırken köle ahlakı "hayır" ve "şer" kavramlarına gönderme yapar. Efendi ahlakına sahip bir insan önce belli başlı erdemleri ve ahlaki değerleri tanımlar ve bunları kendisi barındırıyorsa kendisine iyi sıfatını yakıştırır. Bunlardan yoksun olanlar ise onun gözünde "bayağı" ve "alçak" anlamında kötüdür. Köle ahlakına sahip insansa öncelikli olarak kendisine bir düşman yaratır ve genellikle kendisine zararı olacağını düşündüğü ya da sadece kendisinden farklı olan kimseleri düşman olarak görür. Düşman olması bakımından bu insanlar ona göre şeytani bir kötülüğe sahiptir. Düşmanın karşısında kendisi yer aldığı için ve bu düşmanı şer odağı olarak tanımladığından dolayı kendisini hayır sahibi biri olarak görür. Burada kendisinin hayırlı biri olmasının ne erdemli olması ne de ahlaki değerlere sahip olmasıyla bir ilgisi vardır. Dolaylı yoldan yapılan bir tanımlamadır bu. Zaten şer kavramının tanımı da erdemlerden ve ahlaki değerlerden yoksunluk anlamına gelmemektedir.

Nietzsche köle ahlakına sahip bir insanı kimi zaman hınç insanı olarak nitelendirir; çünkü başkasını düşman olarak görmesinin ardında kendi acısına sebep bulmak adına kendisiyle barışık mutlu insanları sorumlu tutup onlara hınç beslemesi yatmaktadır. Nietzsche bu ahlak anlayışını efendi

ahlak anlayışı ile karşılaştırması sonucunda hastalıklı bir bakış açısı olarak sunar bize. Efendi ahlakı insanı kendisiyle barışık ve mutlu insandır. Başkasına yaklaşımı da değerler üzerinden şekil alır. Kötü olan insan onun gözünde düşman olmaktan ziyade bayağı bir insandır sadece. Kendisine nadir olarak seçtiği düşmanına da aslında saygısı vardır. Saygı duymadığı bayağı yani kötü insanlar onun gözünde düşman olmaya bile değer değildir.

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı çalışmasının ilk bölümünü bu iki ahlak tipini açıklamaya ayırır. Çalışmanın ondan sonraki iki bölümü ise köle ahlakının çeşitli açılardan incelenip eleştirilmesi üzerinedir. İkinci bölüm "kara vicdan" kavramına odaklanır. Nietzsche'ye göre "vicdan" kendi başına sorunlu bir kavram değildir aslında. İnsanı "söz verebilen hayvan" olarak tanımlayan Nietzsche, sözünde durabilen insanın gurur kaynağına "vicdan" adını verdiğini ifade eder. Sorunlu kavram "kara vicdan"dır ve Nietzsche sorunu bu olgunun ortaya çıkış koşullarını inceleyerek açıklar. Deleuze'ün de dediği gibi, soykütük, Nietzsche için hem değerlerin kökeni hem de kökenin değerine işaret eder.[13] Kara vicdanın ortaya çıkışı borçlu alacaklı ilişkisinin tarihsel gelişimine dayanır. İlkel topluluklar, Nietzsche'ye göre, kendilerini atalarına borçlu hissederler, çünkü var oluş sebeplerini onlara dayandırırlar. Ata kültünün hâkim olduğu bu topluluklarda atalara minnet borcunun ödenmesi için çeşitli törenler eşliğinde kurbanlar sunulur. Nietzsche tarihsel süreçte insanın kendi varlığının sebebi olarak Tanrı kavramını yaratmış olduğunu ifade eder ve atalar yerine borçlu olunan varlığın artık Tanrı olarak görüldüğünün altını çizer. Artık törenler Tanrı için yapılmaya başlanır. Hristiyanlıkla birlikte Tanrı'ya olan borç ödenemez bir hal alır; çünkü bu inanca göre Tanrı kendisini insanlara olan sevgisi yüzünden feda etmiştir. Bilindiği üzere Hristiyanlıkta Tanrı, İsa ve Kutsal Ruh üçlemesi aynı varlığa

[13] G. Deleuze, s. 14.

işaret eder ve çarmıha gerilen İsa aslında Tanrı'nın kendisidir aynı zamanda. İnsan sevgisi yüzünden kendisinin çarmıha gerilmesine razı olan bir Tanrı'ya olan borç artık ödenemez bir hal almıştır. Bu yüzden her insan günahkâr doğar anlayışı hakimdir Hristiyanlıkta. İşte kara vicdan tam da bu ödenemeyen borç dolayısıyla insanın kendini suçlu ve günahkâr hissetmesi anlamına gelmektedir. Bu ruh halini, insanın içini kemirmesi ve hastalıklı oluşu nedeniyle yargılar Nietzsche.

Köle ahlakına sahip hınç insanı acı çeken ve bu yüzden başkalarını suçlayan bir insanken nasıl oluyor da kara vicdan sahibi bir varlık olabiliyor? İşte bu dönüşümün izini sürer Nietzsche üçüncü bölümde. "Çileci idealin anlamı nedir?" olarak adlandırdığı bu bölüm hem Hristiyanlığın özünü oluşturan çileci idealin anlamı hem de çileci rahibin işlevi üzerinedir. Çileci ideal bu dünya ve öte dünya ayrımına dayanır. Bu dünyanın olumsuzlanması ve değersizleştirilmesi öte dünya hayali ile desteklenir. Çileci ideal insanın kara vicdan sahibi olmasının da nedenidir. Köle ahlakına sahip insan hınç doludur ve kendi acısına bir sebep aramaktadır. Nietzsche, insan için acıdan ziyade sebepsiz acının katlanılmaz olduğunun altını çizer. Çileci rahip tam da bu noktada devreye girer ve hınç insanın acısına bir sebep sunar: "Acı çekiyorsun, çünkü günahkârsın" telkininde bulunarak köle ahlakı insanının acısına hem anlam verir hem de hıncının yönünü değiştirir. Artık suçlu bir başkasından ziyade insanın kendisidir. Kendini günahkâr olarak görmenin kara vicdanı oluşturduğunu açıklamıştık. Çileci rahip hınç insanını kara vicdan sahibi bir varlığa dönüştürerek onun hıncının yönünü kendine doğru çevirmiştir. Bu anlamda artık hınç insanı çileci rahibin elinde kontrol edilebilir bir sürü insanına dönüşür. Çileci rahip bir doktordan ziyade bir çobandır: Acının giderilmesinden ziyade onun sürekli canlı tutulmasını sağlar, çünkü kendi iktidarı bu durumun sürekliliğine bağlıdır.

Çileci idealin hem bu dünyanın değersizleştirilmesine hem de hiçliğin istenmesine sebep olduğu için nihilizme yol

açtığını ileri sürer Nietzsche. Nietzsche'ye göre, hiçbir şey istememektense hiçliği ister insan. Genel olarak literatürde Nietzsche'nin nihilizmin kaynağını Tanrı'ya olan inancın kaybolmasına bağladığı görüşü hakimdir. Halbuki Nietzsche bunun tam tersini savunmuştur. Hristiyanlığa olan inancın nihilizme götürdüğünü söyler ve bu inancın kaybolmaya yüz tutmasını da sevinçli bir haber olarak ele alır.

Şimdi yukarında değinmiş olduğumuz Kant'ın eleştirel olmamasını eleştirme nedeninin ikincisini açıklayabiliriz. İlki anımsayacak olursak Kant'ın ahlakı temellendirme projesi için ahlakı verili kabul etmesiydi. İkincisi ise Kant'ın ahlakı temellendirmek üzere geliştirdiği felsefi kurgunun çileci ideali aşamamış oluşudur. Bunu Nietzsche şu şekilde açıklar:

> Hala ciddi olarak inanılıyor mu (ilahiyatçıları bir an için tasarladıkları gibi), Kant'ın ilahiyat kavramlarına karşı ("Tanrı," "ruh," "özgürlük," "ölümsüzlük") kazandığı zaferin çileci ideale zarar verdiğine? –Şimdilik Kant'ın gerçekten de böyle bir niyeti olup olmadığı konumuzun dışında kalıyor. Kesin olan şu, Kant'tan bu yana, her çeşit aşkıncılar bir kez daha oyunu kazanmışlardır, –ilahiyatçılardan kurtulmuşlardır: Ne büyük mutluluk!– Kant onlara, bundan böyle "yüreklerinden gelen isteği" izleyip kendi güçleriyle, olanca bilimsel saygıyı görerek yürüyebilecekleri gizli yolu gösterıniştir.[14]

Kant'ın çileci ideali aşamadığının en önemli göstergesi, Nietzsche'ye göre, ahlaka yer açmak için bile olsa ortaya atmış olduğu iki dünya varsayımıdır:

> Dünyayı "hakiki" ve "görünüşte" dünyalara ayırmak ister Hristiyanlığın ister Kant'ın (nihayetinde o da sinsi bir Hristiyan) yaptığı biçimde olsun, yalnızca dekadansın bir telkinidir –çökmekte olan yaşamın bir belirtisidir.[15]

---

[14] *AS* III, s. 25.

[15] *PA,* Felsefede "Akıl," s. 6.

Nietzsche Kant'ın ahlak felsefesinin ahlakı verili olarak kabul etmesi ve çileci idealin bir devamı olması nedeniyle eleştirel olmadığını ileri sürmenin yanı sıra ahlakın doğasına yönelik yapmış olduğu varsayımlara da karşı çıkar. Şimdi bu varsayımların neler olduğuna ve Nietzsche'nin hangi nedenlerle bunları eleştirdiğine bakacağız.

III. Kant'ın Ahlakın Doğasına İlişkin Varsayımlarına Karşı

Nietzsche, Kant'ın ahlak anlayışının varsayımlarını dört açıdan ele alır: Bunlardan ilki ahlaki doğruları bilmemizi sağlayan bir yetinin olduğu; İkincisi, bu bilginin mutlak olduğu; üçüncüsü, ahlakın evrensel bir ilkeye dayandığı; dördüncüsü, istencin özgür ve özgür olmayan olarak değerlendirilmesidir.

Nietzsche, Kant'ın genel anlamda "sentetik yargılar, *a priori* olarak nasıl olanaklıdır?" sorusuna insanda bulunan bir yeti vasıtasıyla yanıtını verdiğini ve bunun ne bir yanıt ne de açıklama olduğunu düşünür. Kant'ın daha da ileri giderek ahlaki yargılar için de bir yeti icat ettiğini şu şekilde eleştirir:

> Kant daha ileri gidip insandaki ahlak yetisini keşfettiğinde –çünkü o zamanlar Almanlar hâlâ ahlaklıydı ve "Real-politik" uygulayıcısı değildi– Alman felsefesinin halayına erişildi... Her şeyden önce "duyular üstü" için bir yeti buldular... İlk ve en öndeki düşçü yaşlı Kant'tı. "Yetinin yetisiyle" demişti. Ya da en azından bunu demek istemişti. Ama bu yanıt mı? Açıklama mı? Yoksa salt sorunun bir tekrarı mı? Niçin uyku ilacı uyku verir? "Yetinin yetisiyle," yani *virtus darmitiva* diye yanıtlıyor Moliere'de bir doktor... Oysa, bu tür yanıtlar komediye aittir...[16]

[16] *İKÖ*, s. 11.

Nietzsche'nin eleştirisi ironik olmakla beraber düşündürücüdür. Gerçekten de yetilere başvurarak yapılan Kantçı açıklamanın neyi aydınlattığı sorgulanabilir. Hele ki bir sonraki eleştiri ile birleştirdiğimiz zaman bu soru daha bir önem kazanır. Gerçekten mutlak ahlaki doğrular varsa bunların bilinebilirliğinin olanaklı olmasını insana ait bir yetiye bağlamak bir derece anlamlıyken böyle mutlak doğrular olduğu varsayımdan öteye geçmiyorsa bunları bilen bir yetinin varlığı da sorgulanır hale gelir. Öyleyse asıl sorgulanması gereken ahlaki doğruların mutlak olup olmadığıdır ve değilse, o zaman önemli olan, onların doğru olmasını sağlayan nesnellik koşulu nedir sorusuna verilecek yanıtımızdır. Nietzsche hem genel anlamda bilgi hem de özelde ahlaka dair olan bilgi için bakış açısının gerekli olduğunu düşünür ve mutlak bilgi kavramını şu şekilde eleştirir:

> Dolaysız kesinliklerin olduğuna inanan, zararsız, kendini gözleyen insanlar var; örneğin, "düşünüyorum" ya da Schopenhauer'ın kör inancında olduğu gibi "istiyorum:" Sanki bilgi, burada nesnesini saf ve çıplak olarak kavramış, "kendi başına şey" gibi, ne özne ne de nesne tarafından yanlışlanmaya uğramıyor. Ama "dolaysız kesinlik," "mutlak bilgi" ve "kendi başına şey," bir *contradictioin adjecto* içerir, yüz kere söyledim: Şu, sözcüklerin ayartmasından kurtulalım artık![17]

"Mutlak bilgi" sorunlu bir kavramsa bilgi için öne sürmüş olduğumuz nesnellik nasıl olanaklıdır? Nietzsche eğer her türlü bilginin bir bakış açısının ürünü olduğunu söylüyorsa bu göreceliliğe yol açmaz mı? Nietzsche'nin bu durumu aşabilecek bir nesnellik tanımı vardır oysa ki. Nietzsche şöyle açıklar bunu:

> Bundan böyle, sevgili filozofların, "saf akıl," "mutlak tinsellik," "kendi başına bilgi" gibi çelişkili kavramların tu-

[17] *İKÖ*, s. 16.

> zağına karşı koruyalım – onlar hep tümüyle düşünülemez bir göz düşünmemizi beklerler bizden, belli bir yöne yönelmemiş, etkin ve yorumlayıcı kuvvetlere engel olan bir göz, görmenin bir şeyi görmek olduğunu fark etmemiş, saçma ve kavranmaz bir göz beklerler. Oysa, yalnızca belli bir açıdan görme vardır, yalnızca belli bir açıdan "bilme;" bir şeyin üzerinde ne denli etkili konuşmamıza izin verilirse, o denli çok gözlere, farklı gözlere gerek vardır; o denli araştırdığımız nesnenin içine girip "kavramamızı," "nesnel kılarız."[18]

Nietzsche, her türlü bilmenin belli bir bakış açısına dayanmak zorunda olduğunu ileri sürer ve nesnelliği ancak farklı bakış açılarından bakabilen insanın yakalayabileceğini savunur. Konu ahlaki yargılarımıza geldiğinde durum sadece bakış açısına bağlı olarak olguları görmenin de ötesine geçer aslında. Çünkü Nietzsche'ye göre, "ahlaksal olay yoktur, yalnızca olayların ahlaksal yorumu vardır."[19] Bu, ahlaki yargılar görecelidir anlamına gelmez; çünkü ahlaksal yorumun nesnelliği de farklı bakış açılarına başvurup bunların karşılaştırılmasına dayanır. Ama bu doğrular buna rağmen yine de evrensel değildirler ve olamazlar da Nietzsche'ye göre. Kant'a yönelttiği üçüncü eleştiri de ahlaki doğruların evrensel olduğunu varsaymasıdır.

Nietzsche, ahlaki yargıların evrensel olamayacağını, kişinin kendi görüşünü evrensel bir yargıymış gibi dayatmasının bencilliğin bir belirtisi olduğunu ileri sürer:

> Ne? İçindeki kategorik buyruğa saygın mı var? Sözde törel yargının bu "sağlamlığına" saygın mı var? "Burada herkes benim gibi yargılamalı" diyen koşulsuz duyguya saygın mı var? Bu noktada bencilliğini daha fazla beğen. Bencilliğinin körlüğünü, dar kafalılığını, iddiasızlığını da... Çünkü kendi yargısını evrensel bir yargı olarak an-

[18] *AS* III, s. 12.

[19] *İKÖ*, s. 108.

> layan bencildir. Bu, kör, dar kafalı, iddiasız bir bencillik, çünkü senin henüz kendini bulmadığını, kendin için bir ülküyü yaratmadığını ele veriyor – çünkü yaratmış olsaydın, senin yargın hiçbir zaman bir başkasının yargısı olamazdı, hele herkesin hiç mi hiç olamazdı.[20]

Burada dikkat edilmesi gereken asıl mesele Nietzsche için ahlaki yargıların doğası gereği evrensel olamayacağıdır. Gerçekten Nietzsche haklıysa, kendi yargımızı evrensel olarak sunmak bir bakıma bencilce bir yaklaşım olmaktan öteye gidemez. Nietzsche aynı bölümde ahlaki yargıların neden evrensel olamayacağını şu şekilde açıklar:

> "Bu durumda herkesin böyle eylemesi gerekirdi" diye yargı vermeyi sürdüren biri, kendini bilmeye giden beş adımı daha atmamış demektir. Atmış olsaydı, birbirinin aynısı olan eylemlerin olmadığını var olamayacağını bilirdi. Şimdiye dek gerçekleştirilen her eylemin bütün başka, bir daha yenilenemeyecek biçimde gerçekleştirildiğini; bunun gelecekteki bir eylem için de doğru olduğunu, eylemler konusundaki bütün düzenlemelerin (şimdiye dek var olan törelliklerin, en içsel en ustaca düzenlenenlerinin bile) kabaca onların dış yüzü ile ilgili olduğunu; bu düzenlemelerin aynılığa benzer bir şeye yol açabileceğini, ama bunun olsa olsa bir benzeyiş olacağını; bir eylem düşünen ya da geçmiş bir eyleme bakan biri için bu eylemin içine girilemez olduğunu, öyle kaldığını; bizim "iyi," "soylu," "büyük" konusundaki kanılarımızın doğruluğunun kendi eylemlerimizle kanıtlanamayacağını, çünkü her eylemin bilinemez olduğunu; bizim kanılarımızın, değerlendirmelerimizin, iyinin ne olduğuna ilişkin levhalarımızın, kesinlikle eylem düzeneğimizdeki en güçlü kaldıraç olduğunu, ama her belli durumda onların düzeneğinin yasasının kanıtlanamaz olduğunu bilirdi.[21]

---

[20] *ŞB*, s. 335.

[21] *ŞB*, s. 335.

En temelde Nietzsche eylemlerin doğası gereği tikel olduğunu ve benzer eylemler üzerinden bir genelleme yapılacak olsa bile bunun benzerlikten öteye gidemeyeceğini ileri sürer. Öyleyse eylemler hakkındaki ahlaki yargılarımız evrensel ilkelere bağlı olamaz ve böyle ilkeleri varsaymak yanıltıcıdır. Bu, herhangi bir durumda tikel bir eylem için yapılan ahlaki yargıların doğru ya da yanlış olamayıp kişiden kişiye değişeceği anlamına gelmemektedir. Nietzsche daha incelikli bir şey söylemektedir. Ahlaki yargılarımız tikel durumlara ilişkin olduğundan bu yargıların doğruluğunun ölçütü evrensel ilkeler olamaz; olmayan evrensel ilkeler varmışçasına kendi bakış açımızdan yaptığımız yargılar bizi yanıltabilir. Bizi daha doğru bir yargıya götürecek olan durumun kendi özelinde farklı bakış açılarından bakılarak değerlendirilmesidir. Nietzsche bir bakıma mutlak ahlaki doğrular yoktur ama bir ahlaki yargının diğerine göre daha doğru olduğunu söylememiz olanaklıdır demek ister.

Nietzsche bunun dışında, genel olarak ve özellikle de Kant'ta, ahlakın vazgeçilmez dayanağı olarak görülen "özgür istem" kavramını da eleştirir. Nietzsche'ye göre "istem" kendi başına bağımsız bir yetiymişçesine sorgulanmadan varsayılır; oysa, çok iyi bilinen bir şey gibi görünen istem karmaşık bir yapının ürünüdür. Bunu şu şekilde açıklar:

> Felsefeciler "istem"i sanki dünyanın en iyi bilinen şeyiymiş gibi söz konusu etmeye alışmışlar... İstem her şeyden önce, karmaşık bir şey, yalnızca sözde kalan birliğe sahip... Her istemede önce duyumların çokluğu, yani ardımızda bıraktığımız duyumların duyumu, ona doğru yöneldiğimiz durumların duyumu, bu bırakmamızın ve yönelmemizin kendilerinin duyumu vardır, ayrıca, o zaman bunlara "kollarımızı ve bacaklarımızı" oynatmadan bile eşlik eden kas durumu, biz bir şeyi "isteyince," bir tür alışkanlıkla harekete geçer ve etkisini gösterir.[22]

[22] *İKÖ*, s. 19.

Öyleyse, Nietzsche'ye göre, herhangi bir eyleme bizi yönelten isteme pek çok içsel ve dışsal koşulların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir sonuçtur ve belli bir birliğe sahip değildir. Birliğe sahip olmadığı için de onun özgür ya da özgür olmayan olarak tanımlanması da anlamlı değildir. Nietzsche istem söz konusu olduğunda değerlendirmenin nasıl olması gerektiğine dair görüşünü şöyle açıklar:

> "İstem özgürlüğü" özlemi; en yüksek metafiziksel anlamıyla, yazık ki hâlâ, yarı eğitilmiş insanların kafalarına egemen; eylemlerinin tek tek sorumluluğunu taşıma özlemi ve Tanrı'yı, dünyayı, şansı, toplumu onlar için sorumluluktan kurtarma özlemi, tam bu *causa sui* özleminden, *Münchhausen* gözüpekliliğiyle, kendi saçlarından tutup hiçliğin bataklığından kendini varlığa çekme özleminden geri kalmaz... "Özgür olmayan isteme" mitolojidir: Aslında gerçek yaşamda yalnızca güçlü ve zayıf istemeler söz konusudur.[23]

Bütün duyumlarımızın karmaşık bir sonucu olan istem için ne özgürdür ne de özgür değildir diyemeyiz. Yine de Nietzsche için farklı istemler arasında bir karşılaştırma yaparken kullanabileceğimiz ölçüt vardır ve bu değerlendirme ölçütünün güçlülük ya da zayıflık olduğunu savunur. Sorumluluk üstlenmeyi istediğimiz ölçüde istemimiz güçlüyken sorumluluktan kaçındığımız zamanlar istemimiz zayıftır. Kısaca, bir eylemin yapılıyor olmasının ardında özgür bir istem değil, güçlü bir istem vardır ve bir başka eylemin yapılmayışı istemin özgür olmayışından ziyade zayıf olmasından kaynaklıdır. Her ne kadar Nietzsche istemin bağımsız bir yetiymişçesine birliğe sahip olmadığını savunsa da istemimizin kuvveti bize dair bir şey söylemektedir. Nietzsche, ahlaklı insanın salt akıl varlığına indirgenemeyeceğini ileri sürer ama aynı zamanda ona göre, bütün içgüdü, duygu ve

[23] *İKÖ*, s. 21.

düşüncelerin karmaşık bir birlikteliği sonucunda ortaya çıkan eylem istemimizin güçlü ya da zayıf olması bizim kim olduğumuza dair bir şey söylemektedir.

Herhangi bir durumdaki ahlaki yargımız bir yetinin sonucu olamayacaksa, mutlak anlamda doğru değilse, evrensel bir ilkeye dayanmıyorsa ve yargımızın sonucundaki eylemimizin ardında özgür istem yoksa Nietzsche'ye göre ahlakı değerlendirmede bulunurken bize yön vermesini bekleyebileceğimiz bir ilkeden de bahsedemez miyiz? Genel kanının aksine Nietzsche bize böyle bir ilke sunar. Tam da bu önerisi Kant'a yöneltmiş olduğu bütün bu eleştirilerin sonucunu özetler niteliktedir: Nietzsche Kant'ın koşulsuz buyruğunun yerine ebedi dönüş ilkesini koyar. Şimdi bunun ne anlama geldiğine bakalım.

IV. Nietzsche'nin Bakışından Ahlakı Yeniden Değerlendirmek

Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesi kozmolojik ve ahlaki olmak üzere iki şekilde yorumlanır. Biz bu düşüncenin kozmolojik yorumuna katılmamakla birlikte bunun nedenlerini burada tartışmayıp direk ahlaki bir ilke olarak yorumlandığında nasıl bir öneme sahip olduğuna bakacağız. Nietzsche'nin ahlakı yeniden ele alış biçimi içerisinde ebedi dönüş ilkesinin yerini ve önemini bize en iyi Deleuze açıklar. Bu bölümde Deleuze'ün yorumundan da destek alarak Nietzsche'nin ahlakı yeniden değerlendirirken kullandığı kilit kavramlar arsındaki ilişkiyi ortaya çıkarmayı amaçlıyoruz. Ancak o zaman Nietzsche'nin eleştirel bakışının Kantçı olmadığını tam olarak aydınlatılmış olacağız.

Daha önce değinmiş olduğumuz üzere Nietzsche en temelde iki tip ahlak anlayışı olduğunu ileri sürer: efendi ve köle ahlakı. Deleuze haklı olarak efendi ahlakı bakış açısının "etkin kuvvet"in köle ahlakınınsa "tepkisel kuvvet"in bir

ürünü olduğunu söyler. Gerçekten de Nietzsche'de efendi ahlakına sahip insan etkin ve yaşamı olumlayan biriyken, köle ahlakına sahip insan tepkisel ve yaşamı olumsuzlayan biridir. Nietzsche için bu iki tip ahlak anlayışını değerlendirmenin kökeninde "yükseklik" ve "alçaklık" ya da bir başka ifadeyle "soyluluk" ve "bayağılık" yer alır. Bunlar birer değer olmamakla beraber, kişinin varoluş biçimine gönderme yaptıkları için olası bir değerlendirmenin ölçütü olarak karşımıza çıkarlar; soyluca yapılan değerlendirmeler olduğu gibi bayağıca yapılanlar da vardır. Değerlerin değerini belirleyen ilke olarak karşımıza çıkar bu iki tip varoluş biçimi. Deleuze de Nietzsche'nin bu görüşünü şu şekilde açıklar:

> Değerlendirmeler, onları oluşturan öğeler açısından düşünüldüklerinde birer değer değildirler; değerlendirenlerin ve yargıda bulunanların, yargılarının ölçütü olan değerlere ilke olarak hizmet eden varlık biçimleri, varoluş şekilleridir. Bu yüzden her zaman varoluş şeklimize ya da yaşam biçimimize göre hak ettiğimiz inanç, duygu ve düşüncelerimiz vardır. Yalnızca "bayağı" bir biçimde değerlendirildiği, "bayağı" bir biçimde yaşandığı ve düşünüldüğü zaman söylenebilecek, hissedilebilecek ve tasarlanabilecek şeyler, ancak o zaman inanılabilecek değerler vardır. İşte sorunun özü: Yükseklik ve alçaklık, soyluluk ve bayağılık değer değildirler, ama değerlerin kendi değerlerinin türetildiği diferansiyel öğeyi temsil ederler.[24]

Nietzsche anlam ve değer sorununu felsefenin temel sorunu olarak görür. Buna istinaden Deleuze'ün Nietzsche'ye atfettiği önemli bir buluş anlam ve değerin kaynağı olarak "öz" kavramına ilişkin soruyu değiştirmesidir. Artık soru, eski metafizik bakış açısından sorulan "bu nedir?" değildir. Nietzsche "ne?" yerine "kim?" sorusunu koyar; herhangi bir şeyin özüne ilişkin sorulması gereken "Kim bu şeye böylesine egemen olup onda kendini ifade ediyor? ve "Bunu diyen,

[24] G. Deleuze, s. 14.

şunu düşünen ya da hisseden kişi ne istemektedir?" sorularıdır. Şayet herhangi bir şeye anlam ve değer veren birinin bu değerlendirmesinin değerini ölçebilirsek o şeyin özüne yaklaşmış oluruz.[25]

İşte tam da bu nedenle, herhangi bir şeyin anlam ve değerini belirlerken öncelikle ona egemen olan kuvvetin yukarıda değinmiş olduğumuz varlık biçimini tanımlamak gereklidir. Yanıtlamamız gereken sorular şunlardır: Bu şeye egemen olan yani ona anlam ve değer veren kimsenin varlık biçimi etkin ve soylu mu, yoksa tepkisel ve bayağı mı? Bu şekilde değerlendirirken, düşünürken, hissederken bu kimse ne istemektedir? Örneğin, çileci idealin insanı değerlendirme yaparken hangi varlık biçiminden yola çıkar ve bu değerlendirmeyi yaparken ne istemektedir? Deleuze bunun Nietzsche'de dile geliş biçimini çok güzel yorumlar:

> Çileci idealin insanı ne istiyor? Yaşamı yadsıyan insan, indirgenmiş bir yaşamı, yozlaşmış ve küçülmüş yaşamını, tipinin korunmasını, hatta tipinin gücünü ve zaferini, tepkisel kuvvetlerin zaferini ve yayılmalarını isteyen insandır. Bu noktada tepkisel kuvvetler onları zafere taşıyan kaygı verici müttefiklerini keşfederler: nihilizm, hiçlik istenci. Hiçlik istenci, yaşamın yalnızca tepkisel biçimine tahammül edebilir. Yaşamın zorunlu olarak kendisine ters düşmesi, kendisini yadsıması, kendisini yok etmesinin aracı olarak tepkisel kuvvetleri kullanan hiçlik istencidir... Çileci idealin iki kurucu öğesi, hiçlik istenci ve tepkisel kuvvetlerdir.[26]

Nietzsche'ye göre çileci idealin insanının varoluş biçiminin tepkisel ve bayağı oluşu onun yaşamı yadsıyıp değersizleştirmesinin de kaynağını oluşturur. Burada çileci idealin insanının hiçlik istencinin güç istenciyle olan ilişkisini de doğru yorumlamak gerekir. Öncelikle güç istenci ve zafer ka-

---

[25] *A.g.e.*, s. 104-106.

[26] *A.g.e.*, s. 127-128.

zanmak istenci arasında nasıl bir fark var onu aydınlatmalıyız. Nietzsche'nin güç istenci kavramı felsefi literatürde en çok yanlış anlaşılan kavramlardan biridir. Güç istenci birinin bir başkası üzerinde tahakküm kurma istenci olarak yorumlanır genelde ve bu yorum gerçekten de Nietzsche'ye yapılabilecek en büyük haksızlıktır. Öyleyse Nietzsche için güç istenci ne anlama gelmektedir? Bunu açıklayabilmek için tahakküm kurma amacındaki zafer kazanma istenci ile arasındaki farkı ortaya koymalıyız. Bu önemli bir ayrım, çünkü çileci idealin insanının güç istenci zayıfken zafer kazanma istenci oldukça yüksektir ve gerçekten de çoğu durumda zafer kazanır. Bu durum ne anlama gelir ve nasıl mümkündür sorularına yanıt verebilmek adına öncelikle güç istencinin hangi anlama gelmediğine daha yakından bakmalıyız.

Deleuze bu konuda yine bizi yanıltmaz ve en doğru yorumu sunar: ""Güç istenci" ne demektir? Hiçbir şekilde istencin gücü istemesi, gücü amaç olarak arzulaması ya da araması, ya da gücün onun aracı olması değildir."[27] Bunu böyle yanlış yorumlayanlar Deleuze'e göre en az üç yanılsamaya sahiptir. İlk yanılsama gücün bir temsil nesnesi olarak görülmesidir. "İstenç gücü istiyor" ya da "istenç tahakkümü arzuluyor" yorumu gücün kendisini bir tanınma nesnesi olarak kavrayan yani onu bir temsil nesnesine dönüştürene aittir. Oysa üstünlüğünü nasıl olursa olsun temsil etmek isteyen hasta kişidir. İkinci olarak temsil nesnesi haline getirilen güç, zorunlu olarak bir şeyin temsil edilip edilmemesine, tanınıp tanınmamasına bağlı kılınır. Burada da ölçüt yalnızca kurulu değerler olur. "Güç istenci, tanınma istenci olarak anlaşıldığında, zorunlu olarak kendine belirli bir toplumda geçerli olan değerleri (para, ödüller, iktidar, şöhret) atfetme istencidir."[28] Son olarak şunu sorabiliriz: Kurulu değerler nasıl atfedilirler? Bu her zaman bir çatışma ya da kavganın sonu-

[27] *A.g.e.*, s. 107.

[28] *A.g.e.*, s. 110.

cudur. Böyle bir kavgada da her zaman bir yenen ve yenilen durumu söz konusudur.

Güç istencini bu şekilde yanlış yorumlayan kimdir ve ne istemektedir diye sorduğumuz zaman karşımıza çileci idealin insanı çıkar. Çileci idealin insanı gücü temsil nesnesi olarak ele alır ve kurulu değerlere göre kendi üstünlüğünü kabul ettirmek adına girdiği mücadelede zafer kazanma amacı güder. Gücün böyle yorumlanması ve istenmesi aslında güç istencinin değil, zafer kazanma istencinin bir ifadesidir. Çileci idealin insanı genelde bu zaferi kazanmakta başarılı olur ama bu onun etkin olduğu anlamına gelmez. Tepkisel kuvvetlerin zafer kazanması etkin kuvvetleri yapabileceklerinden ayırıp tepkisel hale getirmeleri anlamına gelir; "onlar zaferi, yapabildiğinden ayırdıkları etkin kuvveti, kendilerinden daha derin bir tepkisel-oluş olarak hiçlik istencine teslim ettikleri için kazanırlar. İşte bu yüzden tepkisel kuvvetlerin zaferinin işaretleri (hınç, vicdan azabı, çileci ideal) her şeyden önce nihilizmin biçimleridir."[29] Nietzsche, mutlu insanların ruhça hasta olan hınç insanın durumu karşısında mutluluğundan utanır hale gelmesi olarak nitelendirir bu zaferin sonucunu ve bu nedenle soylu, yani ruhça sağlıklı insanların, bayağı, yani ruhça hasta insanlardan korunması gerektiğini söyler.

Güç istenci, gücü temsil nesnesi olarak yorumlayıp tahakküm kurarak zafer kazanma istenci değilse, nedir peki? Güç istenci, yaşamı yadsımayıp olumladığı zaman kendini ortaya koyar ve bu haliyle o değer yaratmak anlamına gelir. Nietzsche'ye göre, güç istenci, kendini korumayı değil, kendini aşmayı istemenin bir ifadesidir. O bir güç fazlalığıdır ve "güç, istencin içinde "armağan veren erdem" gibidir, istencin kendisi, güç dolayısıyla anlam ve değer verir."[30] Güç istenci bu haliyle yaşamı olumlayarak etkin olan efendi ahlakına sahip insanın varoluş istencine işaret eder.

---

[29] *A.g.e.*, s. 89-90.

[30] *A.g.e.*, s. 14.

Buraya kadar, soylu ve yüksek olup etkin kuvvete sahip efendi ahlakının, bayağı ve alçak olup tepkisel kuvvete sahip köle ahlakından daha "yeğ" olduğunu ima ettik. Ama bunun neden böyle olduğunu açıklamadık. Deleuze de bunun önemli bir soru olduğunun altını çizer:

> Tabii hâlâ soylunun veya yükseğin hangi anlamda ve neden bayağıdan ve alçaktan "yeğ" olduğu sorulabilir. Ne hakla? Güç istencini kendi içinde be soyut bir biçimde ele aldığımız, onu yalnızca olumlama ve olumsuzlama karşıt nitelikleriyle donatılmış olarak gördüğümüz sürece, hiçbir şey bu soruya cevap vermemize izin vermez. Neden olumlama olumsuzlamadan yeğdir? Göreceğiz ki çözümü ancak ebedi dönüş deneyimi sağlayabilir: Geri dönen, dönmeyi kaldırabilen, isteyen yeğdir ve mutlak olarak yeğdir.[31]

İşte Nietzsche'de değerlerin yeniden değerlendirilmesi dönüp dolaşıp ebedi dönüşe bağlanır. Ebedi dönüş düşüncesini etik bir ilke olarak yorumlamamız gerektiğine değinmiştik. Nietzsche, *Şen Bilim* adlı çalışmasında bu düşünceyi şu şekilde dile getirir:

> En büyük ağırlık. -Günün ya da gecenin birinde bir cin, sen yalnızlıkların yalnızlığında iken usulca yanına sokulup sana şunları söylese ne olurdu: "Şimdi yaşadığım, yaşamış olduğun yaşamı bir kez daha, sayısız kez daha yaşamak zorundasın. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak; her acı, her sevinç, her düşünce her iç çekiş, yaşamındaki dile gelmeyecek ölçüde küçük ya da büyük her şey zorunlu olarak, tümden aynı sıra ile aynı düzen içinde sana geri gelecek- bu örümcek, ağaçlar arasındaki bu ay ışığı bile, bu an bile, ben kendim bile. Varoluşun bengi kum saati tekrar tekrar ters çevrilecek, sen ey toz tanesi, sen de onunla birlikte..."

[31] *A.g.e.*, s. 115.

Kendini yere atıp dişlerini mi gıcırdatırdın, böyle konuşan cine ilenir miydin? Yoksa bir kez böylesine görkemli bir ânı yaşayınca ona şu yanıtı mı vermek isterdin: "Sen bir tanrısın, bundan daha tanrısal bir şey hiç duymadım." Bu düşünce seni ele geçirdiğinde, seni sen olarak değiştirir ya da belki ezer geçerdi. Her şeyde, her tek şeydeki soru "Bunu bir daha istiyor musun, sayısız defa daha istiyor musun?" sorusu bütün eylemlerine ağırlıkların en büyüğünü koyardı. Yoksa ne diye kendini, yaşamı iyi kılmak zorunda olasın, her şeyden çok bu son, bengi onaylama, belirleme için can atasın.[32]

Nietzsche için ebedi dönüş sorusu kişinin eylemlerini hem geçmişe dönük hem de geleceğe yönelik değerlendirebilmesinin anahtarını oluşturur. Şayet eylemlerimiz, Nietzsche'nin öne sürdüğü gibi, tikel olgularsa ve onların değerlendirilmesi içinde yer aldıkları tikel durumun tüm parametrelerinin değerlendirilmesini gerektiriyorsa burada bize yol gösterebilecek ilke görevi gören sorumuz evrensellik değil, gerçekleşmesi yeniden ve tekrar istenebilmesi olarak karşımıza çıkar. Yaşamımızı geçmişe yönelik değerlendirirken onun tekrar yaşanmaya değer olarak görebilmek iyi bir yaşam sürdüğümüze işaret ederken geleceğe dair tasarladığımız bir eylemi tekrar tekrar gerçekleştirmeyi isteyeceğimizi düşünmek doğru yolda olduğumuzu bize gösterir. Deleuze bu ilkenin işlevini şu şekilde açıklar:

Ebedi dönüş istence, Kantçı kural kadar katı bir kural getirir. Bir fizik doktrini olarak ebedi dönüşün, spekülatif sentezin yeni ifadesi olduğunu belirtmiştik. Etik düşünce olarak ebedi dönüş ise pratik sentezin yeni ifadesidir: İstediğin şeyi, onun ebedi dönüşünü de isteyecek şekilde iste. "Eğer, yaptığın her şeyde, kendine 'bunu sonsuz kere yapmak istediğim kesin mi?' diye sorarsan, bu senin için en sağlam ağırlık merkezi olacaktır."[33]

---

[32] *ŞB*, s. 341.

[33] G. Deleuze, s. 94-95.

Nasıl ki Kant'ın evrensellik ilkesi onun ahlak felsefesinin temelini oluşturuyorsa Nietzsche'nin ebedi dönüş ilkesi de onun ahlaka dair öne sürmüş olduğu diğer görüşlerinin merkezinde yer alır. Yaşamı olumlama elbette geri dönmesi istenilesi bir durumken olumsuzlanan bir yaşam yeniden yaşanması istenilen bir varoluş biçimi değildir. Böylelikle Nietzsche'de neden ruhça yüksek soylu insanın yaşamının ruhça alçak bayağı insanın yaşamına yeğ olduğu sorusuna da yanıt verebiliyoruz. Yaşamı yadsıyan çileci idealin insanının hiçlik istenci kendi yaşamını olumlayamaz; ebedi dönüş düşüncesi onda ancak nihilizmin bir tezahürü olarak kendi yıkımını istemek anlamına gelir. Ama bu aslında olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak görülünce bir çeşit olumlamaya yani etkin oluşa dönüşür ve bu durum tepkisel kuvvetlerin etkin oluşunun tek biçimidir: Kendi öz-yıkımını istemek. Deleuze de bunu benzer bir biçimde yorumlar:

> Ancak ebedi dönüş nihilizmi tamamlanmış bir nihilizm haline getirir, çünkü olumsuzlamayı, tepkisel kuvvetlerin kendilerini olumsuzlamasına dönüştürür. Nihilizm kendisini, ebedi dönüşte ve onun sayesinde, zayıfların korunması ve zaferi olarak değil, zayıfların yıkımı, onların öz-yıkımları olarak ifade eder... Öz-yıkımda, tepkisel kuvvetlerin kendileri yadsınır ve hiçliğe sürüklenirler. İşte bu yüzden öz-yıkım etkin bir işlem, "etkin bir yıkım"dır... Tepkisel kuvvetlerin etkin oluşlarının tek biçimi budur... Tepkisel kuvvetlerin geri dönmediklerini görmek için, hiçlik istencini ebedi dönüşle ilişkilendirmek yeterlidir.[34]

Geri dönmeyi kaldırabilen ve isteyebilen etik anlamda kendi öz-yıkımını geri dönmemek adına isteyenden daha yeğdir. Öyleyse Nietzsche bize çileci idealin ötesinde yeni bir duyuş ve hissediş önermektedir. Kendini aşma çabasıyla değerler yaratan, hafif olan, dans edebilen ve yaşama bu çerçevede evet diyebilen bir duyuş ve hissediş. Bu tavır kendisini ta-

[34] *A.g.e.*, s. 96-97.

rihsel süreçte efendi ahlakı olarak ortaya koymuş olmakla beraber benzer bir tavrın nihilizmi aşarak yeniden yaratılabilmesi sanki Nietzsche için artık üst-insanı gerektirmektedir; çünkü nihilizm çileci idealin sonucunda varılan yeni bir durumdur ve bunu aşarak yeniden efendi ahlakının bakış açısından bir yaşamı başlatabilmek sürü insanının kolayca başarabileceği bir şey değildir. Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt* adlı eserinde adı geçen "yüce insanlar" bulunduğu toplumları eleştirebilen ve arayış içinde olan kimseler olsalar da bunu yapabilecek güç istencinden yoksundurlar, çünkü eleştirdikleri toplumsal değerlerin kökenindeki duyumsama ve hissediş biçiminin dışına çıkamazlar. Aradıkları çileci idealin yeniden başka bir temelde üretimidir; onların aradığı idollerin bir yıkımından ziyade yeni bir idoldür. Köle ahlakına yenik düşmüş bir kültürün insanları çileci rahibin önderliğinde sürü insanına dönüştüğünü ifade etmiştik. Çileci idealin bu insanları karşı karşıya bıraktığı nihai durumun da nihilizm olduğunu düşünecek olursak kaçınılmaz olarak efendi ahlakına dayalı yeni bir kültür yaratılabilmesi nihilizmi aşıp değerler yaratabilecek insanların varlığını gerektirir. Bu yeni varoluş biçimine sahip insanın sürü insanlarından biri olamayacağı açıktır ve yüce insanlar bile bu noktada yetersiz kalırlar. İşte bu nedenle bunu başarabilecek olan insana Nietzsche üst-insan tanımını yakıştırır.

V. Sonuç Yerine

Kant'ın ahlak anlayışının temelini evrensellik ilkesi oluşturur. Ahlakın evrensel olduğu düşüncesi kaçınılmaz olarak ahlaki doğruların mutlak olduğu varsayımına dayanır. Her insanın bu doğruları bilebilmesinin koşulunu da bütün insanlarda ortak olan bir yetinin varlığı olarak görmek oldukça doğaldır. Nietzsche'nin Kant'a ait bu temel görüşlere karşı çıkarken ne ahlakın varlığını yok sayar ne de ahlaki

doğruların göreceli olduğunu iddia eder. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız üzere ahlak Nietzsche için tarihsel süreçte bir kültür ortamında gelişen dönüşen bir yaşama biçiminin ürünüdür. Farklı ahlak anlayışlarının varlığını yadsımak yerine Nietzsche hangi ahlak anlayışının yaşamı zenginleştirdiğini yani insanın ufkunu genişleterek yeni ve daha yüksek varoluş olanağı tanıdığını sorgulamamız gerektiğini, ahlaka ilişkin asıl sorulması gereken eleştirel sorunun da bu olduğunu ileri sürer. Bu yüzden Nietzsche için mutlak bir ahlak anlayışından bahsedemesek de farklı ahlak anlayışları arasında bir sıra düzeninden bahsetmek mümkündür. Mutlak bir referans noktasına göre değil, birbirine kıyasla yapılan karşılaştırma sonucunda Nietzsche bir ahlak tipinin diğer ahlak tipine neden üstün olduğunu gözler önüne serer.

Eleştiri Kant'ta kendini ahlaki yargılarımızın temellendirilmesinin yeniden değerlendirilmesi olarak gösterir. Oysa Nietzsche şunu sorar Kantçılara: Ahlak olarak ele aldığınız kimin ahlakıdır ve bu ahlaka sahip biri nasıl bir varoluş biçimine sahiptir? Nietzsche'ye göre gerçek eleştirel soru budur ve Kantçılığın evrensellik varsayımı bu sorunun sorulmasına bile olanak tanımadığı için eleştirel olamaz. Bu yüzden Nietzsche'yi Kantçı geleneğin mirasçısı olarak görmek özünde onun felsefi görüşünü yeterince iyi anlayıp değerlendirememek anlamına gelir. Asıl yapılması gereken Nietzsche'nin eleştirileri ışığında Kantçılığın yeniden bir değerlendirilmesidir ve bu konuyu ele almayı da ileriki çalışmalara bırakmak durumundayız.

Kaynakça

Deleuze, G. (2010). *Nietzsche ve Felsefe*, çeviren F. Taylan, İstanbul: Norgunk Yayınları.

Guay, R. (2017). "Kant, Nietzsche and the Discursive Availability of Action," *Nietzsche's Engagements with Kant and Nietzsche* Vol. II içinde, ed. J. Constancio, T. Bailey, Londra: Bloomsbury Publications.

Katsafantas, P. (2014). "Nietzsche and Kant on the Will: Two Models of Reflective Agency," *Philosophy and Phenomenological Research* LXXXIX:16.

Katsafantas, P. (2017). "The Problem of Normative Authority in Kant, Hegel and Nietzsche" *Nietzsche's Engagements with Kant and Nietzsche Vol. II*, ed. J. Constancio, T. Bailey, Londra: Bloomsbury Publications.

Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim*, çeviren L. Özşar, İstanbul: Asa Kitabevi Yayınları.

Nietzsche, F. (2008). *Deccal*, çeviren O. Aruoba, İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2010). *Putların Alacakaranlığı*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2010). *İnsanca, Pek İnsanca*, çeviren C. Atila, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çeviren A. İnam, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çeviren A. İnam, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Tan Kızıllığı*, çeviren Ö. Saatçi, İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2019). *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Owen, D. (2017). "Freedom as Independence: Kant and Nietzsche on Non-Domination, Self-Love and the Rivalrous Emotions," *Nietzsche's Engagements with Kant and Nietzsche Vol. II.* içinde, ed. J. Constancio, T. Bailey, Londra: Bloomsbury Publications.

Siemens, H. (2017). "Kant's 'Respect fort he Law' as the 'Feeling of Power': On (the Illusion of) Sovereignty," *Nietzsche's Engagements with Kant and Nietzsche Vol. II.* içinde, ed. J. Constancio, T. Bailey, Londra: Bloomsbury Publications.

Sokoloff, W.W. (2006). "Nietzsche's Radicalization of Kant," *Polity* 38:4, s. 501-518.

VII

FREGE

Kant'tan Kaçış, Kant'a Dönüş ya da Kaçınılmaz Kant

Özgüç Güven

Giriş

Frege'nin içine konulduğu "analitik gelenek" Kant karşıtlığı üstüne kuruludur. Öyle ki "geleneği" bir arada tutan ortak bir tutum varsa bunun doğrulukların analitik ve a priori olduğu varsayımı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu ise belli bakımlardan Kantçı felsefenin yadsınması anlamına gelir. Öte yandan "analitik gelenek," felsefeyi sınır koyucu bir etkinliğe dönüştürme çabası olarak ele alındığında Kant'tan ayrı düşünülemez. Kant'ın felsefeye yeni bir yol çizebilmek adına olanaklı deneyimin sınırları içinde kalma çağrısı, "analitik gelenekte" tümcelerin anlamı, yapıları ve doğrulama koşulları hakkında bir tartışmaya dönüştürülür. Bu dönüşüm Frege'nin öncüsü olduğu *dile dönüş* ile başlar. *Dile dönüş* felsefeye sorun ayıklayıcı bir araç olarak dili sunar. Dilin yapısı, gönderim, anlam ve doğruluk koşullarını konu eden

bir tartışmanın, bilgi içeriklerinin dilde nasıl düzenlendiğini değerlendirmek açısından yeni olanaklar sunduğu düşünülür. Daha önce Kant söz konusu bilgi içerikleri tartışmasını öznenin bilgi yetileri ve yargı türleri üstünden yapar. Böylelikle doğrulukların her doğal dilde anlatılabilmesini ve nesnel doğrulukları, bilgi yetilerinin öznelerde ortak bulunuşu yoluyla güvence altına alır. Kant için yargı, dil yoluyla ortaya konulsa bile gerçekte bilgi yetilerinin bir ürünüdür. Öte yandan *dile dönüşle* birlikte, yetiler yerine doğrulukların dilde nasıl ortaya çıktığı bilgiyi tartışmanın temeli olur. Söz konusu ayrım daha sonra Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta Kant'a bir yergi olarak dile getireceği, düşünceye sınır çizme denemesinin, düşüncenin dile getirilişine sınır çizmeye evrilmesidir. Bu evrilişin gerçekleşmesi Frege ile başlar. Robert Hanna'ya göre söz konusu dönüşüm Frege'nin Kant'ta yer alan üçlü; (i) iç duyumun fenomenal malzemesi, (ii) yargıların ve kavramların içeriği, (iii) kavram ve görülerin gönderimi ayrımına bağlı kalarak kendi tasarım, anlam ve gönderim anlayışını meydana getirmesiyle ilişkilidir.[1] Çalışmamızda Hanna'nın bu savını da kapsayacak biçimde Kant-Frege bağıntısını irdeleyeceğiz ancak burada dikkat çekici bir nokta Frege'nin kendisinin *Aritmetiğin Temelleri* dışında çalışmalarında Kant'ı genişçe konu etmemesidir. Öyle ki, bütün yayımlanmış eserlerinde ve mektuplarında Kant'ın adı birkaç kez geçer.[2] Buna karşın Frege şu övgü dolu sözlerle Kant'ı anar:

> Yalnızca şükran dolu bir hayranlıkla bakabileceğimiz bir deha ile küçük tartışmalara kalkışmak suçlanmasıyla karşılaşmak istemem; dolayısıyla, bazı uyuşmazlık noktaları dışında pek çok konudaki görüş birliğimize dikkat

---

1 R. Hanna, "Kant in the Twentieth Century," *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*içinde, ed. D. Moran, New York: Routledge, 2008, s. 160.

2 Bunlardan başlıcaları *Begriffsschrift, Dialog mit Pünjer über Existenz, Die logischen Paradoxien der Mengenlehre, Logik in der Mathematik, Der Neu Ansatz und die geometrische Erkentisquelle.*

> çekmekle yükümlü hissediyorum kendimi. Sadece bizim meselemizle doğrudan bağlantılı olan noktalara temas etmek için kabul ediyorum ki, Kant, analitik ve sentetik yargıları birbirlerinden ayırmakla çok büyük bir hizmette bulunmuştur. Geometrinin doğruluklarını sentetik ve a priori olarak adlandırırken, Kant onların gerçek doğalarını ortaya koymuştur. Ve bunun tekrar edilmesi halen önemlidir, çünkü bugün bile yeterince kabul görmemektedir.[3] Eğer Kant aritmetik konusunda yanılmışsa, benim kanıma göre bu, onun yapıtının değerinde ciddi bir eksiklik meydana getirmez. Kant için önemli olan sentetik a priori yargıların varlığıdır; bunlar sadece geometride mi vardır, yoksa aritmetikte de mi vardır meselesi daha az önemlidir.[4]

Frege, Kant'ın analitik ve sentetik yargıları birbirinden ayırmasıyla çok büyük bir hizmette bulunduğunu varsaysa da *Aritmetiğin Temelleri*'nden sonra bu ayrımı yalnızca bir kez *Anlam ve Gönderim Üstüne* makalesinin hemen başında yürüttüğü eşitlik tartışmasında konu eder. Dolayısıyla Frege'nin açık biçimde ortaya koymadığı bir Kant hayranlığı ve ilgisiyle karşı karşıyayız. Eserlerinde genişçe yer vermeden Frege'nin vurguladığı Kant'la "pek çok konudaki görüş birliği"nin açık kılınması bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu uğurda çalışmamızda Frege felsefesinde Kant'tan alınan ve sürdürülen temalara yer verip, Frege'nin Kant'a karşı çıkışının gerekçelerini ve sonuçlarını tartışacağız. Bu

---

3 Kant'tan sonra Gauss, Lobatchevsky, Bolyai ve Riemann öncülüğünde Eukleidesçi olmayan geometriler geliştirilir. Bu geometrilerin ortaya çıkışı Kant'ın görü yardımıyla elde edildiğini varsaydığı Eukleides'in beşinci postulatını değiştirilmesine dayandığından, matematikteki sonraki eğilim sentetik a priori ve görüyü yalnızca geometriden değil, tüm matematikten uzaklaştırmaya yönelik olur. Frege ana akım matematikçilerin tersine geometride görüyü kurucu olarak ele alır.

4 G. Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çeviren H.B. Gözkân, İstanbul: YKY, 2008, s. 182-183.

karşı çıkışın kökensel bir ayrıma mı, yoksa Philip Kitcher'ın dediği gibi "yüzeysel anlaşmazlıklarının ötesinde Kantçı düşünceye daha derinden bir bağlılığa" mı karşılık geldiğini ele alacağız.[5]

Tasarım Anlayışları

Frege'nin Kant'la bağını irdelemeye başladığımızda konu etmemiz gereken kavram tasarım/temsildir (*Vorstellung*). Gerek Kant gerek Frege felsefelerinde tasarımlara yer verir. Ancak tasarımları konumlandırdıkları yer felsefelerinin ayrışmasına yol açar. Kant felsefesinde tasarım kökensel kurucu bir işlev görür. Öyle ki her türlü bilme süreci tasarımların çeşitli düzeylerde birleştirilmesine dayanır:

> Cins genelliğinde **tasarım**dır (*repraesentatio*). Onun altında bilinçle **algı** durur (*perceptio*). Özneye durumunda bir değişiklik olarak gönderim yapan [*bezieht*] algı **duyum**dur (*sensatio*); nesnel algı **biliş**tir (*cognitio*). Bu sonuncusu [biliş] ya bir **görü**dür ya da bir **kavram**dır (*intuitus vel conceptus*). İlki [görü] nesnesiyle dolaysız bağlantılı ve tekildir; ikincisi [kavram] ise dolaylı ve belirleyici bir özellik yoluyla pek çok şeyde ortaktır.[6]

Görüldüğü gibi Kant için bilmenin türlü aşamaları tasarımların düzenlenişiyle ilgilidir. Bu nedenle Kant için bilgi "karşılaştırılmış ve bağıntılandırılmış tasarımların toplamıdır."[7] Frege içinse tasarım öznellikle ilgilidir ve nesnel bilgi tasarımlara dayanmaz. Öznel olanla nesnel olanı ayırma *Eine Der Arithmetischen Nachgebildete Formelsprache Des Reinen Denkens'ten* (Aritmetiği Göre Yeniden Oluşturulan

---

5 P. Kitcher, "Frege's Epistemology," *The Philosophical Review* 88:2, 1979, s. 255.

6 I. Kant, A320/B376-377.

7 *A.g.e.*, A97.

Saf Düşüncenin Biçimsel Dili) beri Frege'nin idealidir. Bu bağlamda *Aritmetiğin Temelleri*'nde felsefesinde bağlı kaldığı ilkeleri şöyle duyurur:

> Psikolojik olanı mantıksal olandan, öznel olanı nesnel olandan kesin bir biçimde ayırmak;
>
> Sözcüklerin anlamını/gönderimini (*Bedeutung*) tek başına değil, ancak bir tümce bağlamında (*Satzzusammenhange*) ele almak;
>
> Kavramla nesne (*Gegenstand*) arasındaki ayrımı asla gözden kaçırmamak.[8]

Frege'nin yaptığı nesnellik vurgusu, tümceyi ele alışı ve kavram ile nesne ayrımını tutması, tasarım anlayışının sonucu olarak gelişir. Şu durumda hangi farklı sonuçlara ulaştıklarını görmek için, Kant ile Frege'nin tasarımı ayrı bağlamlarda ele alışlarının felsefelerinde yol açtığı etkilere daha yakından bakalım. Yukarıda dile getirdiğimiz üzere Kant felsefesi yargıların özellikle de sentetik a priori yargıların düzenlenişi üstüne kuruludur. Kant ne türden olursa olsun her yargıyı tasarımların birliği olarak görür. Şöyle demektedir:

(1) "Bir yargı, bilincin farklı tasarımlarının birliğinin bir tasarımı ya da bu tasarımların bir kavram oluşturduğu ölçüde birbirleriyle olan bağıntısının tasarımıdır."[9]

(2) "Yargı, bir nesnenin dolaylı bilgisidir, böylelikle bir tasarımın tasarımıdır. Her yargıda, çok sayıda tasarım için geçerli bir kavram bulunur ve bu kavram yoluyla, bir nesneye (Gegenstand) dolaysız bağlanan bir tasarım, bu tasarımlar altında kavranır."[10]

---

[8] G. Frege, s. 85.

[9] I. Kant, "Logik, Physische Geographie, Pädagogik," *Kant's gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften* içinde, c. 9. Berlin: Walter De Gruyter, 1923, 9:101.

[10] I. Kant, A68/B93.

(3) "Yargı, bir tasarım ile başka tasarımlar arasındaki aracı bilgidir."[11]
(4) "Yargı, tasarımların bir bilinçte birleştirilmesidir."[12]
(5) "Yargı, tamalgının nesnel birliği altına bilgi getirmedir."[13]

Anlaşılacağı üzere Kant'ta yargı bilincin birliği altında tasarımların tasarımıdır. Dolayısıyla Kant açısından her türlü yargı tasarımların düzenlenişinden meydana gelir. Düzenleniş ise öznedeki a priori yetilerin etkinliği sonucu gerçekleşir.

Frege içinse tasarım üstünden yargıyı ele almak nesnelliği sağlamak bir yana bunun önündeki engeldir. Ona göre tasarımlar iç dünyada (*Innenwelt*) bilinç içeriğinde bulunur. Bundan dolayı tasarımlar dış dünyadaki şeylerden yapıca farklıdır. Dış dünyada şeyler özneden bağımsız olarak varken her bir tasarım, onu barındıracak birine gereksinim duyar. Söz gelimi dış dünyada şu karşıda duran ağaç kendi başına var olabilirken, benim ona ilişkin tasarımım "beni" gerektirir.[14] Dolayısıyla tasarım belli bir bilicin tasarımıdır. Herkesin bilinç içeriği kendisine özgü olduğundan, bir bilinçteki tasarımı başka bir bilinçteki tasarımla karşılaştırma olanağı yoktur, dolayısıyla iki tasarımın özdeş olduğu söylenemez. Bu nedenle her tasarım biriciktir ancak tek kişide bulunabilir:

> Doğrusu, bazen tasarımlar arasındaki ayrımları hatta farklı insanların duyumları arasındaki ayrımları belirlemek olanaklı buna karşı tam bir karşılaştırma ise olanak-

---

[11] I. Kant, "Logik," *Kant's gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften* içinde, c. 16. Berlin: Walter De Gruyter, 1924, 16:631.

[12] I. Kant, "Prolegomena zu Einer Jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft Wird Auftreten Können," *Kant's gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften* içinde, c. 4. Berlin: Georg Reimer, 1911, 4:305.

[13] I. Kant, B141.

[14] G. Frege, "Der Gedanke," *Kleine Schriften* içinde, Darmstadt: Georg Olms, [67] 1967, s. 352.

lı değildir, çünkü tüm tasarımlar aynı bilinçte bir arada bulunmaz.[15]

Her koşulda biz insanlar için başkalarının tasarımlarını kendi tasarımlarımızla karşılaştırmak olanaksızdır.[16]

Her tasarımın yalnızca bir taşıyanı bulunur, aynı tasarımın iki farklı kişide bulunması olanaklı değildir. Bir tasarımın farklı iki kişide olması tasarımın bu kişilerden bağımsız bir varlığını gerektirirdi. Bu ise olanaklı değildir: "Sanki bir ve aynı tasarımın farklı kimselerde ortaya çıktığından sık sık söz ederiz, fakat bu yanlıştır, en azından 'tasarım' sözcüğü psikolojik anlamda kullanıldığında yanlıştır: herkes kendi tasarımına sahiptir."[17]

Görüldüğü gibi Frege için tasarım öznel, içsel yaşantının parçasıdır ve kişiseldir. Bundan dolayı onun açısından bilginin temel öğesi tasarım olduğunda tek benciliğe düşme sorunu ortaya çıkar. Bilgide kesinlik ve nesnellik beklentisi düşünüldüğünde tasarım bir temel olmaz. Üstelik mantık nesnellik temelinde yapılmak durumundadır. Tasarımları içeren mantık anlayışı özneldir ve tasarım temelinde "(...) psikolojinin mantığı bozan istilası" ile karşı karşıya kalınır.[18] Oysa "Mantıkta, psikolojik bakış açısından yapılan tüm ayrımlar yadsınır. Mantığın psikolojik derinleştirilmesi, psikolojik yanlışlanmasından başka bir şey değildir."[19]

Bu nedenle Frege *Begriffsschrift*'ten beri mantıkta psikolojik saydığı öğeleri temizlemek ister. Frege *Begriffsschrift*'i

---

15 G. Frege, "Über Sinn und Bedeutung," *Kleine Schriften* içinde, Darmstadt: Georg Olms, [30] 1967, s. 146.

16 G. Frege, "Der Gedanke," [67] 1967, s. 352.

17 G. Frege, "Logik," *Nachgelassene Schriften I* içinde, Hamburg: Felix Meiner, 1969, s. 141.

18 G. Frege, *Basic Laws of Arithmetic* c. I & II, çevirenler A.P. Ebert, R. Marcus, ve W. Crispin, New York: Oxford University Press, 2016, [xxiv].

19 G. Frege, "Logik," *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel, Band I*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969, s. 154.

aynı zamanda kavramsal içeriği (*Begrifflichsinhalt*) dile getiren bir mantık olarak tasarlar. Frege'ye göre birbirinden farklı iki tümcenin kavramsal içerikleri aynı ise bu tümceler arasında gerçekte bir farklılık bulunmaz ve birbirleri yerine kullanılabilir.[20] Buna göre bir tümcede öznel ve psikolojik içerik temizlendiğinde elde kalana Frege *hakkında yargı verilebilir içerik* (*beurteilbarer Inhalt*) adını verir. Frege, *hakkında yargı verilebilir içerik* anlayışını daha sonra 1884'teki *Aritmetiğin Temelleri*'nde de kullanır. 1892 yılında *Anlam ve Gönderim* makalesini kaleme aldıktan sonra Frege *hakkında yargı verilebilir içerik* anlayışında ana görüşünü koruyarak değişikliklere gider. Kendisi bu değişikliği 1892'deki *Kavram ve Nesne* makalesinde şöyle anlatır: "*Aritmetiğin Temelleri*'ni yazdığım zaman, henüz anlam ve gönderim arasında bir ayrım yapmamıştım, bundan dolayı, şimdi iki ayrı sözcükle belirttiğim 'düşünce' ve 'doğruluk-değeri'ni 'hakkında yargı verilebilir içerik' ifadesinde birleştiriyordum."[21] Frege, hakkında yargı verilebilir içerikle ilgili bu görüşünü sonraları korur ve *Aritmetiğin Temel Yasaları*'nda (1893) şunları söyler: "İçeriğe, hakkında yargı verilebilir içerik dedim. Şimdi bunu düşünce ve doğruluk değeri olarak bölüyorum. Bu, bir göstergenin anlamı ve gönderimi arasındaki ayrımın sonucudur. Bu durumda bir tümcenin anlamı düşünce, gönderimi ise doğruluk değeridir."[22]

Görüldüğü gibi Frege'nin tasarımı dışlayarak nesnellik arayışının başına yerleştirdiği *hakkında yargı verilebilir içerik*, yargılar bağlamında *düşünce* ve *doğruluk değeri* olarak ayrışmıştır. Nesnel bilginin temeli olan düşünceyi konu etmeden önce Frege'nin kavramdan ne anladığını ele alalım.

---

[20] G. Frege, *Gottlob Frege: Begriffsschrift, eine der Arithmetischen Nachgebildete Formelsprache des Reinen Denkens*, Berlin: Springer, [§3] 2018, s. 3.

[21] G. Frege, "Begriff und Gegenstand," *Kleine Schriften*içinde, Darmstadt: Georg Olms, 1967, s. 172.

[22] G. Frege, s. X.

Kavram

Frege kavramı a priori koşullarda tasarımların sentezlenmesi olarak gören Kantçı yaklaşımdansa semantik bir bileşen olarak görme eğilimindedir. Geleneksel felsefede kavramın oluşumu, açıklık dereceleri, kökeni tartışılırken, Frege türetilme koşullarını tartışmaya açmadan kavramı yargıda yer alan bir bileşen olarak inceler. Dolayısıyla onun açısından kavramlar soyutlama yoluyla elde edilmez. Buna uygun olarak kavramın ortaya çıkışı insanın bilme süreçlerini inceleyerek bulunmaz. Şöyle demektedir:

> Öyle görünüyor ki, kavramların yaprakların bir ağaçta filizlenmesi gibi insan ruhunda da tıpkı öyle ortaya çıktığını varsayıyoruz; ve kavramların doğalarını, onların doğuşunu inceleyerek bulabileceğimizi düşünüyoruz ve kavramları, insan ruhunun doğasından yola çıkarak psikolojik olarak tanımlamaya çalışıyoruz. Ancak bu yaklaşım her şeyi öznel kılmaktadır ve bu yaklaşımı sonuna kadar izlersek, gerçeği kaybederiz.[23]

Demek ki Frege kavramları bir türetim sürecinden elde etmek yerine "verili" sayar. Ona göre kavram oluşturulmaz. Kavram nesnel bir şeydir ve o bulunur. Frege bir kavrama yönelik beklentisini şöyle açıklar: "Mantık açısından ve kanıtlama keskinliği gözüyle bir kavramdan istenebilecek olan tek şey, onun uygulanmasındaki sınırların keskin olması, yani her bir nesnenin bu belirli kavramın altına düşüp düşmediğine kesin olarak karar verebilmemizi sağlamasıdır."[24]

Frege bulunan ve dilde ortaya konan kavramın semantik bir bileşen olarak yapısını tartışır; kavramın tamamlanmamış boşluklu bir yapıda olduğunu belirtir. Frege şöyle der:

> Kavram, doymamıştır; altına düşecek tekil bir şeye gereksinim duyar. Bundan dolayı kavram kendi başına var

---

[23] G. Frege, s. 83.

[24] G. Frege, [§74], s. 169.

> olamaz. Kavram altına düşen, hakkında yargı verilebilir içeriktir; böylelikle kavram bir yüklem olarak ortaya çıkar ve her zaman yüklemseldir. Bu durumda nerede özne tekil bir şeyse, özne-yüklem bağıntısı, ikisine eklenen üçüncü bir şeye değil, yüklemin içeriğine aittir; bu içerik yüklemin doymamış olmamasını sağlar.[25]

Şu durumda Frege açısından kavramın en temel özelliği yüklemsel oluşudur. Böylelikle kavramın türetimini tartışmama gerekçesi de anlaşılır. Frege, kavramın yargıdaki işlevini araştırır. Kavramı tasarımların bir araya gelmesi olarak benimseme bu işlevin açığa çıkartılmasına katkı sağlamaz. Aynı biçimde kavramların bir araya gelmesi de yargı değildir.

Frege açısından yargı bir kavramın altına bir nesne düşecek biçimde düzenlenmesidir. Artık yargı özne-yüklem bağıntısı olarak ele alınmaz. Bundansa Frege, matematikteki fonksiyondan fonksiyon değerlerine geçmeyi göz önünde bulundurarak yargı bileşenleri olarak benzeyen fonksiyon-argüman ikilisini sunar. Bu yüzden yargıyı, "bir düşünceden onun doğruluk değerine doğru bir ilerleme" olarak tanımlamaktadır.[26]

Frege Kavram-Fonksiyon

Frege yargı ile kavram arasındaki ilişkiyi fonksiyon ile değer arasındaki ilişkiye benzeterek, *hakkında yargı verilebilir içeriği*, bir fonksiyonun argümanı olarak ele alır. Böylece Frege tümceyi özne-yüklem bağıntısı yerine, bir fonksiyonun çok sayıda argümana uygulanması üzerinde kurar. Argüman, fonksiyonun parçası değildir; ancak bir bütün oluşturmak için fonksiyonla bir araya gelir; çünkü Frege'ye göre "fonksiyon, kendi başına tam değildir, ya tamamlanması

---

[25] G. Frege, *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel, c. II*, Hamburg: Felix Meiner, 1976, s. 164.

[26] G. Frege, s. 163.

gerekir ya da doymamış (*ungesättigt*) olarak adlandırılır."[27] Buna karşılık argüman ise bir bütündür. Bu alıntıda geçen "doymuşluk"a ilişkin Frege şunları söyler:

> (...) doymuş ve doymamış parça olarak öğelerine ayırma, mantığa ilişkin kökensel bir fenomen olarak düşünülmeli ve daha basit bir şeye indirgenmemelidir. "Doymuş" ve "doymamış" ifadelerinin metaforik kullanımlar olduklarının tamamen farkındayım.[28]

Fonksiyon, boş yer içeren bir yapıdadır. Söz gelimi 5x2+x fonksiyonu boşluklu olarak 5( )2 +( ) yapısındadır. Bu biçimiyle fonksiyon doymamıştır ve tamamlanmaya gereksinim duyar. Tamamlanma boş yerlere argümanlar girmesiyle sağlanır. Vurguladığımız gibi Frege, argüman ve fonksiyon arasındaki ilişkinin tümcelere uygulanabileceğini varsayar. Söz gelimi "Umut kıvırcık saçlıdır" tümcesi "kıvırcık saçlılık" fonksiyonunun "Umut" argümanı ile doldurulmasıyla bir doğruluk değeri kazanır.

Frege yargıyı, fonksiyon-argüman anlayışına koşut olarak kavram-nesne ikilisi bakımından da ele alır. Fonksiyon-argüman ikilisinde olduğu gibi Frege, yargı bileşenlerinin bazılarının doymuş, bazılarının doymamış olduğunu ileri sürer. Ona göre geleneksel kavram yargı bağıntısı kavramların yüklemsel (doymamışlık) yanını atladığı için kapsamı dar bir mantık anlayışı sağlar. Bu mantık anlayışı kategorik tümcelerle sınırlıdır ve çoklu nicelemeye izin vermez. Kant açısından genel mantık tamdır ve herhangi bir yenilik ortaya çıkamaz. Buna bağlı olarak Kant yargıları özne-yüklem bağıntısı üstünden ele alır. Ne var ki, kesinlik ve aritmetiği temellendirme çabasında olan Frege, matematikte yer alan tümce biçimlerinin özne-yüklem biçimine bağlı

---

[27] G. Frege, "Funktion und Begriff," *Kleine Schriften* içinde, Darmstadt: Georg Olms, 1967, s. 128.

[28] G. Frege, "Über die Grundlagen der Geometrie II," *Kleine Schriften* içinde, Darmstadt: Georg Olms, 1967, s. 269.

kalınarak ele alınamayacağını görür. Bu nedenle yargının kuruluşunu ve bileşenlerini köktenci biçimde değiştirir. Söz konusu değişiklik Aristotelesçi mantıkta tümel olumu olan "Bütün insanlar ölümlüdür" tümcesinin simgesel olarak SaP biçiminden ∀x (İx → Öx) biçimine dönüşmesine karşılık gelir. Yargıda kesinliği sağlayan *hakkında yargı verilebilir içeriktir.* Söz konusu içerik Kant'ta olduğu gibi bilme yetilerinin a priori koşullarından transendental bir zeminde elde edilmez bunun yerine dilde kendini gösteren özneye aşkın bir alandan gelir. Bu alan *düşünceler* alanıdır. Frege, *hakkında yargı verilebilir içeriği, düşünce ve doğruluk değeri* olarak ayırır ve *düşünceleri* bu alana yerleştirir.

Düşünce

Frege, Alman Felsefe Topluluğu'nun 1918 yılında çıkardığı *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus'a (Alman İdealizmi Felsefesine Katkı)* yazdığı "*Der Gedanke*" ("Düşünce") makalesinde yargının temeline yerleştirdiği düşünceleri konu eder. *Düşünce* bir tasarım gibi öznel değildir. Pythagoras teoreminde dile getirilen *düşünceyi* herkesin onaylayabilmesinden Frege, *düşüncenin* birinin bilincine ait olamayacağı sonucunu çıkarır. Belli bir *düşünceyi* barındıran kişi onun sahibi değil, taşıyıcısıdır. Taşıyıcı olmak düşüncenin doğruluğunu benimsemektir. *Düşünce* yalnızca onu taşıyanla ilgili olsaydı ortak bilim olmazdı. *Düşünceler* ne dış dünyadaki şeyler ne de tasarımlardır. Duyusal olarak algılansa bile *düşünceler* üçüncü bir dünyadadır. Duyularla algılanabilir. Zamansız olarak doğrudur. Öyle ki doğru sayacak kimse olmasa bile doğrudur. Hatta olgu bile Frege için "doğru olan düşüncedir."[29]

Frege, bir yargının verilişinde şunları ayırır:

[29] G. Frege, "Der Gedanke," [74] 1969, s. 359.

1. Düşüncenin yakalanması (*fassen*) – düşünme
2. Düşüncenin doğruluğunun tanınması – yargı vermek (*urteilen*)
3. Bu yargının dile getirilmesi – öne sürüm (*Behauptungssatz*).[30]

Görüldüğü gibi Frege'de nesnellik Kant'ta olduğu gibi a priori koşullardan bir türetimle değil, "yakalanma" metaforuyla açıklanır. Frege'ye göre başkalarının kolaylıkla kullandığı "bilinç içeriği" terimi, "yakalamak" kadar metaforiktir bu durum dilin özünden (*Wesen*) kaynaklanır.[31] *Düşünceleri* yakalayan özel bir yeti olarak andığı düşünce yetisidir (*Denkraft*).

Tasarım temelinden uzaklaşarak nesnelliği meydana getirmek isteyen Frege'nin gelip dayandığı nokta özneye aşkın doğrulukların öznece tutulmasıdır.

> Öyleyse, konunun özünün bu tür öznel tasarımlarda yattığını hiçbir zaman varsaymayalım. Hiçbir zaman bir tasarımın kökeni ile ilgili bir betimlemeyi bir tanım olarak, veya bir tümcenin bilincinde olmamızı sağlayan ruhsal ve fiziksel koşullarla ilgili bir açıklamayı, o tümcenin kanıtı olarak almayalım ve bir tümcenin düşünülmüş olmasıyla, onun doğruluğunu birbirine karıştırmayalım! Şunu hesaba katmalıyız ki, gözlerimizi kapattığımızda Güneş nasıl ortadan yok olmuyorsa, bir tümcenin doğruluğu da ben onu düşünmeyi bıraktığımda doğru olmaktan çıkmıyor. Aksi takdirde, Pythagoras teoremini kanıtlarken insan beynindeki fosfor miktarını göz önüne almamız gerekirdi.[32]

Yargının düşünülüş koşullarını kanıtlamasından ayırınca, doğruluğun temellendirilmesi öznenin dışına taşınır. Yargı verme bir *düşünce* yakalandıktan sonra gelir ancak yeterli değildir. Frege, *düşüncenin* yakalanmasını; yani düşünmeyi

---

30 *A.g.e.*, [62] s. 346.

31 *A.g.e.*, [74] s. 359.

32 G. Frege, s. 82.

bilgi saymaz. Bilgi, düşüncenin doğruluğunun tanınmasıyla başka deyişle, yargı vermekle elde edilir. Şunları der: "Benim için bir yargı, yalnızca düşüncenin yakalanması değil, aynı zamanda düşüncenin doğruluğunun benimsenmesidir."[33]

Şu durumda *düşünce* yakalanma ve doğru olduğu benimsendikten sonra bilgi niteliği kazanır. *Düşünce* onu yakalayan özne olmadan edilgindir. Ancak öznenin edimselliği yoluyla etkinlik kazanır. Yine de bu edimsellik *düşüncenin* yaratılması olarak anlaşılmamalıdır, o hep vardır.[34]

Görüldüğü gibi tasarımı öznel sayan Frege, yargılarda ortaya konan nesnel içeriği yakalama yoluyla elde ederek Kantçı anlayıştan uzaklaşır. Ne var ki, yargının ortaya çıkışındaki farklılığa karşın Frege, yargı vermenin kavrama önceliği konusunda Kant'ı izler.

Kant bilgi sorununu yargıları sınıflandırma yoluyla tartıştığından, yargının temellerini ele almak onun felsefedeki ana uğraşlarından biridir. Genişletilebilir ve zorunlu bilgiyi güvence altına almak için sentetik a priori yargıları önerir. Başta sentetik a priori olanlar, analitik ya da sentetik a posteriori her türlü yargıların olanağı bilme yetilerinin birlikte çalışmasıdır. Yetilerin birlikte çalışması anlama yetisinin belirleyiciliğinde yargı vermenin gerçekleşmesidir. Bu noktada Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* B94'te anlama yetisiyle ilgili şöyle bir vurgu yapar:

> Anlama yetisinin tüm eylemlerini yargılara kadar geri götürebiliriz, böylece anlama yetisi genel olarak yargı verme için bir yeti olarak nitelendirilebilir. Çünkü şimdiye kadar söylenen uyarınca, o bir düşünme yetisidir. Düşünme ise kavramlar aracılığıyla bilgidir. Kavramlar, olanaklı yargıların yüklemleri olarak, henüz belirlenmemiş bir nesnenin bazı tasarımlarıyla ilgilidir.[35]

---

33 G. Frege, "Über Sinn und Bedeutung," 2008, s. 149.

34 G. Frege, "Der Gedanke," [76] 1967, s. 362.

35 I. Kant, B94.

Bu yüzden Kant, *anlama yetisi*nin kavram üretmekteki amacını şöyle belirler: "Kavramlara ilişkin olarak, *anlama yetisi*nin, onlar aracılığıyla yargı vermekten başka hiçbir kullanımı yoktur."[36] Kant, anlama yetisinin yargılardaki saf mantıksal işlevlerini görünün saf biçimleri olan uzay zamanla şematize ederek anlama yetisinin saf kavramlarını ya da kategorileri türetir. Kategoriler her türlü başka kavramın türetimi için kök-kavramlardır. Böylelikle yargılama Kant'ta kavramlara önceliklidir ve kavramın yeri yargıdır. Frege, yargıyı farklı temellerde ele alsa bile yargılamanın kavrama öncelikli olduğu Kantçı çizgiyi sürdürür: "Yargılardan ve içeriklerinden hareket ettim, kavramlardan değil (...) kavramların biçimlenmesini yalnızca yargılardan hareketle olanaklı saydım."[37]

Anton Marty'e gönderdiği 29 Ağustos 1882 tarihli mektubunda da şunları yazar: "Kavramların oluşturulmasının yargıya öncelikli olduğuna inanmıyorum, çünkü bu, kavramların tek başlarına varlığını ön varsaymayı gerektirirdi; oysa ben bir kavramın, hakkında yargı verilebilir bir içeriğinin öğelerine ayrılması yoluyla ortaya çıktığını düşünüyorum."[38]

Demek ki kavram tek başına durmaz ancak *hakkında yargı verilebilir bir içeriğin* çözümlenmesi yoluyla ortaya konabilir. Frege açısından bu durumu kendinden önceki mantıkçılar kavrayamamıştır. Yargının kuruluşunu kavramlardan başlayarak ele almışlardır:

> Boole'un tersine, kavramlar yerine, yargılardan ve yargı içeriklerinden başladım. (...) Kavramların oluşturulmasını sadece yargılardan hareketle mümkün saydım. (...) Böylece, bir bireyseli özne olarak ve daha önce oluşturulmuş bir kavramı yüklem alıp bir yargıda birleştirmek

---

[36] *A.g.e.*, A68/B93.

[37] G. Frege, "Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift," *Nachgelassene Schriften I*, Hamburg: Felix Meiner, 1969, s. 17.

[38] G. Frege, s. 163.

> yerine, tersini yaparak, hakkında yargı verilebilir içeriği öğelerine ayırarak bir kavrama ulaştım.[39]

H. Bülent Gözkân Frege'de kavram ve yargı bağıntısının Kant'la benzerliğini şöyle anlatır:

> Frege, yargının kavrama öncelikli olduğu görüşüne de nesnenin yargıdan bağımsız olmadığı görüşüne de bağlıdır. (Burada, "nesne" ile, fiziksel, deneyim kökenli (empirik), kendiliğinde nesnenin anlaşılmadığına; yargı aracılığıyla kavramla bağlantı içine giren, onun "altına düşen" nesnenin, bu bağlantıya girebilmesi için yargı ve kavramla aynı düzlemde bulunması gerektiğine, yani nesnenin "mekânının" tıpkı yargı ve kavramda olduğu gibi zihin mekânı olduğuna (...) tekrar işaret edelim.[40]

Yargı ve kavram bağıntısını konu ettikten sonra Frege'nin yargıları bölümleyişini ele alalım. Yukarıda Frege'nin Kant'ı yargıları analitik ve sentetik olarak bölmek bakımından onadığını belirtmiştik. Frege'nin söz konusu olumlaması Kant'ın analitik ve sentetik ayrımına bağlı kaldığı anlamına gelmez. Frege ayrımı benimsemesine karşın, ayrımın gerekçelendirilmesi konusunda Kant'tan uzaklaşır.

Analitiklik

Kant yüklemin özne ile bağıntısı uyarınca yargıları bölümler. Buna göre ya yüklem öznede içerilir (*enthalten*) ya da öznenin dışında durur.[41] İlki analitik ikincisi sentetik yargıdır. Kant söz konusu bölümlemede yargı içeriğini göz önünde tuttuğunu bildirir.[42] Bu içerik değerlendirmesi kimi zaman

---

[39] G. Frege, s. 17-18.

[40] G. Frege, s. 35.

[41] I. Kant, A6-7/B10.

[42] I. Kant, 4:267.

kavramlarda örtük bulunanı açığa çıkartır, kimi zamansa yeni bağlantılarla içeriği genişletir. Böylece analitik yargılar açıklayıcı yargılar, sentetik yargılar ise genişletici yargılardır. Analitik yargılar yüklemde, özne kavramında zaten varolan ancak pek o kadar açık olarak düşünülmemiş olandan başka bir şey içermez. Bundan dolayı bilgiyi hiçbir biçimde genişletmez. Yalnızca daha önce edinilmiş bir kavramı açıklar ve onu daha anlaşılır kılar. Analitik yargılarda özne ile yüklem arasındaki bağlantı özdeşlik yoluyla düşünülür. Kant şöyle demektedir: "kesinlikleri kavramların (öznenin kavramının yüklemin kavramıyla) özdeşliğine dayanan önermeler (*Sätze*), analitik önermeler olarak adlandırılır."[43] Özdeşliğin yanı sıra çelişmezlik ilkesi analitik yargıların dayandığı bir başka ilkedir. Şu durumda yüklemin öznede "içerildiği" başka deyişle öznenin bileşenlerine ayrıştırılması sonucu yükleme ulaşılabilen yargılar analitiktir.

Frege'nin a priori-a posteriori ile analitik-sentetik ayrımında çıkış noktası kanıt kesinliği ve bununla ilgi içinde gerekçelendirme koşullarıdır. Bir tümcenin doğruluğu için kanıtlar yalnızca mantık ilkeleri ya da tanımlardan türetilebilirse tümce analitik, başka özel bir disiplin gerekirse tümce sentetiktir. Buna koşut olarak a priori bir tümce gerekçelendirilmesi için kanıtı yalnızca mantık ilkeleri içeren tümcelerdir. Kanıtlanması için olgulara ve şeylerin durumları hakkında veriye gereksinim duyan tümceler ise a posterioridir. Dolayısıyla a priori doğrulukların kaynağı mantık ilkeleridir. Mantık ilkelerinin dayanağı konusunda Frege *düşüncelere* geri çekilir. Bunun sonucu aritmetik doğrulukların mantıksal doğruluklara indirgenebilmesidir. Frege aritmetik doğrulukların, "tikelleri aşan *düşünce* yasalarınca desteklenen mantıksal çıkarımlara dayanan"[44] analitik doğruluklar olduğunu varsayar.

---

[43] I. Kant, 9:111.

[44] G. Frege, s. X.

Kant'ta analitik-sentetik ayrımının içerik üstünden yapılması ve analitik yargılarda yüklemin öznede içerilmesi Fregece kuşkuyla karşılanır. Ona göre söz konusu ayrım Kant'ta olduğu gibi içerikle ilgili değil, gerekçelendirmeyle ilgilidir. Üstelik analitikliğe ölçüt olarak yüklemin öznede içerilmesinin verilmesi öznel ve psikolojik öğeler taşıdığından sağlam görünmez. Şöyle demektedir:

> A priori ile a posteriori, sentetikle analitik arasındaki ayrımlar, benim düşünceme göre, yargının içeriğiyle ilgili değil, yargıda bulunmanın gerekçelendirilmesiyle (*Berechtigung*) ilgilidir. Böyle bir gerekçelendirmenin olmadığı durumda, ayrımları yapabilmenin olanağı ortadan kalkmaktadır. A priori bir hata, mavi bir kavram kadar anlamdan yoksun bir şeydir. Bir tümceye, benim anladığım anlamda a posteriori ya da analitik denildiğinde, böyle bir yargı, ne bu tümcenin içeriğinin bizim bilincimizde oluşmasının olanağını sağlayan psikolojik, fizyolojik ve fiziksel koşullarla ilgilidir, ne de diğer insanların belki yanlışlık sonucu tümcenin doğru olduğuna inanma şekline ilişkindir; aksine, bu yargı, o tümcenin doğru kabul edilmesini sağlayan gerekçelendirmenin dayandığı nihai zemin hakkındadır.[45]

Analitiklik sentetiklik için ayrım önermenin kanıtının nasıl bulunduğuna ilişkin olur. Frege açısından sorun bir önermenin kanıtını bulmak ve onu kökensel doğrulara kadar götürmektir. Bu işlem sırasında tanımlar ve genel mantık yasaları kullanılıyorsa, doğru analitiktir. Eğer kanıtlar genel mantıksal nitelikte olan doğrulardan değil, herhangi özel bir bilimin doğrularından veriliyorsa önerme bu durumda sentetiktir. Böylece Frege açısından saf mantığın yargıları bilgimizi genişletebilir. Bu bağlamda Frege'ye göre Kant'ın analitik yargıların bilgimizi genişletmediğine ilişkin görüşü yanlıştır. Ona göre "aritmetiksel çalışmaların olağanüstü

[45] G. Frege, s. 89.

gelişimi, analitik yargılar hakkındaki yaygın küçümsemeye ve saf mantığın arıtılmışlığı efsanesine bir son vermeye yeterli olacaktır."[46] Anılan karşıtlıklar bir yana Frege, Kant'ın analitik yargıları ele alışındaki bir bağlamın çok uzağında değildir. Kant'ın analitik yargıya verdiği bir örnek "altın sarı bir metaldir." Bu yargıyla ilgili olarak Kant "bütün analitik önermeler, kavramları deneysel olsa da a priori yargılardır açıklamasını sunmaktadır.[47] Demek ki Kant analitik yargılardaki a prioriliği kavramların kökenlerinin nasıl bilindiği aracılığıyla değil, yargının nasıl gerekçelendirildiği üstünden kurar. Şu durumda analitik yargılar Kant açısından gerekçelendirilmesi deneyim yoluyla sağlanmayan yargılardır. Bir analitik yargının doğruluğu son aşamada özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayanır.[48] Anlaşılacağı üzere bu sonuç Frege'nin analitikliği tanımlama ve genel mantık yasalarından elde etme yaklaşımı ile uyarlıdır.

Bu görüşlerden hareketle Michael D. Resnik, Frege'nin aritmetiği mantığın bir kolu olarak görmesinin gerekçelerini şöyle sıralar:

1. Aritmetiğin nesneleri soyut mantıksal nesnelerdir.
2. Bütün aritmetiksel kavramlar, saf mantıksal kavramlar yoluyla bütünüyle tanımlanabilir.
3. Aritmetiğin aksiyom ve teoremleri, mantığın temel aksiyomlarından türetilebilir. Bu yapılırken mantıksal çıkarım kuralları ve tanımlar kullanılır.[49]

Frege'nin tüm bu varsayımları onu aritmetik bağlamında Kant'tan uzaklaştırır. Bu uzaklığı ayrıntılandırabilmek için Kant'ın matematik anlayışının temellerine bakalım.

---

[46] *A.g.e.*, s. 109.

[47] I. Kant, 4:267.

[48] I. Kant, A7/B10.

[49] M.D. Resnik, *Frege and the Philosophy of Mathematics*, Londra: Cornell University Press, 1980, s. 17.

Kant ve Matematik

Kant, matematik yargıların tamamının sentetik olduğunu savunur. Matematiksel yargı için kavramın ilk önce saf görüde a priori olarak sergilenmesi zorunludur. Bundan dolayı matematik bilginin ilk ve üst koşulu, temelinin saf görüde olmasıdır.[50] Böylelikle Kant açısından matematik, nesnesini a priori olarak kuran teorik bilimdir.[51] Kant şöyle demektedir: "Felsefi bilgi, akıl yoluyla kavramlardan elde edilen bilgi iken, matematiksel bilgi, akıl yoluyla kavramların inşa edilmesinden elde edilen bilgidir."[52] Kant'a göre kavramı inşa etmek ona karşılık düşen görüyü a priori sergilemek demektir. Dolayısıyla matematik yargılarda özne-yüklem bağıntısı görünün aracılık etmesiyle sağlanır. Görü ister aritmetik ister geometrik olsun matematik için zorunludur.

Şu durumda Kant'ın matematik anlayışının temeli görüde a priori sergilemekle ilgilidir. Peki bu nasıl olanaklıdır? Bunun için Kant'ın görüyü nasıl ele aldığını irdeleyelim. Kant açısından "tüm insan bilgisi görülerle başlar, görülerden kavramlara gider ve idealarla tamamlanır."[53] Dolayısıyla bilme ediminde ortaya çıkan ilk tasarım görüdür. Kant, görüyle ilgili şu açıklamaları sunar:

(1) "Nesneler yalnızca duyusallık aracılığıyla verilebilir ve yalnızca o bize görüler sağlar."[54]
(2) "Tüm düşünmeyi önceleyerek verilen tasarım görüdür."[55]
(3) "Görü, nesnesine dolaysız olarak gönderimde bulunur."[56]

---

50 I. Kant, 4:281.
51 I. Kant, BX.
52 *A.g.e.*, B741.
53 *A.g.e.*, B730.
54 *A.g.e.*, (A19/B33).
55 *A.g.e.*, B132.
56 *A.g.e.*, A320/B377.

(4) "Görü, tekil bir tasarımdır (*repraesentatio singularis*)."[57]

(5) "Duyusal görü, ya saf görüdür (uzay ve zaman) ya da duyumlama yoluyla uzay ve zamanda edimsel olarak dolaysızca tasarımlanan deneysel görüdür."[58]

(6) "Öylesi bir doğadayız ki, görü hiçbir zaman duyusal olmaktan başka türlü olamaz; yani yalnızca nesneler yoluyla etkilenme tarzımızı içerir."[59]

Kant'ın açıklamalarından şu sonuçları çıkarabiliriz: (1)'e göre görü duyusallıkta ortaya çıkar; (2) açısından bilmede zamansal açıdan öncelik görüdedir; (3) ve (4) göz önünde tutulduğunda bu öncelik nesnesiyle doğrudan ve tekil bir bağıntı varsayar; (5) bağlamında görü hem saf hem de deneysel olabilir; (6) açısından görüleme ancak duyusallıkla olanaklıdır, başka deyişle akılsal görü yoktur.

Kant görüyü değerlendirirken görünün verili bir nesnenin varlığına gereksinim duyan bir tasarım gibi anlaşıldığında a priori görülemenin olanaksız olduğunu savlayabilecekleri anar. Ancak, Kant açısından a priori görülemenin olanağı duyusallığın biçimi olmaktan gelir. Bu biçimsel koşul olmadan bir kavrama, bir nesne, görü dışında verilemez. Öte yandan bir saf görü, nesneden önce a priori olanaklı olsa da bu görü bile nesnesini ve dolayısıyla nesnel geçerliliğini ancak yalnızca biçimi olduğu deneysel görü yoluyla kazanabilir. Bundan dolayı bütün kavramlar ve onlarla birlikte bütün ilkeler a priori olsalar da yine de deneysel görülerle – olanaklı deneyim içinde verilenlerle– bağlantılı olmalıdır. Bu bağlantı olmadan nesnel geçerlilikleri yoktur.[60] Bu yüzden Kant için matematikte yalnızca kavramlar yoluyla hiçbir

---

[57] *A.g.e.*, A320/B377; JL 9:91.

[58] *A.g.e.*, B147.

[59] *A.g.e.*, A51/B75.

[60] *A.g.e.*, A239.

şeye ulaşamaz, görüye başvurularak kavramları *in concreto* irdelemek gerekir.[61] Aritmetikte saf zaman görüsü, geometride saf uzay görüsü "yardıma çağrılır."

Görü Kant için tüm matematikte gerekliyken Frege aritmetikte görüyü dışlayarak yalnızca geometride görüyü onaylar. Aritmetikte mantık tüm aritmetik nesneleri türetmek için yeterlidir. Geometride ise hâlâ görüye gereksinim duyulur. Peki bu görü Kant'ın görüsü müdür? Bunu yanıtlayabilmek için Frege'nin Kant'ın görü anlayışına yönelik değerlendirmesine bakalım.

Frege'nin Kant'ın Görüsüne Yönelik Eleştirileri

Frege, *Aritmetiğin Temelleri'nde* Kant'ın görü anlayışına yönelik değerlendirmeler yapar. Buna göre Kant, *Jäsche Logik*'te görüden tekil bir tasarım olarak söz eder (4), öte yandan *Saf Aklın Eleştirisi'nde* (*SAE*) görü *duyusallıkta* verilen bir tasarımdır (1) ve (5). Bu iki açıklamadan Frege'nin çıkardığı sonuç görünün *Logik*'teki kullanımının *Transendental Estetik*'tekinden daha geniş olduğudur, çünkü *Transendental Estetik*'te görü yalnızca duyusallık ile sınırlandırılır.[62] Buradan Frege görünün tekilliği ve duyusallığının birbiriyle uyumsuz olduğunu varsayarak bu anlamıyla görünün, aritmetik yasalarının temellendirilmesinde kullanılamayacağını öne sürer. Benzer biçimde Kant'ın görüsüne ilişkin diğer değerlendirmeleri ise şöyledir:

> Değil genel olarak sayının ya da genel olarak büyüklüğün görüsünü, 100.000 sayısının görüsünü bile kabul edemem.[63]
>
> Ayrıca Kant'ın açıklamasındaki şu genellemeye de karşı çıkmam gerekiyor: Duyusallık (hissetme yetisi) (*Sin-*

[61] *A.g.e.*, B744.

[62] G. Frege, § 12, s. 104-105.

[63] *A.g.e.*, § 12, s. 105.

nlichkeit) olmadan hiçbir nesne (*Gegenstand*) bize verilemez. Sıfır ve bir, bize duyular aracılığıyla verilebilecek nesneler değildir. Ve küçük sayıların görüsel olduklarını kabul edenlerin bile, 1000 üzeri 1000 üzeri 1000'den büyük sayıların görüde verilemeyeceğine en azıdan hak vermeleri gerekir ki, bu sayılar hakkında da birçok bilgiye sahibiz. Belki Kant "nesne" sözcüğünü başka bir anlamda kullanmıştı; ancak bu durumda da sıfır veya bir sayısı ya da ∞ –bizim tümüyle onun görü alanının dışında kalıyor– çünkü bunlar kavram da değildir ve kavramlar hakkında da Kant, kavramın nesnesinin görüde karşılığının olmasına gerek görmektedir.[64]

Bu durumda kesirler, irrasyonel sayılar ve karmaşık sayılar bize nasıl verilebilir? Eğer görüden yararlanacak olursak, aritmetiğe yabancı bir şeyi sokmuş oluruz (...) Peki, sayal sayılarla ilgili durum nasıldır o zaman? Gerçekte 1000 üzeri 1000 üzeri 1000'den söz edebilmek için bu kadar çok nesnenin bize görüde verilmesini beklemek durumundayız? (...) Gerçi psikolojik yönden bakıp insan ömrünün kısa olmasını göz önüne alırsak, bu kadar çok nesnenin bilincine varmak her birimiz için olanaksızdır; 1000 üzeri 1000 üzeri 1000 sayısının görüsünü edinemesek bile, o, özelliklerini bilebileceğimiz bir nesnedir.[65]

135.664 + 37.863 = 173.527 işlemi gerçekten de kendinden apaçık mıdır? Değildir! (...) Kant, bu konuda parmakların ya da noktaların görüsünden (*Anschauung*) yararlanabileceğini düşünüyor, dolayısıyla da kendi düşüncesine karşıt olarak bu önermelerin deney kökenli olduğu düşüncesine sürüklenme tehlikesini beraberinde getiriyordu; çünkü 37.863 parmakla ilgili görümüz ne olursa olsun, en azından bu görü kesinlikle saf değildir. Üstelik "görü" terimi burada pek uygun görünmüyor, çünkü 10 parmak bile farklı bir yerleştirmede çok farklı

[64] *A.g.e.*, § 89, s. 183.

[65] *A.g.e.*, § 104, s. 194.

görülere neden olabilmektedir. Ve 135.664 parmağın ya da noktanın görüsüne gerçekten sahip miyiz?[66]

Eğer sayı bir öznel tasarımsa, bu durumda aritmetik psikoloji olacaktır. Ancak aritmetik, gökbilimin olduğundan daha fazla psikoloji değildir. Nasıl ki gökbilim, gezegenlerin öznel tasarımlarıyla değil, gezegenlerin kendileriyle uğraşıyorsa, aynı şekilde aritmetiğin nesneleri de öznel tasarım değildir. Eğer iki sayısı bir öznel tasarım olsaydı, yalnızca bana özel bir şey olurdu. Başka bir insanın öznel tasarımı da işte bundan dolayı, başka bir tasarım olacaktır. Eğer böyle olsaydı, elimizde milyonlarca iki olması gerekirdi. Böylece benim ikim, senin ikin, diye konuşabilirdik; bir ikiden ve tüm ikilerden söz edebilirdik.[67]

Bu alıntılarda Frege'nin öne sürdüklerini şöyle özetleyebiliriz:

(a) sayının görüsü olmaz,
(b) duyarlık olmadan nesne verilemez değildir,
(c) sıfır ve bir duyular yoluyla verilen nesneler değildir,
(d) küçük bir sayının görüsü olanaklı olsa bile büyük sayı görüde verilemez,
(e) büyük sayılar için görüden yararlanma onların deney kökenli olmaları yanılgısına sürükler,
(f) sayı bir tasarım değildir.

Frege'nin bu öne sürdüklerinden Kant'ın görü ve sayı anlayışına bakışının sorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Bu sorun Frege'nin bir yandan tasarımı yalnızca öznel saymasıyla, öte yandan Kant'ın transendental temellerde yaptığı serimlemeyi "görmezden gelmesiyle" ilgilidir. Bu görmezden gelmeyi şöyle açalım: Diyebiliriz ki, Kant'ın tüm felsefe uğraşı nesnel bilgiyi temellendirmekle ilgilidir. Bu bakımdan Kant

[66] *A.g.e.*, § 5, s. 92-93.
[67] G. Frege, § 27, s. 121.

öznel olanla nesnel olanı ayırmak için özel bir çaba gösterir. Özellikle yargının kuruluşunda yer alan öznel yanların nesnel sayılmasını yanılsama olarak duyurur.[68] Anlama yetisinin yargılardaki mantıksal işlevleri, görünün genel koşullarına uygun olarak tüm algılananları anlama yetisinin saf kavramları altına sokan yargılardır. Üstelik Kant, kendi transendental öğretisini fizyoloji ya da psikolojiden ayırmak bakımından özel çaba gösterir. Bu nedenle deneyimin ortaya çıkışını deneysel psikolojinin alanı olarak tanımlayarak anlama yetisinin yargılardaki mantıksal işlevlerinden ayırır. Kant'ın öznellikten nesnelliğe geçişi vurguladığı bölümlerden birkaçını sunalım:

> Çünkü ilk durumda yargı sadece, duyusal görüde verildikleri gibi algıları bağlantı içine sokmuş olur: ikincisinde ise yargılar, geçerliği sırf öznel olan tek başına algının değil, genel olarak deneyin neyi içerdiğini söylemek zorundadırlar. Demek ki deney yargısı, bir yargıdaki duyusal görünün ve bunun mantıksal bağlantılılığının (bu bağlantılılık karşılaştırmayla genel hale getirildikten sonra) üstüne, sintetik yargının zorunlu ve böylece de genel geçer olmasını belirleyen bir şey eklemelidir; bu da görüyü, yargının bu biçiminden çok şu biçimi bakımından kendi başına belirlenmiş olarak sunan bir kavramdan başka bir şey olamaz; yani bu, görülerin sintetik birliğinin kavramıdır; bu sintetik birlik ise, ancak yargıların belirli bir mantıksal işleviyle sunulabilir.[69]
>
> Görünüş bize verildiği zaman, bundan yola çıkarak şey hakkında yargıda bulunmakta henüz tamamen serbestiz. Bu, yani görünüş, duyulara, yargı ise anlama yetisine dayanır ve sorulması gereken, nesnenin belirlenmesinin hakikat olup olmadığıdır. Ne var ki, doğruluk ile düş arasındaki ayrım, nesnelerle ilgi içine sokulan tasarımların yapısı aracılığıyla ortaya konamaz, çünkü

[68] I. Kant, 4:329.

[69] I. Kant, 4:304.

> bunlar her ikisinde de birdir; bu ayrım, tasarımların bir nesnenin kavramında bunları bağdaştırmayı belirleyen kurallara göre bağlanması yoluyla ve bunların bir deneyimde birlikte bulunup bulunamayacağına göre yapılır. Eğer bilgimiz yanılsamayı doğruluk sayarsa, yani bize nesnenin verilmesini sağlayan görü, nesnenin kavramı ya da sadece anlama yetisinin düşünebileceği nesnenin varlığının kavramı sanılıyorsa, bu, görünüşleri hiç ilgilendirmez. Gezegenlerin hareketini bize duyularımız, bazan ileriye bazan da geriye doğru bir hareket olarak gösterirler ve burada ne yanlışlık ne de doğruluk söz konusudur; çünkü insan, bunun her şeyden önce sadece bir görünüş olmasıyla yetinirse, onların hareketinin nesnel yapısı üzerine hiçbir yargıda bulunmaz.[70]

Görüsel bir içerik a priori koşullar altında tutulabildiğinden ve tüm özneler bunu aynı biçimsel koşullar altında yapabildiğinden Kant tasarımlardan nesnelliği kurabilir. Böylece herhangi bir kavramın türetilmesi için görüsel çeşitlilik bir sentez kuralı uyarınca düzenlenebilir. Frege Kant'ın görüde sergilemesini yanlış anladığından, deneyselliği de doğru konumlandıramamaktadır. Kant için görüde sergilemek kavramı a priori kurmaktır (*konstruiren*). Kavramın bir kural uyarınca altına gelebilecek çeşitliliği a priori tutmasıdır. Yoksa görüde serimlemek bir imge ya da resim tasarlamak değildir. Yalnızca kavramın türetim kurallarının a priori olmasıdır. Bunun a priori olmasının koşulu ise görünün duyusallığın ve anlama yetisinin formları ile ilgi içinde olmasıyla sağlanır.

Kant yalnızca kavramda kalarak bilginin genişletilebileceğini savunmaz bu nedenle görüyü kavramlar arasında yeni bağıntıların türetilebileceği bir kaynak olarak görür. Bu durum a priori bilimler açısından düşünüldüğünde ilkelerin dünyada karşılık bulması dünyanın bilgisinin türetildiği koşullarla uyarlı olmasına bağlıdır.

---

[70] I. Kant, 4:290-291.

Frege ve Aritmetik

Frege'nin *dile dönüşle* sonuçlanacak uğraşı aritmetiği temellendirebilmektir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Kant'tan ayrı olarak yalnızca mantıksal bir zeminde kalarak aritmetiğin mantığa indirgenebileceğini savunur. Kant 5+7=12 yargısının kavramlardan türetilemeyecek ancak görünün yardımıyla sağlanabilecek bir zorunluluk ve nesnellik taşıdığını öne sürer. Frege ise bu yargıda nesnel bir içerik bulunduğunu fakat bunun öznenin biliş koşullarıyla ilişkilendirilmemesini savlar. Yine ele aldığımız üzere *yakalama* ve *hakkında yargı verilebilir içerik* aritmetik bir yargının ortaya çıkışını sağlar. Düşüncenin *yakalanması* aritmetik yargının ön koşulu olan öznel edimdir ve yargı için gerekli koşuldur ancak yeterli değildir. Nesnellik yakalanan düşüncenin doğru olarak tanınması ile gerçekleşir. Frege'den önce Kant yargılarda öznel geçerlik ile nesnel geçerlik karşıtlığını ele alır. Yargı tasarımların bilincin birliği altında toplanmasıdır. Öznel yargılarda bilincin birliği rastlantısaldır, nesnel yargılarda ise anlama yetisinin saf kavramları biçimsel koşullar olarak nesnelliği sağlar. Dolayısıyla Kant'ta nesnellik ve zorunluluk bilginin a priori koşullarından gelir. Frege mantıkçılık çerçevesinde Kant'ın transendental temellerini öznellik gerekçesiyle dışladığı için nesnel içeriği *yakalama* üstünden düzenler. Aritmetik açısından bu nesnel içerik mantık ilkeleridir. Ancak Frege'nin elindeki Aristoteles mantığı aritmetiği türetmek için yeterli değildir. Bunun için uygun çıkarım kurallarını ve koşullarını sağlayabilmek için *Begriffsschrift*'i yazar. *Begriffsschrift* aritmetiği türetebilmek için mantıksal yordamları ve aksiyomların nasıl kullanılacağının çerçevesini çizer. Böylece bir mantıksal nesne olarak sayının hangi mantıksal bağıntıların ürünü olacağı saptanır. Frege'nin aritmetiği mantıksal bağıntılardan türetebilmesine aracılık eden temel kavramlarından biri kümedir. Frege küme ve üyelerini, bir kavram ile altına düşen

nesnelerle ilişkilendirir. Kümeyi, küme üyeliğini ve kümeler arasındaki denklik bağıntılarını *Begriffsschrift*'te geliştirdiği niceleme mantığını kullanarak yalnızca mantıksal tanımlarla sunar. Daha sonra *Aritmetiğin Temelleri*'nde sayal sayı tanımını verir. Bunu *Begriffsschrift*'te öne sürdüğü ardışıklık bağıntısını ve küme kuramının kimi özelliklerini kullanarak yapar. Frege *Aritmetiğin Temelleri*'nde sayıya ilişkin yürüttüğü tartışmalarda kendisinden önce öne sürülen sayı anlayışlarını eleştirir. Kendi sayı anlayışını ortaya koymak için bir sayı tümcesinde ne dendiğini sorar. Söz gelimi "Jüpiter'in dört uydusu vardır" denildiğinde ne anlatılır? Frege şöyle yanıtlar:

> Örneğin, "Jüpiter'in dört uydusu vardır" tümcesi "Jüpiter'in uydularının sayısı dörttür" tümcesine çevrilebilir. Burada "...dır" sözcüğü "gökyüzü mavidir" tümcesindeki gibi koşaç olarak alınmamalı. Bu, "Jüpiter'in uydularının sayısı dörttür" ya da "4 sayısıdır" diyebilmemizde görülüyor. Burada "...dır"ın anlamı "bir şeye eşittir" veya "bir şeyle aynıdır" anlamındadır. Böylece, "Jüpiter'in uydularının sayısı" dilegetirişinin, "dört" sözcüğüyle aynı nesneyi gösterdiğini öne süren bir eşitlik elde ediyoruz. Ve aritmetikteki egemen tümce biçimi, eşitliktir.[71]

Frege'ye göre "kaç tane?" sorusu bir nesneye yöneltilerek sorulduğunda bir karşılık alınmaz, ancak hedef bir kavram olursa karşılık alınır. Söz gelimi bir masanın üzerinde dağınık halde duran bilyeler gösterilip "kaç tane?" diye sorulduğunda alınacak yanıt gelişi güzeldir olacaktır. Fakat kesin bir yanıt almak istenirse soru bir kavrama ilişkin olmalıdır. Örneğin masa üstünde duran kırmızı bilyeler gibi belirli bir özelliğe kaç nesnenin karşılık geldiği sorulmalıdır. Bu yukarıda andığımız boşluklu bir yapı olan kavramın bir argüman ile doldurulmasıdır. Aynı biçimde "Dünyanın bir ayı vardır"

---

[71] G. Frege, s. 152.

tümcesi "dünyanın ayı" kavramı hakkındadır. Burada açıkça bu kavram altına düşen *bir* nesne olduğu bildirilir. Bir kavramın altına bir nesne düştüğünü söylemek bir varoluşsal niceleyici belirlemektir. *Bir* benzer biçimde başka bir kavram hakkında bildirim dile getirebilir. Örneğin "İstanbul Üniversitesi Beyazıt Yerleşkesinde bir kule yer alır" tümcesinde "bir," "İstanbul Üniversitesi Beyazıt Yerleşkesinde yer alan kule" kavramı hakkında bildirim içerir. Buradan

> Frege, kavramlar arasındaki bir bağıntıdan nesneler arasındaki bir bağıntıya geçebilmek için, yani mantıksal nesne olarak tekil sayıların teşhis edilebilmesine olanak verebilmek için yukarıda sözü edilen "kavramın kaplamı" anlayışını devreye sokar.[72]

Bu şu anlama gelir. "Dünyanın ayı" kavramı ile "İstanbul Üniversitesi Beyazıt Yerleşkesinde yer alan kule" kavramı altına düşen nesneler eş sayılıdır.

Sayı – Kavram- Nesne

Frege, *Aritmetiğin Temelleri*'nde David Hume'dan yaptığı alıntı nedeniyle kendisinden sonra Hume İlkesi olarak anılan ilkeyi dile getirir. Buna göre F ve G kavramları altına düşen nesneler birebir eşlenebilir ise F kavramı, G kavramı ile eş sayılıdır (*gleichzahlig*). Bu ilkenin değeri, aritmetiğin temellerini kuran Peano aksiyom dizgesinin ikinci aksiyomu olan "her doğal sayının bir ardışığı bulunur"un türetilmesini sağlamasıdır. Crispin Wright, *Begriffsschrift*'in ikinci düzey mantığına dayanarak Peano'nun ikinci ilkesinin Hume İlkesinden türetilebileceğini gösterir.[73] Ne var ki Frege kendi dizgesinin

---

[72] H.B. Gözkân, "Frege ve Aritmetiğin Temelleri," Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, İstanbul: YKY, 2008, s. 63.

[73] C. Wright, *Frege's Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen: Aberdeen University Press, 1983, s. 154-169.

böylesi bir türetime izin verdiğinin ayırdında olmadığından *Aritmetiğin Temel Yasaları*'nda Hume İlkesi yerine *beşinci postulatı/temel yasayı* önerir. Bu değişiklik aynı zamanda kavramların fonksiyonlar olarak yorumlanmasını da içerir. *Aritmetiğin Temelleri*'nde kavramın kaplamı olarak ele alınan içerik *Aritmetiğin Temel Yasaları*'nda kavrama karşılık gelen fonksiyonun değer alanına dönüşür. *Hume İlkesi Aritmetiğin Temel Yasaları*'nın birinci cildi 63. paragrafında *"F kavramının kaplamı ile G kavramının kaplamı eşittir ancak ve ancak F'nin altına düşen her şey G'nin altına düşer ve G'nin altına düşen her şey F'nin altına düşense"* olarak düzenlenir.

Buradan, *F kavramı, G kavramı ile eş sayılıdır ancak ve ancak "F kavramı ile aynı sayılı" ile "G kavramı ile aynı sayılı" kavramlarının kaplamları aynı ise* çıkarımına ulaşır. Frege buradan bir nesne olarak sayının tanımını kurar:

F kavramına ait olan sayı, "F kavram ile aynı sayılı" kavramının kaplamıdır.

Birebir eşleme sonucu Frege şu sonuca ulaşır: "n bir sayıdır" ifadesi "öyle bir kavram vardır ki n bu kavrama ait olan sayıdır" ifadesiyle aynı anlama gelir. Böylece sayı kavramı, kendi cinsinden "F kavramına ait olan sayı cinsinden tanımlanmış olur." Daha sonra Frege sayıları söz konusu mantıksal zeminde türetir.

İlk önce sıfırın açıklamasını yapar: "a ne olursa olsun, a'nın bir kavram altına düşmediği tümcesi tümel olarak doğruysa, 0 sayısı bu kavrama aittir."[74] Bir kavrama ait sayal sayı 0 ise, o kavramın altına hiçbir nesne düşmez. Başka bir deyişle: "Kendisiyle aynı olmayan" kavramının altına hiçbir şey düşmez. Buradan yola çıkan Frege sıfır sayısını şöyle tanımlar: "0, 'kendisiyle aynı olmayan' kavramına ait olan sayal sayıdır."[75] Bu açıklama Frege açısından saf mantıksal zeminde kalınarak yapılan bir açıklamadır.

---

[74] G. Frege, s. 150.

[75] *A.g.e.*, s. 168.

Sıfırdan sonra diğer sayılara geçmesi için Frege ardışıklığı mantıksal zeminde kalarak şöyle açıklar: "Öyle bir F kavramı ve onun altına düşen bir x nesnesi vardır ki, F kavramına ait olan sayal sayı n'dir ve F'nin altına düşen ama x'le aynı olmayan kavramının sayal sayısı m'dir" tümcesinin gönderimi ile "n, doğal sayılar serisinde doğrudan m'yi izlemektir" tümcesinin gönderimiyle aynıdır.[76] Bu bağlamda 1, "0'la aynı olma" kavramıyla aynı sayılı olan kavramın kaplamıdır.[77] 2, "0'la veya 1'le aynı olma" kavramıyla aynı sayılı olan sayının kaplamıdır. Diğer sayılar da ardışıklık ilkesi kullanılarak benzer biçimde tanımlanabilir.

Sonuç olarak Frege sayıları yalnızca mantık düzleminde kalarak görünün yardımı olmadan türetmek ister.

Beatrice Longuenesse, sayının nicelik kategorisiyle bağıntısını ve nicelik kategorisinin yargının mantıksal işlevleriyle bağıntısını göz önünde bulundurarak Kant için sayı kavramını oluşturmanın aynı kavram altında düşünülen nesne kümelerini oluşturmaya bağlı olduğu sonucuna varılabileceğini öne sürer.[78] Böylesi bir değerlendirmede Kant'ın sayı kavramı, Frege'nin sayıyı bir kavramın özelliği olarak tanımlamasıyla uyumlu görünmektedir. Longuenesse söz konusu bağıntıyı Kant'ın şu sözleri üstünden ele alır:

> Beş nokta yan yana dizilirse ...elimde beş sayısının bir imgesi olur. Ama öte yandan, ister beş ya da yüz olsun, yalnızca genelliğinde bir sayı düşünürüm, bu düşünce imgenin kendisindense daha çok, bir çokluğun, örneğin binin, bir imgede belirli bir kavramla uygun biçimde tasarlandığı bir yöntemin tasarımıdır.[79]

Longuenesse bu görüşleri *Aritmetiğin Temelleri* §46 ile uyumlu sayar. Burada Frege sayının bir kavram hakkında

---

[76] *A.g.e.*, s. 171.

[77] *A.g.e.*, s. 172.

[78] B. Longuenesse, C.T. Wolfe, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton: Princeton University Press, 1998, s. 257.

[79] I. Kant, A140/B179.

bildirim içerdiğini belirtir. 0 sayısını konu eder. "Venüs'ün 0 uydusu vardır" denildiğinde "Venüs'ün uydusu" kavramı hakkında bildirim dile getirilir. Longuenesse sayının bir kavram hakkında oluşunu, yukarıda Kant'ta sayının bir kavramla uyumlu tasarlanışıyla ilişkilendirmektedir. Longuenesse, kendisiyle koşut olarak Charles Parsons'ın da Frege ve Kant arasında bu bağıntıyı kurduğuna dikkat çeker. Gerçekten de Parsons şöyle demektedir:

> Bununla birlikte, Kant'ın imge dediği, elde etmek için hiçbir güçlüğün bulunmadığı türden bir şey için; 5 gibi bir sayı için bile, bir kavram aracılığıyla belirlenen çokluk olmaksızın, eldeki örnek uyarınca sayfadaki nokta gibi bir şey [olmaksızın], "bir imgede belirli bir kavramla uyumlu olarak bir çokluk tasarlama yöntemi"ne sahip değiliz. Bu tam da Frege'nin bir sayıyı bir kavrama bağladığı noktadır.[80]

Longuenesse'e göre Kant'ta bir kavram altında çokluğun birliğini meydana getirme ve düşünme yetimiz olmasaydı, sayının hiçbir tasarımını elde edemezdik.[81]

Kant açısından sayılar içsel duyumun biçimi olan zamanda, eş deyişle zaman görüsü temelinde türdeş birimlerin ardışık eklenmesinden a priori türetilir. Sayının içerikli düzenlenişi bakımından ortaklık görü katılınca Frege'yi Kant'tan uzaklaştırır.

Frege ve Geometri

Aritmetikte görüye yer vermeyen Frege geometri söz konusu olduğunda ilk çalışmalarından başlayarak görünün geometride kullanmasını savunur.

---

[80] C. Parsons, "Arithmetic and the Categories," *Topoi.* 3:2, 1984, s. 115.

[81] B. Longuenesse, s. 258.

Frege, daha önce de dile getirildiği gibi aritmetik konusunda Kant'tan ayrılırken, geometri konusunda Kant'a hak verir:

> Bir geometrik nokta, kendisi için düşünüldüğünde, bir diğer noktadan hiçbir şekilde ayırt edilemez; aynı şey çizgiler ve düzlemler için de geçerlidir. Sadece tek bir durumda, birçok nokta, çizgi veya düzlem eşzamanlı olarak tek bir görüde içerildiğinde aralarında bir ayrım yapabiliriz. Dolayısıyla geometride genel önermelerin görüden türemiş olmaları son derece anlaşılır bir şeydir; görüsü edinilen noktalar, çizgiler ya da düzlemler gerçekten tikel şeyler değildirler, bu da onların bütün bir türün temsilcisi olmalarını sağlar.[82]

Frege 1873 yılında doktora tezi *Über eine geometrische Darstellung der imaginären Gebilde in der Ebene*'de (*İmgesel Şekillerin Düzlemde Geometrik Sergilenişi Hakkında*) Gauss'un karmaşık sayıları düzlemdeki noktalar olarak tasarlamasından aldığı esinle imgesel biçimlerin geometrik tasarımlarıyla ilgilenir. Burada "geometrinin tamamının, en sonunda geçerlilikleri görüsel yetimizin doğasından türetilen aksiyomlara dayandığını (...)" öne sürmektedir.[83] Demek ki Frege görünün geometri açısından bir kaynak olduğunu varsaymaktadır. Daha sonra üniversitede ders verme yeterliğini elde etmek için 1874 yılında yazdığı *Rechnungsmethoden, die sich auf eine Erweiterung des Grössenbegriffes Gründen* (*Büyüklük Kavramının Genişletilmesine Dayalı Hesaplama Yöntemleri*) metninde de görüyü geometri için bir kaynak olarak niteler. Burada Frege şöyle demektedir: "Tüm geometrik yapıların öğeleri görülerdir ve geometri, aksiyomlarının kaynağı olarak görüye gönderim yapar. Arit-

---

[82] G. Frege, §13, s. 152.

[83] G. Frege, "Über eine Geometrische Darstellung der Imaginären Gebilde in der Ebene," *Kleine Schriften* içinde, Darmstadt: Georg Olms, 1976, s. 3.

metiğin nesnesi görüsel bir özellik taşımadığı için temel önermeleri görüden kaynaklanamaz."[84]

Böylelikle Frege, aritmetikteki ve geometrideki temel önermeleri elde etmek için bir ayrım koyar. Geometride temel önermeler için görü gerekliyken, aritmetikte görü gerekli değildir. Burada vurgulanması gereken nokta yirminci yüzyılda geometrinin aritmetiksel yordamlarla ele alınma eğilimlerine karşı Frege'nin yaşamı boyunca geometride görüyü korumuş olmasıdır.

Russell Paradoksu ve Kant'a Dönüş

Aritmetiği temellendirmek için mantıksal bağıntıları yeterli gören Frege *Aritmetiğin Temel Yasaları*'nın birinci cildinde kanıtlama ve ilksel doğruluklar hakkında şunları dile getirir:

> Burada gerçekleştirmeye çalıştığım ve doğrusu Eukleides'ten sonra bilimsel yöntem ideali olarak adlandırılabilecek matematikte sıkı bilimsel yöntem idealini aşağıdaki gibi açıklamak isterim. Her şeyin kanıtlanması istenemez, çünkü bu olanaksızdır; ancak tüm yapının neye dayandığını açıkça görebilmemiz için, kanıt olmadan kullanılan tüm önermelerin açıkça biçimde ortaya konulmasını isteyebiliriz. Bundan sonra, kanıtlanabilecek her şeyi kanıtlayarak bu ilksel yasaların sayısını olabildiğince azaltmaya çalışmalıyız. Ayrıca, kullanılan tüm çıkarım yöntemlerinin önceden belirtilmesini bekliyorum -ve bununla Eukleides'in ötesine geçiyorum; yoksa ilk koşulu yerine getirdiğimizden emin olamayız. Bununla ideale şimdi ulaştığıma inanıyorum.[85]

---

[84] G. Frege, "Rechnungsmethoden, die sieh auf eine Erweiterung des Größenbegriffes Gründen," *Kleine Schriften* içinde, Darmstadt: George Olms, 1976, s. 50.

[85] G. Frege, s. vi.

Frege aritmetikte kanıtlanan tümcelerin gerisinde yer alması gereken kanıtlanamayan mantık tümceleri olduğunu varsayar. Böyle bir tümce örneği olarak, daha önce dikkat çekildiği gibi *Aritmetiğin Temel Yasaları*'na, *Aritmetiğin Temelleri*'nde kümeler arası denkliği sağlayan Hume İlkesinin yerine *beşinci postulatı* ekler. Ona göre *beşinci postulat* mantıkçıların henüz açıkça dile getiremedikleri saf mantıksal bir ilkedir.[86]

Bertrand Russell, 16 Haziran 1902 yılında Frege'ye yazdığı bir mektupta *Aritmetiğin Temel Yasaları*'nda bir paradoks bulduğunu açıklar.[87] *Russell paradoksu* olarak bilinen bu paradoks kendi kendisinin üyesi olmayan kümelerin kümesinin kendi kendisinin üyesi olup olmadığını konu eder. Bu paradoks Frege'nin aritmetiği mantık yasalarından türetme çabasını sonuçsuz bırakır, çünkü sayının türetilebilmesi için her kavramın keskin sınırları olması ve hangi nesnenin hangi kavram altına düşüp düşmediğinin belirli olması gerekir. Russell kimi kümelerde bunun sağlanamayacağını kanıtlar. Frege'nin paradoksa ilk tepkisi durumu anlamak olur ve dizgesinde kendi kimi düzenlemelere gider. Öyle ki *Aritmetiğin Temel Yasaları*'nın ikinci cildine bir ek bölümü koyarak, *Russell paradoksu*nu aşmak için *beşinci postulat*la ilgili bir düzenleme yapar. Böylece *beşinci postulat* nedeniyle mantıksal dizgede *Russell paradoksu*nun oluşmasını önleyecek bir değişiklik tasarlar. Değişikliğin paradoksun üstesinden geldiğine duyduğu güveni dile getiren şu tümceyle eki tamamlar: "Çözüm yolunun bulunduğundan şüphe duymuyorum."[88] Russell *Matematiğin İlkeleri*'nin ek bölümünde Frege'nin bu düzenlemesini onaylar. Ne var ki Frege'nin *beşinci postulatı* güncellemesi paradokstan kaçınmaya yeterli gelmez. Yeni

---

86 G. Frege, s. vii.

87 B. Russell, "Letter to Frege," *From Frege to Gödel*, ed. J. van Heijenoort, Cambridge: Harvard University Press, 1967, s. 124-125.

88 G. Frege, s. 265.

dizgede de paradoksun ortaya çıkması engellenemez. Paradoksa karşın Frege'nin 1913-1914 yıllarında verdiği derslerde mantıkçı programına bağlı kaldığı aktarılır.[89]

Bununla birlikte Frege yaşamının son on sekiz ayında keskin bir dönüşüm yaşar. *Aritmetiğin Temellerinde Yeni Bir Çaba,* Frege'nin 1924/25 yıllarında kaleme aldığı varsayılan bir metindir. Burada kökten bir değişikliğe gittiğini duyurur: "Kanıtlamaları da dahil olmak üzere, aritmetikte görüye başvurulmadığı görüşünü terk etmek zorundayım. Burada görüden, bilginin geometrik kaynağını yani, geometrinin aksiyomlarının ortaya çıktığı kaynağı anlıyorum."[90]

Yeni Bir Çaba'da Frege bilginin, duyusal, mantıksal ve geometrik-zamansal olmak üzere üç tür kaynağı olduğunu belirtir. Eskiden beri Frege matematik için duyusal kaynağa gereksinim olmadığı görüşündedir. Ne var ki *Russell paradoksundan* uzun zaman sonra mantıksal kaynağın aritmetiği türetmek için tek başına yeterli olmayacağını karar verir. Artık mantık aritmetik için tek kaynak değildir. "Üzerinde düşündükçe, aritmetik ve geometrinin aynı temelden, aslında geometrik olandan doğduğuna daha çok ikna oldum; böylece matematiğin tamamı aslında geometridir."[91]

Böylece Frege bir ömür boyu süren çabası olan görüsüz aritmetik düşüncesinden cayıp tüm matematiği görü temelinde ele almak ister. Fakat ölümünden hemen önce böylesi bir yönelime girdiğinden görüşlerini ayrıntılı biçimde dile getirme şansı bulamaz.

Frege'nin son günlerinde bilgiyi kurmak için görüyü bir kaynak olarak görmesinin dışında felsefi gelişiminde Kant'la örtüşen temalardan biri yanılsama anlayışına ilişkindir.

---

89 R. Carnap, "The Development of My Thinking," *The philosophy of Rudolf Carnap*, ed. P.A. Schilpp, Illinois: Open Court, 1963, s. 5.

90 G. Frege, "Neuer Versuch der Grundlegung der Arithmetik," *Nachgelassene Schriften*, c. I, Hamburg: Felix Meiner, 1969, s. 298.

91 G. Frege, "Zahlen und Arithmetik," *Nachgelassene Schriften*, c. I, Hamburg: Felix Meiner, 1969, s. 297.

Yanılsama

Kant, felsefe sorunlarının özellikle de dogmatik metafizikte yer alanların olanaklı deneyim alanının aşılmasından türediğini gösterir. Transendental yanılsama (*Schein*) olarak andığı bu durum aklın, deneyim alanından elde ettiği bilgiyi hiçbir görülenebilir içeriğin karşılık gelmediği biçimde kullanmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla Kant, bilgi açısından kavramın altına görüsel bir çeşitliliğin düşmesini sınır durum sayar. Frege ilk kitabı *Begriffsschrift*'ten başlayarak son metinlerine kadar düşünce içeriklerinin düzgün biçimde ortaya konulmamasının yanılsamalara yol açtığını savunur. Frege için yanılsamadan koruyacak olan dilin düzgün kullanımıdır. Bundan dolayı felsefi soruşturmaya saf düşüncenin biçimsel dili olan *Begriffsschrift*'le başlar. *Begriffsschrift* doğal dilin yol açtığı sorunları gidererek her türlü bilimi temellendiren, boşluksuz ve sağlam düşünmeyi sağlayan bir dildir. Frege son dönem metinlerine kadar doğal dilin yanılsamaya yol açan bu yanına karşı dikkat çeker: "düşüncenin güvenilirliğini baltalamakla tehdit eden dilin bir özelliği, hiçbir nesnenin karşılık gelmediği özel adlar oluşturma eğilimidir."[92] Bunun nedenini Frege şöyle açıklar: "bir belirli tanımlık [artikel] aracılığıyla bir nesneye gönderim yapıldığında yanılsama (*Schein*) ortaya çıkar."[93] Frege'nin söz konusu duruma verdiği örnek "sabit yıldız kavramının belirli kaplamı" (*der Umfang des Begriffes Fixstern*) tamlamasıdır. Bu tamlamada geçen "*der*" belirli tanımlayıcısından (*artikel*) dolayı bir nesneye gönderim yapılıyor sanılmaktadır. Oysa böyle bir nesne bulunmaz. Buradan küme kuramının paradoksları ortaya çıkar. Son dönemlerinde kendisinin de bir zamanlar bu aldanışın (*Täuschung*) etkisi

---

92 G. Frege, "Erkenntnisquellen der Mathematik und der Mathematischen Naturwissenschaften," *Nachgelassene Schriften I*, Hamburg: Felix Meiner, 1969, s. 288.

93 *A.g.e.*, s. 289.

altında olduğunu belirtir. Yetilerden dile geçiş güvenilir düşüncenin nasıl türetilebileceğinin temelini değiştirir. Kant'ın olanaklı deneyimde kalarak kurduğu yanılsamadan arınmış düşünüş Frege'de dilin düzenlenişiyle sağlanır.

Frege'nin Kantçı damarlarından bir başkası deneyimin konumuna ilişkindir.

Deneyimin Gerekliliği

Frege, yargı vermek için duyumların gerekliliğine *Begriffsschrift*'te de dikkat çekmiştir. *Begriffsschrift*'in girişinde tüm doğrulukları; kanıtı saf mantık yoluyla geliştirilenler ile deneyim olgularınca desteklenenler olmak üzere ikiye ayırır. Birinci türden bir doğruluğun duyumların etkinliği olmadan insan ruhunda (*Geist*) ortaya çıkamayacağını belirtir. Dolayısıyla, ne tür olursa olsun her türlü yargının ilk koşulu duyumların etkinliğidir. Bu yüzden aynı bölümde yer alan bir dipnotta kendisi şöyle demektedir: "duyusal algımız olmaksızın, hiçbir ruhsal gelişimin olanaklı olmaması, tüm yargılar için geçerlidir."[94] Demek ki Frege, saf mantıksal doğrulukların duyuların etkinliği olmadan bilinçte ortaya çıkmayacağını öne sürer. Bu Kantçı bir yaklaşımdır. Kant çoktan beri şöyle demektedir:

> Tüm bilgimizin deneyim ile başladığından hiçbir kuşku yoktur (...) hiçbir bilgi zamana göre deneyimden önce gelmez ve deneyimle tüm bilgi başlar.
>
> Fakat tüm bilgi deneyimle başlasa da bundan tüm bilginin deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz.[95]

Frege'nin nesnel içeriğe ulaşmak için *düşüncenin* yakalanmasını önerdiğini anımsayalım. Bu bir öznenin etkinliği

---

[94] G. Frege, *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Hildescheim: Georg Olms, s. IX.

[95] I. Kant, B1.

sonrasında ancak düşüncelerden söz edilebileceği anlamına gelir. Fakat düşüncenin varlığı o özneden bağımsızdır. Bu bakımdan bilgi Frege için de deneyimle başlar ancak tek başına deneyimden meydana gelmez.

Frege'nin Kant'la bir başka benzerliği varlık yüklem hakkındadır.

Vardır Yüklem Değildir

Kant, ontolojik Tanrı kanıtlamalarına karşı oluşunu "vardır" yükleminin gerçek bir yüklem olmadığını öne sürerek gerekçelendirir. Kant için gerçek yüklem "bir şeyin kavramına eklenebilecek bir şeyin kavramıdır."[96] Bu bakımdan "vardır" demek "koşar," "yazar" demek gibi olağan bir yüklem değildir. Frege de Kant gibi Tanrı'nın kanıtlanması bağlamında varlık yüklemini konu eder. Frege varlık yüklemini birinci düzey bir kavram olarak görmez. "… vardır" demek örneğin "… kıvırcıktır" demekten farklıdır. Kıvırcık olduğunu bildirmek bir şeye ilişkin özellikken, vardır yüklemi şeylerin bir özelliği değil, özelliklerin özelliğidir. Mantıksal gösterim bağlamında varoluşsal niceleyici, özelliklerin özelliklerini imlemek için kullanılır. "Öyle bir … vardır" demek "∃x"tir. Bu bakımdan varlık, altına birinci düzey kavramların düştüğü ikinci düzey bir kavramdır.

Frege, *Anlam ve Gönderim Üstüne*'de a=b ile a=a tümcelerinin nasıl bilgilendirici olduğuna ilişkin yürüttüğü tartışmanın bir benzerini Jena'dan arkadaşı Bernard Pünjer'le yapar. Burada varlık bildiren tümcelerin nasıl bilgilendirici olabileceğini tartışır.

Kanatlı at vardır. (∃ax) (x bir kanatlı attır)

Kanatlı at yoktur. ~(∃x) (x bir kanatlı attır) eş deyişle "öyle bir x yoktur ki x kanatlı at olsun"

---

[96] I. Kant, A598/B626.

Dolayısıyla "Homeros yoktur" tümcesi "Homeros" adı hakkındadır, yoksa kişi Homeros hakkında değildir. Gözkân bu ayrımı şöyle anlatır:

> Böylelikle "vardır" yüklemi, kavramın altına düşen nesnelerin değil, bizzat kavramın kendisinin bir özelliğini dile getirmektedir; ve tıpkı altına düşen bir nesnenin özelliğini dile getiren bir kavramın, nesneden daha üst bir düzeyde olması gibi, birinci-düzey bir kavramın özelliğini dile getiren bir kavram da ondan daha üst bir düzeydedir, dolayısıyla da ikinci-düzey bir kavramdır.[97]

Burada vurgulanması gereken nokta Frege'nin kavram nesne ayrımından yola çıkarak birinci düzey-ikinci düzey ayrımı yapmasıdır. Kant'ta ise böylesi bir ayrım bulunmaz.

Kant-Frege bağıntısını konu edebileceğimiz bir başka nokta "ben" anlayışlarıdır.

Ben Anlayışı

Frege, *Gedanke*'de tasarımlar ile onları bulunduran "ben" arasındaki bağıntıyı konu eder. Şöyle demektedir: "Tanımanın (*Erkennen*) nesnesi olabilen her şey tasarım değildir. Ben kendim tasarımlarımın bir taşıyıcısı olarak bir tasarım değilim."[98] Bu görüş son derece Kantçıdır, çünkü Kant'ta ben bilinci olan saf tamalgı (kökensel tamalgı) "düşünüyorum"u üretir. Düşünüyorum tüm tasarımlarıma eşlik eder fakat kendisi bir nesne değildir. "Düşünüyorum"un birliği aynı zamanda ben-bilincinin transendantal birliğidir.

Sonuç

Daha önce vurguladığımız üzere Frege aritmetiği temellendirmekle ilgili sorunlardan yola çıkarak dili önceleyen bir

---

[97] H.B. Gözkân, s. 48.

[98] G. Frege, "Der Gedanke," [73] 1967, s. 358.

felsefi soruşturmaya girişir. Aritmetiksel çıkarımları güvence altına alma ve gerekçelendirme peşindedir. Aritmetiği temellendirmeye yönelik çabası kaçınılmaz olarak yolunun Kant'la kesişmesine yol açar, çünkü Frege'nin peşinde olduğu, sayı, yargı, doğruluk, mantık hakkındaki sorunlar Kantçı gelenekte çoktan ele alınıp yanıtlanmıştır. Kantçı gelenek anılan sorunları sentetik a priori yargılar temelinde ele alır. Sentetik a priorilik tüm öznelerin taşıdığı ortak koşullara; yetilere dayanır. Ne var ki, Kant'ın transendental temellerde yetilerin tasarımları çeşitli düzeylerde düzenlemesi yoluyla bir nesne kuramı ortaya koyuşunu Frege kuşkuyla karşılar. Bu kuşku onun transendentalliği, psikolojizmle bir görmesine varır. Frege yeni yaklaşımıyla yargı ve doğruluğa ilişkin bağlamı değiştirmeye girişir. Bu ise dili ve mantığı düzenlemekle ilgilidir. Psikolojizm çekincesi, temel mantık ilkelerinin doğruluğuna ve kanıtlarına ilişkin bir tartışmayı dışlamasıyla sonuçlanır. Böylesi bir araştırmayı psikolojizm gerekçesiyle dışlayan Frege bir nesne kuramı oluşturmaya çabalamaksızın nesnelliği ele almak ister. Fakat mantığın nesnelliğini özne temelli bir yaklaşımla güvence altına alamaz. Aradığı nesnelliği kendisini yakalama yoluyla sunan/veren aşkın *düşüncelerde* bulur. Aşkınlıktan gelen nesnelliği yalnızca mantıksal bir çerçevede kalarak konu etmek istediğinden görüyü yadsımak durumunda kalır. Buna koşut olarak dış dünya hakkında bir tartışma yürütmez. Bilme süreçleri ve yetilere ilişkin bir gerekçelendirme çabasından da uzak kalır. Frege öznenin kavram ve nesneyi dilde nasıl düzenlediğini konu eder ancak bir imin kendi dışındaki bir şeye nasıl gönderim yapabildiğini öznedeki olanaklılık üstünden tartışmaz. Bir yandan gönderimi öznenin dışındaki bir nesnel gerçeklikle ilişkilendirir, öbür yandan nesnenin anlamlara erişimi olduğunu bildirir fakat bütün bunları öznenin tasarımlarından ayırt eder. Dolayısıyla öznenin ne hakla (*quid juris*) kavram ve nesnelerle iş yaptığını açıklayamaz. Üstüne *Russell paradoksunun* dizgesinde yol açtığı

kırılma nesneyi konu etmek için yalnızca kavramsal olanakların yeterli olamayacağını gösterir.

Frege yaşamının son günlerinde Kantçı felsefeye daha fazla önem verir. Aritmetiği de içermek üzere matematiğin tüm dallarının bilginin geometrik kaynağından geldiğini savunur. Bunun sonucu, Frege'nin önceki görüşünün tersine, aritmetik yargıları da sentetik a priori yargılar olarak düzenlemesidir. Böylelikle Kantçı felsefenin a prioriliği kavramsal ve mantıksal olanın dışında başka bir kaynaktan meydana getirme yaklaşımına döner. Bu çizgide derinleşmeyi sürdürebilseydi transendental felsefeyle buluşmak durumunda kalabilirdi. Böylece, matematiksel nesnelerin ve kavramların ancak öznenin a priori sentezi sonucu yapılandırıldığı sonucuna varılabilirdi.

Kaynakça

Carnap, R. (1963). "The Development of My Thinking," *The philosophy of Rudolf Carnap*, ed. P.A. Schilpp, Illinois: Open Court.

Frege, G. (2008). *Aritmetiğin Temelleri*, çeviren H.B. Gözkân, İstanbul: YKY.

Frege, G. (2016). *Basic Laws of Arithmetic*, c. I & II, çevirenler A.P. Ebert, R. Marcus, ve W. Crispin, New York: Oxford University Press.

Frege, G. (1967). "Begriff und Gegenstand," *Kleine Schriften*, Darmstadt: Georg Olms.

Frege, G. (1993). *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Hildescheim: Georg Olms.

Frege, G. (1969). "Booles rechnende Logik und die Begriffsschrift," *Nachgelassene Schriften*, Hamburg: Felix Meiner.

Frege, G. (1967). "Der Gedanke," *Kleine Schriften*, Darmstadt: Georg Olms.

Frege, G. (1969). "Erkenntnisquellen der Mathematik und der Mathematischen Naturwissenschaften," *Nachgelassene Schriften*, Hamburg: Felix Meiner.

Frege, G. (1967). "Funktion und Begriff," *Kleine Schriften*, Darmstadt: Georg Olms.

Frege, G. (2018). *Gottlob Frege : Begriffsschrift, eine der Arithmetischen Nachgebildete Formelsprache des Reinen Denkens*, Berlin: Springer.

Frege, G. (1969). "Logik," *Nachgelassene Schriften*, Hamburg: Felix Meiner.

Frege, G. (1976). *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*, cilt II, Hamburg: Felix Meiner.

Frege, G. (1969). "Neuer Versuch der Grundlegung der Arithmetik," *Nachgelassene Schriften*, Hamburg: Felix Meiner.

Frege, G. (1967). "Rechnungsmethoden, die sieh auf eine Erweiterung des Größenbegriffes Gründen," *Kleine Schriften*, Darmstadt: George Olms.

Frege, G. (1967). "Über die Grundlagen der Geometrie II," *Kleine Schriften*, Darmstadt: Georg Olms.

Frege, G. (1967). "Über eine Geometrische Darstellung der Imaginären Gebilde in der Ebene," *Kleine Schriften*, Darmstadt: Georg Olms.

Frege, G. (1967). "Über Sinn und Bedeutung," *Kleine Schriften*, Darmstadt: Georg Olms.

Frege, G. (1969). "Zahlen und Arithmetik," *Nachgelassene Schriften*, Hamburg: Felix Meiner.

Gözkân, H.B. (2008). "Frege ve Aritmetiğin Temelleri," *Aritmetiğin Temelleri*, İstanbul: YKY.

Hanna, R. (2008). "Kant in the Twentieth Century," *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, ed. D. Moran, New York: Routledge.

Kant, I. (1923). "Logik, Physische Geographie, Pädagogik," *Kant's gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften*, cilt 9, Berlin: Walter De Gruyter.

Kant, I. (1924). "Logik," *Kant's gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften*, cilt 16, Berlin: Walter De Gruyter.

Kant, I. (1911). "Prolegomena zu Einer Jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft Wird Auftreten Können," *Kant's gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften*, cilt 4, Berlin: Georg Reimer.

Kitcher, P. (1979). "Frege's Epistemology," *The Philosophical Review* 88:2, s. 235-262.

Longuenesse, B., Wolfe, C.T. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton: Princeton University Press.

Parsons, C. (1984). "Arithmetic and the Categories," *Topoi* 3:2, s. 109-121.

Resnik, M.D. (1980). *Frege and the Philosophy of Mathematics*, Londra: Cornell University Press.

Russell, B. (1967). "Letter to Frege," *From Frege to Gödel*, ed. J. van Heijenoort, Cambridge: Harvard University Press.

Wright, C. (1983). *Frege's Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen: Aberdeen University Press.

VIII
HUSSERL

Fenomenoloji Kopernikçi Devrimin Devamı mıdır?

Emre Şan

Fenomenoloji hareketinin Kant felsefesi ile kurduğu ilişki problemlidir ve ana hatlarıyla iki boyutu bulunur: Transendentalizm ve anti-transendentalizm. Fenomenolojinin kurucusu Husserl'e göre, transendental felsefenin öncüsü Kartezyenizm ve onun devamı olan transendentalizm hem sundukları imkânlar hem de yarattıkları çıkmazlar bağlamında ele alınması gereken meselelerdir. Husserl sonrası fenomenologlar arasında transendentalizmi savunanlar ve onun çıkmaz bir sokağa götürdüğünü ileri sürenler arasında süregiden bir tartışma bulunur. Örneğin güncel kuşağın fenomenolojisinin verimli tartışması "hadise" ya da "olay" fenomenolojisi transendental paradigmanın yerine geçebilecek yeni bir paradigma öne sürer.[1]

---

[1] Söz konusu tartışma için şu kitaplara bakılabilir; C. Romano, *Zamansal Macera Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale*, çeviren K. Filiz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021, s. 20; *Çağdaş Fransız Fel-*

Transendentalizm, doğal nesnelerin deneyimlerinin zorunlu koşulları hakkında empirik olmayan, *a priori* bilginin imkânını ortaya koyar. Onun empirik olmamasının nedeni empirik olmayan nesnelerle ilgilenmesinden değil, aksine tüm empirik nesnelerin deneyiminin zorunlu koşullarıyla ilgili olmasıdır. Şu halde transendental felsefe fikri, görünün ve düşünmenin öznel formlarının tezahür eden tüm nesneler için nasıl nesnel bir geçerliliğe sahip olacağını gösteren bir felsefeyi akla getirir. Kant'ın deneyimin nesnelerinin anlaşılmasının koşulunu, öznenin formel yapılarında aramasının sebebi, sadece tekil deneyimleri değil, olanaklı her deneyimi koşullaması gereken bir şablon sunmak istemesidir. Şu halde nesnenin bilgisi deneyimden gelen içerikler ve saf aklın yapılarıyla kurulur. Kant'a göre bir nesnenin duyularımıza dolaysız verilişi duyusal deneyimden bağımsız olan *a priori* formları gerektirir. Bunlar deneyimde içerilmeyen ama deneyimi şekillendiren yapılardır. Dünyayı, nesneleri görmek için gözlerimizi açmak yetmez, tam tersine bir şeyin bana belirmesi için onun, deneyimin *a priori* yapılarına uygun olması gerekir.

Düşünce tarihinin yeterince tartışılmamış argümanlarından birisi fenomenolojiyi doğrudan Kant'ın "özne felsefesinin" devamı olarak gören yaklaşımdır.[2] Her ne kadar "nesne felsefelerine" itirazları itibariyle aynı düşünce ailesine aitlermiş gibi görünseler de fenomenoloji, bilincin nesneyle ilişkisini bizzat fenomenler alanından gelen ve tüm mümkün

sefesi ve Fenomenoloji Hareketi, Sunuş, derleyen ve çeviren Emre Şan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2022, s. 22; E. Şan, "La réhabilitation de la rationalité phénoménologique du monde: Jean-Luc Marion et Renaud Barbaras," *Considérations phénoménologiques sur le monde: Entre théories et pratiques*, Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2020, s. 102-115.

[2] J. Rogove, "The Phenomenological a priori as Husserlian Solution to the Problem of Kant's "Transcendental Psychologism," *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, ed. I. Apostolescu, C. Serban, Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, s. 57.

deneyimler için geçerli olacak zorunlu yapılarda aradığı için anti-Kantçı bir yaklaşımdan doğmuştur. Bu yüzden Kant ve Husserl arasındaki tartışma öncelikle *a priori* bilginin nasıl anlaşıldığı ile ilgilidir. Söz konusu tartışmanın kökeni elbette Hume'un sorduğu, zihnin kendi dışındaki bir zorunluluğu düşünmesinin imkânı sorusundadır; zira ona göre olgusal alana dair *a priori* bir bilgi mümkün değildir. Ne var ki 1907 yılından itibaren Husserl'in tuttuğu transendental fenomenoloji yolu ve özellikle *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*'nin (*Krisis*) 26. bölümü ile Heidegger'in *Kant ve Metafizik Problemi* kitabındaki *Saf Aklın Eleştirisi*'ni fundamental ontoloji bağlamında yorumlaması fenomenolojinin kurucularının Kantçı bir eğilime doğru evrildiğini gösterir.[3] Dolayısıyla Kant ve fenomenoloji ilişkisi öncelikle felsefi bir zorluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Transendentalizm ve anti-transendenatlizm tartışmasını daha iyi anlamak için Kant'ın "Kopernikçi devrim" benzet-

---

[3] Dolayısıyla Kant'tan sonra Husserl'i ele alan yeni çalışmalar, her iki düşünürün başvurduğu ve düşüncelerinin ufkunda bulunan yapıları açığa vurmayı, sadakat ve ihanet ayrımına düşmeden ele almayı hedefler. Örneğin bu bağlamda en sık sorulan sorulardan biri, fenomenolojinin transendental yönteminin fenomenlerin betimlenmesi için bir ihtiyaç mı olduğu, yoksa onu Kartezyen bir yola mı soktuğu sorusudur. Örneğin çağdaş fenomenolog Claude Romano fenomenolojinin Kartezyenizm ile hareket eden transendental bir felsefeye dönüşmesini gerekçelendiren hiçbir neden olmadığını iddia eder. C. Romano, *At the Heart of Reason*, çeviren M.B. Smith, C. Romano, Evanston: Northwestern University Press, 2015, s. 274. Yine bir başka çağdaş düşünür Dan Zahavi bu tartışmaya şu şekilde katılır: "Fenomenoloji Husserl'den sonra radikal bir dönüşüm geçirmiştir. (...) Sonraki fenomenologlar onun tüm metodolojik hamlelerini terk etmiş ve tüm girişimini radikal anlamda dönüştürmüştür. Pek çok kitap da Husserlci fenomenoloji ile Husserl sonrası varoluşsal ya da hermeneutik fenomenoloji arasında tartışmalı ilişki üzerine yazılmıştır." D. Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, çeviren S. Bayazit, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020, s. 47. Dolayısıyla transendental idealizmi terk etmek fenomenolojinin serüveni için her zaman bir seçenek olmuştur.

mesini ele almamız gerekir. Her ne kadar bugün Kant, Fichte, Schelling ve farklı bir biçimde de olsa Husserl'in savunduğu transendental idealizm, geçmişte kalmış bir felsefi tutum olarak görülse de Kant'ın Kopernikçi devrimi modern felsefenin metodolojisinin günümüze kadar uzanan temel karakterini belirler. Tıpkı Kopernik devriminin dünya merkezli astronomi hesaplarının zeminini değiştirmesi gibi Kopernikçi devrim de nesne merkezli bilgi zeminini değiştirmiştir.[4] Kopernikçi devrim bilginin konusu olan nesneler ve bilen özne arasındaki kurucu önceliği tersine çevirerek öznenin *a priori* bilgiyi nasıl kurduğunu betimlemeye çalışır. Oysa fenomenoloji, özellikle ilk döneminde, Kant'ın "formel" *a priori* yapıları yerine, fenomenler alanının "materyal" *a priori* yapılarını ve onlarda fiilen içkin olan düzeni ele alır. İleride göstereceğimiz gibi bu konuda temel farklılık Kant'ın *a priori* bilginin kökenini saf öznellikte görmesiyle ilgilidir. Böylece *a priori* sorusu bir köken sorusuna dönüştüğü için kökeni öznelliğin dışında olan tüm bilgiler *a posteriori*'dir ve duyumlar ve maddi içeriklerle ilgilidir. Ne var ki Husserl'e göre *a priori* yalnızca bilginin kökeni ile ilgili değildir, bilginin *a priori* olması onun geçerliliğine erişimin apaçıklık modundan ileri gelir. *A priori* bilgi "eidetik bir görüde"[5] verili olan özsel bir zorunluluktur ve söz konusu zorunluluk ancak fenomenolojik korelasyon içinde anlaşılabilir.

Dolayısıyla Husserl'in yaklaşımının yeniliğini görmek için şu fikri anlamak önemlidir: Fenomenolojinin aradığı deneyimin zorunlu yapıları ne doğa bilimlerinin empirik keşiflerinin alanına ne de mantığın aksiyomatik alanına girer. *A priori* öncelikle nesnelerin (özlerinin) özelliğidir ve ancak bu nedenle bilgimizin özelliği olabilir. Fenomenoloji hem Kant-

---

4 I. Kant, *Critique of Pure Reason*, çeviren P. Guyer, A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 110.

5 Fenomenolojide eidetik terimi, farklı türde nesneleri, önermeleri, doğruları ve bilimleri nitelemek için kullanılan "a priori," "özsel," "tümel ve zorunlu" anlamlarında kullanılır.

çı anlamda deneyim öncesi hem de deneyim hakkında olacak bir *a priori* peşindedir. Bu ikilemi açığa çıkarmak için fenomenolojik *a priori*'nin ne olduğunu anlamamız gerekir. Böylece sadece matematiğin ve fiziğin nesneleri ile sınırlandırılmayacak, deneyimin diğer alanlarını ilgilendirecek *a priori* yapıları keşfetmeye girişir. Fenomenoloji tüm nesnelerin nasıl oldukları ve nasıl deneyimlendiği ile ilgilenir. Öyleyse şu sorularla başlayalım: Husserl fenomenolojisi Kopernikçi devrimin devamı mıdır? Yoksa ona karşı anti-Kopernikçi bir devrim midir? Bu sorular bizi ayrıca şu soruya götürür: Fenomenolojinin kendi yolunu çizmek için önünde bulunan alternatifler Kopernikçi devrimin eleştirdiği metafizik realizm ve Kantçı transendental idealizmden birisi midir, yoksa üçüncü bir yol mümkün müdür?

Şu halde öncelikle Kant'ın "transendental" felsefesinin deneyimi deneyimin koşulları yönünde nasıl aştığını ele alacağız. Ardından Husserl'i transendental fenomenolojiye götüren yolu ve Kant'ı nasıl yorumladığını göstereceğiz. Son olarak ise fenomenolojinin Kopernikçi devrimin devamı olup olmadığını tartışacağız.

1) Kant'ın Kopernik Devrimi ve Fenomenolojinin Başlangıcı

Kant öncesi felsefe sahnesinin temel ayrımı şöyle betimlenebilir: Bilginin imkânı, metafizik realizmde olduğu gibi zihinsel tasarımlarımızın dışındaki aşkın nesnelere ya da empirisitlerde olduğu gibi yalın duyusal deneyime dayanır. Kant söz konusu alternatifleri aşmak için transendental felsefeyi ortaya koyar. Ona göre bilgi, metafizik realizmde olduğu gibi aşkın bir nesnenin tasarımı ya da empirizimde olduğu gibi duyusal deneyime dayanan bir psikolojizm ile temellendirilemez. Dolayısıyla metafizik, aşkın nesneler ve kavramsal olmayan yalın duyusal deneyim kendi başlarına bilginin

imkânı sorusuna cevap olamaz. İşte bu yüzden Kant bilginin imkânı sorusunun odağını, belli varsayımlarla temellendirilmeye çalışılan nesnelerden ziyade öznenin bilme biçimine yöneltir. Bu yüzden transendental felsefe nesnenin bilgisini kuran ikincil dereceden bir bilgidir. Diğer bir deyişle Kant, belli bir nesne tarzını betimlemek yerine nesneleri bilme biçimimize odaklanır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sunulduğu şekliyle Kopernikçi devrim, *a priori* bilginin fenomen olarak anlaşılan, yani duyusallığın saf formları sayesinde tezahür eden ve anlama yetisinin kategorileri tarafından birleştirilen nesnelere tatbik edilmesidir. Kant deneyimi betimlemek için emprik deneyimde birbirlerine karışmış olan duyusallık ve anlama yetisini birbirlerinden ayırarak ele alır. Anlama yetisi ile duyusallık, hayalgücü aracılığıyla, görü malzemesini birleştirerek nesneyi tesis eder. Dolayısıyla, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* eseri sentetik *a priori* bilginin kaynakları ve sınırlarının araştırılmasıdır.[6]

Transendental felsefe, sentetik *a priori* bilgiyi kurma bakımından özneyi ve öznenin yetileri üzerinden bilginin olanağını aydınlığa kavuşturmayı amaçlar. Dolayısıyla, transendental felsefe bilen öznenin sentezleyen yetilerini betimler. Fakat bu özne, bir nesne gibi yakalanabilen, tespit edilebilen, uzayda ve zamanda sentezlenen bir şey değildir, çünkü o her sentezin koşuludur. Bu yüzden transendental felsefenin önünde belli bir sorun belirir: Transendental Ben eğer bir nesne gibi yakalanamıyorsa ondan sadece tasarımlara eşlik etmesi gereken bir form olarak söz edebiliriz, onun deneyimine sahip olamam, çünkü o deneyimin koşuludur. İşte transedental ben'in dış dünyadan alınan çeşitliliği sentezleyen ve arka planda sürekli işleyen bir "düşünüyorum" edimi olarak betimlenmesi fenomenoloji için sorundur. İleride göreceğimiz gibi Husserl öznenin transendental rolünü ve fenomenolojik yöntemdeki yerini Kant'tan başka türlü

[6] I. Kant, s. 141-143.

anlar. Bu yüzden kendisinden önceki transendental idealizm ile ilişkisi öncelikle bir sorundur.[7]

Şu halde Kant ve Husserl arasındaki ortaklık, transendental felsefenin bilgiyi olanaklı kılan öznel koşullara işaret etmesinde anlaşılabilir. Transendental felsefe nesnelliğin öznel koşullarını betimler, nesnelliğin kendisini değil. Kant nesneye yönelmenin iki biçimi olduğunu söyler. Çünkü bilgi bir taraftan beş duyumuz aracılığıyla duyulur olandan gelir, diğer taraftan düşünme, anlama yetisinden kaynaklanır. Nesneyle dolaysız biçimle ilişkiye girdiğimde duyusal görü ile iş görürüm. Nesneye dolaylı biçimde yaklaştığımda yani onun genel özelliklerini soyutladığımda kavramlarla iş görürüm. İşte tasarım ve fenomen arası ilişki sorusuna geri dönersek bu ilişki birbirinden tamamen ayrı empirik bilinç ve onun karşısında duran nesne ilişkisi değildir. Aksine bu özne-nesne ilişkisi Kant'ın fenomen dediği şeye dahildir. *A priori* zaman ve uzay formları fenomenin fenomenliğini, anlama yetisinin *a priori* kategorileri ise onun birlik ve sentezini olanaklı kılar. Artık özne nesnenin karşısındaki empirik bilinç değildir, aksine öznel boyut bizzat fenomene dahildir. Kant'a göre bu fikir Kopernikçi bir devrimdir.[8] Şu halde fenomenal nesneler Kopernikçi devrime göre anlaşılmalıdır: Fenomenal nesnelerin zamansal, uzaysal olmaları, matematiksel büyüklüğe ve nedensellik ilkesine göre belirlenebilmelerinin sebebi, zamanın ve uzayın yani saf görülerin ve nicelik, nitelik, ilişki ve kiplik kategorilerinin sonlu, bilen öznede olmasıdır.

Tüm mümkün deneyimin bilgisinin temelinde özne bulunur. Kant'a göre "insan varlığında transendental yetilere tâbi şekilde temsil ve tesis edilerek fenomen olarak açığa

---

[7] J.F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie. (1900-1913). Des "Recherches logiques" aux "Ideen:" la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris: PUF, 2005, s. 5.

[8] I. Kant, s. 110.

çıkarılmış olanlar dışında bir gerçeklik yoktur."[9] Şu halde fenomen sadece duyumsanır bir nesne değildir. Fenomen bizzat kendisini bilince gösterdiği şekilde nesnedir. Bu bağlamda ilk bakışta fenomenolojinin Kopernikçi bir devrimin devamı olduğu iddia edilebilir. Husserl'e göre dünya bilgisine, yani "alelade sözlerden şeylerin kendisine dönmek," fenomenin oluşumunda bilincin ve anlama yetisinin temel işlevini ortadan kaldırarak fenomenin Kant öncesi anlamını yeniden öne sürmek değildir. Alman filozofa göre şeylerin kendisine dönmek, Kant'ta olduğu gibi fenomenin yapısındaki "öznellik" boyutuna dönmektir. Fakat söz konusu öznellik ancak özne ve dünya arasındaki korelasyondan itibaren anlaşılabilir. Bu demektir ki Husserl nesnelliği öznelliğe indirgemek şöyle dursun, bizzat öznelliğin sınırlarını arayan bir filozoftur. Öznel olmayan, onun sınırlarını aşan yani öznellik-öncesi olan dünyanın fenomenal yapısı araştırmanın konusu haline gelir. Bu yüzden fenomen hem öznelliğe hem de tüm duyusal şeylerde ortaya çıkan dünyanın *logos*'una yani "bütün ufukların ufku" olarak dünyanın paradoksal verilişine gönderimde bulunur. Husserl için fenomen kavramı "görünen (*erscheinen*) ile görünen şey (*erscheinendem*) arasındaki korelasyon nedeniyle çift anlamlı olup bir yandan duyularla deneyimlendiği haliyle görünen dünyaya, diğer yandan da görünüşlerin özü anlamında görünüşe gelen şeyin kendisine gönderme yapar."[10]

Her ne kadar yirminci yüzyılın başında nesnelliğin kökenini ya da belirleyici yapısını öznelliğin edimlerinde ya da formlarında arayan felsefeler Kantçı anlamda transendental felsefe olarak görülse de Husserl'in fenomenolojisinin çıkış noktası Kant'tan farklıdır. Husserl'e göre içinde yaşadığı zamanın felsefesi duyulur üstü, aşkın nesneler alanına ya da

---

[9] H.B. Gözkân, "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi," *Cogito* 64, 2010, s. 140.

[10] K. Küçükalp, *Husserl*, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 56.

metafizik nesnelere yönelmeyi bırakmış olsa da söz konusu yönelim felsefenin duyulur olanı kendisinde olduğu gibi yakalanmasını sağlamaz. Bu yüzden tıpkı Kant gibi, Husserl de öncelikle bilince aşkın olarak verilen tüm nesneler hakkındaki empirik bilginin belirsizliğinden kaçınmaya çalışır. Ne var ki, şeylerin kendisine dönmek, Husserl'in erken dönem çalışmalarında ortaya koyduğu gibi mantıksal önermelerin ve matematiğin içlerinde temellendiği bilinç yaşantılarına dönmektir. Bunun ilk nedeni Husserl'in doktora döneminde türev kuramından hareketle matematik nesnelerin varlığı sorusuyla ilgilenmesidir. Husserl doktora döneminden sonra Brentano'nun betimleyici psikolojisinden etkilenerek bilinç araştırmaları yapmıştır. Brentano'nun yönelimsellik fikrinin kökenindeki fiziksel fenomenler ve zihinsel fenomenler ayrımı ve özellikle zihinsel fenomenlerin kesin bir bilginin konusu olabileceğine dair iddiası Husserl'in erken dönemine damgasını vurmuştur. Brentano'ya göre zihinsel fenomenler on dokuzuncu yüzyılda sıklıkla vurgulandığı gibi sadece edebiyatın alanına sıkıştırılamaz, onlardan yola çıkarak kesin bir bilim yapılabilir. Böylece bilinç somut bir inceleme alanı olarak ele alınabilir.

Husserl bilince dair söz konusu çalışma alanı aritmetik ve mantık ile ilişkisinde ele alır ve bu konuları psikolojik bir bakış açısıyla değerlendirir.[11] Ne var ki Husserl'e göre psikoloji mantığın teorik temelini sağlayamaz. Mantık empirik bir bilim değildir ve ideal yapıları ve yasaları araştırır. Psikolojiyse empirik bir bilimdir ve bilincin olgusal doğasını araştırır. Bilmenin bilişsel doğasını ortaya koyma, algılama, inanma,

[11] Husserl'in habilitasyon tezi olan *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen* (*Sayı Kavramı Üzerine Psikolojik Analizler*, 1887) değişmez ve soyut sayı gibi yapıların nasıl olur da empirik bilinç yaşantıları tarafından kavranmasını konu edinir. Doktora çalışması ise *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* (*Aritmetik Felsefesi. Mantıksal ve Psikolojik Araştırmalar*, 1891) adıyla yayımlanır.

yargıda bulunma edimlerinin psikolojik özelliklerini betimleyen yaklaşımlar ile ideal nesnelerin kendilerini oldukları gibi gösterdikleri bilinç yaşantılarını araştıran yaklaşımlar arasındaki farkı ortaya koymak gerekir. Psikolojizm, bilgi nesnesi ile bilgi edimi arasında keskin bir ayrım yapmadığı için fenomenolojiye yol gösteremez. Dolayısıyla psikolojiyi mantığın teorik temelini sağlayan bir bilim olarak gören psikolojizm, bilgi imkânını hedefleyen bir felsefe için aşılması gereken bir engeldir. Bu yüzden Husserl, *Logische Untersuchungen*'in (*Mantık Araştırmaları*) önsözünde, amacının saf mantık ve epistemoloji için yeni bir temel bulmak olduğunu öne sürerek başlar. "Psikolojiyi mantığa indirgemek, sonuç olarak mantık yasalarına karakterini veren idealliği, apodiktikliği (şüphe edilemez kesinliği) ve *a priori*'liği (empirik olmayan geçerliliği) göz ardı eden düzenli bir kategoridir."[12] Burada altını çizmek istediğimiz durum, bu özelliklerin hiçbir zaman ruhun olgusal-empirik doğasına başvurarak tesis edilemeyeceği fikridir. Betimsel psikoloji kavramlarla sınırları belirlenmiş ve yöntem ve sorunlar açısından ayrımları keskinleştirilmiş bir felsefe için yeterli değildir.[13] Bu yüzden Husserl'in fenomenolojisi bilinç edimlerinin nesneleriyle yönelimsel korelasyonunun bilimidir. Farklı nesneler farklı edimlerle çok çeşitli korelasyon biçimlerine sahiptir ve fenomenoloji bu ilişki biçimlerinin özsel yapısını konu edinir.

2) Fenomenolojiye Göre İlkelerin İlkesi

Husserl'in betimsel yöntemi, hem kurduğu düşünce akımının alanına giriş yapmasını sağlayacak bir yol hem de bu alanı diğer felsefe akımlarından ayıran bir çerçeve sunar.

---

[12] Aktaran D. Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, çeviren S. Bayazit, İstanbul: Say Yayınları, 2018, s. 23.

[13] E. Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çeviren T. Mengüşoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021, s. 36.

Herbert Spiegelberg'in ifade ettiği gibi, "şeylerin kendilerine şiarı öncelikle pozitif bir amaç taşır, şeylerin önündeki teorik kalıplar nedeniyle görüşümüzü engelleyen fenomenlere karşı dönmemizi ister."[14] Dolayısıyla, Husserl, varolanların bilince verilişlerini betimlemenin doğru yolunu arar. Fakat böyle bir girişim hiç kolay değildir.

Öncelikle bilinç yaşantıları (*cogitationes*), Kartezyen felsefede olduğu gibi, içlerinde gerçek şeylerin temsillerinin muhafaza edileceği bir tür "kap" ya da "konteynır" gibi anlaşılamaz. Bir şeyin temsil edilebilmesi için öncelikle algılanması gerekir. Bir nesneyi algılamak onu temsil etmek ya da onun zihindeki imgesine gitmek değil, bizzat o nesneye yönelmek anlamına gelir. Husserl'e göre bilinç edimlerinde nesnenin temsilini ya da zihinsel bir resmini değil, bizzat kendisini algılarız.

Diğer yandan, yaşantılar, algılanan nesnelerin fiziksel özelliklerini değil, tezahür biçimlerini açığa çıkarmak için fenomenolojinin konusu haline gelir. Fenomenolojinin araştırdığı söz konusu yaşantılar psikolojik yani olgusal değil, görüsel kavrayışlar ya da "ideal özlerdir." Görüsel oldukları için dolaysız bir apaçıklıkla açığa çıkan bir tür kavrayışa gönderirler. Dolayısıyla fenomenoloji fenomenlerin olumsal içeriklerinden arındırılmış saf "ne"likleriyle ilgilenir.

Fakat burada Kant ve Husserl'in arasındaki önemli bir farkın altını çizmek gerekir. Kant'a göre transendental, formel, zorunlu ve evrensel koşullara işaret eder. Dolayısıyla içinde empirik öğeler barınamaz. Oysa zorunlu ve evrensel yapıların peşindeki "eidetik araştırma" Husserl fenomenolojisini başlangıcından itibaren transendental yapmaz. Aksine eidetik araştırma duyusal görüden bağımsız değildir ve nesnelerin temsilleriyle değil, bilince veriliş biçimleriyle ilgilenir. Fenomenoloji tümdengelim gibi akıl yürütmelerle ilerle-

[14] H. Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, çeviren S. Bayazit, İstanbul: Pinhan, 2021, s. 836.

mek yerine karşılaştırır, ayrım yapar, bağlar, ilişkiye sokar ve öğelere ayırır. Husserl tüm bu etkinlikleri, ilkelerin ilkesi olarak tanımladığı görüde temellendirir. Dolayısıyla Husserl görü kavramının anlamını genişletir. Felsefe tarihinde genellikle algıyla ilişkilendirilen görü (*Anschauung*) kavramdan (*Begriff*) uzaklığıyla tanımlanırken, Husserl deyim yerindeyse görüye yeni bir kariyer kazandırır. Husserl'e göre görü sadece duyumla sınırlandırılmaz, aritmetik işlemlerden namevcut bir nesnenin görüsüne, hatta birlik ve benzerlik gibi duyulur alandan dolaysızca yakalanamayan ilişkilerin kategorik görüsüne (*kategorische Anschauung*) kadar bilincin tüm yüksek edimleri için geçerlidir. Kendini kendinde gösteren bir şey bilinç tarafından görüyle yakalanır.

Husserl, ilkelerin ilkesi olarak görüyü şöyle tanımlar: "Asli olarak verilen görüyü tüm bilginin kaynağı –hiçbir otoritenin (modern bilimin bile) sorgulayamayacağı bir kaynak– olarak tanıyalım."[15] Ona göre, asli olarak verilen görü tüm bilginin kaynağıdır ve görüde şeyler kendilerini oldukları gibi, kanlı ve canlı mevcudiyetlerinin (*leibhaftig selbstgegeben*) kesinliği içinde verir. Şeylerin kendilerini bilince verdikleri şekilde yalın kavranışı, Husserl'in düşüncesine geçmiş felsefe sistemlerinin otoritesi ya da kendi zamanının modern biliminin egemen bakışı yerine, deneyimle başlama cesareti gösterdiğinin kanıtıdır. Dolayısıyla fenomenler alanına dair, metafiziğe, psikolojizme, göreceliliğe ve şüpheciliğe düşmeyecek bir apaçık geçerlilik fikrine götüren yol öncelikle deneyimden geçer. Deneyime içkin bir *logos* bulunur ve fenomenolojinin amacı bu *logos*'u açığa çıkarmaktır. Fenomenoloji bir öğreti ya da bir sistem değil, "sağır, dilsiz deneyimi kendi hususi anlamının saf ifadesine taşıma girişimidir."[16]

---

[15] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, çeviren P. Ricoeur, Paris: Gallimard. § 24, 1950, s. 78.

[16] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, çevirenler G. Peiffer ve E. Levinas, Paris: Vrin, 1992, s. 73-74.

Deneyimi ele alan fenomenoloji bize fazlasıyla yakın olanı ve bu yakınlık ve mesafesizlik nedeniyle doğru bir şekilde göremediğimiz şeyi betimleme çalışır. Bu bağlamda Husserl'in amacı kendini bize göstereni olabildiğince çarpıtmadan, göründüğü gibi betimlemektir. Fenomenolojik betimlemenin tamamlanmamışlığı ve her seferinde yeniden başlaması betimlemenin açıklamak ya da analiz etmekten farklı olarak ileriki doğrulamalara açık olmasından ileri gelir. Dolayısıyla fenomenoloji "görüsel doldurma sentezi" ile ilgilenir. Söz konusu görüsel doldurma sentezinin nesneye yönelimde ihtiyaç duyulan geçerlilik iddiasını doğrulayıcı bir işlevi vardır. Dolayısıyla nesneye yönelimlerin görüsel doldurma biçimlerinde upuygun olanlar ve daha düşük seviyede uygunluk sağlayanlar arasında farklar bulunur. Upuygun doldurma sentezi ancak bilincin kendine reflektif bakışında ortaya çıkan içsel algıda mümkündür. Bu yüzden Husserl, nesnelerin ontolojik geçerliliğini (*seingeltung*) bilinç yaşantılarında anlamlarının kuruluşlarında temellendirir. Yönelimsel nesnenin geçerliliği söz konusu olduğunda içsel algılar diğerlerine göre daha uygundur, çünkü bu edimler sadece nesnelerine yönelmez onları görüsel olarak yakalar. Yönelimselliğin yapısı gereği bilinç için doğruluk ve apaçıklık, boş yönelimin yöneldiği nesnesiyle görüde verili olanın özdeşliğinden ileri gelir.

Şu halde apaçıklık için anlam yöneliminin nesnesinin aynı zamanda görüsel olarak da verili olması gerekir. Bu demektir ki şeylere anlamlarını veren yönelimler görü edimleriyle yeterince dolduğunda şeyleri kendilerinde oldukları gibi yakalayabiliriz. Fenomenoloji, bu yolu kullanarak, şeylerin kuruluşunu betimler, onları diğer şeylerden ayıran özlerini ortaya çıkarır. Dolayısıyla fenomenolojinin peşinde olduğu özler kendilerini görüde dolaysız biçimde bilinir kılar. Fenomenler arası zorunlu ilişkilerin kaynağı işte bu özlerdir. Metafizik gelenekte olduğu gibi gerçekliğe bol gelecek kavramlar giydirmek yerine, şeylerin bize verildiği bilinç

yaşantılarından soyutlama düzeyindeki öz araştırmasına gitmek gerekir.

Şu halde, Husserl dolaysız algıdaki haliyle nesnenin dolaysız kavranışı olarak empirik görüyü (*empirische Anschauung*) öne çıkarır. Gelgelelim görü sadece duyum alanında iş görmez, Alman filozof görüyü duyusal olmayan kategorik görüleri içerecek biçimde genişletir. Fenomenoloji duyusal deneyimden yola çıkarak aşama aşama kategorik öz deneyimine doğru ilerler. Kategorik görü (*kategorische Anschauung*) ya da saf görü (*reine Anschauung*) "doğrudan, dolayımsız biçimde nesneleri ya da nitelikleri kavrayan, duyusal algının dolaysız fiillerine karşıt olarak, ilişki durumlarını veya kombinasyon ve ilişki halindeki nesneleri veyahut da karmaşık yönelimsel fiilleri kavrayan görüdür."[17] Bu demektir ki, yalın yönelimden farklı olarak karmaşık ve kompleks yönelimlerde verili olan nesnelerin ilişki durumları algısal nesneler gibi verilmez. Örneğin "Bu sandalye sarıdır" dediğimizde "-dır"ı, sandalyeyi ve sarılığı algıladığımız gibi algılamayız. Dolayısıyla sandalyenin varlığı duyusal nesnelerin tekil algısından farklı bir apaçıklığa sahiptir. Heidegger'in kategorik görü incelemesinde ifade ettiği gibi birlik, varlık gibi yapılar "yönelimin fazlalığıdır ve onların gösterimi algıyla gerçekleşmez."[18] Kategorik edimler olan sentez edimlerinin ve ideasyonun konusu olan birlik, parça bütün ilişkisi ve öz gibi zorunlu yapılar, olgusal gerçeklikteki şimdi ve burada olma durumunu aşar ve duyumsanır verilişin ötesine geçer. Söz konusu fazlalık yalın yönelimlerin görüsel verililiğinden farklı olarak kategorik görüde yakalanır. Böylece kategoryal edimler yalın algısal yönelimlerin tekil edimleri üzerine kurulur fakat olgusal tekilliklerle değil, evrensel özlerle ilişkilidirler. Söz konusu ideal özler, onların yapı ve ilişkilerinin fenomenolojisi

---

[17] D. Moran, J. Cohen, *The Husserl Dictionary*, Londra: Bloomsbury, 2013, s. 59.

[18] M. Heidegger, *The History of The Concept of Time Prolegomena*, çeviren T. Kisiel, Bloomington: Indiana University Press, 2009, s. 57.

Husserl'in ideasyon olarak adlandırdığı teorik işlemle ortaya çıkarılır. İdeasyon bir idealleştirme değil, *eidos*'a, *idea*'ya doğru yönelimdir. Fakat bu yönelim *eidos*'u, *idea*'yı ayrı bir nesne gibi kurmaz. İdeasyon bilinç alanı ve bilincin yöneldiği nesneler alanı arasındaki özsel ilişkileri açığa çıkarır.

Husserl'e göre ideasyon yalın tekil yönelimde başlamasına rağmen, tekil deneyimin nesnesine doğrudan yönelmez. Onun amacı nesnelerin tezahürlerine ortak olan zorunlu yapılar, ideal birliklerdir. Dolayısıyla, Alman filozofun terminolojisinde ideasyon fenomenlerin olgusal içeriklerini eleyerek bilince tezahürlerindeki ideal anlamlarını ortaya çıkarma yöntemidir, çünkü bilincin şeylerle ilişkisi, onların bilinçteki karşılıkları yani anlamları üzerinden betimlenir. Şu halde ideasyon, tezahür yapıları içinde olgusal ve empirik verilerin değişmez ve özsel niteliklerini, temel bileşenlerini yakalamayı amaçlar. Öz bilgisi, şeyin olası tüm farklı tezahürleri içinde kendisini olduğu gibi sunmasını sağlayan zorunlu yapıların bilgisidir. Bu zorunlu yapılar benzerlik ve birlik gibi kategoryal yapılardır.

Dolayısıyla kategorik görü sayesinde özler alanı dolaysızca ve apaçıklıkla yakalanır. Fakat söz konusu olan idealara ulaşmak ya da saf ne'likleri kurmak değildir. Bilinç, eidetik soyutlama sonucunda apaçık kavradığı özler alanı ile yüz yüze gelir. Söz konusu karşılaşmada özler, *a priori* yapıları gereği, bilince kendilerini aracısız olarak dayatır. Heidegger'in ifadesiyle "kategoryal edimler yeni bir nesnellik kurar. Bu her zaman yönelimsel olarak anlaşılmalıdır, çünkü onlar şeyleri yoktan var etmez. Kurmak 'yapmak' ya da 'üretmek' anlamında yaratmak değildir, aksine özlerin kendi nesnelliklerinde belirmesine imkân sağlamaktır."[19] Kategoryal edimlerde özler kendilerini kendilerinde gösterirler ve söz konusu edimlerin, düşüncenin ya da öznenin ürünleri değildirler.

[19] M. Heidegger, s. 71.

Husserl bunu yaparak Kant'ın duyusallık ve anlama yetisi arasındaki ayrımını sorunsallaştırır, çünkü bilincin sentez ve ideasyon edimleri artık duyusal algıdan tümüyle bağımsız değildir. Her ne kadar mantıksal nesneler ve matematiğin nesneleri gibi bağımsız ideal nesneleri ve sanat eserleri gibi maddi olana bağlı ideal nesneleri duyusal olanlardan ayırsak bile, tüm ideal nesneler dünyasaldır, onlar ezeli ebedi değil, daha ziyade *omni-temporel* yani tüm zamanlıdırlar. Husserl için her şey, hem düşünülür hem duyulur olan her şey zamansaldır. Önemli olan zamansal olanın içinde belirerek tüm zamanlar için geçerli olacak olanı açıklamaktır. Böylece Husserl eidetik araştırma sayesinde ne mantığın ne de psikolojinin alanına sığmayan bir araştırma alanı keşfetmiştir.[20] Dolayısıyla Husserl'in fenomenolojisi metafiziğe ya da teolojiye başvurmadan kendi rasyonel kökenini açıklamaya çalışır. Eidetik olarak fenomenoloji elbette rasyonalisttir, "bununla birlikte –tek biçimli olarak transendental öznellikle, benle, bilinçle ve bilinçli nesnellikle ilişkili olan– özlere ilişkin soruşturmanın evrensellik bakımından tepe noktasını teşkil eden rasyonalizmi sayesinde sınırlayıcı ve dogmatik rasyonalizmi aşar."[21] Husserl sadece düşünülür değil, aynı zamanda duyulur dünyanın da rasyonalitesinin peşine düşer. Bu, kökleri Parmenides'e uzanan klasik rasyonalite alanının genişletilmesini gerektirir.

3) Evrensel *A Priori* Korelasyon

Husserl'in fenomen analizi, nesneler ve onların öznel korelasyonları olan yaşantılar üzerine odaklanır. Dolayısıyla, Husserl, varolanların bilince verilişlerini betimlemenin doğ-

[20] E. Husserl, *Recherches logiques*, çevirenler Hubert Elie, Arion L. Kelkel ve René Schérer, Paris: PUF, § 28, 1959, s. 64.

[21] E. Husserl, "Fenomenoloji, Encylopaedia Britannica (1927)," çeviren A. Gelmez, *Baykuş* 6, 2010, s. 47.

ru yolunu arar. Husserl'in amacı fenomenler hakkında "bilgi vermek değil, sadece gördüğünü göstermeye ve betimlemeye öncülük etmektir."[22] Betimlemek betimlenen şey ve onun ufkunda yer alan diğer şeyler arasındaki bağlantıyı ortaya koymaktır. Şu halde Husserl'in betimsel yöntemi, hem kurduğu düşünce akımının alanına giriş yapmasını sağlayacak bir yol hem de bu alanı diğer felsefe akımlarından ayıran bir çerçeve sunar. Husserl bunu yaparken, fenomenlerin kendilerine giden bir yol haritası çıkarmaya çalışır. Bu demektir ki, fenomenlerin kendilerini, bir yandan onların empirik deneyimlerinden gelen varsayımlara, kısıtlamalara, diğer yandan da teorik kurgulara, hipotezlere indirgemeden betimlemek gerekir. Bu anlamda fenomenoloji için deneyimin ve onun gereklilikleri kavramsal düşünmeyi ve onun gerekliliklerini önceler. Fakat fenomenoloji, deneyimi, empirizmin ele aldığı gibi çözümlemez. Önvarsayımsız bir felsefe yapma iddiasında olan Husserl, fenomen ve *logos* ilişkisini, yirminci yüzyılın başında aynı kavramsal çerçeveyi paylaşan empirizm ve yeni-Kantçılık ayrımına alternatif bir yol içinde düşünmeye çalışır. Bu yüzden deneyimin zorunlu yapılarını bir taraftan empirik genellemelere diğer taraftan bütünüyle formel, dolayısıyla deneyimden bağımsız yapılara başvurmadan açıklamaya çalışır.

Fenomenoloji, bir tarafta şeylere erişim tarzı olarak *logos*'u, diğer tarafta fenomenleri, şeylerin tezahürlerini birbirine tutarlı biçimde eklemleyen düşüncedir. Fakat fenomenoloji sözcüğündeki fenomen, belli bir araştırma nesnesini değil, nesnenin nasıl deneyimlendiğini ve tezahürün nasıl tematikleştirildiğini betimler. Dolayısıyla fenomenoloji fenomen olarak belirlenen özel nesnelerin bilimi değildir. Fenomenoloji nesnenin tezahür koşulları hakkında tüm öğelerin aydınlatılması ve gerekçelendirilmesi ile ilgilenir.

---

[22] E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, çeviren G. Granel,. Paris: Gallimard, 1976, s. 18.

Tezahürün yapısı şu üç momentten oluşur: Fiili olarak beliren "şey ya da dünya;" belirenin kendisine belirdiği öznellik (öznellik hem belirenin aracısıdır hem de kendisi dünyada belirir); ve son olarak, belirenin beliriş tarzı, yani verilişinin biçimi (*Gegebenheitweise*).[23] Dolayısıyla, fenomenolojinin betimlediği fenomenler "tümüyle verilidir" (*Gegebenheit*), betimleme yoluyla ortaya çıkarılırlar. Bu yüzden transendental felsefelerin aksine fenomenoloji şeylerin veriliş biçimlerine öncelik vererek yönelimsel korelasyon üzerinden ilerlemiştir. Bu yüzden Husserl'in ilk dönem fenomenolojisi bilginin kurulumunda nesne tarafına ayrıcalıklı bir konum atfeder, öyle ki nesne onu yakalamaya çalışan tüm yönelimlere verilişinin normlarını belirler.

Dolayısıyla fenomenoloji nesnelerin tözsel doğasıyla değil, onların kendilerini gösterme biçimleriyle, veriliş tarzlarıyla ilgilenir. Fakat bu verilişin geleneksel temsil modeliyle düşünülmesini gerektirmez. Nesnelerin bilince veriliş tarzlarını soruşturmak, tekil nesnelerin olgusal verilişlerini değil, hem fiilî olarak hem de ilkece deneyimin ufkunda yer alan verilişlerin tüm mümkün deneyimler için ontolojik geçerliliklerini (*Seingeltung*) ve varlık anlamlarını (*Seinsinn*) kurmayı gerektirir. Bu yüzden betimleme yöntemi öncelikle fiziksel nesnelerin, olgu durumlarının, geometrik nesnelerin, toplumsal bir olayın kendilerini bilince gösterme biçimleri arasındaki farklılıkları ortaya koyar. Bunun yanında bir ve aynı nesnenin farklı koşullardaki verilişleriyle onun algılama, hayal etme, arzulama, hatırlama ve tanımlama gibi edimlerde nasıl ortaya çıktığı soru konusu edinir. Fakat bu elbette halihazırda belirli bir kişinin, nitelikleri olan bir egonun fenomenler hakkındaki edimleri değildir. Fenomenoloji belli bir egonun özel durumuyla değil, öznelerarası olarak erişilebilir tezahür biçimleriyle ilgilenir. Bu yüzden dünya deneyimi hem birinci tekil şahıs özne hem

[23] E. Husserl, § 42.

de öznelerarası ortak deneyim için müşterek bir kavrayışı mümkün kıldığı için kurucudur.[24] Kaldı ki fenomenler alanı durmaksızın değiştiği için dünya olanaklar olarak alanı olarak kavranır. Şu halde fenomenolojik yöntem, tezahür eden şeylerden, belirenlerden yola çıkarak, onların tezahürlerinin, belirişlerinin imkân koşuluna gitmeyi amaçlar. Bu yüzden tezahür olarak tezahürün imkân koşulları sorusu transendental bir sorudur.

Korelasyon (bilince aşkın anlamında) aşkın varolan ile varolanların bilince öznel sunulma tarzları arasındaki kurucu ve dolayısıyla evrensel ilişkidir: "Anlamı ve ait olduğu alan ne olursa olsun bütün varolanlar korelasyonun öznel bir sisteminin işaretidir."[25] Husserl'e göre "söz konusu olan, bugüne kadar hiçbir zaman felsefi '*thaumazein*'ı uyandırılmamış, dünyanın (hakkında konuştuğumuz dünya) ve şeylerin öznel veriliş tarzlarının korelasyonudur."[26] Bu yüzden fenomenoloji dünyayı bir olgular toplamı olarak değil, anlam biçimlenişlerinin korelasyonu olarak ele alır, çünkü Husserl'e göre "tüm reel bütünlükler, 'anlam bütünlükleri'dir."[27] Dolayısıyla Alman filozof, evrenselliği Kartezyen ya da Kantçı bir özne gibi dünyadan bağımsız bakışla ya da empirist bir özne gibi olgusal konumuna bağımlı bir bakışla ele almaz. Varolan bilinçle özsel bir ilişki içindeyken, kendinde bir gerçeklik olarak bulunamaz; gelgelelim var olan bu ilişkide aşkın olarak yer aldığı için (zira esasen bilinç ve varolan arasında bir özdeşleşme değil, korelasyon vardır) idealizmde olduğu gibi onun gerçekliği bilinçte emilemez. Dolayısıyla özne ile koşullanmamış bir "kendinde şey" fikri fenomenolojinin korelasyon teorisi içinde yer alamaz. Husserl'e göre, fenomenoloji, fenomenal gerçekliğin dışında

---

[24] E. Husserl, *Formal and Transcendantal Logic*, çeviren D. Cairns, Nijhoff: The Hague, 1969, s. 236.

[25] E. Husserl, s. 187.

[26] *A.g.e.*, s. 188.

[27] E. Husserl, § 55, s. 128.

ve hakkında bilgi edinilemeyecek "kendinde şey" gibi bir sınır-kavramı savunmaz.[28]

Dolayısıyla her ne kadar tezahür sorusu her seferinde şeylerin kendisine tezahür ettiği bir özneye gönderse de bu durum özne ve özneye beliren arasındaki tezahür ilişkisinin otonomisini ortadan kaldırmaz. Diğer bir deyişle, tezahürün bir özneye yönelik olması, onun mutlak bir varlık anlamına sahip bir öznede inşa edildiği ve tümüyle özneye indirgendiği anlamına gelmez. Öyle olsaydı aşkın gerçekliğin tümüyle bilince göreceli olduğunu söylememiz gerekirdi. Bu tür bir okuma fenomenoloji açısından derin yanlış anlaşılmalara yol açabilir. Kaldı ki Husserl'in yönelimsellik teorisine göre, bir şeyin gerçekliğinden ve nesnelliğinden bahsetmek için mutlak bir öznelliğe değil, başkasının başkalığıyla dolayımlanan bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duyulur. Fenomenoloji, dünyanın temeli olarak bilincin birliğine yönelmez, aksine bilince aşkın gerçekliği betimlemek için bilincin dünyayla kurduğu yönelimsel bağları çözümler. Fenomenolojinin başlıca görevi korelasyondaki terimlerin varlıklarının anlamını düşünmektir. Korelasyon içindeki terimler, ilişki içinde emilmeden ve birbirlerine geçmeden betimlendiğinde, ilişkinin kendisi korelasyondaki terimlerin kurucusu haline gelir.

Bu bağlamda Husserl'in asıl sorusu bilincin psişik ve fiziksel şeylerin anlamlarına nasıl yöneldiği, onlara nasıl anlam verdiğidir. Çünkü dünyaya anlam verme aynı zamanda dünyanın anlamını alımlamaktır. Şeyin anlamının bilinç yaşantıları içinde nasıl kurulduğunu araştırmak aynı zamanda onun ufkunu anlamaktır. Şeyleri, ufuklar sayesinde kendileriyle özdeşleştirir ve tanırız. Algıda şeylerin hep belli bir perspektiften verilmesine rağmen, yine de yöneldiğimiz ve deneyimlediğimiz, görüsel olarak verili kısmi perspektif değil, bizzat şeyin kendisidir. Husserl'e göre bunun nedeni

[28] E. Husserl, § 41, s. 144.

ufuksal yönelimselliktir. Şeyin ufkunun boş profillerinin yönelimsel bilinci, her seferinde şeyin verili profillerine dair görüsel bilincimize eşlik eder. Bu bağlamda, tüm şeylerin verilişine zorunlu olarak eşlik eden zamansal ve mekânsal ufuklar fenomenolojik betimlemenin ayırıcı özelliği haline gelir.[29]

Fenomenolojik betimlemenin imkânını ortaya çıkarmak için öznenin radikal bir refleksif tutumla hem doğal tavırla hem de nesnel bilimsel tutumla arasına mesafe koyması gerekir. Dolayısıyla eidetik bir araştırma yapma amacıyla ortaya çıkan fenomenolojinin, bilincin kendi üzerine dönüşünden itibaren yöntemsel bir meşruiyet kurması gerekir. İşte Husserlci bakışa göre naif metafizik tavrı askıya alan *epokhe* ve onun olanaklı kıldığı indirgeme (*Reduktion*) herhangi bir nesne alanına ait eidetik bir araştırmayı yürütecek bilimsel faaliyete meşruiyet kazandırır. İlginç bir şekilde Husserl'in Kant'ın Kopernikçi devrimine en yakın durduğu yer tam da burasıdır. Dominique Pradelle, "Transcendental Idealism and the Copernican Turn in Kant and Husserl" makalesinde Husserl'in 14 Nisan 1937'de R. Pannwitz'e yazdığı mektubu alıntılayarak Alman filozofun fenomenolojik indirgemeyi Kopernikçi devrimin devamı olarak gördüğünü ortaya koyar.[30] Husserl'e göre Hume, Berkeley ve Descartes hazırlayıcı olmaları bakımından Kant'ın Kopernikçi devriminde pay sahibidirler. Alman filozofa göre, "bu transendental (içe) dönüşün tarihsel olarak ilk (hala eksik olsa da) gerçekleşmesidir... Bu dönüş dünyaya ilişkin bilmemizin

---

[29] E. Husserl, § 43, s. 140, 141.

[30] E. Husserl, *Briefwechsel VII: Wissenschaftlerkorrespondenz*, ed. E. Schuhmann, Dordrecht: Kluwer, s. 227. Aktaran D. Pradelle, "Transcendental Idealism and the Copernican Turn in Kant and Husserl," *The Husserlian Mind*, ed. H. Jacobs, New York: Routledge, 2021, s. 76. Son bölümde göstereceğimiz gibi Pradelle'e göre Husserl'in son döneminde söz konusu yakınlaşma yerini anti-Kopernikçi bir devrim fikrine bırakır.

naif pozitif aşamasından bilmenin nihai olarak öz-bilinci aracılığıyla, akıl, hakikat, bilim adı altında bir dünya bilgisine doğru hareket eder."[31] İleride göstereceğimiz gibi söz konusu dönüşüm sayesinde dünyasal nesneler, kendilerinde varolan şeyler olarak değil, bilincin anlam verme edimine bağlı olan anlam birlikleri olarak saf bilinç alanına dahil olurlar. Husserl'in amacı bir tür anlam idealizmi yaparak, "dışarısı" olmayacak bir saf bilinç alanı araştırması kurmaktır. Böylece tüm varolanlar apaçıklıkta geçerli olacak bir anlama indirgenir.

Husserl'e göre "bilgi eleştirisinin metafizik amaçlarını bir yana bırakıp kendimizi sırf bilginin ve bilgi nesnesinin neliğini aydınlatma ödeviyle sınırlarsak, işte o zaman bu bilgi eleştirisi, bilgi ve bilgi nesnesinin fenomenolojisidir ve fenomenolojinin ilk ve temel öğesini oluşturur."[32] Dolayısıyla *epokhe* gerçekliği reddetmek, ondan mutlak biçimde şüphe duymak için değil, gerçekliğe yönelik belli bir dogmatik tavrı askıya almak için yapılır. Ancak bu yolla fenomenolojik anlamda verili olana, dolaysız görüde kendilerini oldukları gibi gösteren nesnelere yönelebiliriz. Ancak bu halde fenomeni *kendisi gibi*, dolayısıyla bir aşkınlık boyutu içerdiği şekilde ve her türlü içselleştirme ve idealleştirmeden kaçındığımız ölçüde kavrayabiliriz.[33] Gelgelelim Kant'ın izlediği yolun bir tür *epokhe* rejimi olduğunu söylemek doğru olmaz. Husserl'e göre Kant tarafından ortaya konan Kopernikçi devrim doğal tavrı aşmaz. Kant, Newtoncu bilimin kategorilerini olumlayarak kendi zamanının bilim düşüncesinin normlarını kabul eder. Husserl'e göre bilimi onun imkân koşuluna doğru sorgulayan Kant, bilimsel tavra mesafe alacak bir *epokhe*'den yola çıkmaz.

---

31 E. Husserl, *Philosophie première*, I, *Histoire critiques des idées*, çeviren A.L. Kelkel, Paris: PUF, 1970, s. 55.

32 E. Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çeviren H. Tepe, İstanbul: Bilgesu Yayınevi, 2010, s. 18.

33 E. Husserl, s. 39.

4) Transendental Fenomenoloji ve Kopernikçi Devrim

Husserl'in ikinci dönemi, indirgeme fikrinin geliştirildiği ve fenomenolojinin transendental bilim olarak ortaya konduğu dönemdir (1905-1929). Bu yüzden transendental bilgi ancak fenomenolojik indirgeme ve onu takip eden eidetik indirgeme (*eidetische Reduktion*) ile olanaklı hale gelir. Fenomenolojik indirgeme sayesinde ego kendi kendini seyreder ve kendini dünyaya gömülmüş bir ego olarak yakalar. Fenomenolojik indirgemenin sonucu olarak kendi üzerine dönen refleksif saf bilinç hakkında konuşma imkânı ortaya çıkar. Eidetik indirgeme ise ilk indirgemeyle elde edilen süreklilik içindeki tekil bilinç alanından bilinç edimlerinin özlerine, ideal bilinç alanına gidişe olanak sağlar. Husserl bu hamlesiyle gerçeklik alanına gömülü empirik özne ile fenomenlerin anlamlarının kurucusu olan ideal bilinç arasında epistemolojik bir ayrım yapmış olur. Empirik özne dünyada gerçek bir nesne olarak bulunan gerçek bir insana gönderirken, transendental öznellik bilinç edimlerinden hareketle mutlak ve saf bir varlık alanını oluşturur. Böylece Husserl'e göre transendental alanın meşruiyeti fenomenolojik ve eidetik indirgeme sonucunda elde edilmiş "mutlak, somut ve görüsel öznellikten" (*der absoluten, konkret anschaulichen Subjektivität*)[34] ileri gelir. Kant'tan farklı olarak fenomenolojik yaklaşımda egonun kendi kendine görüsel bir saydamlığı söz konusudur. Oysa Kant bu saydamlığı kabul etmez zira ego tüm tasarımlarıma eşlik ettiği için onun görüsüne sahip olamam.

Şu halde, Husserl'e göre indirgeme, kartezyen yaklaşımdan gelen ve şeylerin bilince mutlak dışsallığı varsayımından yola çıkan temsil teorileri tarafından açıklanamayacak yönelimsel korelasyona erişim tarzıdır. Fenomenolojin amacı artık yönelimsel bilinç ve onun nesnel anlamı, yani *noesis* ve *noema* arasındaki korelasyondur. Transendental

[34] E. Husserl, s. 237.

egonun kurucu işlemleri sayesinde aşkın fenomenler alanı reel içkinliğe değil, yönelimsel anlamdaki içkinlik alanına ait olur. Söz konusu alan yönelimsel içkin yaşantılardaki bilme edimi ve bilinen nesne arasındaki içkinlik ilişkisinden itibaren anlaşılır. Bilme edimi ve bilinen nesne reel içkinlikte değil, yönelimsel ilişki içinde birbirlerini içerir. Böylece dünya, bilincin kurucu işlemlerinin ufku olarak transendental alan haline gelir. Özne ve nesne bağıntısı içinde dünya artık Kartezyen terminolojide *cogitatio*'nun *cogitatum*'u, transendental fenomenolojinin terimleriyle dünya fenomeni haline gelir. Husserl'in ifadesiyle, "öznelciliğin üstesinden ancak tümüyle kuşatıcı ve tutarlı bir (transendental) öznelcilikle gelinebilir. Bu ikincisi her tür nesnelliğin uygun deneyimle kanıtlanması gerektiği yollu iddiaları temsil etmesi bakımından aynı zamanda (daha derin bir türde) nesnelciliktir."[35] Saf dünya fenomeninin transendental alana dahil olmasıyla artık transendental bilincin dışında (kendinde şey gibi) bir varlık alanından bahsedilemez. Transendental indirgeme (*tranzendentale Reduktion*) dünyadan, dünyanın anlamına, yani dünya fenomeninin bilinç edimlerinde kurulumuna olanak sağlar.

Husserl 1900'de yayımlanan *Mantık Araştırmaları*'ndaki görüşlerinden ayrılarak 1907 ve 1913'te yayımlanan eserleriyle büyük bir dönüşümü haber verir. Husserl bu dönemde şunu ortaya koyar: Fenomenoloji, deneyimi ve bilgiyi gerekçelendirmek için görü ve fenomenlerin veriliş biçimleriyle yetinmemelidir. Şu halde bir şekilde Kant'ın transendental idealizmine dönmek gerekir. Buradaki temel mesele şudur: Husserl'in ilk çalışmaları idealliğin psikolojik ve fiziksel varlıklar ya da süreçlere indirgenemeyeceğini öne sürerken, transendental dönüşten sonraki çalışmaları öznelliğin transendental önceliğinin altını çizer. Öyleyse Husserl'in tran-

[35] E. Husserl, "Fenomenoloji," *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi* 6, 2010, s. 46.

sendental idealizmiyle Kant'ın idealizmi arasında nasıl bir ilişki bulunur?

Aslında her iki transendental felsefe biçimi de bilincin kendilerinde oldukları gibi olan nesnelere erişimi sorusuyla, yani bir tür bilgi eleştirisi ile başlar. Hem Kant hem Husserl transendentali aşkından (*transzendent*) ayırır. Fakat Husserl'in ayrımının arka planı Kant'ta olduğu gibi sonlu duyulur nesneler ve sonsuz duyulur-üstü nesneler değildir. Kant için aşkınlık terimi bilgi edinme yetilerimizi aşan ve kavrama gücümüzün ötesindeki kavramlara işaret etmek için kullanılır. Husserl için ise ayrım bir tarafta bilincin kendine doğrudan verilişi, yani kendi kendine verilişin içkinliği ve yaşantılar olarak bilinç içerikleri, diğer tarafta zamansal ve uzaysal nesnelerin (bilince) aşkınlığı arasındadır. "Aşkın" terimi Husserl'de, alışılagelmiş anlamından farklı biçimde, bilinç dışında ve bilinçten bağımsız olarak var olan kendinde nesnelere gönderimde bulunmaz.[36] Dolayısıyla ayrımın can alıcı noktası ontolojik bir ayrım olarak aşkınlık meselesi ile öncelikle epistemolojik olarak anlaşılması gereken bir aşkınlık meselesi üzerinedir. Husserl iki varlık arasındaki belirleyici farkı, veriliş biçimlerinden itibaren betimler. Husserl için aşkın nesneler, bilincin içkinliğinde olmayan ve bilince doğrudan verilmeyen nesnelerdir. Bu yüzden bu nesnelerin verilişlerini ele almak için fenomenolojik indirgeme zorunludur. Böylece doğrudan aşkın nesnelere ve onların özelliklerine değil, nesnelerin yaşantılara dönük saf refleksiyonda, saf bilinçte veriliş biçimlerine odaklanmanın imkânı ortaya çıkar.

Husserl'e göre bilince aşkın uzamsal nesneler bana ardı arası kesilmeyen perspektifler akışı içinde verilir. Uzaysal nesne sürekli biçim değişimleri içinden verilen bir "aynılık" gibidir ve onun benim için "nesne" olmasını sağlayan da zaten benim o nesneyi kavrayışımdaki zorunlu "aslına uymazlıktır"

[36] D. Pradelle, s. 78.

(*inadéquation*).[37] Fakat bu aslına-uymazlık, eksiklik fikrinin iki boyutu vardır: Nesne art arda gelen profillerde biçimlendiği ölçüde ben nesneye ancak tek yanlı olarak, yüzlerinden biri aracılığıyla erişebilirim, ama aynı zamanda nesnenin diğer yüzleri de bana verilir. "Bizzat" değil, duyumsanırlarla verilen veçheler tarafından sezdirilerek; diğer bir deyişle, algıyla bana verilmiş olduğu şekliyle nesne, daima belirlenmemişlik ufuklarına açıktır. Örneğin, saf refleksiyonla birinci tekil şahıs deneyime döndüğümde küp şeklinde bir nesne hiçbir zaman altı yüzüyle verilmez. Nereden bakarsanız bakın, her zaman üç yüzü eksiktir ama görünen yüzler görünmeyen yüzlere gönderimde bulunur. Böylece nesne bana hiçbir zaman mutlak olarak verilmez, demek ki her zaman "nesne ile nesnenin algısı arasındaki korelasyonun yok edilemez özünden ileri gelen, tanımlanmamış bir yetkinlik eksikliği vardır."[38] Dolayısıyla algı süreci boyunca birbirini izleyen perspektifler elden geçirilir ve şeyin yeni bir perspektifi çıkagelip önceki perspektifi düzeltir, ancak burada çelişki yoktur, çünkü bütün bu perspektifler akışı bir algının birliği içinde erir.

Bilincin yönelimlerinin büyük çoğunluğu bizzat bilince içkin yaşantıların parçası değil, aksine bilince aşkın olduğu için, transendental öznelliğin, aşkın yönelimsel nesnelerin anlamlarını kurması aşılması gereken bir sorundur. Şu halde bilinç nasıl nesnel bir geçerliliğe sahip olur ve nesneyle evrensel olarak geçerli bir ilişki kurabilir? Husserl, fenomenolojik indirgemeden, transendantal ben'in dünyayı yeni baştan kuran bilinç edimlerine geri gitmeyi, bunu yaparken de transendantal olmayan her şeyden arınmayı anlar. İndirgeme saf bilince gitmek, "saf ben"e ait olmayan her şeyi bir yana bırakmaktır. Gelgelelim, söz konusu saf bilincin içerikleri herkes için her zaman aynı değildir, dolayısıyla Kantçı öznelliğin saf

---

[37] J.-F. Lyotard, *Fenomenoloji*, çeviren İ. Birkan, Ankara: Dost Yayınevi, 2007, s. 30.

[38] E. Husserl, s. 80.

formları gibi zorunlu ve değişmez değildir. Dolayısıyla bilinç içerikleri özneden özneye değişiklik gösterse de saf refleksiyonun ve fenomenolojik indirgemenin sonucunda transendental alana erişimin imkânı olumsal değil, herkes için her zaman ilkece zorunludur. Bu yüzden bilincin kendi üzerine doğrudan farkındalığı mutlak zemin olarak adlandırılır. Husserl'e göre tüm yönelimsel nesnelerin bilinçte ve bilinç için kurulması anlamında saf öznelliğin yapıları transendentaldir.

Husserl'in transendental idealizmi, tüm yönelimsel nesnelerin varlık anlamlarının (*Seinsinn*) ve ontolojik geçerliliklerinin (*Seingeltung*) transendental bilincin kurucu edimlerinden ileri geldiğini iddia eder. Dolayısıyla Husserl'in transendentalizmi anlamın olgusal gerçeklikten bağımsız varlığını ve sınırsız niteliğini düşünmeye çalışır. Şu halde özne nesneye göre daha çok apaçıklığa sahiptir, çünkü o nesnenin tezahürünü koşullar. Demek ki transendental egonun ve bilinç edimlerinin mutlak kesinliği ile bilince aşkın nesnelerin şüphe edilebilir kısmi apaçıklığı arasında derin bir anlam uçurumu bulunur.[39] Özne, anlam verici (*Sinngebung*) edimleri sayesinde fenomenlerin tüm anlamlarını önceler. Özellikle 1913'te yayımlanan *Ideen I* eseriyle açık hale gelen ve 1929'ta yapılan *Kartezyen Meditasyonlar* seminerindeki "Transendental idealizm sorununa geçiş" bölümüyle tamı tamına üstlenilen transendental idealizm, yönelimsel korelasyon yapısının bilinç edimi ve kastedilen nesne arasındaki etkileşim ya da karşılıklı bağımlılık olması fikrinden bir adım daha ileriye gider. Yönelimsellik teorisi 1907 yılından önce bilincin tüm aşkın nesnelere yönelimini betimlerken, transendental dönemeç sonrası konstitüsyon faaliyetinin, anlam birliklerinin sentetik üretim eyleminin sonucu olarak düşünülür.[40] Böylece fenomenoloji bilginin transendantal teorisi haline gelir.[41]

---

[39] E. Husserl, § 49.

[40] *A.g.e.*, § 55, s. 128.

[41] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 40, 1992, s. 137.

Demek ki Husserl, transendental dönüşten sonraki süreçte, yönelimsel korelasyon ve indirgemenin sonuçlarını transendental idealizm üzerinden yeniden yorumlar. Fenomenolojik indirgemeyle askıya alınması gereken naif realizmden farklı olarak, transendental fenomenolojiye göre gerçeklik, deneyimin ve bilincin kavramsal yapılarından mutlak bir şekilde bağımsız bir olgu değildir, aksine öznelliğin kavramsal ve tecrübi yaklaşımıyla anlam ve geçerlilik kazanır. Gerçeklik kendini gösterebilmek için öznelliğe bağlıdır. Zahavi'nin deyişiyle "gerçek olmak, nesnel olarak var olan bir nesne olmak, belli düzenlenmiş görünüş yapısına sahip olmaktır; yani nesnenin ancak fiilî olarak göründüğünde var olabildiği bir anlamda değil de varoluşunun böyle bir görünüş olanağıyla ilişkisi olması anlamında, belli bir anlam ve geçerlilikle bir özne için belli bir şekilde verili olmaktır."[42] Dolayısıyla varlık anlamı ve ontolojik geçerlilik kriterleri transendental felsefe için belirleyicidir.

Öyleyse konstitüsyonu nasıl anlamak gerekir? Öncelikle transendental idealizmi savunmak konstitüsyonun yaratıcı bir süreç olduğunu iddia etmek değildir. Husserl'e göre konstitüsyon fenomenin varlık anlamını ortaya koyan bir "işlevdir,"[43] öyle ki fenomeni belirlenebilir ve ayırt edilebilir kılar. Dolayısıyla nesnenin özneye koşullu olması her şeyi belirleyen bir nedensellik üzerinden anlaşılmaz. Aksine kurucu öznellik, nesnenin kendini olduğu gibi göstermesini, kendisi olarak tezahür etmesini sağlar. Konstitüsyon, nesnenin nitelikleriyle ortaya çıkan noetik çoğullukları birleştiren sentetik bir işlevdir, dolayısıyla bilinç edimlerinin nesneleştirici bir faaliyetidir. Yönelimin nesnesi kurulu bir anlam birliği olduğu için transendental fenomenoloji kurucu bir analiz olarak kabul edilir. Husserl nesnelliğin öznel konstitüsyonunu jeolojik ve coğrafi bir metafor kullanarak

---

42 D. Zahavi, s. 116.

43 E. Husserl, § 86, s. 297.

tabakalaşma ile açıklar. Fenomenin anlamı bilincin farklı katmanlarının birbirlerine geçmesi ve birlikte çalışması sayesinde açığa çıkar. Fenomen artık bilinç için bir varlığın geçerliliği haline gelir, çünkü bizzat bilinç fenomenin anlamını kurar. Husserl'e göre bilinç ve dünya arasındaki her yeni ilişki biçimi yeni bir anlama işaret eder. Bu o kadar önemli bir hamledir ki, anlamın bilincin açtığı bir açıklık alanı olarak betimlenmesi Husserl sonrası fenomenolojinin temel izleği haline gelir.

Şu halde transendental öznellik "tüm verilişin kökensel yeri"[44] olur. Fakat bu kökensel yer tek koşul olamaz; transendental ben olmayan dünya ve diğer öznelerle birlikte kurulan transendental öznelerarasılık anlamın kurulumuna dahil olur. Konstitüsyon öznellik, öznelerarasılık ve dünyadan oluşan üçlü yapı ile ortaya konulur. Dolayısıyla konstitüsyon sadece üretici bir şekilde anlaşılamaz, çünkü ben'in etkin katılımı olmaksızın verilen edilgen bir ön veriliş söz konusudur. Husserl bu fikri son döneminde yaşam-dünyası (*Lebenswelt*) kavramı ile açıklar.[45] Şu halde Husserl'in transendental idealizmi dünyasız bir öznellikten dünyayı çıkarsama girişimi değil, nesnelerin içinde görünürlük kazanacağı transendental bir alanı betimlemektir. Bu yüzden saf ben soyutlamadır, öznellik ancak dünya deneyiminden, dünya bilincinin yaşamından (*Weltbewusstseinsleben*)[46] itibaren ele alınabilir. Öznelliğin dünyayı kurması aynı zamanda kuran öznenin dünyasallaşması, "öznenin dünyaya yönelik kurucu deneyiminin, öznenin onun kendi dünyevi varlığına ilişkin kurucu deneyimiyle kol kola gitmesini içermektedir."[47] Dolayısıyla nesnel dünyanın kurulumu için bizzat transendental öznenin somutlaşması, kendini dünyada bir varolan olarak kurması gerekir.

---

[44] E. Husserl, § 41, s. 140.

[45] E. Husserl, § 34.

[46] *A.g.e.*, § 71, s. 247.

[47] D. Zahavi, s. 123.

Husserl'in 1924 yılındaki "Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie" konferansında belirttiği gibi saf görüsel bir betimleme yönteminden "saf bilincin eidetik bilimine"[48] geçmek için transendental felsefe gereklidir. İşte tam da bu yüzden Kant ile yeniden diyalog kurmak elzem görünmektedir. Husserl'e göre Kant'ın felsefeye sağladığı önemli katkı "saf öznelliğin transendental üretimler alanına teorik bir anlaşılabilirlik" katmasıdır.[49] Söz konusu diyaloğun en verimli çıktısı fenomenolojinin refleksif bir felsefe olması, yani bilincin kendi üzerine düşünümünden hareket eden bir felsefe olmasıdır. Kant fenomenolojiyi, kökensel ve kurucu öznellik ve bu öznelliğin olası görüsü sorusuna yöneltmiştir. Eğer özne transendental bilgi için tüm nesnelliğin imkân koşuluysa, "transendental" ifadesi öznenin kurucu olduğu varsayımına sahip olmalıdır.[50] Bunun için öncelikle içselci ya da psikolojik yaklaşımlara düşme tehlikesini bertaraf etmek gerekir. Örneğin Husserl'in projesi Wilhelm Wundt'un önerdiği içebakış (*introspection*) yöntemi ile anlaşılamaz.[51] Dolayısıyla tekil deneyimlere psikolojik geri dönüş felsefenin önünde bir engeldir. Husserl'in transendental özneye başvurmasının arkasında böyle bir tehlikeye karşı yaptığı teorik hamle bulunur.

İşte Husserl'in Kant'ın felsefesinde gördüğü asıl imkân, zihnin kendi kendine geri dönmesi, refleksivite ya da düşünsellik girişiminde ortaya çıkar. Düşünmenin kendi üzerine dönmesi, döngüsellik, fenomenleri yakalamaya çalışan zih-

---

48 E. Husserl, s. 288.

49 *A.g.e.*, s. 303.

50 Söz konusu varsayım Scheler ve Heidegger tarafından eleştirileceği için Husserl sonrası fenomenoloji Kantçı felsefe ile başka türlü bir ilişki kurmuştur. Özellikle Heidegger'in şeylerle ilişkiyi temsil modelinin dışında düşündüğü "dünya-içinde-varlık" fikri Husserl sonrası fenomenolojinin serüveninde çok etkili olmuştur.

51 S.E. Schultz, D.P. Schultz, *A History of Modern Psychology*, Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning, 2012, s. 67.

nin kendi üzerine düşünmesi aklın nasıl çalıştığını ve bilginin imkânını araştırmaya sevk eder. Fenomenoloji tam da bu girişim çerçevesinde Kantçıdır. Bu bağlamda aklı mahkemeye çıkarmak transendental bir felsefeye götürür. Böylece "felsefi bir kendilik bilinci," betimleyeceği transendental alanın sınırlarını belirler. Husserl, Descartes'ın *ego cogito* anlayışı ve Kant'ın transendental öznelliği arasında bir bağlantı kurar: "*Ego cogito*'yu kendi üstüne kapanan saf bir bilen öznellik olarak, yani bilginin nesnesi olabilecek tüm şeylerin evrensel bilgi zemini olarak anlamak gerekir."[52] Fakat Husserl'e göre özne değişime rağmen kendisiyle özdeş kalan temellendirici özne değildir.

Aslında Husserl de bir tür temel oluşturma arayışına girer, çünkü transendental öznelliğin ortaya konması diğer bilimlerin bilgisini anlaşılır hale getirir. Transendental fenomenoloji deneyim, anlam ve tezahür ilişkileri içinde fenomenlerin açığa çıkarılması için temel oluşturucu bir faaliyet içindedir. Fakat Dan Zahavi'nin altını çizdiği gibi, Husserl'i bir temel oluşturucu olarak sınıflamak yanıltıcı olabilir: "Husserl'in kendi apaçıklık kavramı yanlışları ya da müteakip doğrulamaları hiçbir şekilde dışlamaz."[53] Dolayısıyla Transendental analiz kesin nihai bir analiz değildir. Fenomenolojik betimleme daima gelecekteki sorgulamalara, derinleştirmelere açıktır. Bu yüzden transendental analizin kesinliği düzenleyici bir idealden itibaren anlaşılmalıdır. Transendental fenomenoloji rasyonalist temelcilikte olduğu gibi aksiyomatik ve dedüktif yöntemi teorik pusula olarak almaz. Aksine, bilgi ve nesnelliğin imkân koşulları söz konusu olduğunda, fenomenolojinin hedeflediği upuygun ve kesin doğruluk, sürekli yeniden başlayan ve devam eden bir çabayla elde edilmeye çalışılan, ideal olarak düzenlenmiş bir amaçtır.

---

52 E. Husserl, s. 303.

53 D. Zahavi, s. 111.

5) Fenomenolojinin Anti-Kopernikçi Devrimi

Sonuç olarak Husserl fenomenolojisinin 1907 sonrası transendental dönemeci şunu ortaya çıkarır: Transendental felsefenin amacı, yönelimsel bilincin korelasyonu ve onun nesnel anlamı, Husserl'in 1913'te kullanmaya başladığı terimlerle *noesis* ve *nomea* korelasyonudur. Alman filozofun ilk çalışmalarında fenomenolojik bir bakış açısından verili olan, yaşantıların (*duyumlardan elde edilen veriler*) hületik ve (*anlam verici edimler*) noetik bileşenleridir, oysa noematik bileşenler bilince "aşkındır."[54] Fenomenoloji transendental bir bilimdir. Çünkü bilincin kurucu işlemini ortaya koymak için, doğrudan verili olanı "aşması" gerekir, öyle ki ancak bu durumda Husserl'in bilince "aşkın" olarak nitelendirdiği tüm nesneler alanı anlama sahip olabilir. Bu fikir Husserl'in erken döneminde fenomenolojinin "betimsel psikoloji" olarak tanımlanmasını açıklar: Öznellik bütünü itibariyle bilginin nesnesi değildir, o sadece psikolojik öznellik olarak bilginin konusudur. Ne var ki 1907'deki transendental dönemeçle birlikte *cogitatum* da artık fenomenolojik alana, mutlak veriliş alanına dahildir. Dolayısıyla transendental fenomenolojiye göre içkin bilinç alanı, aslında bilince aşkın alana ait olan noematik bileşeni, *cogitatum*'u kapsar. Böylece bilinç kendi içinde, tıpkı Leibnizci monad gibi dışarıya erişim sağlar. Bilinç kendi içine kapalıdır, penceresi yoktur; gelgelelim, içkin özü sayesinde aşkın olana açıktır. Böylece fenomenolojik indirgemeyle keşfedilen fenomenolojik alan artık belli bir bilinç bölgesi değil, tüm nesnelerin anlamlarının kurulduğu mutlak varlık alanıdır. Bu yüzden saf bilincin içkinlik alanı doğal dünyanın aşkınlığı karşısında öncelikli bir konuma sahiptir. Bilincin dünya kurucu karakteri, mutlak verili yapısı ve soyutlama edimi ile kavranır. Bilincin kurucu yapısı gereği tüm aşkın nesneler bilinçle

[54] E. Husserl, § 88.

bağlantı içerisindedirler. Bilinçten bağımsız bir gerçeklikten söz edilemez.

Transendental dönemeç sayesinde ego dünyaya karşı epistemik bir öncelik kazanır. Bilince aşkın nesnelerin kısmi apaçıklığından farklı olarak ego kendi kendine mutlak bir apaçıklıkla verilir. Söz konusu epistemik farklılık transendental idealizmi ontolojik bir çıkarıma sevk eder. Bilinç alanı mutlak olarak kendi içine kapalı, kendi kendine yeten bir varlık alanıyken, fenomenal dünya bilince nispeten var olur, varlığı dünyanın varlığına bağımlıdır. Bilincin ideal alanı doğal dünyanın reel karakterinden tümüyle farklıdır ve mutlak, içkin ve ideal bilincin varoluşu, nesnelerin varoluşundan farklıdır.

Şu halde Husserl fenomenolojisinin Kopernikçi devrimin devamı olup olmadığı sorusuna cevap aramak için elimizde yeterli malzeme varmış gibi görünüyor. Bu bağlamda yazının son bölümünü Dominique Pradelle'in *Par-delà la révolution copernicien. Sujet transcendantale et facultés chez Kant et Husserl* (*Kopernikçi Devrimin Ötesinde Kant ve Husserl'de Transendental Özne ve Yetiler*) kitabındaki analizlerle tamamlayacağım.[55] Dominique Pradelle söz konusu metninde transendental fenomenolojide "anti-Kopernikçi bir devrim" olduğunu ileri sürer. Bunun için üç aşamalı bir argüman kurar. Öncelikle anti-Kopernikçi devrimi yöntem açısından betimler, ardından onu fenomenolojinin temel argümanları ile ilişkilendirir ve son olarak Husserl'in Kant'ta gördüğü açmazları tartışır. Pradelle öncelikle anti-Kopernikçi devrimin yöntem ve varsayımları itibariyle ne olduğunu tartışır. Yöntem açısından bakarsak Pradelle'e göre Kopernikçi devrim için kurma eylemi, nesnel bir geçerliliğe sahip olması itibariyle bilginin ideal öznesini yeniden kurmaya işaret eder. Oysa fenomenolojinin "transendental

[55] D. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicien. Sujet transcendantale et facultés chez Kant et Husserl*, Paris: PUF, 2012.

refleksiyonu" betimleme yoluyla işler ve deneyimin formel yapısını belirlemez. Kant doğrudan gözlemin verileri yerine kurucu aklın sınırları içerisinde bilginin imkânı sorusuna yanıt vermeye çalışır. Buna göre bilginin ve doğru yargının mümkün olması için bilinç edimlerimiz nesnelere değil, nesneler kavramlarımıza uymalıdır. Oysa Husserl'in *Kesin Bilim Olarak Felsefe* metninde ifade ettiği gibi "araştırmanın itkisi felsefelerden değil, şeylerden (*Sachen*) ve onların bağlı olduğu sorunlardan gelmelidir."[56] Diğer bir deyişle, fenomenolojinin eleştirel yaklaşımı olgu meselelerini eleştirmenin nihai yolunun onlardan uzaklaşmak olduğunu iddia etmez. Kaldı ki olgu meseleleri tüm deneyim alanını kuşatan yegâne sorun değildir.

Pradelle'e göre fenomenoloji, öznenin tözselleştirilmesi (*substantialisation*) ve antropolojik hale gelmesiyle sonuçlanan teorik seçimlere karşı çıkar. Husserl ben'in ya da ego'nun birliğinin, dünyasal bir şeyin birliği gibi sunulmasının özneyi tözselleştirme riski taşıdığını ifade eder, çünkü bu durumda özne kendisine nitelikler atfedilecek bir dayanak haline gelir. Bu yüzden Husserl'in son yıllarında Kant'a yönelttiği psikolojizm ve antropolojizm eleştirisi nesnenin *a priori* yapılarının öznenin bilme yetilerinin *a priori* formlarında kurulması argümanına yöneliktir. Zihnimizin doğasına ait olan *a priori* yapılardan yola çıkan bir betimleme Husserl için psikolojizm ve antropolojizm tehlikesine işaret eder. Bu yüzden Pradelle uzay, zaman formları ve kategorileri "sonlu öznenin antropolojik değişmezleri" olarak adlandırır.[57] Ona göre Kant'ın argümanı "kökensel bir olgusallık" varsayımı ile işler ve Husserl'in *Erste Philosophie (1923-1924)* metninde altını çizdiği gibi antropolojizme düşme tehlikesi bulunur.[58] Bu yüzden ben ya da ego fenomenolojik indirgeme sonucun-

[56] E. Husserl, s. 38.

[57] D. Pradelle, s. 359.

[58] E. Husserl, s. 401.

da betimlenemez, (Robert Musil'in Niteliksiz Adam'ı gibi) "niteliksiz" saf ego olarak ele alınmalıdır. Böylece ego'ya, psikolojik ya da empirik anlamda içsel bilinçle değil, ancak transendental deneyim anlamında apodiktik iç algıyla erişilebilir. Oysa Husserl'in *Krisis*'te altını çizidiği gibi Kant, aslında bizzat dünyaya ait olan, dünya ile birlikte varsayılan insan zihninin özel bir niteliğinden yola çıkarak dünyanın bütününe form verir. Husserl'e göre Kant'ın felsefesinde bir yandan erişilebilir nesnenin varlığı bilen öznenin konumuna bağlıdır, diğer yandan "kategoriler öğretisinin bütünü, hatta deneyim nesnesinin tüm eidetik biçimleri, sonlu öznenin değişmeyen önceden kuruluşuna (*pré-constitution invariante*) dair bir kabule (antropolojizme) dayanır."[59] Dolayısıyla, Husserl'e göre Kant bir anlamda Hume'un şüpheciliğinin ortaya koyduğu zorluğu (idea ilişkilerinin zorunluluğuna karşın olgu meselelerinin olumsal olması sorununu) çözmek yerine erteler. Bir diğer çağdaş fenomenolog Claude Romano'nun da altını çizdiği gibi, burada asıl soru insan zihninin (*Gemüt*) kuruluşunun olumsal bir karaktere dönüşüp dönüşmediği sorusudur. Eğer fenomenler alanına ait tüm zorunluluğun kaynağı insan zihni ise ve bu zihnin sadece varoluşu değil, bizzat kuruluşu olumsal ise, söz konusu zihnin fenomenler alanına koyduğu zorunluluk olgu meselelerine (*matters of fact*) ilişkin haline gelir.[60] Olgusal insan doğasına referansla fenomenler arası zorunlu ilişkileri açıklamak Husserl'in bakış açısından Hume'un ortaya koyduğu olgu meselelerine dair şüpheciliği aşmak için yeterli değildir. Her ne kadar Kant bilginin imkânı sorusunun psikolojik bir yaklaşımla temellendirilemeyeceğini gösterıniş olsa da insan aklının doğasına ait formel varsayımları ve bunların insan bilgisinde oynadıkları rol Hume'un alışkanlıklara dair işaret ettiği zorluğu hatırlatır. Şu halde zorunluluğun ve ge-

[59] E. Husserl, § 31, s. 134.

[60] C. Romano, s. 19.

nel geçerliğin epistemolojik anlamını antropolojizm ya da psikolojizme göreceli olarak betimlemek, *a priori* bilginin evrensel geçerliliğini ruhla ve insan ruhuyla sınırlandırarak göreceli hale getirmektir.

Bu eleştirinin arka planında tahmin edileceği gibi sonlu ve sonsuz öznellik arasındaki farklılık tezi bulunur. Tanrısal kökensel görünün karşısına sonlu insani görüyü koymak, insanın görüsünü ikincil ve türemiş hale getirir. Husserl'in askıya almak istediği ayrım nihai olarak tanrısal, kökensel ve yaratıcı görüyle insani, sonlu ve alımlayıcı görü arasındaki metafizik ayrımdır, çünkü bu ayrım antropolojik bir zemine mahkumdur. Bu metafizik ayrım, içinde Tanrı'nın bir şeyi düşünmesi, onun varlığını kurması anlamına gelir. İnsan ise zihnindeki *a priori* yapılar sayesinde fenomenlere dair geçerlilikleri ve yasaları keşfetmeye çalışır. Kısaca, söz konusu metafizik ayrım içerisinde *a priori* ve *a posteriori* ayrımı, mutlak özne için değil, sadece insan için geçerli olduğu için nesnenin bilinebilirliği insan öznesinin türsel özelliklerine mahsus bir durum haline gelir. Oysa Husserl'e göre nesnenin tezahür biçimi deneyimin öznesinin (Tanrının ya da sonlu öznenin) metafizik özüne değil, deneyimin nesnesinin özüne bağlıdır. Kurucu *a priori* için ilkece sonlu ya da sonsuz, insani ya da tanrısal özne arasında bir fark bulunmaz. Aksine kurucu *a priori* tanrısal sonsuzluk ve sonluluk arasındaki ayrımı askıya alarak, nesnenin veriliş biçimini sadece söz konusu verilişin zorunlu yapısından itibaren kavramaya götürür.

Bu durumda Pradelle'e göre Husserl'in çözümü, fenomenolojik indirgemeyi radikalleştirerek zihnin yetilerini parantez içine almak ve Kopernikçi devrimi tersine çevirmektir. Eğer Husserl'in öne sürdüğü gibi transendental felsefede her şey transendental ise fenomenal alanı açıklamak için antropolojik olgusallığa başvurmak mümkün değildir. Bu yüzden zamanın ve uzayın sadece "insanın bakışından,"

"insanlar için"[61] duyusallığın *a priori* formları olduğunu ileri sürmek fenomenolojik olarak geçerli değildir. Şu halde varsayımsız bir felsefe yapmanın koşulu indirgemeyi transendental özneye de uygulamaktır. Transendental özne dünyasal bir ne'likten yola çıkarak, insani yetilerle ya da antropolojik değişmez yapılarla kavranmamalıdır. Transendental öznenin önceden kurulu doğası yoktur, saf ben "niteliksiz bir öznedir," öyle ki onun özü nesnelerle girdiği mümkün yönelimsel ilişkilerden itibaren betimlenir.[62] Bu yüzden fenomenolojik indirgeme rejiminde istikamet anti-Kopernikçi bir yola işaret eder.

Şu halde, nesnelere anlamlarını veren noetik edimler, alımlama yapıları ve öznelliğin zihinsel eylemi, bizzat öznenin erişimi olduğu nesnelerin *tiplerine* göre işler. Her nesne kategorisi, zamansal nesneler, uzaysal nesneler, maddi şeyler, canlı varlıklar, toplum, ideallikler vb nesne kategorileri özneye tezahür biçimlerinin yasalarını önceden dayatır.[63] Bilinç özü itibariyle yönelimsel olduğu için, öznenin içsellik alanının kendinde bir doğası varmış gibi nesneden önce varsayılamaz, aksine halihazırda belirli bir kategoriye giren nesneyle yönelimsel bağlılık içindeyken refleksif edimde ortaya çıkabilir.[64] Dolayısıyla Pradelle'in iddia ettiği Husserl'in anti-Kopernikçi devrimi nesne tipleri, nesne kategorileri meselesi ile anlaşılabilir. Ancak bu yolla antropolojik bir olumsallık riski ortadan kaldırılabilir. Kaldı ki, yukarıda gösterdiğimiz gibi farklı nesne tiplerine göre farklı apaçıklık biçimleri bulunur. Matematiğin nesneleri apodiktik, şüphe götürmez bir apaçıklık içinde verilirken, zihinsel nesneler upuygun, uzaysal nesneler kısmi apaçıklık içinde verilir. Perspektiflerle verilme (*Abschattungen*) teorisiyle gösterdi-

---

[61] I. Kant, A 19, 2009, 42 ve 26; B 33, 59, 42 Aktaran D. Pradelle, 2021, s. 85

[62] D. Pradelle, s. 80.

[63] D. Pradelle, s. 363.

[64] *A.g.e.*, s. 364.

ğimiz gibi uzaysal nesnelere dair kısmi apaçıklık ya da aslına-uymazlık sonlu varoluşumuzun ya da bedensel algımızın yetersizliğinden değil, uzaysal nesnelerin başka türlü deneyimlemenin mümkün olmayışından kaynaklanmaktadır. Husserl'e göre bu eidetik bir zorunluluktur ve "mutlak bilginin ideali olarak Tanrı bile uzaysal nesneleri perspektiflerle deneyimlemek zorundadır aksi taktirde onlar uzaysal nesneler olmayacaktır."[65] *Ideen I*'in 44. bölümünde geçen "Tanrı bile" ifadesi Husserl'in hangi anlamda Kant sonrası bir filozof olduğunu anlamak için önemlidir. Husserl'e göre Tanrı zorunlu eidetik yapıların yaratıcısı değildir. Dolayısıyla *a priori* insanın türsel öznel yapılarıyla değil, nesnelerin kendilerini bilince sunma tarzlarıyla açıklanır. Bu yüzden *a priori* ve *a posteriori* ayrımı sonlu ve sonsuz özneler arasındaki farka indirgenemeyecek apaçık bir ayrımdır.

Bu durumda, *a priori* ve *a posteriori* hakikatler arasındaki ayrımın temelini, tanrısal, kökensel ve yaratıcı görüyle insani, sonlu ve alımlayıcı görü arasındaki metafizik ayrımdan başka türlü düşünmek gerekir. Söz konusu ayrımın temeli tekil nesnelerin yasalarıyla ideallikleri yapılandıran yasalar arasındaki farkta bulunmalıdır. Bu girişim *a priori* olanı öznellikten itibaren kavrayan anlayışı tersine çevirmekle birlikte yürür. Örneğin, Claude Romano'nun öne sürdüğü gibi, "her sesin bir süresi vardır" ifadesi deneyim için zorunluluk ortaya koyar ve deneyimin *a priori* yapısı özneden değil, bizzat deneyim içeriklerinden ileri gelir. Bu demektir ki *a priori* ve *a posteriori* arasındaki ayrım sadece bilginin formel yapısına dair değil, içeriğine dair de bir ayrımdır. Söz konusu ayrımı anlama yetisinin kategorileri üzerinden tasarlamak, bilincin yöneldiği mümkün nesnelerin deneyim içeriklerini hesaba katmayı engeller. Şu halde fenomenolojik bakış açısından *a priori* zorunlu yapıların nihai dayanağı zihnimizin doğası olamaz, çünkü böyle bir fikir gerekçelendirilmemiş-

[65] E. Husserl, s. 62.

tir, felsefi düşüncenin kaynağında temellendirilmek yerine olgusal bir durum olarak verili kabul edilmiştir. Zihnin doğası yoluyla yapılan bir açıklama bilgiye empoze edilen bağlayıcı bir kuraldan başka bir şey değildir. Oysa deneyim sadece olumsal sentetik bağlarla kurulmaz, deneyim içeriklerinin kendilerine özgü zorunlu yapıları bulunur. Söz konusu zorunlu yapılar öznel değil, fenomenolojik anlamda nesneldir. Fenomenlerin zorunlu yapıları bizzat fenomenler alanından, fenomenlerin veriliş tarzından ileri gelir ve insan zihninin olumsal özelliklerine bağlı değildir.[66] Bu durumda Kant'ın *a priori* öğretisinin iki özelliğini, *a priori*'nin öznellik ve formellikle özdeşleştirilmesini eleştirmek gerekir.

Sonuç olarak fenomenolojinin Kopernikçi devrimin devamı olup olmadığı tartışması içinde bizim için önemli olan husus yazının başında da iddia ettiğimiz gibi *a priori* bilginin nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir. Kant'tan farklı olarak Husserl, *a priori*'nin öznellik ve formellikle sınırlı olmadığını göstermiştir. Söz konusu yaklaşımın olumlanmasını Heidegger'in fenomenoloji derslerinde bulabiliriz. Heidegger *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Zaman Kavramının Tarihi Üzerine Prolegomena*) dersinde[67] Husserl'in *a priori*'nin anlamını ele alış biçimini kategorik görü ve yönelimsellikten sonra fenomenolojinin üçüncü büyük keşfi olarak yorumlar. Kategoryal görünün nesnelliğin alanını genişletmesi, yönelimsel içkinlik argümanının bilincin farklı türde nesnelerle kurduğu kurucu ilişkiyi nesnelerin veriliş biçimlerinden itibaren belirlemesi *a prori*'nin Kantçı olmayan yeni bir anlamına gitmeyi olanaklı kılar. Kant'a göre *a priori* öznellik alanının bir özelliğidir ve zorunlu olarak deneyimden bağımsız olması itibariyle formellik karakterine sahiptir. Kaldı ki, bunu kategorik buyruğun formel yasası olan ahlak yasasında da görmek mümkündür

---

[66] C. Romano, s. 22.

[67] M. Heidegger, s. 72.

Heidegger'e göre "ideasyonun kategoryal görü olarak karakterize edilmesi idelerin hem ideal alanda yani kategorik görüde hem de reel alanda tezahür etmesini olanaklı kılmıştır."[68] Dolayısıyla bilinç edimlerinde verilen fenomenlerin eidetik özlerinin kaynağını hem ideal alanda hem de reel alanda olduğunu ortaya koyar. Örneğin ses ve süre, renk ve yayılım arasındaki ilişki özsel bir ilişkidir ve *a priori* zorunluluk içerir. Bu ilişki kendini hem ideal alanda hem de reel alanda gösterir, Heideggerci terminolojiyle söyleyecek olursak *a priori*'nin fenomenolojik anlamı "varolanların varlığının özelliğine"[69] ilişkindir. Şu halde Husserl'in Kant'ın *a priori* kavrayışına itirazını ele alalım. Husserl öncelikle dünyaya erişimimizin zorunlu ve evrensel öğeler taşıması konusunda Kant'la hemfikirdir. Fakat o Kant'ın iddialarını iki şekilde genişletir. Ona göre söz konusu *a priori* öğeler sadece, sentetik *a priori* yargıları mümkün kılan nedir sorusunda olduğu gibi dünyadaki nesnelerin bilgisini değil, dünyanın tüm mümkün deneyim formları için geçerlidir. Bunun yanında *a priori* öğeler deneyimin sadece formel veçhelerini değil, "materyal" veçhelerini de ilgilendirir. Örneğin Husserl'in betimlediği anlamda fiziksel bedenden (*Körper*) farkı itibariyle yaşayan beden (*Leib*) yönelimsel edimlerdeki mekânsal deneyimin zorunlu materyal koşuludur. Bu yüzden materyal *a priori* gerçekliğe formel bir şablon sunan dedüksiyonun ürünü değildir, aksine o, öznelliğe "evveldir." Dolayısıyla deneyimin içerikleri, maddi şeyler, örneğin sesler ve renkler kendi özlerine sahiptir ve her öz için evrensel geçerliliğe sahip *a priori* yapılar bulabiliriz. Husserl'e göre bu özler "materyal a *priori*"ye bağlıdır, öyle ki materyal *a priori* uzay, ses ve renk gibi deneyim içeriklerinde temellenir ve bu deneyim içeriklerini örneklendirir. Şu halde Husserl'in keşfettiği *a priori* yapılar Kant'ın transendental kavramının altına düş-

---

[68] *A.g.e.*, s. 74.

[69] *A.g.e.*, s. 74.

mez. Örneğin renklerin, seslerin, kullanım nesnelerinin, kültürel nesnelerin ve günlük yaşamın diğer nesnelerinin onları deneyimleyen tüm mümkün bilinçler için *a priori* yapıları Husserl'in fenomenolojisinde önemli yer tutar.

Dolayısıyla Husserl'e göre deneyimin *a priori* yapıları hakkında konuşmak deneyimin saf özleri ya da eidos'ları, temel ilkeleri hakkında konuşmaktır. Özler özel bilinç edimlerinde yakalanabilir ya da görünün konusu olabilir. Fakat her öz bir olgunun özüdür, bu yüzden özler hakkında konuşmak halihazırda olgular hakkında konuşmaktır. Özler olguların ne'likleri, özsel doğalarını açığa çıkardıkları için olgular özün rasyonel yapısına dahildir. Fenomenoloji terminolojisinde *a priori* öz anlamına geldiği için Kant'tan farklı olarak *a priori* hem deneyim hakkında hem de deneyime önceldir.[70] Özler deneyimden bağımsızdır ama sadece olgusal deneyimimiz için değil, tüm mümkün deneyimler için geçerlidirler. Öyle ki özün sınırsız genellik yapısı gereği tek bir karşıt örnek hayal etmek mümkün değildir. Bu yüzden *a priori*'nin "önceliği" ya da "evvel" olması epistemolojik değil, ontolojiktir. *A priori* nesnelerin ve onların özlerinin özelliğidir ve ancak bu yolla bilgimizin özelliği olabilir. Dolayısıyla *a priori* bu bağlamda koşulsuz geçerliliği sayesinde tüm olgusal deneyimi ilkece önceleyen anlamına gelir. Özlere başvurma zorunluluğu, felsefenin onları nesne olarak ele alması anlamına gelmez. Merleau-Ponty'nin söylediği gibi, "öz amaç değil, araçtır ve asıl anlaşılması ve kavrama taşınması gereken, dünyaya olan etkin bağlılığımızdır."[71] Bu bağlamda aslında öz araştırması öznelliğin sınırlarının betimlenmesidir, çünkü saf özler öznellik-öncesi alana aittir. Eidetik araştırma, nesnelliğin yapısını öznelliğin içinde geriye doğru derinleşen, öznelliğin sınırlarına giden bir araştırmadır. Öznelliğin

---

[70] C. Romano, s. 23.

[71] M. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çevirenler E. Sarıkartal, E. Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, s. 19.

kökenine gitmek, öznelliğin imkân koşullarını ele almak, her sorgulamada aynı özleri yakalayacak bir görü ortaya koymaktır. Bu yüzden Husserl'e göre, fenomenler alanın zorunlu yapıları, yinelenen sorgulamalarla gerekçelendirilmiş bir betimlemeyle açığa çıkar.

Kaynakça

Dermot, M. ve Cohen J. (2013). *The Husserl Dictionary*, Londra: Bloomsbury.

Gözkân, H. B. (2010). "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi," *Cogito* 64, s. 133-152.

Heidegger, M. (2009). *The History of the Concept of Time Prolegomena*, çeviren T. Kisiel, Bloomington: Indiana University Press.

Husserl, E. (2010). "Fenomenoloji, Encylopaedia Britannica (1927)," çeviren A. Gelmez, *Baykuş* 6.

Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, çeviren P. Ricoeur, Paris: Gallimard.

Husserl, E. (1959). *Recherches logiques*, çevirenler H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer, Paris: PUF.

Husserl, E. (1969). *Formal and Transcendantal Logic*, çeviren D. Cairns, Nijhoff: The Hague.

Husserl, E. (1970). *Philosophie première*, I, *Histoire critiques des idées*, çeviren A.L. Kelkel, Paris: PUF.

Husserl, E. (1976). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, çeviren G. Granel, Paris: Gallimard.

Husserl, E. (1992). *Méditations cartésiennes*, çevirenler G. Peiffer, E. Levinas, Paris: Vrin.

Husserl, E. (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çeviren H. Tepe, Ankara: Bilgesu Yayınevi.

Husserl, E. (2021). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çeviren T. Mengüşoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason*, çevirenler P. Guyer, A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Küçükalp, K. (2010). *Husserl*, İstanbul: Say Yayınları.

Lavigne, J-F. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie. (1900-1913). Des "Recherches logiques" aux "Ideen:" la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris: PUF.

Lyotard, J-F. (2007). *Fenomenoloji*, çeviren İ. Birkan, Ankara: Dost.

Merleau-Ponty, M. (2016). *Algının Fenomenolojisi*, çevirenler E. Sarıkartal, E. Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki.

Pradelle, D. (2012). *Par-delà la révolution copernicien. Sujet transcendantale et facultés chez Kant et Husserl*, Paris: PUF.

Pradelle, D. (2021). "Transcendental Idealism and the Copernican Turn in Kant and Husserl," *The Husserlian Mind*, ed. H. Jacobs, New York: Routledge.

Rogove, J. (2020). "The Phenomenological a priori as Husserlian Solution to the Problem of Kant's "Transcendental Psychologism," *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, Berlin: De Gruyter.

Romano, C. (2015). *At the Heart of Reason*, çevirenler M.B. Smith, C. Romano, Evanston: Northwestern University Press.

Romano, C. (2021). *Zamansal Macera Hadisevi Hermeneutiği Tanıtan Üç Makale*, çeviren K. Filiz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Schultz, S.E., Schultz, D.P. (2012). *A History of Modern Psychology* (10. Basım.), Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning.

Spiegelberg, H. (2021). *Fenomenolojik Hareket Tarihsel Bir Giriş*, çeviren S. Bayazit, İstanbul: Pinhan.

Şan, E. (2020). "La réhabilitation de la rationalité phénoménologique du monde: Jean-Luc Marion et Renaud Barbaras," *Considérations phénoménologiques sur le monde: Entre théories et pratiques*, Louvain: Presses Universitaires de Louvain.

Yazıcıoğlu, S. (2022). *Husserl Fenomenolojsinde Zaman Algı Bellek*, Ankara: Fol Yayınları.

Zahavi, D. (2018). *Husserl'in Fenomenolojisi*, çeviren S. Bayazit, İstanbul: Say Yayınları.

Zahavi, D. (2020). *Fenomenoloji: İlk Temeller*, çeviren S. Bayazit, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

IX

BERGSON

Zaman, Sezgi ve Özgürlük: Bergson'un Kant Eleştirisi Üzerine

Çetin Türkyılmaz

Giriş

Merleau-Ponty, Bergson hakkındaki kısa yazısında, Peguy'nin 1913 yılında söylediklerine dayanarak, "Begsonculuğun kaderindeki bir paradoks"a işaret eder. Bu paradoks, Bergson'un düşüncesinin çeşitli yönlerinin, bu yönleri kendi düşüncelerinde temsil edenlerce de reddediliyor ya da eleştiriliyor olmasına dayanır. Bir özgürlük filozofu olmasına rağmen hem radikal parti hem de üniversite ona karşıdır; "bu Kant düşmanı"na (*cet ennemi de Kant*) Fransız Eylem Partisi düşmandır; bu tin dostuna dinci parti düşmandır vs. Öyleyse sadece doğal düşmanları değil, düşmanlarının düşmanları da ona düşmandır.[1] Peguy'nin 1913 yılında yani Bergson'un düşüncelerinin en yaygın olduğu zamanlarda

1 M. Merleau-Ponty, "Bergson se faisant," *Oeuvres*, Paris: Gallimard, 2010, s. 1398.

vurguladığı bu paradoksta bizim dikkatimizi çeken şey, "Bergsonculuğun kaderi" değil, daha Bergson yaşarken onun adının bir Kant düşmanına çıkmış olmasıdır.

Bergson neden bir "Kant düşmanı" olarak görülüyordu? Her ne kadar günümüzde Bergson'un felsefi projesini Kant'ın görüşünün eleştirel bir dönüştürülmesi (*transformation*) olarak düşünen yorumcular olsa da[2] bu imgenin Bergson'la ilişkilendirilmesinin sağlam temelleri Bergson'un yapıtlarında bulunabilir. Bergson bir "Kant düşmanı" olmasa da sıkı bir "Kant eleştirmeni"ydi. Hatta Bergson'un kendi felsefi görüşlerini, Kant yorumu ve eleştirisi temelinde oluşturduğu söylenebilir. Bu nedenle Bergson başka filozoflardan daha fazla Kant üzerine konuşur, yazar. Daha ilk kitabı olan ve 1883'te yayımlanan *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'den (*Essai sur les données immédiates de la conscience*) başlayarak Bergson kendi süre (*durée*) anlayışı ile Kant'ın zaman görüşünü karşı karşıya getirir. Bu karşıtlık temelinde de Kant'ın özgürlük anlayışını eleştirir. Daha sonraki derslerinde ve yapıtlarında da benzer bir hattı devam ettirir. Örneğin *Modern Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* (*Leçons d'histoire de la philosophie moderne*) başlığıyla yayınlammış olan Henri IV Lisesi'nde vermiş olduğu 1893-1894 tarihli derslerinin birisinde Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin uzun bir incelemesini yapar. Daha sonra kendisinin meşhur "Metafiziğe Giriş" yazısında hedef aldığı filozoflardan birisi ve en önemlisi Kant'tır. Kimilerince onun başyapıtı olarak kabul edilen *Yaratıcı Evrim*'in (*L'Évolution créatrice*) sonlarında yine hedefte Kant vardır. Bunlar ilk bakışta göze çarpan yapıtlar olsa da ve daha birçok ders ve yazısında Kant'tan bahsetse de onun Kant eleştirisini bize doğrudan veren bağlamları bu metinlerde bulabiliriz. Görüldüğü üzere, Bergson'un te-

[2] Y. Senderowicz, "The Perception of Change and Self-Knowledge: Bergson and Kant," *The Bergsonian Mind*, ed. M. Sinclair, Y. Wolf, Londra, New York: Routledge, 2022, s. 72.

mel ilgisi Kant'ın zaman görüşüne yönelmiştir ve bu zaman görüşüyle birlikte de onun görü / sezgi (*Anschauung*)[3] görüşünün bir eleştirisi yapılacak ve kendi sezgi (*intuition*) kavramıyla bunu karşılaştıracaktır. Bu eleştirinin doğal bir sonucu olarak da Kant'ın özgürlük görüşünün sert bir şekilde eleştirildiği görülür.

Bergson kendi süre görüşünü Kant'ın zaman görüşünden nasıl ayırmaktadır ve Kant'ta gördüğü "yetersizlik" tam olarak ne anlam ifade etmektedir? Bu sorunun yanıtı bize sadece Bergson'un Kant eleştirisinin temellerini değil, aynı zamanda onun kendi düşüncesinin ana yönelimini de verecektir. Bu çerçevede ilkin, Bergson'un süre anlayışının nasıl bir anlayış olduğuna kısaca değinmek, daha sonra onun Kant eleştirisinin ana hatları aktarılırken bunu detaylandırmak gerekir.

Bergson'un Süre Anlayışı ve Sezgi Kavramıyla İlgisi

Bergson'un süre anlayışı, temelde, onu hakiki anlamıyla zaman olarak niteleyerek genel zaman anlayışından ayırmasıyla ortaya çıkar. Süre, düz çizgisel bir hatta ilerleyen ve anların mekândaki noktalar gibi yan yana konulduğu bir zaman gibi düşünülemez. Sürenin hafıza (*mémoire*) ve bilinçle doğrudan bir ilgisi vardır. Dolayısıyla, süreyi her zaman

[3] Kant'ın "*Anschauung*" kavramını, daha önceki yazılarımızda "görü" sözcüğüyle karşılamış olsak da bu yazıda Bergson'un "*intuition*" kavramıyla ilgisini kurabilmek için "sezgi" sözcüğüyle karşılayacağız. Bilindiği gibi, Bergson Türkçe literatürde "sezgicilik" (*intuitionisme*) akımıyla özdeşleştirilmiştir. Bergson, diğer Fransızca çevirilerde de olduğu gibi, Kant'a ilişkin verdiği derslerde "*Anschauung*" karşılığı olarak "*intuition*"u kullanır ve bunu kendisinin "*intuition*" görüşüyle karşılaştırır. Bu nedenle Kant ile Bergson terminolojileri arasında ortaya çıkabilecek bir uyuşmazlığı gidermek için bu yazıda Kant'ın metinlerinde geçen ifadeyi de "sezgi" sözcüğüyle çevireceğiz.

bilinç durumlarıyla, iç psikolojik durumlarla (*états psychologiques*) ya da daha spesifik bir ifadeyle "derinlerdeki ben"le (*moi fondamental*) ilişkilendirir Bergson. Sürenin bu benlik ve hafıza ilişkisi bize onun hep geçmişle birlikte düşünüldüğünü gösterir. Bu çerçevede Bergson, *Yaratıcı Evrim*'de süreyi "geleceği kemiren ve ilerledikçe genişleyen geçmişin devam eden bir ilerleyişi" olarak görür.[4] Geçmiş kesintisiz bir şekilde çoğaldıkça, kendini de saklar, korur (*conserver*). Geçmişin korunduğu bu kesintisiz ilerleyişin hafıza ile ilişkisi açıktır, çünkü bu koruma yeri hafızanın kendisidir. Öte yandan, kullandığımız bu "koruma yeri" ifadesinden hafızanın, içine rasgele bir şeyleri doldurduğumuz ve şeylerin durağan bir şekilde orada durduğu bir depo ya da çekmece olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Dinamik oluşun ve hareketin filozofu olarak Bergson, hafızayı da bir hareketin, devinimin içinde görecektir. Zaten bu durum, onun süreyi hep hafızayla ilişkilendirmesinin nedenidir. Süre, durağan ve homojen anların bir toplamı değil, devingen bir oluş, gittikçe büyüyen bir akıştır. Bu akış ve devinim, bilinç durumlarıyla (*états de conscience*) yaşam arasındaki ilişkide sürenin ne olduğunu bize gösterir. Bergson'a göre, süre "benimiz (*notre moi*) kendini yaşamaya bıraktığında, şimdiki durum ile önceki durumlar arasında ayrım yapmaktan kaçındığında bilinç durumlarının ardışıklığının aldığı biçim"den[5] başka bir şey değildir. Öyleyse süre, yaşamın akışında bilinç durumlarının ardışıklığına gönderme yapar ama bu ardışıklık, bir ânın (*instant*) diğer bir ânın yerini alması şeklinde düşünülmemelidir. Süre göz önünde bulundurulduğunda, bilinç durumlarının nerede başlayıp nerede bittiği tam ola-

---

[4] H. Bergson, *L'Évolution Créatrice. Oeuvres I*, Paris: Le Livre de Poche, La Pochothèque, 2015a, s. 760. Bundan sonraki alıntılarda *EC* kısaltması kullanılacak.

[5] H. Bergson, *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience. Oeuvres I*, Paris: Le Livre de Poche, La Pochothèque, 2015, s. 221. Bundan sonraki alıntılarda *DC* kısaltması kullanılacak.

rak bilinemez, çünkü hafızayla (bütün geçmişle) olan ilişkisi bakımından bilinç durumlarının akışında her ânı farklı oluşlarla beliren yani heterojen olan ama aynı zamanda iç içe geçen durumlar söz konusudur. Bizim içimizde olduğu şekliyle süre, Bergson'a göre, örneğin "sayıyla temsil edilemeyen bir niteliksel çokluktur (*un multiplicité qualitative*), niceliksel bir şekilde büyüyemeyen organik bir gelişimdir, ayrı niteliklerin onun içinde olamayacağı bir heterojenliktir."[6] Bu anlamıyla süre içindeki değişimin, bir yeğinlik / yoğunluk düzeyindeki değişimi ama niceliksel anlamında ele alınmayan bir yeğinlik değişimi olduğu açıktır. Bu niteliksel çokluk, türdeş anların dizisine indirgendiğinde artık süre değil, zamanın sembolik ve matematiksel (saymaya dayalı) kavranışından başka bir şey kalmaz ortada. Bu nedenle, zamanın hem bilimsel hem de felsefe tarihindeki kavranışında bütünüyle türdeş, homojen anların birbirinin yerine geçtiği mekânsal bir zaman anlayışı hakimdir. Bu anlayış, zamanı, mekândaki noktalar gibi, bir öncelik sonralık ya da yan yana dizilim (*juxtaposition*) şeklinde kavrar; anlar arasındaki niteliksel farkları göz ardı eder ve her birini aynı türden görür. Dolayısıyla bilim ve bilimsel açıdan yaklaşan felsefe zamanı (süreyi) kavrayamaz.

Gülme'de (*Le Rire*) Bergson, bu tarz kavrayışın gündelik-pratik kaygılardan kaynaklı bir sınıflandırma ihtiyacından doğduğuna da dikkat çeker. Bu sınıflandırma ya da şeyleri etiketleme işi, elbette ki, şeyler arasındaki ve süre içindeki psikolojik durumlar arasındaki farkları ve tekillikleri unutacaktır. Bergson'a göre, bu durumda, biz şeylerin kendisini değil, onların üzerine yapıştırdığımız etiketleri görürüz.[7] Bilimsel olsun veya olmasın bu türden bir sınıflandırma ve etiketleme gereksinimi, dil yoluyla kavramsal-

---

6 H. Bergson, *DC*, 2015, s. 310.

7 H. Bergson, *Le Rire. Essai sur la Signification du Comique. Oeuvres I*, Paris: Le Livre de Poche, La Pochothèque, 2015b, s. 691.

laştırarak ya da sembolleştirerek, reel olguların süre içindeki akışını ve bu akıştaki heterojen oluşları gözden kaçırır; onları sayısal ve kavramsal ilişkilere dönüştürür. Bilimin de şeylerin kendisini kavrayamamasının nedenlerini burada aramak gerekir.

Bilimin ya da bilimsel düşünüşün zamanı doğru kavrayamamasının nedeni, onun kendi nesnesini ele alış biçiminden kaynaklanır. "Metafiziğe Giriş" başlıklı yazısında ifade ettiği gibi, Bergson'a göre bir şeyi bilmenin (*connaître une chose*) bütünüyle birbirinden ayrı iki biçimi vardır: İlki bu şeyin etrafında dolanır, ikincisi ise bu şeyin kendisinin içine nüfuz eder.[8] İlki, içinde yer alınan bir bakış açısına ve oluşturulmuş sembollere dayanır; ikincisi ise hiçbir bakış açısı ve sembol tanımaz. Bergson ilk bilme biçimini rölatif bilme biçimi olarak, ikincisini ise mutlak (*absolu*) bilme biçimi olarak adlandırır.[9] Bu bilme biçimlerinden ilki bilimin bilme biçimi, diğeri ise süreyi hesaba katan felsefenin (metafiziğin) bilme biçimidir. Bu bilme biçimleri, nesneyi ele alma biçimleri bakımından farklılaşırlar. Mutlak yalnızca sezgiyle (*intuition*) bilinirken, geriye kalan her şey analiz yoluyla bilinir. Analiz, "nesneyi zaten bilinen ögelerine ayıran bir işlemdir."[10] Yani nesnesini, sembolleştirme yoluyla, bilinebilecek birimlere ayırıp inceler. Analiz, bir çeviri, bir sembolleştirme, ele alınan nesneyi / konuyu birbirini takip eden konumlara göre kuran bir temsil etme işleminden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, analiz işi sadece ilişkiyi (*relation*) göz önünde tutarak bir şeyi açıklama yoludur. Bu anlamda, pozitif bilimlerin alışılagelen işinin, analiz yapma işi olduğu açıktır. Bergson'a göre, pozitif bilimler sembollerle çalışırlar.

---

8 H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant. Oeuvres II,* Paris: Le Livre de Poche, La Pochothèque, 2015b, s. 996. Bundan sonraki alıntılarda *PM* kısaltması kullanılacak.

9 *PM,* s. 996.

10 *PM,* s. 999.

Yukarıda yapılan ayrım göz önünde tutulduğunda, pozitif bilimlerin yöntemi olan analiz yönteminin, bir şeyin mutlak bilgisini bize veremeyeceğini, sadece şeyin etrafında dolanan ama onu tam olarak açık kılamayan rölatif bir bilgi verebileceğini söylemek gerekir. Bunun karşısında, sezginin yalın bir edim (*un acte simple*) olduğu söylenebilir. Süreyi göz önünde tutan felsefenin ya da Bergson'un anladığı anlamda metafiziğin temel yöntemi olarak sezgi, gerçekliği (*réalité*) bize içeriden kavratan bir yöntemdir. Bu anlamıyla sezgi, sürenin bilinebilmesinin tek yolu olarak görülmektedir. Dolaysız bir bilme biçimi olarak sezgi, bizim süremizi bize doğrudan sunabilir.[11] Bir sezgi çabasıyla (*un effort d'intuition*) kendimizi doğrudan sürenin içine yerleştiriyoruz yani onu dışardan temsiller yoluyla değil, doğrudan içeriden kavrıyoruz. Öyleyse, nesnenin ya da şeyin dışarıdan bilinmesi değil, dolaysız bir şekilde onun içinde yer alma söz konusudur burada. Analiz işlemiyle ise benin kendisi ya da benin dışına konan psikolojik durumların kendisi az ya da çok şematik ve sembolik temsiller yoluyla bilinmeye çalışılır, bu yapılırken de bu durumlar yan yana konur. Böylelikle, doğrudan hafıza ve bilinç durumlarıyla ilgili olan şeyler yani süreyle ilgili olan şeyler, dışarıdan ve mekânsallaştırılarak bilinmeye çalışılır. Bu ise iç durumların dinamik oluşunu, iç içe geçmiş bilinç durumlarının akışını durdurmak, statikleştirmek, şemalaştırmak ya da birimlere bölmek anlamına gelir. Zamanı bu şekilde kavramak, zamanı süreye ve yaşama uygun bir şekilde kavrayamamak demektir. Çünkü iç süre, "geçmişin şimdide sürdüğü hafızanın devam eden yaşamı"ndan[12] başka bir şey değildir. Dolayısıyla hafıza dinamik bir süre olarak kendisini belli eder; bu da onun kavranışının bu dinamik oluş içinde olması gerektiğini bize gösterir. Zaman bu akışın kendisi dışında kavranmaya ça-

[11] *PM*, s. 1006.

[12] *PM*, s. 1017.

lışıldığında, zorunlulukla mekânsal bir kavrayış olacak, bu şekilde de bilimlerde ve felsefe tarihinde hep yapılageldiği gibi, zaman mekâna indirgenmiş bir şekilde ele alınacaktır. Böyle yapmakla, bizim varoluşumuz (*notre existence*) zamandan ziyade mekânda geçen bir boyuta indirgenecektir; bu durumda da kendi için değil de dış dünyada yaşıyor hale getirileceğiz.[13] Bu durum Bergson için aynı zamanda özgürlüğün de ortadan kalktığı bir durumdur. Çünkü özgürlük ile iç yaşam ve süre arasında doğrudan bir ilişki vardır. Özgür bir şekilde eylemek (*agir librement*) demek, kendiliği yeniden kazanmak, saf süre içinde yeniden yer almak demektir.[14] Bunun için gerekli olan şey ise, yukarıda da değinildiği gibi, sürenin dolaysız kavranışından, yani sürenin sezgi yoluyla dinamik kavranışından geçer.

Öyleyse, Bergson'a göre, elimizde nesneyi ele alma tarzı olarak iki yöntem vardır: analiz ve sezgi. Buna göre de bilimlerin ve felsefenin kendi konusunu ele alış tarzı birbirinden ayrışır; ilki ilişkiyi, ikincisi ise mutlağı verir bize. Öte yandan, Bergson bilim ile metafiziği tamamen karşı karşıya koymak ve birini diğerine yeğlemek yerine, ikisinin birlikte iş gördüğü bir bakışı ortaya koymaya çalışmaktadır. Yani "ya bilim ya da metafizik" yerine, "hem bilim hem de metafiziğin" iş başında olduğu bir felsefenin önemini vurgulamaktadır. Bu bakış, modern felsefedeki bir eğilime yani bilimi metafizikten ayırma çabası içerisindeki bir eğilime karşı geliştirilmiştir. Elbette ki bu eğilimde belirleyici gördüğü filozof Kant'tır. Kant'a yönelik eleştirisinin temelini, daha doğrusu, nedenini oluşturan unsur, tam da bu noktada çıkar. Dolayısıyla, biz onun Kant eleştirisindeki bu noktaya yeniden döneceğiz.

Dediğimiz gibi, Bergson bilim ile metafiziği yani yöntemleri bakımından ayırdığı iki araştırma alanını yeniden ama

[13] *DC*, s. 313.

[14] *DC*, s. 313.

farklı bir temelde yeniden buluşturmaya çalışmaktadır. Bu temel, tabii ki, sezgi olacaktır. Şöyle diyor Bergson: "Bilim ile metafizik öyleyse sezgide yeniden buluşabilirler. Hakiki anlamda sezgisel bir felsefe, metafizik ile bilimin arzulanan bu birliğini gerçekleştirebilir."[15] Bununla birlikte, sezgi temelinde metafizikle buluşacak olan bilim artık, sembolik bir bilinçle, önceden verili olan kavramlar yoluyla devinimi sabitleyen rölatif bir bakış açısına sahip olmayacaktır. Bilim sembolizmi, ilişkiyi ve birimlere ayırmayı temele alan bir noktadan baktığında, sadece sabit(lenmiş) ögeleri göz önünde tutar. Burada belirleyici olan yeti ise, sezgi yerine anlama yetisi (*entendement*) olacaktır. Anlama yetisi, kendi işini, sabitleme, bölümlere ayırma ve yeniden kurma yoluyla görür.[16] Dolayısıyla, kavramsal bir tarzda, ister ilişkiler / bağlantılar isterse de şeyler söz konusu olsun, hep sabit ögeleri hesaba katar. Bu nedenle de süre içindeki akışı durdurur ve mutlağı yitirir. İşte sezgi temelini göz önünde tutan bir felsefede birleşen bilim ve metafizik, bu kavramsal, anlama yetisine dayalı bakış açısından kurtulan bir felsefe olmalıdır.

Bergson'un Kant Eleştirisi

Bergson'un süre ve bununla bağlantılı sezgi görüşünün çok genel bir özeti, bize onun Kant'ı hangi temellerden hareketle eleştireceğinin işaretlerini verir. İlkin ve kabaca söylersek, Kant'ın felsefesi, Bergson için, zamanın -her ne kadar mekân ile zaman arasında bir ayrım yapılsa da- mekânsal olarak düşünülmesinin en önemli örneklerinden birisidir. Bergson'a göre, "Kant'ın hatası, zamanı homojen bir düzlemde ele almış olmasından" kaynaklanır.[17] Kant gerçek sü-

[15] *PM*, s. 1031.

[16] *PM*, s. 1033.

[17] *DC*, s. 313.

renin iç içe geçen anlardan örüldüğüne, sadece homojen bir bütün biçimini aldığı ölçüde mekânla ifade edilebileceğine dikkat etmemişti. Bu nedenle, onun zaman ile mekân arasında yaptığı ayrım, zamanı mekânla, benin kendisini ise onun sembolik temsiliyle karıştırmakla sonuçlanır. Aynı şekilde, Kant, Bergson'a göre, bilinç söz konusu olduğunda psikolojik olguları sadece yan yana duran (*juxtaposition*) olgular olarak görmekle, bu yan yana duran olguların ve birini diğerinden ayıran durumların olduğu yerde zorunlulukla mekânın belirleyici olacağını ama sürenin belirleyici olamayacağını unutmuştu. Öte yandan, zamana ilişkin bu türden bir kavrayış sadece Kant'a özgü bir durum değil, kaynağı neredeyse Platon'a kadar geri giden bir durumdur. Senderowicz'in de belirttiği gibi, "Bergson'a göre, kendi öncellerinin bilimsel ve metafizik teorileri, zamanın doğasını bozar. Onlar zamanı mekâna dayalı terimlerle ifade ederler ve süreyi, devinimi, değişimi zamansal olmayan soyut kavramlarla, Platoncu idealarla ya da atıl, enstantane fotoğraflar benzeri izlenimlerle kurulmuş şeyler olarak sunarlar."[18] Öyleyse, Bergson için Kant'ı bu denli önemli kılan nokta, zamanı sırf mekânsal olarak düşünmesinin ötesinde bir şeylerde aranmalıdır. Yukarıda ifade ettiğimiz bilim-metafizik ilişkisinde Kant'ın yaptığı ayrımla metafiziğin devre dışı kalması ya da minimalize edilmesi ve onun sezgiyi sırf duyusal düzleme çekip entelektüel bir sezgiyi olanaksız kılması, bunun sonucu olarak da fenomenler düzleminde (Bergson açısından süreye dayalı oluşta) özgürlüğü bir yana bırakması ve onu sırf pratik alana taşıması, Kant'ı diğer filozoflardan daha önemli kılmaktadır.

Bergson'un Alman Felsefe geleneğine ilgisi iyi bilinen bir şeydir. Leibniz'den Nietzsche'ye kadar olan gelenek onun her zaman ilgi alanındadır. Burada da belirleyici isim, yukarıda birkaç kez belirttiğimiz gibi, Kant'tır. Öte yandan Bergson

[18] Y. Senderowicz, s. 79.

Kant'ı bu gelenek içinde bilim kanalına dahil eder. Ona göre "Hegel'den sonra Alman felsefesi iki çok farklı kola ayrılmaktadır: Metafizikçiler ve bilim insanları. Bu iki kolun ilki Hegel'i, ikincisi ise Kant'ı takip eder."[19] Dolayısıyla Kant'ın bilim temelini göz önünde tutarak felsefede önemli bir işi gerçekleştirdiği söylenebilir. Bu önemli iş, eski metafiziğin bir sorun haline getirilmesidir. Burada *Prolegomena*'daki yapıtın temel sorusu olan sentetik a priori yargıların olanağı sorusunu soran transzendental ana sorunun arka arkaya yanıtlanacak şu dört sorusu göz önünde bulundurulabilir:

1. Saf Matematik nasıl olanaklıdır?
2. Saf Doğa Bilimi nasıl olanaklıdır?
3. Metafizik genellikle nasıl olanaklıdır?
4. Bilim olarak Metafizik nasıl olanaklıdır?[20]

Buradaki üçüncü soru, genel olarak metafiziği sorunsallaştıran ve onu sırf içinde kimsenin galip gelemediği bir kavga yerine (*Kampfplatz*) dönüştüren sorudur. İlk iki soru ise Kant'ın özellikle sezgi (*Anschauung*) temelinde çözüme kavuşturmaya çalıştığı problem alanına işaret eder. Son soru ise matematik ve doğa bilimleri temelinde sentetik a priori yargıları göz önünde bulunduran bir bilim olarak metafiziğin olanağını araştırır. Böylece Kant'la birlikte metafizik, özellikle kendisinden önce gelen metafizik düşünce ve araştırmalar bir sorun haline gelmiştir. Bergson'un iddiasına göre, Kant sezgi konusunda uygun bir ayrım yapmamış olduğu için metafiziğin olanağını inkâr etmiştir. Sezginin duyusal ve entelektüel iki yönünü birden kabul etmediği için, Kant'ın düşüncesinde Bergson'un anladığı anlamda bir metafiziğin olanağı da ortadan kalkmıştır.[21] Kant eski metafizi-

[19] H. Bergson, *Cours III. Leçons D'Histoire de la Philosophie Moderne / Théories de L'Ame*, Paris: PUF, 1995.

[20] I. Kant, *Prolegomena*, çeviren I. Kuçuradi, Y. Örnek, Ankara: TFK, 1995.

[21] *EC*, s. 1095.

ğin çelişkisini vurgulamakta, bunun yerine bir "eleştirel metafizik"in (*métaphysique critique*) olanağını göstermeye çalışmakta, bunu da bilim örneğine göre yapmaktadır. Kant'ın düşüncesine göre, Kant'tan önce gelen metafizik, deney nesneleri (fenomenler) ve kendinde şey olmak üzere varoluşun iki düzeyini birbirinden ayıramamakta, böylece de özgürlük temeline dayanan moral ilkeyi iptal etmektedir.

Bergson'un Kant eleştirisi öyleyse, doğrudan doğruya metafizik sorunu çerçevesinde geliştirilir. Ama onun Kant eleştirisinin bu temel noktasına varabilmek için, öncelikle, Kant'ın sezgiyi nasıl hesaba kattığını -ne ölçüde de katmadığını- görmemiz ve dolayısıyla Bergson'la birlikte *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transzendental Estetik" bölümüne yoğunlaşmamız gerekir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Bergson 1893-94 yılında verdiği derslerinden birisinde Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni baştan sona ele alır. Bu derslerin "Transzendental Estetik" bölümüyle ilgili kısmında Bergson, Kant'ın mekân ve zaman çözümlemesini özetler ve sonunda kendi eleştirisini getirir.

Bu eleştirinin neye dayandığını anlayabilmek için, Kant'ın Transzendental Estetik'te mekâna ve zamana ilişkin yaptığı çözümlemenin birkaç ana noktasını burada aktarmak uygun olacaktır. Öncelikle, hem mekân hem de zaman sezginin saf formlarıdırlar ve bu anlamda empirik değildirler. Mesela "mekân dış deneyden çıkarılabilecek empirik bir kavram değildir" Kant'a göre.[22] Kant aynı şeyi zaman için de söyler: Zaman deneyimden çıkarılan empirik bir kavram değildir.[23] Bunun yanında hem mekân hem de zaman, sezgilerin temelinde yer alan zorunlu tasarımlardır. Bu nedenle de a priori olarak verilidirler. Deneyimden çıkmayan, kaynağı-

---

[22] I. Kant, *Kritik der reiner Vernunft. Werke II*, Darmstadt: WBG, 2016, B38. Alıntılar A ve B basım numaralarına göre yapılmıştır. Bundan sonraki alıntılarda *KdrV* kısaltması kullanılacaktır.

[23] *KdrV*. B47.

nı deneyimde bulmayan a priori tasarımlar olarak mekân ile zamanın kendinde şeylerin bir özelliği olmadığını da söylemek gerekir. Onlar tüm görünüşlerin formundan başka bir şey değildir. Zamanı mekândan ayıran temel şey ise, zamanın iç duyunun formu olarak, bütün görünüşlerin biçimsel koşulu olmasıdır. Mekân ise sadece dış duyunun koşuludur.

Kant'ın mekân ve zaman kavramlarını incelemesinden sonuç olarak, bunların sezginin saf formları oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu formları biz a piori biliriz ve onları her türlü deneyimden önce tanırız. Mekân ve zaman aynı zamanda bizim sezme tarzlarımızdırlar. Bunun yanında, mekân ve zaman kendilerinden sentetik a priori bilgilerin elde edildiği iki bilgi kaynağından birini ifade eder. Nesnenin bilgisini elde etmemizde, sezginin formları olarak nesneyle dolaysız ilişkiyi kurarlar ve bu nedenle tüm düşünmede araç olarak hizmette bulunurlar. Mekân ve zaman, sezginin içeriğiyle birlikte bir nesnenin sezgisini sağlar. Bunun yanında, sezgi ve sezginin saf formları hiçbir şekilde kendinde şeylerle ilgili değildirler. Bu anlamda da *sınırlı*dırlar, yani görünüşlerle sınırlıdırlar.

Mekânın ve zamanın saf sezgi formları ya da sezginin öznel koşulları olarak bu ele alınışı bize, Kant'ın hem mekânı hem de zamanı görünüşlerle ilgili ve hiçbir şekilde kendinde şeylerle bağlantılı olamayacak şekilde düşündüğünü göstermektedir. Bu nedenle, Kant bu sezgi formlarını özenle "kavram"dan ayırır. Öte yandan, yukarıda aktarılanlardan da açık bir şekilde görülebileceği gibi, Kant mekân ile zaman arasında hem bir ayrım yapmakta hem de onlar arasında bir paralellik kurmaktadır. Bergson'un eleştirisi, kurulmuş olan bu paralelliğe yönelir. Ona göre "Kant zaman ile mekânı sürekli olarak yeniden birleştirir; bu iki form arasında sürekli bir paralellik tesis eder."[24] Bu paralelliğin üç temel yönü Bergson'a göre, mekân ve zamanın a priori verili bir şey

[24] H. Bergson, s. 151.

olmasında kendisini gösterir. İlkin mekân içindeki her şey ve zaman içindeki her şey ortadan kaldırılabilir ama mekân ve zaman (saf a priori formlar olduklarından) ortadan kaldırılamaz. İkincisi, Kant mekân ve zamanı zorunlu koşullar olarak düşünür. Öyleyse, mekân ve zaman deneyimden önce gelir ve ondan bağımsızdır. Üçüncüsü, geometrik hakikatler (*vérités géométriques*) a priori olarak verili olduklarından mekân da a priori verilidir. Burada her iki a priorinin özdeşleştirilmesi söz konusudur. Böylece geometrik a prioriye göre düşünülen mekân deney tarafından belirlenmeyecektir. Bu açıdan bakılırsa, Bergson'a göre, Kant'ın tasarımı rasyonel bir rekonstrüksiyon olarak görülebilir. Kant mekânı geometrik bir tarzda düşündüğünden, zamanı da buna uygun düşünecektir. Zamanın beraberinde getirdiği art ardalık öyleyse mekânda yan yana konan noktalar gibi düşünülecek, zaman mekânsallaştırılacaktır. Bununla birlikte, Bergson'a göre zaman, yukarıda süre kavramı ele alınırken de ortaya konduğu gibi, bilinç durumları söz konusu olduğunda bir bilinç durumunun diğerine uzanımıdır; bu açıdan bakıldığında zaman bir nicelik olarak değil, nitelik olarak görülebilir. Zamanın mekânla paralel bir şekilde görülmesi, zamanı nicelleştirmek yoluyla anlar arasındaki bir ilişkiye dönüştürmektedir.

Öte yandan, Bergson mekân ile zamanın kavramlar değil de sezgiler olduğuna dikkat çeker. Ona göre bu son nokta transzendental estetiğin en sağlam olduğu noktadır.[25] Burada Kant'ın diğer filozoflardan bütünüyle ayrıldığını da görüyoruz Bergson'a göre. Örneğin Platon ve Aristoteles'e göre, zihin şeylerin aynasıyken yani onlar karşısında bütünüyle pasif bir alıcıyken, Kant'ta ise tersine, duyusallık (*sensibilité / Sinnlichkeit*) aktif, özerk, kendi yasalarını koyan bir yetidir.[26] Dolayısıyla, Kant'ın düşüncesinde sezginin önemi büyüktür.

---

[25] H. Bergson, s. 153.

[26] *A.g.e.*, s. 168.

Zaten Kant'ın meşhur Kopernik devriminin anlamı da burada ortaya çıkar. Sezgimiz kendisini nesnelere uydurmaz, nesneler sezgimize uyarlar.[27] Bununla birlikte, bu sezgi tamamen insani ölçütte düşünülen ve sadece görünüşlerle ilgili olan, bu anlamda da şeylerin kendisiyle ilgili olmayan bir sezgi olarak duyusallığın sınırları içinde yer alır. Bizim bilgimizi duyusallığımızla sınırlandırdığı için Kant, bilgi bakımından entelektüel bir sezginin olanağını dışta bırakmaktadır. Kant'ın düşüncesinde bir sezgi, en azından insan söz konusu olduğunda, duyusal olmaktan başka bir türde olamaz.

Bilindiği gibi Kant, bilgiyi ortaya çıkaran yetilerden ilkini duyusallık olarak görürken ikincisini anlama yetisi (*Verstand*) olarak düşünmüştür. Kant bu iki yetinin ilişkisini, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin çok iyi bilinen pasajlarından birinde şu şekilde ortaya koyar:

> Biz, herhangi bir şeyden etkilenmesi sırasında, ruhsal yapımızın / zihnimizin (*Gemüt*) alırlığını, tasarımlar almayı, duyusallık (*Sinnlichkeit*) olarak adlandırırsak, kendinde tasarımları ortaya çıkaran yeti de ya da bilgilerin kendiliğindeliği de anlama yetisi (*Verstand*) olarak adlandırılabilir. Bizim doğamız böylece, sezginin hiçbir zaman duyusal olmaktan başka bir şey olamayacağını yani bizim nesnelerden etkilenmemizin yalnızca bir türünü kapsadığını ortaya koyar. Bunun yanında duyusal sezginin nesnesini düşünme yetisi ise anlama yetisidir. Bu özelliklerden hiçbiri bir ötekinin önüne konamaz. Duyusallık olmadan bize hiçbir nesne verilemez ve anlama yetisi olmadan hiçbir şey düşünülemez. İçerik olmaksızın düşünmeler boş, kavramlar olmaksızın görüler kördür.[28]

Bilgiyi oluşturan bu iki yetinin ilişkisinde Bergson anlama yetisinin kategorileri ve ilkelerinin ele alındığı transzendental analitik kısmıyla metafiziğin sorun haline getirildi-

---

[27] *KdrV*, BXVI.

[28] *KdrV*, B75-76.

ği transzendental diyalektik kısmını, ilkini fizik ikincisini ise metafizik bağlamında düşünerek karşılaştırır. Ona göre, Kant ilk kısımda fiziğin meşruluğunu, ikinci kısımda ise metafiziğin gayri meşruluğunu göstermeye çalışır.[29] Anlama yetisinin saf kavram ve ilkeleri ile duyusallığın saf formlarının birlikte çalışması bize fizik dünyanın, doğanın temellerini verir. Daha doğrusu, doğa bizim düşünme yapımızın kategorileriyle koşullanır, organize edilir. Burada doğaya dair bilgiyi açığa çıkaran öznel koşullar belirleyicidir. Öte yandan bu öznel koşullar bütün insanlık için geçerli olduğu için, bireysel bir zihnin (*intelligence individuelle*), tümel-evrensel bir zihinle buluştuğunu görüyoruz Bergson'a göre. Bu da genel olarak insan zihni (*intelligence humaine en générale*) anlamına gelir.[30] İnsan deneyiminin ve bu anlamda bilimin koşulları tam da böylesi bir zihinle belirlenir.

Duyusallık ile anlama yetisinin birlikte iş görmesi ise bir sentez işini gerektirir. Buna göre, Bergson'un ifadesiyle, Kant'ta bilgi sentetiktir. Öyleyse, bir yanda saf kavramlar, diğer yanda empirik sezgiler vardır. Bu ikisi arasında aracı olabilecek edimi ise Kant transzendental şema olarak adlandırır. Kavram ile imge arasında bir aracı olan şema, anlama yetisi ile duyusallık arasında iş gören bir yetiyi gerektirir. Bu yeti ise imgelem yetisidir (*imagination / Einbildungskraft*). İmgeden farklı bir şema oluşturulurken yani kavramları duyusal, sezgileri ise kavramsal yapan bir iş gerçekleştirilirken, imgelem zamanı işin içine sokar. Bu noktada duyusallığın saf formu olan zaman burada yine belirleyici olacaktır. Ama Bergson'un genel eleştirisine aykırı bir durum, yani zamanın mekâna göre düşünülüyor oluşuna aykırı bir durum yine de ortaya çıkmayacaktır.

İmgelemin özel alanı zamandır. Yani imgelem zamanda ve zamanla iş görür. İmgelemin işe karışması, duyusal olan

---

[29] H. Bergson, s. 155.

[30] *A.g.e.*, s. 160.

sezgiye bir kalıcılık, devamlılık, tutarlılık vermek için zorunludur. Öte yandan, imgelem zamanı göz önünde bulundurarak bu işi gerçekleştirirken, farklı mekân parçalarının bir hat, çizgi içinde yan yana durması gibi, zamansal olanı da ardarda gelen niceliksel anlara ayırır. Bu, öyleyse, ardışık edimlerin yani kendileriyle bir serinin zamanda meydana geldiği edimlerin bir sentezidir. Bu açıdan bakılırsa, Bergson Kant'ın tasarımı yorumlandığında "saf imgelemin hafıza biçimi alan bir anlama yetisi olduğunu" söyleyebiliriz demektedir.[31] Hafıza biçimini alan bir anlama yetisi olan saf imgelem, öyleyse zamanı bir ardışıklık içinde göz önünde bulundurarak sentezi gerçekleştirir. Öte yandan bu ardışıklık, zamanı Bergson'un anladığı anlamda bir süre gibi düşünmemize olanak sağlamaz. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, sezgi yoluyla sürenin kavranışı, hafızayla olan ilişkisinde anların art arda gelişini, homojen anların art ardalığı gibi görmez; daha ziyade heterojen olan ve her biri niteliksel bir yeğinlik gösteren bir oluşa vurgu yapar. Dolayısıyla, Kant'ın zaman anlayışı, her ne kadar onu duyusal sezginin bir formu olarak görse de ve onunla mekân arasında bir ayrım yapsa da yine de mutat zaman anlayışını yani zamanı mekâna göre düşünen kavrayışı gösterir.

Bergson, Kant'ın düşünce çerçevesinde "Ben" kavrayışını da yine bu zaman anlayışıyla ilişkilendirir. Kant'a göre, biz kendi düşüncelerimizi dışsal şeyler ölçütüyle biliriz. Kendi varlığım (*mon être*) hakkında konuştuğumda, süreklilik içinde olan herhangi bir şeyi anıştıracak şekilde bunu yaparım. Benim düşüncemin özü, süreduran bir şeyden kaynaklanır. Onun hareketliliği içinde sadece sürekli olduğu varsayılan dışsal herhangi bir şeyle bağlantısını göz önünde tutarak durdurabilir, yakalayabilirim. Yani bu durumda zamanı, yine, mekân aracılığıla ölçüyorum ve temsil ediyorum.[32] Öy-

[31] H. Bergson, s. 162.

[32] *A.g.e.*, s. 171.

leyse, Bergson'a göre, Kant için yer kaplayan şeylerin bilgisi benin bilinci için de kaçınılmazdır. Bizim benimiz, herhangi bir şey gibi bilinir. Bu durumda da deneyimi organize eden düşünce, somut benin kendisi değil, sırf yalın bir formdur. Burada Kant'a ilişkin konuşan birçok yorumcu gibi Bergson'un da onu formalizmle suçladığını görmekteyiz. Kant, ona göre, zamanı mekâna indirgeyerek, somut yaşamı ve somut beni yitirmektedir.

Kant'ın zamanı mekânla birlikte düşündüğü duyusal sezgi alanı ile düşünmeyi belirleyen anlama yetisi alanını sırf fenomenlerin bilgisiyle sınırlandırdığı bilinmektedir. Burada da Kant'ın meşhur fenomen-noumen ayrımı devreye girer. Kant'ta fenomen, duyusal sezgiye bağlı olan ve bu duyusal sezgiye verili olanların anlama yetisi kavramlarına göre düşünülmesi sonucu ortaya çıkan bir kavramdır. Buna karşılık, noumen duyusal sezgiye bağlı olmayan ve anlama yetisi kavramlarının transzendental (yani empirik olmayan) kullanımına işaret eden bir kavramdır. Öyleyse, fenomen-noumen ayrımı Kant'ta duyusal sezgiye bağlı olup olmamak bakımından yapılır. Duyusal sezgiye verili olmayan noumene ilişkin Kant şöyle bir saptama yapar: "Eğer anlama yetisinin sırf nesneleri olan ve âdeta duyusal olarak verilmeyen (dolayısıyla *coram intuitu intellectuali* olarak verilebilen) şeyleri varsayarsam, bu tür şeyler noumen (*intelligibilia*) olarak adlandırılırlar."[33] Bu açıdan bakıldığında noumen sırf anlama yetisi varlığı (*Verstandeswesen*) olarak görülebilir. Öte yandan Kant negatif anlamda noumen ile pozitif anlamda noumeni biribirinden ayırırken, duyusal olmayan, yani entelektüel olan bir sezgiyi hesaba katıp bunun olanağını reddetmektedir. Ona göre, noumenden duyusal sezgimizin nesnesi olmayan bir şeyi anlıyor ve böylece sezme tarzımızdan onu ayırıyorsak bu negatif anlamda bir noumen olacaktır. Buradaki negatif, "duyusal sezginin nesnesi olmayan," "du-

[33] *KdrV*, A249.

yusal sezgiye verilmeyen" anlamına gelir. Öte yandan "eğer noumenle duyusal olmayan bir sezginin nesnesini anlıyorsak, o zaman bize özgü olmayan ve onun olanağını hiçbir zaman anlayamayacağımız bir sezgi tarzını yani entelektüel bir sezgi (*Intellektuale Anschauung*) varsaymış oluruz ki, bu da pozitif anlamda noumen olacaktır."[34] Burada Kant'ın pozitif anlamda bir noumeni bize sunabilecek bir entelektüel sezginin olanağını bütünüyle yadsıdığını görmekteyiz. Entelektüel bir sezgi, insanın bilme yetilerine uygun bir sezgi tarzı değildir. Çünkü bizim bilgimiz, duyusal sezgimizin formlarına, yani mekân ve zaman formlarına bağlıdır. Duyusallık yoluyla ulaşılabilecek olanın dışında kalan ve görünüş alanını sınırlayan bir kendinde şeyin düşünülmesine izin veren bir sınır kavramı olarak noumen ise negatif anlamda ele alına noumendir. Dolayısıyla, buradaki ölçütü koyan şey bizim duyusal sezgimizin yapısıdır. Biz noumenin pozitif bir bilgisine sahip değiliz. Bu açıdan bakıldığında, anlama yetisi hiçbir biçimde bir sezgi değildir, bize hiçbir içerik sunmaz.[35] Öyleyse, Kant için, entelektüel bir sezgi, mutlak bir biçimde, bizim bilme yetilerimizin dışındadır.

Kant'ın entelektüel bir sezginin olanağını yadsıyışı, onun metafizik eleştirisiyle buluşur. Bilgimizin sınırlarını fenomenlerle ilişkilendirirken, fenomenler çerçevesinde bir doğa bilgisinin olanağını ortaya koyar; bilginin dışında kalan alan ise bir sınır kavramıyla, yani noumenle başka bir alana aktarılır. Bu durumda neredeyse tüm gerçeklik (*realite*) ikiye bölünmüş gibi görünür. Öte yandan, Bergson'un da vurguladığı gibi, Kant bütünlüklü, gerçekliğin bütününü kucaklayan bir bilime olan inancı sürdürür.[36] Ama Bergson'a göre, onun bu yolda çok uzağa gidemediğini, burada insani bir zihinle (*l'intelligence humaine*) yetindiğini söylemek gerekir. O ken-

[34] *KdrV*, B308.

[35] H. Bergson, s. 172.

[36] *EC*, s. 1091.

di bilim kavramını devreye sokup metafizikte olan şeyleri minimuma indirme çabası içindedir. Zihin bağlantıları kurma yetisi olarak görüldüğü ölçüde de bizim bilimimiz sırf rölatif ve "insani" bir karakter taşımaya başlar.

Tüm bunlara rağmen Bergson, Kant'ın felsefesinde önemli bir noktayı tespit eder. Kant'ın sezgiyi hesaba katması, onun, kendi öncellerinin aksine, bilincin bütünüyle zihin terimleriyle çözümlenebilir bir şey olmadığını kabul ettiğini gösterir. Bu yönüyle Kant, sezginin üst düzey bir çabasıyla kendisini zihin-dışı (*extra-intellectuelle*) bir içeriğe yerleştirebilecek yeni bir felsefenin yolunu hazırlar.[37] Ama Kant'ın kendisi bu yoldan gitmemiştir. O bilince zihin-dışı bir içerik atfetmeyi istememiştir. Doğayı bizim bilincimizden hareketle kuran Kant'ın eleştirisi, bilimimizin iddialarını haklı çıkarmak istediği ölçüde, bilincimiz dediğimiz şey ile doğa dediğimiz şey arasında ilişkiyi çözmek bakımından tutarlıdır. Öte yandan Kant bu iddiaların kendisini hiçbir şekilde eleştirmemiştir. Bu durumda, Kant'ın felsefesinin sağlayabileceği olanak, yani sezgi yoluyla zihin-dışı bir konuma yerleşme olanağı ortadan kalkmaktadır. Bu onun metafiziği devre dışı bırakma çabasının bir sonucudur. Böylece, bizim tüm sezgilerimizi, duyusal ya da, başka terimlerle, zihin-altı (*infra-intellectuelle*) bir konuma yerleştirir. Bir yandan zihnin tek başına yeterli olmayacağını göz önünde bulunduran Kant, diğer yandan zihin-üstü (*supra-intellectuelle*) bir sezginin olanağını devre dışı bırakır. Oysaki zihin-üstü bir sezgi (entelektüel bir sezgi) olsaydı, zihnin kendisi kendi sahip olduğu olanaklarıyla kavranırdı yani sadece dış ve fenomenal bir bilinç haline gelmezdi.[38] Ama Kant, zihin altı, duyusal bir sezgi ve zihin-üstü bir sezgi olmak üzere kendisini gösteren ikiliği kabul etmek istemez. Böylece bilgi meselesini sırf duyusal bir sezgi düzeyinden başlayarak ele alır.

---

37 *EC*, s. 1093.

38 *EC*, s. 1094.

Kant sezginin bu ikiliğini kabul etmek istemeyişiyle, realitenin kendisindeki bu somut doluluğu süre içinde görmeyi de başaramamış, sonuç olarak da şeylerin tözsel süresi ile mekâna dağıtılmış, yayılmış zaman arasındaki farkı göremeyiştir. Kant'ın kendisi akış halinde olan şeyleri, kendi akışları bakımından yakalayacak, böylece de mekânın ve mekânsallaştırılmış bir zamanın (*temps spatialisé*) altını oyacak içsel bir bilgiyi hiç hesaba katmamıştır. Oysaki "hakiki süre tam da oradadır."[39]

Bergson'un bu eleştirilerinde Kant sonrası Alman İdealizminin Kant'taki iki gerçeklik düzlemini yani fenomenal olan ile noumenal olan arasındaki ayrımı ve bilinemeyen bir kendinde şey düşüncesini, özellikle entelektüel bir sezginin olanağına vurgu yaparak, aşma çabalarının etkisi açıkça görülmektedir. Bergson'u bu açıdan örneğin Schelling'le benzer bir düzlemde düşünebiliriz. Bununla birlikte, biraz önce aktardığımız düşüncelerini takiben Bergson Kant sonrası felsefenin bu yönüyle kendi düşüncesi arasındaki farkı da vurgulamak istemiştir. Kant sonrasındaki bu çabalarda kendisini gösteren oluş, ilerleme, evrim gibi fikirlerin olduğu doğru olmakla birlikte, bu felsefi düşünceler de saf, gerçek süreyi göz önünde bulundurmamışlardır. Bunu görmek yerine, Spinozacı bir hatta, sürenin her türlü etkisini devre dışı bırakmaya yönelmişlerdir. Mekanizme dayalı fikirler her ne kadar bu felsefi görüşlerde eleştirilse de mekanizm tarafından kabul edilen "gerçekliğin bütün türleri için tek bir bilim" fikrini kendi düşüncelerinde yine de taşırlar. Madde, yaşam, düşünce gibi ögeler bakımından mekanizmde varsayılan derece derece karmaşıklaşma düşüncesi yerine, bir İdeanın ya da bir İstencin (*Volonté*) derece derece gerçekleşmesini geçirmek isterler.[40] Dolayısıyla, sürenin nicelleştirilemeyen akışını sezgi yoluyla kavrama yani sezgi yoluyla bu sürenin

[39] *EC*, s. 1096.

[40] *EC*, s. 1097.

içinde yer alma düşüncesi bu felsefi düşüncelerde de ıskalanmıştır. Bu nedenle, her ne kadar entelektüel bir sezginin olanağına vurgu yaparak Kanttaki rölativizmi aşmaya çalışsalar da onların felsefi düşüncesi de sezgi ile süre ilişkisini yaşamın akışında düşünmekten uzaktır.

Böylece Bergson'un Kant eleştirisinin bilim ile metafiziği bir şekilde buluşturacak entelektüel bir sezginin[41] olanağının reddedilmesi noktasına odaklandığı belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kant bilim ile metafiziği buluşturacak bir entelektüel sezginin olanağını bir kez reddedince, onun düşüncesinde ve ondan sonra, bilimin bütünüyle rölatif, metafiziğin ise bütünüyle yapay olarak görülmesi kaçınılmazdır. Kant'ın vurduğu darbenin etkileri, Bergson'a göre, hâlâ günümüzde hissedilmektedir. Günümüz hâlâ bilimde bütünüyle rölatif bir bilgi, metafizikte ise boş bir kurgu görmektedir.[42] Bunun yanında, entelektüel bir sezginin olanağının reddedilmesi ve bu çerçevede metafiziğin minimalize edilmesi çabası, Kant'ta özgürlüğün realitenin bütününde gerçekleşmesinin önüne geçer. Kant özgürlüğü, bilgi alanının bütünüyle dışına çıkararak, onu bütünüyle ahlak alanına taşır. Bu Kant'ın doğa ile ahlak arasında yapmış olduğu ayrımın, bölmenin ya da açmış olduğu yarığın bir ifadesidir aslında. Özgürlük artık şeylerin dünyasında hiç görünmez. Çünkü homojen anlar olarak kavranan zaman içerisindeki olaylar sıkı bir nedensellik ilişkisine tâbi olacak ve özgürlük hiçbir şekilde zaman içerisinde görünmeyecektir. Kant gerçek sürenin homojen olmadığı sonucuna ulaşmak yerine özgürlüğü zamanın dışına koymayı tercih etmiş, süreyi mekânla karıştırınca, özgürlüğü noumenler düzeyine taşımak zorunda kalmıştır.[43] Buradan hareketle artık özgürlük kavranılamaz bir hale gelecektir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin

---

41 *PM*, s. 1034.

42 *PM*, s. 1035.

43 H. Bergson, 2015a, *DC*, s. 314.

vardığı sonuç budur Bergson'a göre. Özgürlük, teorik felsefede aklın kendiliğinden koyduğu idelerden birisi yani duyusal olarak hiçbir şekilde verili olmayan bir akıl idesi olduğundan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bütünüyle problematik bir kavram olarak belirir. Kant bu problematik kavramı, ahlak yasasının geçerli olduğu alanda, yani pratik alanda bütün sistemin yapı taşı haline getirir. Teorik aklın idelerinden birini ifade eden özgürlük, Kant'a göre, "teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını a priori *bildiğimiz* tek idedir."[44] Diğer ideler (Tanrı, ruh) özgürlük kavramına bağlanırlar ve onun aracılığıyla gerçeklik kazanırlar "yani bunların *olanaklılığı*, özgürlüğün gerçek olmasıyla *kanıtlanır*."[45] Dolayısıyla Kant, pratik alanda özgürlüğe merkezi bir rol verir. Ama bunu yapmakla, Bergson'un perspektifinden bakılırsa, özgürlüğü yaşamın, oluşun, atılımın, devinimin dışına çıkarır. Çünkü Kant teorik felsefe alanında, fenomenal düzlemde tam bir nedensel zorunluluk görürken, arzulama yetisinin geçerli olduğu pratik alanda özgürlüğe yer açar ancak. Böylece doğa kavramı (*Naturbegriffe*) ile özgürlük kavramı (*Freiheitsbegriff*) birbirine indirgenemeyen iki alan açar önümüzde.[46] Doğa alanında özgürlüğün izine rastlanmaz artık; o istemenin yasaya göre belirlenmesinin olanaklı olduğu bir alana taşınmıştır. Bergson için ise özgürlük, her türlü determinizmin ötesinde, yaşamın akışında kendisini gösterir. Özgür edim (*acte libre*) geçip gitmiş zamanın içinde değil, akmakta olan zamanın içinde ortaya çıkar.[47] Öyleyse özgürlük bir olgudur (*un fait*) ve var olan olgular içinde ondan daha açığı yoktur.

---

[44] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çevirenler I. Kuçuradi ve diğerleri, Ankara: TFK, 1994, s. 4.

[45] *A.g.e.*, s. 4.

[46] "Kendi nesnelerinin olanağına izin veren iki birbirinden çok farklı kavram vardır: Doğa kavramı ve Özgürlük kavramı." I. Kant, *Kritik der Urteilskraft. Werke V*, Darmstadt: WBG, 2016b, s. 242.

[47] *DC*, s. 305.

Kant ise özgürlüğü bu zamanın dışına taşımış ve zaman-dışı noumenler alanında onun olanağını kavramaya çalışmıştır. Bergson'a göre "bu öğretinin esası, ahlakı doğanın karşısına koymaktır."[48] Her ne kadar ahlak ile özgürlük arasında bağ kurması Kant'ı değerli kılsa da bunu tamamen oluş dünyasının dışına taşıması, onda yaşamsal olmayan ve sırf formalist olan bir özgürlük düşüncesine yol açar.

Sonuç

Bu yazının en başında belirttiğimiz yirminci yüzyılın başında ve daha Bergson yaşarken adının "Kant düşmanı"na çıkması, elbette Bergson'u bir Kant düşmanı olarak görmemize neden olmayacaktır. Öte yandan, Bergson bir Kant düşmanı olmasa da onun en acımasız eleştirmenlerinden birisidir. Kant'a yönelik eleştirilerini bu sonuç kısmında tekrarlamadan, şu söylenebilir: Bergson, her ne kadar onları da eleştirse de Kant sonrası Alman felsefesinin Kant'a yönelik eleştirilerinden oldukça beslenmiştir. Kant sonrasında Alman İdealizminin Kant'ın eleştiri felsefesini bütünlüklü bir sisteme taşıma çabası, Kant'ta ayrılmış olan alanları yeniden birleştirmeye yönelmiştir. Buradaki temel düşünce ise, Kant'ın felsefesinde gerçekliğin iki birbiriyle bağdaşmaz alana ayrılmış olduğu yönündeki itiraz ve görüştür. Alman İdealizmi, özellikle de Schelling, entelektüel bir sezginin olanağını göz önünde tutarak, görünüş ile kendinde şey ve fenomen ile noumen arasındaki karşıtlığı aşmaya çabalamaktadır. Bu Alman felsefe geleneği içinde Hegel de her ne kadar bu türden bir entelektüel sezgiye dayalı bir felsefi görüş geliştirmeyi reddetse ve bunu aşağılasa da Kant'ın felsefesinde iki gerçeklik alanı arasında uçurum olduğunu düşünen filozoflardan birisidir. Burada, elbette, bu felsefi hattın detay-

[48] H. Bergson, *Etik ve Politika Dersleri*, çeviren B.G. Beşiktaşlıyan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 75.

larına girmenin ne olanağı ne de gereği vardır. Ama Bergson'un eleştirilerinin bütünüyle yeni olmadığını göstermek bakımından buna da vurgu yapmak önemli görünmektedir.

Kant'a yönelik eleştiriler, elbette, Bergson'un düşüncesi için Kant'ın önemini azaltmaz. Bergson, Kant'ın felsefesinde daha önceki felsefi düşüncelerde mevcut olamayan bütünüyle yeni görüşler tespit etmekte ve ona yer yer hakkını vermektedir. Ama bilim ile metafiziğin bütünüyle birbirinden ayrılmasında ve metafizik kavrayışın dışlanıp bilimin rölatif bakış açısının yerleşmesinde Kant'ın düşünceleri belirleyicidir. Bergson ise bilimin kendi analitik yöntemiyle ilişkiye dayalı bilgiyi öne çıkarması karşısında metafiziğin mutlağa yönelen bakışının önemine vurgu yapıp bu iki alanı kendi süre kavrayışı temelinde yeniden buluşturmaya çalışmaktadır. Böylelikle de zamanı sırf mekân ölçütüyle düşünen bir geleneği yıkmaya çalışmaktadır. Bu gelenekte belirleyici isim ise Kant'tır. Sonuç olarak, Bergson Kant'la birlikte başlayan bir düşünme biçimini elimine edecek yeni bir felsefenin peşindedir. Bu nedenle de eleştirisi ilk elden ve doğrudan Kant'a yönelmektedir.

Kaynakça

Bergson, H. (1995). *Cours III. Leçons D'Histoire de la Philosophie Moderne / Théories de L'Ame*, Paris: PUF.

Bergson, H. (2015). *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience. Oeuvres I*, Paris: Le Livre de Poche, La Pochothèque. (*DC*)

Bergson, H. (2015a). *L'Évolution Créatrice. Oeuvres I*, Paris: Le Livre de Poche, La Pochothèque. (*EC*)

Bergson, H. (2015b). *Le Rire. Essai sur la Signification du Comique. Oeuvres I*, Paris: Le Livre de Poche, La Pochothèque.

Bergson, H. (2015c). *La Pensée et le Mouvant. Oeuvres II*, Paris: Le Livre de Poche, La Pochothèque (*PM*).

Bergson, H. (2016). *Etik ve Politika Dersleri*, çeviren B.G. Beşiktaşlıyan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Kant, I. (2016a). *Kritik der reiner Vernunft. Werke II,* Darmstadt: WBG.

Kant, I. (2016b). *Kritik der Urteilskraft. Werke V,* Darmstadt: WBG.

Kant, I. (1995). *Prolegomena*, çeviren I. Kuçuradi, Y. Örnek, Ankara: TFK.

Kant, I. (1994). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çevirenler I. Kuçuradi ve diğerleri, Ankara: TFK.

Merleau-Ponty, M. (2010). "Bergson se faisant," *Oeuvres*, Paris: Gallimard.

Senderowicz, Y. (2022). "The Perception of Change and Self-Knowledge: Bergson and Kant," *The Bergsonian Mind*, ed. M. Sinclair, Y. Wolf, Londra, New York: Routledge.

X

YENİ-KANTÇILIK & ERNST CASSIRER

Avrupa'nın Günbatımında Kant'a Dönüşler

Kubilay Hoşgör

Kitabın bu bölümü iki temayı ele alan ilgili iki kısımdan oluşmaktadır. Bu temaların ilki, ondokuzuncu yüzyıl felsefesinin en baskın hareketi görünümündeki Yeni-Kantçı felsefe, ikincisi ise bu hareketin klasik evresinde yetişen bir filozof: Ernst Cassirer. Önce Yeni-Kantçı felsefe hareketinin, onun hakkındaki belirsizlikleri de ima ederek, çerçevesini çiziyor, tarihini ele alıyorum. Burada Yeni-Kantçılık hakkındaki bilgiyi derleyerek karşılaştırdığım, hareketi çok katmanlı biçimde inceleyen temelde iki eser bulunmaktadır. Bunların ilki daha önemlidir ve daha eskidir: Klaus Christian Köhnke'nin 1986'da basılan *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus* adlı eseri. İkincisi ise Frederick Beiser'ın 2014 tarihli *The Genesis of Neo-Kantianism 1796-1880* başlıklı kitabıdır. Söz konusu iki eseri bu çalışmada eleştirel kaynak olarak kullanıyor oluşumun nedenini anlamak (bu eserleri bilenler için) güç değil. Her iki çalışma da Yeni-Kantçılığın kaynaklarına, doğuşuna ve serpilmesine odaklanıyor.

Bu çerçevede bilhassa Türkiye'de Yeni-Kantçılık dendiğinde akla gelen isimler kendilerine daha sınırlı bir çerçevede yer buluyorlar. Ben de neredeyse yirmi yıl arayla iki farklı dilde yazılan bu eserlerdeki eğilimi izleyerek geleneğin daha az bilinen taraflarına da dikkat çekmeyi uygun buldum. Çalışmamın ikinci kısmı "Büyük Savaş Sonrası Yeni-Kantçı Bir Filozof: Cassirer'in Kültür Felsefesi" başlığını taşıyor. Burada Cassirer'in felsefesinin en önemli iki unsuruna, fonksiyonel düşünme tarzına ve sembolik formlar sistemine biyografik bir temel üzerinde odaklanmayı tercih ediyorum.

Giriş

Felsefe tarihi "büyük" filozofların fikirlerinin tarihidir. Bu, yalnızca büyük fikirlerin zaman-üstü evrensel değerinden mi ileri gelir? Eğer öyleyse, tarihin aynı zamanda "mekân" demek olduğunu unutuyoruzdur. Bu oldukça tarih bilincinden yoksun bir bakış olurdu. Sekizinci yüzyılda Bağdat'ta Harun Reşid'in sarayında değil de İrlanda taşrasındaysanız ve en azından bir keşiş değilseniz, yazdıklarınızın ileride felsefenin hafızasına kazınma ihtimali, Avrupa'nın makus talihinin dönmesine bağlıdır. Dolayısıyla geçmişe ait kimi gerçekleri, fikirleri ya da kişileri unutuşumuz, elbette bir dizi etkene dayandırılabilir. Örneğin bu türden etkenlere bağlı olarak bugün özellikle bir Batılının zihninde Celâlâbâd, Bağdat ya da Rey deyince, bir zamanların Londra'sı, Paris'i, Viyana'sı canlanmaz; aksine bu şehirlerin eskiden ticaret sayesinde özgürleşmiş kusursuz merkezler oldukları unutulur ve buralar artık mezhep savaşları ile özdeşleştirilir. Böyle biri için şimdi Yakın veya Orta Doğu demek, köktendincilik demektir. Çağdaş bir tarihçinin sözleriyle, "geçmiş, şimdinin rüzgarında savrulmaktadır."[1]

[1] P. Frankopan, *İpek Yolu*, İstanbul: Pegasus, 2018, s. xix.

Anakronizm (ya da "presentism" de denen onun belirli bir boyutu), geçmişe bakışta kolayca etkisinden sıyrılabileceğimiz bir tehlike değil. Tarihçilik mesleği, bu tehdidi savuşturmanın yolunu (daha bilimsel, daha akademik metotlarla) bir biçimde bulmuşsa da geçmişe duyulan ilgi bilimsel ve akademik sınırları aşıyor. Dolayısıyla meslekten tarihçi olmayan kişinin geçmişe tarih bilinci içinde bakabilmesi, "büyük"lerin, hafızamızın orta yerine âdeta gökten zembille inmediklerini; sözgelimi Carl Philippe Emanuel'in, bir zamanlar babasından daha meşhur olduğunu; demek tarihin oluşan bir süreç olduğunu hatırlamasıyla mümkün. Öyleyse tarih, şimdinin rüzgarından kurtarılmalıdır.

Yeni-Kantçı filozof Friedrich A. Lange, materyalizme "eleştirel" bir zemin hazırlamayı başardığı ünlü eserinde, bir filozof olmanın gerekli koşullarının başında sıkı bir mantık bilgisinin geldiğini; onu, pozitif bilimlerde ciddi bir bilgiye erişmenin izlediğini; ve ancak en sonda onlara felsefe tarihinin derinliğine bir incelenmesinin eklenebileceğini söylüyordu.[2] Ona göre bu gereklilikleri yerine getiren son filozofun da (Hegel değil) Kant olduğu anlaşılıyor. Lange, geçmiş bir zamanda, felsefe tarihini romansa dönüştürenlerden bıkmış bir vaziyet içinde yazıyordu. Dolayısıyla Lange'nin bu önceliklere hiyerarşik bakışının kendi tarihsel koşullarının ürünü olduğu unutulacak olursa, felsefenin bugünkü gündemine tutkun olanlara, tarihsel fikirlerin gerçek değerinin, en az mantık ve pozitif bilimler kadar takdir görmesi gereğinin nedeni anlatılamaz. Zira bugün biz de mantık ve bilim kültürüne hakiki bir hakimiyetin şüphe götürür olduğu bir entelektüel dünyada, mantığın zorbalığının bilim fetişizmiyle el ele yürüdüğü bir vaziyeti tecrübe ediyoruz. Belki de bu nedenle felsefenin "yaşanmışları yeniden düşünerek yazıya dökme işi" olduğunu söyleyenlere bugün daha çok

[2] F.A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, cilt 2, İstanbul: Sosyal, 1998, s. 117-118.

kulak vermeliyiz; düşünülmüşleri değil, yaşanmışları.[3] O halde felsefenin geçmiş görünümünü doğru kavrama çabası, düşünceler tarihini aşan bir girişimi gerektiriyor. Bu aynı zamanda şimdinin rüzgarında savrulmaktan kurtaracak bir girişim olmaz mı?

Klaus Christian Köhnke'nin *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*'unu, burada ele alınan mesele çerçevesinde bunu başarmış bir örnek olarak gösterebiliriz. Bir süredir felsefe tarihçisi Frederick C. Beiser'ın çalışmalarıyla da bu gereğin yerine geldiğini görmekteyiz. Köhnke ve Beiser, ondokuzuncu yüzyılın entelektüel tarihini, ona ilişkin bugünkü bakışımızı biçimlendiren etkenlerin anakronizminden sıyrılarak yeniden yazıyorlar. Anakronik bakışımızı biçimlendiren bu etkenler nelerdir? Bunlar ondokuzuncu yüzyıla dair iki standart anlatıdır. Beiser'ın *After Hegel*[4] adlı kitabının girişinde sıraladığı bu iki etkenin birincisi, Karl Löwith'in *Von Hegel zu Nietzsche*'sinde ortaya koyduğu ondokuzuncu yüzyıl felsefesi perspektifidir.[5] Diğeri ise bu yüzyılın kendine has karakterinin biçimlenmesinde, çöken sisteminin rolü belirleyici olan Hegel'in bizzat kendisi ve onun *Geschichte der Philosophie*'sinde ortaya koyduğu tek yanlı perspektiftir.[6] Beiser'ın kitabında Hegel ve Löwith'in ondokuzuncu yüzyıl felsefesinin çerçevesini ne yönde çizdikleri açıkça anlatıldığından burada ayrıntısına girmenin bir anlamı olduğunu düşünmüyorum; ancak söz konusu ihmallerin, on-

---

3 Merhum Aruoba'nın sözleri için bkz. O. Aruoba, "Niye Gitsin ki Felsefe Sinemaya," *Ve Sinema*, Sayı 5, 1987, s. 44.

4 Kitabın Türkçesi: F. Beiser, *Hegel'den Sonra: 1840-1900 Yılları Arasında Alman Felsefesi*, çeviren S. Soysal, İstanbul: Hil Yayınları, 2018.

5 K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart: Kohlhammer, 1969.

6 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, ed. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner, 1986.

dokuzuncu yüzyıl felsefesi tarihine ilişkin uzun süre hakim olmuş bilginin sınırlarını belirlediğini belirtmeden geçmek doğru olmaz. Bu sınırlar, onun dışında kalan pek çok filozofu ve tartışmayı unutturmuştur. Bugün ondokuzuncu yüzyıla 1980'lerden beri uyanan ilgiyle birlikte bu unutulmuş felsefenin hatırlandığını söylemek mümkün. Unutulmuş veçhesiyle birlikte ortaya çıkan görünümü içinde yüzyıl, benim açımdan felsefenin son (büyük) yüzyılı haline gelir.

Türkçe felsefe için hâlâ geçerli olan, Batı'da ise halihazırda yıpranmış görünen bu standart anlatılar açısından on dokuzuncu yüzyıl demek, bir yandan Hegelci felsefenin birer yorumu olarak, Marksizm ve egzistansiyalizm; öte yandan Reinhold, Fichte ve Schelling demekti. Bu anlatılarda Yeni-Kantçılığa, materyalizm tartışmasına, tarihselci ve hermeneutik harekete, yüzyılın mantıkçı Platonizmine ve kötümserlik tartışmasına yer yoktu. Bununla birlikte ne erken Yeni-Kantçılar Fries, Beneke, Herbart; ne Trendelenburg, Lotze, Hartmann; ne Feuerbach; ne de Kierkegaard ve Nietzsche'ye yer vardı. Hegel'in ezeli rakibi Schopenhauer ise neredeyse hiç yaşamamıştı.

On dokuzuncu yüzyılın, felsefe tarihindeki herhangi bir çağda daha önce görülmemiş düşünsel zenginliğini duymayı engelleyen bu anlatı kabul gördükçe o, geçmişi, geçmişin bizzat kendisinden uzaklaştırarak genel anlamda şimdiye ait bir geçmiş haline getirdi. Çünkü belirli bir şeyle ya da fikirle ilgili alternatif görüşlerden mahrum olmak, eldeki görüşün mesele üzerinde egemenlik kurmasının önüne engel koyamıyor haliyle. Böyle bir tek görüşün elinde tarih, keşfedilen değil, inşa edilen bir şey haline gelir. Bu standart anlatılar da onu işte böyle inşa ediyorlardı.

Anakronik bakış, geçmişi, şimdiyi ona uygulayarak belirli bir anda ve yerde, tam da (genel anlamda) şimdide ve burada hipostazlaştırıyor. Geçmiş sabit bir içeriğe kavuşuyor, ama geçmiş olmaktan çıkıyor. Halbuki geçmiş belirli bir çerçeve içinde durdurulabilir bir şey değil; o da bilincin son-

suz akışında sürekli devinmeyi sürdürüyor. Bu sonsuz devinimi, anakronik tutumun yerine genetik bir bakışı yerleştirince görüveriyoruz. Bu ikincisi, geçmişi, bizzat geçmişten yola çıkarak anlamaya yöneliyor. Felsefi bir meseleyi zaman içindeki akışı içinde görmeyi deneyince ve "nedir?" yerine "nasıl?" diye sorunca, anladığımız şey hakkında (deyim yerindeyse) "biyografik" bir bakış kazanırız. Böyle bir bakışta, söz konusu "fotoğraf" bir "film"e dönüşmelidir. Bir şey, olay ya da fikir, akış içinde ancak bu şekilde nedenleriyle bilinebilir. Bunun için geçmişte "ne oldu?" diye sormak yerine, bu olup bitenin "anlamı"nı aramak gerekiyor. Şimdi böyle bir duruş noktasından problemimize bakmayı deneyelim.

BİRİNCİ KISIM
Yeni-Kantçı Hareket: Doğuşu ve Yükselişi

On dokuzuncu yüzyılı, felsefenin bu son büyük yüzyılını, daha önceki tüm çağlardan ayıran şey, onun kaotik görünümüdür. Oysa bu zaman dilimine dek sistematik düşünmenin büyük örnekleriyle karşı karşıya geliyoruz. Sonunda, Hegel'in ölümünün ardından felsefi kosmos yerini kaosa bırakıyor. Mitolojidekinin aksine, burada kaos kosmosu izliyor. Ondokuzuncu yüzyılın, deyim yerindeyse, kavga ve gürültüden fazlasıyla nasiplenmiş görünümü içinde kimi düzen arayışları da yok değil. Yeni-Kantçılık (bilhassa 1860'lardaki gelişimi sırasında) işte bu arayışla, kosmosa geri dönüş çabasıyla kendini belli ediyor. Dolayısıyla aslına bakılırsa zamanını çoktan geçirdiği, materyalizmin, tarih bilincinin, varoluşçuluğun ve kötümserliğin giderek güç kazandığı, (metafizikle ilgisi olmadığı doğruysa!) yeni metafizik çağa pek uygun düşmediği söylenebilir. Öyle de olsa, Yeni-Kantçı felsefe bu yönden eleştirilemez; çünkü onun "zamana aykırı" düşünsel eğilimleri sistematik karakterinden ileri geliyordu. İyi de sistematik ne demektir?

Sistematik düşünme, gerçekliği, farklı görünümlerine rağmen, âdeta karmaşık bir organizma olarak açıklamayı amaçlar. Bilginin çok-biçimliliğini bir ide(a) altında birliğe kavuşturmayı ister. Sözgelimi Kant, böyle bir birliği arkitektonik (yani bilginin mimari-bilimsel sistematizasyonuna ilişkin) bir çabayla göstermeye yöneldiği için onun felsefesi sistematiktir. Spinoza'nın felsefesi ise mantıksal ilkelere dayalı bir sistemdir. Nihayet en geride Platon'un sistemi de herhangi bir yerde ve zamanda olmayan mantıksal formların, çokluğun ardındaki birliği oluşturduğunu öğretir. Tüm sistematik yaklaşımların temel iddiası olan bu birlik, dedüktif olarak temellendirilir. O, yersiz ve zamansızdır. Bundan dolayı ne doğal ya da moral, ne de sosyal, tarihsel, iktisadi ve politik faktörler onun gerçekliğinde söz sahibidir. Dolayısıyla hakiki bilginin karakteri soyut ve teoriktir. Böylece onun evrensel olarak geçerliliği ileri sürülebilir. Sistematik felsefenin esas kaygısı işte bu evrensel geçerliliktir. Bunun yolu da akla ve mantığa dayalılıktan geçer. Bu nedenle tüm rasyonalizm ve idealizm sistematik yaklaşımı benimser.

Öyleyse Yeni-Kantçı hareketin sistematizmi, geçmiş çağlarda olduğu türden metafizik bir birlik arayışının peşine düşmüş olmasından gelmiyordu; aksine buradaki sistematik yaklaşım, bir bütünü oluşturan parçalar arasındaki interaksiyonun meydana getirdiği epistemik birliğe dayanıyordu. Dolayısıyla Yeni-Kantçılığın Kant'ın sistematiğinin izleyicisi olduğu görülebilir. Bu teorik vurgu, onu zamana aykırı kılıyordu elbette, ama yalnızca zamanının gerisinde olmak anlamında değil, aksine Yeni-Kantçılık, Kant'ın teorik felsefesi ile yirminci yüzyılın epistemolojisi arasında bir köprü olmak anlamında da zamanının ötesindeydi. Ne var ki bunun salt bir olumlama olarak anlaşılması doğru olmaz; öyle ki bu örnekte olduğu gibi, kimi zaman "zamana aykırılık" bir eksiklikten ileri gelir. Nitekim Kant'ın teorik felsefesine yönelik bu ısrarlı vurgunun, giderek hareketin itibarını sarsmaya başladığını ve 1880'lerde Windelband ile özdeşleşen

Baden versiyonunun bu itibarsızlaşmaya bir çare olarak ortaya çıktığını aşağıda yeniden belirteceğim. Bunun yanında sistematik düşünmekten söz etmişken, aşağıdaki Cassirer hakkındaki bölümde, onun Yeni-Kantçı felsefeyle bağlarının gereğinden fazla vurgulanışının, kendi felsefesinin analitik bir yönteme dayandığı gerçeğini görmeyi engellediğini, bizzat kendisinin belirttiğini de söyleyeceğim.

Hegelci felsefenin etkisini yitirişinin ardından ondokuzuncu yüzyılın karakterini şekillendiren metafizik hiç kuşkusuz çekicidir. Bunun için yalnızca Nietzsche'nin adını anmak bile yeter. Oysa sistematik felsefenin her bir örneği devasa ve korkunçtur. Görkemli bir şeyler vardır onda. Felsefenin son yüzyılı ise bu görkemli birlik vaadine inancı kalmamış görüşlerin âdeta ardı ardına geçit resmi yaptığı bir tören alanıdır. Materyalizmin bu çağda gösterdiği gelişimi bu inancın her anlamda kaybına bağlayabiliriz. Ne var ki, bu inanç kaybının bedeli bir fikirler kaosudur. 1840'lardan itibaren iyiden iyiye belirgin hale gelen bu düzensizliğin ve kalabalığın içinden 1860'larda genç filozoflar yoğun olarak Kant hakkında yaptıkları araştırmaları denemeler, makaleler ve kitaplar halinde yayımlarlar. Beiser'dan bu dinamik filozofların beşini öğreniyoruz: Kuno Fischer (1824-1907), Eduard Zeller (1814-1908), Otto Liebmann (1840-1912), Jürgen Bona Meyer (1829-1897) ve Friedrich Albert Lange (1828-1874). İşte bu onyılda Yeni-Kantçı felsefe -bir nevi- omurgasını sağlamlaştırmıştır. Ancak Beiser, onun köklerini, daha evveline, Kant'ın henüz hayatta olduğu 1790'lara dek geri götürüyor. Burada karşımıza üç Kantçı filozof çıkıyor: "Hareketin kurucu babası" olarak kabul edilen Jakob Friedrich Fries (1773-1843), Johann Friedrich Herbart (1776-1841) ve Friedrich Eduard Beneke (1798-1854).[7] Aşağıda bu "triumvir"e döneceğiz.

---

[7] F.C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, New York: Oxford University Press, 2014, s. 2-3.

Aslına bakılırsa Kant'ın ölümünün ardından geçen yüz küsur yılda adı "Kantçı"ya çıkanların arasından Yeni-Kantçıları ayıklamak ve Yeni-Kantçı olmayan Kantçıları belirlemek oldukça güç, karmaşık ve tartışmalı bir iştir. Doğru sınıflandırma için kabul görmüş ölçütler mevcut değildir. Konuyla ilgili her araştırmada aşağı yukarı üzerinde anlaşılmış belli başlı isimler olmakla birlikte, her araştırmanın kendi ölçütleri çerçevesinde, bu isimlere başkalarının da eşlik ettiği görülür. Sözgelimi bu türden araştırmalardan biri, hareketin sınırlarını uzun süre önce belirlemiş ve bu belirleme de 1980'lere dek kabul görmüş. Söz konusu kabul uyarınca Yeni-Kantçılık üç ana gruptan oluşan bir okuldur. Pek çoğumuza tanıdık gelecek bu gruplar Almanya'nın tanınmış üniversite şehirleriyle anılır: Birinci grup, öncüleri Hermann Cohen (1842-1918), Paul Natorp (1854-1924) ve Ernst Cassirer (1874-1945) olan Marburg Okulu olarak bilinir; ikincisi, bilinen temsilcileri Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936) ve Emil Lask (1875-1915) olan Heidelberg Okuludur (Baden ve bazen Güneybatı Alman Okulu olarak da bilinir); sonuncusu ise öncüsü Leonard Nelson (1882-1922) olan Göttingen'deki Neofriesyan Okuldur. Berlin de Yeni-Kantçılığıyla kabul görmüş kimi filozofların bulunduğu bir başka şehir olarak öne çıkar. Burada kürsüsü bulunan Friedrich Paulsen (1846-1908), Alois Riehl (1844-1924) ve Benno Erdmann (1851-1924) gibi figürlerin hareketin bir parçası olarak görülmeleri, zaman zaman tartışmaya neden olmuşsa da Yeni-Kantçılık ile ilişkilendirilmeleri gerekir.[8] Sınır çekme/sınıflandırma sorununda bir tür olumlu ya da olumsuz referans noktası haline geldiği anlaşılan Traugott K. Österreich (1880-1949), hareketin (ona "Neokritisizm" diyor) tüm varyantlarını yedi kategoride bir araya getiriyor:

---

[8] Bu türden olumsuz yöndeki bir iddiayı Beiser'ın çalışmasında görmek mümkün; onların bazen "*outsiders*" olarak tanımlandığını söylüyor. Bkz. F.C. Beiser, 2014, s. 2.

1. Fizyolojik hareket (Helmholtz, Lange)
2. Metafizik hareket (Liebmann, Volkelt)
3. Realist hareket (Riehl)
4. Lojistik hareket (Cohen, Natorp, Cassirer — Marburg Okulu)
5. Değer-kuramsal kritisizm (Windelband, Rickert, Münsterberg — Bauch'un da yakın olduğu Güneybatı Alman ya da Baden Okulu)
6. Kritisizmin relativist dönüşümü (Simmel)
7. Fries'le bağlantılı olan psikolojik hareket (Neofriesyan Okul, Nelson).[9]

Bununla birlikte bu sınıflandırmanın kimi önemli isimleri ihmal ettiği ileri sürülebilir. Mesela burada Jürgen Bona Meyer'i, Hans Vaihinger'i, Emil Lask ve Arthur Liebert gibi isimleri göremiyoruz. Diğer yandan Cassirer de Österreich'a itiraz ederek, Neofriesyan (Nelson) ve relativist (Simmel) eğilimlerin Yeni-Kantçılık ile ilgileri olmadığını ileri sürüyor.[10] Bir başkası Simmel'ı "lebensphilosophischen Neukantianismus" kategorisi içinde harekete dahil ederken,[11] bu girişim bir başkası tarafından reddediliyor; ama bu sefer de Yeni-Kantçı düşünce ile arası iyi olmayan Dilthey ve Rudolf Eucken "geisteswissenschaftlichen Richtung" adıyla harekete dahil ediliyor.[12] Ernst Mach'ın bile Yeni-Kantçı olduğunu düşünenlerle karşılaşıyoruz.[13] Hare-

---

9 T.K. Österreich, *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart*, Berlin: E.S. Mittler & Sohn, 1923, s. 417.

10 E. Cassirer, "Neo-Kantianism," *Encyclopedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge*, Cilt 16, Chicago-London-Toronto, 1946, s. 215-216.

11 "Yaşam-felsefesi Yeni-Kantçılığı;" G. Funke, "Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderst," *Von der Aktualität Kants* içinde, Bonn: Buovier, 1979, s. 201.

12 "Tinbilimsel yönelim;" W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, Stuttgart: F. Enke, 1922, s. VII.

13 H.D. Häuser, *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung*

ketin sınırlarını belirleme girişiminin sağduyuyu kaybetmesinden duyulabilecek bir endişe içinde Schopenhauer ve Husserl, sözgelimi "pesimistik" ve "fenomenolojik hareket" adı altında bir anda "Yeni-Kantçı"ya dönüştüklerinde şaşmamak gerek.

Yeni-Kantçı hareketin 1860'larda gündemi belirleyen bir güç haline gelişinin elbette belli başlı nedenleri vardır. Entelektüel koşulları, hareketin ortaya çıkmasına ve giderek yayılmasına uygun hale getiren iki gelişmeden söz edebiliriz. İlki onun ortaya çıkışına, diğeri ise daha çok yayılmasına zemin hazırlamıştır.

Birinci gelişme, spekülatif idealizmin çöküşüdür. Bu çöküşten Yeni-Kantçılık sorumlu değildir; aksine spekülatif idealizmin çöküşünde iki faktör rol oynamıştır. İlki, "reaksiyoner politikaları (onyıllardır genç Hegelcilerin rüyalarını ve umutlarını ayakta tutmuş olan) Prusya Reform Hareketinin sonu anlamına gelen Friedrich Wilhelm IV'ün tahta çıkışı"dır.[14] Bu gelişmeyle birlikte Hegelcilerin Prusyasının zamanı geçmiş oluyordu. İkinci faktör ise Hegel felsefesinin 1840'ların hemen başında ardarda maruz kaldığı güçlü entelektüel saldırılarla iyice yıpranmış olmasıdır.[15]

İkinci gelişme, Yeni-Kantçılığın ondokuzuncu yüzyılın ortalarında yaşanan iki entelektüel ihtilafı giderebilecek biricik çözüm olarak görülmüş olmasıdır. Bu ihtilaflar, felsefenin kimlik krizi ve materyalizm tartışması hakkındadır. Kimlik krizinin iki nedenle ortaya çıktığı söylenebilir. Bunların birincisi, spekülatif felsefenin 1840'larda çökmeye yüz

---

unter besonderer Berücksichtigung: Objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus, Bonn: Buovier, 1989, s. 155.

[14] F.C. Beiser, s. 5.

[15] Bu eleştirilerin ilki, 1840'ta Trendelenburg'ın *Logische Untersuchungen* (*Mantıksal Soruşturmalar*) adlı eserinde karşımıza çıkar. Bir diğeri 1841 tarihli Lotze'nin *Metaphysik*'inde; sonuncusu ise aynı yıl Feuerbach'ın ünlü *Das Wesen des Christentums* (*Hıristiyanlığın Özü*) başlıklı çalışmasında cisimleşir.

tutmasıyla birlikte, onun felsefenin geleneksel sorularına getirdiği yanıtların tatmin edici olmaktan uzaklaşmasıdır. İkincisi ise bu çöküşle birlikte empirik bilimlerin yükselişinin felsefenin gerekliliğine ilişkin uyandırdığı şüphelerdir.

Spekülatif idealizmin, felsefenin pereniyal problemlerine (*philosophia perennis*) pek çok filozof açısından ikna edici çözümler getirdiği düşünülüyordu. Aynı zamanda felsefenin *a priori* ve dedüktif yönteminin empirik bilimlere bir temel vazifesi gördüğüne olan inanç tamdı. Ancak empirik bilimlerin ondokuzuncu yüzyılı saran fırtınası, yüzyılın ortasına doğru bu inancın sarsılmasına yol açtı. Bu yalnızca Hegelci spekülatif geleneğe ilişkin bir şüphe olmaktan çıkıp giderek felsefenin kendisine yönelince, bir kimlik krizinin ortaya çıkması kaçınılmaz hale gelmişti. Empirik bilginin kendi kendine temel oluşturabilme imkânının keşfi, felsefenin böyle bir temel oluşturmak bakımından gereğini ortadan kaldırmıştı. En azından rasyonel, *a priori*, dedüktif ve sentetik bir yönteme sahip felsefenin bilimsel dünyada yeri sorgulanır hale geldi. Bu durumda ya felsefenin ölümü ilan edilecek ya da onun empirik bilimlere uyumlu entelektüel araçlar edinmek yönünde bir dönüşüm geçirmesinin gereği kabul edilecekti. İşte Yeni-Kantçı felsefe tam da bu ikinci yola girenlerin felsefeyi yeni, ama bilinen (Kantçı) bir formda uyandırma girişimidir.

Ne var ki Yeni-Kantçı hareket içinde yer alanları, Kant'ın "sadık hizmetkarları" olarak düşünmek doğru olmaz. Tüm Yeni-Kantçılar, kendi zamanlarında yerleşmiş Kant resepsiyonuna bakarak, mevcut felsefi krize çare oluşturacak biçimde, Kant'ın kendi niyetlerine uygun bir yolda, onun felsefesini iyileştirmeye koyulan uzmanlardır. Ancak bu yolda hareketin Kant'a sadakati, filozofların amaçlarıyla uyumlu olarak sorgulanabilir hale gelmiştir. Bu argümanın iddiasına dayanak oluşturan en açık gösterge aslında belki de en genel olanıdır. Daha açık ifadeyle, 1880'lere dek Yeni-Kantçılık, Kant'ın felsefesinin bütünü açısından bakıldığında, onun temel amaçlarını tümüyle gözden kaçırmıştır. Ne 1790-1810 dönemini

kapsayan kurucu evrede ne de 1840'tan itibaren hareketin kendine sağlam bir yer edinmeye başladığı 1880'lere kadar süren dönemde Kant'ın pratik felsefesi (etiği ve estetiği) ciddi bir ilgiye mazhar olmuştur. Salt teorik amaçların belirlediği bir epistemoloji bilimini (*Erkenntniswissenschaft*) temellendirme girişiminin, 1860'larda Almanya'da iyiden iyiye ilgi uyandıran Schopenhauer'ın pratik kaygılar içindeki metafiziği karşısında sorguya açık hale gelmesi, giderek kaçınılmaz olmuştur. Bu açıdan bakılınca Schopenhauer'ın Kant'ın nihai amaçlarıyla uyumlu kalarak, kendisini onun tek gerçek mirasçısı olarak görmesinin dayanaksız olduğunu iddia etmek ilk bakışta kolay değildir.[16] Ne Yeni-Kantçı filozoflar içinden birini, ne de hareketin bütün olarak kendisini bu rekabette Schopenhauer'a karşı öne çıkarmak mümkündür öyleyse. Yine de hareketin tarihsel gelişimi içinde geçirdiği entelektüel dönüşümleri yönlendiren temel saik, Schopenhauer felsefesinin (daha çok eğitimli halk kitleleri arasında) gördüğü yoğun ilgi olmuştur. Empirik bilimlere temel oluşturacak bir epistemoloji tanımlamak gibi son derece teknik bir işe soyunmuş kişileri yönlendiren şeyin, sonunda kişisel arzu ve hırslar olduğu gerçeğine sırtımızı dönemeyiz. Bunu olumsuz bir not olarak hareketin hanesine yazmak gerekir. Bu Schopenhauer düşmanlığının, istemenin esiri oluşa yol açtığı yerde filozofun tezinin geçerlilik kazanması ise bir başka ironi elbette.

Yeni-Kantçılık Doğuyor

'Alman idealizmi', içeriği otoriteler ve alışkanlıklarca belirlenmiş bir başka terim. Biz şimdi bu mevcut belirlemeyi bir yana bırakıp terimi salt bir dönemi işaret edecek biçimde yeniden tanımlayacak olursak, o artık yalnızca (1) Kant ve Fichte'nin

[16] Öyle olsa da bu iddianın geçerliliğinin çok tartışmalı olduğunu, bu tartışmanın da Kant ve Schopenhauer arasındaki yaşama bakış farkından ileri geldiğini birinci kısmın finalinde dile getiriyorum.

subjektif (formel) idealizmiyle ve (2) (Hölderlin, Novalis, Schlegel, Schleiermacher gibi) romantiklerle; onlarla ilişkisi içindeki Schelling ve Hegel'in objektif (mutlak) idealizmiyle sınırlı kalmaz; aksine bu sınırlar yukarıda Yeni-Kantçı hareketin kurucu triumviri olarak görülebileceğini belirttiğim Jakob Friedrich Fries, Johann Friedrich Herbart ve Friedrich Eduard Beneke'yi de kapsayacak biçimde genişler. Kısacası Yeni-Kantçılık başlangıçta Alman idealizminin içinde ortaya çıkmıştır. Alman idealizminin subjektif ve objektif kanatlarının ortak bir ad altında idealizm olarak tanımlanması, iki yönde de gerçekliğin ideal veya rasyonel olduğu iddiasının paylaşılmasındandır. Oysa gerçekliğin idealitesi, subjektif yönde "subjektif, mental ve spiritüel" olmaya işaret ederken, objektif yönde de "arketipik, düşünülür (*intelligible*) ve yapısal" olmaya gönderme yapar.[17] Bu temel ayrım, Kant ve Fichte'nin idealizmini "subjektif," en genel anlamda romantik filozofları ise "objektif idealist" olarak tanımlamaya sebep olur. Öncekiler açısından, form ve madde arasındaki klasik ayrım temelinde, "deneyim formu transendental özneden gelirken, maddesi ise verili"dir. Sonrakiler açısından ise her şey bilinçten bağımsız olarak var olan "arketipik ya da rasyonel formun bir dışlaşmasıdır."[18]

Bu içeriksel ayrım temelinde bakılınca elbette Arthur Schopenhauer, Friedrich Heinrich Jacobi, Karl Leonard Reinhold ve (Schulze gibi) başkaları da Alman idealizminin kapsamına girerler. Kimi zaman Kant'ın ardından gelen tüm idealist geleneği kuşatacak biçimde "post-Kantçı(lık)" teriminin tercih edildiğine de tanık oluruz.[19] Kant'ın felsefesiyle pek çoğu o henüz hayattayken buyur edici ya da kapıyı gösterici bir tarzda ilişki kurmuş bu düşünürlerin arasında

---

[17] F.C. Beiser, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge: Harvard University Press, 2002, s. 11.

[18] *A.g.e.*, s. 12.

[19] Böyle bir tanımlama açısından bkz. T. Pinkard, *German Philosophy. 1760-1860: The Legacy of Idealism*, New York: Cambridge University Press, 2002.

Hegel'in *Geschichte der Philosophie*'sinin karanlığa gömdüğü bir gelenek, empirist-psikolojik idealizm yer alıyordu.[20] Fries, Herbart ve Beneke tarafından temsil edilen bu geleneğin Yeni-Kantçı felsefeyle bağları bilinmiyordu; zira Yeni-Kantçılık ancak 1860'larda büsbütün görünür hale gelmişti. Bu filozofların üçü de Kant'ın felsefesinin değerini benimsemişti. Ne var ki, spekülatif idealizmin ünlü isimleri de Kant'ın entelektüel mirası üzerinde hiç de diğerlerinin ardında kalmayacak biçimde hak iddia ediyorlardı. Ancak Yeni-Kantçı hareketin kurucuları olarak anılmaya uygun görülenler empirist-psikolojik idealizmin temsilcileri olmuştur. Peki onların rasyonel-spekülatif idealist gelenekten farkları neydi? Tam da bu fark Fries, Herbart ve Beneke'nin Yeni-Kantçı felsefenin kurucuları olarak değerlendirilebilmelerine geçerlilik tanır. Beiser iki geleneğin birbiriyle beş temel konuda uzlaşmazlık içinde olduklarını belirtiyor:

---

[20] Bu karartma öylesine etkili olmuştur ki, felsefe tarihi yazımında aktarıla aktarıla bugüne dek gelmiş ve ondokuzuncu yüzyıla bakışımızı biçimlendirmiştir. Bir başka açıdan da yirminci yüzyılın ondokuzuncu yüzyıl ile sürekliliğini tam olarak görebilmeyi de engeller bu karartma. Beiser, *After Hegel*'e yazdığı Giriş'te, Hegel'in felsefe tarihi vizyonunu miras alan bugünkü felsefe tarihçilerine örnekler sunuyor; bkz. F.C. Beiser, *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*, New Jersey: Princeton University Press, 2014b, s. 9-10. Ben bunlara şu önemli edisyonları da eklemek isterim: K. Ameriks, *The Cambridge Companion to German Idealism*, New York: Cambridge University Press, 2000; K. Ameriks, *The Impact of Idealism: The Legacy of Post-Kantian German Thought, Volume I. Philosophy and Natural Sciences*, Cornwall: Cambridge University Press, 2013. Öncekinin tamamı boyunca Fries, Herbart ya da Beneke'nin adı bir tek yerde geçmez. Sonrakinde ise yalnızca bir yerde Fries'in adını okuruz. Daha ilginç olan husus, Yeni-Kantçı geleneğin kendi içinde (sözgelimi Jürgen Bona Meyer, Otto Liebmann ve sonraki kuşaktan Hermann Cohen, Ernst Cassirer, Leonard Nelson gibi temsilcilerinde) empirist-psikolojik geleneğin görmezden gelinmediğine; bununla birlikte sonraki Yeni-Kantçılık uzmanlarında ise bunun aksine tanıklık etmektir. Bu sonrakilere Beiser'ın verdiği örnekler vardır: F.C. Beiser, 2014, s. 16.

1. Rasyonalist-spekülatif gelenek Kant'ın transendental idealizminin bilgiyi görünüşlerle sınırlayışını ve (daha sonra Schopenhauer'ın Kant'ın en değerli girişimi olarak göreceği) görünüşler ile kendinde şey arasında yaptığı temel ayrımı reddederken, empirist-psikolojik gelenek onaylar. Öncekilere göre kendinde şey mefhumu büyük bir zayıflıktır, oysa sonrakiler bunu Kant'ın büyük gücü olarak kabul ederler.
2. Rasyonalist-spekülatif gelenek, saf düşüncenin gücünün ya da *a priori* akıl yürütmenin tözsel sonuçlara varabileceği dedüktif veya diyalektik bir yöntem kullanır; buna karşın empirist-psikolojik gelenek, saf düşünmenin kendi başına hiçbir tözsel nihayete eremeyeceği ve bilginin deneyimden kendi içeriğini alması gereğinde ısrar ederek empirik yöntemin önemini vurgular.
3. Schelling ve Hegel'de, rasyonalist-spekülatif gelenek "objektif" veya "mutlak idealizm" olarak geliştirilir. Tüm gerçeklik, insan bilincinden bağımsız var olan arketipler ya da formlar olan ideallerin dışlaşmasıdır. Empirist-psikolojik gelenekse bu türden ideallerin olmadığını, tüm bilginin insan bilgisine göreli olduğunu savunan bir "subjektif idealizm"e tutunur.
4. Öncekiler anlama yetisi ile duyusallık, öz ve varoluş, form ve içerik gibi Kantçı ayrımları organik bir doğa kavramı yoluyla aşmaya girişirlerken, sonrakiler bu ayrımları sürdürmeyi isteyerek, organik kavramının kurucu geçerliliğini tartışmalı bulurlar.
5. Rasyonalist-spekülatif gelenek her zaman aklın birliğine, teorik ve pratik aklın bir tek kaynağı bulunduğuna inandı; oysa empirist-psikolojik gelenek böyle bir birliğe hep muhalefet ederek teorik ve pratik akıl arasındaki kökten ayrımı vurguladı.[21]

[21] *A.g.e.*, s. 12-13.

Fries, Herbart ve Beneke'nin Yeni-Kantçılığın kurucuları olduğu yönündeki iddia için, Leonard Nelson'ın Neofriesyan Yeni-Kantçılığı gayet tabii bir tür dayanak olabilir. Zira Nelson'un empirist-psikolojik geleneği Yeni-Kantçı felsefe ile ilişkilendirebileceğimiz meşru bir zemin sağlamaktadır. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism*'de bu geleneğin her bir üyesini ayrıntılı tanıtarak onlara yöneltilen eleştirileri değerlendirir ve hangi bakımlardan Yeni-Kantçı hareketin (kurucusu Fries olmak üzere) öncüleri olarak görülebileceğine ilişkin gerekçeler sunar.[22] Onların Kantçı oldukları doğrudur, ancak empirik psikolojiyi savunurlar. Halbuki Kant'ın transendental felsefesi psikoloji değil, epistemolojidir. Bununla birlikte 1860'larda hâlâ bunun aksini düşünen Yeni-Kantçılar olduğunu aşağıda göreceğiz. Beiser'ın da gösterdiği gibi, Fries 1870'lerde geç Yeni-Kantçılar Windelband ve Cohen tarafından, psikolojizmin kurucusu olarak görülmüştür. Yıllar sonra 1904'te Leonard Nelson bunun yersiz bir eleştiri olduğunu, çünkü Fries'in bunun tam aksi yönde hareket ettiğini ileri sürmüşse de 1906'da bu savunmaya yanıt Cassirer'den gelir.[23] Daha önemlisi Cassirer'in 1920'de devasa *Das Erkenntnisproblem*'in Kant-sonrası sistemleri ele aldığı cildinde karşımıza çıkan Fries eleştirisidir.[24] Bu eleştiri, belki de bugün Fries ve diğerlerinin Kantçı gelenekteki yerlerini unutuşumuzun en önemli nedeni olarak görülebilir. Beiser'ın deyimiyle, "bu bölüm, Neofriesyanizmin canavar kalbine tek vuruşta bir kazık çakmak için" yazılmıştı.[25] Cassirer bu polemikte abartılı bir psikolojizmin

---

[22] Bkz. *A.g.e.*, s. 23-177.

[23] L. Nelson, *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*, Göttingen: Dieterich, 1904; E. Cassirer, *Der kritische Idealismus und die Philosophie des "gesunden Menschenverstandes,"* Giessen: Töpelmann, 1906.

[24] Bkz. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band: Die nachkantische Systeme*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, (1920/2000) s. 431-465.

[25] F.C. Beiser, s. 81.

epistemoloji için tehlikelerini göstermeye çalışır. Ne var ki, tüm bu ayrıntılar buranın konusu değil.

Yeni-Kantçılık hakkında yapılan çalışmaların ortak noktalarından biri, ondokuzuncu yüzyılda yaşamış, çalışmış ve ölmüş ama bugün adları meçhule dönmüş düşünürlerle okuru buluşturmalarıdır. Bu meçhuller ya da -daha doğru ifadeyle- unutulmuşlar arasından biri diğerlerinin önüne çıkar. Bu unutulmuş filozof Fr. Adolf Trendelenburg'tur (1802-1872). Yeni-Kantçı felsefenin öncüleri arasında onun adını anmak tartışmalıysa da bu konudaki çalışmaların ondan hak ettiği ilgiyi esirgedikleri görülmez. Peki öncü değilse, neden ilgi görür? Klaus Ch. Köhnke, onun Yeni-Kantçılık ile Kant arasındaki "vasıta" olduğunu, "Almanya'da kendi ilk zirve noktasına Yeni-Kantçılıkta ulaşacak olan modern bilgi ve bilim teorisi hareketi tarihinin" 1840'ta Trendelenburg'un başyapıtı *Logische Untersuchungen* ile başladığını söylüyor.[26] Gerçekten de ileride epistemolojik bir hat üzerinde ilerleyecek olan Yeni-Kantçılık, Trendelenburg'da Kant'ın felsefesine geri dönen yolda kendi amaçlarıyla uyumlu bilge bir rehber bulabilirdi; eğer o, kendi zamanında felsefeye hakim olan krizden çıkışın, metafiziği unutmayan bir epistemolojide saklı olduğunu düşünmeseydi. Bu nedenle Trendelenburg, Kant'a, Hegel'e olduğu ölçüde uzak değildir. Onun Kant eleştirisi, binayı yıkıp yeniden yapmayı değil, restorasyonu amaçlar. Bilgi, varlığı unutmamalıdır. Metafizik ve mantık felsefenin ortak zeminidir. Onun bilim öğretisi epistemolojik bir çerçeveye sahip olmakla birlikte bilginin problemlerine metafizikten yanıtlar aramaktan kaçınmaz. Bilginin imkânı sorununun çözümü metafiziktedir. Çünkü bilgi yalnızca düşünce ile varlığın birleşmesiyle mümkündür; Yeni-Kantçı epistemolojik öğretiye ne kadar yabancı bir bilgi öğretisi!

---

[26] K.C. Köhnke *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 23.

Trendelenburg'a göre, Kantçı teorinin karşı karşıya kaldığı güçlükler Kant'ın ısrarla realizmden kaçınma kaygısından ileri geliyordu. Bunlardan bir tanesi şu soruda kendini gösterir: Eğer kendinde şeyler hakkında bir bilgiye erişme imkânımız bulunmuyorsa, bu görünüşlerin onlara ait olduğunu nasıl bileceğiz? Trendelenburg'un yanıtı Platonizmi çağrıştıran bir tür realizmde ortaya çıkar. Onun Kantçı teorinin karşı karşıya kaldığı bir başka güçlüğü ifadesi de literatürde "Trendelenburgçu boşluk" (*Trendelenburgische Lücke*) olarak yer etmiş ve Kuno Fischer ile aralarında adı kötüye çıkmış bir tartışmaya yol açmıştır.[27] Buna göre, Kant'ın uzay ve zamanın subjektivitesi için ileri sürdüğü kanıtlarda bir boşluk bulunmaktadır. Trendelenburg'un bu iddiayı kanıtlayıp kanıtlayamadığını göstermek için 1870'lerin hemen başında Hermann Cohen tartışmaya dahil olmuş ve bu müdahale onun *Kants Theorie der Erfahrung* başlıklı çözümlemesinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Bu tartışmalar 1860'ların sonunda Almanya'nın her yanını sarmış durumdaydı. Özellikle Fischer ve Trendelenburg arasında yaşanan "tuhaf" tartışma, Lange'ye göre, "Kant'ın terminolojisine tamamen hâkim olma" ve "Königsbergli filozofun düşüncesine daha derinden nüfuz etme" gerekliliğini herkese göstermiş bulunuyordu.[28] Herkes ya Trendelenburg'tan yana ya da ona karşı felsefe yapıyordu. Ancak Yeni-Kantçılar, Kant eleştirisinin transendental felsefeye derinden nüfuz etmeyi başaramadığı gerekçesiyle onun düşünce çizgisinin izini sürmeyi bırakmışlardı. Bu da Trendelenburg'un bugün unutulmuşlar arasında yer almasının temel nedenlerindendir.

---

[27] Bu iddia ve ardından ortaya çıkan tartışmayı merak edenlere, benim "Trendelenburg'un Kant'ı: İhmal Edilmiş Alternetif" (*Felsefe Dünyası*, 1:75, 139-156) başlıklı incelememi öneririm.

[28] F.A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çeviren A. Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s. 8.

Yeni-Kantçılık Yükseliyor: Erken Evre

Yeni-Kantçı hareketi Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Fries ya da Herbart'tan ayıran temel özellik, bu düşünürlere kıyasla "Kant"a dönüş!'ten ileri gelen orijinallik kaybında aranmalıdır. Otto Liebmann'ın *Zurück zu Kant!* diye bilinen çağrısına kulak verenleri bir araya getirmesinin bu hareketin merkezi noktası olduğu görüşü genel düzeyde kabul görür. Meydanda toplananları bekleyen tehlike felsefenin sonuna giden yola girmeleriydi. Ancak bunu doğruluk adına yapıyorlardı. Onlara göre felsefede bundan böyle yeni bir şey yoktu. Hakikat yepyeni bir keşif ile gelmeyecekti. O Kant'ın teorik felsefesinde çoktan keşfedilmişti. Ne var ki bunu görebilmek onlara kısmet olmuştu. Zira bunun için Kant-sonrası felsefenin yanılgılarından öğrenilecekler vardı. İşte bu noktada karşımıza Liebmann'ın *Kant und die Epigonen* adlı sansasyonel eseri çıkar. 1865'te ilk baskısı yapılan bu eserde Liebmann özetle, Kant'ın epigonları olarak gördüğü Fichte, Schelling, Hegel, Fries, Herbart ve Schopenhauer'ın Kant'ı aşma girişimlerinin başarısız olduğunu; bu başarısızlığın Kant'ın ötesine geçme ihtirasının kaderi olduğunu; öyleyse en doğru istikametin Kant'ın kendisi olduğunu iddia ederek, ünlü çağrısını dile getirir: "*also muß auf Kant zurückgegangen werden.*"[29] Bu çağrı elbette Yeni-Kantçı hareketin yükselişinde önemlidir; ancak çoğunlukla da etkisinin abartılması yanlış yönlendirici olmuştur. Hareketin bu çağrıyla başladığını sanmak aldatıcıdır ve elbette daha önceki hazırlık evresini görmeyi de engeller.[30]

---

[29] "Öyleyse Kant'a geri dönmeliyiz;" Liebmann bu çağrıyı sırayla Fichte, Schelling, Hegel'in idealizmine; Herbart'ın realizmine; Fries'in empirizmine ve Schopenhauer'ın transendent istikametine ayırdığı her bir bölümün sonunda yineler. Bkz. O. Liebmann, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart: Carl Schober, 1865, s. 109, 138, 156, 204, 216.

[30] Bunun yanında İngilizcede ve Almancada yazılan Yeni-Kantçılık hakkındaki tarihsel çalışmalarda görmediğimiz bir anekdotu Leh

Bu başlangıcı, geride kalan sayfalarda andığımız kurucu veya öncülerin çalışmalarında bulamayız, zira başlangıç bir "kalk" çağrısıdır. Bu çağrının, hareketin 1860 ile 1870 arasında gerçekleşen yükselişini sağlamış olması gerekir. Bu çağrının genellikle Liebmann'dan geldiği kabul görür; ama neden Hermann von Helmholtz'un (1821-1894) 1855'te Königsberg'te yaptığı *Über das Sehen des Menschen* başlıklı konuşma bir çağrı olmasın?[31] Ondokuzuncu yüzyılın ünlü felsefe tarihçisi Kuno Fischer (1824-1907) 1860'da *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge* başlıklı eserini yayımlar;[32] ardından Mannheim'da aynı konuda üç konuşma yapar. Bunlardan biri eleştirel felsefenin zarureti hakkındadır. Neden bu konuşma bir çağrı, bir başlangıç olmasın? Yine aynı zaman dilimi içinde tanınmış bir başka felsefe tarihçisi Eduard Zeller 1862'de *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnis Theorie* adlı bir metin yayımlar.[33] Bu metin Kant'a geri dönüşe bir çağrıdır; "hem de onun mi-

---

dilinde yazılmış bir çalışmada görüyoruz. Bu çalışmanın yazarı Prof. Noras'tan, Harald Schwaetzer ve Hans-Dieter Häuser'in, ayrı ayrı bu çağrının Liebmann'dan önce 1841'de Ernst Freiherr von Feuchtersleben tarafından yapıldığını gösterdiklerini öğreniyoruz. Häuser'in Feuchtersleben'dan alıntıladığı pasajı Noras bize şöyle aktarıyor: "denn zu Kant zurückkehren, heißt den rechten Weg wiederfinden" (öyleyse Kant'a geri dönmek, doğru yola kavuşmaktır). Bkz. A.J. Noras, *Geschichte des Neukantianismus*, Almancaya çeviren T. Kubalica, Berlin: Peter Lang, 2020, s. 170-171.

31 H. von Helmholtz, *Ueber das Sehen des Menschen. Ein populär wissenschaftlicher Vortrag gehalten zu Königsberg in Pr. zum Besten von Kants Denkmal am 27. Februar 1855*, Leipzig: Leopold Voss, 1855. Örneğin bu görüşte olan önemli biri için bkz. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013, s. 132.

32 K. Fischer, *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung (1860/1906).

33 E. Zeller, "Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntniss-Theorie. Ein akademischer Vortrag," Heidelberg 1862. *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*, Leipzig: Fues's Verlag, s. 479-496.

rasının yorumlanması dolayısıyla değil, aksine bilgikuramsal (*erkenntnistheoretischen*) sorunların çözümü için" teklif edilen bir dönüş.[34] Herhalde diğer çağrılara kıyasla Zeller'inki daha güçlüdür; çünkü burada Yeni-Kantçılık için anahtar bir sözcükle karşılaşıyoruz: *Erkenntnistheorie*.[35] Ancak burada bitmiyor; 1866'da Friedrich Albert Lange'nin *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*'ı yayımlanıyor.[36] Bu eser Yeni-Kantçılık çalışmalarının en önemli birkaç örneğinden biridir. O dönemde bu kitapla hesaplaşmamış çok az filozof buluruz. Lange'nin Yeni-Kantçı materyalizm yorumu çağdaş fizyolojinin ışığında Demokritos'a kadar geri dönüyordu, ki bu onun çağının ünlü (kaba) materyalistlerinin pek alışkın olmadıkları gibi, hoşlandıkları da bir eğilim değildi. Öyleyse bu etkili eser Kant'a geri dönüşün gerçek çağrısı değil midir?

Evet belki 1865'te Liebmann'ın *Kant und die Epigonen* adlı eserinin mesajı ve bu mesajın sunuluşu oldukça basit bir biçeme sahip olduğundan bugün daha çok anımsanıyor olabilir; ancak gözden kaçırmamak gerekir ki bu eserin başarısı, problemi tespit etmekten ibaretti. Buna karşın örneğin Zeller'in *Erkenntnis-Theorie*'si, Liebmann'ın eserinin aksine, problemi tespit etmekle kalmıyordu; ona bir çözüm de öneriyordu.[37] Bu bilgi teorisinden başka bir şey değildi. Eğer Yeni-Kantçılık epistemoloji demek idiyse, Zeller'inkinden daha uygun bir başlangıç olabilir miydi?

Dolayısıyla 1855'te Helmholtz'un, 1860'da Fischer'in, 1862'de Zeller'in ve 1866'da Lange'nin çağrılarının Yeni-Kantçı hareketin uyanışındaki rollerini görmek gerekir. Onlar, hareketin 1860'tan itibaren on yıl içinde yükselişe geç-

---

[34] A.J. Noras, s. 171.

[35] Bu terimin Almanya'daki kronolojisini izlemek için bkz. K.C. Köhnke, 1986, s. 61-63.

[36] F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn: Verlag von J. Baedeker, 1866.

[37] A.J. Noras, s. 203.

mesini ve giderek yayılmasını sağlamışlardır. Bu yıllarda gençliklerinin dinamizmiyle yazdıkları yazılar, kitaplar ve denemelerle hareketi biçimlendirenler bu isimler olmuştur. Onların yanına bir de Fries'in psikolojik geleneğinden gelen Jürgen Bona Meyer'i (1829-1897) ekleyebiliriz. Tüm bu düşünürler (Helmholtz, Lange ve Meyer başta olmak üzere), Kant'ın epistemolojisini, insanın bilme yetisinin ardındaki temel mental aktivitelerin incelenmesi anlamında bir psikoloji olarak görüyor ve önceki empirist-psikolojik gelenek içindeki triumvirin görüşlerini onaylamakla beraber, 1860'larda empirik bilimlerde gerçekleşen hızlı bilgi birikimini psikolojiyi modernize etmek için kullanıyorlardı.[38] Epistemolojide empirik bilimlerin rolü çok önemliydi. Üstelik *a priori*tenin bilme sürecindeki konumu tehlikeye girmiş de değildi.

Ancak konu hakkında bilgisi olan bir okurun gözünden kaçmayacak bir tuhaflık yok mudur burada? Yeni-Kantçı felsefenin 1870'lerden sonraki gelişimi bu empirist-psikolojik eğilime eleştirel bir yönde ilerlemiştir. Özellikle Hermann Cohen'in *Kants Theorie der Erfharung*'da bu eğilimlerin en fazla öne çıktığı Lange'nin materyalizm eleştirisi hakkında transendental mantık zemininde bir eleştiri ortaya koymasından önce bile, hareketin izlediği yol hakkında bizzat onun kendi içinde şüpheler oluşmaya başlamıştı. Sözgelimi 1860'ların başından itibaren "Kant'ın epistemolojisinin gerçekten basit bir psikoloji formu" olup olamayacağı konusunda Fischer ve Liebmann'ın ciddi endişeleri oluşmuştu. Kant'ın epistemolojisinin görevi "empirik bilginin zorunlu koşullarını incelemek" miydi? Bu şüpheler psikolojik gelenekten 1870'lerdeki kopuşun nüveleri olmuşlardır.[39] 1870'lerdeki bu kopuş bir anlamda gerekli olmuştur; çünkü felsefenin psikolojize olması Yeni-Kantçı hareketin varoluş ilkesi olan felsefeyi bilimler karşısında özerk kılma girişimiyle hiç uyuşmaz.

---

[38] F.C. Beiser, s. 209.

[39] *A.g.e.*, s. 210.

Yeni-Kantçı hareketin tarihinde "kuruluş," "yükseliş" ve "zirve" biçiminde tanımlanabilecek kronolojik evreler yalnızca jenerasyonel farklılaşmadan ötürü birbirinden ayrılmaz. Bu ayrımın ortaya çıkmasının asıl nedeni içerikseldir; bir başka deyişle, her bir evrede karşımıza çıkan jenerasyonun Kant'ın felsefesini yorumlayışlarında zaman zaman ortaya çıkan farklılaşmadır. Ayrıca bu farklar bazen hiç de göz ardı edilemeyecek boyutlara ulaşır. Öyle ki, Hegel'in felsefe tarihi okumasının etkisinde ondokuzuncu yüzyılın tarihini yazmış sonrakilerde tam da bu farklar, sözgelimi bir yandan 1790'lardan itibaren Fries, Herbart ve Beneke'nin, öte yandan 1860'larda Helmholtz ve öğrencilerinin hareket ile bağlarının görülmesine engel olmuş olmalıdır. Sözünü ettiğimiz farklılaşmaya konu olan en temel mesele de kendinde-şeyin statüsüne ilişkindir. Elbette ayrıntılı analizler genellemelere izin vermezler, ancak yükseliş kuşağının bu konuda âdeta arafta kaldığını söylemek gerekir. Oysa öncü kuşak kendinde-şeyin varlığını reddetmekten tümüyle kaçınmıştı; halbuki hareketin 1870'lerde ulaştığı zirve evresinde bu eğilimin tümüyle aksi yönde terkedildiğini, Marburg ve Baden geleneklerinin onu "regülatif bir ideal" içinde dönüştürmesinden anlarız. Bu temel ayrım aynı zamanda bu evreleri ortak bir Yeni-Kantçılık çatısı altında düşünmenin gerekçesi olarak da kendini gösterir. Yeni-Kantçı hareketin hiçbir evresinde deneyimin içeriği bütünüyle bilen öznede temellerine ulaşmaz. Bu kabul bu jenerasyonları birbirine yaklaştırıyordu; onlar yalnızca deneyimin içeriğinin objektiflik ibresinde gösterdiği derece konusunda birbirinden ayrılmışlardır. İbre ne kadar küçük rakamları gösterirse deneyimin içeriği o kadar "verili" kabul ediliyor demektir. Hareketin 1870'li yıllardaki zirve evresine dek bu ibre düşük seviyelerde kalmıştı.

Yeni-Kantçı Hareketin Zirvesi: Klasik Evre

Almanya'nın tarihinde 1789 Fransız Devriminden 1914 Birinci Dünya Savaşına kadar geçen süre ondokuzuncu yüzyıl

olarak kabul edilir. Bu yüzyılın en önemli olaylarından biri olan 1848 devrimlerinden başlayarak 1873'teki ünlü borsa çöküşüne (*Gründerkrach*) kadar geçen süre içinde Prusya ve Avusturya'da gerçekleşen endüstrileşme hamlelerinin ve buna bağlı olarak kültürel-entelektüel alandaki ilerici liberal gelişmelerin yaşandığı dönem *Gründerzeit* (girişim-çağı) olarak bilinir. 1871'de Fransa-Prusya Savaşı'ndan sonra Fransa'nın ödemek zorunda kaldığı savaş tazminatlarıyla gerçekleşen büyük sermaye akışıyla ve bu esnada Almanya'nın birleşmesiyle (*Reichsgründung*) birlikte Alman üniversitelerinde bir istihdam genişlemesi yaşanmıştır. Yeni-Kantçı felsefenin 1870'lerden itibaren yeni bir aşamaya geçişi Köhnke'nin "*Berufungsboom*" (yani istihdam patlaması) dediği bu gelişmeyle açıklanır.[40] 1870'ten itibaren başlayan bu yükselişe, Yeni-Kantçı felsefe tarihinin ilk örneklerinden birini ortaya koyan Österreich "felsefenin dirilişi" adını veriyor.[41] Alman idealizminin çöküşünden beri felsefe şimdi yeniden ayağa kalkıyor. Bu iki periyod arasında kalan dönemde karşımıza çıkan materyalizm, pozitivizm, empirizm ve psikolojiler bir tesadüfün ürünüydü, beklenmedik gelişmelerdi.[42] Ancak bu kabul, felsefenin yalnızca idealizmden ibaret olması gerektiğini düşünen bir felsefeye aitti. İşte bu geçiş döneminin ihmal edilmesinin nedeni, "gerçek felsefenin idealist olması gerektiği" fikriydi. Bu idealist olmayan eğilimlerin üstesinden *Erkenntnistheorie* ile gelinmelidir.[43] Felsefe yeni yaşamına, bu eğilimlerin üstünden Kant'a geri sıçrayarak başlayabilirdi:

> Felsefe yapanların başlangıçta çabaları felsefenin varlığını bir sistematik olarak haklı çıkarmaya yönelikti; felsefenin etkisinin sürekliliği o kadar bozulmuştu ki, önce

[40] K.C. Köhnke, s. 310.

[41] T.K. Österreich, s. 309.

[42] Köhnke buna "kaza" (*Unfall*) diyor, s. 302.

[43] K.C. Köhnke, s. 303.

> onun görevlerini ve problemlerini belirlemek gerekliydi. Felsefe, çalışmalarına bütünüyle baştan başladı. O günlerde, çağın realist itkileriyle çatışma içine girmeksizin felsefenin varlığını güvenceye almanın çifte olanağı doğdu. Bir yandan genel bir dünya görüşü için tekil bilimlerin sonuçlarını toparlamak onun görevi olarak belirlenebilecekti. Bu Wundt tarafından yapıldı. O bütün çağın en evrensel düşünürüydü. Hem doğa- hem tin-bilimlerine eşit ustalıkta bir hakimiyetle, doğa-bilimsel etki baskın da olsa, her ikisini de bir temel olarak kullanan bir sistem geliştirdi. Felsefenin varlığını kurtarmanın ikinci yolu, ona bilginin kendisini soruşturma görevini vermekti. Gerçekliğin kendisi pozitif bilimler arasında paylaşıldıktan sonra da bir bilim teorisi, bir bilgi teorisi olarak hâlâ ona yer kalmıştı. Bu düşünme yönü, bugüne kadarki en büyük etkiye sahip oldu ve öncelikle felsefi düşünmenin yeniden canlanması üzerinde belirleyici bir etki yaptı. Bu bilgi teorisine dönüş, beraberinde Kant'a yeniden bağlanmayı da getirdi.[44]

Kant'a geri dönerken üzerinden sıçradıkları geçiş çağını "felsefe tarihi açısından araştırmak yerine, onlardan önce gelen felsefelerin az çok şiddetli bir şekilde aşağılanmasıyla yetindiler; Yeni-Kantçılığın gelişiminin tarihsel nedenlerini, motivasyonlarını ve Yeni-Kantçılığın felsefi bir yanıt olmak istediği sorunları araştırmak yerine, Kant'ı inanılmaz derecede naif bir şekilde yüceltmekle yetindiler."[45]

Yeni-Kantçılık çalışmalarının duayeni Klaus Christian Köhnke'nin yukarıdaki sözleri, oldukça ayrıntılı bir incelemenin ürünü. Üstelik bu sözlerdeki gerçeklik payı klasik evrede karşımıza çıkan figürlerin genel manada başarılarına gölge düşürmüyor. Ne var ki, idealizme olan tutkularının onları geçiş dönemi felsefelerine karşı kibirli bir tutum takınmaya ittiği bir gerçektir.

---

[44] T.K. Österreich, s. 310.

[45] K.C. Köhnke, s. 304.

Klasik evrede karşımıza çıkan filozoflar Otto Liebmann, Hermann Cohen, Johannes Volkelt, Alois Riehl, Wilhelm Windelband ve Benno Erdmann, Friedrich Paulsen, Hans Vaihinger; 1840 ile 1852 arasında doğdular. Bu nesil Köhnke'ye göre, Österreich'in iddiasının aksine, felsefeyi dirilten değil, "felsefenin dirilişinden yararlanan" nesildir. *Erkenntnistheorie*'ye dönüş (bilhassa Lange ve Fischer'in çabalarıyla) halihazırda gerçekleşmişti zaten.[46]

Bununla birlikte Yeni-Kantçı felsefenin başarısı klasik evrenin filozoflarının payına yazılır. Bunun gerçek nedeni nedir? Çoğunlukla Almanya'nın hemen her şehrindeki felsefe fakültelerinde 1870'ten itibaren bir Yeni-Kantçı bulunduğunu okuruz. Başarının bu hakimiyetle ilgili olduğu belli. İyi de Yeni-Kantçı hareketin akademideki yükselişini nasıl açıklamak gerekir? Köhnke bir dizi olguyu bir araya getirerek bir açıklama yapıyor. Kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Bir önceki kuşağa kıyasla (Helmholtz, Lange, Zeller, Fischer, Meyer), klasik evrenin filozoflarına biyografik olarak baktığımızda, kariyerlerinin ne çatışmalar ne de meslek dışı faaliyetler tarafından kesintiye uğradığını görürüz. Bu ikinci kuşağın üyeleri okullarından mezun olduktan sonra profesörlüğe giden yıllar boyunca herhangi bir engelle karşılaşmış değildirler. Bu bir şanstır; yoksa kimi zaman ileri sürüldüğü gibi, onlar hâkim ideoloji ya da politik programla yakın ilişkiler içinde olan kişiler olmadılar. 1860'ların ortalarına dek, Almanya'da genel olarak tüm fakültelerde, doktor ünvanı almış birinin *Venia Legendi*'ye (öğretme-okutma yetkisi) kavuştuktan sonra *außerordentlicher* veya *ordentlicher Professor* kadrosunda kendine bir yer bulmak için beklemesi gereken süre on dört yıl kadardı.[47] Filozof dok-

[46] *A.g.e.*, s. 306.

[47] "*ordentlicher Professor*" (Ordinarius), kürsüsü olan yüksek bütçeli profesörlük kadrosuydu; "*außerordentlicherProfessor*" (Extraordinarius) ise kürsüsüz profesördü. Ordinarius'tan daha küçük bir bütçeye sahipti ve bazen yardımcı personeli (asistan) olmaksızın çalışmak zorundaydı.

tor, bu süreyi genelde *Gymnasium*'da öğretmenlik yaparak geçiriyordu. Lange buna bir örnektir. 1860'ların ortasından itibaren gerçekleşen kırılmayla birlikte akademik kadrolar esnemeye başladı. Bu süre sekiz yıla düştü. Felsefe fakültelerinde 1880'lere kadar öğretim üyesi sayısı iki katına çıktı. Bu fırsat, bu yıllarda kadro arayan nesil için büyük bir şanstı. Bu yıllar Yeni-Kantçı hareketin klasik evresine denk gelir. Almanca konuşulan dokuz üniversitede en az bir önde gelen savunucu tarafından temsil ediliyordu[48] ve hareket bir bütün olarak altı yıl içinde sahip olduğu pozisyonların sayısını iki katından fazla artırmıştı. Onun akademideki yükselişi bununla açıklanabilir.[49]

Quid facti? – Quid juris?

1870'lerin klasik evresinin gelişimini çok ayrıntılı olarak izleme imkânına sahibiz bugün. Hatta Klaus Köhnke, felsefe tarihinde, kendisinin yaptığı gibi, yıl yıl gelişimi izlemenin çok nadiren mümkün olabildiğini ifade ediyor.[50] Yine de burada bu gelişimi yıl yıl izlemek yerine bu evrenin iki temel eğilimini (*Erkenntnistheorie* ve *Ethik*) genel olarak dile getirmekle yetinelim. Klasik evreyi karakterize eden temel özelliklerin en önemlisi, elbette daha önce birkaç kez ifade ettiğimiz gibi, onun bir *Erkenntnistheorie* girişimi olmasıdır. Bilgi-kuramsal ya da epistemolojik bir girişim olarak Yeni-Kantçılık ilk kez Fries tarafından formüle edilen Kant'ın psikolojik yorumuna karşı ortaya çıkar. Bu noktada karşımıza yeni bir triumvir çıkar: Cohen, Windelband ve Riehl.

---

[48] "Meyer (Bonn), Fischer (Heidelberg), Liebmann (Straßburg), Riehl (Graz), Windelband (Freiburg), Cohen (Marburg), Paulsen (Berlin), Volkelt (Jena), Erdmann (Kiel), Vaihinger (Straßburg)." (K.C. Köhnke [1986], s. 505. N. 28.)

[49] *A.g.e.*, s. 314.

[50] *A.g.e.*, s. 388.

Fries bir "Kantçı" idi; üstelik bir bilim öğretisi geliştirmişse de "Kant'ın kazandırdıklarının, bilimsel bulgulardan daha takdire layık oldukları"nı iddia edecek ölçüde ona sadıktı.[51] Benzerine Lange'de rastlanabilecek bir samimiyetle Kant'ın "analitik-sentetik ayrımı, sentetik yargıların *a priori* nasıl mümkün olduğuna dair temel sorusu, transendental bir kılavuzu ve kategoriler sistemiyle birlikte saf görüyü keşfi ve nihayet öğretisini eleştirilerine uygulama"sı karşısında büyüleniyordu.[52] Fries'in psikolojik ve antropolojik Kant yorumu, kendi zamanında, yolunu kaybetmişleri Alman idealizminin karanlık yollarından çekip çıkarmaya yarıyordu. Ne var ki bu, onun empirist temellere oturan yorumu ile klasik evrenin idealizmi arasında aşılmaz bir boğaz da oluşturmuştur.

Fries'in yorumu Kant'ın sözde eksiğini gidermeye yönelikti. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yazarının tüm bilme yetimizin psikolojik temelini araştırmadığını görmüştü. Bu araştırmayı yürütme görevini ise kendisi üstlendi. Bu programı "Genel Psikolojiye Propädeutik" olarak adlandırıyordu.[53] Bu bir onarımdı:

> [...] Fries, Kant'ı onarmasının üç aşamadan oluştuğunu görmeye başladığını iddia etti. İlk olarak, o, Kant'a göre felsefe için bir propädeutik olan akıl eleştirisinin, gözlem nesnelerinin insan zihninin içeriği olduğu durumda, empirik psikolojinin bir dalı olduğunu göstermek zorundaydı. Bu nedenle, aklın eleştirisi gerçekten genel psikolojiydi; daha sonra buna felsefi antropoloji adını verdi. İkinci bir görev, genel psikolojinin empirik psikolojiyle ve

---

51 Fries'in 21 Eylül 1832 tarihli alıcısı bilinmeyen (Fries'in tüm eserlerinin son cildindeki [mektup no. 1117]) bir mektubundan akt. H. Pulte, "Kant, Fries, and the Expanding Universe of Science," *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*, ed. M. Friedman, A. Nordmann Cambridge: MIT Press, 2006, s. 101-121/101.

52 H. Pulte, s. 101-102.

53 E.L.T. Henke, *Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt*, Leipzig: Brockhaus, 1867, s. 27.

> ayrıca rasyonel psikoloji denen şeyle ilişkisini kesinleştirmekti. Bu tamamlandıktan sonra üçüncü göreve, yani yeni, antropolojik bir akıl eleştirisinin yazılmasına geçilebilirdi. [...] Bu nedenle Fries kendi katkısını, Kant'ın eleştirel felsefi sistemine önemli teknik düzeltmeler getirmek ve doğa incelemesi için onun implikasyonlarını geliştirmek biçiminde gördü. Ancak, ustayı geliştirmek için yola çıkmış olmasına rağmen, Fries'in ruhunda tüm hayatı boyunca bir Kantçı yaşadı.[54]

Bu çalışmanın bir antropolojiye hizmet etmeye programlanmış olduğu anlaşılıyor. Fries'in analizi, Kant'tan başka biçimde, genel olarak zihin ya da akıl sahibi varlık hakkında değil, bizzat *insan* zihninin *a priori* yapısı hakkında bir incelemedir. Bu birinci hususturu. Bununla birlikte Fries'in çalışması için iki belirleme daha yapılabilir. Öncelikle Terry Pinkard, Fries'in "zihin ve bilgi felsefesi"nin, hem Kant'ın aklın kendiliğindenliği teorisinin "naturalize edilişinin," hem de zorunlu bilinç yapılarının "fenomenolojik" bir açıklamasının karışımından oluştuğunu belirtiyor. Daha önemlisi ise Fries'in "zihinselliğin normatif özelliklerini, düşünce veya duyumların çağrışım kalıpları veya zihinde işleyen nedensel süreçler açısından" açıklayan perspektifinin bir tür "psikolojizm" olarak anlaşılmasını kararlı biçimde reddedecek oluşudur. Kendi yöntemini bir tür "iç fizik" olarak adlandırdı ve onu mekanikle analoji içerisinde açıkladı.[55] Sonraki *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* çevresinin kendine uygun bir zemin bulacağı bir açıklamaydı.[56]

---

[54] F. Gregory, "Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science," *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*, ed. M. Friedman ve A. Nordmann, Cambridge: MIT Press, 2006, s. 85-86.

[55] T. Pinkard, s. 205.

[56] Richard Avenarius (1843-1896), Ernst Laas (1837-1885), Ernst Mach (1838-1916) ve Eugen Dühring (1833-1921) gibi pozitivistlerin yayın organıydı. 1877'den 1901'e kadar yayımlandı. Editörleri arasında

Fries'in genel psikolojisinin sentetik *a priori* bilginin nedenlerine yöneldiği yerde, Yeni-Kantçı triumvir Kant'ın kaygısının onun geçerliliği olduğuna inanır. 1945'ten sonraki Anglo-amerikan Kant uzmanları arasında adı ön sıralardaki Henry E. Allison'a göre, Kantçı Kopernik devriminin alametifarikası, kıta rasyonalizmi ile "hümanist," psikolojik *British* empirizmi arasında bir uzlaşım girişimine dayanmasıdır.[57] Ancak bilginin kaynağı ve nedenlerine ilişkin sorun (*quid facti*) ile onun objektif geçerliliği ve sınırları sorunu (*quid juris*) arasındaki ayrım içinde Yeni-Kantçı felsefe 1880'lerde yargılarımızın doğruluğu ve akıl yürütmemizin geçerliliğini sağlayan şeyin arayışındadır. Daha açık ifadeyle, Yeni-Kantçı triumvire göre Kant *quid juris*'in peşindedir. Oysa Kant sonrası psikolojinin Kant yorumu *quid facti*'ye göre biçimlenir. Cohen, Riehl ve Windelband 1880'lere dek empirik piskolojiyi dikkate alan bir tutuma sahiptirler; sözgelimi mantıksal soruşturmanın kendine özgü statüsüne yöneldikleri önceki yıllarda "mantıksal ilkelerin psişik olaylarla" da ilgili olduğunu vurgulamışlardır.[58] Yine de bu ilginin ihmal edilebilir olduğu söylenebilir. Zira psişik olaylar ile psişik anlam içeriği ayrı şeylerdir. Bu ayrım açısından bakınca, zi-

---

Wilhelm Wundt (1832-1920) da bulunuyordu. Dergi, 1870'lerin sonuna doğru Yeni-Kantçılar için de bir dönem çekici hale gelmişti. Paulsen, Vaihinger, Liebmann, Zeller, Windelband pozitivizmin "bilimsel felsefe" mantrasıyla uyumlu oldukları dönemde dergiye katkıda bulunmuşlardı. Riehl ise bir süre editörlüğe yardım etmişti. Bu yakınlık, muarızlarının özdeşliğinden ileri gelmiştir. Metafizik (Lotze, Trendelenburg) ve irrasyonalizm (Schopenhauer, Hartmann) onları yaklaştırmıştır. Krş. F.C. Beiser, 2014, s. 457-458. Sanki kendileri metafizik varsayımlardan bütünüyle arınmışlar gibi, bilimin tümüyle özerk olduğuna ve olguların verililiğine duydukları naif inanç, Yeni-Kantçıları, pozitivistlerin abartılı empirizmine karşı oldukça eleştirel bir tavır almaya itmişti. Beiser, aynı yerde, bu ittifakın büsbütün "taktik"sel olduğunu ileri sürer.

57 H.E. Allison, "Kant's Transcendental Humanism," *The Monist*, Nisan. 55:2, 1971, s. 182.

58 F.C. Beiser, s. 461.

hinsel kavramın anlam içeriğinin kaynağının psişik olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmezler. Ardından 1880'ler gelir; bu yıllar artık psikolojiyi bu "kabul edilebilir" düzeyiyle bile reddettikleri, artık çalışmalarının merkezinde tümüyle transendental eleştirinin mantıksal ve epistemolojik boyutunun bulunduğu yıllardır. Ancak bu problem alanı genişlemeye de başlıyordu.

1870'lerden itibaren karşımıza çıkan klasik evrenin ikinci önemli özelliği, Yeni-Kantçı felsefenin gündemine epistemolojiyle birlikte etiğin de yerleşmeye başlamasıdır. 1877 ve 1878, önde gelen Yeni-Kantçıların çoğunluğunun pozitivizme en yakın yaklaşımlarını sergiledikleri dönemdi. Bu yaklaşım, yeni kurulan *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*'de yayımladıkları çalışmalarda kendini gösteriyordu.[59] Pozitivizmle göreli yakınlığın yavaşça uzaklaşmaya dönüştüğü süreç, Yeni-Kantçılığın 1870'lerdeki mantıksal-epistemolojik perspektifinin felsefenin kimliği ile ilgili kaygıyı yeterince gideremediğinin görüldüğü bir süreçtir aynı zamanda. Klasik evrenin içindeki temel okul bölünmesi bu farkındalıktan ileri gelir; Baden Okulu, Windelband'ın etik ve değere dönüşünün bir ürünü olarak biçimlenecektir.

Hatırlanacağı gibi, özünde hareketin ortaya çıkışı, felsefenin Alman idealizminin çöküşünü takiben gelişen kimlik krizine bir çare arayışının ürünüydü. Doğa bilimlerinde gerçekleşen disipliner ayrışma, felsefenin problem alanının giderek daralmasına ve bundan böyle özel bilimlere ait olan problemi soruşturmayı sürdürmesinin temelsizleşmesine yol açmıştı. Bu durumda felsefi sistematik anlamsızlaşmış, felsefenin problem alanının yeniden belirlenmesi gereği gündeme yerleşmişti. Eğer ona soruşturabileceği bir "vaka" hâlâ kaldıysa! Alman idealizminin görkemli yıllarında (1840'a kadar) felsefe meşru zeminini metafizik görünümü içinde sürdürmüş, bu yılların geride kalmasıyla metafizi-

[59] K.C. Köhnke, s. 388. Bkz. 52 no'lu dipnot.

ğin meşruiyeti de tartışmaya konu olmaya başlamıştı. İşte şimdi felsefe "eli boş" kalma tehdidiyle karşı karşıyaydı. Ondokuzuncu yüzyılın karakteristik görünümü bu minvalde ortaya çıkar. Temelde bir filozof-izmler kalabalığını andıran bu dönemde felsefi düşünmenin söz konusu tehdit karşısında (indirgemeci bir tutumla) genel olarak iki ayrı yönde hareket ettiğini söylemek yanlış olmaz. Bu çerçevede felsefede hem bilimsel, pozitivist, epistemolojik; hem de tarihsel, metafizik, irrasyonalist eğilimler birbirine karşı zaman zaman düşmanlığa varan bir kutupsallık içinde konumlanmışlardır. 1860'larda Schopenhauer'ın eğitimli halk kitlelerinin yükselen değeri haline gelişine kadar geçen yaklaşık yirmi yıllık zaman diliminde empirist, fizyolojik, psikolojik, materyalist ve idealist görüşler her yeri sarmış, felsefenin krizinin çaresi, onu giderek bilimselleştirmekte kendini göstermiştir. Bu sürecin sonunda Schopenhauer'ın beklediği şöhrete kavuşması ise felsefenin yeniden özerk bir statüyü talep etmesi anlamına geliyordu. Uzun süredir felsefenin ihmal ettiği ve Yeni-Kantçılığın 1870'lerdeki gündemini değiştirme girişimine dek ihmal edeceği etik ve metafizik sorunlar bir süredir irrasyonalist zeminde kabul görüyordu. Bununla birlikte bu gelişme Yeni-Kantçı filozofları çok kızdırıyordu. Yeni-Kantçı felsefenin 1870'lerdeki etiğe dönüşünün altında bu kızgınlık vardır. Onlar Kantçı felsefenin gerçek mirasçısı olduğunu iddia eden bu tuhaf "tip" karşısında yeni bir saldırıya hazırlanıyordu. Felsefe fakültelerinin Yeni-Kantçı filozofları bir anda pesimist Schopenhauer metafiziğinin celladına dönüşmüştü.

1860'ların ortalarından 1900'lere kadar Schopenhauer hakkında herhangi bir şey yazmamış bir Yeni-Kantçı neredeyse yoktur.[60] Peki neydi Yeni-Kantçıların Schopenhauer ile alıp veremedikleri? Pesimizm pratikte oldukça gerçekçi bir pozisyondur. Pesimistler gereksiz umut aşılamazlar ve bel-

[60] F.C. Beiser, s. 166-167.

ki de olabileceklere rağmen daha iyi bir dünyaya inanmak yerine, bizi sahici bir dünyaya hazırlarlar. Bu insanı güçlü kılabilir; ama hayalgücünü baltalayacağı da bir gerçektir. Böyle bir yaşama bakış, *fin de siècle* Almanyasında eşitlikçi ve liberal özlemlerle yanıp tutuşan, temelleri Leibniz'in hukuk felsefesine dek geri giden bir cumhuriyetçi anayasa için mücadele eden ve bu yolda 1848'de hayal kırıklığı yaşamış bir *Bildungsbürgertum*[61] için kabul edilebilir değildir.[62] Ancak biz tarihe bakınca, Birinci Dünya Savaşının ayak sesleri kapının ardından duyulur hale geldiğinde bile daha iyi bir dünyaya inanmayı sürdüren bu idealist dünya görüşünün gerçekleri görmede gecikmesinin bedelini tüm dünyanın acıyla ödediğine tanıklık ediyoruz. Yine de bu, pesimizmi gerekçelendirilebilir kılmaz. Schopenhauer, çağdaş modifikasyonları, gelişmiş demokratik toplumların elitlerinde açık biçimde varlığını sürdüren bir pasifizmin, kayıtsızlık ve eylemsizlik ideolojisinin (*quietism*) bugün eğitimli profesyonellerin bilinçaltına yerleşmesinin metafizik düzeyde sorumlularındandır. Dünyayı "düzeltme"ye aday olanların girdikleri her teorik ya da aktif mücadeleyse, otoritenin sürekliliğini sağlıyor. Dolayısıyla daha iyi bir dünya için mücadele etmenin anlamsızlığına felsefi bir temel kazandırmak ve kendi çileciliğine Doğu bilgeliğinde uygun zemini bulmak anlamlı hale gelebilir; ama bu da (devlet eliyle gelen) başka türden bir şiddetin meşruiyet kazanmasıyla ilgisiz değildir.

---

[61] Almanya'da burjuvazinin yüksek devlet memuru, akademisyen ve profesyonel sınıfı.

[62] Yeni-Kantçı filozofların anayasal perspektifinin nihai bir cisimleşmesi olarak bkz. E. Cassirer, "Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928," *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, ed. B. Recki, Gesammelte Werke (ECW), Bd. 17, Hamburg: Felix Meiner, 1929/2004; Bildungsbürgertum terimi ve yüzyıl sonu Almanya'sında bu burjuvazinin genel görünümü için bkz. H. Kaelble, "Fransız Bourgeoisie ve Alman *Bürgertum*, 1870-1914," *19. Yüzyıl Avrupasında Burjuva Toplumu*, derleyen J. Kocka, A. Mitchell, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 267-293.

Böyle bir dünya görüşünün alternatifinin, kötülüğün kristalize olmuş örneklerinde "aşağı" olanların kıyımını gerekçelendirmeye olanak sağlayacağını görememiş bir realizmin "Übermensch" tasarımı olamayacağı da aşikâr. Schopenhauer ve Nietzsche, yaşamın değeri ve ölümün anlamı gibi konularda ifade edilmiş bilgece sözlerdeki samimiyet, sahicilik ve dürüstlüğün, kitlelerin üzerinde patlayabilecek bir silaha dönüşebileceğini göremediler. Halbuki onlardan beklenen biraz da bu değil midir? Filozofun bu türden ağır sorumlulukların altına girmesinin doğru olup olmadığı bir tarafa, buna hakkı ve yetkisi olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur.

1870'lerin Lange'den ilham alan öğrencileri (Kuno Fischer'in neo-idealizminden ilham alan 1860'ların öğrencilerinin aksine) her zaman kısmen toplumsal katılım ve *Grunderzeit* ruhuna muhalefet nedeniyle idealisttiler. Bu bakımdan genç Nietzsche ile bir dereceye kadar uyum içindeydiler.[63] Schopenhauer'ın tavrının "dünya hakkında hakiki bir metafizik olgunun dile gelişi" değil, onun "kişisel tavrının ifadesi" olduğunu ileri sürüyorlardı.[64] Öyleyse Schopenhauer'ın kimseye yaşamın değeri konusunda ahkam kesmeye hakkı yoktu.

Başta Windelband olmak üzere, Paulsen, Liebmann, Meyer, Riehl gibi Yeni-Kantçı filozofların Schopenhauer'ın pesimizmine, arzu ve isteme kuramına ve bu kuramın dayandığı metafiziğe yönelttikleri eleştirinin ayrıntıları Beiser'ın ve Köhnke'nin çalışmalarında mevcuttur.[65] Ama bu ayrıntılar kadar ilginç ve daha öğretici olan, her birinin Schopenhauer söz konusu olduğunda kullandıkları cüretkâr ve tehditkâr dildir. Birilerinin dediği gibi, ondokuzuncu yüzyıl bizzat bu örneğin gösterdiği şu gerçeği kendi kimliğinde cisimleştirir: Felsefenin ağız dalaşı.

---

63 K.C. Köhnke, s. 326-327.

64 F.C. Beiser, s. 169.

65 *A.g.e.*, s. 166-172; K.C. Köhnke, s. 186-194; 319-344.

İKİNCİ KISIM
Büyük Savaş Sonrası Yeni-Kantçı Bir Filozof: Cassirer'in Kültür Felsefesi

Felsefenin son büyük yüzyılı bir büyük savaşla sona ermiştir, ulusların topyekûn ilk savaşı. Savaşın ardından felsefe Almanya'da artık tümüyle farklı bir söylem geliştirmiş bulunuyordu. Ve Almanya'da savaş sonrası felsefi söyleme entegre olmayı başarabilen tek Yeni-Kantçının adı Ernst Cassirer (1874-1945) idi.[66] Halbuki klasik evrenin genç kuşağı içinde onunla birlikte Emil Lask'ı, Bruno Bauch'u, Jonas Cohn'u ve Richard Hönigswald'ı anmak gerekir. Bu "genç" kuşağın içinden bir tek Cassirer, Almanya'yı terk etmek zorunda kaldığı 1933'e dek hem Yeni-Kantçı hareketin yaşayan "piri" unvanını korumuş, hem de savaş sonrası yeni felsefi söyleme uyum sağlamıştı. Aslına bakılırsa ikincisinin imkânı, Cassirer'in ilkine çektiği sınırla birlikte söz konusu olmuştur. Daha açık ifadeyle şöyle açıklayayım: Cassirer'in Yeni-Kantçı hareketle bağları, 1910'dan itibaren giderek gevşer. 1929'da *Philosophie der symbolischen Formen* başlıklı başyapıtının yayımlanması tamamlandığında bu mesele iyiden iyiye tartışmalı bir hal almıştır. Dolayısıyla Cassirer'i en geç sembolik formların felsefesini planlamaya başladığı 1920'lerin hemen başına kadar geçen süre için bir Yeni-Kantçı olarak görebiliriz. Bu, onun felsefesini dönemlere ayırabileceğimiz anlamına gelmez, aksine Cassirer'in düşünsel kronolojisine süreklilik hakimdir. Ancak kendisinin de 1920'lerden itibaren hep vurguladığı gibi, onun düşüncesinin seyri bilgi teorisinden kültür felsefesine doğru transendental temeller üzerinde gerçekleşen bir açılımdır.

---

[66] Ancak Cassirer, Birinci Dünya Savaşı sonrası için sergilediği başarıyı, İkinci Dünya Savaşından sonra gösterememiştir. Bu çalışmanın sonunda bu başarısızlığın onun unutulmasına yol açtığını ifade ediyorum.

Bu açılımın sinyallerini daha 1910 tarihli *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*'te alırız.

Ernst Cassirer 1874 yılında bugünkü Polonya sınırlarındaki Breslau (bugün adı Wrocław) kentinde doğar.[67] İleride ortaya çıkacak entelektüel yeteneklerinin sinyalleri çocukluğunda kendini göstermiştir. Yaratıcılık, hayalgücü, konsantrasyon, cesaret, canlılık ve adalet duygusu, doğasının bir parçası olarak yaşamının ilk evresinden itibaren kişiliğinin belirgin unsurları olmuş görünüyor. Entelektüel tarihte adı bir kütüphane ile özdeşleşmiş istisnai figürlerdendir Cassirer.[68] Bu özelliğinin yine çocukluğu ve ilk gençliğinden itibaren büyük babası tarafından ona kazandırıldığını okuyoruz. Büyük babasının evine yaptığı yazlık ziyaretler sırasında, orada karşısına çıkan geniş kitaplıkta Ernst'in entelektüel yaşamının ilk formları oluşmuştur. Yirmi yaşına geldiğinde önemli edebi ve tarihsel eserlerin pekçoğunu okumuş bulunuyordu. Defalarca okuduğu Shakespeare'in oyunları bunlar arasındaydı. Bu okumalarla kendini gösteren derin bilgi birikimi ve gelişmiş yargı gücü daha *Gymnasium*'daki yıllarında öğretmenlerinin şaşkınlığına yol açıyordu.

Cassirer vakit kaybetmeden Berlin Üniversitesi'ne başlar. Onsekiz yaşında alışılagelen bir baba ısrarıyla hukuk alanını seçmişse de kısa sürede Alman felsefesi ve edebiyatına konsantre olmuştur. Bunun yanında tarih ve sanat derslerini izlemiş ama çoğu zaman bu çok yönlü çalışmalar Cassirer'i tatmin etmekten uzak kalmıştır. Bu tatminsizlik onu üniversite değiştirmeye iter; önce Lepzig, sonra Heidelberg ve en sonunda yeniden Berlin. Bu hareketlilikle birlikte

---

[67] Buradaki biyografik unsurlar, Dimitry Gawronsky'nin "Ernst Cassirer: His Life and His Work" başlıklı 1949 tarihli çalışmasına dayanmaktadır. Tüm vurgulamalar ve tırnak içindeki göndermeler bu çalışmaya işaret etmektedir. Bkz. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. The Library of Living Philosophers Cilt VI, ed. P.A. Schilpp, Evanston: The Library of Living Philosophers, Inc., s. 1-37.

[68] Warburg Bibliothek kastediliyor; aşağıda bu konuya değineceğim.

çalışmalarının kapsamı genişlemeye devam etse de sonunda 1894 yazında Berlin'de henüz genç ve parlak bir *Privatdozent* olan Georg Simmel'ın Kant felsefesi hakkında verdiği bir dersi almaya karar vermesiyle Cassirer'in temel ilgisi felsefe üzerinde yoğunlaşmaya başlar.

Ernst Cassirer akademik kariyerine başladığı sırada ondokuzuncu yüzyılın sicili kavga ve gürültüyle çoktandır kirlenmiş durumdadır. Son on yıllarda Leibniz, Wolff, Kant, Goethe, Lessing, Schiller geleneğinin rasyonalizmi ve hümanizmine inat, temellerini Meister Eckhart'ta bulan Almanya'nın köklü mistisizmine geri dönülmekte, buna karşın güçlü idealist rüzgârlar esmekte, son otuz yıldır bu rüzgâra kendini kaptırmış önemli bir Yeni-Kantçı grup Kant'ın felsefesi üzerine çalışmalar yaparak hümanist geleneği mistisizme karşı yeniden canlandırmaktadır. Bu grubun içinden biri, Hermann Cohen hakkında Simmel bir gün derste, "Şüphesiz Kant hakkında yazılmış en iyi kitaplar Hermann Cohen'e aittir; ama itiraf etmeliyim ki ben onları anlamıyorum" der.[69]

Dersin ardından hemen bir kitapçıya giderek Cohen'in kitaplarını edinen Cassirer, onları inceledikten sonra felsefe çalışmalarını Marburg'a giderek Cohen'in rehberliğinde sürdürmeye karar vermiştir. Ama kararını uygulamaya koymadan önce Kant ve Cohen ile ilgili tüm gerekli malzemeye hükmedebilmek üzere işe koyulur: Platon, Descartes, Leibniz, matematik, mekanik, biyoloji.

Sonunda 1896'da Marburg'a varır ve Cohen'in katıldığı ilk seminerinde bu genç adam filozofun dikkatini çekmeyi başarır. Cohen, "başlangıçta bu adamın benden öğrenebileceği bir şey yok" diye düşünür. Cohen'in öğrencilerinin arasından sıyrılmış ve nezaketi, sosyal mesafesi ve tüm enerjisini entelektüel gelişime adayışıyla diğerlerinin gözünde "Olympian" adını almıştır. Kısa sürede doktora tezini Leib-

[69] Akt. D. Gawronsky, s. 6.

niz hakkında yazmaya karar vermiştir. İki yılda tezini tamamlayarak Berlin Akademisi'ne sunar. İkincilikle ödüllendirilen Cassirer doktora derecesini alır almaz Berlin'e geri döner. Burada 1901'de, Viyanalı kuzeni Tony Bondy ile evlenerek bir yıl kadar yaşayacakları Münih'e taşınır. Orada ilk oğlu Heinz doğar. 1903'te Berlin'e geri dönen Cassirer epistemoloji tarihi üzerine çalışmaya başlar. Cohen bir yandan ona kendi yanında akademiye girmesi yönünde baskı uygulamakta, ancak Cassirer küçük bir kentin tehlikelerinden ve örtük anti-semitizminden çekinmektedir.[70] Bu nedenle Berlin'de kalıp şehir ve üniversite kütüphanesine yakın olmayı seçmiştir. 1904'te *Erkenntnisproblem*'in iki cildi bitmiştir.[71] 1906'da ilk cildi, iki yıl sonra ikinci cildi basılır. Bu çalışmanın sıradışı kalitesi bir anda dünyanın her yerindeki felsefe öğrencileri tarafından duyulmasına yol açar ve yavaş yavaş düşünce tarihinin standart eserlerinden biri haline gelir. Bu eserde Cassirer'in Kant'a özel ilgisi görülmektedir. Onbeş yıl sonra post-Kantçı felsefede epistemolojinin gelişimini ele alan bir üçüncü cilt daha eklenecektir bu esere ve (1941 yazında) Amerika'ya yerleşmeden önce çağdaş epistemolojinin evrimini ele alan dördüncü ve son cilt.

Erkenntnisproblem ile gelen büyük başarı Cohen'i, öğrencisini akademiye girmeye ikna etme yönünde daha yoğun bir çaba içine sokmuştur. Cassirer'in bir tek koşulu vardır: Yalnızca Berlin'de kalmak. Bunun zor olduğunun farkındadır; çünkü öncelikle o bir Yahudi'dir, ikincisi o Marburg Okulunun bir üyesi ve Cohen'in öğrencisidir. Dolayısıyla "eğer beni istemezlerse," bu onun için bir "sorun değil"dir.[72]

O sıralarda felsefe Berlin'de göz kamaştırıcı bir ekip tarafından temsil edilmektedir. Ünlü Dilthey yeni emekli ol-

---

[70] *A.g.e.*, s. 7-13.

[71] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, ed. B. Recki, Ernst Cassirer Werke, Hamburg: Felix Meiner, 1906/1999.

[72] D. Gawronsky, s. 16.

muştur, ancak seçkin bir öğrenci grubuna ders vermeye devam etmektedir. Simmel hâlâ oradadır, derslerinin başarısı fevkaladedir. Fakülteye Stumpf ve Riehl liderlik etmektedir. Bu adamlar ciddi uzmanlardır ama öğrenciler onların "felsefenin Berlin'de kökünü kazımakta" olduklarını düşünmektedir.[73] Stumpf idealizmin her türüne karşı mesafelidir. Riehl ise realist bir Kant yorumu ortaya koymaktadır. Marburg Okulunun sözünü esirgemeyen türden bir karşıtıdır. Cassirer Berlin'de *Privatdozent* olmak istiyorsa bu iki engeli aşmak zorundadır.

Kurallara göre *Privatdozentur*, yani aday, bir manuskript ya da bir kitap çalışması ile başvurmak zorundadır. Cassirer *Erkenntnisproblem*'i gönderir. Ardından kolokyuma davet edilir. Cassirer'in bu eserde benimsediği *Ding an sich* yorumu muarızlarının dikkatini çekmiş ve onun realizme uygun düşmeyen pozisyonundan hoşlanmamışlardır. Cassirer insan aklının şeylerin kendisini değil, bilgisini yarattığını ısrarla açıklamaya çalışsa da Stumpf ve Riehl'in kararı Cassirer'in reddedilmesi yönündedir. Ancak Dilthey oradadır ve kararını şu sözlerle dile getirir: "Gelecek kuşakların beni Cassirer'i reddeden adam diye anmalarını istemiyorum." Ardından fakülte Cassirer'e *venia legendi* yetkisi tanır.[74]

Fonksiyonel Deney(im) Teorisi

Cassirer'in ilk sistematik eseri 1910'da basılır: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (*SuF*). Yapısal ve kavramsal olarak son derece orijinal bir eser olduğu kabul edilse de bugün felsefe tarihinin unutulmuş klasikleri arasındadır. Burada yapısalcı realizmin erken bir temsiliyle karşılaşırız. *SuF*, ikibin yıllık Aristotelesçi kavram öğretisine bir itiraz

[73] *A.g.e.*, s. 16.

[74] *A.g.e.*, s. 17.

görünümündedir. Bu öğretiye göre kavramsal genellemeler soyutlamanın ürünüdür. Oysa Cassirer bu teorinin önemli bir zayıflığa sahip olduğunu düşünür. Soyutlamalarımız için temel olarak kullanabileceğimiz bu benzer şeylerin gruplarını nasıl elde ederiz? Nasıl oluyor da "yuvarlak masa" algısından benzer bir algıya geçiyoruz da sözgelimi "araba," "yıldız," "su" algısı ile benzerlik kurmuyoruz? "İlk algıyı, onun yardımıyla benzer şeyler grubumuza neyin ait olup neyin olmadığına karar verebildiğimiz bir tür ölçüt olarak kullandığımız açık değil mi?" Cassirer burada özetle şunu göstermektedir: "Aristoteles'in soyutlaması, insan aklının koordine edilmiş etkinliğinin bir seçiminin sonucu olarak mümkün olur." Bu aktivite genel nosyonlara adım atabilmek için bir koşuldur.[75] Kısacası kavram, soyutlamadan çıkarsanmaz, önceden varsayılır: "[...] çünkü bir manifolda bir düzen ve öğelerinin bir bağlantısını atfederken, onu tamamlanmış biçiminde değilse bile en azından temel işlevinde zaten varsayıyoruz."[76] Aristotelesçi teorinin bir başka zayıf yönü daha vardır. Kavram oluşumu sürecinde bir tekile ait özelliklerin yalnızca benzer tekillerle paylaştığı ortak özellikler soyutlanır. Oysa tekil her zaman bu paylaşılanlardan daha fazla özellik içerir. Bu özellikler genel nosyona taşınmaz. Kavramın genelliği arttıkça soyutlama sürecinde kaybolan tekil özellikler artar. Oysa kavramın soyutlamanın ürünü olduğu iddiasının aksine, bir önkoşul olarak varsayıldığı durumda kavramın altında barındırdığı tekil özellikler kaybolmaz. Çünkü en bireysel olan zaten en genel olandır.

Cassirer *SuF*'te yukarıdaki çerçeveyle sınırlı kalmaz; doğa bilimlerinde kavram oluşumu, aritmetikte sayı kavramlarının ve geometride uzay kavramının oluşumundan başlayıp

---

[75] *A.g.e.*, s. 19.

[76] E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1910, s. 22.

tümevarım problemine, gerçeklik kavramına ve "ilişki" kavramlarının psikolojisine kadar uzanan bir problem alanını kuşatmaktadır.

SuF, Marburg Okulu üyeleri için gurur verici bir performans olmuştur. Ancak bu eser, Cassirer'in Yeni-Kantçılığı açısından oldukça önemli bir ima içermektedir. Onun buradaki argümanlarının Marburg tininin "birliğini tehdit ettiği"ni ilk gören de Hermann Cohen olmuştur. Cohen, başarısı için Cassirer'i kutladıktan sonra, "Eğer *Mantık*'ımın ikinci bölümünü yazamazsam, ortak davamıza hiçbir zarar gelmeyecek, çünkü projem kitabınızda büyük ölçüde yerine getirildi" diye yazar. Ardından eleştiri gelir: "Ağırlık noktanızı ilişki kavramı oluşturuyor ve bu kavramın yardımıyla tüm maddeselliğin idealizasyonunu başardığınıza inanıyorsunuz. İlişki kavramının bir kategori olduğunu bile ağzınızdan kaçırıyorsunuz; ancak o bir fonksiyon olduğu ölçüde bir kategoridir ve fonksiyon kaçınılmaz olarak yalnızca ideal gerçekliğin kökeninde bulunabilecek infinitesimal unsuru talep eder."[77] Marburg Okulunun Yeni-Kantçılığı Kant'ın teorik felsefesinin esas iddiasının transendental mantığa ilişkin olduğuna inanır. Uzay ve zamanı *a priori* formel koşullar olarak kategorilerden ayırmanın gereği yoktur buna göre. Dolayısıyla transendental estetik, transendental mantığa indirgenir. Cassirer'in *SuF*'i de bir transendental mantık analizidir. Bilimi bir olgu olarak kabul eder ve onun olanağının koşullarını soruşturur. Öyleyse neden Cohen ondan rahatsız olmuş, onu Yeni-Kantçı öğretinin ideallerine tehlike olarak görmüştür?

"Aristoteles mantığı, Aristoteles metafiziğinin aynasıdır," der Cassirer.[78] Aristotelesçi kavram analizi, dolayısıyla tözcü bakış açısının egemenliği altındadır. Bu bakımdan Ye-

[77] "From Cohen's letter to Cassirer of August 24, 1910"dan akt. D. Gawronsky, 1949, s. 21.

[78] E. Cassirer, s. 4.

ni-Kantçı bilgi öğretisi ile soyutlamacı öğreti arasında duyusallığın fonksiyonu açısından bir fark ortaya çıkar. Cohen ve Natorp'a göre, duyusallık anlama-yetisinden bağımsız bir bilgi üretemez; oysa soyutlamacılık bunun tam aksini kabul eder. Dolayısıyla Cohen deneyimde "verili" bir şey olamayacağını ileri sürmüştür.[79]

Cassirer'in matematiksel fonksiyon kavramının mantığı ise bu geleneksel öğretiye temelden karşıdır. "Fonksiyon kavramı, ilerleyen tarihsel gelişimi içindeki modern doğa kavramının kendisine göre biçimlendiği bir modeli, aynı zamanda bir şemayı kapsar."[80] Cassirer'in *SuF*'teki kavram öğretisi *Begriffsbildung* (*concept formation*) adını alır. Kavramlar nesne alanında ortaya çıkmaz, aksine kavramın fonksiyonu nesneselliği kurar. Fonksiyon ne anlama gelir? (1) ilişki, (2) amaç, (3) zihnin kurallara bağlı etkinliği (bilginin önkoşulları). Bu önkoşullar elbette Cassirer'in epistemolojik perspektifinin Kantçı arkaplanını oluşturur, ama birinci anlamı onu tözcü gelenekten orijinal bir biçimde ayırır. Bu geleneğin Cassirer'in zamanına dek geldiği noktada karşımıza Russell çıkmaktadır. Russell'ın atomizmi bu geleneğin bir devamıdır. Dolayısıyla Cassirer "ilişki"den söz ettiğinde Russell'a sataşmaktadır. Tözcü atomizme göre bir kavramın, diğer kavramlara ya da diğer olgular hakkındaki bilgiye sahip olmaksızın oluşması mümkündür. Oysa fonksiyonal(ist) kavram oluşumu, herhangi bir diğer olguyu bilmeksizin ya da diğer kavramlara sahip olmadan bir kavramın form kazanamayacağını savunmaktadır. Aslında Cassirer tözcü geleneğin objektivite teorisini tersyüz etmiştir. Atomizmin bilgi teorisinde başlangıç noktası, verili nesnedir; varış noktası ise objektivite. Fonksiyonalist bilgi teorisi ise tam aksine bilmede önce onu mümkün kılan koşullara

---

[79] H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin: Bruno Cassirer, 1902, s. 24-25.

[80] E. Cassirer, s. 27.

sahip olduğumuza inanır. Bunun adı objektivitedir; onun varış noktası ise nesnedir.

Fonksiyonalist teori duyusallığa epistemik bir rol tanır. Epistemik etkisi herhangi bir kavrama sahip olmaya veya herhangi bir olguyu bilmeye bağlı olmayan temel bir duyumlama düzeyi vardır. Burada metafiziğe dair bir şeyler seziliyordu. Cohen'in dikkatinden kaçmamıştı. Cassirer'in sonraki "sembolik form" konsepsiyonu için ilk temel teşkil edebilecek bir gelişmedir bu. Bilindiği gibi, Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen* ile transendental yöntemi yeni bir yolda uygulamaya başlamıştır. Bu, Marburg Okulunun *Erkenntnistheorie*'ye bağlı programının ötesine atılan bir adımdı. Cassirer bu yeni hedefi şöyle belirliyordu: "*Bilgi* ve *hakikat* adlarıyla belirlediğimiz teorik anlam alanı, ne kadar önemli ve temel olursa olsun, yalnızca bir anlam katmanını (*Sinnschicht*) temsil eder. Onu anlamak için [...] bu anlam katmanını diğer anlamın boyutlarıyla karşılaştırmalıyız - başka bir deyişle, bilgi sorununu ve hakikat sorununu genel anlam sorununun (*Bedeutungsproblem*) özel durumları olarak kavramalıyız."[81] Cassirer'in hedefi bilgi teorisi değildi, o anlamı anlamanın teorisini istiyordu. Ve elbette bu metafizikti.[82]

Yeni-Kantçı felsefe ise ondokuzuncu yüzyılda bilimin yükselişi karşısında Alman idealizminin metafizik eğilimlerinden ileri gelen sorunlara çare arıyordu ve bunu bilgi teorisine dönerek, bilimin teorisi olmaya soyunarak bir ölçüde çözüyordu. Hermann Cohen'e gelindiğinde bu eğilim daha katı bir hal almıştı. Onun ve elbette genel olarak Yeni-Kantçı hareketin objektif bilginin koşullarını arayışı, sağın/kesin (*Exakt*) bilimlerdeki gelişmeleri dikkate alan bir *a priori* arayışıdır. Bu koşullar içinde herkesten fazla Cohen için mate-

---

81 E. Cassirer, "Erkenntnistheorie nebst den Grundfragen der Logik und Denkpsychologie," *Jahrbücher der Philosophie 3*, 1927, s. 34.

82 Krş. J.M. Krois, "Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics," *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97e Année. No. 4, 1992, s. 437-453.

matik değer kazanır. Objektif bilginin imkânı matematikten geçmektedir.[83] Cohen bunu uzay-zamansal fiziğe infinitesimal kalkülüsü uygulayarak yapıyordu. Buna uygun standardı Kant'ın "Algının Antisipasyonları"nda bulmuştu. İnfinitezimal, gözlemlenebilir olmayan büyüklüklere, yani sonsuz küçüklere götürüyordu. Bu çalışmanın gösterdiği gerçek, fenomenal görünüşlerin gerçekliğini yalnızca mantıksal olarak garanti altına alabileceğimiz olgusuydu. Realite dediğimiz şey, ölçülebilir mantıksal bir gerçeklikti. Cohen'in Kant yorumu, gerçekliği saf düşünmenin hakimiyeti altına sokuyor, bu saf mantık konsepsiyonu Marburg Okulunun bilgi kuramını bir "mantıksal idealizm"e dönüştürüyordu.[84] Böylece infinitesimal yoluyla gözlemlenebilir ile gözlemlenebilir olmayan büyüklükler arasında bir ayrıma gitmeksizin, düşünmenin nesneyi kurduğu söylenmiş oluyordu. Tümüyle öznel bir transendental idealizm idi bu. Bir süre sonra Natorp'u bile tatmin etmemeye başlamış bir perspektifti.[85]

Cassirer bu kısır döngüyü kırmak için *Phänomenologie des Geist*'in Hegel'ine ve Goethe'ye dönmüştür. Onun felsefesinin temellerinde bu ikisi yer alır. *Erkenntnistheorie*'den bir tin felsefesine doğru atılan bu adım Kant'ın akıl eleştirisinin hedeflerinden uzaklaşmak anlamına gelmez; bilakis Cassirer, Cohen ile Kant'ın hedefleri açısından uzlaşıya son verir. Cohen'in gözünde Kant, Newtoncu doğa biliminin felsefi düzeyde sistemleştiricisidir. Oysa Cassirer, Einstein'ın görelilik teorisi üzerine[86] çalışırken, bu kabulün Kant'ı New-

---

[83] A.W. Richardson, "Conceiving, Experiencing, and Conceiving Experiencing: Neo-Kantianism and the History of the Concept of Experience," *Topoi* 22, 2003, s. 62.

[84] Nicolai Hartmann'ın itirazı için bkz. K. Hoşgör, 2016, s. 144-145.

[85] Bkz. P. Natorp, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Erlangen: Verlag der philosophischen Akademie, 1925.

[86] E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, ed. B. Recki, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 10, Hamburg: Felix Meiner, 1921/2001.

ton ile aynı kadere sürükleyeceğini görür. Öyleyse Kant'ın bilgi eleştirisinin asıl hedefi, onu "daima doğa görünüşlerinin çoklusu ve değişkenliği içindeki göreli sabit konumundan hareketle düşünmektir."[87] Bu dinamik perspektif, Cassirer'in fonksiyonalist bilgi öğretisinin temel karakteridir. Onu bilginin ötesine geçmeye yüreklendiren de bu dinamizmdir.

Substanzbegriff und Funktionsbegriff'in getirdiği başarıya rağmen Cassirer'in Berlin'deki üniversitede *Privatdozent* olan pozisyonunda bir değişiklik olmaz. Bununla birlikte başka üniversitelerden davet de almamıştır. Ama Cassirer bu durumu sorun etmek yerine Berlin'deki yaşamından ve üniversitedeki sınırlı mesaisinden keyif almıştır. Bunun elbette Cassirer ailesinin ekonomik özgürlükleriyle ilgisi vardır. Zira Almanca konuşulan ülkelerde bir *Privatdozent*'in durumu, sözgelimi bir önceki kuşaktaki Yeni-Kantçı Paulsen gibi, işçi bir aileden gelen biri için, satirik periyodik *Fliegende Blätter*'e[88] malzeme olacak ölçülerde kötüydü. 1848'deki bir sayısında dergi Alman bir *Privatdozent*'i iş ve kadro umutlarına sarılmış bir mumya olarak resmediyordu. Cassirer'in zamanına gelindiğinde değişen fazla bir şey yoktu. Gawronsky'nin söylediğine göre, Cassirer her zaman Almanya'da bir fakültenin aday listesinde yer alıyordu, ama ne yazık ki her zaman ikinci sıradaydı.[89] İlk davetini iki yıl için misafir profesör olarak çağırıldığı Harvard'dan aldı. Cassirer bu daveti reddetmiştir.[90] Aynı yıl içinde *Erkenntnisproblem* kitabı Heidelberg Üniversitesi tarafından Kuno Fischer madalyası ile ödüllendirilir.

---

87 *A.g.e.*, s. 17.

88 1845'ten 1944'e kadar Münih'te haftalık yayımlanmış mizah dergisi.

89 D. Gawronsky, s. 22.

90 Avrupa'yı ancak yaşamları tehlikeye girdiğinde terk edebilen bir kuşağın alışkanlıklarına uygun olarak. Nazilerin hükmettiği yıllarda böyle bir tehdit ile karşı karşıya kaldıklarında bile "evlerini" bırakamayanları hatırlıyoruz.

Cassirer hiçbir zaman doğrudan politik bir tavırla yazmamıştır. Onun kimi eserlerinin arkaplanında elbette dünya görüşünün etkisi açıkça sezilir; ancak onun önceliği her zaman bilgi problemidir. Etik, sanatsal, politik problemler hakkında yazarken bile görüşlerini iletmek için filozofça yolların dışına çıkmamıştır. Birinci Dünya Savaşı yıllarında görev aldığı sivil hizmet sırasında, savaşı yerli ve yabancı basını birlikte izleyerek gözlemleme fırsatı bulan Cassirer, Prusya militarizminin megalomanisine karşı hislerini ifade etmenin yolunu bulmuştur.[91] 1916'da *Freiheit und Form* bu sınırlar içinde yazılmıştır.[92] Cassirer, *Erkenntnisproblem*'de Galilei, Kepler, Newton ve Euler ile yaptığını, şimdi burada Lessing, Herder, Goethe ve Schiller ile yapar. Bu kitapta Alman kültürünün hümanist ve idealist eğilimleri temellendirilmektedir. Elbette kitabın her yerinde Kant'ın hayaleti gezinmektedir. 1918'de bu hayalet, *Kants Leben und Lehre* ile ete kemiğe bürünür. Kant'ın, Kopernikusçu dönüşünün, savaş yıllarındaki nasyonalist histeriye[93] karşı Avrupa'nın kültür tarihi içinde resmedildiği bu eserin ardından, benzer bir dönüş yaşayan Cassirer *Erkenntnisphilosoph* olan ünvanını daha kuşatıcı bir başkasıyla değiştirmeye hazırlanmaktadır: *Kulturphilosoph*.

Cassirer'in Kültür/Zihin/Tin Felsefesi: Sembolik Formlar

Cassirer'in derslerini izleyen öğrencilerinden Gawronsky bize (Cassirer çalışmalarında bilinen) bir anekdot aktarır: "1917'de Cassirer bir keresinde, tam eve gitmek için bir

---

91 D. Gawronsky, s. 23.

92 E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Ernst Cassirer Werke, Hamburg: Felix Meiner, 1921/2001.

93 Cassirer'in doktora babası Cohen'in dahi bu histeriye kapılmaktan kurtulamadığını görmek için bkz. T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg: Felix Meiner, 2003, s. 94-95.

tramvaya bindiği sırada, sembolik formlar konsepsiyonunun, zihninde aniden aydınlandığını anlatmıştı; birkaç dakika sonra, evine vardığında, yeni hacimli çalışmasının tüm planı, esasen sonraki on yıl boyunca yürütüldüğü biçimde zihninde hazırdı."[94] Cassirer 1919'da Berlin'i Hamburg'a yerleşmek üzere terk ettiğinde aklında eserinin planı vardı. Savaş sonrası Almanyasında Frankfurt ve Hamburg'da iki yeni üniversite kurulmuştu. İkisi de Cassirer'e tüm haklarıyla profesörlük kadrosu öneriyorlardı.[95] Onun Hamburg'u seçmesinin nedenleri arasında, *Philosophie der symbolischen Formen* (*PsF*) adını alacak eserin hazırlıklarını sürdürebileceği *Warburg Bibliothek*'in bu şehirde bulunuyor olması yer alır. Kurucusu olan sanat tarihçisi Aby Warburg'un adını taşıyan ünlü kütüphane, Cassirer'in ihtiyacı olan empirik materyali bünyesinde bir araya getiren problem temelli bir kütüphaneydi. Cassirer'in 1923-1929 yılları arasında üç parça halinde yazıp yayımladığı sembolik form felsefesi buradaki çalışmasının ürünüdür.

Bir filozofun geride bıraktığı terekeyi, entelektüel dönüşümünü gösteren dönemler halinde sınıflandırma eğilimiyle yaygın olarak karşılaşırız. Cassirer'in serüveni için bu doğru olmaz; aksine daha evvel de belirttiğim gibi, onun düşüncesine bir süreklilik hakimdir. Ancak yine de bu süreklilik, Kant'takine benzerliği ölçüsündedir. Kant, eleştirel dönüşümüyle birlikte nasıl rasyonalist olmaya son vermemişse, Cassirer de *PsF* ile birlikte Hegel'e yönelirken transendental zemini terk etmez.[96] Ne var ki, bu yönelim artık onun (Kantçılığını değilse de) Yeni-Kantçılığını iyiden iyiye şüpheli hale getirmektedir. Ancak Cassirer'in bilgiden kültüre iler-

---

94 D. Gawronsky, s. 25.

95 "*ordentlicher Professor*" ya da bizde bilindiği haliyle, "ordinaryüs profesör."

96 Sözgelimi Guido Kreis, onun PsF'dan önceki evresini "fonksiyonlar felsefesi," sonrakini ise "tin felsefesi" olarak adlandırmış. Bkz. G. Kreis, *Cassirer und die Formen des Geistes*, Berlin: Suhrkamp, 2010.

leyişi "fonksiyon" teriminin belirleniminde gerçekleşir. Bu nedenle de bir "dönüşüm"den söz etmek doğru olmaz. Eldeki çalışmanın izleyen kısmında biyografik anlatıya son vererek, Cassirer'in Kant-Cohen çizgisindeki bilgi teorisinin tek yönlülüğünü kırmak üzere Hegel'e dönüşünü *PsF* üzerine bir incelemede göstermeyi deneyeceğim. Bu yönde önce Cassirer'in zihin felsefesinin taşıyıcısı olan "sembolik form" kavramını ele alalım; PsF'ın (Goethe etkisindeki) diğer boyutunu ise bir sonraki başlık altında inceleyelim.

Cassirer'in sembolik formlar felsefesi dünyayı "anlama" formlarının bütününe yönelir. Onun transendental felsefenin sınırlarını genişletme girişimi, Cassirer çalışmalarında âdeta bir klişeye dönüşmüştür; ancak tüm klişeler gibi nadiren açıklama bulmaktadır. Halbuki Cassirer'in, kültür felsefesi yönünde ilerlemeye kalkışması, yalnızca Yeni-Kantçı tek yönlülüğü aşma gerekliliğinden kaynaklanmaz. Aynı zamanda bu yönelimin ardında temel bir problemin çözümüne duyulan ihtiyaç vardır. Bu problemi şu sözlerle açıklayabilirim:

Cassirer'in sembolik formlar felsefesi adını verdiği bilgi teorisinden kültür felsefesine doğru genişleme, "objektif Geist"ın alanına yönelmek anlamına gelir, ama Hegel'de olduğunun aksine, burada o salt bir olgu olarak kabul edilmez, onun olanağının koşullarını ele geçirmek talep edilir. Cassirer, Hegel'in yaptığı işi, Kantçı bir metodiğe dayalı olarak yapmaya yönelir: "[...] 'objektif Geist'ın problemlerinden ve onu kuşatan, onun içinde yer aldığı yapılardan yola çıkıyoruz; ama onlarda salt olgu olarak durup kalamayız, aksine rekonstrüktif bir analiz yoluyla, onların elementar varsayımlarına, onların 'olanağının koşulları'na geriye doğru nüfuz etmeyi denemeliyiz."[97] Kant'ın teorik felsefesi hakkında, onun bilinebilir olanı

[97] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis* (PsF III), ed. B. Recki, Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 13, Hamburg: Felix Meiner, 1929/2002, s. 63.

fenomenal dünyanın sınırları içine çektiği, özne ve nesne terimlerinin yeni anlamını bu sınırlar içinde yeniden belirlediği iyi bilinen bir gerçektir. Bu belirleme, psikolojik idealizmin (Berkeley) yaşadığı özne-nesne antitezinin üstesinden gelmesini Kant'a sağlamıştır. Dolayısıyla *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilginin sınırları içinde kalındığı sürece bu çelişki baypas edilmiştir. Oysa o şimdi dünyayı anlama formlarının (bilgi gibi yalnızca birine değil) bütününe yönelince yeniden ortaya çıkar. Zira algının ve görünün alanında, "teorik bilginin ve onun temel önermelerinin ve aksiyomlarının çerçevesinde geçerli olduğu şekildeki bir genel geçerlilik iddiasında bulunulabilir mi? [...] Bu değişim bize 'soyut' öznelliğin alanından 'somut' öznelliğin alanına götürebilecek ve 'düşünme formu'ndan 'yaşantı formu'na sıçramayı gerçekleştirebilecek nitelikteki bir yolu göstermez mi?"[98] Bu sıçramayı mümkün kılacak operatif kavram, "sembolik form"dur.

Cassirer 1921'de sembolik form'u şu sözlerle tanımlar: "Bir 'sembolik form' altında, onu bir somut duyusal işarete bağlayan ve bu işaretteki içsel olana bir zihinsel anlam içeriği yoluyla mâleden zihnin her tür enerjisi anlaşılmalıdır."[99] Bu tanımlamadaki anahtar, zihinsel enerjidir. Cassirer'in perspektifi, tüm metafizik zihin konsepsiyonlarından farklı olarak, zihni genetik (oluş içindeki) bir duruş noktasından kavrar. Metafizik sistemler belirli bir mantıksal, estetik, dinsel ilkenin metafizik olarak hipostazlaştırılmasıdırlar. Böyle bir ilkenin soyut genelliğine kendini kaptırınca zihinsel enerjinin diğer üretimlerine ve onun totalitesine yabancılaşırlar:

> Felsefi bakış eğer tüm bu formlar hakkında olan ve diğer yandan kesinlikle onların ötesine uzanmayan bir duruş

---

98 E. Cassirer, PsF III, s. 74-75.

99 *A.g.e.*, "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften," *Aufsätze und kleine Schriften 1922–1926* içinde, ed. B. Recki, Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 16, Hamburg: Felix Meiner, 1929/2002.

> noktası, yani tamamını bir bakışta kavramaya ve bütün bu formların dışsal bir "transendent" varlık ya da ilkeyle ilişkisini değil de bu bakışta onları birbiriyle saf immanent ilişki olarak görülebilir hale getirmeye kalkışırsa, yalnızca o zaman böyle bir sonucun tehlikesini savuşturabilir.[100]

Bu bakış tarzı, kendini metafizik sistemlerden ayırmak için Humboldt'un dil analizine geri döner.[101] Bu aktif zihinsel enerji, Cassirer'e göre, yalnızca dilsel formlarda yansımasını bulmaz; din, sanat, hukuk, teknik ve bilgi, zihnin dinamik aktivitesinin ürünü olan diğer sembolik formlardır. Ancak tüm bu formların kaynağı, genetik kökeni olan sembolik form, mittir. Cassirer mitosu tüm diğer sembolik formların "anavatanı" olarak değerlendirir.[102] Yukarıda dikkat çektiği tehlikeye maruz kalmışlara Descartes'ı örnek vermektedir. Kartezyen bakış noktası içinde zihin, dünyaya tamamlanmış bir birlik olarak geldiğinden, onun yöneldiği her dışsal birlik, zihnin kendi mantıksal genelliğine tâbidir. Bu bakış açısı altında zihnin biricik fonksiyonu matematiksel-teorik

---

[100] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Zur Phänomenologie der sprachlichen Form* (PsF I), ed. B. Recki, Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 11, Hamburg: Felix Meiner, 1923/2001, s. 12.

[101] Krş. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts*, Berlin: Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1836, s. 41. Burada Humboldt dilin: "kendi başına bir iş değil, aksine bir aktivite" olduğunu, ona ilişkin doğru bir tanımlamanın "bu yüzden yalnızca genetik" olabileceğini söyler.

[102] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil: *Das mythische Denken* (PsF II), ed. B. Recki, Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 12, Hamburg: Felix Meiner, 1925/2002, s. 201; ayrıca bkz. E. Cassirer, "Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen," *Aufsätze und kleine Schriften 1922–1926*, ed. B. Recki, Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe (ECW), Bd. 16, Hamburg: Felix Meiner, 1925/2002, s. 266, 310.

fonksiyon olur. Böyle bir zihin fikri öznenin teorik olmayan estetik-teleolojik yönelimlerinin arkasındaki "mitik ifade fonksiyonu"nu görmez. Zira zihin, yalnızca matematiksel kavrayış gücünden ibaret olarak görülür.[103] Oysa Cassirer'in genetik tavrına göre zihin, bu dünyada "oluşan" ve aşama aşama geliştikçe önceki her aşamanın biçim verici etkilerini sonraki aşamada içeren çok katmanlı bir içeriktir. Tam bu noktada Cassirer'in sembolik formlar felsefesi, Kant'ın transendental eleştirisine, genetik bir anlamda Hegel'in tin felsefesini izlemeyi teklif etmektedir. Hegel'in ünlü *Aufhebung* nosyonu, Cassirer'in kendi sembolik sistemi içinde dönüşür. Sembolik sistem, zihnin filogenetik ve ontogenetik olarak üç evreden geçtiğini gösterir: Mitik – linguistik – teorik (bilimsel). Her adımda, zihin ve nesnesi arasındaki ilişkinin kipini gösteren bir sembol fonksiyonu söz konusudur:

- Mitik düşünmenin ifade fonksiyonu (*Ausdrucksfunktion*),
- Linguistik düşünmenin reprezentasyon fonksiyonu (*Darstellungsfunktion*) ve
- Bilimsel düşünmenin saf kavram fonksiyonu (*reine Bedeutungsfunktion*).

Bu fonksiyonlar ve Cassirer'in zihin (*Geist*) fenomenolojisinin üç evresi Kantçı yetiler ayrımına ve aynı zamanda Hegel'in fenomenolojisinin üç adımına karşılık düşer: Bilinç

[103] Cassirer bu noktada ortaya çıkan tuhaf bir ikilemden söz ediyor: "Biz mantıksal birlik talebine sıkıca tutunursak, sonunda her tekil alanın ayırıcı özelliği ve onların ilkelerinin orijinalliği, mantıksal formun genelliği içinde silinmeye başlar – buna karşın işte bu bireysellik içine saplanır, onun incelemesinde durup kalırsak, o zaman onda kendimizi kaybetme ve artık genel olana geri dönüş yolunu bulamama tehlikesine ilerleriz. Bu metodik ikilemden bir çıkış yolu yalnızca, her zihinsel temel formda tekrarlanan ve öbür taraftan onların hiçbirinde kesinlikle aynı biçimde tekrar ortaya çıkmayan bir momentin gösterilmesi ve kavranması başarıldığı zaman bulunabilir" (PsF I, s. 14).

(*Bewußtsein*), özbilinç (*Selbstbewußtsein*) ve zihin/tin (*Geist*). Her bir evre aşılırken, bir önceki evre bir sonrakinde içerilir. Bu, Cassirer'de de aynı manada kullanılan Hegel'in *aufheben* kavrayışıdır. Dolayısıyla Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'nin üçüncü kitabı, *Phänomenologie der Erkenntnis* (*Bilginin Fenomenolojisi*) başlığını bir tesadüfün eseri olarak taşımaz.[104]

Zihnin her bir evresinde ve bu evrelerde kendini gösteren çeşitli zihinsel üretimlerde (*Produktion*), -mitosta, dinde, sanatta, dilde, hukukta, tarihte, ahlakta, teknikte, bilimsel bilgide- zihnin aynı dinamik aktivitesi, aynı üretici fonksiyon, aynı sembolleştirme edimi farklı biçimlerde tekrarlanmaktadır.[105] Bizdeki bu "doğal sembolik" (*natürliche Symbolik*) tüm sembolleştirme edimlerinin, fiziksel konuşma sesinin de, duyusal şeyin zihinsel anlamının da koşuludur. Her dilsel "işaret," her mitik veya sanatsal "imge" (*Bild*) "bilincin temel karakteri"nin "doğal" sembolleştirme ediminin sonucudur. Bu, "verili gerçeğin kendisini bir araç, bir ifade aracı olarak kullanmak için, tüm dolaysız duyumlama veya algı verilerinden farklı olan bağımsız bir biçim-verme-tarzı (*Gestaltungsweise*), bilincin spesifik bir aktivitesi ortaya çıkar."[106]

Cassirer'in "doğal" Symbolik'inin (sembolleştirme ediminin) ayrıntıları, bizi, onun Yeni-Kantçı teorik bilme şemasını terk ettiği, transendental mantık ile estetiği birleştirdiği bir yere götürür. Söz konusu yerde görü bilinçli

---

[104] Cassirer bu başlık hakkında şöyle diyor: "Bir bilgi fenomenolojisinden söz ederken 'fenomenoloji' sözcüğünü onun modern anlamında değil, aksine Hegel tarafından kurulduğu ve sistematik olarak temellendirildiği biçimiyle fundamental anlamında kullanıyorum." (PsF III, s. VIII).

[105] Sembolik formların çoklusu, zihnin birliği tarafından olanaklı kılınır. Şu eserin birinci bölümü tümüyle bu temayı işlemektedir: O. Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie Verlag, 1997, s. 21-68.

[106] E. Cassirer, PsF I, s. 39-40.

bir süreç olarak kabul edilir. Doğal sembolik, "bütünden açığa çıkan" "özel içerikler" oluşturduğu tekil bilinç içerikleri arasındaki bir "türlü ilişkiler ağı" içinde var olur. "Açığa çıkmış bir bütün olarak sınırları belirlenen bilincimizdeki şey" böyle bir şeydir[107] ve aynı zamanda "bir başka şeyi, bir başka bilinç içeriğini gösterdiği ortaya çıkar."[108] Cassirer, sınırları belirlenmiş bir içerik olarak, bir içeriğin *Präsenz*'inin (mevcudiyetinin) bir başka içeriğe gönderimle, yani aynı zamanda bir *Repräsentation* (temsil) ile karakterize olduğunu belirtir.[109] (Kant'taki görünün yerine Cassirer'de tercih edilen terim ile) algımız, bilinçli bir süreçtir. Artık sembolik sistem içinde, "nesne" görüde maruz kalınan duyusal uyaranın (*Aggregat*) sonradan mantıksal operasyon sürecinde bir bilinç oluşumuna maruz kalmasının ürünü olmaktan çıkar; bu duyusal uyaran, algıya bizzat kendi mührünü basar (*selbständigen Prägung*). Cassirer'in *symbolische Prägnanz* adını verdiği algı olgusu sembolik formlar sisteminin bir başka önemli yöneticisidir. Bu nedenle sembolik formlar felsefesinin diğer operatif kavramı olarak onu konumlandırmak gerekmektedir. Aşağıdaki başlık altında bunu deneyelim.

Cassirer'in Algı Teorisi: *Symbolische Prägnanz*

Daha evvel Yeni-Kantçı mantıksal bilgi eleştirisinin kısır tek yönlülüğünü Cassirer'in aşma girişiminin, onu Hegel'e ve Goethe'ye dönmeye ittiğini yukarıda belirtmiştim. Hegel ile bağlantısının okur için belli bir ölçüde açık hale geldiğine

---

[107] O. Schwemmer, s. 52.

[108] E. Cassirer, PsF I, s. 42.

[109] E. Cassirer, PsF III, s. 143. Bu iki terimin çeviride kaybolan anlamlarını bir benzetmeyle korumaya çalışalım: Kendini prezent eden bir şey, âdeta bir kralın huzuruna çıkarılan biridir; reprezentasyon ise bu huzura çıkarılanın adına huzura çıkarılan biridir.

inanıyorum. Cassirer'in algıyı (duyusal süreci) bilinçli bir edim olarak temellendirme girişimi ise Goethe'ye dayanır.[110]

---

[110] Cassirer'deki Goethe hayranlığının Kant'a olan ilgisini yer yer aştığını rahatlıkla söylemek mümkün. Ancak sembolik formlar felsefesinin tarihsel arkaplanı meselesi söz konusu olduğunda, onun (Kant, Hegel ve Goethe ile birlikte) bir başka önemli kaynağının Leibniz olduğunu yeri gelmişken belirtmek gerekir. Cassirer'in Leibniz'e bağlılığı birden fazla boyut içinde kendini gösterir. Hem teorik tavrının hem de liberal cumhuriyetçi eğilimlerinin en gerideki dayanağının Leibniz olduğunu söyleyebiliriz. Teorik açıdan yalnızca monad konsepsiyonu ile sembol konsepsiyonu arasındaki ilişki bizi Leibniz'e götürmez; "ifade" (*Ausdruck*) ve "representasyon" (*Repräsentation*) kavramları Leibnizci düşüncenin de anahtar kavramlarıdır. Cassirer kendi çalışmaları içinde özellikle kariyerinin başından itibaren Leibniz'e ayrıcalıklı bir yer ayırmıştır (*Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* [1901]; *Das Erkenntnisproblem*'in ikinci cildi [1906]; *Freiheit und Form* [1916]). Bu orijinal eserler başta olmak üzere, benim burada erişemediğim Cassirer'in düşüncesindeki Leibnizci unsurları inceleme fırsatına sahip mümkün bir girişim için eleştirel literatür içinde öncelikle şu çalışmaları öneriyorum: C.H. Hamburg, *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*, The Hague, 1956, s. 23-27; D.P. Verene (ed.), *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, New Haven & London: Yale University Press, 1979, s. 101; A.G. Ranea, "Zeichen, Symbol, Begriff: Die Leibniz Rezeption in der Cassirerschen Zeichentheorie," *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik. Fallstudien*, ed. K.D. Dutz, P. Schmitter, Münster: MAkS Publikationen, 1986, s. 303-316; K.-N. Ihmig, "Symbol und Begriff bei Ernst Cassirer," *Wort und Dienst* içinde, Bd. 22, 1993, s. 179-195; D. Pätzold, "Cassirers leibnizianische Begriffslehre als Grundlage seiner kulturhistorischen Symboltheorie," *Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer*, ed. E. Rudolph, H.J. Sandkühler, Hamburg: Felix Meiner, 1995, s. 97-108. (Dialektik 1995/1). Son olarak sembolik formlar felsefesinin, Leibniz'in *characteristica universalis* projesinin bir tür tamamlanışı olarak değerlendirilişi için bkz. M. Ferrari, "Symbol und Ausdruck. Die Leibnizschen Quellen der *Philosophie der symbolischen Formen*," *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*, çeviren M. Lauschke, Hamburg: Felix Meiner, 2003, s. 163-182.

Sembolik formlar felsefesinde duyusal cisimleşme (*Verkörperung/embodiment*) süreci, idealin maddeselleşmesi anlamına gelmez; daha ziyade duyusal aktivitenin, Goethe'nin ifadesiyle, "hakiki duyusal fantezi" ürettiğini Cassirer vurgular.[111] Duyusallık, asla "zihin-öncesi"ni ya da "zihin-dışı"lığı düşünmeye neden olmamalıdır.[112] Duyusallık, Cassirer için bir "anlam-doluluk" (*Sinnerfüllung*), *kendinde* bir "ayrışma ve cisimleşme" (*Besonderung und Verkörperung*), bir "dışlaşma ve bir anlamın vücut bulması" (*Manifestation und Inkarnation eines Sinnes*) demektir.[113]

Şu durumda "sembolik form" kavramı, Cassirer'in zihin felsefesinin taşıyıcısıysa, onun algı teorisinin taşıyıcısı da *symbolische Prägnanz*'tır.

Prägnanz terimi, Almancada *prägen* fiilinden türer. İsim hali *Prägung* olan bu fiil (1) madeni para gibi katı bir materyale biçim verme, onun kalıbını çıkarma; (2) damgalama, mühürleme, basma anlamına gelir. Diğer yandan bu fiilden türetilen (3) *Prägung* ismi ise bir sıfatla birlikte kullanıldığında karakteristik bir özelliği ifade eder (ör. *Demokratie westlicher Prägung* – Batı karakterli demokrasi). Özellikle ikinci anlamını dikkate aldığımızda konumuzla yakından ilgisini kurabiliriz. Bu anlamda belirgin olarak madeni para basımını ifade eden *Prägung* terimi güçlü bir "özlü" anlam ve etki yaratımını anlatır. Sözgelimi Julius Sezar, sikkesinin üzerine kendi mührünü veya resmini kabarttığında bu özsel, eksiksiz ve hatta mutlak bir gücü ifade etmektedir. Öte yandan fiilin sıfat hali olan *prägnant* ise kesin, öz, veciz, akılda kalıcı, kısa,

---

111 E. Cassirer, PsF I, s. 20.

112 E. Cassirer, PsF III, s. 71.

113 Cassirer, bir duyusalda "onda herhangi bir şekilde bir 'anlama bürünen,' bir duyusalın kendi Dasein ve Sosein tipi içinde kendini aynı zamanda bir duyunun ayrışması ve cisimleşmesi olarak, belirgin hale gelmesi ve vücut bulması olarak ortaya koyan, fenomenlerin tamamını kucaklamayı" denemiştir [E. Cassirer, PsF III, s. 105]; krş. O. Schwemmer, 1997, s. 50.

tam vb anlamlarına gelir. Önemli birşeyi, kısa ve özlü bir şekilde formüle etmeyi anlatır. Burada can alıcılık, çarpıcılık, bir özelliğin öne çıkması, zihnimize kazınması söz konusudur. Sıfat halinden hareketle şimdi *Prägnanz*'a baktığımızda, icaz, kesinlik, özlülük ve bir ifadenin taklit edilemez (*unnachahmliche*) vecizliği, onun zihnimize kazınması durumlarıyla karşı karşıya geliriz. Bu nedenlerle bu terimi burada "icaz" olarak çevirmek uygun olabilirdi. "Sembolik icaz" dendiğinde öyleyse, zihnimize kazınmış sembolik bir veciz anlam (icaz) düşünülmelidir. Örneğin akılda kalıcı bir şarkıyı düşünelim. Onun melodisi öylesine iz bırakıcıdır ki, âdeta zihnimize kazınır. Ancak yine de onun zihne kazınmasına yol açan şeyin ne olduğunu göstermek mümkün olmaz. Bir şarkıyı diğerinden daha akılda kalıcı yapan ölçütün ne olduğunu sormak çok anlamlı olmayabilir. Çünkü o, notaların diziliş biçimi veya türdeşliğine indirgenebilecek bir biçimsel nedene dayanmaz. Bununla birlikte "icaz," söz konusu Almanca terimin tüm yan anlamlarını karşılayamayacağı için bu "icaz" yerine orijinal terimi muhafaza etmek bana daha anlamlı görünüyor.

Öyleyse (Türkçe sözcük yapısına uydurarak) "sembolik pregnans," anlamın, algıda bize verilene sonradan eklenmediğini, algı sürecinin bizzat kendisinin bir anlam üretimi demek olduğunu anlatır. Algıladığımız şeylerde her zaman için birtakım özelliklerin kendiliğinden öne çıkması, âdeta kendini dayatması yine buna bir örnek olarak verilebilir. Çünkü açıktır ki, burada nesne kendisi öne çıkıyor ya da kendini dayatıyor değildir. Bunu yapan, Cassirer'in "ifade fonksiyonu" adını verdiği zihin fonksiyonudur. Bu nedenle biz duyumladığımız herşeyde formel analizinin mümkün olmadığı birlikli bir anlam üretiriz. Müzikte aklımızda kalan, onun herhangi bir belirgin niteliği olmaktan çok, bu anlamdır. Cassirer'e göre bu, bizim zihnimizin mitik-arkaik bir fonksiyonudur.

Sembolik pregnansın en temel özelliği onun, anlamı, algının nesnesinde kendiliğinden üretmesi, ona doğrudan duyu-

salın kendisinde sahip olmasıdır. Pregnans algının alametifarikasıdır.[114] Bize algının nesnesi yalnızca karakteristik bir ifade olarak belirli özellikler içinde verilir. Algıda nesnenin tüm özellikleri bir görü bütününe âdeta indirgenir. Bizim algıladığımız, nesnenin topyekûn özelliklerinin bir totalitesi değil, nesneye ait bir karakter, bir alamettir (*Merkmal*).

Sembolik pregnans kavramı, özellikle renk ve ışık algısının gerçekleşme biçiminin analizinde açık hale gelir.[115] Çünkü renk algısı zihnin çok özel bir etkinliğinin, ifadenin algısı esnasında etkin olan bir fonksiyonun ürünüdür. Renk, ışık, aydınlık fenomenleri ne *diskursif anlama-yetisi*nin ne de *reprodüktif imgelem*in, aksine yalnızca Kant tarafından "algının kendisinin zorunlu bir bileşeni"[116] olarak gösterilen *produktif imgelem*in edimini şart koşmaktadır.[117] İmgele-

---

[114] Sembolik pregnans kavramının Cassirer'in felsefesinin anlaşılmasında merkezi bir role sahip olduğu fikrini ilk vurgulayanlardan biri John Michael Krois olmuştur. Krş. J.M. Krois, "Problematik, Eigenart und Aktüalität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen," *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, ed. H.-J. Braun, H. Holzhey, E.W. Orth, Frankfurt: Suhrkamp, 1988, s. 23-24.

[115] E. Cassirer, PsF III, s. 230-231.

[116] *Saf Aklın Eleştirisi*'ne düştüğü bir dipnotta Kant şöyle der: "İmgelemin algının kendisinin zorunlu bir bileşeni olduğunu bugüne dek hiçbir psikolog düşünmüş değildir. Bu, bir yandan bu yetinin yalnızca reprodüksiyona sınırlanmış olmasına, öte yandan, duyuların bize yalnızca etkileri sağladıklarına (inanılmasından) değil, aksine bunları nesnelerin imgelerini yaratacak bir yolda birleştirdiğine inanılmış olmasından ileri gelir. Bunun için kuşkusuz izlenimlerin alırlığı dışında, ondan fazla birşey, yani onların bir sentez fonksiyonu talep edilir." (KdrV, A 120)

[117] E. Cassirer, PsF III, s. 149. Burada reprodüktif ve produktif imgelemin (*Einbildungskraft*) fonksiyonlarını birbirinden ayırmalıyız. Bu ayrım temelde *synthesis speciosa – synthesis intellectualis* ayrımına, yani biçimsel (*figürlich*) sentez ile intelektüel sentez ayrımına dayanır. Kant imgelemi "bir nesneyi görüde hazır bulunmaksızın da tasarımlama yetisi" şeklinde tanımlar (B 151). İmgelemin kendiliğindenlik (*Spontaneität*) karakteri onu üretici (*produktiv*) yapar.

min üretici (*produktif*) özelliği, zihnin algı yaşantısında bir anlam üretici (*Prägung*) karakterine özdeştir. Produktif imgelem duyumu tamamlayan olmaktan çok, algıdaki anlamın ortaya çıkmasını "mümkün kılan" bir form ya da biçim veriştir. Oysa sensualist psikoloji renk ve aydınlık duyumlarını salt duyu organlarıyla edindiğimiz deneyimle açıklayarak, izlenimi (temsile nazaran) daha etkin bir fonksiyon olarak kabul etmiştir.[118] Halbuki transendental bakış altında, görme (ya da izlenim), belirli bir "görüş" (*Sicht*) formundan bağımsız düşünülemez.[119] "O, 'duyusal' yaşantı olarak daima bir anlamın taşıyıcısıdır ve âdeta onun hizmetindedir."[120]

Cassirer, sembolik *pregnans* kavramını duyusal olanın anlam ile oluşturduğu birlikte temellendirir. Burada anlam (*Sinn*) algıya sonradan iliştirilen birşey değil, onun gerçekleşmesinin görüye dayanmayan koşuludur: "'sembolik *pregnans*' adı altında, 'duyusal' yaşantı olarak bir algı yaşantısının, aynı zamanda belirli bir görüye dayanmayan 'anlam'ı kendinde kavrama ve onu dolaysız somut bir temsil haline getirme tarzı anlaşılmalıdır."[121] Bu bakış açısı tamamen Cas-

---

Produktif imgelem, görüdeki hiçbir empirik veriye ihtiyaç duymaz, tamamen *a priori*dir. Öte yandan "yalnızca empirik yasaların onun sentezine tâbi olduğu" reprodüktif imgelem ise tamamen çağrışımsaldır (B 152). O Kant için bu haliyle psikolojiye aittir, transendental felsefeye değil. Reprodüktif imgelem, hafızanın bir şeyin imgesini çağrışımsal olarak yeniden üretmek durumunda kaldığı anda fonksiyoneldir. Bkz. KdrV, B 150-153.

[118] "Intellektus" fonksiyonuna ait olan bir başarıyı, "sensus"un hanesine yazmıştır. Bkz. D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren E. Baylan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009, s. 17-21.

[119] "Bir nesnenin 'sürekli' renklerini, tesadüfi renk ışımaları içinden gördüğümüz gibi, bir objenin hareketi içinde bizde oluşan çok çeşitli optik imgeleri, tamamen kendi özellikleri ve değişimleri içinde, nesnenin 'sürekli biçim'ini (*dauernde Gestalt*) kavramayı bize açarlar. Onlar salt 'izlenimler' değil, aksine 'temsiller' olarak rol alırlar; 'duygulanımlar'dan 'semboller'e dönüşürler" (E. Cassirer, PsF III, s. 177).

[120] *A.g.e.*, s. 228.

[121] *A.g.e.*, s. 231.

sirer'in ruh-beden problemini ele alma tarzına geri taşınabilir. Ruh-beden ilişkisi sembolik *pregnans* tanısı için köksel ve geri dönülmez bir paradigmadır.[122] Algının fenomenolojisi aracılığıyla, nasıl görüsel olanın ancak "anlam"la birlikte bize "verilmiş" olabileceğini biliyorsak, bu çerçevede anlamı da biz ancak "görüye" geri giderek kavrayabiliriz. "Sembolik" olanda görüsel form içinde kendini gösteren görü-üstü bir içerikle karşılaştığımızda transendent ve immanent onda birleşir.[123] Semboliğin anlam oluşturabilmesi, bedenin bu şekilde ruh ile bir olması demektir. Beden olmadan zihnin bir sembolik form oluşturması mümkün değildir. Düşünmenin bir algı içeriğini şart koştuğu ölçüde o halde düşünmek için bir bedene ihtiyaç duyarız.

Algı, genel olarak zihnin (*Geist*) sembol üretimi ile sonuçlanır; yani bir nesnenin tasarımını oluşturan zihinsel üretim (*Produktion*) bir sembol ortaya çıkarır. O halde zihinsel üretim (*Produktion*) bir sembolik form-veriştir (*Prägnanz*). İnsan tam da bu özelliği ile bir *animal symbolicum* olarak tanımlanır.[124] "Duyusal olan" ve "anlam" birliği bir kez kavrandığında artık sembolik *pregnans* ile yalnızca kavram oluşumunda değil, mitos düzeyinden başlayarak dil, din, sanat ve en sonunda bilgiye kadar tüm zihin ürünlerinde karşılaşırız. Bu fonksiyon sayesinde yaşantı, özellikle renk ve aydınlık algısında görülebileceği gibi çok farklı ifade karakterlerini oluşturabilir.[125] Bir başka deyişle, zihnin bu

[122] E.W. Orth, "Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen," *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosopohie der symbolischen Formen*, ed. E.W. Orth, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, s. 168.

[123] E. Cassirer, PsF III, s. 443-444.

[124] Cassirer'i anlamak için anahtar bir kavram olduğu düşünülen bu ifadeyi Cassirer yalnızca *An Essay on Man* adlı geç bir eserinde dile getirir.

[125] E. Cassirer, PsF III, s. 231.

üretimi sayesinde somut bir görü, görünün şeysel belirlenimiminden kendini kurtararak bir fizyonomik ifadenin anlamına dönüşür. Burada gerçekleşen şey, kendi iç deneyimimizin uzamsal görünün içine yerleşmesi ve bir yaşantıda ifadeye dönüşmesidir. Aslında Kant'ın "biz nesneler hakkında, ancak onların içine bizzat koyduğumuz şeyi *a priori* biliriz."[126] derken belirlediği iç deneyimin bilgideki sentez fonksiyonu, (fizyonomik) ifade algısının gerçekleştiği her algı ediminde aynı fonksiyondur. Fakat aradaki fark, ifade algısını üreten "yaşantı"nın hem bir bakıma zorunlu hem de keyfi oluşunda ortaya çıkmaktadır. Oysa algının "deneyim"e tâbi olduğu teorik durumda keyfilikten eser yoktur. Teorik veya mitik, her durumda algı öznelse de keyfi değildir.

Bu öznel algı yaşantısı içinde, subjektif bir (fizyonomik) anlam oluşumunun dinamiği kendini gösterir. Duyusal ifade karakterleri duygulanımsal olarak bağlı olduğumuz fizyonomik plan içinde bizim yaşamımızı kuşatır. Gerçeklik algının bu en temel duyusal evresinde bizimle, âdeta bir kişinin fizyonomisinde veya çehresinde olduğu gibi, ifade aracılığıyla "konuşur."[127] Duyusal yaşantı içinde bizimle konuşan gerçeklik karşısındaki en ilkel refleks hayvani bir korkudur. İnsan, mitos düzeyinin başında yer alan bu hayvani korkuyu hayranlıkla karışık bir şaşkınlığa dönüştürmeyi öğrenmiş ve onu tümüyle yepyeni bir tinselliğin alanına yönlendirmiştir. Cassirer'e göre felsefenin temelini oluşturan hayret, mitosun da başlangıcında yer alır.[128] Bu inanç, sembolik formlar sisteminin transendental felsefede gerçekleştirdiği Hegelci dönüşümün, mitosun felsefede aşılmasının (*aufgehoben sein*) göstergesidir.

---

[126] Kant sentetik birlik fikrinin *a priori* olarak bağlantı kategorilerinden önce geldiğini "Saf Anlama-yetisi Kavramlarının Dedüksiyonu"nda ele alır. Krş. KdrV. B 130-136.

[127] E. Cassirer, PsF II, s. 235.

[128] *A.g.e.*, s. 93.

Sürgün ve Unutuluş

Cassirer 1932'ye gelindiğinde Hamburg için bir simgeye dönüşmüştü. En verimli yıllarını burada geçirmiş, *Sembolik Formlar Felsefesi* dışında irili ufaklı epey çalışma yapmıştı. Ama Almanya'yı karanlık bulutlar çoktan sarmıştı. Kendisini ve ailesini bekleyen tehlike ufukta görünüyordu. Almanya artık sona ermişti. Nazilerin kendisini görevden uzaklaştırmalarını beklemeden ülkesini terk etme kararını aldı. 1933'te Oxford'a, 1935'te ise vatandaşlığa kabul edileceği İsveç'e yerleşti. Göteborg Üniversitesi'nde geçirdiği altı yılın ardından Cassirer Yale'den gelen teklifi değerlendirerek 1941'de Amerika'ya göç etmiş ve savaşın sonunu göremeden 1945'te Columbia'da görev yaptığı sırada hayata gözlerini yummuştur.

Ernst Cassirer'in felsefesi 1980'lerde Avrupa'daki yeniden uyanışına dek unutulur. Bunun geçerli bir tek nedeni olduğunu düşünüyorum. Bu da Cassirer'in gerçekdışı iyimserliğinin, savaş sonrası dünyanın kapıldığı karamsarlıkta yaşama şansı bulamamış olmasından başka bir şey değildir. Cassirer, felsefesini bekleyen kaderin daha kendisi hayattayken farkındaydı. Bir yerde, kendi düşünme tarzından "*old-fashioned*" diye söz ediyordu. ABD'nde hâkim olan analitik düşünme tarzının onun felsefesinin unutuluşunda rolü var mıydı;[129] yoksa gerçekten real-politik ile arasında-

[129] Bu tarzın Cassirer'e yabancı olduğu fikri ancak bir peşin hüküm olabilir. Yayımlanmamış yazıları içinde kendisi hakkında şöyle bir belirleme yapıyor Cassirer 1930'ların sonunda:
"Felsefenin ahlakı olarak gördüğüm 'dünya görüşü' içinde, Viyana Çevresi'nin düşünürlerine diğer herhangi bir 'okul'dan daha yakın durduğuma inanıyorum.
Belirlilik, kesinlik, salt öznel olanı ve 'duygu felsefesi'ni ortadan kaldırma çabası; analitik yöntemin uygulanması, katı kavramsal analiz; Bunların hepsi bütünüyle haklı bulduğum taleplerdir."
("Zur 'Relativität der Bezugssysteme'" akt. J.M. Krois, "Ernst Cassirer und der Wiener Kreis," *Elemente moderner Wissenschaftstheorie*, ed. F. Stadler, Vienna: Springer, 2000, s. 105-121.)

ki uyumsuzluktan mı ileri geliyordu artık önemli olduğunun göz ardı edilişi, tartışma konusudur. Bu ikisi arasında bir bağlantı olmadığını da iddia edemeyiz. Onun, kökleri Leibniz-Wolff metafiziğine dek inen iyimserliği, unutuluşunu yazgıya dönüştürmüştür. O her zaman birlik ilkesinin peşinde olmuştur, oysa ona yaklaşmak için attığı adımlar nihayetinde tarihin parçalara bölen eylemine maruz kalıyordu. Cassirer'in acaba biraz daha ömrü olsaydı, o yüzünü birlik ilkesinden başka bir yöne dönecek bir sarsıntı yaşar mıydı, Adorno gibi bir *Minima Moralia* yazar mıydı? Buna kesinlikle inanmıyorum. Aksine tarih, bu umutsuz iyimsere bir şey öğretebilecek güçten yoksundu. Cassirer kendi gücünü, onu tarihin ve real-politik'in her zaman üzerinde tutan idealizminden alıyordu. İyimserliğinin nedeni de olan bu idealizm onun felsefesinin sonu olmuştur. Zira çoktandır felsefenin rüzgârı kötümserlerden yanaydı.

Kaynakça

Allison, H.E. (1971). "Kant's Transcendental Humanism," *The Monist*, Nisan, 55:2, s. 182-207.

Aruoba, O. (1987). "Niye Gitsin ki Felsefe Sinemaya," *Ve Sinema*, Sayı 5, s. 41-45.

Beiser, F.C. (2002). *German Idealism: The Struggle Against Subjektivism, 1781-1801*, Cambridge: Harvard University Press.

Beiser, F.C. (2014). *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, New York: Oxford University Press.

Beiser, F.C. (2014b). *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*, New Jersey: Princeton University Press.

Cassirer, E. (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin: Verlag von Bruno Cassirer.

Cassirer, E. (1921/2001). *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, ed. B. Recki, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (ECW), cilt 10, Hamburg: Felix Meiner.

Cassirer, E. (1921/2003). "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften," *Aufsätze und kleine Schriften 1922–1926*, ed. B. Recki, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (ECW), cilt 16, Hamburg: Felix Meiner.

Cassirer, E. (1923/2001). *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil: *Zur Phänomenologie der sprachlichen Form*, ed. B. Recki, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (ECW), cilt 11, Hamburg: Felix Meiner.

Cassirer, E. (1925/2002). *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: *Das mythische Denken*, ed. B. Recki, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (ECW), cilt 12, Hamburg: Felix Meiner.

Cassirer, E. (1925/2002). "Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen," *Aufsätze und kleine Schriften 1922–1926*, ed. B. Recki, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (ECW), cilt 16, Hamburg: Felix Meiner.

Cassirer, E. (1927). "Erkenntnistheorie nebst den Grundfragen der Logik und Denkpsychologie," *Jahrbücher der Philosophie 3*, s. 31-92.

Cassirer, E. (1929/2002). *Philosophie der symbolischen Formen*. Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*, ed. B. Recki, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (ECW), cilt 13, Hamburg: Felix Meiner.

Cassirer, E. (1946). "Neo-Kantianism," *Encyclopedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge*, cilt 16, Chicago-Londra-Toronto.

Cassirer, T. (2003). *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg: Felix Meiner.

Cohen, H. (1902). *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin: Bruno Cassirer.

Frankopan, P. (2018). *İpek Yolu*, İstanbul: Pegasus.

Funke, G. (1979). "Die Wendung zur Metaphysik im Neukantianismus des 20. Jahrhunderst," *Von der Aktualität Kants*, Bonn: Buovier.

Gawronsky, D. (1949). "Ernst Cassirer: His Life and His Work," *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of Living Philosophers cilt VI, ed. P.A. Schilpp, Evanston: The Library of Living Philosophers, Inc.

Gregory, F. (2006). "Extending Kant: The Origins and Nature of Jakob Friedrich Fries's Philosophy of Science," *The Kantian*

Legacy in Nineteenth-Century Science, ed. M. Friedman, A. Nordmann, Cambridge: MIT Press.

Häuser, H.-D. (1989). *Transzendentale Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung: Objektivistischer Transformation des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus,* Bonn: Buovier.

Henke, E.L.T. (1867). *Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt*, Leipzig: Brockhaus.

Hoşgör, K. (2016). "Kantçılık ve NeoKantçılık," *Felsefe Tarihi III. XX. Yüzyıl Filozofları*, ed. A.K. Çüçen, Bursa: Sentez Yayınları.

Humboldt, W. von (1836). *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts*, Berlin: Königlichen Akademie der Wissenschaften.

Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çeviren E. Baylan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Kant, I. (1787/1968). *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Werke, Akademie Textausgabe, cilt III, 2. Basım, Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Köhnke, K.C. (1986). *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kreis, G. (2010). *Cassirer und die Formen des Geistes*, Berlin: Suhrkamp.

Krois, J.M. (1988). "Problematik, Eigenart und Aktüalität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen," *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, ed. H.-J. Braun, H. Holzhey, E.W. Orth, Frankfurt: Suhrkamp.

Krois, J.M. (1992). "Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics," *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97e Année, No. 4, s. 437-453.

Krois, J.M. (2000). "Ernst Cassirer und der Wiener Kreis," *Elemente moderner Wissenschaftstheorie*, ed. F. Stadler, Vienna: Springer.

Lange, F.A. (1998). *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, İstanbul: Sosyal Yayıncılık.

Liebmann, O. (1865). *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart: Carl Schober.

Moog, W. (1922). *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, Stuttgart: F. Enke.

Noras, A.J. (2020). *Geschichte des Neukantianismus*, çeviren T. Kubalica, Berlin: Peter Lang.

Orth, E.W. (2004). "Phänomenologie in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen," *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosopohie der symbolischen Formen*, ed. E.W. Orth, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Österreich, T.K. (1923). *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart*, Berlin: E.S. Mittler & Sohn.

Pinkard, T. (2002). *German Philosophy. 1760-1860: The Legacy of Idealism*, New York: Cambridge University Press.

Pulte, H. (2006). "Kant, Fries, and the Expanding Universe of Science," *The Kantian Legacy in Nineteenth-Century Science*, ed. M. Friedman, A. Nordmann, Cambridge: MIT Press.

Richardson, A.W. (2003). "Conceiving, Experiencing, and Conceiving Experiencing: Neo-Kantianism and the History of the Concept of Experience," *Topoi* 22, s. 55-67.

Schnädelbach, H. (2013). *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schwemmer, O. (1997). *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie Verlag.

XI

JASPERS

Karl Jaspers'in Varoluş Felsefesinin Kantçı Temelleri

Nebil Reyhani

On dokuzuncu yüzyıl sonlarında ortaya çıkan *yaşam felsefesi* akımının doğrudan takipçisi ve yirminci yüzyıl *varoluş felsefesi*nin en önemli temsilcilerinden biri olan Karl Jaspers'in Kant ile olan ilişkisi bu akımlar içinde dikkat çekici bir istisna oluşturur. *Yaşam felsefesi* akımının ortaya çıkışında Kant'ın felsefesinin doğrudan hiçbir rolü olmamıştır. Onun bu konuda oynadığı tek rol, olsa olsa, bu akımın öncüleri için *yaşamdan kopuk* felsefeyi en rafine şekilde temsil etmesi bakımından olumsuzdur. Kierkegaard, Nietzsche ve Dilthey gibi birbirlerine pek çok bakımdan hiç benzemeyen bu filozofları birleştiren nadir noktalardan birisi Kant'ın felsefesine karşı olumsuz tavırlarıydı. Tam olarak hakkını vermek gerekirse, belki Dilthey'ın diğerlerinden farklı olarak Kant'ın felsefesinden belirli bir ölçüye kadar olumlu etkilendiği söylenebilir. Onun tamamlanmamış bir proje olarak bıraktığı *Tarihsel Aklın Eleştirisi* fikri en nihayetinde bir

anlamda Kantçı bir projeydi. Bunun ötesinde Kant'ın felsefesiyle *içerikli* bir hesaplaşma Dilthey'ın felsefeye vermeye çalıştığı yeni yön için en belirleyici adımlardan biriydi. Bununla birlikte, Dilthey'ın Kant yorumunun son tahlilde onun örneğin Britanyalı empiristlerden farkını göremeyecek ya da bu farkla ilgilenmeyecek kadar yüzeysel olduğunu görüyoruz. Onun şu çok alıntılanan alaycı sözü bunu açıkça ortaya koyar: "Locke, Hume ve Kant'ın inşa ettikleri bilen öznenin damarlarında gerçek kan değil, salt düşünme etkinliği olarak seyreltilmiş akıl sıvısı dolaşır."[1] Karl Jaspers'in varoluş felsefesinin belki de en tipik özelliği, bu nedenle, *yaşam felsefesi*nin yirminci yüzyıl başlarındaki doğrudan takipçilerinden biri olmasına karşın Kant'ın yalnızca onun varoluş felsefesinde değil, entelektüel gelişiminin başlarından geç dönem eserlerine kadar kesintisiz oynadığı merkezi roldür.

Jaspers'in Kant yorumunun en ayırt edici özelliklerinden birisi onun Kant'ın felsefesiyle tanışma biçimidir. Jaspers'in zamanında bu tanışmanın olağan yolu bir felsefe öğrencisi olarak akademideki belli başlı Kant *uzman*larından onun felsefesini *öğrenmek*tir. Ne var ki daha sonrasının felsefe profesörü Karl Jaspers hiçbir zaman bir felsefe öğrencisi olmamıştı. Bir önceki yüzyılın "Kant'a geri dönelim!" çağrılarından sonra yirminci yüzyıla geldiğimizde Kant'ın felsefesi Almanya'da oldukça popülerdi. Ne var ki tam olarak bu popülarite nedeniyle zamanın felsefe öğrencileri Kant'ı o dönem için kendini kabul ettirmiş belli başlı Kant yorumları üzerinden öğreniyorlardı. Kant'ın söylediklerinin nasıl anlaşılması gerektiğini, genel olarak, en temelde iki yeni-Kantçı düşünce akımı belirliyordu. Psikiyatri ve psikoloji üzerinden daha sonra felsefeye geçecek olan tıp öğrencisi Jaspers konunun uzmanı hocalardan önce Kant'ı kendisinden okuyarak

---

1 W. Dilthey, "Einleitung in die Geisteswissenschaften," *Gesammelte Schriften*, ed. Bernhard Groethuysen, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht. Bd 1, 1990, s. XVIII.

akademide otorite haline gelen bu aracılığı atlamış oluyordu. Onun Kant yorumu bu nedenle daha en baştan mevcut Kant yorumları açısından uyumsuz ve nereden geldiği belli olmayan bir yabancı olarak algılanır. Yeni-Kantçı Heinrich Rickert'in Jaspers'in *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi* (*Psychologie der Weltanschauungen*) kitabına yazdığı eleştiri yazısındaki genel tonunu bunun üzerinden anlamak gerekir. Jaspers üzerinde kişisel olarak önemli etkisi olacak bu yazısında Rickert öncelikle Jaspers'in Kant ile ilgili görüşlerini mevcut Kant yorumlarıyla karşılaştırıyor ve ortaya çıkan uyumsuzluk nedeniyle Jaspers'i yerden yere vuruyordu.[2] Diğer yandan, bu yaklaşımla taban tabana zıt olarak, örneğin Hannah Arendt gibi bazı başkaları Jaspers'in Kant yorumunun en önemli başarısını tam da onun Kant'ın felsefesini hiçbir aracıya dayanmadan, doğrudan özümsemesinde bulur. Bu görüşe göre Jaspers bu sayede Kant'ı ona yabancı bir *ajanda* ile yorumlamak yerine onu kendisine koyduğu en nihai amaçları bakımından anlamayı başarmıştır. 1958 yılında Jaspers'e verilen *Barış Ödülü* (*Friedenspreis des deutschen Buchhandels*) töreninde yaptığı konuşmada Hannah Arendt bu nedenle Jaspers için provokatif bir biçimde "Kant'ın tek takipçisi" demiştir.

Kant'ın felsefesi daha en başından Jaspers'in felsefi ilgilerinin odağındadır. 1913 yılında kaleme aldığı, Kant'ın felsefesiyle derinlikli bir muhasebeyi ortaya koyan *Kant'ın İdeler Öğretisi* (*Kants Ideenlehre*) adlı yazısı onun kayda değer ilk felsefi denemesidir. Jaspers'in ilk olarak 1919 yılında *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi* kitabının ekinde yayınlayacağı bu yazı onun psikolojide gerçekleştirmeye çalıştığı yenilikçi projeye, aşağıda daha ayrıntılı olarak değineceğim gibi, *metodolojik* bir hazırlık olarak anlaşılabilir. Kant'ın

---

[2] H. Rickert, "Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte," *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, Bd. 9, H. 1, 1920, s. 1–42. Ayrıntı için bkz 9 numaralı dipnot.

felsefesinin onun bu projesi için oynadığı merkezi rolü aynı kitapta Jaspers net olarak şöyle ortaya koyar: "Kant ideler öğretisi ile Dünya Görüşlerinin Psikolojisinin temelinde yer alan fikrin yaratıcısıdır."[3]

Kant'ın İdeler Öğretisi adlı yazısında Jaspers *deney yönelimleri*nin tümlüklerini deney *içeriklerinin* tümlüklerinden (*Ganzheiten*) ayırt eden "üç hâkim ide" sayar. Bunlar Jaspers'e göre sırasıyla *mekanizma*, *organizma* ve *ruh*tur. Aynı yazının devamında Jaspers Kant'ın ilk iki ide söz konusu olduğunda oldukça ayrıntılı bir araştırma ortaya koymuş olmasına rağmen ruh idesiyle ilgili benzer bir araştırmaya hiç girişmediğine dikkat çeker. "Dünya Görüşlerinin Psikolojisinin temelinde yer alan fikir" bu ipucundan hareketle Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* ile analoji içinde anlaşılabilir: *Yargıgücünün Eleştirisi* bize *organizma* hakkında ne öğretiyorsa *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi* buna paralel olarak ruh hakkında aynı şeyi başarmalıydı. Gerçi bunu yapmak için Jaspers'in önemli bir noktada Kant'a ters düşmesi gerekiyordu. Kant idelerin sayısını nihai olarak belirlediğini düşünür, bu nedenle de saydığı idelere yenilerinin eklenmesi ona göre mümkün değildir.[4] Oysa Jaspers'in psikolojide amaçladığı şeyi yapabilmesi için Kant'ın idelerini onun bu görüşüne rağmen çoğaltması gerekiyordu. Bununla ilgili olarak Jaspers'in genel tutumu açısından kayda değer olan, onun bu girişimini Kant'a yabancı bir düşünmeye sapmadan (*ohne eigentlich unkantisch zu denken*) başarabileceği konusundaki iyimserliğini belirtme ihtiyacı duymasıydı.[5]

Kant'ın felsefesinin Jaspers'in *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi* için oynadığı rol, vurgulamaya çalıştığım gibi, kurucu bir öneme sahip olmakla birlikte şu noktanın gözden

---

[3] K. Jaspers, "Psychologie der Weltanschauungen," *Karl Jaspers Gesamtausgabe*, ed. O. Immel, Berlin: Schwabe Verlag. Bd 6, 2019, s. 33.

[4] Bu konu Rickert'in Jaspers'e yönelttiği temel eleştirilerden biridir. Ayrıntı için bkz. 9 numaralı dipnot.

[5] K. Jaspers, s. 427.

kaçmaması gerekir: Jaspers'in *Psikoloji*sinde dayandığı Kant yorumu henüz onun daha sonraki *Felsefe*sinin dayanacağı Kant yorumundan oldukça uzaktır. Kant'ın kendi eseri üzerindeki etkisini açıkladığı aynı yerde, hatta Kant'tan söz etmeden önce, Jaspers Hegel'i kitabı için önemli bir esin kaynağı olarak anar. Moriz Schlick'in Jaspers'in söz konusu kitabına yazdığı resensiyon yazısında da belirttiği gibi,[6] buradan hareketle Jaspers'in *Psikoloji*sinin Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ile analoji içinde yazıldığı da düşünülebilir. Jaspers'in entelektüel gelişiminin belirli bir ölçüde *eklektik* olarak nitelendirilebilecek bu aşamasında Kant'ın felsefesi onun *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi* projesinde belirli bir işlevi olan farklı kaynaklardan sadece birisiydi. Jaspers bu aşamada ortaya koymaya çalıştığı yeni tür psikolojinin bilimsel karakterinin ikna edici olmasını henüz çok önemsiyor, bu nedenle de Kant'ın felsefesinde her şeyden önce bu *bilimsellik* iddiasını dayandıracağı *metodolojik* bir temel

---

[6] M. Schlick, "Jaspers, Karl, Psychologie der Weltanschauungen," *Moritz Schlick Gesamtausgabe*, ed. E. Glassner, Viyana: Springer Verlag. Bd 5, 1922, s. 515. Jaspers'in kitabını anlamada kilit rolü olduğunu düşündüğü bu analojiyi Schlick hemen yazısının başında açık bir şekilde ortaya koyuyor: "Heidelbergli filozofun ikinci baskısı yayımlanmak üzere olan eseri en kestirme yoldan Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin modern karşılığı olarak karakterize edilebilir. Benzetme kendini dayatıyor, çünkü yöntem ve sonuçlar bakımından birbirlerinden uzaklaşsalar da konu, eğilim ve ataklık bakımından her iki eser arasında bir akrabalık görünüyor." Tam yüz yıl önce yayımlanmış ve büyük ölçüde unutulmuş olan bu kısa yazı bilimle ilgili görüşlerinde önemli bir fark olmasına rağmen Schlick'in Jaspers'in bu kitabında gerçekleştirmeye çalıştığı şeyi anlamaya ve ona hakkını vermeye gayret etmesi bakımından bir belge niteliği taşıyor. Jaspers'in *anlamacı psikoloji*sinin (*verstehende Psychologie*) açıklama peşinde olmadığına dikkat çektikten sonra Schlick, eğer bu fark gözetilirse Jaspers'in kitabının okur için ufuk açıcı olacağını söylüyor: "Kitabı yeni ve bilimsel *bilgi* elde etmek için değil de dünya görüşlerinin bitmek bilmeyen bir şekilde kendisinden fışkırdığı derin kaynağa göz atmak için eline alanlar Jaspers'de doğru kılavuzu bulacak ve en kuvvetli izlenimleri edineceklerdir." s. 517.

arıyordu. Eğer Almanya'da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında alevlenip Japsers'in zamanına kadar etkisini sürdüren *psikolojizm* tartışmasını göz önüne alacak olursak tıp kökenli Jaspers'in ortaya koymaya çalıştığı yenilikçi psikolojinin bilimsellik iddiası üzerindeki bu ısrarcı hassasiyetini anlamak zor olmayacaktır. Psikolojizm suçlamasına karşı koyabilmek için yeni bir psikoloji her şeyden önce metodolojik açıdan iyi temellendirilmiş olmalıydı. Kant'ın ideler öğretisinde, özellikle bu öğretinin idelerin regülatif kullanımını betimleyen "pozitif" bölümünde Jaspers psikolojisi için gerekli olan böyle bir temeli bulduğuna inandı. Kant'ın öğretisinde ide saf aklın deneyin nesnesi olamayacak bir kavramıdır Öte yandan bilimselliğin şartı olan nesnellik deneyin nesnesi olabilmeyi gerektirdiğinden Kant'ın idelerinin böyle nesnel bir yoruma açık oldukları tabii ki şüphelidir. Jaspers böyle bir eleştiriden büyük ölçüde idelerin regülatif kullanımına dayanarak kaçınıyor olmakla birlikte, psikolojisinin bilimsellik iddiasına bir destek olarak, aşağıdaki alıntıda olduğu gibi, son tahlilde, idelerin Kant'ta nesnel bir anlamları da olduğunda ısrar eder:

> Gerçek anlamda bilimsel olarak nitelendirilebilecek şey, sistematik olan, ilk olarak ideler aracılığıyla mümkün olur; çünkü bunlar yalnızca teknik manipülasyonlar değildir, tersine onların nesnelerin kendisinde nesnel anlamları vardır.[7]

Jaspers'in bu dönemde sıklıkla vurguladığı gibi, *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi* "peygambervari felsefe" (*prophetische Philosophie*) değil, bilim olmalıydı.[8] Yeni-Kantçılara içeriksel olarak hiç de yakın olmamakla birlikte bilimselliğin biçimsel şartları söz konusu olduğunda Jaspers onlarla tamamen

---

[7] K. Jaspers, Bd 6, s. 424.

[8] O. Immel, "Einleitung des Herausgebers," *Karl Jaspers Gesamtausgabe*, ed. O. Immel, Berlin: Schwabe Verlag, Bd 6, 2019, s. XXXIX.

fikir birliği içinde görünüyordu. Yeni-Kantçıların çizgisine bu yakınlaşmanın onların akademide görmezden gelinemeyecek otoritelerine bir ödün olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı tartışılabilir. Fakat eğer öyleyse Yeni-Kantçı Rickert'in *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi*ni yerden yere vuran eleştirisinden sonra Jaspers bu yakınlaşma çabasının tamamen başarısızlıkla sonuçlandığını görmüş olmalıydı.[9]

Entelektüel gelişiminin daha sonraki aşamalarında Jaspers muhtemelen bu konuda uğradığı hayal kırıklığının da

[9] Rickert incelemeye konu kitapta öncelikle psikolojinin açık bir tanımının yapılmamış olmasını bir eksiklik olarak görür. Ona göre Jaspers bunu mutlaka yapmalıydı, çünkü "bu bilimin kavramı tartışmalıdır" [H. Rickert, 1920, s. 10]. Yukarıda değindiğim gibi, psikolojizm tartışmalarından sonra Rickert'in bu talebi aslında Jaspers'e de oldukça anlaşılır görünüyordu. Tam olarak Rickert'in talebine uygun bir biçimde psikolojinin bir tanımını yapmakla olmasa da yine yukarıda değindiğim gibi, Kant'ın ideler öğretisine dayanarak psikolojiye karşı bu kuşkuculuğu aşmaya çalışmıştı. Rickert bu çabasını en azından biçimsel olarak takdir eder, hatta kitabın sonuna eklenen *Kant'ın İdeler Öğretisi* adlı yazının *Dünya Görüşlerinin Psikolojisi*'nden önce okunmasını önerir (s. 16). Ne var ki sonuç Rickert'i ikna etmez. Ona göre Jaspers'in psikolojisi tutarlı bir şekilde geliştirilecek olursa "Kant'ın mücadele ettiği ve bugün artık tamamen aşılmış görünen 'subjektivizm'e götürecektir" (s. 13). Kant'a dayanarak öğretisinin bilimsel karakterini temellendiremediği gibi Rickert'e göre Jaspers bunu yapmak için Kant'ın ideler öğretisini çarpıtmıştır, çünkü Kant'ın ide ile kastettiği şeyi çarpıtmadan "organizma" ile "mekanizma"yı "Tanrı," "ruh" ve "evren" ile aynı anlamda ide olarak görme imkânı yoktur (s. 16). İdeleri "psişik gerçeklikler" olarak tanımlamakla Jaspers, Rickert'e göre "Kant'ın kendine özgü 'subjektivizm'ini temelden yıkmış ve onu Kant'ın kendisinin mücadele ettiği düşünürlerle aynı kefeye koymuştur" (s. 16). Burada Rickert, âdeta teatral bir tonda, transandental felsefenin özüne ilişkin karşılaşabileceğimiz "en vahim karıştırma" ile karşı karşıya olduğumuzu söyler: "Transandental subjektivizm psikolojizm değildir, tersine ona tavizsiz bir şekilde karşı durur" (s. 17). Jaspers'in psikolojiyi Kantçı temellere dayandırma çabasına karşı Rickert'in önerisi, bu nedenle, şudur: "Kant'a karşı *mücadele edebilirsiniz*. Ama onun ideler öğretisi *adına* 'psikoloji' peşinde koşmayın" (s. 17. Vurgular orijinalde).

etkisiyle önceden bu kadar önemsediği bilimsellik iddiasından tamamıyla vazgeçer. Bilimsellik karakterinde ısrarcı olmak yerine yeni öğretisinin bu defa "iletişimin bir işlevi" olarak "hakiki felsefe" olduğu iddiasında bulunacaktır.[10] Bu yeni tutum Jaspers'in takip eden yıllarda geliştirdiği varoluş felsefesini ortaya koyduğu temel eserinin daha başlığında kendini belli eder: Dünya görüşlerinin bir *bilimi* yerine dünya yöneliminin *felsefesi* (*Philosophie der Weltorientierung*), varoluş aydınlanması (*Existenzerhellung*) ve metafiziğe yönelen bu esere Jaspers yanlış anlamaya hiç yer bırakmayacak bir şekilde ve provokatif bir sadelikle "Felsefe" adını verir. Öğretisinin bilimsellik karakterinden tümüyle vazgeçtikten sonra Jaspers'in bu bilimsellik iddiasını dayandırdığı Kant'a yeni döneminde daha mesafeli durması beklenebilirdi. Ne var ki Jaspers bilimsellik iddiasıyla birlikte Kant'ın felsefesiyle de arasına bir mesafe koymaz. Tersine, onda bu düşünsel evrim onun Kant yorumundaki bir evrimle paralel gerçekleşir. Kant'ın felsefesini bilimselliğin garantisi olarak görmek yerine Jaspers bu felsefede bu defa bilimlerden kesin olarak ayrılması gereken hakiki felsefenin dayanacağı nihai zeminini bulur. Bu yeni yorum bir bakıma oldukça aşırıdır. Çünkü en başta Kant, kendisi eleştirisinin bilimsellik karakterinde ısrarcıdır. Öte yandan Kantçı *Kritik* Jaspers için bilim değil, bir "transandental akıl aydınlanması" (*transzendentale Vernunfterhellung*) ya da "felsefi bilinç dönüşümü"dür (*philosophische Bewußtseinverwandlung*)[11] Diğer yandan Jaspers bu radikal yorumuyla Kant'a aykırı düştüğünü düşünmez, tersine bu yorumundaki aykırılığı Kant'ın çok bilinen bir sözünde işaret ettiği bir olanağa dayanarak meşru göstermeye çalışır: Bir yazarı yazarın kendisinden daha iyi anlamanın mümkün olduğunu

[10] K. Jaspers, *Philosophie II: Existenzerhellung*, Berlin: Springer Verlag, 1956, s. 114.

[11] K. Jaspers, *Die Großen Philosophen*, Münih: Piper Verlag, 1991, s. 599.

söyleyen Kant'a uygun olarak Jaspers bu yorumuyla Kant'ı kendisinden daha iyi anladığını, dolayısıyla onun felsefesiyle aykırı düşmek şöyle dursun, onun asıl anlamının ortaya çıkmasına yardımcı olduğunu düşünür.[12] Bu yorum için Kant'ta bulduğu önemli bir dayanak Kant'ın "felsefenin okul kavramı" (*Schulbegriff der Philosophie*) ile "felsefenin dünya kavramı" (*Weltbegriff der Philosophie*) arasında ayrım yaptığı yerdir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sonlarına doğru, *Saf Aklın Arkitektoniği* bölümünde Kant felsefeyi önce "okul kavramına" göre "bilimde bu bilginin sentetik birliği ve bununla birlikte bilginin mantıksal mükemmeliyetinden fazla herhangi bir amaç taşımaksızın salt bilim olarak aranan bilginin birliğidir" şeklinde tanımlar. Buraya düştüğü dipnotta ise, açıkça, "dünya kavramına" göre felsefenin "herkesi zorunlu olarak ilgilendiren şeyle ilgili" olduğunu söyler (B867). Kant'ın felsefenin iki kavramı arasında yaptığı ayrımı Jaspers kendi öğretisinde, örneğin aşağıda alıntılanan *Felsefeye Giriş* adlı eserinde açıkça ortaya koyduğu gibi, felsefe ile bilim arasında keskin bir ayrıma dönüştürecektir: "Bilimsel bilgiler bunları bilmenin hiçbir şekilde herkes için zorunlu olmadığı tek tek nesnelere yönelirken felsefede söz konusu olan insanı insan olması bakımından ilgilendiren varlığın bütünüdür [...]."[13]

Kant'ın felsefesinin Jaspers için merkezi önemi onun 1959 tarihli *Büyük Filozoflar* adlı eserinde salt biçimsel olarak bile kendini açık şekilde hissettirir. Kant onun "Felsefenin Dünya Tarihi"ne bir katkı olarak kaleme aldığı bu eserde açık ara en hacimli yeri işgal etmekle kalmaz. Felsefenin dünya tarihindeki *büyük*lerini Jaspers bu kitabında ilkin *insan olarak*, ikincisi *filozof olarak*, üçüncüsüyse *metafizikçi olarak*, yani bu saydığı şeyler olmaları bakımından "büyük"

---

[12] *A.g.e.*, s. 589.

[13] K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Münich: Piper Verlag, 2001, s. 9.

olarak nitelendirir. Bu *quasi* hiyerarşiye uygun bir biçimde ilk sırada Sokrates, Buddha, Konfiçyüs ve İsa "ölçü koyan insanlar" (*die maßgebenden Menschen*) olarak yer alırlar. Bu isimleri ikinci sırada "felsefenin üretici kurucuları" başlığı altında Platon, Augustinus ve Kant takip eder. Nihayet üçüncü sırada "kökenden düşünen metafizikçiler" başlığı altında Anaximandros, Herakleitos, Parmenides, Plotinos, Anselmus, Spinoza, Laotse ve Nagarjuna'yı sayacaktır. Kant bölümünün sonlarına doğru Kant'ın bu kitap içindeki olağanüstü yerini yeniden şu sözlerle vurgular:

> Kant betimlemesi bu kitabın en zor kısmıdır. Kant mümkün olduğu ölçüde özümsendiğinde bu birinin en yüksek dağı tırmanmasından sonrası gibi olacaktır: Bu kişi diğer dağların tamamını bir arada görecek ve şimdi geri yolunu bulup onları daha iyi tanımak kolay olacaktır.[14]

Kitabın Kant bölümünün içeriksel kısmında ortaya koyduğu gibi, bu zorluğun bir nedeni, Jaspers'e göre Kant'ın özne ve nesne arasındaki ilişkiyi sorgulamasının o zamana kadar doğruluğundan hiç şüphe edilmemiş kimi ortak kabulleri şüpheli hale getirmesiydi.[15] Kant'a gelene kadar özne ve nesne arasındaki ilişkiye yönelik felsefede sorulan en temel soru öznenin tasarımı ile bu tasarımda tasarlanan arasındaki örtüşmenin biçimiydi. Ne var ki, daha yakından bakıldığında bu sorunun kendisinin belirli bir epistemolojik kabule dayandığı görülebilir. Bu kabule göre biz hem tasarlayanı hem de tasarlananı hem kendimizden hem de birbirlerinden kesin olarak ayrı şeyler olarak tasarlayabiliriz. Oysa burada bütün açıklığıyla ilk kez Kant'ın görmüş olduğu problem şudur: Biz ne özneyi gerçek anlamda kendimizden ayrı olarak tasarlayabiliriz ne de tasarımda tasarlayan ile tasarlananı mutlak anlamda birbirlerinden bağımsız şeyler olarak. Çünkü, ilk

---

[14] K. Jaspers, s. 615.

[15] *A.g.e.*, s. 414.

olarak, kendimiz dışında tasarladığımız bir öznenin tasarımı *gerçekten bizim dışımızda* bir öznenin tasarımı değil, hâlâ *bizim* tasarımımızdır. Bu nedenle biz öznenin tasarlama yetisini kendimizden bağımsız olarak, örneğin bizden bağımsız başka bir insanın ya da hayvanın görme, duyma ya da sindirme yetisini açıklayabileceğimiz gibi açıklayamayız. İkinci olarak, tasarımda tasarlananın öznenin tamamen dışında olduğunu varsaydığımızda bu özneden tamamen farklı olan şeyin nasıl olup da öznenin tasarımına dönüştüğünü açıklamak mümkün değildir. Açık ki, özne salt kuruntunun ötesinde bilgiye sahip olduğu iddiasında bulunabilmek için nesneyi kendisi dışında tasarlamak zorunda. Öte yandan eğer bunu özneden tamamen ayrı, *kendinde* nasılsa öyle alacak olursak, öznenin bu şeyi nasıl olup da bir nesne olarak tasarlayabildiği sorusuna bir yanıt verilemez. Özne bilgi iddiasında bulunabilmek için, bu nedenle, kendisi ile nesne arasındaki bu uçurumu bir şekilde aşmak zorunda olacaktır. Bu uçurumu Jaspers sonradan popüler olacak bir ifadeyle "özne-nesne-yarılması" (*Subjekt-Objekt-Spaltung*) olarak adlandırır.[16]

Kant'ın bu probleme getirdiği çözüm onun özneyi herhangi bir deney nesnesi gibi değil, *transandental* olarak ele alan ve onu belirli bazı *a priori* kategorilerle donatılmış olarak düşündüğü *mümkün deney* teorisidir. Öznenin bilgi iddiası bakımından nesneyi kendisi dışında tasarlamak *zorunda* olduğu Kant için de kuşku götürmez şekilde doğrudur. Buna karşılık onun mümkün deney kavramı "dışımızda" ya da "nesnel" derken kastettiğimiz şeye yeni bir tanım getirecektir. Nesnellik bu yeni teoride özneye bir mümkün deneyde anlama yetisinin kategorilerine bağlı olarak verilebilecek olanlarla *sınırlıdır*. Bunun bir sonucu olarak Kant şeyleri *kendinde* nasıl iseler öyle kavrayan, sınırlandırılmamış bir bilme yetisinin üzerine düşünülmemiş, naif bir kabul olduğunu fark etti. Burada Jaspers'in Kant ile ilgili

[16] *A.g.e.*, s. 435.

vurguladığı nokta onun yalnızca "yarılma"yı ilk teşhis eden kişi olması değil, bunun genel olarak bilgi iddiası açısından yaratacağı felsefi sonuçların tam olarak farkına varmasıydı. Kant ona göre bu "yarılma"nın bilginin kapsamını ne şekilde sınırlandıracağını da açıkça görmüştü. Jaspers, gerçi, bu sınırlılığı ilk kez Kant'ın görmediğini de net olarak ifade eder. Kant'tan önce pek çok mistik bu sınırın farkındaydı ve bunu kendi mistisizmleriyle aşmayı denedi. Eğer özne-nesne-yarılması Jaspers'in aynı yerde belirttiği gibi bir "hapishane" ise[17] Kant ve mistiklerde ortak olan bu hapishaneden kurtulma arzusuydu. Öte yandan, mistiklerden farklı olarak Kant, Jaspers'e göre, buna "iletişimi imkânsız düşünülemezler" (*inkomminikable Undenkbarkeiten*) aracılığıyla "mistik esrime" içinde değil, "bilincin doğal aydınlığında" ulaşmayı denedi. Kant'ın bu başarısını Jaspers "bu düşüncenin onsuz olunamazlığı ve büyüklüğü" (*Unumgänglichkeit und Größe dieses Denkens*) olarak nitelendirir.[18] Jaspers daha önce bilimsellik iddiasını dayandırmaya çalıştığı Kantçı ideleri şimdi bu bağlamda bizi bilgi iddiası dışında yeni bir açılıma götüren kırılma noktaları (*Durchbruch*) olarak görür: "Varolanın (*Dasein*) görünüşlülüğü içinde, anlama yetisinin evrensel nesnelliğinin alanı içinde ideler açılımdır (*Durchbruch*). Bu açılım duyusal olmayanın bilginin bütünü içinde kendini açığa vurması (*Gegenwärtigkeit*) olacaktır."[19]

Kant'a yöneltilen eleştirilerle ilgili olarak Jaspers, genel olarak bu eleştirilere pek çok bakımdan katılır. Fakat burada aslında iki farklı tutum vardır. İlk olarak Jaspers kimi eleştirilere herhangi bir kulp takmadan, olduğu gibi katılır. Başka bazı eleştiriler söz konusu olduğundaysa, bunlara katılmakla birlikte bu problemlere Kant'ın yaptığı bir yanlışın yol açtığını düşünmez. Tersine Jaspers buradaki zorlukları Kant'ın

---

[17] *A.g.e.*, s. 414.

[18] *A.g.e.*, s. 435.

[19] *A.g.e.*, s. 471.

düşüncesinin derinliğinin ifadesi olarak görür. Bu sonuncusuna bir örnek döngüsellik, çelişki ve totoloji suçlamalarıdır. Jaspers'e göre bu suçlamalarda gerçi haklılık payı vardır, ama bunlar görünüşün ötesine geçen düşüncenin kaçınılmaz formlarıdır (*unumgängliche Formen jedes transzendierenden Denkens*) ve bu nedenle Kantçı düşüncenin hakikatini ortadan kaldırmazlar.[20] İlk tür eleştirilere örnek olarak Kant'ın *Eleştiri*sinin sistematik tamlığı, bilimsel karakteri konusundaki ısrarı ve onun öğretisinin daha geç dönemde ortaya koyduğu *doktriner* kısmı sayılabilir. Eğer biz *a priori* formlara Kant'ın söylediği gibi deney aracılığıyla değil, ama "deney vesilesiyle" (*anläßlich der Erfahrung*) sahip olabiliyorsak Jaspers'e göre bu formların sistematik tamlığı için tüm ümitler terk edilmelidir, çünkü biz henüz deneyin edinmemize vesile olmadığı başka formlar olup olmadığından hiçbir zaman emin olamayız.[21] Kant'ın bilimsellik iddiasını Jaspers aslında oldukça Kantçı görülebilecek şu basit nedenden reddeder: Bilim yalnızca nesnelerin (*Gegenstände*) bilimi olarak mümkündür, ama transendental yöntemle icra edilen felsefenin nesnesi (*Gegenstand*) yoktur. Kant'ın *a priori* inşa ile geliştirdiği doktriner kısım konusunda Jaspers empirik araştırmacılara bırakılması gereken bu konularda Kant'ın öğretisini onun felsefesi üzerine "yaşlılığında gençliğinde olduğundan daha sık" düşürdüğü "gölgeler" olarak niteler.[22] Bu noktalar Jaspers için Kant'ın felsefesinin sınırlarına ulaştığı yerdir. Bununla birlikte bu sınırlar ona göre Kant'ın temel görüşlerindeki kimi yanlışlardan değil, bu görüşlerin geliştirilmesinde düştüğü birtakım yanlışlardan kaynaklanmaktadır. Jaspers bundan şu sonucu çıkarır: "Kant tamamlanmalıdır, ama öyle ki, bu sayede onun felsefesinin hakikati ve gücü tam olarak açığa çıksın."[23]

---

[20] *A.g.e.*, s. 449.

[21] *A.g.e.*, s. 596.

[22] *A.g.e.*, s. 597.

[23] *A.g.e.*, s. 608.

Tamamlanması gereken konulara bir örnek olarak Jaspers Kant'ta çok ender olarak sözü geçen, konu edildiği nadir yerlerde ise uygunsuz bir şekilde sözü edilen *sevgi* kavramını sayar. Jaspers'e göre Kant "ne dereceye kadar aklın sevgi olduğunu, aklın sevgide nasıl etki ettiğini" görememiştir. Buna göre sevgiyi yalnızca "eğilim" olarak gören Kant öyle tamamlanmalıdır ki, bununla sevgi "ölümsüzlük" olarak ya da "akıl ve aklın tüm gücü" olarak tanınsın. İlk bakışta bu, itiraf edelim, pek santimental öneri Kantçı felsefenin ruhuna son derece aykırı görünecektir. Kant'ın ödev etiği, nihayetinde, ahlaki duygulanımlara dayalı her tür temellendirmeyi reddeder. Bununla birlikte, eğer Jaspers'in bu önerisini, örneğin, Hume'un benzer bir konudaki tutumuyla karşılaştıracak olursak, bu ilk başta olduğu kadar Kant'a aykırı görünmeyecektir. Çokça alıntılanan bir yerde Hume dünyayı kurtarabilecekken tam o esnada parmağı kaşındığı için bundan vazgeçen, dolayısıyla parmağını kaşımayı dünyayı kurtarmaya tercih eden birine karşı hiç kimsenin *akla aykırı* davrandığı suçlamasında bulunamayacağını söyler.[24] Aynı Hume'a göre akıl, Kant'ın *Prolegomena*'daki olağanüstü renkli anlatımıyla nedensellik konusunda da sadece kendini kandırmış, deneyin hamile bıraktığı hayal gücünün gayri meşru çocuğunu yanlış yere kendi çocuğu saymıştır.[25] Nedensellik kavramıyla ilgili olarak Kant'ın Hume'un bu *pesimizm*ine karşı nedensellik kavramının aklın kendi öz, meşru çocuğu olduğunu göstermek için ne kadar çaba sarf ettiğine bakacak olursak, onun aklın *sevgisizliği* konusundaki bu *pesimizm*ini paylaşmayacağını da iddia edebiliriz. Nitekim Kant'ın politik yazıları *insanlığın kaderine*

---

[24] İfadenin aslında burada aktardığımdan daha sade olan orijinali şöyle: *"Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger."* D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Londra: Clarendon Press, 1960, s. 416.

[25] I. Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çevirenler I. Kuçuradi, Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 6 (A 8).

kayıtsız olan bir aklın ona tamamen uzak olduğunun en açık kanıtıdır. Eğer, örneğin, Kant'ın dünya yurttaşlığı temeline dayanan bir toplumda ebedi barışın hüküm sürmesini yalnızca eğilimlerinden ötürü arzu edilir bulduğunu kabul edemeyeceksek, Kant'ın akıl kavramının gerçekten de Jaspers'in işaret ettiği yönde tamamlanması gerektiğini düşünebiliriz.

Jaspers'in felsefesinin, ama özellikle onun politik felsefesinin, Kant'ı böyle bir tamamlama denemesi olduğunu kabul etmek için pek çok nedenimiz vardır. Bununla birlikte böyle bir yorum, açıktır ki, Kant ile Jaspers'in felsefesi arasında belirli bir *kompatibilite*, başka deyişle uyuşma olduğu kabulüne dayanmak zorundadır. Oysa bunu varsaymak, yüzeysel bir bakışla bile hemen tespit edilebileceği gibi, hiç de kolay değildir.[26] Kant *Eleştiri* ile mümkün olan en üst derecede açıklığı vaat eder. Buna karşılık Jaspers dikkatimizi "çok anlamlı bir dile"[27] çekmek ister. Jaspers'e göre bu dilin içinde *transandans* bizzat duyulur hale gelir. Ne var ki onun nasıl duyulur hale geldiği oldukça karanlıktır, çünkü Jaspers'e göre bu dili konuşan bizzat *transandans değildir*.[28] Öte yandan, Jaspers'in *transandans* kavramının Kant'ın *transandental* yöntemi bağlamında anlaşılabileceğini düşünmek Jaspers'in Kant'ın felsefesine verdiği merkezi rol göz önüne alınırsa oldukça doğal görünüyor. Ne var ki bu ikisi arasında aslında doğrudan bir bağlantı yoktur, bu nedenle de birini diğerinden hareketle anlamaya ısrar etmek önemli yanlış anlamalara yol açacaktır. Nihayet Kant'ın felsefesinin katı formalizmi, doğrudan doğruya söylemek gerekirse, Jaspers'in varoluş felsefesinin özüne yabancıdır. On dokuzun-

---

[26] N. Reyhani, "Die Kantischen Wurzeln von Japers' Vision einer Weltgeschichte der Philosophie," *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*, ed. A. Cesana, G.J. Walters, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, s. 247.

[27] K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München: Piper Verlag, 1962, s. 157.

[28] *A.g.e.*, s. 173.

cu yüzyılda hayat felsefesinin ve onun yirminci yüzyıldaki takipçilerinin Kant'ın felsefesine mesafeli durmalarının ve onu *cansız* bir *biçimcilik* ile suçlamalarının nedeni buydu. Jaspers'in *hayat felsefesi*nin bir takipçisi olarak onlar içinde bu bakımdan neden bir istisna olduğunu anlamak çok kolay değildir. Jaspers'in *varoluş aydınlanması* (*Existenzerhellung*) nihayet salt form aracılığıyla değil, içerikle mümkün olur. Jaspers, Kant ile arasındaki bu farklılığı nasıl aştığına ilişkin herhangi bir ipucu vermese de en azından bu ayrıksılığın farkında olduğunu açıkça oraya koyar. İçeriksizlikle ilgili olarak Kant'ın felsefesinin "aşılamayacak bir tekdüzelik (*Kargheit*)" barındırdığını söyler. Kant'ın *transandans* kavramı hakkındaki görüşünü aynı şekilde açık, yanlış anlamaya yer vermeyecek bir biçimde dile getirir: "Eleştirel felsefe transandental felsefedir, transandans felsefesi değil."[29] Bu kökten farklılık Jaspers'in Kant'ın felsefesindeki formalizmi bir şekilde paranteze almayı başardığını ve bu felsefede ne bulduysa bunu formalizme *rağmen* başardığını düşündürebilir. Diğer yandan o, Kant'ı eleştirenlere karşı, tuhaf ama açık bir şekilde, onun tam da bu formalizmini savunmaya çalışır: "Kant'a daha kendi zamanında yöneltilen ve günümüze kadar süregelen suçlama, düşüncelerinin yalnızca formal olduğu suçlaması, onun felsefesinde derinlikli olana isabet eder."[30] Buradan hareketle Jaspers'e göre Kant'ın felsefesinin asıl gücünün sunuluşundaki formalizme rağmen değil, bu formalizm sayesinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim aynı yerde "Kant'ın gücü" için şu tespitlerde bulunur:

> Kant'ın gücü saf biçimsellikte kökenin aydınlanmasının hareketini gerçekleştirdiği yerde bulunur. Başka filozoflarda bu saflıkta neredeyse hiç görmediğimiz bir şekilde, sunulan içeriksellik ile üzerini örtme ya da basitleştirmeye başvurmadan kendi olmanın kendi kökenine seslenen bu güçtür.[31]

---

[29] K. Jaspers, s. 603.

[30] K. Jaspers, *Aneignung und Polemik*, Münih: Piper Verlag, 1968, s. 202.

[31] *A.g.e.*, s. 202.

Bununla birlikte, Jaspers'e göre bu formalizm, tabii ki, son söz değildir. Tersine, bu felsefenin gücünün tam olarak ortaya çıkması için, yukarıda da söylendiği gibi, içerikli bir felsefeyle tamamlanması gerekir.

Jaspers'in bu "tamamlama" ile ne kastettiği, onun belirli bazı tarih ve siyaset felsefesi yazılarında Kant'ın felsefesini bizzat nasıl tamamlamaya çalıştığına somut örnekler vererek gösterilebilir. Onun *Tarihin Hedefi ve Kökeni Üzerine* adlı kitabı Kant'ın *Dünya Yurttaşlığı Açısından Genel Bir Tarih Fikri* adlı yazısıyla aynı felsefi sorunu ele alır. Kant'ın *Ebedi Barış* adlı yazısında kendisine koyduğu hedef *Atom Bombası ve İnsanlığın Geleceği* adlı kitabında Jaspers'in kendisine koyduğu hedefle aynıdır. İki eser arasında Jaspers'in amaçladığı *tamamlama*yı ortaya koyan fark bu yazıların seslendiği alıcıdır: Kant *Ebedi Barış*'ta, en azından yüzeysel olarak, kendi zamanının hükümdarlarına hitap eder. Gerçi metindeki ironik üslup yazının asıl alıcısının doğrudan doğruya görünüşte hitap ettiği siyasi otorite olamayacağını düşündürür.[32] Bununla beraber, bu nüans burada vurgulanmaya değer de olsa, Jaspers ile bir karşılaştırma açısından belirleyici olan Kant'ın salt görünüşte bile olsa bu yazısında kendi zamanının siyasi erkine hitap ettiğidir. Diğer yandan Jaspers *Atom Bombası* kitabında açık bir biçimde *insan olarak insana* seslendiğinin altını çizer. *Genel Bir Tarih Fikri* adlı yazısında Kant doğada insanın tarihsel ilerleyişine yön veren gizli bir *mekanizm* keşfetmeye çalışır. Ne var ki bu mekanizm, yol açması engellenemeyecek bir *fatalizm* nedeniyle, paradoksal bir biçimde, insanı insan olarak *muhatap almayı* tamamen gereksiz kılar.

İnsanlık için iyi bir gelecek ummak ve bunun için çalışmak Kant ve Jaspers'de ortak olan nokta. Bir başka ortak

---

[32] N. Reyhani, "Kant'ın 'Ebedî Barış Üzerine' adlı Yazısında İroni," *HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları. 9. Kitap, 2004, s. 221

nokta da Kant'ın mutlulukçu ahlakı eleştirisinde dayandığı temellerdir. Kant bu eleştirisinde mutluluğun değil, ancak mutluluğa layık olmanın insanın amacı olabileceğini ima eder.[33] Başka yerlerde de benzer şekilde doğanın insana akıl vermekle amaçladığı şeyin onun mutluluğu olmadığını söyler. Başka hayvanların sahip oldukları yetilerin onların mutluluğu için düşünülmüş oldukları söylenebilse bile bu akıl için doğru değildir. Bu nedenle, Kant'a göre doğanın insana akıl yetisi vermekle amacı mutluluk değil, akıl sayesinde mutluluk ya da mutsuzluğunun kendi eseri olmasıdır.[34] Şu halde insanlık için umulan iyi gelecek her şeyden önce insanlığın kendi eseri olmalı, insanlık bu geleceğe layık olduğunu ortaya koymalıdır. Diğer yandan, açık ki, böyle bir gelecek salt siyasi erk sahiplerini buna ikna etmekle mümkün olsa, bundan insanlığın bu geleceği hak ettiği, bu geleceğin insanlığın eseri olduğu sonucuna varmamız doğrudan mümkün olmazdı. Bir benzetmeyle söylersek: Çoban güttüğü koyunların mutluluğundan tek başına sorumludur. Aksine bir davranışta onu ikna etmek koyunların mutluluğunu yeniden tesis etmek için yeterli olabilir. Koyunların bu mutluluğu hak edip etmedikleri sorusunu hiç sormayız. Oysa insandan, bundan farklı olarak, bu mutluluğun *kendi eseri* olmasını bekliyoruz. Bu nokta böyle bir gelecek için sırtımızı *doğanın bir planı*na dayamak istediğimizde daha da açık ortaya çıkar. Kant'a göre doğa, az önce değindiğim gibi, diğer hayvanların mutluluğu için onları uygun özelliklerle donatmış, ama insana bunun yerine *akıl* vererek mutluluğu-

---

[33] Bu görüşü Kant *Pratik Aklın Eleşitirisi*'nde şöyle dile getirir: "Bu yüzden ahlak da aslında, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl lâyık olmamız gerektiğinin öğretisidir." I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çeviren I. Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 141.

[34] I. Kant, "Über Pädagogik," *Kants Werke in Zehn Bänden*, ed. W. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Bd. 10, 1983, s. 702, (A 14).

nun da mutsuzluğunun da kendi eseri olmasını istemiştir. Oysa Kant ile birlikte *tarihsel* akışta doğanın gizli bir planı olduğunu varsayacak olursak aklın tüm insanlığın mutlu geleceği için yeterli olmadığını itiraf etmiş oluyoruz. Buna karşılık Jaspers'in insanlık için umduğu iyi gelecek kilit noktalardaki belirli bazı insanları ikna ederek ya da doğanın gizli bir planıyla kendiliğinden erişilebilecek bir durum değil, insanların bunu insan olmaları bakımından isteyerek, bunun için çalışmalarıyla erişilebilecek bir durumdur. Jaspers açısından bunun için doğanın bir planına da gerek kalmaz, çünkü akıl, en azından eğer bu kavramı Jaspers gibi anlayacak olursak, bunun için yeterlidir. Burası Jaspers'e göre *sevgi* kavramının neden *akıl* kavramından ayrı düşünülemeyeceğini ve Kant'ın bu noktada tamamlanması gerektiğini anlayabileceğimiz yerdir. Yukarıda Hume'dan aktardığım düşünce deneyini yeniden göz önüne alacak olursak Jaspers'in Kant'ın akıl kavramında eksik gördüğü *sevgi* hem insanlığın geleceğini umursamamızın nedeni hem böyle bir geleceğe layık olmanın göstergesi hem de böyle bir geleceği elde etmenin garantisidir. Bu nedenle Jaspers'in *Atom Bombası* her şeyden önce insanlığın geleceğini *umursamak* için bir *çağrı*dır. Kitap bu nedenle insanlığın kaderine hükmeden erk sahiplerine değil, *insan olmaları bakımından* tüm insanlara seslenir. Jaspers'in Kant'ı tamamladığını düşündüğü nokta buradadır.

Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* adlı yazısı onun yukarıda sözü geçen iki yazısından buradaki tartışma bağlamında ele alındığında önemli bir farklılık gösterir. Aydınlanmayı uygun kararlar almak için salt anlama yetisine (*Verstand*) sahip olmanın yeterli olduğu hiçbir durumda vesayeti kabullenmemekle bir tutan Kant'ın burada salt anlama yetisine sahip olması bakımından insanlara, yani *insan olarak insana* seslendiği açıktır. Yazının hemen başında Aydınlanmanın mottosu olarak dile getirilen çarpıcı ifadede toplumun herhangi bir kesimine değil, *insan olarak* tüm insanlara

seslenişin baskın tonu tüm yazıya karakterini verir: "Sapere aude! *Kendi* aklını (*Verstand*) kullanma cesareti göster!"

Jaspers'in yukarıda sözünü ettiğim *Felsefenin Dünya Tarihi* projesi de bir bakıma insanlara cesaret için bir çağrı olarak anlaşılabilir. Onun *Büyük Filozoflar* adlı eseri bu anlamda insanlara kendi kültürel sınırlarının ötesine geçerek *felsefi bir iletişim*e girmek için çağrı ve yol haritası olarak anlaşılabilir. Kant'ın *Aydınlanma* yazısı ile aradaki fark yine çok öğreticidir: *Aydınlanma* yazısında tüm insanları aynı çağrıya muhatap yapan *anlama yetisi* (*Verstand*) gerçi Kant'ın umduğu ve Jaspers'in önemsediği gibi sonuçta tüm gezegeni kuşatan bir hukuk düzeni birliği ortaya çıkarabilir. Ne var ki bu Jaspers'e göre insanlığın asıl hedefi olması gereken birlik için gerekli olmakla birlikte yeterli bir şart değildir. Çünkü Jaspers'e göre salt hukuksal düzen birliği henüz *insanın insan olarak birliği* değildir. İnsanları hukukun öznesi olarak birbirlerine bağlayan şeyin onları *insan olarak* birbirlerine bağlaması bir gereklilik değildir. Bir hukuksal düzen, kendi başına ne kadar değerli olursa olsun insanların fiziksel varlıklarını sürdürmelerinin maddi şartları (*menschliche Daseinsgrundlagen*) ile ilgilidir. Bu nedenle, kendi başına ne kadar istenir olursa olsun bir hukuksal düzenin kendi başına insanları bu maddesel varoluş düzeyinin ötesinde birbirine bağlaması söz konusu değildir. İnsanları bu maddesel varoluş koşullarının ötesinde birbirine bağlayan tek şey, Jaspers'e göre, bu nedenle, "yalnızca, birbirlerini düşünce ve sembolün görünüşünde özdeş olmaksızın karşılıklı olarak ilgilendiren, tarihsel olarak çok katmanlı köklerin iletişimi aracılığıyla elde edilen birlik" olabilir.[35] Bu iletişim Jaspers'e göre *felsefi* bir iletişimdir ve bu iletişimin birliği "felsefenin dünya tarihinin birliği"dir. Bununla beraber, Jaspers'e göre "felsefenin dünya tarihi" sözünü ettiği

[35] K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M: Fischer Verlag, 1955, s. 252.

iletişim için temel alabileceğimiz hazır bir zemin değil, ilk olarak bu iletişimi mümkün kılması için tamamlanması gereken bir "ödev"dir (*Aufgabe*).[36] Bu ödevi gerçekleştirmenin ilk koşulu, Jaspers'in sıklıkla vurguladığı gibi, *insana inanma*dır. Onun ilk olarak Kant'ta bulduğu bu fikir Jaspers'in tüm tarihsel-politik düşüncesin dayandığı nihai temeldir. Ona göre Kant insanları *insana inanmaya* çağırır, "insanın olduğu şeye değil, insanlara değil, ama onun insan olarak olabileceği şeye" inanmaya çağırır.[37] İnsana inanmanın karşıtı, yani *insandan kuşku duyma* söz konusu olduğunda Jaspers kendini yine Kant'a dayandırır: Kant'a göre deney hiçbir zaman insandan kuşku duymayı haklı gösteremez, çünkü bu deneyler doğrudan doğruya bu kuşkunun sonuçları olacaklardır. Kant'ın *insana inanmayı* temellendirmesinde Jaspers bu nedenle onun tüm felsefesinin dayandığı temel ilkeyi bulur:

Kant varoluşta başarısız olabilecek olanaklardan hareketle yaşamayı ve eylemde bulunmayı öğretiyor. O bu olanaklardan belirsizlik ve hatta olasılıksızlık yüzünden vazgeçmek istemiyor. Bu güç bilmeye dayalı planlamadan ve teknik araçların maharetli kullanımından daha derin bir temelden geliyor.[38]

Kaynakça

Dilthey, W. (1990). "Einleitung in die Geisteswissenschaften," *Gesammelte Schriften*, ed. B. Groethuysen, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.

Hume, D. (1960). *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Londra: Clarendon Press.

Kant, I. (1983). *Kants Werke in Zehn Bänden*, ed. W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

---

[36] K. Jaspers, s. 10.

[37] *A.g.e.*, s. 496.

[38] *A.g.e.*, s. 228.

Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çeviren I. Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çevirenler I. Kuçuradi, Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Immel, O (2019). "Einleitung des Herausgebers," *Karl Jaspers Gesamtausgabe*, ed. O. Immel, Berlin: Schwabe Verlag, cilt 6.

Jaspers, K. (2019). "Psychologie der Weltanschauungen," *Karl Jaspers Gesamtausgabe*, cilt 6, ed. Oliver Immel, Berlin: Schwabe Verlag.

Jaspers, K. (1955). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M: Fischer Verlag.

Jaspers, K. (1956). *Philosophie II: Existenzerhellung*, Berlin: Springer Verlag.

Jaspers, K. (1991). *Die Großen Philosophen*, Münih: Piper Verlag.

Jaspers, K. (1962). *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München: Piper Verlag.

Jaspers, K. (1968). *Aneignung und Polemik*, Münih: Piper Verlag.

Jaspers, K. (1982). *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Münih: Piper Verlag.

Jaspers, K. (2001). *Einführung in die Philosophie*, Münih: Piper Verlag.

Reyhani, N. (2004). "Kant'ın 'Ebedî Barış Üzerine' adlı Yazısında İroni," *HFSA Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 9. Kitap.

Reyhani, N. (2008). "Die Kantischen Wurzeln von Japers' Vision einer Weltgeschichte der Philosophie," *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*, ed. A. Cesana, G.J. Walters, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Rickert, H. (1920). "Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte," *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, cilt 9, H. 1. 1-42.

Schlick, M. (1922). "Jaspers, Karl, Psychologie der Weltanschauungen," *Moritz Schlick Gesamtausgabe*, ed. E. Glassner, Viyana: Springer Verlag, cilt 5.

XII

WITTGENSTEIN

Sentetik A Prioriden Sentaktik A Prioriye[1]

H. Bülent Gözkân

I. Giriş

Saf *Aklın Eleştirisi*'nin 1781'de yayımlanmasıyla başlayan "Kopernik Devrimi," ayrıca *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargıgücünün Eleştirisi* ile devam eden devrimler evresi, düşünmenin çok farklı alanlardaki işleyişine, gidişatına, kapsama alanına ve varoluşun tarihine öyle bir etkide bulunmuş ve öyle bir damga basmıştır ki, bu tarihten sonra hakikate ilişkin soruşturmaya, insanın özerkliğine, özgürlüğüne, onuruna, saygınlığına değer veren hiç kimse Kant'ın bu büyük eserini görmezden gelememiş, onun *SAE*'nin son bölümündeki benzetmesiyle[2]

---

[1] Bu yazıyı okuyan ve değerli görüşlerini paylaşan meslektaşlarım ve dostlarım Cem Kamözüt'e, Hakan Yücefer'e ve Alper Yavuz'a çok teşekkür ederim.

[2] Kant, *SAE*'sinin son bölümü olan "Saf Aklın Tarihi"nde, metafiziği yöntem açısından ele alırken bilimsel (*szientifischen*) yöntemden söz etmektedir (B-883). Bilimsel olan, burada bilgilerin sistematik

"bu patikayı" öyle ya da böyle geliştirerek veya eleştirerek veya reddederken dahi gerekçelerini sağlamlaştırma çabasına girme yoluyla bir anayola dönüştürmeye, şu ya da bu şekilde katkıda bulunmuştur.

Bu yazının konusu olan Wittgenstein ve onun Kant ile olan bağlantısı da Wittgenstein'ın düşünmenin tarihi içindeki ayrıksı yolu da dikkate alındığında bile (Wittgenstein, genelde hiçbir düşünür üzerine yazmadığı gibi, Kant üzerine de birkaç eleştirel değini dışında doğrudan bir yazı yazmamıştır), yukarıda sözü edilen "reddetmenin gerekçelerinin sağlamlaştırma çabası" itibariyle Kant fikriyatından bağımsız değildir; dahası Kant'ın transandantal felsefe ile dönüştürdüğü düşünme faaliyetini, dil düzlemine taşıyarak, içinde önemli farklılıklar ve karşıtlıklar barındırsa da tini ve amacı itibariyle olmasa bile bir ölçüde devam ettirmiştir.

Düşünmenin tarihi içinde ortaya çıkmış olan idealizm materyalizm, rasyonalizm deneycilik vb felsefi tavır farklılıklarının bir benzerinin, yirminci yüzyılda kıta felsefesi ve analitik felsefe olarak ortaya çıkışı çeşitli yorumlarla ele alınmıştır. Michael Friedman'ın, çok ilginç çalışması *A Parting of the Ways* (Yollar Ayrılırken) de bunlardan biridir. Friedman, bu "yol ayrımı"nın, 1929'da Davos'ta yapılan Ernst Cassirer ile Martin Heidegger arasındaki tartışma sonrasında açıklık kazandığını, bu tartışmaya dinleyici olarak katılan Rudolf Carnap'ı da bu resmin içine dahil ederek ele almaktadır. Davos tartışmasının merkezinde önemli bir Yeni-Kantçı

---

bir birlik içinde durmasıdır (B-860). Kant, felsefe tarihi itibariyle bilimsel yönteme ya dogmatik ya da kuşkucu yoldan yaklaşıldığını, ilkinin Wolff, ikincinin Hume tarafından örneklendiğini ifade ediyor. Eleştirel yolun (*der kritische Weg*) ise halen açık olduğunu, kendisiyle bu yolu yürümek lutüfkârlığına ve sabrına sahip okurlarla bu patikanın bir anayola dönüştürülebileceğini belirtir (B-883). I. Kant, *Critique of Pure Reason*, çevirenler P. Guyer ve A.W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (Bundan sonra *SAE* olarak anılacak).

okul olan Marburg Okulunun yine önemli bir temsilcisi olan Cassirer'in Kant yorumuyla, bu tartışmadan kısa bir süre önce yayımlanan Heidegger'in *Kant ve Metafizik Problemi* kitabındaki Kant yorumu arasındaki çatışma vardır.[3] Friedman'ın yorumuna göre, bu tartışmaya dinleyici olarak katılan Carnap'ın da aralarında bulunduğu Schilick, Reichenbach, Neurath, Ayer gibi bir grup felsefecinin bundan sonra izleyecekleri yol ve yaptıkları yorumlar, başlangıcı, öncelikle büyük Frege'den (1848-1925), Russell'dan (1872-1970), Viyana Çevresi düşünürlerinden ve nihayet Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'undan gelen güçlü bir akımın, analitik felsefe akımının, felsefede, dilin mantıksal çözümlemesinin öncelikli bir konumda olduğu bir anlayışın, kıta felsefesi olarak adlandırılan düşünme tarzından köklü bir farklılığını, giderek farklı bir düşünme evrenini ortaya çıkartan "ayrılma"yı, açık şekilde ortaya koymuştur.

Bu yazıda, önce Davos'taki o tartışmanın arka planında olduğu gibi, on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren ana hatlarıyla tüm felsefi meselelerin tarihsel arka planında Kant'ın bulunduğu Kant sonrası felsefe anlayışının genel bir panoramasına kısaca bakacağım, ardından Frege ile başlayan yeni bir düşünme hamlesinin ve Russell'ın katkılarına kısaca başvurarak, bu yeni mirasın Wittgenstein'da nasıl bir felsefe anlayışına dönüştüğüne işaret edeceğim. Bu yazıda ağırlıklı olarak, düşünmenin tarihi içindeki çok özel yeriyle bir deha ürünü olarak kabul görmüş olan *Tractatus*'u, sonrasında da Wittgenstein'ın tümüyle kendi sesini bulduğu *Felsefe Soruşturmaları*'nda nasıl bir felsefe anlayışı geliştirdiğini kısaca ele alacağım. En sonunda ise Wittgenstein'ın bu olağandışı ürünü ile Kant arasındaki ilişkiyi ele alarak Wittgenstein'ı bu bakış açısından değerlendireceğim.

---

[3] Davos tartışması için bkz. M. Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, çeviren K.H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021. Ayrıca bu tartışma üzerine nitelikli bir Türkçe kitap için bkz. K. Hoşgör, *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, Ankara: Fol Kitap, 2021.

II. Arka Plan

Kant sonrası felsefe ve Fransız Devrimi sonrasında Dünya köklü bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Bunun Almanca konuşulan felsefe dünyasındaki yansıması, Almanya'da devrimin ne zaman ve nasıl olacağı üzerine kafa yoran, tarihin akışıyla insanın özgür eylemleri arasındaki bağlantıları zorunluluk üzerinden görmeye çalışan, sonradan Alman İdealizmi adı altında anılan düşünürlerin ve onların en yüksek temsilcisi olan Hegel'in ortaya çıkışıdır. Marx ile bu düşünme tarzı iktisadi ilişkilerin, üretim ilişkilerinin merkeze yerleşmesiyle tekrar köklü bir dönüşüme uğramıştır. On dokuzuncu yüzyılda doğa bilimlerinde ve matematikte ortaya çıkan gelişmeler ise, özellikle Eukleides-dışı geometrilerin ortaya çıkışı, doğa bilimlerini model alan ve yeni gelişen bir bilim olan psikolojiyi bir doğa bilimine dönüştürerek, matematik, hatta mantığı bile psikolojik, deneysel bir çerçevede ele almak isteyen, genelde metafizik karşıtı, ama özellikle Hegel karşıtı pozitivist bir anlayışın da arka planını oluşturmuştur. Öte yandan, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra, Almanya'da, bu bilimci, pozitivist tavra mesafe alan ve Kant geleneğinden kopmak istemeyen, ama Alman İdealizmine de mesafeli olan Yeni-Kantçı Okullar; bunlar arasında da Kant felsefesiyle, doğa bilimlerindeki ve matematik ve mantıktaki gelişmeleri bir araya getirmeye çalışan Marburg Okulu ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu dönemde psikolojizme, yani mantığı ve matematiği tecrübi (empirik) açıdan ele alarak psikolojiye indirgeme fikrine karşı çıkan iki anlayış daha vardır: Frege ve Husserlci fenomenoloji. Frege bu karşı çıkışı dilin derin mantıksal sentaksına yönelerek ve bu yolla doğa bilimlerinden tümüyle bağımsız bir mantık ve matematik anlayışıyla gerekçelendirirken, Husserl bunu, bilinç ve özbilinç araştırmaları üzerinden gerekçelendiriyordu. Modern simgesel mantığın kurucusu olarak Frege'nin açtığı, Russell'ın katkıda bulunduğu dile ve dilin mantıksal

derin yapısının özerkliğine bu yeni yaklaşım yolu, Wittgenstein'da farklı bir felsefe anlayışına dönüşecekti. Heidegger ise Husserlci fenomenolojiyi, varoluşun bilişsel olmayan, ama ahlâklılık ve özgürlükle de bağlantılı olmayan yaşantılarındaki zorunlulukları da felsefi düşünmeye dahil ederek genişletiyordu.

Analitik felsefe geleneğinin başlangıcındaki, sonradan mantıkçı pozitivizm olarak adlandırılacak tavır ise özellikle Hume'un deneyimciliğinden etkilenen ama onun psikolojik indirgemeci veya çözümleyici (analiz) anlayışını,[4] Frege'nin, sonrasında Russell ve Whitehead'in modern simgesel mantıkta yaptıkları katkıyı devralarak, mantıksal bir çözümleme anlayışına dönüştürecek yaklaşımdı.

1889'da çok varlıklı bir ailenin çocuğu olarak Viyana'da dünyaya gelen, makine mühendisliği eğitimi alan ve bu alandaki çalışmalarını Manchester'da sürdürdüğü sırada Frege ve Russell'ın yazılarına ilgi duyarak, mantık ve matematiğin temelleri üzerine çalışmaya başlayan Ludwig Wittgenstein'ın düşünce dünyasında tüm bu arkaplan az ya da çok mevcuttu ama düşünceleri, bu anlayışların herhangi birine de indirgenemezdi. Kantçı sentetik a priori fikrine eleştireldi, Hegel'e düşmanlık konusunda mantıkçı pozitivistlerle uyuşuyordu ve genelde tüm metafiziğe karşıydı ama onlar gibi tüm sorunların bilime indirgenerek çözülebileceğini de düşünmüyordu. Doğal dilin çözümlemeye tâbi tutularak mantıksal sentaksa indirgenmesi düşüncesine bağlıydı, ama Frege ve Russell'ın mantıksalcılığına, yani matematiğin mantığa indirgenebilir olduğu fikrine karşıydı.[5] Hayata ilişkin meselelerin, etiğin, temel yaşantıların önemini vurguluyordu ama bunların dile getirilmesinin ve akıl yürütmenin konusu yapılmalarının di-

---

[4] P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Cambridge, Mass.: Blackwell Publishing, 1996, s. 4.

[5] Frege, aritmetiğin mantığa indirgenebileceğini savunurken, Russell matematiğin tamamının indirgenebileceğini savunuyordu.

lin mantığının ihlâli olacağından dolayı felsefe etkinliğinin dışında tutulması gerektiğini savunuyordu.

III. Frege ve Russell

Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*'un "Önsöz"ünde, "düşüncelerimin uyarılmasının büyük bir bölümünü Frege'nin olağanüstü (*großartig*) yapıtlarına ve dostu[m] Bay Bertrand Russell'ın çalışmalarına borçlu" olduğunu belirtiyordu.[6] Frege ve Russell'ın çalışmalarından hem çok yararlanan ama onlara ciddi eleştiriler de yönelten Wittgenstein'ın bu "borçlu olmak"la ne kastettiğine kısaca bakalım.

Modern simgesel mantığın kurucusu olan Frege'yi analitik felsefenin kurucusu olarak kabul edenler de vardır.[7] Matematik doktorası yapmış olan Frege'nin asıl yönelimi sayının (sayma sayısının [*Anzahl*]) ne olduğudur. Böylece Frege, *Aritmetiğin Temelleri*'nin girişinde sorunu şöyle koyar: "Sayma sayısının tanımlanması mı gerektiği, yoksa tanımlanmamış olarak mı kabul edileceği sorunu her şeyin üstündedir. Bu kitabın ortaya koymak istediği nokta tam da budur."[8]

Frege, yaşamının sonlarında kaleme aldığı bir yazısında şunları yazıyor: "Matematik ile başladım. Bu bilimde daha sağlam temeller için çaba göstermek bana en acil gereksinim olarak göründü. Kısa sürede anladım ki, sayı bir yığın, bir

---

6 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çeviren O. Aruoba, İstanbul: Bilim/ Felsefe /Sanat Yayınları, 1985. (Bundan sonra *TLP* olarak anılacak. Atıflarda genellikle bu çeviriyi izlesem de gerekli gördüğüm yerlerde değişiklikler yaptım.)

7 M. Dummett, *Frege: Philosophy of Mathematics*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, s. xi. Dummett'a göre Aristoteles örneğinde olduğu gibi, dilsel sorular sorup dilsel yanıtlar veren birçok filozof olmasına karşılık, Frege, dilsel olmayan bir soru sorup ona dilsel bir yanıt veren ilk filozoftur. (*A.g.e.*, s. 112)

8 G. Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çeviren H.B. Gözkân, İstanbul: YKY. 5. Baskı, 2020, s. 90. (Bundan sonra *AT* olarak anılacak.)

şey dizisi veya bir yığına ait bir özellik değildir; sayma işleminin sonucunda ulaştığımız sayı hakkında bir bildirimde bulunduğumuzda, bir kavram hakkında bildirimde bulunmuş oluruz. Dilin mantıksal yetersizliği böyle araştırmalar için ciddi bir engel oluşturuyordu. Buna *Begriffsschrift* (Kavram Yazısı) ile bir çare buldum. Böylelikle matematikten mantığa geçmiş oldum."[9]

Frege, sayma sayısının (kardinal sayı) tanımlanması girişiminde *AT*'nin Giriş kısmının sonunda üç temel ilkeye bağlı kaldığını yazmaktadır: Psikolojik olanı mantıksal olandan, öznel olanı nesnel olandan kesin bir biçimde ayırmak; sözcüklerin gönderimini (anlamını) (*Bedeutung*)[10] tek başına değil, ancak bir tümce bağlamında ele almak (bu ilke, Wittgenstein'ın her iki döneminde de bağlı kalacağı "bağlam ilkesi"dir); kavramla nesne arasındaki ayrımı asla gözden kaçırmamak.

Frege'nin araştırma programını kısaca ifade edelim: 1- Sayı nedir?; 2- Sayının ne olduğu, tek başına onun üzerine düşünülerek bulunamaz; sayının kendisini nasıl gösterdiği, nasıl ortaya koyduğu üzerinden yapılabilir (bağlam ilkesi); 3- Sayı, kendisini dilde, özellikle sayma ifadeleriyle ("kaç tane" sorusuna verilen cevaplarda olduğu gibi) gösterir; 4- Gündelik dilin renkliliği, zenginliği ve bu yüzden muğlaklığı sayının kendisini dilde ortaya koymasını analiz etmek için bir engeldir; 5- Daha rafine (muğlaklığı en aza indirgeyen) bir dile ihtiyaç var.

Modern simgesel mantığın kurucu metni olan *Begriffsschrift,* aslında tam da bu ihtiyaçtan doğmuştur.[11] Bu araştırma

---

[9] G. Frege, *Posthumous Writings*, çeviren P. Long ve R. White, 1979, s. 253. [*Nachgelassene Schriften*, (*NS*), Blackwell, s. 273].

[10] G. Frege *Sinn* ve *Bedeutung* ayrımını *AT*'den sonra yapıyor. Ayr. bkz. *AT*. Sunuş yazısı s. 42, dipnot 68.

[11] Tıpkı Newton öncesindeki matematiğin, doğada birbirine bağlı olarak değişen hareketleri incelemekte yeterli olmaması nedeniyle, Newton'un fonksiyonel analizi, türev ve integrali inşa etmesi gibi.

programının nihai amacı ise aritmetiğin mantığa indirgenebilir olduğunu, yani aritmetiğin doğruluklarının analitik ve a priori olduğunu ortaya koymaktır. Böylelikle, aritmetiğin temel yasalarının aslında mantığın genel yasalarından türedikleri ve dolayısıyla bu temel yasaların analitik doğruluklar olduğu ortaya konabilir.

Frege, sayma sayısının aslî doğasına yönelik incelemesinde, mevcut mantığı (birçok ekleme, matematikselleştirme çabasına (Boole) rağmen hükmünü sürdüren Aristoteles mantığını) yeterli görmediği gibi, yanlış yönlendirici olarak da görüyor. Çünkü mantıkçılar, Frege'ye göre şimdiye kadar doğal dilin gramerini izlemişlerdir. Oysa doğal dillerin zeminindeki derin mantıksal yapıya temas etmeden onun hedeflediği araştırmaları yapma olanağı bulunmamaktadır.[12] Frege, *Begriffsschrift*'te geliştirdiği *ideografi*siyle gündelik dil arasındaki ilişkiyi mikroskop ve göz benzeşimiyle aktarıyor. Gözün kullanımı ve yaygınlık alanı elbette mikroskop-

[12] Frege, aşağıda ifade edilen katkılarıyla mantık incelemelerine bakışı kökten bir şekilde değiştirmiştir:

1) Önermeler Mantığı, doğruluk fonksiyonuna bağlı mantıksal bağlaçlar anlayışı.

2) Niceleme teorisi: Tümden söz eden (her x) ve tikelden söz eden (en az bir x vardır) ifadeler yüklem değil, nicelemelerdir. Örneğin, "tüm kediler, tüm memeliler, vb" sözü edilen kavram ve nesneler için niceleyicidir, yani bunları sayar, ama bu kavram ve nesnelerin bir özelliğini dile getirmez. Aynı şekilde, tikel niceleyici de "en az bir x vardır" ifadesiyle bir nesnenin varlığı hakkında bir bildirimde bulunmaz, başka bir deyişle "varlık" nesnelere değil, kavramlara yüklenir; yani "varlık bildiren ifadeler" nesne itibariyle yüklemsel değildir, nicelemedir. (Kant'ın, *SAE*'nde, ontolojik Tanrı ispatının geçersizliğini ortaya koyarken ("Varlık gerçek bir yüklem değildir" B626), bu ilkeyi öncelemektedir.)

3) Tümceler veya önermeler için geçerli olan yüklem ve özne ayrımının yerine, yargılar için geçerli olan fonksiyon (kavram) ve argüman (nesne), yani fonksiyondaki değişkene değer verilmesi anlayışı konulmuştur.

4) Koşaç ayrı bir dilsel kategori değil, kavramın bir parçasıdır.

tan çok daha geniştir, ama mikroskopla da gözün ulaşılamayacağı bilgilere ulaşma olanağı vardır.[13] *Begriffsschrift*'te, felsefenin işlevine ilişkin de şu görüşleri de dile getiriyor: "Felsefenin görevlerinden biri, kavramların ilişkilerinde gündelik dilin kullanımından kaçınılmaz olarak kaynaklanan yanılgıları ortaya çıkararak ve düşünceyi dilsel kullanım araçlarıyla zehirlenmekten kurtararak, sözcüklerin insan aklı üzerindeki egemenliğine son vermektir."[14] Frege, ömrünün sonlarında yazmış olduğu "*Die Verneinung*" (Değilleme) makalesinde aynı görüşü tekrar etmektedir: "(...) mantıkçının önemli görevlerinden biri, dilin düşünüre kurduğu tuzaklara dikkat çekmektir."[15]

Frege, aritmetik ve sayma (kardinal) sayıları söz konusu olduğunda, "bağlam ilkesi" dikkate alınmadan ve tam bir çözümleme yapılmadan, sayının doğası, mahiyeti gibi bir araştırmanın yapılamayacağını, yapılsa da bir sonuca ulaşamayacağını düşünüyordu. Bunun için de indirgeme şarttı. Bu da analizi, çözümlemeyi, analitik yöntemi gerektiriyordu. Bu yöntem uygulanmadan yapılan çıkarımlar, kesinleştirmeler, sayma sayısı nesnesinin farklı mahiyetlere sahip olduğu, örneğin deneysel olduğu (Mill), veya aritmetiğin sentetik a priori yargılarla kurulduğu vb benzeri görüşlere götürebilirdi. Oysa analitik yöntem, tüm bu farklı çözümlemelerin yetersizliğini, dolayısıyla yanlışlığını ortaya koyabilirdi.

Wittgenstein da *TLP*'nin "Önsöz"ünde, felsefe sorunlarının "soru olarak ortaya çıkmaları, dilimizin mantığının yanlış anlaşılmasına bağlıdır"[16] diye yazarken Frege'nin ana tasarısını daha büyük bir ölçeğe taşıyarak izlemekteydi.

---

[13] *A.g.e.*, s. 6.

[14] G. Frege, "Begriffsschrift," *From Frege to Gödel*, ed. J. Van Heijenoort, Cambridge: Harvard University Press, 1967, s. 7.

[15] G. Frege, *Collected Papers On Mathematics, Logic, and Philosophy*, [s. 373 – 389 (Alm., s. 143 – 157)], Oxford: Basil Blackwell, 1984, s. 381/ 150.

[16] *TLP.*, s. 11.

Wittgenstein'ın aynı önsözde teşekkür ettiği, önceleri hocası, sonra da arkadaşı olan Russell'ın, 1905'te yayımlanan "*On Denoting*" makalesinin temel iddiası, bir önermenin gramatik formunun onun asıl mantıksal formunu gizlediğiydi. Ve bu asıl formun ortaya çıkarılması için mantıksal bir çözümleme ve indirgeme yapılmalıydı. Russell'ın böyle bir teknik geliştirmesine olanak veren ise Frege'nin niceleme teorisiydi. Russell'ın bu yeni tekniğinin önemi gündelik dilin görünen grameri altında derin bir mantıksal yapı olduğunu ortaya çıkarması ve bu yapıda dilegelenle görünen gramer üzerinden dilegelenin örtüşmediğiydi. Russell, bu makaledeki çözümlemeci dil anlayışını kendi felsefi görüşüne dönüştürdüğü *Mantıksal Atomculuk Felsefesi* kitabında şunları yazmaktadır: "Öğretimin adına mantıksal atomculuk dememin sebebi çözümlememden arda kalan bir şey olarak ulaşmak istediğim atomların fiziksel atomlar değil, mantıksal atomlar olmasıdır. Bunların bazıları; benim 'tikeller' (küçük renk veya ses parçaları gibi anlık şeyler) diye adlandırdıklarımdır. Bazılarıysa; yüklemler, ilişkiler ve benzerleridir. İşin esası, varmak istediğim atom mantıksal çözümlemenin atomudur; fiziksel çözümlemenin atomu değildir."[17] Bu ve benzer fikirler, Russell'ın, Wittgenstein'ın öğrencilik döneminde onunla paylaştığı ve tartıştığı fikirlerdi.

IV. *Tractatus Logico-Philosophicus*

Wittgenstein'ın *TLP*'si şu önermelerle başlıyor: "1. Dünya, olduğu gibi olan her şeydir. 1.1 Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil."[18]

---

[17] B. Russell, *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, çevirenler D.A. Çil, K. Gülenç, Ö. Kulak, C. Özdağ, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015, s. 43. (*The Philosophy of Logical Atomism*, ilk kez 1918'de *The Monist*'te yayımlanmıştır.)

[18] 1. *Die Welt ist alles, was der Fall ist. 1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.*

Dünya hakkında, dünyanın yapısı hakkında konuşmak ne anlama gelmekteydi? Wittgenstein, dünyanın yapısı hakkında konuşurken fizik mi yapmaktaydı? Fizikçi miydi? Atomların yapısını, nesnelerin nasıl meydana geldiğini vb mi araştırmaktadır? Kuşkusuz hayır! Öyleyse dünyanın yapısının nasıl olduğu hakkındaki düşüncelerinin dayanağını ne oluşturmaktadır? Wittgenstein dile, dilin yapısına bakmaktadır. Ancak Wittgenstein'ın konu aldığı dil, herhangi bir dil (yani Almanca, Türkçe, İngilizce vb) değil, Frege ile başlayan, Russell ile devam eden önermeler ve yüklemler mantığının sentaksına, yani doğal dillerin zemininde olduğu varsayılan mantıksal sentaksa indirgenmiş evrensel "Dil" idi; ve bu "Dil," sadece gündelik dilin gramatik olarak simgesel dile aktarılmış hali değil, farklı gramerlerin de zemininde olduğu varsayılan mantığın "Dil"i idi. Frege'nin sayının mahiyeti hakkındaki soruşturmalarını, sayının kaynağı hakkında tefekkür üzerinden değil, "bağlam ilkesi" gereğince sayının dilde kendisini nasıl gösterdiği, nasıl ortaya koyduğu üzerinden yaptığı araştırmaya benzer şekilde, Wittgenstein, hareket noktası olarak böyle bir dili gördüğü ve tüm felsefi sonuçlara veri olarak gördüğü bu çözümlenmiş dil üzerinden ulaştığı için dilde ifadesini bulan bilgilerin kaynağı hakkında, epistemoloji hakkında bir soruyla ilgilenmiyor, bunların psikolojinin alanında olduğunu düşünüyordu.[19] Felsefe etkinliğine de böyle bir dil anlayışı üzerinden yaklaşıyordu.

Felsefe dille, kavramlarla yapılır. Bunun için de ilk varsayım dile, dil kullanımına güvenmektir; yani dilin, "Varlığın özü," "Varlığın ilk ilkesi," "Tanrı'nın varlığının zorunluluğu," "İyi'nin aşkın neliği" vb felsefi meselelerin ağırlığını taşıyabildiğini (takatinin, "taşıma kuvvetinin" onlara yettiğini) ka-

[19] "Psikoloji, felsefeye başka herhangi bir doğa biliminden daha yakın değildir. Bilgi kuramı psikolojinin felsefesidir. Benim gösterge dili üzerindeki incelemem (*Zeichensprache*), filozofların mantık felsefesi için özsel sayageldikleri, düşünce süreçlerinin incelenmesinin karşılığı olmuyor mu? (...)" *TLP* 4.1121

bul etmek gerekir. Kant'ın "eleştirel dönemi," düşünmenin bu tür ağırlıkları taşıyabileceği kabulüne eleştirel yaklaşmakta ve neleri taşıyamayacağını gerekçelendirmektedir. Kant, *SAE*'nin Transandantal Diyalektik bölümünde, düşünmenin kendi yapısal ve mantıksal özelliklerinin (transandantal yetilerin), üzerinde düşünüleni nasıl biçimlendirdiği ve onlara neler kattığı ayrıştırılmadan, en genel anlamda Varlığın kendiliğindeliğine ilişkin üretilen tüm düşüncelerin yanılsamalarla (*Schein*) sonuçlanacağını ortaya koyduğunda zaten metafiziğin sınırlarını çiziyordu. Frege ile düşünme düzleminden dil düzlemine geçişle, dilsel olmayan bir soru sorup ona dilsel bir yanıt vermesiyle (bkz. dipnot 6) başlayan, ama sonrasında özellikle Mantıkçı Pozitivizmde "dilin mantıksal analizi aracılığıyla metafiziğin elenmesi"[20] programına dönüşecek olan dilin mantıksal derin yapısının ortaya çıkarılmasına yönelen çalışmaların ortak kabulü, gündelik dilin bu ağırlığı taşıyamayacağıydı. "Dile dönüş" (*linguistic turn*), adı verilen bu tavır değişikliği, kabaca, dil ortamının hakikatle düşünme arasında sadece saydam bir aracı ortam olmadığını, çözümleme sayesinde ortaya çıkarılan dil ortamının derin mantıksal yapısının, felsefe meseleleri adı verilen meselelerin ortaya çıkmasını bizzat sağlayan bir zemin olduğunu, bu zeminin kendisinin yapısı anlaşılmadan, felsefe meselelerinin asli doğalarının da anlaşılamayacağını ileri süren anlayıştır. Öte yandan, gündelik dilin "neyi" taşıyacağına, "neyi" taşıyamayacağına, başka bir deyişle hangi felsefi meselelerin yükünü sağlam bir şekilde taşıyabildiği için burada düşünmenin sağlam şekilde ilerleyeceğine, nerede ise düşünmenin, gündelik dilin yanıltıcılığı yüzünden yolunu şaşıracağına, gündelik dilin içinde karar verilemez olduğu fikri de Frege sonrası mantık merkezli felsefe dün-

[20] R. Carnap, "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language," *Logical Pozitivism*, ed. A.J. Ayer, NY: The Free Press, 1959.

yasındaki yaygın görüşlerden biriydi. Bunun için gündelik dilin "aşılması," dilin derin mantıksal sentaksına ve onun en yalın öğelerine ulaşıncaya dek analitik yönteme, bir indirgeme yöntemine devam edilmeliydi.

Öyleyse dünyayı, tarih içinde oluşmuş herhangi bir dilin grameri üzerinden değil, "olan" veya mevcut dilsel yapılar üzerinden de değil, "olması gereken" derin sentaktik yapılar üzerinden görmemiz gerekiyordu. Bu durumda "karşımızdaki" dünya, doğal dilimizin, doğal dilimizin gramatik yapısının ve onun kavramlarının biçimlendirdiği bir dünya değil, tüm dillerin ortak zemininde olduğu varsayılan bir derin mantıksal yapının biçimlendirdiği bir dünya idi.[21] Bu "dünya"ya yaklaşımımız da "olması gereken" bir "Dil"in biçimlendirdiği (veya aslında onunla biçimlenmesi gereken) bir dünyaydı. Yani kendinde bir gerçekliği değil, dil ile biçimlenen, dilin var kıldığı bir gerçekliği "tecrübe" edebiliriz.[22] Bununla birlikte,

---

[21] Wittgenstein, 13. ve 14. dipnotlarda ifade edilen Fregeci tavırla ilgili *Defterler*'ine şunları yazıyor: "Gramere güvensizlik felsefe yapmanın ilk koşuludur." (Eylül 1913) L. Wittgenstein, *Notebooks, Notes on Logic*, ed. ve çevirenler G.H. Von Wright, G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1961, s. 93.

[22] Kant'ın "Kopernik Devrimi"nin bu yeni kavrayış tarzı üzerindeki etkisi açıktır. Kant'ta nasıl transandantal yetilerin devrede olmadığı, kendinde bir tecrübeden veya aklî sezgi yetisi (*intellectus*) üzerinden aşkın bir bilmeden söz edemiyorsak, Wittgenstein'da da dilin devrede olmadığı bir tecrübe, üzerinde konuşulabilir veya dilegetirilebilir (Wittgenstein'da bu düşünmekle aynı şeydir) bir şey değildir.
Daha önce Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri* kitabına yazdığım "Sunuş" yazısında yer alan, daha sonra *Kant'ın Şemsiyesi*'ne de aldığım kısmı buraya da aktarıyorum:
"Dilimizin mantıksal bir yapısı var. Ve bu yapı, dünya hakkında bir bildirimde bulunduğumuzda kendi yapısını dünyaya dayatır ve biz dünyayı ancak bu dayatma üzerinden bilebiliriz. Öyleyse, dünya hakkındaki bilgimize dair olan her şey, zorunlu olarak dilin kendi mantığından gelen öğeleri de içinde taşır. Yani dünya hakkında kendinde bir gerçekliği değil, dilin kendi mantığının dünyaya yüklediği öğelerle ortaya çıkan bir gerçekliği bilebiliriz.

dilimizin dünyayla biçimlenmesi gerektiğinin kendisi de bir bilgi konusu olamazdı, çünkü dili aradan çıkaran bir dünya tecrübesi elbette mümkün olamazdı. İşte Wittgenstein'ın *TLP*'deki yönteminin arkasındaki temel fikir buydu.

Frege'nin aritmetiğin temelleri bağlamında geliştirdiği çözümlemeci, indirgemeci teknik, *TLP*'de, dilde temsilini bulan dünyaya, dolayısıyla fiili gerçekliğe uygulanması gereken bir yöntem olarak karşımıza çıkıyor. Bu yüzden de sadece Frege'nin değil, Russell'ın da *On Denoting*'te kullandığı indirgemeci teknikler, *TLP*'de dilin derin mantıksal yapısının ve onun en yalın kurucu öğelerinin araştırılması yoluyla dilde resmedilen ve resmedilmesi gereken dünyanın da benzer bir çözümleme ile yalın öğelerine, nesnelerine kadar ulaşabilmeyi amaçlamaktadır. İşte tam da bundan dolayı *TLP*'de felsefeye çizilen yeni görev, düşüncelerimizin ve konuşmalarımızın ("gündelik dil ile zehirlenen" (Frege)) doğasını aydınlatmak, gündelik dilin ona örttüğü yanıltıcı örtüyü sıyırarak altta yatan asıl mantıksal özünü ortaya çıkarmaktır.[23]

Felsefe meseleleri olarak ortaya çıkanların bir kısmı, dilin kendi mantığında ve yapısında içerilmesinden dolayı dünyaya yüklenen özelliklerin, aslında gerçekliğin kendi içindeki özellikleri, durumları, halleri olduğu sanısına kapılmaktan kaynaklanmaktadır. Böylelikle sorun, zaten onlar olmadan dünyayı bilemeyeceğimiz yapıları, dünyanın veya gerçekliğin kendisine ait yapılar olarak kabul ederek araştırmaya, anlamaya ve bilmeye çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla dilin yapısının ve onun zeminindeki dilin derin mantıksal yapısına ilişkin bir inceleme, aslında felsefi mesele olarak düşünülenlerin de aslî doğalarının anlaşılmasını sağlayacaktır."

[23] Wittgenstein, *TLP*'de kendi felsefe anlayışını şu önermelerle ifade ediyor:

4.112 "Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefe yapıtı özünde açımlamalardan oluşur. Felsefenin sonucu 'felsefi tümceler' değil, tümcelerin açık hale gelmesidir. Felsefe, başka türlü sanki bulanık ve kaypak olan düşünceleri açık kılmalı, keskin olarak sınırlamalıdır"

4.002 "İnsan, her anlamın dile getirilmesini sağlayan diller kurma yeteneğine sahiptir; her sözcüğün nasıl ve neyi imlediği (*bedeutet*)

Wittgenstein'da dilin derin sentaktik yapısından anlaşılması gereken Frege'nin de Russell'ın da çözümleme tekniklerinin ötesindeydi. *TLP*'de dünya algıların, tecrübelerin vb dünyası değildir; dilde resimleme yoluyla ifadesini bulan ama doğal dilin yanıltıcılığından dolayı aslında bambaşka bir dünya tecrübe ettiğimizi sandığımız dünyadır. Analitik yöntemle ortaya çıkarılmış dilin mantıksal sentaksı "doğru" bir dünyanın görülmesini sağlar.[24] İşte bu yüzden, ne görünen, algılanan nesne asıl nesnedir, ne kavram, ne özellik asıl olanlardır. Mantıksal sentaksın kalıbına dökülmüş bir dünya dönüştürülmüş bir dünyadır.[25] Bu yüzden, *TLP*'nin ilk önermelerindeki "dünya," "olgu" (*Tatsache*), yalın-şey-durumu (*Sachverhalt*), şey-durumu (*Sachlage*) "nesne" (*Gegenstand*) gibi terimleri ve Resim Kuramı'nın ad, tümce ve temel-tümce (*Elementarsatz*) terimlerini bu yeni Dil perspektifi üzerinden düşünmemiz gerekir.[26]

---

konusunda hiçbir fikri olmaksızın... Dil düşünceyi örter. Öyle ki, örtünün dış biçiminden, örtülen düşüncenin biçimi (*Form*) konusunda sonuç çıkarılamaz, çünkü örtünün dış biçimi, tamamıyla başka amaçlar için kurulmuştur; gövdenin biçimini belli etmek amacıyla değil."

4.003 "Felsefe konusunda yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil, anlamdışıdır (*unsinnig*). Bu yüzden de bu soruları hiçbir şekilde yanıtlayamayız, ancak anlamdışılıklarını saptayabiliriz. Filozofların çoğunluk soruları ve tümceleri, dil mantığımızı anlamamamıza dayanır."

4.0031 "Bütün felsefe "dil eleştirisi"dir (*Sprachkritik*)... Russell'ın başarısı, tümcenin görünür mantıksal biçiminin, gerçek biçimi olmayabileceğini göstermiş olmasındadır."

[24] 6.54 "Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcılardır ki, beni anlayan, sonunda onların anlamdışı (*unsinnig*) olduklarını görür...Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür"

[25] "Çalışmam, mantığın temellerinden dünyanın özüne (*Wesen*) doğru genişledi." *Notebooks*, 2.8.1916.

"[Felsefe], mantık ve metafizikten meydana gelir. Mantık onun zeminidir." *Notebooks*, *Notes on Logic*, Eylül 1913, s. 93.

[26] *TLP*'nin Türkçe çevirisinde ve onun üzerine yazılan kitap ve makalelerde en sıkıntılı terimlerden biri *Sachverhalt*. Oruç Aruoba, bu

Aralarındaki bağlantıları kısaca ifade edelim: Dünya, şeylerin değil, olguların toplamıydı. (Bu önerme de (1.1), dilden hareket ederek, Frege'nin "bağlam ilkesi" üzerinden anlaşılabilir.) Olgu, yalın-şey-durumlarının varolmasıdır.[27] Yalın-şey-durumu ise nesnelerin bir bağlantısıdır.[28] Yalın-şey-durumu, mantıksal olarak olanaklı olgudur. Olgu ise yalın-şey-durumlarının fiilen gerçekleşmiş olmasıdır. "Bir olgunun yapısı yalın-şey-durumlarının yapısından müteşekkildir."[29] Yalın-şey-durumlarının fiilen gerçekleşmiş olması, olgu, onun olabileceği tüm diğer olanaklı durumları dışarıda bırakması anlamına gelir. Ama bu "dışarıda kalanlar" da bir bakıma gerçekleşmiş olurlar, yani varolmamış olmaları gerçekleşmiş olur. Wittgenstein bunlara "negatif olgu" adını verir (2.05 ve 2.06). Tümce, dünyada olguya karşılık gelirken, temel-tümce, eğer doğru ise yalın-şey-durumuna karşılık gelmekte, temel-tümcenin yalın öğesi ad ise, nesneye karşılık gelmektedir. Olgu, yalın-şey-durumlarının mantıksal çarpımına karşılık gelir.[30] Tümce, temel-tümcelerin doğruluk

---

terimi "olgu bağlamı" ile karşılamıştı. Ogden ve Ramsey'in İngilizce çevirisinde kullanılan "atomic fact" teriminden yararlanılarak "atomik olgu" diye de kullanılmıştır. Wittgenstein üzerine Türkçedeki en kapsamlı ve çok değerli bir incelemeyi yayımlamış olan Ö.N. Soykan, "şey durumunu" tercih etmişti. [Ö.N. Soykan, *Felsefe ve Dil. Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma.* Kabalcı, 1995.] Ben bu yazıda *Sachverhalt* için "yalın-şey-durumu" terimini tercih ettim, onu *Sachlage*'den (şey-durumu) ayırt edebilmek için. *Sachverhalt* yalındır ama *Sachlage* bileşik olabilir.

27 2. "Olduğu gibi olan, olgu, yalın-şey-durumlarının varolmasıdır." (*Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.*). Wittgenstein'ın, din, ahlak gibi duyusallık dışında kalan alana ait tümcelerin dünyanın resmini yapamayacakları için onların anlamdışı (*unsinnig*) olduklarını öne sürdüğü dikkate alındığında, "olgu"yu duyusallık bağlamında anladığı açıktır.

28 2.01 "Yalın-şey-durumu nesnelerin (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır." (*Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen.* (*Sachen, Dingen*))

29 2.034.

30 Eğer x bir yalın-şey-durumuna gönderen temel-tümce ise, y bir başka yalın-şey-durumuna gönderen temel-tümce ise, x Ù y, onların

fonksiyonudur.[31] Wittgenstein, 19.08.1919 tarihinde Russell'a yazmış olduğu bir mektupta şunları yazıyor: "Yalın-şey-durumu (*Sachverhalt*), eğer doğru ise bir temel-tümceye karşılık gelendir. Olgu (*Tatsache*), temel-tümcelerin mantıksal çarpımına karşılık gelendir, eğer bu mantıksal çarpım doğru ise."

TLP'de, önceki mantıksal çözümleme veya analitik yöntem anlayışlarından farklı bir anlayışın ortaya atılmasının taşıyıcısı olan terimler indirgemenin en yalın öğeleri olan "nesne" ve "temel-tümce"dir.

Wittgenstein, hem nesnelerin hem de temel-tümcelerin olması gerektiği sonucuna mantık üzerinden ulaşıyordu.[32] Dilin işleyişindeki zorunlu bağlantıları mantıksal bağlantılar olarak adlandırırsak, bu bağlantılar, bağlantıya girecek olanları

---

mantıksal çarpımlarına bir örnektir. ("Ù" simgesel mantıkta "ve" anlamındadır). Burada "x" ve "y"yi, simgesel mantıkta önermeleri temsil eden, *TLP*'de olgulara karşılık gelen "p" ve "q"dan ayırt etmek gerekir. Temel-tümce, mantıksal bağlaç ve niceleyici içermez.

31 *TLP* 5

32 Bu bağlamdaki bazı önermeleri sırasıyla aşağıya aktarıyorum:
5.552 "Mantık bütün deneyime önceliklidir -birşeyin öyle olmasına. Nasıl'a önceliklidir, ne'ye değil."
5.55 "Şimdi, temel-tümcelerin bütün olanaklı biçimleriyle ilgili a priori soruyu yanıtlamalıyız. Temel tümce adlardan oluşur ("müteşekkildir" de denebilirdi [*besteht aus Namen*]). Ancak, farklı imlemli (*Bedeutung*) adların sayısını veremediğimizden, temel tümcenin bileşimini de (*Zusammensetzung*) veremeyiz."
5.555 "Açık ki, belirli mantıksal biçimi bir yana, temel-tümce konusunda bir kavrama sahibiz. Ama bir yerde simgeler bir sisteme göre kurulabiliyorsa, orada mantıksal olarak önemli olan, bu sistemdir, tek tek simgeler değil. Ve nasıl olanaklı olabilirdi ki, mantıkta uğraştıklarım, kendi icat edebileceğim biçimler olsun; oysa uğraştığım, benim onları icat etmemi olanaklı kılan şeydir."
5.5562 "Temel-tümcelerin olmaları gerektiğini saf mantıksal zeminde (*rein logischen Gründen*) biliyorsak, bunu, tümceleri çözümlenmemiş biçimleriyle anlayan herkes bilmelidir."
5.557 "Hangi temel-tümcelerin var olduğunu mantığın uygulamaları karara bağlar."
5.5571 "Eğer temel-tümceleri a priori olarak veremiyorsam, onları vermeğe çalışmak açık bir saçmalığa yol açar."

gerektirir; bunlara "temel-tümce" dersek, temel-tümcelerin zorunlu bağlantıları olan doğruluk-fonksiyonları da tümceleri meydana getirir. Tümceler bileşik olduklarından çözümleme yoluyla indirgenebilirler.[33] En yalın tümce, temel-tümce olduğu için, onun da en temel öğesi olmalıdır: ad. Temel-tümce adlardan oluşur. Adların bir bağlantısı, bir zincirlemesidir (4.22). Ve bu zincirlemede hiçbir mantıksal bağlaç bulunmaz. Bir tümcede bir ad bir nesnenin yerinde durur (3.22).[34] Bir ad bir nesneye gönderir (*bedeutet*). Nesne onun gönderimidir (*Bedeutung*) (3.203). Öyleyse Wittgenstein'a göre sadece mantık zemininden ve onun zorunlu işleyişinden gerçekliğin doğasına bir geçiş olanağı bulunmaktadır. Mademki çözümleme yapma olanağı vardır, çözümlenecek bileşikler olmalıdır. Bileşikler varsa, yalınlar da vardır; bileşiğin anlamı, varolması, yalın olanın varlığına bağlıdır. Yoksa *ad infinitum* bileşik olurdu. Bu durumda dünyanın tözü olmazdı çünkü (2.0211). Anlam hiçbir şekilde sabitlenir olmaz, hep çözümlenmeye göre değişken olurdu. Öyleyse doğru veya yanlıştan söz edebilmek yalın bir sabitliği gerektirir, töz ise budur.[35] O zaman bu yalın sabitler (nesneler/*Gegenständen*), kurucu öğelerdir ki, "yalın-şey-durumu," bunların birbirleriyle ilişkileri ve olanaklı bağlantılarıdır. "Yalın-şey-durumunun" var olması da olgudur.[36] İndirgenmiş dilin resmini yaptığı yalın-şey-du-

---

[33] 3.25 Bir tümcenin bir ve sadece bir tam bir çözümlemesi vardır.

[34] (*Der Name vertritt im Satz den Gegenstand.*)

[35] 2.021 "Nesneler dünyanın tözünü oluştururlar, bu yüzden bileşik olmazlar."
Bu çıkarsama ile ilgili eleştirel bir değerlendirmeyi bu yazının VI.2. kısmında yapacağım.

[36] Bu bağlamdaki bazı önermeleri sırasıyla aşağıya aktarıyorum:
2. "Olduğu gibi olan, olgu, yalın-şey-durumlarının varolmasıdır." (*Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten.*)
2.011 "Şey için özsel olan, yalın-şey-durumunun olanaklı bir oluşturucu öğesi olmaktır." (*Es ist dem Ding wesentlich, der Bestandteil eines Sachverhaltes sein zu können.*)
2.02 "Nesne yalındır" (*Der Gegenstand ist einfach*).

rumlarının asıl öğeleri bu yüzden nesneler olmaktadır. Dilde onlara karşılık gelen adlardır. Ama bu adlar da Russell'ın *On Denoting*'te yaptığı gibi çözümleme yoluyla indirgenmiş olanlardır. Bu yüzden, bunlara örnek verilemez.[37]

Wittgenstein 2.01'den anlaşılacağı gibi (27. dipnot) "nesneler," "olanlar" ve "şeyler" arasında bir ayrım yapmadığı gibi, dilsel kategoriler olarak gramatik özne ve yüklem, nesne ve kavram arasında da bir ayrım gözetiyormuş gibi durmuyor.[38] Nesne veya şey ile olgu arasında ise bir ayrım yapıyor.[39] Husserlci "doğal tavır içindeki" bir kişinin doğa-

---

2.0272 "Nesnelerin konfigürasyonu (birlikte, karşılıklı şekillenme) yalın-şey-durumunu meydana getirir." (*Die Konfiguration der Gegenstände bildet den Sachverhalt.*)

2.03 "Bir yalın-şey-durumunda nesneler bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlıdır." (*Im Sachverhalt hängen die Gegenstände ineinander, wie die Glieder einer Kette.*)

2.031 "Bir yalın-şey-durumunda nesneler birbirleri ile belirli bir şekilde bağlantılıdır." (*Im Sachverhalt verhalten sich die Gegenstände in bestimmter Art und Weise zueinander.*)

[37] Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, §46'da şu açıklamayı yapıyor: "Adların aslında yalın şeyleri imlediği (*das Einfache bezeichnen*) düşüncesinin esası nedir? Sokrates (Theaitetos'ta): 'Yanılmıyorsam pek çok kişiden duydum şunu: Bizim ve diğer her şeyin birleşmelerinden oluştuğumuz ilk-öğeler açıklanamaz; çünkü kendinde ve kendiliğinden varolan herşeye yalnızca ad verilebilir; hakkında başka hiçbir şey söylenemez; ne var oldukları iddia edilebilir ne de var olmadıkları... Ama kendinde ve kendiliğinden olan... başka hiçbir belirleme olmaksızın adlandırılmalıdır. Ama böylelikle herhangi bir ilk-öğeden açıklayıcı tarzda söz etmek olanaksızlaşır; çünkü bu öğe için salt adlandırmadan başka hiçbir şey yoktur; yalnızca adı vardır işte. Ama nasıl ki bu ilk öğelerinin birleşmesiyle oluşan şey bileşik ise, adları da bu bileşik içerisinde açıklayıcı söz (*logos*) olmuştur. Çünkü açıklayıcı sözün de özü adların birleşmesidir...' Russell'ın 'individuals'ı ve benim 'nesnelerim' (*Gegenstände*) (*Tractatus Logico-Philosophicus*) de böyle ilk öğelerdi (*Urelemente*)." Benzer bir atıf, *Philosophical Grammar*'da da yapılmıştır (s. 208).

[38] *Defterler*'de "Bağıntılar ve özellikler de nesnedirler" demektedir (s. 61).

[39] 3.142 "Yalnızca olgular bir anlamı dilegetirebilir, bir adlar sınıfı bunu yapamaz."

3.3 "Sadece tümcelerin anlamı (*Sinn*) vardır." (Fregeci "bağlam ilkesi").

ya baktığında, orada gündelik olgu nesnelerini gördüğünden hareket edelim. Gündelik dilin gramerine bağlı kaldığımızda özne, yüklem, özellik ve benzeri kategorilerle bir dünya tecrübe ederiz. Yani dünyayı tekil, tümel, tikel gibi dilsel kategoriler ile çözümleriz, anlarız. Bu ise, Wittgenstein'a göre sahte felsefe problemlerinin töz, ilinek, ilkilke (*arkhe*) gibi ontolojik meselelerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[40] Oysa bu gramatik kategorileri aradan çıkararak veya onları indirgeyerek bir tecrübe yaşadığımızı varsayalım: Bu olgularda tümel, özellik ve benzeri şeyleri tecrübe etmeyiz. Bu durumda, tümellik sadece isimsel/isimlendirmeye ilişkin bir şeydir. "Dil," dünyanın resmini yaptığı için ve dünyada özne, yüklem, kavram, özellik diye ayrı başına şeyler olmadığı için, onun resmini yapan "Dil"de de bu ayrımlara yer olmamalıdır. Mademki bu nesnelerin dilde yerinde duran adlar çözümleme yoluyla indirgenirler, nesnelerin de indirgenmesi gerekir. Wittgenstein, özne yüklem, nesne kavram ayrımlarına karşı çıkarken, bu adlandırılanları *Gegenstand* diye adlandırırken, yukarıdaki ayrımların sahte felsefe problemlerini, sanki kendi başlarına kavram, özellik, öznitelik, bağıntı varmış gibi problemleri ortaya çıkardığını düşünüyordu.[41]

---

[40] 4.003 "Ve şuna da şaşmamalı ki, en derin sorunlar aslında hiç sorun değildir."

[41] Wittgenstein, Waismann'ın aldığı notlarda, Frege ve Russell'ın da nesnelerden söz ederken, dilin özne-yüklem kalıbına uygun düşündüklerini ileri sürüyor (Frege'nin, özne-yüklem çiftini, matematikteki argüman (nesne)-fonksiyon(kavram) çifti üzerinden ele alan devrimci yaklaşımı da Wittgenstein'ı tatmin etmemişe benziyor). Wittgenstein, yaklaşık şöyle bir şey söylüyor: Eğer bir odadaki masa, sandalye, kitap vb nesnelerin konumlarını iki boyutlu bir kâğıt üzerinde koordinatlarla verseydik, özne-yüklem, nesne-kavram, nitelik vb ayrımlar ortadan kalkardı. Elimizde bir "resim" olurdu ve bu resim bir olgu/olguları ortaya koyardı, ama onda nesne, kavram, yüklem gibi farklı kategoriler olmazdı.
Wittgenstein and The Vienna Circle, söyleşi kaydı F. Waismann tarafından yapılmıştır (çeviren J. Schulte ve B. McGuinness, 1979, s. 41).

IV.1. Resim

Böyle bir "nesne," "tümce," "temel-tümce" anlayışı Wittgenstein'ın "anlamın resim teorisi" adı verilen anlayışının da kurucu öğeleridir. *TLP* dönemindeki dilin işlevine ilişkin anlayışı, sonradan, *Felsefi Soruşturmalar*'ın başında Augustinusçu dil anlayışı olarak eleştireceği yaklaşımdır.[42] Bu anlayışa göre sözcüklerin temel işlevi adlandırmak, tümcelerinki ise betimlemektir. Her sahici adın bir anlamı vardır ve onun yerine durduğu nesneye gönderir.[43] Yalnızca olgular bir anlamı dilegetirebilir, bir adlar sınıfı bunu yapamaz (3.142). Sadece, tümcenin anlamı (*Sinn*) vardır; sadece tümcenin bağlamında bir adın gönderimi (*Bedeutung*) vardır (3.3). Bu ise ünlü *Bağlam İlkesi*'nin bir ifadesidir.

Wittgenstein, anlamlı olmayı doğa bilimleri merkezinde kararlaştırılabilir bir şey olarak gördüğü için, resim (*Bild*), ancak olgularla, hakkında doğru ya da yanlış yargıda bulunabilecek olanlarla belirlenmiş ve sınırlanmıştır. Bu da Wittgenstein'ın meseleyi Fregeci anlamda doğruluk şemsiyesi altında düşündüğünü gösteriyor.

Dilin işlevi dünyanın resmini yapmaktır;[44] resmin düz-

1930 tarihli *Felsefi Değiniler*'de de şunları yazıyor: "Russell ve Frege kavramı bir şeyin özelliği olarak anlıyorlar. Ama insan, ağaç, inceleme, daire sözcüklerini bir taşıyıcının (*Substrats*) özellikleri olarak anlamak doğaya çok aykırıdır." L. Wittgenstein, *Philosophical Remarks*, çeviren R. Rhees, ed. R. Hargreaves ve R. White, Blackwell, 1975, §96. [Çev. Ö.N. Soykan].

42 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çeviren H. Barışcan, İstanbul: YKY, 2007, s. 23.

43 Ayr. bkz. P.M.S. Hacker, s. 23.

44 Anlamın resim teorisinin kurucu önermelerini aktarıyorum:
2.1 "Olguların resmini yaparız." (*Wir machen uns Bilder der Tatsachen*.)
2.12 "Resim fiili gerçekliğin bir modelidir." (*Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit*.)
2.131 "Bir resimde, resmin öğeleri nesnelerin yerinde durur." (*Die Elemente des Bildes vertreten im Bild die Gegenstände*.)

gün yapılabilmesinin koşulu da dilin mantığının doğru anlaşılmasına, yani mantıksal öğelerine çözümlenmiş dilin işleyişinin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Resmin fiili gerçeklikle uyumlu olması ya da olmaması onun doğru ya da yanlış olmasıdır (2.222). Bir resmin doğru ya da yanlış olduğunu söylemek için onu fiili gerçeklikle karşılaştırmamız gerekir (2.223). Sadece resmin kendisinden hareketle doğru ya da yanlış olduğunu söylemek mümkün değildir (2.224).[45] Tümcenin özünü anlamak için de hiyeroglif yazısını örnek olarak gösterir.[46] "Bir tümceyi anlamak, o doğru olduğunda neyin olduğu gibi olduğunu bilmektir. (Öyleyse doğru olup olmadığı bilinmeden anlaşılır). Oluşturucu öğeleri anlaşılınca o da anlaşılır" (4.024).[47] Tümce gerçekliğin bir resmidir ve ancak resim olduğu kadarıyla bir şey söyler (4.01 ve 4.03). Tümce yalın-şey-durumlarının bir betimlemesidir (4.023). Tümce fiili gerçeklikle karşılaştırıldığında ve onun bir resmi olabildiğinde doğru ya da yanlış olabilir ve tümce, yalın-şey-durumunun varolmasını ya da varolmamasını

2.21 "Resim fiili gerçeklikle uyuşur ya da uyuşmaz; uygundur ya da uygun değildir, doğru ya da yanlıştır."

2.221 "Resmin ortaya koyduğu anlamdır." (*Was das Bild darstellt, ist sein Sinn.*)

3. "Olguların mantıksal resmi düşüncedir." (*Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke.*)

3.22 "Bir tümcede isim, bir nesnenin yerinde durur."

45 Burada, TLP'nin temel tezlerinden biri, yani anlamlılığın dışerkliği (heteronomisi) karşımıza çıkmaktadır; çünkü dilin mantıksal sentaksı ile dünyanın mantıksal sentaksı doğrudan bağlantılıdır. Wittgenstein, *Felsefe Soruşturmaları*'nda, dilin işleyişini dünyanın mantıksal yapısından bağımsızlaştıracak ve dilin özerkliği (otonomisi) düşüncesine geçecektir. Ayr. bkz. P.M.S. Hacker, *a.g.e.*, s. 279, dipnot 12.

46 4.016 "Tümcenin özünü anlamak için, hiyeroglif yazısını, betimlediği olguların resmini yapan yazıyı düşünelim. Ve harfli yazı da resim yapma özünü yitirmeksizin ondan çıkmıştır."

47 4.024 "*Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist.*"

ortaya koyar (4.05, 4.06 ve 4.1). Doğru ya da yanlış olabilme, özetle çift kutupluluk bir tümcenin doğasındadır.[48] Böylece, doğru tümcelerin toplamı, doğa bilimi tümcelerinin de toplamı olmaktadır (4.11).

Mantığın ve matematiğin önermeleri resim yapmayan, ama anlamdışı (*unsinnig*) da olmayan, ama anlam içermeyen (*sinnlos*) önermeler olarak farklı bir konumdadır. Wittgenstein, mantığın tüm önermelerinin totolojiler olduğunu söyler (6.1). Yani mantığın önermeleri, içeriğe ilişkin, olgulara ilişkin bir şey dile getirmezler ama sentaktik formları itibariyle doğru olurlar (totoloji) veya yanlış olurlar (çelişki). Matematiğin önermeleri de düşünce dile getirmez; matematik, mantığın bir yöntemidir (6.21 ve 6.234). Ama matematik, doğruluk-fonksiyonları itibariyle mantığın önermelerinin olduğu anlamda totoloji değildir.

Bu çerçevede Wittgenstein'ın felsefe önermelerini resim yapmadıkları için bu toplamın dışında tuttuğu (4.111) ve felsefeye farklı bir işlev verdiği açıktır (bkz. Dipnot 22); ve felsefede doğru yöntemin ise, söylenebilir olandan, yani doğa bilimi tümcelerinden başka bir şey söylememek ve herhangi biri metafiziğe ilişkin bir şey söylemeye kalkıştığında, söylediklerinin anlamdışı olduğunu ona göstermek olduğu ortaya çıkmaktadır (6.53). Bu yüzden, doğruluk iddiasında bulunamayacağı (çünkü olguların resmini yapmadığı) halde doğruluk iddiasında bulunan felsefe önermeleri anlamdışıdır (*unsinnig*). Başka bir deyişle, Wittgenstein' a göre felsefi düşünceler ortaya koymak, anlamdışı olanın, kendisini anlamlı olmayla, yani resim yapmakla sınırlamış olanın sentaksına uygun olarak sunmasından başka bir şey değildir ki, bu tam da yapılmaması gerekendir. 4'teki "Düşünce, anlamlı tümcedir." önermesini dikkate aldığımızda, felsefenin anlamdışı tümcelerinin düşünce bile olmadıkları anlaşılıyor. Carnap'ın daha sonra, metafizikçileri yeteneksiz müzisyen-

[48] Ayr. bkz. P.M.S. Hacker, s. 28.

lere benzettiğini hatırlarsak,[49] belki Wittgenstein'ın da kendisinden önce yapılan tüm felsefeyi bir tür anlamdışı "hoş seda" faaliyeti olarak nitelendirdiğini söyleyebiliriz.

Burada, Wittgenstein'ın, düşünmenin tarihi içinde daha önce pek rastlanmayan "söylenebilir" (*gesagt*) ve "gösterilebilir" (*gezeigt*) ayrımı devreye girer ki, Wittgenstein, bunu hem felsefenin ana meselesi olduğunu ifade eder, hem de bu ayrım, *TLP*'nin dilin resim işlevi hakkındaki teorisiyle, *TLP*'nin yazılabilmesi, yani resmi yapılamayacak olanların *TLP* aracılığıyla söylenebilmesine de bir açıklama getirir.[50] 19 Ağustos 1919 tarihli Russell'a yazdığı mektupta bunu şöyle ifade ediyordu: "Korkarım ki, mantıksal tümceler hakkındaki tüm meselenin aslında sadece bir sonuç olduğu asıl iddiamı tam olarak anlamadınız. Asıl nokta, tümceler aracılığıyla, yani dille söylenebilenler (*gesagt*) (ve düşünülenler ile bu aynı kapıya çıkar) ile tümceler aracılığıyla söylenemeyenler ancak gösterilenler (*gezeigt*) hakkındaki teoridir ki, felsefenin ana meselesi olduğuna inanıyorum."

Wittgenstein, söylenemeyen ama gösterilebilir olan veya kendisini ortaya koyan için iki farklı düzey ayırt ediyor. İlki tümcenin mantıksal formudur. Düşüncenin olguların mantıksal resmi olduğundan daha önce söz edilmişti (3). Doğru düşüncelerin toplamı ise dünyanın bir resmi idi (3.01). Tümcenin resim olmasının zemin koşulu onun mantıksal formudur. Mantıksal form ise dilin içinde ifade edilemez, çünkü o dilin kendi formudur ve kendini dilde ortaya koyar veya gösterir. Olgunun resminin olması için, resmin, resmi yapılanla ortak bir şeye sahip olması gerekiyordu. Bu onun resimsel formuydu (*Form der Abbildung*) (2.17). Resmin mantıksal formu, bu yüzden gerçekliğin formuydu. Her resim de aynı

---

[49] R. Carnap, s. 80.

[50] 6.54 "Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcılardır ki, beni anlayan, sonunda onların anlamdışı (*unsinnig*) olduklarını görür, onlarla -onlara tırmanarak- onların üzerine çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.)"

zamanda mantıksal bir resimdi, yani mantıksal formu vardı (2.18). Ancak söylenebilir olmayan ama kendisini ortaya koyan, gösterilebilir olan tam da bu mantıksal formdu.[51]

İkincisi ise anlamdışına ilişkin olandır. Wittgenstein, yukarıdaki mektubunda ifade edildiği gibi *TLP*'de dile getirilebilir olanla düşünülebilir olanın aynı olduğunu söylüyor[52] ama dile getirilebilir olmayana da işaret ediyordu. "Önsöz"-de, *TLP*'de yaptığının düşünmeye (*Denken*), ya da daha çok düşüncelerin dilegetirilişine (*Ausdruck der Gedanken*) sınır çizmek olduğunu söylüyor.[53] İşaret ettikleri düşünülebilseydi dilegelebilmiş olurlardı. 6.522 önermesi, söze dökülemeyecek olanın (buna "kelimelerin kifayetsiz kalması" da denebilir) varlığını bildiriyor.[54]

Düşünülebilir olmayanı düşünemeyiz ama düşünceleri dilegetirmeyen dilsel ifadeleri oluşturabiliriz ki, bunlar, resim yapmadıkları için anlamdışı olurlar. *TLP*'nin bu son önermelerinden anlaşıldığı gibi, dile getirilebilir olmayanlarla düşünme dışında bir yolla bağlantı kurmak gerekir. Yani kendisini "gösterenin," farkında olmamızı, onun kendi-

---

[51] 4.12 "Tümce, bütün gerçekliği ortaya koyabilir (*darstellen*), ama gerçekliği ortaya koyabilmek için onunla ortaklaşa sahip olması gereken şeyi -mantıksal biçimi ortaya koyamaz."
4.121 "Tümce mantıksal biçimi ortaya koyamaz, o, onda, yansır (*spiegelt*). Dil, onda yansıyanı, ortaya koyamaz…Tümce gerçekliğin mantıksal biçimini gösterir (*zeigt*)."
4.1212 "Gösterilebilir olan söylenemez." (*Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden.*)

[52] 5.61 "Bir şeyi düşünemiyorsak, onu düşünemeyiz; o zaman, düşünemediğimizi söyleyemeyiz de." (*… wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können.*)

[53] "Çünkü düşünmeye bir sınır çizebilmek için, bu sınırın iki yanını da düşünebilmemiz gerekirdi (yani düşünülemez olanı düşünebilmemiz gerekirdi). Sınır, öyleyse, yalnızca dilin içinde çekilecektir, ve sınırın ötesinde kalan da düpedüz anlamdışı olacaktır."

[54] 6.522 "Söze dökülemeyen vardır yine de. Bu kendisini gösterir, mistik olandır o." (*Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.*)

ni ortaya koymasından etkilenmemizi sağlayacak bir zihin hali gerekir. *TLP*'nin sonlarında Wittgenstein, bunu, duygu ile, "hissederiz ki" gibi terimlerle ifade etmeye başlıyor.[55]

IV.2. Etik ve Tanrı

Eğer anlamlı olmayı resim yapan olgusal önermelerle sınırlıyorsak, açıkça din ve ahlak resmi yapılamayan önermelere sahip olarak, olgusal olanın olduğu türde anlamlı olmayacak, anlamdışı olacaktır. Ama bu din ve ahlâka ilişkin olanların kendilerini göstermemeleri veya anlaşılmaz olmaları demek değildir; onların dilin resim yapmaya tahsis edilmiş olan işleyişi üzerinden ifade edilmeye çalışılması dilin mantığının ihlâl edilmesi demektir. Mantıksal formun kendisinin dilin içinde ifade edilemez olduğundan, çünkü onun dilin kendi formu olduğundan, ama kendisini dilde ortaya koyduğundan veya gösterdiğinden daha önce söz edilmişti. Benzer şekilde din, etik ve estetik de söylenemez oldukları halde kendilerini hayat içinde (sonraki dönemde "*Lebensform*" içinde) göstermektedirler. Başka türlü ifade edersek, dilin resim yapmayla, olguları dilegetirmekle sınırlı olması gereken işlevi, bu sınırın ötesine genişletildiğinde, olgusal

[55] 6.52 "Hissederiz ki (*Wir fühlen*), bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında bile, yaşam sorunlarımıza daha hiç dokunulmamıştır. Tabii o zaman da hiçbir soru kalmamıştır; yanıt tam da budur." 6.45 "Dünyanın *sub specie aeterni* sezgisi (*Anschauung*), onun -sınırlanmış- bütün olarak sezgisidir. Dünyanın sınırlanmış bütün olarak duygusu, mistik duygudur."
(Burada "*Anschauung*" için Kantçı anlamda duyusallıkla sınırlanmış "görü" terimini değil, "sezgi"yi kullanmayı seçmemin nedeni, Wittgenstein'ın bu terime duyusallığı aşan bir zihin etkinliği yüklemesidir. Kant'ın eleştirel döneminin en ayırdedici taraflarından biri aklî sezgiyi [*intelektuelle Anschauung*]) iptal etmesi ve onu zemine alarak yapılan akıl yürütmelerin yanılsama (*Schein*) üreteceğini ortaya koymasıdır. Wittgenstein, bu yolla bir bilgi ortaya konulabileceğini elbette öne sürmese de aklî sezgiyle duygular arasında bir bağ kuruyor görünmektedir.)

olmayan ama gösterilebilir olanları da olgusal dilin işleyişine tâbi kılarak, bir anlamda onların içlerini boşaltacak, onlardaki mistik olanı belirsizleştirecektir.[56] Yine doğruluk iddiasında bulunmadığı halde, dilegetirilemez olanı "gösteren," diyelim sanat eserleri anlamdışı diye nitelendirilemezler. Onları anlamak farklı bir düzlemde veya düzeyde mümkün olabilir. Bu düzlem duyguların düzlemidir. Duyguların "dünyası" ise olguların dünyası, resmi yapılabilecek olguların, düşüncelerin dünyası değildir.

Wittgenstein, *TLP*'nin sonunda, önemli ve değerli bulduğu halde, dilin resim işlevine uygun olmadıkları için anlamdışı diye nitelendirdiği din, Tanrı, değer, ahlak gibi meselelerle de duygular üzerinden bağlantı kurmaktadır.

6.522 önermesinde, söze dökülemeyecek olanın varlığı öne sürülmüştü. 6.41'de dünyanın anlamının dünyanın dışında olması gerektiğini söyler. 6.432'de de "Tanrı kendisini dünyanın içinde açığa vurmaz (*offenbart*)" diye yazar.[57] 6.42'de etiğe ait hiçbir tümce olmadığını, tümcelerin hiçbir yüksek şeyi (*Höheres*) dilegetiremeyeceklerini; 6.421'de etiğin söze dökülemeyeceğini, etiğin (*transzendental*) olduğunu, etik ile estetiğin bir olduğunu yazar.[58] Etik ile estetik bağlantısı *Defterler*'de vurgulanmıştı: "Sanat eseri *sub specie aeternitatis* görülen nesnedir; ve güzel yaşam *sub specie aeternitatis* görülen dünyadır. Bu sanat ve etik arasındaki bağlantıdır."[59]

---

[56] Ayrıca bkz. D. Pears, *Wittgenstein*, çeviren A. Denkel, İstanbul: AFA Yayınları, 1985, s. 99.

[57] Kant'ın, Tanrı'nın kendisi hakkında yanılsama olarak mahkûm edeceği bu tür belirlemeleri, Wittgenstein, 6.54'te yapmış olduğu açıklamanın koruyuculuğu altında rahatlıkla öne sürebilmektedir.

[58] 6.13'te mantığın transandantal olduğu yazılmıştı. (*Die Logic ist transzendental*). Etik için de *transzendental*' i kullanmış olsa da buradaki kullanımın aşkın (*transzendent*) olması gerektiğini Kant bağlamında tekrar değerlendireceğim.

[59] L. Wittgenstein, *Defterler* 1914-1916. (7.10.1916), çeviren A. Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004, s. 102.

Defterler'den de, *Günlükler*'den de, *Elyazmaları*'ndan da (*Gizli Günlükler*) anlaşılan Wittgenstein'ın çok güçlü bir Tanrı inancına sahip olduğudur. Birinci Dünya Savaşına gönüllü olarak katıldığında üzerine ateş ediliyor ve 29 Nisan 1916'da *Elyazmaları*'na "Tanrı'yı düşündüm. Tanrı beni korusun, Tanrı benimle olsun." diye yazıyor; 4 Mayıs 1916'da da şunları: "Belki de ölümün yakınlığı bana yaşamın ışığını getirecek. Tanrı beni aydınlatmalı. Ben bir solucanım, ama Tanrı vasıtasıyla bir insan olacağım. Tanrı benimle olsun. Amin."[60] *Defterler*'deki 11 Haziran 1916 sayfasına da şunları yazıyor: "Yaşamın anlamını (*Sinn*), yani dünyanın anlamını Tanrı diye adlandırabiliriz. Ve Tanrı'nın bir babaya benzetilmesini buna bağlayın."[61]

Philosophische Bemerkungen için yazdığı Kasım 1930 tarihli Önsözde: "Bu kitap Tanrı'ya hürmeten yazıldı demek isterdim. Ama bu, bugün için adilik olurdu; yani o doğru anlaşılmazdı" diye yazıyor.

Aşağıda söz edeceğim, *TLP*'nin yayımlanmasından sonraki ara dönemde, Friedrich Waismann'ın notlarını tuttuğu ev toplantılarının birinde, o dönemde Schlick'in yeni yayımlanmış olan *Fragen der Ethik* kitabı hakkındaki tartışma da vardır. Kitabında, Platon'un *Euthyphron* diyaloğundaki, bir şey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa o şeyin bizzat kendisi iyi olduğu için mi Tanrı iyiyi ister tartışmasına benzer bir tartışmayı yürüten Schlick'in, ikinci görüşü daha derin görmesini eleştiren Wittgenstein birinci görüşün daha derin olduğunu söylüyor.[62]

---

[60] R. Monk, *The Duty of Genius*, NY: Penguin Books, 1990, s. 138. [*Dâhinin Görevi*, çevirenler B. Kılınçer, T. Er, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, s. 209-210].

[61] *Defterler* 1914-1916.

[62] "Schlick, teolojik etikte iyinin özü hakkında iki kavrayış olduğunu söylüyor. Daha yüzeysel anlam vermeye göre iyi, Tanrı onu istediği için iyidir. Daha derin anlam vermeye göre iyi, iyi olduğu için Tanrı iyiyi ister. Bana kalırsa birinci kavrayış daha derin kavrayıştır.

Aynı toplantıda Wittgenstein şunları da dile getirir: "Etik olan öğretilemez. Eğer ben bir başkasına ilkin bir teoriyle etik olanın özünü açıklayabilseydim, etik olanın asla hiçbir değeri kalmazdı. Etik üzerine olan konuşmamın [*A Lecture on Ethics*] sonunda birinci kişi olarak konuşmuştum. Sanırım bu tamamen önemli bir şeydir. Burada hiçbir şey daha fazla saptanmaya izin vermiyor; ben yalnızca kişilik olarak ortaya çıkabilirim ve birinci kişi olarak konuşabilirim. Benim için teorinin hiçbir değeri yoktur. Bir teori bana hiçbir şey vermiyor."

Yine aynı toplantıda Waismann, Wittgenstein'a sorar: "Dünyanın varolması etik olanla bağlantılı mıdır?" Wittgenstein buna şöyle bir cevap verir; "Burada bir bağlantının olmasını insanlar hissettiler ve bu şöyle ifade edildi: Tanrı baba dünyayı yarattı, Tanrı'nın oğlu (veya Tanrı'dan çıkan Kelâm), etik olandır. Tanrı olmanın bölünmesi ve yeniden bir olarak düşünülmesi, burada hep bir bağlantının olduğuna işaret eder." Benzer bir nokta *Günlükler*'de de ifade ediliyor: "İyi olan, Tanrısaldır da (*göttlich*). Tuhaf ama bu benim etik anlayışımı özetliyor. Doğaüstünü [*übernatürliche*] ancak doğaüstü olan dilegetirebilir."[63]

Tanrının buyurduğu iyidir. Çünkü bu kavrayış, o 'niçin' iyidir'in her bir açıklama yolunu kesiyor; tam da yüzeysel rasyonalist kavrayış olan ikinci kavrayışın iyi olan şeyi bir de 'sanki' temellendirilebilirmiş gibi yapmasına karşın. Birinci kavrayış iyinin özünün olaylarla hiçbir ilişiği olmadığını ve buna göre hiçbir cümle ile açıklanamayacağını açıkça söylüyor. Eğer anlatmak istediğim şeyi tamamen dile getiren bir cümle varsa o cümle şudur: Tanrı'nın buyurduğu iyidir." F. Waismann, (Ed.), *Wittgenstein and The Vienna Circle: Conversations*, çevirenler J. Schulte ve B. McGuinness, Oxford: Blackwell, 1979, s. 115, 117. (17 Aralık 1930). [*Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, çeviren Ö.N. Soykan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995, s. 387, 388]. (Gerekli gördüğüm yerlerde çeviride küçük değişiklikler yaptım.)

63 L. Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çeviren D. Şahiner, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 122.

Kant'ın kendinde İyi anlayışını tümüyle reddettiği, bunun insan özgürlüğü ve özerkliği ile bağdaşamayacağını, zeminini sadece insan aklında bulan ahlak yasasından sonra, onun uğruna ve ona uygun bir eyleme "iyi" denebileceği dikkate alınırsa, Wittgenstein'ın nasıl bir aşkın iyi ve Tanrı anlayışına sahip olarak Kant'tan tümüyle farklı bir inanç ve iman sistemiyle meseleleri gördüğü anlaşılıyor.

Wittgenstein'ın güçlü Tanrı inancı, Tanrı'nın kendisini dünyada açmayacağına, yüksek olanların söze dökülemeyeceğine, mistik olanların "varlığına," etik olanın Tanrı katında olduğuna inancı, belki de mantığın ve dilin tekniğine ait nedenler yanında böyle bir felsefe anlayışını savunmasında ve kendi yaptığı etkinlik olarak negatif felsefe dışındaki felsefeyi değersiz kılmaya yönelik bir teknik geliştirmesinin ardındaki en güçlü saiktir. Kant'tan farklı olarak Wittgenstein, Tanrı'yı kişiselleştirilmiş aşkın bir Tanrı olarak görüyor, ayrıca etiği ve İyi'yi de Tanrı katında görüyor ve Tanrı'dan bağımsız olarak düşünmüyordu.

V. *Felsefi Soruşturmalar*[64]

Wittgenstein, *TLP*'de ilan ettiği haliyle, kendi yaptığı negatif etkinlik dışında felsefeyi anlamdışı bir çaba olarak nitelendirdiği için bir süre öğretmenlik, bahçevanlık, kız kardeşinin evinin mimarlığı gibi işleri üstlendikten sonra, 1928'den itibaren yaklaşık iki yıl Viyana Çevresi'nin önemli bir üyesi olan Moritz Schlick'in girişimiyle Viyana'da Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Friedrich Waismann gibi bazı felsefecilerle ev toplantılarında bir araya gelmeye başlıyor. Waismann'ın o toplantılarda tuttuğu notlar, Wittgenstein'ın ara dönemine ışık tutmaktadır.[65] Wittgenstein'ın kendisinin *TLP*'nin eksik-

[64] L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çeviren H. Barışcan, İstanbul: YKY, 2007. (Bundan sonra *FS* olarak anılacak.)

[65] F. Waismann, *a.g.e.*

liklerine ve hatalarına yönelik ilk açıklamaları da bu notlarda yer almaktadır. Bu hatalar konusunda çok belirleyici olan birisi temel-tümcelere ilişkindir. Daha önce, 1930'da 26 yaşında hayatını kaybeden üstün yetenekli bir matematikçi olan Frank Ramsey tarafından da temel-tümcelerin birbirinden bağımsız olmaları gerektiği savı eleştirilmişti. Wittgenstein, *TLP* 2.061 ve 2.062'de (izlenimlerin birbirinden bağımsız olmasını iddia eden Hume'u hatırlatır şekilde) yalın-şey-durumlarının birbirinden bağımsız olduklarını ve bir yalın-şey-durumunun varolması ya da varolmamasından başka birinin varolduğu ya da varolmadığı sonucunun çıkarılamaz olduğunu yazıyordu. Temel-tümce ise yalın-şey-durumuna göndermekteydi ve sadece adların bir zincirlemesi olarak mantıksal bağlaç içermiyordu. 4.211'de temel-tümcenin bir göstergesinin, hiçbir temel-tümcenin onunla çelişme içinde bulunmaması olduğu ifade edilmişti. 4.21'de temel-tümcenin, bir yalın-şey-durumunun varolduğunun iddiası olduğu öne sürülüyordu. Tümce, çözümleme yoluyla temel-tümceye indirgenebilirdi; tümce de temel-tümcelerin doğruluk-fonksiyonuydu. Bu da eğer birbirleriyle mantıksal bağıntı içinde olan iki tümce varsa, bunlardan birinin temel-tümce olmaması gerektiği sonucuna götürüyordu.[66] Yani temel-tümceler, tümcelerin doğruluk-fonksiyonu olarak çıkarımsal mantıksal bağıntıların kurulmasını sağlarlar, ama bir temel-tümceden başka bir temel-tümceye mantıksal geçiş olamazdı.[67] Daha sonra Wittgenstein'ın da kabul edeceği gibi,[68] Ramsey'in eleştirisi bir yalın-şey-durumuna gön-

[66] Ayrıca bkz. D. Pears, s. 64 ve 74.

[67] 5.134 "Bir temel-tümceden bir başkası çıkarsanamaz."

[68] Wittgenstein, 2 Ocak 1930'da Schlick'in evinde yapılan toplantıda temel-tümcelere ilişkin iki anlayışı olduğunu, birinin sağlam olduğunu, diğerinde yanılmış olduğunu belirtiyor. Sağlam olan, temel-tümcenin mantıksal bağlaç içermemesiydi. Hatalı olan ise, temel-tümcelerin birbirlerinden bağımsız olması gerektiği anlayışıydı. 25 Aralık 1930'daki toplantıda: "... o zaman, bütün çıka-

deren diyelim "kırmızı-masa" gibi bir temel-tümcenin "mavi masa"yı, "sarı masa"yı vb dışladığı idi.[69] Yani bir temel-tümcenin diğer tüm temel-tümcelerden bağımsız olduğu iddiası geçerli değildi. Bu eleştiri, *TLP*'nin kurucu temellerinden birine yönelik olduğu için, bu temelin düzeltilmesine yönelik hamleler, önce bağımsız temel-tümce yerine, birbirine bağlı önerme sistemleri düşüncesinin geçmesi, daha sonra, *FS*'ndaki ikinci adım olarak da dilin gerçeklikle olan resimleme ilişkisinin reddedilmesi ve dil-oyunları anlayışının ortaya çıkması olmuştur. Bu ise "bağlam ilkesi"nin tümce düzeyinden önerme sistemleri düzeyine, oradan da dil-oyunları düzeyine genişletilmesi demektir. Tek bir evrensel mantık dilini esas alan çözümlemenin yerine ise betimleme geçecektir. Tüm bu yaklaşım değişikliklerinin bir diğer sonucu ise "doğrulamacı anlam teorisinden" ve yalın bir önermenin gerçeklikle karşılaştırılarak doğru ya da yanlış olabileceği düşün-

---

rımların totolojik forma dayanmaları gerektiğini düşünüyordum. O zaman, bir çıkarımın şu forma sahip olabileceğini görmemiştim: Bu adamın boyu 2 metre, bu nedenle boyu 3 metre değil. Bu, temel tümcelerin birbirlerinden bağımsız olmaları gerektiğine inanmamla, yani bir yalın-şey-durumunun var olmasından bir diğerinin var olmamasının çıkarsanamayacağıyla bağlantılıydı. Ama eğer şimdiki önerme sistemleri anlayışım sağlamsa, bir yalın-şey-durumunun varolmasından bu önermeler sistemi tarafından betimlenen tüm diğer yalın-şey-durumlarının varolmadığının çıkarsanmasını sağlayan bir kural olacaktır." F. Waismann, *a.g.e.*, s. 72-73 ve s. 64.

69 Farklı yorumcular temel-tümceye ilişkin bu tür örnekler vermişlerse de bu da tartışmalıdır. *TLP* 2.0232'de "Nesneler renksizdir" denmişti; 2.0131'de ise "Görüş alanı içindeki bir leke gerçi kırmızı olmak zorunda değildir, ama bir renkte olmak zorundadır: çevresinde sanki renk-uzamı vardır."

Bu yazıyı okuyan ve değerli eleştirilerde bulunan dostum Prof. Dr. Cem Kamözüt'ün konuya ilişkin yorumunu da buraya aktarıyorum: Wittgenstein dilin otonomisi fikrini benimsemeye başladıktan sonra, örneği verilemez temel yapı taşları fikrinden vazgeçiyor. Bu vazgeçişin ardından da temel-tümceden anladığı şey değişiyor. Artık yalnızca dilde fiilen kullandıklarımızdan söz edebiliriz. Bu durumda da birbiri ile asla çelişmeyecek temel-tümceler olamaz.

cesinden vazgeçilmesiydi. *FS* §134'te bazı tümce örnekleri verdikten sonra "Bu tümcenin gerçeklikle uyuştuğunu (ya da uyuşmadığını) söylemek açıkça anlamdışı (*unsinnig*) olurdu" diyecektir. Bu belirleme 30'lu yılların başında yazılmış olan *Felsefi Gramer*'de de ifade edilmişti: "Metafizik olan her şey gibi düşünce ile gerçeklik arasında bir uyum olması da dilin gramerinde aranıp bulunmalıdır."[70] Yukarıda, dipnot 44'te *TLP*'deki dilin dışerkliği (heteronomisi) görüşünden *FS*'de vazgeçildiği ve dilin özerkliği (otonomisi) görüşüne geçildiğinden söz edilmişti. *Kesinlik Üzerine*'de[71] bu hususların altı tekrar çizilecektir: "Burada görüyoruz ki, gerçeklikle uyum fikrinin açık seçik bir uygulaması yoktur" (§215); "Bir varsayımın bütün sınanışı, onaylanması ve onaylanmaması, hepsi de zaten bir sistem içinde gerçekleşir..." (§105); "Bir şeye inanmaya başladığımız zaman, inandığımız tek bir önerme değil, bir önermeler sisteminin bütünüdür. (Işık bu bütünün üstüne yavaş yavaş düşer.)" (§141); ve "Bana apaçık gelen, tek tek aksiyomlar değil, öncül ve sonuçların birbirini *karşılıklı olarak* desteklediği bir sistemdir." (§142)

FS'de, tek bir evrensel sentaksa dayalı mantık dili yerine, farklı uygulama ve kullanım alanları olan çoğul önerme sistemleri olduğunu ve kitabın da bir albüm oluşturduğunu belirtir.[72] *TLP*'de dilin sınırları "dışarıdan" çiziliyordu; *FS*'de dilin sınırları "içeriden" çizilecektir. Anlam, nesnelerle sözcükler arasında bir resimleme bağıntısı değildir; bir sözcüğün veya ifadenin anlamı, çeşitli kullanımlar içinde, çeşitli dil-oyunları içindeki kullanımlarıdır.

FS §43'te ikinci dönemin ünlü sloganı ifade edilir: "Bir sözcüğün anlamı (*Bedeutung*) dildeki kullanımıdır." Wittgenstein üzerine çok kapsamlı bir araştırma yapmış olan Hacker, Moore da dahil olmak üzere şimdiki kuşağın hatasının

---

[70] L. Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, çeviren R. Rhees, ed. A. Kenny, Oxford: Basil Blackwell, 1997, §112.

[71] *Kesinlik Üzerine*.

[72] *Felsefe Soruşturmaları*, "Önsöz."

ne olduğu sorusuna Wittgenstein'ın, 1938'de, şu cevabı verdiğini belirtiyor: "... dil söz konusu olduğunda sözcüklerin formuna bakılıyor, ama sözcüklerin kullanımının formuna bakılmıyor."[73] Bu belirleme *Felsefi Gramer*'de de ifade edilmişti: "Sözcüğün anlamının açıklanması dildeki kullanımının açıklanmasıdır. Sözcüğün dildeki kullanımı onun açıklamasıdır. Gramer sözcüklerin dildeki kullanımını betimler. Gramer ile dil arasındaki bağıntı, oyun ile oyunun kuralları arasındaki bağıntıya benzerdir."[74] Daha sonra, *Kesinlik Üzerine*'de de: "Bir sözcüğün anlamı, onun bir tür istihdam edilmesidir. Zira sözcüğün anlamı, o sözcüğü dilimize katarken öğrendiğimiz şeydir. Kural ve anlam kavramları arasında bir karşılıklılık bulunması bu yüzdendir. Olguları olduğundan başka türlü hayal edersek, bazı dil oyunları önemini bir ölçüde yitirir, başkaları önem kazanır... Bir sözcüğün anlamını bir memurun işleviyle karşılaştır. 'Farklı anlamları' da 'farklı işlevlerle' karşılaştır. Dil oyunları değiştiğinde kavramlarda bir değişiklik olur ve kavramlarla birlikte sözcüklerin anlamları da değişir"[75] olarak ifade edilmiştir.

Wittgenstein'ın her iki dönemine de egemen olan temel fikir, dilimizin mantığının ve işleyişinin yanlış anlaşılmış olmasıdır. Bu fikir, *TLP*'de gündelik dilin mantıksal dil ile, Frege ve Russell'ın yolunu açtığı tekniklerle düzeltilmesi, arıtılması üzerinden felsefe meselelerinin aslında sahici meseleler olmadıklarının ortaya konulması olarak karşımıza çıkarken; ikinci dönemde, gündelik dilin bir veri olarak düzgün işlediği kabul edilmiş, onun düzeltilmesine değil, işleyişinin çözümlenmesine, daha doğrusu betimlenmesine girişilmişti.

Wittgenstein, §92'de, *TPL*'de dilin, tümcenin, düşünmenin özüne yönelen çözümlemeyi yanlış anlama olarak ni-

---

[73] P.M.S. Hacker, s. 85.

[74] *Philosophical Grammar*, §23.

[75] *Kesinlik Üzerine*, §61-65.

telendirir. "Çünkü soruşturmalarımızda biz de dilin özünü -işlevini, yapısını- anlamaya çalışıyorsak da bizimkisi bu sorunun hedeflediği şey değildir" diyerek aradaki farkın altını çizer. Burada gramer kuralları ve kullanım kuralları belirleyici olandır. Artık dil, tek bir evrensel mantık zemininde değil, gündelik dil (yani ideal değil, pürüzlü yüzey) ve gramer zemininde düşünülmektedir.[76] *Felsefi Gramer*'de dilin ve gramerin özerkliği vurgulanmıştı: "Gramer hiçbir gerçekliğe hesap verme durumunda değildir. Anlamı belirleyen (onu tesis eden) gramer kurallarıdır ve böylelikle bu kurallar hiçbir anlama karşı sorumlu değildirler ve bu itibarla da keyfidirler."[77] Bu nokta *FS*'de de vurgulanır: §90'da "Bizim incelememiz gramere ilişkin bir incelemedir. Ve bu inceleme, sorunumuza yanlış anlamaları ortadan kaldırarak ışık tutar." §92'deki "öz" meselesinin cevabı daha sonra verilecektir: "*Öz* (*Wesen*), gramerde dile getirilmiştir... Bir şeyin ne tür bir nesne olduğunu söyleyen gramerdir. (Gramer olarak teoloji.)"[78] "Gramer... göstergelerin kullanımını hiçbir şekilde açıklamayıp betimler yalnızca."[79] Wittgenstein §25'te dil kullanımındaki emir vermeyi, soru sormayı, anlatmayı, çene çalmayı tıpkı yürümek, yemek içmek, oyun oynamak gibi doğal tarihimize dahil olarak nitelendiriyor. Doğal dili

---

[76] "... Sürtünmenin olmadığı kaygan bir buz yüzeyine vardık: yani şartlar belli anlamda ideal, ama tam da bu yüzden yürüyemiyoruz işte. Yürümek istiyoruz; o halde sürtünmeye ihtiyacımız var. Geriye, pürüzlü yüzeye!"

[77] *Philosophical Grammar*. §133. [çeviren Ö.N. Soykan, s. 409].

[78] *FS*., §370 ve 373.

[79] *FS*., §496.
Hacker'ın bu bağlamdaki değerlendirmesi de şöyle: "Sözcüklerin gramatik formlarının felsefi refleksiyon bağlamında sonu gelmez bir şekilde yanıltıcı oldukları doğrudur. Ama gramatik formların üzerini örttüğü şey, mantıksal çözümleme yoluyla ortaya çıkarılması gereken örtük mantıksal form değil, ama ifadelerin *kullanımındaki* çeşitliliktir... Bu yöntem, esas itibariyle, doğruluk meselesinden anlam meselesine geçiştir." s. 85.

verilmiş olarak kabul ettiği için gramer de verilmiş olmaktadır, doğal tarihimizin bir parçasıdır.[80]

Frege ve Russell'ın da etkisiyle, 20. dipnotta işaret edilen felsefenin ilk koşulu olarak gramere güvensizlik fikri yerini gramer esaslı bir dil anlayışına bırakıyor. Elbette bu iki dönemin gramer anlayışları farklıdır. *TLP*'de, güvenilmemesi gereken herhangi bir dilin grameriydi. Bu yüzden felsefe faaliyetini herhangi bir dilin grameri üzerinden değil, evrensel mantıksal sentaksa indirgenmiş ve çözümlenmiş dil üzerinden yürütülmek gerekiyordu. *FS*'de gramere olan vurgu ise "yüzeysel gramer" ve "derin gramer" ayrımıyla yapılıyor.[81]

Evet, ikinci dönemin "büyülü" sözcüğü artık gramerdir. Burada şu notu ekleyelim: O gramerin değil de bu gramerin zorunlu olduğu gibi bir şeyden söz edilemez. Çünkü Wittgenstein'da gramer gerçeklikten bağımsızdır. Dolayısıyla dil de gerçeklikten bağımsızdır, özerktir, ama belli bir gramerin kendisi kurucu (*constitutive*) olduğu için, o dilin veya dil-oyunun içinde zorunluluk dolayısıyla a priori ortaya

---

[80] Waismann'la konuşmalarda *Prototractatus*'ta [yani *TLP*'de yer almayan elyazmalarında] , felsefede hiçbir şeyin keşfedilmez olduğunu yazdığına, ama bunu o zaman yeterince anlamamış olduğuna işaret ediyor ve buna aykırı hareket etmiş olduğunu belirttikten sonra: "Bu bağlamda, kendisine karşı çıkmak istediğim yanlış kavrayış, bugün henüz görmediğimiz bir şeye ulaşabileceğimiz, tamamen yeni bir şey bulabileceğimiz kavrayışıdır. Bu bir yanılgıdır. Hakikatte biz artık her şeye sahibiz, hem de şu günkü zamanda, hiçbir şeyi beklemeye ihtiyacımız yoktur. Biz, bizim gündelik dilimizin grameri alanında hareket ediyoruz ve bu gramer artık buradadır. O halde biz artık her şeye sahibiz ve geleceği beklemeye daha ihtiyacımız yoktur" s. 182-183. [çeviren Ö.N. Soykan, s. 389-390].

[81] FS §664 "Bir sözcüğün kullanımında 'yüzeysel grameri' 'derin gramer'den ayırt edebiliriz. Sözcüğün kullanımında üzerimizde doğrudan etki yapan şey, *tümce yapısındaki* kullanım tarzı, kullanımın -denebilir ki- kulakla kavranan kısmıdır. Şimdi, diyelim ki 'kastetmek' (*meinen*) sözcüğünün derin gramerini, yüzeysel gramerinin sanmamıza yol açacağı şey ile karşılaştır. Yolumuzu bulunan bulmakta zorlanmamız şaşırtıcı değildir."

çıkacaktır. Ama bu mutlak bir zorunluluk değil, o sistemin kendi ürettiği kısmi bir zorunluluktur. Bu elbette kendisiyle tutarlı bir düşüncedir. Ancak böyle bir yaklaşımda farklı dil-oyunlarında nasıl olur da ortak bir zorunluluk örüntüsü ortaya çıkmaktadır sorusu cevaplanmadan kalır. Hatta böyle bir soru sorulmaz bile.

FS'deki başka bir önemli fark, "yaşam biçimi" (*Lebensform*) anlayışının devreye girmesidir. "Bir dil tasavvur etmek bir yaşam biçimi (*Lebensform*) tasavvur etmektir"[82]; ve "Bir cümleyi anlamak, bir dili anlamak demektir. Bir dili anlamak bir tekniğin ustası olmak demektir."[83] "Yaşam biçimi" kavramının dilin esas itibariyle kamusal nitelikte olduğuna, bunun da yine doğal tarihimize bağlı olmasına işaret edilmektedir. Wittgenstein'ın zihin felsefesine yaptığı önemli bir katkı olarak da düşünülebilecek kişisel dilin olanağına yönelik karşı argümanları da bununla ilişkilidir; anlam ve anlamanın ve dolayısıyla, kural izlemenin içsel, gizli zihin durumları veya süreçleri fikrine itiraz da buradan gelir. "Yaşam biçimi dilin içinde örülü bulunan dilin kullanımını meydana getiren pratiklerin zeminini oluşturur; ...kullanımları gerekçelendiren, onların tanımlayıcısı durumunda ortaklaşa sahip olduğumuz yaşam biçimleridir ve öyleyse ne başka bir şeye ihtiyaç vardır ne de bu çerçeve dışında anlamlı bir şey söylenir."[84] Özetle dil özerktir, ayrıca bir kafestir.[85]

---

[82] *FS*. §19.

[83] *FS*. §199.

[84] Karş. A.C. Grayling, *Wittgenstein*, çeviren Muhsin Yılmaz, İstanbul: Altın Kitaplar, 2008, s. 124, 125.

[85] Wittgenstein, bu benzetmeyi Kasım 1929'da Londra'da kamuya açık tek konferansı olan *A Lecture on Ethics*'te yapmıştır: "Bütün çabam ve inanıyorum ki Etik ve Din üzerine yazmayı veya konuşmayı deneyen herkesin çabası, dilin sınırlarını zorlamaktır. Bu tam olarak, kafesimizin duvarlarını zorlamaktır, kesinlikle ümitsizdir. Etik hayatın anlamı, mutlak iyi, mutlak değerli konusunda bir şeyler söyleme isteğinden kaynaklandığı ölçüde bir bilim sayılamaz. Söyledikleri hiçbir bakımdan bilgimize eklenemez. Ama insan zihninin,

Felsefenin işlevi ve konumu söz konusu olduğunda ise, *TLP*'deki dile yaklaşım köklü bir değişikliğe uğrasa da felsefeye bakış *FS*'de aynı kalır. *FS*'nin "Önsöz"ünde, yeni düşüncelerinin ancak eski düşünme tarzının, yani *TLP*'nin arka planda yer alması durumunda ve bununla oluşturdukları karşıtlık aracılığıyla gerçek anlamda kavuşabileceğini yazıyor. 24 Ağustos 1931'de günlüğüne şunları yazıyor: "Şunu okudum: "filozoflar 'Gerçeklik'in anlamına Platon'un yaklaştığından daha yakın değiller. Ne garip bir durum. Öyleyse Platon'un o kadar ileriye gidebilmiş olması ne kadar tuhaf! Ya da sonradan daha ileriye gidememiş olmamız! Bunun sebebi Platon'un o kadar zeki olması mı?"[86] Günlüklerinde bu soruya bir cevap vermese de muhtemelen bunun sebebi olarak ima ettiği, dilimizin mantığının anlaşılmasının aynı kalmasıdır. Ondaki bir anlayış değişikliği, felsefe problemleri denilen şeylerin de artık problem olmaktan çıkmasını sağlayacaktır.

TPL'de tek bir mantıksal yönteme göre çözümleme ve onun sonucunda anlam meselesini karara bağlama anlayışının yerine, *FS*'de farklı dil-oyunlarına göre çoğul çözümleme ve betimleme anlayışı gelmiş olduğu için,[87] gündelik dilin farklı dil oyunları içinde icra edilebilir olduğu tespiti üzerinden, dil-oyunlarından biri olan felsefe dil-oyununun da yanlış ön kabullerle işlediği sonucuna varılıyordu.[88] Felsefe

---

kişisel olarak derin bir saygı duymadan edemeyeceğim ve hiçbir şekilde alaya alamayacağım bir eğilimin belgesidir." R. Monk, *The Duty of Genius*, 1990, s. 277. (Türkçe basımda s. 400).

86 "Kültür ve Değer," s. 141.

87 *FS*. §91.

88 "İncelemelerimizde varsayımsal bir şey bulunmamalı. *Açıklama* (*Erklärung*) tümden atılmalı, yerine betimleme geçmeli. Bu betimleme de ışığını, yani amacını, felsefi sorunlardan alır. Bunlar tabii ki deneysel sorunlar değildir; ve dilimizin işleyişinin incelenmesi ile çözünürler; bu da bu işleyişin, onu yanlış anlama dürtümüze *karşın*, anlaşılmasıyla olur. Bu sorunlar yeni deneyimlerin kazanılmasıyla değil, zaten çoktandır bildiklerimizin bir araya getirilmesi ile çözülür. Felsefe, anlama yetimizin (*Verstand*) dilimizin araçlarıyla büyülenmesine karşı bir mücadeledir." *FS*. §109.

meseleleri olarak görülen meseleler de gündelik dilin aslında nasıl işlediğini açığa çıkaracak analojiler kurmak yoluyla ve anlamın aslında, sözcüklerin kullanımı yoluyla işlerlik kazandığı, felsefi kavramların ise gündelik dilin kullanım yoluyla belirlenmiş işleyişini ihlâl ettiği sonucuna varılıyordu. Bu ise, felsefe denen etkinliği mümkün dil-oyunlarından biri haline dönüştürerek herhangi bir insan etkinliği haline getiriyordu.[89]

VI. Kant ve Wittgenstein

VI.1.

Felsefi bir araştırmanın en ayırt edici özelliklerinden birinin zorunluluğu veya zorunlu bağıntıları ortaya çıkarmak olduğu konusunda Kant ile Wittgenstein'ın *TLP* dönemi arasında

---

[89] *FS*'de felsefenin kendisi hakkındaki düşüncelerinin bir kısmını buraya aktarıyorum:
"Çünkü felsefi sorunlar dil tatile çıktığında boy gösterir." *FS.* §38.
"Sözcüklerin kullanımına ilişkin kurallar sistemini bugüne dek görülmedik bir şekilde inceltmek ya da tamamlamak değil istediğimiz. Çünkü ulaşmaya çalıştığımız açıklık gerçekten de tam bir açıklık. Ama bu, felsefi sorunların *tamamen* ortadan kaybolması gerektiği demektir yalnızca. Asıl keşif felsefe yapmayı istediğim zaman kesebilmemi sağlayan keşiftir. Bu keşif felsefeyi huzura kavuşturur, öyle ki felsefe artık *kendisini* sorgulayan sorular tarafından kamçılanmaz... Tek bir felsefe yöntemi değil, yöntemler vardır, farklı tedaviler." *FS.* §133
"Felsefe dilin gerçek kullanımına hiçbir şekilde el sürmemelidir, yani sonuçta sadece betimleyebilir kullanımı. Çünkü onu temellendiremez de. Her şeyi olduğu gibi bırakır." *FS.* §124
"Felsefe her şeyi yalnızca ortaya koyar; hiçbir şeyi açıklamaz, hiçbir sonuç çıkarmaz. Her şey açık olarak ortada olduğuna göre açıklanacak bir şey de yoktur. Çünkü, diyelim ki gizli olan bir şey, bizi ilgilendirmez. "Felsefe" için, bütün yeni keşif ve icatlardan *önce* olanaklı olan şey de denebilir." *FS.* §126.
"Filozofun işi, anımsatmaları belli bir amaca yönelik olarak bir araya getirmektir." *FS.* §127.

benzer bir yaklaşım vardır. Buradaki ortak kavram da "a priori"dir. Ancak iki düşünürün "a priori"nin işlevi ve "mekânı" konusundaki görüşleri farklıdır.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne yazdığı ikinci önsözde yapmış olduğu köktenci dönüşüm ile Kopernik'in yaptığı arasında bir paralellik kurmuştu.[90] Bu benzetme çok çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bunu, metafiziğin araştırma mekânının değiştirilmesi olarak yorumlamak da mümkündür; yani kendi başına veya kendinde varlığın ve ona atfedilen özniteliklerin ve özelliklerin araştırılması olarak değil de en genel anlamda varlığın veya varolanların kendilerinin transandantal yetiler aracılığıyla zihin (*Gemüt*) tarafından kayda geçirilmesinin, temsil edilmesinin, kavranmasının, nesne ve dünya olarak insan bilincinde tesis edilmesinin zorunlu taraflarının araştırılması olarak yorumlamak da mümkündür. Araştırma mekânının değiştirilmesi varlığın, varolanların kendi başına özelliklerinin veya yapılarının değil de bilincinde olmanın veya "ben" mekânında ortaya çıkanların zorunlu özellik ve yapılarının, yani *a priori* olanların incelenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kant, zorunluluğun, varlığın kendisine ilişkin herhangi bir özellik, herhangi bir bağıntı olamayacağını, bu tür iddiaların sadece geleneksel metafiziğin yanılsamaları olduğunu, Tanrı'nın varlığının, ruhun varlığının, evrenin zorunlu bir başlangıcı olması fikrinden onun bir başlatıcısı olması gerektiği sonucunu çıkaran tüm akıl yürütmelerin diyalektik çıkarsamalar, yani yanılsama olan akıl yürütmeler olduğunu ortaya koymuştu. Zorunluluk sadece düşünmeye, daha doğrusu düşünmenin formuna, yargı formuna ilişkin olabilirdi. Ama bu yargı formu, varolanlar hakkında, yani içerik hakkında, deneyimin a priori zemini olarak transandantal yetilere tâbi olarak sağlam bilgilere ulaşmamızı sağlıyordu. Yani yargı formunun a priori yapısından içeriğe, yani sentetik olana bir geçiş mümkündür. Sentetik a priori yargının tüm işlevi de buydu.

---

[90] *SAE*, B-xvi.

Kant *SAE*'nde teorik felsefenin sınırlarını çiziyordu (Neyi bilebilirim?). Wittgenstein ise mantıksal dilin sınırlarını çiziyordu (benzetmeyle "neyi dilegetirebilirim?"). Kant'ta sentetik a priori olan deneyimin formuydu. Wittgenstein, mantıksal çözümleme yoluyla indirgenmiş dilin mantıksal formunu hareket noktası alıyor; bu form deneyime mantıksal zemin itibariyle öncelikli olduğu için a priori olarak adlandırılabilir. Ama Wittgenstein'da a priori olan sadece mantıksal formdur[91]; o da kendisini gösterir ama dilegetirilemez. Yani ona bir içerik tayin edilemez. Kant ise bu forma içerik tayin ediyordu (sentetik a priori). Bu yüzden Wittgenstein'da a priori bilgi temelinde değil, dilin mantıksal sentaksı temelinde alındığı için sentetik a priori reddedilmiştir.[92] Sonuç olarak, Kant'ta sentetik a priori zorunluluk varken Wittgenstein'da sadece mantıksal zorunluluk söz konusudur ve a priori'nin "mekânı" mantıksal sentakstır. Wittgenstein, "a priori"yi olgusal olandan tümüyle dışlarken David Hume'u izliyor gibi gözüküyor. Ancak dünya, yani olguların toplamı (*TLP* 1.1) dilde, temel-tümce ve onların doğruluk fonksiyonları aracılığıyla resmedildiği için tümcenin mantıksal yapısı dünyanın da mantıksal yapısı olmaktadır. A priori olan bu mantıksal yapıdır ama bu mantıksal yapı içeriğe dair bir şey içermediği, yani sentetik olmadığı için dil ve dünyanın temas noktası, bir arayüzüdür. Bu arayüz ise Wittgenstein'ın tam da üzerine konuşulamaz dediği, bu yöndeki bir felsefi çabanın anlamdışı olacağına işaret ettiği yerdir.

Wittgenstein, matematiğin, Kantçı anlamdaki a priori uzay ve zaman formlarıyla irtibatını kestiği için sentetik a priori matematikten de dışlanmıştır.[93] Burada da Wittgens-

---

91 *TLP*, 6.11 "Mantık tümceleri analitik tümcelerdir."

92 *TLP*, 2.225 "A priori doğru olan bir resim yoktur."

93 6.2 "Matematik, mantıksal bir yöntemdir. Matematiğin tümceleri eşitliklerdir, yani tümce görünenler (*Scheinsätze*)."
6.21 "Matematik tümcesi hiçbir düşünce dilegetirmez."
6.234 "Matematik, mantığın bir yöntemidir."

tein, bir anlamda Hume'a dönmektedir; Sentetik yargılar a posteriori, analitik olanlar a prioridir.

VI.2.

Wittgenstein'ın, temel-tümcenin de nesnenin de var olması gerektiği sonucuna mantıksal akıl yürütmeyle ulaştığından daha önce söz edilmişti. *TLP*'nin temel kabullerinden birinin, zorunluluğun sadece mantıksal zorunluluk olarak görüldüğü, mantığın önermelerinin de totolojiler olduğu için, zorunlulukların herhangi bir içeriğinin olamayacağı, sadece biçimsel olabileceği dikkate alındığında, Wittgenstein'da nesnelerin ve temel-tümcelerin olması gerektiği sonucunun statüsünü Kant bağlamında değerlendirelim.

Wittgenstein için mantık totolojilerden oluşur. Eğer ilk hareket noktası totoloji ise ulaşılan tüm sonuçlar da totolojidir, ancak nesnenin varlığına ilişkin çıkarsamanın totoloji olduğunu söyleyebilir miyiz? Özellikle olgu söz konusu olduğunda doğru ve yanlıştan söz ediyorsak buradaki doğru ve yanlış, mantıksal doğruluk (totoloji) veya mantıksal yanlışlık (çelişki) değildir. Bu durumda, *TLP*'nin kurucu önermelerinden birinin nesnelerin var olmasının zorunluluğunun sadece totoloji düzeyinde bir a priori değil, içeriğe ilişkin de bir a priori olduğunu söylemek durumundayız demektir. Wittgenstein'ın burada yaptığı, Kant'ın *SAE*'de antinomi olarak (ikinci antinomi) ortaya koyduklarına karşı yapılmış bir akıl yürütme gibi gözüküyor.[94] Wittgenstein mantıksal akıl yürütme üzerinden nesnelerin varlığına geçerken tam da Kant'ın transandantal yanılsama dediği işi yapıyordu.

Eğer Kant, Wittgenstein'ın söz konusu argümanlarını okumuş olsaydı, bunların şeylerin düzenine ilişkin bilgiler

---

[94] Ayr. krş. Ö.N. Soykan, *Wittgenstein*, 1995, s. 42, 43.
Bu yaklaşım, elbette, varlık ilkeleriyle mantık ilkelerinin birlikte düşünüldüğü ve aynı gerçeklik düzleminde görüldüğü Kant öncesi geleneksel metafizik anlayışından farklıdır. (Ayrıca bkz. D. Pears, *Wittgenstein*, 1985, s. 85.)

içermesi yerine düşünme yetisinin çalışma düzeni hakkında bize bilgiler veren transandantal bilgiler olduğunu öne sürerdi ve bu tür çıkarsamaların kurucu (*konstitutive*) olduğu sonucuna varmanın bir yanılsama (*Schein*) olacağını, oysa bu akıl yürütmelerin düzenleyici (*regulative*) kullanımı olduklarını söylerdi.

VI. 3.

Bir diğer tartışmalı konu, Wittgenstein'da etiğin konumudur. Yukarıda, Wittgenstein'ın, Tanrı, etik, din meselelerini nasıl gördüğü sadece *TLP* üzerinden değil, *Defterler*, *Günlükler* ve *Elyazmaları*'na da başvurarak ele alınmıştı. Waismann'ın tutanakları, özellikle 61 ve 62. dipnotlar, meseleleri nasıl gördüğüne ışık tutmaktadır. 57. dipnotta belirtilmişti: 6.13'te mantığın transandantal olduğu yazılmıştı. 6.421'de etiğin söze dökülemeyeceğini, etiğin de (*transzendental*) olduğu yazılmıştı.

Ancak Wittgenstein, Tanrı'nın kendisini dünyada açmayacağına, dünyanın dışındaki aşkın bir Tanrı'ya, yüksek olanların söze dökülemeyeceğine, mistik olanların "varlığına," etik olanın Tanrı katında olduğuna inandığı için etiği de bu aşkınlığa yerleştirmiş gibi gözüküyor. Bu açıdan mantık için transandantal kullanımı Kantçı anlamda uygun bir kullanım olsa da bu, etik için geçerli olmamalıdır. Yani Wittgenstein etiğin aşkın (*transzendent*) olduğunu söylemeliydi. (Belki Wittgenstein ikisinin arasında bir ayrım yapmamakta veya yapmak istememektedir). Burada mesele, aşkın olanların olgusal dile dökülemeyeceğidir. Bu yüzden, daha önce de belirtildiği gibi, Wittgenstein *TLP*'nin sonlarında duygulara, hissiyata başvurmaktadır. Wittgenstein etik konusunda da (ondan farklı olarak söze dökülemeyeceğini düşünse de) David Hume'u izliyor ve ahlâkı, akıl düzeyinde değil, duygular düzeyinde ele alıyordu. Kant'ta etiğin dayanağı aşkın bir Tanrı olamayacağı için (bu hem yanılsama olurdu, hem de insanın özgürlüğüne ve özerkliğine aykırı olurdu), etik tran-

sandantal olduğu için, yani ahlak yasasının yegâne dayanağı insan aklı olduğu için etik üzerine elbette konuşulabilirdi.

VII. Değerlendirme

Tractatus üzerine çok kapsamlı ve nitelikli bir inceleme yapmış olan Erik Stenius, Kant-Wittgenstein bağlantısı hakkında şunları yazıyor: "Mantıkçı pozitivistlerden farklı olarak Wittgenstein esasa ilişkin meselelerde Kantçı bir filozoftur. Onun Kant karşıtlığı sadece diğer Kantçılar gibi Kant'ın sistemini dönüştürmesi ve böylelikle özel türde bir Kantçılık yaratması anlamına gelir."[95] Bununla birlikte, düşünme tarzlarında meselelere bakışın içi itibariyle belli yakınlıklar ve ortaklıklar olsa da felsefeye yükledikleri anlam ve felsefenin hayatla, özgürlükle, etikle, estetikle bağlantısı açısından radikal bir fark vardır. Belki Wittgenstein için bir benzetme yapılacaksa, onu, Kant'la bağlantı içinde düşünmekten çok, simgesel mantık esasında dilsel çözümlemeye önem veren, sonrasında antropolojiyi de dikkate alan Tanrı inancı olan bir David Hume'a benzetmek daha doğru görünüyor.[96]

Kant'ın tüm felsefi çabası belki şöyle özetlenebilir: Doğa dünyasını ahlâkî bir dünyaya, başka bir deyişle doğa varlığı olarak insanı bir ahlak varlığına dönüştürmek. Dolayısıyla böyle bir anlayışta felsefe denen faaliyetin yönlendirici saiki hayata dair temel meselelerde dönüştürücü bir gücü olabileceği umududur.

Kant, *SAE*'nin *Arkitektonik* bölümünde, felsefeyi, "tüm bilginin insan aklının asli amaçlarıyla (*wesentlichen Zwecke*) ilişkisinin bilimi" (B 867) olarak tanımladıktan sonra

---

95 E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford: Basil Blackwell, 1960, s. 214.

96 David Hume da *An Inquiry Concerning Human Understanding*'in en sonunda, olgu sorunları, doğa bilimleri, mantık ve matematik hakkında olmayan düşünceler içeren ilahiyat ve skolastik metafizik kitaplarını ateşe atmayı öğütlüyordu.

"filozof bir akıl sanatçısı (*ein Vernunftkünstler*) değil, insan aklının yasa koyucusudur" diyor. Kant, matematikçiyi, doğa bilimciyi, mantıkçıyı aklın sanatçıları olarak nitelendirir. Yasa koymanın iki alanı vardır: Doğa ve özgürlük. Doğa alanında anlama yetisi üzerinden yasa koyma, zorunluluğun yasalarının, *olan*ın tanınmasıdır. Ahlak yasası söz konusu olduğunda, aklın koyduğu yasalar, *olması gereken*in yasaları, özgürlüğün yasaları olacaktır ve insan varlığının bütün belirlenimi de bu yasalar aracılığıyla olacaktır.

Wittgenstein'ın bir deha olduğu yaygın bir kabuldür. En önemli Wittgenstein biyografilerinden birinin başlığı da (*The Duty of Genius*) buna göndermektedir. Kant için deha sanata kural koyan doğa vergisi yetenektir.[97] Wittgenstein'ı da bir deha olarak değerlendirirsek, o da felsefeye kural koymaktadır; ama bu kural koymayı Kant'ın söylediği gibi filozof olarak yasa koymak anlamında felsefe yoluyla yapmamakta, bir "akıl sanatçısı" olarak uyguladığı tekniklerle felsefeyi anlamdışı olarak nitelendirecek şekilde kural koymaktadır.

Wittgenstein'ı dahi bir "akıl sanatçısı" olarak değerlendirerek *TLP*'nin eşsiz bir sanat eseri olduğunu söyleyebiliriz. Tüm özgünlüğüne, biricikliğine rağmen kitabın kusurları önce yazarının kendisi tarafından kabul edilmiş, ama kendi anladığı dışındaki felsefi etkinliğe olumsuz bakışı aynı kalmıştır. Üzerine sayısız inceleme yapılmış olmasına karşılık artık o yolda yürünecek ve ilerleyebilecek pek bir şey kalmamıştır. Yazarının dediği gibi en iyisi susmaktır. *Felsefi Soruşturmalar*, dilin, farklı kullanım boyutlarının sergilenmesi yoluyla işleyişinin anlaşılmasına önemli katkılar yapmış, kendinden sonraki dil felsefesinin üzerinde derin izler bırakmış, bilim felsefesinden zihin felsefesine ve insan bilimlerinin yöntembilimine, post-modern anlayışın gelişimine kadar da önemli etkileri olmuş bir kitaptır.

---

[97] I. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, çeviren P. Guyer ve E. Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, §46.

Bununla birlikte, Wittgenstein'ın her iki döneminde de felsefeyi negatif bir etkinlik olarak görmesinin, yani felsefi düşünceler üretme çabası içinde olanlara, ahlak felsefesi, siyaset felsefesi, hukuk felsefesi, insan hakları üzerine çalışanlara boş işlerle uğraşan insanlar gözüyle bakmasının kabul görmesi mümkün olmayan görüşler olduğu şuradan da bellidir ki, Wittgenstein'dan sonra felsefe ile uğraşanlar bu konular üzerinde düşünmek ve çalışmaktan vazgeçmemişlerdir. *FS* §124 ve §126'da yazdığı gibi "Felsefe dilin gerçek kullanımına hiçbir şekilde el sürmemelidir, yani sonuçta sadece betimleyebilir kullanımı. Çünkü onu temellendiremez de. Her şeyi olduğu gibi bırakır ... Felsefe her şeyi yalnızca ortaya koyar; hiçbir şeyi açıklamaz, hiçbir sonuç çıkarmaz" yaklaşımını, Marx'ın ünlü 11. Tezine bir karşı çıkış olarak da değerlendirmek mümkündür. Kendi anladığı haliyle, felsefe, her şeyi olduğu gibi bıraktığına göre, felsefenin bir dil çözümlemesi ve bir betimlemeden başka bir işlevi olmadığına göre, felsefeye bunları aşan bir işlev, konum ve değer yüklemek anlamdışı olacaktır.

Wittgenstein'ın dili kafese benzetmesi de çok ilginçtir (dipnot 84). Eğer dinsel inancı neyi doğru kabul edeceğimiz neyi doğru kabul etmeyeceğimize karar verdiğimiz bir ölçüt olarak düşünürsek ve kafes benzetmesini buraya taşırsak, imanın kafesi, nelerin düşünülemeyeceğini dışarıdan belirlemektedir. Wittgenstein ise dili kafes olarak aldığında, bu belirlemeyi içeriden yapmaktaydı; yani önce doğa bilimleri önermelerinin, sonra da betimlemenin dışına çıkılmasını, yani kendi anladığı dışındaki felsefe yapmayı değersizleştiriyordu. Kant, yazının başında atıfta bulunduğum "patikayı bir ana yola dönüştürme" metaforuyla bizi açık bir düşünme evrenine çağırırken, Wittgenstein bizi, "felsefede hiçbir şeyin keşfedilmez olduğu"[98] düşüncesiyle dilin kafesi içindeki kapalı bir düşünme evrenine mahkûm ediyordu.

---

[98] Bkz. Dipnot 79.

Kaynakça

Carnap, R. (1959). "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language," *Logical Pozitivism*, ed. A.J. Ayer, NY: The Free Press.

Dummett, M. (1995). *Frege: Philosophy of Mathematics*, Cambridge: Harvard University Press.

Frege G. (1979). *Posthumous Writings*, çeviren P. Long ve R. White, Blackwell.

Frege, G. (1967). "Begriffsschrift," *From Frege to Gödel*, ed. J.V. Heijenoort, Cambridge: Harvard University Press.

Frege, G. (1984). *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, Oxford: Basic Blackwell.

Frege. G. (2020). *Aritmetiğin Temelleri*, çeviren H.B. Gözkân, İstanbul: YKY.

Gözkân, H.B. (2018). *Kant'ın Şemsiyesi*, İstanbul: YKY.

Grayling, A.C. (2008). *Wittgenstein*, çeviren M. Yılmaz, İstanbul: Altın Kitaplar.

Hacker, P.M.S. (1996). *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Cambridge, Mass.: Blackwell Publishing.

Heidegger, M. (2021). *Kant ve Metafizik Problemi*, çeviren K.H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları.

Hoşgör, K. (2021). *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, İstanbul: Fol Kitap.

Kant I. (1998). *Critique of Pure Reason*, çeviren P. Guyer ve A. W. Wood, Cambridge University Press.

Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*, çeviren P. Guyer ve E. Matthews, Cambridge University Press.

Monk, R. (1990). *The Duty of Genius*, NY: Penguin Books.

Pears, D. (1985). *Wittgenstein*, çeviren A. Denkel, İstanbul: AFA Yayınları.

Russell, B. (2015). *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, çevirenler D.A. Çil, K. Gülenç, Ö. Kulak, C. Özdağ, İstanbul: Alfa Yayınları.

Soykan, Ö.N. (1995). *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Stenius, E. (1960). *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford: Basil Blackwell.

Waismann, F. (1979). *Wittgenstein and The Vienna Circle: Conversations*, çevirenler J. Schulte ve B. McGuinness, Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks, Notes on Logic*, ed. G.H. Von Wright, ve çevirenler G.H. Von Wright, G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1975). *Philosophical Remarks*, ed. R. Rhees; çevirenler R. Hargreaves ve R. White, Blackwell.

Wittgenstein, L. (1985). *Tractatus Logico-Philosophicus*, çeviren O. Aruoba, İstanbul: BFS.

Wittgenstein, L. (1997). *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, çeviren A. Kenny, Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (2007). *Felsefi Soruşturmalar*, çeviren H. Barışcan, İstanbul: YKY.

Wittgenstein, L. (2009). *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çeviren D. Şahiner, İstanbul: Metis Yayınları.

Wittgenstein, L. (2017). *Defterler* 1914-1916. (7.10.1916), çeviren A. Utku, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

XIII

HEIDEGGER

Heidegger'in Kant'ı: "En Büyük Alman Düşünür"

Kaan H. Ökten

1. Giriş

Heidegger, Kant ile ilgili ilk yazısını 1 Şubat 1913'te yayımladı. Bu tarihte henüz yirmi dört yaşını doldurmamıştı. Üç paragraflık bir kitap değerlendirmesi olan bu yazısında Heidegger, Kant hakkında şunları yazdı:

> Kant'ın hayatı iki kutup arasında, kendi bilimsel problemleri ile bekâr hayatının gündelik iş ve rahatsızlıkları arasında gidip geliyordu. Ama tam da bu dur durak bilmeyen nefsi terbiye etme, mütemadiyen yaşam çalışmasına yönelme, hayatın günlük işlerinin ötesine geçme mücadelesinde yüksek bir etik güç kendini belli etmekteydi. Ancak bu sözlerden kasıt, Kant tapınımına katkıda bulunmak değildir, çünkü onun karakter noksanlıklarının da gözden kaçırılmaması gerekir.[1]

[1] M. Heidegger, "Kants Briefe in Auswahl (1911)," *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, c. 39, S. 2, 1 Şubat 1913,

Heidegger'in Kant ile ilgili son yazısı ise doğduğu kasaba olan Meßkirch'te yeni inşa edilen lise binasının 14 Temmuz 1973'teki açılış töreni vesilesiyle yaptığı konuşmasının da yer aldığı broşürde yayımlandı. Heidegger bu tarihte seksen dört yaşını doldurmak üzereydi. Şunları ifade ediyordu bu yazıda:

> En büyük Alman düşünür Immanuel Kant'tır. 1724 ile 1804 yılları arasında Königsberg'de (Doğu Prusya) yaşadı ve oradaki üniversitede ders verdi. Babası saraçlık mesleğini icra ediyordu. Soyadı Reuter olan annesinin ataları aslen Suabiyalı olup Tübingen'den geliyordu ve Nürnberg üzerinden Königsberg'e varmışlardı.
>
> Mantık yani düşünme öğretisi dersinde Kant, düşünmenin tarlasından/sahasından (*Feld*) bahsetmektedir. Bu düşünme tarlasını şu sözlerle tarif etmektedir:
>
> *Düşünmenin tarlası ... şu sorulara indirgenebilir:*
>
> *1. Neyi bilebilirim?*
>
> *2. Neyi yapmalıyım?*
>
> *3. Neyi umut edebilirim?*
>
> Kant'ın düşüncesi kendi tarlasını bu soruların yolunda katetmiştir. Düşünmenin tarla yolu (*Feldweg*), sözü edilen üç soruyla tüketilmiş değildir. Düşünür Kant, bunlara dördüncü bir soruyu ilave eder. Şöyle ki:
>
> *Nedir insan?*
>
> Ancak bu dördüncü soru, sıralanan diğer üç soruya sonradan eklenmiş bir soru değildir. Bilakis Kant açıkça şunu ifade etmektedir:
>
> *Esas itibariyle ilk üç soru sonuncu soruya atıfta bulunur.*

Bütün bunlar bize şunu söyler: Düşünmenin tarla yolu üzerinde yürümek, mütemadiyen şunu sormak demektir: İnsan nedir?[2]

---

s. 74 (*GA*, 1: 45). [Heidegger'in Toplu Eserleri (*Gesamtausgabe*) için bundan böyle "*GA*" kısaltmasını kullanıyorum.]

[2] M. Heidegger, "Statt einer Rede: Zur Einweihungsfeier für das Gymnasium in Meßkirch am 14. Juli 1973," *Gesamtausgabe Band 16: Reden und andere Zeugnisse einer Lebensweges (1910-1976)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2000, s. 733-734.

Bu iki yazı arasında geçen altmış yılda Heidegger, Kant üzerine kitap ve makaleler yayımladı, dersler verdi, sunuş ve konuşmalar yaptı.[3] Kuşkusuz ki Kant, Heidegger'in akademik yaşam ve çalışmalarının tümünü kapsayan en önde gelen düşünürlerden biri olmuştur.

Akademik kariyerinin başındayken, Yeni-Kantçılık akımıyla giriştiği entelektüel (ve kimi zaman politik) hesaplaşma, ilerleyen dönemlerde hermeneutik ve fenomenolojik-eksistensiyal bir Kant yorumuna evrilmiş, buradan 1920'li yılların ikinci yarısında kaleme aldığı *Varlık ve Zaman*[4] (1927) kitabı, *Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin Fenomenolojik Yorumu*[5] (1927/28) dersi ve *Kant ve Metafizik Problemi*[6] (1929) kitabı ile Kant'a dair kendine mahsus bir zamansallık ve kategoriler/varlık yorumuna dönüşmüş, arka planda hep kendi varlık felsefesinin yer aldığı bir düşünür olarak uzun yıllar (hatta vefatına kadar) önemini korumuştur.

Bu yazıda özellikle yukarıda sözü edilen ve 1927-1929 yılları arasını kapsayan üç çalışma (*Varlık ve Zaman*, Kant dersi ve Kant kitabı) üzerinde duracağım. Ancak bu üç çalışmaya geçmeden önce Heidegger'in 1928 yılına kadarki yani erken dönem Freiburg Üniversitesi dersleri ile Marburg Üniversitesi derslerine kısaca bakmakta yarar olduğunu düşünüyorum. Zira bunlarda Heidegger; fenomenoloji, Antik Yunan düşüncesi ve Kant felsefesi arasında cereyan eden yorum ve açıklamalarıyla kendi varlık felsefesinin ortaya çıkışının izlerini sunar.[7]

---

3 Bu yazının sonundaki *Ek*'te, Heidegger'in Kant hakkındaki tüm çalışma ve sunuşlarının listesine yer verdim.

4 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çeviren K.H. Ökten, 6. Basım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022. (*GA*, 2)

5 M. Heidegger, *Gesamtausgabe Band 25: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 3. Basım, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995.

6 M. Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, çeviren K.H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

7 Aşağıdaki özetler için bkz. K.H. Ökten, *Varlık ve Zaman – Bir Okuma Rehberi*, 2. Basım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021, s. 52-74. Bunları yeniden gözden geçirdim, düzeltmeler ve değişiklikler yaptım.

2. Heidegger'in Freiburg Üniversitesindeki Erken Dönem Dersleri (1919-1923)

Felsefe Fikri ve Dünya Görüşü Meselesi; Fenomenoloji ve Transendental Değer Felsefesi; Üniversitenin ve Akademik Öğrenimin Özü Üzerine (Bahar Dönemi 1919, GA 56/57). Heidegger'in genç sayılabilecek bir yaşta, henüz yirmi dokuz yaşındayken Freiburg Üniversitesinde *Privatdozent* (ders saati ücretli öğretim görevlisi) unvanıyla ilk kez verdiği derslerin notlarından oluşan bu cilt, onun felsefesinin temelleri hakkında önemli ipuçları ve veriler içermesi bakımından son derece ilgi çekicidir. Bu derslerde Heidegger, özellikle değer felsefesi, Yeni-Kantçılık ve eleştirel realizm konuları üzerinde durarak çağdaş felsefe tartışmalarını alımlama, eleştirme ve geliştirme çabası içine girmiştir. Söz konusu tartışmalar içinde Heidegger'in kendi özgün duruş ve felsefesinin ilk hamlelerini gözlemlemek de mümkündür. Heidegger'in varmak istediği nokta, ağırlıklı olarak Husserl'in geliştirdiği fenomenolojik yöntemi eleştirel biçimde alımlamak ve bilim, felsefe ve araştırma konularına dair fenomenolojik bir belirlenime ulaşabilmektir. Bu bağlamda Heidegger için bilim düşüncesi, dolayımsız yaşam bilincine nüfuz eden yeniden şekillendirici bir müdahale anlamına gelmektedir. Bilim düşüncesini bu şekilde ele alan Heidegger, bilimin böylelikle yeni bir bilinç durumuna yol açtığını, düşünsel dünyanın hareketliliğine yeni bir şekil kazandırdığını savunmaktadır. Bu ciltte yer alan ikinci ders, 1919 bahar dönemi için açılmış olan ve "Savaş Olağanüstü Sömestri"ni hemen takip eden "Fenomenoloji ve Transendental Değer Felsefesi" başlıklı derstir. Burada Heidegger, çağdaş değer felsefesinin (özellikle de Yeni-Kantçı değer felsefesinin) fenomenolojik yöntem kullanarak eleştirisini icra etmektedir. Bu ciltteki üçüncü ve son ders, Heidegger'in aynı dönem verdiği ikinci ders olan "Üniversitenin ve Akademik Öğrenimin Özü Üzerine" başlıklı derstir. Bu dersin notları, Heidegger'in evrakı arasında bulunamadığı için Oskar Be-

cker isimli öğrencisinin notlarından derlenmiştir. Bu yüzden söz konusu ders, bu ciltte ek olarak yer almaktadır. Notlardan anlaşıldığı üzere Heidegger bu derste, "Savaş Olağanüstü Sömestri"nde ele aldığı konulara geri dönmüş, bilim ve araştırma etkinliğinin fenomenolojisini sunmaya gayret etmiştir. Bu bağlamda konuyla ilgili her iki ders birlikte ele alındığında, ileride Heidegger felsefesinin ana kavramları olarak karşımıza çıkacak pek çok terim ve yaklaşımları (dünyada var olma ve düşmüşlük gibi) burada ilk kez ortaya koyduğu görülmektedir. Bu yüzden 56/57'nci cilt, *Varlık ve Zaman*'a giden yola işaret etmesi bakımından son derece önemlidir.

Fenomenolojinin Temel Meseleleri (Güz Dönemi 1919/20, GA 58). Heidegger'in 1919/20 güz döneminde verdiği "Fenomenolojinin Temel Meseleleri" başlıklı bu dersi, onun fenomenolojiyi temellendirme gayretini olağanüstü güzellikte göstermektedir. Ancak bu ders, 1927'de verdiği aynı isimli dersle karıştırılmamalıdır. Aşağıda ayrıntıları verilecek olan söz konusu dersin Heidegger felsefesi içindeki yeri de çok önemlidir. Buradaki ders ise Heidegger'in fenomenoloji anlayışının başlangıcını görüp anlamak bakımından temel oluşturmaktadır. Heidegger'e göre fenomenoloji, yaşama ilişkin bir kökensel bilimdir. Bu bağlamda fenomenoloji, yaşamın yapılarını ve tematik sahalarını tayin ve ihata etmektedir. Böylelikle Heidegger, nihayetinde *Varlık ve Zaman*'a varacak olan fundamental ontolojik ve fenomenolojik analizin ilk adımlarını bu dersle birlikte atmış olmaktadır. Ancak bu dersin önemi, Heidegger'in düşünce dünyasındaki çok önemli bir aşamanın ilk adımlarını sunmakla sınırlı değildir. Zira burada Heidegger, son derece sistematik ve pedagojik bir format içerisinde ders konusunu sunmakta ve bu alandaki hakimiyetini gözler önüne sermektedir. "Fenomenolojinin Temel Meseleleri" başlıklı bu derste Heidegger, özellikle Yeni-Kantçılık ve Yaşama Felsefesi gibi çağdaş felsefe akımlarına karşı kendi konumunu ortaya koymakta ve özgün bir bakışla fenomenolojik yönteme katkı sağlamaktadır. Bu

noktada Heidegger'in varmaya çalıştığı yer, bizatihi ve başlı başına "yaşamın" (daha sonra Heidegger buna "Dasein" diyecektir) kökensel bilimini sunabilecek bir pozisyondur. Bu maksatla Heidegger, ileride ve özellikle *Varlık ve Zaman*'da çok önemli yer tutacak olan olgusal yaşamın birbirine geçmiş ve girift tezahür minvallerini (örneğin kendi-olmaklık, birlikte-dünya, çevreleyen-dünya) çözümleme ve sistematik olarak ortaya koyma gayreti içine girmektedir. Yaşamın bu tezahür minvallerinin her günkü yaşamda, bilimsel etkinlikte ve felsefi tutumda nasıl tematize edildiği veya edilebileceği hususu da bu dersin ana konularını teşkil etmektedir. Son derece canlı geçtiği söz konusu notlardan açık biçimde anlaşılan bu derste Heidegger, anılan konulara tekrar tekrar dönmekte, farklı bakış açıları geliştirmekte ve bu surette konulara erişme ve nüfuz etme gayretlerine öğrencisini ve okurunu adım adım dahil etmektedir. Heidegger'in hermeneutik fenomenolojiyi tesis etme çabasının ilk kaynaklarından biri olan bu dersin önemi ne kadar vurgulansa azdır.

Görü ve İfadenin Fenomenolojisi. Felsefi Kavram Oluşturmanın Teorisi (Bahar Dönemi 1920, GA 59). Heidegger'in 1920 bahar döneminde verdiği bu ders, onun kendine has fenomenoloji anlayışının gelişimini yansıtması bakımından dikkat çekicidir. Zira bu derste Heidegger, fenomenolojik destrüksiyon yöntemini kapsamlı şekilde ortaya koyup tanıtmakta ve ardından örnekler üzerinde uygulamaktadır. Heidegger bu dersinde, olgusal yaşam deneyimi kavramını incelemelerinin merkezine taşımıştır. Heidegger'e göre "yaşam" kökensel bir fenomen olup iki anlam yönüne sahiptir: Birincisinde yaşam "nesneleştirme," ikincisindeyse "yaşantılama" demektir. Bunlar, yaşamın birbirinden ayrı iki anlam yönü olup çağdaş felsefenin iki büyük mesele öbeğini temsil eder: Birincisi "a priori" meselesi, diğeriyse "yaşantılama/yaşanmışlık" meselesidir. Kant'tan hareketle âdeta verili hale gelen a priori meselesini Heidegger, tarih fenomenini ayrıntılı biçimde tarif edip analiz ederek sorgulamakta ve sorun-

sallaştırmaktadır. Öte yandan yaşantılama meselesini ele alırken Heidegger, konuyu psikolojiye getirmekte ve Paul Natorp ile Wilhelm Dilthey'ın bu konudaki görüşlerini sunduktan sonra ikisi arasındaki benzerliklere dikkat çekmektedir.

Din Fenomenolojisine Giriş; Augustinus ve Yeni Platonculuk; Orta Çağ Mistisizminin Felsefi Temelleri (Güz Dönemi 1920/21 ve Bahar Dönemi 1921, GA 60). Bu cilt, Heidegger'in erken dönem düşünce dünyasının gelişimini anlamak bakımından büyük bir öneme sahiptir. Bu ciltten yaptığım bir çeviriye, daha önce *Heidegger Kitabı* isimli çalışmamda yer vermiştim.[8] Heidegger'in yapıtı içinde din konusu ne bundan önce ne de bundan sonra bu kadar ayrıntılı ve derinlemesine incelenmiştir. Sırf bu nedenle bile 1920/21 güz dönemindeki bu ders, Heidegger etütleri bakımından önemli bir yere sahiptir. Bu derste Heidegger, çağdaş din felsefesini eleştirmekte, bu bağlamda eleştirilerinin odağına Alman ilahiyatçı-felsefeci ve siyasetçi Ernst Troeltsch'ü taşımaktadır.[9] Troeltsch, liberal sayılabilecek bir siyasetçiydi. Bunun yanı sıra, ilahiyat alanında "Din Tarihsel Okul" akımının önde gelen temsilcilerinden biriydi. Bu okulun temel yaklaşımı, dini tarihsel perspektif içinden ve tarih içindeki yeri bakımından karşılaştırmalı olarak ele almaktı. Bu bağlamda tarih, din felsefesinin ana veçhesi haline gelmişti. Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemlerdeki diğer din ve inanışları da araştırmalarına dahil ederek ilahiyatı tin ve kültür bilimi şemsiyesi altına taşıyan Din Tarihsel Okul, bu surette tarihin ne olmaklığını da sorunsallaştırmış oluyordu. İşte Heidegger, 1920/21 güz dönemindeki dersini bu bağlam içerisine oturtmuştu. Heidegger'e göre asıl mesele, olgusal yaşam deneyimini, onun tarihselliği içinde açımlama yön-

---

[8] K.H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006, s. 113-128.

[9] Troeltsch'ün yaşamı ve eserleri için bkz. H.-G. Drescher, *Ernst Troeltsch – His Life and Work*, çeviren J. Bowden, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

teminin nasıl kurgulanacağı idi. Bu amaçla Heidegger, ilk Hristiyanlığa ait en erken metinleri (özellikle de Paulus'un mektuplarını) ayrıntılı bir fenomenolojik analize tâbi tutmuş ve bir tür din fenomenolojisi pratiği geliştirmiştir. "Augustinus ve Yeni Platonculuk" başlıklı ikinci dersi Heidegger 1921 bahar döneminde vermiştir. Burada Heidegger, özellikle Augustinus'un *İtiraflar*'ının onuncu kitabını fenomenolojik yöntemle ayrıntılı biçimde yorumlamıştır. Söz konusu kitapta Augustinus, selamete erişme yolunda belleğin oynadığı rolü irdelemektedir. Bu bağlamda ruh, doğum, ideaların hatırlanması gibi konular geniş şekilde ele alınmıştır. Heidegger'in bundan önceki dönemde (yani 1920/21 güz döneminde) olgusal yaşam deneyiminin tarihselliği konusunu işlediği dikkate alınırsa, *İtiraflar*'ın onuncu kitabındaki bellek ve hatırlama konularının doğrudan yaşamın tarihselliğiyle ilgili olduğu gözden kaçmayacaktır.

Aristoteles Üzerine Fenomenolojik Yorumlar. Fenomenolojik Araştırmalara Giriş (Güz Dönemi 1921/22, GA 61). Bu dersin başında Heidegger, öncelikle felsefenin ne olduğunu tanımlamaya gayret etmektedir. Bu amaçla, ilkesel düzeyde formal-gösterimsel bir tanım oluşturmaktadır. Ardından bu tanımdan hareket ederek adına "yaşam" dediği temel fenomenin kategoriyal yapılarını ortaya koymaya çalışmakta ve bu bağlamda yine adına "faktisite" dediği temel belirlenimi esas almaktadır. Meydana çıkardığı çeşitli yaşam kavramlarını birer birer fenomenolojik analize tâbi tutan Heidegger, olgusal yaşamın fundamental icra karakteri olarak kaygıyı (*Sorge*) bulgulamaktadır. Yaşam ve dünya "irtibatlılık" anlamına da sahip olduğundan dünya, kendini imlenimsellik karakterinde ortaya koyar. Söz konusu irtibat karakteri yüzündendir ki dünyadaki şeylerle kendi-dünyasal, birlikte-dünyasal ve çevreleyen-dünyasal şeyler olarak karşılaşılır. Söz konusu karşılaşma ise yine bu üç dünya minvali doğrultusunda belirli bir icra anlamına kavuşur. Dersin bu giriş kısmından sonra Heidegger, üç irtibat anlamı doğrultusunda yaşamın üç te-

mel kategori üzerinden hareketle "kaygı" olarak tarif eder. Bu üç temel kategori ya da irtibat anlamı kategorisi eğilim, mesafe-giderme ve içine-kapanmadır. Söz konusu kategorilerin özgün devinimsel karakterleri olgusal yaşamda öyle iç içe geçmişliğe sahiptir ki bu şekilde dünyanın hem şeylik karakteri hem de varlık anlamı yine olgusal yaşam tarafından kavranabilir hale gelir. Heidegger söz konusu devinim karakterlerini "kendini aydınlatma" veya "kendini tefsir etme," "önsel yapı" ve "düşmüşlük" olarak isimlendirmektedir. Söz konusu devinim karakterleri sayesinde Heidegger, dünyanın olgusal yaşam için doğrudan verili oluşunu radikal biçimde sorgulayabilecek konuma gelmektedir. Ayrıca Heidegger, böylelikle olgusal yaşamın dünyayı doğrudan anlama eğilimini de sorgulayabilir hale gelmiş olmaktadır. Heidegger bu dersin başlığında Aristoteles üzerine fenomenolojik yorumlar yapacağını söylemiş olsa da devinim meselesi, yani Aristoteles'teki *kinesis* konusuna değinmekten öteye gitmemiştir. Zira Heidegger, dersin büyük bir bölümünü yukarıdaki kategoriyal yapıları ortaya çıkarma gayreti içinde sunmuştur.

Aristoteles'in Ontoloji ve Mantık Hakkındaki Kimi Eserleri Üzerine Fenomenolojik Yorumlar (Bahar Dönemi 1922, GA 62). Bu ders, Heidegger'in bir önceki dönemde verdiği "Aristoteles Üzerine Fenomenolojik Yorumlar" dersinin yer yer devamı niteliğindedir. 1921/22 güz döneminde verdiği derste elde ettiği kategoriyal yapıları, 1922 bahar dönemindeki bu derste, Aristoteles'in bazı metinleri üzerinde uygulayarak bulgularını yoklamıştır. Heidegger bu derse, Aristoteles'in *Metafizik*'inin birinci kitabının ilk iki bölümünün özgün çevirisi ve yorumuyla başlar. Ardından bir geçiş sunarak bu sefer *Fizik*'in birinci kitabının ilk dört bölümünün özgün çevirisini ama sadece üçüncü ve dördüncü bölümün yorumunu sunar. Heidegger, dersinin önemli bir kısmını kendi çevirisine ayırdığı için, yeri geldiğince genel anlamda çeviri faaliyetinin yorumuna da yer verir. Heidegger'in çeviri faaliyeti hakkındaki görüşlerini ilk kez burada görmek mümkündür.

Heidegger, Aristoteles'in ontolojisini tam anlamıyla anlayabilmek için onun bu türden çalışmalara hangi mesele ve ilgilerden hareketle giriştiğinin anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bir başka deyişle, Aristoteles'in sorunsallaştırıcı tutumu burada önem teşkil etmektedir. Heidegger'in *Metafizik*'in ilk iki bölümüyle ilgili yorumu da zaten bu çerçevede hareket etmektedir. Burada Heidegger'in amacı, anlama ve anlamış olma minvallerinin soru ve sorunsallaştırıcı tutumu nasıl tayin ettiğini ortaya çıkarmaktır. Öte yandan Heidegger'in *Fizik*'le ilgili yorumları, ontolojik temel kavramların hangi kaynaktan beslendiğini ve hangi amaca hizmet ettiğini belirleme gayretindedir. Bu bağlamda Heidegger, Aristoteles'in *logos*'u (yani söz, önerme veya ifadeyi) nasıl anladığını, *hen ta panta* ("bir her şey") önermesinden ve onu nasıl eleştirdiğinden hareketle göstermeye çalışır. Bir başka deyişle Heidegger'in buradaki amacı, kategoriyal anlamda ifade etme ve yorumlama yani *logos* (söz, natıka) ile *Logik* (mantık) meselesidir. Bu cildin ekinde yer alan ve Heidegger'in aynı yıl (1922'de) kaleme aldığı "Aristoteles Hakkında Fenomenolojik Yorumlar (Hermeneutik Durumun Gösterimi)" başlıklı makale taslağı da aynı düşünsel istikamette ilerlemektedir. Heidegger, 1922 yılı sonbaharında Marburg Üniversitesi ve Göttingen Üniversitesinde münhal olan profesörlük kadrosu için sunulmak ve kitap olarak geliştirilmek üzere bu makale taslağını hazırlamıştı. Bu çalışma neticesinde Heidegger, 1923'te Marburg Üniversitesine doçent atanmıştır.[10]

---

[10] M. Heidegger, "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)," *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, ed. H-U. Lessing, Sayı 6, 1989, s. 235-274. Bu eserin gözden geçirilmiş yeni kritik edisyonu için bkz. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, ed. G. Neumann, H-G. Gadamer, Stuttgart: Philipp Reclam, 2003, *GA*, 62'de bu metin, sayfa 341-399 arasında yer almaktadır.

Ontoloji (Faktisitenin Hermeneutiği) (Bahar Dönemi 1923, GA 63). Bu ders, Heidegger'in Freiburg Üniversitesinde verdiği erken dönem derslerinin sonuncusudur. Bu dersi tamamladıktan sonra Heidegger, aynı yılın sonbaharında Marburg Üniversitesinde doçentlik kadrosuna atanmıştır. Heidegger bu derste, önce ontolojinin ne anlama geldiğini sunmuş, ardından da dersinin asıl konusu olan faktisiteyi ele almıştır. Ancak buna gelmeden önce hermeneutik hakkında özet olduğu kadar kapsayıcı bilgiler vermiştir. Bundan sonra Heidegger, faktisite konusunu öncelikle insan kavramından hareketle ele almış, teolojik anlayıştaki insan ile akıl sahibi canlı (*animal rationale*) arasındaki farkın altını çizmiştir. Bunda sonra Heidegger, faktisitenin esasen Dasein'ın kendi bizatihiliği (*Jeweiligkeit*) demek olduğunu vurgulamıştır. Bu ise bugün, günümüz ve buradalık gibi konuların incelenmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla Heidegger, "bugün"ün hem kültür tarihsel hem de felsefe tarihsel yorumunu sunmaya gayret etmiştir. Dersin bir sonraki konu öbeğine geçen Heidegger, önce fenomenolojinin kısa tarihini sunmuş, daha sonra Dasein'ın dünya içinde var olma demek olduğunu savunmuş, bunu her günkülük üzerinden izah etmiş ve nihayet dünyanın karşılaşma karakteri olan imlenimselliğini analiz etmiştir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da kullanacağı kavramların çoğuna rastlamanın mümkün olduğu bu bölümlerde açımlanmışlık, mevcut-olmaklık, birlikte-dünya, kaygı, dünya-içinde-varolma, vasatilik, kamusallık gibi imlenimsellik minvalleri ortaya konulmuştur.

3. Heidegger'in Marburg Üniversitesindeki Dersleri (1923-1928)

Fenomenolojik Araştırmaya Giriş (Güz Dönemi 1923/24, GA 17). Heidegger'in doçent olarak Marburg Üniversitesinde verdiği ilk dersin notlarından oluşan "Fenomenolojik Araştırma-

ya Giriş," fenomenolojik araştırma yöntemini izah etmeye yöneliktir. Fenomenolojinin düsturu olan "Şeylerin kendisine!" ilkesi doğrultusunda Heidegger, bilincin fenomenolojisini eleştirel tarzda gerçekleştirerek fenomenolojik araştırmaları daha kökensel bir temele oturtmaya çalışmakta ve nihai hedef olarak Dasein'ın fenomenolojisine varmayı arzulamaktadır. Üç bölümden meydana gelen dersin birinci bölümünde Heidegger, Aristoteles'te *phainomenon* ve *logos* kavramlarının nasıl kullanıldığını yorumlamaktadır. Heidegger'in yorumuna göre Aristoteles'in temel görüşünün ve felsefi araştırmalarının dünyanın varlığı ve dünyada yaşama üzerine odaklandığı yönündedir. Bir başka deyişle Heidegger'e göre Aristoteles, Dasein fenomenolojisine girişmiş bir filozoftur. Buna karşın daha sonraki felsefe tarihi, özellikle de Descartes'ın görüşleri istikametinde ilerleyen felsefe tarihi, kesinlik ve apaçıklık düsturları çevresinde matematiksel bir düşünüş şekline bürünmüştür. Heidegger'e göre bu, ciddi bir sorun yaratmaktadır: Zira şeylerin bizatihi kendisi sorgulanılacağı yerde, sabitlenmiş bilgiye dair kaygı söz konusu olmuştur. Heidegger'e göre aynı sorundan Husserl'in fenomenolojik anlayışı da muzdariptir. Bunu gösterebilmek için Heidegger, Husserl'in 1911 yılında yayımladığı "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe" başlıklı makalesini analiz etmektedir. Dersin ikinci bölümü, Descartes ve *res cogitans* konusu üzerine odaklanmaktadır. Heidegger, Skolastik dönem ontolojisini ve Thomas Aquinas felsefesini de analizlerine dahil etmektedir. Dersin üçüncü ve son bölümündeyse Heidegger, Descartes ve Husserl'deki kesinlik ve sabit bilgi kaygısının fenomenolojik bulguları nasıl bozduğunu ve *res cogitans*'ın sahici varlığı olarak Dasein'ı nasıl gözardı ettiğini göstermeye çalışmaktadır.

Aristoteles Felsefesinin Temel Kavramları (Güz Dönemi 1924, GA 18). Bu derste Heidegger, Marburg Üniversitesinde hâkim olan Yeni-Kantçı anlayışa yönelik ciddi bir karşı çıkış içinde olmuştur. Bunun için Heidegger Aristoteles'i, Yeni-Kantçı epistemolojik meselelerden uzak durarak ontolojik bir

temelden hareketle yorumlamaya çalışmıştır. 1922 yılından bu yana Aristoteles üzerine ayrıntılı biçimde çalışan Heidegger, onun Yunancasını kendine özgü ve felsefi gelenekten serbest biçimde ele almış, bu maksatla Aristoteles'in *Metafizik*, *Fizik*, *Nikomakhos'a Etik*, *Politika*, *Retorik*, *Ruh Üzerine* ve *Hayvanların Bölümleri Üzerine*'sini dersin odağına taşımıştır. Bu derste Heidegger'in amacı, söz konusu metinlerde Aristoteles'in kullandığı temel kavramları belirleyip onları yorumlamaktır. Bu kavramlardan bazıları şunlardır: *Logos, ousia, agathon, teleion, doksa, ethos, pathos, heksis, phobos, entelekheia, energeia, steresis, dunamis, kinesis*. Heidegger bu derste, Aristoteles'in temel kavramlarını birer birer ele alarak ilginç bir düşünme yolculuğuna çıkmıştır. Heidegger, Dasein'ı dünya-içinde-varolma olarak, dünya içinde varolurken Daşein'ın kendisiyle ve diğerleriyle diyalog içinde olma olarak yorumlamakta ve bunun da tüm felsefi bulgu ve kavramların zemini olarak görmektedir. Bu noktada Aristoteles'in *kinesis* yani devinim kavramı özel bir önem arz etmektedir. Çünkü Heidegger'e göre Aristoteles'in *kinesis* kavramı, Dasein'ın yorumlanışının radikal temellükü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Platon: Sofist (Güz Dönemi 1924/25, GA 19). Platon'un geç dönem diyaloglarından *Sofist*'i ele aldığı bu derste Heidegger, yakında ve aydınlıkta olandan hareketle uzakta ve karanlıkta olana varmanın hermeneutik adımlarını atmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Metafizik* kitaplarının bazı bölümlerini ayrıntılı incelemeye tâbi tutan Heidegger, daha sonra Platon'un ontolojisini kapsamlı olarak yorumlamaktadır. Heidegger'e göre Platon ontolojiyi, varolanların varolmaklıklarının açımlanması olarak anlamaktadır. Son derece uzun ve kapsamlı bir ders olan "Sofist" dersinde Heidegger, söz konusu açımlanma meselesini ayrıntılı olarak değerlendirmektedir. *Unverborgenheit* anlamındaki *aletheia*'nın "açımlanma" yani "hakikat" demek olduğunu Platon ve Aristoteles üzerinden gösterirken Heidegger, esas itibariyle varlığın açımlanmış-

lığı olarak varlığın anlamını sorgulamakta ve böylece *Varlık ve Zaman*'daki sorunsalı tam olarak ifade etmiş olmaktadır.

Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena (Bahar Dönemi 1925, GA 20). Her ne kadar Heidegger 1925 bahar döneminde "Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena" başlığıyla bir ders açmışsa da dersin işlenişi sırasında bu konuya esas itibariyle girmemiştir. Heidegger'in daha ziyade ele aldığı konular tarih ve doğanın fenomenolojisi olmuştur. Heidegger bu derse, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında felsefe ve bilimin durumunu izah ederek başlamıştır. Heidegger'e göre bu dönemde en dikkat çeken ve önem arz eden gelişme, fenomenolojinin felsefi araştırma aracı haline gelmesi olmuştur. Bu şekilde fenomenoloji konusuna gelen Heidegger, fenomenolojinin ana bulgularını ortaya koymakta, bunları mevcut yanlış anlamalara karşı savunmakta, ardından kendi eleştirilerini sıralamakta ve fenomenolojinin "Şeylerin kendisine!" düsturunu yerine getirebilmesi için hangi yolu izlemesi gerektiğinin tarifini vermektedir.

Mantık. Hakikate Yönelik Soru (Güz Dönemi 1925/26, GA 21). Heidegger'in bu dersi, mantıkbilimin alışıldık sınırlarının çok dışındadır. Zira Heidegger burada mantığı, odakta hakikat sorusunun bulunduğu "felsefece bir mantık" olarak ele almaktadır. Heidegger'in hareket noktası Husserl'dir. Husserl, *Mantıksal İncelemeler*'de psikolojizmi kapsamlı bir şekilde eleştirmişti. Heidegger ise buradan hareketle söz konusu eleştirinin nasıl olanaklı olabildiğini sorgulamakta ve Aristoteles'in çalışmalarına yeniden geri dönmenin şart olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla dersin ilk bölümünde Heidegger, Aristoteles'teki hakikat sorusunu yorumlamakta ve özellikle *Metafizik*'in dokuzuncu kitabının (*Theta*) onuncu bölümünü (1051a34-1052a12) ayrıntılı biçimde ele almaktadır.[11] Daha sonra Heidegger, hakikat sorusunun

[11] Bu bölümün çevirisi ve yorumu için bkz. Aristoteles, *Theta – Metafizik Kitap 9*, çevirenler K.H. Ökten, G. Sev, İstanbul: Notos Kitap, 2013.

ancak zaman meselesi içerisinde anlamlı olabileceğini ortaya koyarak, özellikle Dasein'ın analizinden hareketle radikal bir soruşturmanın mümkün olabileceğini savunmaktadır. Bu noktada Heidegger, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne başvurmakta ve Kant'ın burada zaman meselesinin üzerini ne kadar açabildiğini tartışmakta ve onun yaklaşımının sınırlarını göstermektedir. Kant'ın yaklaşımıyla ilgili çok ayrıntılı bir çözümleme ve yorumu içeren bu bölümlerden Heidegger, daha sonra *Kant ve Metafizik Problemi* isimli kitabında yararlanacaktır.

Antik Çağ Felsefesinin Temel Kavramları (Bahar Dönemi 1926, GA 22). Bu derste Heidegger, başlangıcından Aristoteles'e kadar antik Yunan felsefesi tarihinin ana hatlarını sunmaktadır. Burada Heidegger, antik Yunan felsefesini, varolandan hareketle varlığın keşfi veya açımlanışı olarak görmekte, başlangıçtaki bu açımlanışın tekrar tekrar başa döndüğünü ve her seferinde daha zengin ve farklı bir yaklaşımla meseleleri ele aldığını savunmaktadır. Heidegger bu dersin birinci kısmında, Aristoteles'in *Metafizik* birinci kitapta sunduğu felsefe tarihini ele alır. Heidegger, burada ortaya çıkan varolan ile varlık arasındaki ayrımı, Yunan felsefesini irdelemek için kendine rehber edinir. Dersin ikinci kısmında Heidegger, Thales'ten başlayarak Yunan felsefesinin ana düşünürlerini ve onların görüşlerini tartışır. Burada da 1924 güz döneminde olduğu gibi çeşitli temel kavramları öne çıkararak onları varlık ile olan irtibatları bakımından derinlemesine yorumlar. İleriki yıllarda Heidegger, başlangıçsal zirveden sonra Yunan felsefesini esasen bir gerileme ve düşüş tarihi olarak yorumlayacaksa da *Varlık ve Zaman* öncesi düşünme aşamasında tam tersi bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Özellikle bu dersten anlaşıldığı kadarıyla Heidegger, antik Yunan felsefesini, varlık düşüncesinin kademe kademe açımlandığı bir süreç olarak görmekte ve bu açımlanış sürecinin Aristoteles'te doruğa ulaştığını savunmaktadır. Buna göre Heidegger, öncelikle Platon'da

varolmama ve oluş meselesinin irdelenmesiyle varlık sorusunu radikal bir boyuta taşındığını, daha sonra Aristoteles'le felsefenin varlık bilimi haline geldiğini iddia ederek varlık düşüncesinin odağa taşındığını ve Yunan felsefesinin böylece zirve noktasına ulaştığını savunmaktadır.

Thomas Aquinas'tan Kant'a Felsefenin Tarihi (Güz Dönemi 1926/27, GA 23). Heidegger bu derste dört filozofu ele alır. Dersin giriş kısmında felsefeyi, fenomenolojik ontoloji olarak tanımladıktan sonra söz konusu dört filozofa odaklanır. Bunlar Thomas Aquinas, Descartes, Spinoza ve Leibniz'tir. İlginçtir ki Heidegger, bu dersin dışında Spinoza'ya bu kadar kapsamlı yer vermemiştir. Daha sonra Christian Wolff ve rakibi August Crusius'u ele alır ve nihayet Kant'a kısa bir bakışla dersi bitirir. Heidegger'e göre, söz konusu felsefeciler uzun uzadıya ontolojiden bahsetseler de varlığı asla bir mesele haline getirmemişlerdir. Heidegger'in "*Fraglosigkeit*" olarak isimlendirdiği bu durum sorusuzluk, meselesizlik veya mesele-etmezlik olarak karşılanabilir. Heidegger'e göre varlık meselesinin mesele edilmeyişinin nedeni, antik felsefeden bu yana varlığın hep mevcudiyet, süregidiş, sabitlik ve huzurda bulunuş olarak görülmesinden ileri gelir. Oysa Heidegger'e göre bütün bu ifadeler, zamansal belirlenimlerdir yani zaman içerisindeki durumları tarif eder. Dolayısıyla yapılması gereken şey, söz konusu alelade zaman anlayışının ötesine geçecek şekilde varlık sorusunu yeniden sormaktır. Bir başka deyişle varlık sorusu, insanın zamansal varoluşu içerisinde ele alınmak durumundadır.

Fenomenolojinin Temel Meseleleri (Yaz Dönemi 1927, GA 24). 1975 yılında yayımlanan bu cilt, *Toplu Eserler* içinde çıkan ilk kitap olması sebebiyle özel bir yere sahiptir. Heidegger 1926 yılı başında *Varlık ve Zaman*'ın Giriş'ini ve Birinci Kısım'ın birinci ve ikinci ayrımlarını tamamlayarak yayıma hazır hale getirmiştir. Öte yandan onun ikinci cildinde ise Birinci Kısım'ın üçüncü ayrımı olan "Zaman ve Varlık" bahsi yer alacaktı. Ancak Heidegger, aynı yılın sonunda bu ayrımı

yazmaktan vazgeçerek "Fenomenolojinin Temel Meseleleri" başlıklı dersi hazırlamak suretiyle bu ayrımın menzilini farklı bir güzergâha taşımıştır. Heidegger bu derste, fenomenolojinin ana meselesinin, varlığın anlamına ilişkin temel sorunun tartışılması olduğunun altını çizmektedir. Bu, zaten *Varlık ve Zaman*'ın da ana meselesidir. Ancak Heidegger bu derste, kitabın Birinci Kısım'ının üçüncü ayrımını yeniden ele alarak ve değişik bir yol izleyerek varlığa dair dört farklı tezi fenomenolojik bakımdan irdelemek suretiyle konuyu tamamlamak niyetindedir. Söz konusu tezleri Heidegger şöyle özetlemektedir: Birinci Tez – Kant: Varlık gerçek bir yüklem değildir. Bu esasen ontolojik ayrıma işaret eder. İkinci Tez – Aristoteles ve Orta Çağ: Bir varolanın varlığına ne-olmaklık (*essentia*) ile bu-olmaklık (*existentia*) aittir. Bu esasen varlığın ne ve nasıl olmaklığına işaret eder. Üçüncü Tez – Descartes ve Yeni Çağ Ontolojisi: Varlığın temel minvalleri zihnin varlığı (*res cogitans*) ile doğanın varlığıdır (*res extensa*). Bu esasen varlığın olası modifikasyonları ile varlığın çokluluğunun birliği meselesine işaret eder. Dördüncü Tez – Mantık: Varlık bir *copula*'dır. Bu da varlığın hakikat karakterine işaret eder. Bu tespitlerden sonra Heidegger, varlık sorusunu fenomenolojik olarak irdelemeye koyulur. Heidegger'e göre zaman, varlığın anlaşılma ufkudur ki buna varlığın temporalitesi denir. Bu bağlamda Heidegger, zamanı, Dasein'ın ekstatik zamansallığından hareketle bir fenomenolojik açımlamaya tâbi tutar. Bir başka deyişle Heidegger, varlığın temporalitesini ortaya koyabilmek için zamanı Dasein'ın zamansallığından hareketle irdelemektedir. Daha sonra Heidegger, birinci teze geri döner ve ontolojik ayrım meselesini yani varlık ile varolan ayrımını yeniden ele alır. Zira varlık ile varolanın birbirinden neden ve nasıl ayrıldığı ortaya konulmadıkça varlığın temel eklemlenmesi olan ne-olmaklık ile bu-olmaklık tematize edilemezdir. Ancak bu şekilde ne-olmaklığın modifikasyonları olan varoluş, birlikte-Dasein, el-altında-olma, mevcut-olma, yaşam ve mev-

cudiyet sistematik biçimde irdelenebilir. Ve yine ancak bu şekilde varlığa mahsus hakikat karakteri (varlığın hakikati = açımlanmışlık) incelenebilir olacaktır.

Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"nin Fenomenolojik Yorumu (Güz Dönemi 1927/8, GA 25). Bu ders, bir önceki dersin yani "Fenomenolojinin Temel Meseleleri"nin devamı niteliğindedir. "Kant'ın 'Saf Aklın Eleştirisi'nin Fenomenolojik Yorumu" başlıklı derste Heidegger müspet bilimler, bilimsel felsefe (ontoloji) ile fundamental ontoloji arasındaki ilişkinin ayrıntılı belirlenimini sunar. Bu amaçla Heidegger, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* isimli kitabından yararlanır. Heidegger, buradaki transendental aisthetik bölümü ile transendental analitik bölümünün birinci kısmını fenomenolojik bir yoruma tâbi tutar. Heidegger bu yorumunu yaparken, ertesi yıl yayımlayacağı *Kant ve Metafizik Problemi* isimli kitabından farklı olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'ne daha paralel giden ve kitabı bölüm bölüm ele alan bir yol izler. Bu ikisiyle ilgili ayrıntılı açıklamalar aşağıdaki bölümlerde yer almaktadır.

4. *Varlık ve Zaman*'da Kant

Heidegger'in 1927'de yayımlanan başyapıtı *Varlık ve Zaman*'da[12] Kant önemli bir yer tutmaktadır. *Varlık ve Zaman*'da Kant hem açıkça konu edilmekte hem de örtük olarak Kantçı düşünce ve ilkelerle hesaplaşılmaktadır. Bu bakımdan *Varlık ve Zaman*'ı, Kant'ın zaman ve varlık anlayışıyla hesaplaşma kitabı olarak yorumlamak yanlış olmayacaktır.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da ele aldığı konuların bütününde, yukarıda zikredilen ders ve yazılarının tümünden yararlanmıştır. Bu itibarla bu kitap, 1927'ye kadarki akademik-felsefi çalışmalarının özeti ve toplamı gibidir. Mevcut

[12] M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çeviren K.H. Ökten, 6. Basım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022. [Almanca orijinaline yaptığım atıflarda "*SZ*" kısaltmasını kullanacağım.]

haliyle tamamlanmamış kalan *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, töz ontolojisini radikal biçimde eleştirmiş, hakikat meselesini yeni biçimde ele almış, edimsellik ve olanak kavramlarını Dasein analizi bağlamında ele alarak bağıntılarını değiştirmiş ve kategori öğretisini dönüştürerek Daseinsal egzistansiyalleri odağa taşımıştır. Bunun için Heidegger ontolojik/metafizik, fenomenolojik, transendental felsefi, yaşam felsefesi/hermeneutik ve varoluşsal/teolojik yaklaşım ve araçlar kullanarak varlığın zamansallığını açığa çıkarmıştır.[13]

Bütün bu analiz ve yorumlarda Kant'ın transendental felsefesinin kimi zaman açık, kimi zaman örtük olarak mesele edinildiği görülmektedir. Kitabın hemen başında Heidegger, Kant'a örtük referansla şöyle demektedir:

> Felsefenin temel tema'sı olarak varlık, bir varolanın cinsi değildir. Ama yine de her varolanı ilgilendirmektedir. Varlığın "evrenselliği" daha yükseklerde aranmalıdır. Varlık ve varlık yapısı, her varolanın yanı sıra bir varolanın olası her varolansal belirleniminin de ötesindedir. *Varlık transcendens'in ta kendisidir.* Dasein'ın varlığının aşkınlığı, müstesna bir aşkınlıktır, eğer onda en radikal *bireyleştirme* olanağı ve zorunluluğu yatmaktaysa. Bir *transcendens* olarak varlığın her açımlanışı, *transendental* bilgi demektir. *Fenomenolojik hakikat (varlığın açımlanmışlığı) veritas transcendentalis'tir.*[14]

Görüleceği üzere burada Heidegger, ontoloji ile transendental felsefeyi birbirine raptetmekte ve onları büyük bir projenin bütünü olarak değerlendirmektedir. Zaten *Varlık ve Zaman*'ın genel planını özetlerken Heidegger, kısmen tamamlanarak yayımlanmış olan Birinci Kısım'dan sonra yazmayı

---

[13] T. Rentsch, "'Sein und Zeit' – Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit," *Heidegger-Handbuch – Leben - Werk – Wirkung*, ed. T. Rentsch, 2. Basım, Suttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2013, s. 48-50.

[14] M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 70 (*SZ*, 38).

düşündüğü ama hiçbir zaman yayımlamadığı İkinci Kısım'ın birinci bölümünde "temporalite sorunsalının önbasamağı olarak Kant'taki şematizm ve zaman öğretisi"ni[15] ele alacağını belirtmektedir. Bu konuda yani temporalite sorunsalı bağlamında Heidegger, Kant'ın transendental felsefesi hakkında şu yorumda bulunarak örtük kartezyen kökleri yüzünden Kant'ın zaman anlayışını eleştirecektir:

> Temporalite boyutuna yönelen tahkik edici güzergâhta bir miktar yol katedebilmiş olan (daha doğrusu, bizatihi fenomenler tarafından buna zorlanan) ilk ve tek kişi Kant olmuştur. Nitekim temporalite sorunsalı belirlenip sabitlenebilirse ancak, Kant'ın şematizm öğretisinin karanlığını aydınlatmak mümkün olabilecektir. Ayrıca böylelikle, kendine özgü boyutu ve merkezi ontolojik işlevi bakımından söz konusu sahanın Kant için neden kapalı kalmak durumunda olduğunu da göstermek mümkün olabilecektir. Zaten Kant karanlık bir sahanın içine girmeye cesaret ettiğinin bizzat farkındaydı: "Tezahürler ve onların salt formları bakımından anlama yetimizin söz konusu şematizmi, insan ruhunun derinliklerinde kalan gizli bir sanattır. Onun sahici işlemlerini doğanın elinden zor da olsa alıp açıkça gözler önüne sermek belki de hiç mümkün olamayacaktır." [B180 vd] Kant'ın burada neyden geri çekildiğini, tematik ve ilkesel düzeyde aydınlığa taşımak gerekir: şayet "varlık" ifadesi, meydana çıkarılabilir bir anlama sahip olacaksa. Zira nihayetinde, aşağıdaki analizde "temporalite" başlığı altında ortaya konulan fenomenler "alelade aklın" en *mahrem* yargılarıdır – ki zaten Kant bunların analitiğini "filozofların işi" olarak belirlemiştir.
>
> Temporalite sorunsalı kılavuzluğunda yürütülecek destrüksiyon görevi kapsamında aşağıdaki denemede şematizm bölümü ve buradan hareketle de Kant'ın zaman öğretisi yorumlanmaya çalışılacaktır. Bununla birlik-

[15] *A.g.e.*, s. 72 (*SZ*, 40).

te, Kant'ın temporalite problemini idrak edebilmesinin neden mümkün olamayacağı da gösterilecektir. İki nedenden dolayı Kant'ın bunu idrak etmesi mümkün olamamıştır: bir taraftan esasen varlık sorusu ihmal edilirken bununla bağlantılı olarak öte yandan da Dasein'ın tematik bir ontolojisinin yapılmamış olması (Kantçı bir ifadeyle: öznenin öznelliğinin ontolojik öncel analitiğinin yapılmamış olması). Bunun yerine Kant, tüm özsel ilerleyişlerinde Descartes'ın pozisyonunu dogmatik biçimde devralmıştır. Dolayısıyla Kant'ın zaman analizi, zaman fenomenini özneye geri taşıdığı halde geleneksel alelade zaman anlayışını cihet almayı sürdürmektedir. Sonuç olarak bu, Kant'ın "transendental zaman belirlenimi" fenomenini kendi zati yapı ve işlevi bakımından çalışabilme olanağından yoksun bırakmıştır. Geleneğin bu ikili etkisi yüzünden *zaman* ile "*ben düşünüyorum*" arasındaki kritik *ilişki* tamamıyla karanlıkta kalmakta ve bir mesele haline bile getirilememektedir.

Descartes'ın ontolojik pozisyonunu devralan Kant da şu özsel ihmale teslim olmuştur: Dasein'ın ontolojisini sunamamak. Bu ihmal, Descartes düşüncesinin özünde bulunan eğilim bakımından kritiktir. Zira Descartes "*cogito sum*" diyerek felsefeye yeni ve sağlam bir zemin sağladığını savunmaktadır. Fakat onun bu "radikal" yeniden başlangıç esnasında belirlenmeksizin bıraktığı şey, *res cogitans*'ın varlık minvalidir, daha doğrusu *"sum"un varlık anlamıdır*. O halde, ontoloji tarihine destrüktif bir geriye gitme yolu üzerindeki ikinci uğrak, "*cogito sum*"un açıkça dile gelmeyen ontolojik temellerinin çalışılması olacaktır. Yapacağımız yorum sonucunda şunlar kanıtlanmış olacaktır: Descartes varlık sorusunu ister istemez ihmal etmek zorundaydı. Nitekim Descartes *cogito*'nun mutlak "kesinliğini" savunarak bu varolanın varlık anlamına ilişkin soruyu sormaktan neden muaf olacağını sandığı da anlaşılacaktır.[16]

[16] *A.g.e.*, s. 49-51 (*SZ*, 23-24).

Yukarıdaki uzun alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Heidegger göre Kant'ın felsefe tarihindeki yeri ve önemi tartışma dışıdır. Ancak Heidegger için Kant'ın tarihi önemi yaptığı epistemolojik analizlerden ileri geliyor değildir: "Nitekim Kant'ın '*Saf Aklın Eleştirisi*'nin pozitif kazanımı da zaten onun bir bilgi 'teorisi' olmasında değil, bir şeyin doğasına aslen neyin ait olduğunun ortaya çıkarılmasına yönelik bir adım olmasından ileri gelmektedir. Kant'ın transendental mantığı, adına doğa denilen varlık sahasının a priori şeysel mantığıdır."[17] Bu bakımdan Heidegger, yukarıdaki uzun alıntıda da görüleceği üzere Kant'ı "temporalite boyutuna yönelen tahkik edici güzergâhta bir miktar yol katedebilmiş olan (daha doğrusu, bizatihi fenomenler tarafından buna zorlanan) ilk ve tek kişi" olarak görmüştür. Ancak Heidegger'e göre Kant'ın noksanlığı, varlık ile zaman fenomenlerini birbirine raptedememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zira *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, zaman konusuyla ilgili olan aklın şematizmini şu şekilde sınırlandırmaktadır: "Aklımızın bu şematizmi, tezahürler bakımından ve salt formu itibariyle, insan ruhunun derinliklerinde yatan gizli bir sanattır. Onun hakiki dokunuşlarını doğadan ikna yoluyla çekip almamız ve onu örtüksüz biçimde gözler önüne sermemiz çok zordur."[18] Buradaki "çok zordur" diye karşıladığım *schwerlich* sözcüğü aslında "imkânsız" veya "pek olası değil" anlamına da gelmektedir. Bir başka deyişle Kant için temporalitenin kökensel temelleri örtük kalmaya devam edecek görünmektedir. Heidegger böyle bir örtüklüğü kabul etmeyecek, bilakis zamansallığı, varoluşun ve dolayısıyla varlığın kökenine oturtacaktır. Çünkü Heidegger'e göre antik Yunan felsefesi (özellikle de Platon ve Aristoteles), mevcudiyet metafiziği olarak zamanın zamansallığını şimdide sabitleyerek onun ontolojik önemini gözden kaçırmıştır. Kant için de aynı şey geçerli-

[17] *A.g.e.*, s. 32 (*SZ*, 10-11).

[18] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A141 / B181-182, 1787, 1787.

dir: "Aristoteles'in zaman hakkındaki denemesi, bu fenomen üzerine bize aktarılmış ilk ayrıntılı yorum olup kendisinden sonraki (Bergsonunki dahil) zaman anlayışının hepsini özsel olarak belirlemiştir. Aristoteles'in zaman kavramı analiz edilince geriye bakılarak şu görülecektir ki Kant'ın zaman anlayışı da Aristoteles'in açığa çıkarttığı yapılar içinde hareket etmektedir. Bu da şu anlama gelmektedir: Yeni sorular sormasının bütün farklılıklarına rağmen Kant'ın ontolojik temel yönelimi Yunanlarınkiyle aynı kalmıştır."[19]

Heidegger'in Kant'taki zaman kavramını dekonstrüksiyon işi, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmında değil, ondan iki yıl sonra yayımladığı *Kant ve Metafizik Problemi* isimli kitabında gerçekleştirilecektir. Ancak ondan önce 1927/28 döneminde verdiği Kant dersinde bu işlemin temelini atacaktır.

5. Kant Dersi: *Kant*'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin *Fenomenolojik Yorumu*[20]

Daha yukarıda Heidegger'in Marburg Üniversitesinde verdiği dersleri özetlerken konu ettiğim *Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"nin Fenomenolojik Yorumu (Güz Dönemi 1927/8, GA 25)* dersi, bir önceki dersin yani "Fenomenolojinin Temel Meseleleri"nin devamı niteliğindedir. Haftada dört saat olarak verilen bu derste Heidegger; müspet bilimler, bilimsel felsefe (ontoloji) ile fundamental ontoloji arasındaki ilişkinin ayrıntılı belirlenimini sunmaktadır. Bu amaçla Heidegger, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* isimli kitabından yararlanmıştır. Heidegger, buradaki transendental aisthetik bölümü ile transendental analitik bölümünün birinci kısmını fenomenolojik yoruma tâbi tutmaktadır. Heidegger bu yorumu yaparken,

---

[19] M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 54 (*SZ*, 26).

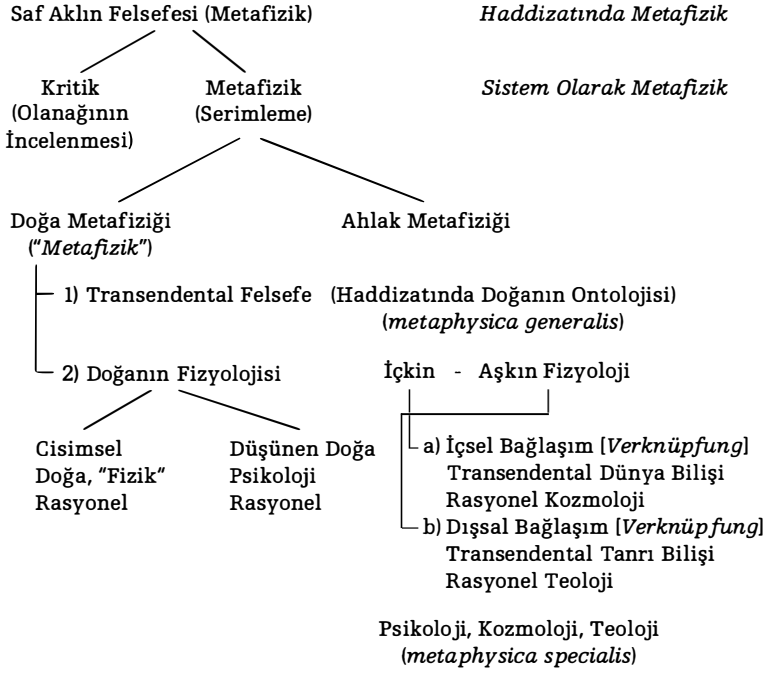
[20] M. Heidegger, *Gesamtausgabe Band 25: Phänomenologische Interpretation von Kants* Kritik der reinen Vernunft, 3. Basım, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995.

ertesi yıl yayımlayacağı *Kant ve Metafizik Problemi* isimli kitabından farklı olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'ne daha paralel giden ve kitabı bölüm bölüm ele alan bir yol izlemektedir.

Toplu Eserler'in 25'inci cildi olarak yayımlanan bu ders, dört yüz otuz sayfadan uzun olup kapsamlı bir Kant yorumunu sunmaktadır. Dersin giriş kısmında *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bilim olarak metafiziğin temellendirilmesi olarak yorumlayan Heidegger, öncelikle geleneksel metafizik kavramından başlamakta ve buradan hareketle bilimin eksistensiyal kavramına varmaktadır. Bilim ile felsefe arasında kökensel bir ilişki kuran Heidegger, bilimi bölgesel (*regional*) ontoloji olarak tanımlamakta, felsefeyi ise fundamental ontoloji olarak belirlemektedir. Bu noktada *Saf Aklın Eleştirisi*'ne geçiş yapmakta ve onu bilim olarak metafiziği temellendirme edimi şeklinde yorumlamaktadır. Heidegger bu konuda şöyle demektedir: "Kant'ın transendental felsefenin görevi ve meselesi olarak sabitlediği şey, varolanın bir sahasının yahut tüm sahalarının ontolojik belirlenimlerinin çalışılmasından, diğer bir deyişle bölgesel ontolojilerin çalışılmasından başka bir şey değildir."[21] Dolayısıyla *Saf Aklın Eleştirisi*, bilimin (yani transendental felsefenin) henüz sistemi değil ve fakat yönteminin serimlenişidir. Bu yüzden de ontolojik bilişin nasıl olanaklı olduğunun tarz ve minvaline dair olup transendental felsefenin tüm sahasının içerik ve kapsamını belirlemektedir. Heidegger bu noktada "*Saf Aklın Eleştirisi* ne demektir?" sorusunu sormakta ve şöyle yanıtlamaktadır: "Bilim olarak metafiziğin temellendirilişidir. Bunda şu yatar: Haddizatında varolanın biliminin temellendirilişidir. Bu ise ayrıca haddizatında varolanın biliminin temel parçasının temellendirilişini talep etmektedir. Bu da haddizatında sentetik a priori bilişin temellendirilişi demektir. Başka bir deyişle bu temel parçanın özünün yani nesnelerle ilintilenişinin temellendirilişidir. Başka bir deyişle transen-

[21] *GA*, 25: 58.

dental felsefenin ya da ontolojinin temellendirilişinin transendental incelenişidir yani *haddizatında ontolojinin transendental temellendirilişidir*."[22] Bu yüzden Heidegger'e göre Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu transendental felsefeye geleneksel (yani aşkın) metafizikteki *metaphysica generalis*, öte yandan *metaphysica specialis*'e ise fizyoloji (fizik), kozmoloji ve teoloji karşılık gelmektedir. Bununla ilgili olarak Heidegger, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki açıklamalardan hareketle aşağıdaki grafiği sunmaktadır:[23]



Yukarıdaki açıklamalardan ve özetleyici grafikten de anlaşılacağı üzere Heidegger, "müspet bilimlerdeki nesneleşti-

[22] *GA*, 25: 59. (İtalikler orijinaldedir.)

[23] *GA*, 25: 65 (A845 vd / B873 vd)

rici yaklaşımların karşısına, kendini temporal bilim olarak anlayan ve zamansallık perspektifi bakımından varlığın yapı ve olanaklarını tematize eden bir ontolojiyi koyar. Böylelikle Heidegger, genellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin transendental felsefi başlangıç noktası olarak kabul edilen noktadan daha baştan itibaren uzaklaşmış olur: Heidegger bilişin olanak koşullarını sormaz artık, bilakis 'haddizatında varolanın biliminin olanak koşulları'nı (GA 25: 43 vd) sorar."[24]

Heidegger'in kendine özgü bu Kant yorumu, söz konusu dersin tümüne sirayet etmiş olup ayrıntılı ve yakın bir *Saf Aklın Eleştirisi* okumasına dayanmaktadır: Kitabın Giriş kısmından başlayıp Transendental Aisthetik bölümünü ele aldıktan sonra Heidegger, Transendental Mantık bölümüne geçmekte ve transendental mantığın önemini vurguladıktan sonra Transendental Analitik bölümü üzerinde ayrıntılı yorumlarda bulunmaktadır. Kategorilerin temelinde yatan sentez üzerinde duran Heidegger, Transendental Dedüksiyon'un esas itibariyle ontolojik bir mesele teşkil ettiğini ama Kant'ın aşkınlık sorununun ontolojik önemini gözden kaçırdığını savunmaktadır. Zira Heidegger'e göre söz konusu aşkınlık, aslında zamansallık meselesinin tezahüründen başka bir şey değildir: Hayal gücünün zaman-ilintili sentezi sayesinde nesne sahası ve onun birliği kavranılabilmektedir.[25]

Bu noktada Heidegger, Kant'ın Şematizm Öğretisine odağa taşıyarak bu dersin sonuna gelmektedir:

> Bizim yorumumuzun ana sonuçlarından birisi, kategorilerin, yalıtık anlama yetisi kavramları olarak alınmaması gerektiği olmuştur. Onlar özleri bakımından zaman-ilintilidirler (*zeitbezogen*). Kant'ın kendisi, transendental de-

[24] D. Struma, "'Kant und das Problem der Metaphysik' – Die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis," *Heidegger-Handbuch – Leben - Werk – Wirkung*, ed. D. Thomä, 2. Basım. Suttgart-Weimar:Verlag J.B. Metzler, 2013, s. 81.

[25] *GA*, 25: 326-386.

> düksiyonun sonucunu yeniden özetlerken şöyle demektedir: Görülmüştür ki, "a priori saf kavramlar, kategorideki anlama yetisi fonksiyonun yanı sıra a priori duyusallığın formal (yani içsel duyunun) [Heidegger'in eklemesi: 'başka bir deyişle zamanın'] koşullarını da içermek mecburiyetindedir." (A139 vd / B178 vd)
>
> Daha keskin olarak kavrandığında söyleyebiliriz ki özleri bakımından kategoriler, saf zaman-ilintili imajinatif sentezin kökensel bütününe aittir. Demek ki mesele, kavramların analitiğini yalıtık olarak temel almak ve başka bir bölümde onların kullanımlarını sorgulamak değildir. Sorulması gereken şudur: Haddizatında saf senteze ne aittir ve doğa hakkındaki bölgesel ilkeler olarak onun somut modifikasyonları nasıl görünmektedir?
>
> Ama buna karşın Kant, yine mantığın dışsal sınıflandırma şemasına mağlup olmakta ve böylece kendini açık seçik ve radikal bir sonuca ulaşmaktan alıkoymaktadır.[26]

Özetle denilebilir ki Heidegger için Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve özellikle de ondaki şematizm bölümü, ontolojik biliş olanağının radikal bir temellendirilişidir: "Kant'ın serimlemesinin hareket noktasından bakıldığında şematizm transendental dedüksiyonun bir temellendirilişidir. Oysa Kant bunu böyle anlamaz. Bizim yorumumuzdan hareketle bakıldığında şematizm, ontolojik biliş olanağının radikal temellendirilişinin kökensel âlemine yönelik bir talimattır."[27]

Heidegger, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne dair yorumlarını içeren bu dersin en sonunda, şu biyografik-düşünsel sözlerle dersini bitirmiştir:

> Bundan birkaç yıl önce "*Saf Aklın Eleştirisi*"ni yeniden etüt ettiğimde ve onu Husserl'in fenomenolojisi arka planı üzerinden okuduğumda, gözlerim bir anda açıldı ve aramakta olduğum yolun doğruluğu konusunda Kant

[26] *GA*, 25: 429-430.

[27] *GA*, 25: 431.

bana özsel bir teyit sunmuş oldu. Elbette ki bir otorite bizatihi kendisi olarak temellendirici değildir ve bir şey Kant öyle dedi diye doğru değildir. Ama Kant, bilimsel felsefi çalışma eğitimi bakımından *şu* büyük öneme sahiptir: Kendisine muhakkak surette itimat edebilirsiniz. Kant dışındaki hiçbir düşünürde şu dolayımsız kesinliğe sahip değilizdir: O bizi kandırmaz. Ve üstelik bizatihi felsefenin kendisinde yatan en korkunç şey kandırma tehlikesidir, çünkü buradaki tüm gayretler bir doğabilimsel deneyin veya bir tarihsel kaynağın muazzam karakterine sahip değildir. Ama nerede en büyük kandırma tehlikesi varsa, orada düşünmenin ve soru sormanın sahiciliğinin en yüksek imkânı bulunur. Felsefe yapmanın anlamı, bu sahicilik ihtiyacını uyandırmak ve uyanık tutmaktır.[28]

6. Kant Kitabı: *Kant ve Metafizik Problemi*[29]

Varlık ve Zaman'ın ikinci kısmının birinci bölümünde Heidegger, "temporalite sorunsalının önbasamağı olarak Kant'taki şematizm ve zaman öğretisi"ni[30] incelemek niyetindeydi. Ancak sözü edilen kitabı tamamlamadan basıma gönderen Heidegger, adı geçen bölümü ayrı bir kitap olan farklı ve başka bir yayına dönüştürerek onu *Varlık ve Zaman*'daki bağlamından çıkartmak zorunda kalmıştır.

Kant ve Metafizik Problemi'nin dördüncü basımına yazdığı önsözde Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın birinci kısmının üçüncü bölümündeki asıl soruyu irdeleyemediği için Kant'a "sığınmak" zorunda kaldığını belirtmektedir:

---

[28] *GA*, 25: 431.

[29] M. Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, çeviren K.H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021. (Almanca orijinaline yaptığım atıflarda "*KPM*" kısaltmasını kullanıyorum.) Bu bölümde, şurada yazdıklarımdan yararlandım, onları epeyce gözden geçirip düzelttim ve çokça eklemelerde bulundum: K.H. Ökten, *Heidegger'e Giriş*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2012, s. 99-103.

[30] M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 72 (*SZ*, 40).

> *Varlık ve Zaman*'da formüle ettiğim varlık sorusunun yanlış anlaşılmış olduğu daha henüz 1929 yılında kendini belli etmişti. 1927-28 yılı güz döneminde verdiğim "Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*" dersinin hazırlıklarını yaparken, Şematizm bölümü dikkatimi çekti. Burada, kategoriler problemi (yani geleneksel metafiziğin varlık problemi) ile zaman problemi arasında bir bağlantı gördüm. Böylece *Varlık ve Zaman*'daki soru formülasyonu, Kant'la ilgili yorum denememem için bir ön-kavrayış oluşturacak şekilde devreye girdi. Kant'ın metni benim için bir sığınak teşkil etti, zira formüle ettiğim varlık sorusuyla ilgili olarak Kant'ı bir müdafi olarak düşünebilecektim.
>
> Sığınağımı bu surette belirlemem, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni *Varlık ve Zaman*'daki soru formülasyonu bakış dairesi içinde yorumlamama yol açtı.[31]

Heidegger'in *Kant ve Metafizik Problemi* ile ortaya koymaya çalıştığı şey, Kant'ın, transendental hayal gücünü belirlemeye çalışırken zamansallık sorununu keşfettiğini ama bu sorunun üzerine gitmekten kaçındığıdır. *Varlık ve Zaman*'ın özü demek olan bu sorunun kökenini Kant'a taşımak isteyen Heidegger, böylece söz konusu eserin ana fikrini yeniden teyit etme arzusundadır. Bu açıdan *Kant ve Metafizik Problemi* Heidegger için hem bir destek hem de meşruiyet kaynağı niteliğindedir.

Heidegger'in bir başka kaygısı, *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanışının ardından, onunla ilgili yorum ve eleştirilerde dile getirilen ve onun bir antropoloji çalışması ya da varoluşsal bir irdeleme olduğu yönündeki tartışmalara karşı çıkmak ve Kant'ın da aynı metafiziksel/ontolojik sorunla uğraşmış olduğunun altını çizmektir. Bu nedenle Heidegger, Kant'ı tamamen ontolojik bir okumaya tâbi tutmuştur. Heidegger'e göre Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, ontolojinin özünü açığa çıkaran bir metafizik temellendirmesidir.

---

[31] M. Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, s. 14 (*KPM*, xiv).

Varlık ve Zaman'ın antropolojik bir inceleme olmadığını belirgin kılmak için Heidegger, merkezi öneme sahip Dasein kavramında önemli bir değişikliğe gitmiştir: *Varlık ve Zaman*'da Dasein, kendini bizatihi kendi varlığıyla ilişkilendiren varolanken, *Kant ve Metafizik Problemi*'nde Dasein, söz konusu varolanın varlığıdır. Bu bağlamda Heidegger, "insanın Dasein'ı"ndan söz etmektedir:

> Bu kitaptaki her bir sayfa, antikçağdan bu yana varlık probleminin hep zamana yönelik olarak tümüyle anlaşılmaz bir anlamda yorumlanmış olduğu ve zamanın hep sübjeye atfedilmiş olduğu bakış açısından yazılmıştır yalnızca. Bu sorunun zamanla ilintisi bakımından, haddizatında varlığa ilişkin soru bakımından öncelikle yapılması gereken, Dasein'ın zamansallığını açığa çıkartmak olmuştur. Ama bu, herhangi bir teoriye başvurup onu bu amaçla kullanmak anlamında olmamıştır, bilakis insanın Dasein'ı sorusu son derece belirli bir problematik içinde sorulmuştur. – *Varlık ve Zaman*'da insanın Dasein'ını ele alan bütün bu problematik, bir felsefi antropoloji değildir. Öyle bir şey için çok dar kapsamlı, çok geçici niteliktedir. İnanıyorum ki, şimdiye kadar bizatihi ortaya konulmamış bir problematik mevcuttur burada. Bu problematik şu soruca belirlenmektedir: Şayet varlık anlayışının olanaklılığı ve böylelikle insanın aşkınlığının olanaklılığı ve böylelikle varolanlara ilişkin biçimlendirici tutumun olanaklılığı insanın dünya tarihi içindeki tarihsel cereyanlarının bizatihi olanaklı olabilmesi üzerine temelleniyorsa ve söz konusu olanaklılık bir varlık anlayışı üzerine temellenmişse ve bu ontolojik anlayış herhangi bir anlamda zamanı cihet alıyorsa, görevimiz şu olacaktır: Varlık anlayışının olanaklılığı bakımından Dasein'ın zamansallığını açığa çıkarmak. Buradaki tüm problemler bu görevi cihet almaktadır.[32]

[32] *A.g.e.*, s. 320-321 (*KPM*, 283).

Heidegger'in *Kant Kitabı*, toplam dört bölümden meydana gelmektedir: 1. Hareket Noktası İtibariyle Metafiziğin Temellendirilişi; 2. İcrası İtibariyle Metafiziğin Temellendirilişi; 3. Kökenselliği İtibariyle Metafiziğin Temellendirilişi; 4. Yinelenişi İtibariyle Metafiziğin Temellendirilişi.

Birinci bölümde Heidegger, Kant için metafiziği temellendirmenin neden saf aklın eleştirisi demek olduğunu sormaktadır. Platon ve Aristoteles'ten hareketle metafiziğin bizatihi varolanın tikel ve tümel bilgisinin temeli/nedeni olarak görülmesi halinde, aranılan şeyin duyu ötesi olanın bilişi olduğu açıktır. Oysa Heidegger'e göre Kant'ın "Kopernikusçu Dönüş"ü, ontik bilginin nasıl mümkün olduğuna ilişkin sorgulamayı, bizatihi ontolojinin nasıl mümkün olabildiği sorusuna taşımaktadır: "Ontik hakikat, zorunlu olarak ontolojik hakikati cihet almaktadır. İşte, bir kez daha, 'Kopernikusçu Dönüş'ün anlamının meşru yorumu tam da budur. Dolayısıyla bu dönüşle birlikte Kant, merkeze ontoloji problemini itmiş olur."[33] Dolayısıyla bizatihi varolanın bilgisinin, saf aklın kendini aşarak varolana yönelmesiyle nasıl mümkün olabildiği sorusu burada hayati önem kazanmaktadır. Aklın söz konusu aşkınlığı, varlık anlayışının aşkınlığı anlamına gelmekte olup transendental felsefenin temel meselesidir.

İkinci bölümde Heidegger, insansal bilişin sonluluğu sorununu ele almakta, bu konuda Kant'ın "reseptif görü" diye nitelendirdiği analizine yer vermektedir. Kant'a göre sonlu görü, zihnimize bağlıdır:

> Sonlu insansal bilişin özü, sonsuz tanrısal bilişten yani "*intuitus originarius*"tan ayırt edilerek açıklanmaktadır. Fakat tanrısal biliş, görüdür, ama tanrısal biliş olarak değil, bilakis haddizatında biliş olarak öyledir. Sonsuz ile sonlu görü arasındaki fark şudur: Sonsuz görü, tikel olanın, yani bir bütün olarak biricik münferit varolanın dolayımsız temsili içinde bu varolanı ilk önce kendi var-

[33] *A.g.e.*, s. 40 (*KPM*, 17).

> lığına taşımakta, yani kendi oluşumuna (*origo*) imkân tanımaktadır. Mutlak görüleme, zaten mevcut olan ve görülenileņin ona izafeten öncelikle erişilebilir olduğu bir varolana bağımlı olsaydı, mutlak olmazdı zaten. Tanrısal bilme, görüleme sırasında görülenilebilir varolanı bizatihi olarak öncelikle yaratan temsildir. Ancak, varolanı peşinen haddizatında nüfuz edici bakışla gördüğü, dolayımsız olarak tümüyle görülediği içindir ki, düşünmeye ihtiyaç duymamaktadır. Buna göre bizatihi düşünme, sonluluğun mührüdür zaten. Tanrısal bilme "görüdür (çünkü onun bu bilişi tamamen böyle olmalıdır ve fakat *düşünme* olmamalıdır, zira düşünme her zaman sınırlı olduğunu kanıtlamaktadır)."[34]

Heidegger, Kant'ın transendental hayal gücüyle ilgili bu çözümlemesini zamansallık olarak yorumlamakta ve ona görü ile saf anlama yetisini birleştirici rol atfetmektedir. Dolayısıyla "ben"in iki kökü yani bir yanda duyusallık, diğer yanda anlama yetisi, zamansallıkla bir araya getirilip birleştirilmektedir. Bu aşamada meydana gelen ontolojik biliş, varolanla karşılaşılıp bilişine sahip olabileceğimiz saf ufkun (zaman ufkunun) içinde gerçekleşmektedir.

Kant ve Metafizik Problemi'nin üçüncü bölümünde Heidegger, transendental hayal gücü üzerinde daha ayrıntılı durmakta ve onun temellendirici işlevini ortaya çıkarmaktadır. Buradan çıkardığı sonuç, Kant'ın insanın özsel konstitüsyonuyla ilgili bu meçhul kökten yani hayal gücünden kaçınıp anlama yetisi çözümlemelerine odaklandığıdır. Oysa Heidegger'e göre böylelikle Kant, transendental hayal gücünün zaman niteliğini kökensel biçimde yani insanın sonluluğunu kendi bütünlüğü içinde düşünme şansından mahrum kalmıştır:

> İnsanın, transendental hayal gücüne "kök salmış" kökensel özsel konstitüsyonu, Kant'ın "bizim için bilinmez

[34] *A.g.e.*, s. 46-47 (*KPM*, 24).

kök"ten bahsettiğinde içine baktığı "bilinmez olan" olmalıdır. Çünkü bilinmez olan, bizim onun hakkında haddizatında hiçbir şey bilmediğimiz şey değildir, bilakis bilinmiş olanda huzursuz eden olarak zorla karşımıza çıkandır. Gelgelelim Kant, transendental hayal gücünün daha kökensel yorumunu icra etmemiştir, hatta ona yeltenmemiştir bile. Böylesi bir analitiğe ilişkin ilk kez olarak kendisince açıkça bilinen ön-işaretler bulunmasına rağmen bunu yapmamıştır. Tam tersine:

Kant bu bilinmez kökten geri çekilmiştir.

Her ne kadar birinci basımdaki ilk taslakta coşkulu bir güzergâh takip edilmişse de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında transendental hayal gücü kenara itilmiş ve anlama yetisi lehine yeniden yorumlanmıştır. Ama elbette bu sırada, birinci basımdaki transendental gerekçelendirme kazanımlarının muhafaza edilmesi gerekmiştir, aksi takdirde tüm temellendirme kendi içine çökerdi.

Öte yandan, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde saf hayal gücünün hangi anlamda geri döndüğünü, özellikle de yukarıda gösterilen bizatihi metafiziğin temellendirilişiyle açıkça ilintili olmasını hâlâ sürdürüp sürdürmediğini burada irdelememiz mümkün değildir.

İkinci basımda Kant öncelikle, daha önce duyusallık ile anlama yetisinin yanı sıra üçüncü bir temel yeti olarak hayal gücünü açıkça ortaya koyduğu iki ana parçayı çıkartmıştır. Birinci parçanın (A94) yerini Locke ve Hume'daki anlama yetisi analizinin eleştirel irdelemesi almıştır. Burada Kant, birinci basımda izlediği yöntemi halihazırda empirizme yakın görmektedir sanki, oysa bunda haksızdır.

İkinci parça (A115) ise, Transendental Dedüksiyon bir bütün olarak elden geçirildiği için tümden çıkartılmıştır.

Hatta Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde haddizatında ilk kez olarak hayal gücünü "ruhun vazgeçilemez fonksiyonu" (A78 / B103) diye takdim ettiği yer bile daha sonra pek manidar biçimde değiştirilmiştir [*Nachträge XLI*] (elbette sadece kendi şahsi nüshası üzerinde). Orada

Kant, "ruhun fonksiyonu" yerine "anlama yetisinin fonksiyonu"nun yazılmasını istemiştir. Böylelikle saf sentez saf anlama yetisine tayin edilmiş olmaktadır. Saf hayal gücü, kendi başına bir yeti olarak feda edilebilir olmuş ve böylelikle tam da onun ontolojik bilişin özsel temeli olabilme olanağı görünürde ortadan kalkmıştır (ki ikinci basımda da olduğu gibi kalan Şematizm bölümü bunu oldukça açık biçimde göstermektedir).

Gelgelelim saf bilişin oluşturucu merkezi olarak transendental hayal gücü, ilk olarak Şematizm bölümünde (dördüncü evrede) değil, daha önce Transendental Dedüksiyonda (üçüncü evrede) kendini açığa çıkartmıştı. Dolayısıyla, eğer ikinci basımda, bir temel yeti olmak bakımından transendental hayal gücü merkezi fonksiyonunu yitiriyor olacaktıysa, öncelikle Transendental Dedüksiyonun da yeniden düzenlenmesi gerekiyordu. Transendental hayal gücü, Transendental Dedüksiyonun yeni versiyonunun hareket temeli haline gelen huzursuz edici bilinmez olandır. Bu hareket temelinden gelinerek, Transendental Dedüksiyonun yeniden düzenlenişinin hedefi görünür olabilir ancak. Bu hedef, söz konusu yeniden düzenlenişi derinlemesine yorumlamanın doğru kılavuzunu sunabilmektedir. [...]

Transendental hayal gücü, duyusallık ile anlama yetisine kendi olanaklı birliği içinde kökensel olarak aracılık eden müstakil bir temel yeti olarak işlev görmemektedir artık. Bilakis bu ara yeti, zihnimizin yegâne iki temel kaynağı olarak tespit edilen ikisinin arasından âdeta düşüp gitmiştir. Onun görevi, anlama yetisine devredilmiştir. Üstelik Kant, ikinci basımda transendental hayal gücü için "*Synthesis speciosa*" (B151) başlığıyla görünürde karakteristik bir isim takdim ettiğinde, tam da bu ifade, transendental hayal gücünün önceki müstakilliğini yitirmiş olduğunu kanıtlamaktadır. O bu isme sahiptir, çünkü anlama yetisi kendini onda duyusallığa ilintilendirmektedir. Bu ilinti yok ise *synthesis intellectualis* olur yalnızca.[35]

[35] *A.g.e.*, s. 188-193 (*KPM*, 160-165).

Dördüncü ve son bölümde Heidegger, Kant'ın uğraştığı metafiziğin temellendirilmesine ilişkin imkânları açığa çıkarmak niyetindedir. Heidegger buradan üç sonuç elde etmektedir. Birinci sonuç, saf insan aklının sadece sonlu değil, aynı zamanda bu sonla ilgili bir ihtimam-gösterme (*Sorge*) içinde olduğudur. Kaygı (*Angst*) içinde bir ihtimam-gösterme olan bu durum, insanın sonlu olmaklığı hakkındadır. İkinci sonuç, insanın sonluluğunun sadece insani bir nitelik olmadığı, bilakis ontolojik bir özellik olarak metafiziğin temellendirilmesi ödevinde esas olduğudur. Heidegger'in çıkardığı üçüncü sonuçsa, Dasein metafiziğinin, bir başka deyişle fundamental ontolojinin metafiziğin temellendirilmesi sırasında zorunlu biçimde sorulan insan nedir sorusu üzerine dayandığıdır. Böylece Heidegger, Dasein'ı zamansallık olarak yorumlarken, varlığın zaman olarak anlaşılmasını sağlamaya ve varlığa ilişkin soruyu yeniden öne çıkarmaya çalışmaktadır. Heidegger *Kant Kitabı*'nı şu programatik ifadelerle bitirmektedir:

> Varolanların varlığının açıklığının içsel olanaklılığına ilişkin ilk defa kararlılıkla soru sormuş olmak anlamına gelen Kant'taki metafizik temellendirmesi, sonlu aşkınlığın temel belirlenimi olarak zamanla karşılaşmak zorunda kalmıştı. Zira Dasein'daki varlık anlayışı, varlığı âdeta kendiliğinden zamana tasarlar. Ama aynı zamanda Kant'taki metafizik temellendirmesi, alelade zaman kavramının ötesine geçerek saf kendinin uyarımlanışı olarak zamanın transendental anlayışına geri taşınması gerekmiştir ki bu, kendi özü itibariyle saf apersepsiyonla birliksel olup söz konusu birlik içinde saf duyusal aklın bütünlüğünü olanaklı kılmaktadır.
>
> Zamanın "görünün formu" olarak işlev görmesi ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başında bu şekilde yorumlanmış olması yüzünden değil, bilakis insandaki Dasein'ın sonluluğunun temelinden hareketle varlık anlayışının kendini zamana tasarlaması gerektiği içindir ki zaman, transendental hayal gücüyle özsel bir birlik oluşturarak, *Saf*

Aklın Eleştirisi'ndeki merkezi metafizik işlevi kazanmış olmaktadır.

Böylece *Saf Aklın Eleştirisi*, aklın ve anlama yetisinin egemenliğini sarsmıştır. Eskilerden beri metafizikte "Mantık"a tanınıp geliştirilen öncelik, onun elinden alınmıştır. Onun idesi ise sorgulanır hale gelmiştir.

Şayet aşkınlığın özü, saf hayal gücü veya daha kökensel bakımdan zamansallık üzerine temelleniyorsa, tam da "Transendental Mantık" idesi bir gayri-kavram (*Unbegriff*) olacaktır, özellikle de Kant'ın asli maksadına karşıt olarak kendi başına ve mutlak olarak ele alındığı takdirde.

Kant varlığın temel karakterleri olan "olanak" (ne-olmaklık) ile "edimsellik" (Kant buna "Dasein" demektedir) hakkında şunları söylerken, Mantık'ın metafizikteki egemenliğinin çöküşünü sezinlemiş olmalıdır: "Hiç kimse olanak, Dasein ve zorunluluğu açıkça totoloji dışındaki bir yoldan açıklayamamıştır, şayet onların tanımları yalnızca saf anlama yetisinden elde edilmek isteniyorsa." (A244 / B302)

Ama heyhat! *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında Kant, anlama yetisine egemenliğini iade etmemiş midir? Bu yüzden Hegel'de metafizik, daha önce olmadığı kadar radikal biçimde "Mantık" haline gelmemiş midir?

Alman İdealizmiyle ortaya çıkan "kendinde şeye" karşı savaş, Kant'ın mücadele ederek elde ettiği metafiziğin içsel olanaklılık ve zorunluluğunun, yani özünün, sonluluk probleminin daha kökensel bakımdan çalışılması ve kesin biçimde sürdürülmesi temeli üzerinde taşınıp korunduğu bulgusunu giderek daha fazla unutmaktan başka ne olabilir ki?

Hegel, metafiziği Mantık olarak şu şekilde açıkladığında, Kant'ın çabalarından geriye ne kalmış olur: "Buna göre Mantık, saf aklın sistemi, saf düşüncenin âlemi olarak kavranılmalıdır. Bu âlem, örtüsüz olarak kendinde ve kendisi için olduğu haliyle hakikattir. Bu yüzden bunu şöyle ifade etmek mümkündür: Bu içerik, doğa ve sonlu bir tin yaratılmadan önce kendi sonsuz özü içinde olduğu haliyle Tanrı'nın sergilenişidir." (WW III: 35 vd)

> İnsanın doğasına ait metafiziğin ve dolayısıyla "insanın doğası"nın aslında ne kadar az kendiliğinden anlaşılır olduğuna dair bundan daha etkileyici başka bir kanıt bulunabilir mi?[36]

Heidegger, bu kitabın 1965'teki üçüncü basımına yazdığı "Önsöz"de, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için 1963'te yayımlanan *Kants These über das Sein* [Kant'ın Varlığa İlişkin Tezi] ile 1962'te yayımlanan *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* [Şey'e İlişkin Soru. Kant'ın Transendental Temel İlkeler Öğretisi Üzerine] başlıklı çalışmalarının da ayrıntılı olarak incelenmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Ancak bu metinlere, kapsam sınırlaması nedeniyle buradaki yazıda yer veremiyorum.[37]

Öte yandan "Kant Kitabı"nın sonunda yer alan "Ek" bölümünde toplam altı metin yer almaktadır. Bunlarla ilgili olarak, *Kant ve Metafizik Problemi* cildinin editörünün açıklamaları şöyledir:

> 1973 yılında yayımlanan dördüncü basımdaki "Ek" bölümüne dört yeni metin ilave edilmiştir. Bu basımdaki "Ek" bölümü, dokuz parçadan oluşan "Kant Kitabına İlişkin Notlar"la başlamaktadır. Bunları Heidegger, kendi kullandığı birinci basımın içine koymuştu. Söz konusu kısa notlar arasında, 1973 yılında yayımlanan dördüncü basımın önsözünün başlangıcına koyduğu notun kopyası ve aktarımı da bulunmaktadır. Yazı stiline ve içeriğine bakılırsa, bu notlar, otuzlu ve kırklı yıllara ait olmalıdır.
>
> "Ek" bölümünde yer alan ikinci metin, Heidegger'in Cassirer'in *Philosophie der symbolischen Formen. 2.*

---

[36] *A.g.e.*, s. 276-278 (*KPM*, 243-244).

[37] Heidegger'in Kant yorumuna yönelik eleştiriler için bkz. F. Schalow, *Heidegger and Kant*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2021. S. Salman Sakızlı, *Kant'ta Transendental Felsefe İçin Hayalgücünün Bağımsız Bir Yeti Olarak Konumlandırılması Sorunu*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2020.

Teil: Das mythische Denken (1925) isimli kitabı hakkındaki tanıtım yazısıdır. Bu yazı ilk kez *Deutsche Literaturzeitung*'da (1928) yayımlanmış, ondan sonra bir daha yeni basımı yapılmamıştır. Burada yeniden basılan metin, Heidegger'in terekesinde bulunan temiz ve okunaklı yazmayla karşılaştırılarak kontrol edilmiştir. Bu yazının ayrı basımının bir nüshasını Heidegger, kendi kullandığı *Kant Kitabı*'nın içine koymuştur.

"Ek" bölümünün üçüncü metni, ilk kez dördüncü basımda yayımlanmış olan ve İkinci Davos Üniversite Kursları (17 Mart – 6 Nisan) vesilesiyle Heidegger'in 1929 yılında yaptığı "Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi ve Metafiziği Temellendirme Görevi" başlıklı üç sunumun yine bizzat Heidegger tarafından düzenlenen özeti olup burada yeniden yayımlanmıştır. Heidegger'in terekesinde ne bu özetin kendisi ne de söz konusu üç sunumun asılları yer almaktadır. Buradaki özetten de anlaşılacağı üzere, söz konusu sunumlar, *Kant Kitabı*'nın toplamdaki dört bölümünün ilk üç bölümüne karşılık gelmektedir. Heidegger, Davos'ta yaptığı söz konusu üç sunumda, aynı yılın sonunda yayımlanan *Kant Kitabı*'nın ilk üç bölümünün argümantasyon adımlarını ortaya koymuştur. 1973 yılında yayımlanan dördüncü basımla ilgili düzeltmeler üzerinde çalışırken Heidegger, bu basımın editörü olan bana, Davos'tan döner dönmez *Kant Kitabı*'nın yazımı üzerine yoğun olarak eğildiğini ve aralıksız üç haftalık bir çalışmayla kitabın yazımını tamamladığını aktarmıştı.

Dördüncü basımda olduğu üzere burada da Davos sunumlarının özetinden sonra "Ernst Cassirer ile Martin Heidegger Arasındaki Davos Tartışması" başlıklı rapor yer almaktadır. Bu tartışma, Heidegger ile Cassirer'in sunumlarının ardından gerçekleştirilmişti. Davos Üniversite Kurslarının katılımcılarından Otto Friedrich Bollnow ile Joachim Ritter bu tartışma raporunu kaleme almışlardır. Dördüncü basımın hazırlık aşamasında Heidegger'in elinde kendi daktilo edilmiş nüshası bulunamadığı için, sayın Prof. Dr. Otto Friedrich Bollnow kendi nüshasının kullanılmasına izin vermiştir. Bunun için kendisine müteşekkirim. Ancak daha sonra Heidegger'in kendi nüshası onun terekesi

içinde ortaya çıkmıştır. Daktilo edilmiş bu metin, *Kant Kitabı*'nın dördüncü basımındaki metinle yeniden karşılaştırılmış ve bu sayede bazı eksiklikler tamamlanabilmiştir.

Kant Kitabı'nın birinci basımına Heidegger'in eklediği notlar arasında, üzerinde kendi el yazısıyla şu not bulunan bir zarf da yer almaktadır: "Odebrecht ile Cassirer'in *Kant Kitabı*'ma Yönelttiği Eleştiriler. Temel Soru: *İnsan* Bilişinin *Sonluluğunun* Özü ve Gerekçelendirilmesi – *Haddizatında Sonluluk Problemi*." Bu zarfın içinde yer alan el yazısı notlar, *Kant Kitabı*'yla ilgili olarak 1931/32 yıllarında yayımlanan tanıtım yazıları hakkında olup "Ek"te "Odebrecht ile Cassirer'in Kant Kitabı"ma İlişkin Eleştirileri Hakkında başlığıyla basılmıştır. Söz konusu iki tanıtım yazısının ayrı basımları da Heidegger'in kendi nüshasının içine konulmuştur. Yer yer üzerinde yoğun olarak çalışılmış olduğu anlaşılan ve çok sayıda kenar notlarını kapsayan bu notların içeriği, Heidegger'in söz konusu iki tanıtım yazısına yönelik eleştirel karşılıklarıyla büyük oranda örtüşmektedir. Ancak bunlar, *Kant Kitabı*'nın kendi nüshasında yer alan ve bu ciltte yayımlanan çok sayıdaki kenar notlarıyla da yakın ilişki içindedir. Ernst Cassirer'in "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation" başlıklı tanıtım yazısı *Kantstudien* cilt 36, sayı 1/2, yıl 1931, sayfa 1-26'da yayımlanmıştır. Rudolf Odebrecht'in tanıtım yazısı ise *Blätter für deutsche Philosophie* cilt 5, sayı 1, yıl 1931-32, s. 132-135'te yayımlanmıştır.

"Ek" bölümü, 1866 Yılından Bu Yana Felsefe Bölümünün Tarihi isimli metnin yeniden basımıyla sona ermektedir. Heidegger'in bu metni, *Die Philipps-Universität Marburg 1527-1927* isimli armağan kitapta 1927 yılında yayımlanmıştır. Bu metinde Heidegger, Ernst Cassirer'in de dahil olduğu "Marburg Okulu"ndaki Yeni-Kantçılığın oluşumunu, gelişimini, etkisini ve dönüşümünü sergilediği için, bunu eserlerinin toplu edisyonu içinde Kant Kitabı'na ek olarak yayımlama kararı almıştır.[38]

[38] "Editörün Notu," M. Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*, s. 357-359 (*KPM*, 314-316).

Heidegger ile Cassirer arasındaki meşhur "Davos Tartışması"na yine kapsam sınırlaması nedeniyle burada yer veremiyorum. Bu konuda özellikle Gordon'un, Truwant'ın ve Kaegi/Rudolph'un literatürde son derece önemli bir yere sahip çalışmalarına referans vermekle yetiniyorum.[39]

7. Ek: Heidegger'in Kant Hakkındaki Yayın, Ders, Seminer ve Sunuşları

Yıl	*Tür*	*Başlık*
1913	Yayın	Fritz Ohmann'ın "Kants Briefe in Auswahl (1911)" (*Kant'ın Seçilmiş Mektupları*) isimli kitabının tanıtım yazısı, *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, c. 39, S. 2, 1 Şubat 1913, s. 74.
1914	Yayın	Charles Sentroul'ün "Kant und Aristoteles. Ins Deutsche Übertragen von Ludwig Heinrichs (1911)" (*Kant ve Aristoteles. Almancaya Çeviren Ludwig Heinrichs*) isimli kitabının tanıtım yazısı, *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, c. 40, 1914, s. 330-332.
1914	Yayın	Felix Gross'un "Kant-Laienbrevier. Eine Darstellung der kantischen Welt- und Lebensanschauung für den ungelehrten Gebildeten aus Kants Schriften, Briefen und mündlichen Äußerungen (1909)" (*Halk İçin Kant Kitabı. Uzman Olmayan Okumuşlar İçin Kant'ın Dünya ve Hayat Görüşünün Bir Sunumu. Kant'ın Eser, Mektup ve Sözlü İfadelerinden Derlenmiştir*) isimli kitabının tanıtım yazısı, *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, c. 40, 1914, s. 376-377.

[39] P.E. Gordon, *Continental Divide – Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Londra: Harvard University Press, 2010; S. Truwant, *Cassirer and Heidegger in Davos – The Philosophical Arguments*, Cambridge: Cambridge University Press, 2022; D. Kaegi, E. Rudolph (Ed.), *Cassirer–Heidegger – 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

Yıl	*Tür*	*Başlık*
Güz 1915/16	Seminer	Über Kant: "Prolegomena" (*Kant Üzerine: "Prolegomena"*)
Bahar 1923	Seminer	Kolloquium: Über die theologischen Grundlagen von Kant: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, nach ausgewählten Texten (mit Julius Ebbinghaus) (*Seçilmiş Metinlerle Kant'ın Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din İsimli Eserinin Teolojik Temelleri Kolokyumu [Julius Ebbinghaus'la Birlikte]*)
Güz 1925/26	Seminer	Phänomenologische Übungen für Anfänger (Kant: Kritik der reinen Vernunft) (*Yeni Başlayanlar İçin Fenomenolojik Alıştırmalar [Kant: Saf Aklın Eleştirisi]*)
Güz 1926/27	Ders	Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant (*Thomas Aquinas'tan Kant'a Felsefe Tarihi*)
Güz 1927/28	Ders	Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (*Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin Fenomenolojik Yorumu*)
1927	Sunuş	Kants Lehre vom Schematismus und die Frage nach dem Sinn des Seins (*Kant'ın Şematizm Öğretisi ve Varlığın Anlamı Sorusu*)
1928	Sunuş	Zum Thema Kant und die Metaphysik (*Kant ve Metafizik Konusu Üzerine*)
Güz 1928/29	Seminer	Phänomenologische Übungen für Anfänger: Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (*Yeni Başlayanlar İçin Fenomenolojik Alıştırmalar: Kant: Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*)
1929 (17-27 Mart)	Sunuş	Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik (*Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi ve Metafiziğin Temellendirilişi Görevi*)Disputation zwischen Cassirer und Heidegger (*Cassirer ile Heidegger Arasında Tartışma*)
1929	Yayın	Kant und das Problem der Metaphysik (*Kant ve Metafizik Problemi*)

Yıl	*Tür*	*Başlık*
Bahar 1930	Seminer	Für Anfänger: Ausgewählte Kapitel aus Kants Kritik der Urteilskraft (*Yeni Başlayanlar İçin: Kant'ın Yargıgücünün Eleştirisi'nden Seçme Bölümler*)
Güz 1931/32	Seminer	Kant: Kritik der praktischen Vernunft (*Kant: Pratik Aklın Eleştirisi*)
Bahar 1931	Seminer	Für Anfänger: Kant: Über die Fortschritte der Metaphysik (*Yeni Başlayanlar İçin: Kant: Metafizikteki İlerlemeler Üzerine*)
Güz 1933/34	Seminer	Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft (*Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nden Ana Bölümler*)
Güz 1935/36	Ders	Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (*Şey'e İlişkin Soru. Kant'ın Transendental İlkeler Öğretisine Dair*)
Bahar 1936	Seminer	Kant: Kritik der Urteilskraft (*Kant: Yargıgücünün Eleştirisi*)
Bahar 1941	Seminer	Für Anfänger: Kant: Prolegomena (*Yeni Başlayanlar İçin: Kant: Prolegomena*)
Bahar 1942	Seminer	Für Anfänger: Die Grundbegriffe der Metaphysik Kants (*Yeni Başlayanlar İçin: Kant Metafiziğinin Temel Kavramları*)
1961	Sunuş	Kants These über das Sein (*Kant'ın Varlık Hakkındaki Tezi*)
1969	Seminer	Kant: Über den einzig möglichen Beweisgrund vom Dasein Gottes (*Kant: Tanrı'nın Varlığının Tek Olası Kant Temeline Dair*)
1973	Yayın	Statt einer Rede. Zur Einweihungsfeier für das Gymnasium in Meßkirch am 14. Juli 1973 (*Bir Konuşma Yerine. Meßkirch Lisesi'nin 14 Temmuz 1973'teki Açılış Töreni İçin*)

Güz = Güz Yarıyılı
Bahar = Bahar Yarıyılı
GA = Heidegger'in Toplu Eserleri (*Gesamtausgabe*)
Seminer = Teorik derslere ilaveten verilen uygulama dersleri
Sunuş = Toplantılarda yapılan sunuş ve verilen tebliğler

Kaynakça

Aristoteles (2013). *Theta – Metafizik Kitap 9*, çevirenler K.H. Ökten, G. Sev, İstanbul: Notos Kitap.

Struma, D. (2013). "'Kant und das Problem der Metaphysik' – Die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis," *Heidegger-Handbuch – Leben – Werk – Wirkung*; ed. D. Thomä, 2. Basım, Suttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler.

Thomä, D.(ed.) (2013). *Heidegger-Handbuch – Leben - Werk - Wirkung*, 2. Basım, Suttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler.

Kaegi D., Rudolph, E. (ed.) (2002). *Cassirer–Heidegger – 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Schalow, F. (2021). *Heidegger and Kant*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz.

Drescher, H-G. (1993). *Ernst Troeltsch – His Life and Work*, çeviren J. Bowden, Minneapolis: Fortress Press.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A = 1781, B = 1787.

Ökten, K.H. (2006). *Heidegger Kitabı*, 2. Basım, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Ökten, K.H. (2012). *Heidegger'e Giriş*, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Ökten, K.H. (2021). *Varlık ve Zaman – Bir Okuma Rehberi*, 2. Basım. İstanbul: Alfa Yayınları.

Heidegger, M. (2021). *Kant ve Metafizik Problemi*, çeviren K.H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, (GA 3).

Heidegger, M. (1913). "Kants Briefe in Auswahl (1911)," *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, c. 39, s. 2, 1 Şubat 1913.

Heidegger, M. (1995). *Gesamtausgabe Band 25: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 3. Basım, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

Heidegger, M. (1989). "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)," *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, ed. H.-U. Lessing, Sayı 6, s. 235-274.

Heidegger, M. (2003). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles – Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, ed. G. Neumann, H-G. Gadamer, Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Heidegger, M. (2000). "Statt einer Rede: Zur Einweihungsfeier für das Gymnasium in Meßkirch am 14. Juli 1973," *Gesamtausgabe Band 16: Reden und andere Zeugnisse einer Lebensweges (1910-1976)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

Heidegger, M. (2022). *Varlık ve Zaman*, çeviren K.H. Ökten, 6. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları.

Gordon, P.E. (2010). *Continental Divide – Heidegger, Cassirer Davos*, Cambridge-Londra: Harvard University Press.

Salman Sakızlı, S. (2020). *Kant'ta Transendental Felsefe İçin Hayalgücünün Bağımsız Bir Yeti Olarak Konumlandırılması Sorunu*, Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.

Truwant, S. (2022). *Cassirer and Heidegger in Davos – The Philosophical Arguments*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rentsch, T. (2013). "'Sein und Zeit' – Fundamentalontologie als Hermeneutik der Endlichkeit," *Heidegger-Handbuch – Leben - Werk – Wirkung*, ed. D. Thomä, 2. Basım, Suttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler.

XIV

ADORNO

Adorno'dan Sonra Kant: Eleştirinin Diyalektiği

Toros Güneş Esgün

Yirminci yüzyıl gibi sadece politik çalkantılar açısından değil, aynı zamanda felsefe açısından da çeşitli akımların "kavga alanı" olan bir çağda, dönemin felsefesini tek bir şemsiye altına toplamak her ne kadar mümkün değilse de birbiriyle karşı karşıya gelen hatları ortaklaştıran bir tutumdan bahsedebiliriz: Felsefe tarihinin ve geçmiş çağların filozoflarının yepyeni şekilde yorumlanması ve eleştirilmesi. Husserl'den Heidegger'e, Deleuze'den Derrida'ya, Carnap'tan Ayer'e, Arendt'ten Adorno'ya yirminci yüzyıl filozofları yeni felsefelerini ortaya koyarken önce bu "kavga alanı"nda bir alan temizliği yaparak kendilerine yer açarlar. En çok hesaplaştıkları filozofların başında ise Kant gelir. Bu hesaplaşmalara tanık olduktan sonra Kant'ı yeniden okumak, artık yeni Kant'larla tanışmak ve filozofu yirminci yüzyılın felsefi ve toplumsal problemleriyle karşı karşıya getirmek anlamına gelir. Söz konusu filozoflar arasında Adorno (1903-1969),

Kant'ı kendi kuramının merkezine alması ve hatta kendi yeni yaklaşımını onun "Kritik" kavramını devralarak adlandırması bakımından özgün bir konumu temsil eder. Eleştirel Teori (*Kritische Theorie*), tüm diğer girişimlerinin yanı sıra en çok da Kant'ı Kant'a rağmen güncelleme projesidir ve bu yüzden Eleştirel Teori geleneğinin tüm kuşakları arasındaki tartışmayı harlandıran başat figürlerden biri Hegel ise diğeri Kant'tır. Peki, Eleştirel Teori'nin Horkheimer ile beraber kurucusu olan Adorno, Kant'ı nasıl okur ve bu okuma Eleştirel Teorinin gelişiminde nasıl yankı bulur? Bu iki soruya verilecek yanıt, sadece Adorno'nun Kant'ını tanımamızı değil, aynı zamanda Adorno'dan sonra Kant'ı okuma biçimimizin dönüşmesini de Kant'ı Eleştirel Teori'nin tarihsel/toplumsal bakış açısından geçirerek güncelleyebilmeyi de sağlayabilir. Adorno'dan sonra Kant, hem Adorno'dan önceki Kant'ları hem yirminci yüzyılın Kant'larını kapsayarak aştığı için her çağda yeniden başvurulabilecek ve yeniden yorumlanabilecek, eleştirel düşünüşün ilk uğrağı haline gelir. Çünkü Adorno sadece Kant'ı değil, Husserl'den Yeni-Kantçılar'a kadar, kendi çağındaki Kant yorumlarını da eleştiriye tâbi tutar. Adorno'nun negatif diyalektiğe yönelen rotasının ilk durağı Kant'ı ve Kant'ı eleştirenleri eleştirmek yoluyla düşünürü yirminci yüzyılın problemleriyle ilişkilendirmektir. Bu bölümde biz de Adorno'nun Kant'ı eleştirme ve güncelleme girişimini anlayarak bu mirastan günümüze uzanan yeni patikalar bulmaya çalışacağız.

Mikrolojik Eleştiri ve Güç Alanları

Sorgulamak, tartışmak, şüphe etmek gibi düşünsel edimlerle ilişkilenen, geniş anlamda "eleştiri" etkinliğinin tarihi felsefe tarihiyle yaşıttır. Aristoteles'in "hayret"inden Sokrates'in "kendini bil"ine Descartes'ın "*cogito*"'sundan Hume'un şüphesine, filozofların esas uğraşı hem kendi düşüncelerini

hem başkalarının düşüncelerini sürekli sınamaktan geçer. Fakat eleştiriye yeni bir tanım veren Kant ile beraber bu mirasın üzerine yeni düşünsel edimler eklenir: Sınır koymak ve sınır ihlallerini belirlemek. Kant'ın eleştirel felsefesi aklın yetilerinin sınırlarını belirlerken sınır aşımı durumlarında bile aklın düşünmeyi nasıl gerçekleştirebileceğini pratik akıl ve yargı yetisi yoluyla ortaya koyar. Aklın *a priori* yargılarına karşın, deneyimi hem içerip hem aşarak yargı vermesi özneyi merkeze alıyor göründüğü halde öznenin kendi bilme edimlerini de sürekli eleştirebilmesinin önünü açar. Akıl, akılsal olmayan ile her karşılaşmasında kendini yıkar ve yeniden kurar. Hegel'in diyalektiğine ilham verecek bu gerilim, her ne kadar henüz Kant'ta bir *Aufhebung* yoluyla geride bırakılmıyor olsa da Eleştirel Teorinin isim koyucuları Adorno ve Horkheimer'ın "eleştiri"den anladığının ne olduğu, Kant'ın eleştirel felsefesinin Hegel diyalektiği ile birleştiği, yıkılışların ve inşaların sahnelendiği bu yol ağzında açığa çıkar. Sözgelimi Horkheimer, Kant'ın eleştirisi ile Hegel diyalektiğinin birbirini tamamladığını iddia eder. Buna göre "Kantçı eleştirinin tutarlı bir biçimde uygulanması, diyalektik yöntemin oluşturulmasıyla sonuçlanır. Hegel bu yöntemi aşındırmış, ama aynı zamanda yöntemin kendi sistemi içinde tamamlandığını düşünmüştür."[1]

Eleştirel Teori için Kant'ın eleştiri kavramı, kavramlara ilişkin bir sınır belirleme işi olmanın yanı sıra önce diyalektiğin Hegelci anlamına, sonra da Adorno'nun negatif diyalektiğine yolu açan ilk adımdır. Diğer yandan Eleştirel Teorinin kurucu metinlerinden biri olan "Geleneksel Kuram ve Eleştirel Kuram" ("Traditionale Theorie und Kritische Theorie"-1937) yazısında Horkheimer, Hegel'in daha sonradan "aklın hilesi" olarak göreceği, dünya tarihindeki öngörülemez toplumsal değişimin Kant açısından transendental

---

1 M. Horkheimer, "Materyalizm ve Metafizik," *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY, 2005a, s. 35.

kalmaya devam ettiğini ve bu yönüyle Kant felsefesinin irrasyonel bir veçheye sahip olduğunu dile getirir.[2] Kant'ın Hegel'den farklı olarak muğlaklığı, çelişkiyi ve karanlığı koruması, sınırın ötesindeki bilinmeyeni kabul etmesi Horkheimer'a göre onun eleştirel felsefesinin özünü verir ve bu tutum sahiplenilmelidir. Eleştirel Teorinin önemli metinlerinden bir diğeri olan "Neden Hâlâ Felsefe?" ("Wozu noch Philosophie?"-1962) adlı yazısında Adorno da Kant'ın eleştirel yolun hep açık kalacağına dair görüşünün felsefenin kendi sisteminin kırılma noktaları sayesinde ayakta kalmasını sağlayan negatif öğeyi taşıdığını söyler:[3] Eleştiri için çelişki olmazsa olmazdır.

Felsefenin Kantçı tanımı negatif öğeyi taşırken yirminci yüzyıl felsefesinde özel olarak da Yeni-Kantçılıkta Adorno'ya göre bu eleştirel tutum yitirilmiş ve mantıkçı pozitivizmin Kant'ın kesin bilime yönelik ilgisini eleştirel felsefesinin bütününden cımbızlayarak felsefeyi doğa bilimleriyle eşitleme çabaları yüzünden ekarte edilmiştir.[4] Kant'ın eleştirisi ise kavramların kendi sınırlarını aştığı durumları tespit etmeye ve sonra kavramı yeniden dönüştürmeye yönelir; bu yüzden "Kant'ın kavramları çift anlamlıdır."[5] Bunun yanı sıra eleştiri sadece bir sistem içindeki kavramları değil, aynı zamanda başka filozofların düşüncelerini de benzer bir şekilde sınamaya tâbi tutar. Kant'ın yolundan giderek filozofları eleştirmek onların kavramlarını ve savlarını sorgulamaktır. Kantçı

---

[2] M. Horkheimer, "Geleneksel ve Eleştirel Kuram," *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY, 2005b, s. 352.

[3] T.W. Adorno, "Wozu noch Philosophie?" DZPhil, Berlin 47:3, 1999, s. 482.

[4] Adorno'nun Kant'ın Viyana Okulu tarafından yorumlanışına dair eleştirisi için bkz: T.W. Adorno, "Aktualität der Philosophie," *Gesammelte Schriften Bnd 1*, ed. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973, s. 332-333.

[5] T.W. Adorno ve M. Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çevirenler N. Ülner, E. Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014, s. 118.

eleştiriyi diğerlerinden farklı kılan ise kavramların ve savların kaynağı üzerinden yaptığı ayrımla şekillenir: "Neyi bilebilirim?" sorusunun yanıtı bu ayrıma bağlıdır. Filozofların düşünceleri bilinebilecek olan hakkında söz söylemeleri veya bilinemeyeni bilinir kılma uğraşları bakımından tartılır. Bir kavram veya savda aklın meşru kullanımı mı, yoksa sınır aşımı durumu mu söz konusudur? Kant'a göre bir filozof dogmatik yanıtlara veya mutlak bilinemezliğe düştüğü anda sınırın öte yakasına geçer; ya dogmatikleşir ya şüpheciliğin kara deliğinde kaybolur. Peki Kant'ın filozofların düşüncelerini sınamaya dair bu metodu Kant'ın kendisine uygulandığına ne olur?

Külliyatının büyük bir bölümünü toplum ve kültür eleştirisinin yanı sıra filozofların eleştirisine ayıran Adorno'nun çalışmaları için Kant, hem hacmen hem etki bakımından Hegel, Nietzsche, Marx ve Freud gibi düşünürlerin yanında en geniş yer kaplayan filozoflardan biridir. Kant'ın bu filozoflardan farkı ise Adorno'nun eleştiri metodunu etkilemesi bakımından çok daha belirleyici olmasıdır. Hemen her eserinde Kant'a uğrayan Adorno, Kant'ın metodunu Kant'a uygulayarak düşünürü mikrolojik eleştiriye (*mikrologische Kritik*) tâbi tutar. Kant, her ne kadar bir sistem filozofu olsa da tek tek kavramların köken ve sınırlarını belirlemesi bakımından tikel öğelere odaklanan bir çalışma yöntemine sahiptir. Buna göre mikrolojik eleştiri de Kant'ın öğrettiği gibi bir analitiği ve sınır belirlenimini şart koşar. Adorno kendi çalışma biçimine ilham veren bu metodu Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne dair yaptığı derslerde şöyle açıklar:

> Eğer kendinizi felsefeye ve özelde de Kantçı felsefeye teslim ederseniz, mikrolojik bakışın değerini en iyi örneği içinde öğrenme fırsatı elde edersiniz ve bu bakışı her yere uygulayabilirsiniz. Bu, hızlıca geçip çok da dikkat etmediğimiz savlara yakından ve eleştirel şekilde bakmayı öğrenmemiz gerektiği anlamına gelir. Savlar üzerinde

> onlar sizle konuşmaya başlayana kadar çalışmalısınız. Size bunu günümüz felsefesine dair genel görevim olarak ifade ederken ve özelde de Kant'ın felsefesini bir tür güç alanı olarak gördüğümü söylerken aklımda bu mikrolojik yöntem vardı.[6]

Mikrolojik bakış (*mikrologische Blick*), tikel kavram ve savları bağlamından koparmaksızın, fakat sistemin akışı içinde kendi gerçek vasıflarını maskelemeksizin ortaya çıkarmaya, birbiriyle çatışan unsurları ifşa etmeye yarar. Felsefede tutarlı görünen sistemler de aslında Adorno'ya göre apolojilerden oluşur ve Kant'ın sistem felsefesi de bu durumdan pek kaçabilmiş değildir.[7] Benzer bir sistem eleştirisini *Negatif Diyalektik*'te (*Negative Dialektik*-1966) yine Kant üzerinden yaparken Adorno bu mikrolojik bakışın temelini gösterir: "Kant'ın çetrefil arkitektoniği (...) Kantçı sistemin kırılma noktalarında benzersiz bir dürüstlükle belgelenmiş başarısızlığın alametidir."[8] Mikrolojik eleştiri, çelişkisizmiş gibi görünen bir sistemin kırılma noktalarının Adorno'nun kendi teşbihiyle söylersek "X-Ray gözlükleri"yle açığa çıkarılmasıdır. Sadece yakından bakmayı değil, aynı zamanda üst üste binen ve büyük bir gerilim taşıyarak ilerde kırılacak fay hatlarını takip etmeyi de gerektirir.

Mikrolojik okumada tek bir kavram, bir metafor veya bir örnek, tek bir cümle, bir filozofa gönderme veya bir mesel, filozofun sisteminde gedik açabildiği gibi aynı zamanda bizi düşüncenin fitilini ateşleyen, gerçeklikteki kimi olgulara göndermek suretiyle metnin dışına sevk edebilir. Böylelikle bir filozofun bir eserini derin, yavaş ve yakından okumaya dayalı dair içkin eleştiri (*immanente Kritik*), eserin vücuda geldiği

---

6 T.W. Adorno, *Kant's Critique of Pure Reason*, ed. R. Tiedemann; çeviren R. Livingstone, California: Standford University Press, 2001, s. 60.

7 T.W. Adorno, s.60.

8 T.W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çeviren Ş. Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları, 2016a, s. 31.

tarihsel ve toplumsal koşulları da irdelemeye yönelten aşkın eleştiri (*tranzsendente Kritik*) ile bağlanır. Mikrolojik eleştirinin bu bağlamda bütünden ziyade tikel unsurlara odaklanan içkin eleştiri olduğunu söyleyebiliriz, fakat o sadece metne uygulanmaz, nihai olarak metnin dışına taşar ve aşkın eleştiri ile ilişkilenir. Böylelikle Adorno, Kant'ı eleştirirken öncelikle onun eserlerindeki içkin diyalektik hareketi çözümler ve bu mikrolojik bakış tam da içkin eleştiri ile aşkın eleştirinin ilişkisi yüzünden aynı zamanda tarihsel eleştiri ile kesişir.

Adorno, Kant'a yönelik eleştirisi sırasında yakaladığı kırılma noktalarının kökenini Kant'ın çağının toplumsal çalkantılarında bulur: Ona göre Kant'ın felsefesi tarihte bir "güç alanı" (*Kraftfeld*) oluşturan büyük bir dönüştürücülüğe sahiptir. Adorno'nun Benjamin ile beraber kullandığı "güç alanı" kavramını Kant'ın kavga alanı (*Kampfplatz*) kavramının ileri götürülmüş versiyonu olarak düşündüğümüzde kastedilenin, mevcut felsefi tartışmalarda bir ağırlık merkezi oluşturan bir teorinin yarattığı büyük etki olduğunu söyleyebiliriz. Bu etki dönüşlü olarak, toplumda da birbiriyle farklı şekillerde karşılaşan güç alanlarını var eder. Fakat Kant'ın kendisi eserlerinde çağından gelen ve çağını dönüştüren etkileri teorinin nesnelliği ve sistem düşüncesi ile örter. Adorno'ya göre Kant'a getirilebilecek ilk eleştirilerden biri budur: Kuramı tarihsel gerçekliklerle, güç savaşlarıyla sıkı sıkıya bağlı olduğu halde, o hep tarihi dışlamaya gayret eder. Mikrolojik okuma işte hem filozofun toplumsal tabiiyetlerinin hem de tarihsel olayların metindeki gizli etkilerini, metni parçalayarak ifşa etmeye yarar. Bu yüzden Derrida'nın yapısöküm metoduna da ilham verdiği tartışma konusu olan,[9] negatif diyalektiğin yöntemi olarak mikrolojik eleştiri, aynı zamanda özdeşliği bozan olumsuzlama (*Negation*) demektir: "En küçük dünyevi özellikler bile mutlak

[9] J.P. Derranty, "Adorno's Other Son: Derrida and the Future of Critical Theory," *Social Semiotics*, 16:3, 2006, s. 432.

açısından önemlidir, çünkü *mikrolojik bakış,*[10] kapsayıcı üst kavram ölçüt alınarak yalıtılmış biçare unsurun kabuklarını soyar ve o şeyin özdeşliğini, bir numuneden ibaret olduğu yanılsamasını berhava eder."[11]

Kant'ın tarihselliği dışlaması Adorno'ya göre ilk olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki bilgi kuramında karşımıza çıkar, fakat burada kalmaz, pratik alana ve estetiğe de uzanır. Adorno'nun mikrolojik araştırmasını tarihsel eleştiriyle bir araya getirdiği, Kant'a yönelik araştırmasını biz de birbiriyle bağlantılı dört alanda takip edebiliriz: Epistemoloji, ahlak, politika ve estetik. Her bir alanda Adorno, kendi olumsuzlama yöntemini uygulayarak önce Kant'ın çelişkilerini açığa çıkaracak, sonra bunları tarihsellikle ilişkilendirecek ve sonunda da kendi kuramı için Kant'tan ilham alarak Kantçı kavramları dönüştürecektir. Tüm bir Kant felsefesinin Adorno'nun eserlerinde nasıl irdelendiğine ve dönüştürüldüğüne dair daha kapsamlı bir araştırmanın, ele alınacak malzemenin bolluğu yüzünden bu yazının sınırlarını fazlaca aşacağı şerhini düşerek, iki düşünür arasındaki köprülere dair okurlara fikir verecek dört katmanlı bir harita çizmeyi amaçladığımızı belirtelim ve bu haritanın en alt katmanını oluşturan epistemolojiyle, Adorno'nun Kant'ın epistemolojisine mikrolojik müdahalesiyle başlayalım.

"Zamansız Hakikatler:" *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Engelleri

Adorno'nun Kant'a yönelik araştırmaları tüm akademik yaşamı boyunca en çok ilgilendiği temalardan birini oluşturur.

---

[10] Vurgu bana ait. Türkçe çeviride "kılı kırk yaran bakış" olarak çevrilen "mikrologische Blick" ifadesi, "mikrolojik bakış" olarak karşılanmıştır. Bkz. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966, s. 398.

[11] T.W. Adorno, s. 368.

Her ne kadar Kant üzerine ayrı bir kitap yazmamış olsa da *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden *Negatif Diyalektik*'e kadar birçok eserinin çeşitli bölümlerinde ve verdiği derslerde Kant'a özel bir alan ayırdığı açıktır. Bunlar arasında en önemli çalışmalarından biri 1959 yılında verdiği derslerin notlarından oluşturulmuş ve düşünürün ölümünden sonra yayımlamış olan *Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi*'dir (*Kant's Kritik der reinen Vernunft*). Bu Kant derslerinin önemi Adorno'nun özel olarak Kant'ın epistemolojisini merceğe aldığı ilk bütünlüklü çalışma olmasında yatar. Derslerin ses kayıtlarına dayanan yirmi bir bölümlük Kant araştırmasında Adorno kendi mikrolojik okuma metodunu anlattıktan sonra *Saf Aklın Eleştirisi*'nden seçtiği kavramların ve problemlerin eleştirisine girişir. Çalışma her ne kadar Kant'ın "transendental," "metafizik," "şey," "şematizm," "kategoriler," "transendental estetik" gibi epistemolojik kavramlarına odaklanmış olsa da bunların yanı sıra "psikoloji," "toplum," "aydınlanma" ve "ideoloji" gibi epistemolojiyle ilişkilendirilen toplumsal kavramları da irdelemiştir. Kant'ın büyük başarısı ve aynı zamanda büyük hatası Adorno'ya göre bu kavramlarda saklıdır. Her birinde karşılaşacağımız hatası özdeşlik (*Identität*), başarısı özdeşliksizlik (*Nichtidentität*) olacaktır:

> *Saf Aklın Eleştirisi* kavramlar yoluyla hükmedilemeyen her şeyi saf kavramlar yoluyla hükmetmeye yönelik, modern zamanların en büyük girişimini -veya belki de hata yapmaya yazgılı olan ilk ve son girişimi demeliyiz- temsil eder. Kavramların ifade ettiği şey özdeşliği kurmak yoluyla özdeşsizlik olgusunu kabullenmeye kendiliğinden zorlanmalarıdır.[12]

Adorno, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne dair derslerinde en fazla "transendental" (*transzendental*) kavramına yoğunlaşır, eserin kilit kavramı olduğunu düşündüğü bu kavramla dört

[12] T.W. Adorno, s. 234.

hafta boyunca özel olarak uğraşır. Adorno'ya göre "transendental" kavramı Kant'ın Kopernik Devriminin temel öğesidir ve *sentetik a priori* yargılarla bağlantılıdır. Adorno, yaygın kanıdaki gibi Kopernik Devriminin esas yeniliğinin bilen özne ile bilinen nesnenin yer değiştirmesi olmadığını aksine Descartes'tan itibaren bu yer değiştirmenin zaten başarılmış olduğunu, Kant'ın Birinci Kritik'inin bir *güç alanı* oluşturmasının asıl sebebinin aklın kendi kendini mahkemeye çıkarması ve bunu sanıldığı gibi öznellik adına değil, nesnellik adına yapması olduğunu söyler. Fakat Kant, nesnelliği kurarken mantık ve psikoloji arasında bir gri alan var eder, işte sonrasında üçüncü *Kritik*'te renklendirilmeye başlanacak bu alan "transendental" kavramının alanıdır. Çünkü "transendental" kavramı ne salt deneyimle ne salt öznenin bilme süreciyle ilgilidir: "Transendental," bilgimin hem deneyimle sınırlı olduğunu söyler hem de özneye dışsal olan deneyimin kesin bilgisine nasıl ulaşabileceğimizi problematize eder. Adorno, birinci *Kritik*'in giriş bölümünün açılış paragrafını irdelerken buradaki çelişkiyi ortaya çıkarır. Kant, burada şöyle söyler:

> Tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku yoktur; çünkü bilgi yetisi eğer duyularımızı uyararak bir yandan kendiliğinden tasarımlar yaratan, öte yandan bunları karşılaştırmak ve bağlayarak ya da ayırarak duyusal izlenimlerin ham gerecini nesnelerin deneyim denilen bir bilgisine işlemek için *anlama yetisi* etkinliğimizi devime geçiren nesneler yoluyla olmasaydı başka hangi yolla uygulamaya geçirilebilirdi? Öyleyse zamana göre bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelemez ve tüm bilgi deneyimle başlar.[13]

[13] I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2010, s. 51. (Çevirinin orijinalinde "anlak" olarak karşılanan "Verstand" kavramı tarafımızca anlama yetisi olarak çevrildiği için italik olarak vurgulanmıştır. Metnin orijinaline bakınız: I. Kant, KrV, AA 03: 27. 5-13.)

Adorno, bu paragrafı tanımının belirsiz olduğunu düşündüğü *sentetik a priori* yargıların olanağı açısından yorumlar; bu yargılar deney öncesi olmalarına karşın bilgimi genişletirler, bu yüzden transendentaldirler. Dolayısıyla Adorno'ya göre Kant hem deneyimi özneye verilmiş olarak kabul eder hem de aynı zamanda deneyimden gelen bilginin kalıcılığından şüphe duyar. *Sentetik a priori* yargıların nasıl olanaklı olduğu bir muamma olarak kalır. Böylece ontolojiyi kurtarmak ve felsefe geleneğinde Platon'dan beri hüküm süren, sorgulanamaz temellere dayalı felsefeleri dogmatik karakterlerinden sıyırmak isterken bu sefer de bilinebilecek olanı sınırlamak ve sabitlemek suretiyle epistemolojiye ağırlık verir. Sorgulanamaz hakikatlerin yerine zaman ve uzamın bilgimin koşulu olduğuna dair temkini getirmiş olsa da Adorno'ya göre Kant'ın kendisi zamandan ve uzamdan bağımsız hakikatlerin peşine düşer. İşte Kant'ın engeli budur: Deneyimin bilgiye önselliğini hem kabul edip hem de deneyimi deney öncesine bağlamak suretiyle burjuva yaşamının talep ettiği, temellük edici sabitliği bilgiye sevk ederek eleştiriyi kapatmak.

Yine de Kant'ın "zamansız hakikatleri" bilginin sınırı dahilinde arayarak ve özdeşliği, özdeşsizliği kabullenerek kurmasına dair temel çelişkisi Adorno'ya göre filozofu kendi öncellerinden ayıran bir başarıdır. Birinci *Kritik*'in asıl önemi de her ne kadar sonrasında kendine bir engel koyacak olsa da aklın kendi kavramlarını sınamaya tutması, yani eleştiriyi başlatmasıdır. Bu da Kant'ın dikkatinin esas olarak bizim bilme süreçlerimize verilmesinin Adorno açısından övüldüğünü gösterir: Kant, ontolojiyi var olanı verili olarak kabul edip bir problem olmaktan çıkarmak suretiyle korur ve epistemolojiyi öznelerarası, bitimsiz bir tartışmanın alanı haline getirir. Adorno'ya göre bunu yaparken Kant'ın esas amacı genel kabul gördüğünün aksine asla öznel bir felsefe kurmak değil, tam tersine ontolojik nesnelliği epistemolojiye aktarmaktır diyebiliriz.

Kant'ın felsefe tarihine ve metafiziğe yönelik eleştirilerini Adorno, *Negatif Diyalektik*'te Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Antik Yunan felsefesinden gelen *hypostasis* kavramını dönüştürerek icat ettiği "hipostazlaştırma" (*hypostasieren*) tabirini devralarak sahiplenir.[14] Kendisi temellendirme gerektirmeyen dogmatik felsefenin sorgulanmaz, ilk kabullerinin karşısında olan Kant bu anlamıyla "hipostazlaştırma"yı ilk eleştiren filozoftur. Adorno, Kant'ın özdeşliğe ve hipostazlaştırıcı felsefelere yönelik eleştirisini ontolojinin eleştirisinde ve onun karşısında epistemolojinin savunulmasında bulur, fakat aynı zamanda bizzat Kant'ın felsefesinin hipostazlaştırıcı yönlerini de vurgular. Kant'ın "kendinde şey"in bilinemez olduğuna dair yaptığı vurgu, deneyimimizin dışındaki dünyayı ve "varolan olarak varolan"ı düşüncenin dolayımı olmaksızın doğrudan kavrayamayacağımız düşüncesine dayanır. Ontolojik düzlemde varolanların kendi düzeni değil, transendental öznenin kendi düşüncesinin sistemidir felsefenin sistemi. Saf aklın yapısını ortaya koymak, bilme sistemini bilmek için "kendinde" ve "saf" varlığın ne olduğunu ortaya koyma gibi bir yükümlülük söz konusu değildir. Bununla beraber Adorno'ya göre Kant'ın kastettiği "dış dünya yoktur" türünden bir idealizm değildir. Kant'a göre dış dünyanın var olduğu kesin bir hakikattir, verilidir; esas mesele ise bizim onu nasıl bilebileceğimizdir. Çünkü varolanın ne olduğuna dair kurulan tüm yargılar yine zihnin kendi kendiyle refleksiyonuyla ortaya çıkar. Aklın ilk işi Kant'ta Descartes'ta olduğu gibi dışarıyı bilmeden önce aklın kendini bilmesi, bundan sonra dışardan gelen verilerin nasıl işleneceği ve nasıl yargı verebileceğimizi problem edinmesidir. Sadece aklın yapısı değil, aklın dışarıyla nasıl ilişkilendiği ve deneyimin konumu belirleyicidir. Bil-

[14] Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ilk olarak Platon'u eleştirirken bu ifadeyi kullanır ve eserin devamında metafiziğe yönelik eleştirilerinde bu kavram birçok kez karşımıza çıkmaya devam eder. Türkçe çeviride kelimenin karşılığı "tözselleştirme" olarak kullanıldığından karşılaştırma için metnin orijinali: Bkz. I. Kant, KrV, AA 03:246.24ff.

gime işlemek üzere verilen deneyimin mevcut olması gerekse de son kertede hep insan aklı kurucu ve yargı vericidir. Bu yüzden ontolojik problem, Kant'ta sadece fenomenleri bilebileceğim sonucuna ulaşılarak kapatılır. Ontoloji de o halde "düşünülebilir ama bilenemez" ve bilgimiz için kendisi başka bir temellendirmeye ihtiyaç duymayan bir önkoşul olmaktan çıkar. Böylece Kant, "özne-nesne kutuplaşmasının ötesinde kalan bir kendinde-varlık varsayımına müsamaha gösterir göstermesine ama onu kasten, herhangi bir ontoloji çıkarılmasını olanaksız kılacak derece belirsiz bırakır."[15]

Negatif Diyalektik'in "Ontolojik Gereksinim" bölümü Heidegger'i ve Kant sonrası Alman ontolojilerini eleştirirken Kant'ın bu karşı çıkışını temel alır. Ontoloji, yargı vermekten kaçındığı için hipostazlaştırıcıdır Adorno'ya göre. Çünkü Kant, "kendinde şey"i (*Ding an sich*) bilemeyeceğimizi söylerken Heidegger'in saptadığı gibi gerçekten de nesnelliği vurgulamak derdinde olsa da bu Kant'ın eleştiriden vazgeçtiğini göstermez; bilakis Adorno'ya göre Kant'ta "nesnellik öznel olarak dolayımlanır."[16] Çünkü Kant, kendi deyimiyle Husserl ve Heidegger'deki, "saflık ideali" ile ilgilenmez, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde kavramların varlıksal koşullarını değil, öznel olarak kurulmuş olduklarını tam da "transendental idealistin aslında bir empirik realist" olduğuna dair formülüyle dile getirir.[17] Dolayısıyla Kant'ın "transendental" kavramı, ontolojinin ve idealist felsefenin "hipostazlaştırma" hareketi karşısında eleştirinin negatifliğini savunması bakımından olumlanır. Fakat bunun yanında şematizmiyle, bilinebilecek olanı deneyim ile sınırlamakla ve bu deneyimin koşullarını *a priori*leştirmekle kendine sağlam bir hakikat temeli inşa etme arzusundan tam olarak vaz geçmez. Kant'ta böylece dogmatik felsefenin karşısındaki eleştirel felsefenin

---

[15] T.W. Adorno, s. 69.

[16] *A.g.e.*, s. 73.

[17] *A.g.e.*, s. 75.

varacağı hakikatler Adorno'nun deyişiyle "zamansız hakikat"ler haline gelir. Bilgi, artık sabitlenen bir mülkiyet biçimini alır; bu tam da Kant'ın burjuva toplumuna yönelik övgüsüyle paralel gider: "Zamansız hakikat kavramı, sadece zamansız olan bir kavramın doğru olabileceği, çürütülen hiçbir şeyin hakikat kavramına erişemeyeceği düşüncesi Kant felsefesinin en derindeki itici güçlerinden biridir."[18]

Adorno'nun "burjuva nötralizasyonu" olarak adlandırdığı bu tutum, sabitlenemezleri sabitleme hedefine yöneliktir. "Aklın mahkemesi" ifadesi de Kant'ta burjuva toplumunun herkesi eşit kılarken eşitsizliği sabitlemeye yönelik hukuki istencinin ifadesidir.[19] Adorno'nun *Saf Aklın Eleştirisi*'nin oluşturduğu *güç alanı*'nı irdelerken vardığı, bu temellük edici bilgi türüne dair tespiti ve Kant'ın burjuvazinin filozofu olduğu düşüncesi ilk olarak *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde karşımıza çıkar. Kant, Adorno ve Horkheimer açısından doğayı akıl yoluyla tahakküm altına alma dürtüsünün Antik Yunan ve Bacon'dan sonraki uğrağını temsil eder:

> *Saf Aklın Eleştirisi*'nde düşünceyi büyüsü altına aldığı çemberi çizen, doğanın egemenlik altına alınmasından başka bir şey değildir. Kant düşüncenin dur durak bilmeden, zorlukla, sonsuza ilerleyişine ilişkin öğretiyi düşüncenin yetersiz ve ebediyen sınırlı kalacağı ısrarıyla birleştirdi. Kant'ın hükmü bir kehanettir. Dünyada bilimin nüfuz edemediği hiçbir varlık yoktur; ama bilimin nüfuz edebildiği şey varlık değildir. Kant'a göre felsefi yargının hedefi yeni olandır; buna rağmen felsefi yargılar hiçbir yeni olanın bilgisine erişmez, çünkü yalnızca aklın ezelden beri nesneye yüklemiş olduklarını yineler, durur.[20]

Tahakküm ve bilgi arasındaki ilişkinin ele alındığı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Kant'ın on sekizinci yüzyıl tini

---

18 T.W. Adorno, s. 10.

19 *A.g.e.*, s. 55.

20 T.W. Adorno ve M. Horkheimer, s. 46-47.

içindeki işlevi, tüm eleştirel unsurlarına karşın burjuvazinin ihtiyaç duyduğu mülkiyet ve eşitsizlik düzeninin felsefi temellerini kurmaktır. Kant'ı dönüştürmek için yapılması gereken ise ondaki ters yöndeki gerilimleri açığa çıkarmaktır. Adorno'ya göre bu da felsefesindeki *aporia*'lar ve apolojileri takip etmeyi gerektirir. Aksi takdirde "Kantçı engel," sistemi kendi duvarları içinde hapsedip hipostazlaştırıcı hale getirecek ve politik tahakküme de alan sağlayacaktır.

> Bir bütün olarak Kant felsefesi, yaşam gücünü bu iki yönün karşıtlığından alır; bir yanda sisteme, birliğe, akla, yönelik bir dürtü, diğer yanda bağdaşık olanın, engelin, sınırın, bilinci vardır. Bu iki öğe sürekli çatışırlar, Kant ikide bir de bu engele çarpıp duraksar.[21]

Hipostazlaştırıcı felsefenin karşısında, ontoloji yerine epistemoloji temelli, dönüştürücü toplum felsefesinin materyalist kuruluşu bu engellerin kaldırılmasıyla söz konusu olabilir Adorno'ya göre. Çünkü salt bilgi bakımından değil, pratik alanda da ahlak ve politikada da Kant'ın bir yandan açık bir yandan kapalı olan sisteminin özgürleştirici ve tahakküm kurucu özellikleri yan yana durur. Birinci *Kritik*'in eleştirisi bu ikili yönlerin ayıklanması için başlangıçtır. Adorno, Kant'ın pratik felsefesine yönelik eleştirisini de bu kaynaktan türetir.

Baskıcı Özgürlük Öğretisinden Negatif Koşulsuz Buyruğa: Kant'ın Mizaç Ahlakı

Bir önceki bölümde değinmiş olduğumuz gibi, Adorno *Saf Aklın Eleştirisi*'ni sadece epistemoloji üzerine bir kitap olarak ele almaz, ona göre "şematizm," "transendental öznellik," "aklın mahkemesi" gibi kavramların aynı zamanda toplumsal bir an-

[21] T.W. Adorno, "Aşkınsallık Kavramı Üzerine," çeviren M. Haydaroğlu, *Cogito* (41-42), 2005, s. 72.

lamı vardır ve nihai olarak bu kavramlar taşıdıkları eleştirel potansiyele karşın ideolojik kalır. Kant'ın epistemolojisinin ideolojik yönü öznenin etkinliğini kısıtlamaya, toplumsal değişimi engellemeye ve mülkiyeti olumlayıp özdeşlik felsefesini yerleştirmeye yarar. Adorno'ya göre *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde normatif alanı yine nesnel şekilde sistematize etmeye gayret eden Kant'ın kavramları burada da ikili olmaya devam eder: Özgürlük tahakkümle, otonomi heteronomiyle kol kola gider.

Adorno'nun Kant'ın ahlak felsefesini mikrolojik eleştiriye tâbi tutarken temel aldığı kavramlar ahlak yasasıyla bağlantılı olan saygı (*Achtung*) ve ödev (*Pflicht*) kavramlarıdır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, *Minima Moralia* ve *Negatif Diyalektik* gibi eserlerin yanı sıra Adorno, özel olarak *Ahlak Felsefesinin Sorunları* (*Probleme der Moralphilosophie*-1963) başlığıyla yayımlanmış ders notlarında da Kant ahlakının radikal bir eleştirisini yapar. Söz konusu derslerde Adorno, şaşırtıcı bir biçimde Kant ahlakını bir ödev etiği olarak değil, bir mizaç etiği (*Gesinnungsethik*) olarak adlandırır ve böylelikle onu Aristoteles etiğiyle yakınlaştırır. Adorno'ya göre Kant, doğru eylemi gerçekleştirebilmek için belli bir karakter yapısına sahip olunmasını şart koşar.[22] Bu karakter yapısı ise sahiplenici, itaatkâr ve araçsal akla sahip, burjuva bireyinin kara vicdanı üzerine kuruludur.

Ethos temelli etik ile bireysel ilkelere referans veren ahlak (*Moral*) veya toplumsal normlara gönderen törellik (*Sitte*) kavramları arasındaki ayrımın artık geçersiz olduğunu düşünen Adorno'ya göre[23] her bireysel yasa aynı zamanda toplumsal olandan kaynaklanır ve kendini bir doğruluk mertebesine yerleştirmesi bakımından tözseldir. Bununla beraber gerçekleştirilmesi için kendiyle özdeş ve tutarlı bir karakter yapısına gereksinim duyar. Bu yüzden genel kabul gördüğünün aksine

---

[22] T.W. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çeviren Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2012a, s. 22.

[23] T.W. Adorno, s. 19.

Adorno, Kant ahlakını yalnızca bireysel ahlak (*Moral*) olarak görmez, o aynı zamanda toplumsal etkileri olan normatif bir ahlaktır. Eş deyişle "koşulsuz buyruk" pek de koşulsuz değildir Adorno'ya göre. Çünkü kendini, Kant'ın ifadesiyle "düşünsel bir nedenin uyandırdığı duygu" olan saygı (*Achtung*) duygusu hariç,[24] her türlü duygudan arındıran, yasaya sadece yasa olduğu için itaat etmeye dayalı ödev, içeriksiz gibi görünse de acımanın reddi yüzünden toplumsal normların ve hatta Süper Ego'nun dayatmalarının içselleştirilmiş halidir. Kant her ne kadar koşullardan, karakterlerden, duygulardan bağımsız, salt "iyi isteme"ye dayalı evrensel bir ahlak inşa etmeye girişmiş olsa da Adorno'ya göre bu, özgürlüğün hep toplum içinde özgürlük olması, otonominin heteronomiyle ilişkisi yüzünden hedefine tam olarak ulaşamamıştır. *Negatif Diyalektik*'in Kant ahlakına ayrılan, "Pratik Aklın Metakritiği" başlıklı bölümünde, özgürlük antinomisinin çözümünü yasa ve özgürlüğü bir araya getirerek bulan Kant'ta akılla ve yasayla temsil edilenin gerçekte Süper Ego'nun baskıları olduğu vurgulanır.[25] Karatani, Adorno'nun Kant'ı Freud ile yakınlaştıran bu yorumunu hatalı bulur, çünkü ona göre Kant öznelerarasılığı pragmatik olarak değil, numenal şekilde ortaya koyar, bu da Adorno'nun kendi başkalık kavrayışıyla aslında uyumludur.[26] Oysa Adorno'nun uyarısı tam da Kant ahlakında evrensel çıkar ile bireysel çıkarın birliğinin fenomenal değil, her zaman numenal şekilde ortaya konmasına ilişkindir: Kendini her türlü çıkar ve duygudan bağımsızmış gibi gösteren o tuhaf saygı duygusu aslında içselleştirilmiş otoritenin yasasına saygıdır ve bu yönüyle numenal şekilde ortaya konsa da gerçekte hep fenomenaldir, pragmatiktir.

---

[24] I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çevirenler Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara: TFK Yayınları, 2009, s. 82. (Metnin orijinali: I. Kant, KpV, AA 05:73, 34-37.)

[25] T.W. Adorno, s. 248.

[26] K. Karatani, *Transkritik, Kant ve Marx Üzerine*, çeviren Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 162-164.

"Kant'ta özgürlük sorunu olarak ortaya konulan ahlak sorunu, iradenin özgürlüğü sorunudur" ve özgür irade bir yanılsamadır Adorno'ya göre.[27] Kant'ın fenomenal ile numenal olanı ayırmasının sonucu olarak, tüm koşullardan azade olan, hatta bilakis nedenselliği kendisi başlatan ("özgürlük olarak nedensellik") özgür irade, "kendi kendiyle özdeş, bireycileştirilmiş bir ben"i[28] şart koşar. Heidegger'de ve tüm Alman ideolojilerinde izlerini aradığı sahicilik jargonunun (*Jargon der Eigentlichkeit*) da Kant'taki bu, kendi kendiyle özdeş ve tutarlı özne kavrayışından kaynağını aldığını[29] düşünen Adorno'ya göre gerçek koşul ve ihtiyaçlarından soyutlanmış, salt yasaya saygıdan kaynağını alan "haysiyetli" bireyin eylemleri gerçekte ne özgürdür ne de gerçekleştirilebilirdir. Doğru eylem koşullarla ve sonuçlarla değil, ardındaki iradeye göre ve yasaya koşulsuzca saygı ile temellendirildiğinde başkalığı dışlayan, özdeşliğe dayalı ve en doğru konumu tutma iddiasında olan, Adorno'nun kendi ifadesiyle "baskıcı özgürlük öğretisi" ortaya çıkar: Hem kişinin kendine hem de başkalarına yönelik tahakkümü, yani Süper Ego'nun yasa ve özgürlüğü birbiriyle eşleştiren otoritesi...

Adorno, Kant ahlakının kendiyle özdeş bir karakteri varsayan bir mizaç etiği olduğuna dair savını *Ahlak Felsefenin Sorunları* dersinde Ibsen'in *Yaban Ördeği* oyunundan örnek göstererek temellendirir. Bu oyunda Ibsen, haksız yere elde ettiği imkânların yarattığı adaletsizliği sorgulamayan ve hayatını en yakınlarından sakladığı yalanlar üzerine kuran Hjalmar Ekdal adındaki bir adamla, onun yaşamının yanlışlığını ifşa etmeye uğraşan ve kendi yaşamının en "doğru" yaşam olduğunu savunan en yakın arkadaşı Gregers Wer-

---

[27] T.W. Adorno, s. 35.

[28] S. Rufus, "Der Begriff des Glücks bei Adorno," http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Der_Begriff_des_Gluecks_bei_Adorno.pdf, 2006, s. 28.

[29] T.W. Adorno, *Sahicilik Jargonu*, çeviren Ş. Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları, 2012b, s. 126.

le arasındaki karşıtlığı ele alır. Oyunun sonunda Gregers Werle, ilkesel davranmak adına Ekdal'ın yaşamının üzerine kurulduğu yalanları ifşa ederek herkesi felakete sürükler. Adorno, Werle'nin, Kantçı mizaç etiğini temsil ettiğini söyler,[30] çünkü Werle, âdeta "dünya yansın da adalet sağlansın" anlayışını sürdürür, "yalan söylememelisin!" yasasına saygı uğruna birçok insanın yıkımını göze alır ve sonuçları düşünmeden sadece ilkeler uğruna hareket etmek suretiyle kendi iyiliğini tasdik ettirmiş olur. Böyle bir ahlak, Adorno'ya göre pratik yaşamdan ve duygulardan tamamen kopmuş ve soyut "olması gereken"e bağlı kalmıştır. Oysa, özgürlük bireysel değil, toplumsaldır; bu yüzden modern hayatta koşulsuz buyruk asla gerçek anlamda özgürlükten kaynaklanmadığı gibi tek başına doğru yaşamı var kılmaya da yetmeyecektir.

Adorno'nun Kant ahlakını eleştirirken edebiyattan verdiği bir başka örnek ise Hamlet'tir. "Düşünce ile eylem, kuram ile pratik arasındaki modern ayrım" arasında kararsız bir şekilde duran ve bundan dolayı sürekli ıstırap çeken Hamlet, "hem soyut ilkeleri hem de onların karşıtlarını" düşünen modern insanın temsilidir Adorno'ya göre.[31] Hamlet'in eylemleri özgürce sayılamaz, çünkü O'Connor'ın tespit ettiği gibi Adorno, Kant'a karşı özgürlüğün akıldan türetilemeyeceğini iddia eder. Kant, doğru eylemi düşünceyle pratiği kuramla özgürlüğü akılla temellendirerek doğru yaşamı garanti altına almak ister, itkiselliği, tutkuları, acıma ve mutluluk gibi duyguları dışta bırakarak en doğru kararın sadece akılla bulunulabileceğini savlar. Adorno ise ahlaki kesinliğin olmadığını, tek bir duruma rasyonel bir kesinlik atfetmenin tam tersine yanlış eyleme yol açacağını düşünür. Bununla beraber Adorno, Hamlet örneğindeki gibi sürekli kararsızlıkta kalan bir bireyi de yüceltmez: Ne yapılması gerektiği konu-

---

30 T.W. Adorno, s. 158.

31 B. O'Connor, *Adorno*, çeviren S. Soysal, İstanbul: Alfa Yayınları, 2022, s. 175.

sunda olmasa da ne yapılmaması gerektiği konusunda bireyler yargıya varabilir. Bu yargı, ahlaki eyleme dair kesinsizlik arzusuyla çelişmeyecektir, çünkü doğru olan henüz bilinmeyen iken, yanlış olan gerçekleşmiş olandan çıkarılabilir ve tekrar edilmemesi gereği apaçıktır. İşte Adorno'nun, yanlış eylemi reddetmeye dayalı bu negatif etiği Kant ahlakından farklı olarak deneyime önsel değildir. Fakat bununla beraber eylemleri yönlendiren bir yargıya, yeni bir koşulsuz buyruğa da ihtiyaç vardır.[32] Bu yeni yasa ne yapacağımızı değil, ne yapmayacağımızı söyler. Eylemler, eylemin sonuçlarını düşünmeksizin ve duygulardan azade olarak değil, aksine deneyimden hareketle ve duyguyla gerçekleştirilmelidir. Bununla beraber, Adorno'nun negatif buyruğu, varoluşçuların temelsiz kararından farklı olarak bir rasyonellik momentine de sahiptir: Kant ahlakında deneyim ve duyguların dışlanması, Adorno'da deneyim ve duyguların akılla uzlaştırılması şeklinde dönüştürülür. Zira Adorno'ya göre toplumla ve gerçeklikle ilişkilenmeyen koşulsuz buyruk tersinden heteronominin koşullarına boyun eğecektir. Gerçekten de Adorno, Nazi döneminde Kant'ın koşulsuz buyruğunun Nietzscheci acımanın reddedilişiyle ve güçlü olana duyulan hayranlıkla kol kola gittiğini ve "öyle eyle ki, her eyleminde Hitler yasa koyucu olsun!" şeklinde bir ödev ahlakına dönüştürüldüğünü düşünür. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde eylemin itkisi olarak mutluluğun ve coşkunun yanı sıra başkasına acımanın da yasaklanmasında açığa çıkan *apati*'nin Kant ahlakındaki kurucu rolünün, Kant'ı Nietzsche'nin yanı sıra, zayıftan duyulan nefretin temsilcisi Marquise de Sade ile aynı konuma taşıdığı iddia edilir: "Kant, '(Bir güç anlamında) apati erdem için zorunlu bir önkoşuldur' der ve Sade gibi o da söz konusu 'ahlaki apatiyi' duyusal uyarıcılara karşı kayıtsız olma anlamındaki duyarsızlıktan ayırır."[33]

---

[32] *A.g.e.*, s. 179-180.

[33] T.W. Adorno ve M. Horkheimer, s. 133.

Koşulsuzca yasaya saygı ve duyguların dışlanması, koşulsuz buyruğun "her insanı amaç olarak görme" düsturunu da geçersizleştirir, çünkü buradaki insanlık da gerçek tekil insanlar değil, "burjuva nötralizasyonu"nun ideolojik evrenselliğidir. Auschwitz, soyut insanlık adına yasaya uymanın, ödeve koşulsuz itaatin ve zayıftan duyulan nefretin korkunç sonuçlarını gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla Adorno'ya göre Kant'tan sonraki ahlakın yeni koşulsuz buyruğu ancak şöyle formüle edilebilir: "Düşünce ve davranışlarını Auschwitz bir daha asla tekrar etmeyecek, benzer bir şey bir daha asla olmayacak şekilde düzenleme buyruğu."[34] Bu düsturun diğerinden farkı deneyime ve toplumsallığa dayalı olması, özel olarak da başkasının acısını hissetmeye yükümlü kılmasıdır. Araçsal akla itaat eden Kantçı saygı ve ödevin yerine, birinin acısının diğer insanların acısıyla bağlı olduğunun bilincinde olan, ıstıraba kulak veren bir tür "öldürmeyeceksin!" yasası geçer. Fakat bu negatif buyruk, salt duygudan kaynaklanmaz, aynı zamanda ıstırabın nedenlerine dair bir bilinci de gerektirir. İşte Adorno, Kant ahlakının baskıcı olduğunu düşündüğü unsurlarını eylemin itkisini yasaya saygı yerine acıma duygusuyla, eylemin hedefini ise sonuçları düşünmeyen bir özgür irade ahlakı yerine ıstırabı var eden koşullarla işbirliği yapmamak için nedenlerin bilgisine yönelen, etkin bir öznellikle ikame eder. Böylece irrasyonel olan duygusal itkiler ile rasyonel olan, nedenlere dair bilinç birbirini massetmeden bir arada bulunmuş olur.

Adorno için Hegel'in içerikli sorumluluk ahlakının aksine Kant ahlakının formelliği, ahlaka getirilen önemli ve gerekli bir yeniliktir. Fakat Kant'ın görünüşte formel olan ve heteronomiden tamamen arındırılmış gibi duran ahlakının içi aslında katı bir Stoacılıkla ve yasaya uymanın doğru yaşamaya yettiği düşüncesinden kökenini alan burjuva soğukluğuyla, *apati* ve heteronomi ile doludur. Adorno ise övdüğü bu for-

[34] T.W. Adorno, s. 331.

melliği yasanın içini gerçekten boşaltarak Kant'tan devralır ve kendi negatif etiğini bunun üzerine inşa eder: Doğru yaşamak için ne yapmam gerektiğini bilemesem de başkalarının acı çekmemesi için ne yapmamam gerektiğini hissederek bilebilirim. Ahlaki eylemin şartı olan özgürlük de otonomi de asla sadece bireysel değildir, aksine her zaman toplumsal ve ekonomik koşullardan temelini alır. Bu da bizi toplumsal özgürlük problemine götürür. Adorno'nun *Minima Moralia*'daki ünlü sözü, "Yanlış yaşamda doğru yaşam yoktur" bu yüzden en çok Kant ahlakını hedef alır: "Rahatsız bir vicdanla sahip oldukları şeylere tutunmak isteyenlerin ideolojisi" olarak ahlakın eleştirisi.[35] Yaşanan koşullar değişmeden kişinin kendi ilkesine uygun yaşaması hem imkânsızdır hem de varolan acıları sürdürmekten ve kişiye sahte bir vicdan rahatlığı sağlamaktan başka bir işe yaramayacaktır. Thomson'ın saptadığı gibi Adorno, Kant ahlakı ile ilgili şu sonuca varır: "Kendi kaderini belirleme, yani Kant'ın savunduğu ahlaki rasyonalitenin özerkliği, bugünün dünyasında imkânsızdır. Fakat bu daha çok, onun bu özerkliğin mümkün olduğunu varsaymayı reddedişinin bir ifadesidir."[36]

Adorno'nun Kant ahlakına yönelik eleştirisinin onu götürdüğü rota giderek toplumsal yaşamdaki otonomi problemine ve politikaya uzanır. *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki bilen aklın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde eyleme yasa koyucu hale gelmesi Adorno'ya göre başından beri Kant'ın kendi çağının politik tartışmaları hakkındaki fikirlerinden kaynaklanmıştır. Bunun en açık göstergesi Kant'ın Aydınlanma üzerine görüşlerinde ve ergin olma hedefinde ortaya çıkar. Hem "zamansız hakikatleri" bilen özne hem aklın koyduğu yasaya saygı yoluyla doğru eylemi gerçekleştiren özgür irade sahibi özne

---

[35] T.W. Adorno, *Minima Moralia*, çevirenler Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2005b, s. 41.

[36] A. Thomson, *Kafası Karışmışlar İçin Adorno*, çeviren Arif Geniş, Ankara: Dipnot Yayınları, 2022, s. 163.

Kant'ın ergin olma (*Mündigkeit*) idealinin birleşenleridir. Ne var ki bu Kantçı ideal Adorno'ya göre başlarda Nietzsche'nin Üst-insanı kadar despotçayken[37] Adorno'nun yaşamının son döneminde ilham verici bir kaynağa dönüşür. Kant'ın ahlak alanındaki görüşlerini bir kenara atmayarak bir ahlak diyalektiği geliştirmesi gibi -hatta Thomson'a göre Adorno son kertede yine Kantçı bir ahlak kurar[38]- Kant'ın Aydınlanmaya ve ergin olmaya dair görüşlerini güncelleyerek geç kapitalist toplumlar için, anti-kapitalist, yeni bir politika arayışına girecektir.

Aydınlanma, Ergin Olma ve Demokrasi

Araştırmasına başlamadan önce hem ders hazırlıklarında hem de yazı hazırlıklarında kavramları anahtar kelimeler olarak belirlemeye özel bir önem veren Adorno için Kant'ın kullandığı kavramlar arasında kendi felsefesini en çok etkileyen, "Aydınlanma" (*Aufklärung*) kavramıdır desek abartmış sayılmayız. Bu kavram aynı zamanda başından beri politik bir eleştiri üzerinde bina edilmiş olan Adorno'nun Kant yorumunun politik boyutlarını daha da belirgin kılar. Aydınlanma ve *mitos* arasındaki ilişkinin ele alındığı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden "Ergin Olma Eğitimi" ("Erziehung zur Mündigkeit"-1969) başlıklı konuşmasına kadar Adorno'nun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" başlıklı kısa yazısından çıkardığı sonuçlar çok bereketlidir ve Foucault gibi birçok yirminci yüzyıl düşünüründen çok daha önce Adorno, Kant'ın bu metninin çığır açıcı önemini vurgulamıştır.[39] Yine aynı şekil-

---

37 T.W. Adorno ve M. Horkheimer, s. 156.

38 A. Thomson, s. 164.

39 Adorno'nun Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metnine dikkatleri ilk çeken çağdaş düşünürlerden biri olduğu söylenebilir. *Saf Aklın Eleştirisi* üzerine derslerin yapıldığı 1959 yılında Adorno'nun bugün bu kadar ünlü olan makale hakkında "pek bilinmeyen bir makale" tabi-

de öğrencisi Habermas'ın Aydınlanma hakkındaki görüşleri de Adorno'nun Kant yorumuna yönelik tartışmadan doğar.

Adorno, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı metafizik eleştirisini ve akıl kavramını "Aydınlanma Nedir?" yazısı ile doğrudan ilişkili görür. Buna göre Kant, aklı "insanlığın yazgısı"nı ve özgürlüğü gerçekleştirmeye muktedir olarak tanımlar. İkinci olarak Kant, aklın doğal yapısının görevini "her türlü yanılsama, dogma ve elden düşen bilgi"den kurtulmak olarak belirler.[40] Dolayısıyla *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki, burjuvazinin dinsel ve aristokratik otoritelere karşı mücadelesindeki teorik savunu, Aydınlanma çağrısının temelini oluşturduğu için politik bir işleve sahiptir. Bununla beraber Adorno'nun bu yorumunda esas dikkat çekici olan ve *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabına da temel olan sav, Kant'ın felsefesinin sadece Aydınlanmayı yüceltmiş olduğu değil, aynı zamanda Aydınlanmayı alt etmiş ve aklın *mitos*'a dönüşmesinin bir uğrağını temsil etmiş olmasıdır. Çünkü Aydınlanmanın ergin olmama durumundan (*Unmündigkeit*) kurtulma olarak tanımlanması Adorno'ya göre Kant'ın epistemolojisinde yapmış olduğu gibi yalnızca aklın kendi kendisine tâbi olması anlamına gelir fakat dış otoritelerden, çağın tinselliğinden, kurumlardan ve diğer tabiiyetlerden azade olmayı salık vermez; ikinci olarak da Aydınlanma, yurttaşları pratik yaşama ve eyleme yönlendirmez. Adorno'nun deyişiyle: "Aydınlanma, kendi doğası gereği teorik olan aklın saf bir işleyiş tarzıdır."[41] Toplumsal yaşamı dönüştürmeyen, itaat etmek koşuluyla düşünce özgürlüğünü sınırsız kılan Aydınlanma, burjuva rasyonalitesinin bir aracı olarak iş görür. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Aydınlanmanın tahakkümle (*Herrschaft*) ilişkisi radikal şekilde eleştirilirken yine Kant'a gönderme yapılır:

---

rini kullanması bizler için şaşırtıcı olsa gerek (T.W. Adorno, 2001, s. 59). Örneğin Foucault'nun "Aydınlanma Nedir?" hakkındaki yazısı ise 1984 yılında yayımlanmıştır.

40 T.W. Adorno, s. 58.

41 *A.g.e.*, s. 62.

> Aydınlanmanın aklındaki sistem, olgularla en iyi biçimde baş edebilen ve böylece öznenin doğaya egemen olmasını en etkili biçimde destekleyen bir bilgi biçimidir. Sistemin ilkeleri öz-varlığı korumanın ilkeleridir. Bu durumda insanın ergin olmama durumu kendi varlığını korumakta yetersiz kalması demektir. Sırasıyla köle sahibi, özgür girişimci ve yönetici olarak burjuva Aydınlanmanın mantıksal öznesidir.[42]

Homeros'tan beri *mitos*'un karşısında hesaplayıcı aklı temsil eden ve önce doğaya ve kadına karşı işletilen Aydınlanmanın tahakkümü on sekizinci yüzyılda ekonomik tahakküm biçimini alır ve sonrasında yirminci yüzyıl totalitarizminde insanların bütüne itaatini doğurur. Totaliter akıl tutulması, aklı yüceltir görünürken milyonlarca insanın idari bir emirle toplama kamplarına gönderilmesindeki akıl dışılığa sebep olur. Nazizmde artık bu kör akıl dışılık insanları öyle şeyleştirir ki Yahudilerin öldürülmesi akıl adına salık verilir ve en akıl dışı emirler ödeve uygun olarak acımasız bir saygıyla gerçekleştirilir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Kant'ı hedef alan Aydınlanma eleştirisi, onun düşüncesinin tahakkümle bağdaştırabilir yönlerini vurgular:

> Aydınlanmanın ahlak öğretileri, çıkarın fayda etmediği noktada toplumu bir arada tutmak için, zayıf düşürülen dinin yerine anlıksal bir zemin bulunması yönünde girişilen umutsuz çabaya tanıklık eder. Gerçek birer yurttaş olarak filozoflar, kuramlarında mahkûm ettikleri erklerle pratikte ittifak kurarlar. Kuramlar tutarlı ve katıyken ahlak öğretileri aşın sert bir tavır sergilediğinde bile ya propagandacı ve duygusaldır ya da Kant'ın olgular olarak töresel güçlere başvurmasında olduğu gibi, ahlakın hiçbir şeyden çıkarsanamaz oluşunun bilinciyle ortaya konmuş tahakküm edimleridir.[43]

---

[42] T.W. Adorno ve M. Horheimer, s. 177.

[43] *A.g.e.*, s. 120.

Böylece insan otonomisini temel alan Aydınlanma, sorgulayıcı ve özgürleştirici gücünü yitirir. Öznel aklın, amaçlar hakkında düşünmeyen teknik aklın her şeyi araçsallaştıran ve kullanım nesnesine indirgeyen tahakkümü, onun şeyler üzerindeki epistemolojik tahakkümü ile bağlantılıdır: Aydınlanmanın *mitos*'a dönüştüğü bir çağda "Aydınlanmanın nesnelere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumuyla aynıdır."[44]

Adorno'nun Kant'ı faşizm ile ilişkilendiren bu yorumları, Almanya'ya dönüşünden sonraki çalışmalarında yumuşar ve artık sadece Aydınlanma'nın tahakkümünün yirminci yüzyılda totaliter yönetimlerce nasıl kullanıldığı üzerine değil, ergin olma fikrinin nasıl güncellenebileceği ve politize edilebileceği üzerine de kafa yormaya başlar. Adorno'nun 1949 sonrası geç kapitalizm eleştirisi ve bununla bağlantılı olan ergin olamayış durumuna dair tespitleri Kant'tan kaynağını alır.[45] Adorno, Kant'ın Aydınlanmaya ilişkin görüşlerini kendi çağı ile ilişkili görür ve özellikle demokrasi problemi açısından değerlendirilir.[46] Bunun yanı sıra Kant'ın tarih görüşündeki ilerleme fikri de Adorno'nun politik yazılarında gerilemeye karşı bir panzehir mahiyetine dönüştürülerek yeniden kullanılır. Adorno'nun "ilerleme diyalektiği" kavramı da Kant'tan alınmadır Cook'a göre.[47] Yönetim (*Verwaltung*), kültürü heteronomiye dönüştürdüğü yerde Adorno, "Kantçı anlamda reşit, aydınlanmış bir yönetim pratiğinden" kültür ve yönetim arasındaki çatışkıya dair bir bilinç talep eder.[48] '68 hareketinin Adorno tarafından reaksiyoner görülen poli-

---

[44] *A.g.e.*, s. 24.

[45] D. Cook, "Adorno, Kant and Enlightenment," *Kantian Review* 25:4, 2020, s. 545.

[46] *A.g.e.*, s. 546.

[47] *A.g.e.*, s. 552.

[48] T.W. Adorno, "Kültür ve Yönetim," *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*, çevirenler N. Ülner, M. Tüzel, E. Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016b, s. 128.

tik eylemciliğine karşı "doğru bir pratik gibi bir şeyin ancak teoriden geçtikten sonra mümkün"[49] olduğuna dair uyarısı düşünürü kültüre ve aydınlanmaya yeni bir bakışla bakmaya sevk eder.

Wilding de öğrenci hareketiyle arası bozulmaya başladığı dönemde Adorno'nun Kant'ın pratik felsefesine dönmesinin bilinçli bir tercih olduğunu düşünür. Ona göre teorinin pratik uğruna gözden düşürüldüğü çağda "Adorno'nun bize hatırlatmak istediği şey, Kant felsefesinin, gerek eyleme gerekse ahlaki düşünceyi açıklayıcı biçimde adlandıran 'pratik akıl'a duyduğu ilgiyi hep sürdürdüğüdür."[50] Her ne kadar Kantçı Aydınlanma ideali praksisi ve deneyimi dışlayarak tahakküme itaati dolaylı olarak salık vermiş olsa da onda değerli kalan unsur teorik akıl ile pratik aklın birbiriyle ilişkilendirilmesidir. Ek olarak Kant'ın eleştirisi kültüre dair ilk kapsamlı eleştiri olma sıfatını da taşır; çünkü insanın yapıp etmeleri, eylemleri, kısaca doğadan bağımsız tüm kültürel dünya da bir ilerleme fikri içinde tinselliğini Kant'la beraber kazanır. Dolayısıyla Kant bize tarihte yaşanan kötülüklerin müsebbibinin tek tek insanlar değil, kültürdeki dönüşüm olduğunu Hegel'den önce öğretir. Adorno için de Nazizmi yaratan, ne yalnızca bireylerin manipülatif eğilimleri ne salt ekonomik koşullardır. "Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?" başlıklı konuşmasında totaliter koşullar kültürde filizlendiği için, "faşist potansiyeli" besleyen, bugüne kadar kültürde "süregiden nedenleri" kültür eleştirisiyle tespit etmenin gerekliliğini anlatır.[51] Negatif koşulsuz buyruğun emrettiği gibi Auschwtiz'in "bir daha asla!" tekrar etmemesi için

---

[49] T.W. Adorno, s. 15.

[50] A. Wilding, "Fareli Köyün Kavalcıları ve Bilgeler," *Olumsuzluk ve Devrim-Adorno ve Politik Eylemcilik*, çeviren K. Tunca, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2013, s. 35.

[51] T.W. Adorno, "Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?" *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*, çevirenler Ş. Öztürk, T. Onur, İstanbul: Metis Yayınları, 2020a, s. 84.

Adorno, Auschwitz'i tarihte bir kereliğine ortaya çıkan bir kötülük olarak değil, ardındaki nedenleri hâlâ devam eden, kapitalizme içkin bir yanlışlık olarak okumak gerektiğini ve bu yüzden ona zemin hazırlayan düşünce ve eylemleri irdelemeyi politik bir dönüşüm için salık verir. Kültürde insanları nesne konumuna indirgeyen ve giderek yaşamı yaşam olmaktan çıkaran, şeyleştirici ve ölümcül eğilimlerin eleştirisini yaparak barbarlık ve "kültürdeki gerileme" karşısında yeni negatif koşulsuz buyruğa uyarak Kant'tan ilhamla yeniden tanımladığı "ilerleme umudu"na yönelmek[52] Adorno için yavaş ama sağlam bir politik etkinliğin ilk koşuludur. Çünkü Adorno'ya göre yirminci yüzyılda Marx'ın 11. Tezini tersine çevirerek dünyayı değiştirmeden önce onu gerçekten anlayabilmek daha önemlidir; teori deneyimden kopmadığı sürece pratiğe önseldir. Auschwitz'ten sonra "doğru" bir teoriyi verecek olan eğitim, negatif koşulsuz buyruğa, yani Auschwitz'in bir daha tekrarlanmaması hedefine yönelmelidir.[53]

"Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri"nde Adorno yeniden alevlenmeye başlayan ırkçılığa karşı uyarıda bulunurken de yine sorunun temelini kültürdeki akıl karşıtı bir semptomda, anti-entelektüalizmde bulur. Kitleler propaganda aracılığıyla düşünme ve eleştirme yetilerinden uzaklaştırılır ve hakikat kaybedilir, her yerde önyargı ve kanılarla çoğalan bir hakikatsizlik (*Unwahrheit*) hüküm sürer. Adorno'nun bu duruma karşı önerisi "aklın kati gücüyle, ideolojik olmayan hakikatle" çalışmaktır.[54] Bu noktada Kant'ın her türlü

---

[52] V. Çıdam, "Adorno's Two-track Conceptualization of Progress: The New Categorical Imperative and Politics of Remembrance," *Constellations*. 28:1, 2020, s. 5.

[53] T.W. Adorno, "Erziehung nach Auschwitz," *Handbuch Bildungs- und Erziehungssoziologie*, ed. U. Bauer, U. H. Bittlingmayer, A. Scherr, Wiesbaden: Springer VS, 2012c, s. 125.

[54] T.W. Adorno, "Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri," *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*, çevirenler Ş. Öztürk, T. Onur, İstanbul: Metis Yayınları, 2020b, s. 56.

önyargıdan uzak durmayı salık veren, ergin olma idealinin toplumsallaştırılması ve demokrasiyle bağlanması Adorno açısından bir çözüm yoludur; çünkü düşmanlaştırma fiziki öldürmeye dönüşmeden önce ilk olarak kültürel alanda ortaya çıkar.[55] Sanattan, medyaya, politikadan eğitime kadar kültürel yaşamın tüm katmanlarında bir demokratik dönüşüm gereklidir: Kitlenin aydınlanması, kitlenin eğitilebileceğini kabul etmekle başlar, oysa geç kapitalizmde kitle sadece demagoglar aracılığıyla kanıları yönetilen cahiller topluluğu olarak görülür. "Ebediyen eğitilemeyecek olanlar"ı propagandanın ve doğrudan eylemin meşru gerekçesi olarak görenlere karşı Adorno, problemin gerçek demokrasinin hiçbir yerde hayata geçirilememesinden kaynaklandığını söyler.[56] Faşist hareketler, seçimlere ve parlamentoya indirgenen demokrasinin yara izleridir. Peki, aydınlanma ve demokrasi idealleri teorinin gözden düştüğü yirminci yüzyılda nasıl gerçekleştirilebilir?

Adorno bu soruya yanıtını, Helmuth Becker ile gerçekleştirdiği "Ergin Olma Eğitimi" başlıklı söyleşide verir. Kendinden beklenilenden çok daha anlaşılır şekilde konuşmaya özel bir dikkat gösterdiği bu söyleşideki ana fikir, geç kapitalizmde eğitimin dönüştürülmesinin bireylerin kendi otonomilerini kazanacak şekilde bilinçlendirilmesinin demokrasiye yönelen ilk politik edimlerden birini oluşturduğudur. Konuşmaya Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" makalesine övgüyle başlayan Adorno, "insanın kendi suçuyla düştüğü ergin olamama durumundan kurtuluş" tanımlamasının kendi çağında hiç olmadığı kadar güncel olduğunu dile getirir.[57] Aydınlanma, otonom bir özne hedefler fakat bunu yanlış yerden, saf akıldan çıkarır. Yine de bu hata ne yapılması

---

[55] *A.g.e.*, s. 43.

[56] *A.g.e.*, s. 36.

[57] T.W. Adorno ve H. Becker, "Education for maturity and responsibility," *History of Human Sciences*, çevirenler R. French, J. Thomas, D. Weymann, 12:3, 1999, s. 21.

gerektiğine dair düşünümün doğru praksise önsel olduğu gerçeğini değiştirmez.[58] Kant'ın kendi çağını Aydınlanmaya doğru yönelen bir çağ olarak tanımlamasına karşın Adorno'ya göre yirminci yüzyılda heteronominin her yere sirayet etmesi yüzünden aynı iyimserliği korumak zor olsa da ergin olma ideali hâlâ geçerlidir ve onu engelleyen koşullara karşı kimin, nasıl durabileceği, nasıl güçlenip özgürleşebileceği problemiyle hesaplaşılmalıdır.[59]

Görüldüğü gibi Adorno, Kant'ı politika açısından yorumlarken düşünürün doğrudan politik yazılarına görece az değinir. Bununla beraber Kant'ın son dönem eseri *Ahlak Metafiziği*'nin "Hukuk Öğretisi" bölümü (*Metaphysik der Sitten,* "Rechtslehre") Adorno için Kant'ın önce epistemoloji, sonra da ahlak alanında özgürlük ve tahakküm kavramlarını sürekli tartan terazisinde, sonunda tahakküm tarafının ağır bastığının bir ispatıdır. Adorno, Kant'ın bu eserinde "her insanın özgürlüğünün bir başkasının özgürlüğünü ihlal ettiğinde kısıtlanması gerektiği önermesi"ni "kötü genel"-le uzlaşmayı salık veren bir şifreli ifade olduğunu söyler.[60] Kant'ın demokrasi karşıtı fakat cumhuriyetçi olan hukuk ve politika felsefelerinde özgürlükçü bir kalıntı bulamadığı için Adorno, düşünürün transendental kavramının pratik akıldaki kullanımından, "Aydınlanma Nedir?" yazısından ve daha sonra Arendt, Deleuze gibi birçok yirminci yüzyıl düşünürünün yapacağı gibi *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin politik çağrışımlarından hareket edecektir. Çünkü ona göre özdeşliksizlik, zamansız hakikatlerde ve zamansız yasalarda değil, geleceği ve toplumsal antagonizmayı hep açık bırakan, özneyi aştığı ölçüde özneyi etkin kılan, özgürlüksüzlüğün (*Unfreiheit*) ve otoritenin, ekonomik ve tarihsel koşullarla ilişkilendirilmiş eleştirisiyle açığa çıkar. Kant'ın Kritik pro-

[58] *A.g.e.*, s. 24.

[59] *A.g.e.*, s. 30.

[60] T.W. Adorno, s. 256.

jesi boyunca tüm otoriter boyutlarına karşın gizlice hareket eden bu negatif unsur, aynı zamanda ütopyayı ve umudu imlemesi bakımından Adorno'nun politik düşüncelerine ilham verir. Ütopya ve umut ise ona göre Kant'ın felsefesinde en açık ifadesini estetikte bulacaktır.

Çıkarsız Hoşlanma'dan Yüce'ye: Diyalektik Estetik

Kant'ın ilk iki *Kritik*'inin Adorno tarafından nasıl eleştirilip kendi felsefesi açısından ilham alınacak bir kaynağa nasıl dönüştürüldüğünü epistemoloji, ahlak ve politika alanlarında gösterdikten sonra, üçüncü *Kritik*'in Adorno açısından nasıl yorumlandığını ortaya koymak için Kant'ın da Adorno'nun da estetiğe felsefelerindeki epistemolojik ve ahlaki savların dolayımından geçtikten sonra varmasındaki ortaklığı vurgulayarak ve Adorno'nun anlaşılmazlığıyla ünlü, tamamlanmamış son eseri *Estetik Teori* (*Ästetische Theorie, 1970*) kitabından başlayarak Kant estetiğine yönelik eleştirilerine gidelim.

Estetik Teori kitabında Kant, Hegel ve Benjamin'in yanında en çok adı anılan filozofların başında gelir. Kitabın temel amacı da Kant ve Hegel'in estetik görüşlerinin geride bırakılması ve yirminci yüzyıl için yeni bir estetik kuram ortaya konulmasıdır. Bununla beraber Adorno, Kant'tan farklı olarak tek tek sanat eserlerine bolca değiniyor olsa da Kant gibi bir "sanat felsefesi" kaleme almaktan ziyade özellikle özerk bir alan olarak "estetik"e yönelmiştir. Kant ile kısmen benzer ama ağırlıkla bambaşka bir motivasyonla... Adorno estetiği Kant'ın yapmış olduğu gibi bir duyumsama ve deneyim alanı olarak görür ve kavramsal olan bilme etkinliğinden ayırır: "Estetiğe ilişkin deneyim kavramsal değildir, yani rasyonel ve dolayısıyla felsefi olarak ifade edilmeye tam olarak yatkın değildir."[61] Bununla beraber estetik deneyimin kendisi de

[61] A. Thomson, s. 51.

Kant'tan farklı olarak transendental özneye değil, her zaman nesneye yönelik *mimesis*'e bağlıdır ve bu yüzden tarihseldir. Adorno'ya göre Kant'ın "evrensel yargı verebilen saf bir özne tarafından deneyimlenen estetik nesne fikri de estetik fenomenin gerçekliğini ıskalar."[62] Yine Kant'ın dehaya atfettiği yaratıcılık ve doğaya kural verme, Adorno'da dehanın reddine, nesneyle dolayımsız ilişkiye ve kuralsız bir *mimesis*'e dönüşür. Çünkü Adorno'ya göre dehayı yasa ile beraber düşünmek onu yeniden mantığın tahakkümü altına sokmaya, nesneden ve deneyimden uzaklaştırmaya sebep olur.[63]

Estetik Teori'nin iki alt bölümünde yoğun olarak ele alınan Kant, ilk olarak Freud ile karşılaştırmalı okunur, sonrasında ise Hegel üzerinden nesnellik meselesi bağlamında eleştirilir. Buna göre Kant estetiği Freud'un tam karşıtıdır, çünkü "Güzelin Analitiği"nde dile getirildiği gibi nesnenin kendisinden değil, varoluşunun tasarımından çıkarsızca hoşlanmayı şart koşar. Freud ise estetik deneyimde arzunun tamamlanışını görür. Adorno'ya göre Kant'ın "nesnenin varoluşunun tasarımı" (*die Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes*) ile kastettiğinin ne olduğu tıpkı daha önce *sentetik a priori* yargılara dair söylediği gibi muğlaktır, "çıkarsız olduğu halde ilginç olabilen"[64] estetik nesne kavrayışı, onun hem öznelci hem nesnelci olmaya uğraşan felsefesinin ikirciminden kay-

---

62 P.U. Hohendahl, s. 42.

63 B. O'Connor, s. 203.

64 Adorno mikrolojik okumayı Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki şu dipnotuna uyguluyor: "Bir hoşlanma nesnesi üzerine bir yargı bütünüyle çıkarsız ama gene de çok 'ilginç' olabilir, e.d. bir çıkar üzerine temellenmemiş, ama bir çıkar getiriyor olabilir; tüm arı ahlaksal yargıları bu türdendir. Ama beğeni yargıları kendilerinde hiçbir çıkar temellendirmezler. Beğeni inceliği taşımak yalnızca toplumda ilginçtir." (I. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çeviren A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2006, s. 55) (Metnin orijinalinde Almanca "çıkar" anlamına gelen "Interesse" kelimesi ile ilginç anlamına gelen "interessant" kelimelerinin yakınlığı daha açık görülüyor: Bkz: I. Kant, KU, AA 05: 205.18-23 ff.

naklanır. Kant, saf akıl ile pratik aklı birbirine bağlayan estetiğiyle Freud'dan farklı olarak "kastre edilmiş hedonizm"i, "arzusuz arzu"yu temellendirmiş ve bunu yalnızca çıkarsız beğeni için değil, aynı zamanda sanatçının deneyimi için de şart koşmuştur.[65] Kant ve Freud'u birleştiren ise sanat yapıtını çıkarlar ve çıkarların cisimleşmesi arasındaki ilişkiler bağlamında ele almalarıdır. Oysa Adorno, Kant ve Freud'u eleştirerek onların estetik haz üzerine tartışmalarını nesnenin içeriğinden sanat yapıtındaki içerik-biçim birleşimine taşıyarak sanatın "mutluluk vaadi"ni (*promesse du bonheure*) mevcut yaşamı değiştirmeye yönelik bir ütopik ufuk olarak kaydedecektir. Gerçek sanat yapıtı çıkarsız değildir, çünkü "insanlığın bugünkü toplumun ötesindeki 'diğer' toplum için duyduğu özlemin varlığını koruyabileceği tek sığınaktır. (...) Kant'ın güzelliğin çıkar-dışı bir değer oluşu anlayışı da bu nedenle yanlış bir şeydir."[66] Bunun yanında Picasso'nun *Guernica*'sı üzerinden Sartre'ın Kant yorumuna hak vererek ifade ettiği gibi Adorno için sanat eseri ereksizdir, çünkü kendisi bir erektir. Fakat Sartre'ın Kant'ın sanat eserinin içindeki çağrıyı hesaba katmadığına yönelik eleştirisine ek olarak Adorno'ya göre sanat eseri empirik gerçekliğin içinde hayat bulduğu için onun özerk çağrısı da her zaman dolayımlıdır.[67] Sanatın ereksiz olması her ne kadar Kant toplumu hesaba katmamış olsa da Adorno'ya göre, onun "var kalmanın zorlayıcılıklarından kaçabilmesi"ni, "özgür olmayışın ortasında özgürlük benzeri bir şeyi" dile getirmesini ve böylece "mutluluk vaadinin müttefiki" olmasını sağlar.[68] Dolayısıyla Ador-

---

[65] T.W. Adorno, *Aesthetic Theory*, çeviren R. Hullot-Kentor, Londra: Continuum, 2002, s. 11.

[66] M. Jay, *Diyalektik İmgelem*, çeviren Ü. Oskay, İstanbul: Belge Yayınları, 2005, s. 259.

[67] T.W. Adorno, "Angajman," *Estetik ve Politika*, çeviren E. Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 282.

[68] T.W. Adorno, "Sanat Şen Midir?" *Edebiyat Yazıları*, çevirenler S. Yücesoy, O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s. 151.

no açısından çıkarsız olmayan fakat ereksiz olan sanat eseri özerkliğini kendi içinde olumsuzu barındırması, gerçeklikle arasındaki mesafeyi ve çelişkiyi kapatmaması, içerik ve biçim ilişkisi yoluyla sürekli kendini olumsuzlaması sayesinde korur. Bu Adorno'nun "hakikat içeriği" (*Wahrheitsgehalt*) adını verdiği, sanatın bilmecemsi ve mevcut gerçekliği yadsıyan doğasıdır. Oysa Kant estetiği her ne kadar ereksizlik kavrayışıyla önemli bir adım atmış olsa da Adorno'ya göre nesnenin içindeki içsel gerilimlere ve bunun nesnenin dışına, örneğin tarih ve topluma yansıma şekillerine değil de öznenin nesnenin tasarımdan duyduğu hoşlanmaya baktığı için hem olumsuzu hem de "hakikat içeriği"ni tam olarak kavrayamaz, zira Kant'ın çağında bunlar henüz bir problem haline gelmemiştir. Yirminci yüzyılda ise sanat, kitlelerin "yanlış yaşam"da kaybettiği mutluluğu sanatın verdiği çıkarsız estetik haz yoluyla ikame ederek sanat olmaktan çıkmıştır. Böylece Adorno, Kant estetiğini tersine çevirir diyebiliriz: Sanat çıkara yöneliktir fakat estetik hazza yönelik olamaz.

Bir eserin çabuk anlaşılması, kolay tüketilerek haz vermesi onu sanat yapan özelliklerinden koparır. Beğeni yargılarının öznel evrenselliği Adorno'ya göre kültür endüstrisine hizmet eder ve sanatın özerkliğini baltalar. Sanat ürünlerinin metalaştığı bir çağda öznenin otonomisi söz konusu olmadığı için Adorno'ya göre artık beğeni üzerinden estetiği düşünmek eski moda bir alışkanlıktır; çünkü yirminci yüzyılda beğeninin yerini artık "tanıdıklık" alır.[69] Dolayısıyla Kantçı evrensellik aynılık ve aşinalıkla ikame edilirken, beğeninin özerkliği de tüketimin hizmetine sunulur.

Adorno, Kant'ın estetik hazza ve beğeni yargılarının çıkarsızlığına yönelik eleştirilerine rağmen "yüce" (*das Erhabene*) kavramı sayesinde Kant'ın estetik hedonizmin eleştirisine katkı sunabileceğini de düşünür.[70] Gerçekten de Kant,

---

[69] R. Wilson, s. 37.

[70] T.W. Adorno, s. 15.

Adorno'nun estetik olumsuzluk düşüncesine ilham verecek şekilde "yüceden hoşlanma olumlu bir hazzı olmaktan çok hayranlığı ya da dikkati kapsar, e. d. olumsuz haz adını almayı hak eder"[71] derken olumsuzu, yüce yoluyla duyuların felce uğramasını ve uyumun bozulmasını vurgular. Uyumsuzluk yoluyla yaşanan bu ıstırap deneyimi Adorno'nun negatif etiğinin olduğu gibi aynı zamanda estetik teorisinin de en önemli unsudur. Bunun yanında Adorno'ya göre Kant'ın yücesi bireyin kendi üstündeki bir tinselliğin bilincine varmasını sağlaması bakımından Kant'ın özgürlüğü bireyselleştirmesine karşı tarihselliğe sevk eden bir olumsuzluk haline gelebilir. Adorno, aynı zamanda yüce deneyimini doğadan sanat yapıtına aktarmak suretiyle Kant estetiğinin kayıp bağlantı noktasını tamamlamayı hedefler.[72] Yücenin politikadaki dışa vurumu ise faşizmdeki kitle yüceltilmesinde ve felaketin temsil edilemezliğinde kendini gösterir. Adorno'nun bir felaket olarak Auschwitz ile Kant'ın yücesine dair yorumları "negatif temsil" kavramı üzerinden Lyotard'ın yüce hakkındaki görüşlerini ve yücenin politik tezahürleri fikrini derinden etkilemiştir.[73]

O halde denebilir ki Adorno'ya göre yüce kavramındaki içsel ile dışsal olan arasındaki karşılaşma haricinde Kant'ın güzel kavramı ve beğeni yargılarının öznel evrenselliğine dair savları ikna edici değildir ve nesnel olma çabasına karşın öznel kalmaya devam eder. Bu yüzden de Kant estetiği artık sanatın ne olduğuna ve sanat yapıtına dair bir ölçüt sunamaz; sanat eleştirisinde kullanılamaz. Çünkü Adorno'ya göre Kant, ahlak alanında yapmış olduğu gibi beğeni yargısını içeriğinden soyutlayıp "öznel aklın bir edimi olarak formelleştirme" suretiyle nesnel kılmaya ve diğer öz-

---

[71] I. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*,, s. 102. ("Negative Lust," "olumsuz haz" kavramının geçtiği metnin orijinali, I. Kant, KU, AA 05: 245. 06-11.)

[72] P.U. Hohendahl, s. 46.

[73] G. Ray, "Reading the Lisbon Earthquake: Adorno, Lyotard and Contemporary Sublime," *The Yale Journal of Criticism*, 17:1, 2004, s. 4.

nelerle arasında bir sosyal uzlaşma kurmaya çalışır. Oysa sanat yapıtı kendi içinde öznel ve nesnelin, içsel ve dışsalın, içerik ile biçimin, birey ile toplumun sürekli gerilim içinde bulunduğu diyalektik bir estetik içinde kavranabilir:

> Zıt kutuplar olarak, öznel ve nesnel estetik, diyalektik estetiğin eleştirisine eşit oranda maruz kalır: ilki biçimseldir, çünkü bireysel beğeniye bağımlılığı içinde ya soyut olarak transendental ya da keyfi olduğu için; ikincisi ise sanatın özne tarafından nesnel dolayımlanmışlığını göz ardı ettiği için. Sanat eserinde özne, ne gözlemcidir, ne yaratıcıdır, ne de mutlak tindir, daha ziyade nesne tarafından önceden belirlenen ve dolayımlanan ve onunla bağlanan tindir.[74]

Bu alıntıda geçen "öznel estetik" Kant'ı, "nesnel estetik" ise Hegel'i hedef almaktadır. Nihai olarak her iki düşünürün de estetiklerinde tekil sanat yapıtlarını irdelemeye almamış olmaları Adorno açısından onların "sanat hakkında hiçbir şey söylemeden majör estetik kuramlar yazan son iki filozof" olarak adlandırılmalarına sebep olur.[75] Yine de Hegel'den farklı olarak en azından Kant, estetik nesnellikteki ve beğeni yargılarındaki *aporia*'ların farkına varabilmiştir.[76] Wilson'ın vurguladığı gibi beğeni yargılarının kavram olmaksızın evrensel olabilmesini Adorno, Kant'ın gerekçelendirilemez estetik deneyim ve öznel bir duygu olarak güzeli tanımlamasındaki bir *aporia* olarak görür.[77] Güzele dair yargılar içeriksiz ve formel oldukları halde deneyime dairlerdir. Hegel'de ise güzel, maddesel olandan uzaklaştığı ölçüde tinsel içeriğe sahip olur. Her iki kavrayış da eleştirilerek aşılmalıdır: "Kant'ın forma göre hoşa giden kavramı estetik deneyim

---

[74] T.W. Adorno, s. 166.

[75] *A.g.e.*, s. 334.

[76] *A.g.e.*, s. 343.

[77] R. Wilson, "Dialectical Aesthetics and the Kantian Rettung: On Adorno's 'Aesthetic Theory,'" *New German Critique* 104, 2008, s. 59.

açısından eskimiştir ve bu kavrayışa dönülemez. Hegel'in içeriğe dair teorisi çok kabadır."[78]

Adorno'nun materyalist-diyalektik estetiği ve estetik olumsuzluğu ise Kant'ın formu, Hegel'in içeriği yücelttiği yerde her ikisinin diyalektik ilişkisini baz almak suretiyle sanatın hem tek tek sanat eserleriyle hem deneyimle ve tarihsellikle bağını aynı anda kurarak sanatın özerkliğini ve politikliğini savunur. Sanatın *mimesis*'i doğa güzelliğini taklit ederken doğayı aşar, böylece aşkın olanın yarattığı yanılsamanın belirsizliğinde ve kavranamazlığında politik bir kuvvet ve umut açığa çıkar. Bu noktada Adorno'nun Kant estetiğine yönelik eleştirilerine karşın düşünürün "doğa güzelliği," "yüce" ve Schiller'i takip ederek "özgür oyun" hakkındaki görüşlerinden ilham aldığını söyleyebiliriz.[79]

Önceki yapıtlarındaki Auschwitz'ten sonra sanat yapılamayacağına ve yapılacak olursa da "estetik barbarlık"a hizmet edeceğine dair görüşünü yumuşattığı *Negatif Diyalektik*'in Auschwitz'ten sonrası için yeni bir metafizik öneren satırlarında Adorno, "sonlu varlıkların aşkınlık üzerine söyledikleri aşkınlık yanılsamaları"nın zorunluluğunu Hegel'den daha iyi kavrayan Kant'ın, "estetiğin konusu olan yanılsamanın sunduğu kurtuluşu" toplumsal dönüşüm umudu olarak sunduğunu vurgular.[80] Adorno'ya göre "dünyanın renklerinin solmasını istemeyen gözün direnişi" Kant'ın vurguladığı bu yanılsamada ve aşkınlıkta saklıdır.[81]

> Büyük sanat eserleri, tamamen sükût ettikleri dönemde bile umudu, geleneksel teolojik metinlerden çok daha etkili bir biçimde ifade ederler (...) Her şeyin beyhude olmadığını işaret eden şey, insani olana beslenen sempati

---

78 T.W. Adorno, s. 356.

79 P.U. Hohendahl, *The Fleeting Promise of Art, Adorno's Aesthetic Theory Revisited,* Londra: Cornell University Press, 2013, s. 42-43.

80 T.W. Adorno, s. 355.

81 *A.g.e.*, s. 365.

> aracılığıyla doğanın öznelerde kendi üzerine düşünmesidir (...). Kant'ın başka hiçbir filozofun yapamadığını yapıp kavranabilir dünya öğretisinde insani unsurlarla aşkın unsurları bir kümelemede bir araya getirmesi onun en saygıdeğer tarafıdır.[82]

Mevcut durumun başka türlü olabileceğini mevcut durumu birebir yansıtma görevinde olmayan, bununla beraber onunla bağını tamamen koparmayan sanatın *mimesis*'i öznelere estetik deneyim yoluyla hissettirilir. Her ne kadar kavramsız olsa da sanat, zihinleri tasvir edilemez bir düşünüme sevk ederek dönüştürücü olabilir. Adorno'ya göre Kant estetiği bu negatif kavrayışın başlangıcıdır ama soyut varsayımlardan ziyade toplumla, tarihle ve sanat ile sanat olmayanı bir arada düşünen bir diyalektikle bilenmesi gerekir. Adorno'nun kendi estetik teorisi, her ne kadar son kertede beğeni yargılarının evrenselliğinden ziyade uyumsuzluğa, "mevcut durumla her türlü sahte uzlaşmaya karşı koyan radikal bir isyan"[83] olarak avangart sanatın anlaşılmazlığına yönelmiş olsa da birçok yorumcunun kabul ettiği gibi Kant'ın estetik yargısını doğa güzelliğinden sanat eserlerine taşıyarak öznellik ile nesnelliği birbirleriyle ilişkilendirmesi bakımından Kant estetiğini kurtarmaya çalışmasıyla[84] ve sanatın özerkliği düşüncesini miras almasıyla aynı zamanda Kant'ın düşüncelerinden büyük izler taşır.

Miras: Eleştirinin Diyalektiğini Sürdürmek

Adorno'nun Kant'a yönelik ilgisi henüz daha çok gençken, kendinden on dört yaş büyük Sigmund Kracauer ile her cu-

---

[82] *A.g.e.*, s. 358.

[83] P. Brüger, *Avangard Kuramı*, çeviren E. Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 165.

[84] R. Wilson, s. 57.

martesi okumaya giriştikleri *Saf Aklın Eleştirisi* kitabıyla başlamış,[85] felsefe öğreniminden sonra Yeni-Kantçı hocası Hans Cornelius'un etkisiyle devam etmiş, 1927'de Freud ile Kant'ı birlikte ele alanve Cornelius tarafından başarısız bulunan "Aşkınsal Ruh Öğretisinde Bilinçaltı Kavramı" ("Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre") başlıklı habilitasyon çalışmasıyla Kant'ı Yeni-Kantçı yorumlardan sıyırarak psikanaliz ile beraber düşünme girişimiyle ilk özgün Kant yorumuna erişmiştir. Bu tarihten 1969'daki ölümüne kadar Adorno'nun Kant'ı hiç bırakmadığını, Husserl ve Heidegger gibi filozoflara ve mantıkçı pozitivistlere yönelik eleştirilerinde de Kant'a dair pozisyonunun belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle yaşamının son döneminde yoğunlaşan ve görece olumlu yorumlara açılan Kant'a dair ilgisinin ölümünden sonra yayımlanan ders notları sayesinde iyice görünür hale geldiği bilinmektedir.[86] Adorno, Kant'ı yirminci yüzyıl felsefesinin birbiriyle sürekli tartışma içinde olan akımlarına karşı Eleştirel Teori perspektifiyle yeniden anlamlandırarak o ölçüde sahiplenir ki Kant, Adorno için âdeta kendi çağında felsefenin nesnesi ve görevi hakkındaki tartışmalara dair bir turnusol kağıdı işlevi görür; kim Kant'ı nasıl yorumlarsa felsefeyi de öyle tanımlar. Adorno'nun kendi Kant yorumu büyük ölçüde Hegel'den etkilenmiş olsa da Kant aynı zamanda hep Hegel'in katılığının panzehiri olarak görülmüştür. Çünkü Kant, Hegel'den farklı olarak neyi bilemeyeceğimizi de felsefesine dahil ederek eleştirel açıklığın kapanmamasını ve eleştirinin diyalektiğini korumayı başarmıştır. Adorno da Kant'tan bu açıklığı devralarak kendi felsefesini inşa etmiştir. Negatif diyalektik kavramının sanıldığının aksine Hegel'den daha fazla Kant'ın izini taşıması bu yüzdendir.

---

[85] D. Claussen, *Theodor Adorno One Last Genius*, çeviren R. Livingstone, Cambridge: Harvard University Press, 2008, s. 51.

[86] P.U. Hohendahl, s. 34.

Adorno'nun Kant'a yönelik yorumları Fransız post-yapısalcıları başta olmak üzere kendinden sonraki filozofların Kant yorumlarını da etkilemiştir; fakat bu etkinin mahiyeti hâlâ açığa çıkarılmaya ve yüksek sesle dillendirilmeye muhtaçtır. O'Connor'ın post-yapısalcılıkla Adorno arasında saptadığı temas noktalarından sistematik felsefenin reddi, Aydınlanmanın tahakkümcü yönlerinin sorgulanması, mutlak hakikatlerin ve modern öznenin eleştirisi, teori ile güç alanları arasında kurulan ilişki, özdeşlik yerine başkalığın vurgulanması gibi temalar[87] Adorno'nun Kant yorumundan filizlenip Adorno'nun kendi felsefesinde olgunlaşır ve Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard gibi düşünürlerin felsefelerinde şekil değiştirerek yaşamaya devam eder. Burada düşündürücü olan söz konusu düşünürler üzerindeki Heidegger etkisi biliniyorken Adorno ile Heidegger arasındaki karşıtlığa rağmen Adorno'nun etkisinin ne mahiyette olduğudur. Diğer yandan Eleştirel Teori geleneği içinde Habermas, Honneth, Benhabib gibi düşünürlerin günümüzdeki Kant yorumları da büyük ölçüde Adorno'nun Kant yorumuyla tartışmaya girilerek oluşturulmuştur. İşte bu yüzden Adorno'nun Kant yorumu, çağdaş felsefenin ve günümüz felsefesinin fay hatlarının taşıdığı gerilimleri anlamak bakımından anahtar konumdadır.

Adorno'dan sonra Kant'ı okumak, Kant'ı kendi çağıyla ve kendi çelişkileriyle okumak, düşünürün felsefesine yansıyan on sekizinci yüzyılın tarihselliğinin yirminci yüzyıla miras bıraktıklarını aramak demektir. Totalitarizmin kökenlerine dair yapılan araştırmada Kant ve Aydınlanma düşüncesi Homeros'tan Anti-semitizme kadarki zincirin belki de en önemli halkasını temsil etse de düşünürün felsefesi tümüyle mahkûm edilerek bertaraf edilmez, aksine ciddiye alınır. Adorno, Kant'ı revize ederken felsefesinin içsel çelişkilerini onun adına çözmeye de girişmez, bu çelişkileri açık bırakır; çünkü eleştiri antinomileri sahiplenmeyi öğretir. Böylelikle

[87] B. O'Connor, s. 238.

Kant'ın transendental öznelliği kurduğu epistemolojisinden diyalektik materyalizme, mizaç etiği olarak adlandırdığı ahlak felsefesinden negatif etiğe ve başkalığa, burjuva bireyciliği üzerine bina edilmiş politika kuramından radikal bir Aydınlanmaya ve toplumsal otonomiye ve son olarak beğeni yargılarının öznel evrenselliğine yönelen estetiğinden çağdaş sanatı ve tekil sanat eserlerinin özerkliğini kavrayacak bir diyalektik estetiğe uzanan köstebek tünelleri açar.

Çağımız yirminci yüzyılla benzeşse de teknolojide, ekonomide, gündelik yaşamda ve politikadaki büyük dönüşümlerle felsefede yeni bir epistemoloji, yeni bir etik, yeni bir politika ve yeni bir estetiğe yönelik gereksinimi çoktan doğurmuştur. Bugün hâlâ Kant'ın felsefesi bu gereksinime yanıt verebilecek zenginliktedir; fakat Adorno'nun öğrettiği gibi, Kant'ın zaman içinde eskiyen "zamansız hakikat"lerini ayıklamak ve eleştirel kavramlarını kendi çağımızın problemleri dolayımıyla güncellemek şartıyla... Bu problemlerin ne kendileri ne de onlara ilişkin yanıtlar Kant'tan da Adorno'dan da "eleştiri"nin anlamının imlediği ayırma, sınır belirleme ve eleme işlemine tâbi tutulmadan devralınamaz. Aksi takdirde Kant'a en aykırı tutum Kant'ın kendisine uygulanmış olur: Kant felsefesi dogmatikleşir ve dondurulur. Bu bakımdan Adorno'nun Kant'a dair bunca eleştirisine karşın düşünürün mirasına en sadık olan düşünürlerin başında geldiğini ve Kant'ı açık bir kitap olarak, hatta bir *negatif epos*[88] olarak okumaya teşvik ettiğini söyleyebiliriz.

Eleştirinin diyalektiği, hakikatsizliğe karşı düşüncenin gerçeklikteki olgularla sürekli yeniden karşılaşarak kendi kendine yeniden dönmesini ve ucu açık hakikatler yaratma çabasını anlatır. Eleştirel felsefenin kurucusu Kant'ı kaçma-

[88] "Negatif epos" kavramını Adorno, "bağlarından kurtulmuş öznelliğin kendi hareketi içinde yine kendi karşıtına dönüştüğü," "anlamca belirsiz" çağdaş romanlar için kullanır. T.W. Adorno, "Çağdaş Romanda Anlatıcının Konumu," *Edebiyat Yazıları*, İstanbul: Metis Yayınları, 2004b, s. 46.

ya çalıştığı diyalektik ile bir araya getiren Adorno'dan sonra Kant'ı okumak çağdaş felsefedeki bir kırılmanın yanı sıra ideolojik kalıplar karşısında dinamik bir güç alanını var eden politik bir müdahaleyi temsil eder. Adorno için Auschwitz'ten sonra Kant'a dönmek bu yeni güç alanının kuruluşu için de felaket karşısında yeni bir ütopya için de elzemdi. Bugün de Adorno dolayımıyla Kant'a dönmek çağımızın krizlerine karşı felsefede yeni bir güç alanı yaratmak için eleştirilmesi gerekenlere dair bilinç açısından elzem görünüyor.

Kaynakça

Adorno, T.W. (1966). *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Adorno, T.W. (1973). "Aktualität der Philosophie," *Gesammelte Schriften Bnd 1*, ed. R. Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Adorno, T.W. (1999). "Wozu noch Philosophie?" DZPhil, Berlin 47: 3, s. 481-488.

Adorno, T.W. (2001). *Kant's Critique of Pure Reason*, ed. R. Tiedemann, çeviren R. Livingstone, California: Standford University Press.

Adorno, T.W. (2002). *Aesthetic Theory*, çeviren R. Hullot-Kentor, Londra: Continuum.

Adorno, T.W. (2004a). "Sanat Şen Midir?" *Edebiyat Yazıları*, çevirenler S. Yücesoy, O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno, T.W. (2004b). "Çağdaş Romanda Anlatıcının Konumu," *Edebiyat Yazıları*, çevirenler S. Yücesoy, O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno, T.W. (2005a). "Aşkınsallık Kavramı Üzerine," çeviren M. Haydaroğlu, *Cogito* 41-42, s. 56-87.

Adorno, T.W. (2005b). *Minima Moralia*, çevirenler O. Koçak, A. Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno, T.W. (2012a). *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çeviren T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno, T.W. (2012b). *Sahicilik Jargonu*, çeviren Ş. Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno, T.W. (2012c). "Erziehung nach Auschwitz;" *Handbuch Bildungs- und Erziehungssoziologie*, ed. U. Bauer, U.H. Bittlingmayer, A. Scherr, Wiesbaden: Springer VS.

Adorno, T.W. (2016a). *Negatif Diyalektik*, çeviren Ş. Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno, T.W. (2016b). "Kültür ve Yönetim," *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*, çevirenler N. Ülner, M. Tüzel, E. Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Adorno, T.W. (2018). "Angajman," *Estetik ve Politika*, çeviren E. Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Adorno, T.W. (2020a). "Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?" *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*, çevirenler Ş. Öztürk, T. Onur, İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno, T.W. (2020b). "Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri," *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri*, çevirenler Ş. Öztürk, T. Onur, İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno, T.W. ve Becker, H. (1999). "Education for maturity and responsibility," çevirenler R. French, J. Thomas, D. Weymann, *History of Human Sciences* 12:3, s. 21-34.

Adorno, T.W. ve Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çevirenler N. Ülner, E. Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Brüger, P. (2007). *Avangard Kuramı*, çeviren E. Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları.

Claussen, D. (2008). *Theodor Adorno One Last Genius*, çeviren R. Livingstone, Cambridge: Harvard University Press.

Cook, D. (2020). "Adorno, Kant and Enlightenment," *Kantian Review* 25:4, s. 541-557.

Çıdam, V. (2020). "Adorno's Two-track Conceptualization of Progress: The New Categorical Imperative and Politics of Remembrance," *Constellations* 28:1, s. 1-16.

Derranty, J.P. (2006). "Adorno's Other Son: Derrida and the Future of Critical Theory," *Social Semiotics* 16:3, s. 421-433.

Hohendahl, P.U. (2013). *The Fleeting Promise of Art, Adorno's Aesthetic Theory Revisited,* Londra: Cornell University Press.

Horkheimer, M. (2005a). "Materyalizm ve Metafizik," *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: YKY.

Horkheimer, M. (2005b). "Geleneksel ve Eleştirel Kuram," *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: YKY.

Kant, I. *KrV* (*Kritik der reinen Vernunft*). Akademi Ausgabe, Band 03. (https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/)

Kant, I. *KpV* (*Kritik der praktischen Vernunft*). Akademi Ausgabe, Band 05. (https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/)

Kant, I. *KU* (*Kritik der Urteilskraft*). Akademi Ausgabe, Band 05. (https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa05/)

Kant, I. (2006). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çeviren A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, I. (2009). *Pratik Aklın Eleştirisi*, çevirenler I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara: TFK Yayınları.

Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi*, çeviren A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Karatani, K. (2008). *Transkritik, Kant ve Marx Üzerine*, çeviren E. Ünal, İstanbul: Metis Yayınları.

Jay, M. (2005). *Diyalektik İmgelem*, çeviren Ü. Oskay, İstanbul: Belge Yayınları.

O'Connor, B. (2022). *Adorno*, çeviren S. Soysal, İstanbul: Alfa Yayınları.

Ray, G. (2004). "Reading the Lisbon Earthquake: Adorno, Lyotard and Contemporary Sublime," *The Yale Journal of Criticism* 17:1, s. 1-18.

Rufus S. (2006). "Der Begriff des Glücks bei Adorno," http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Der_Begriff_des_Gluecks_bei_Adorno.pdf Son erişim: 05.07.2023.

Thomson, A. (2022). *Kafası Karışmışlar İçin Adorno*, çeviren A. Geniş, Ankara: Dipnot Yayınları.

Wilding, A. (2013). "Fareli Köyün Kavalcıları ve Bilgeler," *Olumsuzluk ve Devrim-Adorno ve Politik Eylemcilik*, çeviren Kutlu Tunca, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Wilson, R. (2007). *Critical Thinkers Theodor Adorno*, New York: Routledge.

Wilson, R. (2008). "Dialectical Aesthetics and the Kantian Rettung: On Adorno's 'Aesthetic Theory,'" *New German Critique* 104, s. 55-69.

XV

ARENDT

Kant'ın Düşünümsel Yargılarına Dair Arendt'in Hermeneutik Yorumu[1]

Sanem Yazıcıoğlu

Hannah Arendt'in Kant felsefesindeki düşünümsel yargı okuması, sadece Arendt'in çoğulluk anlayışı için değil, her ne kadar kendisi bu konuyu amaçlamamış ya da bu konuda yazmamış olsa da onun hermeneutik duruşu için de özel bir ilgiyi hak eder. Bilindiği üzere, *Yargıgücünün Eleştirisi*, Arendt'e göre Kant'ın tüm yapıtları arasında en politik olanıdır. Üçüncü eleştiriye dair bu sıra dışı yorum, Arendt'in *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*'inin genel kapsamında açıklıkla görülür.[2] 1970'te verilen bu dersler, Aren-

---

[1] Bu çalışmanın ilk biçimi şurada yayımlanmıştır: "Arendt's Hermeneutic Interpretation of Kantian Reflective Judgment," *Philosophy Today*, Sayı 4, 2010, s. 321-332. Burada yayımlanması için çeviri desteği veren Adem Beyaz'a teşekkür ederim.

[2] H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982. [H. Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çevirenler D. Sezer, İ. Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.]

dt'in yargı üzerine düşüncelerinin çekirdeği olarak kabul edilir[3] ve 1974'te yayımlanan *Zihnin Yaşamı*'nın yazılmamış kısmı da bu düşüncelere dayanır.[4] Bu tamamlanamamış yapıt, yalnızca kuramsal ve edimsel akıl arasındaki bir araştırma olarak değil, *vita activa* ve *vita contemplativa* arasındaki yarığın yargı aracılığıyla kapatılmasını amaçlayan bir yapıt olarak da kabul edilebilir. Bu çalışmada Arendt'in söz edilen Kant derslerine eğileceğim ve estetik düşünümsel yargıların genel niteliklerinden özellikle ikisine odaklanarak ele alacağım: İlkin bu yargılar her ne kadar öznelerarası yargılara bağlı olsa da öznel yargılardır ve işaret edeceğim gibi, belirgin bir hermeneutik öneme sahiptir. Buna karşın şaşırtıcı biçimde Arendt'in düşünümsel yargıların hermeneutik ağırlığına verdiği öneme çok az dikkat gösterilmiştir. İkinci olarak bu çalışmanın iddiası da şu olacak: Bu hermeneutik yaklaşımın ışığında ortaya çıkacağı gibi, Arendt düşüncesindeki çoğulluk, söz ve eylem, ortak duyu ve anlama gibi temel bileşenler, onun *Düşünce Günlükleri* (*Denktagebuch*) yapıtında "uyumlanma" (*Versöhnung*) olarak adlandırdığı şeyle derinden bağıntılıdır.

Bu çalışmadaki tartışma dört aşamada sunulacak. İlk olarak, kökleri her iki düşünürün içerisinden geldikleri geleneğe yönelik eleştirilerine uzanan ve bu eleştirilerde ortaya çıkan "ortak dünya" fenomenini nasıl kavradıklarını, Arendt'in bu eleştiride Kant'a borçlu olduğu noktaları inceleyeceğiz. İkinci aşamada, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde estetik düşünümsel yargıların niteliklerine odaklanacağız; bu da Arendt'in üçüncü eleştiriyi kavrayış biçimine dair genel bir bakış açısı sağlayacak. Üçüncü aşamada bu niteliklere bağlı

---

[3] Ronald Beiner, Arendt'in *Lectures on Kant's Political Philosophy* yapıtına yazdığı "Önsöz"de derslerin 1964'ten 1970'e kadar olan seyri hakkında ayrıntılı bilgi verir.

[4] Bilindiği gibi Arendt, 1974'te tam da *Zihin Yaşamı* yapıtının "Yargı" başlıklı son bölümünü yazmaya başladığı sırada yaşamını kaybetmiştir.

olarak kamusallık, genişletilmiş düşünce ve ortak duyunun anlamı ortaya konulacak. Son aşamada ise Kant'ın ortak duyu kavramının Arendt'in yargı anlayışı üzerindeki etkisini gösteren ve onun siyaset kuramının hermeneutik kapsamını ortaya koyan bir çözümleme sunacağım. Yorumlama, anlama ve uyumlanma ile ilişkisi bakımından düşünüldüğünde Arendt'in bu tartışmadaki konumu da netleşecek. Bu çözümlemelerin en temel amacı ise Arendt'in incelemeleri ile politik yargıların ve hatta genel olarak yargıların yorumlayıcı yapısı arasındaki içsel bağlantıları anlamak için bir zemin sağlamak.

Kant'ın Arendt Üzerindeki Etkileri ve Arendt'in Kant Dersleri

Bir düşünürün diğer bir düşünür üzerindeki etkilerini bulmakta her zaman bariz sorunlar ve zorluklar olsa da Kant ve Arendt arasındaki yakınlıklar ve farklılıklar bazı bağlantıları güvenle ortaya koymak için yeterlidir. Elbette her iki düşünür bütünüyle farklı yaşam dünyalarında yaşamıştır ve bu farklı dünyaların etkileri birçok yönüyle yapıtlarına yansımıştır. Her ikisi de Avrupa'daki dönüşüm dönemleri sırasında ve sonrasında yazmış ve her ikisi de devrim deneyimi yaşamış[5] olsalar da iki düşünür arasındaki en çarpıcı ayrım, akıl konusunu ele alma biçimleri ve yapıtlarında aklın hangi yöne doğru geliştirildiğidir. Bu nokta özellikle iki filozofun birey anlayışları çözümlendiğinde belirleyici bir nokta olarak kabul edilebilir. Öte yandan bu temel ayrım her ikisinin içlerinden geldiği geleneklere yönelik eleştirel tutumları dikkate alındığında hemen dengelenir: Farklı yaşam dünyalarına rağmen hem Kant'ın hem Arendt'in paylaş-

[5] Fransız Devrimi ve Çekoslovakya'daki devrimin etkileri birçok açıdan farklılık gösterse de hem Kant hem de Arendt yapıtlarına bu olayların etkisini yansıtırlar.

tıkları temel inanç, bir konuya ilişkin herhangi bir anlayışın geliştirilmesi için eleştirel bir tavrın zorunlu olduğudur.

Bu temel nitelik, her iki düşünürün olgunluk dönemi yapıtlarında özellikle vurgulanır. Kant bakımından eleştirel dönem *Salt Aklın Eleştirisi* ile başlar ve diğer iki *Eleştiri*'yle devam eder. Arendt'te ise *İnsanlık Durumu*'ndan (ya da Almanya'da yayımlandığı şekliyle *Vita Activa*) başlayarak *vita contemplativa*'nın sorunlarını ele alan son yapıtı *Zihin Yaşamı*'na kadar uzanır. Her iki filozofun[6] da Aristoteles'teki insan yaşamının etkinliklerine ilişkin ayrımı takip ettiği söylenebilir; bir tarafta *kuram*, diğer tarafta ise politik ve poetik olanın da dahil olduğu geniş anlamıyla *edim* vardır. Bu ayrım Kant'ın eleştirilerinde salt akıl, pratik akıl ve yargı yetisi bağlamında tartışılırken, *Zihin Yaşamı*'nın üç ana bölümü Düşünme, İsteme ve Yargılama başlıklarını taşır.

Hem Kant hem Arendt bu konuları inceleme biçimlerinde kendilerinden önceki düşünürlerden ayrılırlar; ikisi de *vita activa* ve *vita contemplativa* arasındaki geleneksel hiyerarşiyi reddeder ve her bir yaşam biçiminin içeriğine eşit ilgi gösterirler. Kant eleştirel felsefesinde aklın temel ediminin genel olarak yargı olduğu ve bir şey ya da olay hakkında yargıda bulunma olasılığının eşit ağırlığa sahip olduğu görüşünü korur. Arendt'in yaşamı boyunca araştırmalarına yön veren genel görüşü altındaki inanç da *vita activa* ve *vita contemplativa*'daki tüm etkinliklerin insan yaşamı için eş derecede gerekli olduğudur. Arendt'in bilinen yaklaşımıyla, bu etkinlikler birbirlerine indirgenemezler ve her bir etkinliğin kurucu özelliği de birbirinden ayrılmalıdır. Ancak felsefe kadar eski olan bu hiyerarşinin reddi, Kant'ın ve Arendt'in soruşturmalarını iki ayrı yöne götürür: Kant'ın eleştirisinin en can alıcı soruşturması kuram ve edim konu-

[6] Arendt'i filozof olarak adlandırırken, kendisini "profesyonel düşünürlerden" ayırmasını yönelik eleştirilerini de göz önünde bulunduruyorum.

larına ilişkin bilgimizin sınırlarınca belirlenirken, Arendt bu sınırların yaşam koşullarımız ve anlam arayışımız tarafından belirlendiğini düşünür. Arendt'e göre eleştiri tüm geleneğe yöneliktir ve bu da onu yapısökümcü bir tarihsel okumaya götürür.

Arendt için Kant'ın yapıtlarını diğer filozoflarınkinden ayıran şey, onlar olmadan gerçekliği kurmamızın olanaksız olduğu "görünüşler"e olan ilgisidir.[7] Kant'ın ilk eleştirisinde *zaman* ve *uzam*ın işlevleri üzerine yaptığı araştırmalar bu konulara önemle dikkat çekerek, bu alandaki gelişmelere yön vermiştir. Yirminci yüzyıla gelindiğinde Heidegger'den etkilenen fenomenologlar için bu kavramlar *tarihsellik* ve *dünyada olma* kavramlarına dönüşmüştür. Fenomenolojik gelenekte yapılan önceki çalışmalara göre, özellikle de bu terimleri aldığı Heidegger'in çalışmalarına kıyasla Arendt'de bulabileceğimiz en kökten ayrım, dünyada olmayı *eylem*in açığa çıkması olarak yorumlayışıdır.[8] Eylem ise ancak kamusal alanda ele alınabilecek ve başkalarıyla birlikte konuşmaya, edimde bulunmaya ve yargılamaya bağlı bir etkinliktir.[9]

Arendt, Kant üzerine verdiği derslere, Kant'ın başkalarıyla birlikte olmanın düşünür için vazgeçilmez olduğu görüşünü temel alarak başlar. Bunu özellikle *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin ilk bölümünü ele alırken belirleyici bir unsur

---

7 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, s. 50; H. Arendt, *The Life of the Mind*, ed. M. Mc-Carthy, New York: Harcourt Brace and Company, 1978, s. 40, 23-24.

8 J.A. Barash, "M. Heidegger and the Politics of Rememberance," *Metaphysics and Politics: Martin Heidegger and Hannah Arendt*, ed. S. Yazıcıoğlu, Ö. Sözer, F. Tomkinson, İstanbul: Bogazici University Press, 2002, s. 67.

9 H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1982, s. 27-29. Arendt'in *theoria* ve *praxis* arasındaki geleneksel hiyerarşiyi filozofun "tekilliği" ve "yalnızca insani konular alanının dışında gerçekleşebilen" felsefi deneyim bakımından eleştirisi için bkz. *The Human Condition*, s. 21.

olarak görür.[10] Bu yönüyle Kant'ın pratik akıl üzerine çalışması da aynı şekilde anımsanabilir; ancak Arendt'in ikinci ve üçüncü *Eleştiri*ler arasındaki farka ilişkin sözleri dikkate alındığında, vurgusunun neden *Pratik Aklın Eleştirisi* değil de *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne olduğu ortaya çıkar: "*Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Yargıgücünün Eleştirisi* arasındaki en belirleyici fark, birincisindeki ahlak yasalarının tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olmasıyken, ikincisindeki kuralların geçerlilik bakımından sadece yeryüzündeki insanlarla sınırlı olmasıdır."[11]

Arendt'in bu derslerin başında vurguladığı ikinci nokta, Kant'ın siyaset felsefesine ilişkin bir soruşturmanın zorluklarıyla ilgilidir. Bu zorluğun temel nedeni Kant'ın hiçbir zaman doğrudan siyaset felsefesi üzerine yazmamış olmasından kaynaklanır. Bunun yanı sıra Arendt, *Tarih Üzerine* ya da *Kant'ın Siyasi Yazıları* dahilinde toplanan denemelerin de tam anlamıyla gelişmiş bir siyaset kuramını temsil edemeyeceğini vurgular.[12] Böyle bir incelemeye eklenebilecek üçüncü sorunlu yan ise Arendt'in kendi araştırma yönteminden kaynaklanır; çünkü Arendt açıkça Kant'ın yazılarının tamamıyla ilgilenmediğini, daha çok Kant'ın son dönem yapıtlarını ve özellikle de *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni içeren belirli bir döneme odaklandığını söylemektedir. Kendisinin de açıkça belirttiği gibi Arendt'in Kant'ın bu yapıtına ilgisini belirleyen iki temel nokta bulunur:

> Bunlardan ilki, Kant'ın her iki bölümde de insandan akıl sahibi ya da bilen bir varlık olarak bahsetmemesidir... İkincisi ise şu olgudan ileri gelir; yargı yetisi "genel ile olan ilişkileri bakımından kendilerinde belirlenimsizlik[13]

---

[10] H. Arendt, s. 10.

[11] *A.g.e.*, s. 13.

[12] *A.g.e.*, s. 7-8.

[13] Bu terimi köken bakımından ilgi kurmayı zorlaştıran "olumsallık" yerine, İngilizce "*contingency*;" Almanca "*zufälligkeit*" terimlerinin karşılığı olarak kullanıyorum.

içeren" tikellerle ilgilenir, ki bu da normalde düşüncenin konu edindiği şeydir.[14]

Arendt'in özellikle bu kavrayışı onun *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*'indeki amacını anlamamıza yardımcı olur. Ronald Beiner'in de açıkça işaret ettiği gibi Arendt'in bu derslerde yöneldiği şey Kant'a kadar "büyük bir düşünürün ana konusu"[15] haline asla gelmemiş olan yargı yetisini ele almak, kendi yargı kuramı için "akılcı bir zemin" inşa etmektir.[16]

Bu derslerde düşünümsel yargıların hermeneutik yapısının şu iki gerekçeyle ortaya çıktığı ileri sürülebilir: (i) Arendt, üçüncü *Eleştiri*'de Kant'ın doğruluk sözcüğünü "özel bir bağlamda, bir kez hariç" hiç anmadığını belirtir;[17] böylelikle kendi ilgisini yargıların doğruluk değerine değil, anlamlarına yöneltir; (ii) anlamlı yargıların kaynağı olarak da insan bir aradalığını varsayar. Bu, özellikle üçüncü *Eleştiri*'nin ilk bölümünde yer alan insan tanımıyla ilgilidir; Kant burada, "insanlardan çoğul olarak, gerçekte oldukları ve toplumlarda yaşadıkları şekliyle bahseder."[18] Bu iki görüşten ilki, Kant'ın son iki *Eleştiri*'sindeki insan anlayışları arasındaki farkı gösterir. Bir başka deyişle, daha önce de belirttiğim gibi, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlak yasası tüm akıl sahibi varlıklar için geçerliyken, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde estetik yargının geçerliliği insanların tikel varlığına bağlıdır. Estetik yargı, hep tikellerle ilgilendiği için, genele ilişkin değişimsel olanı içerir. Bu değişimsellik konusunun etkilerini sonuç kısmında göreceğiz.

---

[14] *A.g.e.*, s. 13. Arendt'in iki bölüme ayırması, Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni iki ana kısma ayırmasını takip eder.

[15] H. Arendt, s. 4.

[16] R. Beiner, "Hannah Arendt on Judging," *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 1982, s. 91.

[17] *A.g.e.*, s. 13.

[18] *A.g.e.*

Bu değerlendirmeler, Arendt'in yargı yetisine olan ilgisini tikel ve değişimsel yargılar sorunuyla ilişkilendirerek ortaya koyar. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin iki yarısı farklı yargı türlerini temsil eder. Gelecek bölümde, ilkin bu ayrımı tartışacak ve arkasından estetik düşünümsel yargıları ele alarak devam edeceğim.

Estetik Düşünümsel Yargılar

Kant, düşünümsel yargılara dair genel kuramının bir parçası olarak estetik düşünümsel yargı anlayışını ortaya koyar. Bununla birlikte, onun düşünümsel yargı kavramsallaştırmasını çözümlemeden önce şunu anımsamak faydalı olabilir; Kant'ın tüm eleştirel felsefesindeki temel arayış sentetik *a priori* yargıların olanağına dayanır ve bu anlamda onun estetik yargılar üzerine tartışmasını da belirler.[19] Bu sorun bize sadece estetik değil, politik yargılar da dahil olmak üzere öznelerarası yargılara ait geçerlilik türüne ilişkin bir soruşturma açma fırsatı verir. Her ne kadar Kant'ın *a priori* terimini kullanımı tek anlamlı olmasa da buradaki sorun estetik düşünümsel yargılara uygun olabilecek genellik ve zorunluluğu tartışmak için uygun bir zemin bulmaktır.[20] Bununla birlikte, Paul Guyer'in haklı olarak belirttiği üzere, "Kant'ın Girişleri aksini düşündürse de aslında savunduğu tek *a priori* beğeni ilkesi, yargılayanlar olarak kendi nite-

---

[19] I. Kant, *Critique of Judgment*, İngilizceye çeviren W.S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987, s. 288; I. Kant, *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter ve Selefleri, 1902, 5:362. Almanca eseri bundan sonra *AK* şeklinde anacağım.

[20] "Estetik düşünümsel yargı, tekil bir deneye dayalı görünüşe ilişkin bir yargıdır, ancak ölçütü için bir akıl idesine, *sensus communis*'e göndermede bulunur." E.E. Kleist, *Judging Appereances, A Phenomenological Study of the Kantian Sensus Communis,* Dorecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, s. 11.

liklerimizle ilgilidir, yargımızın nesnelerinin herhangi bir zorunlu özelliği ile ilgili değil."[21]

Estetik yargıların genel geçerliliği (*allgemeine Gültigkeit*) sorunu, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde Güzelin Çözümlenmesi kısmında ele alınır. İki tür yargı, yani düşünümsel ve belirleyici yargılar arasındaki ayrım, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin Birinci Girişinde de açıkça ortaya konulduğu gibi Kant'ın geçerlilik sorununa yönelttiği dikkatin bir parçasıdır:

> Yargı, bir kavramı (olanaklı kılmak) için verili bir sunum üzerinde belirli bir ilke açısından sade(ce) bir düşünme yeteneği olarak görülebilir ya da verili bir deneyime dayalı sunum aracılığıyla altta yatan bir kavramı *belirleme* yeteneği olarak görülebilir. İlkinde *düşünümsel*, ikincisinde ise *belirleyici* bir yargı gücü söz konusudur.[22]

Bu iki tür yargının iki farklı işleve işaret ettiği ve iki farklı yönde işlediği söylenebilir. Bilindiği üzere düşünümsel yargılar tikellerin önceden verilmesini ve bunlara ait genelin sonradan bulunmasını gerektirir. Buna karşın, belirleyici yargılar genelin verili olduğu ve tikellerin onun altında toplandığı bir şekilde işleyebilir. Düşünümsel ve belirleyici yargılar arasındaki fark, bilme yetileri ile aralarında kurdukları farklı türden ilişkilerde ortaya çıkar. Düşünümsel yargıların bir kavramı yoktur, aksine tamamen imgelem ve anlama arasındaki özgür uyuma bağlıdırlar. Belirleyici yargılarsa, kavramları ve görüleri bir şema aracılığıyla, yani aralardaki ilişkiyi

---

[21] P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, New York: Cambridge University Press, 1997, s. 30.

[22] "First Introduction to Critique of Judgment," I. Kant, *Critique of Judgment*, s. 211-212. "*Die Urteilskraft kann entweder als bloßes Vermögen, über eine gegebene Vorstellung, zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewissen Prinzip zu reflektieren, oder als ein Vermögen, einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu bestimmen, angesehen werden. Im ersten Falle ist sie die reflektierende, im zweiten die bestimmende Urteilskraft*" (AK 5:192).

yöneten bir işleyişle birleştirir. Bu kısa açıklamanın işaret ettiği gibi düşünümsel yargıların imgelem ve anlama ile önceden belirlenemeyecek bağıntısı bizi Kant'ın beğeni kuramına yönlendirir; bu kuram da düşünümsel yargılara dayanır, burada güzelle karşılaşmada hiçbir belirleyici ilke sunulmaz.

Düşünümsel yargı içerisinde Kant, estetik olanlar ile teleolojik olanlar, yani bir ereğe yönelmiş olanlar arasında ayrım yapar. Burada estetik yargılarla sınırlı kalacağım, çünkü ileri sürdüğüm savın temelinde, önceden belirlenmiş bir ilgi ya da bir erek değil, imgelem ve anlama yetileri arasındaki "özgür etkileşim" ya da "uyum" bulunuyor. Buradaki konu, estetik bir yargının siyasete uygulanabildiği ölçüde geçerliliği ve iletilebilirliğidir. Ancak, ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi geçerliliğin de sorunlu yönlerine işaret edeceğim.

Güzelin Çözümlemesinde Kant, saf hazzın özellikle bilme ve anlama ilişkisi açısından özel bir ilgiyi hak ettiğini söyleyerek tartışmayı açar. Bu tartışmada Kant, saf haz duygusunun nesneye ilişkin bir şeye işaret etmediği ve herhangi bir biliş içermediği konusunda ısrarcıdır.[23] Ancak bilmeyle ilgisi olmasa da haz ile anlama arasında bir bağıntı vardır. Bir yargının mantıksal işlevleri ve kategoriler tablosu -nicelik, nitelik, bağıntı ve kiplik- "bilginin yanı sıra beğeni yargılarının çözümlenmesi için de uygun olacaktır."[24] Bir nesnenin niteliği Giriş bölümünde ele alınır. Burada, güzelin "ilgisizlik" oluşu vurgulanarak, güzel ve uzlaşılabilir olan arasındaki farka değinilir. Kant'ın iddiasına göre güzelliğin tümel geçerliliği vardır; ancak bu, tekil bir nesneye dair yargıya ait olduğu için "estetik bir yargının mantıksal niceliği her zaman tekildir" ve bu nedenle geçerlilik sorunu farklı bir şekilde tartışılmalıdır.[25]

---

[23] I. Kant, *Critique of Judgment*, s. 203. Ayrıca bkz. R. Makkreel, "Reflection, Reflective Judgment, and Aesthetic Examplarity," *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, ed. R. Kukla, New York: Cambridge University Press, 2006, s. 226.

[24] P. Guyer, s. 100.

[25] *A.g.e.*, s. 111. Ayrıca bkz. AK 5:214-15.

Kant, güzele ait yargının tümel geçerliliği konusunu geliştirmek için örtük bir "ortak duyu" anlayışı ileri sürer. Güzelin tümel geçerliliği, onun için böyle bir *sensus communis* savına bağlıdır;[26] bu da "en özel ve öznel gibi görünen şeyde öznel olmayan bir şey olduğunu varsayar."[27] Ancak Kant'ın metni böyle bir anlamın *edimselleşebileceğini* gösteren bir köprü sunmaz. Arendt'in Kant'taki ortak duyu kavramını yeniden değerlendirmesi ışığında hem estetik hem de politik yargıların geçerliliğinin bu ortak duyu çağrısı açısından düşünülebileceğiyse artık geldiğimiz bu noktada görülebilir. Bu bağlamda *sensus privatus* ile *sensus communis* arasındaki ilişkinin incelenmesinin, daha sonra bir başka önemli kavrama, "genişletilmiş düşünce" araştırmalarına açılacağını göreceğiz.

Ortak Duyu ve Genişletilmiş Düşünce

Üçüncü eleştirinin temel sorununu yeniden analım; nasıl olup da öznel bir deneyime dayanan estetik yargı, sentetik *a priori* yargıların olanağına ilişkin bir soruşturmaya, yani transendental bir soruşturmaya uygun olabilir? Düşünümsel estetik yargılar, tikel yargılarda geneli bulmaya çalışır ve bu bağlamda deneyimden hareketle hem somut hem de genel olarak iletilebilir bir içerik kurmayı amaçlar. Dolayısıyla bu ikinci soru, "tikel somut deneyimlerin transendental bir soruşturma elde etmek için nasıl paylaşılabileceği" ile ilgilidir. Bu bölümde, bu "paylaşım" olanağını ve bununla bağlantılı olarak estetik düşünümsel yargıların hermeneutik içeriğini göstermeye çalışacağım. Böyle bir amaca ulaşmak için, biri *ortak duyu*, diğeri de *genişletilmiş düşünce* olan Kant'ın iki önemli terimini takip edeceğim.

---

[26] "Güzel, bir kavram olmaksızın genel olarak beğenilen şeydir." (Kant, 1987, s. 219). "*Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt*" (AK 5: 289).

[27] H. Arendt, s. 67.

Yargıgücünün Eleştirisi'nde ortak duyuya özel bir önem verilir, bu konu on dokuzuncu yüzyılın beğeni tartışmalarının en önemli sorunlarından biri haline gelir.[28] "Bir Tür *Sensus Communis* Olarak Beğeni Üzerine" başlıklı §40, beğeni ile *sensus communis* arasındaki doğrudan ilişkiyi açıklığa kavuşturur. Kant, *sensus communis*'i belirsiz ve henüz geliştirilmemiş bir yeti olarak adlandırmak yerine, onun "insan adını taşıyan herhangi birinden beklemeye hakkımız olan asgari şey olarak kabul edildiğini[29]" ve bu nedenle insan anlayışında "ortak" olarak bulunduğunu ileri sürer. Ortak duyuyu ise şöyle tanımlar:

> [Burada] *sensus communis*'i, düşüncemizde başka herkesin [bir şeyi] sunma biçimini (*a priori*) hesaba katan bir yargılama gücü anlamında, yani [hepimiz tarafından] paylaşılan bir duyu idesi anlamında kabul etmeliyiz; buradaki amaç da *bir bakıma* kendi yargımızı genel olarak insan aklıyla karşılaştırmak ve böylece öznel ve özel koşulları nesnel olanlarla karıştırma kolaylığından kaynaklanan ve yargı üzerinde önyargıya neden olabilecek bir yanılsamadan kaçmaktır.[30]

Bu *paylaşılan* duyu idesi ve kendi yargımızı "*olduğu gibi*" diğerleriyle karşılaştırma olasılığı varsayımı, insan anla-

---

[28] M. Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003, s. 208-209.

[29] I. Kant, *Critique of Judgment*, s. 293 vd. "*Für das geringste ansieht, dessen man nur immer sich von dem, welcher auf den Namen eines Menschen Anspruch macht*" (AK V: 367).

[30] *A.g.e.*, s. 293. "*Unter dem* sensus communis *aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i.*, Eines Beurteilungsvermögens *verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsartjedes andern in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde*" (AK 5:367-68).

yışının sınırlarını aşma konusunda yeni bir olanak sağlar, yani "kendimizi diğer herkesin yerine koymamızı"[31] olanaklı kılar.

Bu yeni bakış açısı, Arendt'in üçüncü *Eleştiri* okuması için özel bir öneme sahiptir. Arendt'in de belirttiği gibi, başkalarıyla birlikte olmak kamusal bir alanın sağladığı bir olanaktır ve edim ile sözlerin başkalarıyla paylaşılması, en küçük insan grubunda bile insanları politik kılar. Bu yorum bağlamında, Kant'ın ortak duyuyu ve ortak anlamayı karşılaştırdığı paragraf da Arendt için belirleyicidir. Bu karşılaştırmada sunulan ölçütler (maksimler), politika için genel ölçütler olarak görülebilirse de Arendt bunları ortak duyu ve ortak anlama arasındaki bir karşılaştırma olarak değil, bu ikisi arasındaki ortaklık bakımından değerlendirir. Üçüncü eleştirinin ünlü paragrafında bu ölçütler açıklığa kavuşturulur:

> (1) kendi adına düşünmek; (2) diğer herkesin bakış açısından düşünmek; ve (3) her zaman tutarlı düşünmek. Bunlardan ilki *önyargısız*, ikincisi *genişletilmiş*, üçüncüsü ise *tutarlı* bir düşünme biçiminin ölçütleridir.[32]

Kant ilk ölçütü anlamaya, ikincisini yargılamaya ve üçüncüsünü de akla atfetmesine rağmen, Arendt bu üç ölçütü politik alanla ilgisi bakımından dönüştürür ve yeni bir anlam yükler. Kant'a göre akıl "asla edilgin değildir"[33] (*niemals passiven Vernunft*); ancak aklın özgürce yargı veremeyeceği bir edilginlik eğilimi varsa, bu durumda kişinin "başkaları tarafından yönlendirilme gereksinimi" ortaya çıkar ve bu

---

[31] I. Kant, *Critique of Judgment*, s. 294. "*Lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung oder seines Vorstellung zu standes, achthat*" (AK 5: 368).

[32] "*1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern Denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig Denken. Die erste ist di Maxime der vorurteilfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der konsequenten Denkungsart*" (AK 5:368).

[33] *A.g.e.*

gereksinim kamusal bir yükümlülük olarak belirir.[34] Edilgin akla karşı paylaşılması gereken bu ortak sorumluluk, önyargılardan kurtuluşu ifade eden bir aydınlanma projesi haline gelir. Arendt edilgin akla yönelik görüşü şöyle dönüştürür; edilgin akıl, rejimlerce dayatılan düşünceler veya toplumsal alandaki ekonomik çıkarlar olarak yeniden yorumlanır.

Kant, ikinci ölçütünde açıkça işaret ettiği gibi, "bilme gücünden değil, *düşünme biçimi*nden"[35] bahseder ve bu da kişinin yargısının özel ve öznel koşullarının ötesinde "genişletilmiş bir düşünme biçimidir"[36] (*erweiterter Denkungsart*). Bu genişletilmiş düşünme biçimi, bir kişinin kendi yargılarını "*genel bir bakış açısı* üzerinden (ki bunu da ancak kendisini başkalarının yerine koyarak belirleyebilir)"[37] düşünerek kendi yargılarını aşması olarak da yorumlanabilir. Bu nedenle Kant bu ikinci ölçütü "yargı gücünün ölçütü" (*Maxime der Urteilskraft*) olarak adlandırır.[38] Arendt'in benimsediği biçimiyle, başkalarının bakış açıları hem dünyanın gerçekliğini hem de o dünyayla ilgili yargıları kurar: "Şeyler yalnızca kendileriyle olan özdeşliklerini değiştirmeden pek çok kişi tarafından çeşitli yönleriyle görülebildiklerinde ve böylelikle bunların etrafında toplananlar, olağanüstü çeşitlilik içinde aynılığı gördüklerini bildiklerinde, dünyanın gerçekliği de doğru ve güvenilir biçimde belirir."[39] Dolayısıyla bakış açıla-

---

[34] I. Kant, *Critique of Judgment*, s. 295. "*Das Bedürfnis von andern geleite zu werden*" (AK 5:369).

[35] "*Allein hier ist nich die Rede vom Vermögen des Erkenntnisses, sondern von der Denkungsart*" (AK 5:369).

[36] *A.g.e.*

[37] "*Aus einem allgemeinen Standpunkte (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert*" (AK 5:369).

[38] *A.g.e.*

[39] Bunun ardından Arendt, Kant'a yanıt verirmişçesine devam eder: "Ortak bir dünyanın koşulları altında, gerçeklik öncelikle onu oluşturan tüm insanların 'ortak doğası' tarafından değil, konum farklılıkları ve bunun sonucunda ortaya çıkan bakış açılarının çeşitliliğine rağmen,

rının çokluğu, hem dünya hem de kendisini görünüşler üzerine yargılarındaki çeşitlilikte gösteren çoğulluğun bir koşulu haline gelir (bunu son bölümde daha ayrıntılı tartışacağım).

Kant'ın tutarlı bir düşünme biçimine ilişkin son ölçütü, Arendt'in de yaptığı gibi zamansallık açısından da yorumlanabilecek ve anlaşılabilecek bir akıl ölçütüdür. Bu yorumdan hareketle Arendt'in "söz verme" başlığı altında tartıştığı konuya ulaştığı ve konunun onun tarafından olağanüstü bir politik yetiye dönüştürüldüğü ileri sürülebilir.[40] Söz verme hem başkalarıyla birlikte sınırlanmış varlığımızı hem de onlarla birlikte ve onlara karşı gelecekteki yükümlülüklerimizi temsil eder. Geleceği asla bilemeyecek olsak da sözlerimizi bir vaat olarak, sürekli kalacak sözler olarak söyleyebiliriz. Bu yaklaşımda açıkça ortaya çıktığı gibi, başkalarıyla bir arada olmanın bu özel niteliği, tutarlılık beklentimizle yakından bağlantılıdır. Hem Kant'ın hem Arendt'in çalışmalarında bu beklentinin yankısı, sadece kendi başımıza düşünmemiz esnasında değil, aynı zamanda ve hatta öncelikle başkalarıyla karşı karşıya geldiğimizde ortaya çıkan bir tutarlılık beklentisi olarak duyulmaya devam eder.

Genişletilmiş düşünce konusuyla ilgili son ve en zor tartışmalardan biri, kamusal alanda bir ifadenin anlamının aktarılmasıyla ilgilidir. Böyle bir aktarımda varsayılan veya öngörülen bir "genişleme" olasılığının gerekçelendirilmesi için nasıl güvenli bir zemin bulunabilir? Gerçekten de Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde deneyimin olanağının önkoşullarını ayrıntısıyla ortaya koyar ve burada saf anlamanın ilkeleri olarak adlandırdığı görü, imgelem ve anlamanın iç içe girmiş ilişkilerini bir sunumunu yapar. Oysa birinci ve üçüncü *Eleştiri* arasındaki en büyük fark ve zorluk, üçüncü *Eleştiri*'de anlama ve imgelem arasındaki ilişkinin tanımlanmasında ortaya çıkar.

Arendt'in haklı olarak işaret ettiği gibi, insanın yargılama yetisi Kant'tan önce tamamen yeni bir yeti değildi; ancak

herkesin ilgisinde aynı her zaman aynı kalan bir nesne olması olgusuyla temin edilir." H. Arendt, *The Human Condition*, s. 57-58.

40 *A.g.e.*, s. 244-245.

henüz bilinmeyen şey, bütün bu alanlardaki her bir yargıya ait sentezin imgelemi içermesiydi. Görünüşler dünyasının düzensizliği ve dolayısıyla her bir öznede yaşam bulan her bir sentezin beklenmedik oluşu bize Arendt'in kamusal anlayışının ve Kant'a borçlu olduğu en önemli şeyin temelini verir, Arendt şöyle yazmaktadır: "Görünüş kavramı başka hiçbir filozofun yapıtında... Kant'ta olduğu kadar belirleyici ve merkezi bir rol oynamamıştır."[41] Erken dönem bir çalışması olan *İnsanlık Durumu* yapıtında Arendt şu iki konu arasındaki temel bağlantıyı da araştırmıştır; bu konuların ilki, "birlikte olmanın" gerçek anlamı, ki bu başkaları arasındaki eşsiz varlığımıza bağlıdır, ikincisi de beklenmedik olan ile insan eylemi arasındaki aşılamaz sınırdır. Kant bu terimleri hiç kullanmamış olsa da Arendt'in Kant okuması bu yeni düşünce kaynağına göre, yani görünüşler dünyasındaki ayırdlı varlığımız ve onlar hakkındaki yargılarımız açısından yeniden yorumlanmalıdır. Bu iki bakış açısı, Arendt'in tüm politik anlayışını somutlaştıran çekirdeği oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda politik ve estetik yargıların benzerliğine dair kavrayışının da zeminini oluşturur. Buradan hareketle çıkan sonuca göre görünüşler arasından düşünmek ve onları yargılamak, dünyadaki varlığımızın bitmeyen bir etkinliğe dönüştürür. Bu görüş aynı zamanda yargı düşüncesinin sürekli yeni yorumlar içerdiğine de işaret eder. Aynı yaklaşıma göre, yargılama ve yorumlamanın içsel olarak birbirine bağlılığı açık duruma gelir. Bir başka deyişle, kişinin dünyayla ilişkisi kökten biçimde yorumlayıcı yani hermeneutiktir.

Düşünümsel Yargılar ve Yorumlama

Belirleyici ve düşünümsel yargılar arasındaki fark, her zaman amaçlılık içeren doğaya ilişkin yargılar ile "amaçsız bir

[41] H. Arendt, *The Life of the Mind*, s. 40; R. Beiner, "Hannah Arendt on Judging," s. 141.

amaçlılık"[42] içeren estetik nesnelere ait yargılar arasındaki farkı da kapsar. Dahası, Kant'ın düşünümsel yargıları bir amaca dayandırmadan -ya da "*nexus finalis* konusu olarak"[43] ele almadan- konumlandırması, onları yalnızca doğaya ilişkin yargılarından değil, aynı zamanda iyi eylemlerle ya da genel olarak eylemlerle ilgili yargılardan; ahlaki yargılardan da ayırır. Bununla birlikte düşünümsel ve belirleyici yargılar arasındaki farka işaret etmek bunların yoruma uygunluğuna karar vermek için bir yol gösterebilir. Nesneye duyulan ilgi yargının yönünü belirler:

> İyi daima bir erek kavramını ve dolayısıyla bir nesnenin ya da eylemin varlığına yönelik bir hoş bulmayı içerir. Başka bir deyişle, bir ilgiyi ya da bir başka şeyi içerir. Bir şeyi iyi olarak değerlendirmek için ona ilişkin [belirli] bir kavrama sahip olmam gerekir. Ancak bir şeyde güzellik bulmak için buna gereksinimim yoktur.[44]

Bununla birlikte, *Yargıgücünün Eleştirisi* §9'da beğeni yargısı konusunda ortaya çıkan ve "bir beğeni yargısında haz duygusu mu nesnenin yargılanmasından önce gelir, yoksa yargılama mı hazdan önce gelir?"[45] sorusunu ortaya atan soruşturma, estetik düşünümsel yargıların öznelliği ile ilgili

---

[42] I. Kant, *Critique of Judgment*, s. 220. "*Die Zweckmässigkeit kann also ohne Zweck sein*" (AK 5:290).

[43] "*Als die Materie des* nexus finalis" (*A.g.e.*).

[44] I. Kant, *Critique of Judgment*, s. 207. "*Gut ist das, was vermittelst der Vernuft, durch den bloßen Begriff, gefällt. . . . In beiden ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum . . . Wollen, folglich ein Wohlgefallen am Dasein eines Objekts oder einer Handlung, d. i., irgend ein Interesse, enthalten. Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen . . . einen Begriff von demselben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nötig*" (AK 5:275).

[45] I. Kant, *Critique of Judgment*, s. 216. "*Ob im Geschmacksurteile das Gefühl der Lust von der Beurteilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe*" (AK 5:286).

oldukça önemli bir soruna işaret eder. Haz yargılamadan önce gelirse, yargı yalnızca "özel" olacaktır ve genel geçerliliği ortadan kaldıracaktır; bu durumda yargı "yalnızca özel geçerliliğe sahip olabilir, çünkü nesnenin *verildiği* sunuma bağlı olacaktır."[46] Ama eğer yargılama hazdan önce geliyorsa, ilkece bu hazzın esasında tümel iletilebilirliğe uygun olmasını sağlayan bazı koşullar olmalıdır. Fakat o zaman ciddi bir zorluk ortaya çıkar: "Bilme dışında genel olarak iletilebilir bir şey yoktur ama."[47]

Kant'ın bu soruna önerdiği çözüm, "verili bir sunumu genel olarak bilişe gönderdikleri ölçüde sunum güçleri [imge gücü ve anlama] arasındaki ilişkide bulduğumuz zihinsel durumda"[48] konumlanır. Bu nokta, *Salt Aklın Eleştirisi*'ndeki yargının nesnel şemalandırılmasına benzetilebilir; burada şemalar, anlamanın salt kavramlarının salt görüye bağlanmasını sağlar. Ancak düşünümsel estetik yargılarda *hiç kavram bulunmaz*. Zihinsel durum, imgelem ve anlamanın özgür ve uyumlu etkileşiminden doğan kayıtsız bir duygu olarak, yalnızca öznel anlamda genel olarak iletilebilir.

Dolayısıyla, görü çokluğunu toplamak için imgeleme ve belirleyici yargılarda sunumları birleştiren kavram birliğini sağlamak için de anlamaya ihtiyacımız olsa da hiçbir belirleyici kavram estetik yargıları belirli bir bilme kuralıyla sınırlayamaz.[49] Bu çözümlemeye göre bu türden bir "özgür oyun"un gerçek önemi şu şekilde yorumlanabilir: Verilmiş her bir sunum, anlama ve imgelem arasındaki "karşılıklı uyu-

---

[46] *A.g.e.*, s. 217. "*Nach nur Privatgültigkeit haben können, weil sie von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand* gegeben *wird, unmittelbar abhinge*" (AK 5:286). Vurgu bana ait.

[47] "*Es kann aber nichts allgemein mitgeteilt werden, als Erkenntnis*" (*A.g.e.*).

[48] "*Im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntnis überhaubtbeziehen*" (*A.g.e.*).

[49] *A.g.e.*

mun" (*wechselseitige Zusammenstimmung*)[50] genel yapısından kaynaklanan bir çift yönlülüğe sahiptir. Bu çift yönlülük, hem bir sunumu tümel olarak iletmemizi hem de bu uyumdan elde edilen sonuçları öznel olarak değerlendirmemizi sağlar.[51]

Buna göre şimdi ileri sürmek istediğim şey, estetik düşünümsel yargılardaki bu çift yönlülüğün sadece Kant'ta özgür oyun ve hazzın genel iletilebilirliği bakımından değil, aynı zamanda Arendt'in politik anlayışı için de özel bir öneme sahip olduğudur. Arendt'in derslerinde işaret ettiği gibi, Kant *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde "insanlardan çoğul olarak, gerçekte oldukları ve toplumlarda yaşadıkları şekliyle bahseder"[52] bu da onları genel geçerliliği olan yasaların yönettiği salt akıl sahibi varlıklar olarak görmekten uzak bir tutumdur. Bir durumun, olayın ya da bir nesnenin sunumunun tekilliğiyle bundan elde edilen *öznel sonuçlar*, Arendt'in birlikteliğe yüklediği nitelikleriyle içsel bir paralellik gösterir. İnsan birlikteliği aynı zamanda politik yaşamın üç ayrı düzlemi için de bir zemin sağlar: İlkin, kamusal bir alanda yaşama zemini; ikinci olarak, düşüncelerdeki çoğulluğunu sağlamak için böyle bir alanın zorunluluğunu ve üçüncü olarak, çoğulluk içinde verili bir konu üzerinde sınırsızca yorum çeşitliliği paylaşma eğilimini olanaklı kılar.

Bu son açıklamalar göz önüne alındığında, çok daha eski bir miras kendini gösterir. Aristoteles'in sözleriyle "yaşayan varlıklar sıradan işlerini gerçekleştirirken dillerini tatmak için kullandıkları gibi konuşmak için de kullanırlar; bunlardan tatmak bu işlerin kaçınılmaz bir tarzıdır (dolayısıyla çoğunda bulunur) ama diğerlerine hitap etmek ve başkala-

---

[50] I. Kant, §9; AK 5:219.

[51] Bernard Freydberg'in açıkça ifade ettiği gibi, "uyum bir tarafta anlama diğer tarafta imgelemin zorlanmadan, rastgele bir araya gelmesinden, 'uyuşmasından' oluşur." B. Freydberg, *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*. Bloomington: Indiana University Press, 2005, s. 141.

[52] H. Arendt, s. 13.

rıyla bir şey tartışmak (bir şey üzerine konuşmak) yaşayan varlıkların sahici varoluşlarını korumak içindir."[53] Konuşma veya söz üzerindeki vurgu açıkça diğerlerinden *farklı konuşmayı* anlatır ve yargılamayı bu tür bir etkinliği yöneten genel kuralların bir sonucu olarak değil, onu kendi başına bir etkinlik olarak görür. Anlamamın ve dolayısıyla konuşmamın tikel niteliği, bir düşünceyi kendi özgür oyunumun konusu kılarak dönüştürebilme edimimden kaynaklanır. Bu nedenle özgür oyuna konu olan şey ne olursa olsun, zorunlu olarak yöneldiği o şey hakkındaki tikel (kişiye özgü, ayırtlı) bir yorumu gösterir. Hermeneutiğin de temelinde yer alan bu sonuç, Arendt'in siyaset üzerine görüşlerini değerlendirmek için bize yeni bir yol sunar.

Anlama ve Uzlaşma

Arendt'in *Düşünce Günlükleri* eserinde Mart 1953 tarihli paragrafta anlama ve ortak duyu üzerine söyledikleri onun hermeneutik duruşunu ortaya koyar. Anlamanın uyumlanma (*Versöhnung*) olarak tanımlandığı bu paragraf, onun yapıtlarını yeni bir bağlamda takip etmek için pek çok fırsat sunar. Arendt burada anlama ve eylem arasındaki bağlantıyı oldukça yakın olarak niteler: Anlama, "eylemenin diğer yüzüdür."[54] Bu paragrafa göre, eyleme her zaman eşlik eden bu etkinlik aracılığıyla, yani anlama aracılığıyla, "içinde *tikel* bir varlık olarak eylemde bulunduğum bu ortak dünyada kendimi sürekli olarak onunla *uyumlarım*, olan her şeyle uyumlu kılarım" ve bunu takiben yazdığı gibi "anlama eylemdeki uyumlanmadır."[55]

---

[53] Aristotle, *De Anima*, B8, 420b18 vd, *The Basic Works of Aristotle*, ed. R. Mckeon, New York: Random House, 1941.

[54] H. Arendt, *Denktagebuch*, 1950–1973, 2 cilt, ed. U. Ludz, I. Nordmann, Münih: Piper, 2003, 1:315.

[55] *A.g.e.* Burada uyumlanma terimi uzlaşı değil, kavranılabilir bir bağ kurma olarak anlaşılmalıdır.

Anlamanın burada değerlendirilmesi gereken iki tarafı bulunur. Öncelikle, "anlamanın sonucu anlamdır"[56] sözünü anımsadığımızda açıkça göreceğimiz üzere, Arendt bizi anlam arayışımızın kaynağı olan anlama, eylemde bulunma ve uyumlanma arasındaki ilişkileri yeniden gözden geçirme gereksinimiyle bırakır. İkinci olarak, onun eyleme ve ortak bir dünyaya yaptığı vurgu bizi çoğulluk olmadan anlam yaratmadaki yetersizliğimizi yeniden düşünmeye yönlendirir. Bu belirlemeler de bizi ortak duyu tartışmasına götürür.

Düşünce Günlükleri'nde aynı döneme ait bir başka paragrafta anlama, bir derinlik yaratma ya da "kök salma" (*Verwurzelung*) süreci olarak betimlenir. Bu yeni açıklama önemini yine anlama ve uyumlanma arasındaki doğrudan bağlantıda bulur: Anlama ancak uyumlanma anlamında derinlik yaratabilir.[57] Bu açıklamaların sonuçları, ortak duyunun politik anlamıyla içsel ilişkiler taşır; Arendt'e göre, "ortak olanı algıladığım duyu, anlamadır."[58]

Bu son açıklamalar, anlamayı hem bir *eylem süreci* hem bir *derinlik yaratma süreci* hem de aynı zamanda *yaşama süreci* olmak bakımından yorumlayabilme fırsatı sunar. Anlama, eylem ve konuşmanın içsel ilişkileri düşünüldüğünde, eylemin ve derinlik yaratmanın süreç karakteri, kamusallığın ve dünyanın yaratılmasıyla net bir paralellik sergiler. Bir yandan, Arendt'in görünüşlerin yargılanması anlayışı kamusallık için bir aracı *ortam* haline gelir; diğer yandan, görünüşlerin *birlikte* yargılanması ortak dünyanın kaynağı haline gelir. Bunu takiben de yargıların iletilebilirliği, ortak duyunun kaynağına dönüşür. Bu noktada, her bir durumun tekil oluşunun oynadığı rol ile bunlardan elde edilen öznel sonuçlar arasında yukarıda işaret ettiğim paralellik, çoğul-

---

[56] H. Arendt, "Understanding and Politics," *Essays in Understanding 1930–1954*, ed. J. Kohn, New York: Harcourt Brace and Company, 1994, s. 309.

[57] H. Arendt, *Denktagebuch*, 1:332.

[58] *A.g.e.*, 1:316.

luğun üç yönü olarak görebileceğiz şu sonuçları da ortaya koyar: (1) birliktelik yaratmak, (2) eylemin süreç karakterini yaratmak ve (3) derinlik yaratmak.

Arendt'in hermeneutik duruşu, onun iletilebilirlik ve ortak duyuya ilişkin yaklaşımına odaklandığımızda özel bir önem kazanır: Doğrudan iletilebilirlikle ilgili olan ortak duyu, ne mutabık kalma veya uzlaşı gibi teleolojik sonuçlara sahiptir ne de bir önermenin geçerliliği için tek ölçüt olmayı amaçlayan bir doğruluk değerini bulmaya yönelir. Ortak duyu içeren bir yargıyı belirleyen, bunlardan ilki ya da ikincisi değil, karşılıklı anlayış içinde *olası yeni* bir yargının gün ışığına çıkarılmasıdır.[59] Bu anlamda anlamak, imgelemin şeyleri konusuna uygun bir açıdan görmemizi sağlaması sayesinde gerçekleşen[60] "bitmek tükenmek bilmeyen bir diyaloğun"[61] parçası olmaktır; "bazı şeylerden uzaklaşmak ve bazılarıyla da aramızdaki yarıklara köprüler kurmak, anlamadaki diyaloğunun parçasıdır, (oysa) amacı doğrudan deneyim olanlar fazlasıyla yakın bir temas kurarken, sadece bilgi de yapay bariyerler diker."[62] Bu son açıklamalardan sonra *süreç* kavramına geri dönelim.

Anlama ve eylemin süreç olarak bir ortak payda altında birbirine bağlanmasıyla her türlü eylem de karşımıza çıkan

---

[59] Onaylayıp onaylamama söz konusu olduğunda "ölçüt iletilebilirliktir ve onun hakkında karar vermeyi sağlayan da ortak duyudur." H. Arendt, *The Life of the Mind*, s. 267. Yirminci yüzyıla ve ortak duyunun çöküşüne ilişkin Arendt'in gözlemleri bu noktada belirginleşir: "Anlamanın olağan aracı olarak ortak duyunun çöküşü, hepimiz için ortak olan alanın kaybıyla özdeştir, yalnızlıkla ve kişinin tikelliğini reddetmesiyle özdeştir. Bir insan ne kadar sıradansa o kadar yalnızdır, çünkü ortak duyu dışında anlamak olağanüstü imgeleme dair olağanüstü bir çabayı gerektirir. Sıradan insanın yalnızlığının belirtilerinden biri de klişelerle konuşmaktır, ki bu da konuşma yoksunluğunun bir ön biçimidir." H. Arendt, *Denktagebuch*, 1:316.

[60] *A.g.e.*

[61] H. Arendt, "Understanding and Politics," "Understanding and Politics," s. 323.

[62] *A.g.e.*

durumları yeni bir biçimde yorumlayabileceğimiz, dünyayla bir uyumlanma haline gelebilir. Böylelikle buradaki süreç, Arendt'in sınırsızlık olarak adlandırdığı şeyle ilgili duruma gelir; bu ise "yalnızca politik eylemin özelliği değildir... sanki insanlar arasındaki karşılıklı ilişkilerin sınırsızlığı, yalnızca [politik eyleme] dahil olan insanların sınırsız çokluğunun bir sonucuymuş gibi."[63] Bu noktada bakış açılarının çeşitliliği konusu da olması gereken konumunu bulur; "kendimizi başkasının yerine koymak" hiçbir durumda bir empati ya da bakış açıları arasındaki benzerlikler nedeniyle sahip olduğumuz bir olasılık olarak anlaşılamaz. Başka bir deyişle, düşüncemizin genişlemesini sağlayan ve anlayışımıza derinlik kazandıran şey, *aynı* görünüşler veya olaylar hakkındaki *farklı* yargılarımızdır.

Ortak duyu gerçekten de doğrudan *iletilebilirliğe* işaret etmesiyle bize derinlik yaratma ve genişleme olanağını sunar. Bu olanak hiçbir durumda sadece şimdiki anlayışımızla sınırlı da değildir; aynı zamanda geleceğe yöneliktir. Buradaki ve şimdiki dünya, gelecekteki dünyayı da içerisinde tutar, çünkü Arendt'in de haklı olarak onu gördüğü gibi, ortak duyu aynı zamanda "gelecekten bir beklenti, bir hedeftir."[64] Jerome Kohn bu noktaya açıklıkla işaret eder:

> Arendt için oldukça büyük öneme sahip olan şey, geçmişte yaşanmış olaydaki belli bir anlamın yeniden üretici imgelemde olanak olarak canlı kalmasıdır. Anlam, ahlak duyumuzu ne kadar rencide ederse etsin, bir öyküde yeniden üretildiğinde ve dolayımlı olarak deneyimlendiğinde, dünyanın derinliğini yeniden kazanır. Bu dolayımla deneyimleri paylaşmak, geçmişin dünyadaki varlığıyla uzlaşmanın ve tarihsel gerçekliğe yabancılaşmamızı önlemenin en etkili yolu olabilir.[65]

---

63 H. Arendt, s. 190.

64 H. Arendt, 2:633.

65 J. Kohn (Ed.), "Introduction," *Essays in Understanding 1930–1954*, XXI–XXII, New York: Harcourt Brace and Company, 1994.

Arendt, Eric Voegelin'e verdiği bir yanıtta, "anlamanın imgelem yetisiyle yakından ilişkili olduğuna"[66] dair inancını ve bunun tarihsel bir araştırmada sahip olduğu önemli rolü açıkça ifade eder. Böylelikle, yeniden üretici imgelem ve anlama ile imgelem arasındaki uyumlu etkileşim, yalnızca şimdiki dünyamızın ve onunla uyumlanmamızın kaynağı olmakla kalmaz, aynı zamanda geçmiş ve gelecek dünyalarla canlı bir yüzleşmenin olanağı olarak da ortaya çıkar. Bunun da ötesinde hem Arendt'in bu yanıtı hem de totaliterlik fenomenini geçmiş bir olay olarak çözümlediği çalışmaları, aynı uyumlanma edimi açısından yorumlanabilir.

Bazı Sonuçlar

Arendt'in Kant okuması, politik varlıklar olarak kendimize ilişkin önemli yeni kavrayışlar ortaya çıkarır; kamusallık, insan bir aradalığının kuruluşu ve başkalarıyla bulunuşumuzda bir görünüşler alanı olarak dünya bunlar arasında sayılabilir. Arendt'e göre, dünyadaki varlığımızın temel dürtüsü *anlama istenci*dir.[67] Onun daha çok dünyaya olan ilgisini ve anlam arayışının bir anlatımı olarak kullandığı bu sözler, kolaylıkla genişletilebilir ve Arendt'in yaşam boyu süren projesinin bir anlatımı olarak anlaşılabilir. Arendt, zihinsel yetilerimizi dünyadaki görünüşlerle ve tikel özneler olarak bir arada oluşumuzun çoğul karakteriyle doğru bir şekilde ilişkilendirmeden, anlamayla ilgili bir düşünce geliştirmenin zorluğunun gayet iyi farkındadır. Arendt'i önceki filozoflardan ayıran en belirleyici özelliklerden biri, onun konuşma ve eylemi bir araya getirme yoludur ve bu

---

66 H. Arendt, "A Reply to Eric Voegelin," 1994, s. 404.

67 Arendt farklı makalelerinde bu anlama isteği üzerine düşünür. Jerome Kohn'un *Essays in Understanding 1930–1954* için yazdığı Giriş, yaşam boyu süren bu araştırmanın kısa bir öyküsünü sunar. Bkz. *Essays in Understanding*, "Introduction," IX–XXXI.

yol da bizi her türlü yargının çift taraflı bütünlüğüne dikkat göstermeye zorlar, bu da her yargıda: (1) Bir konuşma olarak ortaya çıkan dilsel ifade ve (2) bu ifadenin içeriği -ki bu içerikle de ancak herhangi bir zamansallık sınırı olmaksızın bir olayın veya durumun akışına etkin olarak dahil olduğumuzda karşı karşıya gelebiliriz. Kant ve Arendt, düşünümsel yargılara ilişkin tartışmalarıyla, bize bir yargıyı hem bir şeyin kendi sürecine yönelmiş ona ait bir içerik olarak hem de bir özneye ait belli bir bakış açısından hareketle değerlendirme olanağını verir.

Bu yolla, Arendt'in yargı kuramında bulduğumuz şey, farklılıklar arasında bir uyum yaratmamızı sağlayan unsurlardır; bu uyum, bilişsel ve duyusal yetilerimiz arasında da farklı bireyler ve onların çok çeşitli anlama biçimleri arasında da konuşma ve eylem arasında da olabilir. Farklılıklar arasında bulunacak bu türden bağlar, bize dünyayı yorumlama ve onu farklı bakış açılarından anlama olanağı verir. Bu çalışmada tartıştığım gibi, farklı bakış açılarındaki bu çoğulluğun zemini, imgelem ve anlama arasındaki karşılıklı uyum ve özgür oyundur ve bunlar da bir görünüş hakkında farklı konuşabilmenin çekirdeğini oluşturur. Böylelikle, bir anlama edimini yargı biçiminde sunan konuşma, sadece tikelliğini korumakla kalmaz, aynı zamanda aramızdaki sürekli bir (yeniden) anlama sürecini de korur. Birisi konuşurken ya da eylemde bulunurken gerçekleşen, hem kişinin öznel bakışının bir yorumu olarak bunların dünyaya aktarılması hem de ortak dünyayla uyumlanmaya doğru bir açılımdır. Bu anlamıyla anlama, dünyayla kurulmuş herhangi bir ilişki olmanın ötesine geçer ve bütün yaratımlarımızın ve deneyimlerimizin açılımı ve toplamı olarak dünyayla bir uyumlanmaya dönüşür. Burada Arendt'in "anlama eylemdeki uyumlanmadır" betimi kendine uygun bir yer bulur.

Bu anlamıyla uyumlanma, içinde bulunulan durumla ilgili bir sınırlama içermez; o hem derinlik kazanmak hem de genişlemek bakımından, sadece dünyanın uzamsal ve za-

mansal olarak yeniden yaratılmasının değil, aynı zamanda içindeki yaşama koşulunun da kaynağı haline gelir. Böylece uyumlanma sürekli bir etkinliğin ve içerisinde durmadan karşı karşıya kaldığımız pek çok olayın gerçekleştiği, bakış açılarının çokluğunun buna dahil olduğu bitimsiz bir sürecin sonucu halini alır. Bu andan itibaren, belirlenmiş bir ereği olmayan ve farklı yönlerin veya uzlaşımların birliğine de yönelmeyen böyle bir etkinlik, her yeni yorumun ardından gelen zengin bir derinlik ve genişleme olanağı olarak karşımıza çıkar.

Bu son açıklamalar, Arendt'in siyaset kuramı ve onun hermeneutik sonuçları açısından açık etkilere sahiptir. Önceden belirlenmiş her türlü görüşün reddedildiği ve sadece yargı yetimizin yönlendirdiği bir politika, eyleme "yeni"nin ortaya çıkabileceği bir alan açar ve bu da Arendt'in sözleriyle "yeni bir şeye başlama olanağı" olarak yorumlanabilir. Arendt çoğulluk düşüncesine özel bir anlam yüklerken ve ortak duyuya politik nitelikler arasında ayrıcalıklı bir yer verirken[68] onun için asıl önemli olan şey, olanaklı olanın edimselleşmesi, dünyayı kendi zamansallığı içinde tüm yönleriyle görme olanağıdır.[69] Bu nedenle düşünümsel estetik yargılar, yorumlayıcı yargılar oldukları için bu edimselliğin kaynağı haline gelirken, ortak duyu da öznel, tikel yargılardan oluşan çoklu bir anlama olanağını ortaya koyar. Tam da bu nedenle, Arendt'in bakış açısından Kant'ın çalışması sadece estetik yargının kapsamını değil, aynı zamanda politik yargının alanını da incelemeye izin verir. Bu bağlam-

[68] H. Arendt, s. 208.

[69] Arendt'e göre, farklı görmek ve bunu bir başkasına anlatmak tarihin ilk şartıdır, tıpkı *Zihnin Yaşamı* eserinde düşünme üzerine yazdığı kısmın sonunda *historia* kelimesinin Homeros'taki kullanımına ve Homeros'taki *histor* ve "yargılamak" kelimelerine işaret ettiği gibi: "Homerosçu tarihçi yargıçtır. Eğer yargı geçmişle ilgilenme yetimizse tarihçi de geçmişi anlatarak onun üzerinde yargıda bulunan sorgulayıcı insandır." H. Arendt, *The Life of the Mind*, s. 216.

da, dünyadaki bulunuşumuz için derinlik ve genişlemenin kaynağı olarak görülebilecek farklı çoğulluk yorumları, burada Arendt'in yargı ve genel anlamda siyaset kuramındaki hermeneutik duruşu olarak ortaya koyduğum şeyin temelini oluşturur.

Kaynakça

Arendt, H. (1958). *The Human Condition,* Chicago: University of Chicago Press. [Arendt, H. (2008). *İnsanlık Durumu*, çeviren B.S. Şener, İstanbul: İletişim Yayınları].

Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind,* ed. M. McCarthy, New York: Harcourt Brace and Company. [Arendt, H. (2018). *Zihnin Yaşamı*, çeviren İ. Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları]

Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Yay. Haz. R. Beiner, Chicago: University of Chicago Press. [Arendt, H. (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çevirenler D. Sezer, İ. Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları].

Arendt, H. (1994). "Understanding and Politics," *Essays in Understanding 1930–1954*, ed. J. Kohn, New York: Harcourt Brace and Company.

Arendt, H. (2003). *Denktagebuch*, 1950–1973, 2 cilt, ed. U. Ludz, I. Nordmann, Münih: Piper.

Barash, J.A. (2002). "M. Heidegger and the Politics of Rememberance," *Metaphysics and Politics: Martin Heidegger and Hannah Arendt*, ed. S. Yazıcıoğlu, Ö. Sözer, F. Tomkinson, İstanbul: Bogazici University Press.

Beiner, R. (1982). "Hannah Arendt on Judging," Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press. [Arendt, H. (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çevirenler D. Sezer, İ. Ilgar, İstanbul: İletişim Yayınları].

Guyer, P. (1997). *Kant and the Claims of Taste*, New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1902–). *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter ve Selefleri.

Kant, I. (1987). *Critique of Judgment*, çeviren W.S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing.

Kleist, E.E. (2000). *Judging Appereances, A Phenomenological Study of the Kantian Sensus Communis,* Dorecht: Kluwer Academic Publishers.

Kuehn M. (2003). *Scottish Common Sense in Germany*, Montreal: McGill-Queen's University Press.

Makkreel, R. (2006). "Reflection, Reflective Judgment, and Aesthetic Examplarity," *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, ed. R. Kukla, New York: Cambridge University Press.

XVI

RAWLS

Siyaset Felsefesinde Kantçı Konstrüktivizm

Tuğba Sevinç

Felsefe tarihinde bazı düşünürler bir kırılma gerçekleştirir ve kendilerinden sonraki felsefi tartışmaları en azından uzunca bir süre şekillendirirler. Yirminci yüzyıl siyaset felsefesi de büyük ölçüde John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* kitabının yarattığı etkiyle şekillenmiştir. *Bir Adalet Teorisi*'yle birlikte siyaset kuramcıları Rawls'a göre konumlanmış, kendi düşüncelerini ya Rawls'un görüşlerini savunarak ve geliştirerek ya da eleştirerek geliştirmişlerdir. Bu etkinin birçok sebebi vardır. Bunlar arasında Rawls'un kapsamlı bir adalet kuramı geliştirmiş olması, çok uzun zamandır faydacılığın hâkimiyetindeki siyaset felsefesine güçlü bir Kantçı alternatif sunması, Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesinin önemli unsurlarını özgün bir şekilde yorumlaması, fark ilkesiyle yeniden dağıtım adaleti sorunsalını toplumsal birlik meselesinin merkezine taşıması ve hem liberteryenlere hem de sosyal devlete getirdiği güçlü eleştirileri sayabiliriz. Bu bö-

lümde bu özgün katkılardan sadece bir tanesine, Rawls'un Kant felsefesiyle olan ilişkisine ve hakkaniyet olarak adalet teorisinin Kant'ın fikirlerini nasıl yorumladığına bakılacak.

Rawls'un Kant'la olan entelektüel diyaloğu düşüncesinin bütün evrelerine yayılır ve onu şekillendirir. Rawls hakkaniyet olarak adalet teorisini, onun belli başlı unsurlarını birçok kez "Kantçı" olarak niteler ya da Kant'ın fikirlerinin bir "yorumu" olduğunu söyler. Hatta *siyasal dönüşü* olarak adlandırdığımız *Teori* sonrası döneminde Rawls'un düşüncelerindeki değişikliğin en önemli sebebi yine Kant felsefesiyle olan diyaloğunda vardığı yerdir. Bu bölüm boyunca Rawls'un Kant ekseninde şekillendiği söylenebilecek üç döneminden, düşüncesinin üç evresinden bahsedilecek. İlki *Bir Adalet Teorisi* dönemi; ikincisi, belki de en Kantçı olduğu, kendi adalet teorisini Kantçı bir konstrüktivizm (inşacılık) olarak tanımladığı geçiş dönemi ("Kantçı Bir Eşitlik Anlayışı" [1975] ve "Ahlak Teorisinde Kantçı Konstrüktivizm" [1980] makaleleri); son olarak da *Bir Adalet Teorisi* kitabındaki Kantçı adalet görüşünü *kapsamlı* metafizik bir doktrin olduğu, çoğulcu toplumlarda sadece Kantçı değil, başka makul liberal görüşlerin de olabileceği ve bu görüşlerin hepsinin Kantçı bir kapsamlı doktrinde uzlaşmalarını beklemenin *Bir Adalet Teorisi*'nin merkezindeki çoğulculuk varsayımıyla çelişmesi sebebiyle bir kenara bırakıldığı *Siyasal Liberalizm* dönemi. *Siyasal Liberalizm* kitabında, Rawls hiçbir metafizik kurama yaslanmayan, toplumdaki *makul kapsamlı doktrinlerin* üzerinde uzlaştıkları, kendi ayakları üzerinde duran (*free standing*) siyasal bir doktrin olarak adalet teorisini yeniden kurar. Yazının ilk bölümünde, Rawls'un düşüncesine bir giriş niteliğinde, *Teori*'deki hakkaniyet olarak adalet teorisinin ana hatları çizilmeye çalışılacak. İkinci bölümde, "Rawls'un adalet kuramının Kantçı temelleri" başlığı altında Kant düşüncesi ile olan ilişkisi ve düşüncesindeki dönüşümler incelenecek. Son bölüm ise *Siyasal Liberalizm*

döneminde Rawls'un Kant felsefesi ve Kantçı bir temelde geliştirdiği hakkaniyet olarak adalet teorisinden nasıl uzaklaştığını göstermeyi hedefliyor.

Teori'deki adalet anlayışını incelemeye başlamadan önce, Rawls'un Harvard Üniversitesi'nde ahlak felsefesi tarihi üzerine verdiği derslerden bahsetmemiz gerekiyor. Çok uzun yıllar verdiği bu derslerin notları (yaklaşık olarak 1974-1991 yılları arası) sağlığında kitap olarak *Ahlak Felsefesi Tarihi Üzerine Dersler* başlığıyla yayımlanmıştır. Bu derslerin büyük bir bölümü (neredeyse yarısına tekabül eden iki yüz sayfalık bir kısmı) Kant'ın ahlak felsefesi üzerinedir. *Ahlak Felsefesi Tarihi Üzerine Dersler*'in girişi niteliğindeki önsözünde Rawls felsefe tarihine ve filozoflara yaklaşımıyla ilgili önemli notlar düşer. Rawls, bu derslerde anlattığı filozoflara duygudaşlıkla yaklaştığını (iyi niyetli yorumlama ilkesindeki gibi), yani filozofların akıl yürütmelerinde bir hataya rastladığında bu eksiklik ya da hata için her zaman "onların yararına bir çıkış yolu aradığını" söyler. Rawls bazen eksikliğin o çağın ya da felsefi düşüncedeki aşamanın bir ürünü olduğunu, yani tarihsel olduğunu, bazen de kendi eksikliği olduğunu, yani filozofun henüz bilmediği bir yönüyle açıklanabileceğini keşfettiğini söyler. Burada Rawls'un amacının öğrettiği filozofun düşüncesini eleştirerek kolayca itibardan düşürmek değil, o düşünceyi mümkün olan en güçlü şekliyle sunarak (ve düşünerek) onu "anlamak" (ve onun "ötesine geçmek" ya da "aşmak") olduğu görülür. Rawls filozofların "felsefede değerli girişimlerde" bulunduklarını, bizlerin onları öğrenerek "felsefe yapmayı öğrendiğimizi" söyler ve "eğer şanslıysak onların ötesine geçmenin bir yolunu buluruz" der.[1] Hemen sonrasında ise Kant ile ilişkisini şu şekilde tasvir eder:

---

[1] J. Rawls, *John Rawls: Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. B. Herman, Cambridge: Harvard University Press, 2000, s. XVI-XVII.

> Kant konusunda neredeyse hiç eleştiri yapmadım. Çabalarım, onun fikirlerini öğrencilere anlatabilmek için onu anlamaya çalışmak üzerine odaklanmıştı. Bazen onun ahlak doktrinine Schiller, Hegel, Schopenhauer ve Mill'inkiler gibi iyi bilinen itirazları tartışırdım. Bunların üzerinden geçmek öğreticiydi ve Kant'ın görüşünü açıklığa kavuşturuyordu. Yine de Kant'ın doktrininin bütününe ilişkin ulaştığım anlayıştan hiçbir zaman tatmin olmadım. Düşüncesinin özü olan irade özgürlüğü ve makul din konusundaki fikirlerini hiçbir zaman yeterince kavrayamadım. Düşüncelerinde ne kadar ustalaşmaya çalışsak da tüm büyük şahsiyetler ... bir dereceye kadar bizim ilerimizdedir. Kant'ta bu mesafe bana genellikle bir şekilde çok daha büyük görünüyor. Büyük besteciler ve büyük sanatçılar -Mozart ve Beethoven, Poussin ve Turner- gibi, onları kıskanmak bile mümkün değildir.[2]

Göreceğimiz üzere, Rawls'un Kant'ı özümseme ve yorumlama çabası bütün entelektüel kariyeri boyunca devam eder. Nicholas Tampio bu çabayı Rawls'un "Kant'ın yaşam-boyu öğrencisi" olduğunu söyleyerek en iyi şekilde betimler.[3] Rawls, Kant'tan öğrendiği üzere akıl ve eleştirinin özgür olması gerektiğini savunur, nitekim Kant'a göre "akıl her zaman ilkeleri kaynağında soruşturma, onaylama ve reddetme hakkını saklı tutar."[4] Dolayısıyla, Rawls'un amacı Kant'a (ya da herhangi bir filozofa) sadık kalmak değil, aklın haklarını kullanarak günümüz siyaset felsefesinin açmazlarını Kant'ı yorumlayarak çözebilmektir, bu zaman zaman Kant'la ters düşmeyi getirmiş olsa da. Bu nokta Rawls'un Kant yorumunun Kant uzmanlarını ikiye böldüğü, onu Kant'ı hiç anlamamakla eleştirenler olduğu kadar Kant düşüncesini yirminci

---

[2] J. Rawls, s. XVII.

[3] N. Tampio, "Rawls and the Kantian Ethos," *Polity* 39:1, Ocak 2007, s. 80.

[4] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. ve çevirenler P. Guyer ve A.W. Wood, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 694 (B866).

yüzyılın şartlarına yaratıcı ve çarpıcı bir şekilde uyarladığını savunanların da olduğu düşünülerek yorumlanmalı. Kitabın bu bölümdeki iddia, Rawls'un Kant'ın eleştirel felsefesinin temeli olan "kendi aklını kullanma cesaretini" sonuna kadar göstermiş olduğudur.

Hakkaniyet Olarak Adalet: Bir Giriş[5]

Rawls'un adalet teorisi Locke, Rousseau ve Kant'tan aşina olduğumuz gibi bir toplumsal sözleşme teorisidir. Fakat burada toplumsal sözleşmenin amacı bir topluma katılma kararı ya da yönetim biçimini seçmek değildir. Bireyler, toplumsal işbirliklerinin *kurucu temelini* oluşturacak, toplumdaki hakları ve ödevleri belirleyecek, toplumsal işbirliği sayesinde üretilen ürünün dağıtımını düzenleyecek ve aralarındaki anlaşmazlıkları çözmekte başvuracakları temel ilkeleri seçeceklerdir.[6] Dolayısıyla Rawls'un toplum sözleşmesi, halihazırda süregiden üretken bir toplumsal işbirliğini, kapalı bir ulus devleti (bireylerin sadece doğum yoluyla üyesi oldukları) varsayar. Rawls'a göre *başlangıç durumu* (*original position*) diğer toplum sözleşmesi teorilerindeki *doğal duruma* benzer, fakat tarihsel olarak gerçekleşmiş bir olay ya da kültür öncesi ilksel bir durumu betimlemez,

---

[5] Rawls'un kullandığı felsefi terminolojinin maalesef Türkçede standart karşılıkları bulunmuyor. Bu sebeple, kullanılan terimlerin İngilizce asılları parantez içinde, Türkçe metinlerde karşılaşılan alternatif kullanımlar da dipnotlarda belirtildi. Rawls'un kullandığı felsefi terimler, kolay ayırt edilebilmeleri için ilk kullanımlarında italik olarak kullanıldı. Rawls'un kullandığı bazı ifadeleri (*our most considered convictions about justice* ya da *strains of commitment* gibi) terimsel olarak karşılamak zor olduğu için anlam olarak karşılamak tercih edildi. Yazı boyunca İngilizce metinlerden bütün alıntıların çevirisi yazara aittir.

[6] J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971, s. 11.

varsayımsal (hipotetik) bir durumdur.[7] Başlangıç durumunun diğer bir önemli özelliği de bireylerin (Rawls sık sık temsilciler ya da taraflar da der) bir araya gelip uzlaştıkları ya da pazarlık yoluyla anlaştıkları bir süreç olmamasıdır. İleride görüleceği gibi taraflar zaten pazarlık yapabilmek için gerekli olan bilgiye sahip değildir. Her birey başlangıç durumunda tek başına bulunur, istediği zaman bu durumda kendini düşünebilir ve *bilgisizlik perdesinin* (*veil of ignorance*) getirdiği kısıtlar altında akıl yürüterek adalet prensiplerine ulaşabilir.[8]

Başlangıç durumunda kararlaştırılan *adalet ilkeleri*, bireylerin davranışlarını değil sadece toplumun *temel yapısını*, yani siyasi anayasa, adalet sistemi, ekonomi ve aile gibi temel kurumlarını düzenler. Adalet ilkeleri kurumların temel hak ve ödevleri nasıl dağıtacağını ve toplumda üretilen avantajların (zenginliklerin, toplumsal konumların ve imkânların) toplumun üyeleri arasında nasıl paylaşılacağını düzenleyecektir. Rawls'a göre bunun en önemli sebebi, temel yapının bireyler üzerinde çok önemli ve belirleyici etkilerinin olmasıdır. Rawls'a göre temel yapı sadece bireylerin amaç ve isteklerini, yaşamlarından beklentilerini şekillendirmekle kalmaz kısmen de bireylerin karakterlerini ve kendilik anlayışlarını, yani "kim olmak istediklerini ve kim olduklarını" belirler.[9] Bu kapsamlı etki sebebiyle, Rawls bireylerin içinde yaşadıkları toplumun temel yapısının nasıl düzenleneceğine kayıtsız kalamayacaklarını söyler. Her farklı temel yapı bireylere farklı imkânlar, roller ve başlangıç pozisyonları verir, farklı karakter özelliklerini ve yaşam hedeflerini teşvik eder. Temel yapının düzeni her zaman bazı başlangıç pozisyonlarını diğerlerine göre avantajlı

---

[7] *A.g.e.*, s. 12.

[8] Türkçede "cehalet perdesi" olarak da kullanılmaktadır. *A.g.e.*, s. 139.

[9] *A.g.e.*, s. 259.

kılar ve bu farklı pozisyonlar toplumda derin eşitsizliklere sebep olur.[10] Dolayısıyla, ne tür bir toplumda yaşadığımız, ekonomik sistemin türü, toplumdaki başlangıç konumumuz, ne olacağımızı ve yaşamlarımızdan neler bekleyebileceğimizi büyük oranda şekillendirir. Rawls'a göre insanların yaşamları üzerinde bu ölçekte etkisi olan temel yapının vatandaşlara gerekçelendirilmesi zorunludur. Bu bağlamda, Rawls toplumdaki eşitsizliklerin liyakat ya da hak etmek üzerinden de gerekçelendirilemeyeceğini ileri sürer. Çünkü kimse sahip olduğu doğal yetenekleri, iyi ve varlıklı bir aileye doğmuş olmasını hak ettiğini ya da kazandığını ileri süremez. Bunlar tamamen kendimizi içerisinde bulduğumuz rastlantılardır.[11] Rawls'a göre bu kaçınılmaz (aynı zamanda faydalı da olabilecek) eşitsizliklerin düzenlenmesi ve meşru kılınmaları gerekmektedir. Bu da ancak hipotetik bir toplumsal sözleşmeyle yapılabilir.

Adalet ilkeleri, özgür ve rasyonel ve kendi çıkarlarını ilerletme gayesindeki bireyler tarafından eşit olarak konumlandıkları bir başlangıç durumunda seçilir. Bireyler/temsilciler başlangıç durumundaki kısıtlara, bir diğer deyişle bilgisizlik perdesine tâbidirler. Yani toplumda onları birbirinden ayıran toplumsal kategorilerin (ekonomik sınıf, etnik köken, din, ırk, cinsiyet, doğal yetenekler ya da kabiliyetler, zekâ, mizaç -çekingen ya da atılgan, çalışkan ya da tembel gibi-, fiziksel kuvvet, siyasi fikirler ya da yaşam anlayışları) var olduğunu bilir, fakat kendilerinin bu kategorilerin hangisinde yer aldıklarını bilmezler. Yani temsilciler eşit miktarda bilirler (ya da bilmezler). Toplumun işleyişiyle ilgili genel bilgileri bilir, fakat kendileriyle ilgili detayları bilmezler. Başlangıç durumunda bireyler ayrıca bir devletin vatandaşı olduklarını ve toplumdaki işbirliğine üretken bir biçimde katkıda bulundukları genel bilgisine sahiptirler. Dolayısıyla,

[10] *A.g.e.*, s. 7.

[11] *A.g.e.*, s. 103-104.

onlar için yapacakları seçim bir topluma girme ya da çıkma seçimi değildir. İçinde yaşadıkları halihazırda bir parçası oldukları toplumun temel kurumlarını düzenleyecek birincil ilkeleri seçeceklerdir. Rawls'a göre bilgisizlik perdesi kişilerin ilkeleri kendi bireysel çıkarları doğrultusunda belirlemesini engeller. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki *genel irade* fikrinde olduğu gibi, kendi durumu ne olursa olsun "her biri herkes için seçmek zorundadır."[12]

Rawls'a göre başlangıç durumunun adil bir sözleşme olabilmesi için sözleşmenin taraflarının adil olarak konumlanması, yani taraflara eşit *ahlaki kişiler* (*moral persons*) olarak yaklaşılması gerekir. Rawls'a göre bilgisizlik perdesi bunu sağlamaktadır. Hakkaniyet olarak adalet ismi de buradan gelir; sürecin hakkaniyeti (taraflar arasında adil olması) sonucun hakkaniyetini, yani ulaşılan ilkelerin adil olmasını sağlar. Rawls bilgisizlik perdesinin bir diğer rolünün de dünyadaki olumsallığın (doğuştan belli bir toplumsal statüye ya da aileye mensup olma, belli doğal yeteneklere ya da engellere sahip olma gibi) sözleşme durumunun şartlarının "ayarlanması" yoluyla "düzeltilmesi" olduğunu söyler.[13] Bu noktanın çok önemli olduğunu düşünüyorum. Rawls'a göre toplumsal düzen doğal değil, insan yapımıdır ve insanlar tarafından yeniden adil bir şekilde düzenlenebilir. Başlangıç durumu bireylere toplumlarının temel yapısının düzenlenmesinde eşit söz hakkı verir, toplumun temel yapısı üyelerinin üzerinde anlaştığı ilkelere göre şekillenecektir.

> Doğal dağıtım ne adil ne de adaletsizdir. Bunlar sadece doğal olgulardır. Adil ya da adaletsiz olan kurumların bu olgulara nasıl yaklaştığıdır. Aristokratik ya da kast toplumları adil değildir, çünkü onlar bu olumsallıkları az ya da çok kapalı ve ayrıcalıklı bir sınıfa mensup olmanın temeli yapmışlardır. Bu toplumların temel yapısı doğada

[12] *A.g.e.*, s. 140.
[13] *A.g.e.*, s. 141.

> bulunan keyfiliği kurumsallaştırmıştır. Fakat insanların bu olumsallıklara teslim olmasının hiçbir zorunluluğu yoktur. Toplumsal düzen insanın hiçbir kontrolünün olmadığı değiştirilemez bir düzen değildir. Hakkaniyet olarak adalet teorisinde insanlar birbirlerinin kaderine ortak olmayı kabul eder. Kurumları tasarlarken, doğanın ve sosyal koşulların tesadüflerinden, ancak bunu yapmak *ortak yarar* için olduğu zaman, yararlanmayı taahhüt ederler.[14]

Burada Rawls'un düşüncesine ilişkin üç önemli noktayı vurgulamalıyız. İlki toplum sözleşmesi fikrinde somutlaşan bir toplumun temel yapısının, kurumlarının ve işleyişinin o toplumun üyesi olan her bireye gerekçelendirilmesinin zorunlu olduğudur. Doğal ya da ilahi olmayan insan yapımı bir düzen ancak üyeleri tarafından onaylandığında meşru olabilir. İkincisi, toplumsal işbirliğini düzenleyen ilkeler eğer doğal ya da toplumsal rastlantılarla belirleniyorsa (yani kişilerin kontrolünün dışında) kişiler *kendi koydukları yasalara* göre değil, dışsal (daha düşük) yasalara tâbi oluyorlardır. Rawls'a göre adalet tam da doğal ve toplumsal olgusallıkların, şansın (ve şanssızlığın) ve rastlantıların toplumsal işbirliğinin düzenlenmesindeki etkisinin ortadan kaldırılmasıyla ya da bu etkilerin düzeltilmesi yoluyla tesis edilecektir. (Kategorik [koşulsuz] buyruğun otonomi formülasyonu ile ilişkisine aşağıda değinilecek). Üçüncüsü ise, Rawls'un faydacılık eleştirisinde somutlaşan, toplumdaki işbirliğinin herkesin çıkarına olması gerektiği fikridir (Bu bağlamda yine aşağıda kategorik buyruğun insanlık formülasyonu ile ilişkisine bakılacak). Doğal ya da toplumsal eşitsizlikler ancak toplumdaki herkesin yararına (fark ilkesinde göreceğimiz gibi en az avantajlı olanın en fazla yararına) olduğunda kabul edilebilir.

Başlangıç durumunda bireyler rasyonel ve *karşılıklı kayıtsız* (*mutually disinterested*) olarak düşünülür; birbirle-

[14] *A.g.e.*, s. 102. Vurgu yazara ait.

rine karşı *yardımseverlik* (*benevolence*) ya da *haset* (*envy*) duygularıyla yaklaşmadıkları varsayılır. Rasyonel kişiler olarak sadece kendi durumlarını iyileştirmeye, kendi çıkarlarını en iyi seviyeye taşımaya çalışırlar. Rawls'a göre bireylerin başlangıç durumunda kendi durumlarını nasıl en iyi hale getirebileceklerini görebilmeleri, seçim yapabilmeleri ve alternatifleri kıyaslayabilmeleri için bazı temel ölçütlerin varlığı zorunludur. Rawls bu ölçütlere *birincil iyiler* (*primary goods*) der.[15] Kişilerin kendi *iyi anlayışları* (*conceptions of the good*) ve nihai amaçları ne olursa olsun, birincil iyiler bu amaçlara ulaşmak için gerekli olmazsa olmaz araçlar olarak düşünülür. Başlangıç durumunda bireyler kendi amaçlarının ne olduğunu ya da yaşam planlarının detaylarını bilmeseler de birincil iyilerin onlar için, daha doğrusu başka herkes için de amaçlarına ulaşmak için önemli ve gerekli olduğunu bilirler. Birincil iyiler, haklar ve özgürlükler (düşünce özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, hareket özgürlüğü vb), fırsatlar ve yetkiler, gelir ve zenginlikler ve -belki de bu iyilerin en önemlisi olan- öz saygı duygusudur.[16] Başlangıç durumunda bireyler kendileri için bu iyilerden mümkün olan en fazla miktarı elde etmeye çalışırlar, toplumsal işbirliklerinin temelini oluşturacak adalet ilkelerini buna göre seçerler.

Rawls'a göre tarafların akıl yürütmesi bilgisizlik perdesi sebebiyle *Maximin İlkesi*'ne göre olacaktır. Bireyler kendilerine ve toplumdaki konumlarına dair herhangi bir bilgiye sahip olmadıklarından seçim yaparken son derece ihtiyatlı davranacak, risk almak istemeyecek ya da kumar oynamayacaklardır. Sonuçta, her birey kendisiyle ilgili herhangi bir ayrıştırıcı bilgiye sahip olmadığı için "benzer" şekilde düşünecek, bilgisizlik perdesi kalktığında kendisinin toplumdaki

---

[15] "*Primary goods*" terimi Türkçe literatürde *birincil mallar* ve *birincil değerler* olarak da karşılanmaktadır.

[16] J. Rawls, s. 90-95.

en az avantajlı (*the least advantaged*) grubun üyesi olabileceği ihtimaline odaklanıp toplumdaki en az avantajlı konumdakilerin durumunu en iyi hale getirmeye çalışacaktır. Rawls toplumdaki en az avantajlı grubun vasıfsız işçilerin ve bu grubun kazandığı gelirin altında gelir elde eden herkesin bulunduğu sosyal-ekonomik konum olarak düşünülebileceğini söyler.[17]

Görüldüğü üzere başlangıç durumu mutlak bir eşitlik durumudur. Bireyler, muhakeme ederken başlangıçtaki bu eşitliği korumaya çalışır, haklar ve özgürlüklerin eşit dağıtılmasını isterler. Fakat eşitsizliğin bazı durumlarda faydalı olduğu bilgisiyle (örneğin insanları daha fazla çalışmaya ve üretmeye teşvik edeceği) eşitsizliklere ancak toplumdaki herkese fayda sağlaması şartıyla rıza gösterirler. Sonuçta, Rawls başlangıç durumunda eşit olarak konumlanan tarafların iki adalet prensibini verili alternatifler arasından seçeceklerini söyler.[18]

---

[17] *A.g.e.*, s. 98. Rawls ideal teori çalışmaktadır ve birtakım kolaylaştırıcı kabullerde bulunur. Hakkaniyet olarak adalet teorisinde herkesin ortalama bir sağlıkta olduğu ve toplumsal üretime aktif olarak katıldığı varsayılır. Dolayısıyla, başlangıç durumunda bireyler üretim sürecine aktif katılan işçiler ve bir devletin vatandaşları olarak bulunurlar, kendilerini böyle bilirler ve bu iki temel konumları temelinde hak talebinde bulunurlar. Rawls, işsizler ve engelli kişilerin durumunun ideal-olmayan teorinin konusu olduğunu ve ancak toplumun somut durumu ve imkânları bilindiğinde ele alınabileceğini savunur.

[18] Bu alternatifler şöyledir: 1) Hakkaniyet olarak adalet anlayışı 2) Karma adalet anlayışları (faydacı adalet anlayışı ve eşit özgürlük ilkesinin farklı bileşimleri) 3) Klasik teleolojik (erekselci) adalet anlayışları (klasik fayda ilkesi, ortalama fayda ilkesi ve mükemmellik ilkesi) 4) Sezgici adalet anlayışları ve 5) Çıkarcı adalet anlayışları. Başlangıç durumunda bireyler Rawls'un adalet ilkelerini verili bu alternatifler arasından seçer. Bu liste Rawls'a göre felsefe tarihindeki belli başlı adalet anlayışlarını kapsamaktadır. Ama yine de Rawls farklı bir listeden farklı bir sonucun çıkabileceği olasılığını kabul eder. J. Rawls, *A Theory of Justice*, s. 124-126. Tıpkı farklı bir başlangıç durumu tasarımından farklı adalet prensiplerinin çıka-

Birinci ilke: Her bir kişi, herkes için benzer bir özgürlük sistemiyle uyumlu olan eşit temel özgürlüklerin en geniş toplam sistemine ilişkin eşit hakka sahip olmalıdır.

İkinci ilke: Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler:

(a) Adil tasarruf ilkesiyle tutarlı olmak şartıyla, toplumdaki en az avantajlı olan grubun maksimum yararına olacak şekilde

(b) Adil fırsat eşitliği koşulları altında pozisyon ve makamların herkese açık olması şartıyla düzenlenmelidir.[19]

Rawls'un adalet teorisi sıklıkla bencil bir insan doğası varsaymakla eleştirilir. Yukarıda özetlenen başlangıç durumunda bireyler kendi konumlarını, yani toplumsal işbirliğinden kendi alacakları payları arttırmaya çalışırlar. Fakat çok ilginç bir şekilde hiç de bencil olmayan ilkelere ulaşırlar. Rawls teorisine yöneltilen bencillik eleştirisine çeşitli cevaplar verir. Görüleceği üzere karşılıklı kayıtsızlık ve rasyonellik varsayımları teorinin başka unsurları ve bu unsurların karşılaması beklenen koşulların sağlanmasında işlevseldir. Bunlardan ilki başlangıç durumunun nasıl tasarlanması gerektiğiyle ilgilidir. Rawls'a göre başlangıç durumu gerçekçi olmayan ve iddialı (ispatlanması zor ya da talepkâr) varsayımlardan kaçınmalıdır. İnsanlar günlük yaşantılarında zaman zaman diğerkâm ya da yardımsever olsalar da (ya da haset ve kıskançlık duygularıyla hareket etseler de) genel olarak herkesin her zaman böyle olduğunu varsaymak ispatlaması güç, talepkâr bir varsayım olacaktır. Ayrıca, başlangıç durumunun diğer unsurları (en başta bilgisizlik perdesi) zaten bireylerin sadece kendilerini düşünseler bile toplumdaki herkesi düşünüyor olmalarını sağlamaktadır. Bir diğer

---

bileceğini kabul ettiği gibi. Dolayısıyla Rawls'unki gibi konstrüktivist teoriler bize inşa sisteminin kendisini de gerekçelendirmek zorundadır. Sadece ilkelerin ne olduğunda değil, ilkelere bizi götüren inşa sürecinin nasıl tasarlandığında da anlaşmalıyızdır. Bu konuya ileride Kantçı konstrüktivizmi tartışırken tekrar dönülecek.

[19] *A.g.e.*, s. 302.

deyişle başlangıç durumunda herkes özdeş, aynıdır. Kendini düşünen kişi aslında kendi şahsında herkesi düşünüyordur (Burada Rousseau'nun genel irade kavramı hatırlanabilir). Yani karşılıklı kayıtsızlık varsayımının olası bencil sonuçları teorinin başka bir unsuruyla, bilgisizlik perdesiyle dengelenmektedir. Bu noktada başlangıç durumunun tasarımının "bütünselliği" gözden kaçırılmamalıdır. Unsurlar kendi içlerinde değil, bir bütünsellik içerisinde değerlendirilmeli, düşünülmelidir Rawls'a göre. İkincisi, Rawls'un Hume'dan aldığı *adaletin koşulları* (*circumstances of justice*) anlayışıdır. Hume için olduğu gibi, Rawls için de adalet yapay bir erdemdir ve bizim adalete olan ihtiyacımız olgusaldır, belli koşulların varlığına bağlıdır. Bu koşullardan ilki kaynakların sınırlı olmasıdır. Eğer kaynaklar sınırsız olsaydı ve herkes her zaman istediği kadar kaynağa ulaşabilseydi, kaynakları nasıl paylaşacağımız bizim için bir mesele olmayacaktı der Rawls. Benzer şekilde, eğer herkes azizler gibi yardımsever ve diğerkâm olabilseydi, yani başkasının iyiliğini her zaman kendi iyiliğinin önüne koyabilseydi, adalete ihtiyacımız olmazdı. Dolayısıyla, Rawls kişilerin bencil değil, öncelikle "kendileriyle alâkadar" olduklarını varsaymanın daha gerçekçi bir varsayım olduğunu savunur. Üçüncüsü, Rawls'un Kant'tan aldığı şeytanlardan oluşan bir toplumda bile adaletin mümkün olacağı fikridir. Kant "Ebedi Barış" adlı eserinde, anayasal düzenin meleklerden oluşan bir toplumda ya da insanların ahlaki olarak daha iyi bir seviyeye ulaştıkları zaman mümkün olacağı şeklindeki düşünceleri reddeder. İnsanların bencil arzularının iyi bir sistem içerisinde düzenlendiğinde -saldırgan ve düşmanca eğilimlerin birbirini dengelemesi ve etkisiz hale getirmesi yoluyla- hukukun ve barışın tesis edildiği anayasal bir düzenin kurulmasının mümkün olduğunu, hatta böyle bir düzenin bu bencil arzuların varlığı sayesinde mümkün olduğunu savunur. Yani Kant'a göre, tam da insanlar kendi çıkarlarını tatmin etmeye çalıştıkları için anayasal düzen mümkündür.

Bu nedenle, hukuk devletinin akla sahip oldukları sürece bir şeytanlar toplumunda bile mümkün olduğunu savunur.[20] Rawls'un Kant'ın bir "şeytanlar toplumu"nda bile hukuki düzenin mümkün olduğu anlayışını başlangıç durumunda uyarladığını düşünebiliriz.

Buraya kadar Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nde geliştirdiği hakkaniyet olarak adalet anlayışına bu yazı çerçevesinde ihtiyacımız olduğu kadarıyla bir giriş yaptık. Yazının bundan sonraki bölümünde Rawls'un eserlerini temel alarak hakkaniyet olarak adalet teorisindeki Kant etkisi ve onun Kantçı yönlerine yakından bakılacak. Bu unsurlar dört ana başlık altında toplanabilir: Hakkın iyiye önceliği, faydacılığa yöneltilen eleştiriler, bir yöntem olarak ahlak felsefesinde konstrüktivizm (inşacılık) ve Kantçı otonomi anlayışı.

Rawls'un Adalet Teorisinin Kantçı Temelleri

1. Hakkın İyiye Önceliği

Rawls hakkaniyet olarak adalet teorisinde "*hak*"ın (*right*) "*iyi*"yi (*good*) önceliğini ve bu düşüncenin Kant etiğinin temel özelliği olduğunu belirtir.[21] Rawls'a göre faydacılık teorisinde ise tam tersi geçerlidir; bireylerin tercihleri ya da istekleri verili kabul edilir; iyinin ne olduğu (toplumda ulaşılabilecek en yüksek tatmin ya da mutluluk) doğrunun ne olduğunu belirler. Hakkaniyet olarak adalet teorisinde, hakkın ilkeleri, yani adaletin ilkeleri, hangi tatminlerin (amaçların) değerli ve kabul edilebilir olduğunu önceler. Buna göre, adaletin ilkeleri makul ve vatandaşlar tarafından benimsenebilecek iyi anlayışlarının neler olduğunu sınırlan-

[20] I. Kant, "Perpetual Peace," *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss, çeviren H.B. Nisbet Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 112-113.

[21] J. Rawls, s. 31, n16.

dırır. Yani bireyler adaletin ilkeleriyle çelişecek amaçları ya da bu ilkelere ters düşecek bireysel iyi anlayışlarını benimseyemezler. Benzer bir şekilde, Kant da *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, iyi ve kötünün arzularımız, yani haz ve acı hissetme kapasitemiz üzerinden tanımlanamayacağını, bu şekilde kişiden kişiye değişen duyusal bir deneyime indirgenmiş olacağını söyler.[22] Kant'a göre, iyi ve kötünün ne olduğu ahlak yasasından önce değil, sonra ve ahlak yasası rehberliğinde belirlenir. Buna göre, "iyi" ahlak yasasına uygun davranışken, "kötü" yasaya karşı olarak davranmaktır.[23] Tıpkı evrensel ahlak yasasının iyi ve kötünün ne olduğunu belirlemesi gibi, hakkaniyet olarak adalet teorisinde de adaletin ilkeleri vatandaşların iyi anlayışlarının hangilerinin kabul edilebilir olduğunu belirler.

Adil bir toplumsal düzen üyelerinin kişisel amaçlarını gerçekleştirebilecekleri faaliyet alanını, sahip oldukları haklar ve imkânları düzenler. Rawls'a göre bu kaçınılmazdır. Adalet ilkelerine göre düzenlenmiş bir toplumun temel yapısı kendi sürekliliğini tehdit edecek eğilimleri ve davranışları teşvik etmemelidir, bu aynı zamanda temel yapının istikrarının da olmazsa olmaz koşuludur. Burada üç noktayı vurgulamalıyız. İlki, bireyler adalet ilkelerini eşit konumlandıkları bir süreçte kendileri seçtikleri için, ilkelerin toplumdaki vatandaşların *iyi anlayışlarını* bu şekilde belirlemesi dışsal bir yaptırım değildir. Yani bireyler, kendi koydukları ilkeler tarafından sınırlandırılıyorlardır, Kantçı anlamda tamamen otonomdurlar. İkincisi, Rawls hakkın iyiyi belirlemesi bağlamında liberal *tarafsızlık* (*neutrality*) ilkesini tartışır ve sınırlarını belirler. Rawls'a göre hiçbir toplumsal düzen, liberal olanlar dahil, kendisini yok edecek, kendi temel ilkeleriyle

---

[22] I. Kant, "Critique of Practical Reason," *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, ed. A. Wood; çeviren M.J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1778/1996, s. 186-187.

[23] *A.g.e.*, s. 190.

çatışan fikirlere karşı kayıtsız kalamaz.[24] Liberal tarafsızlık ilkesi toplumdaki farklı iyi anlayışlarına devletin eşit mesafede durmasını, hiçbir iyi anlayışını devletin kendi anlayışı olarak benimsememesini ya da teşvik etmemesini gerektirir. Fakat, tarafsızlık liberal devletin kendi istikrarını tehdit edecek liberal olmayan yaşam anlayışlarını koruyacağı ya da gelişmesi için alan açacağı anlamına gelmez. Rawls'a göre bu tarz liberal olmayan görüşler belli sınırlar içerisinde ancak hoşgörülebilir.[25] Üçüncüsü, adalet ilkelerine göre düzenlenmiş bir toplumun diğerlerine kıyasla (örneğin faydacı ilkeye göre düzenlenmiş bir topluma kıyasla) daha *istikrarlı* olacağı tezidir. Rawls'a göre adalet ilkelerine göre düzenlenmiş kurumlar vatandaşlarda adalete ilişkin etkin bir istek yaratarak kendi sürekliliklerini sağlar. Rawls'un istikrar tezinin tamamının ele almak bu yazının odağı ve sınırlı kapsamı nedeniyle mümkün olmayacak; fakat Rawls'un istikrar tezinin bir parçası olan "*adalet ve iyiliğin uyumu*" görüşüne hakkaniyet olarak adalet teorisinin Kantçı yorumuyla olan ilişkisini gösterebilmek için yakından bakılacak.[26] Rawls'a göre adalet ilkelerine uygun davranma isteğinin kendisi bireylerin iyi anlayışının, onlar için iyinin ne olduğunun ayrılmaz bir parçasıdır. Hakkaniyet olarak adalet teorisinde "adil davranma isteğiyle, doğamızı özgür ahlaki kişiler olarak ifade etme isteğinin aslında pratik olarak söylersek aynı isteği ifade ettiği ortaya çıkar."[27] Yani Rawls'a göre, adalet ilkeleri bireylerin iyi anlayışıyla uyumludur, adalet ve bireylerin iyiliği bireylerden zıt şeyler talep etmemektedir, bireyler adaletin ilkelerine uygun davranırken aynı zamanda kendilerini eşit ve özgür ahlaki kişiler olarak da ifade eder-

---

[24] J. Rawls, "The Priority of Right over the Ideas of Good," *John Rawls: Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge: Harvard University Press, 1988, s. 461-465.

[25] J. Rawls, s. 216-221.

[26] *A.g.e.*, §86, s. 567.

[27] *A.g.e.*, §86, s. 572.

ler (gerçekleştirirler). Bu iddianın Rawls'un adalet teorisine getirdiği sorunlara ileride değinilecektir. Rawls'a göre bu uyum hakkaniyet olarak adalet idealinin istikrarını güçlendirmektedir. Rawls adalet ve iyi arasındaki bu ilişkinin bu haliyle Kant'ta bulunmadığını ileri sürerek kendi adalet görüşünün Kant'taki bu eksikliği tamamladığını söyler.[28] Ve bu uyum sebebiyle bireylerin adalet ilkelerinin taleplerine uygun davranmaları için bir *nedeni* olacaktır.

Rawls hakkın iyiye önceliği görüşünü "Ahlak Teorisinde Kantçı Konstrüktivizm" makalesinde makullük ve rasyonellik kavramları üzerinden yeniden tanımlar. Rawls'a göre *makul* (*reasonable*) olan *rasyonel* (*rational*) olanı hem önceler hem de varsayar. Rasyonel olmak, yani her bireyin kendi iyi anlayışını (amaçlarını ya da çıkarlarını) gerçekleştirme isteği, kişilerin bir toplumsal işbirliğinin parçası olmasının temel nedenidir. Maküllük ise toplumsal işbirliğinin koşullarının adil olmasıdır: Eşitlik, *karşılıklılık* (*reciprocity*) ve toplumsal işbirliğinin *karşılıklı avantajlı olması* (*mutual advantage condition*) gibi koşullarla başlangıç durumunda ifade edilir.[29] Makul olan rasyonel olanı "varsayar," çünkü toplumsal işbirliği rasyonellik olmadan mümkün değildir. Fakat makul olan rasyonel olanı, yani hangi iyi anlayışlarının toplumda yer bulabileceğini (kabul görebileceğini) belirler. Buna göre, bir başkasını sömürmeye, ondan *karşılıklılık koşulunu* çiğneyecek şekilde yararlanmayı öngören ilkeler başlangıç durumunda elenecektir. Rawls'a göre makul olanın rasyonel

---

[28] *A.g.e.*, s. 255-256. Bahsedilen bu isteğin, Kant'ın ahlak kuramı çerçevesinde bireylerin neden evrensel ahlak yasasına uygun davranmak isteyecekleri sorusuna da cevap verme iddiası taşıdığını da not edelim. Rawls'a göre, adalet teorisinde kişilerin adalete uygun davranmak için doğru ve iyinin uyumundan kaynaklanan ek bir motivasyonu/nedeni vardır.

[29] J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *John Rawls: Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge: Harvard University Pess, 1980/1999, s. 316-317.

olanı "çerçeve içine" alması Kant'taki *aklın birliği* (*unity of reason*) fikrinin temelidir ve hakkın iyi karşısında öncelikli olması Kantçı konstrüktivizmin en temel özelliğidir.[30]

Son olarak, Kant "Teori ve Pratik" adlı makalesinde mutluluk ilkesinin siyasal hakkın ve yasamanın temeli olamayacağını savunur. Kant'a göre bu aslında "ampirik amaçlara (mutluluk genel başlığı altında toplayabileceğimiz) bakmaksızın *apriori* yasalar koyan saf aklın bir zorunluluğudur."[31] Politik özgürlük ancak bireyler yasa-koyucu olduklarında, sadece kendi koydukları yasalara tâbi olduklarında mümkündür, başkasının koyduğu yasalar tarafından yönetilmek yabancı bir güce tâbi olmaktır, özgür olmadığımız anlamına gelir. Kant'a göre, mutluluğun içeriğinin ve bizi mutluluğa ulaştıracağını düşündüğümüz hedeflerin kişiden kişiye değişmesi sebebiyle mutluluk herkesin üzerinde anlaştığı geçerli bir yasanın temeli olamaz. Kant, çok açık bir şekilde "kimse beni başkalarının iyiliğinin ne olduğuna ilişkin kendi fikrine göre mutlu olmaya zorlayamaz" der.[32] Herkes için geçerli tek bir iyi anlayışında uzlaşamayacağımız için (Kant'taki çoğulculuk fikri) tek bir iyi yaşam anlayışını toplumsal birliğin temeli olarak alan her devlet diktatörlük (despotizm) olacaktır. Ayrıca, Kant'a göre bireylerin üzerinde anlaşamayacakları ya da hemfikir olamayacakları ilkeler, örneğin bireylere doğuştan gelen birtakım ayrıcalıklar tanıyan ilkeler gibi, adil değildir.[33] Ancak, bir toplum sözleşmesinde, bireylerin genel ve birleşmiş iradesi özgürlüğü tesis edecek bir şekilde yasa koyabilir. Burada Rawls'un *başlangıç durumu* yönteminin Kant'ın toplum sözleşmesi fikrinin bir yorumu, bir "uyarlaması" olduğunu söyleyebiliriz. Sorun,

---

30 J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," s. 319.

31 I. Kant, "Theory and Practice," *Kant: Political Writings*, ed. H. Reiss; çeviren H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1793/1991, s. 73.

32 *A.g.e.*, s. 74.

33 *A.g.e.*, s. 79.

Kant'ın ortaya koyduğu gibi, farklı iyi (mutluluk) anlayışlarına ve amaçlara sahip bireylerin, birbirlerini mutlak bir iyi anlayışına göre yaşamaya zorlamadan, kendi koyacakları, üzerinde hemfikir olacakları kapsayıcı (toplumun her üyesine gerekçelendirilebilecek ve onaylarını alabilecek) ortak bir yasayı nasıl yapacaklarıdır. Toplumsal sözleşme fikri nasıl düşünülmelidir ki bu koşulları sağlasın? Rawls'un buna cevabı başlangıç durumudur.

2. Faydacılık Eleştirisi

Rawls hakkaniyet olarak adalet teorisinin faydacılığa (*utilitarianism*) üstünlüğünü fedakârlık (*sacrifice*), şeffaflık ya da ilan edilebilirlik (*publicity*), istikrarlılık (*stability*) ve uygulanabilirlik (*practicality*) başlıkları altında temellendirirken, teorisinin bu sayede Kant'ın "insanları her zaman kendi başına bir amaç olarak gör" buyruğunu da hayata geçirdiğini söyler. Rawls'a göre hakkaniyet olarak adalet teorisi faydacılığa göre daha istikrarlıdır, çünkü bireylerden fedakârlık yapmalarını beklemez. Hakkaniyet olarak adalet teorisi toplumu *karşılıklı avantaj* ilkesine (*mutual advantage*) dayalı toplumsal işbirliği olarak görür. Adalet ilkeleri, eşit hak ve özgürlükleri, özellikle toplumdaki eşitsizlikleri düzenleyen *fark ilkesi* (*difference principle*) eşitsizliklerin herkesin yararına (toplumdaki en az avantajlı olanın en fazla yararına) olmasını garanti altına alır. Dolayısıyla, toplumsal işbirliğini düzenleyecek ilkeler seçilirken her birey eşit şekilde gözetilir, kimsenin iyiliği toplumun genel iyiliği ya da başkaları için feda edilmez. Buna karşın faydacılık toplumdaki bazı kişilerden toplumda ulaşılacak genel mutluluğu arttırmak için fedakârlıklar yapmalarını talep eder.[34] Rawls bu noktada başlangıç durumunda seçilecek ilkelerin önemini, yani

[34] J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," s. 177.

ilkelerin toplumun temel yapısını ve kurumlarının işleyişini düzenleyeceğini, vatandaşların kişilikleri ve onların yaşamdan bekleyebilecekleri üzerinde büyük ve belirleyici etkisini tekrar hatırlatır (yukarıda temel yapının bireyler üzerindeki etkisine değinmiştik). Dolayısıyla, başlangıç durumunda söz konusu olan geçici bir durum ya da tek seferlik bir fedakârlık değil, bireylerin bütün hayatlarını kapsayacak ve belirleyecek bir fedakârlıktır, bu durum bireyler için verecekleri herhangi bir fedakârlık sözünün çok maliyetli olacağı anlamına gelir.[35] Rawls, insanların kendilerinin iyiliğini gözeten sistemleri sevdiklerini ve desteklediklerini göz önünde bulundurduğumuzda, herkesin iyiliğini eşit olarak gözeten hakkaniyet olarak adalet teorisinin onlar tarafından daha çok destekleneceğini ileri sürer. Ayrıca, Rawls'a göre, faydacılık ilkesi halka ilan edildiğinde (*publicity*) bu ilke etrafında kurulacak toplumsal birlik herkesi kapsamayacağı için zayıf olacak, bu durum da onun istikrarını tehlikeye sokacaktır. Burada Rawls'un adalet ilkeleri üzerinde varılacak bir uzlaşıya biçtiği belki de en önemli görevi vurgulamalıyız. Adalet ilkelerinin görevi sadece toplumsal işbirliğinin işleyişinde hakkaniyeti sağlamak değil, aynı zamanda *toplumsal birliği* (*social unity*) de tesis etmektir (Kant'ın herkesin üzerinde hemfikir olacağı ortak bir anayasadan beklediği gibi). Rawls'a göre, birbirinden farklı iyi anlayışları olan çeşitli ahlaki, siyasi ya da dini görüşlere sahip bireyler ortak adalet ilkeleri üzerinde birleşirler ve adalet anlayışı üzerindeki bu "ortaklık" toplumdaki farklılıkları bir arada tutarak toplumsal birliği kurar ve sağlamlaştırır.[36] Dolayısıyla, Rawls'un teorisinde toplumsal birliğin temeli adalettir, ortak bir adalet anlayışıdır. Buna karşın, toplumdaki bazı kesimlerin diğerleri ya da toplumun geneli için feda edilebileceği bilgisi

---

[35] *A.g.e.*, s. 178.

[36] T. Sevinç, *Rawls'u Yeniden Düşünmek: Adalet ve Dayanışma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2015.

toplumsal birliği aynı oranda desteklemeyecektir; en azından fedakârlık yapması beklenen kesimlerin topluma aidiyet hisleri büyük ölçüde zarar görecektir.

Bir diğer önemli nokta ise başlangıç durumunda bireylerin adalet ilkelerini seçerken bu ilkelerin uygulanabilirliğini de hesaba katmaları gerektiğidir (burada Rawls'un siyaset felsefesine biçtiği pratik görevi hatırlayalım). Rawls'a göre ilkeler başka açılardan ne kadar mükemmel olursa olsun eğer pratikte hayata geçirilmeleri imkânsızsa, yani bireylerden (insan doğasının ve psikolojisinin genel özellikleri düşünüldüğünde) yerine getiremeyecekleri taleplerde bulunuyorsa işimize yaramayacaktır. Bütün adalet anlayışları bireylerin verdikleri sözü tutarken (yani günlük hayatlarında başlangıç durumunda kabul ettikleri adalet anlayışının ilkelerine uygun davranırken) *zorlanmalarına* (*strains of commitment*) sebep olur. Rawls, hakkaniyet olarak adalet teorisinin, bireylerden bazı avantajlardan toplumun en yüksek mutluluğu için feragat etmelerini bekleyen faydacılıkla kıyaslandığında, bireylerin daha az zorlanmalarına sebep olacağını söyler. Bu bağlamda Rawls, faydacılığın tam da talep ettiği fedakarlığın büyüklüğü sebebiyle sempati duygusunun önemini vurguladığını ve faydacılık ilkesinin hayata geçirilmesinin bu duygunun toplumdaki yaygınlığına bağlı olduğunu savunur.[37]

İşte bu çerçevede, adalet ilkeleri toplumun temel yapısında bireylerin birbirlerine sadece araç olarak değil, kendi içlerinde amaç olarak davranma isteğini hayata geçirmektedir. Peki, Kant'ın bu ilkesi ne anlama gelmektedir? Bu ilkeyi nasıl düşünebilir, yorumlayabiliriz? Ne zaman insanları sadece araçlar olarak değil, aynı zamanda kendi içinde amaçlar olarak da görmüş oluruz? Rawls, bu ilkenin öncelikle toplum sözleşmesinde hayata geçirildiğini söyler. İnsanlar toplumda, başlangıç durumunda eşit ahlaki kişiler olarak onayladıkları ve rasyonel özneler olarak çıkarlarını gözeten ilkelere göre

[37] J. Rawls, s. 178.

muamele görecektir.[38] İkinci olarak, adalet ilkeleri her bireye eşit haklar, özgürlükler ve fırsatlar (adil fırsat eşitliği) sağlayarak ve toplumdaki eşitsizlikleri herkesin yararına olacak şekilde düzenleyerek (fedakârlık beklentisini açık bir şekilde yadsıyarak) Kant'ın buyruğunu sağlar. Rawls'a göre Kant'ın amaç ilkesiyle kurulan bu ilişki sayesinde talepkar bulunan fark ilkesine de makul bir açıklama getirilmiş olur.

> Bireyleri toplumun temel yapısının tasarımında kendi içinde amaç olarak görmek demek onların temsili beklentilerine katkıda bulunmayan kazanımlardan *vazgeçmeyi* kabul etmektir. Buna karşın, başkalarının daha yüksek beklentileri uğruna bireylere daha düşük yaşam beklentileri dayatmaya hazır olmaksa onları araç olarak görmektir.[39]

Alıntıda vurgulanan "vazgeçmek" ifadesini Rawls *fark ilkesinin* bir *kardeşlik ilkesi* (*principle of fraternity*) olarak düşünülebileceğini söylerken de kullanır.[40] Fark ilkesinin *kardeşlik* yorumuna göre, toplumda avantajlı olan bireyler sadece kendi yararlarına olacak, yani toplumdaki herkesin yararına olmayan eşitsizliklerde "ısrar etmeyerek" ve onlardan gönüllü bir şekilde "vazgeçerek" toplumda en az avantajlı olan grubun üyelerine olan saygılarını ve onların iyiliğine olan alakalarını gösterirler. Bu şekilde, toplumdaki diğer insanları sadece kendi çıkarlarına ulaşmak için *araçlar* olarak değil, saygıyı ve alakayı hak eden *kendi içinde amaçlar* olarak da gördüklerini ifade ederler.

3. Kantçı Konstrüktivizm

Rawls *Bir Adalet Teorisi* kitabında geliştirdiği *hakkaniyet olarak adalet* düşüncesinin Kantçı kökenlerini "Ahlak Te-

---

[38] *A.g.e.*, s. 180.

[39] *A.g.e.*, s. 180, vurgu yazara ait.

[40] *A.g.e.*, s. 105.

orisinde Kantçı Konstrüktivizm" adlı makalesinde detaylı bir şekilde belirginleştirmeye devam eder. Ahlak felsefesinde konstrüktivizm (inşacılık) üç ana özellikle tanımlanır. İnşacılık (i) insandan bağımsız ya da insanı önceleyen bir ahlaki düzenin var olmadığını ve etik ilkelerin pratik aklın ürünleri olduğunu; (2) etik muhakemenin sonucunda ulaşılan ilkelerin eylemlerimizi yönlendirebileceğini; (3) pratik aklın ürünleri olan bu etik ilkelerin objektif olduğunu yani herkese gerekçelendirilebileceğini savunur.[41] Rawls'un hakkaniyet olarak adalet görüşü bu üç konstrüktivist özelliğe sahiptir. Rawls'a göre adil olanın ne olduğu başlangıç durumunda bireylerin üzerinde anlaştıkları ilkeler olarak belirlenir. Bu süreçten bağımsız ya da süreci önceleyen herhangi bir adalet anlayışı varsayılmaz, adalet ilkeleri süreç içerisinde "inşa" edilir. Sürecin sonucu bize adaletin ne olduğunu gösterir.[42] Rawls *mükemmel prosedürel adalet* (*perfect procedural justice*) ve *saf prosedürel adalet* (*pure procedural justice*) anlayışları arasında bir ayrım yaparak kendi teorisinin konstrüktivist özelliğini vurgular. Mükemmel prosedürel adalet anlayışında, adil olanın ne olduğuna ilişkin öncül bir fikrimiz ya da inancımız vardır ve yöntem (prosedür) bu fikri sağlayacak şekilde tasarlanır. Rawls mükemmel prosedürel adaleti bir pastanın nasıl paylaştırılacağı örneğiyle düşünülebileceğimizi söyler. Kafamızda eşit paylaşımın adil paylaşım olduğu fikri paylaşım sürecinin tasarımından önce bulunur, hatta sürecin nasıl tasarlanacağını belirler. Paylaşımın nasıl yapılacağı, yani "pastayı paylaştıran kişi son dilimi alacak" ilkesi, sonuçta eşitliği (yani süreci önceleyen adaletin ne olduğuna dair fikrimizi) sağlayacak şekilde ta-

---

41 O. O'Neill, "Constructivism in Rawls and Kant," *Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 348; R.S. Taylor, *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2011, s. 5-6.

42 J. Rawls, s. 311.

sarlanır. Süreç uygulandığında, sürece öncül olarak kabul edilen adil paylaşımın eşit paylaşım olacağı fikri, pratikte hayata geçirilmiş olur. Pastayı paylaştıran kişi son parçayı kendisinin alacağını bildiğinden ve kendi payını sadece pastayı eşit şekilde bölerek azami boyutta tutabileceğinden pastayı eşit olarak böler. Buna karşın, saf prosedürel adalet fikrinde sürece öncül ve sürecin tasarımını belirleyen adaletin ne olduğuna dair bir ilke varsayılmaz. Rawls'a göre hakkaniyet olarak adalet teorisi saf prosedürel adalete örnektir. İnşa yönteminin (başlangıç durumu) kendisi adaletin ne olduğuna ilişkin herhangi bir kanıdan bağımsız tasarlanır. Başlangıç durumunun neye göre tasarlandığına (biçimsel koşullar –genellik, evrensellik, sıralama, nihailik, kamuya ilan edilebilirlik– ve ahlaki kişilik anlayışı gibi) ileride değineceğiz. İkinci olarak, Rawls başlangıç durumunda ulaşılan adalet ilkelerinin pratik ilkeler olduğunu, toplumun temel yapısını ve kurumlarını ve bu kurumlar aracılığıyla da vatandaşlar arası ilişkileri düzenleyeceğini söyler. Son olarak da Rawls, ilkelerin objektif olduğunu ve herkese karşı gerekçelendirilebileceğini savunur. Başlangıç durumuna giren her kişi benzer şekilde akıl yürütür ve aynı ilkelere ulaşır. Yani adalet ilkeleri ve ilkelere giden ahlaki muhakeme süreci kişiden kişiye değişmez, aynıdır.[43]

Başlangıç durumu, bir *ilk durum*, adaletin ilkelerinin seçildiği bir sözleşme durumudur. Rawls kendi adalet teorisinin rasyonel kişilerin sözleşme durumunda hangi adalet ilkelerini seçeceğini sorarak bir *seçim problemi* yarattığını ve bu noktada *rasyonel seçim* (*tercih*) *kuramıyla* ilişkilendiğini belirtir. Rawls başlangıç durumu tasarımının bu seçim durumunun felsefi olarak en tercih edilebilir "yorumu" olduğunu ileri sürer.[44] Başlangıç durumu Rawls'a göre ilk durumun bir yorumu, düzenlenmiş düşünsel bir süreçtir.

[43] J. Rawls, s. 139.

[44] *A.g.e.*, s. 17-18.

Dolayısıyla, sadece adalet ilkeleri değil, başlangıç durumunun neden bu şekilde tasarlandığının da gerekçelendirilmesi gerekir. Rawls başlangıç durumunun en iyi yorum olduğunu nasıl bilebiliriz sorusuna iki aşamalı bir cevap verir. İlki konstrüktivist teorilerdeki insanın rolüyle ilişkilidir. Eğer ahlak ilkeleri insan zihninin ya da pratik aklın inşalarıysa ve insandan bağımsız ve onu önceleyen bir ahlaki düzen ya da doğru bulunmuyorsa o halde insan anlayışımız ya da *ahlaki kişi* kavramımız başlangıç durumunun tasarlanmasında belirleyici bir yere sahip olacaktır. Buna göre ilk durumun en iyi yorumu ahlaki kişi anlayışımızı en iyi temsil eden ya da bunun modelini sunan yorum olacaktır. İkinci olarak ise başlangıç durumunda seçilen adalet ilkelerinin üzerinde düşünülmüş (halihazırda benimsediğimiz ya da saygı duyduğumuz) adalete dair inançlarımızla[45] uyumlu olduğu ya da bu inançlarımızın kapsamını genişlettiği ölçüde en iyi yorum olacağıdır.[46] Bu da bizi Rawls'un çok tartışılan *düşünümsel denge* (*reflective equilibrium*) anlayışına ve siyaset felsefesinin pratik görevine götürür. Şimdi bu üç noktanın -sırasıyla ahlaki kişi, düşünümsel denge ve siyaset felesefesinin pratik rolü- açılması gerekiyor. Böylece aynı zamanda Rawls'un adalet teorisinin Kant'tan ayrıldığı en önemli noktalar da gösterilmiş olacak.

İlk olarak bu kadar temel bir yere sahip olan *ahlaki kişi* (*moral person*) kavramının nereden geldiğine bakılması gerekir. Bir *Adalet Teorisi*'nde ahlaki kişi *adalet duygusu* (*sense of justice*) olan -yani adalet ilkelerini uygulama kapasitesi ve onlara uygun davranmaya yönelik asgari düzeyde de olsa etkin bir arzusu olan- ve kendine ait bir *iyi anlayışı*na (*conception of the good*) sahip kimseler olarak tanımlanır.[47]

---

[45] İngilizce aslında "*the most considered convictions of justice*" olarak geçmektedir.

[46] *A.g.e.*, s. 19.

[47] *A.g.e.*, s. 505.

Rawls bu eserde ahlaki kişi kavramını gerekçelendirmez. Ona göre ahlaki kişilik toplumsal hayatın normal seyrinde bireylerin doğal olarak geliştirdiği özelliklerdir.[48] *Bir Adalet Teorisi* sonrasındaki bir dizi makalede Rawls, bu eserdeki ahlaki kişi kavramının özünde Kantçı olduğunu ve Kant'ın ahlak teorisinde temellendirilebileceğini söyler.[49] Kantçı ahlaki kişi anlayışında, kişiler özgür ve eşit, makul ve rasyonel davranma kapasitesine sahip bireyler olarak anlaşılır. Rawls ayrıca Kantçı ahlaki kişi anlayışının demokratik kültürlerde dolaylı (örtük) bir şekilde varolduğunu ve bu örtük kabulün uygun bir şekilde gösterildiğinde vatandaşlar tarafından kabul göreceğini söyler. Samuel Freeman'a göre, Rawls ahlaki kişi anlayışının bireylerin toplumsal işbirliğine girebilmelerinin ve ondan faydalanabilmelerinin temel koşulu olduğunu düşünür ve bu anlayışı ayrıca temellendirmeye çalışmaz. Freeman'a göre adalet duygusu bireylerin toplumsal yaşamda davranışlarından sorumlu tutulabilmelerinin koşuludur; adalet duygusu olmayan, doğruyu yanlıştan ayırma yetisi ya da kurallara uyma kapasitesi olmayan kişilerin zaten cezai sorumlulukları yoktur, bu, Anglo-Amerikan hukuk sisteminde deliliğin tanımıdır. Benzer şekilde, kişiler kendi amaçlarını seçme, kendi iyi anlayışlarını belirleme ve buna uygun bir şekilde yaşantılarını sürme kapasitesine sahip kabul edilir, bu reşit olmanın gereğidir. Bunu yapamayan kişiler kendi iyilerinin ne olduğunu bilemeyecek çıkarlarını gözetemeyecek kimselerdir; yine Anglo-Amerikan hukuk sisteminde çocuklar ve zihinsel engelliler yasal olarak reşit olmayan kişiler olarak kabul edilir.[50] Gördüğümüz üzere, bu iki ahlaki yetiyi nasıl düşünürsek düşünelim, insan aklının doğal kapasiteleri (pratik akıl ve araçsal akıl yetileri olarak) ya da demokratik kültürün bir parçası ya da toplum-

[48] S. Freeman, *Rawls*, New York: Routledge, 2007, s. 286.

[49] J. Rawls, s. 306.

[50] S. Freeman, s. 286.

sal işbirliğinin gerekliliği olarak, bu iki ahlaki kapasitenin varlığı ve işlevi Rawls'a göre açıktır. Dolayısıyla, başlangıç durumu yaygın olarak kabul gören bir ahlaki kişi anlayışına dayanarak tasarlanmıştır.

Şimdi sırasıyla siyaset felsefesinin pratik görevi ve düşünümsel denge fikirlerine yakından bakalım. Rawls siyaset felsefesinin en önemli metinlerinin -Locke'un *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, Hobbes'un *Leviathan* ve yine Locke'un *Yönetim Üzerine İkinci İncelemesi* gibi- tarihsel çalkantı, bölünme ve çatışma dönemlerinde üretildiğinin altını çizer ve bu metinlerin toplumsal düzenin ve uzlaşının yeniden sağlanması için girişimler olduğunu belirtir. Dolayısıyla siyaset felsefesinin pratik görevi toplumsal düzen sorununa odaklanmak, fikir ayrılıklarının ya da anlaşmazlıkların ötesinde üzerinde uzlaşılabilecek, düzenin ve işbirliğinin tesis edilebileceği ortak değerler bulmaktır. Bu görev, herhangi bir ortaklığın bulunmadığı durumlarda ise en azından toplumsal işbirliğinin devam edebilmesi için karşılıklı saygı temelinde fikir ayrılıklarını sınırlandırmak ya da daraltmak olarak tanımlanır. Fakat bazen sorun, ortak değerlerin olmaması değil, var olan ortak değerlerin nasıl düzenleneceği ya da sıralanacağıyla ilgili anlaşmazlıklardır. Rawls örnek olarak Batı siyaset felsefesi tarihindeki eşitlik ve özgürlük ideallerinin nasıl dengeleneceğiyle ilgili anlaşmazlıkları gösterir. Dolayısıyla, siyaset felsefesi pratik görevini yerine getirmeli, bize eşitlik ve özgürlüğün nasıl sıralanacağını, uyum içinde yorumlanacağını ve hayata geçirileceğini söyleyebilmelidir.[51]

Düşünümsel denge kavramı Rawls'un siyaset felsefesine biçtiği pratik görevle yakından ilişkilidir. Başlangıç durumunun düşünsel bir araç olarak belli bir görevi vardır, bize toplumsal birliğimizi tesis edebileceğimiz ortak değerleri bulmamızda ve bu değerleri dengelememizde ya da sırala-

[51] J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. E. Kelly, Cambridge: Harvard University Press, 2001, s. 1-2.

mamızda yardımcı olmalıdır. Ancak bu görevi yerine getirdiği ölçüde ilk durumun (sözleşme durumunun) iyi bir yorumu olabilecektir. Şimdi başlangıç durumunun yerine getirmesi gereken göreve yakından bakalım. Rawls'a göre, dini hoşgörüsüzlük ve ırka dayalı ayrımcılığın yanlış olduğuna dair Batı toplumlarında yaygın bir uzlaşı vardır. Hatta bu fikir birliği o kadar yaygındır ki Rawls seçeceğimiz adalet ilkelerinin bu kanılarımızla uyumlu olmasını bekleyeceğimizi söyler. Ama başka konularda, örneğin toplumdaki mevkilerin ve zenginliklerin nasıl paylaşılacağı konusunda birbirimizden çok farklı düşünürüz. Rawls'a göre başlangıç durumunun en iyi yorumu hem üzerinde bu derecede anlaştığımız inançlarla ters düşmemeli hem de şüphe içinde olduğumuz ve rehberliğe ihtiyacımız olan konularda netleşmemize, üzerinde uzlaşacağımız ilkelere ulaşmamıza yardımcı olabilmelidir. Düşünümsel denge fikri bu noktada yapacağımız bir "ayarlamaya" işaret eder. Rawls'a göre, başlangıç durumunu tasarlarken onu hem genel kabul görmüş fikirlerimizle uyumlu hem de mümkün olduğu kadar az varsayımla (bunun sebeplerini yukarıda bencillik eleştirisini cevaplarken değinmiştik) tanımlarız. Daha sonra ise bu koşulların bizi somut ilkelere ulaştırıp ulaştıramayacağını test ederiz. Bu tasarı sürecinde bazen ulaştığımız ilkeler üzerinde düşünülmüş genel olarak kabul ettiğimiz inançlarımızla ters düşebilir. Rawls böyle bir durumda ya başlangıç durumunu yeniden tasarlama yoluna gidebileceğimizi ya da inançlarımızı ulaştığımız ilkelerle uyumlu olacak şekilde yeniden gözden geçirebileceğimizi söyler. Nihayetinde, bu iki uç arasında gidip gelerek, bazen sözleşme şartlarını bazen de yargılarımızı "ayarlayarak" hem makul hem de üzerinde düşünülmüş genel olarak kabul ettiğimiz inançlarımızla uyumlu, bize adaletin ilkelerini verecek başlangıç durumu tasarımına ulaşırız. Rawls bu ayarlama sürecini *düşünümsel denge* olarak tanımlar.[52] Rawls'a göre

[52] J. Rawls, s. 20.

"Bir adalet anlayışı apaçık öncüllerden ya da ilkelere ilişkin koşullardan çıkarılamaz; bunun yerine bir adalet anlayışının gerekçelendirilmesi bir dizi düşüncenin birbirini desteklemesiyle elde edilir, herşeyin tek bir tutarlı görüşte birleşmesiyle."[53] Bu noktada Rawls'ın iki farklı gerekçelendirme yöntemi kullandığını vurgulamalıyız. Başlangıç durumunda taraflar adalet ilkelerini süreç içerisinde "inşa" ederlerken (dolayısıyla adalet ilkelerine inşacı bir gerekçelendirme verilirken); başlangıç durumu, üzerinde düşünülmüş adalete ilişkin inançlarımızla ulaştığımız adalet ilkelerinin *tutarlılığı* (*uyumu*, *coherence*) temelinde gerekçelendirilir.[54] Rawls'un ilkelere ulaşırken kullandığı gerekçelendirme yöntemi Kantçı iken ikincisi Kant düşüncesinde bulunmaz.

Rawls'a göre Kantçı konstrüktivizmin ana fikri "belli bir 'kişi' anlayışı ve adaletin ilk ilkeleri arasında bir inşa yöntemi (prosedürü) vasıtasıyla uygun bir ilişki kurmasıdır."[55] Rawls hakkaniyet olarak adalet fikrinin "Kant'ın kendi görüşü olmamasına ve Kant'ın metinlerinden birçok noktada ayrılmasına rağmen" Kantçı olduğunu savunur, çünkü Rawls'a göre Kant'ın teorisine "kâfi derecede *benzemektedir."* Benzerlik özünde Kant'ın ve Rawls'un temel ilkelere ulaşmak için kullandıkları inşa yöntemlerinin benzerliğidir. Burada yapılandırma ya da inşa yöntemini, belli bir girdiyi işleyerek bir çıktıya ulaştığımız mekanik (ya da işleyişi tanımlı) bir zihinsel süreç olarak düşünebiliriz.[56] Rawls için Kant'ın ahlak teorisinin temelindeki "kişi" anlayışı, Kategorik İmperatif yöntemi ve bu yöntemin uygulanmasının sonucunda ulaşılan evrensel ahlak yasaları ile Rawls'un siyaset teorisinin temelindeki Kantçı "ahlaki kişi" anlayışı, *başlangıç durumu* yöntemi ve bu

---

[53] *A.g.e.*, s. 21.

[54] O. O'Neill, s. 351.

[55] J. Rawls"Kantian Constructivism in Moral Theory," s. 304. Rawls'dan başka Onora O'Neill ve Christine Korsgaard gibi Kant uzmanları da Kant'ın ahlak felsefesine özgün inşacı yorumlar getirmişlerdir.

[56] R.S. Taylor, s. 11.

yöntemin uygulanmasının sonucunda ulaştığımız adalet ilkeleri benzerdir. Rawls aralarındaki en temel farkın hakkaniyet olarak adalet teorisinde toplumsalın önceliği olduğunu düşünür. Kant'ın teorisinde bireyler kendi günlük maksimlerini evrenselleştirme yöntemiyle sınayarak davranışlarını yönlendirecek evrensel ahlak yasalarına ulaşırlarken Rawls'un teorisinde bireyler başlangıç durumu yönteminde kolektif yaşantılarını, yani toplumun temel yapısını ve aralarındaki ilişkileri düzenleyecek adalet ilkelerine ulaşır.[57] Rawls, Kant'ın ahlak felsefesinde yaptığının benzerini toplumsal ölçekte yapmaya çalışır. Sadece bu açıdan bile, felsefe tarihinde çok orijinal bir girişimde bulunduğu söylenmelidir. Şimdi, Rawls ve Kant arasındaki ayrışmaya biraz daha yakından bakalım.

Onora O'Neill buraya kadar Rawls'un Kant okumasına katılmakla birlikte Kant'ın ve Rawls'un konstrüktivizmleri arasındaki, özellikle Rawls'un teorisinin *Siyasal Liberalizm* dönemindeki evriminden kaynaklanan çok önemli bir farka işaret eder. O'Neill'e göre *Bir Adalet Teorisi*'nde Rawls "biz" demesine ve başlangıç durumunda ulaştığımız ilkelerin düşünülmüş ve uzlaşılmış adalete ilişkin inançları(mız) la düşünümsel dengede olacağını söylemesine rağmen (ki bu fikir Kant'ta bulunmaz), buradaki "biz" kavramının sınırları geniştir, bütün insanlığı kapsadığı düşünülebilir. Yani *Bir Adalet Teorisi* bize evrensel adalet ilkelerini veriyor gibidir. Buna karşın, *Siyasal Liberalizm* kitabında Rawls daha sınırlı bir "biz" tanımı yapar, adalet ilkeleri herkese değil, sadece anayasal demokrasiyle yönetilen devletlerin vatandaşlarına ve demokratik kültüre içkin bir şekilde gerekçelendirilir. Kamusal akıl evrensel bir akıl değil, ortak bir tarihsel demokrasi geçmişi ve deneyimi olan bireylerin vatandaşlar olarak ortak değerlerini ve politik konulardaki muhakeme süreçlerini temsil eder. Rawls, *Teori*'den sonra yazdığı makalesinde O'Neill'in yorumunu doğrulayacak şekilde şöyle der:

---

[57] J. Rawls, s. 339.

> Soruşturmamızı demokratik bir toplumda özgürlük ve eşitlik arasındaki açık çatışmaya odaklanmış olarak almanın doğrudan bir sonucu şudur ki toplumsal ve tarihsel koşulları ne olursa olsun tüm toplumlar için uygun bir adalet anlayışı bulmaya çalışmıyoruz. Modern koşullar altında demokratik bir toplumda temel kurumların adil biçimine ilişkin temel bir anlaşmazlığı çözmek istiyoruz. *Kendimize* ve *geleceğimize* bakıyoruz ve diyebiliriz ki Bağımsızlık Bildirgesi'nden bu yana yaptığımız tartışmaları düşünüyoruz. Ulaştığımız sonuçların daha *geniş* bir bağlamda ne kadar ilgi çekici olduğu ise ayrı bir sorudur.[58]

O'Neill'e göre, bunun tam tersine, Kant'ın teorisi evrensel olanı hedeflemeye siyaset felsefesinde de devam eder. Bir ulus devleti ya da sınırlarını varsaymaz, kozmopolit bir düzeni tahayyül eder. Buna karşın Rawls, kapalı bir devletin vatandaşlarının ortak değerlerini ve gerekçelendirme süreçlerini temel aldığı ölçüde uluslararası adaleti ulusal (yerel) adaletin bir eklentisi olarak görmektedir.[59]

O'Neill'in tespitlerine ek olarak, Rawls'ta kapalı bir toplum varsayımının *Bir Adalet Teorisi*'nden itibaren belirleyici, hatta Rawls'un toplum tanımı ve hakkaniyet olarak adalet teorisinin "sınırları" konusundaki ısrarı göz önüne alındığında gerekli de olduğunun altını çizmek gerekir. Giriş bölümünde değinilen Rawls'un toplum ve birey tanımlarını hatırlayalım. Rawls toplumu karşılıklı avantaja dayalı üretken bir işbirliği olarak tanımlar,[60] vatandaşlar ise bu üretken işbirliğine aktif olarak katılan ve bu katkılarına istinaden birlikte üretmiş oldukları toplumsal üründen hak talebinde bulunan kişilerdir.[61] Fark ilkesi toplumda yeniden dağıtıla-

---

[58] *A.g.e.*, s. 305-306, vurgular bana ait.

[59] O. O'Neill, s. 360.

[60] J. Rawls, s. 84.

[61] J. Rawls, s. 50, s. 61.

cak ürünlerle bu ürünlerin dağıtılacağı kişiler arasındaki üretim ilişkilerini varsayar. Yeniden dağıtılacak ürün zaten o ürünün dağıtılacağı kişiler tarafından üretilmiştir. Dolayısıyla fark ilkesi bir sadaka ya da yardım ilkesi değildir.[62] Fark ilkesi geçmişte yaşanan adaletsizlikleri düzeltecek bir tazminat ilkesi de değildir (Rawls bunun için ayrı bir *tazminat ilkesi* (*principle of redress*) gerektiğini söyler). Rawls benzer şekilde fark ilkesinin uluslararası ölçekte uygulanabileceğini savunan kozmopolit yorumlara direnir.[63] Hakkaniyet olarak adalet teorisinin "sınırlarını" sıklıkla vurgular, adalet ilkeleri her durum ya da her ilişki türünü düzenlemek için uygun değildir. Örneğin, adalet ilkeleri bireyler arası ilişkileri düzenleyemez, kişilerden günlük yaşantılarındaki bireysel kararlarında toplumdaki en az avantajlı olanı en iyi duruma getirecek şekilde kararlar alması beklenmez;[64] ya da uluslararası ilişkileri veyahut insan olmayan canlılara karşı yükümlülükleri. Benzer şekilde adalet ilkeleri içinde yaşadığımız toplumdaki diğer insanlarla vatandaşlar ve birlik-

---

62 Fark ilkesinde talep edilen adil yeniden paylaşım bireylerin toplumun daha az avantajlı olan üyelerine karşı bir yardımı (sadakası), bireylerin başka aidiyetler çerçevesinde duyduğu bir tür kardeşlik hissinin ifadesi, ya da toplumdaki avantajlı durumdakilerin bu konumlarını sürdürebilmek için vermek zorunda kaldıkları bir taviz değildir (Rawls'un sosyal devleti bu anlayış sebebiyle eleştirir). Tam tersi, toplumda en az avantajlı olanların toplumsal iş bölümüne katkıda bulunmasından (hatta toplumda avantajlı olanların faydalandığı eşitsizliklere rıza göstermelerinden) kaynaklı hakları ya da paylarıdır. Rawls'a göre serbest piyasa ekonomisinde belirlenen gelir dağılımı toplumsal işbirliğini dikkate almaz, bu eksiklik fark ilkesiyle düzeltilir.

63 Fark ilkesinin uluslararası üretim ilişkilerine genişletilebileceği görüşü için bkz. T. Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

64 Adalet ilkelerinin kurumlarla sınırlandırılamayacağı, bireylerin günlük ilişkilerini de kapsaması gerektiği ve *adalet ahlakı* (*the ethos of justice*) fikri için bkz. G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

te üreten üreticiler olarak ilişkilerimizi düzenlemek içindir, aynı kişilerle insan olarak ilişkilerimizi ya da aynı ailenin, dinin veya cemaatin mensupları olarak ilişkilerimizi başka ilkeler düzenleyecek, bu ilişkilerde başka sorumluluklar ve yükümlülükler olacaktır. Benzer şekilde, Rawls toplumsal yapının düzenlenmesindeki şans öğesinin etkisinin düzeltilmesini istemekle birlikte, teorisinin *şans eşitlikçiliği* (*luck egalitarianism*) yorumlarına direnir. Şans öğesi her zaman değil, sadece vatandaşlar arası eşitliği zedelediği ölçüde adaletin konusudur.[65] Özetle, Rawls hakkaniyet olarak adalet teorisinin sınırlarını belirgin bir şekilde çizer ve teorinin kapsamının bir devletin eşit vatandaşları arasındaki ilişkiler ve sorumluluklar temelinden başka alanlara genişletilmesine (burada tek tek değinemeyeceğimiz sebeplerle) direnir. Ona göre, insan ilişkilerinin her alanını düzenleyecek tek bir adalet anlayışı yoktur; en fazla bu farklı alanları düzenleyecek farklı ilkelerin birbiriyle uyumlu olmasını bekleyebileceğimizi söyler.

4. Kantçı Otonomi

Rawls *Bir Adalet Teorisi* kitabında "Kantçı Yorum" bölümünde, hakkaniyet olarak adalet görüşünün *otonomi ilkesi* ve *kategorik buyruk* temellerinde Kantçı bir yorumunun verilebileceğini söyler[66] ve bilgisizlik perdesi anlayışının Kant etiğindeki örtük varlığına işaret eder.[67] Stephen Darwall'a göre, Rawls, hakkaniyet olarak adalet görüşüne Kant felsefesi üzerinden bir gerekçelendirme verilebileceğini söyleyerek adalet ilkelerine *düşünümsel denge*den daha güçlü (pratik aklın yetilerin-

[65] Rawls'un fark ilkesinin şans eşitlikçiliğini gerektirmediği görüşü için bkz. E. Anderson, "What is the Point of Equality?" *Ethics*, 109 (2), 1999, s. 287 -337.

[66] J. Rawls, § 40, s. 251-257.

[67] *A.g.e.*, s. 140.

de temellenecek) bir destek verilebileceğini de iddia eder. Yani Rawls teorisini desteklemek için Kant'a başvurur ve başlangıç durumundaki kısıtların ve koşulların Kantçı bir temelde açıklanabileceğini ileri sürer.[68] "Kantçı Yorum"da Rawls kendi adalet teorisinde olduğu gibi Kant'ta da ahlak yasalarının rasyonel bir seçim sürecinin ürünü olduğunu vurgular. Kant'a göre bir kişi ancak eyleminin ilkeleri kendisi tarafından seçilmişse ve bu seçim onun özgür ve eşit rasyonel bir varlık olarak doğasını mümkün olan en uygun şekilde ifade ettiğinde *otonom* olabilir. Rawls'a göre başlangıç durumu tam da Kant'taki otonomi ilkesini sağlayacak şekilde işlemektedir. Bilgisizlik perdesi, bireylerin kategorik olmayan (koşullu) ilkeler seçmelerini engeller, seçilen ilkeler bireylerin sosyal sınıfı, doğal yetenekleri, içinde bulunduğu toplumun koşulları ya da bireysel istekleri tarafından belirlenmez. Rawls'a göre, adalet ilkeleri Kant'ın ahlak teorisindeki kategorik imperatiflere (koşulsuz buyruklara) karşılık gelir.[69] Rawls'a göre adalet ilkelerine uygun davranmak koşulsuz buyruğa uygun davranmakla eştir, çünkü adalet ilkeleri de koşulsuz buyruklar gibi bireysel hedeflerimizden bağımsız olarak seçilir ve bağlayıcıdır. Buna karşın, hipotetik imperatifler koşullu buyruklardır, verili bir amaca ulaşmamızda atılması gereken adımları gösterirler. Burada bir sorunla karşılaşılır.

Giriş bölümünde gösterildiği üzere, Rawls'a göre kişiler adalet ilkelerini kendi bireysel çıkarları için değil (ki başlangıç durumunda bu çıkarların ne olduğunu bilmezler), *birincil iyiler* dediğimiz, insan doğasına içkin, genel ihtiyaçlar olarak düşünebileceğimiz ve her rasyonel yaşam planın eşit şekilde parçası olan "iyi"lerden mümkün olan en fazlasına ulaşmak için seçerler. Rawls'a göre bu durum adalet ilkelerini hipotetik ilkeler yapmaz, çünkü bu iyiler herkes ve her yaşam planı

---

[68] S.L. Darwall, "A Defense of the Kantian Interpretation," *Ethics.* 86 (2), 1976, s. 164-170.

[69] J. Rawls, s. 253.

için benzer ve gerekliđir. Burada Kant'ın kategorik imperatif prosedürü ile bir fark ortaya çıkıyor. Kant'ın kategorik imperatif yönteminde kişiler kendi maximlerinin evrensel yasalar olmalarını isteyip istemeyeceklerini düşünürken seçimlerini yönlendirecek Rawls'dakine benzer iyilerden yararlanmazlar. Rawls, Kant üzerine verdiği derslerde Kant'ın dördüncü örneği olan kayıtsızlık maximini tartışırken, Kant'ın açık bir şekilde bahsetmese de bir "hakiki insan ihtiyaçları" anlayışına yaslandığını söyler.[70] Örneğin, karşılıklı yardım ödevinde (*the duty of mutual aid*), Rawls'a göre kişiler insan olarak "sevgiye ve şefkate" olan (ya da bir gün olabilecek) ihtiyaçları temelinde maximlerinin evrenselleştirilemeyeceğini görürler.[71] Dolayısıyla derslerdeki Kant okumasıyla birlikte düşündüğümüzde Rawls birincil iyilere benzer bir fikrin örtük bir şekilde Kant'ın argümanında olduğunu düşünmektedir. Oliver A. Johnson, başlangıç durumunda adalet ilkelerinin birincil iyilere ulaşmak için, bir diğer deyişle kişisel çıkarlar temelinde seçilmelerinden dolayı hipotetik olduğunu savunur.[72] Bu ve benzer eleştirileri (örneğin birincil iyilerin her yaşam planı için eşit oranda gerekli olmayacağı eleştirisi gibi) yanıtlamak için Rawls "Kantçı Konstrüktivizm" makalesinde birincil iyiler görüşünü Kantçı bir temelde yeniden ifade eder. Bunun diğer bir sebebi de birincil iyilerin Kantçı ahlaki kişi anlayışıyla olan bağlantısının açığa çıkarılmasına olan ihtiyaç olarak görülebilir. Yeni haliyle, birincil iyiler herhangi bir iyi anlayışına ulaşmak için değil, kişiler kendilerini belli bir şekilde, yani bir iyi anlayışına sahip rasyonel varlıklar olarak, düşündükleri zaman gereklidir. Bu noktada, birincil iyiler, bireyleri ahlaki kişiler kılan ahlak kapasitelerini gerçekleştirmelerine yarayacak *en yüksek dereceli*

---

70 J. Rawls, s. 173-174; "A Kantian Conception of Equality," s. 265.

71 J. Rawls, s. 318.

72 Oliver A. Johnson, "The Kantian Interpretation," *Ethics* 85, 1974, s. 58-66.

çıkarlar (*highest-order interests*) olarak yeniden tanımlanır. En yüksek-dereceli çıkarlar olarak birincil iyiler "tamamen psikolojik, istatistiksel veya tarihsel bir araştırma" sonucu değil, belli bir "kişi" anlayışının (Kantçı ahlaki kişi) hayata geçirilebilmesi için gerekli unsurlar olarak betimlenir.[73] Bireyler *Bir Adalet Teorisi*'nde belirtildiği gibi kendi kişisel iyi anlayışlarına ulaşabilmek için değil, onları ahlaki kişiler kılan ahlak kapasitelerini (bu kapasiteler bir iyi anlayışına sahip olma yetisi ve adalet duygusu yetisidir) geliştirebilmek ve kullanabilmek için bu en yüksek-dereceli çıkarları en yüksek seviyeye taşımaya çalışır. Özetle, Rawls birincil iyiler görüşüne gelen eleştirileri cevaplayabilmek için onun Kantçı ahlaki kişi anlayışıyla olan bağını vurgular.

Yukarıda değindiğimiz "doğru ve iyinin uyumu" tezinde belirtildiği üzere, Rawls adalet ilkelerine uygun davrandığımızda "doğamızı" özgür ve eşit rasyonel varlıklar olarak ifade ettiğimizi ve doğamızı bu şekilde ifade etmeye yönelik her şeyin üzerinde bir "isteğimiz" olduğunu söyler.

> Taraflar numenal özler olarak istedikleri ilkeleri seçmekte tam olarak özgürdür; fakat aynı zamanda tam da bu seçme özgürlükleriyle kavranabilir evrenin üyeleri olarak doğalarını özgür ve eşit olarak ifade etmeyi *arzular*, yani dünyaya bu şekilde bakan varlıklar olarak ve bu bakış açısını toplumun bir üyesi olarak yaşamlarında ifade ederek. Bilinçli bir şekilde izlendiğinde ve günlük hayatta onlara uygun davranıldığında hangi ilkelerin topluluklarında bu özgürlüğü, yani doğal tesadüflerden ve sosyal rastlantılardan bağımsız olmayı, en iyi şekilde gerçekleştireceğine karar vermelidirler. (...) Dolayısıyla, insanlar özgürlüklerini, yani doğal ve toplumsal rastlantılardan bağımsızlıklarını başlangıç durumunda onayladıkları şekilde davranarak *ifade* ederler.[74]

---

[73] J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," s. 314-315.

[74] J. Rawls, s. 255-256.

Rawls'a göre, Kant için kendi koyduğumuz yasalara uygun davrandığımızda öz-saygı ya da özdeğer hislerini duymamızın ya da bunu başaramadığımızda utanç duyuyor olmamızın (suçluluk değil) nedeni ahlak yasasına uygun olarak davranan kişinin kendi doğasını "yasa koyucu" özgür bir varlık olarak ifade edebilmesinin kişi için önemiyle anlaşılabilir. Bunu yapamadığımızda, yani kendi koyduğumuz yasalara göre değil, daha düşük bir düzene, doğal rastlantılara tâbi olduğumuzda ise suçluluk değil, utanç duyarız. Rawls'a göre Kant'ın ahlak felsefesi Rousseau'da bulunan özgürlüğün kendi koyduğumuz yasalara uygun davranmak olduğu fikrini geliştirmektedir. Bu bağlamda Kant ahlakı sert bir komut ahlakı değil, karşılıklı saygı ve özsaygı ahlakıdır.[75]

Teori sonrası makalelerinde, Rawls kendi teorisindeki özgürlük anlayışını Kantçı temellerde ortaya koymaya devam eder. "Kantçı Bir Eşitlik Anlayışı" makalesinde hakkaniyet olarak adalet teorisinin Kant'ın pozitif ve negatif özgürlük anlayışı temelinde düşünebileceğimizi söyler. Rawls, Kant'ın negatif özgürlüğü "yabancı nedenlerin belirlenmesinden bağımsız olarak hareket edebilmek" olarak tanımladığını ve Kant'a göre "doğal zorunluluklar doğrultusunda hareket etmenin kendini doğanın heteronomisine tâbi kılmak" demek olduğunu söyler. Başlangıç durumunun katı yorumu (kişisel bilginin tümüyle engellenmesi), yani *kalın* (*thick*) *bilgisizlik perdesi* adalet ilkelerinin doğal ya da toplumsal olumsallıklar ya da tesadüfler (dışsal nedenler) tarafından belirlenmesini engeller. Kişiler negatif anlamda özgürdür, çünkü başlangıç durumundaki kararları "şans ya da tesadüfler"den bağımsızdır. Bu şekilde seçilmiş ilkeleri hayata geçiren bir toplum ise Rawls'a göre pozitif anlamda özgür olacaktır, çünkü bireylerin özgür ve eşit ahlaki kişiler olduğu anlayışı ilkelerin seçimini belirler (ilkeler kişilerin kendilerini özgür ve eşit ahlaki kişiler olarak gördükleri

[75] *A.g.e.*, s. 256.

bir durumda seçilir) ve ilkeler kişilerin kendilerine verdikleri bir adalet anlayışını (kendilerine koydukları yasaları) yansıtır. Dolayısıyla adalet ilkelerine göre düzenlenmiş bir toplum hem kişilerin kendilerini özgür ve eşit ahlaki kişiler olarak gerçekleştirdiği hem de kendi koydukları yasalara göre yönetildikleri bir toplumdur. Kişiler pozitif özgürlüğe bu şekilde ulaşır.[76]

"Kantçı Konstrüktivizm"de ise *rasyonel otonomi* (*rational autonomy*) ve *tam otonomi* (*full autonomy*) arasında bir ayrım yapar. Başlangıç durumunda taraflar inşanın failleri olarak, yani verilen alternatif adalet anlayışları arasında rasyonel çıkarlarını en iyi hangi anlayış gözetiyorsa buna göre seçim yapar, verili herhangi bir doğruluk ya da adalet anlayışına göre değil. Rawls'a göre kişilerin kendilerine bu şekilde yasa koymaları onları rasyonel otonom yaparken, iyi-düzenlenmiş toplumda bu ilkelere uygun davranan vatandaşlar olarak tam otonomdurlar, yani kendi koydukları yasalara uygun davranmaktadırlar. Bunun sebebi yine ilkelerin kişilerin özgür ve eşit ahlaki kişiler olarak temsil edildiği bir durumda seçilmiş olması ve kararlarını belirleyen çıkarların herhangi bir çıkarları değil, onların ahlaki kişiler olarak en yüksek-dereceli çıkarları olmasıdır. Dolayısıyla, adalet ilkelerine uygun davranmak aynı zamanda kendilerini özgür ve eşit ahlaki varlıklar olarak gerçekleştirmek demektir.[77]

Kant Sonrası ya da Siyasal Konstrüktivizm

Bir Adalet Teorisi'nin Kantçı özünü ve hedeflerini *Teori* sonrasındaki bir dizi makalede belirginleştiren Rawls, aynı zamanda çoğulcu bir toplumda herkesin bu *kapsamlı Kantçı*

[76] J. Rawls, "A Kantian Conception of Equality," "A Kantian Conception of Equality," *John Rawls: Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge: Harvard University Press, s. 264-266.

[77] J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," s. 315.

doktrini kabul etmeyeceğini, bunun dışında başka makul kapsamlı doktrinlerin de olabileceğini görür ve metafizik olmayan sadece siyasal alanda kendini sınırlayabilen bir *örtüşen konsensüsün* (*overlapping consensus*) imkânlarını araştırmaya başlar. Rawls için *Bir Adalet Teorisi*'ndeki adalet görüşü teoriye içkin bir çelişki üretmektedir. Hakkaniyet olarak adalet teorisi anayasal demokratik bir rejimi talep eder, ama özgürlüğü koruyan ve teşvik eden bu kurumlarının uzun vadede makul çoğulculuğa yol açması kaçınılmazdır. Yani başlangıçta herkes aynı adalet görüşüne sahip olsa bile zaman içinde özgürlüklerin kullanımı farklılaşmalara ve makul çoğulculuğa sebep olacaktır. *Teori* bütün vatandaşların açıkça Kantçı unsurlar içeren tek ve aynı kapsamlı hakkaniyet olarak adalet anlayışında uzlaşacağını ve toplumsal birliğin bu ortak kamusal adalet anlayışı üzerinde kurulacağını savunmaktadır. Bunun "imkânsızlığı" Rawls'u *Siyasal Liberalizm*'de kapsamlı olmayan, fakat makul kapsamlı doktrinler tarafından benimsenebilecek *siyasal adalet görüşünü* (*political conception of justice*) araştırmaya yöneltir. Rawls'un siyasal adalet görüşünü detaylı bir şekilde incelemek bu bölümün kapsamını aşacaktır. Burada sadece Rawls'un bu döneminde Kant'la nasıl ayrıştığı kısaca gösterilmeye çalışılacak.

Siyasal Liberalizm'in "Giriş" bölümündeki bir dipnotta Rawls, *Teori*'de ve Kantçı konstrüktivizm döneminde bulunmayan, *siyasal* ve *ahlaki otonomi* arasında bir ayrım yapar. Bu ayrıma göre siyasal adalet anlayışının sadece siyasal otonomiyi hedeflediğini, ahlaki otonominin ise kapsamlı Kantçı liberal doktrinin bir parçası olduğunu belirtir. Buna göre, siyasal otonomi yasal bağımsızlık ve siyasal gücün vatandaşlar arasında eşit paylaşımını betimlerken, ahlaki otonomi daha kapsamlıdır ve Mill'in bireysellik ideali ya da Kant'ın otonomi doktrininde olduğu gibi hayatın bütün unsurlarını kapsayan genel bir yaşam anlayışını betimler. Rawls'a göre makul çoğulcu bir toplum ahlaki otonomiyi he-

defleyemez, çünkü örneğin dindar vatandaşlar ahlaki otonomiyi yaşamlarının bir parçası olarak görmeyecek, hatta reddedeceklerdir. Buna rağmen bu makul dindar doktrinler ortak bir siyasal adalet anlayışını kabul edebilir, kendi kapsamlı doktrinleri üzerinden benimseyebilir. Dolayısıyla, Rawls *Teori*'deki gibi (doğru ve iyinin uyumu ve tam otonomi görüşlerinde ifadesini bulan) ahlaki otonomiyi savunan bir görüşün makul çoğulcu bir toplumdaki bütün vatandaşlara gerekçelendirilmesinin mümkün olmadığını kabul eder. Yine bu nedenle, Rawls *Teori*'deki Kantçı ahlaki kişi kavramının yerine siyasal kişi kavramını koyar. *Siyasal Liberalizm*'de kişiler sadece siyasal düzlemde siyasal haklar ve ödevleri olan ve diğer kişilerle yurttaşlık temelinde ilişkileri olan özgür ve eşit yurttaşlar olarak anlaşılır. Buna göre, birey kendisini bireysel yaşantısında Kantçı anlamda otonom bir birey olarak değil de dini buyruğa boyun eğen ve bu şekilde Tanrı'nın inayetine layık olacağını düşünen bir inanan olarak görüyor olabilir, yine de siyasal alanda bir devletin eşit haklara sahip yurttaşı olarak görebilir, *siyasal adalet anlayışını* kendi kapsamlı doktrinim içerisinden benimseyebilir. Gelinen bu noktada Rawls artık Kantçı konstrüktivizmi değil, daha sınırlı bir uzlaşıyı hedefleyen ve daha mütevazi *siyasal konstrüktivizmi* savunmaktadır.[78]

Sonuç Yerine

Bu bölümde çağımızın en önde gelen siyaset kuramcılarından John Rawls'un düşüncesinin Kantçı temelleri Rawls'un eserleri üzerinden incelenmeye çalışıldı. Yazının başında Rawls'un entelektüel hayatı boyunca sürmüş Kant düşüncesine nüfuz etme çabasına ve tam anlamıyla nüfuz edebilmenin imkânsızlığına olan inancına bir alıntıyla yer verilmişti.

[78] J. Rawls, "Siyasal Konstrüktivizm," 2005, s. 99-129.

Bu yazı için de benzer bir imkânsızlık söz konusu. Rawls'un Kant felsefesiyle etkileşiminin kapsamı düşünüldüğünde, bu bölümde ancak bu ilişkinin bir bölümüne, büyük ölçüde Rawls'un Kantçı olarak adlandırdığı, Kant felsefesiyle kendi düşüncesi arasında açık ilişkiler kurduğu unsurlara bakılabildi. Örneğin Rawls'un Kant okumasına (ders notlarına), Rawls'un Kant'a yapılmış olan eleştirilere hem derslerinde hem de kendi adalet teorisi üzerinden vermiş olduğu cevaplara, Rawls'un Kant yorumunun bütününe ve Rawls'un yorumuna gelen eleştirilere büyük ölçüde değinilemedi. Ayrıca Rawls'un Kant felsefesiyle olan ilişkisini Rawls'un kurduğu bağlantıların ötesine taşıyan, hatta Rawls'un adalet teorisindeki bazı sorunları Kant düşüncesi üzerinden çözmeye çalışan felsefi projelerden de bahsedilmedi.[79] Bunların her biri ayrı çalışmaların konusu olacak kadar kapsamlı ve ilginç projeler. Kitabın bu bölümü yalnızca Rawls'un adalet kuramının Kant felsefesiyle olan ilişkisine ve Kant'la yaşam boyu süren bu diyaloğun Rawls'un düşüncesinde meydana getirdiği dönüşümlere bir giriş niteliğinde olma iddiasını taşıyor.

Kaynakça

Anderson, E. (1999). "What is the Point of Equality?" *Ethics* 109:2, s. 287-337.

Cohen, G.A. (2008). *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Darwall, S.L. (1976). "A Defense of the Kantian Interpretation," *Ethics* 86:2, s. 164-170.

[79] Bu projelerden bazıları bkz: N. Tampio, "Rawls and the Kantian Ethos," *Polity* 39 (1): 2007, s. 79-102; R.S. Taylor, *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2011; P. Guyer, "Principles of Justice, Primary Goods and Categories of Right: Rawls and Kant," *Kantian Review* 23 (4), 2018, s. 581; A. Kaufmann, "Rawls and Kantian Constructivism," *Kantian Review* 17 (2), 2012, s. 227-256.

Freeman, S. (2007). *Rawls*, New York: Routledge.

Guyer, P. (2018). "Principles of Justice, Primary Goods and Categories of Right: Rawls and Kant," *Kantian Review* 23:4, s. 581-613.

Johnson, O.A. (1974). "The Kantian Interpretation," *Ethics* 85, s. 58-66.

Kant, I. (1778/1996). "Critique of Practical Reason," *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, ed. A. Wood; çeviren M.J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1793/1991). "Theory and Practice," *Kant: Political Writings*, ed. H. Reiss; çeviren H.B. Nisbet Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1795/1991). "Perpetual Peace," *Kant: Political Writings*, ed. H. Reiss; çeviren H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2007). *Critique of Pure Reason*, ed. ve çeviren P. Guyer ve A.W. Wood, New York: Cambridge University Press.

Kaufmann, A. (2012). "Rawls and Kantian Constructivism," *Kantian Review* 17:2, s. 227-256.

Johnson, O.A. (1974). "The Kantian Interpretation," *Ethics* 85:1, s. 58-66.

O'Neill, O. (2006). "Constructivism in Rawls and Kant," *Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge: Cambridge University Press.

Pogge, T. (1989). *Realizing Rawls*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (1975/1999). "A Kantian Conception of Equality," *John Rawls: Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (1980/1999). "Kantian Constructivism in Moral Theory," *John Rawls: Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (1988). "The Priority of Right over the Ideas of Good," *John Rawls: Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (2000). *John Rawls: Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. B. Herman, Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. E. Kelly, Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Sevinç, T. (2015). *Rawls'u Yeniden Düşünmek: Adalet ve Dayanışma*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Tampio, N. (2007). "Rawls and the Kantian Ethos," *Polity* 39: 1, s. 79-102.

Taylor, R.S. (2011). *Reconstructing Rawls: The Kantian Foundations of Justice as Fairness*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

XVII

LYOTARD

Öznenin ve Müştereğin Bozulması

Emine Sarıkartal

Toplumsal tarihçi Arlette Farge, bir olayın ne olduğunu tanımlamaya çalışırken onun hislerle ilişkisine dikkat çeker: "Doğası ne olursa olsun olay, hislere ait geniş sahanın içinde üretilir, yer değiştirir ve tamamlanır."[1] Farge'a göre tarih, büyük olayların ve onların aktörleri olan başlıca figürlerin arka arkaya dizilmesinden ibaret değildir. Popüler kimliklerin ve davranışların araştırılması, olayın kendine has zamansallığını anlamayı kolaylaştırır. Zamanın monoton akışı içinde sivrilen büyük olaylar yerine, içinde belirdikleri geniş alanla birlikte küçük olayları düşünmeye çalışmak, bakış açısını yeniden ayarlamak gerekir. Farge'ın benimsediği bu tarih anlayışı, 1960'lardan beri Fransız felsefesi içinde gelişen olay düşüncesinden beslenir. Michel Foucault'nun "arkeoloji" kavramında veya Gilles Deleuze'ün "olay" ontolojisinde izlerini bulacağımız bu düşünceyi, Jean-François

1 A. Farge, "Penser et définir l'évenement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux," *Terrain* 38, 2002, s. 67-78.

Lyotard da olay sorunsalında devralır. Lyotard'ın düşündüğü anlamda olay, tarihsel veya kavramsal olarak belirsiz bir fark, tekillik, olumsallıktır. Olayın belirlenerek üzerinin örtülmesi, son kertede kaçınılmaz olsa da sistematik hale geldiğinde totalitarizm tehlikesi doğurur. Bu yüzden olayın ortaya çıkışına izin vermek, onu belirsizliği içinde kabul edebilmek önemlidir. Hatta politikadan hayli uzaklaşmış olan Lyotard için bu, totalitarizme direnmenin bir yoludur. Bu direniş arzusunda etik bir boyut olsa da Lyotard esas olarak sanat ve yazının bunu başarabileceğini düşünür.

Lyotard'ın Kant okumasını işte bu çerçeveye oturtabiliriz. İlk bakışta Kant felsefesinin temel kavramlarına uzak görünen bu çerçeve, Lyotard'ın bu kavramları nasıl yorumladığını anlamak açısından yol gösterici olabilir. En baştan belirtelim ki hem Lyotard takipçileri hem de Kantçı felsefeyi savunanlar arasında, Lyotard'ın Kant okumasını sorunlu bulanlara rastlamak mümkün. Kimilerine göre bu okuma ne Lyotardcı ne de Kantçı olan bir Kant okuması. Şüphesiz Kant felsefesini katı sınırlar içinde değerlendiren bir bakış açısından bu eleştiri son derece haklı bir eleştiri. Lyotard'ın Kant okuması, katı anlamda Kantçı bir okuma değil ve Kant'ın kavramlarını yer yer bozulmaya tâbi tutuyor. Bu bozulmanın daha genel anlamda Kant'tan esinlenip esinlenmediği sorusunu bir kenara bırakalım. Aynı şekilde, Kant felsefesini katı bir sisteme dönüştürmenin ne kadar Kantçı olduğu sorusuna da burada değinmeyelim. Geliştirdiği olay felsefesinin bakış açısından Lyotard'ın Kant'ı nasıl gördüğünü anlamaya çalışalım.

Bu bakış açısının ortaya koyduğu ve değinilmesi gereken felsefi sorunlar var. Lyotard'ın Kant felsefesinden bahsettiği yazılarında Kant'ı okuma biçiminin bazı kavramlar karşısında aldığı felsefi tavra doğrudan bağlı olduğunu gözlemleyebiliriz. Çoğunlukla olay sorunsalından gelen bu tavrın tamamını bu yazıda irdelemek mümkün değil. Dolayısıyla biraz da keyfî bir seçim yaparak, Lyotard'ın Kant okumasında bakış açısını belirlemek (ve kavramsal bozulmaya yol açmak)

bakımından öne çıktığını düşündüğüm iki kavram üzerinde yoğunlaşacağım: Özne ve müşterek kavramları. Elbette Lyotard'ın Kant okumasının bu iki kavram etrafında düşünülemeyecek boyutları var ve bunlardan da bu yazıda bahsedeceğim. Ama yazının odak noktasında, Lyotard'ın özne ve müşterek kavramları karşısındaki tavrının, Kant okuması üzerindeki etkisi bulunacak. Buradan hareketle iki metin üzerinde çokça duracağım: 1983 tarihli *Ayrışma* kitabındaki Kant notları[2] ve 1987 tarihli "Sensus Communis" makalesi.[3] *Ayrışma*'daki tartışmadan hareketle geliştirilen *Coşku* metnine ayrıca değinmeyeceğim, çünkü hem bu tartışmanın *Ayrışma*'daki sentetik hali, burada kurmaya çalıştığım sorunsal açısından yeterli görünüyor hem de uzun ve detaylı bir metin olan *Coşku*'yu ayrı bir yazıda incelemek gerekeceğini düşünüyorum. Aynı şekilde *Hakkıyla*'da kısaca yürütülen Kant tartışmasını da burada dikkate almayacağım.

Lyotard'ın Cümle Ontolojisinde Kant

Lyotard'ın *Ayrışma*'da doğrudan Kant metinlerini tartıştığı notlarla ilgilenmeden önce, burada serimlenen cümle ontolojisi içinde Kant felsefesinin önemli rol oynadığını belirtmekte fayda var. Dil, Lyotard'ın 1970'lerden beri mesele ettiği bir kavramdır. Yapısalcılığın felsefe, psikanaliz, dilbilim ve antropoloji gibi alanlarda baskın düşünme biçimini belirlediği bu dönemde, Lyotard dili ısrarla kavramsal ve mantıksal bir kökene gönderir. Dilin her yerde olduğunu söylemek, kavramın, idrak edilir (*intelligible*) olanın ve sis-

---

[2] J.-F. Lyotard, *Le différend*, çeviren E. Sarıkartal, İstanbul: İnka Kitap, 2020.

[3] J.-F. Lyotard, "Sensus Communis," *Le Cahier (Collège International de Philosophie)* 3:67-87, 1987. Bu metin, 25 Kasım 1986'da Lyotard'ın Collège International de la Philosophie tarafından düzenlenen Forumda yaptığı konuşmanın metnidir.

tem fikrinin üstünlüğünü olumlamaktır. Bunun karşısına Lyotard duyulur (*sensible*) olanı ve tekilliği koyar. Aslında buna karşıtlık demek doğru olmaz, çünkü Lyotard'ın derdi, idrak edilenin veya dili model alan soyut sistemlerin ta kendisinde duyulurun ve tekilliğin yerini düşünmek, bu yerin görünür kılınmasına izin vermektir. Buradan hareketle idraka dayalı bilinç felsefelerine, özellikle de Hegelci eğilimlere karşı bir savunma geliştirir. Burada akla gelen soru şudur: Duyulur tekillikleri idrakın hareketinden korumaya ne gerek var? Lyotard bu soruya verdiği cevapla üzeri kapalı bir politik tavır geliştirir: Kavramın duyulur tekilliği kendi bütünlüğünde içerip ortadan kaldırması totaliter bir harekettir. Buna direnmek anti-totaliter bir tavır olacaktır.

Dolayısıyla Lyotard'ın tavrını dil karşıtı olarak yorumlamak doğru olmaz. Nitekim dil meselesi, Lyotard'ın gündeminden kaybolmaz. Öncelikle *Discours, figure*'de Lyotard, Frege ve Kripke etkisi altında imleme (*signification*) ve belirtme (*désignation*) ayrımına yoğunlaşır. Buradan hareketle bir fenomenoloji eleştirisi ve psikanaliz okuması geliştirir. *Hakkıyla*'da Wittgenstein'ın dil oyunlarından ilham alarak betimleyici ve buyurucu cümleler arasındaki farkı düşünür. *Postmodern Koşul*'daki analizleri destekleyen de bu düşüncedir. *Hakkıyla*'da betimleme ve buyruk arasındaki fark kısaca Kant'taki teori ve pratik ayrımı ışığında tartışılsa da *Ayrışma*'ya kadar Kant'ın bu konuya dahil edilmediğini düşünebiliriz. *Ayrışma*'da ise bu durum değişir. Lyotard, dil dönemecinden geçerken Kant'ın kritik hareketini dil terimlerine dökmekle kalmaz, dilin kendisine Kantçı bir anlam yükler.

Lyotard, *Ayrışma*'da bir cümle ontolojisi kurar. Cümle, tek şüphe edilemez olandır. Düşünen ben şüphe sınavını geçemez ama cümle geçebilir, çünkü *Düşünüyorum* ve *Varım* birer cümledir: "*Şüphe ediyorum* cümlesinden var olduğum neticesi çıkmaz, bir cümle olmuş olduğu çıkar."[4] Öte yandan

[4] J.-F. Lyotard, no. 94, s. 147.

cümlenin kesinliği, özne metafiziğinin düşünen ben'e atfettiği türden bir kesinlik değildir: Bilimsellik iddiası taşıyan bir ispatın konusu olamaz. Cümlenin kesinliği Kantçı anlamda problematik bir kesinliktir, ne doğruluğu ne de yanlışlığı ispatlanabilir. Çünkü cümle, bir lisandaki cümlelerin bütünü olacak bir dili varsayar ve bu dil, bir bütünlüğe gönderdiği için, deneyimde karşılığı bulunan bir kavram değil, ancak bir idedir. Lyotard'a göre cümlenin durumu, estetik refleksiyon yargısının durumuna benzer: Ortaya koyduğu müşterek kullanım değeri, öznel bir evrensellik ve örnek niteliği taşıyan bir zorunluluk bildirir. Dolayısıyla cümlenin, herkesin erişebildiği (katılabildiği, paylaşabildiği) bir genelliğe (ide, yasa) bağlı olduğu düşünülebilir. Bu genellik dildir. Veya dil, bu genellikten ibarettir.

Olay ve Transandantal Estetik

Böylece dil hem genelliği ve kavramsallığı içinde hem de duyulur tekillikleri içeremeyecek şekilde tanımlanmış olur. Kant'ın idrakın (*Verstand*) kavramları ve aklın ideleri arasına koyduğu ayrımdan ilham alan bu tanım, Lyotard'ın yukarıda sözünü ettiğimiz anti-totaliter tavrıyla örtüşür. Gerçekten de Kant'taki anlamıyla ide, total ve mutlak olanı düşünmeye izin verirken onu duyulur deneyimden uzak tutar: Mutlağı deneyimde bulma iddiası, ancak yanılsamaya yol açar. Lyotard yeri geldikçe Kantçı idenin bu özelliğinden faydalanır.

Yine de Lyotard'ın *Ayrışma*'da Kant ile ilgili yazdığı ilk not, olay felsefesinin bakış açısından bir eleştiri yazısıdır. Eleştirinin temelinde ikili bir iddia buluruz: Lyotard'a göre Kant'ın bilgi teorisi hem bir öznenin ön kabulüne hem de veriye dayalı bir nesnenin kurulmasına bağlıdır. Bir yandan yetiler öğretisine dayalı bir tür özne felsefesi, hatta özne metafiziği, diğer yandan bilgi sürecini başlatan bir veri, bir

verilme felsefesi Kant'ın bilgi teorisini mümkün kılmaktadır. Lyotard'a göre bu ikili yapı, olaya yer bırakmaz ve bu yüzden eleştirilmesi gerekir. Çünkü öznenin bilen özne, verinin de bilgi nesnesi haline gelmesi ancak onların olay olarak ortaya çıkışlarının ketlenip bir durumun unsurları olarak belirmeleriyle mümkündür.[5] Lyotard'a göre her olay son kertede bir duruma dönüşecektir ama bu onun ikincil görünümüdür. Başka bir deyişle her durumun altında ilksel bir olay bulunur. Burada ilksellik, belirlenmemişlik anlamındadır. Olay, tüm belirsizliği içinde başa gelendir, başa geldikten sonra çeşitli bakımlardan belirlenir ve durumlaşır.

Bu çerçevede Lyotard, Kant'ı okumaya (ve eleştirmeye) Transandantal Estetik ile başlar. Duyum ve duyarlıktan hareketle bilginin oluşumunu analiz etmeye başlayan Transandantal Estetik, bilindiği gibi saf aklın kritiğinin ilk aşamasıdır. Kant burada "estetik" sözcüğünü hem Alexander Baumgarten'dan esinlenerek hem de Baumgarten'ı eleştirerek kullanır. Baumgarten, *logik* sözcüğünden ilhamla oluşturduğu estetik ifadesiyle duyulur bilgilerin bilimini veya bilginin duyulur kısmını belirtir. Bir tür duyulur bilim yapma, duyulur olanın bilimselliğini temellendirme hedefi taşır. Kant ise bu hedefi gerçekleştirmenin mümkün olmadığı görüşündedir. Kant'a göre duyulur olan, deneyimin ilksel malzemesidir. Duyulur deneyim, bilginin sınırını oluşturduğu halde tek başına bilimsellik iddiasının temelinde bulunamaz. Ancak bilginin başlangıcında, tekil ve çeşitli halde ona rastlanabilir. Duyulur olanın evrensel ve zorunlu bir bilginin konusu/parçası haline gelmesi için *a priori* formlar tarafından işlenmesi, sentezlenmesi gerekir. Kuşkuculuğa düşmeden empirizmin kazanımlarını değerlendirmenin yolu budur. Bu yüzden de estetik adı altında duyulur olanın bilimini yapma iddiası ancak bir yanılsama olabilir. Dolayısıyla Transandantal Estetik bilginin zemininde yatan duyulur

[5] Durum ile olay arasındaki ayrım için bkz. J.-F. Lyotard, *Ayrışma*, s. 170.

deneyimi duyum ve görü seviyesinde temellendirerek, onun sentezlenmesine odaklanır.

Lyotard'ın okumasına göre ise Kant'ın Transandantal Estetik ile başlayan bilgi teorisi, numenal bir olayın olaylıktan çıkıp belirlenmesi sürecini anlatır. Kendinde ne olduğunu bilmediğimiz bir dünya, duyarlık yoluyla bizi etkiler (aslında bunu söylemek, o dünyanın hiç değilse bizim için duyulur olduğunu bildiğimiz anlamına gelir ki Kant bunu reddetmez). Bu etkinin ne olduğunu bilmek yolunda yeti ve güçlerin[6] giriştiği işlemler, Lyotard'a göre başımıza bir olay gelmiş olmasının, yani belirsiz olanla karşılaşmanın kaçınılmaz olarak yarattığı travmanın üzerini örtmenin bir yoludur. Belirsiz olanı belirleyerek zihin, *oldu*'nun (*quod*) etkisinden kurtulur ve *ne oldu* (*quid*) ile ilgilenmeye başlar. Başka bir deyişle, *ne oldu* ile ilgilenmek, *oldu*'nun travmasıyla yüzleşmeden ondan kurtulmanın yoludur.

İlerleyen bölümlerde, Kant'ın estetik kavramına yüklediği anlam dönüştükçe Lyotard'ın bu eleştirisinin de dönüşüm geçirdiğini göreceğiz. Kant'ın estetiğin merkezini duyulandan duyana doğru kaydırdığı metinler söz konusu olduğunda (bununla esas olarak *Yargı Gücünün Kritiği*'ni düşünebiliriz), Lyotard'ın okuması da yeniden şekillenecek ve kendi felsefesindeki özne sorunsalıyla birleşecek.

Ayrışma ve Kritik

Ayrışma'daki ikinci Kant notunda Lyotard, betimleme cümleleri ve buyruk cümleleri arasına koyduğu ayrımı Kant felsefesi bağlamında, özellikle de *Pratik Aklın Kritiği* bağlamında tartışır. Burada akla gelen ilk soru, Lyotard'ın bu ayrımı yaparken zaten Kant'tan esinlenip esinlenmediği so-

[6] Metin boyunca *Kraft* karşılığı olarak "güç," *Vermögen* karşılığı olarak "yeti" sözcüğünü kullanıyorum.

rusudur. Bu soruya, bazı ayrıntılara dikkat etmek şartıyla olumlu yanıt verilebilir. Lyotard betimleme ve buyruk cümlelerinin farkı hakkında düşünmeye, dil felsefesi ve mantık sorunları çerçevesinde başlar. Kant okumaları bu çerçeveye daha sonra katılır ve Lyotard için betimleme ile buyruk arasındaki ayrım, Kant'taki teori ve pratik ayrımına aşağı yukarı paralel hale gelir. Ama bu ayrımın Kant'ın kendi felsefesi için ne kadar belirleyici olduğu düşünüldüğünde, Lyotard'ın buradan hareketle geliştirdiği düşüncenin Kant'a çok şey borçlu olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan bu esinlenme, Kant felsefesine getirilen en sade yorumlardan birine fırsat vermektedir. Lyotard'ın Kant okuması, Kant'ı ısrarla kendi kritik temeline oturtan, Kant felsefesinin rasyonel idealizme veya etiğe doğru çekilmesine izin vermeyen bir yorumdur. Bu bakımdan, giriş paragrafında da söylemeye çalıştığım gibi, Lyotard'ın okumasını fazla sade ve yeterince Kantçı bulmayanlar olabilir.

Peki Kantçı kritikten ne anlıyoruz? Lyotard bu soruya Kant'ı tarihsel bağlamına oturtarak cevap verir. Bir yandan rasyonalist gelenekten gelen ve metafiziği bilim olarak temellendirmeyi sorun edinen Kant, bir yandan da Avrupa Aydınlanma hareketini gündemine alarak felsefe yapmaktadır. Bu durumun ikili sonucu, Kant'ta ayrıştırma ve birlik verme meselelerinin kritik bakışla düşünülmesidir. Bir yandan Kant, metafiziğin imkânını düşünürken aklı sınırlandırmanın zorunlu olduğunu ortaya koyar. Bilindiği gibi bu, aklın farklı kullanımlarını birbirinden ayırmak demektir. Akıl, bilgiye yöneldiğinde, bilinebilir olanın ötesine geçmemelidir ki sağlam bir bilim kurmak mümkün olsun. Bu sınırlar içinde hareket ettiğinde saf akıl, deneyime dair *a priori* yasaların kaynağıdır. Bilinebilir olanın ötesinde ise aklın kullanımı bilgiye değil, eylemeye, yani pratiğe yönelik olacaktır. Bu bakımdan saf pratik akıl, özgür ve özgün eylemlerin ilkesini barındıran akıldır. Eylemlerin doğal nedensellikten ve determinizmden bağımsız olmasının kaynağıdır. Böylece kri-

tik ayrıştırma hareketi, bir yandan teorik akıl ile pratik aklı farklı alanlarda hâkim ve yasa koyucu kılar. Bilimin bâtıl inançlara bulaşmasının önü alınmış olur. Diğer yandan ise aklın birliği meselesi ortaya çıkar. Metafiziğin kavgalarına son vermenin yolu aklın birliğinden vaz geçmek midir? Kant bu soruya son derece incelikli bir cevap verir ve Lyotard bu cevabın altını çizer. Aklın birliği de tıpkı sınırlanması ve bölünmesi gibi, dogmatik değil, kritik bir birlik olacaktır.

Lyotard'a göre bunun işareti, Kantçı aklın, kendi birliğini gerçekleştirmek söz konusu olduğunda analojiler ve karşılaştırmalar yoluyla "-miş gibi (*als ob*)" yapmasıdır. Saf pratik aklın fiilen eylemlerin ilkesi olduğunu ifade eden ahlak yasasında veya doğanın empirik çeşitliliğinin bilen akıl için uygun olduğunu gösteren erekselliğin keşfinde bu analojik yöntemi buluruz: Ahlak yasasıyla belirlenen istencin kuralı, yasaya uygunluk bakımından kendine doğayı ölçüt almalı, onu genel bir tip olarak kabul etmeli ve biçimsel olarak bir doğa yasasıymış gibi geçerli olmalıdır. Empirik çeşitliliği içinde doğayı ele alan yargılama gücü, karşılaştırmalar ve analojiler yoluyla doğanın formlarını sınıflandırırken, duyulur doğanın bir tekniği olabileceğini, yani yargılama gücüne uygun bir erekselliğinin olabileceğini, ancak onu insanın/aklın duyu-üstü bir doğadaki erekselliğiyle karşılaştırarak anlamlandırabilir.

Pratik akıl ile teorik akıl arasındaki kritik birlik, Lyotard'ın okumasında çeşitli yankılar bulur. Lyotard'a göre pratik aklın doğa yasasını biçimsel bir tip gibi kullanması, iki söylem rejimi arasında kurulan bir köprüdür. Bilgi rejimi (*Biliyorum*) ile ahlaklılık rejimi (*Yapmalısın*) arasındaki bir köprüdür bu. Aklın birliği sorununu dil felsefesiyle ilişkilendiren bu okumanın bir sonucu da Kant ahlakını Levinas'ın etiğiyle yakınlaştırmasıdır. Bilindiği gibi Levinas etik ilişkiyi, ben'den önce başka'nın konuştuğu, ben'in ancak bu hitapla birlikte kurulduğu, başka'ya cevap vermekle en baştan yükümlü olarak varolduğu bir ilişki olarak kurgu-

lar. Bu ilişkide mutlak olan başkadır, ben başkaya tâbidir. Kant okumasında bu kurgudan esinlenen Lyotard, herhangi bir çıkarım yoluyla ulaşılamayan, koşullanmamış ve özgür eylemlerin koşulu olan Kantçı ahlak yasasını Levinas felsefesindeki mutlak başkaya benzetir. Kaynağı ispatlanamaz olan ve eyleyecek olanda yasaya karşı uyanan yükümlülük, saygı ve dikkat (*Achtung*) duygusuyla ancak refleksif bir işaret veren kategorik buyruk, Levinas'taki mutlak başka gibi özneyi ele geçirir. Lyotard'ın terimleriyle bu durumda özne, ben değil, kendisine hitap edilen bir sen'dir (*Yapmalısın*).

Burada Lyotard'ın okumasına göre eyleyen, iki yandan sınırlanmıştır. Bir yandan öznelliğine kavuşamaz: Özgürlüğü, ancak yükümlü kılınmış bir sen olmasına bağlıdır, eylerken bile ben merciine geçemez. Diğer yandan benzerleriyle bir müştereği yoktur: Ancak başka'nın, benzemeyenin hitap ettiği sen'dir. Akıllı pratik varlıkların müştereği, bu yüzden ancak bir İde olabilir. Bu ikili koşul yerine gelmediğinde Lyotard'a göre Kant ahlakı transandantal olma özelliğini kaybeder. Nitekim Kant'ın insanlığı akıllı pratik varlıkların müştereğine dahil etmesi, Lyotard'a göre ideal olan ile empirik olan arasında bir karışıklık yaratır. Pratik ve teori ayrımını tehdit eden bu karışıklık, transandantal yanılsama tehlikesine kapı aralamaktadır. Lyotard benzer bir okumayı Kant'ın *sensus communis* anlayışını yorumlarken de yapacaktır.

Levinas felsefesiyle Kant ahlakı arasında böyle bir yakınlık kurmanın ne kadar mümkün olduğu sorgulanabilir.[7] Ahlak yasasının çıkarımla varılamayacak bir koşul olmasıyla Levinasçı başka'nın mutlaklığı ilk bakışta birbirine paralel gibi görülebilir. Ama Kant ahlakında eyleyen kişinin, başka'nın çağrısıyla öznelikten yoksun bırakılan, neredeyse

---

[7] Bkz. Y.C. Uslu, *Le rôle de la conscience de soi dans la subjectivité humaine chez Kant et Levinas*, Yayımlanmamış Doktora tezi, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi, 2020.

esir alınan bir sen'e indirgenemeyecek boyutları vardır. Ahlak yasasına karşı yükümlülük hisseden pratik özne, ahlaklı davranmak söz konusu olduğunda kendisinden başka kimseye devredemeyeceği özgün bir eylemin eşiğindedir. Burada dikkat çekici olan, sorumluluğun devredilemezliği kadar, ahlakın öznesine düşen eylemin özgünlüğüdür. Kant, teorik aklın kullanımı içinde sınırlı bıraktığı özne meselesini, pratik akıl söz konusu olduğunda farklı bir boyuta taşır. Bilen özne kendini kendine ispatlayamaz ama eyleyen öznenin bu ispata ihtiyacı yoktur. Nihayetinde Levinas'ın etiği teorinin önüne koyarken esinlendiği Kantçı ayrıma haklı olarak dikkat çeken Lyotard, kendi felsefesinde öznenin birliğini, hatta varlığını sorgulama amacı güttüğünden, Kant ve Levinas yakınlaşmasının sınırlarını olabildiğince zorlar.

Ayrışma'daki üçüncü Kant notu ise yargı gücünün ve genel olarak üçüncü *Kritik*'in Kant felsefesinde tuttuğu yere odaklanır. Lyotard'ın ilk dikkat çektiği konu, yargı gücünün her tür yargı ediminde payı olduğudur. Kant, empirik çeşitliliği içinde doğayı anlamaya çalışan refleksif yargıları konu edinen *Yargı Gücünün Kritiği*'nde, refleksiyonun estetik ve teleolojik kullanımlarından bahseder. Ama Lyotard'ın altını çizdiği gibi, aslında yargı gücü, belirleyici yargıların bir örnek vaka ile geçerli kılınması söz konusu olduğunda da iş başındadır. Bir kavram ile bir görünün birbirine bağlanması demek olan *Darstellung* (mevcut kılıp sunma) işini, hayal gücü ve yargı gücü gerçekleştirir. Bu yüzden Kant yargı gücünü "geçişler fakültesi" olarak tasarlar. Belki de bu niteleme hem yargı gücü hem de hayal gücü için kullanılmalıdır. Her iki güç de kendiliğinden temsiller üretme yetisine sahip yetilerin birbirine bağlanmasında, aralarında köprüler kurulmasında rol oynar.

Hayal gücünün veya yargı gücünün yasa koyucu olduğu bir saha bulunmadığı gibi belirlediği nesneler de yoktur. *Yargı Gücünün Kritiği*'nin Birinci Giriş'inde Kant, felsefenin tanımından ve bölümlendirilmesinden söz ederken buna

dikkat çeker.[8] Felsefe, kavramlar yoluyla varılan akla uygun (rasyonel) bilgi sistemi olarak tanımlandığında, öncelikle sistem ve kritik birbirinden ayrılmalıdır. Sistem olarak felsefe, öğreti kurmaya yarar. Kritik ise bir kavramsal bilgi sistemi değildir. Başka bir deyişle kritik felsefe, felsefe sisteminin parçası değildir. Ama Kant'a göre bu ayrım, felsefe ile kritik arasında bir çatışmaya indirgenemez. Felsefe sisteminin parçası olmayan kritik, sistemli bilginin (öğretilerin) imkânı üzerine bir araştırmadır. Felsefe sistemini tasarlayan ve sınayan odur. Felsefe sistemi ise formel sistem (mantık) ve reel sistemler (teori ve pratik) olmak üzere ikiye ayrılır. Mantık, yalnızca düşüncenin formunu bir kurallar sistemi olarak anlamaya çalışırken, reel sistemler düşüncenin nesnelerini konu edinir ve bu nesnelere dair kavramsal bilgiyle ilgilenir. Teorik ve pratik felsefe arasındaki ayrımı belirleyen de bunların yöneldiği nesneler arasındaki farktır. Akıl, farklı cihetleriyle farklı nesnelere yönelir. Nesneler ve onlara bağlanan kavramlar ise Kant'a göre ancak iki türlü olabilir: Doğanın kavramları ve özgürlük kavramı. Doğa teorik felsefenin, özgürlük pratik felsefenin sahasıdır.

Bilindiği gibi Kant, bu iki sahaya karşılık gelecek şekilde bir de genel olarak ruhun yetilerinden (*Seelenvermögen*) söz eder.[9] Bunlar, otonom oldukları için üstün yetiler olarak adlandırılırlar. Kant'ın burada yaptığı ayrımı netleştirmek adına, ruhun üstün yetilerini farklı yargılama düzenekle-

---

[8] Birinci Giriş adıyla anılan metnin tarihçesini hatırlatmak faydalı olabilir: Kant, 1790'da *Yargı Gücünün Kritiği* yayımlanırken hazırlamış olduğu Giriş metnini son anda yayından çeker, çünkü bu metnin, bir giriş için fazla uzun ve ayrıntılı olduğunu düşünür. *Kritik*'i daha kısa bir Giriş'le baskıya gönderir. Birinci Giriş olarak anılan metni ise ayrıca yayımlanmak üzere öğrencisi Jacob Sigismund Beck'e teslim eder. Beck, bu metnin bir kısmını 1796'da yayınlatır fakat metnin tamamı ancak 1914'te, *Kant'ın Toplu Eserleri* içinde basılır.

[9] *Yargı Gücünün Kritiği* (*YGK*), "Giriş," IX, 196 (AA V, 196).

ri gibi düşünebiliriz: Yeti ve güçlerin farklı nesnelere göre farklı ilişkiler içine girmesiyle oluşan düzenekler. Doğa sahasına yönelen akıl, idrakın belirleyici olduğu bilme yetisi olarak hareket eder (ve doğa yasasını *a priori* olarak nesnelerine verir). Özgürlük sahasına yönelen akıl, saf aklın (*Vernunft*) belirleyici olduğu isteme yetisi olarak harekete geçer (ve ahlak yasasına göre nesnelerini gerçekleştirir). Doğa ve özgürlük sahalarına dokunmakla birlikte kendine ait bir nesnesi olmayan ama üçüncü bir düzenek oluşturan bir de yargı gücü vardır. Yargı gücünün *a priori* ilkesi belirleyici bir yetiden gelmez, duygudan hareketle, refleksif olarak bulunur. Tikel bir nesnenin yetiler ve güçler üzerinde bıraktığı etki, daha doğrusu yeti ve güçlerin o tikel nesneyi fırsat bilip giriştiği oyun veya ilişki, refleksif yargının dayanağıdır. Buradan hareketle yargı gücü, doğadaki tikellikleri birbirine yaklaştırıp genelliklere ulaştığı gibi doğa sahasıyla özgürlük sahasını birbirine yaklaştıracak analojilere de girişir. Bunu yaparken yeni bir nesne sahası belirlemiş olmaz, kendi ihtiyacına uygun olarak doğayı bir sanat veya bir teknikmiş gibi temsil eder. Yani erekselliği olan bir düzen olarak onu temsil eder. Lyotard'ın belirttiği gibi bu temsil, bir İdeden ibarettir ve yargı gücünün refleksif işleyişi için keşfettirici (*heuristique*) işlevi vardır.

Burada Lyotard'ın haklı olarak altını çizdiği nokta, bu şekilde işleyen yargı gücünün, sistemli felsefenin bir aracı olmadığıdır.[10] Kant'a göre sanat veya teknik olarak doğa kavramı, ancak kritiğin konusudur. Kritik felsefe, doğaya dair bu idenin nasıl oluştuğunu, nereden kaynaklandığını, *a priori* bir kaynağının olup olmadığını bize gösterecek ve bu idenin meşru kullanımının sınırlarını belirleyecektir.[11] Ama

---

[10] Bkz. J.-F. Lyotard, *Coşku. Tarihin Kantçı Kritiği*, s. 28-35. Kant'ın yaptığı sistem ve kritik ayırışı için bkz. *YGK, Birinci Giriş*, I, 195 (AA XX, 195) ve II, 205 (AA XX, 205).

[11] *YGK*, Birinci Giriş, II (AA XX, 201-205).

tüm bunlar akla yeni bir bilgi nesnesi vermediği gibi doğaya dair bilgilerimize de nesnel bir katkı sunmayacaktır. Dolayısıyla refleksif yargı gücünün öğretisi yoktur. Bu alandaki araştırmalar, felsefe sistemine değil, kritik felsefeye aittir.[12]

Olay ve Tarihin İşareti

Kant'ın çeşitli geçişler yaratmak için kullandığı ve kritik birliği hayata geçirmek gibi bir etkisi olacak bazı kavramlara Lyotard özel ilgi gösterir. Bunlar arasında öne çıkan "tarihin işareti"nden ve coşkudan bahsedeceğiz.

Lyotard'ın *Fakültelerin Çatışması*'nda[13] bulduğu tarihin işareti terimi (*Geschichtszeichen*, *hindeutend*, *signum*

---

[12] Kant'ın *Saf Aklın Kritiği*'nin Arkitektonik bölümünde yaptığı dünyada felsefe ve okulda felsefe arasındaki ayrımı burada hatırlatmak yerinde olabilir [A838-9/B866-7]. Okulda felsefe veya skolastik felsefe kavrayışı, bilmenin sistemli birliğini sağlamanın ötesinde bir amacı olmayan, dolayısıyla ancak bilginin mantıksal bütünlüğünü hedefleyen felsefedir. Dünyada felsefe veya kozmik felsefe kavrayışı ise felsefe teriminin gerçek temelini oluşturur. Bu temele göre felsefe, bilginin insan aklının özsel erekleri (*teleologia rationis humanae*) ile bağlantısını konu alan bilimdir. Kant bundan sonra, okulda felsefe kavramına uygun şekilde, insan aklının yasalarının bulunmasını felsefe olarak adlandırır. Yine aynı ayrımı takiben saf aklın felsefesinin kritik veya sistematik olabileceğini söyler [A841/B869]. Benzer bir akıl yürütmeye, *Felsefede yakında varılacak bir ebedi barış anlaşmasının ilanı* (1796, AA VIII) adlı metinde de rastlarız: Kritik felsefe, sistemler kurmakla veya kurulu sistemleri yıkmakla işe başlamaz. Yani öğretisi olmayan ve dünyada felsefeye karşılık gelen kritik felsefe antinomiktir, ayrımları ve sınırlandırmaları gerçekleştirir. Bu şekilde aklı canlı ve uyanık tutar. Bu yüzden de doğanın amaç ve tasarıları arasında kendine yer bulur. Çünkü Kant'a göre doğanın, ölüm uykusuna karşı aklı canlı tutmak gibi bir amacı vardır (Birinci Bölüm, A – AA, VIII, 414). Lyotard'ın bu konuda yürüttüğü tartışmayla ilgili bkz. J.-F. Lyotard, *Coşku. Tarihin Kantçı Kritiği*, s. 293 ve J.-F. Lyotard , *Coşku. Tarihin Kantçı Kritiği*, s. 30.

[13] "Hukuk Fakültesiyle Çatışma," prg 5. Bkz. Kant, *Le Conflit des facultés, et autres textes sur la révolution*, AA VII, 84.

historicum), varsayılan bir özneye verili bir nesne şemasının dışına çıkmaya ve olayın duruma indirgenmesinin önüne geçmeye izin verir. Lyotard'a göre Kant'ın düşüncesinin ağırlık merkezi, bu kavramla birlikte verili olandan verilişe, verilme olayına kayar: Tarihin işareti bir veri (*Gegebene*) değil, bir olay, verilişin ta kendisi (*Begebenheit*) olacaktır. Kant'ın burada tartıştığı konu, insanlık tarihinde iyiye doğru bir ilerleme olduğunu söyleyip söyleyemeyeceğimizdir. Olumlanması söz konusu olan şeyler, halihazırda duyulur nesnelere karşılık gelen kavramlar değil, ideler veya geleceğe dair tahminlerdir: İnsanlık, iyi, ilerleme gibi. Bunların teorik anlamda kanıtlanması mümkün değildir. Ama verilerle kanıtlanamayan bu tahmin ve idelere dair bazı işaretler bulmanın mümkün olduğu düşünülebilir. İnsanlığın, kendi ilerlemesinin nedeni ve eyleyicisi olduğuna dair bir kanıt sunamasak da bunu gösteren bir işaret bulmak mümkün olabilir. Başka bir deyişle, özgür nedensellik İdesini kanıtlayan bir deneyim verisi olmayabilir ama ona işaret eden bir olay deneyimde ortaya çıkabilir, vuku bulabilir. Lyotard'a göre bu, tarihsel-politik bir olay olacaktır ve teorik akıl ile pratik aklın hükmettiği farklı alanları, aralarındaki ayırımı ortadan kaldırmaksızın birbirine bağlayacaktır. Kritik birlikten anlaşılması gereken budur.

Nasıl bir olaydır bu? Hangi tarihsel-politik olay Kant'a göre insanlık tarihinde iyiye doğru ilerlemenin işareti olacak ve bir İdenin deneyimdeki işareti olarak teorik akıl ile pratik aklın alanları arasında köprü kuracaktır? Bilindiği gibi Kant burada Fransız Devrimi'ni örnek verir. Ama Lyotard'ın da altını çizdiği gibi İdenin işareti olan olay Devrim değil, devrimi izleyenlerde onun uyandırdığı duygudur. Kant'ın "coşkunun sınırlarındadır" dediği ve yürekten gelen bir paylaşımın, katılım arzusunun ifadesi olan bir duygudur bu. Kimi yazarlar, Hannah Arendt'in üçüncü *Kritik* okumasından da esinlenerek, Kant'ın burada devrimcilerin eylemini değil, izleyicilerin duygusunu öne çıkardığının altını çizmiş, bu-

radan hareketle Kant'ı devrim karşıtı olmakla eleştirmişlerdir. Bu tartışma bizim konumuzun dışında kalıyor. Yine de kısaca belirtelim ki Kant'ın Fransız Devrimi'nden anladığı, halk kitlelerinin sokak eylemleri değildir. Politik ve kültürel gündemin sıkı takipçisi olan Kant, *Fakültelerin Çatışması*'nı yayımladığı 1795 yılında, Devrim süreci boyunca Meclis'i oluşturan gruplar arasındaki iktidar savaşlarının ve neticede kurulmuş olan Jakoben terör rejiminin farkındadır. Bu bağlamda devrimci eylemin aktörleri, iktidar kavgası veren burjuva gruplarıdır. Varolan bir düzenin şiddet yoluyla devrilmesi ve yeni bir düzenin zor kullanarak tesis edilmesi Kant'ın gözünde özgürlük İdesiyle bağdaşmaz. Dolayısıyla Kant, Devrim'i tarihin işareti olarak görmez. Ama özgürlüğü hayata geçirme, bunun bir parçası olma arzusu duyanların ve bu arzuyu yüksek sesle dile getirme cesareti gösterenlerin durumu farklıdır. Onlar bunu, hiçbir çıkar amacı gütmeden (iktidarı elde etmek gibi bir çıkarları olmadığı halde) ve tüm tehlikelere rağmen (özgürlük arzusunu dile getirmek, canını tehlikeye atmak demek olmasına rağmen) yapmaktadırlar. Bu yüzden Kant'a göre tarihin işareti, tarihin sahnesinde Devrim savaşını kazananların eyleminde değil, salondaki belirsiz karanlığın içinde kalanların duyduğu ve dile getirmekten çekinmediği coşkudadır. Lyotard'ın okuması Kant'ın bu incelikli yorumunun altını çizer.

Kaldı ki Kant'ın yüceyi analiz ettiği noktadan bakıldığında, Devrim'i değil de onun yarattığı duyguyu öne çıkarmasında hiçbir tutarsızlık yoktur. Yüce, Kant için her şeyden önce bir estetik refleksiyon yargısıdır, başka bir deyişle duygudur. Bu duyguyu açıklamak için Kant, istisnai doğa olaylarından veya olağanüstü sanat yaratımlarından örnek verir. Ama yüce olan, volkan veya fırtına gibi bir doğa olayının (ya da Vatikan'daki Saint Pierre kilisesinin) kendisi değil, onun yarattığı ruh halidir (*Gemütsstimmung*).[14] Duygu dediğimiz

[14] Bkz. *YGK*, prg. 26, 256 (AA V, 256).

şey bu ruh halinin, yani yargıda bulunan aklın güç ve yetileri arasındaki ilişkinin bir ifadesidir: Yüceden söz ediyorsak bu, olağanüstü bir olayın, yani kavranamayan, kuşatılamayan, ölçülemeyen bir duyulur etkinin vesile olduğu, hayalgücü ve akıl arasındaki çatışmalı veya uyumsuz ilişkidir.[15]

[15] *Id.* Kant, Güzelin Analitiği'nin daha ilk Moment'inde, birinci paragraftan itibaren, estetik yargının öznelliğini ortaya koyarken, onun bir duygu olduğunun ve duygunun da nesnede herhangi bir şeye işaret etmediğinin, tersine duyguda öznenin kendi kendisini bir temsilden etkilenmiş olarak duyduğunun, hissettiğinin altını çizer (AA V, 204). Duygu, yargılama gücünün temelini oluşturur; bu güç, son derece özel bir ayırt etme, eleme ve yargılama yetisidir [*Unterscheidungs und Beurteilungsvermögen*: "kritik" sözcüğünün kökenindeki eleme, ayrıştırma anlamı burada kendini hissettirir] : bilgiye yol açmaksızın, temsili öznenin temsil etme yetisiyle bağlantılandırır ve zihin, kendi içinde bulunduğu halin duygusunda, bu yetinin bilincine varır (id.). Duygunun neden öznel olduğu daha ilk paragraftan bellicir öyleyse. Güzelin Analitiği'nin ikinci Moment'inde (prg. 9) Kant bu konuyu geliştirir ve öznel olarak anlaşılması gereken duygunun, bir ruh halinin, yani zihnin yeti ve güçleri arasındaki ilişkinin ifadesi olduğunu, güzel duygusu sözkonusu olduğunda özgürce ilişkiye giren yeti ve güçlerin de anlama yetisi (idrak) ve hayal gücü olduğunu söyler (AA V, 217). Aslında bu noktadan itibaren Kant'ın öznellikle sınırlandırdığı duygunun, bir ruh halinin (*Gemütszustand*), yani zihnin güç ve yetileri arasındaki belli bir ilişkinin ifadesi olduğu için, her tür bilginin öznel koşulunu oluşturduğu da ortaya çıkar, çünkü nihayetinde tüm yargılar, zihnin güç ve yetileri arasındaki bir ilişkidir. Estetik yargının zorunlu karakterini analiz eden dördüncü Moment'te bu durum en açık haliyle ortaya konur (prg. 21). Kant'a göre estetik yargıların herkes için geçerli olduğunu varsaymayı mümkün kılan, kavramsal bilgi yargıları da dahil olmak üzere her tür yargının müşterek paylaşımını mümkün kılan şeyle aynıdır ve tam da bu yüzden duygu, bilginin öznel koşuludur. Aksi takdirde yargılama, septisizmin sınavından geçemez: " [E]ğer bilgiler paylaşılabilmeliyse, aynı şekilde ruh hali de (*Gemütszustand*), yani bilme güçlerinin genel olarak bir bilgi durumundaki uyumu da (*die Stimmung der Erkenntnisskräfte zu einer Erkenntniss überhaupt*), daha doğrusu, bir temsile [...] karşılık gelen ve onu bilgiye dönüştüren oran da müşterek olarak paylaşılabilmelidir: çünkü bilmenin bu öznel koşulu olmaksızın, bilgi de onun yol açtığı bir etki olarak ortaya çıkamaz." (AA V, 238, kendi çevirim)

Burada vurgulanabilecek bir nokta, Lyotard'ın okumasının Kantçı anlamda ahlak ile politikayı birbirinden ayırıyor olmasıdır. Bu bakımdan Lyotard'ın, Arendt'e yakın duran bir Kant okuması yaptığını düşünebiliriz. Ahlak alanı, tek başına politika alanını kaplayamaz. Teori ile pratik arasında köprü kurmaya çalışan veya bir geçiş oluşturma imkânı bulunan refleksiyon, tikel politik olayları düşünmek için pratik yargılardan daha uygundur. Coşku duygusu, estetik refleksiyon yargısı yücenin bir uç örneğidir. Kant yüce analizinde öncelikle pratik aklın alanından çıkıp gelen saygı (*Achtung*) duygusundan bahseder. Ama tarihin işareti olarak gördüğü duygu, saygı değil, coşkudur. Lyotard bunun altını çizer. Kant'ın tanımıyla coşku, iyi İdesine eşlik eden bir duygulanımdır (*affekt*), daha doğrusu bir duygulanım iyi İdesine eşlik ettiğinde, bu İde coşku adını alır.[16] Başka bir deyişle coşku, iyiye dışarıdan eklenen bir duygu değil, bir duygulanım olarak iyi İdesidir. İnsanlık tarihinde iyiye doğru bir ilerleme olduğunu söylemeye izin verecek bir işaret, bir *signum historicum* aramak söz konusu olduğunda Kant işte bu duygulanıma yönelir. Ahlak alanında belirleyici gücü olan iyi İdesinin politikaya dahil olması, estetik bir duyguya bulanmasıyla olur.

Estetik yargının pratik ve teorik yargılardan en büyük farkı kuşkusuz evrensellikle kurduğu ilişkidir. Belirleyici değil, refleksif olan estetik yargı, teorik ve pratik yargıların tersine, evrenselden tikele değil, tikelden evrensele doğru giden bir hareket izler. Bu bakımdan Kant, estetik yargının evrenselliğinden bahsederken antinomi formunu kullanır ve bunu *Yargı Gücünün Kritiği*'nin Diyalektik bölümünde temellendirir. Estetik yargının dayanabileceği ve ona evrensellik güvencesi sunacak türden bir kavram, ancak belirsiz ve belirlenemez bir kavram olmalıdır. Bu kavramdan hareketle ona karşılık gelecek bir görüye ulaşılamaz. Kant için

[16] *YGK*, prg. 29, Genel Uyarılar, 272 (AA V, 272).

bu türden bir kavram ancak bir İde olabilir, estetik yargının pratik yargılara yaklaştığı yer burasıdır. Ama İdenin yargıyı belirlediği, başka bir deyişle İdeden hareketle yargıya varılan ahlak sahasından farklı olarak, estetik alanda tikel yargının analizinden İdenin varsayımına ulaşılır. Bilindiği gibi saf estetik yargının öznel ve kavramsız evrenselliği, Kant'a göre ancak yargıyı oluşturan güçler ve yetiler arasındaki ilişkinin, yani yargılama sırasında oluşan ruh halinin (*Gemütszustand*) tüm yargı verenlerce paylaşılabilir olmasıyla açıklanır. Kant'ın duygu (*Gefühl*) dediği şey bu ruh halinin öznel ifadesidir. Saf estetik yargıda bulunan özne, yargılayan güçler ve yetiler arasındaki ilişkiyi, bir neşneyi belirleme amacı gütmeden değerlendirdiğinde, yargı verirken içinde bulunduğu ruh halinin yansımasını[17] duyar ve bu duyguya tüm öznelerin katılmalı olduğu beklentisini taşır, çünkü yargılayan güç ve yetilerin ilişkisi tüm yargılayanlarda aynı olabilmelidir. Yargılayan, bunun deneyimde karşılık bulup bulmayacağını kesin olarak bilemese de yargısını bu imkân olmaksızın oluşturamaz. Evrensellik kavramı böylece bir katılım, paylaşım veya müştereklik idesine dönüşür. Tikel duygu, saf estetik yargının ifadesi olarak, bu fikrin veya bu idenin varsayılmasını mümkün kılan bir örnek niteliğindedir. İşte bu yüzden Kant'a göre tüm yargı verenlerde bulunacak bir müşterek duyu, bir *sensus communis* İdesi varsaymak mümkündür.[18] Saf estetik yargı, bu İdenin kanıtı olmasa da örneğidir.

Bu argüman, Lyotard için belirleyicidir. Aslında bu noktadan itibaren Lyotard'ın Kant okumasında bir kırılma olduğunu düşünebiliriz. Daha doğrusu kırılma, Lyotard'ın Kant okumasında değil, kendi felsefesinde gerçekleşir. Kant'ın

---

[17] Refleksiyonu buradan hareketle de anlayabiliriz: Tikel bir vakayı yargılayan yetiler ve güçler arasındaki ilişkinin öznel yansıması, evrensel bir kavrama varmak için hareket noktasını oluşturur.

[18] *YGK*, prg. 21, 239 (AA V, 239).

müşterek duyu argümanı, Lyotard düşüncesinde çoğu zaman bir değillemenin, bir çözülmenin veya bir yapıbozumun konusu olan özne ve müşterek kavramlarına, bir an için farklı bir açıdan bakılmasını sağlar. Müştereğin belirsizlikten hareketle kurulması ve güvenceye aldığı öznelliğin bir duygulanım ânında âdeta belirip kaybolması, Lyotard'ın bu iki kavramı sahiplenebilmesini sağlar.

Sensus Communis

Lyotard, *Yargı Gücünün Kritiği*'nde çıkarım konusu edilen müşterek duyuyu incelerken, *sensus communis*'i *intellectio communis*'ten (müşterek idrak) ve *intellectio communitatis*'ten (müştereğin anlaşılması, idrak edilmesi) ayırır. Ama duyu ile idrakın farkını vurgularken, bir yandan da müşterek ile duyunun paradoksal bir ilişki içinde olduğunu düşünür: *Sensus* öyle bir şeydir ki bunu unutmayacak olan hiçbir müşterek yoktur.[19] Başka bir deyişle her tür müşterek, sırf müşterek olduğu için, bu kökensel *sensus*'e zarar verecektir. Bu yorumdan da anlaşılacağı üzere Lyotard'ın derdi, bakış açısı, bu *sensus*'un nasıl korunacağıdır. *Sensus communis*'te Lyotard için önemli olan, müştereği duyunun temellendirmesidir ve bu duyunun hassasiyeti, son kertede müştereği bozmak pahasına korunmalıdır.

Kant'ın güçler ve yetiler sisteminde *sensus communis*'e en yabancı olan Lyotard'a göre idraktır. Duyu ile idrak arasındaki mesafeyi ölçmek kolaydır. Görü ve kavram arasındaki ilişkidir bu, bir yandan dışlayıcı bir yandan tamamlayıcı bir ilişki. Ama Lyotard'ın *sensus communis* ile idrak arasına koyduğu mesafe, *sensus* tarafından olduğu kadar *communis* tarafından da düşünülmelidir. İdrak, kendi sahasının efendisi olarak, Lyotard'a göre müşterek çalışmayı

[19] J.-F. Lyotard, "Sensus Communis," s. 67.

kabul etmeyecektir. *Sensus communis* bu yüzden kavramsal bir serimlemenin konusu olduğunda ancak negatif biçimde ifade edilebilir. Oysa bu okuma, Kant'ın müştereğe verdiği anlam bakımından hatalıdır. Yukarıda da hatırlattığımız gibi müşterek, evrensel kavramının uğradığı bir tür öznel ve refleksif bozulmanın sonucudur. Saf estetik yargının paylaşılabilirliğinden, yani müşterek karakterinden bahsederken Kant ısrarla hatırlatır ki bu müştereklik, estetik yargı her şeyden önce bir yargı olduğu için, yani güçlerle yetilerin bir işlemi, aralarındaki bir ilişki olduğu için mümkündür. Bu bakımdan estetik yargı, her tür bilginin paylaşılabilir olduğu kadar paylaşılabilirdir. Aslında bu akıl yürütmede Kant, refleksiyonun ve duygunun her tür yargıya ilksel düzeyde katıldığını söylemiş olur. Çünkü Kant'a göre bilginin evrensel olmasını sağlayan, yani tüm yargı verenlerin aynı yargıyı paylaşabilmesini sağlayan, yargıyı oluşturan güçlerin ve yetilerin ilişkisinin tüm yargı verenler için müşterek olmasıdır. Nasıl ki beğeni yargısında hayalgücü ile idrak arasındaki uyum tüm yargı verenlerce yakalanabilecek, bu anlamda müşterek bir uyum ise, aynı şekilde belirleyici teorik yargıda da idrak ile hayalgücü arasındaki ilişki, tüm yargı verenlerce aynı şekilde yakalanan bir ilişkidir. Bu, yargının evrenselliğinin öznel, yani yargı veren tarafındaki boyutudur ve Kant'ın müşterekten anladığı budur. Dolayısıyla idrak, kavramsal bir yeti olmaklığıyla müştereklikten uzaklaşmış olmaz. Bu bakımdan hiçbir yargı işlevinin diğerinden farkı yoktur. Lyotard, idrakın ustalaştığı bilgi işlevini düşünürken buna dikkat etmese de duygunun her tür yargıdaki ilkselliğinin altını çizer: Yetiler ve güçler arasındaki ilişki, yani onların belirli bir işlevle birbirine bağlanması, sonuçta bir sentez faaliyeti olan bilginin öznel boyutudur ve bunun ifadesi, yargı verenin duygusudur.

Saf estetik yargıda tüm açıklığıyla ortaya çıkan işte bu ilişki ve onun ilksel karakteridir. Hayalgücü ve idrak arasında oluşan uyum, ses birliği (*Einstimmung*), Lyotard'a göre,

öznelliğin kurulduğunun işaretidir. Fakat bu öyle bir öznelliktir ki ispatlanması, kanıtlarla gösterilmesi mümkün olmadığı gibi kalıcı bir birlik olarak da tesis edilemez. Bu yüzden ona özne değil, öznellik demek daha doğrudur. Estetik öznellik, *Apperzeption*'un sentetik birliği olan *düşünüyorum*'dan farklıdır. Her şeyden önce belirleyici bir temsil değil, refleksiyondur. Hayalgücü ve idrakın faaliyetleri, bilen öznenin birlik ilkesi uyarınca değil, birbirine indirgenemez faaliyetler olarak karşılaştırılır, bir araya getirilir (*comparaison*, *Vergleichung*). Estetik öznellik refleksif sentezlerin kaynağı değil, güçlerin ve yetilerin belirsiz bir kavrama, bir İdeye işaret edecek şekilde karşılaşmasıdır. Bu karşılaşmayı, duyguların ve bilgilerin devamlılığını sağlayan, onlara birlik veren bir *substratum* olarak düşünemeyiz. Çünkü ancak yargıda kendini hissettiren, hatta yargı faaliyetinin kendisinden başka bir şey olmayan bir durumdur o. Bir yargılama ânında belirir ve kaybolur. Estetik öznellik, ancak yargılama süresince varolan, bu yüzden de Lyotard'ın daima "doğmakta olan öznellik" olarak nitelediği bir kavramdır.

Bilindiği gibi Kant, saf estetik yargıyı evrenselliği ve zorunluluğu bakımından analiz ederken, güç ve yetiler arasındaki ilişki veya uyum olarak anlaşılan öznellikten, özneler arası uyum imkânı olarak anlaşılan müşterek duyu İdesine geçiş yapar. Ama bu geçişi anlamak için üzerinde durmak gereken bir ara aşama vardır. Kant'a göre her tür yargı faaliyetinin öznel boyutunu oluşturan ve saf estetik yargıda en özgür haline ulaşan yetiler ve güçler arasındaki uyum, aynı zamanda yargılayan yetilerin faaliyetine konu olan doğayla bu yetiler arasındaki uyumun da işaretidir. Yargılamayla doğa arasındaki bu uyum, Kant için erekselliğin ifadesidir. Bilgi, yani en geniş anlamıyla yargılama mümkün olduğuna göre, refleksif bir akıl yürütmeyle, yetilerin ve güçlerin öznel anlamda birbirleriyle, nesnel anlamda da doğayla uyumlu çalıştığını söyleyebiliriz. O halde doğanın ve öznelliğin, bilgiyi mümkün kılma ereğini izleyecek şekilde, yani bilinebilecek ve bilebilecek şekilde, bu

ereği gerçekleştirecek bir tekniğe uygun olarak biçimlendiğini düşünmekte bir çelişki yoktur. Bu ereksellik anlaşıldığı zaman, bilginin evrenselliğinin öznel boyutunu da transandantal bir müşterekten hareketle düşünmek zor değildir. *Sensus communis*, doğadaki teknik ereksellik İdesinin öznel işaretidir.[20] Zira ancak empirik çeşitliliği içinde doğanın bilinebilir olması, yani yargıya konu edilebilir olması durumunda saf estetik yargının da öznel bir zorunluluk içerdiği ve evrensel olarak paylaşılmayı bir yükümlülük gibi çağırdığı söylenebilir.

Bu şekilde Kant, öznellikte açığa çıkan bir tür içsel ereklilik fikrinden öznellik ile doğa arasındaki ereksel ilişkiye, oradan da bu ilişkinin işareti olacak bir öznelerarası ilişki ve uyum fikrine geçiş yapar. Bu noktada Lyotard'ın okumasına yeniden odaklanmakta fayda var. Saf estetik yargıda kendini gösteren ve deyim yerindeyse bir belirip bir kaybolan öznellik, *Ayrışma*'nın birinci ve ikinci *Kritikler* ile ilgili bölümlerindeki gibi Lyotard'ın Kant'ı özne eleştirisi üzerinden okumasına yol açmaz. Tersine bu türden bir öznellik, Lyotard'ın yorumunda özne kavramının etrafından dolaşabilir gibi durmaktadır. Hatta Hegelci anlamda kavrama dayalı ve çeşitli momentlerinde bir tür kaldırma hareketiyle kendini yeniden kuran özne anlayışının eleştirisi için bir dayanak oluşturur. Ama Lyotard'ın metnin başından beri sanki tehdit olarak gördüğü müşterek için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

Müşterek, empirik anlamıyla ele alındığında, Lyotard'a göre tehlikeli bir kavramdır. Varolan bireylerin halihazırda oluşturduğu müşterek, sadece yanılsamaya değil, aynı zamanda siyasi suçlara da yol açma riski taşır.[21] Dolayısıyla Lyotard'ın hipotezine göre Kant felsefesindeki müşterek, sadece transandantal olarak anlaşılmalıdır. Kant'ın İngiliz empiristlerince geliştirilen beğeni kavramına ve onun taşıdığı doğrudan toplumsallık vurgusuna getirdiği eleştiriler,

---

[20] *YGK*, prg. 59 (AA V, 353).

[21] J.-F. Lyotard, s. 87.

Lyotard'ın hipotezini doğrular niteliktedir. Özellikle Edmund Burke'ün güzel kavramından Kant'ın uzaklaşması ve yine Burke'ün yüce kavramını ele alış biçimi, bu yönde yorumlanabilir.[22] Kantçı estetik, bir toplumsallaşma felsefesi olmamalıdır. Dolayısıyla *sensus communis*'in de öznelliklerin müştereği olarak Lyotard tarafından kabul edilebilmesinin koşulu, müştereğin transandantal kalmasıdır.

Lyotard'ın bu okumasında bir tür anti-totaliter savunma refleksi görmek yanlış olmaz. Bir bütün olarak anlaşılan ve çıkarları tanımlanan toplum, Lyotard'ın geldiği siyasi gelenek içinden yaptığı okumaya göre, tekillikleri bastırmanın ve tekbiçimli hale getirmenin aracı haline gelmiştir. Marksist duyarlıklar bu tehlikeyi savuşturmaya yetmemiştir. Hegelci sistemle Marksist düşünceyi buluşturan felsefe akımları Lyotard'a göre bu tuzağa düşer, buna yer yer Marx'ın kendi metinleri de dahildir. Dahası, bu türden bir sistematik totaliterleşme riski, yapısalcılıktan dil felsefesine veya Lacan'a dek, doğrudan politik niteliği olmayan çeşitli örneklerde karşımıza çıkabilir. Bu düşünce çizgisini takiben Lyotard'ın politikayı tamamen reddettiği metinler bulmak mümkündür. Giriş kısmında kısaca değindiğimiz gibi olay felsefesi böyle bir kaygıyla şekillenmiştir.

Peki Lyotard'ın Kantçı müştereğe yüklediği saf anlam, Kant metinleriyle desteklenebilir mi? Bir aşamaya kadar kuşkusuz evet. Yukarıda da belirttiğimiz gibi özellikle empirizm içinden gelişen estetiğe yönelttiği eleştiri sırasında Kant, müştereğin transandantal anlamına vurgu yapar ve saf estetik yargının, toplumsallaşma eğilimi üzerinden anlaşılan güzel duygusundan farklı olduğunu söyler.[23] Öte yandan, Lyotard'ın da altını çizdiği gibi, saf estetik yargının müşterekliği meselesi Kant

---

[22] Burke için güzel duygusu, türün ve toplumsal varlık olarak bireyin devamlılığını sağlamaya yönelikken, yüce duygusu kendini korumayla ilgilidir. Bkz. *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful.*

[23] *YGK*, § 41, 297 (AA V, 297).

için sıklıkla "başka öznelerle" veya "başka insanlarla" ilişki içinde düşünülen bir şeydir. Kant açıkça tüm yargı verenlerin benim yargıma katılma potansiyelinden bahseder.[24] Dolayısıyla müşterek duyunun hiçbir antropolojik boyutunun olmadığını söylemek mümkün görünmemektedir.

Yine de bu boyutun nasıl kurulduğuna yakından bakarak Lyotard'ın okumasıyla yakınlık kurmaya çalışabiliriz. Sonuçta Kant, estetikten bahsetmeye başladığında transandantal felsefeyi bir kenara bırakmaz. Bu bağlamda vurgulayabiliriz ki saf estetik yargıda hesaba katılan "başkasının yargısı," gerçek değil, mümkün yargılara gönderir. Aynı şekilde müşterek duyunun üç kuralından biri olarak geçen "kendini başkalarının yerine koyarak düşünme" kuralı, başkayla kurulan ilişkinin bir tür ideal ilişki olduğunu, başkanın mümkün düşüncesini hesaba katmaya dayandığını gösterir. Lyotard da *sensus communis* okumasında bu müştereğin ideal niteliğine vurgu yapar. Yine de müştereğin somut gerekliliğini Lyotard'ın istediği gibi dışarıda bırakabilmek Kantçı anlamda çok mümkün görünmüyor. Müştereğin bir İde olarak konması, onun transandantal anlamını gösterdiği kadar düzenleyici boyutuna da işaret eder. *Sensus communis*, toplumda varolan müştereğin doğrudan ifadesi olmayabilir ama müştereği düzenlemek, idealine yaklaştırmak gibi bir işlevi vardır ve bu anlamda empirik müştereği ilgilendirir.

Sonuç

Ana hatlarıyla betimlemeye çalıştığım bu Kant okumasının en çarpıcı yanı, Lyotard'ın Kant felsefesindeki kritik hareketi merkeze alıyor olması. Kant'ı kritik temelinden ayırmayı reddederek Lyotard ahlakın ve idealizmin transandantal niteliğini güvenceye alıyor. Kant düşüncesinin etiğe veya rasyonalizme doğru kaydırılmasına imkân vermemiş oluyor.

[24] Bkz. örneğin *YGK* § 22, 239 (AA V, 239).

Yine de yazının girişinde belirttiğim gibi, bu okumanın özünde ne kadar Kantçı olduğu sorusu ortada duruyor. Kritiğin ayrıştırıcı gücüne dikkat çeken Lyotard, Kant'ı anti-totaliter bir eğilimle okurken, müştereklik ve öznellik gibi Kant felsefesinin önemli kavramlarını bozulmaya uğratıyor. Çağdaş felsefenin meselelerini Kant'a dahil etmiş oluyor.

Benzer şekilde, Kant okumasını Lyotard felsefesi içinde merkezî bir yere oturtmanın Lyotardcı olmadığını savunanlar da olabilir. Özellikle Lyotard'ın Hegel ile ilişkisini öne çıkaran okumalarda bu tavra rastlamak mümkün.

Sonuçta Lyotard bir anlamda Kant'ı sisteminin birliğini sağlayamamış olmakla eleştiren okumayı devralıyor ama bunu bir eleştiri olarak değil, tam da Kant felsefesinin gücü olarak ortaya koyuyor. Burada gözden kaçırmamak gereken, Lyotard'ın refleksiyon temelli, refleksiyonu kritiğin temel aracı haline getiren ve Kantçı belirlemeyi de bu temelin üzerine inşa eden bir okumanın yolunu açmış olması. Bu yolda biraz daha ileri giderek, Kant'ta yetiler ve güçler arasındaki ilişkinin ifadesi olan duygunun, her tür yargıya eşlik ettiğini söylemek mümkün ki bu da Kant'tan hareketle bilgi ve duygu arasındaki ilişkinin incelenebilmesi demek.[25]

Kaynakça

Farge, A. (2002). "Penser et définir l'évenement en histoire. Approche des situations et des acteurs sociaux," *Terrain* 38, s. 67-78.

Ginsborg, H. (1990). *The Role of Taste in Kant's Theory Of Cognition*, Londra, New York: Routledge.

[25] Lyotard'ın Kıta felsefesi geleneği içinden yaptığı bu okumanın, ilerleyen yıllarda Fransa'da pek karşılık bulmadığını belirtebiliriz. Öte yandan, Lyotard'dan bağımsız şekilde, analitik felsefede bu konuyla ilgilenen yazarlar var: Ginsborg (1990), Makkai (2021). İki felsefe geleneğini, Kant'taki bilgi ve duygu ilişkisine dair yapılan okumalar üzerinden karşılaştırmak ilginç olacaktır.

Kant, E. (2015). *Critique de la faculté de juger* [*Yargı Gücünün Kritiği*], çeviren A. Renaut, Paris: Flammarion.

Kant, E. (2015a). *Le Conflit des facultés, et autres textes sur la révolution*, çeviren C. Ferrié, Paris: Payot.

Lyotard, J.-F. (1987). "Sensus Communis," *Le Cahier (Collège International de Philosophie)* 3, s. 67-87.

Lyotard, J.-F. (2014). *Coşku. Tarihin Kantçı Kritiği* [*L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*], çeviren E. Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları.

Lyotard, J.-F. (2020). *Ayrışma* [*Le différend*], çeviren E. Sarıkartal, İstanbul: İnka Kitap.

Makkai, K. (2021). *Kant's Critique of Taste, The Feeling of Life*, Cambridge: Cambridge University Press.

Uslu, Y.C. (2020). *Le rôle de la conscience de soi dans la subjectivité humaine chez Kant et Levinas*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi.

XVIII
DELEUZE

Bugün, Deleuze ve Kant

Ali Akay

Başlarken

Bugün, biri on sekizinci yüzyılın sonunda çığır açan Kant ve diğeri de iki yüz yıl sonra, yirminci yüzyılın sonunda felsefeyi yenileyen ve yaratıcı kavramlar ortaya atan Deleuze'ün etkileri günümüzde hâlâ birlikte devam etmekte. Bir yandan on sekizinci yüzyıl "Aydınlanma" ve "transandantal özne" sorusunu soran Kant, diğer yandan Kant'tan da yola çıkarak "yüksek bir ufuk çizgisinde" birleşmeyle "heterojenliklerin bir düzenlenmesi" sayesinde "transandantal" sorusunu soran Deleuze.

İki filozof takdire değer felsefi katkılarıyla hem ayrılmakta hem de bir bakıma birbirlerine yakınlaşmaktadırlar. Yaşarken Deleuze ile görüştüğümüz zamanlarda, bana aktardığı kadarıyla onun "pek Kantçı sayılmayan bir düşünür" olduğunu söyleyebilirim. Ama kısaca, Deleuze'ün kitaplarındaki pasajlara baktığımızda, Kant'ın her zaman mevcut

olan bir filozof olduğunu görebiliyoruz. Deleuze her zaman "plan çizmek," sorunları masaya yatırmak ve sunmak ve böylece de kavramlar yaratmak üzerinden bir yöntem ortaya koymuştur. Yeni kavramlar veya eski kavramları tekrar kullanmak için daima zamanın içinden düşünmenin önemini vurgulamıştır. Bizim ise günümüzün sorunlarıyla ikisini birlikte düşünmemiz gerekecek.

Bugün Kant ve "Deleuze'ün Kant"ı ne anlama gelmektedir? Bu iki düşünür üzerinden nereye kadar ilerleyebilir ve güncel sorulara yönelebiliriz? Güncel sorunlar politik, sosyolojik, ekolojik ve ekonomik sorunlar hukuka bağlı olarak işleyebilir. Hukuk nerede? Demokrasi bugün ne ifade etmekte? Özgürlük nerede durmakta? Bunlar güncel sorular olduğu kadar zaman dışı kavramlardır da.

Sorduğumuz soruların hangileri daha bugüne ait veya hangileri bizi çözüme doğru götürmese bile sorunlara cevap aramaya doğru yönlendirmektedir? Bugünkü kavramlar ne demektir? Daha önce antroposen kavramını kullandık mı? Tabiat bilgisinden ne kadar uzaklaştık? Bugün oluşlar nereye doğrudur? Kavramlar her zaman zamansal mıdır, yoksa ebedi kavramlar var mıdır? Bir kavramın daha güncel olması demek bugünkü koşulların yansıması ve yankılanması demek değil midir? Yeni varyasyonlara (çeşitlenmelere) doğru gitmek. Bugün hâlâ Platoncu, Kartezyen veya Kantçı olmak mümkün müdür? Onların kavramlarını yeniden canlandırmak mümkün müdür? Böylece Deleuze'ün yalnızlığı gelir önümüze. Bir filozof tartışma yapmayı sevmez. O Kartezyen midir? Neden öyledir veya değildir. Böyle tartışmaların anlamsızlığı var mıdır? Bu bir vakit kaybı mıdır? Kaybolan bileşkeleriyle bir filozofun kavramının yeni bileşkelerini bulup yerleştirmek bugünkü sorunları göz önüne almak demek değil midir? Ama eğer yerine bir şey gelmiyorsa eleştirinin eleştirisi hiçbir netice veremeyecektir!

Kant'ın Zaman'ı

Kartezyen düşünceden sonra Kant'ın yeni bir felsefi yaklaşımla bu konuya eğilmesinden Deleuze sitayişle bahsetmektedir. Sorunları değiştiren bir önermeyle *transandantal* kavramına gelen Kant, Kartezyen bakışı başka yöne çevirmesini bilmiş bir filozof olarak Deleuze'ün yenilik peşindeki bakışından kaçmamıştır. Kant, Descartes'ın "tözsel ben" bakışını eleştirmiştir: "Ben tözsel bir düşünen özneyim" eleştiriye açılmıştır.[1] Onun (Descartes'ın *cogitosu*) yerine "zamanı" yerleştirmiştir: "Sadece *zaman içinde* belirli olmayan varlığım bir belirlilik kazanabilecektir." Bu, "değişebilen, hep aynı kalmayan, fenomene bağlı ve pasif bir ben, zamana bağlı olarak varlığımı ortaya koyabileceğim" anlamına gelmektedir. Başkası tarafından etkilenen bir ben ortaya çıkacak burada artık: Pasif bir ben. Deleuze'ün Kant'ına göre, etki alan ve etki veren bir "ben" gündeme gelmekte. Bugün biz artık insan olarak doğaya, hayvanlara ve bitkilere bağlı pasif olarak beslenebilen bir varlık olarak belirlenmeye başlamakta değil miyiz? Bu artık özne sorunu olmaktan çıkmış ve ötekine bağlı bir özne haline dönüşmüştür. O nedenle, "arzulayan makinalar, bedenler" yoktur; ama "arzulanan bedenler veya makinalar" vardır. Arzulayan bir özne değil, pasif olarak geçişli bir makinayızdır.[2]

Kant'ın Mücadelesi

Deleuze, Kant'ın "hem dogmatik rasyonelliğe hem de ampirizme karşı ikili bir mücadele verdiğini" yazar.[3] Ve felsefenin "*insan aklının esas amaçlarına ait tüm bilgi ilişkilerinin bilimi*" olduğunu hatırlatır. "Aklın yüksek amaçları" olarak adlandı-

---

1 G. Deleuze ve F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*? Paris: Minuit, 1991, s. 35.

2 G. Deleuze ve F. Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972.

3 G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris: P.U.F., 1963, s. 5.

rılan ise "Kültürün" kendisidir. Halbuki Deleuze'ün kendisine daha yakın hissettiği empirizme göre "akıl amaçlarının fakültesi" değildir.[4] "Hayvan ve insanın birlikte ortak amaçlarını gerçekleştirmek aklın orijinal tarafıdır." Akıl dolaylı, eğik imkânları düzenleme fakültesidir; kültür ise "kurnazlıktır, hesaplılıktır, sapmadır." Empirizme karşı Kant "akla ve kültüre has amaçların" var olduğunu ileri sürmektedir.[5] Kant için amaç mutlaktır. "Son netice" o bakımdan doğanın yeterli olamayacağı bir hedeftir. Bu cümlelerden Deleuze ile Kant arasındaki felsefi farkı görmek mümkün durmaktadır; çünkü "doğa felsefesi" ve "doğal hukuk" ile yakınlık taşıyan Deleuze'ün felsefesiyle Kant'taki doğanın yetersizliği iki ayrı yola çıkmaktadır. Akıl, sadece doğanın amaçlarına yararlı olmuş olsaydı, Deleuze'e göre "hayvanın basitliğine nazaran aklın üstünlüğünü" görmek pek mümkün olamazdı. Hem araçlar hem de hedefler bakımından, doğa insan aklından çok güdülere güvenebilirdi. Ancak bir başka açıdan bakıldığında Kant için "akıl yaratıcı olmaktan çok düzenleyicidir." *Düzenleme* ise Deleuze'ün ana kavramlarından biri olarak gözükmektedir: *Sözcelemin kolektif düzenlemesi* kavramı bize bir örnek olarak gözükebilir.

Hukuk ve İçtihat

Kant ne kadar deneyi değil de aklı ön plana çıkarmaktaysa Deleuze de bir o kadar "deneyci bir ampirist" olduğunu sıklıkla vurgulamaktadır.[6] Aklın muhakemesini akıl yapar Kant

---

[4] *Diyaloglar* kitabının ikinci baskısına, kitabın çevirmeni olarak yazdığım Sonsöz'de Deleuze'ün "kendimi daha çok ampirist olarak hissettim" dediğini hatırlatıyorum. Bkz. G. Deleuze ve C. Parnet, *Diyaloglar*, çeviren A. Akay, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990, s. 181.

[5] *A.g.e.*, s. 6.

[6] Deleuze'ün ilk kitabı 1953 yılında yazdığı *Ampirizm ve Öznellik* David Hume'ün felsefesi üzerindedir. Halbuki Kant'ın mücadele alanında Hume'un felsefesi mevcut bulunmaktadır ve Kant onu aşan bir felsefe geliştirmektedir. Hume verili olanları aşan öznel ilkelerin tanımayı

için. Halbuki Deleuze için akıl değildir muhakeme yapan; çünkü Deleuze hukuk yerine içtihadı önemsemektedir. Deleuze, her zaman içtihadın daha ilginç olduğunu söylemiştir. Vakaların deneyi aklın yargısının önünde yer almaktadır. Nasıl ki Kant için bir nesneyi tanımak için onun tasavvurlarının (hem *a priori* [deney dışı], hem *a posteriori* [*deneysel*]) bir sentezi gerekmektedir (*röprezantasyonların sentezi*) Deleuze için de bir o kadar bilme bir deney nesnesi olarak işlemektedir: "Düz çizgi beyazdır; ama her düz çizgi beyaz değildir." Kant için, "*a priori,* deneysel olmayanlar gerekli ve evrenseldir." *A priori* bazen deneysel bazen ise değildir. Tasavvurların sentezi empirik olduğu vakit bilme fakültesi "yüksek bir bilme" olarak kabul edilemez; çünkü aklın "kendindeki değil," ama "deneyindeki yasasını" bulmaktadır. Ama *a priori* bir sentezde oluştuğunda "yüksek bir bilmeye (bilgiye)" sahip olmuştur; çünkü nesnenin tasavvurda daha mevcut olmayan bir özelliğini *a priori* önceden sentezinde bulmaktadır.[7] Bu bakımdan Kant, *a priori* "Akla" öncelik vermektedir.[8] Böylece, tıpkı "*a priori* sentetik yargı güçlerinin

ortaya çıkarttığını ileri sürmektedir. Bu ilkeler insan doğasının ilkeleridir (insanın temsil etmeleriyle birleşmelerin psikolojisi). Halbuki Kant, Deleuze'ün taktir ettiği Hume'a karşı çıkarak sorunu dönüştürmüştür. Hume'un söz konusu ettiği "ilkelerin öznellikleri, empirik veya psikolojik olmaktan çok transandantaldır." Transandantal, yani deneye ait olmanın yanında önsele (*a priori*) bağlı olmak zorundadır. Kant'ın "Kopernik devrimine göre, nesne ve özne arasında önceden belli bir uyum olmak yerine (nihai uyum), nesne, zorunlu olarak öznenin hâkim gücüne bağlı kalmak zorundadır. Nesnenin tanınmasında zorunlu olarak bir yasa koyucu söz konusudur. İnsan kumanda edendir. Antik bilgelik formundan çıkılıp doğaya bağımlı olmak yerine insanın doğa karşısında yasa koyucu olduğunu göstermiştir: Bkz. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, s. 23. Antropoloji ön plandadır artık. Foucault'nun bakışıyla "insan çağına girilmiştir."

7 G. Deleuze, "La méthode transcendantale," *La philosophie critique de Kant*, s. 10.

8 Deleuze'ün Kant'ında "sentez; eylemde hayal gücüne, birlikte anlama yetisine ve tamamında akla gönderme" yapmaktadır. Böylece,

aklın *teoretik bilimleri*" olarak adlandırıldığı gibi *a priori* bilme ile rasyonel bilme bir ve aynı şey olarak kabul edilmektedir.[9] Bu açılardan baktığınızda, Deleuze için "bir kelimeyi her zaman başka bir kelimeyle yer değiştirmek" mümkündür; çünkü her kelimenin deneysel bir bağlamı vardır. Aynı kelime başka bağlamlarda ve başka deneylerde aynı anlamı taşımayacaktır. Ayrıca eklememiz gerekecektir ki, Deleuze tüm felsefesi boyunca tasavvur veya temsil üzerine kurulu bir felsefeye karşı mücadele etmiştir. Bu eleştirellik estetik alanına girdikçe de daha da kuvvetlenmektedir, o kadar ki kavramsal sanatçı Joseph Kosuth'ün adını yazmadan, onun eserinin tarifi üzerinden (nesne, nesnenin temsiliyeti ve nesnenin tanımının yan yana sergilenmesi) eleştirisini gerçekleştirmiştir.

Tingueley'in Tanımında Kant

Yine sanat alanında, Deleuze ve Guattari birlikte yazdıkları kitapların sonuncusunda (*Felsefe Nedir?*) İsviçreli sanatçı, heykeltıraş Jean Tinguely'in (1925-1991) *makinelerinin dansı* üzerinden bir Kant portresi çiziyorlar. Daha doğrusu, sınıfta derslerde tahtaya yapmış olduğu diyagram çizimlerinden de görüyoruz ki Deleuze bir Kant portresi çiziyor. Buna "Kant'ın makinasal portresi" adını veriyor. Öküz başlı bir portrede kafasının üzerinde Kant "düşünen ben," "ben eşittir ben" diye sesleniyor. Kafasında üç evrensel yahut da "transandantal yanılsama (illüzyon) var: Ruh, Dünya, Tanrı. Boyun yerine dört çizgi bedene bağlanmakta: Evrensel kavramlar olarak kategoriler. Beden ise bir çarktan oluşmakta. Bunlar Kant'ın mobil şemalarının hareketliliğini göstermek-

senteze müdahale eden aktif üç fakülte vardır: Hayal gücü, anlama yetisi ve akıl. Bkz. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, s. 15.

9 *A.g.e.*, s. 11.

teler. Zaman burada hareket etmekte ve kımıldamakta (içeriden). Ayakların olduğu yerde mekân (espas) dışarıdanlık formu olarak yer alıyor. Ayaklar espasa değmekte. Espasın dışında kalan ve zamana ait olan pasif ben, etkilere açık bir şekilde mevcut bulunuyor. Sanki bir akarsuyun içinde yer alıp kımıldıyor. Sabitlenemiyor. Mekânda olan "sentetik yargı ilkeleri" zaman/mekânı katetmekteler. Çarkı felek mekândan başa doğru yukarıya bağlanıyor. Mümkün deneyimin transandantal alanı burada ben olana içkin bir şekilde yer alıyor. Burası Deleuze'ün Kant'ının "içkinlik planını" oluşturmakta. Deney ve aşkınlık birlikte çalışıyor. Bu portre Kant'ın "makinasal portresi" olarak Deleuze'ün felsefi düşüncesinin Kant'a bakışını oluşturuyor.

Bir Düşman Üzerine Yazmak

Belki de en başından şunu yazmak gerekecekti: 1963 yılında yayımlanan kitabından beri, Kant üzerine düşünmek, Gilles Deleuze için bir "düşman üzerine"[10] yazmaktır.[11] Ancak bu

---

[10] G. Deleuze, *Pourparler,* Paris: Les Edition de Minuit, 1990. [Türkçesi: G. Deleuze, *Müzakereler*, çeviren İ. Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2006].

[11] Burada Deleuze'ün 68 düşüncesi içinde özgürlükçü ve cinsel özgürlükçü bakışının Kant'ın cinsellik ile ilgili görüşü arasındaki mesafeyi de göz önünde bulundurmak gerekebilir. Kant'ın "iğfal, oğlancılık ve hayvanlarla ilişki kuran sapkınlarla karşı tavrı dikkat çekici durmaktadır. Bu konuyu, Kant üzerine, Jacques Derrida ele almaktadır. "İdam cezası" ile ilgili seminerlerinde (2000-2001 yılları) Derrida, Kant'ın 1798 yılında Göttingen'de çıkan "Bilginler dergisindeki" küçük bir yazısında, cinsel sapkınlıkları cezalandırma görüşünün altını çizmektedir. İğfal ve oğlancılık yapanların tıpkı Doğu saraylarındaki hadım edilenler gibi hadım edilmeleri gerektiğinin altını çizdikten sonra, hayvanlarla cinsel ilişkiye girenlerin toplumdan atılmaları gerektiğini yazmasını Derrida giyotinle idam cezası arasında kurduğu ilişkide göstermekte. Hadım edilerek kesme işlemiyle kafanın kesilmesi ve sivil toplumdan koparılıp atılma-

açık beyan yanında, iki filozofun ortak noktalarının, Kant'ta "anlama yetisi" (*entendement, understanding*) üzerine, Deleuze'de ise genel olarak felsefe için de olsa "kavram yapmak" üzerine olduğunun altı çizilebilir.[12] Her şeye rağmen, Deleuze, "Kant'ın eleştirel felsefesi" üzerine olan çalışmasında *transandantal idealizmin* filozofunun aslında bir "aracı" (*intercesseur*) olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda da onun Kant'a gizliden bir hayranlık beslediği de belki de söylenebilecek midir? Kavramları, Deleuze'e göre, gerçekten ürkütücü bir şekilde etkileyicidir. Söylemiş olduğu gibi: "Düşünce makinasıdır."[13] Ayrıca burada, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* kitabının "olağanüstü bir olay" olduğu da söylenmiştir. "Kuzey sisini dağıtan ve ardından da sağlam bir mimari" ortaya koyan Kant'tan başkası değildir. Sisin altındadır "düşünce makinası;" çünkü dehşetli kavramlar üretmiştir. Modern bir zaman bilincini antik ve klasik çağa nazaran yenilemiştir. Burada

---

nın arasındaki durumda, "kesme" kelimesinin üzerinde durmakta. Hadım edilme, koparma, kafa kesme vb. Bkz. J. Derrida, *Séminaire La peine de mort*, Cilt:2 (2000-2001), Paris: Éditions Galilée, 2015, s. 152. Deleuze'ün Paris VIII'deki filozof dostu Rene Schérer'in yaz kampındaki pedofili suçlamalarına karşı arkadaşını koruyucu bir imza kampanyasına katılması bile Deleuze'ün bu konular hakkındaki "liberal" görüşlerini göstermektedir. Kant'ın cinselliğe ait görüşü bu bakımdan ahlak doktrini olarak "aşırı suçlayıcı" durmaktadır, bilhassa 1970'li yılların özgürlükçü ortamı içinden bakıldığında. Kant'ın idam cezası hakkındaki bakışına dönersek, egemen isterse baskıcı veya Tiran olsun, tiranı öldürmeye kalkanı idama mahkûm etmek hukuken ve ahlaken caizdir. "Ahlakın Metafiziği," Hukuk Doktrini içinde ele aldığı bu kısımda, "Öldürmeyeceksin" kanununa karşı "öldürmeye kalkanı öldüreceksin" yatmakta. Bkz. *A.g.e.*, s. 254.

[12] G. Deleuze, "Les conditions de la question: qu'est-ce que la philosophie?" *Chimères. Revue des schizoanalyses*, Sayı 8, 1990, s. 1-7; ve G. Deleuze ve F. Guattari, *Qu'est ce que la philosophie*, Paris: Les Edition de Minuit, 1991.

[13] Bkz. 14 Mart 1978 tarihli, sentez ve zamanın ele alındığı ders. G. Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çeviren U. Baker, İstanbul: Öteki Yayınevi, 2000.

düşmanın ne kadar değerli ve üretken bir düşman olduğunu görmeye başlayabiliriz: Dostumun başına böyle bir düşman! Ki felsefe bir adım daha atarak zamandaş hale gelebilsin.

Burada Deleuze kendine ait olan bir fikri Kant üzerinden bir kere daha belirtmek istencindedir: Bir sanatçının, müzisyen veya ressamın yaratı sürecinin bir filozofun yaratı sürecine benzer olduğu. En son kitaplarından biri olan (aslında en sonuncusu) Guattari ile yazdıkları *Felsefe Nedir*? kitabının da konusu burada düğümlenmekte değil midir? Sanat, bilim ve felsefe benzer süreçlerden geçerek yaratıcılık peşinde koşmaktadır, ama kavramları, *afektleri* (duyguları) ve *perseptleri* (algıları) farklıdır. Burada algı ve algılama farkı hemen kendisini göstermektedir (*percept ve perception*).[14]

Ormandaki Üniversite

Kant'ın yeni kavramlar ortaya çıkartırken de eskilerin içini başka türlü doldurduğu zaman da yeni bir kavram icat ettiğinin önemini vurgulamaktadır Deleuze. Hem "*a priori*" hem "*a posteriori*" hem de "transandantal özne" kavramlarından nasıl yenilikler ortaya koymakta olduğunu büyük bir filozofun yenilikleri olarak sunmuştur Paris VIII, Vincennes Üniversitesi derslerinde (daha sonra bu Saint-Denis adıyla anılan bir üniversite haline gelecektir; çünkü o dönemdeki [1980] Paris Belediyesinin başında bulunan Jacques Chirac,

[14] Ne yazık ki, Türkçede 1990'ların başlarında çıkan ve tercümede katledilen "*Felsefe Nedir*?'in Deleuze ile ilgisi olmayan şu merhum garip çevirmeninin tuhaf kavramları bir gün unutulup kitabın kavramları yenilenmelidir ki daha çok zarar vermesin. Bir Sartre, bir Serres, bir Foucault ve bir Deleuze çevirmeye kalkan çevirmen bu kitapta o kadar çok yanlış yapmıştır ki, Kafka'nın "Dava"sıyla "Whitehead'in "süreç" farkını bile yakalayamayıp hatalı bir şekilde çevirmiştir. Fransızca "*proces*" hem dava hem de süreç anlamına gelmektedir; ama çevirmen bunları birbirine karıştırmış ve hem Deleuze ve Guattari'yi hem de kitabın kendisini okunmaz hale sokmuştur.

Vincennes ormanlarındaki kampüsü buldozerlerle yıkarak efsane bir yeri tam anlamıyla bitirip sona erdirmiştir. -Evet, ne yazık ki böyle şeyler Fransa gibi bir ülkede de oluyor!).

Transandantal mı?

Burada Kant'ın Empirizm ile olan hesaplaşması öne çıkacaktır; çünkü ismi üzerindedir: Önsel (*a priori*) olan deneye tâbi olmayandır. Daha evvelki kitabında Deleuze, Kant'ı "büyük bir kâşife" benzetir;[15] tuhaftır bu benzetme olduğu yeri terk etmeyen biri için. Deniz aşırı ülkelere giderek, sislerden geçip, fırtınaları aşıp da adaları keşfeden büyük kâşifler gibi Kant da adasını keşfetmiştir, felsefe alanında. Transandantal kavramıdır bu keşif. Metafiziğin aşkın ilkeleri ve değerleri projesinin temelinin altından kayarak Kant *transandantal* kavramını ileri sürmüştür. Görünüş ve duyu his kavramlarının özünün yerine bu yeni kavramı koymuştur. Böylece empirik bilincin yapısının içine zaman kavramını yerleştirmiş olur. Deleuze'e göre, özne yarılır ve farkı öne çıkarmaya başlar; ben "transandantaldır;" hem pasif empirik bir özne hem de aktif bir zaman içinde ben için fark yaratılmaya başlanır. İkilidir anlama artık: Zamanın ilerleyen haliyle öznenin pasif hali ikili olarak işlemektedir. Bu, aynı zamanda, bütüncül olan "Descartes'in "ben" öznesinin ilk yarma işlemidir. Deleuze için *şizofrenleşmeye* başlayan öznenin "felsefi zamanı" Kant ile başlamaktadır.[16]

---

[15] Bkz. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris: P.U.F., 1968. [Türkçesi için bkz. G. Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çevirenler B. Yalım, E. Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2017.]

[16] Deleuze, Kant'a bağlananların Fichte ve Hegel olmaktan çok Hölderlin olduğunu ileri sürecektir. Yunan tragedyasında zamanın "bir boşluk ve saflık (arı)" oluşturduğu fikrini Hölderlin önermektedir, Sofokles'in *Kral Oedipus* örneğinde. Oedipus saf ve boş bir zaman içinde "suçludur;" çünkü suçunu bilmemektedir, ama zaman içinde araştırmaktadır ve sonunda bulduğunda iş işten geçecektir; çünkü

Evrensel mi?

Evrensel ve zorunlu olan *a priori* olarak durmaktadır. Deleuze, bu kavramı Kant'ın çok çabuk geçtiğini ve birden zorunluluk ve evrensele bağlandığını vurgulamaktadır (bu eleştirel düşünceye karşı bir eleştiri olarak okunabilir). Evrensel tecrübe, bağımsız olan olarak, her zaman aynı sonucu verecektir (su yüz derecede her zaman kaynamaktadır: Bilimsel önerme), evrenseldir zira. "Zorunlu olan" evrensel, böylece, deneyime tâbi değildir. Tecrübe diyelim, her zaman aynı sonucu veremeyeceği için kazaradır ve özneldir. Herkesin başına aynı şey gelmez. Her birey kendi baktığı yerden algılar ve olayı yaşar, olayın kendisi bir olgu olarak aynı olsa bile.[17] Buradan itibaren Deleuze, Aristoteles'in *Kategoriler*'inden ayrı bir şekilde Kant'ın kategoriler tasnifine döner. Kant için bu kavram "evrensel bir yüklemdir."[18–19] Mümkün deneyim-

---

suçu bilmese bile işlemiş bulunmaktadır, geri dönülemez. Ancak, 1972 yılındaki kitapları *Anti Oedipus*'ta Deleuze ve Guattari'nin şizofreni artık yeni öznenin kavramı haline gelmektedir. Ancak bu özne ve şizofreni daha sonraki eserlerinde geride kalmaktadır, zaman içinde kavramsal etkisi azalmıştır.

17 *Anlamın Mantığı* kitabında Deleuze şöyle yazar: Savaş her asker tarafından ayrı bir şekilde yaşanmıştır ve her birisinin tecrübesi ayrı olarak yaşanmıştır. Bkz. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris: Minuit, 1969 [Türkçesi için bkz. G. Deleuze, *Anlamın Mantığı*, çeviren H. Yücefer, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2015].

18 Deleuze bu önermeyi uzun uzadıya açar bu dersinde. Her şeyin bir nedeni olması demek nedenlerin evrensel olması anlamına gelebilecektir. Kümeler ve alt-kümeler evrensel olana doğru götürür. Eğer bütün güller kırmızı değilse bile gülün kırmızı olması güllerden biri olarak alt-küme oluşturmasından dolayıdır. Ve de ayrıca gül çiçeklerden birisidir. Neticede, kısaca özetlendiğinde, burada, "kırmızı gül nedeni olandır;" kırmızıdır ve bu anlamda da her nedeni olmak zorunda olan şey gibi, bu durumda da zorunlu olması gerekmektedir ve bu bakımdan da zaten evrenseldir.

19 G. Deleuze *Kant Üzerine Dört Ders* olarak yayımlanan Türkçe kitabında, bu konu üzerine ilk derse devam etmektedir (bu arada söylemek gerekebilir ki bu derslerin orijinal Fransızcaları yoktur. Aile

lerin hepsi yan yana geldiğinde deneyim evrensel olmaya başlar. Kant bunlardan birer yüklem değil, artık kategori oluşturur. "Kırmızı gül" bir yüklem olmaktan çıkar ve bir kategori olmaya başlar: Birlik, Çokluk ve Bütünlük. Bunlar kategorilerin üçlü halidir; çünkü "mümkün tecrübelerin" koşullarıdır. Bir nesne eğer birden çok ise ve birden çok olarak bir bütünlük oluşturmaya başlıyorsa, orada artık yüklemden değil, ama kategorilerden söz etmeye başlamaktayızdır; çünkü her bir nesnenin artık ayrı bir "gerçekliği" vardır, "sınırları" vardır (yadsıma ve sınırlandırma ilişkisi söz konusudur). Farklı kategoriler birbirinin içine giremezler: Elmalar ile armutlar karıştırılamaz. Her ne kadar meyve olsalar bile onların alt-kategorileri vardır. Öyleyse Kant'a göre, evrensel olan yüklem, önsel (*a priori*) olandır; tecrübeye bağlı bir kaza olmayandır.

Fark ve Tekrar'da Kant

Fark ve Tekrar kitabının (1968) "Duyumsalın Asimetrik Sentezi" adlı "V. Bölümde," Deleuze fark (*différence*) kavramının ayrı (*divers*) ile mesafesini ortaya koymakla başlar.[20] Fark

bu şekilde yayımlanmasını Deleuze'ün isteği üzerine yasaklamıştır. Ancak Deleuze'ün eşi Fanny Deleuze'ün 2021 yılının Kasım ayında vefatı sonrası, bu derslerin akıbetinin ne olacağı belli değildir).

[20] "Ayrı" (*divers*) olan sadece yapılan ayrımlardan bir sentez değil, birbirlerinden ayrılan nesnelere yapılan göndermeler eylemine verilen ad olarak durmaktadır. Ayrım sayesinde ayrım içindeki nesneleri tanıyabiliriz: Elma, masa veya herhangi bir nesne birbirlerinden ayrıdırlar. Bunlar "düşünen bir benin" veya bilincin bir bütünlüğünün korelasyonudur. Kendimi düşünüyorum ve kendimi düşünmekteyken aynı zamanda bir nesneyi düşünüyorum ve temsil edilen bir ayrıma göndermе yapıyorum. Mesela bir başka nesne olarak masaya değil de bir elmaya gönderme yapıyorum. Böylece, "Düşünüyorum'un birliği" ise "anlama yetisinin" kendisidir [G. Deleuze, 1963, s. 27].

için ise Kant'ın kavramına yaslanarak (aslında Platon'dan gelen bir ikiliğe ait görünen kendinde şey) fenomen ve numen farkına değinmektedir. Fark, Deleuze'e göre fenomenden çok kendinde şey olan numene daha yakındır. "Ayrı olan verilidir (görünürdür); ama fark verilenin verilmesinin gösterdiğidir."[21] Burada, Deleuze farkı numene yaklaştırmaktadır. "Tanrı dünyayı hesaplayarak kurmaktadır;" ama evdeki hesaplar çarşıya uymamaktadır. Bu açıdan aslında dünya "kendi kendine yapılmaktadır," hesaplayarak değil: "Her fenomen ona koşullarını veren bir eşitsizliğe gönderme yapmaktadır." Her ayrım (*divers*), her dönüşüm gerekli bir akla bağlı farka göndermektedir." Geçmekte olan ve beliren farklı düzenlere eşdeğerdir: Düzey "ısı, baskılama, tansiyon, potansiyel ve yeğinlik (*intensité*) farkı.[22]

Fark ve Tekrar kitabının IV. Bölümünde ise Kant'ın felsefesine geliriz. "*Farkın İdeel Sentezi*" bölümü Kant ile başlamaktadır. Ve Deleuze, Kant'ın İdee'lerinin her zaman sorunsal olduğunu yazar.[23] Halbuki "tersine sorunların kendileri *idée*'lerdir (*idée*). İdelerin bizi sahte sorunlara doğru

---

[21] Deleuze, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki bir cümlesinden alıntı yaparak *"aparans* ve görünme" arasında bir fark ortaya koymaktadır: Fenomenleri sadece bir "*aparans*" olarak görüyorsam o halde yanılgı içinde olabilirim;" çünkü fenomenler zaman ve mekânda görünürdürler. Zaman ve mekân bizim için her türlü görünmenin, sezgimizin arı formlarının ve duyularının imkânlarını vermektedirler. Fenomenler zaman ve mekâna bağlıdır. Yani fenomenler görünenlerdir ve görünme de zaman ve mekânda olmak demektir. Bu da zaman ve mekânın bir sunma ve sergileme nesnelerinin yeri olduğunu gösterir. Bu şekilde Kant'a göre, "Saf akıl her şeyi anlama yetisine bırakmıştır. Anlama yetisi ise görü nesnelerine veya hayal gücünün nesnelerinin sentezine uygulanır." Kanun koyucu (aracı) ise burada artık sadece anlama yetisidir. Akıl ona danışır. Hayal gücü de aynı bunun gibi, aklın dayandığı anlama yetisinin kanun koyuculuğunda hareket ederek şemalar ortaya çıkarabilir. Anlama yetisi kanun koyar ve akıl ise akıl yürütür.

[22] G. Deleuze, s. 286.

[23] *A.g.e.*, s. 220.

taşıdığının Kant farkındadır. Kant için, akıl eğer sahte bir soru sormaktaysa özellikle yanılsama içindedir. Akıl, bazen yanılsatıcı olabilmektedir. Deleuze'e göre, doğal halinde ele alındığında bu fakülte (akıl), temeli olanı ve olmayanı, doğru ve yanlışı birbirlerinden ayırmakta zorlanacaktır. Genel soruları sormak kolaydır, burada yanılgıya düşmeyebiliriz, ama özellikle ayrıntılara geldiğimizde karşımıza zorluklar çıkmaya başlayabilecektir. Ama, Kant'ın eleştirel bakışı bu imkânları aramaya yaramaktadır. Eleştirinin aklın kendisiyle ve içinde taşıdığı sorunlarıyla uğraşması gerekmemektedir. İdelerin (*idées*) gayri meşru kullanımına bağlı olarak hatalı sorular sorulmaya başlandığını anlarız burada. İdeler kendi doğalarına has mükemmel bir kullanıma sahip olabilir ve bu şekilde, her sorunun yanlış olmadığını vurgulayabiliriz. Bu "regülatör" olarak adlandırılabilir ve bu sayede hakiki ve temeli olan sorulara doğru bizi yöneltebilir. Kant bu açıdan, Deleuze'e göre, problematik ile hipotetik olan ve de kurgusal ile soyut olan arasındaki farkı göstermektedir. Bu yüzden anlama yetisi her zaman kısmi sorulara yönelir ve kısmi empirik sorulara ve araştırmalara bağlı kalmaya devam eder. Bu şekilde anlama yetisi yetersizdir ve tam olamaz ve de sistematik bir bütünlüğe ulaşmak yerine şu veya bu nesneye bağlı kalarak akıl yürütür. Anlama yetisi orada veya burada cevaplar arar ve vermeye çalışır ama çözüm bulmakta zorlanmaktadır. Anlama yetisi empirik olmak zorunda kalmakta ve zamana bağlı çalışmaktadır. Gelecekteki sorulara evrensel cevaplar bulamaz.

Kant'a göre ideler "çözüm bulunamayan sorunlardır." Burada asıl sorun idelerin kendilerinden kaynaklanmaktadır; sordukları soruların çözümsüzlüğünden değil; ama yine de ideler olmadan ilerlenemez. İdeler ancak anlama yetisine gönderme yaptıkları zaman ilginç olmaya başlayabilir. Anlama yetisinin kavramları ancak deneyimlerinde bir kullanım içermeye başlayabilir ve bunlarda bir temel bulabilir. Bu durum ancak idelerin birleşmesiyle, deneyime bağlı ol-

mayan ideal bir odağa taşınmasıyla ve yüksek bir ufka doğru taşınmalarıyla mümkün olabilecektir.

Burada anlaşılabileceği gibi evrensel fikrinin ancak bu sayede bir anlama sahip olabileceğini görebilmekteyiz. Evrensel içi boş bir kavram değil, kavramın içine doldurulanlarla ancak sağlam olabilecek bir kavram haline sokulabilir. Bunun için yüksek bir ufuk gerekmektedir (belki adaleti, eşitliği ve özgürlüğü taşıyabilecek bir evrensel kavram bu imkânlarla mı kurulabilir.[24] Demokrasi bir ideal yüksek ufuk olabilir mi (Batı'da "Refah toplumu" (*Welfare*) böyle bir yüksek ideal olarak mı yaşandı savaş sonrasında, 1950-70'li yıllar arasında: Otuz zafer yılı)? Ama, bu birleştirici odaklar idelerden oluşmakta değil midir? Demek ki onlara ihtiyaç vardır. Hem içkin hem de aşkın idelere...

Kant Sonrası bir Felsefe

Diğer yandan Christian Kerslake'nin, Deleuze'de "Kant sonrası" bir felsefe bulmaya kalkan çalışmasında gösterilmek

[24] Aslında belki de olgu ile hukuku örtüştürmek üzere 1990 yılında ilk Irak savaşı sırasında Kantçı olarak kendilerini tanımlayan bir grup filozof ile Deleuze ve Guattari'nin ayrıldığı nokta yine Kant üzerinden olmuş gibi durmaktadır; çünkü kendilerini Kantçı diye adlandıranlar Nietzsche'nin felsefesine karşı çıkmaktadır, ve Nietzsche'ye yaklaşan Deleuze-Guattari ve Foucault gibi filozoflara karşı 1980'li yılların Fransa'sında "hukuk ve hukuk devleti, insan hakları" gibi tarihin işaretinin ileriye doğru gittiğini savunan Kantçı tezin kavramlarının evrenselliğini yeniden ortaya çıkarmak isteyen bu grup, Amerika'nın Irak'ı bombalamasını destekleyen bir imza kampanyası başlatmışlardır. İçlerinde Alain Finkelkraut, Pierre-André Tanguieff, Alain Touraine'in yanı sıra Jean-François Lyotard ve Kyril Ryjik gibi filozoflar da yer almıştır. Burada solun artık "anti-emperyalizm" söyleminin Kantçı bir söyleme yaslanmış olduğu gözlemlenmektedir. Deleuze ve Guattari ise bu Kantçı hukuk söylemine karşı çıkmaktadırlar. Burada, Kantçı bir felsefenin siyasete yansıması karşısında Deleuze'ün tavrı ortaya çıkmaktadır.

istendiği gibi, erken dönem derslerinden biri olan ve yayımlanmamış olan *"Temel nedir?"* adlı metinde "Deleuze'ün hem Hegel (Martial Guéroult'nun [1891-1976] öğrencisi olarak) hem de Kant sonrası bir filozof olarak gösterilmeye kalkılması ne kadar Deleuze'ün felsefesini yansıtmaktadır sorusu, karşımıza gerçek bir soru olarak çıkmaktadır.[25] Burada Claire Parnet ile beraber kaleme alınan bir kitaba *Diyaloglar*'a baş vurmak yerinde olacaktır; çünkü bu kitapta Deleuze hocaları arasında kendisinin borçlu olanlarını zikretmektedir; ama bu hocalar Ferdinand Alquié (1906-1985) ve Hegel uzmanı Jean Hyppolite (1907-1968) olarak kalmaktadır veya öyle gözükmektedir. Guérault burada yer almamaktadır. Nereden çıkmıştır bu Kant sonrası Deleuze. Ancak Deleuze'ün hayat hikayesinden yola çıkarak kimlerin öğrencisi olduğu ve bu hocaların kitaplarının hangileri olduğu soruları sorulduğunda bir anlam kazanabilecektir, kanımca. Filozofun kendi söylediklerinin ve yazdıklarının dışına çekilerek ondan başka bir düşünür ortaya çıkarmak ne kadar düşünüre saygılı bir davranış olacaktır? Deleuze, bir filozof üzerine çalıştığında o filozofa saygılı ve alçak gönüllü yaklaşımın ancak onun yazdıklarından geçtiğini belirtmiştir. Onun üzerine spekülatif ve hayali önermelerde bulunarak, onu farklı yorumlamaya (evet *YORUMLAMAYA*) kalkmanın Deleuze'ün felsefi düşüncesinden uzaklaşmak anlamına geleceğini söyleyebilirim. Deleuze'ün Stoa düşüncesiyle yakınlığından da görülebileceği gibi yüzeyden geçen düşünce yoruma açık değildir. Deleuze yorumlamanın değil, ifade etmenin önemini vurgulamıştır. Hatta o kadar ki hocası Jean Hyppolite üzerine ve tabii Hegel üzerine olan makalesinde Deleuze, Hyppolite'in "Hegel okumasını" bir *"töz"* sorunu olarak değil, bir *"ifade"* (*expression*) sorunu olarak okumuş olduğunu ileri sürmektedir.

---

[25] Bkz. C. Karslake, *Immanence and Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburg: Edinburgh University Press, 2009.

Sona Doğru

Yine bazı Deleuze yorumcularına göre Kant'ın "anlama" (*entendement*) kavramı Aristoteles'in mantığına göre oluşmuştur; halbuki yukarıda gördük ki Deleuze kategorileri Kant ve Aristoteles arasında bir ayrıma tâbi tutmuştur. Epistemolojik olarak iki kavramın zaman içindeki farkına değinmiş ve ayırmıştır. Bir zamanın *kategorileri* ancak o zamanın bilimsel bilgisi içinde yer alabilmektedir ve kavramların içeriği başkalaşmaktadır, tıpkı bir dönemin ışık rejiminin sadece o döneme ait olmasındaki gibidir. Deleuze, Rönesans ışık rejimiyle Barok ışık rejimi örneğinden yola çıkarak epistemolojik farkı göstermiştir, pentür üzerine yapmış olduğu derslerinde (bu derslerden İngiliz ressam *Francis Bacon* kitabı ortaya çıkmıştır). Yazının hemen başında Kant'ın felsefi portresi üzerine yazmış olduğumuz da budur.

Kanımca yirminci yüzyılın felsefesinin içinden daha çıkmış değiliz. Bu içkinlik planı ve kavramlarıyla yaşamaya devam etmekteyiz. Nasıl ki Kant veya Yeni-Kantçılar eskiyi yeniden canlandırmasını bilmişlerdi bugün de "Deleuze'ün Kant'ı" gibi daha birçok filozofun aktüellikleri var olmaya devam etmektedir. Nereye kadar bugün eski filozofların takipçisiyizdir? Onların hangi noktalarını tekrar canlandırmaya ihtiyacımız olacaktır? Aynı düşüncenin imgesini sürdürmeye devam edebilecek miyiz, yoksa yeni bir düşünce imgesini yaratmak üzere kavramlara yeni içerikler vermeye mi başlayacağız? Tekno-logos'un gelmiş olduğu bugünkü noktada hangileri işlevsel olmaya devam edecek? Belki de düşünülecek yeni bir içkinlik planına eskileri ve kavramların yenilerini yerleştirmek üzere "*makinasal bir düzenlemeye*" doğru yönelmeli miyiz?

Kaynakça

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1972). *L'Anti-Oedipe*, Paris: Minuit.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1991). *Qu'est ce que la Philosophie*, Paris: Les Edition de Minuit.

Deleuze, G. ve Parnet, C. (1990). *Diyaloglar*, çeviren A. Akay, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Deleuze, G. (1963). *La philosophie critique de Kant*, Paris: P.U.F.

Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*, Paris: P.U.F. [Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*, çevirenler B. Yalım, E. Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları].

Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*, Paris: Minuit [Deleuze, G. (2015). *Anlamın Mantığı*, çeviren H. Yücefer, İstanbul: Norgunk Yayınları].

Deleuze, G. (1990). "Les conditions de la question: qu'est-ce que la philosophie?" *Chimères. Revue des schizoanalyses*, Sayı 8, s. 1-7.

Deleuze, G. (1990). *Pourparler* (*Negotiations*), Paris: Les Edition de Minuit. [Deleuze, G. (2006). *Müzakereler*, çeviren İ. Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları].

Deleuze, G. (2000). *Kant Üzerine Dört Ders*, çeviren U. Baker, İstanbul: Öteki Yayınevi.

Derrida, J. (2015). *Séminaire La peine de mort*, cilt 2 (2000-2001), Paris: Éditions Galilée.

Karslake, C. (2009). *Immanence and Vertigo of Philosophy. From Kant to Deleuze*, Edinburg: Edinburgh University Press.

XIX
FOUCAULT

Foucault'nun Kantçı Mirası[1]

Ferda Keskin

Michel Foucault'nun düşüncesi ve felsefe tarihi içindeki yeri üzerine ikincil bir literatür düşünürün kısa yaşamı içinde görece erken başlamış ve ardından bu konuda muazzam bir birikim oluşmuşsa da Foucault'yu diğer felsefecilerle ilişkilendirmek söz konusu olduğunda Kant uzun süre akla ilk gelen isimlerden olmamıştır. Örneğin Foucault'nun insan ve yaşam bilimlerinin arkeolojisini yaptığı döneme özgü çalışmaları tarihsel epistemoloji alanına dahil edilir ve bu bağlamda Bachelard, Canguilhem ve Cavaillès gibi isimlere gönderme yapılırken iktidarın soybilimini yaptığı döneme dair yorumlarda doğal olarak Nietzsche merkezi bir yer almıştır. Son olarak, Foucault'nun "etik" başlığı altında toplanan eserleri antik Yunan, Roma ve Helenistik dönemlerine

---

1 Bu metin daha önce "Foucault's Kantian Legacy" başığıyla yayımladığımız metnin Türkeçeleştirilmiş ve geliştirilmiş halidir. Bkz. F. Keskin, "Foucault's Kantian Legacy," *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, ed. L.M. Scarantino, Ankara Philosophical Society of Turkey, 2007.

özgü kendilik pratiklerinin analizlerini kapsadığı için tartışma bu döneme odaklanmıştır.

Öte yandan Foucault'nun Kant'la ilişkilendirmesinde genellikle ön plana çıkan ve tartışma konusu olan metninin "Aydınlanma Nedir?" başlıklı makalesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira bu metin, açıkça Foucault'nun Kantçı eleştirel geleneğe bağlı olduğunu beyan etmiş ve bu beyan bazı yorumcular tarafından Foucault'nun "Kantçı dönüşü" (*Kantian turn*) olarak adlandırılmıştır. Daha çok Habermasçı olarak bilinen bir çevre bu "dönüşü" Foucault'da daha önce var olmadığını iddia ettikleri normatif bir çerçeve arayışı hatta bir nedamet olarak yorumlarken, bir başka yaklaşım Foucault'daki esas dönüşün "etik" olduğunu ve Kantçı eleştirel geleneğe yapılan göndermenin ancak "etik dönüş" bağlamında anlam kazandığını iddia etmiştir. Dolayısıyla, her iki yorum da iki filozof arasındaki gerçek ilişkinin ancak Foucault'nun ölümünden çok kısa bir süre önce kendini bir tür Kantçı ilan etmesiyle gerçekleştiği konusunda hemfikir görünmektedir.[2]

Oysa Foucault ile Kant arasında neredeyse Foucault'nun bütün entelektüel ve akademik kariyerini baştan sona kateden derin bir ilişki vardır. Bu ilişki ilk olarak Foucault'nun doktora derecesini almak için yerine getirmesi gereken koşullarda yaptığı seçimde görülür. O dönemde "devlet doktorası" olarak adlandırılan dereceyi alabilmek için sadece tez yazmak yeterli değildir. Adayların bu dereceyi alabilmek için ikinci ve tamamlayıcı bir tez olarak Fransızcaya daha önce çevrilmemiş bir metni çevirmesi ve bu çeviriye bir de "Giriş" yazısı

[2] Birinci grupta Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Richard Bernstein, Jean L. Cohen ve Andrew Arato öne çıkarken ikinci grupta Colin Gordon, James Schmidt ve Thomas E. Wartenberg, Daniel Touey ve Amy Allen'ın isimlerini saymak mümkündür. Söz konusu isimlerin bu şekilde sınıflandırılmasını Almira Mert'in bu konuda yaptığı mükemmel bir çalışmaya borçluyum. Bkz. A. Mert, *Foucault and Kant's Critical Tradition*, yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2023.

yazmaları gerekmektedir. Georges Canguilhem'in danışmanlığı altında yazdığı *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* başlıklı ana teze ek olarak Foucault'nun çevirmek üzere seçtiği metin ise Kant'ın ders notlarından derlediği ve 1798 yılında şahsen yayınladığı son kitap olan *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (*Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*) başlıklı kitaptır. Bu çeviri 1964 yılında Foucault'nun "Giriş" yazısı olmaksızın, 2008 yılında ise "Giriş" ile birlikte yayımlanmıştır.[3] Jean Hyppolite'in danışmanlığını yaptığı söz konusu metin, Kant tarafından insanın empirik ve transandantal veçheleri arasında yapmış olduğu ayrım, aralarındaki ilişki ve bilginin sınırlarına dair eleştirel hatta çelişki bulan bir bakıştır.

Foucault ile Kant arasındaki ikinci önemli karşılaşma ilk metnin yazılmasından beş yıl sonra yayımlanan *Kelimeler ve Şeyler* kitabının "İnsan ve İkizleri" ("*L'homme et ses doubles*") başlıklı bölümünde gerçekleşir. Burada Foucault, Klasik Çağ düşüncesinde bilginin "temsil" olarak düşünüldüğünü ancak dünyayı düzenlerken kullanılan özdeşlik/fark ilkesine uygun olarak kurulan tabloda temsilin kendisinin temsil edilemediğini savunur. Bu durumun en çarpıcı örneği Foucault'nun kitabın başında ayrıntılı olarak analizini yaptığı Velázquez'in *Nedimeler* tablosudur. Dolayısıyla, dünyayı temsil eden özdeşlik/fark tablosunda temsili gerçekleştiren insanın kendisi temsil edilememiştir. Bu yüzden Foucault'ya göre "insan" felsefe sahnesine moderniteyle girmiştir, çünkü moderniteyle birlikte bilgi artık temsilden ibaret bir deneyim olmaktan çıkar ve temsilin kendisi temsil edilebilir hale gelir. "İnsan"la birlikte kuşkusuz antropoloji de felsefe sahnesindeki yerini almıştır ve Foucault antropolojinin "belki de Kant'tan günümüze uzanan felsefi düşüncenin takip ettiği temayı yöneten ve kuran en temel düzenlemeyi tesis ettiğini"

[3] I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique et introduction à l'Anthropologie*, "Giriş" yazısı ve çeviren M. Foucault, Paris: Vrin, 2008. Türkçesi için bkz. I. Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, çeviren M. Erkan, İstanbul: Fol Kitap, 2022.

iddia eder.[4] Bu düzenleme insanın transandantal veçhesini empirik veçhesine indirgemeye yönelik bir dizi çabadır ve Kant'ın düşüncesini aşmaya çalışır. Zira Foucault'ya göre Kant, transandantal olan ile empirik olan arasında yani kendi deneyimlerinin nesnelerini kuran transandantal özne olarak insan ile kendini o deneyimin empirik nesnesi olarak düşünen insan arasında bir ayrım yapmış, bilgiyi mümkün kılan koşulların transandantalın sınırları olduğunu iddia etmiş, ama bu iki veçhe arasındaki ilişkiyle ilgili başarılı bir açıklama sunmakta nihai olarak yetersiz kalmıştır. Foucault için Kant sonrası felsefe önemli ölçüde bu soruna bir çözüm arama sürecidir. Örneğin transandantal olanı empirik olana indirgeme çabaları bu problemi çözmeye yönelik girişimlerdir ve bu girişimler Marx ve pozitivizmden (Comte) birtakım fenomenoloji biçimlerine (Husserl ve Merleau-Ponty) uzanan bir çeşitlilik gösterir.

Son olarak, yukarıda da değindiğimiz üzere, ölümünden çok kısa bir süre önce yayınladığı ve Kant'ın ünlü makalesi ile aynı başlığı taşıyan "Aydınlanma Nedir?" metninde Foucault kendi projesini tıpkı Kant gibi bir tür eleştiri, yani sınırlar üzerine düşünme pratiği olarak tanımlar. Bu metin aslında Foucault'nun 1983 yılında Collège de France'da verdiği derslerden bir bölümün geliştirilmiş halidir. Her iki metinde de Foucault için bu pratiğin nesnesi olan sınırlar saf ya da pratik aklın sınırları değil, tarihin verili bir ânında kim olduğumuzu belirleyen sınırlardır. Bu sınırlara yönelik olan eleştiri pratiğini Foucault bir *ethos* olarak tanımlar ve bu ethos'un aldığı biçim bir *sınır-tutumdur*. Ancak bu tutum basit bir reddiyeden ibaret değildir. Zira Foucault'ya göre sınırda olmak "bir dış-iç alternatifinin ötesine" geçmeyi gerektirir. Dolayısıyla eleştiri "sınırları analiz etmek ve sınırlar üzerinde kafa yormaktan oluşur." Ancak bu noktada Foucault kendi projesini Kant'ın evrenselci eleştiri anlayışından ayırır. Zira "Kantçı soru bilgi-

[4] M. Foucault, *Lets mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966, s. 353.

nin hangi sınırları aşmaktan geri durması gerektiğini bilmekle ilgili olsa da" Foucault'ya göre "bugün eleştirel soru pozitif bir soruya dönüştürülmelidir: Bize evrensel, zorunlu ve kaçınılmaz olarak verilende, tikel, olumsal ile keyfi kısıtlamaların ürünü olanın tuttuğu yer nedir? Kısacası önemli olan, zorunlu sınırlamalar biçiminde yöneltilen eleştiriyi, mümkün bir sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiriye çevirmektir." Buradan da açık bir sonuç çıkar: "Bu eleştiri artık, evrensel değerlere sahip formel yapılar arayışında değil; bizi kendimizi oluşturmaya ve kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin özneleri olarak tanımaya yönelten olayların tarihsel temeldeki sorgulaması olarak işleyecektir."[5]

Bu sonuç Foucault'nun kendi eleştiri pratiğini niçin bir "tarihsel ontoloji" olarak tanımladığını da açıklar. Ancak burada vurgulanması gereken şey öncelikle "tarihsel temelde" sorgulanacak olan şeyin kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin "*özneleri*" olarak tanımaya yönelten olaylar olmasıdır. Başka bir deyişle Foucault söz konusu tarihsel ontolojiyi bir *özne ontolojisi* olarak nitelendirir. Daha da önemlisi kendimizi özne olarak tanımak özneyi bir düşünce nesnesi haline getirmek yani onu *nesneleştirmek* anlamına gelir. Bu da tarihsel ontolojinin sadece özneleş(tir)me pratiklerini değil, aynı zamanda nesneleş(tir)me pratiklerini de kapsadığını içerimler. Tam da bu yüzden, "Aydınlanma Nedir?" makalesinden çok kısa bir süre önce kaleme aldığı ve yayımladığı "Özne ve İktidar" makalesinde Foucault son yirmi yılda sürdürdüğü çalışmalardaki hedefinin insanların Batı kültüründe "özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini" oluşturmak olduğunu ve eserinin "insanları özneye dönüştüren üç ayrı nesneleştirme kipi üzerinde" durduğunu vurgular.[6] Yani Foucault

---

[5] M. Foucault, "Aydınlanma Nedir?" *Michel Foucault, Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 315.

[6] M. Foucault, "Özne ve İktidar," *Michel Foucault, Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 58.

aynı anda hem özneleştirme hem de nesneleştirme süreçlerinin analizini yaptığını savunur.

Bu tezin daha ayrıntılı bir versiyonu Foucault'nun yine aynı yıllarda yazdığı çok önemli bir metinde karşımıza çıkar. 1984 yılında yayımlanmış olan bu metin, Denis Huisman'ın derlediği *Dictionnaire des philosophies* (*Filozoflar Sözlüğü*) kitabındaki Foucault maddesidir. Yazar bu maddeyi Foucault'nun Collège de France'daki asistanı olan François Ewald'dan istemiş, ama sonuçta maddenin neredeyse tamamı Foucault'nun kendisi tarafından takma isimle kaleme alınmıştır. Aslında ortaya çıkan metin *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi olan *Hazların Kullanımı*'nın ilk taslağına yazılmış olan "Giriş" bölümünün erken bir versiyonudur ve Foucault'nun o dönemde yazdığı birçok metin gibi retrospektif bir vasıf taşır.

Maurice Florence imzasını taşıyan bu sözlük maddesi 1994 yılında yayımlanan ve Foucault'nun kitap niteliği taşımayan metinlerini bir araya getiren dört ciltlik *Dits et écrits*'de de yer alır ve şu cümleyle başlar: "[Eğer Foucault'nun felsefe geleneğinde bir yeri varsa, bu Kant'ın eleştirel geleneği içindedir] ve onun girişimi *Düşüncenin Eleştirel Tarihi* [olarak adlandırılabilir]."[7] Metnin bu versiyonuna düşülen bir dipnota göre cümlenin köşeli ayraç içindeki kısmı Foucault'nun yazdığı metne Ewald'in yaptığı bir eklemedir. Söz konusu dipnotta Foucault'nun bu eke onay verip vermediği konusunda bir bilgi olmasa da "Düşüncenin Eleştirel Tarihi" tarifi, Foucault'nun Collège de France'daki kürsüsüne verdiği "Düşünce Sistemleri Tarihi" (*Histoire des systèmes de pensée*) ismini yankılandırır niteliktedir. Biz de aşağıda Foucault'yu

---

[7] M. Foucault, "Foucault," *Michel Foucault, Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 352. "[Si Foucault s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition critique qui est celle de Kant et l'on pourrait] nommer son entreprise *Histoire critique de la pensée*." M. Foucault, *Dits et écrits*, c. IV, Paris: Gallimard, 1994, s. 631.

daha ilk cümlesinde Kant'la ilişkilendiren bu metni Foucault'nun başka metinleriyle de ilişkilendirerek okuyacağız.

Foucault'nun hangi anlamda Kant'ın eleştirel geleneği içinde yer alabileceğini tartışırken atılması gereken ilk adım elbette Kant'ın düşüncesinde de merkezi bir yer tutan "düşünce" kavramının hangi anlamda kullanıldığını sormak olacaktır. Foucault'ya göre "düşünce" dendiğinde "bir özne ile bir nesneyi, mümkün olan çeşitli ilişkileri içinde ortaya koyan bir edim anlaşılıyorsa düşüncenin eleştirel tarihi özneden nesneye kimi ilişkilerin –bu ilişkiler mümkün bir bilginin kurucusu olduğu ölçüde– oluştuğu ya da değiştiği koşulların analizidir."[8] Ancak bu bağlamda Foucault'nun yalıtmak istediği koşullar ne öznenin mümkün deneyim nesneleriyle ilişkisini *a priori* bir biçimde ve tek yönlü olarak belirleyen formel koşullar ne de öznenin gerçekliği deneyimleme biçimlerini yine tek yönlü olarak belirleyen empirik koşullardır. Dolayısıyla, söz konusu olan ne geniş anlamda fenomenolojik bir yaklaşımın aradığı transandantal koşullar ne de bir tür empirik gerçekçiliğin saptamaya çalıştığı koşullardır. Foucault'ya göre soru daha ziyade iki katmanlıdır: İlk olarak, soru öznenin "özneleş(tir)me" (*subjectivation*) kipini belirlemektir. Burada yapılması gereken:

> şu ya da bu tür bir bilginin meşru öznesi haline gelmek için öznenin ne olması gerektiğini, hangi koşullara tâbi olduğunu, hangi statüye sahip olması gerektiğini, gerçekte ya da imgelemde hangi konumu işgal etmesi gerektiğini belirlemektir; kısacası, öznenin "özneleşme" kipini belirlemek gerekir; çünkü, bu kip, söz konusu bilginin kutsal bir metnin yorumu, bir doğa tarihi gözlemi ya da bir akıl hastasının davranışlarının analizi biçimi almasına göre özne de elbette farklılaşır.[9]

---

[8] M. Foucault, "Foucault," *Michel Foucault, Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 352.

[9] *A.g.e.*, s. 352.

İkinci olarak, soru nesnenin "nesneleş(tir)me" (*objectivation*) kipidir. Burada da mesele

> herhangi bir şeyin hangi koşullarda mümkün bir bilgi için bir nesne haline gelebileceğini, bilinmesi gereken nesne olarak nasıl sorunsallaştırılabileceğini, hangi prosedürlere tâbi tutularak bölümlere ayrılacağını ve açıklayıcı olarak kabul edilen bölümünü belirlemektir.[10]

Cevapları düşüncenin eleştirel bir tarihini tanımlayacak olan bu iki soru belirgin bir biçimde Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'nde söylemsel düzenlilikler (*régularités discursives*) konusunu ele alış biçimini tekrarlar. Bu kitapta Foucault bir söylemsel oluşumun dört unsuru olduğunu belirttikten sonra her birinin oluşumunu belirleyen kuralların bir analizini yapar. Bu unsurlar, içinde bilim alanlarının ortaya çıktığı verili söylemsel oluşumların nesneleri, sözcelem kiplikleri (*modalités énonciatives*), kavramları ve stratejileridir.[11] Maurice Florence imzalı metinde ise "sözcelem kiplikleri" ifadesi yerini "özne"ye bırakmıştır. Öte yandan, özne ile nesne aynı anda kurulur ve karşılıklı olarak birbirlerinin kurulumunu belirler. Foucault'ya göre öznenin "özneleş(tir)me" ve nesnenin "nesneleş(tir)me" kipi ile bunlar arasındaki karşılıklı bağ "hakikat oyunlarını" (*jeux de vérité*) veya "doğruyu söyleme" (*véridiction*) biçimlerini ortaya çıkartır ve düşüncenin eleştirel tarihi bu hakikat oyunlarının bir tarihidir.

Ama Foucault hemen ardından bir ekleme yapar ve düşüncenin tarihinde söz konusu olan soruları yalnızca "öznenin kendisinin mümkün bir bilginin nesnesi olarak konulduğu" hakikat oyunlarına dair sorduğunu vurgular. Dolayısıyla, Foucault'nun projesi daha ziyade "öznenin özne olarak bir bilgi nesnesi olabileceği özneleşme ve nesneleşme süreçle-

---

[10] *A.g.e.*, s. 352.

[11] Bkz. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969, s. 55-74.

ri"ne dair hakikat oyunları ile ilgilidir.[12] Yukarıda alıntılanan "nesneleştirme" tanımı gereği, sorun artık öznenin kendisinin sorunsallaştırılmasına, tâbi olduğu bölümleme ve sınıflama prosedürlerine ve böyle bir sınıflandırmayla ilgili veçhesine odaklanır.

> Michel Foucault, şimdi de yine aynı genel proje kapsamında, öznenin, kendisi için nesne olarak kuruluşunu, yani öznenin, mümkün bilgi alanı olarak kendisini gözlemlemeye, analiz etmeye, açıklamaya, tanımaya yöneltildiği prosedürlerin oluşumunu incelemeye girişti. Kısacası burada söz konusu olan, "öznellik" tarihidir; eğer öznellik sözcüğünden öznenin, kendisiyle ilişki içine girdiği bir hakikat oyunu içinde kendini deneyimleme tarzı anlaşılırsa.[13]

Bu alıntı Foucault'nun "Özne ve İktidar" makalesinde kendi eserine dair yaptığı retrospektif tarifle tam bir uyum içindedir. Zira bu tarifte Foucault yaptığı araştırmaların genel temasının her zaman özne meselesi olduğunu ve çalışmalarının "insanları özneye dönüştüren nesneleştirme kipleri ile uğraştığını" belirtir.[14]

Foucault'nun "öznenin özne olarak bir bilgi nesnesi olabileceği özneleşme ve nesneleşme süreçleri"ne dair analizi temel bir metodolojik ilke tarafından koşullandırılır: terimin nispeten dar bir anlamında *teorinin* reddedilmesi ve onun yerine *analitik* bir yaklaşımın benimsenmesi. Foucault, "Özne ve İktidar"da bu tutumu şu sözlerle savunur:

> Bir teori önceden bir nesneleştirmeyi varsaydığından, analitik bir çalışmanın temeli olarak kullanılamaz. Ancak bu analitik çalışmada da süregiden bir kavramsallaştır-

---

[12] M. Foucault, "Foucault," *Michel Foucault, Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 353.

[13] *A.g.e.*, s. 351-352.

[14] M. Foucault, "Özne ve iktidar," *Michel Foucault, Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 58.

> ma olmadan yol alınamaz. Tabii bu kavramsallaştırma, eleştirel düşünceyi –sürekli bir denetlemeyi– içerimler.[15]

Bu yöntembilimsel ilke, öncelikli olarak öznenin nesneleştirilmesiyle başlayıp bu öznenin transandantal/kurucu fonksiyonları için bir teori geliştiren ve daha sonra şu ya da bu deneyimin söz konusu teori temelinde nasıl mümkün olduğunun kavramsallaştırmasına giden fenomenolojinin reddine işaret etmektedir. Fakat aynı ilke, fenomenolojinin tam zıttı olarak görülebilecek bir başka yaklaşımın reddini ya da eleştirisini de içerimler. Bu ikinci yaklaşım, öznel deneyimi, insanın transandantal değil, empirik veçhesinin bir teorisi üzerinden, bir diğer deyişle bir insan doğası teorisi temelinde kavramsallaştıran felsefi antropoloji ya da Foucault'nun kimi zaman basitçe adlandırdığı haliyle "antropoloji"dir.

Foucault'nun ele aldığı şekliyle fenomenoloji ve antropoloji, öznel deneyimi kavramsallaştırmada takip ettikleri dört aşamalı bir süreç bakımından ortaklaşır. İlk olarak, her ikisi de insanın muhtelif veçhelerini empirik gözlem, içebakış (*introspection*), entelektüel görü (*intuition*) vb araçlarla nesneleştirir. İkinci olarak, antropoloji insan doğasını nesneleştirip empirik terimlerle kavramsallaştırırken, fenomenoloji özneyi nesneleştirip transandantal terimlerle kavramsallaştırır. Üçüncü olarak, fenomenoloji transandantal, antropoloji ise empirik nitelikli bir teori geliştirir. Son olarak, öznel deneyim bu teori ışığında açıklanır.

Foucault, Maurice Florence imzalı metinde bu iki yaklaşımı reddedişini, çalışmalarına her zaman rehberlik ettiğini ileri sürdüğü metodolojik tercihlerle bağlantılı olarak yeniden formüle eder ve bu formülasyon özne ile hakikat arasındaki ilişkiler sorunu bağlamında verilir. Ancak söz konusu tercihler, Foucault tarafından iç içe ve karmaşık bir şekilde sunulduğu için bu pasajı parça parça alıntılayıp tartışacağız. Foucault'ya göre özne ile hakikat arasındaki ilişkiler sorunu

---

[15] *A.g.e.*, s. 59.

> öncelikle, bütün antropolojik [evrenseller] karşısında sistematik bir kuşkuculuğu gerektirir; bu, tüm bu [evrenseller]in daha oyunun başında, bütün ve kesin olarak reddedildikleri anlamına gelmez, ama kesinlikle vazgeçilmez olmayan bu türden hiçbir şeyi kabul etmemek demektir; insan doğasına veya özneye uygulanabilecek kategorilere ilişkin olarak, bilgimizin bize [evrensel] geçerlilik altında sunduğu her şey sınanmayı ve analizi gerektirir.[16]

Yukarıdaki cümle Foucault'nun temel ontolojik ön kabullerinden biri olan evrenselciliği reddedişini dile getirir ama bunu örtük olarak karşı olduğu iki geleneği birleştirerek yapar. Zira "insan doğasına" derken kastettiği felsefi antropolojinin evrenselciliği, "özneye uygulanabilecek kategorilere ilişkin olarak" derken kastettiği ise fenomenolojinin evrenselciliğidir. Ancak evrenselciliği reddetmek; delilik, suça eğilim veya cinsellik gibi mefhumların "hiçbir şeye gönderme yapmadığı ve şüpheli bir davanın ihtiyacı için uydurulmuş kuruntular olduğu anlamına gelmez." Ama Foucault, tarihselciliği de karşısına alacak bir biçimde, önerdiği yaklaşımın bu mefhumların içeriklerinin zaman ve koşullara bağlı olarak değiştiğine dair basit bir saptamadan fazla bir şey olduğunu vurgular. Kendi önerisi ise "doğruyu ya da yanlışı söyleme kurallarına göre," yani hakikat oyununun kurallarına uygun olarak "bir özneyi akıl hastası olarak tanımayı veya bir öznenin kendisinin en özsel bölümünü cinsel arzusunun kipliği içinde tanımasını sağlayan koşullar üzerine insanın kendini sorgulamasıdır."[17]

Aynı pasajın devamında Foucault bu tercihlerden üç yöntembilimsel kural çıkartır. Bunlardan ilki şudur: "Antropolojik [evrensellerin] (ve elbette insan varlığının hakları, imtiyazları ve doğasını, öznenin dolaysız ve zamandışı hakikati olarak değerlendiren bir hümanizmanın [evrensellerinin] de)

---

[16] M. Foucault, "Foucault," *M. Foucault, Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 354.

[17] *A.g.e.*, s. 354.

sınırlarını, bunları tarihsel yapıları içinde sorgulayabilmek için olabildiğince belirlemek." Öznel deneyimi evrensel bir insan doğasına gönderme yaparak açıklayan antropolojinin reddini tekrarlayan bu ilkenin ardından Foucault ikinci kural olarak, adını koymadan, kurucu bir özneyi varsayan fenomenolojiyi ve kurucu özneyi hedef alır: "Genel olarak neyin bilgi nesnesi olabileceğini açıklaması istenen kurucu özneye doğru yükselen felsefi seyri de tersine döndürmek gerekir." Ancak Foucault kurucu bir özneye başvurmayı reddetmenin öznenin kendisini reddeden kaba bir materyalizm olmadığını vurguladıktan sonra amacının "özne ile nesnenin birbirleriyle ilişki içinde ve bir diğerine göre "oluştukları ve dönüştükleri" bir deneyime özgü süreçleri ortaya" çıkarmak olduğunu vurgular. Dolayısıyla, klasik pozitivizmin özne ile nesne arasında yaptığı ayrımı da reddeden bu stratejinin pozitif boyutu, üçüncü ilke olarak, "bir bilgi alanının içkinliği içinde özneyi kuran somut pratiklerin incelenmesine doğru ... inmektir."[18] Buradaki somut pratikler kuşkusuz "Aydınlanma nedir?" makalesinde Foucault'nun "bizi kendimizi oluşturmaya ve kendimizi yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin özneleri olarak tanımaya yönelten olaylar" ile örtüşür.

Somut pratiklere inmek akıl hastalığı, suça eğilim ya da cinsellik gibi öznel deneyimlerin tarihsel oluşumları içinde sorgulanmasını gerektirdiğinden, Foucault öznel deneyim biçimlerini tarihsel tekillikleri içinde, yani tarihin verili bir ânında kurulmuş deneyimler olarak analiz etme stratejisini benimser. Foucault bu stratejiyi, *Hazların Kullanımı*'na "Giriş"in daha önceki bir versiyonu olan ve ilk defa "Cinselliğin Tarihine Önsöz, V. II" başlığı altında İngilizce olarak yayımlanan bir metninde "deneyim biçimlerinin oluşum, gelişim ve dönüşümlerinin kendilerini konumlandırabilecekleri alanı gün ışığına çıkarma" görevi olarak tanımlar ve bu projeyi bir "düşünce tarihi" olarak nitelendirir.

---

[18] *A.g.e.*, s. 354-355.

> "Düşünce" derken, çeşitli mümkün biçimleriyle doğru ve yanlış oyununu oluşturan ve bunun sonucunda insanı bilgi öznesi (*sujet de connaissance*) olarak kuran; kuralları kabul etmeyi ya da reddetmeyi temellendiren ve insanları toplumsal ve hukuki özneler olarak kuran; kendilik ve ötekilerle kurulan ilişkiyi tesis eden ve insanı etik özne olarak kuran şeyi kastediyorum.
>
> Dolayısıyla, bu şekilde anlaşılan "düşünce," yalnızca felsefe ya da bilim gibi teorik formülasyonlarda aranmamalıdır; bireyin bir bilgi öznesi, etik veya hukuki bir özne, kendisinin ve başkalarının bilincinde özne olarak kendini gösterdiği ve hareket ettiği her türlü söyleme, yapma, davranma biçiminde analiz edilebilir ve edilmelidir. Bu anlamda düşünce, doğru ve yanlışın oyununu, kuralın kabul edilmesini veya reddedilmesini, kişinin kendisiyle ve başkalarıyla olan ilişkisini içerimlediği ölçüde eylemin bizzat biçimi olarak kabul edilir.[19]

Aynı metnin *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci cildi olan *Hazların Kullanımı*'na "Giriş" olarak yazılan son versiyonunda ise bu düşünce tarihi "hakikat tarihi" ile özdeşleştirilerek hakikat oyunlarının bir analizi olarak sunulur

> Sonuçta bu [bağlı kaldığım] – yıllar boyunca [bağlı kalmak] istediğim – şey [bir hakikat] tarihine hizmet edebilecek ögelerden birkaçını ortaya çıkaracak bir girişim[dir]... Bu tarih, bilgiler içinde [doğru] olabilecek ne varsa onun tarihi olmamalıydı: İnsanın tarihsel olarak *düşünülebilen* ve *düşünülmek* zorunda olan bir deneyim olarak [kurulduğu] doğru ve yanlış oyunlarının, "hakikat oyunlarının" bir incelemesi olmalıydı bu çalışma. İnsan kendini deli olarak algıladığında, hasta olarak gördüğünde, yaşayan, çalışan ve konuşan bir varlık gibi düşündüğünde, bir suçlu olarak kendini yargıladığı ve cezalandırdığında, hangi

[19] M. Foucault, "Préface à l'*Histoire de la sexualité*," *Dits et écrits*, C. IV, Paris: Gallimard, 1994, s. 579 (çeviri benim-F.K.).

> hakikat oyunlarından geçerek kendi varlığını düşünmeye girişir? Hangi hakikat oyunlarından yararlanarak insanlar kendini "arzulayan insan" olarak görmüştür?[20]

Dikkatli bir göz, insanın kendi doğasını düşünmeyi önerdiği bu çeşitli yolların, kronolojik bir sırayla Foucault'nun başlıca eserlerine karşılık geldiğini fark edecektir: *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Kelimeler ve Şeyler*, *Gözetleme ve Cezalandırma* ve *Cinselliğin Tarihi*. Bu pasaj, Foucault'nun başlıca eserlerini, "varlığın tarihsel olarak deneyim olarak kurulma" biçimlerini analiz etme çabasının parçaları olarak tekil bir perspektife oturtur ve onların belirli yönlerine değil, derindeki ortak noktalarına işaret eder.

Bununla birlikte söz konusu pasajda, Foucault'nun "yıllar boyunca bağlı kalmak istediği" şey olarak ileri sürülen "hakikatin tarihi"yle (ya da hakikat oyunlarının tarihiyle) aslında ne kastettiği tam olarak açıklanmaz. Foucault bu nosyona odaklanmak yerine, aynı bağlamda kendi projesini daha genel terimlerle nitelendirmeye devam eder:

> Amacım ne davranışları ve fikirleri ne de toplumları ve onların "ideolojiler"ini düşünmekti. Benim amacım, insanın, kendini düşünebilen ve düşünülmek zorunda olan bir şey olarak ortaya koyarken yararlandığı *sorunsallaştırmaların* ve bunları oluşturan *pratiklerin* çözümlemesini yapmaktı.[21]

Dolayısıyla, "varlığın deneyim olarak, yani düşünülebilen ve düşünülmesi gereken bir şey olarak kurulduğu" hakikat oyunları "sorunsallaştırmaların" bir parçası olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle, 1984'te yayımlanan bir başka retrospektif söyleşi olan "Hakikat Kaygısı"nda Foucault'nun *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*'nden itibaren yaptığı tüm çalışma-

---

[20] M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 124 (Köşeli ayraç içindeki kısımlar ve italikler bana aittir-F.K.)

[21] *A.g.e.*, s. 128.

larda ortak olan kavramın sorunsallaştırma olduğunu ileri sürmesi, ancak "bu kavramı hiçbir zaman yeterince izole etmediğini" itiraf etmesi şaşırtıcı değildir. O halde bu kavramı nasıl izole edebiliriz? Foucault'ya göre sorunsallaştırma

> ne önceden var olan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir ne de söylem yoluyla var olmayan bir nesnenin yaratılması anlamına. Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce (ister ahlâki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz vb biçiminde olsun) nesnesi olarak kuran söylemsel ya da söylemsel olmayan pratikler bütünüdür.[22]

Yukarıdaki alıntı bir yandan sorunsallaştırmanın ne olmadığına dair negatif, bir yandan da ne olduğuna dair pozitif bir tanım getirir. İlk cümledeki negatif tanım zıt kutuplara giden iki ayrı felsefi tutumu reddeder: Bu kutuplardan ilki, epistemolojik olarak (sonu yöntembilimsel olarak pozitivizme varacak) bir doğrudan gerçekçilik ile ontolojik olarak bu gerçekçiliğe tekabül edebilecek bir tür kaba materyalizmdir ve bu tutum çerçevesinde söylem veya bilginin nesnel bir gerçekliğin upuygun bir temsili olması beklenir. Diğer kutupta ise gerçekliğin temsil edilmediğini ve söylem tarafından yaratıldığını savunan bir tür söylemsel idealizm vardır. Oysa Foucault'ya göre temsil edici değil, kurucu bir *faaliyet* olan sorunsallaştırmada kurulan şey, örneğin deneyim, söylem ya da düşüncede hiç yoktan yaratılarak değil, mevcut olan bir varlık biçiminden, yani gerçeklikten hareketle ve onun etrafında kurulur.

Bu tanımın öznel deneyimin oluşum tarihi bağlamında önerdiği şey; sorunsallaştırmanın, varlığın söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünü tarafından hakikat oyunlarına sokulduğu ve düşünce için bir nesne ve dolayısıyla deneyim olarak oluşturulduğu bir süreç olduğudur.

---

[22] M. Foucault, "Hakikat Kaygısı," *M. Foucault, Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 86.

Kuşkusuz, sorunsallaştırmada etkin olan söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünü Foucault'nun özellikle 1970'li yıllarda yaptığı analizlerde kullandığı dispozitif kavramıyla örtüşür.[23]

Öte yandan, Foucault'nun sorunsallaştırma tanımındaki tutumu bir anlamda Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezler"in birinci tezindeki tutumunu andırır. Marx'a göre "Feuerbach'inki de dahil olmak üzere şimdiye kadar varolan tüm materyalizmin başlıca eksiği, şeyin (*Gegenstand*), gerçekliğin, duyusallığın *duyusal insan faaliyeti, pratiği* olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca nesne (*Objekt*) ya da sezgi (*Anschauung*) olarak kavranmasıdır." Dolayısıyla geleneksel materyalizm insan faaliyetini dışarıda bırakmış ve "böylece *etkin* yön, materyalizme karşıt bir biçimde, idealizm tarafından" geliştirilmiştir. Ama idealizm insan faaliyetini "yalnızca soyut olarak" kavrar, "çünkü idealizm, bu biçimdeki gerçek, duyusal eylemi elbette bilmez." Bu tezin devamında Marx, Feuerbach'ın da "insan faaliyetinin kendisini *nesnel* (*gegenständliche*) *faaliyet* olarak" kavrayamadığını belirtir.[24] Foucault ise sorunsallaştırma kavramında, gerçekliğin "nesne" olduğu ve bu nesnenin söylemde temsil edilerek kavrandığı fikrini reddederek, insan faaliyetinin gerçekliğin nesne olarak kurulmasındaki rolünü ön plana çıkartır. Fakat bu faaliyet soyut ve dolayısıyla idealizme kapı açan bir faaliyet değil, maddi kurum ve pratikler içinde gerçekleşen bir faaliyettir.

Bununla birlikte sorunsallaştırma tanımının anlamlı olabilmesi için elbette Foucault'nun "hakikat oyunları"ndan ne anladığı sorusuna cevap vermek gerekir. Bu sorunun cevabı ise yine Maurice Florence imzalı metinde bulunabilir. Hakikat oyunları burada şöyle tanımlanır

---

[23] Dispozitif kavramının ayrıntılı bit tartışması için bkz. M. Foucault, "Michel Foucault'nun Oyunu," *Michel Focault, Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

[24] K. Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler," https://www.marxists.org/turkce/m-e/1845/tezler.htms.

> doğru şeylerin keşfi değil; bir öznenin bazı şeyler hakkında söyleyebileceği şeyin, doğru ya da yanlış sorunuyla bağlantılı olmasını belirleyen kurallardır. Kısacası düşüncenin eleştirel tarihi ne hakikatin elde edilmesi ne de gizlenmesinin tarihidir; hakikat oyunlarının ortaya çıkışının tarihidir: " Doğru-söylemelerin (*véridiction*) tarihidir, bunlar doğru ya da yanlış olarak adlandırılmaya elverişli söylemlerin, bir şeyler alanıyla eklemleniş biçimleridir: Bu ortaya çıkışın koşulları ve bir anlamda ödediği bedel neydi, gerçek üzerindeki etkileri ve (...) belirli bir zaman, bir alan ve bireyler için mümkün bir deneyimin tarihsel *a priori*'sini kurma tarzı neydi?[25]

Bu tanıma göre, hakikat oyunları, bir şey hakkında söylenenlerin o şey hakkındaki hakikati dile getirme iddiasında bulunabilmesinin koşullarını belirleyen kurallardır. Bu tanım Foucault'nun niçin "oyun" terimini kullandığını da açıklar. Zira oyun derken kastedilen şey, belirli *kurallara* göre gerçekleşen bir faaliyettir. Bir hakikat oyunu olarak doğru-söyleme ise doğru ya da yanlış olmaya elverişli söylemlerin bu kurallara uygun olarak bir "şeyler" alanıyla (*domaine de choses*) eklemlenme (*articulation*) biçimleri anlamına gelir. Bu eklemlenme sonucunda ortaya çıkan önermeler ise doğal olarak o şeyler hakkındaki doğruları veya hakikati dile getirme iddiasını taşır. Dolayısıyla, söz konusu olan öznel deneyimin kurulması olduğunda sorunsallaştırma (a) bir şeyler alanı –hissetme, hareket etme, davranma biçimleri (varlık veya olma biçimleri)– belli söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler yoluyla hakikat oyununa dahil eder; (b) hakikat oyunları bu varlık biçimlerini söylemlerle eklemlendirir ve onları bir düşünce nesnesi haline getirir; (c) hakikat oyunları, doğru-söylemeler (*véridiction*) oldukları için varlık biçimlerini belli kurallara göre sınıflandırarak ve tanımlayarak,

---

[25] M. Foucault, "Foucault," *Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 352-353.

başka bir deyişle "deneyim" olarak *kavramsallaştırarak* onlar hakkındaki hakikati dile getirme iddiası taşırlar.

Sonuç olarak, bu şekilde oluşan deneyim ne önceden var olan bir varlık biçiminin basit bir temsili ne de bir söylem tarafından yaratılan bir şeydir. Bir varlık biçiminin bir söylemle ya da bir dizi söylemle eklemlendiği ve böylece "söylemsel düşünce" için bir nesne haline getirildiği sürecin son ürünüdür. Hakikat oyunlarının ve dolayısıyla sorunsallaştırmaların "bir zaman, bir mekân ve belirli bireyler için olası bir deneyimin tarihsel a priori'sini" oluşturması bu anlama gelir. Hakikat oyunları deneyimin a priori'sidir, çünkü bir varlık biçimi belirli bir söylemle eklemlendiğinde, bu söylem ve onun kavramları altında, yani bu eklemlenmeden kaynaklanan deneyim olarak düşünülecektir (kavramsallaştırılacaktır); ve tarihseldir, çünkü yalnızca eklemlenme belirli bir zaman ve mekânda gerçekleşmekle kalmaz, aynı zamanda söylemler ile hakikat oyunları tarihseldir. Söylemler bilimsel, hukuki, siyasi, ahlaki, dini vs gibi farklı türlerde olabileceğinden, varlık biçimi de farklı türde düşüncelerin nesnesi olabilir (örneğin ahlaki düşünüm, bilimsel bilgi, siyasi analiz vs).

Bu yeniden yapılandırma göz önüne alındığında, Ewald'ın Foucault'nun düşünce tarihini Kant ile ilişkilendirmesi şaşırtıcı değildir. Nedenini anlamak için Kant'ın genel olarak düşünceyi söylemsel bilgi (*der diskursiven Erkenttnis*)[26] söylemsel bilgiyi de kavramlarla üretilen bilgi olarak tanımladığını hatırlamak yeterli olacaktır. Foucault'nun öne sürdüğü gibi, varlık ancak bir söylem ya da söylemler dizisiyle eklemlendiğinde, kavramsallaştırıldığında ve böylece söylemsel bilgi için bir nesne haline geldiğinde tarihsel olarak kuruluyor ve deneyim olarak kavramsallaştırılıyorsa, bu kuruluşun tarihi bir "düşünce tarihi" olmalıdır.

---

[26] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, s. 183.

Aynı bağlantı, söylemsel bilgi, yani kavramlarla bilgi olarak Kantçı sentetik a priori yargılar ile mümkün bir deneyimin tarihsel a priori'sini oluşturan Foucaultcu hakikat oyunları arasında bir analoji önerir. Kant'a göre, "olan her şeyin bir nedeni vardır" gibi bir sentetik a priori yargıda, neden kavramı özneye yani olan her şeye sentetik olarak yüklemlenir. Her ne kadar bu yüklemleme sentetik olsa da, yani neden kavramı olan şey kavramının içinde yer almasa da yine de ilkinin zorunlu olarak ikincisine ait olduğunu düşünürüz. Dolayısıyla bu ekleme ya da sentez deneyime bağlı olamaz, çünkü "yalnızca deneyimin sağlayabileceğinden daha büyük bir genellikte değil, aynı zamanda zorunluluğun ifadesiyle, dolayısıyla tamamen a priori ve salt kavramlardan hareketle" gerçekleşir.[27] Öte yandan Foucault'ya göre hakikat oyunu, varlığın bir söylemle eklemlendiği ve böylece "kendisini zorunlu olarak düşünceye sunduğu" bir süreçtir. Foucault'nun burada "zorunlu olarak" terimini kullanması elbette keyfi değil, varlığın belli bir deneyim olarak düşünülmesinin ya da kavramsallaştırılmasının a priori ve bu söyleme ait kavramlardan kaynaklandığını vurgulamak içindir. Örneğin, belirli bir davranışın belirli bir söylemle eklemlendiği, söylemsel düşünce için bir nesne haline getirildiği ve akıl hastalığı, suçluluk ya da cinsellik deneyimi olarak kavramsallaştırıldığı süreç, sentetik a priori bir yargıda Kantçı ekleme ya da sentezleme (yüklemleme) eylemine benzer.

Ancak Foucault burada Kantçı şemaya radikal bir değişiklik getirir. Kant'a göre, sentetik a priori bir yargıda özneye yüklenen kavram(lar), nihai olarak saf ya da evrensel a priori kavramlardır (kategoriler). Bu kavramlar mümkün olan tüm yargıların formel a priori koşullarını sağlar ve deneyimi mümkün kılar. Başka bir deyişle, transandantaldirler. Foucault'ya göre ise, bir hakikat oyununda varlıkla eklemlenen söylem(ler), olası bir deneyimin a priori koşullarını

[27] *A.g.e.*, s. 54.

sağlasa da yine de tarihseldir ve dolayısıyla tekildir. Dolayısıyla, Kantçı a priori'nin iki temel özelliği olan zorunluluk ve evrensellikten[28] Foucault'nun a priori'si yalnızca ilkini korur ve ikincisinden vaz geçer. Böylece, Kantçı saf a priori kavramların ve bunların yüklemlenme koşullarının belirlenmesi aşkın bir analitik gerektirirken, Foucaultcu hakikat oyunlarının incelenmesi tarihsel bir analitik gerektirir.

Yukarıda verilen açıklama, deneyimlerin tarihsel olarak tekil olmalarının neden aniden ortaya çıktıkları ya da "birinin kafasından çıktıkları" anlamına gelmediğini de açıklar. Örneğin, "cinsellik" teriminin on dokuzuncu yüzyılın başına kadar ortaya çıkmamış olması, "'cinsellik'in atıfta bulunduğu şeyin aniden ortaya çıktığını göstermez." Bu daha ziyade, belirli varoluş veya davranış biçimlerinin sorunsallaştırıldığı, yani belirli bir tarihsel anda onları "cinsellik" deneyimi olarak oluşturan belirli söylemlerle eklemlendiği anlamına gelir. Benzer şekilde, deliliğe "nispeten yakın bir tarihte," on sekizinci yüzyılın sonunda ("cinselliğin" ortaya çıkışıyla kabaca aynı döneme denk gelen bir tarihsel aralıkta) akıl hastalığı statüsü verilmiş olması, delilik olarak bilinen varoluş biçimlerinin onları "akıl hastalığı" olarak kuran söylemlerle eklemlendiği anlamına gelir. Dolayısıyla bu tür bir analizin amacı, sorunsallaştırmadan önce deliliğin var olmadığını göstermek değildir. Bunun yerine, deliliğin, verilebilecek çeşitli tanımlar altında ve tarihin belirli bir ânında, onu bir akıl hastalığı olarak gören ve diğer hastalıkların yanında belirli bir yer işgal eden kurumsal bir alana nasıl entegre edilebileceğini bilme meselesidir. Başka bir deyişle, analizin amacı deliliği akıl hastalığı olarak gören bir hakikat oyununun nasıl ortaya çıktığını saptamak ve bu hakikat oynunun "bir zaman, bir mekân ve belirli bireyler için olası bir deneyimin tarihsel a priori'sini" nasıl oluşturduğunun bir açıklamasını vermektir.

---

[28] *A.g.e.*, s. 46.

Yukarıda özetlediğim yorum, Foucault'ya göre varlığı hakikat oyunlarına dahil eden söylemsel pratiklerin tarihi olan arkeoloji kavramına da ışık tutmaktadır. Bilindiği gibi, Foucault "arkeoloji" terimini *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* gibi erken bir dönemde kullansa da söylemsel pratiklerin arkeolojik incelemesi çok daha sonra *Kelimeler ve Şeyler*'de ("İnsan Bilimlerinin Arkeolojisi" altbaşlığıyla) belirli bir araştırma türü olarak sunulur ve bunun ayrıntılı bir metodolojik açıklaması *Bilginin Arkeolojisi*'nde verilir.

'Arkeoloji' teriminin kullanımı şaşırtıcı bulunmuş ve felsefi kullanımının tarihini izlemek için farklı girişimlerde bulunulmuştur. Bununla birlikte, *Bilginin Arkeolojisi*'nin yayımlanmasından iki yıl sonra, 1971'deki bir polemikte Foucault bu terimi Kant'tan ödünç aldığını ve "belirli bir düşünme biçimini zorunlu kılan şeyin tarihini belirtmek için" kullandığını açıklar.[29]

Foucault, yukarıda alıntıladığımız gibi, düşüncenin öznel deneyimin oluşumunun gerçekleştiği alan olduğunu savunmuştur. Deneyim, bir varlık biçiminin sorunsallaştırılması ve bir hakikat oyunu içinde bir söylemle eklemlenmesi yoluyla oluşturulur. Böylece hakikat oyunları mümkün bir deneyimin tarihsel a priori'sini oluşturur. Foucault bu süreci "varlığın kendisini zorunlu olarak düşünceye sunduğu" bir süreç olarak tanımlamıştır. Bu düşünceyi gerekli kılan şey ise hakikat oyununa davranış biçimini sokan ve böylece onu deneyim olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünüdür. Foucault'nun arkeoloji terimini kullandığı anlamda Kant'a atıfta bulunması, yani arkeolojiyi "belirli bir düşünce biçimini zorunlu kılan şeyin tarihi" olarak tanımlaması bu nedenle hiç de şaşırtıcı değildir, çünkü söylemsel pratiklerin bir analizi olarak arkeoloji "belirli bir düşünce

[29] M. Foucault, "Monstrosities in Criticism," *Dits et écrits*, C. II, Paris: Gallimard, 1971. Bu metin ilk kez İngilizce *Diacritics* dergisinde yayımlanmıştır. Bkz. *Diacritics* 1: 1, s. 57-60, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

biçimini zorunlu kılan şeyin tarihi" olmalıdır. Dolayısıyla Foucault'nun Kant'ı takip ederek verdiği arkeoloji tanımı ile sorunsallaştırma kavramı arasında açık bir süreklilik vardır ve bu nedenle belki *Bilginin Arkeolojisi*'ni bu çerçevede yeniden ve ayrıntılı olarak okumak gerekir.

Kaynakça

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*, c. IV, Paris: Gallimard.

Foucault, M. (2000). "Aydınlanma Nedir?" *M. Foucault, Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2000). "Michel Foucault'nun Oyunu," *Michel Focault, Seçme Yazılar 1: Entelektüelin Siyasi İşlevi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2000). "Özne ve İktidar," *M. Foucault, Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2003). *Cinselliğin Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2004). "Foucault," *M. Foucault, Seçme Yazılar 5: Felsefe Sahnesi*, İstanbul.

Kant, I. (1974). *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Werkausgabe, cilt 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, E. (2008). *Anthropologie du point de vue pragmatique et introduction à l'Anthropologie*, "Giriş" yazısı ve çeviren M. Foucault, Paris: Vrin.

Kant, I. (2022). *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, çeviren M. Erkan, İstanbul: Fol Kitap.

Keskin, F. (2007). "Foucault's Kantian Legacy," *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, ed. L.M. Scarantino, Ankara: Philosophical Society of Turkey.

XX

HABERMAS

Olgular ve Normlar Arasında Huzursuz Bir Kantçı: Habermas'ın Eleştirel Kuramı

Ömer Turan

2021'de *Foreign Policy*'de yayımlanan bir yazı şu başlığıyla dikkat çekiyordu: "Habermas Neden Gözden Kayboldu?" Blake Smith'e göre Jürgen Habermas 1960'lardan bu yana felsefe, sosyoloji ve tarih gibi alanlarda araştırma gündemlerinin belirlenmesinde etkin olmuş, Holokost'un hatırlanma biçimlerinden Irak Savaşı'na kadar pek çok önemli tartışmaya katılmış ve Avrupa'nın ekonomik ve siyasi entegrasyonunu savunmuştu. Yakın dönemde Habermas'ın müdahil olmasının bekleneceği farklı gündem maddeleri belirse de halen üretken olmasına karşın Habermas'ın sesi daha az duyulur olmuştu. Smith bu gözleminden hareketle Habermas'ın eserlerinin anlamlılığının kaybolmakta olduğunu iddia ediyor.[1] Smith'in yargısının bir bakıma aceleci ve haksız olduğunu

[1] S. Smith, "Why Jürgen Habermas Disappeared," *Foreing Policy*, 7 Şubat. [https://foreignpolicy.com/2021/02/07/why-jurgen-habermas-disappeared/] Son Erişim Tarihi: Aralık 2023.

söylemek mümkün. Habermas'ın yaygın kullanılmasında önemli pay sahibi olduğu kamusal alan kavramsallaştırması, halen eleştirel kuramın ve daha genel anlamda eleştirel sosyal bilimlerin en önemli kavramları arasında yer almakta. Dahası kamusal alan kavramı sadece akademik mecralarda kullanımda olan bir kavram değil, muhalif toplumsal hareketlerin ve siyasetin kavram dağarcığında da önemli bir yer tutmakta. Habermas'ın geç kapitalizmin meşruiyet krizinden, post-sekülarizm tartışmalarına uzanan farklı konulardaki çalışmaları, literatüre önemli katkılar sundu. Daha spesifik bir noktadan ilerleyecek olursak, Habermas'ın bilinç felsefesi odaklı eleştirel kuramı dil felsefesi odaklı bir çerçeveyle ikame etme önerisi de sadece çağdaş eleştirel kuram için dikkate değer bir katkı[2] değil. Bunun ötesinde bu genel argüman, dönüşen muhalefet yapma biçimleriyle paralel ilerleyen bir teorik pozisyon olarak görülmeli. Özetle, eleştirel sosyal kuram ve eleştirel sosyal bilimleri önemsediğimiz sürece Habermas'ın katkısından yararlanmaya ve bu katkıyı tartışmaya devam edeceğimizi söyleyebiliriz. Bunun dışında "eleştirel kuram" tamlamasının genel anlamından özel anlamına geçtiğimizde, yani "Eleştirel Kuram"ı Frankfurt Okulu düşüncesinin bir diğer adı olarak düşündüğümüzde Habermas tekrar karşımıza çıkıyor. Habermas'ın Frankfurt Okulunun ilk kuşağıyla mesafeli ilişkisine aşağıda değineceğiz. Habermas'ı Frankfurt Okulunun yaşadığımız yüzyıldaki yansıması olarak görmek, bu bağlamda da önem atfetmek mümkün. Ayrıca, 2021'de *Foreign Policy*'de "Habermas Neden Gözden Kayboldu?" başlığı yer bulduğu sırada Habermas'ın önemli yayınlara imza atmakta olduğunu hatırlamak gerek.[3]

---

[2] M. Morris, "Jürgen Habermas," *Contemporary Critical Theorists: From Lacan to Said*, ed. J. Simons, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

[3] *Leviathan: Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* dergisi 2021'de Martin Seeliger ve Sebastian Sevignani'nin editörüğünü üst-

Habermas kamusal alan kavramının yaygınlaşmasında ciddi pay sahibi, fakat kavramın yaygınlaşmasında kuşkusuz Arendt'in de önemli bir payı olduğunu söylemek gerek.[4] Siyaset felsefesinin merkezine kamusal alan kavramını koymamış olmasına karşın, Rawls da "kamusal akıl" ve müzakare (*deliberation*) kavramına önem vererek liberal bir perspektifle aynı tartışmaya katkı sundu. Bu üç siyaset felsefecisinin de kamusallık ve kamusal alan üzerine söylediklerinde Kant önemli bir referans noktası teşkil ediyor. Bu çalışmada esas olarak Habermas'ın sosyal teori ve felsefe çalışmalarının farklı aşamalarında Kant ile kurduğu eleştirel diyaloğu incelemeyi hedefliyorum. Böylelikle Kant'ın yirminci yüzyıl eleştirel kuramı üzerindeki etkilerini Habermas odağında serimlemek bu çalışmanın birincil amacı olarak belirmekte. Aynı zamanda çalışma Kantçı siyaset felsefesinin Habermas'ın eleştirel kuramının sınırlarını nasıl belirlediğini tartışmayı da hedefliyor. Kitabın bu bölümü beş alt

---

lendikleri "Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?" başlıklı bir özel sayı yayımladı ve Habermas da bu sayı için kapsamlı bir makale kaleme aldı. *Leviathan*'nın özel sayısındaki makalelerden bazıları 2022'de *Theory, Culture & Society* dergisinin "A New Structural Transformation of the Public Sphere?" başlıklı dosyasında da yer aldı; bkz. J. Habermas, "Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere," çeviren C. Cronin, *Theory, Culture & Society*, 39:4, 2022a, s. 145-171 ve J. Habermas, *Kamusallığın Yeni Bir Yapısal Dönüşümü ve Müzakereci Demokrasi*, çeviren T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2023. Ayrıca bkz. J. Habermas, "Forward," *Habermas and the Crisis of Democracy: Interviews with Leading Thinkers*, ed. E. Prattico, New York: Routledge, 2022b. Habermas'ın son yıllardaki çalışmalarına değinirken Batı felsefesi tarihini incelediği iki ciltlik *Auch eine Geschichte der Philosophie* adlı kitabın 2019'da yayımlandığını da not etmek gerek. Bu kitabın İngilizce veya Türkçe çevirisi henüz yayımlanmadı.

4 Arendt'in Kantçı aleniyet ilkesi temelinde formüle ettiği kamusallık ilkesi ve bu ilkenin Arendtçi siyaset kuramındaki rolü hakkında bkz. C. Deveci, "Siyasetin Sınırı Olarak Kamusallık: Arendt'in Kant'tan Çıkarsadıkları," *Doğu Batı* 5, 1998-1999, s. 101-116.

odaktan oluşmakta. Birinci altbaşlıkta *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* kitabı çerçevesinde Habermas'ın ilk döneminde Kantçı perspektifin belirleyiciliğini ele alıyorum. İkinci altbaşlıkta aynı kitaptan itibaren Habermas'ın, Hegel'in Kant eleştirisine dair dair okumalarını inceliyor ve bu okumalar sonrasında Habermas'ın tartışma (*diskurs*) ve ideal konuşma durumu kavramsallaştırmaları üzerinden nasıl iletişim odaklı bir teorik çerçeveye ulaştığını serimliyorum. Üçüncü altbaşlıkta odağımı Kantçı etiğin yeniden formüle edilmiş hali olan tartışma etiği oluşturuyor. Dördüncü altbaşlıkta Habermas'ın "müzakereci demokrasi" kavramına odaklandığı evreyi inceliyor ve bu evrede Kant'ın özgürlük ve otonomi perspektifinin Habermas'ın demokrasi modeline olan etkisini tartışıyorum. Beşinci altbaşlıkta ise Habermas'ın Kant'ın uluslararası ilişkiler kuramına dair argümanlarını nasıl okuduğunu ele alıyorum. Çalışmanın sonundaysa Habermas'ın kuramsal çabasının genelinde tespit ettiğim iki ekseni inceleyerek, Habermas'ın "huzursuz" bir Kantçı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürüyorum.[5]

Kamusal Alan: Klasik Model ve Kantçı Temel

Frankfurt Okulunun birinci kuşak mensupları için hedef, Avrupa ülkelerinde ilerici çabaların yenilgiye uğradığı bir dönemde eleştirel kuramı, felsefe bağlamında yeniden canlandırmaktı. Okul ile ilişkili kuramcılar Avrupa'nın deneyimlediği faşizm, Sovyet modeli bürokratikleşme ve Holokost

[5] Bu kitap bölümünü yazarken önceki çalışmalarımdan yararlandım; bkz. Ö. Turan, *The Triangle of Publicness, Communication and Democracy in Habermas's Thought*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2004; Ö. Turan, "Gezi Direnişi: Kamusal Alan ve Çekişmeci Siyaset Üzerinden Bir Analiz," *Siyasetin Bilimi: İlter Turan'a Armağan*, ed. P. Uyan vd, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 409-429.

ile hesaplaşmayı önemsiyorlardı.[6] Frankfurt Okulu dönemin hâkim Yeni-Kantçı perspektifine ve Anglo-Avusturya mantıksal ampirizmine karşı Hegelci Marksizmi benimsemişti.[7] Frankfurt Okulu düşünürleri modern bilimde vurgulanan değer yargılarından tarafsızlığa karşı çıkıyorlar ve özgürleşmeyi eleştirel kuramın hedefleri arasında sayıyorlardı.[8] Adorno ve Horkheimer Aydınlanmanın bütünüyle olumlu bir ilerleme olarak değerlendirilmesi perspektifini diyalektik bir perspektifle ikame etmeyi önerdiler. Frankfurt Okulu düşünürleri akıl tutulması, kültür endüstrisi ve negatif diyalektik gibi kavramları öne çıkartırlarken, ekonomik belirlenimciliğin Marksizmin bir zaafı olduğu eleştirisini benimseyerek, ekonomi politiğe öncelik tanımayan bir perspektife yöneldiler. Benzer bir hat üzerinde, Benjamin ve Marcuse teknolojinin olumsuz etkileri hakkında sorgulamaya giriştiler. Birinci kuşak Frankfurt Okulu düşünürleri, insanları kendi ürünleri olan toplumsal baskıların esiri konumunda görmekteydiler ve gerekenin insanların yaşadıkları baskının uygulayıcılarının kendileri olduğunu anlamaları olduğunu ifade ediyorlardı. Bu çerçevede felsefeye düşeni, insanın düşünme yetisinin korku yüzünden körelmesine karşı çıkmak şeklinde formüle ettiler.[9] Habermas'ın Frankfurt Okulu düşünürlerine ilişkin 1960'lardaki konumu eleştirel bir bağ olarak görülebilir. Habermas da özgürleşme kavramını önemsiyor, eleştirel kuramın ekonomi politiğe indirgenmemesi gerektiğini düşünüyordu.[10] 1970'lere gelindiğinde

---

6 Ş. Benhabib, *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları*, çeviren B. Yıldırım İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 45.

7 J.G.B. Yıldırım, *Habermas: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 1-2.

8 M. Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çeviren M. Tüzel, İstanbul: YKY, 2005, s. 393-394.

9 M. Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çeviren O. Koçak, İstanbul: Metis, 2002, s. 169, 187.

10 J. Habermas, *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: YKY, 1997a, s. 51.

halen tarihsel materyalizmin kabullerini yeniden formüle etmeyi önemsiyor oluşunu da birinci kuşağın hedefleriyle eleştirel bağının sürdüğü şeklinde yorumlamak mümkün.[11] Ayrıca Habermas birinci kuşağın pozitivizm eleştirisiyle de hemfikirdi. Buna karşın 1980'lere gelindiğinde, eleştirel kuramın öğrencilik yıllarında kendisine tutarlı bir tedrisat sunmadığını söyleyecekti. Dahası Habermas birinci kuşağın önem atfetmediği siyaset bilimini (*Staatswissenschaft*) ve bu disiplinin alt dallarını da önemsiyordu.[12] Habermas'ın Frankfurt Okulunun birinci kuşak mensupları arasındaki en belirgin farksa, Habermas'ın onların moderniteye dair kötümserliğini takip etmiyor oluşuydu.

Habermas 1962'de yayımlandığı *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* kitabıyla Frankfurt Okulu geleneğine önemli bir halka eklemiş oldu. Kitap bir yanıyla normatif bir önermesi olan bir siyaset felsefesi çalışmasıydı. Diğer yanıyla, kamusal alanın sosyal tarihini yazmaya giriştiği ölçüde bu kitabı bir tarihsel sosyoloji çalışması olarak görmek de mümkün. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* kamusal alanın yükselişini ve düşüşünü felsefe tarihi ile senkronize ederek serimlemeyi hedeflemekteydi. "Burjuva kamusu"nu belli bir çağa özgü bir kategori olarak kavrayan Habermas, kavramın ideal-tipleştirici bir genellemeyle kullanılmasına karşı çıkıyordu. Habermas kavramın sahih anlamına sadık kalındığında, "kamuoyu"nun ancak on yedinci yüzyılın sonları İngilteresi ve on sekizinci yüzyıl Fransası için kullanabileceğini iddia etmekteydi.[13] Bu çerçevede Kant'ın kamusal akıl argümanı kamusal alanın yükselişine, Hegel'in Kant eleştirisi ise kamusal alanın gerilemesine işaret etmekteydi. Bu zorlu

---

[11] J. Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: Alfa, 2018, s. 547-552.

[12] M.G. Specter, *Habermas: Entelektüel Bir Biyografi*, çeviren İ. Ilgar, İstanbul: İletişim, 2012, s. 51.

[13] J. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çevirenler T. Bora ve M. Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2021a, s. 10.

senkron girişimini kitabın hem gücü hem de olası zaafı olarak görmek mümkün. 1989'da yayımlanan İngilizce çeviriyle birlikte kitabın sosyal bilimlere küresel etkisi arttı.

Habermas kamusal alanı en genel anlamda kamuoyunun oluşabildiği yer olarak tanımlar.[14] *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde Habermas, on sekizinci yüzyıl Avrupası'nda oluşan, herkesin girip çıkabildiği okuma salonları, tiyatrolar ve müzeler gibi kültür kurumlarını, kahvehaneleri ve basını kamusal alanın temel unsurları olarak sıralar. Habermas'a göre kamusal alan, ticaret, sosyal emek ve aileden müteşekkil özel alanla, "kamu erkinin alanı" arasında, ayrı bir alan olarak yer almaktadır. Dolayısıyla devletin, başka bir deyişle "polis"in ve o dönem için aristokrasinin alanı olan "kamu erkinin alanı"yla kamusal alan birbirlerinden ayrıdır. Kamusal alan devletle özdeşleştirilemez, çünkü işlevi bir bakıma toplumun ihtiyaçlarını devlete iletmek, özel alanla "kamu erkinin alanı" arasında bir meşruiyet zemini yaratmaktır.

Habermas kamusal alanın üç temel özelliğinden söz eder. Bu üç temel özelliğin de Kant'ın felsefesi ile ilişkisi belirgindir. Birincisi, kamusal alanda sosyal statüler eşitlenir ve sadece daha iyi argümanın gücü geçerli olur. Burjuva kamusallığında kamusal akıl yürütme, ilke olarak toplumsal ve siyasal olarak önceden biçimlenmiş her türlü konum ve unvan bir kenara bırakılarak gerçekleşir. Bu sayede bireye dışsal olan genel kurallar, genel oldukları için tekil olana, nesnel oldukları için öznel olana ve soyut oldukları için somut olana bir hareket sahası sağlar. Bu akıl yürütmede her türlü güç ilişkileri ve şiddet dışarıda bırakılmıştır. Geçerli olan sadece daha iyi olan savın gücüdür. Böylelikle, "kamusal usavurumdan bu koşullar altında çıkan sonuç, aynı zamanda rasyonel olma iddiasındadır."[15] Habermas statülerin

---

[14] J. Habermas, "Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale," çeviren N. Erol, *Birikim*, 1995, 70, s. 62-66.

[15] J. Habermas, s. 131.

eşitlenmesi vurgusunu kamusal alanın kaynaklarından biri olan sanat ortamına atıfla örneklendirir: "İlke olarak, kamusal bir tartışmaya katılan, bir kitap satın alan, bir konser veya tiyatro için yer ayırtan, bir sergiyi ziyaret eden herkesin serbestçe yargıda bulunması beklenir ve buna hakkı vardır."[16] Yargıda bulunurken bütün katılımcıların tek bir dayanakları vardır: Kendi savları ve daha iyi bir savın gücü. Katılımcılardan beklenen, yargılar tartışılırken ikna edici savlara kendilerini kapatmamaları, önyargılarını bir kenara bırakmalarıdır. Bu tartışma ortamı Habermas'ın ifadesiyle bilgisizler ile vukuf sahipleri arasındaki duvarı kaldırır. Bu eşitlik ortamında Habermas tartışma sürecinde daha fazla ilerleme kaydetmiş uzmanların olabileceğini kabul eder. Ama klasik kamusal alan modelinde uzmanların da imtiyazı yoktur. Uzmanlık statüsü onlara kamusal alanda bir avantaj sağlamaz; avantajın kaynağı onlar için de daha iyi argümanın gücüdür.[17] Habermas normatif modelinin temeline daha iyi argümanın gücünü koyduğu ölçüde kamusal alandan sadece şiddeti dışlamış olmaz, aynı zamanda retorik de kamusal tartışmaların dışında bırakılması gereken bir unsur olarak tanımlanır.

Kamusal alanın ikinci temel özelliği, kamusal alanın yükselmesi ile çeşitli konulardaki eleştiri tekelinin de kırılmış olmasıdır. Dolayısıyla, kamusal alandan söz ediliyorsa, "o zamana kadar haklarında hiç soru sorulmayan birtakım alanların sorunsallaştırılması"[18] gerçekleşiyor demektir. Her türlü konu eleştirel bir şekilde değerlendirmeye tâbi tutulabilir. Bu

---

[16] *A.g.e.*, s. 113.

[17] Habermas bir dipnotta uzmanların ayrıcalığı hakkında ilave tespitlerde bulunur: "Kamusal topluluğun bazı kısımları bu tartışmalarda daha fazla ilerleme kaydetmiş olabilirler. Bu nedenle kamusal topluluk, birilerini imtiyazlı değilse bile uzman sayar. Bunlar kamusal topluluğu eğitebilirler ve eğitmelidirler de; ama bunu ancak savlar ileri sürerek ikna edebildikleri ve daha iyi savlarla karşılaşmadıkları ölçüde yapabilirler." Bkz. *A.g.e.*, s. 113.

[18] *A.g.e.*, s. 106.

süreçte genel meseleler hakkında bilgi, felsefe, sanat ve edebiyat da daha fazla sayıda insan tarafından erişilebilir hale gelir. Habermas kamusal alanın bu özelliğini Benjaminci bir hat izleyerek serimler ve kamunun sanat eserlerinin çevresindeki haleyi yok etmesiyle bu eserlerin kilise ve sarayda kurulu olan devlet gücünün tekelinden çıktığını belirtir. Artık eserlere erişimi olan kişiler "aralarındaki akılcı iletişimle, bu eserlerin anlamlarını araştırarak, üzerlerine konuşarak ve böylelikle de bunların örtüklüğünde gizli olan otoriter gücü ortaya çıkararak, kutsallık perdesini düşürürler."[19]

Habermas'ın klasik modelinde kamusal alanın üçüncü özelliği kapsayıcılığıdır. Kamusal alanda oluşan bir tartışmaya herkes katılabilir. "Tartışılabilir sorular yalnızca taşıdıkları anlamla değil, herkes tarafından ulaşılabilirlikleriyle 'genel' hale gelirler; herkes bu tartışmaya dahil *olabilmelidir*."[20] Klasik model, kamusal alanın sabit konuşmacılar grubu olarak kurumsallaşmaması gerektiğini vurgular. Model kapsayıcılığı mülk sahipliği üzerinden tesis etmeyi öngörür. Habermas'ın ifadesiyle "gelişmiş burjuva kamusu, kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş özel şahısların 'mülk sahibi' ve 'insan' rollerinin hayalî özdeşliğine yaslanır."[21]

Bu üç temel özellik üzerinden tanımlanan kamusal alan modelin, Kant'ın liberal perspektifiyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz, çünkü kamusal alanı oluşturan kaynaklardan birisi ticaret ilişkileridir. Başka bir ifadeyle kamusal alan bir ölçüde pazar ilişkilerinin türevi olarak gelişen iletişim ağlarından türemiştir. Habermas'a göre Avrupa'da erken modern dönem finans ve ticaret kapitalizmi yeni bir toplumsal düzenin unsurlarını ortaya çıkarır. Ticaret yollarının kesişim noktalarındaki fuarlar bu unsurlar arasındadır. Uzun mesafeli ticaret, mal ve haber dolaşımına yol açar.[22] Ticare-

[19] *A.g.e.*, s. 107.
[20] *A.g.e.*, s. 107.
[21] *A.g.e.*, s. 132.
[22] *A.g.e.*, s. 75.

tin yaygınlaşmasıyla uzaktaki gelişmeler hakkında doğru ve düzenli sağlanan bilgiye ihtiyaç artar. Bu ihtiyaç ilk başlarda kamusal özelliği olmayan haberleşme sistemleriyle sağlanır. Basın ise daha sonraları, on yedinci yüzyıldan itibaren düzenli haber akışı kamusallaştıktan sonra ortaya çıkar ve böylelikle sıradan insanlar için habere erişim mümkün olur. Bu süreçle birlikte haberin kendisi metaya dönüşmüş ve pazar ilişkilerine konu hale gelmiştir.[23] Böylelikle kamusal alanın önemli bir bileşeni şekillenmiş olur. Habermas kamusal alanın bütün bileşenlerinin pazardan ya da piyasa ilişkilerinden türemiş olmadığını da vurgular. "Edebî kamu," Habermas'ın ifadesiyle "elbette burjuvazinin toprağında yetişmiş bir şey değildir."[24] Kent mecrasında gelişen edebiyat ve sanat yönelimli kamusallık kahvehanelerde, salonlarda ve yemek davetlerinde gelişir.

Habermas kamusal alanı üç temel özellik, yani daha iyi savın gücü ilkesi ekseninde eşitlikçilik, hiçbir konuyu tabu kabul etmeme ve kapsayıcılık üzerinden tanımladıktan sonra, modelin temellerini Kant'ın siyaset felsefesinin iki temel metni üzerinden, "Ebedî Barış Üzerine" ve "Aydınlanma Nedir?" metinlerine atıfla, detaylandırmaya girişir. Habermas Kant'ın aleniyet ilkesini geliştirmesiyle, Almancada kamuoyu terimi henüz yerleşmeden önce burjuva kamusallığı fikrinin kuramsal olgunluğa sahip bir yapıya kavuştuğunu söyler. "Ebedî Barış Üzerine" metninin sık alıntılanan "gerçek siyaset, önce ahlâka biat etmeksizin bir adım bile ilerleyemez" cümlesini aktaran Habermas bu süreçte, yani siyasetin ahlaka tâbi kılınmasında esas rolün kamuoyuna ve dolayısıyla kamusal alana düştüğünü belirtir. Çünkü kamuoyunun temel görevi siyaseti ahlak adına rasyonalize etmektir. Habermas 1700'lerin sonuna gelindiğinde, burjuva özel şahısların bir kamusal topluluk biçimi aldıklarını ve onların

[23] *A.g.e.*, s. 84.

[24] *A.g.e.*, s. 96.

aklın eleştirel kullanım alanı olan kamusal alanın devlet ile toplum arasındaki arabuluculuğu üstlendiğini vurgular.[25]

Habermas kamusal alanın birinci özelliği kapsamında vurguladığı aklın kamusal kullanımı kavramını Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metninden ödünç alır. Kant'ın insanın bizzat neden olduğu rüştsüzlükten kurtuluşu şeklinde tanımladığı Aydınlanma, aklın kamusal kullanımının tamamen özgür olmasıyla mümkün olabilir. Habermas, Kant'ı takip ederek, kişinin kendi kendine düşünmesiyle sesli düşünmesi, aklın kullanımı ile aklın kamusal kullanımının örtüşür gibi göründüğünü söyler ve sözü tekrar Kant'a bırakır: "Gerçi konuşma ve yazma özgürlüğü iktidar tarafından elimizden alınabilir, fakat düşünme özgürlüğü hiçbir şekilde alınamaz deniyor. Ancak topluluk içinde kendilerine düşüncelerimizi aktaracağımız ve bize düşüncelerini aktaracak başka şahıslarla düşünmezsek, ne kadar ve hangi doğrulukta düşünürdük ki!"[26] Kant aklın kamusal kullanımı kavramından "bir kimsenin bütün okuyucular dünyasının oluşturduğu kamusal topluluğun huzurunda bilge sıfatıyla aklını kullanmasını" anlar.[27] Bir kimsenin kendisine verilmiş bir görev ya da makamda kendi aklından yararlanma imkânı ise aklın özel kullanımı anlamına gelir. Aydınlanma için aklın kamusal kullanımının

---

[25] *A.g.e.*, s. 200, ayrıca bkz. J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çevirenler T. Burger ve F. Lawrence, Cambridge: The MIT Press, 1991, s. 104. Bu metin boyunca Habermas'ın çalışmalarına yaptığım bazı atıflarda, Almancadan Türkçeye ve İngilizceye çevirileri karşılaştırıyorum. Eğer bu karşılaştırmayı yaptıysam her iki çeviriye de atıf yapıyorum. Takip ettiğim çevirilerde parantez içinde verilen Almanca kavramlardan bazılarına bu metinde yer verme ihtiyacı hissettim. Ayrıca İngilizce çevrileri takiben yazdığım bazı cümlelerde de kavramın İngilizcesini parantez içinde belirtme gereği duydum.

[26] Aktaran J. Habermas, 2021a, s. 202. Bu noktada Habermas Kant'ın şu eserine atıf yapıyor: *Immanuel Kant Werke*, ed. E. Cassirer, C. VI, s. 363.

[27] J. Habermas, s. 203-204.

özgür olması gerekirken, buna karşın aklın özel kullanımı "aydınlanmanın ilerlemesi önemli ölçüde engellenmemek şartıyla, çoğu zaman katı şekilde sınırlandırılabilir."[28]

Habermas kamusal topluluğun içinde teşekkül ettiği "dünya"dan ve kamusallığın alan niteliği kazanmasından söz ederken tekrar Kant'a atıf yapar. Kant'ın dünya bilgisinden, dünyayı tanımaktan, "dünya adam"lığından söz etmesi önemlidir. Habermas bu dünyayı, doğa ile bütünleşmiş dünya anlamında değil, bir tür olarak insanlığa atıf yapan bir kavram olarak okumaktan yanadır. Kamusallığın alan niteliğinde somutlaşmasına imkân tanıyan dünya burjuvazinin geniş kesimlerinde gelişen, akıl yürüten okuyucular kamusunun dünyasıdır. Bu dünyanın önemli bir özelliği yazarlar ve diğer katılımcılar arasında görüş alışverişleri üzerinden ilerleyen etkileşimdir. Kamusal topluluk bu etkileşimin mekânı olan salonlarda, burjuvazinin meskenlerinde inşa edilir.

Bu tam özgürlük ortamında herkes kamusal toplulukla savlarını paylaşan "yazar"lar olarak kabul edilir ve bu ortamda sadece daha iyi savın gücü geçerlidir. Aklın kamusal kullanımı ile birlikte insanlar vatandaşa dönüşürler: "'İnsanlar'dan oluşan akıl yürüten kamusal topluluk, 'ortak varlığın' sorunları üzerinde uzlaşma sağladığında, 'vatandaşlar'dan oluşan akıl yürüten kamusal topluluk biçimini alır."[29] Politik bir işleve sahip olan kamusallık, cumhuriyetçi anayasa ile birlikte liberal hukuk devletinin örgütlenme ilkesi haline gelir. Bu koşul sağlandığında, yasama "akıldan kaynaklanan halk iradesi"ne ve böylelikle yasalar akıl yürüten kamusal topluluğun "kamusal mutabakat"ına dayanır. Habermas, bu Kantçı perspektifi *auctoritas non veritas facit legem* [yasanın kaynağı hakikat değil, egemenliktir/otoritedir] ilkesine nihaî bir darbe olarak niteler.[30] Kamusal alanın

---

[28] *A.g.e.*, s. 204.

[29] *A.g.e.*, s. 205.

[30] *A.g.e.*, s. 200-201.

yükselişiyle geçerlilik kazanan *veritas non auctoritas facit legem* [yasanın kaynağı otorite değil, hakikattir] ilkesidir. Kant'ın Hobbesçu siyaset felsefesi geleneğine karşıt olarak benimsediği bu ilkedeki hakikat, kolektif çaba ve aklın kamusal kullanımı sonucunda ulaşılan dünyevi bir hakikattir. Klasik kamusal alan modeli bu niteliklere haiz hakikati normun tek meşru temeli olarak görür.

Habermas Kantçı modelin mülk sahiplerinin özerkliği üzerine inşa edildiğini de vurgular: "Siyasal akıl üreten kamusal topluluğa, yalnızca özel mülk sahipleri dahil olabilirler; çünkü sahip oldukları özerkliğin kökleri mal dolaşımı alanında yatar ve bundan dolayı özel özerklik, bu alanın özel bir alan olarak muhafazasına ilişkin çıkarla uyuşur."[31] Habermas Kant'ın da bu temellendirmenin tam anlamıyla tatminkâr olmadığının farkında olduğunu ifade eder. Fakat Kant yine de sadece mülk sahiplerini "kendi kendilerinin efendisi" olarak görme ve sadece onlara aklın kamusal kullanımı yetkisini tanımaya itiraz etmez gözükmektedir. *Bourgeois* ile *homme*'u özdeşleştiren bu tavır, Habermas'ın ifadesiyle, mülk sahibi olmayanları, kamusallık ilkesi ihlal edilmeden siyasal düşünce üreten kamusal topluluğun dışında bırakmış olur.[32]

Yukarıda belirtildiği üzere Habermas klasik kamusal alanın yükselişini Kant'ın aklın kamusal kullanımı kavramıyla, kamusal alanın düşüşünü ise Hegel'in Kant eleştirisi ile eşleştirerek dönemselleştirir. Sonraki çalışmalarında Hegel'in Kantçı etiğin formalizmine ve soyut evrenselciliğine yönelik itirazlarını önemseyen Habermas,[33] *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde tartışmayı Hegel'in kamuoyuna dair şüpheciliği ile açar. Hegel'in şüpheciliği kamuoyunu öznel görüş-

---

[31] *A.g.e.*, s. 209.

[32] *A.g.e.*, s. 210-211.

[33] J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, çevirenler C. Lenhardt ve S. W. Nicholsen, Cambridge: The MIT Press, 1990, s. 195-196.

lerin ve dolambaçlı sözlerin alanı olarak görür. Habermas'ın *Rechtsphilosophie*'den yaptığı alıntıyı takip edecek olursak, "Bilimler, eğer gerçekten bilim iseler, hiçbir suretle kanaat ve öznel görüş zemininde yer almazlar. Bilimlerin anlatım ve tasvirleri de dolambaçlı söz, ima, telmih ve gizleme sanatına değil; söyleyecek şeyin anlam ve önemini hiçbir tereddüde yer bırakmadan, kesin ve açık bir şekilde ortaya koyan ifadeye dayanır. Bu nedenle bilimler, kamuoyunu oluşturan kategoriler arasında yer almazlar."[34]

Elbette Hegel'in kamuoyuna dair şüpheciliğini, öz çıkarların alanı olarak gördüğü sivil topluma ilişkin şüpheciliği ile birlikte düşünmek gerekiyor. Habermas özel olarak Hegel'in kamusallıktaki çıkar çatışması teşhisini önemser. Bu çıkar çatışması siyasal akıl üreten özel mülk sahiplerinin sözde genel, fakat esas itibariyle tikel çıkarları çerçevesinde görüş belirlemelerinden kaynaklanmaktadır. "Kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş özel şahısların oluşturduğu kamuoyu" bu çıkar çatışması nedeniyle çok sayıda kişinin öznel kanısı seviyesine geriler.[35] Hegel'e göre burjuva toplumunun düzensizliğini devlet içine taşıma çabalarına karşı önlem alınması gerekir. Çünkü Hegel, genel olarak özel şahısların egemenliklerini kendi kamuoyları dolayımıyla akla taşımalarını sağlayacak olan burjuva hukuk devletinin, burjuva toplumuyla karıştırıldığını gözlemlemektedir. Fakat Hegel'in ifadesiyle özel şahıslar zümresi "genel meselelere katılmak üzere yasama erki mertebesine" yükseltildiğinde, burjuva toplumun düzensizliği devlet içine taşınarak devam etmiş olur. Tikel çıkarlar antagonist ihtiyaçlar sistemini parçalarsa, özel şahısların oluşturduğu siyasal işleve sahip kamusal alan "organik olmayan bir kanaat ve talebe yol açar ve organik devlete karşı

---

[34] Aktaran J. Habermas, s. 220. Bu noktada Habermas Hegel'in şu kitabına atıf yapıyor: *Rechtsphilosophie*, ed. Hoffmeister, 2021a, s. 277, § 319.

[35] *A.g.e.*, s. 221.

salt yığınsal bir güç" doğurur. Hegel bu durumun engellenmesi için polisiye tedbirler ve korporatif bağları gerekli görür. Habermas'a göre ticarete ilişkin çıkarların bencil amaçlarını, korporatif geri beslemeye dayalı toplum perspektifiyle aşmayı öneren Hegel, liberalizmden ayrılmıştır. Hegel'in bakışına göre, bilimde ya da hayatta rasyonel bir şey başarmanın ilk formel koşulu kamuoyundan bağımsız olmaktır.[36]

Hegel'in kamuoyuna dair şüpheciliğini kamusal alanın gerilemesi sürecinin kuramsal yansıması olarak gören Habermas reklamların hakimiyetinden anketlere uzanan bir dizi olguyu serimleyerek, bir normatif model olarak gördüğü kamusal alanın nasıl dönüştüğünü, daha spesifik bir ifadeyle nasıl daraldığını tasvir eder. Habermas'ın kamusal alanın daralmasına dair tespitlerini kendi kuramsal çabasında yeni geliştireceği çerçevenin arkaplanı olarak düşünmek de mümkündür.

Hegel'in Kant Eleştirisi ve *İletişimsel Eylem Kuramı*

Habermas'ın 1970'lerin ikinci yarısından itibaren yazdıkları, kendi kuramsal yolculuğunda bir "dilsel dönüş" olarak tanımlanabilir.[37] Bu dönemde iletişim Habermas'ın başlıca gündemini oluşturur. Almanca orijinali 1981'de yayımlanan *İletişimsel Eylem Kuramı* bu çerçevenin en kapsamlı kitabıdır. Bir önceki döneminde insanlar arası etkileşimin temel mecrası olarak kamusal alanı gören Habermas, yeni dönemde iletişimin temel mecrası olarak dili ele alır. "Dilsel dönüş" sonrası Habermas'ın kuramsal derdi dönüştüğü ölçüde, ya-

---

[36] *A.g.e.*, s. 223, ayrıca bkz. J. Habermas, 1991, s. 121.

[37] Bu "dilsel dönüşün" post-yapısalcı "dilsel dönüş" ile farkı hakkında bkz. J. Bohman, "Two Versions of the Linguistic Turn: Habermas and Poststructuralism," *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, ed. M.P. d'Entrèves ve S. Benhabib, Cambridge: Polity Press, 1996, s. 197-220.

rarlandığı kaynaklar da farklılaşır. Kamusal alan çerçevesi hakkında düşünürken esas olarak siyaset felsefesi metinlerinden ve sosyal tarih çalışmalarından yararlanan Habermas, "dilsel dönüş" ile birlikte esas olarak analitik felsefe ve dilbilimden yararlanmaya başlar. Habermas 1960'lardan itibaren tarihsel materyalizmin ekonomi politik odağından yeniden üretilmesi fikrine karşıdır. Sosyal bütünlüğün (*social unity*) emek kavramı odağında sağlanamayacağını düşünen Habermas, "üretim paradigması"na mesafelenir.[38] Bu yeni döneminde, emeğin özgürleşmeye götürmeyeceğini söyleyen Arendtçi argümanla hemfikirdir.[39] 1967'de kaleme aldığı Hegel'in Jena konferansları hakkındaki makalesinde Habermas, *açlıktan ve eziyetten kurtuluş*un, zorunlu olarak kölelikten ve aşağılanmadan kurtuluşla sağlanmayacağını, çünkü emek (*labor*) ve etkileşim arasında otomatik gelişen bir ilişki olmadığını söyler. Yine de emek ve etkileşim momentleri arasında bir ilişki olduğunu vurgulayan Habermas, ne genç Hegel'in, ne de *Alman İdeolojisi*'nde Marx'ın bu ilişkiyi tatmin edici şekilde netleştirebildiklerini, ama buna karşın bu ilişkinin önemini ikna edici biçimde serimlediklerini belirtir. Habermas'ın bu okumalarından ulaştığı sonuç, tinin ve insan türünün öz-oluşum (*self-formative*) sürecinin emek ve etkileşim arasındaki ilişkiye bağlı olduğudur.[40]

---

[38] I. Elbe, "Habermas's Critique of the Production Paradigm," *The Persistence of Critical Theory*, ed. G. Ricci, New Brunswick: Transaction Publisher, 2017, s. 165-186.

[39] Arendt'in Habermas'ın yeni dönemi üzerindeki etkisini görmek için bkz. J. Habermas, "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı," *Cogito*, 1995, 5: 257-268.

[40] Habermas'ın bu metnini John Viertel'in İngilizceye ve Mustafa Tüzel'in Türkçeye çevirilerini karşılaştırarak okuyorum; bkz. J. Habermas, "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*," *Theory and Practice*, çeviren J. Viertel, Boston: Beacon Press, 1973, s. 142-169 ve J. Habermas, içinde yer alan "Çalışma ve Etkileşim: Hegel'in Jena Çalışması 'Tin Felsefesi' Üzerine Notlar," 1997a, s. 9-32.

Habermas artık çözülmesi gereken teorik meseleleri iletişim süreçlerine ilişkin teorik meseleler olarak görür. İletişim mecrasına odaklanmak insanlığın olabilecek en genel dertlerine, yani insanların mevcut toplumun kısıtları içinde iletişim süreçleriyle dünyalarını ve varlıklarını nasıl kurduklarına ilişkin kuramsal bir ilgi anlamına gelir. Önceki dönemdeki tartışmasına merkezi rolde olan kamusal alan, kamusallık kavramları ve Kantçı aleniyet ilkesi (*the principle of publicity*) yeni dönemde Habermas'ın tartışmalarında neredeyse hiç yer bulmaz. Habermas'ın yeni bir çerçeveye odaklanmasının teorik gerekçelerine bakmak, onun Kant ile eleştirel diyaloğunu takip etmek bakımından gerekli gözükmekte.

Bu bağlamda Habermas'ın Hegel'in Jena konferansları hakkındaki okumasını tartışmamıza eklemek, Hegel'in Kant eleştirisinin Habermas'ın yeni odağının şekillenmesine katkısını görmemize yardımcı olacak. Habermas bu makalesinin hemen başında tini (*the spirit*), başka şeylerin yanı sıra dilde, emek ve ahlaki ilişkilerde açığa çıkan şey olarak görmediğini söyler. Habermas'a göre tin kavramını belirleyen dilsel sembolizasyon, emek ve etkileşim arasındaki diyalektik karşılıklı bağımlılıktır.[41] Habermas'ın okumasında başlangıç noktası genç Hegel'in *Subjective Logic* kitabında "ben"i nasıl kavradığıdır. Hegel'in kavramsallaştırması "ben"in hem evrensel, hem tikel yönlerini vurgular. Hegel'e göre "ben" tüm içerik ve belirlenmişliklerden soyutlandığı ölçüde, "ben"in evrenselliğinden söz etmek mümkün olur. "Ben"in birliği bir soyutlama olarak belirir.

Habermas genç Hegel'in "ben"e dair kavramsallaştırmasını, Hegel'in Kantçı idrakin sentetik birliğine (*synthetic unity of apperception*) ilişkin bir eleştiri olarak görür. Kantçı perspektifte, "ben" evrensel ve tikelin bir sentezi değil, kendisi ile ilişkilenen saf birlik olarak sunulur. "Ben"in öznelliği düşünümsellik (*reflection*), yani bilen özenin ken-

[41] J. Habermas, 1973, s. 143.

disiyle kurduğu ilişki olarak belirlenir. Kant bu özdüşünümsellik (*selbstreflexion*) deneyimini, kendi bilgi kuramının önkabulleri uyarınca yorumlar. Bu yorum, aşkın bilincin birliğini garanti eden orijinal idraki tüm empirik içerikten ayrıştırır. Hegel'in eleştirisi "ben" ve "öteki" arasındaki diyalektik ilişkiye gömülü olan evrensel ile tikelin diyalektik ilişkisini temel alır. "Ben," evrensel ve tikelin sentezi olduğu ölçüde ahlaki bütünlüğe (*moral totality*) denk düşer. Bu ahlaki bütünlük, tinin özneler arası inşasını gerektirir. Hegel'e göre "ben," Kant'ın varsaydığı gibi, bir "öteki" olarak kendisi ile iletişim kurmaz. "Ben," "öteki" olarak bir diğer "ben" ile iletişim kurar. Bu Hegel'in tanınma (*recognition*) mücadelesi olarak özetlediği sürecin temelini oluşturur.

Burada bir parantez açarak Habermas'ın Kant'a ilişkin bu yorumunun itirazlara konu olduğunu hatırlamak gerek. Birgit Recki çağdaş felsefede Kant'ın akıl kavramının soliptik (tekbenci) olmakla suçlandığını, Habermas'ın da dahil olduğu bir grup felsefecinin, Kant'ın monolojik bir akıl anlayışına sahip olduğu yönünde bir eleştiri dile getirdiklerini söylüyor.[42] Recki, Habermas'ın benimsediği yorumun bir dayanağı olduğunu teslim ediyor, çünkü Kant'ın *Pragmatik Açıdan Antropoloji*'deki "kendi kendine ve kendi kendisiyle konuşma tarzı olarak düşünmenin doğası" şeklindeki saptaması, Kant'ı monolojik akıl tezi ekseninde yorumlamayı destekler. Fakat Recki, Kant'ın aklı iletişimsel bir öğe ile birlikte kavradığına ilişkin yorumun da mümkün olduğunu savunuyor. Recki'ye göre Kant "sürekli konuşma hali"ni insanın akılsal bir varlık haline gelmesinin temel koşulu olarak görür. Dahası "İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı"nda Kant "iletişime girme dürtüsü"nden söz eder. *Pragmatik Açıdan*

[42] B. Recki, "'Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek:' Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne," *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. H. Çörekçioğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 189-203.

Antropoloji metnine dönen Recki, bu metinde "kendisiyle ve kendi kendine konuşan" şeklindeki betimlemeyi önemser. Recki'ye göre konuşmak bir yetenektir ve bu yetenek izole "ben"in kendisiyle ilişkisinde açığa çıkmaz. John Rundell de Kant'ın eserinin antropolojik boyutunu yorumlarken, Kant'ın insan soyunun maddi, belirlenmemiş ve sonlu bir dünyada, cisimsel, belirlenmemiş ve sonlu bir varoluşa sahip olduğunu vurguladığını aktarır. Rundell'in ifadesiyle "bu varoluş, aynı zamanda, başkalarıyla birlikte kamusal bir şekilde, dilsel karşılıklı etkileşim üzerinden müzakereli (*discursively*) bir şekilde kurulur." Başka bir ifadeyle, "Kant'a göre, kendi varoluşumuzu kavramsal olarak inşa etmek veya onu düşünmekten çok, ondan bahsederiz."[43] Burada Habermas'ın Kant ile kurduğu eleştirel diyaloğu incelerken, Kant'a ilişkin hangi yorumun daha ikna edici olduğu sorusunun ikincil önemde olduğunu söyleyebiliriz. Parantezi kapatırken, "Aydınlanma Nedir?" metninde Kant'ın kitlenin (yani kamunun) kendi kendisini aydınlatmasını daha olası, hatta önüne geçilemez bir durum olarak gördüğünü, yani aklın kamusal kullanımına ve kitlesel mecradaki konuşma haline önem verdiğini de bu tartışma bağlamında hatırda tutmamız gerekiyor.

Habermas'ın genç Hegel okumasına geri dönecek olursak, Habermas'a göre, Hegel'in "ben" kavramını evrenselin (*the universal*) ve tek olanın (*the singular*) özdeşliği olarak anlaması, Kant'ın bilinci, sadece kendisiyle ilişkilenen bilincin soyut birliği olarak, orijinal idrakin (*apperception*) soyut bilinci olarak kuramsallaştırmasına karşı yöneltilmiş bir eleştiridir. Buna karşın, Hegel'in "ben" kavramında geliştirdiği diyalektiğin temel deneyimi, teorik bilincin deneysel alanından değil, pratiğin somutluğundan gelir. Böylelikle, Habermas'ın ifade-

[43] J. Rundell, "Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant," *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık*, ed. G. Robinson ve J. Rundell; çeviren E. Başer, İstanbul: Ayrıntı, 1999, s. 127-169.

siyle, genç Hegel için, Kant eleştirisindeki yeni bakış açısının sonuçları ahlak öğretisinin eleştirisi olarak belirir.[44]

Habermas'ın okumasıyla Hegel özbilinci birbirlerini tamamlayan eylemlerin etkileşimli yapısı olarak, yani tanınma mücadelesinin sonucu olarak kavrar ve böylelikle özbilinci, Kant'ın ahlak felsefesinin esas değerini oluşturan özerk irade kavramı üzerinden görür. Kant ahlaki eylemi koşulsuz buyruğa (yani kişinin sadece evrensel bir yasa olarak görmek isteyeceği ilkeler uyarınca hareket etmesi) atıfla tanımlar. "Burada ahlaki yasaların evrenselliği sadece öznelerarası yükümlülük anlamına gelmez, aynı zamanda genel mutabakata *a priori* olarak bağlı olan evrensel geçerliliğin soyut formu anlamına gelir."[45]

Bu bağlamda Habermas Kant'ın anladığı ahlaki eylemin günümüzde stratejik eylem denen şeyin özel bir durumu olduğunu not eder. Habermas stratejik eylemi iletişimsel eylemden (*communicative action*) ayrıştırarak anlar. Stratejik eylemde alternatifler hakkında verilecek karar, *ad hoc* biçimde, mutabakata varılmadan, monolojik olarak verilir. Kantçı perspektif stratejik eylemin bir türüdür, çünkü bu perspektifte, iradenin başkalarının iradesi üzerindeki olumlu ilişkisi olası, teorik çerçeveye dahil edilmez, yani irade yalıtılmış olarak kavranır. Yalıtılmış olarak kavranan irade, amaç yönelimli faaliyetler ile ikame edilir.[46] Bu noktada Ha-

---

[44] J. Habermas, s. 150.

[45] *A.g.e.*, s. 150.

[46] *A.g.e.*, s. 151. Habermas 1967'de yayımlanan makalesinde Kant'ın iradeyi yalıtılmış biçimde kavramasına ilişkin eleştirel bir not düştükten sonra, 1988'de Berkeley'de verdiği konferansta şunları söyler: "Kant, özerk iradeyi, her şeye gücü yeten iradeyle karıştırdı; bu nedenle özerk iradeyi, kayıtsız şartsız biçimde hükmeden olarak düşünebilmek için, düşünsel-olanın (*Intelligibel*) alanına koymak zorunda kaldı. Ancak bildiğimiz kadarıyla dünyada, özerk irade, sadece iyi gerekçelerin motivasyonel gücünün diğer güdülerin gücüne üstüne gelebildiği ölçüde etkili olacaktır. Bu anlamda, gerçekçi günlük dilde doğru biçimde bilgilendirilmiş, ama zayıf olan irade-

bermas'ın stratejik eylem öğesinin siyasetten bütünüyle çıkartılmasını mümkün görmediğini hatırlamak gerek; çünkü Habermas'a göre modern toplumlarda siyasal iktidar mücadelesinin kurumsallaşmasıyla; stratejik eylem siyasal sistemin olağan bir unsuruna dönüşmüştür.[47]

Hegel'in Kant eleştirisini ciddiye alan Habermas, izleyen yıllarda teorik odağına iletişimi yerleştirir. *İletişimsel Eylem Kuramı* kitabına evrilecek ve sonrasında da Habermas'ın teorik çerçevesini belirleyecek bu odağın temel meselesi tahakkümsüz iletişimin nasıl sağlanacağı sorusudur.[48] Habermas'ın temel kalkış noktası amaç yönelimli eylemlerin ve bu eylem tarzının getirdiği bağlamsız dilin, örneğin teknik kuralların modern toplumda sürekli olarak alan genişletmesi ve böylelikle öznelerarası paylaşılan gündelik dilin alanının daralmasıdır. Habermas'ın temel endişesi normların giderek gündelik dilde öznelerarası etkileşimle değil, bir teknik bakışla belirlenir hale gelmesidir. Bu noktada, Habermas'ın iletişimsel eylem perspektifini özetlemek için kullandığı beş temel kavramı gözden geçirmek gerekiyor: (a) iletişim yetisi, (b) tartışma (*diskurs*) ve argümantasyon, (c) ideal konuşma durumu ve (d) iletişimsel eylem.

(BİR) Chomsky için dil yetisinin (*linguistic competence*) temeli her bireyin sahip olduğu kural bilincidir. Dilbilgisi kurallarına hakimiyet evrensel düzeyde her birey için geçerlidir. Başka bir ifadeyle her yetişkin birey, en az bir dilde dilbilgisi bakımından doğru ve anlamlı cümleler kurabilir ve anlamsız cümleleri anlamlılardan ayrıştırabilir.[49] Habermas, Chomsky'nin dil yetisi kavramını Austin ve Searle'ün söz edimleri kuramıyla birleştirerek iletişim yetisi (*communicative competence*) kavramını oluşturur.

---

ye, 'iyi' irade diyoruz." Bkz. J. Habermas, *Söylem Etiği*, çeviren S. Coşkun, İstanbul: Fol, 2020a, s. 126.

47 J. Habermas, "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı."

48 *A.g.e.*, s. 44.

49 J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, çeviren T. McCarthy, Boston: Beacon Press, 1979, s. 14.

Habermas söz edimleri kuramının pragmatik boyutunu önemser: İfadeler (*utterances*) anlam oluşturdukları sürece işlev görürler. Habermas söz edimleri kuramından yararlanırken söz edimlerini (*speech act*) büyük ölçüde eyleyici sözlere (*illocutions*) eşitler. Austin'i takiben Habermas dildeki eyleyici gücü (*illocutionary force*) söz vermek, garanti etmek, rica etmek ya da uyarmak gibi ifadelerle bir eylemi icra etmek olarak tanımlar. Bu çerçevede bir ifadenin içeriğinin iletişimsel işlevi, söz edimlerinin eyleyici gücüyle sabitlenmiştir.[50]

Habermas için iletişim yetisinin pragmatik özelliği önemlidir. İletişim yetisi konuşan kişinin karşılıklı anlamaya yönelmesini içerir. Bir sonraki adımında Habermas iletişim yetisini ve söz edimleri kuramını birleştirerek "evrensel pragmatiğe" (*Universal Pragmatics*) ulaşır. Evrensel pragmatiğin üç özelliği vardır: 1) Herkes, dinleyenlerin, konuşanın bilgisini paylaşmasını sağlamaya yönelik önermesel bir cümle seçme potansiyeline sahiptir. 2) Aynı şekilde herkesin niyetleneni ifade edecek gerekli dilsel ifadeleri kullanma potansiyeli vardır. Bu sadece diyaloğu mümkün kılmaz, aynı zamanda bir güven atmosferi de oluşturur. 3) Herkesin tanınmış norm ve kişilerin kabul edilmiş öz-imgelerine uyumlu söz edimlerini performe etme yetisi vardır.[51]

(İKİ) *Diskurs* Habermas'ın iletişim odaklı teorik çerçevesi için önemli bir kavram. Maalesef Türkçeye yapılan kimi çevirilerde ve kimi akademik çalışmalarda *diskurs*'un "söylem" kavramıyla karşılandığı görüyoruz. Bunun hatalı bir çeviri olduğunu, Habermas metinlerindeki *diskurs*'un, örneğin Foucault ya da Laclau gibi kuramcıların sıkça kullandığı "söylem"den farklı olduğunu söylemek gerek.[52] Habermas'ın kullanımında *diskurs* en basit anlamıyla "tartışma" anlamı-

---

[50] *A.g.e.*, s. 14.

[51] *A.g.e.*, s. 29.

[52] Bu nedenle Seyit Coşkun'un 2020'de yayımlanan *Söylem Etiği* çevirisinden aşağıda yapılacak alıntılarda "söylem" kelimesini "tartışma" kelimesi ile ikame ediyorum.

na gelir. Habermas tartışmayı sorunlu geçerlilik iddialarının hipotez olarak incelendiği düşünümsel-iletişimsel bir eylem olarak tanımlar.[53] Tartışmayı sadece gündelik iletişimdeki fikir ayrılıkları olarak görmemek gerekir, dahası tartışma fikir ayrılıklarının daha görünür hale gelmesine yardımcı olur. Habermas, tahakkümden uzak şekilde gerçekleşmesi gerektiğini öne sürdüğü tartışmada katılımcıların hakikati müştereken aramaya hazır olmalarını da bekler. Buna göre tartışmanın bir anlayışa (*Verständigung*) ulaşması da beklenmektedir. Bu nedenle Habermas tartışmanın belirli bir anlaşmazlık düzeyine ulaştığında tarafların bu anlaşmazlığı aşmaya yönelik bir tavır sergilemelerini bekler.[54] Habermas'ın ifadesiyle tartışmada daha iyi argümanın gücü, bir zorlama olmaksızın kabul görür. Kanılar, rasyonel olarak harekete geçirilmiş bir tutum değişikliği aracılığıyla, içsel olarak değişir.[55]

Tartışmanın en önemli unsuru argümantasyondur. Habermas şu tanımı sunar: "Argümantasyonu bilgilerin, gerekçelerin ve terminolojilerin (veya tanımlamaların bir revizyonu mümkün kıldığı yeni sözcüklerin) değişimi ve değerlendirilmesi için prosedür olarak anlıyorum."[56] Habermas bu prosedürün her spesifik duruma içerilecek farklı unsurları üretmeyeceğini, sadece argümantasyon alışverişinin belirli bir zamanda ve verimli şekilde gerçekleşmesini sağlamayı amaçladığını ilave eder. "Yürütülen bir argümantasyonda, katılımcıların, yani temelde özgür ve eşit olarak argümantasyona dahil olan bütün tarafların en iyi argümanın yaptırımı çerçevesinde ortak bir hakikat arayışına katılmayı amaçlaması gerekmektedir."[57] Habermas'a göre pratik

---

53 J. Habermas, s. 24.

54 K. Günther, "Discourse," *The Habermas Handbook*, ed. Hauke Brunkhorst vd, New York: Columbia University Press, 2017, s. 533-537.

55 J. Habermas, s. 160.

56 J. Habermas, s. 185.

57 *A.g.e.*, s. 20.

tartışma, argüman temelli irade oluşumunun bir biçimidir. Bu biçim, yalnızca genel iletişim koşullarından kaynaklı olanaklı koşullar altında ortaya çıkan rızanın normatif doğruluğunu garanti etmektedir. Pratik tartışma, bu rolü, katılımcıların argümantasyon pratiğinde önceden yerine getirmek durumunda oldukları idealleştirici kabuller sayesinde oynayabilir. Habermas böylelikle önerdiği tartışma prosedürünü "doğal olmayan bilinemezciliğin düzenlenişi" olarak tarif ettiği Rawlsçu "başlangıç durumu" normatif önermesini kurgusal karakterinden ayrıştırır. Habermas pratik tartışmanın, biçimine göre eş zamanlı olarak bütün katılımcıların ideal rol üstlenmeye özendirildikleri bir uzlaşma süreci olarak da kavranabileceğini söyler. "Böylece pratik tartışma, bireysel ve özel olarak her bir kişi tarafından üstlenilen ideal rol-üstlenimini, herkes tarafından ortak bir biçimde gerçekleştirilen, öznelerarası kamusal bir düzenlemeye dönüştürür."[58] Habermas'ın öngördüğü argümantasyonda, argümanlar karşı tarafı etkileyecek araçlardan fazlasına denk düşer. Habermas'ın ifadesiyle tartışmada daha iyi argümanın gücü, bir zorlama olmaksızın kabul görür. Argümantasyondaysa kanılar, rasyonel olarak harekete geçirilmiş bir tutum değişikliği aracılığıyla, içsel olarak değişir.[59]

(ÜÇ) "İdeal konuşma durumu" (*ideal Sprechsituation*) Habermas'ın bir diğer önemli kavramı olarak beliriyor. Habermas tartışma temelli argümantasyonu basit uzlaşma ya da külfetsiz anlaşmadan ayırır ve argümantasyonun bir görüşbirliğine evrilmesi için gereken özellikleri sayar. Bu özellikler ideal konuşma durumuna denk düşer. İdeal konuşma durumunun dört temel koşulu şunlardır: (a) Her katılımcının bir iletişimi başlatmak ve sürdürmek için eşit şansa sahip olmalıdır. (b) İletişimin tüm tarafları iddiada bulunmak, tavsiyeler vermek ve açıklamalar yapmak için eşit şansa sahip

[58] *A.g.e.*, s. 20.

[59] J. Habermas, s. 160.

olmalıdır. (c) İletişimin tüm tarafları, dilekler, duygular ve niyetlerini, yani (b)'de tarif edilenlere göre daha soyut şeyleri ifade etmek için de eşit şansa sahip olmalıdır. (d) Her konuşmacı sanki (*as if*) emir verme ve emirlere uymama noktasında tüm katılımcıların eşit şansı varmış gibi davranmalı, yaptıklarından dolayı hesap vermeye hazır olmalı ve başkalarının hesap vermesini isteyebilmelidir. Benbabib ideal konuşma durumunun ilk iki koşulunu "simetri koşulları," üçüncü ve dördüncü koşulları "mütekabiliyet koşulları" (*reciprocity conditions*) olarak adlandırıyor.[60] Bu dört koşul ile Habermas iletişim süreçleri için bir "meta-norm" önermiş olur.

(DÖRT) Habermas iletişimsel eylem kavramını ilk kez 1968'de kaleme aldığı "'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim" makalesinde, amaç-rasyonel eylemin tersi olarak geliştirir. Bu makalede Habermas iletişimsel eylemi sembollerle sağlanan bir etkileşim olarak anlar. "Bu eylem, karşılıklı davranış beklentilerini tanımlayan ve en azından iki eyleyici özne tarafından anlaşılmış ve kabul edilmiş olmaları gereken, zorunlu *geçerli normlar*a uyar. Toplumsal normlar yaptırımlarla güçlendirilmişlerdir. Anlamları gündelik dildeki iletişime yansır."[61] Amaç-rasyonel eylem bağlamında teknik kurallar ve stratejiler öne çıkar. Buna karşın iletişimsel eylemin mecrası toplumsal normlardır. Bu toplumsal normların geçerliliği öznelerarası düzlemde kurulur, yani bu normlar genel kabul ediliş sonucunda geçerli hale gelir.

İletişimsel Eylem Kuramı kitabında Habermas toplumsal sistemlerde üç eylem tipinin gözlendiğini belirtir: Teleolojik/stratejik eylem,[62] normatif olarak düzenlenmiş eylem ve dramaturjik sosyal eylem. Bu üç tip eylem modern toplumda gözlenir, fakat Habermas'ın sözünü ettiği dördüncü tip, yani

---

60 S. Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press, 1986, s. 284.

61 J. Habermas, s. 42.

62 Bu üçlü tasnifte Habermas amaç-rasyonel eylemi, teleolojik/stratejik eylem olarak yeniden adlandırır.

iletişimsel eylem daha ziyade bir öneri niteliğindedir. Teleolojik/stratejik eylem, normatif olarak düzenlenmiş eylem ve dramaturjik sosyal eylem dili tek taraflı olarak kullanırlar. Buna karşın iletişimsel eylemde dilin farklı işlevlerinin eşit şekilde dikkate alınması söz konusudur.

İletişimsel eylem perspektifinde dil, özete indirgenmemiş bir iletişim sürecinin (*unabridged communication process*) mecrasıdır. Böylelikle sürecin tarafı olan kişiler, nesnel, sosyal ve öznel alanlarda ilişkiler kurarlar. Bu farklı alanların kesişiminde formel pragmatik işlev görür. Habermas'ın ifadesiyle iletişimsel eylem modelinde dil sadece pragmatik işlevi bakımından yararlıdır. Konuşan kişiler bir anlaşmaya varmak amacıyla dili kullanırlar.

Habermas *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda her aktörün takip etmesi gereken üç geçerlilik kriteri sıralar: (1) Dile getirilen ifadeler doğru olmalı; (2) söz edimi mevcut normatif bağlam uyarınca doğru olmalı; (3) konuşmacının belli edilen niyeti ile dile getirilen ifadesi aynı olmalıdır.[63] Bu noktada şunu da belirtmek gerekiyor: Habermas dörtlü eylem tasnifinde iletişimsel eyleme diğerleri karşısında bir üstünlük atfetmez. Onun önerisi bir bakıma her eylem tipinin belirli sınırlar içinde kalması ve diğerlerinin alanını daraltmaması şeklinde okunabilir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekiyor: İletişimsel eylem kavramını geliştiren Habermas iletişim ile eylemi birbirine eşitlemez. Dil mecrasında her aktör, potansiyel olarak ve pratik düzlemde, kendi belirli amaçlarını takip eder. Bu nedenle Habermas teleolojik boyutun her sosyal eylem tipinde mevcut olduğunu söyler. Ama bunu ifade ettiğinde Habermas farklı eylem tipleri arasında önemsediği ayrımı da boşa çıkarmamış olur. Habermas'ın ifadesiyle sadece stratejik eylem doğrudan başarıya yönelikken, diğer eylem biçimlerinde aktörler, meş-

[63] J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, cilt 1, *Reason and the Rationalisation of Society*, çeviren T. McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, s. 99; ayrıca bkz. J. Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: Kabalcı, 2001, s. 127.

ruiyet koşulları, benlik temsili ya da iletişimle varılan anlaşma gibi başarı dışındaki amaçlarının peşine düşerler.[64]

"Hegel'in Kant Eleştirisi ve *İletişimsel Eylem Kuramı*" başlıklı altbölümde ilk olarak Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* kitabı döneminden sonra Hegel'in Kant eleştirisini ciddiye almaya başladığını vurguladım. Sonrasında Habermas'ın beş kavramını, yani iletişim yetisi, tartışma (*diskurs*), argümantasyon, ideal konuşma durumu ve iletişimsel eylemi gözden geçirerek iletişim odaklı yeni dönemin temel perspektifini özetlemeye çalıştım. İzleyen altbölümde Habermas'ın tartışma etiği önerisi odakta olacak ve Habermas'ın Hegel'in Kant eleştirisini tartışma etiği bağlamında nasıl okuduğunu ele alacağım.

Tartışma Etiği: Yeni-Kantçı Yorum ve Koşulsuz Buyruk İçin Yeni Tanım

Yukarıda ana hatlarını sunduğum çerçeve Habermas'ı etik odaklı bir teorik çabaya yöneltir ve bu çerçevede tartışma etiği önerisini geliştirir. Habermas bu noktada spesifik meselesini şöyle özetler: "Ahlaki ilkelerimizin, sadece bugünkü Orta Avrupa'nın eğitilmiş, reşit, beyaz, eril yurttaşlarının önyargısını yansıtmadığı ispat edilmelidir."[65] Mevcut toplumdaki ahlaki değerlerin bu koşulu sağlamaması Habermas'ı *prosedürel* bir öneri geliştirmeye iter. Bu bir *bilişsel etik* (*kognitivistischen Ethik*) öneridir. Önerinin temelini tartışma ve argümantasyon oluşturur. Habermas'a göre ahlak, bir başkasının iyiliği olmadan kişiyi koruyamaz, "ait olduğu topluluğun iyiliği olmaksızın bireylerin hakları olmaz."[66] Habermas'ın ifadesiyle tartışma etiği, adalet ilkesi ve dayanışma ilkelerinin ahlakın bir ve aynı köküne dayandığını açıklar. Merha-

[64] J. Habermas, s. 101.

[65] *A.g.e.*, s. 19.

[66] *A.g.e.*, s. 23.

met etikleri müşterek iyiliği vurgularken, ödev etikleri (*theories of duty*) adalet ilkesini merkeze almıştır. Habermas'a göre bu iki boyutun izole edilerek, zıt ilkeler gibi ele alınması durumunda temel ahlak fenomeninin hatalı algılanacağını ilk iddia eden Hegel olmuştur. Hegel'in etik hayat (*ethical life*, *Sittlichkeit*) kavramı bu ikili ayrıştırma tavrının kesin bir eleştirisi niteliğindedir. Hegel, modern çağın bireyselci yaklaşımlarında, doğal haklar kuramının rasyonelliğinde ve Kantçı ahlak felsefesinde açığa çıkan adaletin soyut evrenselliğine cephe alır. Hegel'in itirazı aynı zamanda Aristoteles ve Thomas Aquinas'ta da gözlenen ortak iyinin somut tikelliğine (*the concrete particularism of the common good*) de yönelir. Habermas tam bu noktada tartışma etiğinin Hegel'in bu temel kaygısına, Kantçı araçlarla çözüm sunduğunu savunur.

Habermas tartışma etiğini iki ilke üzerinden tanımlar: Tartışma etiği ilkesi (T) ve Evrenselleştirme ilkesi (E). Tartışma etiği ilkesi şunu vurgular: "Sadece bir pratik tartışmadaki tüm katılımcıların etkilenenler rolleriyle rıza (*consent*) belirttikleri normlar geçerli sayılır."[67] Pratik tartışmalarda (E) ilkesi argümantasyonun kurallarını belirler. Buna göre, "bir normun geçerli olması için, her kişinin belirli çıkarlarının tatmin edilmesi adına normun uygulanmasından kaynaklanacak sonuç ve yan etkilerin herkes tarafından kabul edilmesi gerekir."[68] (E) ilkesi sayesinde bu prosedür sonucu ortaya çıkacak ahlak ilkesi belirli bir kültür ya da çağa özgü olmayacak, *evrensel* olarak adlandırılabilecektir.

Habermas tartışma etiğinin pratikte nasıl işleyeceğine dair şu kuralları önerir:

(1.1) Hiçbir konuşmacı kendisi ile çelişmemelidir.

(1.2) A argümanına itirazını F'ye dayandıran her konuşmacı, ilgili tüm yönleriyle A'ya benzeyen tüm argümanlarda F'i devreye sokmaya hazır olmalıdır.

---

[67] J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s. 197. Karşılaştırın, J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, s. 66.

[68] *A.g.e.*, s. 197.

(1.3) Farklı konuşmacılar aynı ifadeyi farklı anlamlarda kullanmamalıdırlar.
(2.1) Her konuşmacı sadece gerçekten inandıklarını ileri sürmelidir.
(2.2) Bir kişi tartışmaya dahil olmayan bir önerme ya da normu tartışmaya açtığında, bunu neden yaptığına dair neden sunmalıdır.
(3.1) Konuşma ve eyleme yetisine haiz her öznenin tartışmaya katılmasına izin verilir.
(3.2) a. Herkesin her türlü iddiayı sorgulamasına izin verilir.
b. Herkesin herhangi bir iddiayı tartışmaya dahil etmesine izin verilir.
c. Herkesin tutumlarını, isteklerini ve ihtiyaçlarını ifade etmesine izin verilir.
(3.3) Hiçbir konuşmacının (3.1) ve (3.2)'de belirtilen hakları kullanması, iç veya dış zor (*coercion*) ile engellenemez.[69]

Bu kuralları netleştiren Habermas, bu metinde ele aldığım temel soru bakımından son derece önemli olan soruyu sorar: Hegel'in Kant'a yönelik itirazları tartışma etiği için de geçerli midir? Habermas Hegel'in Kantçı ahlak felsefesine yönelik eleştirilerinden, dört önemli itiraza odaklanır. Habermas'ın ele aldığı Hegel'in birinci itirazı Kantçı etiğin *biçimciliğine* (*Formalismus*) yöneliktir. Koşulsuz buyruk ekseninde eylem maksimleri ve ödevlerin içeriklerinin soyut kalması, ahlak ilkelerinin uygulanmasını totolojik bir yargıya götürmektedir. Habermas'ın bu itiraz bağlamındaki ilk notu, ahlakı *formalizm* ya da prosedürel biçimde tanımladıkları için, Kantçı etiğin ve tartışma etiğinin, ahlak hakkında sadece totolojik ifadelerde sunabileceklerini söylemenin hatalı olacağına yöneliktir. Habermas'a göre Hegel'in bu

[69] *A.g.e.*, s. 87-89.

ilkelerin sadece ve sadece mantıksal ve semantik tutarlılık sunacağı iması hatalıdır. Ahlaki bir ilke tarafından denetlenen içerik, yani eylem çatışmaları (*conflicts of action*), filozoflar tarafından değil, gerçek yaşam tarafından üretilir. Söz konusu olan ister, Kant'ın öngördüğü gibi maksimleri denetleyen akıl, ister tartışma etiğinin öngördüğü gibi argümantasyona katılanlar olsun, bunların ikisinin de çatışmayı yaratması söz konusu değildir. Akıl ya da argümantasyon katılımcıları çatışma durumlarını önlerinde bulurlar.[70]

Bununla birlikte Habermas, Hegel'in *formelizm* eleştirisinde farklı anlamda haklılık olabileceğini söyler; fakat Hegel ölçüyü kaçırmıştır. İnsan hakları örneği üzerinden düşünen Habermas, insan haklarının genelleştirilebilecek çıkarları cisimleştirdiğini söyler. Bu itibarla, insan haklarını, herkesin isteyebileceği bir çerçeve olarak ahlaka dayandırmak mümkündür. Habermas, kimsenin hukuk sistemimizin ahlaki tözünü oluşturan bu hakların modern yaşamın etiği (*Sittlichkeit*) bakımından yararlı olmadığını iddia edemeyeceği sonucuna ulaşır.

Habermas Hegel'in zihninin bir köşesinde yanıtlandırılması daha zor bir soru olduğunu ilave eder: Evrensel adalet, normatif doğruluk, ahlaki bakış açısı gibi kavramlar herhangi bir *iyi yaşam* vizyonundan, somut bir yaşam biçiminin sezgisel tasarımından bağımsız düşünülebilir mi? Habermas bir bağlama atıf yapmayan (*noncontextual*) ahlak ilkeleri tanımlarının bugüne kadar tatmin edici olmadıklarını kabul eder. Habermas'a göre tasarım yasağına dayanan, yani iyi yaşama ilişkin pozitif betimlemeden uzak duran tartışma etiği doğru yönde atılmış bir adım olarak kabul edilebilir.[71]

Habermas'ın ele aldığı ikinci itiraz Hegel'in Kantçı etiğin *soyut evrenselliğine* (*abstrakten Universalismus*) dair itirazıdır. Koşulsuz buyruk evrenselin tikelden, yani özel

---

[70] *A.g.e.*, s. 204.

[71] *A.g.e.*, s. 205.

durumdan ayrıştırılmasını gerektirdiğinden, bir yargının geçerli kabul edilmesi bu yargının özel durumların dışında kalmasına ve çözülmesi gereken sorunun özel bağlamında duyarsız olmasına bağlıdır. Habermas bu itiraza ilişkin değerlendirmesine de şöyle başlar: Ne Kantçı etik ne de tartışma etiği, kendilerini genelleştirilebilir normların koşulları görmezden geldiği yönündeki itiraza açık hale getirir.

Habermas, Hegel'in itirazının kimi zaman katı ilkeciliğe (*rigorismus*) dair bir eleştiri şeklini aldığını söyler. Bu itiraza göre, diyalog değil, monolog biçiminde pratik edilen kalıplaşmış bir prosedürel etik, gerekçelendirilmiş bir normun sonuçlarını ve yan etkilerini dikkate almayabilir. Habermas'a göre katı ilkecilik (*rigorism*) suçlaması Kant için geçerli olmasına karşın, tartışma etiği için geçerli değildir; çünkü tartışma ettiği Kant'ın idealizminden ve *monologism*'inden kopuşa denk düşer. Tartışma etiğinin prosedürü sonuçlar hakkında farkındalığı önemser. Özellikle Evrenselleştirme ilkesi (E), bu farkındalığı sağlamaya yöneliktir.

Habermas'a göre Hegel başka bir noktada da haklıdır. Habermas, Kantçı tip ahlak kuramlarında bir uzmanlaşma gözler: Gerekçelendirme sorularına odaklanan bu kuramlar, uygulama sorularını yanıtsız bırakır. Oysa gerekçelendirme sürecinin temel unsurlarından biri, özel durum ve tekil vakalardan soyutlamanın tersine çevrilmesi olmalıdır. Normların uygulama kurallarını içermemesi genel bir durumdur. Bununla birlikte, ahlaki gerekçelendirmeler, genel normların gerekçelendirme aşamasındaki bağlamdan özerkliğini uygulama süreciyle telafi etmiyorsa, anlamsız kalır. Habermas'a göre, diğer ahlak kuramları gibi, tartışma etiği de kuralların belirli durumlara uygulanmasının ihtiyat muhakemesi gerektirip gerektirmeyeceği şeklindeki zor soruyu geçiştiremez. Gerekçelendirmeci aklın evrensellik iddiasının dar bağlama nasıl bağlanacağı da bu zor sorunun kapsamına dahildir. Habermas'a göre Kant'ın başarısı tam da gerekçelendirme sorununu ahlaki anlayışların uygulamaya konması mesele-

sinden ayrıştırmış olmasıdır. Habermas'ın ifadesiyle tartışma etiği Kant'ın ulaştığı felsefi aşamanın öncesine dönmeye karşı çıkar. Habermas normların tedbirli uygulanmasında dahi pratik aklın ilkelerinin etkili olabileceğini söyler.

Habermas'ın ele aldığı üçüncü itiraz, *salt olması-gerekenin güçsüzlüğüne* (*Ohnmacht des bloßen Sollen*) dair itirazdır. Bu itiraza göre koşulsuz buyruk mevcut durum ile olması gerekeni katı şekilde ayrıştırdığından, ahlaki anlayışın pratikte nasıl hayat bulabileceği sorusuna yanıt vermekte başarısızdır.[72] Habermas'a göre Kant'ın perspektifi pratik etki unsurundan yoksun olduğu ölçüde bu tür bir itiraza açıktır. Fakat aynısı tartışma etiği için söylenemez, çünkü tartışma etiği mevcut durum ile olması gerekeni, iki ayrı alana ilişkin Kantçı kuram uyarınca ele almaz. Tartışma etiği, etkilenebilecek tüm tarafların çıkarlarına ilişkin dikkati kapsar. Dahası, kimi ihtiyaçların çıkar olarak tanınmasına ilişkin yorumları da eleştirel değerlendirmeye dahil eder. Habermas ayrıca tartışma etiğinin otonomi kavramına dair yaklaşımıyla da Kantçı etikten ayrıldığını söyler. Kant'ın otonomi anlayışı, kişinin kendisi için belirlediği bir yasa altında özgürlüğe denk düşer. Bu yaklaşım öznel doğanın zor ile tâbi kılınması unsurunu da getirir. Tartışma etiği ise otonomiyi öznelerarası şekilde anlar. Tartışma etiğine göre bir bireyin kişiliğinin özgürce gerçekleşmesi, herkes için özgürlüğün gerçekleşmesine bağlıdır.

Habermas Hegel'in haklı olduğu bir nokta daha olduğunu söyler. Pratik tartışma, sorunlu eylem ve normları, yaşadıkları bağlamların törel etiğinden (*Sittlichkeit*) ayrıştırır ve onları mevcut kurumları dikkate almaksızın hipotetik akıl yürütmeye tâbi kılar. Bu normların dünyadan silinmesi anlamına gelir ve Habermas bunu tartışma etiğinin kısmi değişikliğe gitmesini gerektiren bir durum olarak görür. Çünkü Habermas'a göre sosyal olarak kabul görmüş kurumlar tarafından

[72] *A.g.e.*, s. 196.

desteklenmeksizin, tartışma etiğinin sunacağı ahlaki anlayış pratikte etkisiz kalır. Habermas, ahlaki anlayışların gündelik hayatın somut görevlerine dönüşmesini öneren Hegel ile hemfikirdir. Habermas bu kapsamda sosyalleşme süreci ve eğitimin de bir rolü olması gerektiğini vurgulumakta.[73]

Habermas ele aldığı dördüncü itiraz saf kanının (*Gesinnung*) terörüne yönelik itirazdır. Habermas'ın ifadesiyle koşulsuz buyruk, aklın gerçekleşmesini amaçlar ve ahlaki olmayan eylemlere, daha yüksek bir amaca hizmet ediyor olsalar dahi, müeyyide uygular.[74] Habermas'a göre, yakın zamanda yeni muhafazakârların iddia ettiğinin aksine, Kantçı etiği ve tartışma etiğini meseleleri totaliter tarzda çözmeyi teşvik etmekle ya da bunu gerekçelendirmekle suçlamak mümkün değildir. "Amaç aracı meşru kılar" maksimi, ahlaki evrenselciliğin hem lafzıyla, hem de ruhuyla bütünüyle uyumsuzdur ve uygulamaya dair meseleler de bu durumu değiştirmez. Habermas burada sunduğu çerçevenin Marksistlerin öngördüğü devrimci eylemin vekâletini öncülere devretme yaklaşımıyla da farkını vurgular. Habermas'a göre devrimci görüşün hatası, öncülerin eylemlerinin, yönelmiş oldukları yüksek hedefler nedeniyle sorumlu tutulamayacağını öne sürmektir. Habermas tartışma etiğinin öznelerarası yaklaşımının bilinç felsefesi ile kopuşa denk düştüğünü söyler. Bu yaklaşım bir üst düzey öznelerarasılık olarak sadece kamusal alanların öznelerarasılığını kabul eder.

Habermas, Hegel'in Kant'a yönelik itirazları tartışma etiği için de geçerli midir sorusuna dair tartışmasının sonunda, Hegel'in eleştirilerinin, Kantçı etiğin yeniden formüle edilmiş hali olan tartışma etiğindense, Kantçı etiğin kendisi için geçerli olduğunu söyler. Habermas konuya dair bütün sorunların tartışma etiğinin tek bir fırça darbesiyle çözülemeyeceğini de vurgular. Habermas'ın işaret ettiği

[73] *A.g.e.*, s. 207.

[74] *A.g.e.*, s. 196.

bir dizi sorun arasında en önemlisi pratik tartışmanın yürütüleceği ve bu tartışma macerasından ahlaki görüşlerin oluşturulacağı sosyal koşulların mevcut olmaması ve bu koşulların oluşturulması gereğidir. Bu durum, yani sosyal koşuların mevcut olmaması, siyasal eylemlerin bu çerçevede gerekçelendirilmesine dair önemli bir sınırlama anlamına gelir. Habermas, deontolojik ve evrenselci bir etik olan tartışma etiğinin tavizsiz biçimde soyut olduğunu söyler. Habermas ayrıca tartışma etiğinin prosedürel olduğunu da tekraren vurgular: Tartışma etiği tözsel bir katkı sunmaz. Tüm yaptığı kararın nasıl verileceğine ilişkin prosedür önerisi ile süreçteki herkesin katılımına alan açmakla sınırlıdır. Bu alanda yer alan kişiler karşı karşıya oldukları meselelere ilişkin yanıtları kendileri bulmalıdırlar. Ahlak felsefesi ahlaki hakikatlere erişimde ayrıcalıklı konumda değildir. Bu nedenle Habermas, tartışma etiğinin tevazu tavrını benimsemesi gerektiği sonucuna ulaşır. Habermas'ın günümüzün büyük ahlaki-politik yükümlülükleri karşısında, yani Üçüncü Dünyadaki açlık ve yoksulluk, otokratik rejimlerdeki işkence ve insan onuruyla bağdaşmayan hak ihlalleri, Batı toplumlarındaki işsizlik ve sosyal refah eşitsizliği ve son olarak nükleer silahlara bağlı riskler hakkında felsefenin başarabilecekleri ve başaramayacakları hakkındaki değerlendirmesi felsefeye dair bir hayal kırıklığı olarak belirir. Bu noktada Habermas makalesi için son derece ilginç bir final tercih eder: Ahlaki-pratik meseleler ile karşılaşan felsefecilerin içinde bulundukları durumu daha net olarak anlamları için çaba göstermeleri gerektiğini söyler. Tarihin ve sosyal bilimlerin, felsefeye göre daha fazla yardımcı olabileceğini ilave eder ve Horkheimer'in 1933'teki cümleleri ile makalesini sonlandırır: "Kant'ın insanlığın mükemmelen teşekkülü düşüncesinin ütopyacı karakterinin ötesine geçmek için toplumun materyalist bir kuramı gereklidir."[75]

[75] *A.g.e.*, s. 211.

Bu aşamada iki noktayı ilave etmek Habermas'ın Kant ile eleştirel diyaloğu üzerine tartışırken gerekli gözüküyor. İlk olarak Habermas, tartışma etiği ve "evrensel pragmatik" (*Universal Pragmatics*) çerçevesine yönelimini Kantçı pragmatizm olarak niteler.[76] En genel anlamda, Habermas iletişimsel eylemi teorize ederken sosyal aktörlerin rasyonelliklerini dikkate alır ve Kantçı pragmatizmi kullanır.[77] Kantçı pragmatizmin çıkış noktası konuşma ve eylem yetisine sahip öznelerdir. Bu özneler, dünyayla girdikleri bilişsel etkileşimden olduğu kadar birbirleriyle girdikleri etkileşimin ahlaki bilişsel boyutundan da öğrenirler. Bu yanılgıya açık öğrenme sürecinin sonucunda kanılarımız oluşur. Doğru iddialar bile hayatımızın sosyokültürel formlarının bize sunduğu bilme biçimlerinde gerçekleşir. Habermas'a göre bu durum, metafizik sonrası felsefenin sınırlarını göstermektedir. Habermas'ın yaklaşımı bilen özenleri yaşam dünyamızın pratiklerinin ufkunda anlamaya yöneliktir. Bu tavır, aklı mekân ve zaman dışında aşkın bir bilince yerleştirme tavrından ayrılmak anlamına gelir.[78] Böylece, Habermas bilincin aşkın öznelliğini, yaşam dünyasının aşkın olmayan öznelerarasılığı (*detranscendentalized intersubjectivity of the lifeworld*) ile ikame eder.[79] Bernstein'ın ifadesiyle Habermas'ın Kantçı pragmatizminin temeli, pratik ahlak tartışmalarıyla, teori tartışmaları ve iki tartışmanın farklı argümantasyon biçimleri arasındaki ayrımı belirgin hale getirmektir. Teori tartışmaları hakikat iddialarının gerekçelendirilmesine odaklanırken, pratik ahlak tartışmaları evrensel ahlaki normların gerekçelendirmesiyle ilgilidir. Pratik ahlak tartışmalarındaki fikir ayrılıklarında "nesnel dünya"ya başvura-

---

[76] J. Habermas, *Truth and Justification*, çeviren B. Fultner, Cambridge: The MIT Press, 2003a.

[77] K. Baynes, *Habermas*, Londra: Routledge, 2016.

[78] S. Levine, "Habermas, Kantian pragmatism, and truth," *Philosophy and Social Criticism* 36:6, 2010, s. 677-695.

[79] R.J. Bernstein, *The Pragmatic Turn*, Malden: Polity Press, 2010.

cak bir şey yoktur. Buna karşın teori tartışmalarında, fikir ayrılığını çözmek için, dil mecrası dolayımıyla, "nesnel dünya"ya başvururuz.

Habermas'a göre Kant, kişilerin birinci şahıs bilgileriyle, bir gözlemcinin üçüncü şahıs bilgisi arasında mutlak bir ayrım yaptığı ve bir failin kendisine dair anlayışını kişinin kendi hakkındaki bilgisi kabul ettiği ölçüde mentalist çerçeve içinden konuşmaktadır. Kant'ın perspektifinde bu iki bilgi türü arasındaki aşkın boşluk o denli büyüktür ki öznelerin kendilerine dair anlayışlarını empirik bilgiyle düzeltmek mümkün değildir.[80] Habermas'ın ifadesiyle mentalizm, duyular aracılığıyla aktarılan, dünyayla olan temaslarını, nesneler hakkında tasavvurlar halinde işleyen, fakat bu süreçte dil mecrasından etkilenmeyen, kimi zaman daha çok kurucu, kimi zamansa daha pasif bir zihin (*mind*) imgesi geliştirir. Kant'a göre akıl, gerçek mecrasını pratik alanında bulur, çünkü akıl sadece ahlaki eylem için kurucudur. Ve bu, aşkınlıktan koparılmış aklın izlerini iletişimsel eylemde aramaya dair bir ilham verir.[81] İletişimsel eylem ile kişilerin birinci şahıs bilgileriyle, bir gözlemcinin üçüncü şahıs bilgisi arasındaki aşkın boşluğun kapanması mümkün olur. Habermas'a göre dilin anlaşmaya odaklanmış kullanımı anlamına gelen "iletişimsel eylem," aklın aşkınlıktan koparılmış kullanımına (*the detranscendentalized use of reason*) denk düşer.

İkinci olarak, Habermas tartışma etiğini Kant'ın koşulsuz buyruğunun yeni versiyonu olarak önermektedir. Bu çerçevede, Kant'ın "sadece evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksimlere göre eyle" ilkesi, hem Evrenselleştirme ilkesiyle (E) yani hem de Tartışma etiği ilkesiyle (T), ikame edilir. Başka bir ifadeyle, Kant'ın koşulsuz buyruğu, yani "sadece evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksimlere göre eyle"

---

[80] J. Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler*, çeviren A. Nalbant, İstanbul: YKY, 2019, s. 42-43

[81] *A.g.e.*, s. 65.

ilkesi, hem "bir normun geçerli olması için, her kişinin belirli çıkarlarının tatmin edilmesi adına normun uygulanmasından kaynaklanacak sonuç ve yan etkilerin herkes tarafından kabul edilmesi gerekir" (Evrenselleştirme ilkesi (E)) formülüyle hem de "sadece bir pratik tartışmadaki tüm katılımcıların etkilenenler rolleriyle rıza (*consent*) belirttikleri normlar geçerli sayılır" (Tartışma etiği ilkesi (T)) formülüyle ikame edilir. İlk bakışta bu yeniden tanımlanmış koşulsuz buyruk Kant'ın versiyonundan en az iki nokta ile ayrılır: (a) Kant'ın koşulsuz buyruğunun formüle edilmesinde diyalojik bir süreç öngörülmezken Habermas'ın koşulsuz buyruğu diyalojik bir süreçte oluşur; (b) pratik tartışmanın katılımcılarının rızaları normların geçerli sayılmasının koşulu olarak görüldüğüne göre, normdan etkileneceklerin söz hakkı güçlü şekilde tanınır.

Bu farkların bariz olmasına karşın Habermas kendi versiyonuyla Kant'ın koşulsuz buyruğu arasındaki farkı büyük görmemekten yanadır. Habermas'a göre bütün bilişsel etikler temel görülerini Kant'ın koşulsuz buyruğundan alır. Habermas, Kant'ın koşulsuz buyruğunda geçerli olan ilkenin "genel irade" (*general will*) olduğunu ve bu ilke uyarınca sadece genel irade şeklinde ifade edilmiş normların kabul edileceğini vurgular.[82] Habermas'a göre Kant farklı kereler normların "evrensel kanunlar" şeklinde ifade edilmesi gereğini vurgularken buna dikkat çekmiştir. Burada söz konusu olan, sadece normların (yani maksimlerin) değil, aynı zamanda eylem kiplerinin (*modes of action*) ve çıkarların da evrenselleştirilebilmesidir. Sonuç olarak, Habermas Kant'ın koşulsuz buyruğunu ve koşulsuz buyruğun diğer versiyonlarını tutarlılık çağrısı ortak paydasında görür.

Bu çerçevede, Habermas koşulsuz buyruğun yeni versiyonunu şu şekilde formüle eder: "Başkalarına benim evrensel bir yasa olarak görmek isteyeceğim herhangi bir maksimi geçerli olarak sunmaktansa, benim maksimimi tüm

[82] J. Habermas, s. 65.

diğerlerine, evrensellik iddiasının tartışma mecrasında test edilmesi amacıyla sunmam gerekir."[83] Bu yeni versiyonla öngörülen müşterek bir argümantasyon sürecidir (*cooperative process of argumentation*). Habermas'ın ifadesiyle vurgu, herkesin genel yasa ile çelişmeden isteyebileceklerinden, herkesin evrensel bir kural oluşturmak için mutabık kalacaklarına kaymıştır. Habermas'ın Kantçı koşulsuz buyruğu bu şekilde revize etmesi, aklın aşkınlıktan koparılmış kullanımına ilişkin en belirgin örnektir.

Kant ve Müzakereci Demokrasi

1980'lerin ortalarından itibaren Habermas'ın kuramsal ilgisinin hukuka yöneldiğini görmekteyiz. Bu kuramsal ilginin Habermas'ın üçüncü dönemine denk düştüğünü söylemek mümkün. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* kitabını birinci döneminin ana metni ve *İletişimsel Eylem Kuramı* kitabını iletişim ve tartışma etiği odaklı ikinci döneminin ana metni olarak kabul edeceksek, üçüncü dönemin ana kitabı olarak Almancada 1992'de yayımlanan *Olgular ve Normlar Arasında*'yı kabul edebiliriz. Bu dönemde Habermas normatif siyaset felsefesine müzakereci (*deliberative*) demokrasi kavramı ile katkıda bulunur. Habermas hukuka odaklandığı bu dönemde, birinci döneminin temel kavramı olan ve doğrudan Kant'ı takiben kullandığı "aklın kamusal kullanımı" ile ikinci döneminin temel kavramları olan "iletişim yetisi" ve iletişimsel eylem kavramlarını birleştirir. Bu birleştirmeyle ikinci döneminde hemen hiç devreye sokmadığı kamuoyu ve kamusal alan gibi birinci döneminin başat kavramları tekrar önem kazanır. Böylelikle, üçüncü döneminde, ilk iki döneminin kavramları temelinde, *prosedürel* bir adalet kuramı geliştirir.

---

[83] *A.g.e.*, s. 67. Ayrıca bkz. T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: The MIT Press, 1978, s. 326.

Habermas hukuka yönelik ilgisinin ilk aşamasında gerekenin hukukun formellikten uzaklaştırılması (*deformalisation*) olarak tarif eder.[84] Bunun yolu en temel olarak hukukun formalizminin öznelerarası şekilde üretilmiş ahlakı kapsayacak şekilde yeniden tanımlanmasından geçer. Başka bir ifadeyle Habermas'ın önerdiği prosedürel rasyonaliteyi hukuk alanının meşruiyet kaynağı olarak konumlandırmaktır. Habermas'ın bu önerisi doğrudan Weber'in legal formalizmine karşı çıkar. Weber'in legal rasyonalite kavramı hukuka pozitivist bir perspektiften yaklaşır ve hukuk ile ahlak arasında net bir ayrımın gereğini savunur. Weber'e göre hukukun meşruiyet kaynağı ile ahlakın meşruiyet kaynağı farklıdır ve hukuk ile ahlak arasındaki sınırın belirsiz hale gelmesi, hukukun rasyonalitesi için tehdit anlamına gelir.

Habermas'ın Weber'e birinci itirazı hukukun nasıl meşrulaştırılacağı hakkındadır. Weber'in tersine Habermas, soyut ve genel hukukun ancak ahlak esasına dayalı ilkelerle meşrulaştırılabileceğini savunur. Habermas'a göre Weber'in hatası ahlaka dair tüm anlayışları öznel değerlerle bir tutmaktır. Bu hata nedeniyle Weber etik formalizm olasılığını görmezden gelir. Habermas legalite temelinde meşruiyeti legal normların üretim ve uygulanmasına dair prosedürlerin, akla dayalı ve makul şekilde uygulanması koşulu ile ilişkilendirir. Bu noktada Habermas için akla dayalı makuliyet, prosedürel rasyonalitenin ahlâki-pratik anlamıyla ilişkilidir. Habermas savunduğu tezin iki dayanağı olduğunu söyler: Prosedürleştirilmiş hukuk ve ilkelerin ahlaki gerekçelendirilmesi. İlkelerin ahlaki gerekçelendirilmesi prosedürleştirilmiş hukukun içinde ve prosedürleştirilmiş hukuk da ilkelerin ahlaki gerekçelendirilmesi içinde kapsanmaktadır.

Hukuka dair ilgisini bu şekilde çerçevelendiren Habermas önerisini müzakereci demokrasi kavramını geliştirerek

---

[84] J. Habermas, "Law and Morality," *The Tanner Lectures on Human Value*, Harvard Üniversitesi, (1 ve 2 Ekim), 1986.

sunar. Habermas'a göre müzakereci demokrasi, liberal model ve cumhuriyetçi modelin kimi özelliklerini paylaşsa da farklı örneklerde gözlenen bu yaklaşımların dışında üçüncü bir modele denk düşer. Habermas müzakere için şu temel tanımı önerir: "Müzakere ... kişinin kendi talepleri kadar başkalarının taleplerine de gönderme yapan gerekçelerle ikna edilmeye açık olması anlamına gelen toplumsal işbirliğine (*social cooperation*) yönelik belli bir tutuma işaret eder. Müzakere mecrası (*deliberative medium*), --katılımcıların kendi can alıcı çıkarlarına ilişkin anlayışlarını bildirmelerini de içeren—iyi niyetli görüş alış verişidir... burada her oylama, eğer oylama yapılıyorsa, bireysel yargıların toplamını temsil eder."[85] Bu tanıma baktığımızda hemen iki noktayı görürüz: Birincisi, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nden itibaren Habermas'ın diyalog modeline temel teşkil eden sadece daha iyi argümanın gücü geçerli olması ilkesi, müzakereci demokrasi için de temel önemdedir. İkinci olarak, uzlaşma vurgusu belirgin şekilde ön plandadır. Bu iki nokta da Kantçı perspektifin Habermas'ın siyaset felsefesi üzerindeki etkisinin daha da belirginleştiğini göstermekte.

Habermas'a göre müzakereci modelin empirik anlamlılığa kavuşması iletişim biçimlerinin çeşitlenmesi ile mümkün olur. Bu çeşitlenme sayesinde müzakere süreci karşılıklı etik anlaşma ile sınırlı kalmaz; bunun ötesinde çıkarların dengelenmesi ve mutabakatla (*compromise*), ahlaki gerekçelendirme ve hukuki tutarlılık testleriyle ortak iradenin oluşturulmasına imkân verir.[86] Habermas müzakereci demokrasi modelini toplum içindeki sürekli çatışma içinde olan çıkar-

---

[85] J. Habermas, *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, çeviren İ. Aka, İstanbul: YKY, 2002, s. 156. İlknur Aka *deliberation*'ın Türkçe karşılığı olarak "tartışım" kelimesini önerse de ben "müzakere"yi tercih ediyorum.

[86] *A.g.e.*, s. 158; J. Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, çeviren C. Cronin, Cambridge: The MIT Press, 1998, s. 245.

lar ve değerlere dair bir denge oluşturma amacında, cumhuriyetçi ve liberal modellere göre daha avantajlı görür. Müzakereci modele göre bu denge etik müzakereler sonucunda değil, güç ve yaptırım potansiyeline sahip taraflar arasında sağlanacak mutabakatla kurulabilir. Habermas tarafların işbirliğine hazır olmasını gerekli bir önkoşul olarak görür. Uzlaşı oluşturma (*compromise-formation*) iktidarı nötralize eden ya da stratejik eylemleri dışarda bırakan bir rasyonel müzakere ile sağlanmaz. Uzlaşının hakkaniyeti, adalet ilkeleri çerçevesinde akılcı önkabuller ve prosedürlerin normatif gücü ile ölçülür.[87] Habermas'a göre müzakere mecrasında diyalog temelli siyaset ile "araçsal siyaset" (*instrumental politics*) birbirlerine nüfuz eder. Bunun sağlanması için gereken ilgili iletişim formlarının kurumsallaşmasıdır. Bu kurumsallaşma, kamuoyunda görüşlerin ve iradelerin oluşumuna dair prosedürleri kurumsallaştırır. Bu da meşruluk sağlar.[88] Demokratik işleyiş, karşılıklı anlaşmalar ve adalet üzerine müzakereler sayesinde makul (*reasonable*) ve adil sonuçlara varmak mümkün olur: "Böylece pratik akıl, evrensel insan haklarından ya da herhangi bir toplumun somut töresinden sıyrılıp normatif içeriğini, anlaşma amaçlı eylemin geçerlilik temelinde, yani sözel iletişimin yapısına aktaran, müzakere ve açıklama biçimlerinde yer alır."[89] Müzakere modelinde, demokratik kamuoyu ve irade oluşumunun işleyişleri ve iletişim koşulları, hukuk ve yasalara bağlı hükümet ve idari mekanizma kararlarının müzakereci boyutta rasyonelleşmesine önemli kanallar açar. Demokratik süreçler üzerinden çalışan kamuoyu, tek başına "hükmedemez," fakat yönetim gücünün kullanılmasını belli yönlere kanalize edebilir.[90]

---

87 J. Habermas, *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, s. 159; J. Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, s. 244.

88 J. Habermas, s. 245.

89 J. Habermas, s. 159.

90 *A.g.e.*, s. 162.

İlk bakışta Habermas'ın önerdiği müzakereci model demokratik ilkelerin vurgulanması ya da derinleştirilmesinden ibaret görülebilir. Fakat müzakereci model ile çoğu ülkede geçerli olan temsili demokrasi arasındaki farkı azımsamak hatalı olur. Müzakereci model, şüphesiz koşulsuz buyruğun yeniden formüle edilmiş halini esas alır. Yani bu model, geçerli olacak normların diyalog yoluyla, müşterek bir argümantasyon süreciyle oluşturulmasını öngördüğü ölçüde, karar verme süreçlerinin önemli bir bölümünü piyasa ekonomisinin mantığına bırakmış olan mevcut siyasal sistemden ayrışır.

Habermas *Olgular ve Normlar Arasında* ve sonra Türkçede *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak* başlığıyla yayımlanan kitabında müzakereci modelin kimi detaylarını tartışıyor. *Olgular ve Normlar Arasında* kitabının başlığında yer alan olgu, modern toplumun karmaşıklığını özetler. Buna karşın norm kavramı, bir kurum olarak pozitif hukuku ve pozitif hukukun sosyal karmaşıklığı azaltma işlevine işaret eder. Habermas bu anlamda kitabının genelinde olgular ile normlar arasındaki ilişkinin müzakereci demokrasi çerçevesinde nasıl düzenlenmesi gerektiği sorusunun üzerine gider. Ele aldığı konulardan biri, bu modelde yüksek yargının rolünün ne olacağı sorusudur.[91] Bir diğeri siyasal kamusal alanın oluşumunda karşılaşılan pratik sınırlardır. Habermas bu bağlamda bireylerin siyasal iletişim süreçlerine katılımlarını sağlayan kaynakların eşit olmadığını vurgular. Örneğin bireylerin bu süreçlere ayıracakları zaman, dikkat müddetleri ve katkı sunma becerileri ve hazırlıkları eşit değildir. Dahası önyargılar ve bilgiye erişim asimetrileri de denklemin unsurları arasındadır.[92] Habermas özel

---

[91] J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çeviren W. Rehg, Cambridge: Polity Press, 1997b, s. 267-286.

[92] *A.g.e.*, s. 325-326.

olarak formel karar verme süreçleriyle çalışan kurumların (bürokrasi, yargı, meclis, siyasal partiler) grup çıkarlarını ve halk anlamında kamunun ilgi ve çıkarlarını (*public interests*) savunan gruplar arasındaki iletişimin nasıl kurulması gerektiği sorusuna yoğunlaşır. Formüle ettiği yanıt, Bernhard Peters'a atıfla kullandığı, kanal modelidir (*sluice model*). Bu model sivil toplum kuruluşları ile yönetim mekanizmaları arasında, denge ve denetimi sağlayacak, etkili iletişim kanalları kurulmasını öngörür. Kanallar hem müzakere mecrası hem de norm oluşturma mecrası olarak işlev görür ve böylelikle meşruiyetin oluşturucusuna dönüşür.[93]

Müzakereci model üzerine düşünürken Habermas Kant'ın *Fakültelerin Çatışması*'ndaki şu argümanlarını önemser: "İnsanların doğal haklarıyla uyuşan bir yapılanma düşüncesi; yani yasalara uyma zorunda olanların aynı zamanda yasa koyucu olmaları gerektiği anlayışı, her devlet biçiminde esastır; buna göre de ... platonik bir ideal anlamına gelen toplumsal varlık, boş bir hayal değil, medenî hakları işleyen anayasalar için ebedî bir normdur ve savaşlara yer vermez."[94] "Savaşlara yer vermez" argümanına bir sonraki bölümde geri döneceğim. Bu alıntıdaki "yasalara uyma zorunda olanların aynı zamanda yasa koyucu olmaları gerektiği anlayışı" Kant'ın siyaset felsefesinin temeli olarak okunabilir. "Aydınlanma Nedir?" metnindeki aklın kamusal kullanımı ile özel kullanımı arasında yaptığı ayrımda da Kant, aklın özel kullanımının meşru şekilde sınırlandırılabileceğini ve aklın kamusal kullanımının bütünüyle özgür olması gerektiğini söylerken de bu anlayışı takip eder. Bu anlayışın Kant'ın özgürlük ve otonomi anlayışı olduğunu da eklemek gerek. Montesquieu de Kant'tan önce, demokrasilerde kişilerin belirli açılardan hükümran, yani yasa koyucu, belirli açılardan ise tebaa, yani yasalara uymakla mükellef

---

93 *A.g.e.*, s. 354-358.

94 J. Habermas, s. 69.

olduklarını söylemişti.[95] Aynı vurgu Rousseau'da da karşımıza çıkar.[96] Bu çerçevede, bu anlayışın Aydınlanma Felsefesi'nin siyasete dair argümanında kilit bir nokta olduğunu söyleyebiliriz. Habermas da bu türden bir özerklik fikrini, yani öz-belirlenim fikrini (*the idea of self-determination*) modern dönemde meşruiyetin temeli olarak görür: Yurttaşlar kendilerini her zaman hukukun yazarları olarak değerlendirmeliler ve aynı zamanda hukukun muhatabı olarak ona tâbi olduklarını bilmelidirler.[97]

Habermas'a göre toplum sözleşmesi kuramcıları yurttaşların özerkliklerini burjuva sözleşme hukukuna, yani sözleşmeye imza atan tarafların özgür tercihine dayandırırlar. Fakat bu, bağımsız aktörlerin rasyonel tercihlerinin rastlantısal bir araya gelmesiyle sosyal düzenin nasıl kurulacağı sorusuna tatminkâr bir çözüm sunmaz. Habermas Kant'ın bu sorunu doğa durumundaki tarafları ahlak kapasitesi ile donatarak aştığını söyler. Tartışma kuramı (*discourse theory*) da bu deontolojik ahlak anlayışına yeni bir yorum sunar. Habermas'ın ifadesiyle müzakereci model toplum sözleşmesi modelini ikame etmeyi hedefler: Bu modele göre yasaları yapan topluluk (*the legal community*) kendisini toplum sözleşmesi kuramının betimlediği gibi değil, müzakere sonucu ulaşılmış bir mutabakata (*discursively achieved agreement*) göre kurmalıdır.[98]

Habermas, Kant'a göre özgürlüğün pratik akıl ideleri arasında, önsel olarak (*a priori*) gerçekleşmesinin olasılığını *görebileceğimiz* tek ide olduğunu söyler. Başka bir ifadeyle Kant, rasyonel varlıkların ahlaki eylemi göz önüne alarak, özgürlük idesinin gerçekleşmesi olasılığı hakkında önsel bir bilgiye sahip olduklarını belirtir. Tam bu noktada öz-

---

[95] Montesquieu, *The Spirit of Laws*, ed. Anne M. Cohler vd, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 10.

[96] J. Habermas, s. 20.

[97] J. Habermas, s. 449.

[98] *A.g.e.*, s. 449.

gürlük idesiyle kanun koyucu güç (*legislative force*) arasında bir ilişki söz konusudur: "Bu güç, bütün rasyonel varlıkların ortak yasalar altında, birbirlerine asla salt araç olarak değil, tersine kendine bir amaç olarak davranacak şekilde bağlandığı bir 'amaçlar alemi' idealiyle gözler önüne serilir. Bu alemde her vatandaş, 'genelgeçer kanun koyucudur, ama aynı zamanda bu kanunlara kendisi de tâbidir.'"[99] Habermas bu noktada Kant'ın özgürlük anlayışıyla, kendi perspektifinin özgürlük tanımı arasındaki farkı da vurgulama gereği duyar. Buna göre Kant özgürlüğü genel olarak, bir failin iradesini, kendi maksimine tâbi kılması olarak görür. Bu kişinin eylemlerini kendi seçtiği kurallara göre yönlendirmesi olarak da görülebilir. Böylelikle, seçme özgürlüğü (*Willkürfreiheit*) kişiyi eğilimlerine ve seçtiği amaçlara göre yetiler benimseyecek hale getirirken, özgür irade (*freie Wille*) ise ahlaki bakış açısının gereği olarak kişinin tâbi olduğu evrensel geçerliliği olan yasalara riayet eder. Habermas'ın ifadesiyle, Kant kendisini teknik-pratik ve ahlaki-pratik gerekçelerle sınırlamıştır. Buna karşın iletişimsel eylem kuramı ifadelerin doğruluğu için çok daha geniş bir gerekçe yelpazesini dikkate alır. Epistemik gerekçeler, bir yaşamsal kararın özgünlüğü için etik bakış açıları, itirafların dürüstlüğü için göstergeler, estetik deneyimler, anlatısal açıklamalar, kültürel değer standartları, hak iddiaları ya da uzlaşılar iletişimsel eylem kuramının dikkate aldığı gerekçeler arasındadır.[100]

Kant'ı Küresel Bağlamda Okumak

Habermas kuramsal ilgisinin hukuka yöneldiği üçüncü döneminde, Kant'ın uluslararası ilişkiler bağlamında yazdıklarını yeniden yorumlamaya girişir. Bu ilginin farklı ne-

[99] J. Habermas, s. 41.

[100] *A.g.e.*, s. 40. Ayrıca bkz. J. Habermas, *Between Naturalism and Religion*, çeviren C. Cronin, Cambridge: Polity Press, 2008, s. 38.

denleri olduğunu düşünebiliriz: Bunlardan birincisi, başta ebedî barış fikri olmak üzere Kant'ın normatif çerçevesini küresel boyutu ihmal ederek ele almanın imkânsız oluşudur. İkincisi, bu dönemde, yani 1990'lardan itibaren ulus-devlet formunun sorunlarının daha belirgin şekilde gözlenir ve tartışılır hale gelmesidir. Habermas iletişim ve ekonominin küreselleşmesi, teknoloji ve silah transferleri ve özellikle ekolojik ve askerî risklerin belirlediği bağlamda, ulus-devlet çerçevesi içinde ya da egemen devletlerin uluslararası ilişkileri yoluyla çözülemeyecek sorunlarla karşı karşıya olunduğunu düşünür.[101] Başka bir ifadeyle ulus-devlet kimi sorunların çözümü için siyasi bir birim olarak küçük kalmaktadır. Üçüncü olarak, Habermas bir yandan ulus-ötesi toplumlara giden belirsiz bir yol olduğundan söz ederken, bir yandan da demokrasiye dair normatif tartışmasını Avrupa Birliği'nin sunduğu yeni modelle ilişkilendirmeyi kaçınılmaz görür. Bu üç neden Habermas'ı Kant'ın uluslararası ilişkiler kuramına dair katkılarını yeniden düşünmeye teşvik eder.

Habermas "200 Yıl Sonra: Kant'ın Ebedî Barış Düşüncesine Bakış" başlıklı makalesinde Kant'ın küresel sisteme dair söylediklerini dört nokta üzerinden özetler. Birincisi Kant'ın barışa ilişkin gerekçelendirmesidir. Kant'a göre halklar arası hukuka uygun durumun sağlanabilmesi için "savaş olmamalıdır," savaşlara son verilmelidir. Habermas'ın ifadesiyle Kant "savaş olmamalıdır" derken, savaşı zorbalıkla ilişkilendirir ve özellikle büyük savaşlar sonrasında yaşanan yağmaların ve yoksulluğun altını çizer. Kant savaşın olası sonuçları arasında köleleştirmeyi, özgürlük yitimini ve yabancı işgalini (*foreign domination*) sayar.[102] İkincisi, Cumhuriyetlerin barışçıl doğası argümanıdır. Kant cumhuriyetçi yönetim biçiminin uluslararası ilişkilerdeki savaşçı ruhu azaltacağını,

---

[101] J. Habermas, s. 14-15.

[102] *A.g.e.*, s. 71 ve J. Habermas, 1998, s. 167. Bu noktada Habermas Kant'ın şu eserine atıf yapıyor: "Beschuß" der Reschtslehre, *Werke IV*, s. 478.

çünkü demokratik anayasal devletlerde yaşayanların kendi çıkarları doğrultusunda hükümetlerini barışçıl politikalara teşvik edeceklerini savunur. Başka bir ifadeyle savaş kararını sıradan insanların, yani savaştan en çok zarar görecekleri onayına tâbi kılmak barışı korumanın en iyi yoludur. Bu siyasî kamuoyu sayesinde ve sivil toplumun denetleyici işlevi sayesinde olur. Üçüncüsü, dünya ticaretinin barışı sağlayacağı argümanıdır. Kant'a göre yaygınlaşan ticaret bir dünya pazarı oluşturur ve karşılıklı çıkarlara dayandığı ölçüde barışçıl ilişkileri korur. Habermas Kant'tan şu alıntıyı yapar: "Savaşla bir arada yürüyemeyen, er ya da geç tüm halkları güçlendiren, tek şey ticaret ruhudur. Çünkü devlet gücü altında işleyen tüm güçler arasında para ruhu, en güvenilir güç kaynağı olarak kendini kabul ettirmiştir; bu nedenle de devletler, ... soylu barışı sağlayabilmek için ısrarlıdırlar."[103] Dördüncüsü, Kant'ın milletler federasyonu fikridir. Kant önceleri barışı dünya cumhuriyeti fikri temelinde savunmuşsa da sonrasında savaşı püskürten bir birliğin, özgür devletler federasyonu olarak inşa edilmesini gereği ve bu federasyonun üyelerin egemenliğine dokunmaması sonucuna ulaşır. Bu federasyon, "artık toplum sözleşmesi modeli uyarınca değil, devleterarası hukukça yapılmış egemen iradeli antlaşmalarla ortaya çıkmalıdır. Çünkü antlaşmalar, üyelerin karşılıklı itiraz edilebilir haklarına temellendirilmiş değildir; tersine onları sadece daimî bir ittifak -'sürekli özgür bir ortaklık'- içerisinde birleştirmiştir."[104]

Habermas bu dört maddeyle Kant'ın liberal, normatif, cumhuriyetçi ya da kozmopolitan gibi sıfatlarla anılan uluslararası ilişkiler kuramını serimlemiş olur. Habermas'ın bu kurama ilişkin eleştiri ve itirazları da önemlidir. Dahası Habermas'ın bu noktada Kant'ı nasıl eleştirdiğini görmek, libe-

---

[103] J. Habermas, *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, s. 77. Bu noktada Habermas Kant'ın şu eserine atıf yapıyor: *Werke VI*, s. 226.

[104] *A.g.e.*, s. 73.

ral tahayyülle olan mesafesini görmek bakımından da gerekli. Cumhuriyetlerin barışçıl doğası argümanı ile başlayacak olursak, Habermas bu argümanı çürütülmüş bir iyimser olarak niteler. Habermas'a göre Kant'ın çelişkilerini fark etmediği ulus düşüncesi ve milliyetçilik bu argümanın tersini göstermiştir. Habermas milliyetçiliğin yönetilenlerin devletleriyle özdeşleşerek etkin yurttaşlara dönüşmelerini sağladığını, fakat bunun demokratik ulus-devletleri hanedanlıkla yönetilen mutlakiyetçi devletlere göre daha barışçıl hale getirmediğini vurgulamakta. Çünkü milliyetçi hareketler egemen devletlerin klasik anlamda kendini kanıtlayabilmesini ulusal bağımsızlıkla ilişkili görür. Bunun sonucu vatandaşların halkı ve vatanı için savaşmaya ve ölmeye hazır olmasını vaz eden bir cumhuriyetçi anlayışın yaygınlaşmasıdır. Habermas, Kant'ın "bir başkasının güdümünde" kullanılan araç olarak paralı askerlerdense halka dayalı milisleri tercih etmesinde bir haklılık görür. Fakat Kant'ın milliyetçilik ruhuyla tutuşan zorunlu askerlik seferberliklerinin, yakıp yıkan savaşlara neden olabileceğini öngöremediğini de ilave eder.[105] Habermas Kant'ın içeride demokratik bir düzenin sağlanmasıyla devletin dışarıya karşı barış yanlısı bir tutum içinde olacağı düşüncesinin tamamen yanlış olmadığını söyler. Yalnızca partikülarist bir devlet aklı (*raison d'état*) yüzünden askerî güç savaş düzeni almaz, aynı zamanda otoriter olmayan devlet ve hükümet biçimlerinin yayılmacılık arzuları da savaş düzenine neden olur.[106]

Habermas'a göre dünya ticaretinin barışı sağlayacağı argümanı hakkında da tarihin benzer bir diyalektiği söz konusudur. Kant hem dolaylı olarak haklıdır hem de açıkça yanılmıştır. Habermas'ın ifadesiyle Kant gittikçe artan bilgi, insan ve metaların dolaşım ve mübadelesi ve ayrıca ticaretin yaygınlaşması ile karşılıklı bağımlılığın artacağını, böylelik-

---

[105] *A.g.e.*, s. 76.

[106] *A.g.e.*, s. 71 ve J. Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, s. 173.

le halkların barışçıl birliğinin sağlanacağını düşünüyordu. Habermas bu noktada Kant'ın "Ebedî Barış" metnini kaleme aldığı 1795'te kapitalizmin gelişmiş halini gözlemeye fırsat bulamadığını vurgular: "Kuşkusuz Kant o tarihlerde … kapitalist gelişmenin, hem barışı, hem de özellikle siyasî liberal toplumların olası barışa hazır oluşlarını tehdit ederek sosyal sınıflar arasında bir ayrıma yol açacağını henüz öğrenmemişti. Kant, önceleri, hızlı kapitalist bir sanayileşme süreci içerisinde artan sosyal gerginliklerin sınıflararası çatışmalarla iç politikaya büyük sorun getirebileceğini ve dış politikayı da savaşçı bir emperyalizme sürükleyeceğini öngörmemişti. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın ilk yarısında Avrupa hükümetleri, sosyal anlaşmazlıkları dışa yöneltmek ve dış politikada sağlayacağı başarılarla denge sağlamak için, her zaman milliyetçiliğin itici gücünden faydalanmıştır."[107]

Habermas bu noktaya "Uluslararası Hukukun Anayasallaştırılması İçin Bir Şans Daha Var mı?" makalesinde tekrar döner. Bu makalede Kant'ın uluslararası ilişkiler kuramıyla girdiği eleştirel diyalogda Habermas Kant'ın 1848'i, yani milliyetçiliğin yükseldiği devrimler dalgasını gözlemediğini vurgular ve bir kez daha Hegel'in Kant'la olan fikir ayrılığına döner. Habermas'a göre başarısız 1848 devrimiyle birlikte Almanya bağlamında hümanist-aydınlanmacı liberalizm yerini milliyetçilik yanlısı liberalizme bırakır. Yine 1848'den önce yayımlanan *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel, Kant'ın "her ihtilafı çözen bir devletler birliğinin sağlayacağı ebedî barış" fikrine karşı çıkar.[108] Hegel'e göre egemen devletler arasında itilaf ahlaki arkaplanda sağlanacak bir uzlaşı ile değil, "sadece savaşla" çözülebilir. Habermas tekraren Kant'ın durduğu nokta itibariyle milliyetçiliğin patlayıcı gücünü, bu-

[107] J. Habermas, *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, s. 77-78 ve J. Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, s. 173.

[108] J. Habermas, *Bölünmüş Batı*, çeviren D. Muradoğlu, İstanbul: YKY, 2020b, s. 141.

nun yol açacağı yıkımları ve sanayi ülkelerinin emperyalist dinamiklerine etkilerini görmediğini belirtir. Kant çağdaşlarının Avrupa medeniyetinin ve beyaz ırkın üstünlüğü konusundaki düşüncelerini paylaşır. Bu nedenle, Habermas'ın ifadesiyle, o dönemde az sayıda ayrıcalıklı devlete ve Hristiyan milletlere göre hazırlanmış olan devletler hukukun partikülarist tarafının gücünü göremez. Bu partikülarist boyut sonucunda bu milletler sadece birbirlerini eşit gördüler ve dünyanın geri kalanını sömürgeleştirecekleri bölgeler olarak ele aldılar. Habermas Kant'ın o dönemde Avrupa devletler hukukunun Hristiyan kültürü içine yerleşmiş olmasının ne anlama geldiğinin bilincinde olmadığını not eder. Buna karşın Habermas, Birinci Dünya Savaşı'na kadar bu değerlerin bağlayıcı gücünün, askeri şiddetin bir ölçüde yasalara bağlı bir savaş dahilinde uygulanmasını sağlayacak kadar güçlü olduğunu söyler.[109] Bütün bu değerlendirmeler sonucunda Habermas Kant'ın soyut bir aydınlanma ruhunun temsilcisi olduğunu belirtir.

Habermas'ın Kant'ın soyut aydınlanma ruhuna yakın düşen uluslararası ilişkiler kuramının hem felsefi temeline hem de empirik dayanaklarına ilişkin şerhleri vardır. Felsefi modele ilişkin şerh Habermas'ın yanıltıcı olarak nitelediği doğa durumu kurgusuna ilişkindir.[110] Toplum sözleşmesi fikri devleti, sözleşmeye gösterilen rıza çerçevesinde meşrulaştırmayı hedefler. Doğa durumu kurgusu da toplum sözleşmesi fikrinin başlangıç noktasını oluşturur. Kant, dünya cumhuriyeti ya da dünya hükümeti alternatifine doğa durumuna atıfla ulaşır. Nasıl doğa durumunda yaşayanlar sürekli güvensizliğin verdiği rahatsızlıktan özgürlüklerinden feragat ederek toplum sözleşmesi ile devlet örgütüne geçtilerse, Kant'a göre devletler de egemenliklerinden vazgeçerek bir "dünya vatandaşlığı birliğine" girmek zorundadır.

[109] *A.g.e.*, s. 136-137.

[110] *A.g.e.*, s. 121-124.

Bununla birlikte bir idarecinin yönetimi de söz konusudur. Fakat Habermas bu argümanı, Kant'ın benimsemiş olduğu doğal hukuk kuramı çerçevesinde dahi, ikna edici bulmaz. Devletlerin vatandaşları, doğa durumu kurgusundaki insanların aksine, vatandaşlık statüsünün sağladığı hak ve özgürlüklere sahiptirler. Bu nedenle yurttaşlar, kendilerine statü vermiş olan devlet erkinin egemenliğinin kısıtlanmasına rıza verdiklerinde güvenceye alınmış özgürlüklerini tehlikeye atmış olurlar. Oysa doğa durumu kurgusunda güvenceye alınmamış özgürlük çatışma ve dehşete yol açar. Dolayısıyla Habermas dünya hükümeti düşüncesinin doğa durumu kurgusu üzerinden düşünülmesine karşı çıkar.

Empirik düzlemde Habermas Kant'ın devlet odaklı devletler hukukundan dünya vatandaşı hukukuna geçiş tasarısını yeterince soyutlamadığına dikkat çeker. Kant bu tartışmada devleti ulus-devletler olarak görür. Kant'ın temel modeli Fransız Cumhuriyeti ve devlet egemenliğinin bölünmezliği fikridir. Habermas Kant'tan bağımsız devletlerin "halklarının," egemenliklerini, kültürel özelliklerini ve kimliklerini kaybetmek zorunda kalmadan, federal bir hükümetin lehine kısıtladıklarını Amerika Birleşik Devleti örneğinde görebilmiş olmasını bekler.[111]

Bütün bu tartışmalara rağmen Habermas elbette devletlerarası doğa durumundan dünya vatandaşlığı fikrine uzanan Kantçı yaklaşımın bugünkü yorumlanış biçiminin bir yandan Birleşmiş Milletler'de gereken reform girişimlerine, diğer yandan da dünyanın farklı bölgelerinde ulus-üstü düzeyde hakların kullanılabilme imkânlarının yapılandırılmasına ilham verdiğini söyler.[112] Ve bununla birlikte bir on sekizinci yüzyıl insanı olarak Kant'ın tarihsel düşünmediğini ve bir dizi olguyu görmezden geldiği ölçüde milletler federasyonunun başarması gereken temel soyutlamayı (*the*

[111] *A.g.e.*, s. 121.

[112] J. Habermas, s. 91.

real abstraction) da gözden kaçırdığını ilave eder. Kant'ın amaçları bakımından sadece savaşın yokluğu şeklinde bir barış kavramına (*negative conception of peace*) odaklanmak yeterliydi. Habermas bunun günümüzde yeterli olmadığını, çünkü tartışmanın sadece savaşın yürütülme biçimine dair sınırlara ve bu sınırların ihlal edilmesine ilişkin olmadığını, her şeyden önce savaşların sosyal nedenleri olduğunu vurgular.[113] Birleşmiş Milletler politikası, ancak ve ancak, mevcut sosyal gerilimleri ve ekonomik dengesizleri aşmayı hedeflediği takdirde bu Kantçı temel soyutlamayı dikkate alabilecektir.[114]

Sonuç Yerine: Olgular ve Normlar Arasında Huzursuz Bir Kantçı

Bu çalışmadaki temel hedefimi Habermas'ın sosyal kuramının farklı aşamalarında Kant ile kurduğu eleştirel diyaloğu incelemek olarak belirlemiştim. Bu incelemeyi yaparken Habermas'ın üç ana dönemini belirleyen bir tasnif kullandım. Bu tasnife göre Habermas'ın birinci döneminde ana odağı kamusallık ve kamusal alan oluşturur. Bu ilk dönemin ürünleri 1960'lardan itibaren yayımlandı. İkinci dönemdeyse odak iletişimdir. Bu dönemin en kapsamlı kitabı *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın Almancası 1980'lerin başında çıktı. Habermas'ın üçüncü dönemindeyse odak müzakereci demokrasi modelidir. 1990'larda yayımlanan *Olgular ve Normalar Arasında* bu dönemin başlıca kitabı olarak nitelenebilir. Bu tasnif, Almancada 1968'de yayımlanan *Bilgi ve İnsansal İlgiler* dışında hemen hemen tüm Habermas kitaplarını kapsıyor. Bu tasnif ışığında düşündüğümüzde, bir yandan Habermas'ın çalışmalarının nasıl bir seyir sonrası bütünsel

[113] J. Habermas, s. 185.

[114] J. Habermas, s. 90.

aşamaya gelmiş olduğunu görebiliyoruz. Birinci dönemden ikinci döneme geçiş bir kopuş gibi görülebilir; çünkü analiz düzeyi değişmiş, ilk dönemin kavramları ikinci dönemde devre dışı kalmıştır. Buna karşın Habermas hukuk kuramı tartışmaları bağlamında müzakereci demokrasi modeli geliştirdiği üçüncü döneminde, birinci döneminin ana kavramı olan kamusal alanı ve ikinci dönemde geliştirdiği iletişim yetisi ve iletişimsel eylem gibi kavramları aynı anda kullanarak bir bütünselliğe ulaşır.

Öte yandan bu tasnif çerçevesinde düşünmenin Habermas'ın Kant ile diyaloğunu takip için de yararlı olduğunu söyleyebiliriz. Birinci döneminde Habermas kamusal alanın üç temel özelliğini, yani eşitlikçiliği, herkesin eleştiri yapar hale gelmesini ve kapsayıcılığı vurgularken bu özelliklerin Kant felsefesiyle ve Kantçı liberalizmle olan ilişkisi belirgindir. Dahası Kant'ın aleniyet ilkesi, aklın kamusal kullanımı kavramsallaştırması ve "yasanın kaynağı otorite değil, hakikattir" şiarı Habermas için kamusal alanı düşünürken ve kamusal alana dair normatif bir model geliştirirken kilit önemdedir. İkinci döneme geçtiğimizdeyse Kant'ın etkisinin ikinci plana gerilediğini gözlüyoruz. Habermas genel olarak Hegel'in Kant eleştirisini önemser. Hegel'in bilincin oluşmasında diyaloğun rolüne ilişkin vurgusu ve Kantçı ahlak felsefesinin soyut evrenselliğine ilişkin itirazı Habermas'ın ikinci dönemi için belirleyici nitelikte. Buna karşın Habermas, ikincil döneminin temel katkılarından olan tartışma etiği çerçevesini Kantçı etiğin yeniden formüle edilmiş hali olarak görür. Ayrıca bu dönemde koşulsuz buyruğun nasıl yeniden formüle edilmesi gerektiği üzerine kafa yorar. Tam da bu noktada Habermas'ın yeniden formüle ettiği koşulsuz buyrukla Kant'ın koşulsuz buyruğu arasındaki farkın büyük olmadığını ve bütün bilişsel etiklerin temel görülerini Kant'ın koşulsuz buyruğundan aldığını not etmiş olmasını hatırlamamız gerek. Üçüncü dönemdeyse Habermas hukuk kuramı üzerine yoğunlaştıkça Kant'ın etkisi tekrardan belirginleşir.

Aklın kamusal kullanımı ve ayrıca Kant'ın irade ve özgürlük kavram ve perspektifleri bu dönemde Habermas'ın önemli ilham kaynakları arasında yer alır. Toparlamak gerekirse, Habermas için Kant üç döneminde de önemli bir referans noktasıdır. Kant'ın felsefesi Habermas'ın çalışmalarının geneli için önemli bir temel teşkil eder. Böylelikle, Habermas Frankfurt Okulunun birinci kuşak mensuplarının Hegelci yöneliminden ayrılır. Bu ayrışmanın, Habermas'ın modernite konusunda birinci kuşak Frankfurt Okulu düşünürlerine kıyasla daha dengeli bir analiz sunmasında, yani olumsuz sonuçların yanı sıra modernitenin sunduğu imkânları da analizine dahil etmesinde payı olduğunu düşünebiliriz.

Fakat bu çalışmanın temel hedefine, yani Habermas'ın kariyerinin farklı aşamalarında Kant ile kurduğu eleştirel diyaloğu inceleme çabasına geri dönecek olursak, bu diyaloğu eleştirel sıfatı ile nitelemek, rastgele bir tercih değil. Tersine, Habermas'ın Kant ile olan ilişkisi bakımından son derece önemli bir niteleme. Bu çerçevede, Habermas'ın "huzursuz" bir Kantçı olarak görülmesi gerektiğini düşünüyorum. Sonuç bölümünün geri kalanında büyük oranda "huzursuz Kantçı" ifadesiyle ne demek istediğimi serimleyeceğim. 1960'lardan günümüze Habermas'ın entelektüel ve kuramsal çabasının geneline baktığımızda iki eksende denge kurmaya çalıştığını gözlüyoruz. Birinci eksenin bir ucu sosyolojik bir bakışa, yani empirik çalışmalara denk düşüyor; diğer ucu ise siyaset felsefesine öncelik tanıyan bir bakışa, yani normatif argümanlara denk düşmekte. İkinci eksense Habermas'ın eleştirel kuramının toplumda istediği dönüşüm düzeyiyle ilişkili. Bu ikinci eksenin bir ucu radikal dönüşüme denk düşerken, diğer ucu ise kısmi dönüşüme denk geliyor. Habermas'ın Kant ile kurduğu diyaloğun bu iki eksende farklı dönemler ve farklı çalışmalarında belirlediği dengede etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Birinci eksenle başlayacak olursak, Habermas'ın çalışmaları uzun zamandır sosyoloji kuramı ya da daha geniş bir

adlandırmayla sosyal teori kanonunun bir parçası. Ve aynı zamanda çağdaş dönemin önemli felsefecilerinden biri olarak görülüyor. Farklı çalışmalarının sosyal bilimlerin farklı dallarında yankı bulduğunu da eklemek gerek. Habermas'ın parçası olduğu literatürlerin genişliğine bakarak disiplinler arası bir kariyerden söz etmemiz gerekmekte. Böyle düşündüğümüzde "olgular ve normlar arasında" sadece bir kitap adı değil, belki de Habermas'ın tüm kariyerinin bir özeti, çünkü olgulara dair incelemelerle, normlara dair teorik ilgiyi birleştiren bir kariyer var karşımızda. Ve yıllar ilerledikçe olgulara ilişkin sosyolojik tahayyül ve empirik ilginin normlara dair ilgiye göre geri planda kaldığını söyleyebiliriz. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* kamusal alanın sosyal tarihine ilişkin güçlü analiziyle bu birinci eksende dengenin belirgin şekilde empirik düzlemden yana şekillendiği kitap (ve elbette içinde Habermas siyaset felsefesi bağlamında empirik düzeyden türettiği modeli de sunmakta). 1990'ların kitabı *Olgular ve Normlar Arasında*'ya geldiğimizde ibrenin normatif felsefeye doğru kaydığını görüyoruz.

Habermas'ın birinci eksendeki, yani sosyal olgulara dair empirik bakışla, normatif bakışı birleştiren eksendeki denge arayışı, Kant ile kurduğu eleştirel ya da huzursuz ilişkiyi anlamak için önemli. Habermas ne zaman Kant'a atıfla normlardan bahsetse ya da normatif düşünce çerçevesinde bir argüman geliştirse, olgusal zemine geri döner. Olgular ile normlar arasındaki bu salınım Habermas'ın ibreyi felsefeye kırdığında bile olgusal zemini önemsediğini gösteriyor. Yukarıda aktardığım üç noktayı hatırlamak bu salınımın Habermas'ın üç döneminde de karşımıza çıktığını göstermekte. Hatırlanacağı üzere, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde Habermas Kant'ın daha iyi argümanın gücü formülasyonundan bahseder. İlk aşamada bu formülasyon hem norm, hem de sosyal gerçekliğin bir parçası, yani bir olgudur. Ve Habermas bu olgudan kendi kamusal alan modelini türetir. Bununla birlikte yapısal dönüşüm sonucunda kamusal alan

çıkarlar tarafından kuşatılır. Reklamlar kamusal tartışmaların sönümlenmesine yol açar. Dönüşen olgular karşısında normun geçerliliği aşınır. Tartışma etiği dönemini hatırlayalım. Kantçı etiğin yeniden formüle edilmiş hali olan tartışma etiğini serimleyen Habermas, ilgili metnin sonunda ibreyi prosedüralist normatif düşünce olan tartışma etiğinden uzaklaştırıp olgulara doğru kırar. Habermas ahlaki-pratik meselelerle uğraşan felsefecilerin içinde bulundukları durumu, yani olgusal bağlamı anlamak için çaba göstermelerini önerir. Habermas'ın metni Horkheimer'ın Kant'ın düşüncesinin ütopyacı karakterinin ötesine geçmeye yönelik çağrısını alıntılayarak bitirmesi ve toplumun materyalist bir kuramının gerekli olduğundan söz etmesi de ibreyi Kantçı normatif düşünceden olgulara kırdığını gösteriyor. Ve üçüncü döneminde Habermas, Kant'ın ebedî barış fikrini yorumlarken savaşların sosyal nedenleri olduğunu dikkat çekerek bir kez daha olguları önemser. Bu üç örnek de Habermas'ın Kant ile kurduğu ilişkideki huzursuzluğunu göstermekte.

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü'nü Habermas'ın en etkili olmuş ve farklı alanlarda en çok eleştiri getirilmiş kitabı olarak düşünmek mümkün. Bu eleştirileri dile getiren yazarların olgulardan normlara uzanan bir hatta tartışma yürüttüklerini ve temel vurgularının Habermas'ın oldukça sınırlı ve dışlayıcı (burjuva, erkek, beyaz) alanlarda gelişmiş bir tartışma modelini evrenselleştirmesi olduğunu söyleyebiliriz.[115] Olgusal düzlemde *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'ne dair önemli eleştirilerden biri 1972'de yayımlanan Oskar Negt ve Alexander Kluge'nin *Kamusallık ve Tecrübe* (*Öffentlichkeit und Erfahrung*) kitabında dile getirilir.[116] Negt ve Kluge'ye göre Habermas'ın temel olgusal hataların-

[115] D. Mitchell, *Kent Hakkı: Sosyal Adalet ve Kamusal Alan Mücadelesi*, çeviren A. Çavdar, İstanbul: Ayrıntı, 2020, s. 62.

[116] A. Kluge ve O. Negt, *Kamusallık ve Tecrübe: Burjuva ve Proleter Kamusallığın Analizine Doğru*, çeviren M. Atala, İstanbul: Notabene, 2018.

dan birisi, kamusal alanı tekil bir halde görmek, kamusal alanın parçalı doğasını ve karşıt-kamusallıkları görmezden gelmektir. Habermas karşıt-kamusal alanlardan biri olan proleter kamusal alanı değerlendirmesine dahil etmez. Habermas'ın olgusal düzlemde yeterince odaklanmadığı konulardan biri de toplumsal cinsiyet olarak beliriyor.[117] Şeyla Benhabib, Nancy Fraser, Iris M. Young gibi feminist kuramcılar, Habermas'ın olgusal düzlemde toplumsal cinsiyeti pas geçiyor olmasının, kurduğu normatif modele de etki ettiğini, normatif modelin temelinin kadınları dışlayan bir sosyal yapı olduğunu vurguladılar. İlaveten Fraser, Fransa, İngiltere ve Almanya örneklerinde cinsiyetçi dışlamaların, aslında sınıf oluşum süreçlerinde temellenen diğer dışlamalarla bağlantılı olduğunu belirtiyor. Kamusal alanın gelişiminde kilit rol oynayan kent kulüpleri, meslek ve kültür dernekleri herkesçe erişilebilir yapılar değildi ve bu yapılar burjuva erkekler tabakasının iktidar üssü olarak işlev görüyordu.[118] Fraser'a göre Habermas olgudan normatif modele geçerken, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini yeterince sorunsallaştırmadığı için eleştirilmelidir.

Habermas'ın Kantçı koşulsuz buyruğa ilişkin yorumlarını da olgularla normları birleştiren eksende okuyabiliriz. Şüphesiz Habermas koşulsuz buyruğun tutarlılık vurgusunda bir yandan teori ile pratiği, norm ile davranışları birleştirmenin en yalın yöntemini görüyordu. Diğer yandan Habermas Marksist bakışın koşulsuz buyruğun güçsüzlüğüne ilişkin vurgularını not etmemiş olamaz. Örneğin Engels, koşulsuz buyruğun acizliğinden bahsederken Kant'ın formülasyonunun imkânsızı istediği için hiçbir yere varamadığını

---

[117] Kitapta bunun fark edilmesi zor istisnası için bkz. J. Habermas, 2021a, s. 101.

[118] N. Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı," çevirenler M. Özbek ve C. Balcı, ed. M. Özbek, *Kamusal Alan* içinde, İstanbul: Hil Yayın, İstanbul, 2004, s. 103-132.

söyler. Engels'e göre her sınıfın kendi ahlakı vardır ve sömürü ilişkileri herkesi birleştirmesi gereken sevgiyi engeller.[119] Habermas iletişim odaklı ikinci döneminde koşulsuz buyruğun olgular düzleminde, yani toplumun genelinde yaygın olma olasılığını fark eder. İdeal konuşma durumu kavramsallaştırmasıyla Habermas'ın tarif ettiği bu duruma katılımcıların koşulsuz buyruklarını getirmelerini öngördüğünü düşünmek mümkün.[120]

2001'de yayımlanan biyoteknoloji ve genetik alanında gelişmeleri değerlendirdiği *İnsan Doğasının Geleceği* kitabında sunduğu tartışmanın kritik noktasında Habermas çözümü yine koşulsuz buyruğun iki unsurundan, amaç formülü ve yasa formülünden türetiyor. Bu kitapta Habermas'ın üzerine gittiği temel mesele doğumdan önce yapılmış genteknolojik müdahaleyle, insanın öznel doğasının, dışsal doğanın bir parçasının araçsallaştırılmasıyla ortaya çıkması olasılığıdır. Bu olasılık insanın kalıtsal donanımının, kendi geçmişinden önce programlanması anlamında gelir. Böylelikle insan bedeninin ve yaşamın genelinin biyoteknolojiye tâbi hale gelmesi söz konusu olur. Amaç formülüyle başlayacak olursak, Habermas koşulsuz buyruğun "amaç formülü"nün her kişiye "her zaman kendinde amaç" olarak bakmaya ve insanları "hiçbir zaman araç olarak" kullanmamaya çağırdığını aktarır.[121] Habermas bu noktada *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ne atıfla araçsallaştırma yasağı çağrısı yapar. Habermas'a göre araçsallaştırma yasak olmalıdır, çünkü araçsallaştırma devreye girdiğinde bir diğerinin kişiye müdahalesi, zorunlu olarak kişinin irade ve onayının

---

[119] F. Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*. (S. Belli, Çev.). İstanbul: Sol Yayınları, 1992, s. 29 ve 39.

[120] A. Ophir, "The Ideal Speech Situation: Neo-Kantian Ethics in Habermas and Apel," ed. Y. Yovel, *Kant's Practical Philosophy Reconsidered* içinde, Dordrecht: Springer, 1989, s. 213-234.

[121] J. Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çeviren K.H. Ökten, İstanbul: Alfa, 2021b, s. 97.

dışında gerçekleşir. Habermas'ın ifadesiyle araçsallaştırma söz konusu olduğunda kişi kendi olarak kalamaz, çünkü eylemde bulunup kendisini eleştirenlere yanıt veremez ve iletişimsel ilişkinin imkânları ortadan kalkar.[122]

Habermas koşulsuz buyruğun iki unsuru arasındaki ilişkiyi serimlerken her kişiyi bir özamaç olarak görmenin o belirli kişi özelinde "insanlığa" saygı göstermek olarak anlaşılması gereğini vurgular. Böylelikle iki unsur, yani amaç formülü ile yasa formülü arasında köprü kurulmuş olur. Koşulsuz buyruk herkesten birinci şahıs perspektifini, genelleştirilebilen bir değer yönelimlerine ulaşabildikleri biz-perspektifi amacıyla terk etmelerini talep eder. İnsanlık idesi, kapsayıcı bir biz-perspektifini zorunlu kılar. Bu çerçevede yasa formülü geçerli normların evrensel olarak kabul görmesi gerektiğini söyler. Ve bu evrensel kabul amaç formülünü ve onun getirdiği araçsallaştırma yasağını da kapsamaktadır. "Geçerli normların evrenselliğinde bile asimile etmeyen, zora başvurmayan, çıkarların ve yorum perspektiflerinin makul çeşitliliğini tüm boyutlarıyla takdir eden, yani ötekilerin (yabancıların, karşıtların ya da güçsüzlerin) sesini eşitlemeyen, ezmeyen, marjinalleştirmeyen ve dışlamayan bir öznelerarası birliktelik dile gelmelidir."[123]

Habermas'ın ifadesiyle kişinin kendi olma kapasitesi, kişinin bedeninde kendisini evde hissetmesiyle ilişkilidir. Beden kişisel varoluş modunun vücut bulduğu mecradır. Koşulsuz buyruğun iki unsuru çerçevesinde genetik programlamayı değerlendiren Habermas, genteknolojik müdahalenin kişinin kendi olma kapasitesine başkasının niyetini (*intention of another person*) zorla sokarak müdahale ettiği için yıkıcı (*disruptive*) olabileceği sonucuna ulaşır.[124]

---

[122] *A.g.e.*, s. 98.

[123] *A.g.e.*, s. 100.

[124] *A.g.e.*, s. 101, ayrıca bkz. J. Habermas, *The Future of Human Nature*, çevirenler H. Beister ve M. Pensky, Cambridge: Polity Press, 2003b, s. 57.

Habermas'ın biyoteknoloji ve genetik bilimindeki gelişmelerden kaynaklanan kaygıları karşısında koşulsuz buyruk odaklı bir hat belirlemesini nasıl yorumlamak gerek? Yukarıda Habermas'ın ekonomi politiğe indirgenmemiş bir eleştirel kuram inşasını önemsediğini söylemiştim. *İnsan Doğasının Geleceği*'nde karşımıza çıkan koşulsuz buyruk odaklı çözümü, örneğin Kojin Karatani'nin[125] giriştiğine benzer bir Kantçı felsefe ile Marksizmi birleştirme çabası olarak yorumlamak doğru olmaz. Habermas en genel anlamda çözümü doğrudan Kantçı perspektifte görür. Habermas bu perspektifi savunurken herkese eşit muameleyi teminat altına alan ahlaki normların soyut kalmaması gerektiğini özel olarak vurgular.[126] Bu vurguyu Habermas'ın huzursuz Kantçı tavrının bir diğer örneği olarak okuyabileceğimizi düşünüyorum. Habermas çözümü koşulsuz buyruktan türetse de muhtemelen Kant'a yönelik eleştirileri de akılda tutmaktadır. Bu noktada, Habermas'ın Kant okumasındaki önemli bir müdahalenin koşulsuz buyruğu diyaloğu önceleyerek yeniden formüle etmesi olduğunu hatırlamamız gerek. Habermas'ın tartışma etiği normun oluşturulmasını tek kişinin kararı olmaktan çıkarır ve (yine de) Kantçı perspektifin içinde yer alır. Bu formülasyon Habermas'ın sunduğu demokrasi modeli için de kilit önemdedir. Habermas'ın koşulsuz buyruğu diyalog temelinde yeniden formülasyonunun yirminci yüzyılda tek örnek olmadığını, örneğin Arendt'in Kant ve koşulsuz buyruk yorumunun da benzer olduğunu not etmek gerek.[127]

"Huzursuz Kantçı" ifadesiyle ne demek istediğimi serimlerken üzerinde durmam gereken noktalardan biri de Habermas'ın Kant'ı aşkınlıktan koparma (*detranscendenta-*

---

[125] K. Karatani, *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*, çeviren E. Ünal, İstanbul: Metis, 2017.

[126] J. Habermas, s. 99.

[127] W.W. Clohesy, "Arendt and Kant's Categorical Imperative," ed. P. Gratton ve Y. Sarı, *The Bloomsbury Companion to Arendt*, Londra: Bloomsbury Academic, 2021, s. 72-81.

lization) hedefi çerçevesinde yorumlamasıdır. Aşkınlıktan koparma bilen özneleri yaşam dünyasının sosyalleştiren bağlamına ve söz ve eylem üzerinden algının karmaşıklığına yerleştirir.[128] Aklın aşkınlıktan koparılmış kullanımını öneren Habermas, bir kez daha Hegel'den itibaren dile getirilen Kantçı çerçevede normların soyut kaldığına dair eleştiriye çözüm aramış olur. Aşkınlıktan koparmayla birlikte Habermas Kantçı bilinç felsefesi çerçevesine mesafelenir.[129] Aşkınlıktan koparma önerisini düşünürken Habermas'ın felsefenin rolü nedir sorusuna verdiği yanıtı özenle Kant'ın yanıtından ayrıştırdığını da hatırlamak gerek. Habermas Kant'ın felsefeyi bir yer gösterici (*Platzanweiser*), bilim ve kültürün temyiz mercii olarak konumlandırdığını aktarır.[130] Bir *maître penseur* olarak Kant, felsefe ve bilim ilişkisinde, felsefeye özel bir rol vererek uğraş olarak felsefeden beklentileri arttırır. Bu özel rol uyarınca felsefe bilimlere yerlerini gösterme görevini üstlenir. Kant bu görevi verirken, felsefeyi benzersiz kurucu bilgi, bilimleri ise çıkarımsal (*inferential*) bilgi olarak görür. Dahası Habermas, Kant'ın aklın tekilliğini iddia ederken bir yandan da bilgi, tefekkür (*reflection*) ve değerlendirmenin (*consideration*) aklın alanları olarak ayırdığını söyler. Bu ayrılık pratik akıl, yargı ve kuramsal kavramanın (*theoretical cognition*) birbirlerinden izole olmasını beraberinde getirir. Bu ayrım da bir kez daha Kant'ın perspektifinin felsefeye temel ve kurucu bilgi rolü vermesine yol açar. Böylelikle felsefe her konuda belirleyici kabul edilir.

Habermas Kant'ın felsefeye biçtiği bu role karşı çıkar ve felsefenin mütevazı bir şekilde yerine geçen (*Platzhalter*), bir nevi vekil konumda olması gerektiğini söyler. Felsefe neyin yerine geçmelidir sorusuna Habermas'ın yanıtı olduk-

---

[128] J. Habermas, s. 88.

[129] M. Jay, *Reason after its Eclipse: On Late Critical Theory*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2016, s. 124.

[130] J. Habermas, s. 1-4.

ça nettir: "Evrensellik iddiası yüksek ampirik kuramlar."[131] Felsefenin görevini empirik kuramlara vekalet etmek olarak belirleyen Habermas, olgularla normlar arasındaki birinci eksende felsefenin rolünü olguların analizi üzerinden belirlemiş olur. Habermas felsefenin bu mütevazı rolü sayesinde aklın ayrıştırılmış momentleri arasında, gündelik hayatın iletişim mecrasında, yeni bir denge kurulabileceğini düşünür. Pragmatizm ve hermeneutik, birbirleriyle iletişim ve işbirliği halinde olanlara epistemik bir otorite verir. Gündelik iletişim geçerlilik iddiaları temelinde bir anlaşmayı mümkün kılar ve bu mecrada gerçekleşen her mutabakat akıl temeline dayanır. Habermas'ın ifadesiyle rasyonalitenin koruyucusu konumunda olan felsefe, mütevazı vekil rolüyle olgulara yöneldiğinde, geçerlilik iddialarını gündelik iletişim mecrasındaki yöntemlere benzer şekilde değerlendirmelidir.

Kantçı perspektife yönelik soyutluk eleştirisinin farklı dönemler boyunca Habermas tarafından ciddiye alındığını aktardım. Bu aşamada şu soru üzerine de düşünebiliriz: Habermas'ın olgular ve normlara dair çalışmalarına yönelik eleştirilerde soyutluk eleştirisi nasıl bir yer tutar ve eğer bu eleştirileri ciddiye alacak olursak bu soyutluğun Kantçı perspektifle bağı hakkında neler söyleyebiliriz? Farklı dönemler boyunca, neredeyse sürekli olarak, Habermas'a bu tür eleştiriler yöneltilir. Örneğin Göran Therborn, 1971'de *New Left Review*'de çıkan meşhur (ya da meşum) makalesinde Habermas'ın *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'e kadar olan çalışmalarını değerlendirirken, Habermas'ın toplum analizinin belirsizlikle dolu olduğunu söyler.[132] Therborn'a göre bunun nedeni Habermas'ın sınıf mücadelesini genel etkileşimle ikame etmesi ve böylelikle siyasal sorunları fikirler düzlemine yerleştirmesidir. Dahası Therborn, Habermas'ın sos-

[131] *A.g.e.*, s. 15.

[132] G. Therborn, "Jürgen Habermas: A New Eclecticism," *New Left Review*, 67, 1971, s. 67: 69-83.

yal özgürleşmeyi tahakkümden uzak iletişim ve görüş birliği arayışı olarak kuramsallaştırmasının da bu belirsizlikte payı olduğunu iddia eder. Therborn Habermas'ın devlete ilişkin siyasal bir görüşü olmadığını da bir diğer eleştirisi olarak not eder. Yaklaşık yarım asır sonra Habermas'a benzer eleştiriler yöneltildiğini gözlemek mümkün: Örneğin Jan Rehmann, Therborn'u takiben, Habermas'ın "emek" ve "etkileşim" kavramlarıyla toplumdaki yapısal çelişkileri analiz edemediğini söylüyor. Dahası Rehmann'a göre Habermas "burjuva aklı"nın topluma getirdiği kısıtlamaları yeterince kavrayamamıştır.[133] Therborn'un tersine Habermas'a dair yorumlarında takdir tonunu benimseyen Martin Jay de Habermas'ın belirli bir yerele odaklanmaktan uzaklaşarak tarihin failini insan türünün geneli olarak belirlediğinde (dil yetisi ve iletişim yetisi kavramlarının insan türünün geneliyle ilişkili olduğunu hatırlayalım), kendi perspektifinin spesifik muhataplarını belirsizleştirdiğini söylüyor.[134]

Yukarıda yıllar geçtikçe Habermas'ın entelektüel üretiminin olgulara odaklı empirik bir bakıştan, normlara odaklı felsefi bir bakışa evrildiğini söylemiştim. Buraya kadar aktardığım eleştirilerin sadece Habermas'ın felsefeci yönünün ağır basmasından kaynaklandığı söylenemez. Hatırlanacağı üzere, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde ortaya konan olgusal tarih için de eleştiriler söz konusudur. Fakat olgulardan uzaklaşıp normatif düşünceye ağırlık verdikçe Habermas'ın bu tür eleştirilere daha fazla açık kapı bıraktığını söyleyebiliriz. Bu eleştirilerin zeminini oluşturan soyutluğun Kantçı perspektifle bağı üzerine düşünmek için Alex Callinicos'un eleştirisini hatırlamak gerekiyor. Callinicos'a göre Kant'ın hayaletinin belirgin olduğu Habermas'ın çalış-

---

[133] J. Rehmann, *İdeoloji Kuramları: Yabancılaşmanın ve Boyun Eğmenin Güçleri*, çeviren Ş. Alpagut, İstanbul: Yordam, 2020, s. 112-113.

[134] M. Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley: University of California Press, 1984, s. 491.

malarında önemli bir hata söz konusudur: Habermas anlaşmayı konuşmanın amacı, iletişim süreci sonunda varılacak hedef olarak görürken, anlaşmanın diyaloğun önkoşulu olduğunu gözden kaçırır.[135] İlaveten Callinicos, Habermas'ın diyaloğu anlaşma peşindeki eylemle özdeşleştirmesini anlaşma ve uzlaşma odaklı görür ve bu yaklaşımda Kantçı bir tavır gözler.[136] Gerçekten de *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nden itibaren Habermas'ın çalışmalarında toplumsal düzlemde yer alan yapısal çelişkilerin yer bulmadığını, bunun onun olgular ve normlara odaklanan çalışmalarının hem olgusal analiz kısmını, hem de çalışmaların bütününü zayıflattığını söylemek gerek. Yukarıda etraflıca ele aldığım üzere, Habermas dönem dönem Hegel'in toplumdaki çelişkileri ve mücadeleleri dikkate alan perspektifini önemsese de onun çalışmalarının genelinde Kant'ın toplumsal çelişkileri analize dahil etmeye öncelik tanımayan perspektifinin daha etkili olduğu söylenebilir.

Çalışmanın sonuç bölümünde buraya kadar birinci eksen diye tanımladığım olgular ve normlar ekseninde Habermas'ın denge arayışı üzerine bir tartışma yürüttüm. Bunu ikinci eksenle, yani Habermas'ın önerdiği kuramsal çerçevenin denk düştüğü toplumsal dönüşüm düzeyiyle ilgili bir tartışmayla birleştirmek gerekiyor. Habermas'ı okumak çoğu zaman şu soru odağında bir tartışmayı beraberinde getirir: Habermas'ın önerdiği normatif çerçevenin hayata geçmesi radikal bir dönüşümle mi mümkün olur, yoksa mevcut sosyal durumda meydana gelecek kısmi değişiklikler Habermas'ın önerdiği normların hayata geçmesi için yeterli olur mu? Örneğin ideal konuşma durumu ya da tartışma etiği kavramlarını düşünelim. Bu kavramlara dair olası yorumlardan biri radikal bir dönüşüm olmadan bunların uygulanmasının

---

[135] A. Callinicos, *Postmodernizme Hayır: Marksist Bir Eleştiri*, çeviren Ş. Pala, Ankara: Ayraç, 2001, s. 167.

[136] *A.g.e.*, s. 165.

mümkün olamayacağını söyler. İdeal konuşma durumunun koşullarından biri olan "her katılımcının bir iletişimi başlatmak ve sürdürmek için eşit şansa sahip olması" günümüz toplumunda karşımıza çıkan yapılarda olası değildir. Ya da tartışma etiğinin "bir normun geçerli olması için, her kişinin belirli çıkarlarının tatmin edilmesi adına normun uygulanmasından kaynaklanacak sonuç ve yan etkilerin herkes tarafından kabul edilmesi gerekir" formülünü hatırlayalım.[137] Bu formülün hayata geçmesini günümüz toplumundaki hiyerarşilerin yıkılması olarak yorumlamak mümkün gözüküyor. Buna karşın Habermas, 1980'lerin başında verdiği bir söyleşide ideal konuşma durumunu özgürleşmiş bir toplum için ütopyacı bir model olarak düşünmemek gerektiğini, bu kavramla sadece rasyonalite anlayışını, iletişimsel rasyonalite anlayışı olarak yeniden kurduğunu ve bunun da esas olarak Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne bir yanıt olduğunu söylüyor.[138] Habermas'ın bu argümanını düşündüğümüzde ikinci eksenin iki ucunda yer alan yorumların da meşru olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada şunu da ilave etmek gerekiyor: Bu çalışma boyunca Habermas'ın ikinci dönemi olarak adlandırdığım iletişim odaklı dönem ve özellikle de *İletişimsel Eylem Kuramı* kitabı Habermas'ta Kant etkisinin ikincilleştiği bir dönem olarak görülebilir. *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda Habermas önerdiği çerçeve ile mevcut toplumda egemen olan durum arasındaki ilişkinin farkını, kapitalizme işaret ederek en belirgin şekilde vurgular. Habermas'ın ifadesiyle, "kapitalizm ile demokrasi arasında *ortadan kaldırılamaz* bir gerilim ilişkisi vardır; çünkü ikisinde de toplumsal bütünleştirmenin birbirine karşıt iki ilkesi üstünlük için yarışmaktadır."[139] Bu geriliminin nedenini Habermas şöyle açıklar: Demokrasi

---

[137] J. Habermas, s. 197.

[138] M. Jay, s. 498.

[139] J. Habermas, s. 796.

sosyal entegrasyona dayanırken kapitalizm ve dolayısıyla piyasa tahakkümü sistem entegrasyonu ve bu entegrasyon türünün genişlemesi esasıyla işlemektedir. Kapitalizm, ekonomi altsistemini bir altsistem konumundan belirleyici sistem konumuna yükseltir ve bu süreçte teknikleşen yaşama evreninde demokrasiye ancak şekilsel bir alan kalır. Habermas üçüncü döneminde, yani müzakereci demokrasi kuramını geliştirdiği dönemde, kendi modelinin liberalizmle olan farkını vurgulamaya devam eder. Fakat Kantçı etkinin belirginleştiği bu dönemde *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda vurguladığı kapitalizmle demokrasi arasındaki gerilime ilişkin vurgu belirsizleşir.

Bu iki eksen üzerinden sunduğum değerlendirmeyi şu notla bitirmek uygun olur: Habermas'ın birinci eksendeki, yani sosyal olgulara normlar eksenindeki denge arayışında dengeyi giderek normlardan yana kurmuş olmasını kaçırılmış bir fırsat olarak görebiliriz. Farklı kereler önerdiğini bizzat kendisi yapmış olsa, yani olguların analizine ve olguların normlarla ilişkisine daha fazla odaklanmış olsa, Habermas oldukça önemsediği hedefe, yani eleştirmenlerin Kant'da gözledikleri soyutluğa daha fazla mesafelenebilirdi. 2021'de *Foreign Policy*'de çıkan "Habermas Neden Gözden Kayboldu?" yazısına dönerek bitirecek olursak, bu değerlendirmenin gözden kaçırdığı bir nokta olduğunu söylememiz gerekiyor: Modern dönemin belirleyici özelliği farklı toplumların demokrasi arayışları ve demokrasiyi dönüştürme ve derinleştirme yönünde verdikleri mücadeleler. Bu demokratikleşme çabaları sürdüğü müddetçe demokrasiye dair kuramsal tartışmalar da devam edecek, çünkü demokrasi ancak sürekli yeniden formüle edildiğinde, demokratikleşme sürekli bir hedef olarak gündemde yer bulduğunda hayat bulabiliyor. Ve günümüzde demokrasi kuramını Habermas'ın çalışmalarını görmezden gelerek düşünmek mümkün değil. Bu çerçevede Habermas'ın sunduğu kavramların ve normatif çerçevenin kolaylıkla gözden

kaybolmayacağını ve bu teorik katkının Kant'ın günümüze etkisine ilişkin en önemli kanallardan biri olmaya devam edeceğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

Baynes, K. (2016). *Habermas*, Londra: Routledge.

Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.

Benhabib, Ş. (2013). *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları*, çeviren B. Yıldırım, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Bernstein, R.J. (2010). *The Pragmatic Turn*, Malden: Polity Press.

Bohman, J. (1996). "Two Versions of the Linguistic Turn: Habermas and Poststructuralism," *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, ed. M.P. d'Entrèves ve S. Benhabib, Cambridge: Polity Press.

Callinicos, A. (2001). *Postmodernizme Hayır: Marksist Bir Eleştiri*, çeviren Ş. Pala, Ankara: Ayraç.

Clohesy, W.W. (2021). "Arendt and Kant's Categorical Imperative," *The Bloomsbury Companion to Arendt*, ed. P. Gratton ve Y. Sarı Londra: Bloomsbury Academic.

Deveci, C. (1998-1999). "Siyasetin Sınırı Olarak Kamusallık: Arendt'in Kant'tan Çıkarsadıkları," *Doğu Batı* 5, s. 101-116.

Elbe, I. (2017). "Habermas's Critique of the Production Paradigm," *The Persistence of Critical Theory*, ed. G. Ricci, New Brunswick: Transaction Publisher.

Engels, F. (1992). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, çeviren S. Belli, İstanbul: Sol Yayınları.

Finlayson, J.G. (2005). *Habermas: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Fraser, N. (2004). "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı," çevirenler M. Özbek ve C. Balcı; ed. M. Özbek, *Kamusal Alan*, İstanbul: Hil Yayın.

Günther, K. (2017). "Discourse," *The Habermas Handbook*, ed. H. Brunkhorst vd, New York: Columbia University Press.

Habermas, J. (1973). "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*," *Theory and Practice*, çeviren J. Viertel, Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1979). *Communication and the Evolution of Society*, çeviren T. McCarthy, Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*, cilt 1, *Reason and the Rationalisation of Society*, çeviren T. McCarthy, Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1986). "Law and Morality," *The Tanner Lectures on Human Value*, Harvard Üniversitesi, (1 ve 2 Ekim).

Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*, çevirenler C. Lenhardt ve S.W. Nicholsen, Cambridge: The MIT Press.

Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çevirenler T. Burger ve F. Lawrence, Cambridge: The MIT Press.

Habermas, J. (1995). "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı," *Cogito* 5, s. 257-268.

Habermas, J. (1995). "Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale," çeviren N. Erol, *Birikim* 70, s. 62-66.

Habermas, J. (1997a). *"İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: YKY.

Habermas, J. (1997b). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, çeviren W. Rehg, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, çeviren C. Cronin, Cambridge: The MIT Press.

Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: Kabalcı.

Habermas, J. (2002). *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, çeviren İ. Aka, İstanbul: YKY.

Habermas, J. (2003a). *Truth and Justification*, çeviren B. Fultner, Cambridge: The MIT Press.

Habermas, J. (2003b). *The Future of Human Nature*, çevirenler H. Beister ve M. Pensky, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (2008). *Between Naturalism and Religion*, çeviren C. Cronin, Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (2018). *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: Alfa.

Habermas, J. (2019). *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler*, çeviren A. Nalbant, İstanbul: YKY.

Habermas, J. (2020a). *Söylem Etiği*, çeviren S. Çoşkun, İstanbul: Fol.

Habermas, J. (2020b). *Bölünmüş Batı*, çeviren D. Muradoğlu, İstanbul: YKY.

Habermas, J. (2021a). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çevirenler T. Bora ve M. Sancar, İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas, J. (2021b). *İnsan Doğasının Geleceği*, çeviren K.H. Ökten, İstanbul: Alfa.

Habermas, J. (2022a). "Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere," çeviren C. Cronin, *Theory, Culture & Society* 39(4), s. 145-171.

Habermas, J. (2022b). "Forward," *Habermas and the Crisis of Democracy: Interviews with Leading Thinkers*, ed. E. Prattico, New York: Routledge.

Habermas, J. (2023). *Kamusallığın Yeni Bir Yapısal Dönüşümü ve Müzakereci Demokrasi*, çeviren T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Horkheimer, M. (2002). *Akıl Tutulması*, çeviren O. Koçak, İstanbul: Metis.

Horkheimer, M. (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çeviren M. Tüzel, İstanbul: YKY.

Jay, M. (1984). *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley: University of California Press.

Jay, M. (2016). *Reason after its Eclipse: On Late Critical Theory*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Karatani, K. (2017). *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*, çeviren E. Ünal, İstanbul: Metis.

Kluge, A. ve O. Negt. (2018). *Kamusallık ve Tecrübe: Burjuva ve Proleter Kamusallığın Analizine Doğru*, çeviren M. Atala, İstanbul: Notabene.

Levine, S. (2010). "Habermas, Kantian pragmatism, and truth," *Philosophy and Social Criticism* 36(6), s. 677-695.

McCarthy, T. (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge: The MIT Press.

Mitchell, D. (2020). *Kent Hakkı: Sosyal Adalet ve Kamusal Alan Mücadelesi*, çeviren A. Çavdar, İstanbul: Ayrıntı.

Montesquieu. (2002). *The Spirit of Laws*, ed. A.M. Cohler vd, Cambridge: Cambridge University Press.

Morris, M. (2007). "Jürgen Habermas," *Contemporary Critical Theorists: From Lacan to Said*, ed. J. Simons, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Ophir, A. (1989). "The Ideal Speech Situation: Neo-Kantian Ethics in Habermas and Apel," *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, ed. Y. Yovel, Dordrecht: Springer.

Recki, B. (2010). "'Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek': Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne," *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. H. Çörekçioğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rehmann, J. (2020). *İdeoloji Kuramları: Yabancılaşmanın ve Boyun Eğmenin Ġüçleri*, çeviren Ş. Alpagut, İstanbul: Yordam.

Rundell, J. (1999). "Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant," *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık*, ed. G. Robinson ve J. Rundell; çeviren E. Başer, İstanbul: Ayrıntı.

Smith, S. (2021). "Why Jürgen Habermas Disappeared," *Foreing Policy*. 7 Şubat. [https://foreignpolicy.com/2021/02/07/why-jurgen-habermas-disappeared/] Son Erişim Tarihi: Temmuz 2023

Specter, M. G. (2012). *Habermas: Entelektüel Bir Biyografi*, çeviren İ. Ilgar, İstanbul: İletişim.

Therborn, G. (1971). "Jürgen Habermas: A New Eclecticism," *New Left Review* 67, s. 69-83.

Turan, Ö. (2004). "The Triangle of Publicness, Communication and Democracy in Habermas's Thought," Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

Turan, Ö. (2015). "Gezi Direnişi: Kamusal Alan ve Çekişmeci Siyaset Üzerinden Bir Analiz," *Siyasetin Bilimi: İlter Turan'a Armağan*, ed. P. Uyan vd, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

XXI

DERRIDA

Doğanın Diliyle Felsefe Yapan Filozoflar

Özge Ejder

Dâhi insandaki en büyük tutkulardan biri hakikat aşkıdır.
Laplace

Bir Filozof bir Diğerini Okurken...

2002 yapımı biyografik belgeselde[1] Jacques Derrida, kütüphanesini gezdirirken yönetmenin "bunların hepsini okudunuz mu?" sorusuna kendine özgü, samimiyet, alçakgönüllülük ve ironiyle karışık üslübuyla "sadece birkaçını ama onları da müthiş bir titizlikle" diye yanıt verir. O birkaçının hangileri olduğunu belirtmez. Derrida'nın tekrar tekrar döndüğü ve titizlikle okuduğunu bildiğimiz filozoflardan biri Immanuel Kant'tır. Derrida, yazın hayatı boyunca kendi Batı metafiziği eleştirisini Kant dolayımından geçirmekle yetinmez, çağdaşı filozoflarla da bu bağlam ve dolayımı ısrarla

[1] V. Kirby, A. Ziering (yapım ve yönetim) *Derrida* [https://mubi.com/films/derrida], ABD: Jane Doe Films, 2002.

tartışır. Bununla birlikte, Kant sonrası filozofların Kant'ın eleştirel felsefesinin gerçekleştirdiği Kopernik Devrimi hattında düşünmek yerine Kant'ın *die Aufgabe der Vernunft* olarak ifade ettiği ödevi başarıyla nihayete erdirilmiş olarak görmeye direnir. Saf akla düşen ödevi Derrida'nın olduğu gibi üstlenmediği açıktır, bunu daha çok belirsiz hatta imkânsız bir geleceğe doğru yönelim olarak düşünmektedir. Derrida açısından bu, Kant'ı geride bırakarak değil, bizzat onun düşüncede açtığı yarıklarda, çizdiği sınırlarda, düşünceye birer ödev olarak sunduğu antinomilerde ve aporialarda taklit etme işidir.

Derrida'nın düşüncesinde Kant'ın izini sürmek birkaç sebepten bu yazının altından kalkamayacağı güçlükler arz etmektedir. Bu güçlüklerden en önemlisi Derrida'nın sıklıkla Kant'a geri dönmüş olmakla birlikte her seferinde bunu bir Kant okuması olarak ortaya koymak yerine okuduğu filozofların metinlerindeki Kant etkisini yüzeye çıkaracak şekilde yapmasıdır. Sözgelişi, çok genel hatlarıyla Kantçı özne anlayışının yapısökümünden hiç vazgeçmemiş olması bu sorunsallaştırmanın temel uğraklarından birisidir. Hegel, Husserl, Heidegger, Levinas ve hatta Nietzsche ve Freud üzerine metinlerinde bu filozofların Kant eleştirileri ve üzerlerindeki Kant etkisi Derrida'nın okumasının hep en çarpıcı ve özgün momentlerini oluşturur.

Öte yandan ona göre yapısöküm asla metinleri yorumlama işi değildir. Varolan kurumları yerinden etme, yerlerine yenilerini yaratma işidir. Nitekim Kant'ın belirli filozoflar üzerindeki etkisinin ötesinde felsefe tarihi ve tarihsel olarak gelişmiş olan felsefi reflekslerimize etkisini mütemadiyen sorunsallaştırarak başta üniversite olmak üzere felsefi kurumlarla hesaplaşır.

Derrida'nın felsefeyi Kant'la âdeta özdeşleştirdiğini anlayabileceğimiz önemli bir kaynak eser, 1990 yılında yayımlanan bir dizi konuşma metni, deneme ve rapordan oluşan ve İngilizceye iki cilt olarak *Who's Afraid of Philosophy?* ve

Eyes of the University olarak çevrilen *Du droit à la philosophie*'dir.[2] Yayının içeriğini oluşturan, gerek 1970'li yıllardan itibaren bir parçası olduğu, liselerde felsefe eğitimini değerlendiren *Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique* (Greph) bünyesindeki tartışma ve çalışmalar gerekse de 1983 yılında başına geçtiği hükümet, devlet destekli bir felsefi eğitim ve araştırma kurumu olan Collège International de Philosophie etkinliklerinde modern üniversitede felsefenin yeri tartışmasının ana odağı Kant'ın *Der Streit der Fakultäten* [Fakülteler Çatışması][3] adlı eseri olmuştur. Burada Kant'ın 1798 yılında yayımlanan eserindeki iddiayı tersine çevirir Derrida. Ona göre üniversite filozofun kendisini ya da felsefeyi meşrulaştırdığı yer değil, her tür meşruiyet talebine meydan okunan yer olmalıdır. Kantçı eleştiri ve Derridacı yapısökümü yaklaşımlarındaki bu farktan itibaren düşünmek gerekir. Kant'a göre eleştiri aklın kendi kendisiyle girebileceği çatışmaları çözmek için kurduğu bir mahkeme gibidir. Derrida için yapısöküm ise akılsal olana içkin aporiaları düşüncenin özgün içeriğine dönüştürür. Bu, eleştirinin amaçladığı gibi bir çözme ve çatışmanın taraflarından birini meşrulaştırma değildir, zira bu felsefi işlem Derrida'ya göre zorunlulukla şiddet içerir. Bir aporiayı çözülebilir bir çatışmaya indirgeme de değildir. Aksine düşünce için aktif bir imkânsızlıkta tutma ve düşüncede mümkün olan şiddete karşı hassas ve uyanık olmaktır. Buradaki ironi, Derrida'nın bunu Kantçı bir ödev ahlakı ile yapıyor olmasıdır.

Derrida Kant'ı felsefenin neliği, tarihi, yeri, yöntemi soruları için temel bir referans noktası olarak alır. Yasa ile ilişkisini sorgular. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde felsefenin sadece tarihsel bir modda öğrenilebilir olduğunu iddia etmesinin üzerinde durur; "*man kann nur philosophieren ler-*

---

[2] J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée, 1990.

[3] I. Kant, *The conflict of the faculties* (*Der Streit der Fakultäten*), Çeviren M.J. Gregor, Lincoln: Univiversity of Nebraska Press, 2011.

nen."[4] Derrida Kant'ın bu önermesini şöyle okur; adına felsefe dediğimiz şey tüm felsefi bilginin oluşturduğu sistemdir. Olanaklı bir bilim olarak felsefenin sadece ideası vardır. Bu idea, *in concreto* verili değildir. Kişi kendisini en fazla onun yolunda bulur. Felsefe kimsenin hakimiyetine girmez. Saf aklın öğreticisi de olsa, kimse ona bir diğerinden fazla hâkim değildir. Öte yandan, kimse felsefe öğrenmez, ancak felsefe yapmak (*philosophieren*) öğrenilebilir. Derrida Kant'ın yukarıdaki ifadeyle felsefe alanını, filozoftan ve hatta felsefenin kendisinden ayrıştırdığını iddia edecektir. Adına felsefe dediğimiz şey; bir felsefe ideası, onun peşinde koşarak felsefe yapanlar, felsefe yapmayı öğrenen ve öğretenler, kısaca öğrenciler, eğiticiler, bu etkinliklerin gerçekleştiği kurumlar ve bunlar etrafında pay edilen hak, ödev ve güçtür. Derrida'ya göre Kant felsefenin kendisi ile yukarıda saydıklarımız arasına sınır çizer. Felsefi hakikat ile felsefi bilgi sistemi arasına çizilen sınırdır bu. Filozof söz konusu hakikati akıl yoluyla felsefi bilgi sistemi içinde ifade eder. Ve Derrida Kant'da filozofun akıl sanatçısı (*Vernunftkünstler*) değil, insan aklının yasa koyucusu (*Gesetzgeber*) olduğunu özellikle vurgular.[5] Böylece, ideal filozofun sanatçı değil, yasa koyucu olduğunu öğreniyoruz. Fakat her akılla uğraşan da yasakoyucu değildir. Örneğin, matematikçi, fizikçi hatta mantıkçı Kant'a göre sadece akıl sanatçısıdır (*Vernunftkünstler*). Derrida Kant'ın insan aklının özsel amaçları için onları salt araç olarak gördüğünü iddia eder. Onların bu amaçlar için ellerinde araçları vardır fakat kendileri bir amaca dönüşmek için hep bir öğreticiye ihtiyaç duyarlar. Burası Kant'ın felsefeyi ve filozofu diğer akıl sanatçılarından ayırmanın ötesinde yasayla ilişkilendirdiği yerlerden biridir. Yasayla ilişkilenme

---

[4] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, çevirenler ve ed. P. Guyer, A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1999. [*Critique der reinen Vernunft*, 1956, s. 753].

[5] J. Derrida, *Eyes of the University*, çeviren J. Plug vd, Stanford: Stanford University Press, 2004, s. 62-63.

konusu Kant'ın koyduğu başka ayrımlarda da karşımıza çıkacak. Şimdilik Derrida'nın Kant'ın bu eserine ilgisinin yasa kavramsallaştırmasıyla sınırlı kalmayacağını hatırlatıp *Fakülteler Çatışması*'nın sonuç bölümüne bakalım;

> Demek ki bu antagonizm (uyuşmazlık), yani iki partinin bir ve aynı nihai amaçta birleştiği (mücadele etmelerine karşı) bu çatışma (*concordia discors, discordia concors*), bir savaş değildir, yani Benimkine ve Seninkine ilişkin öğretinin birbiriyle çelişen nihai amaçlarından kaynaklanan bir ihtilaf değildir. Ve aynı zamanda, politik Benimki ve Seninkine benzer bir biçimde, bu çatışma özgürlük ve mülkiyete dayanmaktadır. Nasıl ki özgürlük zorunlu olarak mülkiyetten önce geliyorsa ve mülkiyetin koşuluysa, aynı şekilde yüksek fakülteye bahşedilen hakların hiçbiri de aşağı fakültenin söz konusu hak hakkındaki endişelerini eğitimli kamuoyu önünde paylaşma iznini saklı tutmaksızın mevcut olamaz.[6]

Kant filozofu diğer akıl sanatçılarından özgürlük ve mülkiyetle kurdukları ilişki bakımından ayırmaktadır. Bu izlek Derrida tarafından Kant'ın metinlerindeki paradoks ve aporiaları takip etmek açısından kullanılır. Bu yazının ileride detaylıca üzerinde duracağı bir diğer Kant okuması olan "Economimesis"[7] tam da özgürlük ve mülkiyet ilişkisi bakımından felsefi etkinliği mimetik bir etkinlik olarak okuduğu yerdir. Bir insan etkinliği alanı olarak sanatı doğa, yasa, üretim ve emeğin ücretli ve serbest dolaşımı bakımından özgürlük ve mülkiyet kavramları etrafında sorunsallaştıran Derrida açısından Kant, benzer bir işi tam da insan tanımını eksik bıraktığı yerlerden tamamlamak için yapmaktadır.

---

[6] I. Kant, "Fakültelerin Birbiriyle İlişkisi Üzerine," çeviren E.D. Oralgül, *ViraVerita*, Sayı 2, 2015, s. 89-104. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/208523. Son Erişim Tarihi: Temmuz 2023.

[7] J. Derrida, "Economimesis," çeviren R. Klein, *Diacritics*, *11*:2, 1981, s. 2-25, https://doi.org/10.2307/464726 [J. Derrida, "Economimesis," çeviren M. Başaran, *Toplumbilim 10*, 1999.]

Du droit à la philosophie'de Derrida bir filozof olarak Kant'ın felsefe tarihinde temsil ettiği yeri sorgularken Kant'ı filozof deyince aklımıza gelen figür olarak işaret etmenin ötesinde metinlerine de felsefe deyince aklımıza gelen şey muamelesi yapar. Bu tür bir özdeşlikte kendisini de yer yer filozofu taklit ederken yer yer de felsefenin herhangi birimiz üzerindeki etkisini fenomenolojik yöntem yoluyla gösterirken okuruz. Dolayısıyla Kantçı ödev ahlakı Derrida'nın hem taklit ettiği hem de felsefi düşünme için gerekli gördüğü bir tavır almadır. Bütün bu mimetik etkinliğin ifşa ettiği hakikati de filozof Kant'a, onu felsefe tarihine iade ederken ekler.

Derrida'nın Kant okumasının merkezi metni *Yargıgücünün Eleştirisi* aslında Kant'ın kendi felsefi yapıtı açısından bir *parergon*dur. Derrida *parergon* kavramına *La Vérité en Peinture*'de[8] başvururken aslında Kant'a öykünüyordur.

Derrida bu yolla felsefi bir hakikati Kant'ın felsefesi yoluyla düşünülür kılmakta ve Kant'ı felsefe tarihine düşüncede mümkün kıldığı bu hakikat yoluyla iade etmektedir. Yani onu mimetik bir müdahalenin nesnesi kıldıktan sonra. Bu iki filozofun metinleri arasında yöntem ve üslup açısından söz konusu edilebilecek her türden farkın, hakikat sorusu ile ilişkilenirlerken hızla kapandığını görürüz. Derrida'nın Kant okuması, bir filozofun diğerini, hakikatle arasındaki mesafeden dolayı hayranlıkla seyretmesi ve dahası öykünmesi olarak düşünülebilir. Fakat bu öykünmenin basit bir taklit değil, fakat örnek teşkil eder bir yetkinliği görüp tanımak olarak anlaşılması gerekir.

Derrida çeşitli kereler Kant'tan diğer filozoflardan bahsederken göstermediği türden bir hayranlıkla bahseder. Bunun bir sebebinin Kant'ın felsefi etkinliğini bir sanatçının üretimine benzetmesi ve ondaki dehayı takdir etmesi olabilir. Kant'ın anladığı anlamıyla bir deha. Burasının Derrida'nın kararsızlığa düştüğü yer olduğu söylemek de mümkün. Zira Kant'çı anlamda deha ancak bir sanatçı olabilir,

[8] J. Derrida, *La vérité en peinture*, Paris: Flammarion, 2010.

filozof değil. Kant'ı deha olarak görmek felsefeyi de sanat olarak görmek midir? Derrida bu argümana yaklaşırken, yapısökümün mimetik hamlelerinin onu ne tür bir aporiaya soktuğunun farkında olmalı. Ve belki tam da yukarıda bahsettiğimiz sebeplerden bu ancak Kantçı bir eleştiri ile üstesinden gelinebilecek bir açmazdır.

Kant'ın Dehasını İfşa Eden Düşünsel Hat

Kant'ın kaleme aldığı üç eleştiri, sonuncusu olan *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde en radikal tarzda olmak üzere, insan öznesine belirli bir öznellik modeli bakımından nesnel bir zemin kurmaya girişir görünmektedir. *Saf Aklın Eleştirisi* sentetik apriori yargıların imkân koşullarına bakarken aslında anlamanın nesnel zeminini inşa etmektedir. Bu ilk eleştiri bakımından Kant'ın tabiri caizse zorlanmadığı söylenebilir. Doğruluk değeri taşıyan yargılar söz konusu olduğunda, bu türden yargılara atfettiğimiz evrenselliğe dair ikna edilmemiz gerekmemektedir. Dolayısıyla Kant'ın bu ilk eleştiride âdeta salt bu türden yargılar ortaya koyan bir özne için model kurduğu iddia edilebilir. Nitekim bu hipotetik özneyi başka türden yargılar da ortaya koyabilir olması bakımından tanımlamayı ve kurmayı sürdürecektir. Yine benzetmeyi zorlayacak olursak öznenin bir otomatondan başka bir şeye dönüşmesi hattına, nesnelliğini tehdit eden unsurları katarak yol alır Kant. İkinci eleştiri *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin bize hatırlattığı şey insan öznesinin doğruluk değeri taşıyan yargıların yanısıra iyi ve kötü türünden ifade edilen yargılar da kurduğudur. Üstelik bu yargılarımızın nesnel geçerliliği şüphe götürmektedir. Yine de evrensel bir ahlak yasasının imkân koşulları araştırmasında Kant, aklın apriori idelerini referans göstererek yasa koyucu bir akıl yoluyla yargıyı bir kere daha insan öznesinin nesnel zeminine çekmeyi başarır. Bu eleştirinin kanımca yaptığı şey insan öznesini kendi dışındaki gerçeklik

testine tâbi tutmak yoluyla güçlendirmektir. Teorik ve pratik akıl Kant açısından bir ikiliği ima etmenin ötesinde, içerisi ve dışarısını işaret etmekte dolayısıyla da bir sınırı olumlamaktadır. Kant'ın hassas olduğu bir konu sınır/limit ise diğeri de o sınırın hangi durumlarda ihlal edilebilir olduğuna bakmaktır ki bu da onu kaçınılmaz olarak üçünü *Eleştiri*'de yargı gücünü, sınır çizme ediminin kendisini sorunsallaştırmaya götürür. Kant *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde ilk iki eleştiride özenle kurulmuş, görevlendirilmiş ve işler kılınmış kategori, yeti ve idelerin nesnellik ve evrensel geçerlilik kriterleri bakımından sorgulanır olduğu durumları söz konusu eder. Estetik yargılar bir çok bakımdan ele alınır Kant tarafından; ama en dikkat çekici olan, teleolojik yargılar ile benzerlikleri ya da onlar türünden ifade edilebilme olanaklarıdır.

Her üç eleştiride de ama özellikle sonuncusunda Kant, peşinde olduğu nesnelliği özenle seçilmiş kavramlarla zorlamaktadır. Bu kavramlardan önemli birisi *sensus communis*, bir diğeri dehadır. *Yargıgücünün Eleştirisi sensus communis* kavramını Batı estetik araştırmalarının zorunlu bir uğrağı haline getirmiştir. Çağdaş düşünürlerin Kant'ın *sensus communis* kavramını gerek Kant'ın felsefesini gerek felsefenin, siyaset felsefesinden ahlak felsefesine, farklı alt dallarını kateden eleştirel okumalar ortaya koymak açısından çok değerli bulduklarını açıktır. Hannah Arendt'ten Pierre Bourdieu'ya, Terry Eagleton'dan Jacques Ranciére'e etik, politik bağlamlarda çokça tartışıldıktan sonra kavram neredeyse tümüyle estetik bağlamı terketmekle kalmamış, aynı zamanda estetik yargılar alanında söz konusu edilen ve geliştirilen bir kavramın politik, etik potansiyelini çağdaş felsefe alanında bizzat gerçekleştirmiştir.

Derrida'nın Kant'ın Dehasıyla İmtihanı

Bu yazı, deha kavramının da yukarıda bahsedilen türden bir potansiyel taşıdığını ve bu potansiyeli başka düşünürlerden

önce Jacques Derrida'nın değerlendirdiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Kant'tan sonra Kant seçkisine Jacques Derrida'yı özellikle bu kavram etrafında geliştirdiği okuma üzerinden dahil etmek istiyorum. Bu tercihi Kant'ın felsefesine dair genel çerçeveye şunu da ekleyerek temellendirmeye çalışmakta fayda var; *Yargıgücünün Eleştirisi* Kant açısından hem insan tanımını tamamladığı hem de bu tanım bakımından insanı doğanın onunla uyumlu bir parçası olarak nesneleştirdiği eseridir. Bunu en öznel olarak düşünülebilecek estetik yargılar üzerinden yapıyor olması, öznel ve nesnel alanları birbirlerine temas ettikleri en hassas yerden ele alıyor olması da Kant'ın dehasını göstermesi bakımından ironiktir.

Sensus communis kavramı Kant'a yargı söz konusu olduğunda öznenin kendi sınırları ve araçları dışına çıkması imkânı sunmuştur. Deha kavramsallaştırması yoluyla ise bilim, sanat ve felsefe alanlarında doğa yasası, kural ve hakikat ile ilişkide transgresif bir model kurmaktadır Kant. Derrida bunu herhangi birimiz açısından bu alanlarda iş görmenin imkânına tercüme eder. Felsefe ancak tarihsel bir modda öğrenilebilirdir –"*man kann nur philosophieren lernen*"– o halde felsefe ancak filozof mimetik müdahaleler ile takip edilerek yapılabilir. Buradaki mimesis için modeli Kant, üçüncü *Eleştiri*'de deha ve doğa ilişkisi yoluyla kurar.

Öte yandan Derrida açısından felsefe tarihine Kantınki türünden bir müdahale zorunlulukla deha gerektirir. *Psyche: Invention of the Other* metninde bir dipnotta açıkça, bir zamanlar adına deha denmiş olan yaratıcı müdahaleden bahsederken dehanın işini halihazırda elde bulunanlar dışında bir imkânı yenilik olarak görünüre çıkarmak olarak ifade eder.[9] Derrida'nın doğrudan Kant'ın deha kavramsallaştırmasını tartıştığı metni ise yukarıda da bahsi geçen, 1975 tarihli "Economimesis"tir.

---

[9] J. Derrida, *Psyche: Inventions of the Other*, ed. P. Kamuf, E. Rottenberg, Stanford: Stanford University Press, 2007, s. 44, n.30.

"Ekonomimesis"te Derrida mimesis olarak üretim kavramına ekonomi ve mimesis kavramları arasında açıkça orada olmayan ancak Kant'ın metnine eşlik eden gizli bir ilişki bakımından yaklaşır. Metin, Derrida'nın Kant'ı üçüncü *Eleştiri*'deki iki paragraf arasında mimesis kuramını ekonomiyi doğrudan işaret eden "ücret" terimi etrafında yeniden okumasıdır. Bu yeniden okumada *ekonomimesis* neolojizmindeki "ekonomi" her "ücret"i ima ettiğinde "mimesis" de "deha" yı işaret etmektedir. Söz konusu iki paragraf, § 43 ve § 51'dir. Bu iki paragraf arasında ne olduğuna bakmadan önce Kant'ın bu tartışmaya deha kavramı etrafında bir kararsızlığı taşıdığını hatırlatmak isterim.

Kant'ın Deha Kavramsallaştırması

Deha kavramının on sekizinci yüzyılın gözde kavramlarından olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte Kant'ın çağına özgü bir bağlamda kavramı ustaca zamansızlaştırdığını da eklemek gerekir. On sekizinci yüzyıl, bazı insanların diğer insanlardan bazı özellikleri ve yetenekleri bakımından ayrılmaları için uygun, tanrısal özelliklerin Tanrılardan, meleklerden azizlerden alınıp insana atfedilir olmasını affeder bir ortam sunmaktaydı. Öte yandan aydınlanmanın da etkisi ile insanların sözgelişi Thomas Hobbes'un iddia ettiği gibi fiziksel ve zihinsel yetileri bakımında eşit oldukları iddiası, bu eşitliği sarsar görünmekte olan bazı insanların ya dâhi ya da deli olarak nitelenmesi yoluyla desteklenmekteydi. Aydınlanmanın hümanist bir perspektiften eşitliğe, benzerliğe hatta daha da ileri giderek aynılığa sürüklediği insan modeli on sekizinci yüzyılda hâlâ pozitif bir yenilik içermekteydi. Bu insan modeli açısından deha, yirminci yüzyılda biliminsanı ve sanatçıların yanısıra liderler için de söylenegelecekti.

Deha kavramı on sekizinci yüzyıldan itibaren bu tür bir trajektori izlemiş olmakla birlikte, Kant'ın deha kavramına

yaklaşımının ikircikli olduğunu da eklemek gerekir. Nitekim kavramı *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne, bu eleştirinin de en zayıf yerine yerleştirmiş gibidir. Bununla birlikte benzer bir içeriği deha kavramsallaştırmasına başvurmadan başka yerlerde de kullandığını görmekteyiz.

Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde (1790) güzele dair yargı üzerinden sorunsallaştırdığı sanat alanının yaratıcısı olarak gördüğü sanatçılara atfettiği dehanın bir tanımını "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi"nde (1784) Newton, Kepler gibi bilim insanları için de kullanır görünmektedir. Açıktır ki bu iki tür deha arasında üretimini belirledikleri alanların nesnelliği bakımından ciddi farklar vardır. Kant'ın bu farkı yine *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu deha kavramsallaştırmasında da vurguladığı iddia edilebilir. Ancak, Kant bu eserinde dehayı hem sanat üretimi için gerekli bir yeti olarak ele almaktadır, hem de ve kanımca kendi argümanının gidişatı açısından daha önemli olarak, dehanın kendisini değil, üretici bir deha yetisi kavramının gerekliliğini sorunsallaştırmaktadır. Sanatçı ve bilim insanına atfedilebilecek farklı deha anlayışlarının böylelikle ortak bir anlayışa geri çekildiği iddia edilebilir. O halde "deha" kavramının Kant'ın nesnellik iddiasına katkısının yanısıra öznel ve nesnel alanlar arasındaki geçişliliği de sorunsallaştırdığı iddia edilebilir.

Kant *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde dehayı bilimden ayırarak tanımlar. Buna göre biliminsanları yasalara tâbidirler, keşiflerini yasalar dahilinde kalarak yaparlar oysaki dehanın ürünü diyebileceğimiz şey yasalar tarafından belirlenmemiştir, bir yasası yoktur, bir yasaya uygunlukta tanımlanmaz.

Kant'ın bilim ve sanat üretiminde dehanın yeri konusunda ortaya attığı temellendirmelere baktığımızda yukarıda bahsedilen ikircikli tavır netleşecektir zira Kant bu iki alanı bir kararsızlıkla birbirine yaklaştırıp uzaklaştırır gibidir. Kant'ın dehayı doğrudan ya da dolaylı olarak ele aldığı iki

temel metne gönderme yaparak sorunsalı ortaya koyabiliriz. İlki, 1784 yılında kaleme aldığı "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel bir Tarih Düşüncesi" başlıklı metni. Diğeri ise dehayı doğrudan ele aldığı 1790 tarihli ünlü *Yargıgücünün Eleştirisi* adlı eseri.[10] Bu iki metnin benzer bir deha anlayışını paylaştıkları söylenebilirse de Kant açısından bilim ve sanatta dehanın radikal bir farktan itibaren tartışılması gerekliliği açıktır. Söz konusu fark doğayla ilişkide bilimi yasanın, sanatı kuralın eşlikçisi yapar. Bilimi zorunluluk, sanatı özgürlükle ilişkilendirir. Felsefe ise bu farklı türden insan etkinliklerinde insana dair hakikatin dile geldiği yerdir.

"Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel bir Tarih Düşüncesi" adlı eserinde Kant, insanların amaçları peşinde ne hayvanlar gibi sırf içgüdüyle ne de akla dayanan dünya yurttaşları gibi önceden çizilen bir plana göre hareket etmiyor olduklarını hatırlatıp insanların yasayla ilişkisine dair şunları yazmaktadır;

> İnsan eylemlerinin dünya sahnesine çıkışını seyrederken duyduğumuz bir tür hoşnutsuzluğu üstümüzden pek atamayız; çünkü bireysel eylemlerde arada bir görünen bilgeliğe karşın sonunda bütün her şey akılsızlık ve çocukça oyalanma, sık sık da haylazlık ve muzırlıktır. Bunun sonucunda, üstünlüğünden bunca gurur duyan türümüz üzerinde nasıl bir fikir yürütmemiz gerektiğini bilemeyiz. Filozof, insanların toplu eylemlerinin onların kendi akıl-

[10] I. Kant, *The Critique of Judgment*, çeviren J.C. Meredith, Oxford, New York: Oxford University Press, 2007. [Türkçe çevirisi: I. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çeviren A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2006].
Bu yazıda *Yargıgücünün Eleştirisi* Türkçe ve İngilizce iki çevirisi üzerinden takip edilmekte ve alıntılarda Türkçe çeviriden yararlanılmaktadır.
Bununla birlikte, eser adı Türkçede *Yargıgücünün Eleştirisi* olarak karşılanıp *YGE* olarak kısaltılmıştır. Referanslarda ise bölüm numaraları kullanılmıştır.

> larına uygun gelen amaçlarına yöneldiğini varsayamayacağından, tek çıkış yolu insan olaylarının bu anlamsız gidişi ardında doğada bir amaç bulmaya girişmesi ve kendi planları olmaksızın eyleyen bu yaratıkların bir tarihinin, doğanın belli bir planına göre olanaklı olup olmadığına karar vermesidir- Şimdi böyle bir tarih için yönetici bir ilke bulmayı başarıp başaramayacağımızı görmek, sonra da bu ilkeye göre bir tarih yazmaya yetenekli insanların yaratılmasını doğaya bırakmak istiyoruz. Doğa dış gezegenlerin dış merkezli yörüngelerini hiç beklenmedik bir tarzda belli yasalara bağlayan bir Kepler'i ve bu yasaları genel bir doğal nedene dayandırarak açıklayan bir Newton'u böyle yaratmış.[11]

Buna göre Kant, Newton ve Kepler'in doğa vergisi bir yetenek yoluyla doğanın dilini insanların anlayacağı bir dile, yasaya tercüme ettiğini söylemektedir. Newton ve Kepler'i sıradan insanlardan ayıran doğanın onlara sunduğu araçlarla doğayı açıklayabilir olmalarıdır. Öte yandan Kant bu doğa vergisi yeteneği takdir etmekle birlikte ne burada ne de daha sonra ona deha demeyecektir. Dahası *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde Newton'a atfettiği doğa vergisi yeteneği öykünme aracılığıyla çalışkanlığın kazandırabildiği şeylerden özgül olarak ayrı görmediğini söyleyecektir. Dehayı salt güzel sanat yapıtları ortaya koyan sanatçılar için kullanacaktır.

Derrida'nın "Economimesis" metninde üçüncü *Eleştiri*'de dikkat çektiği ilk paragraf, sanatta doğayla ilişkide bilimdekinden farklı olarak ne yapıldığının cevabı verilir;

Kant, "Arı Estetik Yargıların Tümdengelimi" bölümünde § 43'te "Genel Olarak Sanat Üzerine" yazmaya başlar. Sanatın doğadan ayrımını, yapma ve etme farkı olarak koyar. Sanat özgürce ama aklı temel olan türden üretimdir. Bu bakımdan

---

[11] I. Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi," *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*, çeviren U. Nutku; ed. D. Özlem, G. Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

ürünü olan yapıt, sözgelişi arıların ürettiği nesneden ayrılır. İkincisinde akılsal olmayan, doğalarından kaynaklanan güdüsel bir dayanak vardır. Sanat yapıtı dendiğinde insan yapımı, ve biçimini bu insanın ona yüklediği ereğe borçlu olan nesneyi anlamamız gerektiğini söyler Kant. Derrida'ya göre bu paragrafta aynı zamanda özgür sanat (*Freie*) ve ücretli sanat (*Lohnkunst*) ayrımı da yapar Kant. Buna göre güzel sanatlarda "tinin hiçbir ereği düşlemeden ve bütünüyle ücretten bağımsız olarak oyalanması, uyarılması ve doyum sağlaması gerektiği ilan edilir."[12] Sanat etkinliğini ücretten bağımsızlaştırmak onu bir özgürlük oyununa dönüştürmektir Derrida'ya göre. Bu özgür üretimi sınırlayan ise onu nihayet sanat olarak olumlamanın da koşulu olan doğaya benzerliktir.

> Bir güzel sanat yapıtında onun doğa değil ama sanat olduğunun bilincinde olmalıyız; ve gene de biçiminde ereksellik, sanki salt bir doğa ürünüymüş gibi, keyfi kuralların tüm zorlamasından özgür görünmelidir. Bilgi yetilerimizin gene de aynı zamanda ereksel olması gereken oyunundaki bu özgürlük duygusu üzerine öyle bir haz dayanır ki, kavramlar üzerine temellenmiş olmaksızın, yalnızca o evrensel olarak iletilebilirdir. Doğa aynı zamanda sanat olarak göründüğü zaman güzeldir; ve sanata ancak onun sanat olduğunun bilincinde olduğumuz ve gene de bize doğa olarak göründüğü zaman güzel denir. Çünkü ister doğa güzelliği isterse sanat güzelliği söz konusu olsun, genel olarak diyebiliriz ki, salt yargılamada haz veren güzeldir.[13]

O halde sanat doğa değildir, ancak yine de doğa tarafından belirlenmiştir. Diğer bir deyişle sanatın doğa ile bir uygunluk sergilemesi ve bu uygunluğu görüp tanımanın bizde uyandırdığı hazza güzel demekteyiz. Ve Kant bu yolla sanatı önce duyusal olan üzerinden gelen bir hazza eşlik ettirip

---

[12] J. Derrida "Economimesis," s. 84.

[13] *YGE*, § 45.

sonra da onun özel bir türü olan güzel sanatlara doğayla uygunluğun verdiği hazzı yerleştirir. Derrida'ya göre sanatta görüp tanıdığımız şey doğanın ona verdiği kuraldır. Doğa kuralı sanata deha yoluyla verir. Yani deha, doğa ve sanat arasındaki ilişkiyi basit bir model-kopya ilişkisi olmaktan çıkarır. Ancak Derrida'ya göre bu yine de mimetik bir etkinliktir zira "doğa dehaya kurallarını dayatarak, kendi üzerine kıvrım yapar, kendine döner, sanat aracılığıyla kendini yansıtır."[14] Derrida'nın okuması birtakım karşıtlıklar üzerinden kurguladığımız bilim ve sanat etkinlikleri arasındaki farkı Kant'ın kurgusunda mimesisin farklı anlamları üzerinden açar. Buna göre Kant, sanatı doğadan ayırarak olumladığı *techne* ve *physis* karşıtlığını, doğanın mekanik zorunluluğu karşısında sanatın özgürlük oyunundan bahsederek önce keskinleştirir. Daha sonra bu özgür oyunu, dehanın doğadan aldığı kural uyarınca belirlediğini iddia ederek bizi üretimine aşina kılar. Dolayısıyla *physis* kendini bizde *techne* yoluyla tanıtır. Deha, *techne* yoluyla *physis*'i yeniden üretmeden, taklit etmeden, varolanın takliti olarak *mimesis*'ten radikal olarak farklı, Derrida'nın tabiriyle bir tür "*physis*'in özgür yayılım ve kendi üzerine yeniden kapanımı (*déploiment-reploiment*)"[15] olarak *mimesis* yoluyla olumlar.

Kant *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde deha kavramsallaştırmasını § 46'da yapar buna göre; dehanın ilk özelliği özgünlüğüdür zira onun ürünü bir kuralın uygulaması yoluyla üretilmez. Özgünlüğe yapılan bu vurgu, onun ne doğanın ne de başka bir şeyin takliti olmadığının altını çizmektedir. Öykünme yoluyla doğmaz ancak kendisine öykünülür. Özgün bir saçmalığı özgün bir sanat eserinden ayırt etmemizin de koşulu olarak, deha ürünü kendisini bir model olarak sunabilir olandır dolayısıyla örnek teşkil eder. Deha yaptığı şeyi neden ve nasıl yaptığını betimleyemez, bilimsel bir dil yoluyla başkalarına böyle ürünler ortaya çıkarma becerisi-

[14] J. Derrida, "Economimesis," s. 84.

[15] *A.g.m.*, s. 86.

ni aktaramaz. Ortaya koyduğu eser kendisi adına konuşur ki sanata kuralını verir derken kastedilen budur. Valery'nin ressamın eserine bedenini kattığını söylemesinde olduğu gibi, sanatçı doğanın kendisine bahşettiğini doğada görünür kılar. Eser yoluyla görünür kıldığı kural hem salt onun yoluyla ortaya çıktığından özneldir (özgündür) hem de doğaya ait olmak bakımından evrensel. Derrida buradaki *mimesis*'i şöyle bir mimetik hamle ile okur;

> Güzel sanatların üretimleri doğanın üretimleri değildir, bu açıktır ve Kant durmadan anımsatır: *agere* değil, *facere* söz konusudur. Ancak, kesilmiş gibi göründüğü noktada, belli bir *quasi* [yarı], belli bir *als ob* [...mış gibi] benzetimsel mimesis'i yeniden kurar. Güzel sanatların yapıtları, tam olarak özgürlüğün üretimleri (*façons*) olarak, doğanın görünümüne sahip olmalıdırlar. En saf haliyle sanatsal imalin yapıtları (opera) oldukları anda, doğal eylemin etkilerine benzemelidirler. Güzel sanatların bir üretimi karşısında, burada söz konusu olanın doğa değil, sanat olduğunun bilincinde olunmalı, buna karşın, biçimindeki erek, keyfi kuralların zorlamasından (*Zwang*) öylesine bağımsız olarak belirmesi (*sheinen*) gerekir ki, bu, sanki saf doğanın bir ürünüymüş gibi (*als ob*) olsun.[16]

Derrida'nın okuması Kant'ta özgün bir *mimesis* kavramsallaştırmasının da imkânına işaret eder. Bu artık bir şeyin başka bir şey tarafından temsil edilmesi türünden ya da doğanın ürünü ile sanatın ürünü arasında kurulabilecek bir benzerlik ya da özdeşlik ilişkisi olarak anlaşılabilecek bir kurgu olarak *mimesis* değildir. Sanatçının üreterek ortaya çıkardığı şey, doğadaki bir şeyin takliti değil, olsa olsa doğanın bir işleminin taklitidir. Sanatçı "*natura naturata*'da taklit yapmaz, ancak *natura naturans*'ın eylemlerini, *physis*'in işlemlerini taklit eder."[17] Gerçek mimesisin üretilmiş iki şey

[16] *A.g.m.*, s. 88.

[17] *A.g.m.*, s. 88.

arasında değil, iki özne arasında vuku bulduğunu söylerken Derrida Kant'ın Tanrıyla deha sahibi sanatçıyı yaratıcı işlemleri bakımından bir araya getirdiğine işaret etmektedir. Tanrı yaratısı olarak doğa ve tanrı vergisi, doğal yetenekle donanmış, dehaya sahip sanatçının yaratısı olarak güzel sanatlar, ürünleri bakımından değil, birer yaratı olarak karakterlerini belirleyen özgürlükleri ve özgünlükleri bakımından benzerdirler. § 46'da Kant, "Güzel sanat deha sanatıdır" der. Derrida bu paragrafta özgür ve ücret almadan yaratan ve bu yaratımı bağışlayan sanatçının kendisinin de doğa tarafından benzer şekilde yaratılmış olmasına vurgu yapar. Doğanın bu bağışı olmadan güzel sanat olmayacaktır. Nihayet dehanın üretimi de doğanın üretimidir. "Doğa üreteni üretir, kendine özgürlüğü üretir ve bunu kendine verir."[18] Derrida dehaya temsili bir rol atfeder; doğayı yansıtırken, aynı anda hem ondan aldığını veren olarak hem de sadık imgesi olarak doğayı temsil eder. "Deha, doğanın kendisi aracılığıyla sanata kurallar verdiği, tinin doğuştan gelen bir yönelimidir (*ingenium*)"[19] Paragrafın sonunda Kant, "Doğa deha yoluyla bilime değil, ama sanata kural verir ve bunu da ancak onun güzel sanat olacağı düzeye dek yapar" der.[20]

Deha kavramsallaştırması Kant'ın sistemini ihlale açtığı yerdir. Bilim ve felsefenin kuşattığı ve ayırdığı alanlar arasında özgürce eyler deha. Ne herhangi birisidir ne de herhangi birinden belirli bir özelliği bakımından farklıdır. "Bu yüzden ne yapılması gerektiğini bilir bilmez ve öyleyse yalnızca istenen etkiyi yeterince tanır tanımaz yapabildiğimize de sanat denmez. Yalnızca birinin yapılacak olanı tam olarak bilse bile gene de bu yüzden onu hemen yapacak beceriyi taşımadığı zaman yapılan şey sanata aittir."[21] O halde doğadaki zorunluluğu yasa olarak ifade eden bilim insanından

---

[18] *A.g.m.*, s. 89.

[19] *YGE*, § 46.

[20] *A.g.e.*, § 46

[21] *YGE*, § 43.

farkı da budur. Derrida'nın okuması Kant'ın dehasına Tanrı ve sanatçı arasındaki mimetik ilişkide yer açar. Tanrının dehaya verdiği şeyle, dehanın sanata aktardığı şeyin karşılıksızlığını benzeştirir. Bu benzeşimde insan için kendisi doğanın bir parçası olarak, doğa Tanrı'nın yaratısı olarak, Tanrı ise aklın bir idesi olarak bilinip tanınır olur.

Kaynakça

Derrida, J. (1981). "Economimesis," çeviren R. Klein, *Diacritics 11*:2, 2-25, https://doi.org/10.2307/464726 [Derrida, J. (1999). "Economimesis," çeviren M. Başaran, *Toplumbilim 10*.]

Derrida, J. (1990). *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée.

Derrida, J. (2004). *Eyes of the University*, çevirenler J. Plug vd, Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. (2007). *Psyche: Inventions of the Other*, ed. P. Kamuf, E. Rottenberg, Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. (2010). *La vérité en peinture*, Paris: Flammarion.

Kant, I. (1999). *Critique of Pure Reason*, çevirenler ve ed. P. Guyer, A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2006). "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi," *Tarih Felsefesi Seçme Metinler: Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*, çeviren U. Nutku; ed. D. Özlem, G. Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kant, I. (2007). *The Critique of Judgment*, çeviren J.C. Meredith, Oxford, New York: Oxford University Press.

Kant, I. (2015). "Fakültelerin Birbiriyle İlişkisi Üzerine," çeviren E.D. Oralgül, *ViraVerita* Sayı 2, s. 89-104. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/208523. Son Erişim Tarihi: Temmuz 2023.

Kant, I., (2011). *The Conflict of the Faculties* (*Der Streit der Fakultäten*), çeviren M.J. Gregor, Lincoln: Univiversity of Nebraska Press.

Kirby, V., Ziering, A. (Yön.) ve Ziering, A. (Yap.) (2002). *Derrida* [https://mubi.com/films/derrida], ABD: Jane Doe Films.

XXII

JEAN-LUC NANCY

"Büyük Kitap Büyük Bela" Jean-Luc Nancy, Kant ve Metin Olarak Felsefe[1]

Hakan Yücefer

"*Le discours de la syncope, I. Logodaedalus*, ışıltılı, yaratıcı, nefes kesecek kadar neşeli, düşüncenin gülüşüyle dopdolu bir kitap"[2]

1976: Karar-Verilemezlik ve Kant

"Bir söylemin karar-verilemezlik taşıdığını söylemek yetmez. Söz konusu söylemin yazgısı, yapısı ya da gücü hakkında karara varmış olmak için bunu söylemek yetmez" diyerek başlıyor Jean-Luc Nancy *Le Discours de la syncope* (*Senkop*

---

1 Yazı boyunca Nancy'den ve Kant'tan yaptığım tüm alıntıların çevirileri bana ait. Kant alıntıları için dipnotlarda sadece Akademi Edisyonunun cilt ve sayfa numaralarını belirttim, çevirileri yaparken yararlandığım diğer Fransızca ve İngilizce çevirilerin referansları ise kaynakçada bulunabilir.

2 J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris: Galilée, 2000, s. 50.

Söylemi) kitabına.[3] Açıkça polemik bir ton taşıyan bu cümlelerden ne anlamalıyız? Nancy eleştirisini kime yöneltiyor, kimi hedef alıyor? Bir metni okurken karar-verilemezlik teşhisine son söz olarak başvuranlar, metnin sunduğu zorluklar karşısında bu teşhise sığınanlar kimler?

Kitabın yazıldığı tarihi ve bağlamı anımsayalım. 1976 yılındayız. Henüz Nancy'nin büyük kitaplarını yayımlamadığı, özellikle Heidegger ve Blanchot ile diyalog içinde "tekil çoğul olmak" ya da "esersiz cemaat" üzerine düşüncesini geliştirmediği erken bir tarih bu. Aynı zamanda, sonradan "Çağdaş Fransız Felsefesi" başlığı altında ele alınacak düşünce eğilimlerinin felsefe sahnesini yeni yeni işgal etmeye başladığı, bu eğilimlerin yarattığı sarsıntıyla, her şeyden önce de Derrida'nın büyük etkisiyle en azından belli çevrelerde felsefe metinleriyle kurulan ilişkinin dönüşüm geçirdiği bir tarih. Bu dönüşümün belli başlı özellikleri şöyle sıralanabilir: Düşüncenin metinselliğinin keşfedilmesi (ya da belki yeniden, yeni bir duyarlılıkla bir kez daha keşfedilmesi), metnin ya da söylemin felsefi düşüncelerin ifade edilmesinin dışsal ortamına ya da aracına indirgenemez hale gelmesi, düşüncenin iç tutarlılığından ve sağlamlığından çok barındırdığı karar-verilemezlik anlarına, gerilimlere, süreksizliklere odaklanma eğilimi, bir metnin her zaman söylemeye çalıştığı şeyden çok daha fazlasını söylediğinin ve bu yüzden söylemek istediği şeyi tam olarak söyleyemediğinin, bir düşüncenin şekillenirken kendi ekonomisini sarsacak unsurları da zorunlu olarak ürettiğinin kabulü, bu kabulün okuma deneyimini belirlemesi vb.

O halde, Nancy kitabının açılış cümlelerinde karar-verilemezlik teşhisinin kendi başına yeterli olmadığını belirtirken, bu teşhisin çözümden çok problemin kendisi olduğunu

---

[3] J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, Paris: Aubier-Flammarion, 1976, s. 5. Kitabın henüz Türkçeye çevrilmemiş olduğunu belirtelim. İngilizce çeviri için bkz. J.-L. Nancy, *The Discourse of the Syncope: Logodaedalus*, çeviren S. Anton, Stanford: Stanford University Press, 2008.

vurgularken tam olarak içinde bulunduğu düşünsel ortama karşılık veriyor, bu ortamla arasına eleştirel bir mesafe koymaya çalışıyor. Başka bir deyişle, Çağdaş Fransız Felsefesinin iyisini kötüsünden (iyi versiyonlarını kötü versiyonlarından, güçlü yanlarını zayıf yanlarından, düşüncenin kendisini ürettiği klişelerden) ayırmayı sağlayacak bir eleme işlemi gerçekleştirmeyi ve bu düşünme çizgisinin doğurabileceği kolaycılığı kısmen de olsa bertaraf etmeyi hedefliyor.[4]

Kitabın giriş bölümünün belki biraz dağınık biçimde ve başka şeylerin yanı sıra Nancy'nin bu hedefe doğru ilerlemek için izleyeceği stratejiyi de ortaya koyduğunu görüyoruz. Felsefeyle felsefe tarihçiliğini buluşturan ikili bir strateji söz konusu: *Bir yandan*, fark, yapısöküm, metinsellik, söylem analizi, süreksizlik, merkezsizlik, dağılma, kopuş gibi temaların moda haline gelmesiyle birlikte karar-verilemezliğin problematik yanının üzerinin örtülmesine karşı çıkılacak; *diğer yandan*, karar-verilemezliğin keşfinin, felsefe için düşünmeye değer bir tema haline gelmesinin çağdaş düşünceyle değil, Kant'la, Kant'ın eleştirel felsefesiyle başladığı öne sürülecek, Kant metinsellikle ilgili tartışmaların kaynağı olarak yeni bir gözle okunacak.

---

[4] Bugün artık manzaranın tümüyle değişmiş olduğunu, "Çağdaş Fransız Felsefesi"nin sona erişine ya da kapanışına tanıklık ettiğimizi belirtmeye gerek var mı? Bugünün modası metinsellik, dil, söylem, yazı, karar-verilemezlik vb temalar etrafında dönüp durmak değil, bunları toptan reddetmek, bunu yaparken de özellikle 70'lerden 90'lara kadar üretilen metinlerin zorluğundan, anlaşılmazlığından, aşırılığından yakınmak, bu metinleri tartışmak yerine birkaç basit formüle indirgemek ve bu formülleri alaya almak (örneğin Derrida'nın meşhur "metin-dışı yoktur" cümlesini "metnin dışında hiçbir şey yoktur" diye anlamak ve cümlenin bu şekilde yanlış anlaşılmış, yanlış çevrilmiş versiyonuna naif bir realizm adına saldırmak), bu filozofları okumaktan vazgeçip onları bir tür sofist (belki *logodaedalus*) olmakla suçlamak. Böyle bir işe girişmek bu yazının sınırlarını aşsa da şunu söylemek mümkün: Nancy'nin kitabına dönüp bakmak 70'li yılların felsefe ortamını daha iyi anlamayı sağlayabileceği gibi felsefenin bugün içinde bulunduğu durumun ürettiği yeni klişeleri, yeni kolaycılıkları eleştirel bir gözle değerlendirmeye de hizmet edebilir.

Nedir karar-verilemezlik ve neden Nancy için Kant bu çağdaş tartışmanın tam merkezinde yer alıyor? Bu yazıda Nancy'nin metninin *belli kısımlarına odaklanarak* bu iki soruya verilebilecek yanıtların peşine düşeceğiz.[5] Ama şimdiden Nancy'nin kitabın giriş bölümünde sunduğu yanıtların neler olduğuna bakabiliriz. İlk soruyu yanıtlamak için, Nancy önce karar-verilemez olanı (*indécidable*) dile gelmez olandan (*ineffable*) ve tekinsiz olandan (*louche*) ayırıyor. Dile gelmez olan, metafizik düşüncenin kendi dışarısı olarak varsaydığı ve çeşitli söylemsel stratejilerle kuşattığı, metafiziği sarsmaktan çok kuran bir unsur.[6] Tekinsiz olan ise ister düşünceyi kuşkulu hale getirsin ister ona belli bir çekicilik kazandırsın metnin yapısal bir özelliğinden çok ona dadanan bir belirsizlikten ibaret. Karar-verilemez olanın ayırt edici özelliği düşünceye dışarıdan gelmemesi, doğrudan düşüncenin kendisi tarafından üretilmesi:

> Karar-verilemez bir önerme hiçbir tanıtlamanın konusu haline getirilemeyecek, bu yolla herhangi bir sistemden türetilemeyecek ya da o sistemin dışında tutulamayacak olan önermedir. O ne türetilebilir ne çürütülebilirdir, sistemin mantığına boyun eğmez, öte yandan ona kar-

[5] Kitabın belli kısımlarına odaklanacağımı vurgulama ihtiyacı duyuyorum, çünkü Nancy bazen metinler arasında gezinerek, bazen felsefe-edebiyat ilişkisi ya da eleştirel felsefenin felsefe tarihindeki yeri üzerine genel saptamalarda bulunarak, ana metni sık sık Kant'ın romanlarda, öykülerde, denemelerde kurgusal bir karakter olarak nasıl karşımıza çıktığını gösteren alıntılarla kesintiye uğratarak, kısacası pek çok unsuru iç içe geçirerek bir ağ gibi örüyor kitabını. Burada kitabın ana eksenini oluşturduğunu düşündüğüm bir hattı izlemekle yetineceğim.

[6] Bkz. J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. 11. Nancy örnek vermese de Platon'da İyi ideasının varlığın bile ötesinde yer almasını ve ancak analojilerle, metaforlarla ifade edilebilmesini dile gelmezliğin iyi bir örneği olarak düşünebiliriz. Ama ileride göreceğimiz gibi, Nancy'nin okumasında Platon dile gelmezlikle değil, karar-verilemezlikle ilişkili olarak, Kant'ı hazırlayan bir figür kılığında karşımıza çıkacak.

şı da koymaz (çünkü sisteme aittir). Gödel'in formel bir sistemde daima karar-verilemez bir sözce inşa etmenin olanağını, dolayısıyla da genel olarak bir sistemde karar kılmanın, o sistemin çelişmezliğini ve tamlığını kendisinden itibaren tesis etmenin olanaksızlığını gösterdiğini biliyoruz. [...] Karar-verilemez önerme sistem tarafından ve onda üretilir, işaretlenir ve sınıflandırılır.[7]

Düşüncenin neden bu karar-verilemez önermeleri sistemin içsel bir bileşeni olarak üretmek zorunda olduğunu ilerledikçe anlamaya başlayacağız. Şimdi ikinci soruya geçelim: Neden Kant karar-verilemezlik tartışmasının öncü figürü olsun? Nancy'ye göre, Kant kendi felsefesini nasıl sunması gerektiği konusundaki kaygılarını dile getirirken, büyük kitaplarının önsözlerinde ya da girişlerinde yazım tarzının akıcılıktan uzak olmasından şikâyet edip felsefe metinlerinin anlaşılmazlığını tartışmaya açarken aslında karar-verilemezlik üzerine düşünmekten başka bir şey yapmıyor. Üstelik Nancy için Kant düşüncesinin kör noktası olan şematizm kuramı da baştan sona karar-verilemezlikle ilgili. Nancy böylece Kant'ın üslup kaygısıyla şematizm kuramı arasında derin bir bağ, hatta bir çeşit döngüsellik olduğunu öne sürüyor:

Bu problemin [düşüncenin nasıl sunulması gerektiği probleminin, üslup probleminin] şema kuramını gerektirmemiş bir düşünce tarafından asla ortaya konamayacağını göreceğiz. Ama aynı şekilde kendi sunuluşuna ilişkin bir kaygının temas etmediği bir söylemde bu kuramın yeri olmayacağını da göreceğiz.[8]

Bu yaklaşımın ya da okuma stratejisinin bir sonucu olarak, *Le Discours de la syncope* kitabı iki cilt halinde tasarlanıyor. *Logodaedalus* altbaşlığını taşıyan birinci cilt Kant'ın düşüncesini nasıl sunduğuyla ve genel olarak felsefenin na-

[7] *A.g.e.*, s. 11-12.

[8] *A.g.e.*, s. 9.

sıl sunulduğuyla, başka bir deyişle felsefeyle üslup (ya da "edebiyat") arasındaki ilişkilerle ilgili tartışmalara ayrılmış durumda. *Kosmotheoros* altbaşlığını taşıması tasarlanan ve hiçbir zaman kaleme alınmamış olan ikinci cildin ise doğrudan şematizm kuramına odaklanması ve felsefi sistemi bir arada tutan şeyin ne olduğunu tartışması öngörülüyor.

Nancy ikinci cildi yazmaktan vazgeçtiği ve elimizde sadece birinci cilt olduğu için, bu yarım kalmış projenin nasıl tamamlanacağını, karar-verilemezlik tartışmasıyla şematizm kuramının birbirine nasıl bağlanacağını bilmiyoruz. Dolayısıyla birinci ciltte Kant'ın yazıyla, metinle, düşüncesinin metinselliğiyle ilişkisi üzerine söylenenleri ele almaktan ve ikinci ciltte neler olabileceği hakkında tahminler yürütmekten başka çaremiz yok.

Kant'ın Kararsızlıkları: Neden Böyle Kötü Kitaplar Yazıyorum?

Büyük filozofların neredeyse kaçınılmaz olarak kötü yazarlar oldukları görüşü yaygın bir *doxa*'dır. Filozoflar güzel yazamazlar, kendilerini iyi ifade edemezler, anlaşılmaz ve karışık şeyler söyler, çoğu zaman fazlasıyla uzun, ağır, soyut, kuru, bazen de düşük cümlelerle dolu karalamaya benzer metinler yazarlar... Kuşkusuz, felsefenin felsefi düşüncelerin nasıl daha açık ortaya konabileceğini öğreten bir yöntemi (ya da çoğul olarak yöntemleri), felsefe disiplininin kendine özgü bir metodolojisi de vardır. Ama yöntem güzel yazmayı, iyi yazar olmayı öğretmez; bir metni akıcı kılan şeyin ne olduğunu, nasıl cümle kurulacağını, hangi türden örneklerin ve metaforların hangi durumlarda tercih edilir olduğunu metodoloji dersinden öğrenemeyiz. İyi yazar olmayı öğretme iddiasında olan kitaplar, atölyeler ve dersler ise yeterince felsefi değil gibidir. Elbette filozof düşüncelerini nasıl ortaya koyacağı ya da sunacağı, felsefesine nasıl bir metinsel form kazandıracağı sorusundan

kaçamaz, çünkü düşüncelerini makale ya da kitap olarak sunmak zorundadır, ama bu soruyu araştırmasının merkezine de yerleştiremez, çünkü felsefe yapmak üslupla ilgili problemleri paranteze almayı, bu problemlere ancak ikincil bir önem atfetmeyi gerektirir. Kötü yazarlık felsefenin kronik hastalığı gibidir, filozof zaman zaman iyi bir yazar olmayı düşlese de felsefe yapmak için kötü yazar olmaya mahkumdur.

Bu türden genellemelerin (Platon gibi, Rousseau gibi, Bergson gibi özellikle güzel yazan birkaç istisnai figür hariç) bütün bir felsefe tarihi için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan, Kant'ın kötü yazan filozofları sıralamaya kalksaydık üst sıralarda bir yerde duracağını hayal etmek güç değil. Nancy *Le Discours de la syncope*'ta kötü yazmaktan duyulan rahatsızlığın ve felsefi araştırmaya alttan alta, gizliden gizliye eşlik eden güzel yazma kaygısının Kant'a özgü olduğunu iddia etmiyor. Bu rahatsızlık, bu kaygı düşüncelerini yazmaya kalkan, başkaları okusun diye metin üreten herkeste var. Kant'a özgü olan şey bu kaygının Kant'la birlikte doğrudan felsefi bir kaygıya dönüşmeye başlaması ve üslupla ilgili problemlerin felsefi problemlerden ayırt edilemez hale gelmesi. Nancy'ye göre, Kant Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da soracağı sorunun tam tersini ısrarla sormuş, bu soruyu derinlemesine felsefi bir soruya dönüştürmüş olan filozof: "Neden böyle kötü kitaplar yazıyorum?" ve "neden güzel kitaplar yazmak isterdim?"[9]

Nancy aklın sınırlarını çizme çabasının kaçınılmaz olarak metnin sınırlarını çizme çabasıyla kesiştiğini, dolayısıyla Kant gibi eleştirel felsefeyi başlatmış bir filozofun aynı zamanda bir felsefe metninde doğrudan felsefi olanla "edebi" olanı birbirinden ayırma problemiyle yüzleşmek zorunda kaldığını, tam da bu yüzden kendi yazarlığını tartışmaya açtığını öne sürüyor ve bu iddiasını desteklemek için Kant'ın meşhur metinlerinin önsözlerinde, giriş kısımlarında ya da mektuplarında üslup sorununu ele aldığı (Kant okurlarının genelde pek üzerinde durma-

[9] *A.g.e.*, s. 28.

dığı) pasajları inceliyor. Önce Nancy'nin bazen hızlıca değinip geçtiği, bazen ayrıntılı olarak tartıştığı bu pasajlardan bir kısmını okuyalım ve Kant'ın "böyle kötü kitaplar yazmasını" nasıl mazur göstermeye ya da gerekçelendirmeye çalıştığını görelim.

1763 tarihli, *Tanrı'nın Varlığının Kanıtlanmasına Yönelik Olanaklı Tek Zemin*'in önsözüyle başlayalım. Kant burada okura tamamlanmış bir incelemeden çok bir taslak sunduğunu açıkça söylüyor ve çalışmanın bu haliyle "uzmanların sınamasına," "sanatçının son dokunuşuna" ya da "deneyimli ellerin" müdahalesine açık olduğunu itiraf etmekten çekinmiyor. Ama görünen o ki burada iki farklı müdahale, iki farklı dokunuş söz konusu. Bir yandan, Kant Tanrı'nın varlığına ilişkin sağlam bir kanıt (ya da sağlam kanıtlar) önerdiği iddiasında değil, kanıtın inşası için olanaklı tek zemini ya da uygun malzemeyi sunduğu iddiasında. Metnin okura vaat ettiği şey kanıt değil, zemin (*Demonstration* değil *Beweisgrund*). O halde Kant'ın düşüncelerinin felsefi olarak geliştirilmesi ve tamamlanması gerek. Diğer yandan, Kant düşüncelerini ifade etme tarzının aceleyle yürütülmüş bir yazım sürecinin izini taşıdığını da kabul ediyor, yani metin, metin olarak, biçimsel açıdan düzeltilmeye ve geliştirilmeye muhtaç. Kant'ın bu biçimsel yetersizliklere işaret etmek üzere yazdığı cümleler ise son derece ilginç:

> Burada sunduğum gözlemler uzun düşünüp taşınmaların sonucudur, fakat birtakım yükümlülükler buna gerekli zamanı ayırmamı engellediği için bu gözlemlerin sunulma tarzı tamamlanmamış bir metin niteliği taşımaktadır. [...] Benim durumumda, çalışmanın tamamlanmamış hali, ihmalkarlıktan çok kasıtlı bir vazgeçişten kaynaklanır. Amacım yalnızca bir taslak çıkarmaktı. Yine de daha deneyimli ellerin ayrıntıları tamamlaması, bütüne de daha tam bir düzenlilik kazandırması koşuluyla bu taslağın gerçekten mükemmel bir yapının inşasında kullanılabileceğine inanıyorum.[10]

[10] 2:66. Nancy'nin yorumu için bkz. J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. 32.

Kant önce metindeki biçimsel eksiklikleri yeterince zamanı olmamasına bağlıyor, ardından amacının yalnızca bir taslak çıkarmak olduğunu ve üslupla ilgili meseleleri kasıtlı olarak bir yana bıraktığını söylüyor, son olarak da deneyimli bir elin metnini düzeltmesinin son derece verimli sonuçlar doğuracağına işaret ediyor ve dolaylı olarak kendi deneyimsizliğini (belki yazar olarak yeteneksizliğini) kabullenmiş oluyor. Kısacası, aynı eksiklik aynı paragrafta birbiriyle çelişen üç farklı biçimde açıklanıyor![11]

Saf Aklın Eleştirisi'nin 1781 tarihli birinci önsözünde de benzer bir manzarayla karşılaşıyoruz. Kant önsözün ilk sayfalarında kitabın içeriğini (konusunu ya da ana sorunsalını) tanıttıktan sonra metnin biçimi üzerine konuşmaya başlıyor ve kesinlikle (*Gewissheit*) açıklığı (*Deutlichkeit*) birbirinden ayırıyor. Bir felsefe metninin kesinlik taşıması hiçbir kanaat içermemesi ve öne sürülen fikirlerin mutlak zorunluluğunun ortaya konmuş olması demek. Açıklık ise (*Saf Aklın Eleştirisi*'nde yetiler arasında yapılan ayrıma, anlama yetisi ve duyumsama ayrımına karşılık gelecek şekilde) yine ikiye ayrılıyor: Kavramsal ve görüsel açıklık.[12] Kant "kavramlara dayalı söylemsel

---

[11] Doğrusunu söylemek gerekirse, Nancy felsefi eksikliklerle biçimsel eksiklikler arasındaki fark üzerinde hiç durmuyor. Biçimsel eksikliklere yönelik açıklamalar arasındaki çelişkilere ise özellikle dikkat çekiyor.

[12] Bkz. A xv-xix. Buradaki ayrımları listeleyerek daha net hale getirebiliriz:

1. İçerik
2. Biçim (form)
2.1. Kesinlik
2.2. Açıklık
2.2.1. Söylemsel (mantıksal) açıklık
2.2.2. Görüsel (estetik) açıklık

Kant görüsel açıklığın örneklerle ve açıklayıcı ek bilgilerle ilgili olduğunu belirtiyor, ama söylemsel açıklığın tam olarak neye karşılık geldiğini söylemiyor. Kavramların yerli yerinde kullanılmasıyla yani terminolojik tutarlılıkla ilgili bir açıklık mı söz konusu, yoksa önermeler arası ilişkilerle yani mantıksal tutarlılıkla ilgili bir açıklık mı kastediliyor? İkincisi kastediliyorsa söylemsel açıklığın kesinlikten farkı ne?

(mantıksal) açıklığa" özen gösterdiğini söylüyor; görülere dayalı estetik açıklık, yani örneklerle ve ek açıklamalarla okurun metni takip etmesini kolaylaştırmaya hizmet eden açıklık ise âdeta söylemsel açıklıkla karşıtlık içinde. Estetik açıklığa fazlaca özen göstermek kavramsal açıklığı zayıflatabilir, çünkü örnekleri ve açıklamaları çoğaltmak metni gereksizce uzatabilir, bu da okurun bütünü bir çırpıda kavramasını, düşüncenin sistematik birliğini yakalamasını zorlaştırabilir.[13]

Kant metni yazarken bu konuda yaşadığı kararsızlıkları okurdan saklamıyor:

> Örnekler ve ek açıklamalar daima zorunlu gibiydiler, dolayısıyla da ilk taslakta bunlar gerçekten kendilerine uygun düşen yerleri doldurmuşlardı. Ama kısa sürede çalışmamın büyüklüğünün ve ilgilenmem gereken konuların çokluğunun farkına vardım ve bu konuların tek başlarına, kuru ve salt skolastik tarzda ele alındıklarında bile kitabımı yeterince hacimli hale getirdiklerini görerek kitabı sadece popüler açıdan zorunlu olan örnekler ve ek açıklamalarla daha da genişletmenin uygun olmayacağını düşündüm. Üstelik bu çalışma hiçbir biçimde popüler bir okumaya elverişli değildi, bilimle sahiden tanışık olanların ise okumalarının kolaylaştırılmasına ihtiyaçları yoktu ve bu her zaman hoş bir şey olsa da burada bizi amacımızdan uzaklaştırabilirdi.[14]

Popüler üsluba karşı skolastik üslup! Görüye karşı kavram! Kant burada filozofun yazarlığı konusunda net bir tavır almış görünüyor. Örneklere başvurarak, anlaşılır ve güzel biçimde yazmak elbette hoş (*angenehm*) bir şey. Ama metnin geniş kitlelerce okunabilmesi açısından zorunlu görünen bu

---

[13] İlginç olan, tam da şematizm kuramı sayesinde görüyle kavram arasında bir köprü kurmak isteyen bir felsefe kitabının metnin biçimsel özelliklerini tartışırken görüsel açıklıkla kavramsal açıklığı bu denli keskin biçimde karşı karşıya getirmesi.

[14] A xviii. Nancy'nin birinci önsözle ilgili yorumu için bkz. J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. 37-38.

estetik hoşluğa gerçek felsefe okurlarının ihtiyacı yok. Dahası, *Saf Aklın Eleştirisi* gibi devasa bir çalışma söz konusu olduğunda, kavramsal açıklığı güzel üslubun bozucu etkilerinden korumak ve skolastik bir dilin kuruluğuyla yetinmek neredeyse zorunlu hale geliyor.

Yine de Kant'ın son sözü güzel üsluba karşı çıkıp estetik kuruluğu korumak değil. Kant'ın Moses Mendelssohn'a yazdığı 16 Ağustos 1783 tarihli mektup üslupla ilgili kaygıların derinliğini gösteriyor:

> Yaklaşık olarak on iki yıllık bir düşünme sürecinin ürünü olsa da kitabı içeriğine büyük özen göstererek, ama üslup ve kolay anlaşılırlık konusunda daha az özenli davranarak aşağı yukarı dört beş ayda tamamladım. Şimdi böyle davrandığım için pişman değilim, çünkü kitabı daha popüler hale getirmek için erteleseydim muhtemelen hiçbir zaman bitiremeyecektim, oysa çalışma bir kez kabaca ortaya konduktan sonra zayıflıklar yavaş yavaş giderilebilir. Çünkü hem böyle bir yapıtı tamamlayıp hem parçalarının her birini pürüzsüzleştirecek, yumuşatacak, parlatacak kesintisiz bir çaba göstermek için fazlasıyla yaşlıyım. Kuşkusuz, zor olan noktaların her birini açık hale getirebilirdim, ama daha ayrıntılı bir sunumun yapıtın hem açıklığını hem sürekliliğini zayıflatacağı yönünde sık sık kaygıya kapılıyordum. Bu yüzden, söylediklerim umut ettiğim gibi yavaş yavaş anlaşılır hale geldikten sonra ileri bir tartışmada bu konuyla ilgilenmek niyetiyle bundan vazgeçtim. Çünkü kendini bir sisteme adamış ve onun kavramlarına alışmış bir yazarın okura karanlık, belirsiz ya da yeterince gerekçelendirilmemiş gelebilecek şeyleri tahmin etmesi her zaman mümkün değildir. Pek az insan kendi adına düşünüp aynı zamanda da kendini başkalarının yerine koyabilecek ve üslubunu herkese uygun düşecek şekilde ayarlayabilecek kadar talihlidir. Sadece bir tane Mendelssohn var.[15]

[15] 10:345. Nancy'nin Mendelssohn'a mektupla ilgili yorumu için bkz. J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. 36.

Görüldüğü gibi, Kant güzel yazma ve herkes tarafından anlaşılır akıcı bir metin ortaya koyma kaygısını bir yana bırakmış değil. Öte yandan, bu kaygıya tamamen teslim olmanın "yapıtın hem açıklığını hem sürekliliğini zayıflatacağı" yönünde bir başka kaygı da taşıyor. Bu iki kaygıyı dengelemek, yani hem iyi felsefe yapıp hem güzel yazmak pek az insana bahşedilmiş bir mutluluk. "Kendi adına düşünmek" için filozof olmak gerek, ama Nancy'nin işaret ettiği gibi, "kendini başkalarının yerine koymak," kavramsal olmayan (anlama yetisine değil, imgeleme dayanan) bir evrenselliğe yönelmek için de sanatçı olmak gerek. Bir felsefe kitabı felsefeye özgü kesinliği sergilemenin yanı sıra bir sanat yapıtı gibi evrensel erişilebilirliğe de sahip olmalı. Yine de hem filozof hem sanatçı olacak kadar talihli değilsek ve bu iki kaygıdan biri diğerine feda edilecekse ağır basacak olan yan sistematik bütünlük ve kavramsal sağlamlık.

Kant'ın üslupla ilgili bocalamalarını yansıtan pek çok başka metin alıntılamak mümkün. Ama Nancy'nin özellikle üzerinde durduğu bir metne, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci önsözüne geçmeden önce Kant'ın biçimsel problemlerle ilgili görüşlerini genel olarak madde madde ortaya koymak daha aydınlatıcı olabilir:

1) Kant daima içerikle biçim arasında net bir sınır çizmeye çalışıyor ve biçimle ilgili sorunların önemli olsalar da son kertede ikincil olduklarını vurguluyor. Önemli olan, düşüncenin kendisi, taşıdığı sistematik bütünlük, sergilediği kesinlik.
2) Ama içerik-biçim ayrımı ne denli keskin bir dille ortaya konmuş olursa olsun, içerikle ilgili kaygılar biçimle ilgili sorunların tartışılmasını da büyük ölçüde belirliyor. Dahası içerik-biçim ayrımının üslupla ilgili tartışmalara yansıdığını söylemek mümkün. Kant iki farklı tipte biçimsel sorunu birbirinden ayırıyor. Söylemsel ya da mantıksal açıklıkla ilgili biçimsel

sorunlar doğrudan içerikle ilişkili olduğu için temel önem taşıyor. Kant bu türden bir açıklığı yakalamak için büyük çaba sarf ettiğini söylüyor. Görüsel ya da estetik açıklıkla ilgili biçimsel sorunlar ise metnin geniş kitleler tarafından kolayca anlaşılabilir olmasıyla ilişkili olduğu için ikinci plana atılabiliyor.

3) Kant neden doğrudan içerikle ilgili olmayan biçimsel sorunlarla yeterince ilgilenmediğini, yani neden güzel yazmadığını açıklamak için *bazen* bir dizi (birbiriyle çelişen) açıklama sunuyor: Yaşlanmış olması, başka işler yüzünden yeterince zaman bulamamış olması, güzel yazma konusunda yeteneksiz olması vb. Kısacası, Kant güzel yazma konusunda belli bir kaygı taşıdığı halde şu ya da bu sebepten ötürü yeterince güzel yazamamış olduğunu kabulleniyor ve bir gün usta bir yazarın (belki Mendelssohn'un?) metni gözden geçirerek üslup sorunlarını çözebileceğini ima ediyor.
4) Öte yandan, Kant *bazen* güzel yazmamasının bilinçli bir tercihten kaynaklandığını, ayrıntılara ilişkin sorunlara fazla odaklanmanın metnin felsefi bütünlüğünü tehdit edebileceğini de söylüyor. Güzel yazmak bir metni anlaşılır kılmak bir yana o metnin sürekliliğini zayıflatabilir, düşünceler arasındaki bağlantıları bulanıklaştırabilir. Ama durum buysa belki artık usta bir yazarın metne müdahale etmesine ve üslup sorunlarını çözmesine de ihtiyaç yok demektir.

İkinci Önsöz: Matematiğin Zırhı, Felsefenin Zarafeti

Nancy az önce üzerinde durduğumuz pasajların hepsine ve benzer başka pasajlara değinse de okumasının merkezine *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 1787 tarihli ikinci önsözünü yerleş-

tiriyor. Nancy'ye göre, Kant bu metinle filozoflar arasında âdeta bir "ikinci önsöz" geleneği başlatmış durumda. Hegel'in *Mantık Bilimi*'ne, Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü*'ne, Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'na yazacağı ikinci önsözlerde tekrar tekrar karşımıza çıkacak olan bir tema ilk kez açıkça bu metinde geliştiriliyor: Yazar, kaleme almış olduğu felsefe metninin ikinci basımı sırasında metne dönüp bakıyor ve onu bu kez felsefe literatürünün bir parçası olarak, anlaşılırlığı, akıcılığı, okunaklılığı, popülerliği ya da popüler olamayışı, kısacası biçimi açısından değerlendiriyor.[16]

Peki neden Nancy için bu kadar önemli "ikinci önsöz"? Aslında Kant ikinci önsözde de önceki metinlerde karşımıza çıkan kararsızlıkları tekrarlıyor: *Saf Aklın Eleştirisi*'nde hâlâ düzeltilecek çok şey var, zaten bu yüzden Kant ikinci baskıda pek çok değişiklik yapmış, ama bu eksikliklerin hiçbiri doğrudan metnin felsefi içeriğiyle ilgili değil ("Önermelerin kendilerinde ve kanıtlanışlarında, ayrıca kitabın planının formunda ve bütününde değiştirilmesi gereken hiçbir şey bulamadım"[17]), yakında altmış dört yaşına basacak olan Kant'ın metnin içeriğinden ziyade sunuluşuyla ilgili zayıflıkları giderecek zamanı yok, yine de Kant güzel yazma konusunda kendisinden daha yetenekli kişilerin bu sorunları çözebileceğine inanıyor vb. Ama ikinci önsözde, bütün bunların yanı sıra, bütün bunların ötesinde, yeni bir unsurla, felsefe metinlerinin neden kaçınılmaz olarak bu türden zayıflıklar taşıdığı konusunda olası bir açıklamanın ilk adımıyla karşılaşıyoruz:

> Bir felsefi çalışma her noktasında bir matematik incelemesi gibi zırhlı olamaz, dolayısıyla sistemin yapısı birliği bakımından en küçük bir tehlike altında olmasa bile çalışma şu ya da bu bakımdan itiraza açık olabilir. Az sayıda insan yeni bir sistemle içli dışlı olmalarını sağlayacak kıv-

---

[16] Bkz. J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. 40, dipnot 15.

[17] B xxxvii.

> rak zekaya sahiptir, daha da az sayıda insan ise yenilikler karşısında duyulan genel rahatsızlığa kapılmayıp bunu yapmaya istekli olur. Tek tek pasajlar bağlamlarından koparılıp birbirleriyle karşılaştırıldıklarında, her metinde, özellikle de bunun gibi serbest bir üslupla yazılmış bir metinde görünürde pek çok çelişki ortaya çıkacaktır. [...] Yine de bir teori yeterince sağlamsa önceleri onu büyük tehlike altında bırakıyor görünen etki ve tepkiler zamanla onun köşeli yanlarını gidermeyi ve eğer tarafsız, kavrayış sahibi, sahiden popüler insanlar bu işi üstlenirlerse kısa sürede gereken zarafeti kazanmasını sağlayabilir.[18]

Felsefe, matematik gibi zırhlı (*gepanzert*), onun kadar iyi silahlanmış, onun kadar korunaklı olamaz... Bunu söylediğimiz andan itibaren içerikle biçim arasında net bir sınır çizmenin hiç de kolay olmadığını, üslupla ilgili sorunların sadece üslupla ilgili olmayabileceğini kabul etmiş oluyoruz. Filozofun yaşlanmış olması, güzel yazma becerisinden yoksun olması ya da yeterince zamanının olmaması, bu yüzden de metnin felsefi içeriğine uygun bir biçim kuramaması değil asıl sorun. Felsefe tam da felsefe olduğu için (yani matematik gibi olmadığı için) felsefi düşüncelerin ortaya konuşu daima belli bir kırılganlık sergileyecek, felsefe metni daima itirazlara açık kalacak, daima çelişik gibi görünen pasajlar barındıracak, "gereken zarafet" (*die erforderliche Eleganz*) hiçbir zaman tam olarak yakalanamayacak.

Peki felsefeyi matematik karşısında bu denli kırılgan hale getiren şey nedir, matematiğin gücü nereden geliyor? Nancy bu sorunun yanıtını *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sonlarında, "Dogmatik Kullanımı Bakımından Saf Aklın Disiplini" başlıklı bölümde buluyor. Nancy'yle birlikte, Kant'ın felsefi bilgiyi matematiksel bilgiden nasıl ayırdığını okuyalım: "*Felsefi* bilgi kavramlara dayalı *rasyonel bilgidir*, matematiksel bilgi ise

---

[18] B xliv. Nancy'nin ikinci önsözle ilgili yorumu için bkz. J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. 40-44.

kavramların *inşasına* dayalı rasyonel bilgidir. Ama bir kavramı *inşa etmek* ona karşılık gelen görüyü *a priori* sergilemektir."[19] Matematik (ve fizik) felsefe için ayrıcalıklı bir model olarak kalsa da burada matematiği kesin biçimde felsefeden ayıran sınırı keşfediyoruz: Matematik kavramlarını empirik olmayan görülerle inşa ederken felsefe bunu yapamıyor. Matematik tekil bir nesneye (örneğin bir üçgene) ilişkin *a priori* görüyle kavramın genelliğini örtüştürebilirken felsefenin kavramları olanaklı empirik deneyimlerin sentezine karşılık geliyor. Kısacası, aklın "görüsel kullanımıyla" "söylemsel kullanımı" arasında indirgenemez bir ayrım söz konusu.[20]

Öyleyse ikinci önsözde matematikle felsefe arasındaki karşıtlığa örtük bir gönderme yapılarak felsefe metninin her açıdan "bir matematik incelemesi gibi zırhlı olamayacağının" itiraf edilmesi Kant'ın üslupla ilgili sorunları tartışırken değinip geçtiği bir noktadan ibaret değil. "Önsözdeki bu değini," diyor Nancy, "aslında *Eleştiri*'de ortaya konan *en temel* paylaşıma karşılık geliyor, yani bir bakıma *eleştirinin* kendisine karşılık geliyor."[21] Neden böyle? Çünkü sadece ve sadece matematik kavramla ona karşılık gelen saf görüyü birlikte sunma gücüne sahip. Oysa eleştiri öncesi felsefe (sözcüğün olumsuz anlamıyla "metafizik") tam da matematikle felsefe arasındaki bu ayrımın yadsınışına dayanıyor ve felsefenin matematiğe özgü bir gücü haksız yere sahiplenmesinden doğuyor. Eleştirel ya da aşkınsal felsefe ise matematiğin aksine felsefenin kendi kavramlarını inşa edemeyeceğinin kabullenilmesiyle başlıyor.

---

[19] A 713 / B 741.

[20] Kuşkusuz, matematikle felsefe arasında böyle bir ayrıma gidebilmek ve matematiği felsefe için erişilmez bir modele dönüştürebilmek için, Nancy'nin de işaret ettiği gibi, matematiğin bir dil, bir söylem, bir yazı olduğunu, dolayısıyla matematiğe özgü belli bir üsluptan söz edilebileceğini baştan reddetmek gerek. Bkz. J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. 66.

[21] *A.g.e.*, s. 42.

Söylem doğrudan saf görü olarak sunulması olanaksız olan şeyin metin olarak sunulması, dolayısıyla tam olarak sunulamaması demek. O halde, bir adım daha ileri gidip şunu da öne sürmek mümkün: Eleştirel felsefe felsefenin metinselliğiyle yüzleşmesi demek. Nancy bu yüzleşmenin felsefe tarihinde Kant'la birlikte gerçekleşen dönüşümün vazgeçilmez bir boyutu olduğunu düşünüyor:

> Felsefe içinde (ama sahiden *içinde* miyiz, *nasıl* gerçekten içinde olabiliriz?) belki de ilk kez –en azından bu biçimiyle ya da bu biçimsiz açıklamalar silsilesiyle ilk kez– bir filozof yazar olmak istiyor. Filozof *filozof olarak* yazar olmak istiyor. Ya da felsefe filozofu yazar olmayı arzulamak zorunda bırakıyor.[22]

Filozof felsefe yapmak için yazar olmak zorunda, çünkü felsefe yapmanın başka yolu yok. Matematiğin aksine, felsefe yapmak felsefi bir söylem üretmekten (aklın "söylemsel kullanımıyla" yetinmekten) geçiyor. Kant'tan itibaren, Kant'la birlikte, "nasıl felsefe yapmalıyız?" sorusu "bir felsefe söylemsel olarak nasıl sunulur?" ya da "bir felsefe metni, bir felsefe kitabı nasıl yazılır?" sorusuyla iç içe geçmeye başlıyor. Matematik Kant'ta ve Kant'tan sonra kesin bilgi için bir model olmayı sürdürecek olsa da felsefe artık matematik gibi olamayacağının farkında. Başka bir deyişle, felsefe ya da ontoloji artık bir kitap olduğunun farkında.[23] Kant'ın ve Kant sonrası filozofların sık sık (tam da ikinci önsözlerde) üslupla ilgili kaygılarını dile getirmeleri, kendi metinleri üzerinde düzeltmeler yapmaları, baskı hatalarıyla ya da çeviri problemleriyle ilgilenmeye başlamaları bu farkındalığın bir göstergesi değil mi?

Burada iki noktayı netleştirmeye çalışmamız gerek. İlk olarak, Nancy'nin az önce altını çizdiğimiz farkındalığın

---

[22] *A.g.e.*, s. 54.

[23] *A.g.e.*, s. 52: "*Saf Aklın Eleştirisi* kendisini bir 'yapıt' olarak kavrayan ve belirleyen ilk felsefe *incelemesidir*."

Kant'la birlikte felsefe sahnesine girdiğini iddia ederken biraz aceleci davrandığı izlenimine kapılabiliriz. Felsefenin en azından Platon'un sofistlerle polemiğinden itibaren kendi sunuluşuna ilişkin bir kaygıyı sürekli beraberinde getirdiğini söyleyemez miyiz? Aslında Nancy de Kant'ın felsefe geleneğini "tekrar ettiğini" kabul ediyor. Ama üslupla ilgili geleneksel kaygıların Kantçı tekrarı bir çeşit radikalleştirme de içeriyor. Kant'tan önce felsefenin sunuluşuna ilişkin problemler dışsal ve ikincil bir konuma sahip. Geleneksel felsefenin hakikat anlayışı düşüncenin nesnesiyle uygunluğuna odaklanıyor, düşüncenin kendini nasıl sunduğuyla, ifadenin düşünceye uygunluğuyla ilgili problemler bu çerçevede ancak ikincil bir önem taşıyor. Oysa Kant'la birlikte düşüncenin nesnesine uygunluğu problemi yerini bu uygunluğun koşullarına ilişkin, nesnenin kendini düşünceye uygun biçimde sunmasını olanaklı hale getiren senteze ilişkin probleme bırakıyor.[24] Nancy'nin yorumu boyunca yer yer başvurduğu tersine çevirmelerden birini kullanarak dile getirecek olursak, felsefe "*sunuluş olarak* (fenomen olarak) *şeyin düşüncesi*" haline geldiğinde "*düşüncenin sunuluşu*" da ikincil ve dışsal bir mesele olmaktan çıkıyor, temel felsefi sorunun ta kendisine dönüşüyor.[25] Geleneksel denebilecek üslup sorununun Kant'la birlikte geçirdiği dönüşüm işte bu.

İkinci olarak, bu dönüşümle birlikte tam olarak neyin dönüştüğünü sorabiliriz. Felsefenin kendi söylemselliğinin, kendi metinselliğinin farkına varması, dolayısıyla filozofun aynı zamanda yazar olması ne demek? Bu soruya Nancy'nin getirdiği yanıt şu: Filozofun aynı zamanda yazar olması felsefenin felsefi olmayan bir şeyi (yazarlığı, "edebiyatı") dışsal bir unsur, bir eklenti olarak değil, kurucu bir bileşen olarak bünyesinde barındırmaya mahkûm olması demek. Felsefenin matematik gibi olamaması, edebiyat gibi olması, edebi-

[24] *A.g.e.*, s. 72-75.

[25] Bkz. *A.g.e.*, s. 79.

yata indirgenmeksizin edebiyattan tam olarak kendini ayıramaması...[26] Nancy'nin *Le Discours de la syncope*'u yazdığı sıralarda, yetmişli yılların ortalarında Fransız felsefe sahnesini işgal eden karar-verilemezlik tartışması kaynağını işte burada buluyor. Bir yanda sistemin yapısı ve birliği var, diğer yanda ise "gereken zarafet," arzu edilen ama bir türlü yakalanamayan, sistemin yapısı ve birliğini olduğu gibi yansıtması beklenen üslup. Eleştirel felsefe felsefenin konumunu, yerini belirsizleştirmek pahasına bu iki heterojen unsurun ilişkiye girmesini zorunlu kılıyor: "Söylenebilecek tek şey felsefenin –âdeta matematikle edebiyat arasındaki belirsiz bir alana savrulmuş felsefenin– açıkça ayırt edilemez hale geldiği ve ayırt edilmeyi arzuladığı..."[27]

Nancy, Kant'ın hiçbir zaman doğrudan irdelemediği ama yapıtını baştan sona kateden bu ayırt-edilemezlik temasının izini sürmek için önsözlere ve mektuplara odaklanmakla kalmayıp *Nachlass*'ta yer alan bazı notları da anımsatıyor. Örneğin, 1778-82 yılları arasında (yani *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayımlanmasından hemen önce ya da hemen sonra) yazılmış bir notta Kant, Kallimakhos'un "büyük kitap, büyük kötülük," ya da "büyük kitap, büyük dert," "büyük kitap, büyük bela" şeklinde çevrilebilecek sözünü Yunancasıyla alıntılı-

---

[26] Metin boyunca edebiyatı yer yer tırnak içinde kullandım. Çünkü Nancy'nin *Le Discours de la syncope*'ta öne sürdüğü, burada üzerinde duramayacağımız büyük tezlerinden biri tür olarak edebiyatın tam da metin olduğunun farkına varan felsefenin kendini diğer metinlerden ayırmaya yönelik çabalarından (ya da en azından bu çabalarla aşağı yukarı eşzamanlı olarak) doğduğu tezi. Felsefi söylem henüz var olmayan bir edebiyattan ayrılarak, böylece kendi sınırlarını çizdiği gibi edebiyatın da sınırlarını çizerek kendisini kuruyor ya da kurmaya çalışıyor. Şunu da hatırlatalım: Nancy'nin iki yıl sonra, 1978'de Philippe Lacoue-Labarthe'la birlikte yazacağı *L'Absolu littéraire* kitabı bu tezi tamamlayacak ve Alman romantizmiyle birlikte modern edebiyatın tür olarak nasıl kurulduğunu gösterecek.

[27] J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. 55.

yor: "*Mega biblion: mega kakon.*"[28] MÖ III. yüzyılda yaşamış bir şair olan Kallimakhos kendi çağının koşullarında uzun şiire karşı kısa şiiri savunuyordu ve görkemli, epik konuları ele almak yerine geleneksel olmayan, pek işlenmemiş konuları ele almayı tercih ediyordu. Saf aklın eleştirisini yapmak gibi devasa bir felsefi hedefi olan Kant'ın Kallimakhos'un öğüdüne bağlı kalması ve büyük kitaptan vazgeçmesi mümkün değil elbette. Yine de Kant büyük kitabın büyük bela olduğunun, uzun yazmanın zarafetin feda edilmesi anlamına geldiğinin farkında. 3477 numaralı bir sonraki notta, gerilim daha da açık biçimde karşımıza çıkıyor:

1. Sistem ya da rapsodi
2. Sistemin zarafeti[29]

Kant hiç kuşkusuz rapsodiye karşı sistemden yanaydı, rapsodiden anladığı şey de rastlantısal biçimde bir araya getirilmiş, bütünlükten yoksun, dağınık düşünsel malzemeden, bir düşünce yığınından (*Aggregat*) ibaretti.[30] Bu durumda eleştirel felsefenin amacının düşünceyi rapsodiden kurtarmak ve ona sistematik bir bütünlük kazandırmak olduğunu söyleyebiliriz. O halde neden Kant "sistem ya da rapsodi" dedikten sonra "sistemin zarafeti" diye eklemek ihtiyacı duyuyor? Nancy'nin yorumunu izleyecek olursak, bir yandan, Kant sistematik bütünlüğün bedeli olarak büyük kitabı ve onun getirdiği zarafetten yoksunluğu kabulleniyor, ama diğer yandan, bir kez sistem ortaya konduğunda sistemin zarafeti, okunaklılığı, anlaşılırlığı da önem kazanmaya başlıyor. Rapsodiye karşı sistemi savunmak, ama zarafeti de bir şekilde korumak müm-

---

[28] 16:861 (3476. not).

[29] 16:861. Nancy'nin bu iki notla ilgili yorumu için bkz. J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. 49-50.

[30] Örneğin Kant, Aristoteles'in kategoriler listesini bir "rapsodi" olarak görür ve Aristoteles'i dağınık, rastlantısal bir liste önermekle suçlar. Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi*, A 80-81 / B 106-107; *Prolegomena*, §39 (4:323).

kün mü? Felsefe metin olduğunun farkına vardığında yazara dönüşen filozofun önünde bulduğu soru bu.

Senkop Söylemi: Logodaedalus ve Kosmotheoros

Şimdi Nancy'nin Kant okuması sırasında gündeme getirdiği belli başlı kavramlara bakalım ve yarım kalmış projenin bütünlüğünü görmeye çalışalım. Nancy neden Kant'la birlikte ortaya çıkan yeni durumu "senkop söylemi" başlığı altında ele alıyor? Neden kitabın ilk cildi *Logodaedalus* altbaşlığını taşıyor, yazılmamış olan ikinci cildin altbaşlığının *Kosmotheoros* olması tasarlanıyor?

Nancy'nin kitabını İngilizceye çevirmiş olan Saul Anton, çevirisine yazdığı sunuş metninde senkop sözcüğünün Fransızcadaki farklı anlamlarına işaret ediyor ve patolojik, retorik ve müzikal üç anlamı birbirinden ayırıyor:

> Fransızcada, *avoir une syncope* her şeyden önce "kendinden geçmek," "bayılmak," "bilincini kaybetmek" ya da "göz kararması" anlamına gelir, hatta anlık olarak kalp durmasına maruz kalmak ya da kalp atım yetersizliği anlamına da gelebilir. İkinci olarak, *syncope* sözcüğün ortasındaki bir harfin düşmesini belirten, retorikle ilgili bir terimdir. Üçüncü olarak, bir müzik çizgisinin akışının kesintiye uğratılmasını belirten müzikal bir terim, yani senkoplama, genellikle cazla ilişkilendirilen bir form söz konusudur. [...] Öte yandan, konuşma diline daha yakın bir kullanımıyla *avoir une syncope* Fransızcada "kalp krizi geçirmek" anlamına da gelir.[31]

Nancy çoğu zaman bu üç anlamı birlikte devreye sokuyor olsa da sözcüğün patolojik anlamının baskın olduğunu söylemek mümkün: Kant'la birlikte, felsefi araştırma bir tür baş dönmesi tarafından koşullanmaya başlıyor. Nancy, kitap

[31] J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. xvi-xvii.

boyunca bu durumu farklı kavramlarla ilişki içinde, farklı şekillerde ifade ediyor. Bazen, bilinç kendi özdeşliğini ancak bir baş dönmesi içinde yakalayabilir hale geliyor. Üstelik bilincin kendine yönelişindeki geçici bir aşama, olumsuz bir moment değil burada söz konusu olan. Tıpkı *cogito* gibi senkop da anlık, noktasal doğasıyla bilincin kendini araştırmasına sürekli eşlik ediyor.[32] Bazen, Kant felsefesinin hedeflediği aşkınsal sentezin ancak bir senkop söylemi içinde ortaya konabildiği belirtiliyor, "sentez senkop geçiriyor" ya da "sentez senkopluyor."[33] Bazen, "filozof" ya da filozofun "el yazısı" senkopa uğruyor.[34] Bazen, "söylemin görünün senkopundan doğduğu" söyleniyor ya da "*saflığın kendisinin* senkopundan" söz ediliyor.[35] Bazen, senkop Kant'ın yüce analiziyle ilişkilendiriliyor ve "Eleştirinin Akıldaki yüce yırtılmanın –baş döndürücü, senkopa uğramış– analizi" olduğu öne sürülüyor.[36] Bazen, "felsefe kendi zemininde senkop geçiriyor, *kendini* böyle oluşturuyor," felsefi söylem "temeldeki bir senkop" sayesinde üretiliyor, "ontoloji kendi kendini senkopa uğratıyor."[37] Hatta Nancy metnin bir yerinde, senkopun herhangi bir öznesinin olmadığını belirtmek için, Lacan'ın bilinçdışından söz ederken kullandığı meşhur ifadeyi taklit ederek "*bu* senkopluyor" ("*ça* syncope") diye yazabiliyor.[38]

Nancy'nin "yapısökümcü" diyebileceğimiz yazım tarzı bu türden bir dağınıklığa ya da saçılmaya izin verse de *Le Discours de la syncope*'un ilk ve tek cildinde senkop tema-

---

[32] *A.g.e.*, s. 13.

[33] *A.g.e.*, s. 12. Bu örnekte de görüldüğü gibi, Nancy kitap boyunca *syncope* sözcüğüne başvurduğu kadar *syncoper* (senkoplamak) fiiline de başvuruyor.

[34] *A.g.e.*, s. 15, 27. Burada kastedilen şey filozofun üslubunun felsefi dilin anonimliği içinde kaybolup gitmesi ya da bastırılması.

[35] *A.g.e.*, s. 43, 68. Felsefenin matematiğin yaptığı şeyi yapamaması kastediliyor.

[36] *A.g.e.*, s. 71. Ayrıca bkz. s. 114.

[37] *A.g.e.*, s. 80, 91, 102.

[38] *A.g.e.*, s. 14.

sı temelde felsefenin sunuluşu bağlamında geliştiriliyor ve sözcüğün farklı anlamları bu bağlamda belli bir bütünlük oluşturuyor. Tekrar edecek olursak, Kant'la birlikte felsefenin matematik gibi "zırhlı" olmadığının keşfedilmesi felsefi sistemin ancak belli bir dil, belli bir söylem içinde ortaya konabilecek olduğunun keşfedilmesi anlamına geliyor. Nancy'nin yorumuna göre, bir yandan, Kant bu durumu kabul ediyor ve örneğin *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Dogmatik Kullanımı Bakımından Saf Aklın Disiplini" başlıklı bölümünde, felsefenin "tümeli (kavramlar yoluyla) soyut olarak ele almak zorunda olduğunu, oysa matematiğin onu (bireysel bir görüde) somut olarak yakalayabildiğini," bu yüzden de felsefenin matematikle "kardeşçe bir birlik" içinde olma umudundan vazgeçmese bile onunla "aynı düzeyde olmadığını" söylüyor.[39] Kısacası, felsefenin matematiği taklit etmeye kalkmaması gerek. Ama diğer yandan, aynı Kant 1786 tarihli *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*'nin önsözünün sonunda, "Bu incelemede matematiksel yöntemi tavizsiz bir kesinlikle izlememiş olsam da (bunu yapmak bu incelemeye harcadığım zamandan çok daha fazlasını gerektirirdi) yine de bu yöntemi taklit ettim" diyor ve bir kez daha "hünerli bir elin" müdahalesiyle çalışmasının mükemmelleştirilebileceğini vurguluyor.[40] Kısacası, ne olursa olsun, matematik felsefe için bir model olmaktan çıkmamalı. Felsefe matematiği hem taklit etmemeli hem taklit etmeli! Senkop söyleminin ya da senkopun ürettiği karar-verilemezliğin çarpıcı bir örneği.

Nancy, Kant'ın burada üzerinde duramayacağımız bir dizi başka metninin (*Prolegomena*, *Pratik Aklın Eleştirisi*, *Yargıgücünün Eleştirisi*, *Antropoloji*...) satır aralarını okuyarak filozofun olmak istediği şey (matematikçi-filozof) olamaması ve olmak istemediği şey (yazar-filozof) olmasının yarattığı baş dönmesinin boyutlarını açığa çıkarıyor. Matematik ma-

[39] A 734-735 / B 762-763.

[40] 4:478.

tematiksel olmayan yollardan, belli bir söylem üreterek, bir metin, bir kitap yazarak nasıl taklit edilir? Güzel yazma, etkileyici olma kaygısını bir yana bırakarak, her türlü üsluptan kaçınarak, "üslupsuz bir üslup" bulmaya çalışarak mı, yoksa felsefenin matematiğin zırhından yoksun oluşunu telafi edecek yeni bir üslup, felsefeye özgü bir söylemsel zarafet icat ederek mi? Popüler bir dilden uzak durup felsefe için olanaklı tek dilin kuru ve skolastik bir dil olduğunu kabullenerek mi, yoksa popülerliğin farklı türleri arasında bir ayrım yaparak ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci önsözünün sonunda sözü edilen "sahiden popüler insanlar"ın felsefeye akıcı, okunaklı bir dil kazandırabileceğini varsayarak mı? Felsefeyle yeteneği, dehayı, *Witz*'i, felsefenin söylemiyle "edebiyatı" (*Darstellung*'la *Dichtung*'u) karşı karşıya getirerek mi, yoksa bir tür felsefi yeteneği, dehayı, şiiri devreye sokarak, buna izin vererek mi? Nancy bu soruların peşine düşerek ve yanıtların karar-verilemezliğini açığa çıkararak ilerletiyor okumasını.

Bu yazının sınırları dahilinde, Nancy'nin okumasının ayrıntılarını ele almamız mümkün değil. Ama Nancy'nin ilk ciltte benimsediği okuma stratejisi hakkında genel bir fikir edinmek için, *logodaedalus* figürünün Kant'ta nasıl karşımıza çıktığına ve Nancy'nin bunu nasıl yorumladığına değinebiliriz. Kant, *Ahlak Metafiziği*'nin "Önsöz"ünde, bir kez daha üslup sorununu tartışırken teorik metinlerin anlaşılır bir dille yazılması gerektiği fikrini kabul edebileceğini, ama aklın kendisini eleştiri konusu yapmayı hedefleyen bir sistemin "hiçbir zaman popüler olamayacağını" söyledikten sonra filozofun kullandığı skolastik dille (okul diliyle) sözcüklerle oynayan laf cambazının dilinin birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulamayı ihmal etmiyor:

> Sözcüklerle kılı kırk yaran kişinin (*logodaedalus*) budalalığından nasıl dilbilgisi uzmanı sorumlu tutulamazsa aynı şekilde eğer *kendini beğenmiş kişiler* (kürsülerinden ya da popüler yazılarından) halka ancak okula uygun

> düşen teknik terimlerle hitap etmeye kalkarlarsa bunun suçu da eleştirel filozofa yüklenemez.[41]

Filozof düşüncelerini tam olarak yansıtacak dili bulmalı, gerekirse bu uğurda teknik, skolastik bir dil kullanmayı göze almalı, ama *logodaedalus* da olmamalı, sözcük üretmek için sözcük üretmemeli. Peki bu ikisini birbirinden ayıran sınır nereden geçiyor? Felsefenin teknik diliyle sözcük oyunlarından örülü dil, filozofun yazarlığıyla romancının, şairin, edebiyatçının yazarlığı, karmaşık düşünceleri anlaşılır kılmaya hizmet eden sahici popülerlikle göz boyamaya dayalı sahte popülerlik arasındaki sınır nereden geçiyor? Bu soruyu kesin biçimde yanıtlamak mümkün değil, çünkü felsefi olmayan bütün unsurları dışarıda tutacak, salt felsefi bir söylem inşa etmek mümkün değil. Bunun en açık göstergesi *logodaedalus* sözcüğünün kendisi. Neden Kant (alıntıda "sözcüklerle kılı kırk yaran kişi" diye çevirdiğim) Almanca *Wortklauber* sözcüğüyle yetinmiyor da parantez içinde Latince olarak *logodaedalus* diye açıklama yapma ihtiyacı duyuyor? Buna gerek var mı gerçekten? Bu açıklamanın kendisi sözcüklerden ve genel olarak dilden alınan zevki yansıtmıyor mu? Platon'un sofistlere karşı kullandığı, "söylev yapıcı" ya da belki "söylev mucidi" diye çevrilebilecek *λογοδαίδαλος*'un Latinceleştirilmiş haliyle karşı karşıyayız.[42] Kant *logodaedalus* sözcüğünü kullanarak sofistlere karşı Platon'un tarafını tutmuş oluyor, ama zaten Platon'un kendisi *λογοδαίδαλος* sözcüğünü kullanarak, yani ustaca bir dil kullanımından, bir tür söz cambazlığından sakınmayarak filozofla *logodaedalus* arasındaki sınırı bulanıklaştırmış durumda.

Nancy, işte bu tür gerilimlere odaklanarak, Kant'ın metinlerinde bu gerilimlerden beslenen örtük hattı izleyerek biri felsefeye özgü, diğeri felsefe dışı iki popülerlik, iki yetenek,

---

[41] 6:206 (ayrıca bkz. 16:823, 3417. not). Nancy'nin bu pasajla ilgili yorumu için bkz. J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. 59-60, 97-98.

[42] *Phaidros*, 266e'de Sokrates sofist Theodoros'u ve genel olarak sofistleri bu şekilde niteliyor.

iki deha, iki *logodaedalus* olduğunu göstermekle kalmıyor, bunların daima birbirleriyle karıştıklarını, iç içe geçtiklerini ve yazar-filozof Kant'ın kendisinin kaçınılmaz olarak sözcüğün bütün belirsizliğiyle *logodaedalus* olduğunu öne sürüyor. Eleştirel felsefe bağlamında düşüncenin sunuluşuyla ilgili tartışmanın sonunda Nancy'nin ulaştığı sonuçlar bunlar.

Peki bütünün eksik yarısı *Kosmotheoros* hakkında ne söyleyebiliriz? *Le Discours de la syncope*'un yayımlanmamış ikinci cildinde neler olabileceği üzerine tahminde bulunmamızı sağlayacak ipuçları var mı elimizde? Nancy, 2003'te kendisiyle yapılan bir söyleşide senkop sözcüğüyle tekrar karşılaştığında şöyle yanıt veriyor:

Evet, "senkop." Çok uzun zamandan beri sevdiğim bu sözcüğü karşıma çıkardığınız için teşekkür ederim. (Bu sözcüğü iki bölümden oluşması öngörülmüş bir kitabın başlığı haline getirmiştim, ilk bölüm tam da şair olmayan Kant üzerineydi, ikincisi ise asla yayımlanmadı (Üçüncü *Eleştiri*, analoji, sembol vb üzerine olacaktı bu bölüm). Senkop oldu: Bu ikinci cilt kısmi olarak birkaç denemeye dağıldı. Belki de baştaki planımın gerektirdiği şekilde, daha sistematik tarzda çalışmaya artık o kadar hevesli değildim.)[43]

Nancy senkop söylemiyle ilgili kitabının kendisinin de senkopa uğradığını ve ikinci cildin asla yazılmadığını söylüyor. Ama bu yazılmamış cildin içeriğinin kısmen de olsa çeşitli metinlere dağılmış olarak bulunabileceğini ekliyor. Elbette burada kayıp cildin peşine düşerek Nancy'nin Kant'la ilgili bütün yazılarını taramaya kalkmamız mümkün değil. Yine de Nancy'nin planını anlamak açısından önemli olabilecek üç kaynağa hızlıca işaret edebiliriz:

1) İlk bakışta tutarsızlık ya da belki dil sürçmesi gibi görünebilecek bir noktadan yola çıkalım. Nancy, 2003 tarihli söyleşisinde yayımlanmamış ikinci

[43] J.-L. Nancy, *Demande: Littérature et Philosophie*. Paris: Galilée, 2015, s. 171.

cildin yazılmış olsaydı "üçüncü *Eleştiri*," yani *Yargıgücünün Eleştirisi* üzerine olacağını söylüyor. Oysa *Le Discours de la syncope*'un ilk sayfalarından itibaren bize ikinci cildin konusunun "Kant'ın şematizm kuramı" olduğu söyleniyor.[44] İşaret etmek istediğim ilk kaynak burada bir tutarsızlık olmadığını görmemizi sağlıyor. Nancy, 1988'de yayımlanan "L'Offrande sublime" başlıklı makalesinde, Kant'ın yüce analiziyle şematizm kuramını birlikte ele alıyor ve senkop fikrini okumasının merkezine yerleştiriyor.[45] Nancy'ye göre, güzelin deneyimi imgelemle uyum içinde kendiyle örtüşen biçimin, figürün, imgenin deneyimi. Oysa yücenin deneyiminde imgelem belli sınırlar içinde sunulan bir figüre yönelmek yerine sunuluşun kendisinden, sunuluşun sunuluşundan etkileniyor ve senkopa maruz kalıyor. "Güzellikte," diyor Nancy, "uyum söz konusudur, yücede ise senkop vardır;"[46] "şemanın diğer ismi, eğer yüce isimlerden söz etmek mümkünse şemanın yüce ismi olan senkop."[47]

---

[44] J.-L. Nancy, *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, s. 7-8. Bu yazının başlarında da belirttiğim gibi, "bir felsefenin nasıl sunulacağı" sorusu ilk cildin, şematizm kuramıyla ilişkili olarak "bir felsefi sistemi bir arada tutan şeyin ne olduğu" sorusu ise ikinci cildin konusu olarak ilan ediliyor.

[45] Bkz. J.-L. Nancy, "L'Offrande sublime," *Du sublime*, Paris: Belin, 1988, s. 43-95. (Nancy'nin yanı sıra Courtine, Deguy, Escoubas, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Marin ve Rogozinski'nin makalelerinin yer aldığı bir derleme kitap bu.)

[46] *A.g.e.*, s. 75.

[47] *A.g.e.*, s. 76. Nancy'nin Kant okumasının iki yönünün de Heidegger'den ne denli etkilendiği açık. Bir yandan, *Kant ve Metafizik Problemi*'nin etkisiyle Nancy şematizm kuramına merkezi bir yer ayırıyor. Diğer yandan, yüce analizini irdelerken, "Sanat Yapıtının Kökeni" metninin etkisiyle yapıtı temelde bir sunuluş ya da beliriş olması bakımından ele alıyor. Zaten Nancy bu etkiyi hiçbir zaman saklamıyor ve hem *Le Discours de la syncope*'ta hem de Kant'la ilgili makalelerinde sık sık Heidegger'e göndermede bulunuyor.

2) *Le Discours de la syncope*'ta ortaya konan yaklaşımın arka planını görmemizi sağlayabilecek bir diğer metin Nancy'nin Philippe Lacoue-Labarthe'la birlikte kaleme aldığı 1978 tarihli *L'Absolu littéraire* (ya da Türkçesiyle *Edebi Mutlak*). Bu devasa kitabın "Le système-sujet" başlıklı açılış bölümü Alman romantizminin Kant'la ilişkisini irdeliyor.[48] Lacoue-Labarthe ve Nancy söz konusu bölümde senkop sözcüğüne başvurmasalar da aslında senkoptan söz ediyorlar: Kant aşkınsal estetikte kökensel görü (*intuitus originarius*) diye bir şeyin olamayacağını göstererek geleneksel anlamıyla özneyi yerinden ediyor, onu tözselliğinden koparıyor ve temsillerime eşlik eden boş bir forma, bir birlik ya da sentez işlevine dönüştürüyor.[49] Kendi kendisine görüsel değil, ancak söylemsel düzeyde erişimi olan, kendine yöneldiğinde senkopa uğrayan, felsefi sistemi de senkopa uğratan bir özne bu.
3) Son olarak, *kosmotheoros* figürü üzerinde duralım. Nancy, 1982'de Lyotard üzerine bir sempozyumda sunduğu, 1985'te yayımlanan "Dies Irae" başlıklı metninde kısaca söz ediyor *kosmotheoros*'tan.[50] Çıkış noktası *Opus postumum*'daki bir cümle: "Bir *kosmotheoros*, dünyanın bilgisinin unsurlarını *a priori* olarak kendisi yaratan, aynı zamanda dünyalı biri olarak bunlara dayanarak ide düzeyinde bir dünya görüşü inşa eden kişi."[51] Nancy cümleyi yorumlarken *Opus postumum*'un spekülatif bir idealizme kayma eğilimi barındırdığını, buna kar-

[48] Bkz. Ph. Lacoue-Labarthe ve J.-L. Nancy, "Le système-sujet," *L'Absolu littéraire*, Paris: Seuil, 1978, s. 39-52.

[49] Bkz. Ph. Lacoue-Labarthe ve J.-L. Nancy, 1978, s. 43-44.

[50] Bkz. J.-L. Nancy, "Dies Irae," *La Faculté de juger*, Paris: Minuit, 1985, s. 9-54.

[51] 21:31. Nancy'nin yorumu için bkz. J.-L. Nancy, *La Faculté de juger*, s. 33-34.

> şılık eleştirel felsefe açısından *kosmotheoros* figürünün var olamayacağını, çünkü dünyanın *a priori* bilgisinin dünya kavramının kendisine karşılık gelen görüyle birlikte inşa edilmesini gerektirdiğini, bunun da olanaksız olduğunu belirtiyor. Pratik akıl bir dünya vatandaşı, yani *kosmopolites* olma ideali taşıyabilir, ama akıl *kosmotheoros* olamaz.[52]

Bütün bu unsurları (belki Nancy'nin başka metinlerinden toplayacağımız malzemeyle zenginleştirerek) bir araya getirmeyi denesek hangi sonuçlara ulaşırız? Kant'la birlikte, felsefe bir tür baş dönmesi içinde kendi metinselliğiyle karşılaşıyor ve ontoloji bir kitaba dönüşüyor, çünkü (en azından Kant'ın kavradığı haliyle) matematiğin aksine felsefe kendi kavramlarını saf görülere dayandırma gücünden yoksun. Felsefe, felsefe olmayanla ("edebiyatla") arasındaki sınırı bulanıklaştırmak ve karar-verilemez kılmak pahasına bir söylem olarak üretilmek zorunda. Kant'ın önsözleri ve ikinci önsözleri kadar şematizm kuramı ve yüce analizi (yani kavramın görüyle buluşmasını ya da buluşamamasını tartışan metinler) de bu baş dönmesinin izini sürebileceğimiz yerler.

Peki *Le Discours de la syncope*'un ilk cildinde Kant'ın son kertede kendine rağmen *logodaedalus* olduğunu öne süren Nancy ikinci cildi yazmış olsaydı Kant'ın kendine rağmen *kosmotheoros* olduğunu da söyleyecek miydi? İkinci cilt yazılmadığına göre bu sorunun yanıtını hiçbir zaman bilemeyeceğiz.

---

[52] Nancy'nin çok daha serbest ve Kant'tan görece bağımsız biçimde *kosmotheoros* kavramına başvurduğu bir metin için bkz. J.-L. Nancy, "Espace: confins," *Le Sens du monde*, Paris: Galilée, 1993, s. 61-67. Ayrıca *Le Discours de la syncope*'tan bir yıl sonra, Nancy'nin sunuş yazısıyla yayımlanan ve metin olarak felsefe problemini yine Kant üzerinden tartışan, üstelik şematizm kuramını metinsel bir şematizm önererek geliştirmeyi deneyen bir çalışma olduğunu belirtelim. Bkz. J.-L. Galay, *Philosophie et invention textuelle. Essai sur la poétique d'un texte kantien*, Paris: Klincksieck, 1977.

Kaynakça

Derrida, J. (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris: Galilée.

Galay, J.-L. (1977). *Philosophie et invention textuelle. Essai sur la poétique d'un texte kantien*, Paris: Klincksieck.

Gratton P. ve Morin M.-E. (2015). *The Nancy Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Heidegger M. (2021). *Kant ve Metafizik Problemi*, çeviren K.H. Ökten, İstanbul: Alfa.

Kant, I. (1992). *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, çevirenler D. Walford ve R. Meerbote, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1993). *Opus postumum*, çevirenler E. Förster ve M. Rosen, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1996). *Practical Philosophy*, çeviren M.J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, çevirenler P. Guyer ve A.W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1999). *Correspondence*, çeviren A. Zweig, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2001). *Critique de la raison pure*, çevirenler A. Tremesaygues ve B. Pacaud Paris: Quadrige/PUF.

Lacoue-Labarthe, P. ve Nancy, J.-L. (1978). *L'Absolu littéraire*, Paris: Seuil.

Nancy, J.-L. (1976). *Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus*, Paris: Aubier-Flammarion.

Nancy, J.-L. (1985). "Dies Irae," *La Faculté de juger*, Paris: Minuit, s. 9-54.

Nancy, J.-L. (1988). "L'Offrande sublime," *Du sublime*, Paris: Belin, s. 43-95.

Nancy, J.-L. (1993). "Espace: confins," *Le Sens du monde*, Paris: Galilée, s. 61-67.

Nancy, J.-L. (2008). *The Discourse of the Syncope: Logodaedalus*, çeviren S. Anton, Stanford: Stanford University Press.

Nancy, J.-L. (2015). *Demande: Littérature et Philosophie*, Paris: Galilée.

XXIII

RANCIÈRE

Politikadan Estetiğe: Kant ve Rancière'de Duyulurun Anlamı

Mehmet Şiray

Todd May, "Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine" adlı Jacques Rancière ve Steven Corcoran'ın birlikte hazırladıkları Rancière'in yazılarından oluşan derleme kitap üzerine 2010 yılında yazdığı eleştiri yazısında, Rancière'in yazılarındaki iki uğraktan bahsediyor: Estetik ve politika. Bu iki tema Rancière'in yazılarında 80'lı yılların sonundan başlayarak bugüne kadar kendini göstermeye devam etmiştir. May'e göre Rancière'in yazıları 90'lardan sonra belirgin bir değişikliğe uğramıştır; yazılarındaki en temel farklılıklardan biri Rancière'in uyuşmazlık (*mésentente, disagreement*) ve dissensus arasında çizdiği sınırdır.[1] May, iki kavram arasındaki farkı şöyle özetliyor: Toplumsal düzenin iktidar dizgesinin kesintiye uğratılması ile o düzenin doğal ve olması gerektiği

[1] T. May, "Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine," Kitap Eleştirisi: *Notre Dame Philosophical Reviews*, Indiana: Notre Dame Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 3.

gibi olduğu yönündeki derin inancı ile beraber topyekûn ilgası.[2] Bu bakımdan dissensus, uyuşmazlık pratiklerini kapsasa da "bütün bir algısal ve kavramsal düzenin olumsallığının," Rancière'in duyulurun dağıtımı dediği türden bir olumsallığın, açığa vurulması anlamına geliyor. Bu yazıda May'i takip ederek, Rancière'in estetik ve politika üzerine düşüncelerini duyusallığın dağıtımına yöneltilen itirazlar olarak okuyacağım. Duyusallığın dağıtımı ve buna yönelen itirazlara geçmeden önce Rancière'in estetik ve politika arasında kurduğu bağlantı üzerinde durmamız gerekmektedir ki kanımca bu bağıntı duyumsamanın politikası üzerinde temellenmektedir. Jacques Rancière'in siyaset ve estetik ilişkisi üzerine kurduğu duyumsamanın politikasının temel taşlarının Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "transandantal estetik" ve *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin "güzelin ve yücenin analitiği" bölümlerindeki düşünceleriyle yakından ilişkili olduğunu düşünüyorum. Bu çerçevede, ilerleyen satırlarda Rancière'in uyuşmazlık (*disagreement*), *dissensus* ve duyulurun dağıtımı (*le partage du sensible*) kavramlarını Kant'ın estetik deneyim kavrayışıyla ilişkilendireceğim.

1. Duyusallığın Dolayımsızlığı

Estetiğin duyusal içeriği Kant'tan önce Alexander Gottlieb Baumgarten'dan başlayarak David Hume'un deneyimle doğrulanabilir estetik yargısına, İskoç ampirizminin "moral duyu" kavramına varıncaya kadar çeşitli biçimlerde mercek altına alınmıştır. Bu tartışmaların hemen hepsinde şu önemli soru dile gelmiştir: "Aklın kendisini duyusallığa karşıt bir şey olarak değil de bizzat duyular tarafından kurulmuş bir yapının düzenleyici ilkesi olarak" göremez miyiz?[3]

---

[2] *A.g.e.*, s. 4.

[3] H. Hünler, *Estetiğin Kısa Tarihi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011, s. 213.

David Hume, 1757 tarihli ünlü "Of the Standard of Taste" yazısında, duyumsamanın nesne ve aklın yetileri arasında bir uygunluk olduğu fikrine karşı çıkmaktaydı.[4] Zira, Hume'a göre, algı ile beğeni yetisi birbirinden ayrılmalıydı. Hume'a göre, beğeni duyumuzdaki hassasiyet farklı deneyimlere sahip olma, algılama ve gözlemleme tecrübemizden gelmektedir. Beğeni yetimiz için bir standart oluşturamamamızın sebeplerinden birisi tecrübe yoluyla içerik kazanan duyumsamadaki çeşitliliktir. Hume, bu görüşüyle kimi zaman çelişik görünebilecek, beğeni duyumuzun insan doğasına uygun genel prensipleri içerebileceğine dair bir başka düşünceyi daha dile getirir. Hume, beğeni duyusu gelişmiş *estetler*i bu genel prensipleri tanımlayabilme kapasitesine sahip kişiler olarak tanımlar, çünkü estetik deneyimin bütün çeşitliliğine rağmen bir standartlar kümesi her daim bulunabilir.

Baumgarten tarafından 1750-58 tarihleri arasında iki cilt olarak basılan *Aesthetica*, estetiği duyulur bilginin bilimi olarak tanımlayarak söze başlıyor. Rönesans sonrası gündeme gelen yeni bir yeti olarak beğeni yargısı ve onun duyulur içeriği modern hümanizma düşüncesiyle de neredeyse eş zamanlıdır.[5] On sekizinci yüzyılda hem Rasyonalistler hem de ampirist gelenekten birçok filozof mantık yoluyla edinilen bilginin yanında duyu izlenimlerinden gelen başka bir bilgi türü olduğunu düşünmekteydi. Bu bakımdan, Baumgarten'ın *Aesthetica*'sını metafiziğin ve insan bilgisinin alanını genişletmeye dair bir deneme olarak okuyabiliriz. Baumgarten açık ve seçik bilginin dışında duyu bilgisi (*cognitio sensitiva*) denilen bulanık bir bilgi türüne ve bu bilgi türünü araştıracak duyusal bilginin bilimi olarak da estetiğe işaret etmiştir. Yetiler "dünyadaki şeyler arasındaki ilişkileri"

---

4 D. Hume, "Of the Standard of Taste," *Art and Its Significance: An Anthology of Aesthetic Theory*, ed. S.D. Ross, New York: Sunny Press, 1994.

5 L. Ferry, *Homo Esteticus: Demokrasinin Çağında Beğeninin İcadı*, çeviren D. Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012, s. 26.

göstermeleri bakımından duyulur olan ile düşünülür olan arasında bir ortaklık zeminini mümkün kıldıkları gibi aynı zamanda insanın da yetiler ile donatılmış bir varlık olarak düşünülmeye başlanmasının imkânını sağlamışlardır.[6] Duyulur olanın bilgisinin öznede bir kapasite ya da yetenek (*facultas*) olarak ortaya çıkışının ilk sinyalleri Hume ve Baumgarten'ın estetik üzerine düşüncelerinde bulunmaktadır. Ampirizmin önemli savunucularından Francis Hutcheson duyumu, dışsal nesnelerin mevcudiyetiyle birlikte akılda ortaya çıkan fikirler olarak tanımlıyor.[7] Hutcheson doğa ve duyumsamanın kökenine ilişkin aklın (ve fakültelerin) duyumsamanın ortaya çıkışındaki pasif rolü üzerinde güzeli tanımlama gayreti içindeydi. Güzelin doğal içeriğinin kaynağı onun dışsal bir şey olarak duyumsanması zemininde ortaya çıkmaktaydı. Hutcheson duyumsamaya özel bir yer atfederek hem bir tür Platonculuktan kaçmayı hedefliyor hem de duyumsama zeminde bir ortaklık imkânına zemin hazırlıyordu. İşte hem Hutcheson hem de Shaftesbury'nin "moral duyu" kavramı, bu ortaklığı tesis etmek üzerine kuruludur. İngiliz ampirizminin sıklıkla dile getirdiği aklın kapasitelerinin deneyim üzerinde, yani duyumsama zemininde işlerlik kazanıyor olmaları estetik deneyime ayrıcalık kazandıran bir düşünce biçimidir. Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin başında beğeni yargısını bir ilgiden bağımsız olarak düşünmesini bu Platonculuk karşıtı geleneğin devamı olarak okuyabiliriz.

Kant beğeni yargısı üzerinden bir yandan öznel olanın kavramsal olandan ayrıldığını göstermeye çalışırken diğer yandan beğeni yargısı ile bütün çeşitliliği içinde kendine özgü bir yasallığı tesis etmeye çalışmıştır. Kant'ın estetik deneyimin doğasına ilişkin görüşlerinin ve bu bakışın eleş-

---

[6] *A.g.e.*, s. 97.

[7] F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Indianapolis: Libertyfund Inc, 2004, s. 19.

tiri projesi içindeki yerinin duyu ve duyumsamanın zeminine dair bize genel bir bakış açısı vereceğini düşünmekteyim. Eleştiri projesinin zemini insan bilgisinin imkânını sağlayan iki farklı ama birbiriyle ilişkili kaynak olan anlama yetisi ve duyusallıktan çıkmaktadır. Eleştiri projesi duyusallık üzerine düşünerek ve öncelikli olarak da uzay ve zamanı *a priori* formlar olarak belirleyerek ve buradan hareketle de bütün fenomenal nitelikteki nesneleri bu zeminden tanımlayarak başlamaktadır.[8] O zaman Kant'a göre estetik deneyimin mümkün olması demek öncelikli olarak tecrübenin *a priori* formalarının koşul olarak tanınması demektir. Bu bakımdan, Kant eleştiri projesinde duyusallığın transandantal felsefeye ait olduğunu söylemektedir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde nesnelerden çok nesneleri bilme tarzlarımızla ilgili olan, ki bu bilme tarzı *a priori* olarak mümkün olduğu koşulda, her bilmenin transandantal olarak adlandırılabileceğini söylüyordu. Kant'ın duyumsama doktrini olarak transandantal estetik, duyusallıkta verili olmayı nesnenin ortaya çıkış koşulu olarak öngörür.

Nesne bir bakıma öznede kurulan bir şeydir ve en nihayetinde düşünce görüyle ilintilidir.[9] Her ne kadar Kant'ın eleştiri projesi açısından duyusallığın düşünceyi öncelemesi ve *a priori* ilkeleri olması açısından transandantal felsefeye ait ise de duyusallığın etkilerden bağımsız düşünülemeyecek oluşu görüde ortaya çıkan *a priori* formları önceleyen ve belirleyen başka bir metafizik zemine bizi taşımaz. Kant'ın eleştiri projesinin bu yönü birçok bakımdan üçüncü kritiğin temelini oluşturan estetik deneyimin ortak zemini olarak önceden belirlenmemiş olmak ve bir ilgiden bağımsız olmak zemininde duyarlılık ve duyumsama üzerine bir kez

---

[8] J.G. Shurman, "Kant's Theory of The A Priori Forms of Sense," *The Philosophical Review* 8:1, 1899, s. 1-22.

[9] I. Kant, "Önsöz:" B19, *Critique of Pure Reason*, çevirenler ve ed. P. Guyer ve A.W. Wood, Londra: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1998, s. 111.

daha düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Güzel yargısını koşullayacak herhangi bir yasanın ya da koşulun olmaması da duyumsamanın neliğine ilişkin ahlak ve özgürlük üzerinden felsefi bir soruşturmayı gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte, belli bir kavramın altında yer almadan ya da genel bir yasanın emrine tâbi olmadan gerçekleşen duyumların evrensel iletilebilirliğe sahip olması ve böylelikle duyumsama da belli bir mutabakatın ortaya çıkışı, duyulurun ortaklığına dair bir başka tartışmaya daha bizi götürecektir. Kant'a göre, duyarlılığın formları görünüşlerin koşulu olmakla beraber kendinde şeylerin olanağının koşulları değillerdir, bununla birlikte duyarlılığımızın öznel koşulları fenomenal dünyayı biçimlendiriyor oluşumuzun bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Maddi dünyayı biz yaratmıyoruz ancak maddi dünya form olarak duyumsamada veriliyor.[10]

Kant'ın estetik deneyimi kendinden önceki felsefi geleneklerden farklı olarak ne sadece duyumsamanın ne de salt aklın önceliğine dayanır. İlgiden bağımsız, ne aklın ne de duyumun önceden belirlediği bir çerçevede beğeni yargısı hibrit bir deneyimdir. Estetik deneyim insanın akli kapasitesi yoluyla temsiller yaratabilmesi nedeniyle rasyonel duyumsamaya başvurması yoluyla da duyusaldır. Nitekim, duyusal olması, duyulara hitap ediyor olması, duyulardan besleniyor olması sanat eserini salt rasyonel olmaktan çıkarır. Davide Panagia gibi kimi çağdaş teorisyenler duyusal olanı sanatın akıldışı yönü olarak görürler, üstelik duyusal olmanın akıl dışılığı gerektirdiğini ileri sürerler.[11] Nesne ve özne arasındaki koşulsuz ilişki, yani kullanım ya da tüketim değeri açısından bir nesne ile ilişkilenmemek, bir inanç ya da kuvvetli bir motivasyonla nesneye bağlanmamak bizi salt duyusal bir deneyimle karşı

[10] I. Kant, *Gelecekte Bilim olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çevirenler I. Kuçuradi, Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 113-114.

[11] D. Panagia, *Political Life of Sensation*, Durham ve Londra: Duke Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 26.

karşıya bırakmaktadır. Herhangi bir koşulla sınırlandırılmamış oluşu nedeniyle ilgiden bağımsız estetik deneyimi özgürlükle doğrudan ilişkilendirilebiliriz. Panagia'nın "duyusallığın dolayımsızlığı" olarak adlandırdığı bu deneyim, estetik nesneyi uzlaşımsal ya da alışılmış değerler ağının dışında tanımlar.[12] Panagia'a göre, Kant'ın beğeni yargısına yüklediği anlam bağlam dışı ve sarsıcıdır. Kant'ın beğeni yargısının öznelliğin genelliğine vurgu yaptığına işaret eden yorumların aksine Panagia, Kant'ın estetik deneyimini bu düşüncelere aykırı bir çizgiye yerleştirmektedir. Ona göre Kant, daha en baştan bir ilke olarak estetik nesneyi tanımlamayı reddederek, estetik deneyimi önceleyen koşullara mesafe almaya çalışmıştır. Kanımca, Kant'ın yanıt aradığı soru şudur: Uzlaşımsal ortak bir zemin olmadan/varsaymadan estetik deneyimden alınan hazzın kaynağını nasıl açıklayabiliriz?

Estetik deneyim ilgiden bağımsız olduğu için onu doğrudan bir gelenek, bağlam ya da fonksiyonla açıklayamayız; o daha çok zamansallığa (ya da estetik deneyimin şimdiki zamanına) vurgu yapan bir deneyimdir. Estetik deneyimden gelen haz tam da izleyicinin estetik nesne karşısındaki pozisyonuna kenetlenmektedir; estetik nesnenin bizi ikna ediş biçimi ve ona karşı kayıtsız kalamama durumumuz, estetik hazzın kaynağına ilişkin bize bir ipucu verebilir. Kavram tarafından önceden belirlenmeden, özgür bir biçimde duyumsanan estetik deneyim benden bağımsız orada duran güzel bir nesnenin tecrübesine karşılık gelmez. Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin birinci bölümünün sekizinci kısmının başında estetik yargıların uzlaşımsal bir güzellik kavrayışına gönderimde bulunabileceğini söylemekle beraber, bu tür yargıları sübjektif beğeni yargılarından ayırmamız konusunda da bizi uyarıyor, çünkü estetik beğeni yargısı hoşlanma ve hoşlanmama temelinde yapılanmalıdır.[13] Yani estetik

[12] *A.g.e.*, s. 28.

[13] I. Kant, B19, s. 99.

beğeni bilişsel bir yargı değildir, duyumsamaya dairdir; estetik beğeninin estetik deneyimi önkoşul olarak gerektirmesi bu sebeptendir. Panagia'nın estetik deneyimi yasalığı aşan radikal bir deneyim olarak okuması şu açıdan çok ilginçtir, ona göre, beğeni üzerine bir genel geçerliğin olmasının ön koşulu subjektif beğeni yargısıdır, bu nedenle tikel yargılar olmaksızın evrensel geçerliği olan bir yargı mümkün olamaz. Panagia'ya göre, genel geçer bir estetik refleksiyonun imkânı beğeni yargısının ilgiden bağımsız ve dolayımsız bir deneyim olması koşuluyla mümkündür.

Kant, ilgiyi bir nesnenin varoluşunun temsili yoluyla duyulan hoşlanma olarak tanımlıyor.[14] Beğeni yargısı, üzerinde uzlaşılan bir haz nesnesini konu alan bir yargıdan olduğu gibi ahlaki ve siyasi olarak iyi olduğuna karar verilmiş ortak bir yargıdan da ilgiden bağımsız olması açısından farklıdır. Kant açısından ortaklık, yükümlülüklerin duyusal ve belli bir ilgi ile çevrili olmasını talep eder. Üzerinde mutabık olduğumuz iyi rasyonel olanın belli bir ilgi etrafında örgütlenmesinden oluşmaktadır. Bu bakımdan ilginin, ahlak yasası ve yükümlülükler açısından düşüldüğünde, insan edimlerine kılavuzluk ettiği düşünülebilir. Estetik yargıların dışındaki yargılarımızda duyusallık düşünceye bir şeyler eklemektedir ve bu yolla bilgi oluşmaktadır; zira Kant açısından bilgi başka türlü oluşamazdı. Anlama yetisi ve ahlak alanının yargı türünü oluşturan belirleyici yargılar özeli genel altında, bir kavram aracılığıyla düşünme bakımından bilgi üretirler. Yargı bu durumda görü ve kavramın hayal gücüyle sentezinden oluşmaktadır. Beğeni yargısının hoşlanma veya hoşlanmama yoluyla nesne ile ilgiden bağımsız bir ilişkiye geçmesi, estetik yargıları diğer yargılardan ayırmaktadır. Estetik deneyimin konusunu oluşturan yargılar reflektif yargılardır. Reflektif yargılar özeli belli bir kavram altında düşünmezler. Kant'ın bu iki yargı türünün sınırlarını keskin

[14] *A.g.e.*, s. 90.

bir biçimde ayırt etmesi başka can alıcı soruları da beraberinde getirmektedir. Öncelikli olarak duyulur olanın her iki yargı türünde nasıl farklılaştığını sormamız ve buradan yola çıkarak estetik yargıların duyulur olana ilişkin yeni bir konfigürasyon önerip önermediği üzerinde düşünmemiz gerekmektedir. Örneğin Hannah Arendt, Kant'taki bağlamıyla güzel yargısını sosyal yaşantının ya da örgütlenmenin işareti olarak okumaktadır.[15] Arendt'e göre, estetik ilgiden bağımsızlık öznelerarasılığa kapı aralamaktadır. Theodor Adorno da tıpkı Arendt gibi Kant'ın beğeni yargısını statükoya karşı eleştirel bir duruş olarak yorumlamaktaydı.[16] Kant'ın işaret ettiği gibi beğeni yargıları ilgiden bağımsız olmalarının yanı sıra sanki başkaları da benzer bir yargıya sahipmiş gibi tümel iletilebilirliğe sahiptirler. Yine de bu yargılar evrensel yargılar değildir, başkalarının estetik obje üzerinde hoşlanma veya hoşlanmaması üzerinde tahakküm kurmazlar; bu bakımdan zorlayıcı/belirleyici değildirler. Arendt'in yorumunu izleyerek estetik yargıların "-mış" gibi yaptıklarından dolayı topluluk fikrine açık olduğunu söyleyebiliriz. Bir bakıma reflektif yargı evrensel yargının boyunduruğundan bizi kurtararak başkaları ile iletişime geçebileceğimiz bir zeminin olanağına işaret eder. Bu belki de ilk iki kritikten farklı olarak bizi ütopyacı bir geleceğe doğru taşıyan subjektif ve diyalojik bir zemindir. Bu tutum, Kant'ın kendi döneminin burjuva ideolojisinin beğeni yargısını okuyucusuna dayattığı yönündeki kimi başka yorumları da boşa çıkaracaktır.[17]

Tarihsel ve sosyal olanın estetik yargıda nasıl açıldığı, çağdaş felsefenin en çok tartıştığı felsefi meselelerden bi-

---

[15] R. Beiner, "Hannah Arendt on Judging," *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1992, s. 7.

[16] T. Adorno, *Aesthetic Theory*, Londra: Continuum, 1997, s. 14.

[17] Bkz. T. Eagleton, *The Ideology of Aesthetics*, Basil: Blackwell, 1992, s. 14-5.

ridir. Estetik yargıyı belirleyen *a priori* koşulların sosyal ve tarihsel yaşantının ta kendisi olduğunu söyleyen Pierre Bourdieu gibi düşünürler açısından üçüncü kritikten ziyade birinci ve ikinci kritiğin sunduğu çerçeve daha elverişli bir felsefi *habitus* sağlamaktadır. Kuşkusuz üçüncü kritik, sosyal ve tarihsel olanın tekil deneyimler üzerinde başka biçimlerde etkili olabileceğini göstermesi açısından çok çarpıcı bir kaynaktır. Kant estetik yargıyı hayal gücünün özgür yasallığı üstünde bina etmektedir; bu açıdan estetik deneyim sosyal koşulları zorlayıcı, dönüştürücü ve hatta yıkıcı güçleri aktive eden bir kaynak olarak okunmalıdır. Özetle, başkanın tümel iletilebilir olarak geçici formunda temsili, reflektif yargının hem kendi üretildiği maddi koşulları hem de o koşulların aşılabilme imkânı üzerine bize yeni düşünceler üretme fırsatı sağlayabilir.

2. Duyulurun Dağıtımı

Bana öyle geliyor ki Rancière felsefesinin devindirici gücünün estetik ve siyaset arasında kurduğu yakın ilişki olduğunu iddia edersek filozofun düşüncelerini yorumlama yolunda yanlış bir patikaya sapmış olmayız. Rancière'e göre, sanat ve siyaset arasındaki ilişki sanat ile yaşamın birbiri içine geçmiş ilişkilerinin sonucudur.[18] Bu ilişki sanat ve politikaya dair teorileri içerdiği gibi "özgürleşme vaatleri ve düş kırıklıklarını" da içermektedir.[19] Estetik, Rancière için, "yapma tarzlarını, bu yapma tarzlarının görülürlük formlarını ve bunlar arasındaki ilişkilerin düşünülebilirlik kipi arasında, düşüncenin etkinliğine ilişkin belirli bir fikir içe-

[18] M. Şiray, "Jacques Rancière'de Sanat Siyaset İlişkisi Üzerine," *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji: Çağdaş Felsefenin Macerası I*, İstanbul: Belge Yayınları, 2016, s. 277.

[19] J. Rancière, *Görüntülerin Yazgısı*, çeviren A.U. Kılıç, İstanbul: Versus Yayınları, 2018, s. 143.

ren" bir nitelemedir.[20] Rancière, estetik düşüncesini "duyulurun dağıtımı" olarak adlandırdığı ortak bir alan üzerinden, hem bir ortaklığı hem de bu ortaklığın dışına çıkan payları göstererek anlatmaktadır. Rancière duyulurun dağıtımını kendi sözleriyle şu şekilde ifade etmektedir:

> Öyleyse duyulurun dağıtımı hem paylaşılan ortak bir şeyi hem dışlayıcı (*exclusive*, inhisari) payları saptar. Payların ve yerlerin bu bölüşümünün temelinde, mekânların, zamanların ve etkinlik biçimlerinin paylaşımı vardır; bu paylaşım ise bizzat ortak olanın katılıma nasıl uyum sağladığını ve herkesin bu paylaşımda nasıl payı olduğunu belirler.[21]

Duyulurun dağıtımı ortak bir mekândaki görünen ve görünmez olan payların zamansallığı ve mekânsallığından başka bir şey değildir. Bu bakımdan, Rancière'in estetiği duyulurun dağıtımı yoluyla anlatma teşebbüsü Hegel'in *Estetik Üzerine Dersleri*'nin (*Vorlesung über die Ästhetik*, 1820-29) başında bu başlığı neden uygunsuz bulduğuna yönelik açıklamasıyla kesişiyor gözükmektedir.[22] Hegel, sanat güzelliğinin sezgi (*intuition*), hayal gücü ve duyuya açılan bir yanı bulunduğunu dolayısıyla onu bilim olarak adlandırmanın doğru olmadığını söylemektedir. Hegel açısından sanat bir idenin tasarımını göstermenin dışında sanatın duyusal tasvirini, temsilini göstermektedir. Bu bakımdan estetik deneyim salt bir ide olarak ya da bir kavram altında düşünülemez. Rancière için estetik tıpkı Hegel'in de işaret ettiği gibi özel bir alanı temsil etmez; o daha çok bir duyumsama rejimi olarak tanımlanır. Estetik sanatların görülürlüğünün rejimidir. Hem Rancière hem Hegel estetiği bu şekilde kavramsallaştırarak onu tarihsel, toplumsal hayatın (deneyim alanının) merkezine doğru

---

[20] *A.g.e.*, s. 143.

[21] *A.g.e.*, s. 147.

[22] G.W.F. Hegel, *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, Cilt I, çevirenler T. Altuğ, H. Hünler, İstanbul: Payel Yayınları, 1994, s. x.

çekerler. Bu haliyle estetik toplumsal mücadelelerin ve onun türlü imgelerinin de ortasında olacaktır.

Rancière, estetik üzerine yazılarında üç büyük sanat rejimini (imajların etik rejimi, temsili rejim ve estetik rejim) inceleyerek, bu rejimlerde duyulurun nasıl dağıtıldığına ve neyin görülür neyin görülmez olduğuna nasıl karar verildiğini bizlere göstermeye çalışır. İmajların etik rejiminde, tiyatro ve yazının birer yapılandırma formları olarak düşünüldüğü bir sanat ve demokrasi anlayışıyla karşılaşmaktayız. Sanatlarda neyin tercih edilecek olduğu ve en genel anlamda sanatın neye hizmet ettiği kaygısı bu rejimde duyulurun dağıtımını belirleyen ana unsurlardan biridir. Platon'a göre, tiyatro sahnesi hem kamusal alana doğrudan bir müdahaledir hem de kurgusal olanın yeniden düzenlenişi olarak duyulurun dağıtımında önemli bir rol oynamaktadır. Platon, *Ion*, *Şölen* ve *Timaeus* diyaloglarındaki tavrının aksine, hakikatle ilgisi olmayan imgeler yarattığı için şiiri Devlet'ten kovarak, sanat ve siyaset arasındaki gerilime işaret eder. Temsili sanat rejimi duyulurun dağıtımında sanatları görülür yapan payları ön plana çıkaran rejimdir. Rancière'e göre, "temsili mantık siyasal ve toplumsal uğraşıların genel hiyerarşisiyle genel bir benzeşime gider."[23] Aristoteles, *Poetika*'da sanatı felsefenin dile getirebileceği bir simülasyon olarak düşünmektedir. Her şeyin güzel olması için akla uygun olması gerekir ilkesi duyulurun dağıtımına yön veren temel prensiptir. Rancière'in son belirlemesi estetik rejim olarak anılan daha çok bu adla ve değişik yönelimlerle modernizm ve sonrasının evrelerini bize gösteren rejimdir. Estetik rejim sanatın hayat içindeki dönüşümünden sanatın hayata özdeşliğine uzanan yaşam ve sanat arasındaki ilişkinin duyulurun dağıtımı yoluyla anlaşılır kılınmaya çalışıldığı rejimdir. Estetik rejim duyulurun dağıtımı yoluyla bir topluluk için neyin görülür

[23] J. Rancière, *Görüntülerin Yazgısı*, çeviren A.U. Kılıç, İstanbul: Versus Yayınları, 2018, s. 160.

neyin görülmez olduğunu belirlemeye çalışmak suretiyle hiyerarşik düzeni bozmaya çalışır; bu bakımdan, estetik rejimi tanımlayan en önemli özelliklerden biri buradaki stratejilerin öncellikle uyuşmazlıklar yaratarak mevcut sistemlerdeki *a priori* formlara saldırmasıdır. Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin Güzelin Analitiği bölümünde, güzel deneyiminin koşullarının anlama yetisi ve akıl tarafından belirlenmediğinin altını çizer. Tıpkı Arendt gibi Kant'ın *sensus communis*'i kavrama biçimini yeni bir toplumsal uzlaşının *a priori* koşulu olarak düşünebiliriz. Bu bakış açısı, Rancière'in estetik rejimin stratejilerini uyuşmazlık alanları olarak nitelendirdiği saptamasıyla paralel bir biçimde düşünülebilir; sonuç olarak, Rancière için güzel yargısı uyuşmazlık düşüncesi yaratarak yeni bir eşitsizlik zeminine (*sensus communis*) yol açmaktadır.[24] Rancière'e göre beğeni yargısının politik olması tam da bu çerçevede anlaşılmalıdır.

Estetik rejimin manifestosu Schiller'in *Estetik Üzerine Mektuplar*'da estetik durum dediği haldir. Schiller, bütün insanlık deneyimini bilgi edinme süreçlerine indirgeyen insanın aksine bütün bu alanı askıya alan başka bir deneyim alanından bahsetmektedir. Schiller'in birinci mektubunda dile getirdiği gibi bu deneyim alanı ahlak, duyusallık ve aklın hepsinin birden tek bir gerçekliğe dönüştüğü bir zamanı kapsar.[25] Alman Romantizminin bu yeni programı insanın asıl başlangıcını bu duyusal ve tinsel birliğin üstüne bina eder. Kant'ın *sensus communis* fikriyle ortaya çıkan ve estetik eğitim yoluyla şekillenen yeni bir cemaat fikri, Ranciere'in de iddia ettiği gibi hem estetiği hem de yeni bir siyasal devrimi tek bir potada sentezlemektedir. Estetik rejimin bu müzakereci tavrı zaman zaman birbiriyle çatışan iki temel

---

[24] M. Şiray, "Jacques Rancière'de Sanat Siyaset İlişkisi Üzerine," *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji: Çağdaş Felsefenin Macerası I*, İstanbul: Belge Yayınları, 2016, s. 287.

[25] F. Schiller, "Birinci Mektup," *Estetik Üzerine*, çeviren M. Özgü, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

görüş ile kendisine ifade bulmaktadır: Bunlardan ilki kendisini kamusal ile özel hayatın kesişmesinde tanımlayan ortak bir hayat formu öneren siyasal bir *avangardizm* diğeri ise sanatın hayata dönüşmesine karşı direniş sergileyen sanatsal *avangardizm*dir. Rancière'e göre, bugün güncel/çağdaş ya da siyasi sanat tartışmaları ya doğrudan bu çatışmadan kaynaklanmakta ya da bu çatışmayı bitirme arzusundan beslenmektedir.

Belki de Kant'ın bu tartışmalardaki rolü birbirine karşıt ya da ayrık olarak düşünülen estetik haz politikası ile iktidar politikası olarak anlaşılan sanat ve siyaset arasındaki ilişkilerin empirik açıdan aynı düzlemde gerçekleştiğini söylemesidir. Rancière'in temel tezlerinden biri siyasetin duyumsanabilir olanın dağıtımını yeniden düzenlediğidir. Bu yolla siyaset uyuşmazlık sahneleri yaratarak yeni nesnelerin ve öznelerin çıkmasına neden olur. Rancière'in estetiğin siyaseti olarak adlandırdığı duyumsamanın dağıtımı siyasetin süslenmesi değil, zamana ve mekâna müdahale etmek anlamında gerçekliğin dışa vurumudur. Bu gerçeklik aynı zamanda bize siyasetin estetiğini de operasyonel bir biçimde ele alma fırsatı verecek bir zemindir. Tam da bu aşamada Boris Groys'un uyarısını bir kez daha hatırlamakta fayda var sanırım. Groys bugün insanların gerçek hayattan bahsettiklerinde dile getirdikleri şeyin küresel medya piyasası olduğunu söylüyor.[26] Hem Groys'a hem de Rancière'e göre bu açmazdan çıkışın yolu rejimsel düşüncedir; bir başka deyişle, siyaseti ve sanatı eşitlik zemininde kavrama teşebbüsüdür. Rejimsel düşünce bize hem kıyas yapabilme hem de normatif beğeni kalıplarının (dolayısıyla normatif düşüncenin) dışına çıkma imkânını tesis edebilir.

Rancière'e göre siyasetin estetiğini de tıpkı estetiğin siyaseti gibi rejim düşüncesi ya da mantığıyla düşünmeliyiz.

---

[26] B. Groys, *Sanatın Gücü*, çeviren F.C. Erdoğan, İstanbul: Hayalperest Yayınları, 2014, s. 25.

Rancière siyaseti yeni bir yaşam pratiği ve düşüncesini düzenleyen ve onu yeniden tanımlayan görülürlük formları olarak tanımlıyor. Estetik bu bakımdan güzelliğe bir referans vermekten çok zamanı ve mekânı biçimlendiren görünen ve görünmeyeni, sözü, suskunluğu ve gürültüyü tanımlayan duyu alanı (*sensorium*) olarak tanımlanmaktadır. Rancière, politik eylemleri ise bu duyu alanlarına (yeniden) müdahale eden yapma biçimleri olarak tayin ediyor. İşte Rancière'in polis ve politika arasında yaptığı temel ayrım duyulurun dağıtıldığı (siyasetin estetiğinin tanımlandığı) tiyatro sahnesine dayanıyor ve bu sahneyi ön gerektiriyor. Polis rollerin ve adların dağıtıldığı kurumsal /hegemonik yapıyı temsil ederken politika başka bir sahneyi politik eylem yoluyla hayata entegre edilen sesi olmayanların, görülür olmayanların yer aldığı yeni bir eşitlik düzlemini imlemektedir. Politik eylemin kurgusal bir boyutta tanımlanıyor oluşu, yeni bir sahnelemeyi mümkün kılması, duyulurun dağıtımına bir itiraz olarak konumlanmasından çıkarılabilir. Polis, sözde eşitlik ilkesine dayanarak, eşitliği işlevsel bir biçimde kullanarak ve kimlerin bu eşitlikten pay almaları gerektiğine karar vererek sosyal ilişkileri düzenler. Bu bağlamdaki eşitlik ilkesi sözde bir eşitlik ve özgürlük vaadine dayanmaktadır. Kuşkusuz politika içinden çıktığı bu kurumsal örgütlenme biçimine tamamıyla yabancı değildir; politik olan bu anlamda ne polisten ne de siyasal olandan bağımsız bir biçimde var değildir. Polis ve politika birbirleri içine geçerek, devlet ve toplumu bir araya getiren "biçimler sistemi"ni kurar.[27] Bu bakımdan, polis ve politikadan bağımsız siyasal olanı kendinde ve kendi için tanımlamak mümkün değildir.

Deneyim alanını verili öznellik biçimleri yoluyla tanımlamak, politikanın ortaya çıkış koşullarına ters düşecektir. Rancière daha önce tayin edilmiş özneleştirme

[27] J. Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çeviren A.U. Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s. 13.

(*subjectivation*) yerine özneleşme (*subjectification*) kavramını önererek, politik eylemliliği deneyim alanında anlamayı önerir. Tam da topluluklar tarafından sessiz kalmaya zorlanmış fakir, evsiz, işçi, kadın, çocuk ve kuir gibi özneler bu süreçte eşitlik talebinde bulunacak ve sözde evrensel eşitlik ilkesini de tartışmaya açacaktır.[28] Rancière'e göre, özneleşme bu politik eylemliliğin genel adıdır ve en yalın haliyle özneleşme radikal bir uyuşmazlık halidir. Rancière, siyasal alanı politikanın üç farklı sahnelenme tarzıyla anlatmaktadır: Arkhe-politika, para-politika ve meta-politika. Rancière'e göre, politika felsefesi söz konusu olduğunda tıpkı estetiğin siyasetinde bahsi açtığımız gibi sözü Platon'a getirmek gerekir, zira Platon felsefesi sanatın siyasetiyle olduğu gibi siyaset sanatının incelikleriyle de doludur. Platon, *Devlet*'te emeği, eğitimi, ahlâki sorumluluk alanını enine boyuna tanımlayarak, uygun ve elverişli sosyal rolleri bu alanların özneleri olarak tayin eder. Arkhe-politika ortak iyiden alınacak payları, neyin yararlı ve neyin zararlı olduğunu göstererek belirlemektedir. Aristoteles de tıpkı Platon gibi eşitlik mantığını ortak iyiyi gözeterek belirlemeye çalışır. Para-politika'da duyulurun dağıtımını yönlendiren temel ilkelerden biri bütün yönetim biçimlerinin yararlı taraflarını almayı hedefleyen bir orta yol bulma sanatıdır. Politik düzen akli bir prensiple kötüden iyiyi ayırt eder. Tam da yönetme kapasitesine sahip olanlar ile bu kapasiteden muaf olanlar arasındaki düzenleme zengin-fakir ve halk (*demos*)-aristokratlar arasındaki farkları tanzim etmektedir. Rancière'e göre, para-politikanın nihai şeklini, devlet ve birey arasındaki ilişkileri tanımlayan Aristotelesçi ilkeleri sosyal kontrat yoluyla siyasallaştırarak Thomas Hobbes verir. Hobbes'un si-

[28] M. Şiray, "The Aesthetic Movement of Politics in Jacques Rancière's Political Philosophy," *Epistemological, Ethical and Political Issues in Modern Philosophy*, der. A.U. Hacıfevzioğlu, E. Yağanak, Berlin: PeterLang, 2018, s. 138.

yasi projesi de en nihayetinde dağıtımda payı olmayan halk, kitleler, kalabalıklar olarak nitelenen toplulukların eşitlik denkleminden çıkarılmasına hizmet etmektedir. Rancière'in işaret ettiği bir başka politika rejimi olan meta-politika ise daha önceki politika formlarıyla ezeli bir hesaplaşma içinde tanımlanıyor. Daha önceki politik formların gündelik hayatın formlarına yabancı olduğu tezi meta-politikayı tanımlayan temel unsurlardan biridir. Karl Marx, *Yahudi Sorunu*'nda politikanın toplum adında bir gerçeklik hakkındaki bir yapıntı olduğunu söylüyordu.[29] Rancière'e göre, sınıf çatışmasına dayanan payların dağıtımı adı sayılmayanların lehine yeni paylaşımda yerini almak zorundadır. Marx'ın ana hatlarını çizdiği sınıf çatışması temelli proletarya lehine yeni bir özneleştirme biçimi böylelikle meta-politikada yerini alır. Rancière'in rejimsel düşüncesine göre, Marx politikanın ölümünü çoktan ilan etmiştir ve onun olumsuzlanması üzerine yeni bir politik eylem planı sunmaktadır. Rancière, politikanın olumsuzlanması ya da ölümü fikrinin parlamenter demokrasinin önünü açtığını düşünmektedir. Meta-politika eşitliğin bir slogan haline dönüştüğü yeni bir sosyolojik coğrafyaya işaret eder. Rancière'in post-demokrasi ya da yeni demokrasi olarak adlandırdığı bu dönem politikanın kendi olumsuzlanması üstünden yeniden doğuşunu imlemektedir. Günümüzde uzlaşmacı demokrasi adı altında yapılan bütün adaletsizlik ve eşitsizliklerin kaynağında kendisini polis olarak gösteren, tarih kadar eski, baskıcı politik ifade biçimleri yer almaktadır. Rancière bir yanda Kant'ın estetik devriminin diğer yanda Schiller'in estetik eğitim üzerinden tasarladığı topluluk fikrinin, özgürlük ve eşitlik senaryosuna dayalı duyumsamanın eşitliği ve özerkliğini temel alan bir politika fikri tesis ettiğini düşünmektedir.

---

[29] J. Rancière, *Dis-aggrement: Politics and Philosophy*, çeviren J. Rose, Londra ve Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Yayınları, 1999, s. 82.

Rancière'e göre, eşitlikçi toplumlar kendi ideallerini varoluş temellerine aykırı bir söylem biçimine dayandırmaktadırlar. Post-demokrasi başlığıyla gelen uzlaşıma dayalı toplum idealleri para-politikanın özgürlük ve eleştiriye dayalı ön kabullerini yeniden üretmektedir. Bu bakımdan ne sınırları önceden tanımlanmış bir yönetme biçimi olarak ne de ortak yaşama formu olarak demokrasi kavramı, Rancière'in uyuşmazlığa dayalı politika ve politik eylem tasavvurlarıyla bağdaşmaktadır, üstelik bir yönetim biçimi ve ortak topluluk ideali olarak demokrasi, yönetilmek istememe arzusunu dışlamaktadır. Michel Foucault gibi Rancière de uyuşmazlığı yönetilmek istememek ya da herhangi bir şekilde yönetilmeyi istememek arzusunda temellendirmektedir.[30]

Rancière için hem politika hem de sanat bir yere ait, bir yerde ortaklaşan varlıkların yaşama pratiklerinden başka şeyler değildir. Politika bir başkası üzerinde ya da başkasını boyunduruk altına almak için güç kullanma ya da bu uğurdaki çatışmadan ziyade bu bilindik şemaların, sahne tasarımlarının yeniden başka bir sahnede düzenlenmesidir. Bu bakımdan duyulurun dağıtımı ifadesi duyulurun sahnelenmesi olarak estetiği daha baştan zorunlu kılmaktadır; demokrasi ve tiyatronun politikanın doğuşundan beri bir arada oluşunun temel sebeplerinden birisi her ikisinin de gerçekleşmek için bir sahneye ihtiyaç duymalarında yatmaktadır. Rancière, *Siyaset Üzerine Tezleri*'nde siyasetin duyulurun dağıtılmasına bir itiraz olarak ortaya çıktığını söylerken, siyasi bir çözümlemenin ancak siyasetin estetiğinin açıklığa kavuşturulması ile mümkün olabileceğini ve ancak bu şekilde radikal demokrasiden bahsedebileceğimizi düşünüyor. Rancière açısından asıl mesele ortak yaşamın öznelerinin konumlarını karşılaştırmaktır ve bunun için daha en başın-

[30] M. Foucault, "What is Critique?" *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. J. Smith, Kaliforniya Üniversitesi Yayınları, 1996.

dan siyasal olanın estetiğinin hesaba katılması gerekiyor. Bu açıdan, siyasetin radikal başkalığının açığa çıkması için tarihsel bir ispatlama rejimine ya da bir hakikat söylemine değil, asıl olarak tarihin kendi hikayesi ile uzlaşabileceği bir zemine ihtiyaç vardır.[31] Siyasetin estetik ile ilişkisi daha en başından görülür olan ile olmayan, işitilir olan ve olmayan arasındaki dağıtım ve paylaşıma dayandığı için siyasetin estetiğini bu uyuşmazlığın cereyan ettiği *sensorium* olarak ilan edebiliriz. Dolayısıyla estetik ve siyaset arasındaki ilişki, görünüşün yitimi olarak siyasalın estetiği ile görünüşün özgürleşmesi olarak siyaset arasındadır. Siyasal olanın estetik olması demek siyasalın seyirlik hale getirilmesi ve onun bir söylem biçimine dönüştürülmesi demektir.

3. Sonuç Yerine

Katherine Wolfe "From Aesthetics to Politics: Ranciere, Kant and Deleuze" başlıklı makalesinde Kant'ın estetik üzerine biri *Saf Aklın Eleştiri*'sinde diğeri *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde olmak üzere iki farklı düşünce biçimini ön plana çıkardığını iddia ediyor.[32] Wolfe'a göre, birinci kritik bildiğimiz şekliyle dünyanın olanağının koşullarıyla ilgiliyken, üçüncü kritik duyusal alanı anlama yetimizin sınırının dışında ele almaktadır. Birinci kritik estetiği insanın duyusal deneyimini düzenleyen yapısal bir sistem olarak ele alırken, *Yargıgücünün Eleştirisi* yücenin ve güzelin deneyimi olarak iki farklı estetik deneyim üzerine odaklanıyor. Kant'ın eleştiri projesi öncelikle *a priori* formların transandantal gerçekliği ile duyulur olanın empirik gerçekliği arasındaki sınıra dikkatimizi çekerek, fenomenal alanın üzerine nakşedilen öznelliğin *a*

---

[31] J. Rancière, *Tarihin Adları: Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme*, çeviren C. Yardımcı, İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

[32] K. Wolfe, "From Aesthetics to Politics: Ranciere, Kant and Deleuze," *Contemporary Aesthetics*, Cilt: 4, 2006, s. 2.

priori koşullarına odaklanmaktadır. Kant, birinci kritikteki bu düşünceye paralel olarak etik olarak yapılandırılan ve paylaşılan duyusal alanın da insanın en yüksek doğasına, öznelliğin transandantal formuna işaret ettiğini düşünmektedir. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin empirik ve transandantal olanın iletişimini konu edindiğini söylersek sanırım aşırı bir yoruma kaçmayız. İlk kritiğin duyulur olanın ancak insanın anlama yetisi sayesinde bir forma kavuşturulduğu iddiası yanında üçüncü kritik anlama yetisinin sınırlarının dışında başka bir organizasyon şeması önermektedir. Güzelin estetik deneyimi güzel yargısı ile duyulur olanı bize anlama yetisinin sınırları dışına çıkarak verir. Herhangi bir iyi ve ilgiden bağımsız estetik yargı, mevcut normatif düzenlemelerden farklı bir deneyim biçimi olarak yeni bir ortaklık zeminini mümkün kılar. Rancière estetik yargı yoluyla duyusal olanın deneyimine *dissensus* diyecektir. Rancière, *konsensüs* ile insanların kendi aralarında yaptıkları anlaşmaları anlamaz, konsensüs daha çok şeylerin nasıl göründüklerine ilişkin bir rejim ile duyumsama biçimleri arasındaki uyumdan başka bir şey değildir. Bu bakımdan *konsensüs* fikri bizi kontrol eden görsel makinanın ta kendisidir; bu makine aynı zamanda rıza gösteren bireyleri içerde kimliklendirirken dışarıda kalanları düşman ile özdeşleştiren bir yapıya sahiptir. Ortak duyu (*Gemeinsinn*) kavramı ise ortak davranış biçimlerine yön veren kültürel ve sosyal yorumlama ve anlama biçimidir. Maddelena Cerrato'nun altını çizdiği gibi Kant ortak duyu teriminin Latince ifade edilişine dönerek oldukça şaşırtıcı başka bir anlam üzerine odaklanır.[33]

> (...) *sensus communis* ile bir ortak duyu ideası, e.d. bir yargılama yetisi anlaşılmalıdır ki, kendi derin-düşünme ediminde tüm başka insanların tasarım yolunu düşüncede (*a priori*) dikkate alır, öyle ki bir bakıma yargısını

[33] M. Cerrato, "Consensus, Sensus Comunis, Community," *Politica Comun*, Cilt: 10, 2016, s. 9.

> toplu insan-usu ile karşılaştırabilsin ve bu yolla kolayca nesnel diye alınabilen öznel kişisel koşullardan doğan yanılsamanın yargı üzerinde zararlı bir etkide bulunması önlenebilsin. Bu şimdi yargımızı başkalarının edimsel olmaktan çok yalnızca olanaklı yargıları ile karşılaştırmakla, kendimizi başka herhangi birinin yerine koymakla ve kendi yargımıza olumsal olarak eklenen sınırlamaların soyutlanmasıyla olur; ve bu ise yine tasarım durumumuzda özdek, e.d. duyum olan şeyi olanaklı olduğu ölçüde bir yana bırakmakla ve yalnızca tasarımımızın ya da tasarım durumumuzun biçimsel özgünlüklerine dikkat etmekle ortaya çıkar. Şimdi öyle görünür ki derin-düşünmenin bu işlemi belki de "sağ" duyu dediğimiz yetiye yüklenemeyecek denli yapaydır; ama ancak soyut formüllerde anlatıldığı zaman öyle görünür; kendinde ise, eğer evrensel kural olarak hizmet edecek bir yargı aranıyorsa, çekiciliği ve heyecanı soyutlamaktan daha doğal hiçbir şey yoktur.[34]

Kant'ın yeni bir anlam yüklediği *sensus communis* sağ duyu kavramından çok sağ duyunun meydana geldiği heterojen koşullara gönderimde bulunmaktadır, zira kendi yargımızla kıyasladığımız başkalarının yargıları olası olanları da içerecek denli geniş ve kapsamlıdır. Dolayısıyla ön görebiliriz ki güzel yargısı öznel olduğu kadar hipotetiktir de. Kant'ın önceden belirlenmemiş, öznel ve hipotetik yargılar olarak tanımladığı beğeni yargıları zorunlu yargılar olmamakla beraber farklı yargıda bulunan bireylerin onaylarını/rızalarını almış gibi davranarak, nesnel bir ilkeyi yürürlüğe koymaktadır. Hannah Arendt'in de iddia ettiği gibi beğeni yargısı ile kişi sadece öznel yargısını dile getirmez aynı zamanda bir topluluk fikrine özgü hipotetik bir yargıyı da dillendirir.[35] Cerrato, Kant ve Arendt'te izleri sürülebilecek antropoloji fikrine işa-

---

[34] I. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çeviren A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2006, s. 160-161.

[35] H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: Chicago University Press, 1992, s. 70

ret ederek toplulukları oluşturan bireylerin peşinen sanki bir topluluk fikri halihazırda varmış gibi davrandıklarını, topluluğu oluşturan bireylerin normatif bir düzene kendilerini uyarladıklarını ve bu sayede eşitlik zeminini varsayarak bu hipotetik evrende normatif olanı inşa ettiklerini iddia eder. Beğeni yargısı dolayımıyla kurulan kendi varoluşunu baştan önceleyen topluluk fikri daha en baştan siyasal olanın varoluşunu varsaymaktadır. Cerrato'nun iddiası kısaca şu şekilde özetlenebilir: Her topluluk fikri eninde sonunda dayatıcı, evrensel bir prensibin işlerliğe koyulmasıyla mümkündür ve bu evrensel ilke Rancière'in bize göstermeye çalıştığı duyulurun dağıtımına yön veren eşitlik ilkesinden başka bir şey değildir. Konsensüs fikri bir illüzyondan doğsun ya da doğmasın topluluğun sağ duyusuyla bir çatışmayı sahneye koymaktadır. İhlal edici bu prosedür eşitlik ilkesine dayalı yeni bir topluluk fikrinin doğması için yegâne koşuldur.

Rancière'e göre, insan toplumsal ve politik bir varlık (toplum içinde varlık) olarak varlığını ne tözsel bir doğaya ne de ilahi bir düzene borçludur. Rancière, eşitlikten pay alamayanların kurulu sosyal düzenlemelere verdikleri tepkiye politika demektedir. Politika verili temsillere direnir. Payları düzenleyen ilke ise eşitliktir. Bu bakımdan, politikanın temelleri, bir temsil ya da organizasyona (kurumlara) aidiyet üzerinden değil, duyulurun dağıtılması temelinde aranmalıdır. Estetiğin siyasetin merkezinde yer almasının anlamı tam olarak budur. Kant'ın transandantal estetik anlayışıyla Rancière'in duyulurun dağıtımı fikri pek çok yönden ortaklıklar içermektedir. Nasıl ki görünün *a priori* formları olarak uzay ve zaman duyulur olanın mümkün olması için gerekli bir zemin ise, uzay ve zamanın paylarının belirlendiği bir *sensorium* düşüncesi de duyulurun dağıtımını kavrayabilmek için ihtiyaç duyacağımız bir zemindir.

Kant'ın beğeni yargısı ve *sensus communis* düşüncesi Arendt'in politika kavramıyla ne kadar ilişkiliyse Rancière'in politika düşüncesi de yüce kavramıyla bir o kadar ilintilidir.

Aslında tam olarak Arendt ve Rancière'in politikanın anlamı ve mahiyeti bakımından ayrıldıkları yer de burasıdır. Arendt, Kant'ın beğeni yargısının tümel iletilebilirlik ve *sensus communis* üzerinden sosyal ayrışma ve aklın dayatmasına karşı yeni bir toplumsallık/topluluk fikri üzerinden uzlaşmacı ya da birleştirici yanını ön plana çıkartmaktadır, Rancière ise politikanın uzlaşıma değil de uyuşmazlığa bağlı olduğunun ısrarla altını çizmektedir.[36] Estetik ortak duyu, uyuşmazlığa dayalı olarak, duyulurun dağıtımına radikal bir müdahalede bulunur. Kant, hayal gücünün maruz kaldığı sınır tanımayan bir gücü temsilen yüce deneyiminin akla tekrar başvurmamızı zorunlu kıldığını bize söylemekteydi. Estetiğin alanından ahlak alanına geçişimizi mümkün kılan tam olarak bu bağıntıdır diyebiliriz. Rancière'in politikaya yüklediği anlam ahlak alanını da katederek özgürlük ve eşitlik düşüncesiyle içerik kazanır. Rancière açısından politikanın devindirici gücü eşitliğin temsili sınırlar içinde düşünül(e)memesindendir. Bu bağlamda bir kalkış noktası olarak eşitliğin duyulurun dağıtımının ilga edilmesinin çok daha ötesinde Kant'ın yüce tasarımına benzer, ihlâl edici bir yanı vardır.

Rancière'e göre, özgürlük vaadi ancak yeni bir duyumsama mantığında verilebilir. Rancière politik olduğu şüphe götürmez bu vaade estetik diyecektir.[37] Rancière için estetiğin bir anlamı duyusal deneyimin *a priori* koşulları tarafından uzay ve zamanın sınırlandırılmasıdır. Böylelikle neyin görülür ve görülmez ve neyin işitilir ve işitilmez olduğu tayin edilir. Duyulurun düzenlenip dağıtılması ve bu düzenlemeler yoluyla sosyo-kültürel formların belirlenmesi duyulur olanı bir kez daha tanımlamaktadır. Bu bağlamda estetik, duyulur olanla

---

[36] D. Tkatch, "Transcending Equality: Jacques Rancière and the Sublime in Politics," *European Society for Aesthetics Proceedings*, Cilt: 7, 2015, s. 518

[37] C. McQuillan, "The Intelligence of Sense: Rancière's Aesthetics," *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 15:2, 2011, s. 11-27.

düşünülür olanı bir potada birleştirir, ne var ki Rancière estetiğin bir başka anlamından daha bahseder: Estetik aynı zamanda heterojen güçleri açığa çıkaran duyusal düzenlemeler olarak da düşünülebilir. İkinci belirlenişiyle estetik kendisine yabancı başka sularda yüzmeye başlar ve bu haliyle estetik yeni hayat düzenlemelerine kapısını aralar. Hatırlayacağımız gibi Rancière, duyulurun dağıtımını rejimsel düşünce üzerinden kurmaktaydı ve özetle, ona göre, estetiğin politikasından bahsetmemizi mümkün kılan da bu ilişkiydi. Kant'ın güzel yargısının ve Rancière'in duyulurun dağıtımı yoluyla işaret ettiği duyulurun ortaklığı düşüncesinin halihazırda var olan bir politik topluluğa, bir topluluk fikrine işaret ettiğini iddia edebiliriz. Zira, güzelin estetik deneyimi duyulurun dağıtımına dayalı bir sahneyi tasarımlarken, bu deneyimi paylaşılan duyulur bir dünya fikrine dayandırmaktadır. Bununla birlikte, Kant'ın yüce (*sublime*) deneyimi ile Rancière'in politika tanımı, her ikisinin de *sensus communis*'ten bağımsız olarak tasarlandığı için, duyulur olana ilişkin başka bir deneyim alanına işaret etmektedirler. Ortak olandan pay almayanların uzlaşmazlık politikaları, ortaklık esasında üretilen topluluk fikrinden uzaklaşmaktadır. Yüce bu bakımdan uzlaştırılamaz, bir araya getirilemeyecek olan parçaların sentezini bir obje formu olmadan mümkün kılar. Yüce deneyimi güzel deneyiminin aksine ortak bir topluluk fikrine dayalı duyusallık temelinde hareket etmemektedir. Yüce bütün yetileri sentezleyecek bir formun mümkün olmadığı bir durumun deneyimidir ve ilginç olan bu deneyimin tam da duyulurun dağıtıldığı topluluk zemininde gerçekleşiyor olmasıdır. Anlatmaya çalıştığım özetle şudur: Kant'ın kritik projesi, bir yandan *sensus communis*'in zeminini tesis etmeye çalışırken diğer yandan bu zeminin ne kadar kırılgan olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Rancière terminolojisinde estetik ve siyaset arasındaki duyulur olanın dağıtımına dayalı ilişki de benzer bir biçimde kurulmaktadır. Kanımca hem Ranciere hem Kant, güzel deneyiminin sadece duyusal olanın deneyimiyle ilişkili olmadığı-

nı, aynı zamanda bu deneyimin değerlerin deneyimiyle de yakından bağlantılı olduğunu ve en nihayetinde yüce ve politika kavrayışı ile bize bu değerlerin ne kadar kırılgan olduklarını başka bir estetik deneyim yoluyla anlatmaya çalışıyorlar.

Kaynakça

Adorno, T. (1997). *Aesthetic Theory*, Londra: Continuum Yayınevi.

Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

Beiner, R. (1992). "Hannah Arendt on Judging," *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları.

Cerrato, M. (2016). "Consensus, Sensus Communis, Community," *Politicacomun*, cilt 10.

Eagleton, T. (1992). *The Ideology of Aesthetics*, Basil: Blackwell Yayınevi.

Ferry, L. (2012). *Homo Esteticus: Demokrasinin Çağında Beğeninin İcadı*, çeviren D. Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Foucault, M. (1996). "What is Critique?" *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. J. Smith, Kaliforniya Üniversitesi Yayınları.

Groys, B. (2014). *Sanatın Gücü*, çeviren F.C. Erdoğan, İstanbul: Hayalperest Yayınları.

Hegel, G.W.F. (1994). *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, cilt I, çevirenler T. Altuğ ve H. Hünler, İstanbul: Payel Yayınları.

Hume, D. (1994). "Of the Standard of Taste," *Art and Its Significance: An Anthology of Aesthetic Theory*, der. S.D. Ross, New York: Sunny Press.

Hutcheson, F. (2004). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Indiana Polis: Libertyfund Inc.

Hünler, H. (2011). *Estetiğin Kısa Tarihi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*, çevirenler ve ed. P. Guyer ve A.W. Wood, Londra: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çevirenler I. Kuçuradi, Y. Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2006). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çeviren A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

May, T. (2010). "Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine," Kitap Eleştirisi: *Notre Dame Philosophical Reviews,* Indiana: Notre Dame Üniversitesi.

McQuillan, C. (2011). "The Intelligence of Sense: Rancière's Aesthetics," *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 15:2, s. 11-27.

Panagia, D. (2009). *Political Life of Sensation*, Durham ve Londra: Duke Üniversitesi Yayınları.

Rancière, J. (1999). "Dis-aggrement: Politics and Philosophy," çeviren J. Rose, Londra ve Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Yayınları.

Rancière, J. (2006). *Siyasalın Kıyısında*, çeviren A.U. Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.

Rancière, J. (2011). *Tarihin Adları: Bilgi Poetikası Alanında Bir Deneme*, çeviren C. Yardımcı, İstanbul: Metis Yayınları.

Rancière, J. (2018). *Görüntülerin Yazgısı*, çeviren A.U. Kılıç, İstanbul: Versus Yayınları.

Schiller, F. (1999). "Birinci Mektup," *Estetik Üzerine*, çeviren M. Özgü, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Shurman, J.G. (1899). "Kant's Theory of the a priori Forms of Sense," *The Philosophical Review* 8:1, s. 1-22.

Şiray, M. (2016). "Jacques Rancière'de Sanat Siyaset İlişkisi Üzerine," *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji: Çağdaş Felsefenin Macerası I*, İstanbul: Belge Yayınları.

Şiray, M. (2018). "The Aesthetic Movement of Politics in Jacques Rancière's Political Philosophy," *Epistemological, Ethical and Poitical Issues in Modern Philosophy*, der. A.U. Hacıfevzioğlu, E. Yağanak, Berlin: PeterLang.

Tkatch, D. (2015). "Transcending Equality: Jacques Rancière and the Sublime in Politics," *European Society for Aesthetics Proceedings*, cilt 7.

Wolfe, K. (2006). "From Aesthetics to Politics: Ranciere, Kant and Deleuze," *Contemporary Aesthetics*, cilt 4.

DİZİN

a posteriori 54, 74, 212, 215, 216, 246, 278, 280, 442, 641, 645
a priori 40, 43, 44, 53, 54, 59, 63, 65, 66, 71, 74, 76, 93, 98, 120, 129, 130, 182, 199, 201, 203, 204, 207, 210, 211, 212, 215, 217, 218, 219, 224, 225, 230, 239, 240, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 257, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 297, 298, 299, 300, 309, 324, 328, 341, 342, 343, 354, 356, 373, 389, 391, 405, 408, 409, 417, 436, 440, 441, 442, 454, 470, 472, 475, 495, 502, 503, 505, 524, 544, 547, 548, 614, 616, 621, 641, 642, 645, 646, 647, 648, 661, 671, 672, 673, 674, 675, 696, 720, 780, 792, 793, 799, 804, 807, 813, 814, 816, 817, 820
adalet 349, 511, 565, 566, 567, 569, 570, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 703, 704, 706, 714, 717
Adorno, T. 375, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 681, 741, 803, 819
ahlak 13, 22, 24, 27, 28, 33, 42, 120, 146, 157, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 188, 189, 195, 196, 197, 281, 308, 309, 310, 500, 507, 508, 509, 510, 511, 515, 517, 522, 523, 527, 533, 542, 543, 559, 565, 567, 568, 578, 579, 581, 589, 590, 593, 594, 598, 599, 600, 601, 617, 618, 621, 626, 627, 644, 696, 703, 704, 705, 706, 707, 711, 715, 720, 729, 753, 754, 802
Ahlak Metafiziği 522, 788
Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi 401
ahlak yasası 22, 42, 543, 579
akıl 23, 30, 42, 43, 44, 45, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 70, 75, 76, 77, 94, 98, 100, 109, 127, 130, 132, 133, 134, 136, 138, 140, 147, 151, 172, 175, 183, 187, 218, 253, 264, 309, 328, 341, 342, 343, 357, 380, 386, 392, 393, 396, 397, 405, 426, 440, 442, 443, 445, 459, 495, 506, 516, 517, 519, 520, 525, 538, 539, 540, 542, 543, 544, 549, 550, 551, 555, 567, 568, 570, 574, 588, 590, 594, 616, 617, 619, 621, 622, 623, 625, 629, 630, 640, 641, 642, 649, 650, 661, 665,

666, 673, 674, 679, 681, 682, 683, 688, 689, 690, 694, 706, 708, 712, 717, 720, 737, 738, 750, 751, 753, 754, 793, 800, 807
aklın bir olgusu 22, 28
Allison, H. 66, 78, 96, 343, 375
Anselmus 388
antropoloji 341, 477, 478, 611, 657, 664, 815
apperzeption (empirik, transendental) /tamalgı 17, 21, 23
Aquinas 460, 464, 489, 704
Arendt, H. 381, 493, 522, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 547, 549, 550, 551, 552, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 623, 626, 679, 692, 736, 743, 744, 754, 803, 807, 815, 816, 817, 819
Aristoteles 138, 151, 162, 225, 300, 353, 354, 406, 408, 456, 457, 458, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 470, 471, 479, 488, 491, 494, 508, 540, 555, 647, 653, 704, 784, 806, 810
aritmetik 201, 215, 217, 218, 220, 222, 225, 231, 234, 240, 251, 254, 409
Augustinus 388, 455, 456
Aydınlanma 109, 110, 157, 164, 165, 177, 397, 398, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 521, 522, 532, 616, 637, 656, 658, 659, 666, 676, 686, 687, 695, 719, 720
Aydınlanma Nedir? 157, 164, 397, 515, 516, 521, 522, 656, 658, 659, 676, 686, 687, 695, 719
Aydınlanmanın Diyalektiği 496, 501, 506, 508, 512, 515, 516, 517, 535, 741

barış 622, 722, 724, 725, 728, 732
Bauer, B. 145, 147, 149, 166, 520, 535
beğeni (yargısı) 94, 95, 96, 97, 98, 99, 107, 143, 524, 525, 526, 527, 528, 530, 533, 544, 546, 548, 553, 629, 631, 797, 798, 800, 801, 802, 803, 807, 808, 815, 816, 817
ben (anlayışı) 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 52, 126, 130, 151, 193, 211, 213, 238, 248, 268, 271, 276, 279, 290, 350, 429, 440, 469, 480, 510, 612, 613, 617, 618, 639, 642, 643, 646, 693, 694, 695, 716
Benhabib, S. 532, 681, 691, 701, 733, 743
Benjamin, W. 499, 523, 681
Bergson, H. 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 471, 771
bilim 14, 31, 34, 38, 39, 43, 44, 49, 50, 51, 53, 55, 59, 62, 89, 91, 93, 102, 106, 107, 124, 176, 210, 251, 252, 264, 265, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 306, 307, 308, 311, 315, 330, 338, 341, 384, 386, 387, 404, 437, 445, 452, 453, 472, 474, 614, 616, 645, 662, 667, 690, 737, 750, 755, 757, 758, 761, 764, 805
Bourdieu, P. 754, 804
burjuva 147, 154, 158, 159, 162, 503, 506, 508, 513, 516, 517, 533, 624, 685, 686, 690, 720, 732, 733, 739, 803
Burke, Edmund 632

Carnap, R. 234, 240, 402, 403, 412, 423, 424, 430, 447, 493
Cassirer, E. 102, 110, 313, 314, 320, 321, 322, 327, 329, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359,

360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 402, 403, 485, 486, 487, 488, 489, 491, 492, 687
cogito 153, 273, 469, 494, 786
Cohen, H. 284, 321, 322, 327, 329, 331, 335, 339, 340, 343, 350, 351, 354, 355, 356, 357, 359, 361, 376, 596, 605, 656
Comte, A. 658

Dasein 57, 81, 368, 390, 454, 459, 460, 461, 463, 465, 467, 469, 478, 483, 484, 490, 553
Davos 402, 403, 447, 486, 488, 492
dedüksiyon 16, 34, 63
deha 83, 105, 106, 200, 403, 445, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 761, 763, 790
Deleuze, G. 179, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 197, 493, 522, 532, 609, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 813, 820
demokrasi 368, 518, 521, 522, 594, 680, 714, 715, 716, 718, 728, 729, 736, 741, 742, 806, 811, 812
Demokritos 156, 157, 334
deneyim 31, 32, 44, 54, 56, 57, 60, 61, 64, 65, 70, 124, 125, 214, 217, 219, 235, 236, 247, 261, 273, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 326, 373, 502, 505, 512, 523, 528, 529, 530, 541, 558, 614, 623, 648, 657, 661, 664, 666, 667, 668, 669, 672, 673, 675, 796, 798, 800, 801, 802, 804, 805, 807, 810, 813, 814, 818, 819
Derrida, J. 493, 499, 532, 535, 643, 644, 654, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 794
Descartes 121, 263, 273, 350, 363, 460, 464, 465, 469, 494, 502, 504, 639, 646
devrim 18, 51, 62, 118, 160, 165, 245, 246, 247, 248, 263, 264, 275, 539, 624
Differenzschrift (Hegel) 20
diyalektik 53, 59, 69, 70, 71, 74, 75, 146, 152, 158, 302, 328, 440, 495, 499, 528, 529, 531, 533, 534, 681, 693, 694
dogmatizm 18, 28, 30, 32, 39, 46, 47, 55
doğa 12, 24, 26, 28, 32, 33, 41, 52, 73, 85, 102, 106, 147, 157, 164, 246, 297, 302, 305, 306, 308, 309, 328, 338, 342, 353, 355, 357, 358, 396, 404, 411, 421, 423, 444, 445, 446, 470, 475, 484, 496, 529, 530, 617, 621, 624, 630, 631, 640, 641, 661, 688, 720, 726, 727, 751, 755, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 798
doğa durumu 726, 727
doxa 770
duyulur 23, 41, 52, 57, 63, 64, 65, 72, 73, 74, 98, 100, 156, 220, 249, 250, 251, 254, 258, 262, 267, 346, 393, 612, 613, 614, 615, 617, 623, 625, 677, 797, 798, 803, 813, 814, 816, 817, 818
duyusallık 19, 130, 218, 220, 248, 258, 300, 301, 302, 328, 355, 416, 480, 481, 482, 799, 802, 807, 818
düşünülür 23, 41, 52, 57, 73, 74, 200, 215, 258, 269, 326, 574, 752, 798, 818
düşünüyorum 43, 54, 84, 151, 183, 213, 238, 248, 374, 451, 469, 572, 611, 630, 648, 730, 736, 796

Eagleton, T. 754, 803, 819
edebiyat 104, 685, 686, 768, 770, 782, 783
Engels, F. 733, 734, 743
Epikuros 155, 156, 157
epistemoloji 7, 16, 252, 325, 330, 334, 351, 411, 507, 522, 523, 533, 655
ereksellik 631, 760
estetik 7, 8, 16, 41, 42, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 107, 108, 354, 362, 364, 426, 427, 500, 501, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 538, 543, 544, 546, 547, 552, 553, 554, 555, 562, 613, 614, 615, 619, 624, 625, 626, 627, 629, 630, 631, 632, 633, 642, 721, 754, 755, 773, 774, 775, 777, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 811, 813, 814, 816, 817, 818, 819
etik 7, 8, 16, 18, 116, 123, 138, 141, 142, 157, 160, 193, 195, 344, 345, 426, 427, 429, 430, 443, 444, 449, 508, 533, 587, 610, 617, 655, 656, 667, 703, 704, 707, 710, 715, 716, 717, 721, 754, 806, 814

fenomen 65, 72, 73, 209, 248, 249, 250, 258, 259, 304, 310, 454, 471, 649, 782
fenomenoloji 56, 244, 245, 246, 248, 252, 253, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 269, 270, 272, 273, 276, 281, 365, 404, 451, 453, 454, 462, 612, 658, 664
Feuerbach, L. 145, 147, 148, 149, 150, 317, 323, 670, 734, 743, 778
Fichte, J. G. 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 46, 47, 48, 52, 78, 87, 88, 92, 104, 110, 126, 145, 152, 153, 167, 246, 317, 325, 326, 332, 646, 759, 764
Foucault, M. 515, 516, 532, 609, 641, 645, 651, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 698, 812, 819
Frankfurt 113, 330, 333, 360, 370, 377, 378, 398, 400, 450, 451, 471, 491, 492, 496, 500, 534, 672, 676, 678, 680, 681, 682, 730
Frankfurt Okulu 678, 680, 681, 682, 730
Fransız Devrimi 92, 109, 404, 539, 623, 624
Frege, Gottlob 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 222, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 420, 421, 434, 436, 447, 612
Freud, S. 497, 509, 524, 525, 531, 748
Friedman, M. 342, 378, 402, 403

Geist 53, 106, 236, 357, 361, 364, 365, 372
genişletilmiş düşünce 539, 547
Goethe, J.W. von 83, 92, 102, 103, 104, 105, 106, 110, 350, 357, 359, 361, 366, 367, 368
görü 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 31, 40, 72, 73, 74, 201, 202, 219, 220, 221, 222, 224, 230, 232, 234, 248, 249, 254, 255, 256, 257, 266, 278, 280, 281, 282, 284, 289, 365, 370, 372, 373,

426, 479, 480, 551, 554, 615, 649, 664, 781, 792, 802
Guattari, F. 639, 642, 644, 645, 647, 651, 653, 654
güzel 74, 92, 98, 99, 103, 106, 143, 190, 427, 527, 528, 546, 625, 632, 759, 760, 761, 763, 770, 771, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 801, 803, 806, 807, 814, 815, 818

Habermas, J. 516, 532, 656, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746
hak 14, 63, 142, 189, 221, 231, 327, 330, 396, 525, 527, 537, 546, 570, 571, 575, 578, 583, 586, 595, 710, 721, 727, 750, 751
hakkaniyet 566, 567, 578, 579, 580, 581, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 593, 594, 595, 597, 601, 603
Hartmann, N. 84, 85, 110, 317, 343, 357
Hegel, G.W.F. 20, 37, 38, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 86, 90, 126, 145, 146, 147, 150, 152, 154, 158, 160, 161, 164, 167, 198, 297, 310, 315, 316, 317, 318, 323, 326, 327, 328, 330, 332, 336, 357, 360, 361, 364, 365, 366, 367, 375, 383, 404, 405, 484, 494, 495, 496, 497, 513, 519, 523, 524, 528, 529, 531, 568, 634, 646, 652, 680, 682, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 725, 729, 737, 740, 744, 748, 759, 764, 778, 805, 819
Heidegger, M. 245, 250, 256, 257, 272, 281, 282, 284, 402, 403, 405, 447, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 483, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 505, 510, 531, 532, 541, 563, 748, 766, 791, 794
Heidelberg 48, 87, 321, 333, 340, 349, 358
Herakleitos 388
Herder, J. G. 47, 48, 87, 359, 759, 764
Hobbes, T. 591, 756, 810, 811
Horkheimer, M. 494, 495, 496, 506, 512, 515, 517, 535, 681, 710, 732, 741, 745
Hölderlin 85, 88, 89, 106, 110, 326, 646
hukuk 51, 142, 146, 346, 349, 363, 398, 446, 522, 578, 590, 640, 641, 651, 688, 690, 706, 715, 717, 727, 729
Hume, D. 24, 29, 36, 39, 137, 227, 228, 233, 245, 263, 277, 371, 377, 380, 392, 397, 399, 402, 405, 431, 441, 442, 443, 444, 481, 494, 577, 640, 641, 796, 797, 798, 819
Husserl, E. 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270,

271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 323, 404, 452, 460, 462, 475, 493, 494, 505, 531, 658, 748, 778
Hutcheson, F. 798, 819
Hyppolite, J. 652, 657

Ion (Platon) 806

içkin 38, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 69, 70, 71, 74, 77, 161, 163, 246, 254, 266, 268, 274, 275, 498, 499, 520, 594, 598, 603, 643, 651, 749
ide 319, 382, 384, 385, 613, 720, 792, 805
idea 257, 277, 720, 750
idealizm 16, 28, 30, 67, 148, 246, 249, 269, 270, 319, 326, 327, 328, 357, 375, 402, 504, 669, 670
İletişimsel eylem 702, 712
intelektüel görü 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 72, 73, 74

Jaspers, K. 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 399, 400
Jena 10, 38, 47, 48, 73, 74, 87, 88, 89, 92, 109, 237, 340, 692, 693, 744

kamusal alan 678, 679, 683, 684, 685, 689, 690, 693, 714, 728, 731, 732
kamusallık (kamusallığın) 459, 539, 557, 560, 679, 686, 688, 689, 693, 728
Karatani, K. 151, 152, 154, 160, 167, 509, 536, 736, 745
Kartezyen 50, 245, 253, 261, 266, 269, 363, 638, 639
kategoriler 44, 45, 64, 65, 66, 69, 127, 130, 277, 341, 419, 420, 451, 475, 477, 501, 546, 642, 647, 648, 673, 690, 784
kavram 20, 21, 31, 61, 67, 68, 70, 73, 74, 75, 97, 105, 108, 130, 143, 179, 200, 202, 203, 207, 208, 209, 213, 214, 216, 221, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 237, 238, 239, 298, 299, 302, 309, 352, 353, 354, 355, 362, 364, 372, 407, 408, 415, 419, 420, 440, 484, 497, 498, 500, 504, 515, 528, 547, 554, 611, 613, 619, 626, 627, 628, 644, 645, 647, 651, 673, 678, 688, 698, 730, 754, 755, 774, 795, 802, 805
Kierkegaard, S. 146, 152, 153, 154, 160, 165, 167, 317, 379
konstrüktivizm 566, 578, 587, 603
Kopernik (Devrimi) 40, 42, 44, 46, 51, 93, 103, 246, 247, 301, 343, 401, 413, 440, 502, 641, 748
kuşkuculuk 39, 46, 47, 55

Lacan, J. 632, 678, 786
Lacoue- Labarthe, P. 89, 90, 104, 108, 111
Leibniz 39, 296, 346, 350, 367, 375, 464
Leviathan 591, 678, 679
Levinas, E. 254, 617, 618, 619, 635, 748
liberal 337, 346, 367, 455, 566, 579, 580, 603, 644, 679, 685, 688, 716, 717, 723, 724, 725
liberalizm 725
Liebmann, O. 320, 322, 327, 332, 333, 334, 335, 339, 340, 343, 347, 377
Locke, J. 58, 119, 380, 481, 569, 591
logos 75, 250, 254, 259, 419, 458, 460, 653
Lyotard, J-F. 268, 285, 527, 532, 536, 610, 611, 612, 613, 614,

615, 616, 617, 618, 619, 621, 622, 623, 624, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 651, 791, 792

mantık 15, 62, 69, 71, 75, 97, 130, 205, 206, 209, 215, 216, 217, 220, 225, 229, 233, 234, 236, 239, 251, 252, 315, 330, 335, 354, 357, 365, 404, 405, 408, 411, 412, 415, 417, 418, 432, 433, 435, 442, 443, 444, 458, 462, 502, 616, 620, 797, 806
Marburg (Okulu) 321, 322, 336, 340, 350, 351, 352, 354, 356, 357, 403, 404, 451, 458, 459, 460, 471, 487
Marcuse, H. 681
Marksist 632, 733, 740
Marksizm 317
Marx, K. 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 404, 446, 497, 509, 520, 632, 658, 670, 692, 736, 811
matematik 51, 100, 102, 217, 218, 234, 251, 297, 350, 356, 404, 423, 444, 778, 779, 780, 781, 782, 787
Mendelssohn, M. 81, 119, 775, 776, 777
merkezsizlik 767
Merleau-Ponty, M. 283, 285, 287, 312, 658
Metafizik 39, 54, 78, 172, 245, 255, 297, 322, 330, 343, 362, 403, 433, 447, 451, 457, 458, 461, 462, 463, 466, 471, 472, 476, 477, 478, 480, 485, 487, 489, 491, 495, 535, 787, 791
metinsellik 767
Mill, J.S. 409, 568, 603
mitos 372, 373, 515, 516, 517, 518
modernite 730
mutlak 12, 19, 24, 25, 28, 41, 45, 52, 57, 59, 60, 70, 100, 104, 136, 139, 140, 146, 147, 156, 177, 182, 183, 186, 188, 193, 196, 197, 262, 264, 265, 268, 269, 270, 274, 275, 278, 280, 292, 293, 305, 326, 328, 368, 388, 437, 469, 480, 484, 497, 500, 528, 532, 575, 583, 613, 618, 712, 773
müşterek 261, 611, 613, 625, 627, 628, 629, 630, 631, 633, 704, 714, 718
müzakere 716, 717, 719, 720

Nancy, J-L. 89, 90, 103, 104, 108, 111, 656, 733, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794
Nietzsche, F. 88, 144, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 296, 316, 317, 320, 347, 379, 497, 512, 515, 651, 655, 748, 771
Novalis 85, 87, 89, 92, 105, 109, 110, 326
numen 649

olay 81, 184, 243, 318, 540, 560, 569, 609, 610, 613, 614, 615, 623, 632, 644
ontoloji 62, 69, 245, 464, 466, 467, 469, 471, 472, 479, 505, 507, 659, 781, 786, 793
ortak duyu 538, 539, 547, 549, 556, 557, 558, 559, 562, 814, 817
otonomi 508, 514, 573, 578, 597, 598, 602, 603, 604, 680, 708, 719

ödev ahlakı 749, 752
özgürlük 11, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 41, 42, 52, 77, 99, 101, 107, 140, 154, 164, 166, 181, 287, 288, 289, 294, 298, 308, 309, 310, 445, 509, 510, 511, 514, 522, 525, 575, 576, 582, 591, 595, 601, 620, 621, 624, 680, 688, 719, 720, 721, 722, 727, 730, 751, 760, 761, 800, 809, 811, 812, 817
özgür oyun 95, 529, 554, 555
öznelerarası 260, 261, 503, 538, 544, 631, 696, 697, 700, 701, 708, 709, 715, 735
öznellik 225, 250, 260, 265, 270, 271, 272, 273, 274, 278, 281, 283, 502, 507, 530, 630, 631, 634, 663, 753, 809
özne-nesne-yarılması 389, 390

Panagia, D. 800, 801, 802, 820
parergon 752
Parmenides 258, 388
physis 761, 762
Platon 119, 120, 171, 296, 300, 319, 350, 388, 428, 438, 461, 463, 470, 479, 503, 504, 649, 768, 771, 782, 789, 806, 810
Plotinos 388
Poetika 806
polis 683, 809, 811
politika 7, 8, 500, 515, 522, 523, 533, 549, 562, 626, 795, 796, 809, 810, 811, 812, 816, 818, 819
pozitivizm 337, 405, 682
Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji 657, 676
Pratik Aklın Eleştirisi 23, 24, 123, 140, 141, 155, 156, 167, 309, 312, 396, 400, 401, 490, 508, 509, 514, 536, 542, 543, 579, 753, 787
Prolegomena 32, 39, 43, 79, 116, 204, 241, 256, 281, 284, 297, 312, 392, 400, 462, 489, 490, 784, 787, 800, 819
psikoloji 7, 222, 251, 252, 274, 329, 335, 342, 371, 380, 384, 385, 501, 502
psikolojizm 239, 247, 252, 276, 342, 384, 385

quid facti 343
quid juris 63, 94, 239, 343

Rancière, J. 7, 795, 796, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 814, 816, 817, 818, 820
Rawls, J. 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 679
Reinhold, K. L. 14, 46, 47, 48, 101, 317, 326
Rousseau, J.J. 83, 102, 110, 569, 572, 577, 601, 720, 771
Russell, B. 232, 233, 234, 239, 242, 355, 403, 404, 405, 406, 410, 411, 414, 415, 417, 419, 420, 421, 424, 434, 436, 447

Saf Aklın Eleştirisi 9, 15, 16, 18, 21, 23, 27, 38, 40, 44, 71, 72, 81, 93, 94, 97, 98, 99, 101, 103, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 123, 124, 127, 128, 132, 135, 137, 140, 148, 149, 151, 154, 164, 212, 220, 245, 248, 288, 298, 301, 308, 309, 341, 362, 370, 387, 401, 440, 451, 463, 466, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 477, 481, 483, 484, 486, 489, 490, 497, 500, 501, 504, 505, 506, 507, 514, 515, 516, 531, 644, 649, 749, 753, 773,

775, 776, 777, 778, 779, 781, 783, 784, 787, 788, 796, 799
saf ben 268, 271, 279
sanat 87, 88, 89, 91, 92, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 143, 155, 258, 349, 360, 363, 372, 427, 445, 523, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 533, 610, 621, 624, 642, 684, 685, 686, 753, 755, 757, 759, 760, 761, 762, 763, 776, 800, 804, 805, 806, 808, 812
Sapere aude 398
savaş 39, 49, 337, 348, 359, 374, 484, 651, 722, 723, 724, 726, 751
Schlegel, A.W. & F. 84, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 326
Schlick, M. 383, 400, 428, 430, 431
Schopenhauer, A. 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 183, 317, 323, 325, 326, 328, 332, 343, 345, 346, 347, 568, 759, 764
sensus communis 544, 547, 548, 618, 627, 628, 632, 633, 754, 807, 814, 815, 816, 817, 818
sensus privatus 547
sentetik a priori 40, 44, 201, 203, 212, 239, 240, 248, 282, 297, 299, 343, 405, 409, 441, 472, 502, 503, 524, 544, 547, 673
sentez 44, 65, 148, 153, 154, 224, 256, 258, 302, 370, 373, 474, 482, 629, 641, 644, 648, 673, 786, 792
sevgi 107, 392, 397
sezgi 289, 293, 294, 295, 297, 299, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 413, 426, 670, 805
siyaset 13, 16, 18, 146, 395, 446, 539, 542, 556, 562, 563, 565, 568, 585, 589, 591, 593, 595, 604, 679, 682, 686, 689, 692, 714, 716, 717, 719, 730, 731, 754, 796, 804, 806, 808, 810, 813, 818
Sokrates 91, 388, 419, 494, 789
spekülatif 37, 38, 39, 41, 42, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 121, 134, 135, 136, 147, 151, 158, 194, 323, 324, 327, 328, 652, 792
Spinoza, B. 24, 28, 319, 388, 464
Stoa(cı) 156, 652
süre 115, 282, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 300, 303, 307, 308, 311, 317, 321, 336, 337, 339, 340, 343, 348, 357, 403, 430, 565, 655, 656, 658, 659
süreksizlik 767

şematizm 99, 468, 475, 476, 501, 507, 769, 770, 774, 791, 793
Şölen 806

tanınma 191, 694, 696
tasarım 139, 200, 202, 203, 204, 205, 210, 218, 219, 220, 222, 238, 249, 706, 814, 815
techne 761
temsil 12, 29, 32, 54, 72, 75, 108, 149, 151, 158, 161, 163, 173, 189, 191, 192, 249, 253, 260, 265, 266, 272, 287, 291, 292, 303, 327, 340, 351, 356, 366, 371, 379, 417, 440, 454, 494, 501, 506, 509, 511, 516, 517, 527, 532, 534, 542, 544, 551, 589, 594, 602, 621, 625, 630, 641, 642, 648, 657, 669, 670, 716, 752, 762, 763, 805, 809, 816
tezahür 29, 68, 119, 135, 244, 248, 253, 257, 259, 260, 261, 262, 270, 273, 278, 279, 282, 454
Timaeus 806
Tin 359, 692

Tinin Fenomenolojisi 38, 55, 58, 59, 60, 68, 383
totalitarizm 610
totaliter 518, 519, 612, 613, 632, 634, 709
Tractatus 200, 403, 406, 410, 419, 444, 447, 448
transendental estetik 354, 501

Viyana Çevresi 374, 403, 430

Wissenschaftslehre 10, 11, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 29, 30, 31, 34, 35, 36
Wittgenstein, L. 200, 402, 403, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 439, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 612
Wolff, C. 39, 134, 350, 375, 402, 464

yanılsama 28, 31, 71, 191, 223, 234, 235, 426, 427, 440, 442, 443, 516, 614, 618, 642, 650
yapısöküm 499, 748, 749, 767
Yargıgücünün Eleştirisi 41, 74, 82, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 106, 111, 123, 382, 401, 481, 490, 522, 524, 537, 538, 541, 542, 543, 544, 545, 548, 553, 555, 752, 753, 754, 755, 757, 758, 759, 761, 787, 791, 796, 798, 801, 807, 813, 814
Yeni-Kantçı(lık) 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 354, 356, 358, 360, 361, 365, 366
yüce 98, 100, 139, 172, 175, 196, 526, 527, 529, 624, 626, 632, 786, 791, 793, 816, 817, 818, 819

zaman 8, 12, 19, 21, 27, 28, 31, 32, 34, 45, 47, 49, 50, 64, 67, 84, 86, 93, 117, 127, 129, 153, 154, 157, 162, 165, 171, 178, 183, 185, 186, 188, 189, 191, 192, 206, 208, 211, 214, 219, 220, 221, 223, 230, 234, 245, 249, 252, 257, 261, 264, 268, 269, 276, 288, 289, 291, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 307, 308, 310, 314, 318, 319, 321, 326, 328, 333, 336, 339, 345, 347, 349, 353, 358, 359, 363, 364, 369, 375, 380, 391, 399, 404, 415, 418, 425, 426, 431, 432, 433, 436, 439, 441, 451, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 474, 475, 476, 477, 480, 483, 503, 509, 514, 524, 525, 533, 539, 541, 542, 546, 549, 551, 552, 554, 556, 567, 568, 570, 573, 576, 577, 583, 585, 597, 599, 603, 628, 631, 638, 639, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 649, 650, 653, 663, 664, 665, 669, 671, 672, 674, 688, 707, 711, 712, 718, 720, 725, 731, 734, 740, 760, 763, 766, 770, 771, 774, 775, 777, 779, 783, 785, 788, 791, 794, 797, 799, 807, 815, 816
zorunluluk 32, 41, 42, 52, 72, 152, 154, 156, 157, 164, 225, 246, 277, 280, 282, 309, 404, 436, 437, 441, 442, 613, 631, 647, 674, 758

Kant felsefesi bugün yalnızca felsefeyle sınırlı olmayan geniş bir etki alanına sahip ve güncelliğini fazlasıyla koruyor. Böylesi önemli bir felsefi canlılığa katkı verme amacı güden bu kitabın temel sorusu ise Kant'tan sonraki filozofların Kant'ı nasıl ele aldıkları.

Kant'a henüz hayattayken yöneltilen eleştirilerle başlayan *Kant Sonrası Kant* yirmi birinci yüzyıl filozoflarının yorumlarına dek uzanıyor. Yöneltilen olumlu ya da olumsuz eleştirileri, geçen yaklaşık iki yüz elli yıllık süreci takip ederek yine birbirinden önemli filozofların düşünce dünyaları içinde gözden geçiriyor. Böylelikle bugün bir tekrar yaratmaktan çok yaratıcı eleştirilerin ve katkıların önünü açmayı umut ediyor.

Her biri Türkiye'de alanının önemli isimleri arasında anılan yazarlar tarafından kaleme alınan *Kant Sonrası Kant* epistemolojiden estetiğe, ahlaktan politikaya pek çok disiplinin içinden geçerek okura muazzam bir düşünce zenginliği sunuyor.



ALFA
alfakitap
alfakitap
alfakitap
www.alfakitap.com
9 786254 498855
FELSEFE