

AKLIN ANATOMİSİ

*Salt Aklın Eleştirisi*nin Teşrihi

Ş. Teoman Duralı

DERGÂH



AKLIN ANATOMİSİ
*SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ*NİN TEŞRİHİ

Şaban Teoman Duralı

Aklın Anatomisi'nin yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

Dergâh Yayınları: 447
Sertifika No: 14420
Kutadgubilig - Felsefe Dizisi: 18
ISBN: 978-975-995-393-5
1. Baskı: Ekim 2010
2. Baskı: Mayıs 2013

Sayfa Düzeni: Ayten Balaç
Kapak Serisi Tasarımı: Işıl Döneray
Kapak Uygulama: Ercan Patlak

Basım Yeri: Ana Basın Yayın Gıda İnş. TiC. A.Ş.
Beysan Sanayi Sitesi Birlik Cad. Yayıncılar Birliği Sitesi
No: 32 Kapı no: 4G Yakuplu - Büyükçekmece / İstanbul
Tel: [212] 422 79 29
Matbaa Sertifika No: 20699

Kapak Basım Yeri: Elma Basım Yayın ve
İletişim Hizmetleri San. TiC. Ltd. Şti.
Tel: [212] 697 30 30

Cilt: Güven Mücellit & Matbaacılık San. ve TiC. Ltd. Şti.
Tel: [212] 445 00 04

Dağıtım ve Satış: Ana Yayın Dağıtım
Molla Fenari Sokak Yıldız Han No: 28 Giriş Kat
Tel: [212] 526 99 41 (3 hat) Faks: [212] 519 04 21
Cağaloğlu / İstanbul

Şaban Teoman Duralı

AKLIN ANATOMİSİ

*SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ*NİN TEŞRİHİ

DERGÂH YAYINLARI

Klodfarer Cad. No:3/20 34112 Sultanahmet / İstanbul
Tel: [212] 518 95 79-80 Faks: [212] 518 95 81
www.dergahyayinlari.com / bilgi@dergahyayinlari.com

İnsanın en büyük meselesi, Yaradılıştaki orununun hakkını vermeği bilip İnsan olmak için nasıl olunması gerektiğini hakkınca anlamasıdır.[1]

Kaya Duralı'nın aziz anısına ithâf

[1] "Die größte Angelegenheit des Menschen ist, zu wissen, wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man sein muß, um ein Mensch zu sein" —"Kant-Brevier", 305.s.

İçindekiler

KISALTMALAR İLE İŞÂRETLER, 8
GİRİŞ, 9

I- FİKİR MİMÂRININ TARİHÎ İLE COĞRAFÎ ARKAPLANI, 13
(1) COĞRAFÎ ARKAPLAN, 13
(2) TARİHÎ ARKAPLAN, 16

II- KÜLTÜR İLE DİL ARKAPLANI, 18

III- MİMARÎ TASARIMA UYGUN İNŞÂ OLUNMUŞ BİR HAYAT HİKÂYESİ, 23
Onsekizinci yüzyılda Kant'ın çağdaşı bellibaşlı Alman sanatcılarından, düşünürleri ile filosof–bilimadamlarından bir kesit, 45

IV- FELSEFE-BİLİMİN METAFİZİĞİNDE ÇIĞIR AÇICI YENİ BİR PARADİGMAYA DOĞRU, 63

V- YENİ FELSEFE-BİLİM ÇIĞIRININ (PARADİGMANIN) TEMELLENDİRİLMESİ, 74
(1) KATEGORİLER, 74
(2) TRANSSENDENT – TRANSSENDENTAL ZITLIĞI, 78

VI- FELSEFE-BİLİMDE KANT DEVRİMİ, 81
(1) FELSEFE-BİLİMİ KURAN ARİSTOTELES'in KLASİK METAFİZİK PARADİGMASI, 81
(2) KANT'ın METAFİZİKte PARADİGMA DEVRİMİ, 91
(3) METAFİZİKte PARADİGMA DEVRİMİ: DENEYDIŞI BİLME YETİSİ, 122

VII- "SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ"NİN ÖZET TERCÜMESİ İLE YORUMU, 126

VIII- SÖZSONU, 201

KANT ISTILÂHLARI FİHRİSTİ, 209
KANT KAYNAKCASI, 217
KAVRAMLAR İLE ISTILÂHLAR, 251
KAYNAKLAR, 257

KISALTMALAR İLE İŞÂRETLER

a) Doğrudan doğruya yapılan alıntılara 'bkz' işâreti koyulmaz.
b) Bkz: Bakınız —etkilenmekle birlikte, doğrudan doğruya alıntılayıp çift tırnaklı çentik içerisinde göstermeden yararlandığımız görüş veya düşünce.
c) Krz: Karşılaştırınız —ayrıntılarına katılmamakla birlikte, zikretmeğe değer bulduğumuz görüş yahut düşünce.
ç) B.g.e: Bahsi geçen eser.
d) B.g.y: Bahsi geçen yer.
e) S: Sayfa.
f) Syflr: Sayfalar.
g) Tek: Tekil; çoğ: Çoğul.
ğ) Kant'ın eserleriyle ilgili olarak Almanca kısaltmalar ve Türkce karşılıkları:

Abs (Abschnitt): Kesit, parça.	B (Buch): Kitap
Abt (Abteilung): Bölüm.	H (Hauptstück): anakesim.
B (Betrachtung): Bakış.	St (Stück): Kesim.
Band: Cilt.	T (Teil): Kısım.

Anmerk (Anmerkung als Abschnitt im Text): [Metnin gövdesine] ek/ler.
Anm (Anmerkung): [Metnin altında] Dipnot.
Anhang (Anh); Zusatz: Ek.
Nachlaß (opus postumum): Tereke.
Preußische Akademie der Wissenschaften: Prusya Bilimler Akademyası.
Altpreußische Monatshefte: Eski Prusya aylık dergileri, 1889 – 1895, cilt sayıları: XIX – XXI.
Ayrac ile rakamlar —(II 220— Karl Vorländer'in "Philosophische Bibliothek" nüshâsına delâlet eder.
Raymund Schmidt nüshâsı: (Rc) —misâl: I 337 – Rc 404.

h) Dil adlarının kısaltması
T (Türk/ce): OsmT (Osmanlı Türkcesi), ET (Eski Türkce);
A (Arap/ca);
F (Fars/ca);
Y (Yunan/ca);
L (Latince): KL (Klasik Latince), OrL (Ortaçağ Latincesi), YeL (Yeniçağ Latincesi), GeçL (Geç Lat.);
Alm (Alman/ca);
Fr (Fransız/ca);
İng (İngiliz/ce).

Şekillerin çizimi Sayın Özgür *Yılmaz* Beğ'e aittir.

GİRİŞ

Dâhî denilen kişide üç veche tesbît olunabilir: Birincisi, olağanüstü zengin bir çağrışımlar dizisinin de içinde bulunduğu geniş bir hayâlgücü. İkincisi, müdhiş bir seziş; ve sezgi verisinden hareketle çelişkiye düşülmeksizin akılyürütme yetisi. Üçüncüsü, muazzam sabır ve buna bağlı çalışma arzusu ile kudreti.

Saydığımız üç vechenin de Immanuel *Kant*'ta bulunduğunu görüyoruz.

Hayatının hikâyesine gelince; onun da 'nevişahsına münhasır' bir özgünlüğü var. Büyük Alman şairi Heinrich *Heine*, "Immanuel Kant'ın hayat hikâyesini tasvîr etmek zordur" deyip sözlerini şöyle sürdürmüştür: "O, yaşamadı ki, hayatının hikâyesi olsun. Almanyanın kuzey doğusunda serhat boylarında eski bir şehir olan Königsberg'in sessiz ücrâ köşesinde, ufacık bir sokakta tohuma kaçmış bekâr olarak neredeyse soyut, mekanik düzene koşulmuş bir ömür sürmüştür..."[1]

Kant'ın hayatının, yukarıda aktardığımız bayağı kin kokan müstehzî edâ taşır satırlara birebir uygun cereyân etmiş olduğunu söyleyemeyiz. Mesele, bir kişinin yüklenmiş olduğu ödeve bunca sadâkatla bağlanmasının, çoğunluk tarafından anlaşılmamasıdır. *Kant* benzeri kalburüstü kimselerin kaçıp kurtulamadıkları kader, anlaşılmama durumudur. Nitekim dâhî yurtdaşı, Ludwig van *Beethoven*'e "müziğinizi kim anlayacak ki?!" diye sorulduğunda, onun kılınç keskini cevabı, "elbette kütükler değil!" olmuştur. Yine, *Beethoven*, kendinden genç dostu Johann Wolfgang von *Goethe*'yle 1812 yazında Bohemyadaki Teplitz şehrinde kalenin arkasındaki küçük parkta gezinirken karşı taraftan imparatoriçe ile efrâdı görünür. Kibâr *Goethe*, dostuna "Ludwig!" diye seslenir: "İmparatoriçe yaklaşıyor; kenara çekilip Haşmetmâbı selâmlayalım." Bunun üzerine *Beethoven*, "merak buyurmayınız; imparatorlar ile imparatoriçeler, her gün dünyaya gelirler; Ludwig van Beethoven ise, sâdece bir kere gelmiştir" diyerek olup bitenlere aldırmadan yürür gider.

Alman felsefesine karşı tavır takınıp *Kant*'ı çekemeyenler, Heinrich *Heine*'nin yukarıda zikrettiğimiz itihâmnâmesini salvolarına hep mehaz kılmışlardır.

*Kant*ınkisi, bir ödev erinin hayat hikâyesidir. Onun yaşanacak hayata yönelik temel sorusu şöyle olmuş olmalıdır: "Bunca kısacık bir ömre böylesi dev

[1] Heinrich *Heine*: "*Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*", üçüncü cilt.

ödevi nasıl sığdırabilirim?" Felsefe yapmak için, belki biraz mübâlağalı olacak, kütüphâne/ler dolusu kitab okuyup okuduklarını kavrayacaksın. Her sözünün, cümlenin, satırının teker teker hesabını vere vere yargı gücündeki vargılarını öz elinle kâğıda dökeceksin —*Kant*, "*Salt Aklın Eleştirisi*"ni on iki yılda yazmıştır! Karlı yellerin kol gezdiği alacakaranlık kış günleri boyunca ısıtılamayan, buz kesen çalışma odanda yahut kütüphâne salonunda insanlığı aydınlatacak onlarca adet kitap yazacaksın. Bu işe kaç yıllık bir ömür yeter ki? *Kant* gibi, seksen yıl yaşadığını farzedelim. Bunun ilk yirmi beş yılı emekleme; yürümeği, konuşmağı, yazıp çizmeği, hesaplamağı ve mesleğini öğrenmek ...; haytalık hayhuylarıyla gelip geçti diyelim. Son on yılda oran, buran ağrıdı, sızladı; oturup kalkamazsın; yatamaz, uyuyamazsın; hastalanır, bunarsın... Peki, geriye ne kaldı? Topu topuna kırk beş yıl! O kırk beş yılda da uykuya, yeyip içmeğe; âbdesthâneye; gezip tozmağa; eşe, dosta, söze sohbete, muhabbete, maîşeti temîne, rahatsızlanmalara harcanan vakitleri, bir fasıl, hesaplayalım. Bilmem, *Kant*'ın zamandan tasarruf derdi, bir nebze dahî olsa, anlaşılabiliyormu?

Heinrich *Heine* şair. Hani Türkcede "bekâra karı boşamak kolay" denir ya. Filosof karşısında, şair için ne de geçerakca bir deyiş. Sıgara yakarcasına, şair, oturup kalktığı, dönüp dolandığı her yerde mısralarını döktürebilir. Onun, gayrımenkûl misâli, belli bir yere çakılıp kalmasına ne hacet? Duygulanmalarının kaynakları ile kanıtlarını bildirmesini ondan isteyenmi var? Bu yüzden işte, şairin, filosofu anlamasını beklemek beyhûdedir.

Kant'ın hayatı, kamuya nice muammalı gözükürse, felsefesini kavramak, değme felsefeciye bile bir o kadar çetin ceviz işdir.

Felsefeöncesi eski bilgeler gibi, *Kant* da, hayatı felsefenin, daha bir özgül konuşursak, ahlâkın hizmetine koşmuştur. Yeniçağ sonlarında, yanî Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında başgösteren tutuma uyarak felsefeyi *neutre* bir meslek şeklinde görmez. Felsefe ona göre meslek[2] değildir; bir 'ödev çağrısı'dır.[3] Bu nedenle "hayatım ile mesleğim, karıştırılmaması lazım gelen ayrı şeylerdir" kanâatını paylaşmaz. O, felsefenin taleb ettiği biçimde ömür sürmeğe kendini adamıştır.

Felsefe, *Kant*'la, insanın düşünme yetisinin en uç noktasına, doruğuna erişmiştir. Biçimselleştirilmiş düşünme yetisinin (Fr capacité) en kapsamlı ve soyut yapısı, 'düşünce mimârîsi'dir. Düşüncelerin mimârî yapılarını kapsayan felsefe sistemi, insana, hayata, doğa ile dünyaya ilişkin en geniş açılı manzarayı mantık kuralları çerçevesinde sunan birleştirimli/sentetik bir 'fikir resmi'dir.[4] Bu 'fikir resmi'nin ana konusu[5] hep varlık olmuştur. Konu insan olduğunda dahî, 'insan', 'varlık' —yahut 'varlığ'ın 'düşünce'deki yansısı 'kavram'— biçiminde tasarlan-

[2] Fr profession, métier; Alm Beruf.
[3] Fr vocation de devoir, convocation au devoir; Alm Pflichtberufung, Einberufung zur Pflicht.
[4] Fr tableau idéel.
[5] Fr thème principal.

mıştır. *Kant*, 'varlığ'ı, veya 'kavram'ı tasarlayan 'kim'dir; bunu 'ne'siyle, 'nasıl', 'nere'ye dek ele alıp inceleyebilmektedir, sorusunu kendine konu kılarak, kendi deyişiyle, 'devrim' yapmıştır.

René *Descartes*'la başlayan Yeniçağ (moderne) felsefesinde 'düşünen ben' —yine *Descartes*'ın deyişiyle *res cogitans*— gün ışığına çıkarılmıştır. *Kant*, 'düşünen ben'in biçimsel düşünme —demekki duygudan soyutlanmış— işleyişini kendine araştırma konusu kılmıştır. 'Duyumlayan ben'in irdelenmesi psikolojinin işi olmasına karşılık, 'düşünen ben'in biçimsel düşünme işleyişini (mécanisme) incelemek bir 'transsendental' işlemdir. Bu ödevi omuzlamak da filosofa düşer. 'Duyumlayan psikolojik ben'den farklı olarak, 'biçimsel düşünen transsendental özne', ahlâk ile (bilimsel) bilgi binâsının mimârıdır.

Kant'ın inşâa etmiş olduğu muazzam felsefe yapısı (sistemi), yeni bir çığırın pınarıdır. Bu yeni oluşum, zamanla Alman transsendental idealism çığırının zemînini hazırlayacaktır. Bahse konu çığırın da, sonuçta, Ondokuzuncu yüzyılın sonları ile Yirmincinin başlarında ideolojik yansımaları[6] olacak. İdeolojik yansımaysa, bağrında, İngiliz kültürü ile felsefesi çıkışlı hâkim Çağdaş küreselleş/tiril/en İngiliz-Yahudîninkine seçenek oluşturacak medeniyet tasarısını taşıyacaktır. Hükmünü sürdüren ile ona seçenek oluşturması istenen arasında vukûu bulacak, tarihte tanık olunmuş en şiddetli ve kanlı, silâhlı çatışma, İkinci Dünya Savaşıdır.

Çağdaş küreselleş/tiril/en İngiliz-Yahudî medeniyeti, karşısına yeniden bir hasım medeniyet tasarısı çıkmasın diye 1945ten beri başta eğitim, öğretim, propaganda ile reklam yollarını kullanarak fikrî, siyâsî, iktisâdî ve askerî sahaların hepsinde her türlü tedbiri almakla meşğûldür.

Kendisine yeniden dönersek, *Kant*'ın en çetin uğraşısının, 'transsendental akıl' çerçevesinde felsefenin ve onun yüreği mesâbesinde metafiziğin sınırlarını belirlemek olduğunu görürüz.

Burada asıl yapmak istediğimiz, *Kant*'ın başeseri "*Salt Aklın Eleştirisi*"ni irdelemektir. Bunun için bu çok cesîm ve anlaşılması zor eseri başlangıç kısımlarını tercüme edip yer yer yorumlayacağız. Ne var ki bahsi geçen çalışmadan önce *Kant*'ın hayatı ile felsefe sistemini kısaca inceleyip tanıtacağız. İşin yöntemini sunması bakımından *Kant*'ın felsefe yapışı, olağanüstü eğitsel (Fr pédagogique) önem taşır. Haddizâtında 'berk felsefe'nin[7] ana örneğini *Aristoteles*'in ve Aristocularınkiyle —Peripatoscular ile Meşşâîler— birlikte *Kant*'ın felsefesi sunmaktadır.

[6] Fr répercussions.

[7] Öncelikle 'toplum araştırmaları'ndan keskince ayırmak maksadıyla ve 'klasik mekaniğ'in oluşturduğu 'bilim ülküsü'ne uygun kurulup yürütülen 'doğa araştırmaları' tutumuna İngilizcede 'berk bilim'ler ('hard sciences') denilmektedir. İşte bu deyimi felsefeye de uyguluyoruz. Şu durumda, 'berk felsefe' (İng.de böyle bir deyiş henüz bulunmamakla birlikte, 'hard philosophy'), fizik yahut metafizik menşeli, ama kaçınılmazcasına 'biçimsel düşünme silsileleri'ne dayalı gerekcelerle temellendirilmiş sağlam vargıların, sıkı mantık düzeninde yer aldıkları bir 'sistem çalışması'dır. Zıttıysa, 'hafîfmeşrep felsefe' ('soft philosophy') olması gerekir.

-I-

FİKİR MİMÂRININ TARİHÎ İLE COĞRAFÎ ARKAPLANI

(1) COĞRAFÎ ARKAPLAN

Dimâğın doruğunu teşkîl eden dehânın kapısı hayâlgücüdür. Bunu bir ana ırmağa benzetirsek, o takdîrde onu besleyip ona katkı sağlayan en önemli kol 'coğrafî tasavvur'dur. İkinci önemli kol ise, 'tarih tasavvuru'dur. İkisinden her birinin kendine mahsus sınırları arasında kalan alan, Immanuel *Kant*'ın *Anschauung* dediği, 'tasavvurgücü'nün, deyim yerindeyse, yüzölçümünü teşkîl eder. Sonuçta tasavvurgücü de yaşama ufkumuzu imâ eder.

'Coğrafî tasavvur' için bilmeğe ihtiyâç vardır. Ama bilmek için de merak gereklidir. Dikkat edilirse, burada, Hıristiyanlıktan tanıdığımız 'üçün birliği' nevinden bir teslîs söz konusudur. 'Coğrafî tasavvur', adetâ 'Baba'; 'bilmek', 'Oğul'; 'merak' da 'Ruhulkuds' mesâbesindedir. Teslîsi teşkîl eden vasıflardan herhangi birini çekip çıkararak bağımsız kılamazsınız. Her biri başlıbaşına bir vasıf olmakla birlikte, aslî manâları coğrafî tasavvurda zuhur etmektedir.

İmdi, coğrafya bilgilerimizi yoklayalım: Baktığımız yön, kuzey ile orta Avrupa olsun. Oraları batı ile güney Avrupadan ayıran iki doğal engebe var. Batıda Ren ırmağı. Güneydeyse Tuna ırmağı ile Alp sıradağları. Doğuya gelince; doğal engebe bâbında, Avrasya anakarasını (Fr bloc continental) Amerika kıtasından ayıran Bering boğazına dek, ciddî engel sayılabilecek bir engebeyle karşılaşılmaz. Rusyayı kateden iri kıyım ırmakların etrâfından dolaşarak karadan yolculuğunuzu pekâlâ sürdürebilirsiniz. Asya ile Avrupa arasına sınır gibi çekilmiş yaşlı başlı Uralları —zirvesi, 1894 m.lik Narodnaya tepesi— yürümeğe alışık sağlığı yerinde kişi fazla zahmete katlanmaksızın aşabilir. O hâlde ömrünüz yeterse, Ren ırmağının doğu yakasından Bering boğazının batı kıyılarına dek yürüyebilirsiniz. Ömrünüz yeterse, dedik, çünkü aradaki mesâfe, muazzamdır —siz deyin on, ben diyeyim on iki bin, belki daha fazla, km—; artı, doğal şartlar da dehşet vericidir.

Bahse konu uçsuz bucaksız mekân, ciddî manâda doğal engebeyle kesintiye uğramadığı gibi, yerşekilleri (topografya) itibâriyle de nisbeten mütecânistir. Bu cümleden olmak üzre, mezkûr mekânı üç coğrafya–topografya kuşağı şeridine ayırarak gözümüzde canlandırabiliriz. Kutup kışının hüküm sürdüğü en kuzeyde, mayıs sonu – haziran – temmuz – ağustosta bodur otlar ile yosunların boy verdiği Tundra. Ortada, Ren ırmağının doğu yakasından Bering boğazına dek uzanan eni boyu belirsiz kuzeyin gür çam ormanları, yânî —Eski Türkcede 'ölümsüz' anlamına gelen— Tayga kuşağı. Bunun güneyinde, yaprağını döken ağaçların oluşturdukları daha 'munis' ormanlar. Yaprağını döken ağaç kuşağının güneyindeyse, Karadenizin kuzey batı kıyılarından Kazakistanın doğusundaki Balkaş gölüne dek, yine uçsuz bucaksız çayırlar ile bozkırlar. Şu son andığımız kuşaktan daha güneye indiğimizde, bahsettiğimizden çok farklı bir coğrafya sahasına, dolayısıyla da beşerî dünyaya adım atarız. Orası kuzeyli dediğimiz açık renk gözleri ile saçları bulunan, ak pak tenli, boylu poslu tiplerin yaşadığı sulak, bataklıklı, otlu, ağaçlı arâzîlerin, genellikle de dört mevsimli, sert iklimlerin hâkim olduğu coğrafyanın dışında kalan nisbeten susuz, ağaçsız, kır, kıraç, geçit vermez sarp dağların mekânıdır.

Ren ırmağından Bering boğazına dek uzanan iğne yapraklı ağaçlardan oluşan orman, yaklaşık olarak M.S. 1500li yılların başlarına değin önemli ölçüde tabîî hâlini muhâfaza edebilmiştir. İngilterede ortaya çıkıp ilkin kıta Avrupasına, bilâhare yeryüzünün bütün köşe bucaklarına yayılma istidânını göstermiş olan Maddeci–mekanikci–positivci–dindışı temelli Sermâyecilik ideolojisi ile onun berâberinde taşıyıp getirmiş olduğu sömürgecilik ile sanayicilik akımlarının ilk bâriz kurbanı bahsi geçen ormanlar olmuştur. Bunlardan bugün kazara ayakta kalabilmiş olanlar, Renin doğu yakasında, Almanyanın batı ucundaki —ve Martin *Heidegger*'in yurdu olan— Karaormanlar ile Sibiryanın doğusunda rastgelinebilecek bir iki ıssız köşe bucaktadır. Sonunda, kuzeyin iğne yapraklı bâkir ormanlarının yerini, orman tabiatı inhirâf ettirilmiş 'park ormanları' almıştır.

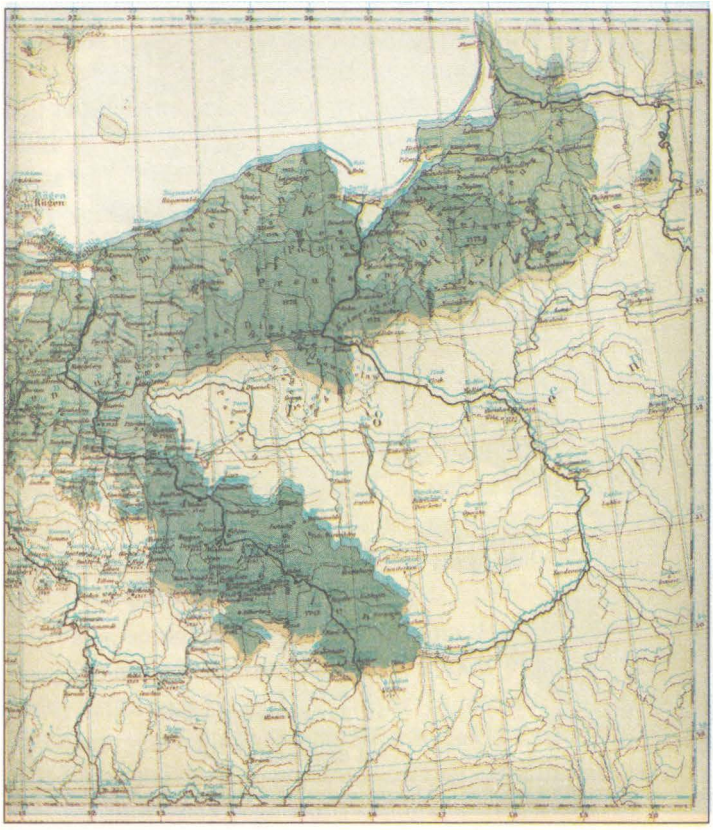
Mezkûr geniş alan, Erzgebirge, Riesengebirge, Tatralar, Karpatlar ile Urallar gibi, birkaç yalçın kayalıklı ve yüksek olmayan sıradağlar dışta tutulursa, mutedil eğimli tepelerin yuvarlanıyormuş görünümünü sunduğu, yer yer de ufkun bile belirdiği dümdüz uzanan ovalardır. Bahis konusu coğrafyanın batısında Kuzey ile Batılık denizlerinin güney kıyıları ile orman mıntıkası arasındaki yer yer bataklık düzlükler, çoğunlukla, deniz seviyesindedir. Bu yeknesak görünümlü düz ovanın en doğu ucu, Alman dünyasının doğudaki hududur.



Kant'ın memleketi Doğu Prusya'nın (Ostpreußen), Almanyanın siyâsî coğrafyasındaki konumu.



Prusya krallığının bayrağı



Doğu Prusya

(2) TARİHÎ ARKAPLAN

Doğal engebelerin sınır çekmediği doğuya açılarak 'hayat sahası' elde etmek, yüzyıllardır Almanın 'kızılelma'sı olmuştur. Sekizinci yüzyılda neredeyse bütün Germen boylarının Hırıstıyanlaş/tırıl/malarından ve Papa *Onikinci Yohannes*'in (937 – 964; görev süresi: 955 – 963) tâç giydirdiği Saksonya hânedânından *Birinci* (Büyük) *Otto*'nun (912 – 973), 1806ya değin yaşayıp merkezi Viyana olacak Kutsal Roma–Germen İmparatorluğunu 962de kurmasından sonra, doğuya taaruz gelenekleşmiştir. Doğuya sefere çıkanlar, tarihte nâm salmış savaşcılar olan Töton[8] şövalyeleri (Alım Deutsche Ritter) 1211de Kuzey Haçlı seferlerini başlatmışlar, başta (Alman olmayan) Eski Prusyalılar ile Litvanyalılar

[8] Töton (Teuton), Milâttan önceki yüzyıllarda kuzey Almanya ile Danimarkanın Yutland yarımadasında yaşayan halktı. Germen boylarının aslı, menşei.

olmak üzre, doğu Baltık halklarını boyunduruk altına almış, topraklarına el koymuşlardır. Almanyadan taşıyıp getirdikleri köylüleri zaptettikleri topraklara yerleştirmiş, inşâa ettikleri müstahkem mevkileri (Alm Burg) soylularla iskân etmişlerdir. Aslında Baltık dillerinden birini konuşan Prusyalıların boşalttıkları bölgeye Şövalyelerin yerleştirmiş oldukları Almanlar, zamanla Prusyalı olarak anılır olmuşlardır.

Töton şövalyeleri, Doğu Prusyanın kuzeyinde Insterburg'un batısında Instrutsch ile Angrapa ırmaklarının birleşmesinden doğan Pregel ırmağının 187 km yol alarak Baltık denizine döküldüğü Memel mahaline birkaç km uzaklıkta 1255te bir müstahkem mevki inşâa etmişlerdir. Şövalyeler, müstahkem mevkii müttefiki oldukları Bohemya kralı *İkinci Ottokar*'ın (1230 – 1278) şerefine *Königsberg*, yânî *Kral dağı* diye adlandırmışlardır. Müstahkem mevki –sarayın içi kısa zamanda dolunca, surların dışındaki arâzîye yerleşilmeğe başlanmıştır. Bir süre sonra *Königsberg*, Alman dünyasının en doğusunun en büyük şehri olacaktır. *Königsberg*, hem askerî hem de ticârî bakımdan doğu Prusyanın sıklet merkezidir artık.

Yüzyıllarca Avrupada medeniyet meşalesini taşımış Latin Roma devletine de Baltık ile Islav boylarına da kök söktürmüş kadîm Germen savaşcısının vârisi Töton şövalyeleri dinî tarîkat olmanın yanında, ordu olma özelliğini de sergilemişlerdir. İşte bu askerî özellikli dinî tarîkat, tanınmış tarihî (Alman) Prusyalı sıkıdüzene (Fr discipline) dayalı eğitimin temelini atmış olmalı. Lutherci din ıslâhat hareketi Almanyanın kuzeyi ile doğusunda yaygınlık kazanıncaya değin Katolik olan Töton şövalyeleri, 1600lerin başlarında Protestantlaşmışlardır.

II-
KÜLTÜR İLE DİL ARKAPLANI

Töton şövalyeleri, askerî nizâm–intizâm anlayışlarını Protestantlığa zerkederek onun gündelik hayatta sert ve tavîzsiz uygulanışı yönünde önemli bir etken olmuşlardır. Akdenizin Roma–Latin Katolikliğine meydan okumak üzre, arzıendâm eden kuzeyin Alman asıllı Lutherci protestantlığının son derece düzgün, düzenli ve iffeti muhâfaza ederek yaşamağı, zorluklara katlanmağı, debdebe ile şaşaaya sırt çevirerek azla yetinip çok çalışmağı şart koşan, mutaassıp çeşidine *Pietism* (L pietas: Sofuluk) denilmiştir. Temelleri Alman din filosofu Jakob *Böhme* (1575 – 1624) tarafından atılmış olup yine Alman filosof Philipp Jakob *Spener*'nin (1635 – 1705) geliştirmiş olduğu *Pietist* anlayış, Almanyanın Suabya bölgesinden çıkarak Onyedinci yüzyıl boyunca kuzeye ve doğuya doğru yayılmıştır.

Ortaçağ ile Yeniçağda —Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına değin— Alman dünyası, Eskiçağ Yunanınkini andırır. Nasıl, Yunanda demokratikleşen sivil medeniyetin odağı Atina ve ona karşısında mutlakcı–askercil[9] Isparta yer almışsa, Almanyada da Aydınlanmacı sivil medeniyetin merkezi Viyanaya askercil bir Prusya seçenek oluşturmuştur. Sürüsepet Alman devletcikleri, bu iki sıklet merkezi arasında top misâli bir oraya, bir buraya savruladurmuşlardır. Çok gevşek bir devlet yapısını taşıyan Kutsal Roma–Germen İmparatorluğu söz konusu siyâsî dağınıklığı ortadan kaldıramamıştır.

Ortaçağ Avrupasının derebeğlik düzenine noktayı ilk defa üç ülke, İngiltere, Felemenk ile Fransa koymuşlardır. Bunlara oranla, siyâsî birliğini 1871e değin tesîs èdemeyen Almanya, genellikle, geri kalmış ülke görünümünü sunmuştur. Durumu Alman Aydınlanmacılığı dahî gideremeyiştir. Buna karşılık, İngiliz ve ona koşut yürüyen Felemenk Aydınlanmacılıkları tarihte görülmemiş bir olaya, ideolojinin doğuşuna vesîle olmuşlardır: Hür Sermâyecilik (Fr Libéral Capitalisme). Hür Sermâyecilikle birlikte kendini gösteren maddeci–mekanikci bilim dünyatasavvurundan sanayi fikri neşet etmiştir. İngilteredekine, Felemenk ile Fransadakine karşılık daha geç devirde, yânî Onsekizinci yüzyılın ilk yarısında

[9] ~cil: (1) yiyen, yer; (2) tarafdar, ~sever.

Almanyayı etkisi altına alan Aydınlanmacılık, Alman kafasını metafizik odaklı felsefeye yönlendirmiştir. Bu felsefe çizgisi, İngiliz ile Fransız maddeci–mekanikci–positivci dünyagörüşüne karşı İdealist–romantik anlayışa ebelik etmiştir. Nihâyet, belki de bundan dolayı Alman dünyasının sanayileşmesi, bir buçuk yüzyıl geç, demekki 1870lerde başlamıştır.

Az önce Almanyanın Prusyasını Yunanın Ispartasına benzettik. Ancak, sözünü ettiğimiz durum, Aydınlanmacılığın, Fransadan çıkıp Prusyayı 1700lerin başlarında etkisine alıncaya değin böyle sürüp gelmiştir. Bundan böyleyse, Yunandaki Atinanın mütekâbili, sivil medeniyet odağı Viyanın yerine felsefenin oluşup geliştiği mahal, Berlin merkezli Prusya olacaktır.

Öncelikle Alman tarihinin en önemli devletadamlarından Büyük (II.) *Frederik*'in (1712 – 1786) 1740da tahta çıkışından sonra Prusyanın, Alman dünyasına her bakımdan hâkim olma süreci hızlanmıştır. Büyük *Frederik*, başta felsefe-bilim olmak üzre, Fransada bulabildiği nice değer ile ürün varsa, idhâle koyulmuştur. Taklît furyası öyle raddelere varmıştır ki, birara, *Frederik*, bizde de, Selçukluların, Farsca tutkunluğuna benzer biçimde, Almancayı iptâl edip yerine Fransızcayı ikâme etmeğe yeltenmiştir. Nitekim 1745te *Potsdam*da inşâa ettirdiği ve *Sanssouci* (Fr Dertsizlik) adını verdiği sarayında Fransızca konuşma zorunluluğunu getirip anadili Almancayı da ahırındaki atlarının dili olduğunu öne sürerek aşağılamıştır. *Frederik*'in Almanca düşmanlığı Prusya Almanlığı milliyetciliğiyle çelişmiştir.

Martin *Luther*'in (1483 – 1546), hârikulâde *Kitabımukaddes* tercümesinden itibâren Almanca öylesine gelişip işlenmiştir ki, arızî bir ketleme, artık, onu Almanca konuşan halkların gönlü ile kafasından söküp atmağa yetmeyecektir. Tersine, Fransızcanın, Geç Ortaçağdan beri Avrupanın genelgeçer bildirişme aracı olması, artı, Alman Aydınlanmacılığının odağı kılınması, Almanca sevgisi ile milliyetciliğini Fransızca düşmanlığına kilitlemiştir. Her aşırı hamâsî[10] heyecân patlamasında gördüğümüz 'aşağılık duygusu'[11] burada da güdücü etkendir. Yirminci yüzyılın ortalarında Martin *Heidegger*'in (1889 – 1976) izhâr etmiş olduğu "Fransız düşünmeğe başladığında Almancayla iş görür" cümlesinin, hiç olmazsa bir ölçüde, bahsi geçen ruh hâletiyle bağlantılı olmalı. Sarfettiği cümlenin arkasında yatan nefsî (psychique) gerekce n'olursa olsun, bildirdiği, yanlış sayılmaz. İfâde gücü itibâriyle Almanca, Yunanca ve Arapcayla birlikte olağanüstü felsefe dillerinden biri olmuştur. Fransızca ona kıyâsla zayıftır. Görüntü (morphologie) ile ses (phonétique) cihetinden bakıldığında, Fransızca, pek zarîf bir 'kabuk' taşıdığı izlenimini sunar. Bu 'kabuğ'u soyup bir yana atınız, geriye, 'çekirdek' —sözvarlığı ile dilbilgisi— nâmına elde fazla bir şey kalmaz.

[10] Fr Chauvinisme
[11] Fr complexe d'infériorité

Felsefe —ve onun evlâdı bilim— alabildiğine kavramlaşmış bir dile dayanmak ister. Fransızca bu bakımdan diller arasında şampiyondur. Ancak, öylesine kavramlaşmış bir dilin de elverişsiz yanı, kıvraklık ile esneklik keyfiyetini yitirmiş olmasıdır. Yine Yunanca ile Arapca gibi, Almanca da metafizik anlamda felsefe yapma imkânını kendi özsuyundan sağlayıp beslemektedir. Eskiçağ Yunanınkini andırır biçimde Alman felsefesi özgün olup Almanca pınarından kaynaklanmıştır. Bunda, başka bir dile çevirilemez bir deyim olan *Urwüchsigkeit*ın, Almancanın başta gelen özelliği olması çok önemli bir etkendir. *Urwüchsigkeit*, dışarıdan (beşerî) müdâhaleye maruz kalmaksızın bitkinin tek başına bitivermesi, neşvünemâ bulması demektir.Sonuçta, Almanın dili ile metafizik tavırlı felsefe yapma tutumu arasında eşine menendine pek ender rastgelinebilecek bir 'izdivâc'ın vukûu bulmuş olduğu söylenebilir. İşte, bu tasvîr ettiğimiz manzaranın ilk açık ifâdesini *Kant*'ta, bilâhare Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* (1770 – 1831) ile Martin *Heidegger*'de görebiliriz. Geç dönem Latincesi ile Fransızcadaki kavram tıkızlığı ve sağlamlığıyla mücehhez olmaması, *Kant*'ın, *Hegel*'in, *Heidegger* ile Edmund *Husserl*'in (1859 – 1938) ifâdelerine müdhiş bir derinlik boyutu katarak anlışılırlıklarını da zorlaştırmaktadır. *Kant*'ın yazdıklarını, meselâ, açık, seçik, fakat yüzeyel bir ifâde gücüyle donanmış İngilizceden okumak, Almanca asıllarına oranla çok daha kolay anlaşılmalarını sağlar. Ama ne bahâsına? Derin manâlarını gözden kaçırmak bahâsına. Bu hususta da bir örneğe başvurursak, yine başka dillerde karşılığını bulamayacağımız *Anschauung*a bakabiliriz. Fransızca ile İngilizce tercümelerde *Anschauung*, *intuition*la karşılanmaktadır. Ne var ki, *Kant*, *Anschauung*un yanında, Fransızcadan iktıbâs etmiş olduğu *Intuition* ıstılâhını/terimini de kullanmaktadır. Öyleyse ikisi anlamca bir ve aynı olamaz. Örneklerimizi alabildiğine artırabiliriz.

Alman felsefesinde geçen deyimler ile deyişlerin güç anlaşılırlıkları, kültürel tasavvurlarıyla kavranmaları zorunluluğundan ileri gelmektedir. Bu güçlüğü idrâk etmiş olan *Kant*, ya doğrudan doğruya kavramlaşmışlığın zirvesine ulaşmış Latince ile Fransızca deyimlere el atmaktadır ya da Almancanın imkânlarına başvurduğunda, kullandıklarının, mümkün mertebe, Latince veya Fransızca mütekâbillerini göstermektedir. Bu da, Türkce felsefe yaparken izlememiz gereken yolu, yöntemi bize göstermesi bakımından çok önemlidir. Kendi medeniyet arkaplanımız itibâriyle yerleşik Arapca kavram dağarına başvurmamızın yanında, kullandıklarımızın karşılıklarını, Yeniçağ Avrupasının genelgeçer kabul edilmiş dili olan Fransızcadan alıp sergilememiz lazım gelir.

Nasıl Sibiryanın Tundrasında yahut Büyük Sahrada gül, kendiliğinden bitemezse, dâhî de, durduk yerde, herhangi bir topluluk yahut toplumda yetişemez. Kişinin, dâhî mertebesine erişmesinde, fıtratındaki melekenin yahut istidâdın yanısıra, içinden çıktığı toplum da birinci derecede önemlidir.

Kant'ın mensûbu olduğu Alman dünyası, insanlığı üç cepheden, topcu deyi-

şine başvuracak olursak, 'baraj ateşi'ne tutmuştur: Müzik,[12] şiir[13] ile felsefe.[14]

Tarihte müzik bâbında rakîb addolunabilecek —sözgelişi, İtalyan, Rus, Hint ile Fars— toplumlarından açık ara farkla ileride koşan Alman dünyası, şiirde Farsla, Hintle, Fransız ve Rusla yarışmıştır. Felsefeye gelince; orada 'ağır top' diye niteleyebileceğimiz metafizik arkalı felsefede üç esâslı öncüsü olmuştur: Eskiçağ Yunan, İslâm ile Ortaçağ Hıristıyan felsefe gelenekleri. Bu üçlüye, felsefe olup olmadığı çok sorgulanmış, bununla birlikte, sıklet merkezi, tevîl götürmemecesine, manevî–fikrî olan Hint bilgeliğini de eklemek zorundayız.

1650lerden itibâren Alman kültürü git gide felsefîleşmiştir. Bu gelişmenin başını çekense, şiir olmuştur. İngiliz – Fransız felsefe geleneklerine nesirle yazılmış metinler şeklinde biçimsel–nesnel–mekanik–matematik doğa anlayışı hâkim olurken; Almanın, müzikle imtizâc etmiş şiirinde mûnis, mutedil ve mekanik–matematik olmayan uzvî (organique), yaratılış–oluş hâlinde ele avca sığmaz binbir menevişli esrârengîz bir tabiat tasavvuru seslendirilmiştir.

Biçimsel–nesnel–mekanik–matematik doğa, 'ben'in, 'özne'nin karşısında 'açıklama' yoluyla fetholunmağı bekleyen 'hasım'dır. Burada, Yeniçağ Avrupa mekanikci bilim anlayışının mimârı İtalyan filosof–bilimadamı Galileo *Galilei*'nin (1564 – 1642) belirlemiş bulunduğu iki soruya cevâz vardır: 'Nasıl?' ve 'neden?' *Aristoteles*'in (384 – 322) kurucusu olduğu Eskiçağ felsefe-bilim araştırma düstûrunda geçen üçüncü soru, 'niçin?', *Galilei* tarafından bilim *gemi*sinin *küpeşte*sinden atılmıştır. Böylece canlı (organique) varlık sahası safdışı kılınmıştır.

Fransanın tek büyük filosof-bilimadamı René *Descartes* (1596 – 1650), *Galilei*'nin temelini attığı mekanikci bilim anlayışını felsefe-bilim bağlamında sistemleştirmiştir. Bu yeni felsefe-bilim sistem yapısının öngördüğü nedensellik (Fr causalité) ilkesi çerçevesinde İngiliz filosof-bilimadamı Isaac *Newton* (1643

[12] Müziğin üç velîsi —daha uygun bir deyim düşünemiyorum: Johann Sebastian *Bach* (1685 – 1750), Wolfgang Amadeus *Mozart* (1756 – 1791) ile Ludwig van *Beethoven* (1770 – 1827). Bunlara ekleyebileceğimiz şu adlar da var: Georg Philipp *Telemann* (1681 – 1767), Franz *Schubert* (1797 – 1828), Robert *Schumann* (1810 – 1856) ile Richard *Wagner* (1813 – 1883).

[13] Şairler: Johann Wolfgang von *Goethe* (1749 – 1832), Johann Christoph Friedrich von *Schiller* (1759 – 1805) ile Friedrich *Hölderlin* (1770 – 1843). Bunlara ayrıca, *Novalis* (1772 – 1801) ile Heinrich *Heine*'yi (1797 – 1856) de ekleyebiliriz.

[14] Filosoflar: Kues'li *Nicolaus* (1401 – 1464), Gottfried Wilhelm Freiherr von *Leibniz* (1646 – 1716), Johann Gottlieb *Fichte* (1762 – 1814), Johann Gottfried von *Herder* (1744 – 1803), Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* (1770 -1831), Arthur *Schopenhauer* (1788 – 1860), Karl *Marx* (1818 – 1883), Franz *Brentano* (1838 – 1917), Friedrich *Nietzsche* (1844 – 1900), Gottlob *Frege* (1848 – 1925), Edmund Gustav Albrecht *Husserl*, (1859 – 1938), Jakob Johann Baron von *Uexküll* (1864 – 1944), Karl Gustav *Jung* (1875 – 1961), Nicolai *Hartmann* (1882 – 1950), Karl *Jaspers* (1883 – 1969), Ernst *Bloch* (1885 – 1977), Carl *Schmitt* (1888 – 1985)), Martin *Heidegger* (1889 – 1976), Hans Georg *Gadamer* (1900 – 2002), Werner *Heisenberg* (1901 – 1976), Konrad *Lorenz* (1903 – 1989), Kurt *Gödel* (1906 – 1978).

– 1727), yeryüzünü ve hattâ evreni açıklayacak yasaları matematik ifâde tarzına dayanarak belirlemiştir. *Newton*'un zirveye ulaştırdığı klasik mekanik, doğayı makineymişcesine telâkkî etmiştir. Sürgit çalışan bu makinenin gizlisi saklısı yoktur. Onun belli bir yöresi üstünde deneysel anlamda uzmanlaşan her akıl bâliğ kişi, bakış açısı itibâriyle nesnesini açıklayabilir. Makinevârî işleyip matematik yoldan eksiksizce açıklanabilen doğanın hayranlık uyandıracak bir yanı da yoktur.

Niye matematik? O, duygulardan arındırılmış düşüncenin üretilmesine elverişli zemîni hazırlayabilir de ondan. Duygulardan arındırılmış düşünmeği boşandırıp yürüten biçimselleştirilmiş akıldır. Bunun boşandırdığı 'gidimli düşünme'nin[15] geçerlilik derecesini ölçmenin, sınamanın iki yolu var. Bunlardan biri, 'iç'; öbürü de 'dış' denetleme merciidir. İç denetim mercii, düzgün biçimsel düşünmenin kurallarını belirleyen mantıkken, dış olan, deneydir. Bahsi geçen denetim engelini başarıyla aşan varsayım, geçerli bilgi olur. Bir de, şu geçerli bilgi, kazanç sağlayıcı kullanıma açıksa, onun üstünde değer tasavvur edilemez artık. İşte böylelikle, bilim, fenne (technologie) giriş kapısı olmanın dışında bir işe yaramaz. Fen de, makine yardımıyla seri imâlât —yanî zincirleme üretim— demek olan sanayiye zemîn hazırlar. Sonuçta, merhamet, şefkat, sevgi, yücelik, iyilik, güzellik, namus, iffet, saygı, güven, dayanışma çeşidinden üstün insan değerlerine burada artık yer yoktur. Zâten kültür kurucusu yaratık insan da, mekanik evrim yasalarına tâbî dirim esâslı beşere indirgendikten sonra, yüce değerler, "spekulativ metafizik saçmalamalar"dan gayrı n'olabilir ki?

Haddizâtında algı verisi unsurlardan inşâa edilmemiş ahlâkın yerini bundan böyle ideolojiye —Hür Sermâyecilik yahut ona seçenekmişcesine oluşturulup tanıtılan Toplumculuk— bağlı mekanik düzlemde yürüyen hukuk ile iktisât kanunları almıştır.

Kısaca göz önüne sermeğe gayret sarfettiğimiz maddeci–mekanikci–positivci doğayı ve beşeri açıklama örneğine Yeniçağda *Leibniz*'le başlayan maneviyâtı da kâle alan derinlemesine görüş edinme çabasıyla karşı çıkılmıştır. Alman dünyasında başgösteren söz konusu karşı çıkıştan doğmuş olan idealist–romantik düşünce hattıdır. Bahsi geçen hattın en uç noktasına üç şahsiyeti yerleştirebiliriz: *Herder*, *Goethe* ile *Hegel*. Ancak, sözünü ettiğimiz düşünce, daha özgül bir ifâdeyle, felsefe çığırının mimarî tasarımını çizip çıkarmış olan Immanuel *Kant*'tır.

[15] Fr le penser discursif.

-III-
MİMARÎ TASARIMA UYGUN İNŞÂ OLUNMUŞ BİR HAYAT HİKÂYESİ

Immanuel *Kant*, Doğu Prusyanın merkezi, o günlerde, nüfusu elli bini bulan *Königsberg*'te 22 nisan 1724te sabah saat beşte sofu (Pietist) bir anne —Anna Regina— ile saraç babanın —Johann Georg— oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Dünyaya geldiği gün, eski Prusya takvimine göre, Azîz Emanuel'e adanmış olduğundan, oğul, Immanuel adıyla vaftîz edilmiştir. *Kitabımukaddes*te geçen bu adın anlamı "Allah bizimle"dir.

Kant, ileriki yaşlarında, nedense, birara, atalarının Iskoç asıllı olduklarını öne sürmüştür. Yanılmıştı. Iskoçlukla uzaktan, yakından ilgisi ilişiği yoktu. Büyükbabasının büyükatası Richard *Kant* Baltık denizinin doğu, Litvanyanın da batı kıyılarındaki Prökuls kasabasındandı. Filosofumuzun belgelenebilir soyağacı Richard *Kant*'la başlar. Richard, testi imâli ve satışıyla meşğûldü. Heydekrug'lu testi imâlâhânesi sâhibinin kızı Dorothea *Lieder*'le Rus'ta evlendi.[16] Richard'ın oğlu Prökuls'un güney batısına düşen Memel'e göçüp yerleşmiş, sarac olmuştur. Bilâhare sanatını oğlu Johann Georg'a öğretmiştir. O da, Memel'in batısındaki Königsberg'te kendine yeni bir hayat ortamı kurmuştur. Johann Georg'un büyükbabası Richard'ın iki kızı Iskoçlarla evlenmişti. Immanuel *Kant*'ın kendini Iskoç asıllı sanmasının sebebi bu olabilir.

Annesi Anna *Regina*'ya gelince; o, Nürnberg'li olup eyercinin kızıydı. *Pietism*in ağarlıklı şekilde yaşandığı Königsberg'e gelip yerleşmiş, Johann Georg'la evlenmiştir. Bu evlilikten dokuz çocuk olmuş, beşi hayatta kalmıştır. Immanuel'in bir ablası, iki de kendinden genç hemşiresi ile bir birâderi (Johann Heinrich) vardı.

Aile, şehir dışında, babanın işliğine bitişik bir fakirhânede otururdu. En çetin dertleri soğuk kış günlerinde ısınmak için yakacağın ve karınlarını doyurmak üzre yiyeceğin tedârikiydi.

[16] Bkz: Fritz *Gause*: "*Kant* und *Königsberg*. Ein *Buch* der *Erinnerungen* an *Kants 250. Geburstag* am *22. April 1974*.", Leer/Ostfriesland, 1974, 11f; ayrıca, Hans&Gertrud *Mortensen*: "*Kants väterliche Ahnen* und *ihre Umwelt*, in *Jahrbuch* der *Albertus-Universität Königsberg*", 3.56, 1953.

Bütün geleneksel/gelenekci ailelerde olduğu üzre, *Kant*larda da ailenin orta direği ve onu çekip çeviren annedir. Küçük Immanuel'in zayıf ve çelimsiz bir çocuk olması, onu annesinin ilgi odağı kılmıştır. Immanuel, haddizâtında azla yetinen, zorluklar karşısında yılmayan, umudunu asla yitirmeyen, maneviyâtı yüksek, ciddî, iffetli, düzenli, titiz ve müşfik bir kadın olan annesinin etkisi ile anısını ve bu arada *Pietism*ini ömür boyu gönlünde taşımıştır: "İyiliğin tohumunu gönlüme ekip onu besleyen, kalbimin kapısını doğanın izlenimlerine açan, kavramları bende uyandırıp geliştiren, öğrettikleriyle bana şifâlar sunup hayatımı bunca etkilemiş olan annemi hep yüreğimde yaşatacağım."[17] Bunca sevip etkisini ömür boyu duyacağı annesini *Kant*, on üç yaşındayken kaybetmiştir.

*Pietism*in ektiği, 'insan yaşamasının gerçek, hâlis gâyesi, ödevin yerine getirilmesi' 'tohum'u, ileride, *Kant*'ın hayatı ile felsefesinin tüm köşe bucaklarından bitip serpilecektir. Aslında o, *Pietism*i yaşamakla kalmayıp müdâfaasını da üstlenmiştir: "Kim ne derse desin, yeter artık! *Pietism*i ciddiye alanlar, namusları ve şerefleriyle tebârüz etmişlerdir. Kişinin mâlik olabileceği en yüce değerlerle donanmışlardır. Tutkuların karartamadığı, çelip cezbedemediği gönül huzuru, dingin neşe, maişeti el emeği göz nuruyla temîn bu insanların ortak paydası olmuştur. Onları hiçbir sıkıntı, zorluk, kovuşturma, takîbat, husumet, baskı ile zulüm doğru bildikleri yoldan saptırmamıştır."[18]

Kant ailesi, cemaatine mensûb olduğu kilisenenin papazı Franz Albert *Schultz*'un tavsîyesi üzerine sekiz yaşındaki Immanuel'in kaydını devlet okulu olan *Friedrichskollegium*a yaptırmıştır. Okulda okutulan derslerin başında, haftada yirmi saatla! Latince, dinbilgisi ile hesapbilgisi gelir. Gördüğü derslerden *Kant*, Roma-Latin şiirine hayranlık duyarken, dinin tören kısmından sıkılmıştır. Okulda manastır nizâmını andırır müdhiş bir sıkı düzen hâkimdir. Öğrenciler, sabah saat altıda yataktan kalkar, yıkanır, kahvealtı ve müteakîben ibâdet ederler. Dersler saat yedide başlayıp ikindi dörtte biterdi. Çarşanbaları ile cumaertesileri seçmeli derslerden matematik, Fransızca ile Lehce görülürdü. Latincenin yanında, *Kitabımukaddes* dillerinden Yunanca ile İbranca zorunlular arasındaydı. Pazarları dua ile ibâdet günüydü. Tatil yoktu. Doğa bilimleri ile tarih, ilköğretim tedrîsâtında yer almazlardı.

Zayıf bünyesi, Immanuel'i öğreniminde zaman zaman zorlamakla birlikte, o, olağanüstü kavrayışı, zeyrekliği ve kuvvetli hâfızasıyla dikkatleri üstüne çekmekte gecikmemiştir. Sınıfları birincilikle geçip okul ikincisi olarak mezûn olmuştur.

[17] "*Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann* und A.Ch. *Wassianski*", s.s.

[18] Karl *Vorländer*: "*Kants Leben*", s.s.

On altı yaşındayken 1740 güzünde Immanuel'i üniversite tahsîline başlar görüyoruz. O tarihlerde Königsberg Üniversitesinde dört fakülte var: Doğa bilimlerini, matematiği, tarih ile coğrafyayı, diller ile edebiyatları, mantık, ahlâk, estetik ile metafiziği kapsayan *felsefe*; *ilahiyât*; *hukuk* ile *tıp*. Asker kral *Birinci Friedrich Wilhelm*'in (1688 – 1740) asker ile memura ihtiyâcı bulunduğundan, hukuk ile tıp rağbetteydi. Babası, özellikle de annesi, Immanuel'in ilahiyât öğrenimi görüp papas olmasını arzulamışlardır. Ne var ki, annesi ile babasının ısrarları hilâfına o, felsefe öğrenimini tercih etmiş; Felsefe fakültesinde fizik, matematik, coğrafya, mantık, ahlâk, estetik ile metafizik derslerini izlemiştir. Hekimlik ve hastalıkların teşhisi ile tedâvisi konularında dillere destan bilgisi onun, tıp fakültesinde de derslere devam ettiğini göstermektedir. Otuz yedi yaşında ölen Profesör Martin *Knutzen*, *Kant*'ın derslerine en fazla rağbet gösterdiği hocadır. Ondan Wolff metafiziği, İngiliz deneyci felsefesi ile Newton mekaniğini öğrenmiştir. *Knutzen*'in etkisi ve teşvikiyle *Kant*, öğreniminin dördüncü yılında fiziğe ilişkin bir çalışma hazırlamıştır.

Üniversiteye girişiyle birlikte *Kant*, yoksulluk hattında seyreden baba ocağını terketmiştir. Gerek üniversite yıllarında gerekse daha sonraları geçimini özel dersler vererek sağlamıştır. Aradabir kadîm dostu ve hâmîsi papas *Schulz*'un (1739 – 1805), annesinin hâlivakti yerinde akrabâsı ile okul arkadaşlarının iâşesi *Kant*'ın imdâdına yetişmiştir. Öncelikle giyim kuşamı ile ayakkabılarını onlar temin etmişlerdir. *Kant*, şu vecîzevârî sözleriyle acıklı durumuna tesellî bulmağa çalışmıştır: "Şartlara ezileceğime onları hükmüm altına almağa çaba harcıyorum; kendini olumsuzluğa teslim edeceğine onu teslim alasın ..."[19]

Kant'ın, "Yaşatıcı Güçlerin Gerçek Değerlendirilişlerine ilişkin Düşünceler" başlıklı ilk eserini bastıran dedesidir. *Kant*, bu çalışmasını üç yılda tamamlamış; basılması da yaklaşık dört yıl sürmüştür: 1746 – 1749. Kitabın bir nüshasını yazar, çağdaş nevrolojinin kurucusu Alman İsviçresinden tıp bilgini ve şair Albrecht *von Haller*'e (1708 – 1777), bir başkasını da *Sanktpetersburg*'da yaşayan yine Alman İsviçresinden matematikci Leonhard *Euler*'e (1707 – 1783) yollamıştır. Zorlu ve tartışmalı matematik fizik meseleleri içeren kitap, Dekartcılar ile Laybnitscilerin çarpraz ateşine marûz kalmıştır.

Alman şairi ve tiyatro yazarı Gotthold Ephraim *Lessing* (1729 – 1781), *Kant*'ın cürretini şu dörtlüğüyle alaya almıştır:

"Kant kalkarken dünyaya ders vermeğe
Girişir zor bir işe.
Değerlendirir yaşatıcı güçleri;
Yalnız, değerlendirmez kendininkileri."[20]

19 Karl *Vorländer*: "*Kants Leben*", 26.s.

20 "Kant unternimmt ein schwer Geschäfte, / Der Welt zum Unterricht.
Er schätzet die leben'gen Kräfte, / Nur seine schätzt er nicht."

Kant'ın gençlik yazıları yalnızca bilim bakımından ilgi çekici olmayıp dil ile usulupca da dikkate değerdirler. Latince kaleme alınmayıp anadilde yazılmış oldukları gözden kaçırılmamalıdır. Özge bir deyişle, hem millî duyarlılığı hem de Almancanın, artık, felsefe-bilim kavram ile fikirlerini kaldıracak kıvamda olduğunu vurgulamak türünden bir kaygıyı taşıdıkları görülmektedir. Dil, açık, akıcı ve tıkızdır. Bahsi geçen yazılarıyla müellifimiz, büyük Fransız doğa araştırmacısı ve filosofu Georges Louis Leclerc comte de *Buffon*'un (1707 – 1788) "le style c'est l'homme" ("uslup, insandır" —yanî: "Uslup, kişisini ele verir") darbımeselleşmiş vecîzesini teyîd etmektedir. *Kant*, adımlamağa başladığı yolun hakkını vereceğinden emîn gözüküyor: "Yola düştüm bir kere. Nereye, nasıl yol alacağımı önceden tasarladım. Çıktığım yoldan beni, artık, hiçbir engel alıkoyamaz."[21]

1746da babasını da kaybeden *Kant*, yedi yıllık öğreniminin sonunda 1747de üniversiteyle birlikte *Königsberg*ten de ayrılır. Fazla uzaklaşmaz. Tabîî, doğup büyüdüğü şehirden hiç ayrılmadığı hikâyesi de, menkıbeden başka bir şey değil. Prusyanın doğusu ile kuzey doğusunda çiftlik sâhiplerinin çocuklarına özel dersler vermeğe koyulur. Gezileri ile çiftliklerdeki uzun süreli ikâmetleri sırasında o yörelere hâkim Litvanya kültürüyle temâsa geçip ona yakın ilgi gösterir. Eyâletin doğusunda serhât boylarındaki köylerde Litvanya ile Alman çocuklarının birlikte oynadıklarına tanık oldukca, "ne güzel!; farklı milletlerin çocukları da pekâlâ aynı gökkubbe altında oynayabiliyorlarmış" der. Bu gözlemi, ileride kaleme alacağı "*Ebedî Barış*" başlıklı çalışmasına esin kaynağı olmuşmudur? İhtimâl, olmuştur.

Gençlik günlerinde özel ders verdiği öğrencileri üstünde bile *Kant*'ın öylesine etkisi olmuş olmalı ki, bunlardan biri, babadan kalma çiftliğin mirâsına konar konmaz, ilk işi, toprak kölelerini azâd etmek olmuş. Nitekim bu olayda gördüğümüz, Kant ahlâk öğretisinin, gençlik günlerine değin gerisin geriye uzanan hayata geçirilişidir.

Kant, özel ders verdiklerinin özel ikâmetgâhlarında oturduğundan, insanların gerek birey gerekse aile hayatlarını, birinci elden, izleyip tanımak fırsatını yakalayabilmiştir. *Kant*, gençliğinden itibâren, istisnâsız, tanıştığı kimselerde ve dâhil olduğu topluluklarda bıraktığı izlenim hep aynı olmuştur: Sadâkat, fedâkârlık, şefkat, sözünün eri olmak, güvenilirlik, tutumluluk ve aynı zamanda cömertlik, dakiklik ile iffet. Duygusal patlamalardan uzak, sükûnet ile huzur telkîn eden bir tavır ve duruş sergilerdi. Huyu, kişiliği dış görünümüne de yansımaktaydı. Yoksulluk içinde yüzdüğü gençlik günlerinde bile üstü başı hep düzgün, temiz paktı. Orta yaşlarında üniversiteye profesör olarak alındıktan sonra mâlî durumu düzelince kıyafetinin zerâfetiyle temâyüz eder olmuştur. Kısa boyu ve çelimsiz bedeniyle kapak modeli olmağa adaylığını koyamazdı. Buna mukâbil, parlak ışıl-

[21] "*Gedanken* von der *wahren Schätzung* der *lebendigen Kraft*", I, 4, Bd 1. "*vorkritische Schriften*", I, 1747. – 1756.syflr.

tılı kızıl saçlarla kaplı önden arkaya uzunca kuzeyli kafatası, üstün zekâ timsâli yüksek ve kavisli alnı, mâvî gözlerinden yayınlanan nufuz edici parıltılı bakışları, ince ve uygun yüz hatlarının süslediği soluk benizli yüzü, onu çehresine zevkle bakılabilir kılmaktaydılar.

Doğu Prusya, değişik menşeli halklar ile kültürlerin birarada yaşadıkları bir ülkeydi. Gezileri ve özel derslerinden dolayı ikâmetleri, *Kant*'a yabana atılmaz derecede hayat tecrübesi kazandırıp ufkunu alabildiğine açmışlardır. Onun coğrafya ve uzak diyârları tanıma merakına yerli ortamında görüp işittikleri sevketmiş olmalı. Ama asıl sebep, bir adamı dâhîlik mertebesine terfîi ettiren melekeyle ziyâdesiyle donanmış olmasıydı; o da, hayâlgücüydü. *Kant*, hayâlhânesinde aradıklarını, tadımlık mesâbesinde dahî olsa, Königsberg ile Prusyada bulabildiği kanısındaydı. Nitekim "*Antropoloji*"sinin bir yerinde şöyle yazmış:"Königsberg, devlet ortaöğretim kurumlarını bulunduran, üstelik ilim irfânı baştâcı kılmış bir üniversite kurmuş imparatorluğun merkezi konumunda bir büyük şehir. Bu büyük şehir, ayrıca, deniz ticâretinin de yol ağzında. Ülkenin iç kesimlerinden yakın ve uzak ülkelerin mallarını taşıyan tekneler, ırmak aracılığıyla denize ulaşırlar. Mallar, ırmak teknelerinden açık deniz gemilerine yüklenirler. Gerek sınır bölgelerinden gerekse uzaklardan çeşit çeşit âdetleriyle, kılık kıyafetleri ve dilleriyle insanlar ortalarda kol gezerler. İşte bütün bu imkânları cömertce sunan bir yer, *Königsberg*tir. Orada enginlere yelken açmadan da insan ile dünya bilgilerinizi alabildiğine genişletebilirsiniz." *Kant*, bunca sevdiği *Königsberg*inin sunduğu görgü ile bilgi yemişini doyasıya tatmıştır.

Yazı masasına oturduğunda *Kant*, uzak yollara düşme, kendini ırak yadellere atma özleminin benliğini sardığından dem vurur. İşte şu ırak yaban ellere götürecek yollara düşme özlemi yerini hızla uzak ve zorlu fikirlere erişme, çetrefil düşünce örgülerini oluşturma arzusuna bırakır. Hayat düşünün ağlarını zihin kategorileri ile ahlâk buyruklarının cenderesinde örmeğe yönelmiştir. Bu, onun ömürlük serüveni olmuştur. Nitekim kendini bir örücü olarak vasıflandırmıştır. Çok öncelerin *Aristoteles* gibi, *Kant*'ı da serüvene sevkeden âmil, duyduğu hayret ile hayranlıktır. Kime yahut neye karşı? Üstündeki yıldızlı gökkubbe ile bağrındaki ahlâk duygusuna. İmdi *Kant*, iki cephede savaş yürüten bir kumandanı andırır. Cephelerden biri, yıldızlı gökkubbeyken —yanî fizik yahut bilim—, öbürü de içindeki ahlâk duygusudur. Bu iki karşıt gözüken dünyayı birlikte kavrama ile anlamanın peşinde koşmuştur. Her iki dünya *Kant*'a bakılırsa, bütün insanların ortak malı ve hedef tahtasıdır. Çocukluktan itibâren insan dediğimiz varolan bu iki dünya karşısında hayranlıkla şaşakalır. Hayran kaldığı iki dünyanın kapısını açacak anahtarı bulmağa koyulur. Yalnız, bulmak bir yana, bunu aramağı dahî akleden pek az sayıda mümtâz insan vardır. Onları büyük çoğunluktan behemahâl ayırtetmek gerekir. *Kant*, o ayırımı yapmışmıdır? Kendinden önceki ve —Friedrich *Nietzsche* (1844 – 1900) örneğinde gördüğümüz üzre— sonraki

birçok filosof gibi o da, alelumûm ile üstün insan ayırımını yapmış olmalı. Üstün insan, seyyahtır. İşte bu seyyah adam, ya iç âleminde ya da dış dünyada seyâhata çıkar. Peki, seyâhata çıkmak ne demek? Bilindik bir yerden bilinmedik olana yollanmaktır. Hayvan, seyâhat etmez. Göçer. Seyâhat, isteğe bağlıdır. Bundan dolayı irâde taşıyan varolana mahsûstur. Göçmeyse, mecburiyet tahtında icrâ olunur. Göçenin[22] yol haritası, içindeki —genetik— mekanismaya gömülüdür. Oysa seyyah yolunu düşünüp taşınarak, hesap kitapla bulmak zorundadır.

Doğu Prusya sınırlarını terketmemiş seyyah *Kant*, üniversitede fiziğin yanında, fizik coğrafya derslerini okutmakla işe koyulmuş olması pek manîdârdır. Ant dağlarının Şili ile Arjantin arasında kalan yüksek bir kesiminde biten bir çiçeği tüm şaşaasıyla talebelerine tasvîr edişi hayâlgücüne hayran kalmamıza yeter de artar bir sebeptir. 1760larda birkaç Ispanyol serdengeçti ile sergüzeştin dışında Ant dağlarını kaç kişi aşmış olmalı? Kim oraları ağaçlarına, çiçeklerine, taşları ile kayalarına varana dek tasvîr etmiş olabilir? Güney Amerikayı kuzeyden güneye, doğusundan batısına katedip ince ayrıntılarına dek kitaplarında ilk resmeden Avrupalı, bir Alman seyyah ve filosof olan Alexander von *Humboldt*'tur (1769 – 1859). O da, bu işi 1799 ile 1804 arasında başarmıştır. Muazzam seyâhatinden Almanyaya kesin dönüşü *Kant*'ın vefât ettiği yıla rastlar. *Kant*, büyük ihtimâlle von *Humboldt*'tun varlığından bile habersizdi.[23] Tabîî, Amerika kıtası hakkında talebelerine anlattığı her şey doğruydu anlamına gelmiyor. Sözgelişi Amerikanın, uyuyanlar kıtası olduğunu öne sürmüş. Orada, insan da içinde olmak üzre, canlılar uyur gezer vaziyetteymiş. Miskin, tutkusuz ve belki bundan dolayı oradaki insanların —hayran kaldığı Fransız kültür filosofu Jean-Jacques *Rousseau*'nun (1712 – 1778) da etkisiyle ("iyi kalbli vahşîler")— dürüst ve merd olduklarına hükmetmiştir.[24] Amerika konusunun dışında da *Kant*, talebeleri ile kendisini ziyârete gelen dostlarını engin coğrafya bilgileri ve tasavvurlarıyla şaşırtmıştır. Yemekli sohbet toplantılarının[25] müdâvimlerinden İngiliz tâcir Joseph

[22] Suikast kurbanı kötürüm kılınmış günümüz Türkcesinde yerini zorunlulukla değiştiren insana da 'göçmen' deniyor. Hâlbuki 'göçmen' ıstılâhı kuşlara mahsûstur. Yerini yurdunu zorunlulukla değiştiren insan, 'muhâcir'dir. O, yolunu yordamını, kuşlar ile diğer hayvanların tersine, içindeki mekanismaya gömülü vaziyette bulmaz. Sâdece moda olduğundan, meraksız, ilgisiz ve düşüncesiz gezen insan müsvettesine 'turist' denir.

[23] Buna karşılık von *Humboldt*, 1798de Parise uğradığında, orada bir filosoflar topluluğuna *Kant*'ın eleştirici felsefesini tanıtan konuşma yapacak kadar onu biliyordu. Ancak, bahis konusu filosoflar, von *Humboldt*'un kendilerine anlattıklarını yetesiye anlayamamışlardır. Bunun üzerine onda Fransızların soyut düşünmeye yatkın olmadıkları kanâatı hâsıl olmuştur.

[24] Bkz: "*Entwurf* und *Ankündigung* eines *Collegii* der *physikalischen Geographie*", II, 4.

[25] *Kant*, tek başına yemek kadar sevmediği az şey vardır. Birlikte yemek alışkanlığı dinin gündelik hayata yansımasıdır. Tanıdığımız, İslâm, Hıristiyanlık, Yahudîlik, Burkancılık (Bouddhisme), Hinduluk, Şinto gibi, bütün evrensel dinler, yemeğin, aile efrâdı yahut dostlarla birarada yenmesi lüzumunda ısrarlıdırlar. Öncelikle kuzeyde soğuk iklimin insanında aile aynı zamanda ev demektir. İkisinin mezci *Heim*ı, tam karşılığı olmamakla birlikte, 'yurd'u verir. *Heidegger*'den tasavvur içeriği yle

Green'e,[26] yıllarca Londrada yaşamışcasına, *Westminster*i ve kendisini ziyârete gelen asîlzâde Rus subayına, görüp gezmişcesine, Volganın Kazan şehrinden görünüşünü bir tasvîr edişi var ki, bahsi geçen ikisinin de hayretten ağzı açık kalmış.

Kant, gerek derslerinde gerekse sohbet toplantılarındaki hitâbetiyle ün salmıştır. Hitâbeti sâyesinde iknâ kâbilyeti bir hayli yüksekmiş. Hoşsohbettir. Dost canlısıdır.[27] Neşelidir. Çok nâzik ve kibârdır. Ama onun bu vasfı, gerektiğinde, onu fikir düzleminde saldırmaktan alıkoymaz. Bu cümleden olmak üzre, *Galilei*, *Newton*, *Descartes*, *Leibniz* gibi, dev seleflerine tezelden yalın kılınç hücuma geçmiştir. Matematik ile fizikte işlemiş oldukları yanlışları göz önüne sermeğe özel gayret sarfetmiş ve bu meyânda "dâhî olmak, kişiyi hatâdan masûn kılmaz" demekten de geri kalmamıştır. Çok önemli bir özelliği de, *Eflâtun*, *Aristoteles*, *Farabî*, *Bîrûnî*, *İbn Sinâ* ile *İbn Rüşt* hâriç, kendinden önceki filosoflara oranla okumağa olağanüstü derecede düşkün olmasıdır. Üstelik okuduklarının çoğunu asıl dillerinde hatmeder. *Kant*, anadiline yakın bildiği iddia olunan ve hem doktora tezini kaleme aldığı hem de savunmasını yaptığı dil olan Latincenin yanısıra, doğrulayamadığımız bir malûmâta istinâden, okulunda öğretilen Yunanca ile İbrancaya, Fransızca ile —o günlerde esâmesi henüz okunmadığından, okulda öğretilmeyen– İngilizceye ve Doğu Prusya ortamında yaygınca kullanılan Lehce ile, bir ihtimâl, Litvancaya vâkıfmış.

Kant, ömür boyu bekâr yaşamıştır. "Evlenmeğe ihtiyâç duyduğumda, şartlarım elverişsizdi; onlar elverdiğindeyse, evlenmeğe ihtiyâcım kalmamıştı" diyerek

tanıdığımız *Heim*, loş, soğuk, sert hasım 'dışarı'dan 'güvenli içeri'ye kaçıştır. Sığınmadır. Sığınaktır. Orada 'ocak'tan (Herd) yayılan ışık ile sıcaklık vardır. 'Aile'nin öz Almancası *Heim und Herd*dir. *Heim und Herd*de–olmak *das Zuhausesein* (evde–olmak) demektir. Çocukluk günlerinin baba ocağını terkettikten sonraki ömrünce 'evde– yuvada–olma'dan yoksun kalmış bir *Kant*, muhabbete duyduğu hasreti dost topluluklarındaki hâlleşmelerde gidermeğe bakmıştır. Sofra hasbıhâlleri, yazılanların tersine, hep onun evinde olmamıştır. *Kant* da, yatsıya kalmamak kaydıyla, sıkca dostlarına ev ziyâretinde bulunmuştur.

[26] İngilizlerin bir çeşit ticâret üssü gibi gördükleri *Königsberg*e genç yaşta varan Joseph *Green* (1727 – 1786), ticâretten ziyâde okumağa düşkün, bekâr ve son derece düzenli bir zâtmış. Ayaklı, yürüyen saat sanki. *Kant*'ın dost çevresine 1765te katılır. Yine *Kant* ile *Herder*'in arkadaşı olan güldürü ustası Theodor Gottlieb von *Hippel*, *Green*'i konu alan "The *Man* of the *Clock*" ("*Saat Adam*") adlı bir tiyatro parçasını kaleme alıp sahnelemiştir. Eserin Almanca aslı varmıydı, varidiyse, ona ne oldu, bilinmiyor. Eserin baş kişisi Saat Adam. *Uçuk Adam* (Whimsical man) diye de geçer. Bayağı düzenli, ama asla *uçuk* yahut *tuhaf* biri olmayan *Kant*, gel zaman git zaman *Green*'le karıştırılır olmuş; ikincinin pek acayıb özelikleri birinciye yakıştırılmıştır. Dostunun dakikliğine ayak uydurma çabasındaki *Kant*, yatsıya evine dönmek üzre, *Green*'in konutundan ayrılma vaktinde, rivâyete göre, Königsberg halkı da saatini ayarlarmış. *Green*, İngiltereye döndükce *Kant*'la yazışmıştır. Hayat dolu bir adam olan *Kant*, dedikodular ile güncelliklere bayılırmış. İşte onun bu özelliğiyle bağlantılı olarak ve *Herder*'in tanıklığına bakılırsa, *Kant*, *Green* sâyesinde Londrada yaşıyor gibiymiş. O kadar ki, David *Hume* (1711 – 1776) ile Jean-Jacque *Rousseau*'nun İngilteredeki atışmalarını ve onların Amerikadaki sömürgelerinde başgösteren ayaklanma hareketlerini bile adım adım izliyebiliyormuş.

[27] Başka dillerde karşılığı son derece zor bulunabilecek harika bir deyim, *Geselligkeit* (dostperverlik, dost canlısı olma, toplumu sevme), *Kant*'ı tasvîr bakımından birebirdir.

bekârlığının gerekcesini sunmuştur. Gönül mâcerâsı olmuşmu? Bilmiyoruz. *Kant*, son derece mahrem bir adamdı. Öyle bir olayı yaşamışsa bile, bunun, eflâtunî aşk hudutlarını aşmış olma imkân ile ihtimâli yoktur. Mahrem olduğu kadar iffetli ve fazîletliydi.[28]

Evlenme, *Kant*'a bakılırsa, kadın ile erkek arasındaki aşk duygusunun semerisidir. Ancak, aşk da semâvî ihsân olmayıp dünyanın hediyesidir. Cinsiyet zıtlığına dayalı içgüdünün başkalaşmış hâlidir. Öylesine bir başkalaşma ki, insan, nice soylu davranış sergilemiş ve eser meydana getirmişse, bu, hep aşkın semerisi olmuştur.[29]

Kendinden sonraki —Arthur *Schopenhauer* (1788 – 1860) ile *Nietzsche* gibi— birtakım filosofların tersine, *Kant*'ta kadın düşmanlığının zerresi yoktur. Aksine kadını sevip saymıştır. Yine de bu hâl, onun, kadını kamu hayatının parçası olarak gördüğü anlamında alınmamalıdır.

Kant, işe fizik, fizik coğrafya ve gök fiziğiyle başlamıştır. Nitekim 1754 haziranında iki çalışması basılmıştır: "*Yeryüzünün Dönme Hareketinde Değişmeler Olmuşmudur*"[30] ile "*Yeryüzü Fizik bakımından Yaşlanmaktamıdır.*"[31]

1755 martında: "*Genel Gök Teorisi* ile *Doğa Tarihi*"ni[32] bastırmıştır.

17 martta "*De Igne*" ("*Ateş hakkında*") başlıklı tezini üniversiteye sunmuştur.

15 mayısta tez savunmasını yapıp sınavı başarıyla geçmiştir. Tez de savunması da Latince olmuştur.

12 haziranda üniversitede parlak bir törenle kendisine 'doktor' pâyesi takdîm edilmiştir.

27 eylülde "*Metafizik Bilgilere ilişkin ilk ilkelerin yeni bir sergilenişi*"[33] başlıklı teziyle doçent olup üniversitede ders okutma hakkını elde etmiştir.

1756 şubatı ile nisanı arasında bir kitab ile Lizbonu yerlebir etmiş şiddetli deprem hakkında üç makale kaleme alıp bastırmıştır. O sıralarda göğe dair yeni bir teori geliştirmiştir. Mezkûr teori uyarınca güneş düzenimiz biricik değildir. Benzeri sayısız düzen bulunur. Hepsi ortak mutlak menşeden kaynaklanır. Evrenin ve yıldızımız güneşin oluşumuna ilişkin belirlemiş olduğu varsayım, aynı tarihte bilimsel etkinlik göstermiş Fransız matematikci, gök fizikcisi Pierre Simon Marquis de

[28] Bugün böyle olmak nice zorsa, o günlerde de öyle olmamak, bir o kadar müşkil olsa gerek. İşte ortamın bireye telkîn ettiği manevî ile maddî değerler bütününe *Hegel*, "Zeitgeist" ("çağın ruhu") demiştir.

[29] "*Mutmaßlicher Anfang*", VIII, 112f.

[30] "*Ob* die *Erde* in *ihrer Umdrehung* einige *Veränderung erlitten habe*"

[31] "Die *Frage*, ob die *Erde veralte, physikalisch erwogen*"

[32] "*Allgemeine Naturgeschichte* und *Theorie* des *Himmels*"

[33] "*Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicæ Nova Dilucidatio*"

*Laplace*ınkini (1749 – 1827) şaşırtıcı raddede andırmaktadır. Varsayım, çok kısaca ve kabaca, merkezde müdhiş tıkız ve sıcak bir çekirdeğin ekseni etrâfında olağanüstü hızla dönen gaz bulutu ile onun türevlerinin göreli soğumasından güneş ile gezgenlerinin oluştuğunu bildirir.[34]

Gezegenlerden *Kant*'ın gününde *Utarit* (L→Fr Mercure); *Çulpan* (Ar Zühre; L→Fr Venus); *Yeryüzü*; *Sakıt* (Ar Merih; L→Fr Mars); *Erendiz* (Ar Müşteri; L→Fr Jupiter) ile *Selendiz* (Ar Zuhal; L→Fr Saturne) biliniyordu. Genç bilginimiz gök fiziğinde karşılaştığı tedirginliklerin (Fr&İng perturbation) hesaplanmasından *Selendiz*in arkasında daha birkaç gezegenin bulunması gerektiğini düşünmüştür. *Kant*'ın döneminde *Uranus*; Ondokuzuncu yüzyılda *Neptune*; Yirminci yüzyıldaysa *Pluton* keşfedilmişlerdir.

10 nisan: *Monadoloji*nin fizik temellerinin ("*Metaphysica cum Geometria Iunctæ Usus in Naturalis, cuius Specimen I. Continet Monadologiam Physicam*") tartışmaya açılması.

27 nisan: yaz yarıyıl ders başlığının ilânı: "*Rüzgârlar Teorisinin Açıklanmasına dair Yeni Gözlemler*"[35]

1757 Paskalyası: Fizik coğrafya derslerinin ilânı.

22 şubat 1758: Doğu Prusya ile Königsberg, Rusların işğâline uğramıştır.

Din–mezhep çatışmalarına son veren 1648 *Westphalia* antlaşmasından 1789 *İhtilâlikebîr*e değin Onyedincinin ikinci yarısı ile Onsekizinci yüzyıl kuzey Avrupasında insanî ve medenî değerler el üstünde tutulmuştur. Savaşlar, ölümle sonuçlanabilecek şiddet dolu sporu andırır. Asker olmayanların mümkün mertebe tacîz edilmediği bu ölümcül oyunlarda terbiye ve efendilik sınırlarının aşılmamasına âzamî derecelerde dikkat edilmiştir. Kimi meydan muharebelerinin başında hasım orduların kumandanları arasında —meselâ, *Onikinci* (Demirbaş) *Karl*'ın (1682 – 1718) İsveçi ile *Birinci* (Delî) *Petro* (1672 – 1725) Rusyası arasında cereyân etmiş 1704 Narva ile 1709 Poltava muharebelerinde— birbirlerini saygıyla selâmlamladıktan (Fr révérence) sonra, aralarında "buyrunuz haşmeâp, önce zâtıdevletleri hucuma geçsinler"; "ne münâsebet, efendim, zâtıâlîleri topraklarımızda misâfirdirler, buyrunuz, siz hucum ediniz" tarzında bir konuşmanın geçtiği rivâyet olunur. Dediğimiz gibi, bu hâl 1789a değin sürmüştür. Ardından Ondokuzuncu, özellikle de Yirminci yüzyıllarda hükümdarlıklar ile soylu sınıfın çöküşü ve dindışı–dünyevî düşünüş ile yaşayışın zihinlere ve siyâsete hâkim olu-

[34] *Kant* ile *Laplace*, birbirlerinin varsayımından habersizdir —tıpkı yüzyıl sonra Charles Robert *Darwin* (1809 – 1882) ile Alfred Russel *Wallace*'ın ((1823 – 1913) birbirlerinin evrim varsayımlarından neredeyse 'son dakka'ya değin habersiz kalışları gibi —Bkz: "*Larousse Dictionnaire* de *Biographies* des *Inventeurs* et *Scientifiques*", 352.s, Larousse; Ayrıca bkz: "*Oxford Dictionary* of *Scientists*", 319.&320. syflr.

[35] "*Neue Anmerkungen* zur *Erläuterung* der *Theorie* der *Winde*"

şuyla birlikte eşi menendi görülmemiş vahşet, Avrupada, oradan da bütün dünyada hükümrânlığını ilân etmiştir. İşte bu cümleden olmak üzre, Rus işğâli *Kant*'ın gerek gündelik gerekse akademik yaşama düzeninde zerrece değişikliğe mahal vermemiştir. Rusların üst toplum kesimleri, anadillerinin yanısıra, Almanca ile Fransızcayı kullanıyor olmaları nedeniyle *Königsberg*te dil sorunu da yaşanmaz. Yalnız, *Kant*'ın, münhal profesörlük kadrosuna başvurusu, bu sefer de, Çariçe *Elizabet Petrovna*'dan (1709 – 1762) döner. Başka birine öncelik tanınmıştır. Ne de olsa, soylu değildir. Muhkem mevkileri tutmuş arkalayanları da yoktur. Kendi yağıyla kavrulan, toplumsal anlamda, bir âciz kuldur.

1758 yılı ders başlığı: "*Hareket* ile *Sükûnet üzerine Yeni* bir *Öğreti*"[36]

1759 güzü: "*İyimserlik Görüşleri üzerineDeneme*"[37]

1760 haziranı, makalenin başlığı: "*Saygıdeğer Johann Friedrich von Funk beğefendinin vakitsiz vefâtı münâsebetiyle bazı mülâhazalar*"[38]

1762 temmuzu: Rus işğâlinin sonu. Königsberg, yeniden Prusya Almanyasının idâresindedir.

Alman tarih filosofu ve şairi Johann Gottfried von *Herder* (1744 – 1803), *Kant*'ın derslerini izlemeğe başlamıştır (1764e değin). Ders ve bilâhare makale başlığı: "*Dört Kıyâs şeklinin* (figürünün) *Yanlış Muğâlata olduğu ısbatlanmıştır*"[39]

Jean-Jack *Rousseau*'nun "*Emile*"i ile "*Toplum Sözleşmesi*"nin hayranlıkla okunması. "*Emile*"i okumağa öylesine dalmış ki, *Kant*'ın, günlük gezinti saatini bile şaşırmış olduğu söylenir.

Aralık: "*Tanrının Varolduğunun Tanıtlanmasının Dayandığı Biricik Mümkün Kanıt*"[40]

"*Felsefeye Olumsuz* (Negativ) *Boyutlar Kavramını dâhil etme Denemesi*"[41]

1764: Profesörlük kadrosu başvurusuna yine ret.

"*Güzellik* ile *Yücelik Duygularıyla ilgili Gözlemler*"[42]

"*İnsanın Başıyla ilgili Hastalıklara ilişkin Deneme*"[43] başlıklı makale ("*Königsberger Gelehrte und Politische Zeitungen*"de /gazete).

Berlin Bilimler Akademisince ödüllendirilen deneme: "*Tabîî İlahiyât* ile

36 "*Neuer Lehrbegriff* der *Bewegung* und *Ruhe*"
37 "*Versuch* einiger *Betrachtungen* über den *Optimismus*"
38 "*Gedanken bei* dem *frühzeitigen Ableben* des *Herrn Johann Friedrich von Funk*"
39 "Die *falsche Spitzfindigkeit* der *vier syllogistischen Figuren erwiesen*"
40 "Der *einzig mögliche Beweisgrund* zu *einer Demonstration* des *Daseins Gottes*"
41 "*Versuch* den *Begriff* der *negativen Größen* in die *Weltweisheit einzuführen*"
42 "*Beobachtungen* über das *Gefühl* des *Schönen* und *Erhabenen*"
43 "*Versuch* über die *Krankheiten* des *Kopfes*"

Ahlâk İlkelerinin Belirginliği üzerine İncelemeler"[44]

1765: Güz ders programının ilânı.

Alman filosof ile matematikci Johann Heinrich *Lambert*'le (1728 – 1777) mektuplaşmaların başlangıcı.

*Schloßbibliothek*te (Saray Kütüphânesi) memurluk.

Leibniz'in "*İnsan Zihni* üzerine *Yeni Denemeler*"in yayımı.

"*Metafizik Hülyâlar yoluyla* bir *Hayâlpereste ait Düşlerin Açıklanışı*"[45]

Yahudî asıllı filosof Moses *Mendelssohn*'la (1729 – 1786) mektuplaşmaların başlangıcı.

Mendelssohn, *Kant*'ın mektub arkadaşı ve *Herz*'le birlikte savunucusu olmuştur. *Kant*'ın önde gelen talebelerinden Markus *Herz* (1747 – 1803) ise, tıp doktorasını vermek amacıyla 1770te geldiği Berlinde büyük dinleyici kitlelerine yaptığı konuşmalarla hocasının felsefesini, hükûmet katına varana dek, tanıtmıştır.

1768: "*Mekânda Yön Değişikliğinin Ana Esâsı*"[46]

1769 ekimi: Erlangen Üniversitesinden teklif. Aralık: *Kant*, teklifi reddetmiştir.

1770 ocağı: Jena Üniversitesinden gelen teklife "hayır".

1770 martı: Königsberg Üniversitesine tekrar profesörlük başvurusu.

31 mart: Başvuru nihâyet kabul görür. *Kant*, mantık ile metafizik dallarında, artık, profesördür.

21 ağustosta savunduğu profesörlük başvuru tezi: "*De Mundi sensibilis atque Intelligibilis Forma* et *Principiis*" ("*Duyumlanır* ve *Anlaşılır Dünyanın Biçimi* ile *İlkeleri*")

1770 – 1780: Suskunluk yılları. "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin 'kuluçka' dönemi.

1771 – 1788: *Kant*'ın hayranı ve kayıtsız şartsız destekleyicisi Karl Abraham von *Zedlitz*, eğitim bakanı.

1772: Kütüphâne memurluğundan istifâ. *Herz*'e mektubunda "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin taslağını göndermiştir.

1775 Paskalya dönemi ders başlığı: "*Değişik İnsan Irkları hakkında*"[47]

1776: *Hume*'un vefât haberi.

Amerika Birleşik Devletlerinin bağımsızlık ilânı.[48] İnsan Hakları Beyannâmesi.

[44] "*Untersuchungen* über die *Deutlichkeit* der *Grundsätze* der *natürlichen Theologie* und der *Moral*"

[45] "*Träume* eines *Geistersehers*, *erläutert* durch *Träume* der *Metaphysik*"

[46] "*Von* dem *ersten Grunde* des *Unterschiedes* der *Gegenden* im *Raume*"

[47] "Von den *verschiedenen Rassen* des *Menschen*"

[48] Sömürgecilik tarihinde bir denizaşırı ülkenin, anavatandan ayrılmasına ilk örnek. *Kant*, olayı heyecân ve dikkatle izlemektedir. Amerikada savaş sürdüğü sıralarda bağımsızlık ile hürriyetten yana olan

Yaz yarıyılı: *Kant*, Felsefe Fakültesi dekanıdır.

*Philantropin*le ilgili iki makale.

1777: *Lambert*'in vefât haberi.

1778: Halle Üniversitesinden gelen teklife *Kant*'ın reddi.

François Marie Arouet *Voltaire* (1694 – 1778) ile *Rousseau*'nun vefât haberleri.

Üniversitenin daimî Senato üyesi; 1804teki vefâtına değin.

1781 mayısı: "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin ("*Kritik* der *reinen Vernunft*") yayımı.

1782: *Lambert*'le mektuplaşmaları "*Hekimlere Haberler*"[49] başlığı altında basılır.

1783: "*Prolegomena*" ("*Bilim olma iddiasını güdebilecek müstakbel her bir Metafiziğe Giriş*")[50]

Schulz'un "*Anleitung* zur *Sittenlehre*"[51] başlıklı çalışmasının eleştirel incelenişi (comte-rendu).

Aralık: *Kant*, kendine ev satınalmıştır. Ev, saraya yakın; şehrin işlek ve gürültülü patırtılı[52] merkezinin uzağında, bağçeler ve yeşilliklerle çevrili hâlde pek şirin bir semttedir. Tek tatsızlık, mahallede sayısı azımsanamaz yaramazların sapanla taş fırlatma huyları. Taşlar, zaman zaman *Kant*'ın bağçesine dek, öyleki pencere camlarına varabiliyormuş. Durumu birkaç kere kolluk kuvvetlerine bildirmiş olmasına rağmen, halkın huzuru ile güvenliğinden sorumlu işbu zevâtın, parmağını dahî oynatmaması üstâdı çileden çıkarmağa yetmiştir. Ancak, *Kant*'ın derdi bununla da bitmez. Evine bayağı yakın hapishânedeki hükümlüler, koro hâlinde şarkı söylediklerinde, yazın açık pencerelerden sesleri, filosofumuzun dikkatini dağıtırmış. Bu derde de devâ bulunamamış. Zirâ şarkılar, çoğunlukla

Kant, Königsberg meydanları ile sokaklarında olayın münâkaşasıyla meşğûldür. Bir gün tartıştığı kişilerden bir İngiliz, kendini hakarete uğramış sayıp *Kant*'ı düelloya dâvet etmiştir. *Kant*, kuşağında kama taşımakla birlikte, onun nasıl kullanıldığını bilmez. Ama bir filosofun çok daha etkili silâhı vardır: Sözleriyle iknâ gücü. *Kant*, işte bu etkili silâhını uygulamaya sokarak kendisine meydan okumuş İngilizi yola getirmiştir. Bu olay aynı zamanda *Green*'le ahbâplık kurmasına da vesîle olmuştur. Almanyadaki *Stürmer*lerin fikriyâtı —"halka hürriyet" ("Freiheit für das Volk")— Amerikadaki bağımsızlık hareketinin esin kaynağını oluşturmuştur.

[49] "*Nachrichten* an *Ärzte*"

[50] "*Prolegomena* zu einer *jeden künftigen Metaphysik* die als *Wissenschaft wird auftreten können*"

[51] Çalışmanın tam başlığının Türkcesi: "*Dinî Farklılıklardan Bağımsız bütün İnsanlara geçerli* bir *Ahlâk Öğretisi Kılavuzu üzerine Deneme*"

[52] Königsberg'in, Doğu Avrupanın kuzey – güney ile doğu – batı ekseni üstünde ırmak – deniz ticâret bağlantı noktasında bulunduğu vakıası gözden ırak tutulmamalı. Tanıklıklara inanılırsa 1700lerde Königsberg'e giriş yapan yolcunun dikkatini ilk çeken husus, öncelikle liman kesimindeki kara ile deniz taşıtlarının kesîf seyrüseferi, ahâlînin yoğun hareketliliği ve 'ses kirliliği' olurmuş.

Allah sevgisi ile imâna dair olduklarından, muhâfızlar, bunları dinleyerek hükümlülerin ruh hâletlerini ölçüp inceleme fırsatını elde edebiliyorlarmış.

Ev, iki katlı ve sekiz odalıydı. Altta talebeleriyle alıştırmalar yaptığı derslik, mutbak ile aşcı kadının meskeni; üst kattaysa, yemek, yatak, çalışma ile misâfir odaları yer almaktaydı. Mülkiyet duygusu son derece az gelişmiş biri olan üstâdın beş yüz adetten[53] oluşan kitap varlığı, kışın ısıtılmayan yatak ile çalışma odalarında muhâfaza ediliyordu. Yasak bölge ilân edilmiş olduğundan, çalışma odası —duvarında *Rousseau*'nun resmi asılıdır—, temizlik ile tertipten nasîpsiz kalırdı. Orada kimse bir kaleme, kitaba yahut deftere dokunmağa mezûn değildi. Her şey olduğu gibi kalmalıydı ki, filosofumuz, işine, bıraktığı noktadan rahatlıkla devâm edebilsin. Yaşlandıkca zorlaşıyor, huysuzlaşıyordu. Ona en fazla tahammül etmek zorunda kalansa, uşak olarak tutulan, ordudan emekli eski asker, Martin *Lampe*'dir (1734 – 1806). Efendi ve dürüst bir adam olan *Lampe*, zekâca parlak sayılmazdı. Bu yüzden, *Kant*, onunla sık sık sıkıntılı ânlar yaşamıştır. Yıllar geçtikce *Lampe*'nin içkiye düşkünlüğünün artması, *Kant*'ı çok rahatsız eder olmuştur. Tahammül edemediği manzara, serhoş adam görüntüsüydü. Sonunda *Lampe*'ye yol vermiş, maaşını ödemeğeyse, devâm etmiştir. Adı, görüşleri ile eserlerini, Almanyada ve hattâ Avrupanın öteki köşe bucaklarında tanıtmak amacıyla ellerinden geleni artlarına koymayan hayırlı talebeleri, *Kant*'a yaşlılık günlerinde de himmetlerini, hizmetleri ile dostca şefkatlarını bir nebze dahî esirgememişlerdir.

Kant'ın iş günü, yaz – kış, sabahın beşinde başlardı. Cereyân (elektrik) belâsının icâdından önce insanların ağaran günle birlikte kalkmaları âdettendi. *Kant*, kalkmakta tereddüt gösterdiğinde, asker eskisi *Lampe*, ayaklanıncaya değin üstâdın başucundan ayrılmazdı. Elleri ile yüzünü bir fasıl yıkadıktan sonra tepesinde külâhı ve geceliğiyle filosofumuz, çalışma odasına geçip orada iki büyük fincan demli çayın eşliğinde bir hazne dolusu çubuk (pipo) tellendirirmiş. Sevmekle birlikte, Kant hayranı Lev Nikolayeviç kont *Tolstoy*'un (1828 – 1910) iddia ettiği üzre, tütün tutkunu değildir. Haddizâtında *Kant*, çalışmanın dışında hiçbir şeye tutulmamıştır.

Kant, "frühe Stunde hat Golde im Munde" ("sabah saatinin ağzında diş altındandır") atasözüne uygun yaşadı. O saatlerde verimli işler çıkardı. Üniversitede derslerini yedide vermeğe başlardı. Yazları mantık ile fizik coğrafya; kışınsa metafizik ile antropoloji derslerini, haftada toplam dokuz saat olmak üzre, genellikle, evinin alt katında verirdi. Dersten sonra tekrar geceliğini giyip çalışma odasında işinin başına dönerdi. Bire çeyrek kala yeniden giyinip kuşanır, bu kere,

[53] Buna mukâbil Johann Wolfgang von *Goethe*'nin iki bin üç yüz; Johann Gottfried von *Herder*'inse (1744 – 1803), yedi bin ciltlik kitaplıkları olmuştur. *Kant*, kamu kütüphâneleri ile dostu bilginlerin kitaplıklarından yararlanmağı tercih etmiştir.

yemeğe teşrîf edecek dostlarını beklemeğe koyulurdu. *Green*'in (1736 – 1801) başını çektiği arkadaşlar ile ahbâplar[54] eşikte öbek öbek belirip ısbâtıvucud ederlerdi. Üstâdın, "hoşgeldiniz!" niyetine selâm nidâsı, "beğefendiler, sıcak çorbamız sizleri bekliyor!" tarzında olurdu.

Yemekleri porselen tabaklar ve gümüş çatal – bıçak – kaşık takımlarıyla bezenmiş sofraya *Lampe* taşır. Dağıtımıysa üstât bizzât üstlenirdi. Kaba saba, becereksiz *Lampe*, yemeği olur da hazîrûnun üstüne döker saçarsa... Allah saklasın!

Sofra sohbeti *Kant*'a göre ibâdet mesâbesindedir. Ev sâhibi olarak sohbetin duraklamaksızın sürmesinden kendini sorumlu tutardı. Araya suskunluk ânları serpiştirilmeksizin konuşmalar, toplu hâlde, birlik ve berâberlik içinde yürütülürdü. Sofrada —ve yürüyüşlerde— alt sohbet kümelerinin oluşmasına asla cevâz verilmemeli. Konu çeşitliliğine sınır yoktu —tabîî, müstehcen bahisler açmak, Onsekizinci yüzyıl Prusyasında kimsenin aklının köşesinden bile geçmez. Gerek konuşma gerekse gülmenin sesi alçak ile yüksek tını arasında orta yolda seyrederdi. Çoğunlukla kısık sesle gülünür. Kahkaha atmaysa, âdî, avâmî, sonuçta fevkâlâde ayıb addolunurdu. Kötüniyetli dedikodular ortaya çıkmazmıydı? Çıkmaz olurmu? Genç kont *Purgstall*, *Kant*'ı görmek amacıyla Königsberg'e gelince, elbette, öğle yemeklerinden birinde üstâda misâfir olur. Yer içer; ardından da sağda solda "konuşkan —"geveze"mi demek istiyor?— filosofumuzun sofrasında meğer ciddî metafizik sorunlar dışında ne varsa, o, konuşulup tartışılırmış" —bugünkü dilimize tercüme edersek, "geyik muhabbeti yapılıyormuş"— diyerek dedikodusunu esirgememiştir.

Gerçekten de *Kant*, metafizik sorunların ortaya dökülmesinden hoşlanmaz, bunları düşünmeği kendine saklarmış. Onun ziyâdesiyle haz duyduğu konular, coğrafyaya ilişkindir. Değişik yabancı ülkelerin fizik yapısıyla, kültürel ile toplumsal, siyâsî ile iktisâdî durumlarıyla ilgili malûmâta ve seyâhat anılarına bayılırmış.

Kant, günde bir öğün yerdi. Bu da öğleyin olurdu.Yemekteyse, bir kadeh kırmızı şarab içerdi. Şarabın dışında içkiden, hele hele biradan hiç hazzetmezdi. İnsanı aptallaştırdığı kanısındaydı.

Aradabir, başta *Green*'e olmak üzre, akşam yemeğine dâvet edildiği de olurdu. Böyle dâvetlerin dışında, zararlı olur gerekcesiyle, akşamları yememeği yeğlerdi. "Saat on, yatağa kon" düsturuna uygun şekilde uykuya yatardı. Uyku ile çalışma saatleri sırasında üstâdın, gürültüyü bir yana bırakınız, sese sedâya tahammülü yoktu.

[54] Askerî şûrâ üyesi *Scheffner*, papaslar *Schulz* ile *Borowski*, filosoflar *Kraus*, *Rink*, *Jäsche*, matematikci *Gensichen*, tiyatro yazarı *Hippel*, hekim *Jachmann*, ilahiyâtcı *Hasse* ve daha başkaları.

Kant'ın hayatı, olağanüstü düşünce üretiminin tasarısına kilitlenmiş gözüküyor. Tasarıyı sarsıp tökezletebilecek ne varsa, *Kant*, onu bertaraf etmeğe var gücüyle kendini adamıştır. Sağlığın bozulması, *Kant*'ın en önemli kaygısıdır. Böyle bir talihsizliği önlemek amacıyla *Kant*, kayda değer bir sağlık–şifâ uzmanı kesilmiştir. Anlatılanlar doğruysa, kendini nezleye karşı bile bağışık kılacak devâyı keşfetmiş. Uzun ömrü boyunca ciddî hastalığa yakalanmamıştır. Dedikoduların tersine, ölümüne yakın dönemlerde bile, hâfızası bulanmamıştır.

Mendelssohn'un "*Kudüs*" ("*Jerusalem*") yayımlanmıştır.

1784 kasımı: "*Berlinische Monatschrift*"te[55] çıkmış "*Genel İnsanlık Tarihi Fikri*"[56]

Aralık: "*Soruya Cevap: Aydınlanma Nedir?*"[57]

Kant, Aydınlanma çağı ile onun içerdiği anlamı eleştirmiştir: Ona bakılırsa, Aydınlanma çağı, aydınlanmış bir devir değildir. Yarım bilgili adam, büyük tehlike arzeder. Bu çağda anlamadan bol miktarda okunuyordu. *Lesesucht* (kıraatkeşlik) dediği bir tutkunluk hüküm sürüyordu. O devirde insanlar, *Kant*'a göre, bildiklerini sanarak her konuya balıklama atlar, her mesele hakkında ahkâm keserler. *Kant*, Aydınlanmacılık akımının boşandırıp toplumun tekmil köşe bucağına yayılma istidâdını göstermiş olan malûmâtfürûşluğu (Besserwisserei) salgın hastalığa benzetmiştir. *Kant*'a bakarsak, bilim, öyle her derde devâ olacak kudrette değildir. Böylesi bir inanç, safdilliğin ta kendisidir. Ancak bilimde derinleşen, onun nelere kâdir olduğunu bilebilir. Uzun lafın kısası, *Kant*, Aydınlanmacılığın, sathîliğe yol açmış olduğu kanısındadır.[58]

Asıl aydınlanma, *Kant*'a göre, kişinin karanlığa ışık tutmasıdır. Hangi çağda ve nerede olursa olsun, bunu beceren aydınlanmış biridir. Aydınlanmakla, insan, reşid olmama durumundan rüştünü ısbât etmiş kişiye geçer. Rüştünü ısbât etmiş olan yolunu aklının kılavuzluğunda bulur. Aklının zihninin talîmatları doğrultusunda yolunu bulan reşit, yânî ergin ve sorumludur. Sorumluluğunun idrâkinde yaşama, ahlâklılıktır. Sorumluluk da insana "öyle davran ki, hem kendinin hem de başkalarının kişiliğinde insanlık haysiyetine dâimâ saygı gösteresin ve aynı zamanda kişiyi amac addedip onu hiçbir vakit yalınkat arac olarak kullanmayasın"[59] düstûrunu aşılamalıdır. Bu uzun ve görkemli cümlenin —şiâr da diyebiliriz— gündelik, basit dile tercümesi, "sana yapılmasını istemediğini

[55] 1780lerde Almanyada iki yüz adetin üstünde yayımlanan felsefe dergisinden bir tânesi —bkz: Paul-Heinz *Koesters*: "*Deutschland deine Denker*", 79.s.

[56] "*Idee* zu einer *allgemeinen Geschichte* in *weltbürgerlicher Absicht*"

[57] "*Beantwortung* zur *Frage*: *Was ist Aufklärung?*"

[58] Bkz: *An Ludwig Ernst Borowski zwischen dem 6. und 18. Mai 1791* (mektuplaşma).

[59] "Handle so, daß du die Würde der Menscheit sowohl in deiner Person als in der jedes anderen jederzeit achtest und die

başkasına da yapma" şeklinde olmalıdır. Burada kendime ve aynı zamanda başkasına karşı taşıdığım sorumluluktan bahsediyorum. Sorumluluğun yerine getirilmesiyse, ödevdir. Gerçekleştirmekle yükümlü olduğum ahlâk düstûru da yasadır: "Ödev, yasa saygısından doğan bir davranış sorumluluğudur."[60] Muteber ve meşrûu yasa, adâlet ilkesiyle uyuşmak zorundadır; başka deyişle ona zıt düşemez. Adâlet, birinin isteklerinin başkasınınkiyle genel hürlük yasası çerçevesinde bağdaştırılabilirliğinin şartlarını taşır. Değişik sözlerle, hürlüğümün sonlandığı nokta başkasınınkinin başladığı yerdir. Bu da, Aydınlanmaya mahsûs bir belirlemedir.

Burada, Alman Aydınlanmacılığının, Avrupanın öteki bellibaşlı ülkelerindekinden —Fransa, Felemenk ile İngiltere— farklı bir biçime büründüğü keyfiyetinin altı çizilmelidir. Adı anılan ülkelerde Aydınlanmacılık, dindışı–dünyevî ve positiv düşünmeye zemîn hazırlamış olmasına karşılık, Almanyada maneviyâtın ve idealismin ağırlık kazanmasında etkili olmuştur. Almanyada öteden beri bilgeliğin ön planda tutulmasının da bahsi geçen süreçte payı büyüktür. Nitekim, filosof-bilimadamlığının yanında, *Kant*, bilgedir de. Hem de önemli bir bilge. Söz konusu bilgelik özelliğinin bunca ağırlık taşıması, Almanlığı Batının Şarkı kılmıştır.

Fransız Aydınlanma devri filosofu ve ansiklopedicisi Denis *Diderot*'nun (1713 – 1784) vefât haberi.

1785 martı: "*Aydaki Yanardağlar hakkında*"[61] ("*Berlinische Monatsschrift*"te)

Nisan: "*Âdetlerin Metafizik Temeli*"[62]

"*Kitapların Kanundışı Yeniden Basımı hakkında*"[63] ("*Berlinische Monatsschrift*"te)

"*İnsan Irkı Kavramının Belirlenişi hakkında*"[64] ("*Berlinische Monatsschrift*"te)

1786: "*Tarihin Muhtemel Başlangıcı*"[65] ("*Berlinische Monatsschrift*"te)

Paskalya: "*Doğa Biliminin Metafizik Temelleri*"[66]

Yaz yarıyılı: *Kant*, Königsberg Üniversitesi rektörü.

İmparator *İkinci* (Büyük) *Friedrich*'in (1712 – 1786) vefâtı.

Ekim: "*Düşünmede Yöneliş, Ne Demektir?*"[67] ("*Berlinische Monatsschrift*"te).

İkinci Wilhelm Friedrich'in (1744 – 1797) tahta çıkışı.

Person immer zugleich als Zweck, nie als bloßes Mittel gebrauchst!" —"*Kritik* der *praktischen Vernunft*", IV/100..

[60] "Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz" —"*Kr pr V*"

[61] "*Über* die *Vulkane* im *Monde*"

[62] "*Grundlegung* zur *Metaphysik* der *Sitten*"

[63] "Von der *Unrechtmäßigkeit* des *Büchernachdrucks*"

[64] "Über die *Bestimmung* des *Begriffs* einer *Menschenrasse*"

[65] "*Mutmßlicher Anfang* der *Menschengeschichte*"

[66] "*Metaphysiche Anfangsgründe* der *Naturwissenschaft*"

[67] "*Was heißt, sich im Denken orientieren?*"

Kant, kendisi bir Aydınlanma devri düşünürü —ve aynı zamanda önde gelen mûsîkîşinâs (bir flüt üstâdı)— olan Büyük *Friedrich* dönemindeki kadar, artık, rahat felsefe yapamayacaktır. Yeni hükümdârın devrinde öncelikle din görüşleri yüzünden kovuşturulup baskı altında tutulacak. *Kant* ise, baskıdan yılmayacaktır.

7 aralık: *Kant*, Berlin Bilimler Akademisine üye seçilmiştir.

1787: "*Salt Aklın Eleştirisi*nin ikinci baskısı.

1788 ocağı: "*Felsefede Teleolojik İlkelerin Kullanılması hakkında*"[68] ("Der *teutsche Merkur*"da/ dergi).

Bahar: "*Kullanılır Aklın Eleştirisi*" ("*Kritik* der *praktischen Vernunft*") basımı.

Yaz yarıyılı: *Kant*, ikinci defa rektörlüğe seçilir.

Schmid: "*Kant Metinlerinin Okunmasını Kolaylaştırma Kılavuz Sözlüğü*"

Johann Georg *Hamann*'ın (1744 – 1788) vefâtı.[69]

9 temmuz ile 19 aralık: Berlinden gelen dinle ilgili sert hükümler içeren fetvâ.

1789: Fransada İhtilâlikebîr başlıyor. *Kant*, Fransız devrimini coşkunlukla ve büyük ilgiyle karşılar. Ancak, Prusya için istediği, ihtilâl olmayıp ıslâhâttır. Çelişkinin sebebi ne? Prusya devlet erkinden çekindiğindenmi? Yoksa Devrimin, ileride insanlıkçin arzedebileceği tehditler ile tehlikelerinimi tahmin etti? Kim bilir?

Kant'a yayım yasağı tehditleri. *Kant*, tehditleri fazlaca kâle almış gözükmüyor.

Genç Rus şairi ve tarihcisi Nikolay Mikhayloviç *Karamzin* (1766 – 1826), *Kant*'ı *Prinzessinstraße*deki evinde ziyâret etmiştir. *Kant*'tan çok etkilenerek düşüncelerini Rusyaya taşımış, böylelikle de müstakbel Rus felsefesinin tohumunu atmıştır.

Karl Leonhard *Reinhold* (1758 – 1823): "*Kant Felsefesinin Şimdiye Kadarki Serencâmı hakkında* ve *İnsanın Temsîl edilme Gücü üzerine Yeni* bir *Teori Denemesi*"

Johann *Schulz*: "*Kant'ın Salt Aklın Eleştirisinin Müzâkeresi*"

1790: "*Yargıgücünün Eleştirisi*" ("*Kritik* der *Urteilskraft*")

"*Salt Aklın Eleştirisi*"nin üçüncü baskısı.

Eberhard'a karşı: "*Salt Aklın Eleştirisinin Yenilenmesini Gereksiz kılacak Yeni* bir *Keşif hakkında*"[70]

[68] "Über den *Gebrauch teleologischer Prinzipien* in der *Philosophie*"

[69] *Green*'le birlikte *Kant*'ın en yakın dostu ve talebesi. Königsberg'te doğup öğrenim görmüştür. Önemli bir din filosofudur. Aydınlanmacılık ile dindışı anlayışa karşı dine —Protestantlığa— dayalı felsefe (metafizik) geliştirmiştir. *Herder*'le birlikte *Sturm und Drang* hareketinin öncüsüdür. 1764te Königsberg'ten ayrıldıktan sonra *Herder*, *Hamann*'ın fikirlerini yaymıştır.

[70] "*Über* eine *Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*"

1791 ağustosu: Johann Gottlieb *Fichte* (1762 – 1814), *Kant*'ı tanımak maksadıyla Königsberge gelmiştir. *Kant*, *Fichte*'nin kitabının basılmasını sağlamıştır.

Eylül: "*Theodizee*deki *Bütün Felsefî Denemelerin Başarısızlığı üzerine*"[71] ("*Berlinische Monatsschrift*"te).

Yaz yarıyılı: *Kant*, yeniden dekanlığa seçilmiştir.

1792/5 mart: Din kurallarına sıkı sıkıya uyulması doğrultusunda yeni bir fetvâ.

Nisan: "*Kökten kötülük* (*Şer*) *hakkında*"[72] ("*Berlinische Monatsschrift*"te).

Kant, "*Berlinische Monatsschrift*"te *Schulze*'nin makalesinin basılmasına önayak olmuştur.

Fichte'nin, *Kant*'a ithâf olunmuş "Her çeşit *Vahiynin Eleştirisi üstüne Deneme*"sinin[73] basılması.

Fransada cumhuriyet ilânı.

Paskalya: "*Yalın Aklın Sınırlarındaki Din*"[74]

"*Vecîze gereğince*: "*Teoride doğru olsa dahî*, *Pratikte öyle olmuyor*"[75] ("*Berlinische Monatsschrift*"te).

Jacob Sigismund *Beck* (1761 – 1840): "*Kant Yazılarının Eleştirel Açımlanışı*"

Kant'ın parlak talebelerinden *Beck*, 1793 ile 1796 arasında hocasının eleştirel felsefesini açımlayan bir ciltlik eser yayımlamıştır. Gençliğinde *Kant*'ın kayıtsız şartsız takîpcisiyken zamanla hocasınının eleştirisini de ihtivâ eden kendi noktainazârını ortaya koymağa koyulunca üstâdın hışmına uğramıştır.

Johann Christoph Friedrich von *Schiller* (1759 – 1805): "*Güzellik* ile *Yücelik hakkında*"[76]

1793: Devrimde tahttan indirilen kral Onaltıncı *Louis* (1754 – 1793) ile zevcesi kraliçe *Marie-Antoinette*'in (1755 – 1793) giyotinle idâmları. *Kant*, olayı nefretle karşılamıştır.

Maimon: "*Yeni* bir *Mantık Denemesi*"

"*Yalın Aklın Sınırlarındaki Din*"in ikinci baskısı.

Prusya, toprak mülkiyetini sınırlayan yeni bir kanun (*Allgemeines Landrecht*) çıkarmıştır.

1794 mayısı: "*Ayın*, *İklim üstündeki Etkisi*"[77] ("*BerlinischeMonatsschrift*"te)

[71] "*Über* das *Mißlingen* aller *philosophischen Versuche* in der *Theodizee*" (*Leibniz*'in eseri).
[72] "*Vom radikalen Bösen*")
[73] "*Versuch* einer *Kritik* aller *Offenbarung*"
[74] "*Religion innerhalb* der *Grenzen* der *bloßen Vernunft*"
[75] "Das *mag* in der *Theorie richtig sein*, *stimmt aber nicht für* die *Praxis*"
[76] "*Über* das *Schöne* und das *Erhabene*"
[77] "*Etwas vom Einfluß* des *Mondes* auf die *Witterung*"

Haziran: "*Her şeyin Sonu*"[78] ("*Berlinische Monatsschrift*"te).

28 temmuz: Sanktpetersburg Akademisi üyesi.

1 ekim: *Kant*, imparatorun yergisiyle karşı karşıya.

12 ekim: *Kant*'tan imparatora cevap.

Ficte: "*Bilgi Öğretisi Kavramı hakkında*"

"*Tüm Bilim Öğretisinin Temelleri*"[79]

Kant'ın nefret ettiği Fransız devrimci, aşırı Jakoben, avukat Maximilien *Robespierre*'in (1758 – 1794) giyotinle idâmı.

1794 – 1795: Kış yarıyılı: *Kant*, yedinci defa dekanlığa seçilmiştir.

1795: "*Ebedî Barış hakkında*"[80]

Schiller: "*İnsanın Estetik Eğitimi hakkında*"

"*Saf* ve *Duygucu Şiire dair*"[81]

Friedrich Wilhelm Joseph von *Schelling*:(1775 – 1854): "*Felsefenin ilkesi olarak Ben*"[82]

Schiller'le mektuplaşmalar.

Prusya bakanlar kurulunun, *Kant*'ı yeren bildirgesi.

"*Ebedî Barış*"ın ikinci baskısı.

1796: *Sömmerring*'in makalesine *Kant*'ın ilâvesi: "*Ruhun Organı hakkında*"[83]

Mayıs: "*Felsefede yeni görülen nâzik tavra dair*"[84] ("*BerlinischeMonatsschrift*"te).

23 haziran: *Kant*'ın, üniversitede ders verme etkinliğinin sonu.

Ekim: "*Yanlış Anlamadan Kaynaklanmış* bir *Matematik Tartışmanın Çözümü*" ("*Berlinische Monatsschrift*"te).

Aralık: "*Felsefede Ebedî Barış Çalışmasının Yakında Bitirileceği Haberi*"[85] ("*Berlinische Monatsschrift*"te).

Fichte: "*Bilim Öğretisi İlkeleri uyarınca Tabîî Hukukun Esâsı*"[86]

Jacob Sigismund *Beck* (1761 – 1840): "*Eleştirici Felsefenin Yargılanıp*

78 "Das *Ende aller Dinge*"

79 "*Über* den *Begriff* der *Wissenschaftslehre*"; "*Grundlage* der *gesamten Wissenschaftslehre*"

80 "*Zum ewigen Frieden*"

81 "*Über* die *ästhetische Erziehung* des *Menschen*";
"*Über naive* und *sentimentalistische Dichtung*"

82 "*Über* das *Ich, als Grundsatz* der *Philosophie*"

83 "*Über* das *Organ* der *Sele*"

84 "Von einem *neuerdings erhobenen vornehmen Ton* in der *Philosophie*"

85 "*Verkündigung* des *nahen Abschlußes* eines *Traktats* zum *ewigen Frieden* in der *Philosophie*"

86 "*Grundlage* des *Naturrechts nach Prinzipien* der *Wissenschaftslehre*"

Anlaşılmasında Olabilir Biricik Bakış Açısı"

1797: "*Hukuk Öğretisinin Metafizik Temelleri*"[87]

14 haziran: Königsbergli talebeler, *Kant*'ın yazı hayatının ellinci yıldönümünü kutluyorlar.

"*Fazîlet Öğretisinin Metafizik Temelleri*"[88]

"*İnsan Sevgisinin verdiği Sözümona Hakla Yalan söylemeğe dair*"[89] ("*Berliner Blätter*"de).

Schelling: "*Doğa Felsefesine ilişkin Düşünceler*[90]

İkinci Friedrich Wilhelm'in vefâtı;

Üçüncü Friedrich Wilhelm'in (1770 – 1840) tahta çıkışı.

1798: "*Fakülteler arasındaki Çekişmeler*"[91]

"*Yarar Açısından Antropoloji*"[92]

"*Basım Zanaatına dair*; *F Nicolai*'ye *iki Mektup*"[93]

Schelling: "*Dünya Ruhu*"[94]

1799 ağustosu: *Kant*'ın *Fichte*'yi *yeren Bildirisi*.

Herder: "*Eleştiriüstü*"[95]

1800: *Kant*'ın elinden çıkma son yayım: "*Litvanca – Almanca/ Almanca – Litvanca Sözlüğe Sözsonu*"[96]

Jäsche, *Kant*'ın "*Mantık*"ını yayımlamıştır.

Schelling: "*Transsendental İdealism Sistemi*"[97]

Herder: "*Kalligone*"

1801/14 kasım: Yaşlılık sebebiyle *Kant*, alîl kalmıştır. Bu yüzünden üniversitedeki görevlerini yerine getiremeyeceğini bildirerek hepsinden istifâ etmiştir.

"*Fizik Coğrafya*"[98]

Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* (1770 – 1831): "*İmân* ile *Bilgi*"[99]

[87] "*Metaphysische Anfangsgründe* der *Rechtslehre*"
[88] "*Metaphysische Anfangsgründe* der *Tugendlehre*"
[89] "Über ein *vermeintes Recht*, aus *Menschenliebe zu lügen*"
[90] "*Ideen* zur *Philosophie* der *Natur*"
[91] "Der *Streit* der *Fakultäten*"
[92] "*Anthropologie* in *pragmatischer Hinsicht*"
[93] "Über die *Buchmacherei*; *zwei Briefe* an *F Nicolai*"
[94] "*Weltseele*"
[95] "*Metakritik* zur *Kritik* der *reinen Vernunft*"
[96] "*Nachschrift* zum *litauisch – deutsch/ deutsch – litauischen Wörterbuch*"
[97] "*System* des *transzendentalen Idealismus*"
[98] "*Physische Geographie*" — basan: *Rink*
[99] "*Beziehungen zwischen* dem *Skeptizismus* und der *Philosophie*, dem *Glaube* und der *Erkenntnis*"

Schelling: "*Giordano Bruno*"

1803: "*Eğitime dair*"[100]

Kant'ın yazdığı son mektup.

Herder'in vefât haberi.

Ekim: *Kant*, hastalanıyor; ama zihin hâlâ berrâk; o kadar ki, 1803 aralığında, bir öğle yemeği sonrası sohbette *Kant*, kendini dinleyen dostlarına Cezayir şehri ile Büyük Sahranın güneyi arasında gidip gelen tuz, altın ile gümüş gibi değerli maden taşıyan kervanlar ve onların güzergâhı hakkında mufassal açıklamalarda bulunuyor.

15 aralık: Güncesine son defa yazıyor.

1804: *Kant*'ın ölümü de yaşayışı gibiydi. Tiyatrovârî mübâlağalardan uzak, süssüz sâde bir bitkinin gösterişsiz solup sararak yitişi, işte *Kant*'ın, ölüm döşeğinde sunduğu manzara.

Aristoteles'e bakılırsa, benzerini ortaya koyduktan, demekki üredikten sonra canlının varolma nedeni de kalmaz. Gâyenin gerçekleşmesiyle ölüm başgösterir. Canlının gâyesi üremedir. Bu görev tamamlandımı, doğa, canlının bedenine ihtiyâç duymaz artık. İhtiyâç duyulmayan bedenin 'can'ı çıkar. Canı çıkmış beden de cesettir. *Kant*, yalınkat canlı olmadığından, insana mahsûs özellikleri sergileyecektir. Fikirlerini serdederek insana yol yordam göstermiş, huzurunda huşû içinde eğileceğimiz muazzam bir düşünce binâsını vucuda getirmiştir. Ödev tamamlanmıştır. Aristotelesci anlayış uyarınca, akıl, Ebedîlik âlemine ağarken, vucut, çürümeler (fesâd) dünyasındadır artık.

Büyük insanın etrâfı hastalığı boyunca hiç seyrelmedi. Sâdık dostları ile sâbık talebeleri onu yalnız bırakmadılar. İhtiyâçlarını,[101] istediklerini adetâ gözlerinden okumağa çaba harcadılar.

12 aralık cumaertesi günü sabahtan can dostu *Wasianski*, yatağın kenarına ilişmiş hareketsiz yatan *Kant*'ı kederli gözlerle süzüyor. Birara bakışlarını, filosofun feri sönmüş gözlerine dikerek, "beni tanıdınızmı?" diye sorar. *Kant*'ın cevap vermeğe mecâli yoktur. Gözleri ve dudaklarıyla bir şeyler imâ etmeğe çalışır. *Wasianski* işâreti anlamıştır. Alnını *Kant*'ın ağız hizâsına indirir. *Kant*, solmuş dudaklarını *Wasianski*'nin alnına değdirir. Teşekkür duygularını da içeren üstün nitelikli yıllanmış dostluğa bir vedâ öpücüğüydü bu.[102] *Wasianski*'nin

[100] "*Über Pädagogik*" —basan: *Rink*

[101] Ergin kişi olarak yaşadığı sürece *Kant*'ın, bahse değer ihtiyâçları olmamıştır. Hayatı seven, yaşamaktan keyf almasını çok iyi bilen biri olmakla birlikte, aklıselîm gereği aşırıya asla kaçmamıştır. Yaşaması nice lüzumsuz ihtiyâçlardan ırak, sâkin ve bazılarına göre renksiz geçmişse, işte o hayata yakışır yalınlıkta da yoksul bir tereke bırakmıştır.

[102] Karl *Vorländer*: "*Kants Leben*", 301 *s*.

kalbi hicrân ve hüzünle dolar. Onun yanısıra, *Kant*'ın bacısı ile yeğeninin de bulunduğu yatak odasının köşe bucağı kederle kaplıdır. Üçü de *Kant*'ın taş kesmiş kıpırtısız yatan bedenine odaklanmış duruyor. Beklenmedik bir biçimde filosofun ağzından "es ist gut" ("iyidir/hayırdır") cümlesi fısıltı hâlinde dökülüverdi. Bu, onun dünyaya son tebliğiydi. Göğsünden çıkan hırıltı git gide azaldı. Nabzı da öyle. Duvar saati on biri çalarken son nefesini verdi. Ebediyete göçmüştür artık. Ruhu şâd olsun!

Daha 1799da cenâzesiçin gerekli bütün tedbirleri almıştı. Nasıl sâde yaşamışsa, cenâzesinin de öyle, gürültüsüz patırdısız yalnızca en yakınlarının katılımıyla törensiz derhâl kaldırılmasını vasiyet etmişti. Ama vasiyetine uyulmadı. Karlı buzlu havada kokuşmayan cenâze on altı gün bekletildi. Yedisinden yetmişine yaslı Königsberglilerin tümü tamamı dondurucu soğuklara aldırmaksızın filosoflarına vedâ ziyâretine çıkageldi: Çoluk çocuk, genç yaşlı, tâcir, zanaatkâr, rençber, askeri ve subayıyla bütün Königsberg garnizonu; akademisyenleri, bilginleriyle üniversiteliler, sanatcılar... hepsi cenâzesinin başında ihtirâm duruşundaydı; ve tabîî matem marşları çalan bando da oradaydı.

Kant, 28 şubatta Dom kilisesinin müştemilâtında toprağa verildi. Königsberg'in korkunç kaderine, yânî iki dünya savaşına ve 1945in martından itibâren Rus işğâline rağmen, mezar, mucize kabîlinden yerini muhâfaza edebilmiştir.

Mayıs: 1790da kaleme almış olduğu "*Leibniz* ile *Wolff*'dan *beri Metafiziğin İnkişâfı*"[103]

Schelling: "*In Memoriam*: *Kant*"

Napolyon'un imparator ilân edilişi.

Medenî hukukun kabulü.

[103] "Über die *Fortschritte* der *Metaphysik seit Leibniz* und *Wolff*" —basan: *Rink*.

Onsekizinci yüzyılda Kant'ın çağdaşı bellibaşlı Alman sanatcılarından, düşünürleri ile filosof-bilimadamlarından bir kesit

Abbt, Thomas (1738 – 1766) filosof
Abel, Jakob Friedrich (1751 – 1829) Kant'a karşı filosof
Abicht, Johann Georg (1672 – 1740) Maddecilik aleyhtârı ilahiyâtcı
Abicht, Johann Heinrich (1762 – 1816) Kantcı filosof
Achenwall, Gottfried (1719 – 1772) hukukcu, matematikci
Adelburner, Michael (1702 – 1799) fizikci, mantıkcı, matematikci
Aepinus, Franz Albert. Sanat filosofu
Ahlwardt, Peter (1710 – 1791) filosof (mantıkcı, metafizikci)
Alberti, Michael (1682 – 1757) filosof
Ammon, Christian Friedrich (1696 – 1742) filosof, matematikci
Ammon, Christoph Friedrich (1766 – 1849) filosof, ilahiyâtcı
Amthor, Christoph. Henrich. (yaklaşık 1678 – 1721) hukukcu
Ancillon, J.P. Friedrich (1767 – 1837) Prusyada bakan (*Jacobi*'nin etkisinde), filosof, hukukcu
Ancillon, Louis Frederic 1740 – 1814 filosof
Apin, Sigmund Jacob (1693 – 1732) felsefe denemecisi
Äpinus, Franz Ulrich Theodor (1724 – 1802) matematikci, hekim, doğa felsefesi
Argens, Marquis d' (1704 – 1771)denemeci
Arnold, Gottfried (1666 – 1714) denemeci
Arnold, Johann Konrad (1658 – 1735) ilahiyâtcı, kütüphâneci
Arnoldt, Daniel Heinrich (1706 – 1775) filosof, ilahiyâtcı
Auenstein, Georg Ludwig Schmidvon (1720 – 1805) filosof, hekim
Baader, Franz v. (1765 – 1841) filosof, mistik, hekim
Bach, Carl Philipp Emanuel (1714 – 1788) müzik teoricisi, yazar, besteci
Bahrdt, Karl Friedrich (1741 – 1792) ilahiyâtcı, filolog
Bardili, Christoph Gottlieb (1761 – 1808) filosof
Basedow, Johann Bernhard (1723 – 1790) denemeci, eğitimen
Baumeister, Friedrich Christian (1709 – 1785) filosof (*Wolff*cu)
Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714 – 1762) filosof (*Leibniz*ci)
Baumgarten, Christoph Friedrich (1732 – 1795) filosof, siyâset araştırmacısı
Baumgarten, Jakob Sigismund(1706 – 1757) ilahiyâtcı, filosof
Beausobre, Louis Isaac de (1730 – 1783) filosof
Beck, Jakob Sigismund (1761 – 1840) filosof
Becker, Rudolph Zacharias (1759 – 1822) denemeci, kitapcı
Beckmann, Johann (1739 – 1811) doğa felsefesi, iktisâtcı
Becmann, Gustav Bernhard (1720 – 1783) hukuk felsefesi
Becmann, Otto David Heinrich (1722 – 1784) filosof

Beethoven, Ludwig van (1770 – 1827) müzikci, besteci
Béguelin, Jacques (Wegelin) (1721 – 1791) filosof
Béguelin, Nicolas de (Wegelin) (1714 – 1789) filosof
Bendavid, Lazarus (1762 – 1832) filosof (*Kant*cı), matematikci
Bengel, Johann Albrecht (1687 – 1752) ilahiyâtcı (Pietist)
Berg, Franz (1753 – 1821) filosof (*Schelling*'e karşı)
Bergk, Johann Adam (1769 – 1834) filosof, denemeci
Bering, Johann (1748 – 1825) filosof
Bernoulli, Daniel (1700 – 1782) doğa felsefesi
Bernoulli, Jakob (1655 – 1705) matematikci, doğa bilimleri
Bernoulli, Johann (1667 – 1747) matematik
Bernoulli, Johann (1744 – 1807) matematikci, doğa bilimleri
Bernoulli, Johann, (1710 – 1790, üç *Johann*'dan biri) doğa bilimleri
Bernoulli, Nikolaus (1687 – 1759) mantıkcı, matematikci
Bertram, Johann Friedrich (1699 – 1741) coğrafyacı
Bertrand, Louis (1731 – 1812) felsefe denemeleri
Beseke, Johann Melchior Gottlieb (1746 – 1802) denemeci
Biester, Johann Erich (1749 – 1816) gazeteci, yayımcı.
Bilfinger (Bilffinger), Georg Bernhard (1693 – 1750) filosof (*Wolff*cu)
Blasche, Bernhard Heinrich (1766 – 1832) filosof (*Schellin*ci)
Blessig, Johann Lorenz (1747 – 1816) filosof
Blumenbach, Johann Friedrich (1752 – 1840) doğa felsefesi
Bock, Johann Georg (1698 – 1762) filosof
Bodmer, Johann Jacob (1698 – 1783) denemeci, yayımcı
Boese, Johann (1683 – 1719) filosof
Bohl, Johann Christoph (1703 – 1785) tıp hocası
Böhm, Andreas (1720 – 1790) filosof (mantıkcı, metafizikci)
Boie, Heinrich Christian (1744 – 1806).edebiyat denemecisi, şair
Born, Friedrich Gottlieb (1743 – 1807) filosof
Bourguet, Louis 1678 – 1742 Prusyaya bağlı Neuchatel'li filosof
Bouterwek, Friedrich (1765 – 1828) filosof (*Kant*cı)
Brandes, Georg Friedrich (1758 – 1810) filosof
Brehm, Georg Niklas (1753 – 1811) hukuk felsefesi
Breithaupt, Joachim Justus (1658 – 1732) filosof
Breitinger, Johann Heinrich (1774 – 1848) edebiyat denemecisi ve eleştirmeni
Breyer, Johann Friedrich (1738 – 1826) filosof
Brucker, Johann Jakob (1696 – 1770) filosof ve tarihci
Bucher, Urban Gottfried (1679 - ?) Aydınlanma çağı filosofu
Buck, Friedrich Johann (1722 – 1786) filosof
Budde, Johann Franciscus (1667 – 1729) filosof (Wolff'a karşı)

Buhle, Johann Gottlieb (1763 – 1821) filosof (Kantcı)
Burckhard, Thomas (1686 – 1744) filosof
Bürger, Gottfried August (1747 – 1794) yazar
Büsch, Johann Georg (1728 – 1800) matematikci, iktisâtcı
Büsching, Anton Friedrich (1724 – 1793) filosof, ilahiyâtcı
Busolt, Gotthilf Christoph Wilhelm (1771 – 1831) yazar
Büttner, Christoph Gottlieb (1708 – 1776) yazar
Caesar, Karl Adolf (1744 – 1810) filosof
Callenberg, Johann Heinrich (1694 – 1760) filosof
Campe, Joachim Heinrich (1746 – 1818) eğitmen
Canz, Israel Gottlieb (1690 – 1753) filosof
Carpov, Jakob (1699 – 1768) filosof (*Wolff*cu)
Castillon, Friedrich (1747 – 1814) filosof
Castillon, Jean de 1708 – 1791 filosof
Chladenius, Johann Martin (1710 – 1759) filosof (mantık, belâgat)
Chmelnicki, Johann (1742 – 1794) yazar
Chodowiecki, Daniel (1726 – 1801), ressam
Christiani, Karl Andreas (1707 – 1780) filosof, kütüphâneci
Chrysander, Wilhelm Christian Justus (1718 – 1788) filosof
Claproth, Johann Christian (1715 – 1748) hukukcu
Clodius, Christian August (1738 – 1784) filosof, mantıkcı, şair
Cocceji, Heinrich (1644 – 1719) hukukcu
Cocceji, Samuel Frhr. von (1679 – 1755) Prusya adâlet bakanı, hukukcu
Cochius, Leonhard (1718 – 1779) yazar
Coing, Johann Franz (1725 – 1792) ilahiyâtcı, filosof
Conz, Karl Philipp [Pseud.: Kurd] (1752 – 1827) filolog, tercüman
Corrodi, Heinrich (1752 – 1793) ilahiyâtcı, filosof
Cramer, J.U. von (1706 – 1772) filosof, *Wolff*cu
Cramer, Johann Jacob (1771 – ?) filosof
Crell, Lorenz Friedrich (1744 – 1816) yazar
Creuz, Friedr. Casimir Carl von (1724 – 1770) filosof
Crousaz, Jean Pierre de (1663 – 1748) filosof, matematikci
Crusius, Christian August. (1715 – 1775) filosof
Curtius, Michael Conrad (1724 – 1802) tarihci, tercüman
Cyprianus, Ernst Salomo (1673 – 1745) yazar
Dalberg, Karl Theodor von (1744 – 1817) filosof
Danovius, Ernst Jakob (1741 – 1782) akılcı ilahiyâtcı
Danzer, Joseph (1743 – 1796) ilahiyât, ahlâk felsefesi
Dapp, Raymond (1744 – 1819) ilahiyâtcı, ahlâkcı
Darjes, Joachim Georg (1714 – 1791) filosof

Daub, Karl (1765 – 1836) ilahiyâtcı, filosof
Delius, Heinrich Friedrich (1720 – 1791) bilimadamı, hekim
Delling, Johann v. (1764 – 1838) filosof
Dietler, Wilhelm (? – 1797) filosof, avcılık aleyhdarı
Diez, Heinrich Friedrich von (1751 – 1817) hâriciyeci, yazar
Diez, Immanuel Carl (1766 – 1796) hekim, filosof
Dippel, Johann Konrad —genannt: Christianus Democritus— (1673 – 1734) ilahiyâtcı, hekim, simyacı
Döderlein, Christian Albrecht (1714 – 1789) ilahiyâtcı
Dohm, Christian Konrad Wilhelm von (1751 – 1820) hâriciyeci, yazar
Dommerich, Johann Christoph (1723 – 1767) filosof
Dusch, Johann Jakob (1725 – 1787) tercüman
Eberhard, Johann August (1739 – 1809) filosof
Eberhard, Johann Peter (1727 – 1779) bilimadamı, tıp hocası (Prof)
Eberstein, Wilhelm Ludwig Gottlob von (1762–1805) filosof
Ebert, Joh. Jakob (1737 – 1805) filosof, *Wolff*cu
Edelmann, Johann Christian (1698 – 1767) ilahiyâtcı, Pietist, *Spinoza*cı
Ehlers, Martin (1732 – 1800) filosof
Eichhorn, Johann Gottfried (1752 – 1827) ilahiyâtcı
Elswich, Johann Hermann von (1684 – 1721) ilahiyâtcı
Embser, Johann Valentin (1749 – 1783) eğitmen
Engel, Johann Jakob (1741 – 1802) ahlâk filosofu
Engel, Michael (1755 – 1813) yazar
Erhard, Johann Benjamin (1766-1827) filosof, hekim
Erhard, Simon (1776 – 1829) filosof
Ernesti, Johann August (1707 – 1781) ilahiyâtcı
Erxleben, Dorothea Christiane yazar
Erxleben, Johann Christian Polykarp (1744 – 1777) filosof-bilimadamı (fizik)
Eschenbach, Johann Christian (1719 – 1759) yazar
Eschenburg, Johann Joachim (1743 – 1820) edebiyat eleştirmeni
Eschenmayer, Karl August (1768 – 1852) filosof, tıp hocası (Prof)
Euchel, Isaak (1756 – 1804) tercüman
Euler, Leonhard (1707 – 1783) matematikci, doğa felsefesi
Fabricius, Johann Albert (1668 – 1736) filosof, gazeteci
Fabricius, Johann Andreas (1696 – 1769) filosof
Fahrenheit, Daniel Gabriel (1686 – 1736) bilimadamı
Feder, Johann Georg Heinrich (1740 – 1821) filosof
Ferber, Johann Karl Christoph (1739 – 1786) filosof
Fernow, Karl Ludwig (1763 – 1808) sanat eleştirmeni
Feuerbach, Anselm Ritter (1775 – 1833) hukukcu

Fichte, Johann Gottlieb (1762 – 1814) filosof
Fischer, Christian Gabriel (1683 – 1751) filosof (doğa felsefesi)
Fischer, Heinrich Ludwig (1762 – 1831) ilahiyâtcı, yazar
Fischer, Johann Carl (1763 – 1833) matematikci, fizikci
Fischhaber, Ludwig (1779 – 1829) filosof (*Kant*cı)
Flatt, Carl Christian (1772 – 1843) ilahiyâtcı, filosof
Flatt, Johann Friedrich (1759 – 1821) filosof
Flemming, Georg August (1768 – 1813) filosof
Flögel, Karl Friedrich (1729 – 1788) filosof, edebiyat eleştirmeni, filolog
Flottwell, Christian (1681 – 1727) yazar
Forberg, Friedrich Karl (1770 – 1848) ilahiyâtcı, felsefe denemecisi
Forkel, Johann Nikolaus (1749 – 1818) gazeteci, müzik eleştirmeni
Formey, Jean Henri Samuel (1711 – 1797) filosof (*Wolff*cu)
Förster, Johann Christian (1735 – 1798) filosof
Forster, Johann Georg Adam (1754 – 1794) bilimadamı (doğa üstüne)
Forster, Johann Reinhold (1729 – 1798) doğa felsefesinin filosofu
Francke, August Hermann (1663 – 1727) ilahiyâtcı (Pietist)
Francke, Georg Samuel (1773 – 1840) ilahiyâtcı
Franckenstein, Jacob August (1689 – 1733), hukukcu, yayımcı
Frey, Junius (1753 – 1794) siyâsetci
Friedländer, Bernhard (1750 – 1834) gazeteci
Friedländer, Michael (1769 – 1824) hekim
Friedrich II., der Große, der "Philosoph von Sanssouci" (1712 – 1786) filosof hükümdâr
Frobese, Johann Nicolaus (1701 – 1756) filosof, matematikci
Fromm, Nathanael Friedrich (1736 – 1797) filosof
Funk, Gottfried Benedict (1734 – 1813) eğitmen
Gabler, Matthias (1736 – 1805) ilahiyâtcı, filosof
Gall, Franz Josef (1758 – 1828) hekim (frenolojist: Kafa teşekkülüne bakarak kişinin tabiatını tahlîl eden)
Gallitzin, Amalia Fürstin, geb. Gräfin von Schmettau (1748 – 1806) yazar
Gärtner, Carl Christian (1712 – 1791) edebiyat eleştirmeni
Garve, Christian (1742 – 1798) filosof
Gasser, Peter (1676 – 1745) iktisâtcı
Gatterer, Johann Christoph (1727 – 1799) tarihci
Gebhard, Friedrich Heinrich (1764 – ?) ilahiyâtcı
Gebhardi, Carl August (? – 1730) yazar
Gedicke, Friedrich (1754 – 1803) eğitmen
Gellert, Christian Fürchtegott (1715 – 1769) yazar
Gensichen, Johann Friedrich (1759 – 1807) filosof, matematikci

Gentz, Friedrich von (1764 – 1832) gazeteci (ilkin *Kant*cı, bilâhare *Kant* aleyhtarı)
Gentzken, Friedrich (1678 – 175) filosof
Gerhard, Ephraim (1682 – 1718) hukukcu
Gerstenberg, Heinrich Wilhelm von, Ohle Madsen, Zacharias Jernstrup, Irmenfried Wetstein, (1737 – 1823) yazar
Girtanner, Christoph (1760 – 1800) kimyacı
Gleichen, Karl Heinrich von. Yazar
Goethe, Johann Wolfgang von. (1749 – 1832) filosof-bilimadamı, tiyatro yazarı, şair,
Goldhagen, Johann Friedrich Gottlieb (1742 – 1788) filosof-bilimadamı
Görres, Joseph von (1776 – 1848) filosof, tarihci
Göschen, Georg Joachim (1752 – 1828) yayımcı
Gottsched, Johann (1668 – 1704) yazar
Gottsched, Johann Christoph (1700 – 1766) filosof (*Wolff*cu)
Gottsched, Luise Adelgunde Viktorie (1713 – 1762) yazar
Gregorovius Johann Adam (1723 – 1760) hukukcu (*Aristo*cu)
Gregorovius, Johann Adam, Sr. (1681 – 1749) yazar
Grillo, Friedrich (1739 – 1802) filosof
Grillo, Johann David (1689 – 1766) filosof, ilahiyâtcı
Grimm, Friedrich Melchior (1723 – 1807) edebiyat eleştirmeni, yazar
Grohmann, Joh. Christian (1770 – 1847) filosof
Gröning, Johannes. Hukukcu
Grosch, Johann Andreas (1717 – 1796) filosof
Grosse, Carl (1768 – 1847) gazeteci
Gundling, Nikolaus Hieronymus (1671 – 1729) filosof (*Thomas*cı)
Günther, Karl Gottlob. Yazar
Gurlitt, Johann Gottfried (1754 – 1827) yazar
Hage, Gottlieb Friedrich (1710 – 1769) *filosof* (*Wolff*cu)
Hagedorn, Christian Ludwig von (1712 – 1780) sanat eleştirmeni
Hagen, Carl Gottfried (1749 – 1829) kimyacı
Hähn, Johann Friedrich (1710 – 1789) filosof (*Wolff*cu, Pietist)
Hahn, Philipp Matthäus (1739 – 1790) yazar
Hallbauer, Friedrich Andreas (1692 – 1750) yazar
Haller, Albrecht von (1708 – 1777) bilimadamı, hekim
Hamann, Johann Georg (1730 – 88) filosof (din felsefesi, *Kant*cı)
Hamberger, Georg Christoph (1726 – 1773), tarihci, yayımcı
Händel, Georg Friedrich (1685 – 1759) müzikci, besteci
Hanov, Michael Christoph (1695 – 1773) filosof
Hansch, Michael Gottlieb (1683 – 1752) filosof (*Leibniz*cı)

Hardenberg, Friedrich von (Novalis) (1777 – 1801) yazar
Hartmann, Georg Volckmar (öl: 1737) hekim
Hartmann, Gottlob David (1752 – 1775) filosof, şair
Haydn, Joseph (1732 – 1809) müzikci, besteci
Hecker, Friedrich Wilhelm. Hür düşünür
Hederich, Benjamin. (müstear adı: Wolfgang Benjamin Heidenreich: 1675 – 1748) yazar
Heeren, Arnold (1760 – 1842) tarihci
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1770 – 1831) filosof
Heineccius, Johann Christian Gottlieb (1718 – 1791) hukukcu
Heineccius, Johann Gottlieb (1681 – 1741) filosof, hukukcu
Heinse, Johann Jakob Wilhelm (1749 – 1803) şair
Helwing, Christian Friedrich (1725 – 1800) yazar
Hennings, August (1746 – 1826) siyâsî gazeteci
Hennings, Justus Christian v. (1731 – 1815) filosof
Henrici, Christian Friedrich (Müstear ad: Picander: 1700 – 1764) şair
Herder, Johann Gottfried (1744 – 1803) ilahiyâtcı, filosof (tarih felsefesi)
Hermann, Christian Gotthilf (1764 – 1823) yazar
Hermann, Jacob (1678 – 1733) ilahiyâtcı, matematikci
Hermann, Johann Hieronymus (1684 – 1765) yazar
Hermann, Martin Gottfried (1754 – 1822) ilahiyâtcı, eğitmen, filolog
Hertzberg, Ewald Friedrich Graf (1725 – 1795) siyâset felsefecisi
Herz, Henriette (1764 – 1847) edebiyat sohbetleri salon sâhibi
Herz, Marcus (1747 – 1803) filosof, hekim
Heumann, Christian August (1681 – 1764) filosof
Heydenreich, Karl Heinrich (1764 – 1801) filosof
Heyne, Christian Gottlob (1729 – 1811) filolog
Hippel, Theodor Gottlieb von (1741 – 1796) yazar
Hissmann, Michael (1752 – 1784) filosof
Hoffbauer, Johann Christoph (1766 – 1827) filosof (*Kant*cı)
Hoffmann, Adolf Friedrich (1703 – ?) filosof, hekim
Hoffmann, Friedrich (1660 – 1742) tıp hocası (Prof)
Hoheisel, Daniel Friedrich (1698 – 1732) filosof
Holbach, Paul Heinrich Dietrich, Baron von (1723 – 1789) filosof
Hölderlin, Friedrich (1770 – 1843) şair
Holland, Georg Jonathan (1742 – 1784) matematikci, filosof
Hollmann, Samuel Christian (1696 – 1787) filosof (*Wolff*cu)
Holst, Amalia (1758 – 1829) yazar
Hommel, Karl Ferdinand, auch: Alexander von Joch (1722 – 1781) filosof, hukukcu

Hottinger, Johann Jakob (1750 – 1819) filolog
Hübner, Johann (1668 – 1731) eğitmen, yazar
Hufeland, Christoph Wilhelm (1762 – 1836) hekim
Hufeland, Gottlieb (1760 – 1817) hukuk hocası (Prof)
Hülsen, August Ludwig (1765 – 1809) filosof (*Fichte*ci)
Humboldt, Alexander, Freiherr v. (Friedrich Wilhelm Heinrich A: 1769 – 1859) coğrafyacı, devriâlem seyyâhı, yazar
Humboldt, Wilhelm von. Humboldt, Wilhelm von (1767 – 1835) filosof (dil felsefesi), dilbilimci
Ickstatt, Joh. Adam Fr. v. (1702 – 1776) filosof (*Wolff*cu)
Irwing, Karl Franz von (1728 – 1801) ilahiyâtcı, filosof
Iselin, Isaak (1728 – 1782) ilahiyâtcı, tarihci
Ith, Johann (1747 – 1813) filosof
Jachmann, Reinhold Bernhard (1767 – 1843) ilahiyâtcı, filosof
Jacobi, Friedrich Heinrich (1743 – 1819) filosof
Jacobi, Johann Georg (1740 – 1814) filosof
Jakob, Heinrich, (Jakob Ludwig Heinrich: 1759 – 1827) *Kant*cıfilosof
Jäsche, Gottlieb Benjamin (1762 – 1842) filosof
Jenisch, Daniel (1762 – 1804) filosof
Jens (1764 – 1826) edebiyat eleştirmeni, şair
Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm (1709 – 1798) ilahiyâtcı
Jerusalem, Karl Wilhelm (1747 – 1772) filosof
Jöcher, Christian Gottlieb (1694 – 1758) tarihci, yayımcı
Jung-Stilling, Johann Heinrich (1740 – 1817) ilahiyâtcı (Pietism)
Justi, Johann Heinrich Gottlob von (1720 – 1771) filosof-bilimadamı
Karsten, Wenzeslauf Johann Gustav (1732 – 1797) matematikci, bilimadamı
Kästner, Abraham Gotthelf (1719 – 1800) matematikci
Kaufmann, Christoph (1753 – 1795) eğitmen
Kayssler, Adalbert (1769 – 1821) filosof (*Schelling*ci)
Kellner, Georg Christoph (1765 – 1808) filosof
Kerner, Johann Georg (1770 – 1812) yazar
Kiesewetter, Joh. Gottfried Karl Christian (1766 – 1819) (*Kant*cı)filosof
Klein, Ernst Ferdinand (1744 – 1810) hukukcu
Klein, Georg Michael (1776 – 1820) filosof (*Schelling*ci)
Klügel, Georg Simon (1739 – 1812) matematikci, fizikci
Knigge, Adolph Franz, Freyherr von Friedrich Ludwig (1752 – 1796) yazar
Knobloch, Karl von. Yazar
Knutzen, Martin (1713 – 1751) filosof
Knutzen, Matthias. Yazar
Koecher, Johann Christoph (1699 – 1772) hukukcu

Koenig, Samuel (1712 – 1757) yazar
Köhler, Heinrich (1685 – 1737) filosof, matematikci
Kolb, Peter [Kolbe] (1675 – 1726) insanaraştırmacısı (antropolog)
König, Johann U.Yazar
Köppen, Friedrich (1775 – 1858) filosof
Körber, A. Chr. (? – 1746) filosof
Körner, Johann Gottfried (1726 – 1785) sanat, siyâset yazarı
Korthold, Christian (1633 – 1694) hür düşünceli ilahiyâtcı
Kosegarten, Christian (1770 – 1821) filosof, hukukcu
Kosmann, Johann Wilhelm Andreas (1761 – 1804) filosof
Köster, Henrich Martin Gottfried (1734 – 1802) yayımcı
Kraus, Christian Jacob (1753 – 1807) filosof
Kreuzfeld, Johann Gottlieb (1745 – 1784) filosof
Krieger, Johann Adolph (e1752) Lawyer, filosof
Krug, Wilhelm Traugott. (1770 – 1842) filosof
Krüger, Johann Gottlob (1715 – 1759) filosof
Krünitz, Johann Georg (1728 – 1796) sözlükcü
Kruse, Christian (1753 – 1827) yazar
Kunhardt, Heinrich (1772 – 1844) *Kant*cı filosof
Küster, Georg Gottfried (1695 – 1776) filosof
Kypke, Georg David (1724 – 1779) tercüman, filolog
Kypke, Johann David (1692 – 1758) filosof
Lambert, Johann Heinrich (1728 – 1777) doğa felsefesi, matematik, gökbilim, mekanik
Lamettrie, Julien Offray (1709 – 1751) filosof
Lange, Joachim (1670 – 1744) filosof (*Wolff* aleyhtarı)
Lange, Johann Joachim (1699 – 1765) filosof
Lau, Theodor Ludwig (1670 – 1740) filosof, hukukcu
Laukhard, Friedrich Christian (1757 – 1822) filosof
Lavater, Johann Caspar (1741 – 1801) yazar
Lehmann, Johann Jakob (1683 – 1740) filosof
Leibniz, Gottfried Wilhelm Frhr. v. (1646 – 1716) filosof
Lenz, Jakob Michael Reinhold (1751 – 1792) yazar
Lessing, Gotthold Ephraim (1729 – 1781) yazar
Leuchsenring, Franz (Michael), ayrıca: F. Lizern, Liserin, Leisring, Leysering (1746 – 1827) yayımcı
Leuckfeld, Johann Georg (1668 – 1726) ilahiyâtcı
Lichtenberg, Georg Christoph (1742 – 1799) filosof, denel fizikci
Lilienfeld, Jacob Heinrich von. Yazar
Lilienthal, Miachel (1686 – 1750) filosof, yayımcı

Lodtmann, Carl Gerhard Wilhelm (1720 – 1755) yazar
Loen, Johann Michael von. Yazar
Longolius, Paul Daniel (1704 – 1779) filosof, tarihci
Lossius, Johann Christian (1743 – 1813) filosof
Luc, André de (1727 – 1817) filosof
Lüder, August Ferdinand (1760 – 1819) filosof, tarihci
Lüderwald, Johann Baltasar (1722 – 1796) filosof
Ludovici, Karl Günther (1707 – 1778) filosof (*Wolff*cu)
Maaß, Johann Gebhard Ehrenreich (1766 – 1823) filosof (*Kant*cı)
Maimon, Salomon (1753 – 1800) filosof (*Kant*cı)
Marquardt, Conrad Theophil (1694 – 1749) ilahiyâtcı, filosof
Marquis d'Argens (Johann Baptist de Boyer) (1704 – 1771) filosof
Maupertuis, Pierre Louis (1698 – 1759) filosof-bilimadamı
Mehmel, Gottlieb Ernst August (1761 – 1840) filosof
Meier, Georg Friedrich (1718 – 1777) filosof
Meiners, Christoph (1747 – 1810) filosof(*Kant* aleyhtarı)
Meißner, August Gottlieb (1753 – 1807) Writer
Meister, Heinrich (1738 – 1821) bkz: Hermes, Johann Timotheus, ilahiyâtcı
Mel, Konrad 1666 – 1733 ilahiyâtcı
Mellin, Samuel Albert. [Mellin, Georg Samuel Albert] (1755 – 1825) filosof
Mencke(n), Johann Burchard (1708 – 1754) felsefe tarihcisi
Mendelssohn, Moses (1729 – 86) filosof
Merck, Johann Heinrich (1741 – 1791) yazar, tercüman
Merian, Johann Bernhard (1723 – 1807) filosof (*Wolff* aleyhtarı)
Mesmer, Friedrich Anton (1734 – 1815) hekim (Mesmerism)
Meusel, Johann Georg (1743 – 1820) tarihci
Michaelis, Christian Friedrich (1770 – 1834) yazar
Möhsen, Johann Karl Wilhelm (1722 – 1795) hekim
Molitor, Joseph Franz (1779 – 1860) filosof (*Schelling*ci)
Morgenbesser, Ernst Gottlob (1755 – 1824) hukukcu
Moritz, Karl Philipp (1757 – 1793) yazar
Möser, Justus (1720 – 1794) tarihci
Mosheim, Johann Lorenz (1693-1755) ilahiyâtcı
Mozart, Wolfgang Amadeus (1756 – 1791) müzikci, besteci
Muhrbeck, Johann Christoph (1734 – 1805) filosof
Müller, Adam. Yazar
Müller, Friedrich August. Filosof
Müller, Johann Joachim (1661 – 1733) filosof
Musschenbroek, Patrus van (1692 – 1761) yazar
Mutschelle, Sebastian (1749 – 1810) (*Kant*cı)filosof, ilahiyâtcı

Mylius, Christlob (1722 – 1754) gazeteci
Naumann, Christian Nikolaus (1720 – 1797) filosof
Neeb, Johann (1767 – 1843) filosof
Neifeld, Ernst Jeremias (1721 – 1773) hekim
Nettelblad, Daniel (1719 – 1791) hukukcu(*Wolff*cı)
Neubauer, Ignaz (1726 – 1795) Katolik ilahiyâtcı, filosof
Neumann, Kaspar (1683 – 1737) hekim, kimyacı
Nicolai, Christoph Friedrich (1733 – 1811), yayımcı, yazar
Nicolai, Ernst Anton (1722 – 1802) hekim (*Leibniz*cı)
Nicolai, Gottlob Samuel (1725 – 1765) filosof
Niemann, August (Christian Heinrich) (1761 – 1832) filosof
Niemeyer, August Hermann (1754 – 1828) yazar
Niethammer, Friedrich Immanuel (1766 – 1848) ilahiyâtcı, filosof
Nitsch, Friedrich August. Filosof
Nonne, Johann Gottfried Christian (1749 – 1821) filosof
Nösselt, Johann August (1734 – 1807) ilahiyâtcı
Nüsslein, Georg (1766 – 1842) filosof(*Kant*cı)
Obereit, Jakob Hermann (1725 – 1798) mistik filosof, hekim
Oetinger, Friedrich Christoph (1702 – 1782) mistik ilahiyâtcı, filosof
Oken, Lorenz (Ockenfuss) (1779 – 1851) tıp hocası (Prof), filosof (*Schelling*ci)
Ortloff, Johann Andreas (doğum: 1769) yazar
Palthen, Johann Franz von. Yazar
Pestalozzi, Johann Heinrich (1746 – 1827) eğitmen
Pezold, Christian Friedrich (1743 – 1788) filosof
Pezzl, Johann (1756 – 1822) yazar
Pfaff, Christoph Matthäus (1686 – 1760) ilahiyâtcı
Philippi, Johann Ernst (um 1700 – 1758) filosof, hukukcu
Philipson, Moses (doğum: 1761) filosof
Pisanski, Georg Christoph (1725 – 1790) filosof
Pistorius, Hermann Andreas (1730 – 1798) ilahiyâtcı, filosof, tercüman
Platner, Ernst (1744 – 1818) filosof, tıp hocası (Prof)
Plessing, Friedrich Victor Leberecht (1749 – 1806) filosof
Ploucquet, Gottfried (1716 – 1790) ilahiyâtcı, filosof
Pockels, Karl Friedrich (1757 – 1814) tarihci, insanaraştırmacısı (antropolog)
Pölitz, Karl Heinrich Ludwig (1772 – 1838) filosof
Pörschke, Karl Ludwig (1751 – 1812) filosof (*Fichte*ci)
Prévost, Pierre, doğum:. 1751 –) filosof
Pütter, Johann Stefan (1725 – 1807) hukukcu
Ramler, Karl Wilhelm (1725 – 1798) filosof
Rappolt, Carl Heinrich (1702 – 1753) fizikci

Reche, Johann Wilhelm (1764 – 1835) ilahiyâtcı
Rehberg, August Wilhelm (1757 – 1836) filosof, gazeteci
Reidenitz, Daniel Christoph (1760 – 1842) filosof
Reil, Johann Christian (1759 – 1813) filosof
Reimann, Jakob Friedrich (1668 – 1743) ilahiyâtcı, filosof, filolog
Reimarus, Hermann Samuel (1694 – 1768) ilahiyâtcı, filosof
Reimarus, Johann Albrecht Heinrich (1729 – 1814) filosof
Reinbeck, Johann Gustav (1682 – 1741) filosof (*Wolff*cı)
Reiner, Georg Leonhard (1756 – 1807) Katolik *Kant*cı filosof
Reinhard, Adolf Friedrich (1728 – 1783) ilahiyâtcı, hukukcu
Reinhard, Philipp Christian (1764 – 1812) filosof
Reinhold, Karl Leonhard (1758 – 1823) filosof
Resewitz, Friedrich Gabriel (1728 – 1806) ilahiyâtcı, filosof
Reusch, Carl Daniel (1735 – 1806) fizikci
Reusch, J. P. (1694 – 1754) filosof (*Leibniz*cı)
Reusch, Johann Peter (1691 – 1758) filosof
Reuß, Maternus (1751 – 1798) filosof
Richter, Georg Friedrich (1691 – 1741) filosof, matematikci
Richter, Jean Paul Friedrich (1763 – 1825) sanat filosofu
Riedel, Friedrich Justus (1742 – 1785) sanat filosofu
Riem, Andreas [Pseud.: Schmidt, C.A.E.] (1749 – 1807) yazar
Rochow, Friedrich Eberhard von (1734 – 1805) filosof
Rogall, Georg Friedrich (1701 – 1733) yazar
Rohde, Johann Jacob (1690 – 1727) yazar
Rosenthal, Gottfried Erich (1745 – 1814) matematikci
Rüdiger, Andreas (1673 – 1731) filosof, hekim (*Wolff* aleyhtarı)
Rueckert, Joseph. Pseud. Joseph Karl (1771 – 1813) yazar
Runge, Conrad Heinrich (1731-1792) ilahiyâtcı (Aydınlanmacı)
Sack, August Friedrich Wihelm (1703-1786) ilahiyâtcı (Neologist)
Sailer, Johann Michael (1751 – 832) Cizvit ilahiyâtcısı, filosof
Salat, Jakob (1766 – 1851) ilahiyâtcı, filosof
Salomon, Adelgunde Konkordie (1726 – 1789) edebiyat eleştirmeni
Salthenius, Daniel (1701 – 1750) ilahiyâtcı, filosof
Saltzmann, Friedrich Rudolf, auch: Frédéric-Rodolphe (1749 – 1821) mistik yazar
Salzmann, Christian Gotthilf (1744 – 1811) eğitmen
Sanden, Christian Bernhard von (1707 – 1756) filosof, tıp hocası (Prof)
Sanden, Heinrich von (1672 – 1728) yazar
Sander, Heinrich (1754 – 1782) bilimadamı
Sarasin, Jacob (1742 – 1802) siyâset makaleleri yazarı
Sartorius, Georg Frhr. von Waltershausen (seit 1827) (1765 – 1828) tarihci

Sattler, Johann Paul (1747 – 1804) yazar
Schad, Johann Baptist, Ordensname: Roman S. (1758 – 1834) Katolik ilahiyâtcı, filosof
Schade, Georg (1712 – 1795) hürriyetci düşünür
Schat(z), Georg (1763 – 1795) yazar
Schaubert, Johann Wilhelm (1720 – 1751) filosof
Schaumann, Johann Christian Gottlieb (1768 – 1821) filosof
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph v. (1775 – 1854) filosof
Scher(t)z, Johann Georg (1678 – 1754) filosof
Scheuchzer, Johann Jacob (1672-1733) bilimadamı
Scheyb, Franz Christoph von (1704 – 1777) filosof
Schienemann, Georg Theodor (1718 – 1793) hukukcu
Schierschmid, Johann Justin (1707 – 1778) filosof
Schiller, Friedrich v. (1759 – 1805) sanat filosofu, şair, tiyatro ile roman yazarı
Schlegel, August Wilhelm v. (1767 – 1845) yazar
Schlegel, Caroline. Yazar
Schlegel, Friedrich v. (1772 – 1829) yazar
Schlegel, Johann Adolf (1721 – 1793) ilahiyâtcı, filosof
Schlegel, Johann Elias (1719 – 1749) yazar, edebiyat eleştirmeni
Schlegel, Johann Heinrich (1726 – 1780) filosof
Schlettwein, Johann August (1731 – 1802) gazeteci
Schloezer, August Ludwig v. (1735 – 1809) tarihci
Schlosser, Hieronymus Peter (1735 – 1797) yazar
Schlosser, Johann Georg (1739 – 1799) filosof, hukukcu
Schlözer, Dorothea (1770 – 1825) yazar
Schmauß (Schmauss), Johann Jakob (1690 – 1757) tarihci, hukukcu
Schmehrsal, Elias Friedrich (1719 – 1774) yazar
Schmid, (Schmidt), Siegfried (1774 – 1859) yazar
Schmid, Christian Friedrich (1771 – 1778) filosof
Schmid, Christian Heinrich (1746 – 1800) tercüman, edebiyat eleştirmeni
Schmid, Karl Christian Erhard (1761 – 1812) filosof
Schmid, Konrad Arnold (1716 – 1789) ilahiyâtcı
Schmid, Nikolaus Ehrenreich Anton (1717 – 1785) yazar
Schmidt, Johann Lorenz (1702 – 1749) ilahiyâtcı (*Wolff*cu)
Schmohl, Johann Christian (1756 – 1783) gazeteci, siyâsetci, iktisâtcı
Scholz, Johann Friedrich (?-?) filosof
Schön, Christian (1677 – 1755) tercüman, hukukcu
Schöpflin, Johann Daniel (1694-1771) tarihci
Schott, August Ludwig (1751-1778) filosof, hukukcu
Schreiber, Johann Friedrich (1705 – 1760) filosof

Schröter, Johann Konrad (1765 – 1735) ilahiyâtcı
Schubart, Christian Friedrich Daniel, (1739 – 1791) yazar
Schubert, Johann Ernst (1717 – 1774) ilahiyâtcı, filosof
Schultz, Franz Albert (1692 – 1763) ilahiyâtcı, filosof (Pietist, *Wolff*cı)
Schulz, Joachim Christoph Friedrich (1762 – 1798) tarihci
Schulze, Gottlieb Ernst (1761 – 1833) filosof (Şüpheci)
Schulze, Johann (1739 – 1805) ilahiyâtcı, matematikci
Schummel, Johann Gottlieb (1748 – 1813) eğitmen, yazar
Schütz, Christian Gottfried (1747 – 1832) yazar
Schütz, Christian Wilhelm von (1776 – 1830) yazar, yayımcı
Schwab, Johann Christoph (1743 – 1821) filosof(*Kant*cı)
Schwab, Johannes (1731 – 1795) ilahiyâtcı, filosof-bilimadamı
Schwabe, Johann Joachim (1714 – 1784) filosof
Schwarz, Gottfried (1707 – 1768) filosof
Segner, Johann Andreas von (1704 – 1777) filosof, matematikci
Seiler, Georg Friedrich (1733 – 1807) ilahiyâtcı, filosof
Selchov, Johann Heinrich Christian von (1732 – 1795) hukuk hocası (Prof)
Selle, Christian Gottlieb (1748 – 1800) filosof, hekim
Semler, Christoph (1669 – 1740) ilahiyâtcı, filosof
Semler, Johann Salomo (1725 – 1791) filosof, tarihci
Seume, Johann Gottfried (1763 – 1810) gazeteci, siyâsetci
Siebenkäs, Johann Philipp (1? – 17?) filosof
Silberschlag, Johann Esaias (1721 – 1791) ilahiyâtcı, bilimadamı
Snell, Friedrich Wilhelm (1755 – 1834) filosof (*Kant*cı)
Socher, Joseph (1755 – 1834) ilahiyâtcı, filosof
Soemmerring [Sömmerring, Sömering], Samuel Thomas (1755 – 1830) bilimadamı
Spalding, Georg Ludwig (1762 – 1804) ilahiyâtcı
Spalding, Johann Joachim (1714 – 1804) ilahiyâtcı
Spangenberg, Johann Konrad (1711 – 1783) matematikci
Spazier, Karl (1761 – 1805) filosof
Spener, Philipp Jakob (1635 – 1705) ilahiyâtcı
Sperlette, Johannes (1661 – 1725) filosof
Spies, Johann Albrecht (1704 – 1766) filosof
Stahl, Georg Ernst (1659 – 1734) tıp hocası (Prof), kimyacı
Stainhauser von Treuburg, Johann Philipp (1719 – 1799) hukukcu
Stapfer, Johann Friedrich (1708 – 1775) filosof (*Wolff*cu)
Stapfer, Philipp Albert (1766 – 1840) ilahiyâtcı, filosof
Starck, Johann August (1741 – 1816) ilahiyâtcı, filosof
Stattler, Benedikt (1728 – 1797) ilahiyâtcı, filosof

Stäudlin, Karl Friedrich (1761 – 1826) ilahiyâtcı
Steeb, Johann Gottlieb (1742 – 1799)filosof
Stegmann, Johann Gottlieb (1725 – 1795) filosof, matematikci
Stein, Karl (Heinrich Friedrich) Freiherr vom: (1757 – 1831) siyâsetci
Steinacher, Franz Nikolaus (1749 – 17.6.1789) filosof
Steinbart, Gotthelf Samuel (1738 – 1809) filosof
Stengel, Stephan Frhr. von (1750 – 1822) filosof (*Kant*cı)
Sterzinger, Ferdinand (1721 – 1786) filosofr
Stieberitz, Johann Friedrich (1707 – 1772) filosof
Stockhausen, Johann Christoph (1725 – 1784) filosof
Stolle, Gottlieb (1663 – 1744) filosof (*Thomas*cı)
Storchenau, Sigismund von, S.J. (1731 – 798) filosof (*Wolff*cu)
Storr, Gottlob Christian (1746 – 1805) yazar
Stosch, Friedrich Wilhelm (Stossius) (1646 – 1704 yahut 1707) filosof (*Spinoza*cı)
Strähler, Daniel (1692 – 1750) filosof
Straus, Karl Gottlieb (1743 – 1790) filosof
Strube, Friedrich Heinrich (? – 1790) hukukcu
Sturm, Gottlieb (1699 – 1764) filosof, hukukcu
Stuve, Johann (1752 – 1793) eğitmen
Succov, Simon Gabriel (1721 – 1786) filosof (*Leibniz*ci)
Sucro, Christoph Joseph (1718 – 1756) filosof
Sulzer, Johann Anton (1752 – 1828) ilahiyâtcı, filosof
Sulzer, Johann Georg (1720 – 1779)filosof
Süßmilch, Johann Peter (1707 – 1767) ilahiyâtcı
Svarez, Karl Gottlieb (1746 – 1798) filosof
Syrbius, Johann Jakob (1674 – 1738) filosof
Tafinger, Wilhelm Cornelius (1760 – 1813) hukukcu
Teller, Wilhelm August (1734 – 1804) ilahiyâtcı (Aydınlanmacı)
Tennemann, Gottlieb Wilhelm (1761 – 1819) filosof
Teske, Johann Gottfried (1704 – 1772) fizikci
Tessanek, Johann (1728 – 1788) filosof-bilimadamı (*Newton*cu)
Tetens, Johann Nicolaus (1736 – 1805) filosof
Thile, Karl Gottfried von (died 1796) filosof
Thomas, Jakob Ludwig (1752 – 1796) dilci
Thomasius, Christian (1655 – 1728) filosof
Thorild, Thomas (1759 – 1808) filosof
Thümmig, Ludwig Philipp (1697 – 1728) filosof (*Wolff*cu)
Tiedemann, Dietrich (1748 – 1803) filosof (Kant'a karşı)
Tieftrunk, Johann Heinrich (1760 – 1837) filosof (*Kant*cı)
Tilemann, Peter Gerhard (? – 1790) filosof

Tilling, Christian (1759 – 1814) hukukcu (Kantcı)
Titius, Johann Daniel (1729 – 1796) matematikci
Tittel, Gottlieb August (1739 – 1816) filosof (*Kant*'a karşı)
Tönnies, Johann Heinrich (1725 – 1784) filosof
Trapp, Ernst Christian (1745 – 1818) eğitimci
Traue, Karl Daniel (1736 – 1800) filosof
Trenck, Friedrich Freyherr von (1726 – 1794) yazar
Trinius, Johann Anton. Pseud. Jonathan Ursinithon (1722 – 1784) yazar
Tschirnhausen (Tschirnhaus), Ehrenfried Walter, Graf von (1651 – 1708) matematikci, filosof-bilimadamı
Turin, Adam Ignatz (1729 – 1777) filosof, hukukcu
Überwasser, Ferdinand (1752 – 1812) filosof
Ulrich, Johann August Heinrich (1746 – 1813) filosof (*Kant* aleyhtarı)
Ulrich, Johann Heinrich Friedrich (1751 – 1798) tercüman
Unzer, Johann August (1727 – 1799) hekim, ruharaştırmacısı (psikolog)
Unzer, Johann Christoph (1747 – 1809) hekim, gazeteci
Unzer, Johanna Charlotte (1724 – 1782) filosof
Vattel, Emerich de (1714 – 1767) ilahiyâtcı, filosof
Veit, Dorothea. Yazar
Vellnagel, Christoph Friedrich (1714 – 1798) filosof
Villaume, Pierre (1746 – 1806) ilahiyâtcı, filosof
Villers, Charles de (1765 – 1815) filosof (*Kant*cı)
Vogt, Anton (1727–1784) ilahiyhâtcı, filosof
Voigt, Wenzel (1765 – 1830) filosof
Volkelt, Johann Gottlieb (1721 – 1795) filosof
Volkmar, Friedrich Nathanael (1750 – 1794) hukukcu
Vollbeding, Johann Christoph (? – 1757) yazar
Von Pauw, Cornelius (1739 – 1799) filosof
Voß, Christian Daniel (1761 – 1821) filosof, hukukcu
Wachter, Johann Georg (1673 – 1757) filosof
Wagener, Samuel Christoph (1763 – 1845) yazar
Wagner, Friedrich (1693 – 1760) ilahiyâtcı (*Wolff*cu)
Wagner, Gabriel (1655 – 1717) filosof (hürriyetci düşünür)
Wagner, Johann Valentin (1682 – 1760) filosof (*Wolff*cu)
Walch, Christian Wilhelm Franz (1726 – 1804) ilahiyâtcı, filosof
Walch, Johann Ernst Immanuel (1725 – 1778) filosof
Walch, Johann Georg (1693 – 1775) ilahiyâtcı
Walter, Ernst Johann Konrad (1741 – 1800) ilahiyâtcı, filosof
Walther, Johann Georg (1708 – 1761) filosof
Weber, Joseph (1753 – 1831) filosof

Weckhrlin, Wilhelm (1743 – 1792) yazar
Wedekind, Karl Ignaz (1766 –) hukuk hocası (Prof)
Wedekind, Rudolph (1718 – 1778) filosof
Wegelin, Jakob Daniel (1721 – 1791) filosof, filolog
Weinlig, Christian Traugott (1739 – 1799) mimâr
Weise, Christian (1717 – 1796) matematikci
Weishaupt, Adam (1748 – 1830) ilahiyâtcı, filosof
Weitenkampf Johann F. (? – 1758) ilahiyâtcı, filosof
Wenzel, Gottfried Immanuel (1754 – 1809) filosof
Werdermann, J.G.K. (? – 1798) filosof
Wernher, Johann Balthasar (1675-1742) yazar
Westphal, Ernst Christian (1737-1792) hukukcu
Weymann, Daniel (1732-1795) filosof (Crusius tarafdarı)
Wezel, Johann Karl (1747-1819) filosof
Wichmann, Christian August (1735-1807) filosof
Widmann, Meinrad (1733-1794) yazar
Wiedeburg, Basilius Christian Bernhard (1722-1758) Matematikci
Wiedeburg, Friedrich August (1751 – 1815) eğitimci, filolog
Wiegleb, Johann Christian (1732 – 1800) kimyacı, doğa felsefesi
Wieland, Christoph Martin (1733 – 1813) yazar
Wildt, Johann Christian Daniel (1770 – 1844) filosof, matematikci
Wilke, Christian Heinrich (? – 1776) filosof
Will, Georg Andreas (1727 – 1798) filosof (Kantcı)
Wilmans, Carl Arnold (1772 – 1848) filosof
Winckelmann, Johann Joachim (1717 – 1768) sanat tarihcisi, Aydınlanmacılık aleyhtarı
Winckler, Johann Heinrich (1703 – 1770) filosof
Windheim, Christian Ernst (1722 – 1766) filosof
Windisch-Graetz, Joseph Niclas, Reichsgraf v. (1749 – 1802) yazar
Witte, Samuel Simon (1738 – 1802) filosof
Wizenmann, Thomas (1759 – 1787) filosof (Spinozacı)
Wlochatius, August Wilhelm (1744 – 1815) yazar
Wöckl, Leopold Andreas (1741 – 1800) yazar (Aydınlanmacı)
Woellner, Johann Christoph (1732 – 1800) ilahiyâtcı, Prusyalı bakan
Wolff, Christian (1679 – 1754) filosof
Wolff, Kaspar Friedrich (1733 – 1794) filosof, doğa felsefesi
Wüstemann, Justin Elias (? – 1762) hukuk hocası (Prof)
Wyttenbach, Daniel (der Ältere) (1706 – 1779) ilahiyâtcı (Aydınlanmacı)
Wyttenbach, Daniel (der Jüngere) (1746 – 1820) filosof
Zedler, Johann Heinrich (1706 – 1763) kitapcı, yayımcı

Zedlitz, Karl Abraham Freiherr von (1731 – 1793) kültür bakanı, eğitimci
Zerrenner, Heinrich Gottlieb (1750 – 1811) ilahiyâtcı, yazar (Aydınlanmacı)
Ziegenhagen, Franz Herinrich (1753 – 1806) yazar (Utopist)
Ziegler, Augustin (1720 – 1778) filosof
Ziegra, Christian (1719 – 1778) edebiyat eleştirmeni
Zimmer, Patritius Benedikt (1752 – 1820) ilahiyâtcı
Zimmermann, Franz Anton (? – 1749) yazar
Zimmermann, Johann Georg (1728 – 1795) hekimci, yazar
Zincke, Georg Heinrich (1692 – 1798) hukucu
Zobel, Rudolph Heinrich (1734 – 1775) filosof
Zollikofer, Georg Joachim (1730 – 1788) ilahiyâtcı (Aydınlanmacı)
Zöllner, Johann Friedrich (1753 – 1804) ilahiyâtcı (Aydınlanmacı)
Zopf, Johann Heinrich (1691 – 1774) eğitimci
Zschokke, Heinrich (1771 – 1848) eğitimci, filosof
Zulehener, Johann Anton (? – ?) filosof, matematikci
Zwanziger, Johann Christian (1723 – 1808) filosof (Kantcı)

-IV-
FELSEFE-BİLİMİN METAFİZİĞİNDE ÇIĞIR AÇICI YENİ BİR PARADİGMAYA DOĞRU

(1) Gerçekliğin arkasında duran, onu taşıyıp ona kaynaklık eden hakîkata nufuz etme çabası, felsefe-bilimin beyni yahut yüreği mesâbesindeki metafiziğin başta gelen özelliğidir. Hakîkata nufuz, onu tefekkür etmekle (Fr méditer) mümkündür. 'Tefekkür', 'salt düşünme'dir. 'Gerçeklikaşkın' olmasından ötürü, 'hakîkat' düşünülürken, tecrübeye mürâcaat imkânsızlaşır. Bu durumda her çeşit tecrübe dışta bırakılarak düşünme, tefekkür etme olmaktadır. Tefekkürün doğruluğu yahut yanlışlığını tesbît etmenin tek kıstasını ancak mantıkta bulmak mümkün. Mantığa dayalı tefekkür, metafiziğin işidir. Mantığı aşkın tefekkür mıntıkasında metafizik de artık yürüyemez. Yerini mistikliğe terketmek zorundadır. İşte bunu keşfeden Immanuel *Kant*'tır. Gerçi *Kant*'tan önce Ebû Hâmid Muhammed el-*Gazalî* (1058 – 1111) de benzeri bir sonuca ulaşmıştır. Yalnız, o, bu hususu *Kant* ölçüsünde enine boyuna geniş ve derin bir sistem yapısı şeklinde inşâa etmemiştir.

(2) *Aristoteles*'te olduğu üzre, *Kant* için de hakîkatın içeriği varlıktır. Hakîkatta varlıkötesi yahut varlıkdışılık da varmıdır sorusu, yine *Aristoteles* gibi, *Kant*'ta da anlamlı değildir. O hâlde anlam atfetme imkânının sınırlarını varlık çizmektedir.

(3)Varlığı düşünme, yanî tefekkür, metafiziğin transsendental idealism sahasındadır. Metafiziğin diğer bir etkinlik alanınıysa salt ahlâk teşkîl eder. Haddizâtında varlık ile ahlâk birbirlerini şart koşarlar. İkisi de hakîkatın 'mal'ıdır. Nasıl? Ne varlık ne de ahlâk, olaylar dünyasında algılanabilirler. Demekki gerçeklikötesidirler.

(4)Varlığın, gerçeklikte algılanabilir yansımaları varolanlardır. Ne var ki, varolanlardan varlığa geçiş, bir aşırı soyutlama ile genellemedir. David *Hume* başta olmak üzre, İngiliz deneycileri varolanların birleştiriminden/sentezinden varlığa ulaşıldığını savunadurmuşlardır. Buna karşılık, *Eflâtun* ve onun çizgisini izlemiş metafizikciler, *Hume*vârî birleştirimin bi'yerlere götürmeyeceğini öne

sürmüşlerdir. Varolanlardan kalkılarak varlığa erişmenin saçma olduğunu, tersine, ancak varlıktan/varlıklardan varolanların çıkarımlamanın anlamlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iki aşırı uç arasında orta yoldan yürüyenler *Aristoteles* ile *Kant*tır. İkisine göre, kalkış noktamızı varolanlar ve onları algılamamız oluşturmaktadır. Bununla birlikte varlığın varolduğuna da inanmamız lâzım. Yoksa, varolmadığımız durumlarda varolanların varolduklarını nasıl ve neye dayanarak iddia edebiliriz. O hâlde algıladığım varolanlar, varolsam da olmasam da vardır. Yalnız, ilkece algıma asla konu olamayacaklara ilişkin bi'şey söyleyemem. Bu da algıladığım varolanın değişmez diye benimsenmiş özüdür. Onu algılayamama rağmen, varmışcasına kabul ederim. Algımın konusu süreklice değişegiden varolanları başka türlü kavrayamam da ondan. İşte *Aristoteles*'ten devraldığı düşünce mirâsını geliştirip sistemleştiren *Kant* karşımıza varlığa ilişkin, kendi deyişiyle, bir mimârî yapıyla çıkmıştır.

(5) Sözünü ettiğimiz 'mimârî yapı'yla kastolunan nedir? Varlık bütünlüğüdür. Varlık bütünlüğü ne demek? Bilmeğe konu ne varsa, varlıktır. Şu durumda varlık, bilinen yahut bilinmeğe aday olandır. İşte bilinen yahut bilinebilir olanın tümü tamamı âlemdir. Tabîî, İslâmın terim dağarından habersiz olması yüzünden *Kant*, âlem ıstılâhını tanımıyor. Sonuçta ister istemez uygun düşmeyen birine başvurmak zorunda kalmıştır: *Welt*. Buysa, zayıf ve müphemdir. Nihâyet *Welt*, terim dağarımızda yer alan gerek 'evren'/'kâinat', gerek 'yeryüzü' ('arz') gerekse 'dünya' anlamlarını birarada taşır. Fakat üçü de 'âlem'in içlemindendir. Martin *Heidegger*'in deyişiyle 'yaşar–hâlde' (am *Lebensein*) 'burada–bulunduğumuz' (das *Hiersein*), 'belirli–özgül–mekân' 'yeryüzü'dür (die *Erde*). Anılan, bir 'fizik–bio–anthropo–sfer'dir. Burada–bulunuşumuzu temellendirici varoluşmuzu (die *Daseinsweise*) taşıyan fizik–bio–anthropo–psiko–sosyo–kültür–sferimizin en genel çerçevesi dünyadır (*Welt*). Şu durumda, 'dünya', 'yeryüzü'nün soyutlanıp genelleştirilmiş 'cins'idir. Yeryüzü gibi, duyumlanabilir; duyumlanamadığı durumlarda hesaplanabilir birimlerden oluşan 'evren'dir. O, duyumlanır, duyumlanabilip hesaplanabilir birimlerin topu tamamıdır. Duyumlanır, duyumlanabilip hesaplanabilir birimlere varolanlar diyoruz. O hâlde 'hakîkat âlemi' (die *Wahrheitssphäre*) nasıl varlık bütünlüğünü teşkil ederse, benzer biçimde gerçeklik evreni de varolanlardan oluşur. Gerçeklik evreni doğa bilimlerine nesnedir. Doğa bilimleri nesnelerini düşünür – deneyler – düşünür. Hakîkat âlemiyse doğa–aşkın olduğundan, sezilir. Edinilmiş sezgiler üstüne düşünülür: Teemmül. Sezgilerden hareketle girişilmiş akılyürütme temrînleri üstüne katlanılarak düşünmek, 'tefekkür'dür. O da, felsefenin metafizik sahasını mistiklikten ayıran 'hudut'ta 'sınır karakol'udur.

Metafizik, gerçeklik evreninden hakîkat âlemini düşünür —'teemmül', kısmen de 'tefekkür'. Felsefenin, dolayısıyla metafiziğin salt biçimsel, yanî transsendental aklıyla uzanamadığı saha hakîkat âlemidir. Orası salt sezgiyle (L

intuitio) iş gören mistikliğin dünyasıdır. Mistiklik, hakîkat âleminden gerçeklik dünyasını seyredaladurmak yahut temâşa etmektir. İmdi hakîm, sezgiyle yakaladığı hakîkatı tefekkür eder (L meditare). Hakîkat âleminden gerçeklik evrenini temâşa eder (L contemplare).

(6)Felsefenin etkinlik alanı gerçeklikle sınırlıdır. Devindiricisi biçimleyici akıl, ona bahsi geçen sınırları aştırmaz. Çünkü *Kant*'a kalırsa, aklın gücü bu kadarına yeter. O, kanıt arayarak adım adım yürür. Ancak, ona malzemeyi sağlayan, duyu verileri kadar aklıaşkın hakîkat âlemi de olabilir. Sezginin yardımıyla aklıaşkın hakîkat âleminden alınan malzemenin düşünülerek işlenmesine, bunun da kotarıldığı alana, *Eflâtun*'dan ıktibâs bir ıstılâhla, *numenon* demiştir. Akıl, duyumlamayla gelenleri düzenleyerek bilime vucut verir. Aklıaşkın kesimden elde ettikleriyleyse, ahlâk ile estetik gibi, üstün değerleri hâvî yapıları inşâa eder. Demekki akıl, bir yanda 'düzenleyici'yken (*regulativ*), öbür tarafta 'inşâacı'dır (*konstitutiv* yahut *konstruktiv*) Onun bu iki cepheli vechesini görmeyip yalnızca birinde karar kılmak, felsefeyi dogmacılığa mahkûm etmek demektir. *Kant*, her iki cepheye de savaş açmıştır; şu durumda hem Akılcılara hem de Duyumcu–deneycilere karşıdır. Onun bu iki cepheli savaşının adı 'Eleştiricilik'tir (*Kritizismus*).

(7) Başta bildirdiğimiz üzre, üstünde konuştuğumuz/konuşabildiğimiz ne varsa, varlıktır. O hâlde varlık, konuşmayla izhâr olunur. Konuşmanın temel birimi sözdür. Sözse, belirli bir anlamı dile getirmek amacıyla belli biçimde birleştirilmiş seslerden meydana getirilir. Sözü oluşturan seslerin, toplumların tarihinde biraraya getirilişi, belli zorunlu mantık kurallarına bağlı taslaklar izlenerek başarılmış bir iş değildir. Böyle olaydı, tarihte insanların tek bir dili olurdu. Sesler toplumdan topluma ve çağdan çağa gelişigüzel birleştirilerek sözler oluşturulmuştur. İmdi, sözün oluşumu tesâdüfîdir. Ama rastgele meydana gelmiş/getirilmiş söz, bir defa ortaya çıkmağa görsün, onu anadilinde kullanan bireylere o kendini zorunlulukla benimsetir. Birleşimi itibâriyle söz, nice rastlantılı gözükürse gözüksün, taşıdığı anlam esâsı değişmez zorunluluk durumunu gösterir. Yan ve ikincil (tâlî) anlamlar değişikliğe uğrayabilir. Fakat anlam esâsı değişmez. İşte bu değişmez anlam esâsı bakımından sözün kaynaklandığı pınar, 'kavram'dır. Buna durmadan değişmelerin vukûu bulduğu olaylar dünyasında rastgelmek mümkün değil. Bundan dolayı kavramları bulgulayıp araştırmak, değişip dönüşen olayları kendine konu kılmış bilimlerin işi olmayıp onlarla uğraşmak görevi, felsefenin transsendental alanı demek olan metafiziğe düşer. Metafizikci, transsendental aklıyla kavramı yakalar; bilâhare akılyürütme yolundan onun olaylar dünyasındaki mütekâbillerini tesbît etmeğe çabalar. Anlamca belirlenmiş, dolayısıyla kavram esâsı tesbît olunmuş söz yoluyla olayları ve süreçleri inceleyen bilimadamıdır. Demekki bilim yapmanın önşartı, transsendental arâzînin tesviyesini sağlamaktır. Bunu beceren metafizikcidir. Onun etkinlik alanıysa, kavramı yakalayıp işlediği orun olan dimâğdır. 'Kavram', 'dimâğ'da 'hakîkat âlemi'ni oluşturan 'varlığ'ın

karşılığı ve iz düşümüdür. Varlığın, gerçeklik dünyasındaki kısmî karşılığı ve iz düşümüyse, 'varolan'dır. Dimâğ ürünü kavramın, gerçeklik verisi varolanla izdivâcından bilgi doğar. İşte bu muazzam —tarihteki en büyük— keşfi başarma şerefi *Eflâtun*'un olup onun temelini attığı felsefe binâsını şaheser bir mimârî yapılılığa ulaştırma şânı da *Kant*'a aittir.

Dimâğ, anlaşılacağı üzre, gerçeklikaşkın bir saha olup insanın baş vasfıdır. Şu durumda insan, esâs itibâriyle transsendental bir varlıktır. *Transsendentali*n, *Tanrı*yla ve tanrısallıkla olan bağlantsını inceleyen ilahiyâttır. İnsan da, madem transsendental bir varlıktır, o hâlde onu bu yönüyle irdeleyen insanaraştırmaları (Fr anthropologie)[104] ilahiyâtın bir kolu olmalı.

(8) Dimâğın, varlığı 'ete kemiğe' büründürdüğü değer, 'söz'dür, dedik. Duyuma yol açansa, varlıktır. Bu, dimâğda işlem görerek 'varolanlaşır'. Henüz anlamca belirsiz hâliyle duyumlanan 'ham varlık', daha doğrusu, bilkuvve varlık bilfiilleşir, yanî varolanlaşır. 'Varolanlaşmışlık', anlamca belirginlik kazanmışlık demektir. Belirginlik, kendini dilde gösterir. Dilde kendini gösteren belirginleşmiş varlıksa, kavramdır. Bu da, temelde, sözdür. *Kant*, sözün kendini ele almamıştır. Buna karşılık, varlığın nasıl kavrandığını incelemiştir. Mecâzlı bir anlatıma başvurarak söyleyelim: Varlığı kavrayışına ilişkin dimâğın 'yol haritası'nı çıkarmıştır. Duyumlardan hareketle algılanan varlığı dimâğa taşıyan 'eksik söz'dür. Sözün taşıyıp getirdiği varlık, dimâğda kavramlaşır. Demekki dimâğda kavramlaşan 'eksik söz' tamamlanır, 'tam söz' olur. 'Tam söz', 'düşünce'dir.

(9) Varlığın 'öz yurd'u neresidir; duyumlar ile algılar, onu *gerçek*ten tanıtmağa yetermi, sorularının felsefî metafizik cevabını, bir tek *Eflâtun* vermiştir. *Kant*'a gelince; onda 'varlığın öz yurdu neresidir?' sorusuna karşılık yoktur. Yoktur; çünkü biçimsel aklın çözümleme yetisi ile gücü varlığın menşeini izâha yetmiyor. Nitekim *Eflâtun*'da da varlığın öz yurdunu ele veren biçimsel akıl demek olan *nus*, *Kant*'ın dilinde söylersek, *Vernunft* değildir. Ya kimdir? *Logos*, *Geist*, demekki 'maneviyât'tır. *Kant*, biçimsel aklı da kapsayan biçimsel akılötesi maneviyâta[105] itibâr etmemiştir. Zirâ o, bir (velî–) mutasavvuf olmayıp filosof-bilimadamıdır.[106]

(10) Mütedeyyinliğin başında haddini bilmek gelir. Filosof–bilimadamlığı ömrü boyunca *Kant*, hep haddini hudunu tanımağa çaba harcamıştır. Haddi aşmak kişiyi ya ifrâta ya da tefrîte götürür. Her ikisi de onun indinde yenir yutulur cinsten olmayan kaba hatâdır.

[104] Toplum oluşturucu ve kültür kurucu transsendental varlık olarak temâyüz eden insan, 'insanaraştırmaları'nın (anthropologie sociale, culturelle, philosophique) konusu olurken, onun dirimsel vechesi olarak algılanan beşerliliğini ele alan da 'beşeraraştırmaları'dır (anthropologie biologique/ physique).

[105] Burada 'maneviyât', 'ahlâk' anlamında Fr *la morale*in değil, *le morali*n mütekâbilidir.

[106] *Eflâtun*, her iki çığırın ortak baş pınarıdır.

Haddi hududu şaşırmanın iki ciheti bulunur. Biri, hâllerimizde, hareketlerimizde, tavır ile tutumlarımızda, davranışlarımız ile tepkilerimizde görünüme çıkan yaşayışımız; öbürüyse akıl–zihin hayatımızdır. Aklın hududu da iki vechelidir. Biri, tecrübe, ötekiyse aşkınlık yönünde yürür. İngiliz deneycilerinin, bütün aklî–ruhî melekelerimizin, duyumlama esâslı ve tecrübeler birikiminin verisi oldukları savı ifrâttır. Buna karşılık son çözümde, duyu çıkışlı tecrübelerle ilgisi ilişiği kesik spekulativ metafizik fikir inşâaları (Fr constructions idéelles) olan Gottlob Wilhelm *Leibniz* ile Christian *Wolff*vârî Akılcılık da tefrîttedir.

(11) *Kant*, akıl–zihin–duyarlılık bütününü ifâde eden dimâğın (Gemüt), daha kestirme ve açık bir anlatımla, düşünmenin biyolojisini ortaya koymak çabasındadır. 'Düşünme biyolojisi'nin kurucu unsuru 'kavramların evrimi'dir. Dimâğın (L mens) çözümlenmesinden murad olunan, bilginin menşei ve oluşma şartları ile yollarının keşfidir. *Kant*, evvelemîrde, böyle bir ıstılâha hiç başvurmamış olmakla birlikte, 'kavramın evrimi'ne odaklanmıştır. Peki, bu evrim nerede ortaya çıkıp yürüdüğü düşünülmüştür? Aklı, zihni ve duyarlılığı kapsadığına inanılan dimâğda. Şu durumda dimâğ, duyumlananların aşama aşama değerlendirildikleri; heveslerin, istemelerin, deney çıkışlı idrâklerin ve zihinde kavramlar ile algının taşıyıp getirdiği tasavvurların izdivâcından düşüncelerin oluştu/ruldu/kları 'dirimsel-olmayan' mahaldir.[107] *Kant*, "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin değişik yerlerinde dimâğdan bilincin oluşturucusu ve taşıyıcısı olarak ruhun bir âleti (organ)[108]; ve bütün tasavvurlar ile bilgilenme imkânlarını kapsayan güç merkezi[109] şeklinde bahsetmiştir. 'Dimâğ', haddizâtında üç ana sürecin, demekki 'duyumlama' (*Sinnlichkeit*), 'duygulanma' (*Empfindungsvermögen*) ile 'düşünme güçleri'nin (*Denkvermögen*) mahreci ve yeri yurdudur.

Şekle dökerek düşündüğümüzde, dimâğı üç katlı bir binâya benzetebiliriz. En altta olaylarla[110] karşılaşmanın meydana getirdiği duyumlama (*Empfindung*) ve bunun anlamlan/dırıl/masıyla ortaya çıkan algıların (*Wahrnehmung*) düzlemi ve onların vucut verdiği 'duyulurluk' (Sinnlichkeit) 'kat'ı yer alır. Duyularla iletilen 'çokçeşitlilik' (*Mannigfaltigkeit*) 'zaman' ile 'mekân'ın gözetiminde 'birleştirimlenmiş birliğ'e (*synthetische Einheit*) ulaşır. İnsanın 'anlamlandırma' ediminin ilk basamağı duyarlılık katında duyumlamanın algılaşması safhasıdır. İlk merhâlede güdük ve yüzeyel kalışın ardından algı, git gide derinleşip keskinleşir. Anlamca belirginleşir. Anlamın belirginleşmesi, sınırlarının berrâklaşması, açıkca belirmesi demektir. Sözgelişi, başımı karanlık ortamda bir yere vurdum. İlkin, olan, yalınkat bir duyumdur. Bunu bir cümleyle dile getirdiğimizde bile, söylediğimiz,

[107] Tarîf bize ait (TD).
[108] Böylelikle *Gemüt*ü L *animus* anlamında anmıştır
[109] Bu defa *Gemüt*ü, L *mens* anlamında kullanmıştır.
[110] Y phainomena; Alm Erscheinungswesen

duyumladığımızın cansız ifâdesinden özge bir şey değildir. Aslında duyumlanan, ilk elde, ifâdesini sözde yahut cümlede bulmaz. İfâde, olsa olsa "ah!", "of!" gibi nidâlardır. Bağırtıya oranla, nidâ, tamamıyla insana mahsûs olan dile daha yakın; buna karşılık, söze oranla, dirim–beşerliliğimize yatkındır. Bağırmanın, haykırışın, nidânın arkasından ancak ağzımızdan bir dil ifâdesi dökülüverir. Salt dil ifâdesi, artık, anlam taşır.

Canlı türüne içkin 'sedâ'nın (İng sound) tersine 'söz'ün taşıyıcısı 'ses' (İng voice), kültür ile topluma ve çağ ile coğrafyaya göre değişir. İmdi, nidâ sedâsından farklı olarak söz sesi basmakalıp (Fr stéréotypique) değildir. Anlam–eşiği basmakalıb–olmamadır. Felsefe-bilimin yüreği demek olan metafiziğin bilgi öğretisi, anlam–eşiği ve sonrasını kendine araştırma konusu kılmıştır. Bilgi öğretisi (Fr gnoséologie), araştırmasını metafiziğin diğer bir alanı olan varlık öğretisininkiyle (ontologie) koşut düzlemde yürütür.

(12) *Kant*, etkeni, fizik olaylar olup bunların, günümüzde duyu verisi dediğimiz, fizyolojik etkileri ile onları izleyen izlenimler, algılar, idrâkler, kavrayışlar ile kavramlaştırmalar arasında birebir tekâbülün (Fr&İng correspondance) bulunmadığını göstermeğe çalışmıştır. Zirâ sıraladığımız olayların hepsi, aynı merkez/ler/de işlenip oluşturulmazlar. Yine günümüz anlayışı ve ıstılâhlarıyla konuşursak, onlardan kimisi sinir fizyolojimiz ile onun en üst mercii olan beynin denetiminde olagelirlerken, küçük de olsa, bir kısmı dimâğın payına düşer. *Kant*, beyin ile dimâğın görev taksiminden kelimesi kelimesine bahsetmiyorsa da, böyle bir ayırımı kastettiği âşîkârdır. Kelimesi kelimesine bahsetmesi imkânsızdı. Her filosof kullandığı dilin gücünce, öncelikle de günündeki bilimin cevâz verdiği ifâde imkânlarıyla konuşabilir. Bizler de günümüzün ifâde imkânlarından hareketle geçmişin filosof-bilimadamlarını konuşturuyoruz. Bu, kaçınılmaz, fakat bağışlanır bir durumdur; yeter ki, söylemimizi söylemlerinden keskince ayırdedebilelim. Haddizâtında bu kaçınılmaz durum, hepten olumsuzluğa delâlet etmez. Nitekim, felsefe-bilim tarihinde her yenilik, geçmişteki bir savın yahut sistemin irdelenip yorumlanmasından doğmuştur. Çağımızda ziyâdesiyle ihtiyâç duyduğumuz bir felsefe-bilim sistemi vucut bulacaksa, öncelikle *Kant*ınkinden nemalanarak meydana gelecek/getirilebilecektir.

(13) Karşılaşılan dış etkenin, 'ben'deki mütekâbili duyumdur, demiştik. Bu safhada işte, fizik etken ile nefsî/psişik etki arasında mütekâbillikten bahsolunabilir. 'Ben'in, duyumladığını, kendine ve başkalarına ifâde etmesi merhâlesinden itibâren iş değişir. Özellikle de kavrama ve idrâk evrelerine erişildiğinde. Duyumun 'ben'deki işleniş süreçleri, yine günümüzdeki deyişle, artık, fzik-kimya ile fizyolojik–nevrolojik olaylardan sayılmazlar. Nitekim algılamada iş başında bulunan duyarlılığın ayârı, tertipleyicisi 'zaman' ile 'mekân' *Anschauung*–biçimleri, fizik–fizyolojik ile evrimsel–kalıtsal olaylara tâbî değiller. Dış etki, fizyolojik–nevrolojik işleyişleri harekete geçirerek 'ben'de 'düşünmedışı', yahut

'düşünceöncesi' de denilebilir, olaylara yol açar. Bu olaylar, heyetimecmûuyla, duyulardır. 'Duyu'nun, giderayak, verisi 'duyumötesi' 'duygu'dur. Söz konusu duygu, haz yahut acı şeklinde belirir. Duygu, dıştan gelen fizik etkenin etkisiyle doğrudan temâsta değildir. 'Etken'in, 'ben'in üstündeki etkisi, 'duyum'la bağlantılıdır. Benzetme yapacak olursak, 'ben'in, 'dış dünya'yla hududunda 'sınır karakolu', 'duyu'dur —'duyu verisi', 'duyum'. Karşı tarafın 'sınır karakolu'ysa, 'etken'dir. 'O'nun, 'ben' tarafa gönderdiği henüz 'mahiyet'i belli olmayan yahut olan 'şey', 'etki'dir. 'Gelen şey', 'ben'in, 'etken'e talebinin karşılığıysa, o takdîrde 'etki'nin 'mahiyet'i bellidir. Yok, taleb edilmemiş bir 'şey'se, bu durumda, 'etki'nin 'mahiyet'i belirsizdir. Ne var ki, taleb edilmiş bir 'şey' olsa dahî, 'mahiyet', hemen 'sınır karakolu', yanî 'duyum' aşamasında kendini belli etmez. Benzetmemizi sürdürelim: 'Gümrük vergisi'ni kesen, 'sınır karakolu'nun gerisinde konuşlanmış 'hudut muhâfaza taburu'ndaki 'gümrük memuru', 'duygu'dur. O, kimine ya "geç!", ya "dur; seni denetleyeceğim!" ya da "buna vergi kesilir!" kararını verendir. Duygu, kendini 'ateşleyen' duyu verisinden de, etkileyen algıdan da, nihâyet içini dolduran izlenimden de ayrıdır, farklıdır. Duygu, bu sayıp dökdüğümüz fizik, fizyolojik, psişik unsurlar ile âmillerin toplam hesabı gibi görülemez. Onlar, onu değişik ölçülerde belirlemekle birlikte, o, onların ruhtaki doğrudan uzantısı yahut izdüşümü değildir.

Etkinin mahiyetinin açığa çıkması ne demek? Anlaşılır olmasıdır. Bir şeyin anlaşılır olması, anlamlanmasıdır. Bir şeyin mahiyeti, şu durumda anlam içeriğidir. Görüldüğü gibi, Şüphecilerin, Öznel idealistler ile Deneycilerin, 'ben'in 'dış'ında varolan bulunurmu, bulunmazmı; bulunursa, bu, nereden ve nasıl bilinebilir; varolan/lar/ın bulunduğunun kanıtı nedir, çeşidinden soruları *Kant*, felsefenin, daha özgül bir anlatımla, metafiziğin gündeminden tardedip sorunu ters yüz etmiştir. Sorun, dışımızdakinin varlığı – yokluğu cinsinden değildir. Bir kere, dünyaya geldiğimden beri 'dışım'ın varolduğunu duyumlayıp algılıyorum. 'Varolageldiğim ân'la 'dışım'ın da varolageldiğini; varolduğumca dışımın da varolagittiğini duyuyor, duyumluyorum. Buna karşılık, varolmamaklığımla dışımdakilerin de varolamayacaklarını sanmanın deneysel mesnedi, buradan hareketle aklıselîme dayalı gerekcesi yoktur.

Ne var ki, 'ben'in 'dış'ında 'şey'lerin bulunması, onların 'ben'e 'varolan' olarak verilmiş olduklarını bildirmez. Etkenin etkisi, duyumlanma evresinde 'değerden–masûn'dur. Duyumlananın algılanmasında, etki, belli bir biçim kazanır; sınırları belirir. Algılamada etkinin, belli biçim kazanıp sınırlanması, anlamlanmasıdır. Ömür boyu nice etki, belli bir biçim kazanmadan, sınırlanmadan 'ben'in duyum eşiğinden döner gider. Özge bir deyişle, duyumlanmış olmakla birlikte, algılanmamıştır. Şu durumda anlamlandırma işlemleri merdiveninin ilk basamağını algı oluşturmaktadır. Bilginin de menşei algıdır. Nihâyet algı, her ne kadar duyu verisinden kaynaklanıyorsa da, onun düzayak türevi veya devamı değildir.

Gerek 'ben'in 'kendi'nden gerekse 'dış'ından gelen etkiler, 'veri'dirler. Duygulanma–düşünme etkinliği yoluyla 'verilmiş etki' anlamlandırılır. 'Anlamdırılan verilmiş etki', 'değer' olur. Algılamadan önceki yahut bağımsız kalan her şey, 'değer–yoksunu'dur. *Kant*'a kalırsa, algılanmadan önce dış kaynaklı verinin varolduğu, elbette bilinmez; olsa olsa varolduğuna inanılır. Ömürlük inanmalar, öyleki bilmeler silsilesinin temelinde yatan o mezkûr inançtır. Ancak algıladıktan sonra duyularla verilmiş olanın varolduğu bilinebilir.

(14) Duyu verisine göre algının 'resim' içeriği bulunur. 'Resim' diyoruz; bu, kişiyi ister istemez 'görüntü' nesnesine sevkeder. Ancak, algının 'resimli içerig'i 'görüntü'den ibâret kalmayabilir. Koku algısının, sözgelişi, 'resimli içerig'inde 'görüntü' dolaylıdır. 'Koku', ilk bakışta tek başına 'değer–yoksunu'dur. Onun, değerce ne olduğunu bildiren, kültür arkaplanıdır. Belli bir koku, belirli bir kültür tarafından iğrenc olarak içleştirilmişse, onu algılayanda, bulantı gibi, fizyolojik tepkiler vukûu bulur. Henüz görülmeden, kokuyu yayan nesnenin görüntüsünü, hâfıza zihne temîn eder. Gerek maşerî gerekse ferdî hâfızada yer etmemişse, duyumlanan kokuya olumlu yahut olumsuz tepki gösterilmez. Kokunun, hâfızada doğrudan görüntü kaynağı bulunmayabilir; o durumda özge bir görüntü kaynağını çağrıştırabilir. Bu da değer taşıdığından, tepkiye yol açabilir. Meselâ ilk defa gittiğimiz bir ülkede hayatımızda karşılaşmadığımız bir yemişe rastgelmişsek, onun kokusu da, diyelim ki, leşinkini andırıyorsa, o takdîrde yine bulantıya yol açabilir. Benzeri hususları sedâ, gürültü, tat, dokunma gibi, başka duyular için de söyleyebiliriz. Müzik sesi ile mantık–matematik biçimlerin ve metafizik–ahlâk kavramlarının düşünülmesi dışında, bütün duyumlamalarda ve duyumlananların üstünde düşünmelerde, önünde sonunda, zihinde görüntü uyanıverir. Duyumlananın, diyelim ki, yine koku söz konusu olsun, yol açacağı tepkinin çeşidi kültürden kültüre değişiklik gösterir. Sarmısak kokusunu belli bir kültür mide bulandırıcı *görme*mekteyse, o toplumun bireyi onu duyumladığında rahatsız olmayacaktır. Kültür anlayışı, topyekûn topluma mahsûs değildir. Meslek zümresi çeşidinden toplumsal altbirimler de bahis konusu olabilir. Meselâ meslekten olmayana belli bir koku yahut görünüm, bulantı sebebi olabilecekken, hekimde yahut sağlık memurunda böyle bir tepki ortaya çıkmayabilir.

Algılanana zihinde eşlik eden 'resm'in taşıdığı 'değer'i tayîn eden eğitimdir. Onu da bireye yaşadığı sürece 'yediren', doğup yetiştiği üst ile alt toplum–kültür çevreleridir. Zevklerin değişiklik göstermeleri de, yine, önemli ölçüde bundandır. Burada 'önemli ölçüde' diyoruz. Tamamıyla öyledir, diyemiyoruz. Niye? 'Resimli içerik'ten yoksun olup da salt güzellik duygusuna hitâb eden iki sanat türü vardır. Bunlardan biri sanat müziği, ötekisiyse, (soyut) şiirdir.[111] Bir kimse toplum–kültür çevresinden tınısına alışık olmadığı, daha önce işitmediği

[111] Kardeş olan müzik ile şiir, sanatın şâhikasıdırlar.

bir nâğmeyi dinlediğinde ona birdenbire tutulabilir. Zâten —bazı— insanların, başka hiçbir canlıyla —bu arada pek çok insanla— paylaşmadığı ender hasletlerden biri, tutarlı müzik duyarlılığıdır.

(15) Algının 'resimli içeriği'ne 'tasavvur'[112] diyoruz. 'Resim çıkarma', 'resmetme' demek olan 'tasavvur', algının 'iç döşeme'si, 'astar'ıdır. Algıyı dile getiren sözler de yüksek derecede tasavvur içeriklidirler. Bu çeşit sözler, yüksek derecedeki tasavvur içeriklerinden dolayı duygu yüklü olup ait bulundukları anadilden bir başkasına rahatlıkla çevrilemezler.

Belli bir etkenin yayınladığı etki tekrarlandıkca zihinde iz bırakır. Etkinin, zihinde bıraktığı kalıcı tasavvur izlerineyse 'izlenim' denir. Zihinde izlenimleri biriktiren 'anbar' 'hâfıza'dır. Onda izlenimüstü değerler de biriktirilmekle birlikte, esâs olan, izlenimlerdir.[113]

Duyu verisinin tanınması, ardısıra, kendisinin oluşması, algının, kendine tekâbül eden belli izlenimle buluşmasına bağlıdır —hatırlama. Öyleyse hâfıza yok, dolayısıyla hatırlama vukûu bulmazsa, algı da olmaz. Bilginin varolma şartı da algı olduğuna göre... hâfızanın hayatî önemi ortaya çıkmaktadır.

Nihâyet hâfıza, salt edilginliği ifâde eden bir yalınkat izlenimler anbarı olmayıp bundan çok daha girift işlemleri ve yaratıcı işler beceren kısmen biyotik–organik kısmen manevî–ruhî odaktır. Bu yüzden insanın ve bir kısım hayvan dışında kalan ortamlarda hâfıza ıstılâhını/terimini kullanmak yanlıştır. Sözgelişi bilgisayar bahis konusu olduğunda 'hâfıza' yerine, 'bellek' terimini kullanmak daha doğrudur. Sonuçta o, yüklenenin ötesinde farklı yaratıcı bağdaşımlara (Fr combinaison) el vermeyen bir cihâz. Bilgisayara ne yüklenirse, sonuçta o, gerisin geriye alınır.

Edinilmiş tüm izlenimlerin hâfızada bıraktıkları tortu, her çeşit olabilir algının temel şartıdır. Sözünü ettiğimiz 'tortu'ya *Kant*, 'tasavvurların tasavvuru', 'müteâkip tasavvurların taşıyıcısı tasavvur' anlamında *Anschauung* demiştir. 'Tasavvurgücü' diye Türkceleştirdiğimiz *Anschauung* arkaplanına göre, tasavvur içerikli algılar oluşarak duyumlananlar anlamlanırlar. İzlenimlerin, algıların, düşler ile hayâllerin, idrâkler ile kavrayışın; böylelikle de 'anlamagücü'nün[114] oluşmasında; giderek aklın imâl edip zihne ihrâc ettiği kavramın, kategoriler gözetimi ile denetiminde, tasavvurla buluşup içeriklenmesinde 'tasavvurgücü'nün vazgeçilmez yeri ve etkisi vardır.

(16) Her dilin —maşerî— ve onu kullanan bireyin —ferdî— tasavvurgücü

[112] Fr&İng représentation/representation (*Leibniz*; *Locke*); Alm Darstellung (*Kant*), Vorstellung (*Kant&Hegel*), Abbildung, Versinnbildlichung (Marksçılar, Positivciler, Viyana çevresi v.s.), Vergegenwärtigung (*Husserl*)

[113] Fr&İng impression (*Locke*, *Hume*; epistemoloji, psikoloji); Alm Eindruck

[114] Alm Verstandesvermögen, Verstandeskraft; Fr faculté intellective

bulunur. Düşünme sürecinde teemmülle (Fr&İng reflexion) algılar aşılıp idrâke (aperception) geçildikce tasavvur içeriğinden, dolayısıyla duygu yükünden âzâd olunulur. Tasavvur içeriği ile duygu yükünden uzaklaşıldığı ölçüde söz, aid olduğu 'kavram özü'ne yaklaşır. 'Kavram'ın 'anlam–aslı–esâsı' 'özü'dür. 'Anlam– aslı–esâsı'na yaklaştıkca 'söz', 'laf' olmaktan çıkıp 'kavram'laşır. Kavramlaştığı oranda düşünce ve onun ifâdesi söz, bireylerüstü ve hattâ kültürel farlılıklarötesi anlaşılırlık kazanır. Bireysel anlamagücü psikolojik durum olmasına karşılık, bireylerüstü ve hattâ kültürel farklılıklarötesi 'anlama'ya *Kant*, 'transsendental' demiştir.[115]

Tasavvur içeriğinden, dolayısıyla da duygu yükünden olabildiğince arındırılmış düşünceler, kavram özlerine alabildiğine yakınlaştırılmış olurlar. Kavram özüne böylesine yakın duran 'düşünce'yi *Kant*, 'fikir' diye Türkceleştirdiğimiz, *Idee*[116] şeklinde anmıştır. 'Fikr'in çağrıştırma, dolayısıyla da tasvîr yönü katîyetle yoktur. O, bir 'salt akıl kavramı'dır (*reiner Vernunftbegriff*).

Anlamını keşfetmek, tarîf yoluyla mümkündür. Tasavvur içeriği bulunmayan, bu yüzden tasvîre elvermeyip sâdece tarîfe müsâit fikrin ifâdesi olan sözlerin 'anlam'ından —*Kant*'ın deyişiyle, "dış manâ" ("*äußerer Sinn*")—[117] bahsolunamaz. Böyle sözlerin 'manâ'sı —"iç manâ" ("*innerer Sinn*")[118]— var. İfâdeyi basitleştirip daha anlaşılır kılarsak, sözün tasvîre yatkın tasavvur içeriği 'anlam'ı olurken, tasavvursuz içerikli, dolayısıyla tasvîri mümkün olmayan, bundan ötürü ancak tarîfe elveren fikrinse 'manâ'sı bulunur. Fikir demek olan manâlı söz, doğrudan deneylenme imkânından yoksun olup akrabâ fikirlerle mantık yollu bağlantıların kurulmasıyla kanıtlanır. Fikir seviyesindeki kanıtlamalaraysa, ısbat denilir. Manâsı bulunan sözler ve onların düşünüş arkaplanını teşkîl eden

115 Y hē dianoia; Alm das Verstehen

116 "Dillerimizin muazzam zenginliği göz önüne alındığında, düşünen kafa, kavramına tam tamına uygun gelecek deyimi bulmakta sık sık sıkıntıya düşer. Başta gelen kaygısı, merâmını, başkaları bir yana, kendine bile ifâde etmekte eksik kalmadır. Uygun gelen sözü uydurma, dillerin yasasından olmakla birlikte, bu, ender becerilmiş bir işdir. Böyle bir talihsizliği göze almaktansa, varolan uygun sözü yahut deyimi ölü ama gün görmüş bilgin bir dilden devşirmek tavsiyeye şâyandır. Sözü evvelce kullanmış olan, düşündüğünüzden farklı bir anlam yakıştırmış bile olsa; demek istediğinize yakınsa yahut onu andırıyorsa, yeni birini uydurmaktansa, nasıl olsa varolana başvurmak akıl kârıdır. Bu, zahmetten alıkoyacağı gibi, vakit tasarrufudur... Burada kendine başvurmağı tasarladığımız *Idee* deyiminin mucidi *Eflâtun*'dur. Onun indinde *Idee*, kategoriler gibi, olabilir bütün tecrübeleri anlaşılır kılan anahtar olup duyulur dünyayı aşkın varlığın özü —*Kant*, burada Almanca dil dehâsının derûnundan devşirdiği hârikulâde güzel bir deyimle *Eflâtun*'un *İdea*sını karşılar: *Urbild*; bilebildiğimizce, *eidosa/ideaya* bundan daha uygun düşen bir deyim olamaz— manâsındadır. *Eflâtun*'dan devraldığı *İdee* deyimini *Aristoteles*, duyuaşkın anlamında kullanmayıp zihin kavramı olarak kabul etmiştir" —"*S Akl El*" 370B. *Kant*, önceki bir filosofun deyimini incelemiş sonrakinin onu asıl müellifinden daha seçikce anlaması keyfiyetinin hayli sık karşılaştığımız olaylardan olduğunu öne sürüyor. Kendisinin, *Eflâtun*'dan ıktibâs etmiş olduğu *Idee* ıstılâhının da bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiği kanâatındadır —bkz: Aynı yer.

117 "*Salt Akl El*", tr Duy bil §2, I 78 – Rc 95

118 "*Ya Saf*" §6, V 1, 70

fikirler üstünde düşünmeğe gelince; bu, tefekkür etmektir (L meditare). Bilim nazarîleştiği oranda düşünme tarzı teemmülleşmektedir. Tefekküre gelince; bu, felsefe-bilimin yüreği konumundaki düşünüştür.

-V-

YENİ FELSEFE-BİLİM ÇIĞIRININ (PARADİGMANIN) TEMELLENDİRİLMESİ

(1) KATEGORİLER

Kant'ta, kategoriler, kavramların (Alm Begriff), zihinde (Verstand) duyulurlukla (Sinnlichkeit) techîz oluşuna nezâret eden cihâzlardır.[119] Bu merhâleden sonra, yine kategorilerin nezâretinde akılda (*Vernunft*) kavramlar arasında bağların oluşturulmasıyla ortaya çıkan durumu yargılar (Urteil), demekki "genōn" ('en üst on cins') olarak tavsîf etmiştir. Dil, varlık ile varolanı ifâdeyle görevlidir.

(1) Kavramların İşlerlik Kazanması:[120]

I
NİCELİĞe İLİŞKİN
Birlik
Çokluk
Bütünlük

II
NİTELİĞe İLİŞKİN
Nesnellik (gerçeklik)
İnkâr
Sınırlayıcılık

III
BAĞINTIya İLİŞKİN
-Özerklik ile Aid-olma
(özlülük ile ilgililik)
[substantia et accidens]
-Nedenlilik ile bağımlılık (neden – etki)
-Ortaklık (etkiyen ile etkilenen arasındaki etkileşim)

IV
GEÇERLİLİĞe (KİPe) İLİŞKİN
Olabilirlik (imkân) – Olamazlık (imkânsızlık)
Varolma – Varolmama
runluluk – Rastlantı

[119] "*Prinzipien a priori*", "*Kanon des Verstandes*" — "*Salt Aklın Eleştirisi*" (B77/30).
[120] Tafel der Kategorien (*Stammbegriffe*, *Grundbegriffe*)

(2) Kavramlardan Yargıların Oluşması:[121]

I
YARGILARIN NİCELİĞİ
Genel yargılar
Özel yargılar
Cüzî (tek tek) yargılar

II
YARGILARIN NİTELİĞİ
Onaylayıcı yargılar
Olumsuzlayıcı "
Sonsuz "

III
BAĞINTI YARGILARI
Şartsız yargılar
Şartlı yargılar
Ayırıcı yargılar

IV
YARGILARIN GEÇERLİLİĞİ (KİPi)
Sorgulayıcı yargılar
İddiacı yargılar
Yanılmaz yargılar

I
DER QUANTITÄT (DES *UMFANGES*)
Einheit
Vielheit
Allheit

II
DER QUALITÂT (DER *BESCHAFFENHEIT*)
Realität (*Dinglichkeit*)
Negation (*Verneinung*)
Limitation (*Einschrânkung*)

III
DER RELATION (DES *VERHÂLTNISSES*)
-der Inhärenz (*Selbstândigkeit*) *und* Subsistenz (*Zugehörigkeit*)
[Substantia *Wesenheit* et *und* accidens *Zustand*]
-der Kausalität *(Ursächlichkeit) und* Dependenz (*Bedingtheit*)
-Ursache und Wirkung
-der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)

IV
DER MODALITÂT (*GELTUNGSART*)
Möglichkeit – Unmöglichkeit
Dasein – Nichtsein
Notwendigkeit – Zufälligkeit

— Immanuel *Kant*: "*Kritik der Reinen Vernunft*" B95 (10, 20).

[121] *Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe*

I
QUANTITÄT (*UMFANG*) der URTEILE
Allgemeine
Besondere
Einzelne

II
QUALITÄT (*BESCHAFFENHEIT*) der URTEILE
Bejahende
Verneinende
Unendliche

III
RELATION (*VERHÄLTNIS*) der URTEILE
Kategorische (*nichtbedingte*)
Hypothetische (*bedingte*)
Disjunktive (*trennende*)

IV
MODALITÄT (*GELTUNGSART*) der URTEILE
Problematische (*fragliche*)
Assertorische (*behauptende*)
Apodiktische (*unfehlbare*)

— Immanuel *Kant*: "*Kritik* der *reinen Vernunft*" B106 (20, 30).

(3) Kategoriler ve Onlara Tekâbül eden Yargı Biçimleri:[122]

	Tümel	Cüzî	Tekil
NİCELİK	"Bütün 'S'ler, 'P'dir.	"Bazı 'S'ler, 'P'dir.	"Bir 'S', 'P'dir.
	Birlik	*Çokluk*	*Tümlük*
	Onaylayıcı	Olumsuzlama	
NİTELİK	"'S', 'P'dir. "'S', 'P değildir'"	"kimi 'S', 'P değildir'."	
	Gerçeklik İnkâr Sınırlama		
	Şartsız Şartlı	Ayırıcı	
BAĞINTI	"'S', 'P'dir".	"ise,... öyleyse"	"ya ... ya da"
	Aid-olma, özerklik Nedensellik, istinât		*Ortaklık*
	Sorgulayıcı/Sorunlu	İddiacı	Kaçınılmaz
KİPLİK	"Olaki" yahut "muhtemelen."	"Gerçekten de."	"Zorunlulukla."
	Olabilirlik – Olamazlık	*Varolma – Varolmama*	*Zorunluluk – Rastlantı*

(4) Çokçeşitliliğin İdrâkteki Sentetik Birliği:[123]

KATEGORİLER ŞEMATA İLKELER

NİCELİK Zaman sırası → Aksiyomlar
Burada: *Birlik* ↔ *bütün* cisimler

NİTELİK ↔ Zamanın gerçekleşmesi ↔ Önceleme
Burada: *Gerçeklik* "Onlar ağır*dır*."

"Düşünüyorum"

BAĞINTI ↔ Süre: Cisimler → Örnekseme
Burada: *Aid-olma*, ... Asıl-olma

KİPLİK Hep, daima: Cisimler... dir.
Burada: *Zorunluluk*"Zorunlulukla ağır" → Postulat

Zihin Duyarlılık

[122] Bkz: Peter *Kunzmann*: "*dtv-Atlas* zur *Philosophie*", 138.s.
[123] Bkz: Peter *Kunzmann*, ...: Aynı yer.

(5) Salt Aklın Mimarîsi (kuruluşu, yapılışı):[124]

METAFİZİK

PRATİK: AHLÂK — TEORİK: DOĞA

Salt Zihin ile Akıl: — Aklî doğa anlayışı: *Fizyoloji*

Varlık öğretisi (ontoloji) ile Transsendental felsefe

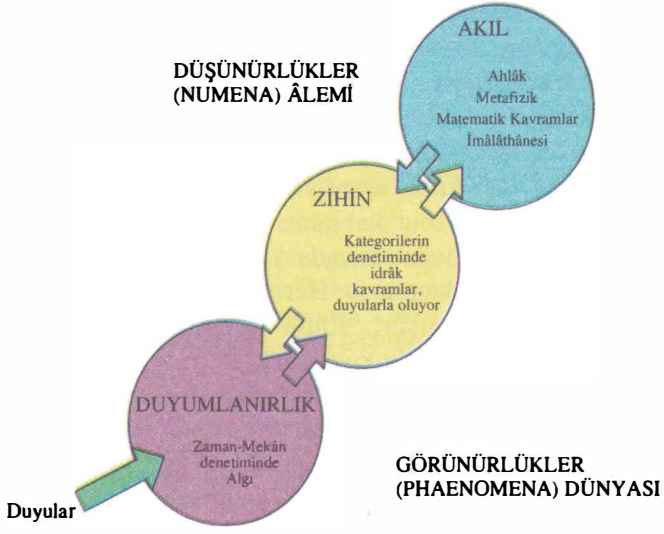
İçkin (immanent) — Aşkın (transsendent/al)

Cisimler dünyası: Aklî doğa öğretisi: *Fizik*

Düşünen âlem: Aklî ruh öğretisi: *Psikoloji*

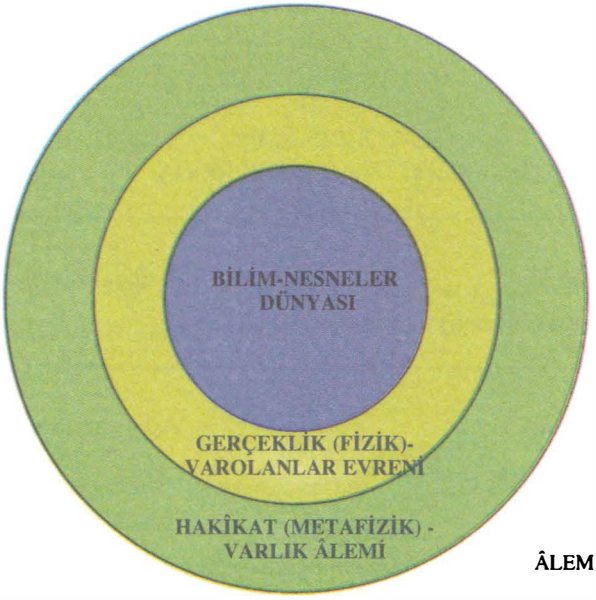
Dünya: Aklî evren öğretisi: *Kosmoloji*

Aklî ilahiyât



Dimâğın Haritası

[124] Peter *Kunzmann*,...: 140.s.



ÂLEM haritası

(2) TRANSSENDENT – TRANSSENDENTAL ZITLIĞI

(1) Dünyayı (fainomenon) 'anlama merdiveni'nin ilk basamağı algıyken, sonuncusu idrâktir. Algının malzeme menbaı duyularken, idrâkın besin kaynağı algılardır. Şu var ki duyular, algılanmaksızın; algılar da, idrâk edilmeksizin anlamlanmazlar. Algılananın anlamı, ille, idrâka yükselmek zorunda değil. Ne var ki, hayatın kâhir ekseriyetine şâmil 'algı–verisi–anlam' düzleminde dahî, anlamlandırma imkânını algıya temîn eden idrâktır. Zirâ algı–verisi–anlam düzleminde algının her ne kadar kâhir ekseriyetini tasavvur dolduruyorsa da, önünde sonunda o dahî, kavram yahut kavramsı bir yapıdır. Sözgelişi günümüz Amerika Birleşik Devletleri topraklarında yaşayan Kızılderili boylardan Çerokilerin 'yıkanmak' masdarı bulunmazdı. Her uzvun ve değişik varolanların yıkanmasına farklı bir fiil kullanılmıştır. "Elimi yıkıyorum", *kutevo*; "başımı yıkıyorum", *kulestula*; "birinin başını yıkıyorum", *tsestula*; "yüzümü yıkıyorum", *kukusivo*; "birinin yüzünü yıkıyorum", *tsekusvo*; "ellerim ile ayaklarımı yıkıyorum", *takasula*; "çamaşırlarımı yıkıyorum", *takunkela*; "bulaşık yıkıyorum", *takutega*; "çocuk yıkıyorum", *tsejuvu*; "et yıkıyorum", *kovela* gibi, tek tek fiiller, zihinde tekâbül ettikleri olaylar ile varolanların resimlerini zihinde canlandırmakla birlikte, kavramın da 'gölge'sini taşırlar. *Kukusvo* derken, zihnimde canlanan kendi yüzümdür. Bununla birlikte, 'yüz'ün kavramlılık derecesi 'sıfır' olaydı, onu 'benim olmayan yüz'lerle karşılaştıramazdım. Her

nice, Çeroki dilinde,[125] henüz, genel 'yüz yıkamak' fiili yoktuysa da, zamanla, o dilin bağlı bulunduğu kültürün tekâmülünde onun belirmeyeceği anlamına gelmezdi. *Kukusvo* derken, diyenin zihninde 'yüz'ün tasavvuruyla birarada onun mütekâbili söz de canlanmaktadır. Nihâyet, *u-ka-dv-i* (yüz) sözü, her söz gibi, 'genel–olan'ın ifâdesi olup kavrama karşılık gibi gözükür. Haddızâtında söz konusu durumu Amerikalı insanaraştırmacısı (Fr anthropologue) *Hewitt*, "*Anthropologist*" dergisinde 1893de (398. sayı) basılmış çalışmasında "ilkel, tek tek ağaçlardan ormanı göremez" şeklinde tavsîf etmiştir.[126]

Tasavvur yüklü dilinin arkaplanında en azından bilkuvve durumda kavram bulunur. Bu, böyle olmasa, 'Tsalagi' dilini konuşup kendilerini 'Aniyunviya' diye adlandıran Çeroki,[127] kavramlarla örülü bir ecnebî dili —İngilizceyi, sözgelişi— öğrenemezdi. Sağlıklı dünyaya gelen bir birey, ne çeşitten olursa olsun, herhangi bir dili anadil olarak edinmeğe teşnedir. Bundan başka, her dil, sözcüsü olduğu kültür ile içinde gelişip serpildiği doğa ortamlarının gösterdikleri özellikler ile ihtiyâçlar muvâcehesinde biçimlenir. Coğrafî konum, iklîm şartları, bitki örtüsü, hayvan varlığı ile yerşekilleri, çağlar boyu dillerin söz dağarı ile telâffuzuna damgalarını vurmuşlardır. Buna karşılık, dillerin, zaman ile mekândan bağımsız mantık ortak paydalarına çağdaş dilbilim, 'dil evrensellikleri' (İng language universals) adını vermiştir. İşte bahsi geçen dil evrensellikleri Kant metafiziğinde transsendental bağlamda mütâlea olunmalıdırlar. Transsendental, şu durumda, insanlığın ortak akıl–zihin servetidir.

(2) *Transsendent*in tersine, *transsendental*, akıl–zihin hazinesi olmakla birlikte, olabilir deneylere kapısını açık tutar. İnsanın transsendental hakîkatına eğilen, onu ele alan araştırma sahası metafiziktir. O, fiziğin, yanî bilimin alanını hazırlayıp tesviye eden çalışmadır. Transsendental metafiziğin zıddı transsendent olandır.[128] Bu, deneye tümüyle kapalı kesimdir. Böylelikle fizikle bütün bağları kopuk transsendent metafizik, felsefenin görev alanını aşkındır. Transsendent ile transsendental metafiziklerin birbirlerinden ayrıldıkları hat, felsefe-bilimin üst sınırıdır.

[125] Yakın bir geçmişte *Çeroki* yahut *Tsalagi* dilinin yeniden diriltilmiş olduğunu görmek ve günümüzde Oklohoma ile Kuzey Karolina eyâletlerinde yirmi iki bin kişinin bunu anadil olarak kullandığını tesbît etmek memnun edici bir gelişmedir —bkz: Cherokee Language Home Page.

[126] Bkz: —Danimarkalı dilbilimci— Jens Otto Harry *Jespersen* (1860 – 1943): "*Language; its Nature, Development and Origin*", 430.s. ayrıca bkz: J. N. B. *Hewitt*: "*On the lack of abstract and general terms in savage languages*," 381.s.

[127] Aktenli yerleşimci yahut sömürgeci, ilişki kurduğu yerli boyunu, çoğunlukla, onu komşu boyun dilinde geçen adla anmıştır. Bu çarpık âdetin bir örneğine Çerokilerle ilgili olarak tanık oluyoruz. Çerokiler, kendilerini 'Çeroki' diye anmayıp dillerine de 'Çerokice' dememişlerdir. Bu ad, onların Ondokuzuncu yüzyıl başlarına değin yaşadıkları bölgedeki komşuları *Krîk*lerin yahut *Muskoci*lerin dilinden İngilizceye geçmiştir.

[128] Immanuel *Kant*'ın "transsendent" dediğine, daha sarîh ve anlaşılır olduğunu düşündüğümüz 'spekulativ metafizik'; "transsendental" diye adlandırdığına da 'spekulativ-olmayan metafizik' demeği uygun görüyoruz.

(3) Transsendental metafizik, felsefe-bilimde en genel ve temel araştırma seviyesidir. Yöntemce deneyi gerektirmez. Ancak, gerek tersimlediği kavramlar şebekesi gerekse bilime sunduğu çalışma verimi, deneyce gerekcelendirilmeği öngörür.[129] Şu durumda, bir ifâde, nice genel ve soyut olursa olsun, son çözümlemede, deneye koşulmağa yatkınsa, o, transsendental metafizik bâbtan felsefenin malıdır.

[129] Bkz: İngiliz filosofu (1919 – 2006) Sir Peter Frederick *Strawson*: "*The Bounds of Sense*".

-VI-
FELSEFE-BİLİMDE KANT DEVRİMİ

(1) FELSEFE-BİLİMİ KURAN ARİSTOTELES'in KLASİK METAFİZİK PARADİGMASI

(1) Kant transsendental metafiziğinin kalkış zemini, klasikleşmiş Aristo metafiziğinden farklılaşmıştır. *Aristoteles*'in nezdinde, metafiziğin gözettiği ilk amaç, 'bilgi nedir? sorusuna cevaptır. 'Nedir' sorusuna eşlik eden iki soru, 'nasıl' ile 'neden'dir. Üçlüde cevaplanmağı bekleyen ilk soru, 'nasıl'dır. Öbür ikisine oranla 'nasıl'ı cevaplamak kolaydır. Olaya cerâyan ederken tanık olunur da ondan. 'Nasıl?', şu 'olaycı özelliğ'iyle[130] fiziğin, çağımızın bir deyişiyle, bilimin demirbaşıdır. 'Neden?'e gelince; daha bir çetrefildir. O, olayın kendisinden ziyâde ona yol açmış etkenlere yöneltilmiş sorudur. Eldeki olaya yol açmış etkenlerse, geçmişte kalmışlar yahut onlara hiç rastgelinmemiştir. Böyle bir durumda onlar karîneyle çıkarımlanırlar. 'Neden?', bilimin teorik kesimini veya felsefesini harekete geçirir. Nihâyet 'ne?', varolanın, olayın yahut sürecin özüne, zâtına taalluk eden sorudur. O da şu hâliyle metafiziğin malıdır. 'Nasıl?' ile 'neden?', bilim mihverinin iki karşı ucunu tutmuş durumdadırlar. Uçlardan birinde denelin 'nasıl?'ı, ötekindeyse teorik bilimin 'neden?'i bulunur. 'Nasıl?' ile 'neden?', soruların şahı 'nedir?'e götüren yolu tesviye etmekle yükümlüdürler. 'Nedir?', insan düşünüşünün gâyesidir. Varoluşumu düşünmek, 'özbilinc'i tevlît eder. 'Varolma', 'varlığ'ın, 'olmaklık'la kesişip buluştuğu, *Aristoteles*'in indinde, metafizik mahaldir. *Kant*'ın nezdindeyse transsendental metafizik mahal. Niye? Varolma, düşünüldüğünde anlamlanır, yanî varolanlaşır da ondan. Düşünülmediğinde 'varolma'dan bahsolunamaz. Düşünme yoluyla fizik dünyadan metafizik âleme geçilir. Ancak, 'transsendental', deyim yerindeyse, bir ayağımızla hâlâ fizik dünyada durduğumuz anlamına gelir. 'Varolma'nın 'olmaklık' yakası, süreçliliğe, süreklice değişmeye tâbîdir. Durmadan varolup yokolmağı bağrında taşıyan süreci düşünüp anlamlandıramayız. Bozul-

[130] İng factual characteristic

mayıp yenilenmeyen kavî bir dayanağa yahut arkaplana sırtımızı vererek akıp giden sürecin durmaz dinmez akışını seyredalarak onu değerlendirip anlamlandırabiliriz. İşte 'varolma'nın 'varlık' vechesine sırtımızı dayayarak, akıp giden 'olmaklığ'ı konuşabiliyoruz. Bu akarak geçip giden 'olma', 'hakîkat'ın 'görünür vechesi', yânî 'gerçekliğ'i temsîl eder. Gerçeklikten hareketle gerçekliği üstünkörü anlayıp anlatabiliriz. Buna karşılık, kavrayıp tasvîr ve tarîf edemeyiz. Akarak geçip giden oluş gerçekliğini gerçeklik düzleminde kalarak anlayıp anlamlandıramayacağımızı kalburüstü bilgeler, oldum olası bildiregelmişlerdir. Ama bizlere ne gerçekliğin ne de onun 'anlamlandırılırlık–açıklanırlık–şablon–arkaplanı' demek olan hakîkatın mimârîlerini ortaya çıkarabilmişlerdir. Onlar, hakîkat ile gerçekliğin ayırım hattını (Fr ligne de démarcation) sezmişlerdir. Bu iki kesimin mimârîsini çizip tesbît etmekse akıl işlemidir. İşte bahsi geçen akıl işleminin yapılıp yürütülmesi felsefedir. Mistik bilgelikten hareketle felsefenin temellerini atan dâhîlerden biri Efesli *Herakleitos* (540 – 460), öbürüyse Elealı *Parmenides*'dir (540 – 480). *Herakleitos*, akarak geçip giden varolanların oluş gerçekliğini, onun 'varlık hakîkatı' arkaplanı noktainazârından açıklanıp anlamlandırılabileceğini anlamıştır. Ancak, âlemin bu iki kesiminin mimârîsini tersimleyememiş olması yüzünden, akarak geçip giden varolanların oluş gerçekliğinin, varlık hakîkatı arkaplanı noktainazârından nasıl açıklanıp anlamlandırılması gerektiğini anlatamamıştır. Başka bir deyişle akarak geçip giden varolanlar gerçekliğinin, zıddı gibi gözüken, varlık hakîkatı arkaplanına mutlak sûrette dayanışının hendesesini hesaplayıp tersimleyememiştir. *Herakleitos*'un başaramadığı hususu seçikce kavrayan *Parmenides*tir. Olayı anlamasına anlamıştır, ama bulmacayı çözememiştir. Zirâ o da, her iki kesimin mimârîsini tersimleyemeden sorunu çözmeğe kalkmıştır. Çözemediğini görünce de soruna tek taraflı çâre bulmağa girişmiştir. Akarak geçip giden gerçekliğin gerçekliğini inkâr edip mimârîsini belirleyemediği hakîkatıysa, kendininkinin yanısıra, gerçekliğin de yerine koymuştur. Hâlbuki gerçeklik, hakîkat menşeli ve onun görünen vechesi olmakla birlikte, artık o değildir.

(2) *Aristoteles*, *Parmenides* ile *Eflâtun*'un etkisiyle 'hakîkat'ın temelinde 'varlığ'ı 'varsaymış'tır. Düşünülebilinip konuşulabilinirliğin tümü tamamı 'varlık'tır. Varlık (ontos), 'saklayıcı'dır (lēthes). Neyi saklar? Bilinmeyi. O hâlde varlık, açılarak, açık kılınarak, açıklanarak –varlık çözümlemesiyle– bilinir. Metafiziğin baş ödevlerinden 'varlık çözümlemesi' yoluyla 'örtü', 'peçe' kaldırılır. Örtülü (episkepēs, krüptos) hakîkat gizlidir (afanēs), sırdır (aporrētos). Sırrı, gizi örten peçenin aralanmasından ortaya çıkan Hakîkattır (alētheia). O, kendini bilgi olarak gösterir. 'Bilgi', temelde 'varlık bildirgesi'dir. Felsefe, saklananı (eanthanei hoti) açığa çıkarır —*alēthes* (saklanmama, örtüsüzlenme)—; 'gizli'nin keşfidir.[131] Görülmeyen, duyumlanamayan 'varlık hakîkatı', duyumlanırlığın (to aisthēton) taşıyıcısı (to hüpokeimenon), cevheridir (hē uzia).

[131] Bkz: "*Fizik*", B2, 193b 35 ve "*Hayvanların Oluşması*", G2, 752b 31.

Hakîkatın ifşâ olmuş, duyulara açık kesimi gerçekliktir. *Hakîkat*, şu durumda *birlik* (to *hen*: Vahdet) ile *bütünlük*tür. *Gerçeklik*se (alēthes) onun duyulara konu kılınmış yahut kılınabilir kesitidir. İşte, 'Herakleitos muamması'nın halli!

(3)*Hakîkat varlığı*nın, Eflâtunca konuşursak, *gerçeklik*teki (alēthes) *izdüşüm*ü (to fainomenon) *varolanlar*dır (ta onta). Bunları da *varlık arkaplanı*na dayanarak anlamlandırıp anlıyor, sonuçta, anlatıyoruz. Varlık arkaplanına dayanılarak varolanın anlamlandırılmasını *Aristoteles*, "to on hē on" önermesiyle dile getirmiştir. Varolan, duyumlanmağa teşnedir. Fakat duyumlama, henüz, algılama değildir. Duyumlananın anlamlandırılarak bilinmesi algıdır. O hâlde bilgi, varolandan hareketle varlığın 'arkeolojik kazı'ya konu kılınmasıdır. Söz konusu kazı, metafiziğin iki ana kesiminden varlık öğretisinin uygulanmasını ifâde eder. Öbür kesime gelince; o, bilgi öğretisidir. İkisi birbirini tamamlar. Nitekim, *Herakleitos*, *Parmenides*, *Empedokles*, *Sokrates* ile *Eflâtun* için olduğu kadar *Aristoteles*'in de indinde bilgi, varlıkta 'ikâmet' etmektedir. 'Anlamlandıran–varlık' biçiminde insan bilincini temsil eden filosof, 'kâşif'tir; 'varlık'ta 'ikâmet' eden 'bilgi'yi o, keşfeder. Ancak biçimlilik (to eidos)[132] anlaşılıp (eksakustos) anlamlandırılabilinir (hē aksiōzis). 'Biçimlilik–olan–varlık', 'anlaşılır–anlamlı–varlık'tır da ondan. Şu durumda biçim, anlamlanmışlık olup zarfı andırır. Mazrufu, yanî kapsadığı, kavradığı nedir? *Eflâtun* ile *Aristoteles*'in belirlemeleriyle 'madde'dir. 'Biçim-lenmiş–madde'yse, 'varlık'tır (hē uzia). İmdi, Eskiçağ bilgi öğretisinde biçimlenmiş–madde demek olan varlığın 'kavranma'sı 'bilgi'dir. Varlığın duyulara konu olmasıyla —nesneleşme— varolanlar belirir (profainesthai). *Eflâtun* ile *Aristoteles*'in nezdinde, gerçeklikte karşılaşılan, varolan olmakla birlikte, algılanan onun varlığıdır. İşte, kavrama (Fr&İng conceptualisation), 'varolan'ın 'varlık arkaplanı'nın 'anlaşılma'sıdır. Varolanın varlık arkaplanının anlaşılmasıysa; daha ayrıntılı ifâdeyle tümevarışlı[133] yöntemle edinilen bir uzun, zengin yaşama tecrübesinin (hē polüpeiria) düşünce sonucu (Y hē enthümēzis; Fr réflexion) *bilme*dir (Y to eidenai). Tümevarışlı-düşünce-sonucu-varlık-arkaplanından karşılaşılan–varolana (to fainomenon) tekrar–dönüp bakarak onun varolanlığı (hē uzia) idrâk (hē katanoēzis) olunur: *Tanıma*.[134] Tanıma–bilme olayında *varolan*ın *varlık–arkaplan*ını meydana getiren *madde–biçim* terkîbinin[135] hangi vechesi bilinir: Maddîmi yoksa biçimsel olanmı? *Aristoteles*'in cevabı şüpheye yer bırakmaz: Biçimsel olan.

(4) 'Varolan'[136], 'biçim'ini 'tür'den alır. Biçim, varolanın tür aidiyetini (Fr spécificité) gösterir.

[132] To *eidos*, kadîm ve şiirsi fiil *eidomai*den —*eidomai*: Göründüm, görüldüm— türe/til/miştir. İmdi *eidos*un ilk anlamı, 'veche', 'görünüm', 'görüntü'dür. *Eido*dan ('görmek') *oida* ('biliyorum') ortaya çıkmıştır. *Eflâtun*'da *eidos*, 'veche'nin (L aspectus) yanısıra 'tür' (L species) anlamını kazanmıştır.

[133] Y epagōgikos; Fr inductif.

[134] Y hē empeiria→hē aisthēzis; Fr connaissance; Alm das Erkennen→die Kenntnis→die Erkenntnis.

[135] Y to sünkrama; Fr&İng composition.

[136] Varolanın belirlenmesinde *Aristoteles*'e göre, iki ana dayanak noktası bulunur: 'Varolanın ta kendisi' ile 'biçimözü'. Bahsi geçen iki dayanak noktasının her biri *Aristoteles*'in indinde 'cevher'dir.

Buna karşılık nihâî bireysel maddesi, 'cüzî özelliği'dir (Fr particularité). Varolanların cüzî özellikleri, varolanların kendilikleridir.[137] Haddizâtında madde (hē hülē), *Kant*'ın deyişine başvurursak, 'bireysel kendinde şey'ken, biçim, 'türsel kendindelik' durumundadır. *Aristoteles*'in nezdinde 'biçim–esâslı–tür–özü', özge bir deyişle 'türsel kendindelik', tümevarış[138] yöntemiyle düşünülerek oluşturulan 'biçim ortaklığı', demekki 'tür'dür.

Tür (eidos) ile cins (genos) de birey (idion) ile cüz (tode ti) de cevherdir. Birey, birinci dereceden cevherken (prōtē); tür, ikinci dereceden (deutera) öyledir. Biçimce andırışanlar, tür oluşturur. Benzer türlerden de cinsler (eidos) oluşur. Türler arasında geçişlilik varken, cinslerde bu yok. *Eflâtun*'un tersine *Aristoteles*, kaplamca dardan —birey— genişe —tür ile cins— doğru hareket eder.

(5) Görünürlük kazanmış birey de tür de dünya varlığıdırlar. Birey, haddizâtında türe oranla daha somut dünya varlığıdır. Türse, doğrudan 'görünürlük– kazanmış–varlık', yanî 'olay' olmasa dahî ondan hareketle akılyürütülerek çıkarımlanır[139] —tümevarışlı soyutlama. Gerek canlı gerekse canlı–olamayan türler böyle inşâa olunurlar. Buna karşılık, 'maddî–kendinde–şey', olaydan hareketle tümevarışla ulaşılabilen akılyürütme vargısı değildir. O, cüzîliğinde yahut bireyliliğinde varolanı düşünebilmek amacıyla kurguladığımız bir çıkış, kalkış zeminidir. Şu durumda metafiziğin kendisinden hareket ettiği cüz yahut birey, duyumlanır yahut somut birimdir; gerek varlık gerekse bilgi öğretilerinin birimi. Buna karşılık, 'cüz'ün yahut 'birey'in 'kendindeliğ'i, demekki 'içrek öz'ü duyumlanamaz ve her çeşit tahkîke kapalıdır. İşte bu noktada *Aristoteles* ile *Kant* birleşiyorlar. Kime karşı? *Eflâtun*'a karşı. Niye? *Eflâtun*'da 'cüz'ün yahut 'birey'in 'kendindeliğ'i ile bağlı bulunduğu 'varlık biçimözü' 'bir'dir de ondan. 'Birey'in 'bireyliliğ'i haddizâtında 'varlık hakîkatı'nın, 'olaylar–varolanlar dünyası'ndaki 'yansıma'sıdır. Her varolan, bu öğreti uyarınca, yansıttığı varlık hakîkatından belli oranda pay almıştır. Fakat belirli bir 'biçimözü' olan her 'varlık hakîkatı', demekki tür yahut cins, âlem dediğimiz tüm–tümel–varlık–hakîkatındandır. Madem 'tüm–tümel–varlık–hakîkat–âlem'i 'dünya–varolanları'nın ortak paydasıdır, öyleyse bir varolan olarak kişi, bütün varolanlarla 'varlık' aslı esâsından 'akrabâ'dır. Onun, onlarla bu akrabâlığı, ona onları bilinebilir kılmaktadır. Karşılaşmalarında duyumladıklarını akıl–zihin çerçevesinde değerlendirişiyle kişi, 'bilme kuvvesi'ni, yanî 'bilebilirliğ'ni 'bilgi'ye dönüştürür. Bu, son derece mantıklı olan ve aklıselîme dayalı düşünüş,

[137] *Aristoteles*'in kullandığı *auto ta pragmata* (*Met* A6 987b 27 – 29) deyişinin Immanuel *Kant*'taki karşılığı *Ding an sich*'dir.

[138] Y epagōgē; Fr&İng induction

[139] *Aristoteles*'in tersine *Eflâtun* için 'türsel biçimortaklığı', olaylardan hareketle tümevarış yolundan elde edilen bir akılyürütme çıkarımı değildir. O, doğaötesi ortamda hakîkat olup *Eflâtun*, bunu 'biçimözü' anlamında *idea* diye adlandırmıştır. *İdea*yı ne duyarız/hissederiz ne de düşünürüz; onu ancak üstün sezgi gücüyle 'fehmederiz'.

bilen – bilinen denkleminden bilgiyi tutarlıca türeterek insanın baş sorununu matematik bir zerâfetle çözmekle birlikte, felsefenin iş görme sınırlarını alabildiğine aşmaktadır.

Felsefe-bilimin şart koştuğu tecrübe ve ona dayalı akılyürütme yollu tahkîke kapalı duran idea öğretisi, artık, metafizik yapı özelliğini göstermeyip düpedüz bir mistik inşâadır (Fr&İng construction). Böyle bir inşâanın malzemesi sezgi verisi aracısız bilgidir. Sezgi verisi düşünceler, felsefe-bilim sisteminde ilk öncülleri —mebde (Y arkhē)— oluşturabilirler. Ne var ki ilk öncüllerden itibâren kanıtlamaya, temellendirmeye uygun akılyürütme doğrultusunda düşünmek zorunludur. *Aristoteles*, bu yüzden, söz konusu gerekceyle *Eflâtun*'un idea öğretisini felsefe-bilim açısından geçersiz ilân etmiştir. Şu var ki, sonuçta, kapıdan kovduğunu bacadan almıştır. Temelsiz, dayanaksız ilân olunmuş *idea* neydi? Çok kısaca, biçimce benzeşen belli bir varolanlar türünün biçimözü değilmiydi?

Aristoteles'te 'biçimözü' *idea*ya dek uzanmaz. Türün kendisi, artık, 'biçimözü'nü temsil etmektedir. Peki, *idea*dan farkı ne? Dünyadan bağımsız, evrenötesi varlık olmamasıdır. Nitekim, 'tür'ü *Aristoteles* de, *Eflâtun* gibi, *eidos* şeklinde adlandırmıştır. Ancak, onun *eidos*tan anladığı dünyada belli bir biçim ortaklığını gösteren varolanlar bütünlüğüdür. Bu bütünlüğün bir yanda duyumlanır, öte tarafta da sâdece düşünülebilinir vecheleri bulunur. Canlı–olmayan varolanlar kesiminde cinsler ile türler, aritmetikte olduğu üzre, sınıftır. Canlılara gelince; düpedüz dirim faaliyetleri[140] özelliklerini gösterirler. Şu durumda *Aristoteles*'in yaptığı ne? Felsefeyi —başta Miletoslular, *Hippokrates*, *Alkmayon*, *Heredotos*, *Loykippos*, Abderalı *Demokritos*, *Protagoras* olmak üzre— Sokratesöncekileri-nin çizgisine çekmektir. Düşünmeyi akılyürütme denemeleri yoluyla duygulardan ayırmağa ve üstünde düşündüklerini gözlemler aracılığıyla temellendirmeğe çaba harcamışlardır.

(6) *Eflâtun*daysa 'felsefe', 'hikmet' menşeine rucûu eder; söz konusu olan, gerçekliğin araştırılmasından ziyâde, onun aslı olarak kabul olunan hakîkatı kavrayarak anlamak, anlayarak sevmek, severek de onun dostluğunu kazanmak. Hikmet, *Eflâtun*'da dinin en üstün (Ar ekber) biçimidir.

Aristoteles, hikmeti dinle çakıştırarak hakîkat âleminde bırakmıştır. Nitekim bu bildirdiğimizin delilini "*Metafizik*"inin birinci kitabında buluyoruz. Felsefeye gelince; onu hikmetten, dolayısıyla da dinden ayırmış, onu gerçekliğin araştırılması şeklinde anlamıştır. Filosof, *Eflâtun*'un kastettiği 'hikmet dostu' manâsından çıkıp Sokratesöncekilerde karşılaştığımız 'doğa araştırmacısı', yanî *Aristoteles*'in kendi deyişiyle, *fizyologos* olmaktadır. Bahse konu *fizyologos*, neyi araştırmaktadır? Tabîî, yine değişmeyen özü, yanî *fizis*i. Hangi yollardan? Karşılaşılan, duyumlanan varolanlar yoluyla. Şu durumda iki çeşit araştırma

[140] Fr fonctions biotiques

bahis konusudur: İlkin, görünenlerin, duyumlananların —*peri füzeōs historia*: Doğal varolanların araştırılmasına dair—; sonra da bunların görünürlüklerinin —demekki 'yüklemler'in— ötesindeki kendi —varsayılı— asıllarının —yanî 'özneler'in— irdelenmesi. Kendi asıllarının, özlerin irdelenmesi de iki çeşittir: Varolanın bireysel yahut cüzî varlığı —'zât'ı (to ti estin)— ile mensûbu olduğu tür —'cevher'i (uzia)— itibâriyle.

(7) Kendinde varlık (auta ta pragmata) diye zikrettiğimiz varolanın zâtı —'içrek özü' (to ti estin)— değişkenlerin yüklendiği sâbittir. Değişkenler, duyumladığımız olaylardır —gerçeklik. Bunları algılayıp anlamağı, duyumlanma imkânını aşan o 'sâbit'e borçluyuz.

Duyumlananın algılanması zihinde cümle hâlinde tezâhür eder. *Eflâtun*, isimler ile fiillerin hedeflediklerine cevher dendiğini "*Sofist*"te bildirmiştir —"tōn tē fōnē peri tēn uzian dēlōmatōn" (261e – 262a). Cümlede ifâdesini bulan 'varolan'ın dilbilgisi 'esâs'ı, 'özne'sidir. 'Özne', 'varolan'ın varlıkca 'esâs'ı demek olan 'zât'ın dilbilgisine tercümesidir. Zâtın aslı, dayanağıysa, cevheridir. *Eflâtun*'da 'cevher', *uzia*, *idea*yken, *Aristoteles*'te bu, 'tabiat'tır, *füzis*tir. *İdea*dan temel farkı, *füzis*in, dünyaya, doğaya içkin 'gerçeklik kuvve'si olmasıdır. *Füzis*, toprakta fışkırıp serpilmeğe teşne tohumdur. Tohum ile gerçekleşen ağac arasında başlangıçta biçimce benzerlik bulunmamakla birlikte, uzun vadeli sabırlı gözlem sonucunda bağ kendini âşîkâr kılar. *İdea* ile *fainomenon* (olay) yahut *logos* (kavram) arasında tecrübeye dayalı bağlantı kurulamaz.

İmdi *Eflâtun*'da tanık olduğumuz olay, tezâhürü kavram olan hakîkattır (logos alēthēs). Buna karşılık, tezâhürü gerçeklikte olmayan (para ta pragmata) hakîkat, *Aristoteles*'in nezdinde, "sahte"dir (pseudēs) —"*Metafizik*", G7, 1011b 26 – 28. *Aristoteles*'e bakılırsa, haddizâtında duyumlanıp algılananlar ile onların cümleler yahut yargılar tarzındaki dile getirilişleri arasında algılayan ile algılanan yahut bilen ile bilinenin dışında üçüncü bir 'râbıta merci' yoktur. *Eflâtun*'da bu, *idea*dır. Nihâyet *idea*, yabancısı olduğum o dışımdakini bana düzgün algılatıp doğru kavratan —"orthōs legein" ("*Kratilos*", 387c)— 'mutlak kıstas'tır (to akraton kritērion). *İdea* gibi bir mutlak kıstastan yoksunsam, karşılaştığım dışımdaki yabancıyı nasıl düzgün algılayıp doğru kavradığımı öne sürebilirim? Kıstassız hüküm verilebilinir, yargıda bulunulabilinirmi? 'Bu–dünya–ortamı'nda kalındıkca 'mutlak kıstas'ı tesbit mümkünmü? Değişken ve akışkan gerçeklikte bunu tesbit imkânsızsa, hakîkata yönelmek yetkisi felsefe-bilime tanınabilirmi? Haddizâtında felsefe-bilim sisteminin sahası ile sınırları nereden nereye uzanmakta, yüzölçümü nedir? Kıstası insanın dışındamı yoksa içindemi aramalı? Dışındaysa, bu, deneylenir gerçekliktemi yoksa mümkün tecrübeleri aşkın ilahî mercidemi olmalı? Yok, içindeyse, 'iç' neresi: Fizik–fizyolojikmi yoksa manevî–dimâğî içmidir? İşte, metafiziğin temel soruları ile sorunları. *Aristoteles* için söz konusu olan, tecrübeye açık 'dış'ın dimâğî–zihnî 'iç'e yansıma derecesi ile 'iç'in,

'dış'ı kavrayabilme yetisinin belirlenmesidir. Ona kalırsa, 'dimâğî–zihnî iç', tecrübesi yaşanır; deneylenebilir 'dış', kesinkes olmasa dahî, tanınıp kavranabilir. Bunun açık göstergesi Aristo mantığıdır. O, '*bene*–yabancı–dış'ı bana bildirmeğe yatkındır. Bundan dolayı Aristo mantığıçin içerikli yahut varlıkla mücehhez mantık denmiştir. *Aristoteles*'in nezdinde mantık, âlemin ve onda vargörülen olaylar ile varolanlararası bağıntıların düzgünce, tutarlıca düşünülmesi ile dile getirilmesini ayârlayıp düzenleyen kurallar düzeneğinden başka bir şey değil. Bahsi geçen kurallar düzeneğinin başını kategoryalar çekmektedir. *Aristoteles*, *Eflâtun*'da reddettiği ilahî–uhrevî–manevî 'varlık–asılları' *idea*ların yerine teemmül, tefekür ile temâşâ yollu düşünerek keşfettiği iki adet kıstas koymuştur. Bunlardan biri, temâşâma konu olan olaylar ile varolanlararası ilişkileri, düşünerek bağladığım esâslar bütünlüğü 'tabiat'ken (füzis),[141] onu belirleyen, değerlendirip deyimlen-

[141] Varolanlar ile olayların temâşâ yollu bütünlüklü (Fr intégral) manâlarına vâkıf olmak 'tabiat'ı verirken, onları teklik hâllerinde algılayıp bundan anlam çıkarmak 'doğa'yı ortaya çıkarır.
Tek tek olayların tezâhürlerini tesbît ve tayîn etmekle yetinmek *Aristoteles*'e göre, Eleacı-olmayan Sokratesöncekilerden doğa araştırmacılarına (ohi füziologoi) mahsûs tavırdır. Görünüşlerin tasvîri dışında olaylara ilişkin ifâdelerde bulunmak onların nazârında yanlıştır —bkz: "*Metafizik*", A5 986b 14. Nihâyet bu tutum, *Protagos*vârî göreciliğe dek yol almıştır. Filvâki söz konusu tavır, Çağdaş positivciler ile tarihî İngiliz deneycilerinin öznel idealisme varan tutumlarını nice andırmaktadır.
Gerçi *Parmenides* takîpcisi Eleacılar ile *Eflâtun*, sırtlarını doğaya dönmemişlerdir. Ama onların 'doğa'sı salt görünüşlerin tasvîrinden ibâret değil. Görünüşlerdeki farklılıkların arkasında, tezâhürleri birbirlerine bağladığına inanılan benzerliklerden, öyleki aynılıklardan, giderek 'varlık'tan yola koyulmağı yeğlemişlerdir. Bundan dolayı *füzyologoi*den ayırmakçin *Aristoteles*, onları *ohi füzikoi*, yanî 'tabiatcılar' diye adlandırmıştır. Bahsi geçen bağlar, görünüşlerde, tezâhürlerde değil de, akılda kurulabildiğinden, onları aynı zamanda *ohi en tois logois* biçiminde vasıflandırımıştr —bkz: "*Metafizik*", TH8 1050b 35.
Elealı *Parmenides*'in tersine *Aristoteles*, bir mutasavver hakîkat yerine, duyumlanır gerçeklikte esâslanmıştır. Ne var ki onun bu tavrı, *füzyologoi*nin tarafında saf tutmuş olduğu anlamına gelmez. Aksine, tek tek duyumlanır görünürlerin, tezâhürlerin (fainomena) ilk bakışta 'sana göre şöyle', 'bana göre böyle' farklı görünüşlerinin gerisinde bunları düşünce düzleminde birbirlerine bağlayan benzerliklerin belirlenmesini sağlayan kuralların (kanon) tesbitine girişmiştir —"homologein, homologumena legein tois fainomenois", bkz: Hermann *Bonitz* (1814 – 1888): "*Index Aristotelicus*" (Berlin, 1870), 808b 37 – 809b 7; ayrıca bkz: Leo *Lugarini*: "*Aristoteles e L'Idea della Filosofia*", 74.s.
Farklı görünen olaylar ile varolanlardan kalkılarak tümevarış (hē epagōgē) yöntemiyle erişilen ortak zeminler, 'doğa yasaları'dır (ho nomos/nomoi). Doğa yasalarının meydana getirdiği tutarlı bütünlük, sistemdir. Doğada yer alan olayların tasvîrini sunup aralarında düşünce düzleminde kurulan neden – etki bağıntılarıyla onları açıklayan sistem, 'bilim'dir (epistēmē). Bilime vucut veren iki yapıdan söz edilebilir: Yasalardan örülü teori ile deney. Bu ikincisi, bir tarafta yasaları oluşturma ile teori kurmanın ilhâm kaynağı; öte yanda da ortaya koyulmuş yasaların geçerliliği yahut doğruluğunu tesbite yarar mihenk taşıdır. Deney, Eskiçağ biliminde henüz kurumlaşmamıştı. O zamanlarda yasa ile teorinin doğruluğu – yanlışlığı gözlemle denetlenmekteydi. Bilimi kurumlaştırıp gelenekleştirmiş *Aristoteles*, felsefe-bilim sistemine esâs kıldığı canlıların araştırılmasıdır.
Epistēmē, bir mihvere benzetilirse, bunun bir ucunda cüzî, öbüründeyse tümel bulunur. *Aristoteles*'in gâyesi cüzî olanı 'öğrenmek', 'bilmek'tir. Onu tek başına 'görmek'le 'bilgi' bâbında elde edilen 'zan'dır (doksa). Onu düşünerek ilgili tümeline taşımakla kazanılan, 'bilim'dir. Sorun, iki zıt kutbun, gerçek olan cüzî ile düşünsel tümelin imtizâcıdır. *Eflâtun*, sorunu bir üçüncü unsur, 'aşkın örnek' *eidos*u kıstas kabul ederek çözmeğe çalışmıştır.

direrek anlamlandıran 'akıl'dır (logos). Kendinden evvel *Sokratesöncekiler* ile *Eflâtun* gibi, *Aristoteles* de, *logos*u hazır veri şeklinde kabul etmiştir. Nihâyet *logos*la donanmış hâlde ve tecrübeyi dahî onun buyruğuna vererek *fizis*i keşfe çıkmıştır. Filvâki o, tek başına meşrûuluk taşımaz. *Logos*un işi, görevi bizlere *fizis*i açımlamak; bunun keşfini sağlayacak yol haritasını çıkarmaktır. Nitekim yol haritasının nirengi noktalarını teşkil eden kategoryalar, tamamıyla *fizis*in, 'tabiat'ın özellikleri göz önünde tutularak düzenlenmişlerdir. İşte bahse konu köklü inancı *Aristoteles*'ten bin sekiz yüz yıl sonra René *Descartes* berhava etmiştir. Dinin öngördüğü evrenin birliği temel inancı tahrib edilmiştir.

(8) İtikât nizâmlarından hangisi olursa —ister fetişistlik ile totemcilik, ister putataparlık ile çoktanrılılık isterse semâvî tektanrılı vahiy dinleri— olsun, hepsi evrenin tek bir cevher olduğu inancını, bilerek yahut bilmeden, izhâr etmiştir. Yine, ister mevzî olsun, ister evrensel yaygınlığı bulunsun, her inanç düzeninde geniş inanlar kitlesinin dışında bir veya birkaç velî–bilge yahut hakîmden oluşmuş bir azınlık olmuştur. Bu velî–bilge azınlığın indinde, *Eflâtun*'un "*Timaios*" ile "*Kanunlar*" (Onuncu kitap) kitaplarında açıkca gördüğümüz gibi, tek bir aşkın yönetici – yönlendirici kudret, hayatın tüm girdisi ile çıkıtısına nufuz eder. Adı anılan kitaplarda *Eflâtun*, tanrı (ho theos) ile onun 'makam'ı olarak vasıflandırabileceğimiz 'semâvîliğ'i (ton theion) bir görmüştür. Semâvî (theios) varlık, beşerî (anthrōpinos) olanı baştan aşağıya tayîn eder. Tanrı, tanrılılığın belirleyicisidir. Tanrının âşîkâr olmadığı —tenri, tien, tao, brahma gibi— tanrılılık inanışlarında da, birlik fikri hep, zımnen dahî olsa, vardır. İddia makamının merkezine yine *Eflâtun*'un öğretisini yerleştirirsek, yukarıdan aşağıya, yetkinden eksik olana doğru tekâmülün tersine işleyen bir silsileyi izleyebiliriz. Yetkin —her ne kadar, tektanrılı vahiy dinlerinde görmeğe alıştığımız cinstten tam anlamıyla kişileşmiş bir tanrıya *Eflâtun*'da henüz rastgelmesek de—, Tanrıdır. Zıddı, onun nurundan nasîbini almamış bir biçimsizlik ile karanlıktır (hülē). Mutlak manâda İyilik demek olan Tanrının yakınında velî–hakîm bulunur. O, Tanrının yahut tanrısal ilkenin veya kudretin inâyeti ile ilhâmına mazhâr olmuş yüce kişidir. Aşağılarda bi'yerlerde kımıldayan hayvanlaraysa, Tanrı, luzumu kadar, bilgiyi ekmiştir —:

Eflâtun'un indinde hakîkî kıstas, *idea*, varolanın zâtı, varlığın —başka deyişle, varlık sınıfının— özüdür. Pektir, berktir, tıkızdır, boşluğu yoktur. Özü olduğu varlığın tüm özellikleri ile varoluşları ondadır. Varoluşlarına katılarak (metheksis) onlara çekidüzen (eumorfē) verir. Akılla (ho logos) mücehez varlığa, yanî insana konu olan çekidüzen görmüş varolan düşünce (hē ennoia) çerçevesinde anlamlanır (*noeta*: Anlaşılırlıklar). Hayatın sıklet merkezini teşkil eden anlamlandırmanın şaşmaz anahtarı *idea*, bir kereliktir. Tekrarı, eskimesi, yenilenmesi söz konusu olmayıp Tanrının yanısıra ezelî ile ebedîdir ("agennēton kai anōlethron") —bkz: "*Timaios*", 52a. *Eflâtun*'un, anlattığımız biçimde inşâa ettiği *epistēmē* yapısına 'ilim' diyoruz.

Aristoteles'e bakılırsa, *Eflâtun*unkisi düzmece çözümdür. Üçüncü şıkkı reddeden *Aristoteles* ve onu izleyen filosof-bilimadamları, bahis konusu soruna kalıcı çözüm bulamamışlardır. *Aristoteles*'in elinden çıkma *epistēmē*, dünyaya gözlerini açtığından beri, kalıcı aşkın çözüm denemelerine asla itibâr etmemiştir.

İçgüdüler. Ara yerde beşer–insanlar eyler. Onlar, yaşayakalmak amacıyla bilgilenmek —: Öğrenmek— zorundadırlar. Öğrenmek tedricen olur. Velî–hakîmin bilgilenmesi tekâmüle tâbî değildir. Geleceği görme gibi ilahî hasleti bulunmasa bile, yaşadıklarından geneli, öyleki evrenseli kavrama kabîlyetiyle mücehhezdir. Nitekim, İkibinlerde yaşayan bizlermi yoksa M.Ö. Dördüncü yüzyıldaki *Eflâtun* el-ilahî mi,[142] M.S. Yedinci yüzyılda yaşamış Hz *Ali* mi, M.S. Onüçüncü yüzyılın Celâleddîn Rumî *Mevlânâ* hazretleri mi daha fazla bilgi sâhibidir sorusu, velî–hakîme gülünç gelir. O, önünde sonunda, tanrı esiniyle hakîkat âleminden gerçeklik dünyasını seyretmektedir.[143]

İmdi *Eflâtun*, bizlere iki farklı olaydan bahsetmektedir. Birincisi, tanrı esiniyle hakîkat âleminden gerçeklik dünyasını temâşa eden velî–hakîmden söz ederken mistikliktedir. İkincisi, velî–hakîm ile hayvan arasındaki beşer–insanın yaşamakçin doğru düzgün biçimde bilgilenme şartları ile yöntemlerini irdeleyip açıklamağı denerken felsefenin (metafiziğin) zeminini tesviyeye çalışmaktadır. *Aristoteles*, *Eflâtun*'un mezkûr şıklarından ikincisinde karar kılmıştır. Bahsi geçen kararla da, felsefe-bilimin kurucusu olmuştur.

İnsanlığın geçmişinde ilk defa belli bir alan, kurum yahut çığır, ilahî–dinî–kudsî merciin etkisi ile gözetiminden ayrılmıştır. Bahsolunan, *Aristoteles*'in dimâğı ile elinden çıkma felsefe-bilimdir. Bu, mezkûr kudrete yahut mercie sırtını dayamaksızın ve atıfta bulunmağa ihtiyâç duymadan gerçekliği kovuşturup açıklamağa girişen ve biçimsel düşünce üretme ile bilgilenme hünerinin kuralları ile yasalarını tesbit etmeğe çaba harcar. Felsefe-bilim, Tanrıyı yahut tanrılılığı yahut da dini, ilkece, ret veya inkâr etmez. Yalnız, şu saydıklarımızı açıklama modeline sokmaz; aklı ve tecrübeyi aşan yetki merciini mehaz almaz. Söz konusu husus, felsefe-bilimi sistem kılmış ana etken olup onu mistiklik, bilgelik ile edebiyat çeşidinden öbür düşünce —ile duygu— bildirir düzenlerden ayıran temel kıstas özelliğini kazanmıştır. Sonuçta bahsettiğimiz durum ile tutum, *Eflâtun* ile *Aristoteles* ve onların farklı hatlarını sürenler arasındaki uzlaşmazlığın da esâs sebebi olmuştur.

Görüldüğü gibi, açıklamanın ilk ve doğrudan doğruya kaynağı ve dayanağı biçiminde bir aşkın yetki merciini benimsememek ve oradan devşirilmiş kabulleri savlarına kanıt olarak almamakla *Aristoteles*, kurduğu felsefe-bilim sistemi-

[142] Mezkûr "ho theios Platon" deyişi, 412de Istanbulda doğup 485te Atinada vefât etmiş Yunan filosofu *Proklos*'a aid olup İslâm düşüncesine "Eflâtun el-ilahî" şeklinde geçmiştir.

[143] 1755 baskısı "*Genel Doğa Tarihi*"nde *Kant*'ın bildirdiği üzre, "bu seyir yahut temâşa hâli, vahyin vadedip öğrettiği, aklın da boğmağa bile yeltenemediği umudun tazammun ettiği saadet duygusunun kaynağıdır." Böyle bir yapıya sâhip hakîm, "beşeri boyunduruğuna alan kibir zincirlerinden kurtulmuştur. Ölümlülerin gel–geç heveslerinden âzâd olup Ezelî–ebedî olana tâbî sürdürdüğü ömür, ona sahici saadeti tattırarak varlığını dönüştürür... İnsanın hayatta özleyebileceği en değerli servet, tutkuların öldürücü baskılarından kurtulup kendiyle barışık kalarak huzur ile neşeye kavuşmaktır. Bu dediklerimin canlı örneğini annem ile babamda gördüm" —Alosius *Winter*: "*Der andere Kant*", 83. & 84.syflr, 177. & 178 sayılı dipnotlar (Ca 1/324, Ca 1/325 & Ca 2/41).

ni din çerçevesinin dışına taşımıştır. Bununla birlikte, tanrılılık anlayışının en bâriz alâmeti olan âlemin tek bir yasa ile zorunluluğa koşulmuş bir işleyişe tâbî bulunduğuna ilişkin inancı paylaşmıştır. Aklın kuruluşu ile işleyişi doğa düzeniyle aynı kumaştan dokunmuş olmalı ki, biçimsel düşünme ile tecrübeye bağlı kalındıkca, o, bilgi üretir.

(9) Felsefe-bilimin baş şartı, şüphe, 'doğru bilgi' edinilinceye değin sürer. Bu, bir kere edinilmeğe görülsün, şüphe de sona erer. Şu da var ki, şüpheye mahal bırakmayan doğru bilgiyi Yeniçağ ideoloji öğretilerinin dogmasıyla karıştırmamak gerek.

En üst seviyede, tarîf yoluyla dile getirilen, türe ilişkin kavram bilgisidir. Tasvîre dayalı açıklama, olay bilgisini ortaya koyar. Bu da, ilkinin tersine, değişmeye açıktır. Olaydan hareketle aklın inşâa ettiği, kesinkes bilgi olamaz da ondan. Yeniçağa değin aklın ve doğanın işleyişlerinin bir ve aynı mantıktan kaynaklandıklarına inanılmıştır. Bu, temelsiz, boş bir inanc olmayıp aklıselîm icâbıdır. Zirâ tâbî olduğu —özdeşlik, çelişmezlik ile üçüncü şıkkın olamazlığı— ilkeleri akla duyurup kabullendiren doğadır. Nitekim *Aristoteles*, 'fıtrattan fikirler' (L idea innata) görüşüne tümüyle karşıdır. Ona kalırsa, fikirlerimiz de bunların çerçevesinde kazanılan, istisnâsız, bütün bilgiler de, tecrübe menşelidirler.[144] Elbette bilgiler, özellikle teemmüllü düşünmeye dayalı yüksek birleştirimli/ sentetik olanlar, düzayak tecrübe verisi olmayıp aklın girift işlemlerinin sonucudurlar. Fakat tekrarlamak bahâsına; bunların nihâî mahreci tabiattan gayrı bir mahal değildir. Benzetmeye başvurursak; akıl, doğaya, daha da geniş boyutta, varlık âlemine 'kazma' vurur. Hedef, anlam, giderek bilginin keşfidir. 'Kazma'dan kastolunan, âlettir. O da, dildir. Nihâyet, *Aristoteles*, üç unsurdan oluşmuş, bugünkü deyişle söylersek, bir 'anlambilim çizelgesi' çıkarmıştır: Dil – düşünme – gerçeklik.[145] 'Düşünme', buna göre, 'gerçekliğ'i 'dil'le 'kazıyor'. Duyularla bölük pörçük unsurları 'kapan' akıl, onlardan gerçekliği inşâa etmektedir. İnşâa olunmuş gerçekliğin görünüme çıktığı ilk düzlem dildir.[146] Dil, şu durumda, hem aklın hem de gerçekliğin görünüme kavuştukları mihverdir. Onun bir ucunda akıl,

[144] Bkz: "*İkinci Analitikler*", İkinci bölüm, 19.

[145] Anlambilim çizelgesi (Fr diagramme sémantique) dil mantığının ortak paydası olup dilden dile değişiklik göstermez; demekki çağımızda inanıldığı üzre *Aristoteles*'te 'dil göreliliği' (relativisme linguistique) söz konusu değildi —bkz:
Lambertius Marie *de Rijk* (1924 –): "*De Rol van de Taal in het Empirisme van Aristoteles*", 13.& 14.syflr.

[146] Dil, *Aristoteles*'in nezdinde düşünceyi dışa vuran âlettir (organon). Dimâğ. gerçeklik dünyasından edindiği malzemeden anlam inşâa eder. Anlamın dışavurumuysa dille gerçekleşir. *Aristoteles*, dimâğ – dil – gerçeklik arasında uzvî/organik koşutluk vargörmüştür —"*Yoruma dair*", I, 16a3 – 8. Gerçeklik, dimâğî değerlerin —demekki, manâ ile anlamın— 'ateşleyici'si olmakla birlikte, varlıkca (ontique) menşeimidir; değilse, nereden, nasıl kaynaklanırlar sorusunun cevabı, *Aristoteles*'te belirsizdir. Önceleri felsefenin kolu olan anlambilim (sémantique) henüz yüz yaşında olmakla birlikte, *Aristoteles*, başta "*Yoruma dair*" olmak üzre, çeşitli eserlerinde onunla uzun boylu uğraşmıştır.

öbüründeyse gerçeklik yer almaktadır. Algılayan öznenin varlığından bağımsızca dış gerçekliğin varolduğuna ilişkin inanç, Aristo varlık öğretisinin, dolayısıyla metafiziğinin temel kabulüdür. Tıpkı varlık öğretisinin, mantıkla paylaştığı kabul, özdeşlik ilkesi gibi. İnsanın düşünme yetisini ifâde eden dimâğdan bağımsız gerçekliğin tasdikine de, Yeniçağ felsefesinde Gerçekcilik denmiştir.

(2) KANT'ın METAFİZİKte PARADİGMA DEVRİMİ

(1) Dünyayı düşünen ("res cogitans") ile uzamlı varlıklar ("res extensa") şeklinde ikiye ayıran René *Descartes*'tan hareketle Immanuel *Kant*, *Aristoteles*'in önceki bölümde zikrolunan iddiasının karşısına "acaba öylemi?" sorusuyla çıkmıştır. 'Benim parçam' yahut 'benden olmadığına bakarak' uzamlı varlık hakkında konuşmak 'bana düşermi'? *Descartes*'la birlikte 'toptancılık' lağvolmuştur. Öyleyse, âmiyâne deyişle, 'her horoz kendi çöplüğünde öter' demekten gayrı çıkar yol gözükmüyor. İmdi 'düşünen varlık' da, ancak kendinden sorumludur. O, olsa olsa kendini tanımağa —özbilinç— mezûndur. Kendinden hareketle kendini tanıdığı ölçüde 'uzamlı varlığ'ı bilebilir —bilinç. Başka bir deyişle, 'düşünen varlık'. 'uzamlı'yı doğrudan doğruya, içten içe bilemez. Çünkü ikisi birbirinden bağımsız ayrı ayrı varlık cevherleridir. İşte buradan hareketle *Kant*, 'uzamlı'yı bir tarafa bırakarak 'düşünen varlığ'ı, öyleki onun özünü teşkîl eden 'akl'ı büyütec altına almağa girişmiştir. İlkin aklı teşrih masasına yatırmalıyız ki, sırrını çözdükten sonra onun objektivinden uzamlı varlığın da resmini çekebilelim, demeğe getirmiştir. Ayrıca, uzamlı varlık dünyasında hiçbir veçhile izdüşümü bulunmayan ahlâkı da akıl çerçevesinde onun sunduğu ruhsatla düzenleyip inşâa edebiliriz. Şu durumda, nasıl, uzamlı varlık dünyasına eğilip onu araştırmak fiziğin (bilimin) işiyse, düşünen varlığı, onun aslı esâsı olan dimâğı, demekki zihinle birlikte aklı ve bunun düzenleyip belirlediği ahlâkı irdelemek metafiziğin görevidir. Aklı teşrih masasına yatırırken, *Kant*, ayrıca, metafizik, fizik kadar meşrûu bir bilim olabilirmi sorusunu da gündeme getirmiştir.

(2) "Eski dogmatik metafizikte kabul gören, varolanın kendinde şeyine ilişkin duyudışı *a priori* bilgi yoktur. Şeyleri görünüşleriyle tanırız. Tecrübeden tasavvurgücü ile düşünceye sunuldukları biçimlerinde onları biliyoruz. Tecrübeyi aşan transsendent metafizik, aklımızın doğal dialektiğinin yanılsamasıdır. Bilim olarak metafizik, sırf tecrübenin kendine ilişkin şartları ile deneyi önceleyen *a priori* sistem düşüncesinden doğmuş bir 'transsendental felsefe' şeklinde anlaşılmalıdır. İşte bu eleştirici metafizik, sıkı sıkıya temellendirilmiş bir akıl bilimidir. O, bu hâliyle *a priori* ilkeleri ile kavramları sağlayarak bütün bilimlerin esâsını teşkil eder. Oluşturduğu *a priori* birleştirimli/sentetik yargılar yoluyla bilimler arasında içten içe yürür uzvî/organik bütünlük sağlar. Her çeşit metafiziği önce-

leyense, salt aklın ve bilginin eleştirisidir.

İzlenen yöntemlere bakılırsa, metafizik ile matematik birbirlerinden çok farklıdır. Matematiğin tersine metafiziğin tarîfleri birleştirimli/sentetiktir. Matematiğin temelinde birkaç ısbatlanamaz önerme bulunur... Metafiziğin başlangıc ilkeleri, birbirlerini temellendirmek zorundadırlar. Bunlar, belli bir tasarı doğrultusunda açılıp serpilirler. Isbatlanamaz temel hakîkatların araştırılması yüksek felsefenin en önemli uğraşısıdır. Bunların bulgulanmasının sonu yoktur. Haddizâtında metafizik, bilgi dağarımızı genişletmez. O, bilgimizin ilk sebeplerine dair felsefe olup matematiğin yöntemini asla taklît etmemelidir. Filhakîka bütün insan uğraşılarının, şüphe yok ki, en zoru olduğundan, henüz metafizik yazılamamıştır. "[147]

Yukarıdaki metninden anlaşıldığı üzre, *Kant*, metafiziğin mümkün tecrübenin hudutlarıyla sınırlandırmıştır. Bunları hepten ihlâl eden düşünüş, metafiziği aşar. Haddizâtında metafiziğin imkânları, hareket ettiricisi ve kılavuzu olan akılınkileriyle koşuttur. Bu bakımdan birine çizdiğimiz hudutlar, ötekisiçin de geçerlidir. Yine buradan anladığımız bir başka husus, 'salt akl'ın insanşumûl oluşudur. Aklın görelilendirilmesi, 'kullanılır akıl'da (*praktische Vernunft*) karşımıza çıkar. 'Göreli akıl'da psikolojik unsurlar boy verir, biter. Buna karşılık salt aklın insanşumûl kural koyuculuğu ile belirleyiciliğiyse, transsendental duruma örnektir. Nihâyet, salt aklı transsendental işleyiş özelliğinde ele alıp irdeleyen araştırma sahası metafiziktir. Haddizâtında Kant düşüncesi bağlamında transsendental felsefeyi metafiziğin önşartı olarak kabul etmek yanlış olmaz. Nitekim *Kant*, "transsendental felsefe, genelde, *a priori* önşartların sistemi"; olup "bir transsendental kavramlar sistemi de transsendental felsefedir." diyor. Öyleki, "transsendental felsefe, salt aklın bütün ilkelerinin sistemidir. Bu cümleden olmak üzre, tümüyle hem çözümlemeli/analitik hem de birleştirimli/sentetik bilgileri kapsar." Sonuçta "transsendental, bilginin, tecrübedeki kullanılışıyla değil, olabilirliğiyle ilgilidir."[148] Peki, bu, bir bilimmidir? Soruya *Kant*, "sağın bilim olarak, metafizikten henüz söz edilemez" karşılığını vermiştir. Bununla birlikte metafizik, bilimleri oluşturtan, yönlendirip yöneten "aklın sevgili evlâdıdır. Akıl, onu en önemli bilgece işleri görsün diye doğurup biçimlemiştir. Filhakîka başka bilimlerden daha fazla, anahatlarıyla doğanın içimize ektiği, metafizik olmalı. Akıl, duyulara dayalı tecrübelerle yetinmez. Duyuların içermediği, öyleyse veremeyeceği tamamlanmışlığı, öyleki mükemmelliği arzular. Bundan dolayı tecrübenin serhat boylarında dolaşır. Doğrudan tecrübe verisi olmasa dahî, oradakileri örnekseyerek akıl–zihin varlıkları âlemini (Numenon) belirleyip düzenler. Bu bildirdiklerimiz, sıkıdüzen

[147] "*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*", §3 V 1, 123f, §4 V 1,126

[148] "*Salt Aklın Eleştirisi*", *Giriş*, VII,1 68 – Rc83.

(Fr&İng discipline) ile eleştiri terbiyesi görüp dizginlenmiş öz tabiatıyla iş gören metafiziktir."[149] Bu, "bilgiçlik taslayan, akıldâne safsatalarla[150] oynaşıp doğa bilgilerimize zerrece katkıda bulunmayanla asla ve kata karıştırılmamalı. İkinci anlam ile kullanımıyla metafizik, başımıza olmadık belâlar açabilir. Bunlar arasında maddeciliği, doğacılık ile kaderciliği sayabiliriz. Sonra, varsın, gelsin, salt aklın fikirleri[151] bizleri bunlardan kurtarsın."[152]

(3) Gerek metafizik gerekse transsendentalle ilgili bildirdiklerine bakarak, *Kant*'ın haddizâtında iki temel araştırma doğrultusundan bahsettiğini söyleyebiliriz. Bunlardan biri, kavramların doğuşunu, gelişme süreci ve birbirleriyle ilintilendirme, yanî yapı oluşturma imkânını, böylelikle de transsendental bağlantıların kurulmasını inceleyen metafizik ile görünüme çıkmış şeyleri araştırıp irdeleyen fiziktir (bilim). İki doğrultuyu bağrında toplayıp deriştirense, transsendental felsefedir. Metafiziğin malzemesini fizik sağlarken, ikincisine zeminini tesviye edip hazırlayan birincidir. Nitekim, "salt aklın felsefesi, ya eleştiri dediğimiz hazırlıktır (Propädeutik) ya da salt akıl sistemi şeklinde vasıflandırdığımız metafizik."[153]

"Eleştirici metafizik, sistematik bağlantılar yansıtan salt akıl bilgisine[154] dayalı hem hakîkat hem de görünenleri, demekki gerçekliği esâs alan felsefenin tamamıdır. Eleştiri esâslı metafizik, haddizâtında bir çeşit hazırlıktır."[155] Neye hazırlık? Önceleri *a priori* biçiminde bilinen bütün konuların araştırılması da salt felsefî bilgilerin oluşturdukları sistemin kovuşturulması da hazırlık çerçevesinde mütâlea olunmalı. Kategorya–mantık–matematik alanlarındaki akıl kullanımları *a priori* bağlamda incelenir. Demekki bilginin iki kaçınılmaz şartı bulunur: *A priori* dimâğ —akıl–zihin–duyarlılık— istidâtı ile tecrübe zorunluluğu. Bugünkü deyişle, duyu verilerini düzenleyip biçimleyen dimâğın *a priori* —yanî tecrübeden önce gelip bağımsız— istidâtları tecrübeyi mümkün kılar. Bununla birlikte, tekrarlamak bahâsına, oluşmuş tam teşekküllü bilgi, tecrübe arkalıdır, deneyseldir (Fr empirique).

Bilginin kaynağı tecrübe olmakla birlikte, biçimlenip oluşmasını dimâğa[156] bağlamak sûretiyle *Kant*, *Aristoteles*'ten bu yana felsefe araştırmalarının sıklet merkezini kökten değiştirmiş: yönünü öncekinden sonrakine döndürmüştür.

[149] "*Prolegomena*" ("*Mukaddime*"), §57, III 124ff.
[150] dialektisch vernünftelnde Metaphysik
[151] Ideen der reinen Vernunft
[152] "*Prolegomena*", §60, III 136ff
[153] "*Kritik der reinen Vernunft*" ("*Salt Aklın Eleştirisi*"), *transsendental yöntem bilgisi*, 3 H, I 692 – Rc 847.
[154] Vernunfterkenntnis
[155] "*Kritik der reinen Vernunft*", *transsendental yöntem bilgisi*, 3 H, I 692 – Rc 847.
[156] "Dimâğ ıstılâhından/teriminden anlaşılması gereken: Edinilmiş tasavvurların birleştirimli/sentetik bütünlüğünü ve tecrübe kaynaklı —deneysel— idrâk birliğini sağlayan meleke yahut yatkınlık" — bkz: Rudolf *Eisler*: "*Kant-Lexikon*" 182.s.

Kant, bu çığır açıcı hamlesini metafizikteki Kopernik devrimi şeklinde nitelemiştir.[157] Nasıl Leh gökbilimci Nicolaus *Copernicus* (1473 – 1543), sistemimizin merkezini yeryüzünden güneşe almışsa, *Kant*, kendisinin de, bilginin oluş/turul/masında odağı, tanınan şeyden tanıyan özneye —dimâğa— kaydırdığını, böylelikle fizikteki Kopernik devrimini ("kopernikanische Wendung") metafizikte başarmış olduğunu bildirmiştir.[158]

Metafizik, dimâğa odaklanırken (*Geistbezogenheit*) tecrübeye kaynaklık eden görünenler dünyasına ne olmuştur? Varolmağa devâm etmiştir. Nasıl? Tecrübeyi aşan sezgi verisi bir varsayım olarak. Dünya bilincimdedir: — *Descartes*'ın— "Düşünüyorum, öyleyse varım." Bilincim yerinde olmadığında, görünenler, varolurlarmı? *Aristoteles*'e göre, varolurlar. *Kant* ise, "tam bilemesem bile", önünde sonunda "... zaman içinde kesinlikle varolduğumun nasıl bilincindeysem, duyumuma hitâb eden dışımdaki şeylerin de öylesine varolduklarının katî bilincine sâhibim."[159] diyerek inancını izhâr ediyor. Bu esâslı inancın mantıkca gerekcesini de şu soru cümlesinde bulabiliriz: 'Aksi takdîrde nereden, hangi menşeden varolageliyorumdur; boşluktan, hiçliktenmi?'

Yaratma – yaratılma olayına, demekki dine denk düşmekle birlikte, hiçlikten varolaçıkış, metafiziğin varlık öğretisince asla açıklanamaz. Biçimleyici akla aykırıdır da ondan. Hiçlik, gidimli düşünmenin, akılyürütmenin yola koyulma eşiği olamaz.

(4) Bilgi, düşünce (nouménal) değil de, olay (phénoménal) çıkışlıdır. Bu hususta *Aristoteles* ile

Kant arasında ayrılık aykırılık yok. Ne var ki, *Kant*'a bakılırsa, mesele, bilginin olay çıkışlı yahut kaynaklı olmasıyla bitmiyor. Can alıcı soru, 'nasıl, olay çıkışlıdır?' Olayın ortaya çıkma tarzına göre sorumuzu biçimleyeceğiz. Mekanik soru: 'Nasıl?', teorik soru: 'Neden?', teleolojik soru: 'Niçin?', metafizik soru: 'Nedir?' Bilgi, olay menşelidir; doğru; ama nasıl? Cevap: 'Olayı gördüğüm, algıladığım biçimde.' Bu, 'nasıl'a cevap. Şu durumda artık, olay karşısındaki özne, edilgin duran biri olmayıp etkindir. Kendiliğinden meydana gelen duyumlamaktan farklı olarak algılayan, bir şey yapmak istiyor. Duyumlamanın tersine algılamada isteme ve bunun harekete geçirilmesi demek olan girişme vardır. Algılamaya beni süren, sevkeden, bilme isteğidir. İşte buna 'irâde' diyoruz. O hâlde 'irâde', duyu verisinden ilkin 'algı'yı, sonra 'tanıma'yı (das Kennen/Erkennen), bilâhare 'idrâk'ı, sonunda 'bilgi'yi (Erkenntnis) inşâa eden, *Descartes*'ın deyişiyle, 'düşünürlük

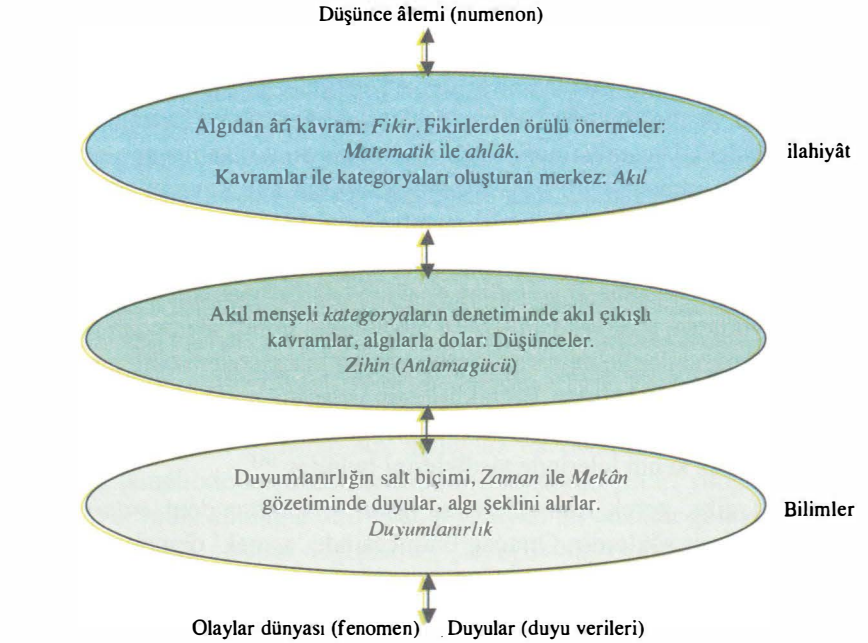
[157] Bkz: "*Kritik der reinen Vernunft*", *İkinci Baskıya Önsöz*, B XVI.

[158] *Kant*, transsendental felsefede Kopernik devrimi olarak, genelde tecrübe imkânının şartlarını aynı zamanda tecrübeye konu olanların imkân şartları biçiminde görülmesi gerektiğini düşünmüştür — bkz: "*Salt Aklın Eleştirisi*", A158.

[159] "*Salt Aklın Eleştirisi*", "Giriş", XL. dipnot, 31.s; Insel, Leipzig, 1933.

kuvvesi'nin (Res cogitans) fiile intikâlinde araç yahut etkendir.

Değme felsefe-bilimadamıçin bile son derece karmaşık, anlaşılması müşkil söz konusu düşünme–bilme işlemlerinin tasavvur edilebilir biçime sokarak kavranmalarını kolaylaştırmak amacıyla bunları şekille dile getirmeği denedik:



Kant açıklamalarından hareketle çıkardığımız aklı, zihni ve duyumlanırlığı kapsar *Dimâğ* yapısının şekle dökülmüş görünümü.

Kant açıklamalarından hareketle çıkardığımız aklı, zihni ve duyumlanırlığı kapsar *Dimâğ* yapısının şekle dökülmüş görünümü.

Yukarki şekilde sergilenen dimâğ içeriğinin açımlanması:

(i) 'Duyumlama' ile aracısız bilgilenme demek olan 'sezgi'nin etken oldukları 'duyumlanırlık';

(ii) tecrübe unsurlarının, kavramları doldurarak 'algı'nın oluştuğu, geçiş düzlemi biçiminde tasarlanabilecek 'zihin' yahut 'anlamagücü' ile ürettiği ve içi tecrübe verisi tasavvurlarla deneysel yahut salt kavramlar yoluyla bütünlüklü birlikli gerçeklik resminin oluştuğu 'akıl'.

(5) Metafizik gereklimidir? *Kant*'a kalırsa, çok! Neden? Gerek bir şey öğretmeyen can sıkıcı, bıktırıcı dogmacılığın; gerekse cahilliğin sukûnetini bile bizlere çok görecekcesine vaatten uzak şüpheciliğin panzehri metafiziktir de ondan. O, engin bir tecrübeyi bizlere dikkate aldırarak doğruluğundan artık şüphe duy-

mamızı gerektirmemecesine uzun süredir mâliki olduğumuz bilgilerin geçerlilik derecesini tekrar tekrar yoklatan, aklı süreklice sorgulamamızı, böylelikle yarınlarımızı aydınlatmasını beklediğimiz ışıldağın tertemiz tutulması zorunluluğunu bildirir mercidir.

'Metafizik mümkünmü?' berâberinde başka bir soruyu taşıyagetirmektedir: 'Birleştirimli/ sentetik yargılar *a priori* nasıl mümkündür?' Haddizâtında bu soru, bizlere metafiziğin hudutlarını tayîn etmektedir. Filhakîka metafizik, tecrübenin gerekcesini sunduğu yahut sunabileceği doğa kavramlarının her türlü işlenişiyle meşğûldür. Ahlâk ile matematiğe taalluk edenler dışında salt akıl kavramlarını kâle almaz. Transsendental mantık–matematik ve ahlâkla ilintili olmayan, tecrübenin geçerliliğini yahut geçersizliğini onaylayamayacağı salt akıl kavramları, kuruntuların, vehimlerin[160] menbaıdır.[161] İmdi, metafizikciyi bağlayan kıstas, tecrübenin tasdîkidir.[162] Nice aşkın görünürse görünsün kavramlar yahut onlarla kurulu yargılar, nice dolaylı veya dolanbaçlı yollardan onaylanmak üzre gerisin geriye tecrübeye götürebiliniyorlarsa, transsendental olup metafiziğin uğraşı alanından sayılırlar. Böyle olmayan kavramlar ile onlardan kurulu yapılar transsendent olup metafiziğin meşrûu sahasının dışında kalırlar. Bu bildirilenin istisnâsı, ahlâk ile transsendental mantık–matematiğe taalluk eden salt akıl kavramlarıdır: Fikirler (Idee). Bunlar, tecrübeden bağımsız kendi içlerinde tasdîklerini bulurlar.[163]

Görüldüğü gibi, gerek transsendental gerekse transsendent *tran/s~* (aş~) kökünden türe/til/miş sözlerdir. Ortaçağ Latincesinde 'aşmak' demek olan *transcendere* masdarından *transcendens* yahut *transcendentum* sıfat–fiil imâl edilmiştir. Ne demek *transcendens*? Dikkat edilirse, *tran/s~* köküne 'varlık' anlamına gelen *ens* sözü ulanmıştır. Şu hâlde *transcendens* 'varlığı aşan' manâsındadır. Varlığı neyle, nasıl aşabiliriz? Dille, dil yoluyla. *Parmenides*'in ilhâmıyla *Eflâtun*, dil aracılığıyla 'varolan'ın ötelerini keşfe çıkar. Eriştiği menzil, varolanlarötesi biçimasıllı varlıklardır. Bilâhare Müslüman, Yahudî ile Hırıstıyan mistik–filosofları —meselâ, bunların en büyüklerinden biri, Ebû Bekir Muhîddîn *İbn Arabî* (1165 – 1240— varlıkaşkın 'varlık birliği'ni bulgulamak gâyesiyle yola koyulmuşlardır. Bu çabanın yüzyılımızdaki değişik bir *version*uyla *Kant*'tan hareketle Edmund *Husserl*'in (1859 – 1938) 'transsendental fenomenoloji'sinde karşılaşıyoruz. *Kant*'ın kastettiği transsendent olmadığından, *trans~* kökünden diğer bir sıfat–fiile (L participium) başvuruyor: Transsendental.

(6) *Kant*'ın dolanbaçlı tarîflere dayalı 'transsendent' – 'transsendental' ayırımını esâs alarak metafiziği "*Felsefe-Bilim Nedir*?" başlıklı kitabımızdan ıktibâsla spekulativ ile spekulativ-olmayan şeklinde iki kısımda mütâlea ediyoruz. Şöyle ki:

160 *Kant*'ın deyişiyle "Hirngespinst"
161 Bkz: "*Prolegomena*", § 4, III, 23f; § 5, III 30.
162 Fizikciyi bağlayan kıstassa, 'deney'dir.
163 Bkz: "*Prolegomena*", § 40, III 91.

"... Spekulativ metafizikle uğraşmak, özel bir felsefe yapma tavrı, uslubu, usulüdür. Spekulativ metafizik dışında kalan felsefe yapma tutumlarında genellikle olaylar dünyasına dayalı savlara, öne sürmelere, önermelere yönelinir. Bu kabîl felsefî tavırda bir söz ile işâret dağarı yahut dizisinden yararlanılarak ifâde edilmiş görünümler, dile getirilişleri bakımından araştırılıp incelenirler. Görünümler, en geniş anlamıyla evrenin görünümüdürler. Spekulativ-olmayan metafizikci filosofun amacı, evrene ilişkin çeşitli bilgiler edinmek olup onunla ilgili dile getirme tarzlarını mantık süzgecinden geçirerek incelemektir. Şu var ki, evrenle ilgili her dile getirme işi, az yahut çok 'meta-fizik', bir uğraşı olduğunu unutmazsak, 'doğa'nın 'öte'sine işâret eden bu kavram, felsefenin yanında her çeşit din, bilim, sanat ifâdelerini de kucakladığı ortadadır...

Spekulativ-olmayan metafizikte evrenin bilinebilir belirli yöreleri hakkında dile getirilmiş gerçeklikler üstüne çözümleyici – birleştirimci–kuşatıcı bir çalışma denemesi söz konusudur. Bir varsayılı soruşturma, evrene parça parça, bölük bölük çekingen tavırlı soru yöneltme girişimidir. Burada alınacak cevaplardan ziyâde, sorunların niteliği ile yapısı önemlidir. Böyle bir soruşturmada 'cevap', henüz 'soru'nun kendisinde sırıtmamalı. Sorunun kendisi cevabın yerini tutarsa, artık, yenilikten, buluştan söz açılamaz da ondan. Gerçi her felsefe-bilim sorusunun temelinde kaçınılmazcasına bir varsayım yatar, yatmalıdır da.[164] Bu varsayım, cevabın anlamlandırılmasına yarayan bir anahtar görevini görür. Ama kilide uymuyorsa, anahtar değiştirilir. İşte, spekulativ-olmayan metafizik çerçevesinde felsefe yapmanın, haddizâtında araştırma, soruşturma denemesi olması, işe girişilirken eldeki varsayımın, nihâî olmamasındandır. Soruya alınan yahut verilen cevap, varsayımla çelişiyorsa, duruma göre, ya varsayım onarılır ya da ibtâl edilerek yenisi oluşturulur. Bu bakımdan belli bir felsefe-bilim sorusuna tam, tüketici karşılık bulmak ihtimâli sonderece düşüktür; öyleki imkânsızdır, demek daha yerinde olur. Ancak, 'soru'nun işâret ettiği gerçekliğe yakın düşen her cevap, evren gerçekliği karşısında nice bölük pörçük, eksik gedik kalırsa kalsın, evreni bir bütün olarak tasavvur etmemizi sağlayabilecek ufak bir adımdır. Âlemin tümünü bilme cürreti ile had bilmezliğine asla rağbet etmeyip sâdece tasavvur ile inanca sâhip bulunabileceğimizi; bu tasavvur ile inanç binâsını da evrenin şu yahut bu kesimine ilişkin bilgilerle dayayıp döşeyebileceğimizi kabul ederek spekulativ-olmayan metafizik türden felsefe yapmak mümkündür.

Yukarıda bildirdiklerimizin karşıtıysa, bilinebilirmi, bilinemezmi, buna bakılmaksızın, görünür tümelliğine evren denilen gerçekliğin toptancı ifâdelerle dile getirilişi spekulativ metafiziktir. Haddizâtında, şu yahut bu kesimine ilişkin derlediğimiz bilgilerin büyük çoğunluğu, evren hakkında zihinde kurup beslediğimiz inançlar bütünlüğünde eğreti durabilir. Bu durumda, ne yapılabilir? İki

[164] Krz: Immanuel *Kant*: "*Kritik der reinen Vernunft*" (BXIII).

şık var: Evreni açıklamağa matûf inanç–düşünce çerçevesi, yanî varsayım, ya gerçekliklere uyacak şekle sokulmak üzre, yeniden gözden ve elden geçirilir, tamîr görür ya da gerçeklikler inkâr edilerek eldeki varsayımda diretilir. Daha çok birinci yolu izlemiş olan Eskiçağ Ege medeniyetinin klasik dönem —M.Ö. Altıncı yüzyıldan itibâren— düşünce geleneği, 'positiv' denilen, dogmacı-olmayan, vakıaları da dikkate alan akıl eleştirisine açık felsefe-bilim tutumunu doğurmuştur. Ne var ki, bu yönünden dolayı, Eskiçağ Ege ve genelde Batı düşünce geleneğinin başta gelen özelliğinin, maddecilik ile salt şüphecilik olduğu hiçbir sûrette öne sürülemez. Söz konusu geleneği tümüyle göz önüne aldığımızda, onda maddiyât kadar maneviyâta da, yerine göre, şüphe ile zorunluluğa da ağırlık tanınmış olduğunu görürüz. Bunun böyle 'tesviye' edilmiş olmasıysa, elbette, Batı düşünce geleneğine içkin bir '*a priori* eşitleme' endîşesinden ileri gelmez. En geniş anlamıyla evrene ilişkin gerçeklikler, Batı düşüncesinin, özellikle de felsefe-bilim geleneğinin önde gelen temsîlcilerine, maddiyâtın da maneviyâtın da, yerine göre, tek başına yahut birarada bulunabileceğini, icâbı hâlindeyse, şüphe edilebileceği yahut zorunluluğa bel bağlanabileceğini, kabul ettirmişlerdir."[165]

(7) Immanuel *Kant*'ta "felsefe zihnin kendisinde düzgün bir bağdaşmışlığa (Alm *systematischer Zusammenhang*) sâhip bulunan, öteki bilimlerin de birlik ile bütünlüklerini düzenleyen (*systematische Einheit*) biricik bilimdir. Dünyakavramı (*Weltbegriff*) açısından da felsefe, aklımızı kullanmağa dair düstûrun, yanî en temel kuralın (*Maxime*) bilimidir. Yine o, bütün öteki gâyeleri çatısı altında toparlayıp birliğe kavuşturmak zorunda olan insan aklının son hedefinin gelip dayandığı; her şeyle ilgili olarak aklın kullanılmasının ve çeşit çeşit bilgiler arasındaki bağıntının bilimidir. İmdi felsefe, dört temel soruyla uğraşır:

1- Ne bilebilirim? (was kann ich wissen?);
2- Ne yapmalıyım? (was soll ich tun?);
3- Ne umayım? (was darf ich hoffen?);
4- İnsan nedir? (was ist der Mensch?).
5- İnsan bilgisinin kaynakları

Bu dört soru bize dörd araştırma alanını sunar: Metafizik, ahlâk, din, antropoloji.

Filosof öyleyse:

1- İnsan bilgisinin kaynaklarını;
2- her türlü bilginin olabilir ve yararlı kullanılışını;
3- ve nihâyet, aklın sınırlarını ortaya koymalıdır..."[166]

[165] Teoman *Durali*: "*Felsefe-Bilim Nedir*?", 82 – 84. syflr.

[166] Immanuel *Kant*: "*Logik*" —"*ein Handbuch zur Vorlesungen*": "*Einleitung*", III (IV/26f)—, bkz: Rudolf *Eisler*: "*Kant-Lexikon*", 420. s.

"Sürekli alıştırmalar ve yalnızca kendiçin girişilen çalışmalar yoluyla felsefe yapmak öğrenilebilir... Felsefe sistemleri aklın kullanılışının tarihidir... Aynı zamanda bilimler çenberini kapamakla bilim dünyasında düzen ile bağdaşmışlığı felsefe sağlar..."[167]

(8) Yukarıda, *Kant*'tan ıktibâsla, zikrettiğimiz maddelerin başında üçüncü, yanî aklın sınırlarının ortaya çıkarılması gelmektedir. Aklın hudutları bilginin de sınırlarını tayîn etmektedir de ondan. Bunu söylerken *Kant*'ın metafizikteki Kopernik devrimine yeniden atıfta bulunmak gerekir. "Kant", diyor José *Ortega y Gasset* (1883 – 1955), "gerçeklik, şeyler, dünya nedir diye sormuyor. Buna karşılık gerçekliğin, şeylerin, dünyanın bilinebilirliklerini sorguluyor. Dimâğ, bir yanda kendikendisiyle uğraşırken öte taraftan gerçekliğe arkasından dolanıp erişir... Gerçekliğin bütün sorunlarını köktenci gözüpeklikle metafizikten çekip çıkarmıştır. Önemli olan bilmek değil de, bildiğimi biliyormuyum bakalım?"[168]

İmdi, karşılaşılabilir şeylerin sınırları varmıdır, sorusuna sırt çeviren *Kant*, metafiziğin merkez sorunu olan aklın hudutlarının tayînini, araştırmanın odağına çekmiştir. Şey tek başına anlam taşımaz. Şey anlamlanarak varolanlaşır. Anlamlandırma mercii akıl olduğundan, onun imkânları ile gücünün sınırları bilgininkileri de tayîn eder. Sonuçta, bilginin kaynakları ile sınırlarının belirlenmesi, metafiziğin kapsamından 'bilgi öğretisi'nin; her türlü bilginin olabilir ve yararlı kullanılışı, 'kullanılır (pratik) akl'ın konusudurlar.

Kant'ın "*Salt Aklın Eleştirisi*" teorik felsefenin teşrihi olmasına karşılık, "*Kullanılır Aklın Eleştirisi*" kullanılır/pratik olanınkine ilişkindir. "*Kullanılır Aklın Eleştirisi*" ahlâk felsefesine zemin hazırlar. Onun ilkelerini, yolunu, yordamını tesbit eder. Haddizâtında bütün bir felsefe-bilim sisteminin, *Kant*'ın indinde, nihâî gâyesi ahlâkın dokusunu örmektir. Zirâ içgüdü yoksunu insan, ancak ahlâk çerçevesinde davranıp eyler. İşte José *Ortega y Gasset*'in görüşü uyarınca "*Kant*'ın mantığı ile metafiziği ahlâka akarlar. Bunsuz onları anlamak mümkün değil. İmdi, ahlâk, varlığa dair felsefe olmayıp nasıl varolmak gerektiğine ilişkindir. Ölümsüz klasik gelenek, şeyler arasında vakûr ve haysiyet sâhibi olanları bulmak üzre yola koyulmuştur. Mezkûr gelenek uyarınca olması gerekenin kuvvesi olandadır. Ahlâk düşüncesi de mantıkta yahut metafizikte gizlenmiş güç şeklinde bulunmaktadır. *Kant*, bahsi geçen anlayışı ters yüz ederek kullanılır aklın, teorik olana önceliği ile üstünlüğünü ilân etmiştir. Peki, bu ne demek? Ona gelinceye değin akıl ile teori anlamdaş olarak benimsenmişlerdir. Teoriyse, temâşa şeklinde kabul görmüştür. Teorik olan akıl, gerçeklik etrâfında dönüp durmuştur... Başka bir ifâdeyle, gerçeklik örnek olup akıl onun sûreti olmuştur. Gerçekliğin dışında yahut ötesinde bulunmayan akıl, yasa ile kuralları akıldışı

[167] Immanuel *Kant*, bkz: Rudolf *Eisler*: A.g.yer.
[168] José *Ortega y Gasset*: "*Triptico*...", 69.s.

(Isp aracional) yahut aklaykırı (iracional) merciden almaktadır. Geleneğin akışını değiştiren *Kant*'tır. Eşsiz bir yüreklilik örneği sergileyip özen dolu bir tavırla aklın, nefis bir temâşadan başka bir şey olmadığını bildirmiştir. Esâs söylemek istediği, kendine kendini nesne kılamadığından, aklın, haddizâtında aklaykırı olduğudur. Akıl, temellerine ilişkin yasayı kendinden edinmektedir... Bilgi, gerçekliğin, ayna misâli, edilgin yansısı olmaktan ziyâde, bir inşâadır. Avâmın gerçeklik dediği, anlamsız ve yalnızca maddî kargaşadır. Bu anlamsız maddî kargaşa, akıl tarafından inşâa olunup evrenin yapısı hâline sokulur. Şimdiye değin böylesi bir köklü yapı değişikliğine tanık olmadığımızı sanıyorum... Seyreden akıl, inşâa ediciye; varlığın felsefesiyse, olması gereken felsefeye dönüşmüştür. Bilmek, kopya çekmek olmayıp tersine bildirmektir. Nesne, anlamagücünü yöneteceğine zihin, nesneyi biçimlemektedir. *Eflâtun*'a bakarsak, filosof, bir *filotheamon*dan, demekki temâşa dostu olmaktan başka bir şey değildir. *Kant*'ın nazarında düşünme, doğanın yasa koyucusudur. Bilmek, görmek değil, sormaktır. Sukût hâlindeki hakîkat, onda buyruğa dönüşmüştür. *Kant*, temâşayı seven biz Akdenizlileri, sorarak sorgulayarak şaşkına çevirmiştir. Nasıl düşünmeliyim ki, tefekkürüm varlıkla uyuşsun? Gerçeklik nasıl olmalı ki, bilgi yahut bilinç, demekki 'ben' mümkün olsun?.. *Eflâtun*, İskitlerden *thümos*la (θυμος), yanî 'yaşama gücü'yle donanmış, atılgan insanlar şeklinde bahsetmiştir... İmdi Kant devrimiyle böyle yeni bir insan tipi temâyüz etmiştir. Avrupa, varlığını tarihin bu yeni ilkesine borçludur: Kişisel irâde, evren ile devlet karşısında özerk, bağımsız olma duyuşu... Evvelce evrenle uyuşmak zorunlu görülürken, *Kant*'ın etkisiyle özne, artık evrenin ıslâhına soyunmuştur... O Germen esini nerede kendini duyurmuşsa, orada etkinlik, devingenlik ile irâde tohumları filiz verir olmuşlardır. Âtıl hendeseden (geometria) gayrı bir şey olmayan Descartes fiziğinin yerine *Leibniz*, gücü, kuvveti, hamle ile hareketi ikâme etmiştir. Gerçeklik şey olmayıp atılımdır. *Kant*'ın bağrında güne güneşe kavuşan tohum gibi, çılgın *Fichte*, hucuma çağrı çıkarmıştır: Macera, yiğitce atılganlık, girişkenlik; kısaca *Tathandlung*[169]... İşte buna Viking felsefesi diyorum."[170]

Çağımızın büyük Ispanyol filosofu *Ortega y Gasset*'in harikuleâde tarzda yansıttığı üzre, *Kant*, ister istemez doğup büyüdüğü yurt coğrafyasının millî–maşerî duyuşu, kendi deyişiyle söylersek, tasavvurgücü (Anschauung) esâsından kalkarak inşâa ettiği metafizik–mantık–ahlâk sistemi çerçevesinde evrensel geçerliliği olan insanşumûl hakîkatları yakalayıp bizlere yansıttığını görüyoruz. Şu var ki, bidâyetteki mezkûr duyuş, git gide silinip yitmiyor. Evrensel geçerli insanşumûl, yanî transsendental hakîkatların ifâdelerini buldukları felsefe-bilim

[169] *Ortega*'nın Ispanyolcada karşılığını veremediği Almancaya mahsûs *Tathandlung* deyimini, olağanüstü dolanbaçlı bir biçimde Türkceleştirirsek; 'eyleme geçme irâdesinin izhârı, dışavurumu' diyebiliriz.

[170] José *Ortega y Gasset*: "*Triptico*...", 99 – 102.syflr

sisteminde, öncelikle de ahlâkî doğruların gündeme taşındıkları düzlemde o duyuş, alttan alta kendini hâlâ duyuragitmektedir. İşte bu menbadan, *Ortega*'nın da işâret ettiği üzre, birer felsefe ile dünyagörüşü geleneği fışkıracaktır: Alman idealismi ile romantikliği. Tabiî, yukarıki alıntılarımızda esâs ilgi çekici husus, *Kant*ınkinden ziyâdesiyle farklı tarih – coğrafya belirlenimlerince şartlanmış bir *Ortega*'nın, filosofumuz ile onun inşâa etmiş olduğu sistemin gerisinde yatan söz konusu duyuşu kuyumcu rakîkliğiyle gün ışığına çıkarışıdır. Bir yanda Akdenizin gölgeye bile zor müsâmaha eder parlak ziyâsı —ışıklar diyârı— ortalığı düzleştirici sığlığa boğarken; öbür tarafta Kuzeyin, bu arada Doğu Prusyanın puslu bataklıklarla bezenmiş dondurucu yellerinin kol gezdiği mutedil kıvrımlı soğuk çayırlar ile karla kaplı kara ormanlarında bi'nebze ışığa can atan karasevdâlı ruhları, dimâğları, esrârengîz gölge oyunlarının sırrını çözmekle meşğûldürler. Işıklar diyârının kendiliğinden yol yordam gösteren aydınlığı ile ısıtıcı sıcaklığına doğan kişi, genellikle, fıtrattan iyimserdir. Öyle olan biriçin her attığı adımı sorgulama ihtiyâcı zuhûr etmeyip gerek doğayla gerekse diğer kişilerle ortak paydalar her çeşit sorgulamalardan ârî tabiî telakkî olunur. Buna karşılık gölge – ışık oyunlarının yaygınlaşıp doğa şartlarının zorladığı vasatlarda olağan duyu uzuvlarının yol bulup bilâhare almakta yetersiz kaldıkları görülür. Böyle durumlarda eldeki fizik–fizyolojik imkânlarla çözülemeyen bilmecelerin hâlli ve tehlikelerin göğüslenebilmesiçin henüz fazlaca denenmemiş yeni bir kapı çalınır. Bu fizik–fiziyolojiötesi kapı, dimâğdan başkası değildir. Onun kâh gösterdiği, kâh oluşturduğu ortak paydalar, transsendental hakîkatlardır. Bu, tabiî, bir günden öbürüne becerilecek, başarılabilinecek iş değil. Çok uzun bir süreci gerektirir. Toplumda çağlar boyu basitten karmaşığa doğru tırmanış gösteren ihtiyâçları karşılama çabaları ile denemelerinin maşerî şuurda/bilinçte bıraktıkları muazzam bir 'tortu' vardır. Düşlere varana değin maddî, manevî, fikrî tüm yaşantıların 'arkaplan'ı sözünü ettiğimiz 'tortu'dur. Her birey, toplumunun bu maşerî şuur tortusuna doğar, onun içinde büyüyüp inkişâf eder. 'Tortu'dan neşet edip bilincinde olduğumuz unsurlar inançlarımızı teşkîl eder. Belli bir topluma biçim verip onu yaşatan inançların heyetimecmuâsıysa onun kültürüdür. İşte söz konusu inançlar sâyesinde kendimizi, yakın ile uzak çevremizi tanıyabildiğimizce toplumdaşlarımıza da bağlanırız. Maşerî şuur/bilinç tortusunun yapıtaşlarının en azından bir bölümü —coğrafya, iklim, ısı, yerşekilleri ile dirim–beşer (Fr bioanthropologique), yanî kavim yahut ırk özellikleri, yağış düzeni, toprak yapısı ile geçim şartları gibi— maddî menşeli olabilir. Fakat 'tortu'dan zuhûr eden unsurların değerlendirilip işlenişi maneviyât sahasındandır. Böyle olmasa, benzer şartlar altında yaşayagelmiş toplumlar, canlı topluluklarda gördüğümüz gibi, birbirlerinin aynısı olurlardı. Oysa toplumlar psikososyal farklılıklar gösterdikleri gibi, bireyler arasında da nefsî/psişik ayırımlar vardır. Bu psikososyal ile psişik farklılıklardan toplumsal ile bireysel özellikler ortaya çıkmıştır. Bireyler

arasındaki farklılıklara rağmen, maşerî şuur/bilinç arkaplanı ile bunun eğitim ile medeniyet seviyesindeki kültürü taşıyan toplumlarda görülen öğretim yoluyla kişilerde hâl, hareket, giyiniş, yeme–içme, tehlikelere ve meydan okumalara gösterilen tepkiler itibâriyle ortak görünümlü özelliklerle karşılaşılır. Zorlayıcı, sert, amansız coğrafya, yerşekilleri ile iklim şartlarında yaşayanlar, tedbirli, dikkatli, işbirliği ile imeceye ağırlık veren mücâdeleci, ama aynı zamanda çoğunlukla içe dönük kimselerdir. Tedbirli, itidâlli ve dikkatli olmak zorunluluğunu duyan, durmadan değişen duyular ile duygulara öncelik tanımayıp sezgi ile aklı baş tâcı kılar. Burada duygular dahî, duyumlamalardan ziyâde düşünmeye köklerini uzatırlar. Şu bildirdiklerimizin belirgin örneklerini Alman[171] ile Rus[172] şiirlerinde bile görebiliriz.[173] Hiçbir özge şiir —ve onun 'kardeş'i musikî— geleneğinde görülmemiş raddede ikisi felsefî düşüncelerin ağırlığını taşır.

Ortega y Gasset, dikkatten asla kaçmaması gereken olağanüstü önemli bir hususa parmak basmıştır. Önemine binâen dediğine dönüp yeniden göz atalım: "... *Eflâtun*'a bakarsak, filosof, bir *filotheamon*dan, demekki temâşa dostu olmaktan başka bir şey değildir... Kant devrimiyle ... yeni bir insan tipi temâyüz etmiştir. Avrupa, varlığını tarihin bu yeni ilkesine borçludur: Kişisel irâde, evren ile devlet karşısında özerk, bağımsız olma duyuşu..." Görüldüğü gibi Karl *Marx*'ın filosofa yüklediği özgörevin (L missio) taşıyıcısı ve bayrakdarı *Kant*'tan başkası değildir —"filosoflar şimdiye değin dünyayı değişik biçimlerde yorumlamakla yetinmiş, bundan böyle gereken, onu değiştirmeleridir."[174]

(9)Duygular infilâkının bedîî ifâdesi olan şiirin —ve musikînin— yanısıra, felsefe, hâkimi ve sözcüsü olduğu medeniyetin bütün köşe bucağına siner. Nitekim, *Aristoteles*, M.Ö. Dördüncü yüzyıl Yunanında felsefe (–bilimi) kurum ve gelenek olarak oluşturduktan sonra o tarihe değin topluluklar, toplumlar ile devletler arasında kavga tarzında görülegelmiş kaba beden kuvvetine dayalı kanlı çatışmalar,[175] bahis konusu çağdan itibâren savaşa dönüşmüştür. Akla dayanılarak savaşmak maksadıyla talim terbiye görmüş erkeklere asker denil-

[171] Anılan geleneğin başta gelen temsilcileri: Johann Wolfgang von *Goethe* (1749 – 1832), Johann Christoph Friedrich von *Schiller* (1759 – 1805), Johann Christian Friedrich *Hölderlin* (1770 – 1843), Friedrich Freiherr von Hardenberg/*Novalis* (1772 – 1801).

[172] Aleksandr Sergeyeviç *Puşkin* (1799 – 1837), Mikhail *Lermontov* (1814 – 1841), Fyodor Mikhayloviç *Dostoyevski* (1821 – 1881), Kont Lev Nikolayeviç *Tolstoy* (1828 – 1910), Sergey Aleksandroviç *Yesenin* (1895 – 1925), Vladimir Vladimiroviç *Mayakovski* (1893 – 1930), Yevgeni *Yevtuşenko* (1933 – 1992) örneklerini zikredebiliriz.

[173] Sözünü ettiğimiz gelenekten bir *Novalis*'e yahut bir Johann Sebastian *Bach*'a (1685 – 1750) tropiklerin günlük güneşlik boğucu rutubetli sıcak bir öğle vaktinde tahammül edilebilinirmi?

[174] "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern" —Karl *Marx*: "*Thesen über Feuerbach*", MEW, 3.cilt, 533. s

[175] Bunların, biçimce, elbette kansız, çok küçük çapta son örnekleriyle otuz yıl öncesine değin Türkiyede bellibaşlı şehirlerin mahalle çocukları yahut gençleri arasındaki kavgalarda karşılaşmak mümkündü.

miştir. Kaba beden kuvveti yoluyla kavga eden savaşçı yerini askere bırakmıştır. Belli sayıya erişmiş asker topluluğunaysa ordu adı verilmiştir.

Aklın belirleyip yönelttiği hâl, hareket tarzlarına eylem diyoruz. Aklın, hâl, hareket ile davranışı biçimleme gayreti ahlâktır. Onun biçimleyici ile yönlendirici çabaları çerçevesinde bulunulan davranışlarda gelişigüzel hâl harekete yer yoktur; böyle bir şey hoş görülmez. Felsefîleşmiş medeniyetin insanı hem birey hem de toplum düzlemlerinde zapturapt (Fr discipline) altında davranıp hareket eder. Zapturapt altında hareket etmenin, eylemenin doruğunu asker yaşayışında görürüz. İster savaş, ister barış zamanında olsun askerden kurulu ordu, teşkilâtlaşmışlığın en üstün raddesini temsil eder. Hele muharebeye sevkolunan bir orduda bedenî, maddî ile manevî her merhale tasarlanır, nizâm ile intizâma sokulur. Burada bildirilenin açık ifâdesini *Aristoteles*'in öğrencisi *Büyük İskender*'in (Μέγας Αλέξανδρος [Megas Aleksandros[176]]: 356 – 323) ordusu ile yürüttüğü savaşlarda gözlemlemek kâbildir. Gördüğü felsefe öğrenimi sonucunda *İskender*'in askerlerinin talim ile terbiyesi de; girdiği muharebelerin tasarlanışı ile ordusunun savaş düzeni gereğince tertiplenişi de, hep aklın biçimleştirici ilkeleri ile kuralları doğrultusunda olmuştur. Aklın biçimleştirici ilkeleri ile kuralları doğrultusunda ordunun yahut herhangi bir askerî birliğin kısa vadeli savaş tertibine *tactique*, uzun vadeli, geniş çaplı, soyut olanınaysa *stratégie* denmiştir.

Nasıl *Muallimievvel*'in öğrencisi *İskender*, felsefî —*Kant*'ın deyişiyle transsendental— aklın çizdiği çerçevede, adına ordu dediğimiz, döğüşmeyi becerecek tarzda eğitilip öğrenim görmüş erkeklerden teşkil olmuş üstün teşkilâtlı savaş kuvveti fikri ve fiiliyle tarih sahnesine çıkmışsa, benzer olay, Kant felsefesini toplum ile devlet hayatında kılavuz ihdâs eden *Büyük* (*II.*) *Frederik*'in Prusya Almanyasında da olagelmiştir. Adı anılan millet, bundan böyle askerin talim terbiyesi, donatılması ile ordu düzeni ve savaşma sanatı konusunda örnek oluşturacaktır. Nihâyet, askerlik ile savaşma sanatı üstüne felsefe binâsı inşâa edecek kişi, Prusyalı asker–filosof Carl *von Clausewitz*'tir (1780 – 1831). General *von Clausewitz*, yurtdaşı *Kant*'tan hareketle "*Vom Kriege*" başlıklı anıtlık eserinde bir askerî bilgi teorisi geliştirmiştir. Nasıl, doğa —canlı–olmayanlar ile canlılar (bitkiler ile hayvanlar) âlemleri gibi— sınıflanıyorsa, savaş da benzeri biçimde muharebelere ayırılır. *Von Clausewitz*, savaşma sanatının genel yahut, *Kant*ca söylersek, transsendental ilkeleri ile kurallarını belirlemiştir. Ona kalırsa, teoriyi meydana getiren değişik parçalar ile bunların unsurlarının geçerakca olup olmadıklarının sınanacağı zemin, muharebedir. Bu, teorinin kullanıma (Fr pratique) tebdil olunduğu kesimdir. Savaşma sanatının felsefesinde kendisinden hareket edilen zemin,

[176] Yunancada *Aleksandros* adı, iki sözden oluşmuştur: *Aleks* (püskürtme, koruma, savunma) ile *andros* (erkek). Bu durumda birleşik söz olarak *Aleksandros*, 'erleri, kişileri koruyan' yahut 'yenilmez' anlamına gelmektedir.

muharebe olmakla birlikte, filosof yahut teorici oraya çakılıp kalamaz. Muharebe, kendinden hareket edilen cüzî unsur olduğu kadar, zorunlulukla oluşturulmuş tümelin (stratégie) gerisin geriye yöneltildiği nihâî hedeftir (tactique).

Sonuçta felsefesini kurmağa dek savaşma hünerini hayatının sıklet merkezi kılmış toplum yahut millet, bunun etkisini zihniyeti ile ahlâkında yaşamağa koyulur. Böyle bir milleti oluşturan bireylerin ziyâdesiyle göze çarpan özellikleri, mahrem ile alenî ve öznel ile nesnel olanların titizce ayırdedilmeleri, dakiklik, sözüne güvenilirlik ve sıkıdüzendir (discipline). Bu ve benzeri, öyleki ahlâk özelliklerinin hiçbiri, dirimsel kalıtım (Fr hérédité biotique) verisi olmayıp görülen terbiyenin eseridir. Tabîî, bunları edinmeğe, üstlenmeğe yatkınlık derecelerinin, dirim faaliyetleriyle (fonctions biotiques) yakından ilintili olduklarını çağımızda dirim bilimleri (sciences biologiques) bizlere bildirmektedirler. Bu, günümüzde böyle olmakla birlikte, *Kant*, insana, öncelikle de onun dimâğına mahsûs olayların muhtemel dirim kökenlerinin bulunup bulunmadığını sorup sorgulamamıştır.[177]

(10) *Kant*'ın hareket noktası, insan gerçekliğidir. Bunun iki ana vechesi bulunur. Biri, 'dirim-nefs'ken (bio-psychique), öbürü de 'nefs-bilgi'dir (psycho-cognitif). *Kant*'ın eğildiği, odaklandığı insanın, bugün *psycho-cognitif* denilen, gerçekliğidir. *Psycho-cognitif*, yanî nefs-bilgi gerçekliği de duyumlama – duygulanma – düşünme üçlüsünün bütünlüğüdür. Şu var ki *Kant*, nefs (psychique) işleyişi zeminine çakılıp kalmamıştır.

Nefs-beden (psycho-somatique) itibâriyle insan, bireydir. Nefsi ile bedeni ve buna bağlı olarak duyuları ile duyguları bakımından bireyler arasındaki farklılıklar, göreliliklere zemin hazırlar. *Kant*'ın gâyesi, nefs işleyişleri aracılığıyla onları aşıp mantığı temellendirmek ve buradan bilgi sorununu da çözerek ahlâkı belirlemektir. Her üç merci, demekki mantık, bilgi ile ahlâk, olay ile nefse, sonuçta duyular ile duygulara aşkındır. Düşünmeyi ve bu sürecin semeresi düşünceyi akıl, mantık yoluyla inşâa edip bunlara çekidüzen verirken, ahlâkla da düşüncenin yanında duyguları denetleyip dizginler. Duygu ile düşüncenin harekete çevrilmesi eylemdir. Madem mantık ile ahlâk, duygu ile düşünceyi tayîn ediyor, öyleyse eylemin de belirleyicisidirler. Şu durumda insan hareketi, ahlâkî ve mantıkîdir. Nitekim hareketin ahlâkî ve mantıkî olanına eylem denilir. Nihâyet fikir karışıklığını önlemek bâbından, mantıkî, mantıklı; ahlâkî de ahlâklı demek değil. İnsanın her duygusu, düşüncesi, hâl ile hareketi, davranışı, çalışması mantıkî ve ahlâkî olmasına karşılık, mantıklı ve ahlâklı olmayabilir. Mantık ile ahlâk bağlamında yaşayıp davranmakla birlikte kişi, ömür boyu süreklice ahlâk

[177] Kant düşüncesi bağlamında bilginin dirime esâslandırılmasının mümkün olup olmadığını ve felsefebilimce gerekip gerekmediğini sorguladığımız çalışmaya bkz: "*Biological Foundations of A Priori Cognitive Faculties*", Part Three, 81. – 93.syflr; "*A New System of Philosophy-Science from the Biological Standpoint*".

ile mantık hatâları işlemekten geri durmaz.

(11) John *Locke* (1632 – 1704) başta olmak üzre, İngiliz deneycilerine *Kant*'ın eleştirisi de zâten, olaylar ile bunların yol açtığı duyuları aşkın, onlardan bağımsız gerçekliklerin bulunmadığı zannı ile iddiasıdır. David *Hume* (1711 – 1776), ruhun da bilimin de varolmadıklarını kanıtladığına inanıyordu. Dimâğımızın fikirlerden meydana geldiği, bunların da izlenimlerin karmaşık şebekesinden başka bir şey olmadıkları kanısındaydı. Ona kalırsa, kesinlik diye bir şey yok. Her şey her ân değişir duyulardan, günümüzdeki deyişle, duyu verilerinden ibârettir. Süzülerek işlenmiş karmaşık fikirler bile duyu uzantısıdır. Bunlar, maddî–nefsî etkileşmeler yoluyla algılaşıp işlemleştikten sonra fikirleşirler. Sonuçta, her çeşit ve seviyedeki bilgi, duyulardan neşet ettiğine ve bunlar süreklice değişebildiklerine göre, kesin, kalıcı sağın hakîkat bilgisinden (İng knowledge of truth) bahsetmek saçmalamaktır. Duyuların aktarıp bildirmediği bir şeyden söz edemeyiz. Madem duyuların bildirmediğinden söz açmak saçmalamaktır, o hâlde hakîkattan dem vurmak abesle iştigâldir.

Herakleitos ve özellikle *Eflâtun*'dan beri tanıdığımız 'iki katlı dünya anlayışı' 'tekli'ye, yanî hakîkat gerçekliğe indirgenmiştir. Gerçi *Hume*, 'tek katlı dünya anlayışı'nda ilk değil. Evvelce *Parmenides* dahî tek katlı anlayışın savunucusu olmuştur. Ancak, onun 'tek katlı dünya'sında ikâmet eden hakîkattır. Gerçekliğin, *Parmenides*'in indinde kıymetiharbiyesi yok. Gündeme yeniden çıkışı *Eflâtun*dadır. Daha sonraları *Eflâtun*'u, farklı bağlamlarda dahî olsa, teyid edecekler, gerek şeriatları gerekse mistik felsefeleriyle Hırıstıyanlık ile Müslümanlıktır: Dünya ile ahîret.

Oranca gerçekliğin, hakîkata ağır bastığı merci, Aristoteles felsefe-bilim sistemidir. Manevî–dinî âlem anlayışını terkedeyazan odur. Terki, tarihî çığır olarak pekiştirip keskinleştirense *Hume*'dur. Bu cümleden olmak üzre, felsefe-bilimi, manevî âlemin doğrudan ifâdesi efsâne ile dinden, *Aristoteles*'ten sonra, tam kurumsal anlamda ayırıp bağımsız kılan *Hume*'da olaylar~ ile duyularüstü hakîkatın insana yönelik anlatımı demek olan ahlâkı ve onun en üst seviyeden araştırılıp uygulanışı anlamındaki bilgeliği aramak boşunadır, beyhûdedir. *Aristoteles*'in nezdinde bağrında aklıselîm ile iffeti barındıran ahlâk, bireyi mutlu kılma sanatıdır. Dini iyiden iyiye geride bırakan *Hume*, *Aristoteles*'in tersine, ahlâkın bağrında yatan iffeti dahî artık kaale almaz. Onun ahlâkı nefs öğretileriyle, siyâset ve iktisâtla iç içe olup ana hedefi toplum ile devlet düzenini sağlama bağlamaktır. Thomas *Hobbes*'un (1588 – 1679) da etkisiyle devlet düzeni yoksa, insanın insana, daha doğrusu beşerin beşere kurt kesildiği kanâatındadır. Şu durumda ahlâk, *Hume*'un nazarında, devlet düzeni çerçevesinde teşkilâtlanan insanın mezkûr nizâma ayak uydurması etkinliğidir. Bunu insana kazandıran eğitim ile öğretimdir. Bu son zikrettiğimiz ikili, nefsi nizâm intizâma sokan etkinliklerdir. *Hume*'un indinde algılar ile izlenimleri

ayarlayıp beden faaliyetlerini düzenleyen işleyiş nefstir. İlahî–manevî varlık ruh ile dirimsel bünyeye akraba kabul olunan nefs arasında görülegelinmiş ayırım *Hume*'un nezdinde ortadan kalkmıştır. Başka bir deyişle ruh, ilahî ihsân olmaktan çıkınca, geriye, beden gibi, dünya menşeli nefs kalmıştır.

Genelde İngiliz deneycilerinin, özellikle de David *Hume* etkisiyle felsefe-bilim, kendini bidâyette doğuran annesi bilgeliğe sırt çevirmiş, beyni durumundaki metafiziği hasım ilân etmiş, bilimlere mesâfe koymuştur. İki bin küsûr yıllık felsefe-bilim, tedricen felsefe ile bilime bölünecek. Çift şeritli yöntembilgisinde (méthodologie) tümevarış ile çözümleme/analiz, yolun aşağı yukarı tamamını kaplar hâle gelmişlerdir. Tümdengeliş ile birleştirim/sentez, hani neredeyse hakaret mesâbesinde telakkî edilir olmuşlardır.

David *Hume*, sonuçta bir medeniyet inşâa filosofudur. İngiliz-Yahudî diye adlandırdığımız çağdaş medeniyetin bilâhare ideoloji denilecek felsefî arkaplanının tasarımcısıdır. Tarihte ilk defa din ilkeleri ile kurallarından esinlenip etkilenmeksizin oluşturulmuş tam teşekküllü mezkûr felsefe-bilim sisteminden hayatın bütün köşe bucağına müdâhale eder bir düzen türetilmiştir: İdeoloji. İlk ideoloji 'Hürriyetciliğ'in (Libéralisme) felsefî dokusu çok gevşek dokunmuş ve müphem olup müellifi de, kendisinin ardısıra dünyaya gözlerini açıp günümüze değin hükmünü icrâ edegelmiş Sermâyeciliğinki gibi, öncelikle David *Hume*dur. Hürriyetcilikte *Hume*'un yanında Charles-Louis de Secondat Baron de *Montesquieu* (1689 – 1755), François Marie Arouet *Voltaire* (1694 – 1778) ile Jean-Jacques *Rousseau* (1712 – 1778) gibi, Yeniçağ aydınlanmacı Fransız filosoflarını; Hür sermâyecilik bahsindeyse, kendinden önce John *Locke*, hemen sonrasındaysa Adam *Smith*'i (1723 – 1790) anmak lazım gelir.

(12) Bütün bu saydılarımızın yanısıra *Hume*, *Kant*'ı dogmacı uykularından uyandırdığı iddiasıyla da ün salmıştır. Peki, söz konusu iddianın kaynağı neresidir? *Kant*'ın kendisi: "Açıkca itirâf ediyorum; hatırlıyorum da; David *Hume*, yıllar önce, dogmacı uyuklayışımı (Alm Schlummer) kesip (unterbrach) spekulativ felsefe sahasındaki araştırmalarımda beni bambaşka yönlere sevketmiştir. *Hume*'un ortaya koyduğuna farklı bir veche kazandırmağa çalıştım. Nitekim, zihnin, şeyler arasında kurduğu neden – etki bağıntısını artık tamamıyla metafiziğin görev alanından sayar olmuşumdur. Haddizâtında metafizik bu iş için vardır ..."[178]

Hume'un, neden – etki bağıntısı hususundaki uyarıcı etkisi Kant düşüncesinde devrim yapmıştır. *Hume*'un, bağıntının doğa olaylarına içkin olmadığını bildirmesi, *Kant*'ta geniş çaplı, derinlemesine işleyen bir yeniden değerlendirme çabasına yol açmıştır. Sonuçta, sâdece neden – etki bağıntısı bakımından değil, ama olayların heytiumûmunu dikkate aldığımızda, hiçbirinin tabiatına, yanî kendi deyişiyle söylersek, *Ding an sich*ine vâkıf olamayacağımız kanısına varmıştır. Vâkıf olamayız;

[178] "*Prolegomena*", III 7f.

zirâ dışımızdadırlar. Dışımızdakilerden duyular aracılığıyla etkileniriz. Duyular aracılığıyla etkilendiğimiz dışımızdakilerin özüne nufuz edemeyiz.

İmdi, buraya dek düşünceleri *Hume*unkilerle örtüşmektedir. Buradan itibârense, *Kant*'ı bir başına kalmış görüyoruz. Olaylardan, demekki dışımızdakilerden gelen duyu verilerinin, yanî üstümüzde bıraktıkları etkilerin algılanıp izlenimleş/tiril/meleri gelişigüzel, kendi deyişiyle, *rapsodisch* olmaz. Daha önce bildirdiğimiz üzre ve metafiziğin konusu olan duyarlılık – zihin – akıl kuralları ile yasaları uyarınca biçimlenirler. Duyu verilerinin etkileri fizik–fizyolojik–psişik çerçevede bireysel, böylelikle değişkendirler. Duyu verilerinin yarattıkları etkiler, tecrübeye kaynaklık etmekle birlikte, onun kendisi değildirler.

Kant, tecrübeden kaynaklanmayan, tersine, ondan bağımsızca anlaşılıp duyu verilerinin yarattıkları etkilerin anlamlandırılmasını mümkün kılan on iki adet kavramdan bahseder. Mezkûr kavramlara kategorya demiştir. Kategoryalar yoluyla değerlendirilen etkilerden insanlara ortak olacak anlamlar ortaya çıkar. İşte şu son bildirdiklerimizden kalkarak kategoryalara 'anlamlandırma şablonları' desek, *Kant*'ın deyimimize itirâz edeceğini sanmıyoruz. Anlamlandırma şablonlarımızın bağlamında düşünüp aldığımız etkileri değerlendiriyor, sonuçta düşünceler üretiyoruz. Nihâyet düşünce üretebilirliğimizin sınırı bilgimizinkini de tayîn eder. Yoksa olaylarınkini değil.

(13) Duyarlılık – zihin – akıl kuralları ile yasalarına bağlı düşünme, sıkıdüzen (discipline) görünümünü sunar. Sıkıdüzenli düşünme, evvelemîrde tutarlı olup duygusal arkalı öznel mülâhazalara, dolayısıyla da göreliliğe cevâz vermez. Sıkıdüzenli düşünen, düşüncelerinden neşet edip onların denetiminde kalan hâl ile hareketlerini de düzenler. Böylece düşünceleri ve eylemleriyle topyekûn sıkıdüzenli kişi olur. Öyle olan, vakûr kimsedir.

Sıkıdüzenli düşünüp eyleyen vakûr ahlâk kişisine benzer biçimde felsefîleşmiş medeniyette de hayat, bütün vecheleriyle, nizâm intizâma bağlanmıştır. Böyle bir medeniyetin felsefe yapıları gündemden düştükleri nisbette mezkûr nizâm intizâm da çözülüp çöker; yerini tertipsizlik ile karışıklığa bırakır. Bunun âşîkâr örneğini Türk tarihinde görebiliriz.

Toplumun gündelik yaşama kültürü tabanından felsefîleşmiş medeniyet — Karl *Marx*'ın deyşiyle— üstyapılarına dek uzanan değerler, kıymet hükümleri ve bunlarla örülü dokuların bireylere yayılıp yedirilmeleri eğitim ve bunun biçimleştirilmiş türevi olan öğretim aracılığıyladır.

"İnsandan söz açıldığında, haddizâtında bahis konusu olan bireydir. Ne var ki insanın doğal eğilimi toplumsallaşmaktır (vergesellschaften). O, ancak toplumsallaşmayla ayakta kalabileceğini sezinler."[179] "Toplumsallığa tabiat-

[179] *"Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"* (*"Dünya Vatandaşlığı Fikrine yönelik Evrensel Tarih"*), dördüncü bölüm, IV/9.

ları icâbı eğilimli olan insanlar, eğitim ile öğretimin ortaklaştırıcı özelliğiyle milletleşirler."[180]

"Yetiştirilmesi, eğitilmesi gereken biricik yaratık insandır. Eğitimden ne anladığımıza gelince: Bakım, geçinme gibi zorunlu beklentilerin karşılanması, sıkıdüzen (Zucht), teorik ile uygulamaya yönelik bilgilenme...

İnsanı hayvandan ayıran ana kıstas, sıkıdüzendir. Hayvan, ayakta kalmakçin muhtâc olduğu kudret içgüdülerindedir. Dışında yabancı bir akıl, onun bütün ihtiyâçlarını karşılamıştır. Buna karşılık insana öz akıl gerek. İçgüdüden yoksun olup davranışlarını tek başına tasarlamak zorundadır. Ne var ki dünyaya ham geldiğinden, bunu hemen beceremez. Bundan dolayı ona bunun nasıl yapılması gerektiği öğretilir. İnsan türü, tabiatına gizlenmiş bütün melekeleri peyderpey gün ışığına çıkarma çabasını göstermeli. Sonuçta her nesil, kendinden sonrakini eğitip yetiştirir... Güdülerinin zorlamasıyla kişiyi insanlığından sapmaktan alıkoyan baş etken, sıkıdüzendir. İmdi, sıkıdüzen, sâdece olumsuz bir etken olup denklemin olumlu tarafını öğretim – öğrenim teşkil eder. Kişinin, insanlığını duyumlaması, haddini bilmekle başlar. Bunun, eğitimle kişinin bilincine işlenmesi ve bu minvâlde yaşaması, sıkıdüzendir. Haddini bilerek yaşayan, insanlığın genelgeçer yasalarına kendini tâbî kılmış sayılır. Böyle yaşamağı beceremeyense, vahşetin kucağına düşmüş demektir."[181]

İnsan, öteki bütün canlılar gibi, temelde dirimli olmakla birlikte, onu asıl belirleyen akıl varlığı oluşudur. Bu vechesiyle o, eşsiz, benzersiz, biriciktir. "Onun melekeleri ile istidâtları tümüyle (vollkommen) türünde saklı durup tarih boyunca tedricen tezâhür etmektedirler."[182] İnsanda sakladığı serveti tarih, zamanla gün ışığına çıkarır. Kültür olayları (Kulturerscheinungen) insana mahsûs kuvvelerin, tarih sürecindeki tezâhürleridir. Bunlar, toplumun yaşadığı coğrafya, yerşekli, iklim, su, besin, şartları çerçevesinde belirip biçimlenirler. Belirlenip biçimlenmelerinde her nice, az önce de zikredildiği üzre, fizik etkenler etkiliyseler dahî, son çözümlemede, *Kant*'a kalırsa, doğadışı salt düşünce sahası, yanî *numenon* hüküm verici mercidir.[183]

Spekulativ aklın alanı *numenon*, insanî değerlerin 'imâlâthâne'sidir. Başta ahlâk olmak üzre, bütün kavramlar ve bunlardan meydana gelme yapılar, *numenon* mamûludur. Tecrübeye konu olanların dışında inanç yapılarının nesnel geçerliliğini yahut doğruluğunu ölçmenin imkânı yok. Artık, akla uydukları ölçüde geçerli yahut doğru addolunurlar.

[180] "*Kritik der Urteilskraft*" ("*Yargıgücünün Eleştirisi*"), §9 (II 56); §60 (II 216).
[181] "*Über Pädagogik*" ("*Eğitim bilgisine dair*"), "*Einleitung*" ("*Giriş*"), VIII 193f.
[182] "*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*", Abs 2; Satz (VI 6f).
[183] Bkz: I. *Kant*: "*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*" ("*İnsanlık Tarihinin Muhtemel Başlangıcı*"), VI 54f

(14) Aklın gerekli ve uygun gördüğü harekette bulunmağa *Kant*, irâde diyor. Aklın taleplerine uyup uymamakta ve harekete geçip geçmemekte kişi, insanlık zâtı itibâriyle, hürdür. Haddizâtında insana mahsûs hürlük ile irâde iç içe olup birbirlerini şart koşarlar. İrâdeden farklı olarak isteme yahut istek insana has değil.[184] Bunu birçok hayvan türüyle paylaşır.

Tecrübeye sürülebilir, özge ifâdeyle, deneylenebilir cinsten inançlar, varsayımdırlar. Bizleri böylesi inançlara sevkeden âmil, doğrulanır yahut yanlışlanabilir türden cevap bekler sorulardır. Geçerliliği yahut doğruluğu deneyle kanıtlanan varsayım, bilgiye dönüşür. Bilimlerse, varsayım çeşidinden inançlarla iş görürler. Bunlar, süreklice sınanıp denenmeğe açıktırlar. *Kant*'ın indinde kanıtlanıp gerekçelenebilir cinsten cevap bekleyen sorular felsefe-bilimde geçerlidirler. Tersine, kanıtlanıp gerekçelenemez inançları gündeme getirir inançlar felsefe-bilimin gündemine giremezler. Şu da var ki sözünü ettiklerimiz tâlî inançlardır. Asıl yaşatan, hayatî önemi hâîz olanlar başkadırlar. Bunların nesnelce deneylenebilirlikleri yok. Bu yüzden bilimlerde yer almazlar. Ne var ki bahsettiğimiz çeşit inançlar ile bilgi arasında *Kant*'a göre, çelişki yahut çatışma yoktur, olamaz. "Zirâ" diyor, "salt inançlar, deneylenebilir olaylar dünyasına ait bilgileri de bunların atıfta bulundukları biçimleri de aşkındırlar. Salt inançlar, aklın gereksediği tahminler (Einschätzung) ile vargörmelerdir (Vermutung). Tam da, teorik bilginin sınırlanışıyla, aklın, kullanılır/pratik alana doğru açılımı mümkün olur." Bilindiği üzre, kullanılır alanla *Kant*'ın kastettiği ahlâktır. Görüldüğü gibi, ahlâk, dışımızda görünen doğa olaylarından bağımsızdır. Ahlâkın orada hiçbir sûrette karşılığı bulunmaz. Nitekim, "inanca yer açabilmekçin bilgiyi ibdâl etmem gerekmiştir."[185] O hâlde bilme ile ahlâkca, dolayısıyla dince inanma arasında mantıkca bağ bulunmadığından, çelişki yahut çatışmadan da bahsolunamaz. Mantıkca din görünürlükler ile bunların oluşturduğu bütünlük demek olan doğayı açıklamakla yükümlü bilgi taşımaz. Niye taşısın ki? Olay yahut varolan zâten ortada değilmi? Gören göze nasıl olsa görünmüyormu? Hz *Muhammet* (570 – 632), "gördüğüme inanır, görmediğimi *Allah*a havâle ederim" diyor. İsterseniz, cümleyi şöyle değişikliğe uğratalım: "Gördüğümü, demekki tanıtladığımı bilir, görmediğime, tanıtlayamadığıma inanırım!" Ancak, kötü felsefecilerin yahut hatâlı filosofların elinde salt ile varsayımlaştırılabilir inançlar karıştırılmışlardır: Çatışkılar (Antinomie). Çağdaş ideolojiler bahsi geçen mantık rezilliğine rağbet etmekte yarışmışlardır.

(15) "Salt dinî inanç" ki, buna Türkcede 'imân' diyoruz, "herkesin doğruluğuna emîn olduğu akıl inancıdır. Buna karşılık, vakıaları esâs alan tarihî inanç, etkisini alabildiğine yayamaz... Çünkü onun iknâ kâbiliyeti zaman ile zemîne

[184] Bkz: I. *Kant*: "*Fortschritte der Metaphysik*" ("*Metafizikte İlerilemeler*"), 2.Abt, 2.Stadium.

[185] "*Kritik der reinen Vernunft*" ("*Salt Aklın Eleştirisi*"), "*Vorrede zur zweiten Auflage*" ("*İkinci Baskıya Önsöz*"), I 37 – Rc32

göre değişir. Bütün vahiyler, akıl olmayıp tarihî inançlardır..."[186] Vahiyle bildirileni akıl, ahlâk yasalarına tahvîl eder. İşte bu hususta *Kant* ile *Farabî* (870 – 950) arasında dikkate değer koşutluğun bulunduğunu tesbît ediyoruz. İkisi de, Tanrı elçilerine nâzil olmuş vahiylerden velî–hakîmlerin, zamanla filosofların da, akla dayalı tefsîriyle ahlâk ilkeleri ile kurallarının türe/til/diğini öne sürmüştür. *Kant*, daha da ileri giderek, esâsında, akıl yoluyla vahiyden her aklı başında kimsenin gerekli dersleri çıkarabileceğini, ille de bilgeye yahut filosofa ihtiyâç duyulmayabileceğini bildirmiştir.[187] Her ne hâlse, burada önemli olan, dinin, ahlâka kaynaklık ile öncülük ettiği hususunun ıkrâr ve izhârıdır. Şu durumda din nedir? *Kant*'ın cevabı: "İlahî öğretilerin dile getirilmesidir". Ne var ki ilahî öğretiler, ilahiyâtcıları ilgilendirirler. Vahiyin, böylelikle de dinin, haddizâtında her birimizi ilgilendirir yönü, ödevlerimize ilişkin Tanrı buyruklarıdır. Öznelce idrâk ettiğim buyrukların haddizâtında öznelerüstü vechesi bulunur. Öznellik bağlamında ayırımsız bütün insanlara yönelik öznelerüstü kullanılır/pratik bağlayıcılığı bulunan yasa mesâbesindeki buyruklara *Kant*, düstûr demiştir.[188] Tanrı ile ölümsüzlük fikirleri, ahlâk yasasının esâsı, söz konusu düstûrun da hikmeti-sebebidir. Tanrı ile ölümsüzlük fikirlerinin bulunmadığı vasatta ahlâkı ve onun temel taşları yahut en üst kıstasları demek olan düstûrları aramak beyhûdedir.[189] Düstûru ahlâkın temel yasası şeklinde tarîf ederek birinciyi bahsi geçen ikincinin içleminde görüyoruz. Aynı zamanda ahlâkı da düstûr aracılığıyla tarîf ediyoruz. Şöyle ki: Ahlâk düstûrlaştırılmış örftür. Yeri gelmişken belirtelim: Felsefeye konu olan örf (Fr la morale) değil, ahlâktır (Y→Fr éthique). Örf, çağdan çağa, toplumdan topluma değişiklik gösteren bireysel ile toplumsal hâl, hareket, davranma, eyleme ile konuşma kuralları, tertip ile düzenleridir. Örf, yerle sınırlıdır, yereldir. Örfte heyecân, çoşkunluk, sevinç, sevgi, nefret, kin, öç, korku, cesâret v.s. duygular, düşünceyle iç içe ifâdesini bulur. Buna karşılık, ahlâk, genel, öyleki evrensel, aklî, biçimselleştirilmiş, sistemli kıstaslar koyar. Felsefenin de bir kolu olan ahlâk, bir bakıma, örflere teori olur; daha da yerinde bir ifâdeyle, biçimsel yapı, sistem şeklinde anlaşılabilinir. Ahlâkın bulunduğu ortamda kapsadığı örf/ler, ona bakılarak biçimlenip düzenlenir/ler. Ahlâk çerçevesinde tanzîm olmuş örflerde yer alan yaptırım gücüyle mücehhez biçimselleştirilmiş kurallara kanun denmiştir. Benzer sorun alanlarına ilişkin kanunlarsa, hukuku teşkil ederler. Bizâtihî ahlâkın yaptırım gücüyle mücehhez kuralları yoktur. Bundan ötürü ilkelerden kalkan ahlâk kurallarından oluş/turul/muş öbeklere kanun yerine, yasa

[186] "*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*" ("*Katışıksız Aklın Sınırlarında Din*"), 3.St, 1.Abt. V (IV 117 – 122).

[187] Bkz: I. *Kant*: "*Streit der Fakultäten*" ("*Fakülteler arasında Çekişme*"), 1.Abs, II.Anh.

[188] Bkz: I. *Kant*: "*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*", ("*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*") 1.Abs, 1.Anm (III 19).

[189] Bkz: I. *Kant*: "*Kritik der reinen Vernunft*", "*transzendentale Methodenlehre*", 2.Hauptstück, 2.Abs (I 672 – Rc 824f); ayrıca bkz: "*Streit der Fakultäten*", 1.Abs, II. Anh. Zur erläuterung I (V 4, 77f).

denir. Öncelikle doğa bilimi yasaları bakımından ve kavramları tekanlamlılığa yaklaştırmağa gayret sarfeden tarîf hüneri (technique) itibâriyle ahlâkın ve ona dayanılarak meydana getirilen hukukun, matematik arkalı doğa bilimiyle biçim benzerliği vardır. Nihâyet bilimdeki formülün ahlâktaki mukâbili de düstûrdur. Tabîî, nice tekanlamlılı kılınmağa çalışılırsa çalışılsın ahlâk kavramlarına duyguların sızması önlenemez. Değilmi ki, ahlâk, insanın etine kemiğine sinmiş bir yapı, öyleyse onun ana belirleyicilerinden duyguların, özellikle şemsiyesi altındak yer alan örf/ler/e sızıp karışması mukadderdir.

Akıl, mantık ve ahlâkla doğal bütünlük oluşturur. Üçünün doğası ortaktır. Hırıstıyanlıktaki ata – oğul – ruhulkuddus teslisi gibi bir şey. Akıl, kâh kendi olarak, kâh mantık, kâh ahlâk kisvesi altında tecellî ve tezâhür edebiliyor. O, icâbında, doğru, düzgün, tıkız ve tutarlı düşünme süreçlerini en geniş ve genel anlamda yöneten, kuralları vazeden 'mantık' olurken, yerine göre de dar ve özgül tarzda onları yönlendirip hayata eylem yoluyla intikâl ettiren 'ahlâk' kılığında görünebilir. Mantık, düşünme zincirinin tutarlı ve bağıntılı gidişinden —'gidimli (Fr discursif) düşünüş— sorumluyken ahlâk da, onun, insanı gerek birey gerekse toplum varlığı olarak yaşatmasını sağlamakla yükümlüdür. Her ikisinin temine çaba harcadığı 'doğru düşünme'dir. Mantığın yanısıra ahlâk, bir yanda düşünme süreçlerini kendi koyduğu kurallar çerçevesinde sevk ve idâre ederken, öte tarafta bunların eyleme nasıl dönüştüklerini denetler. Mantığın, 'düşünme minderi'nin dışına taşmadan bunu sağlamaktaki kıstası kanıtlamayken —salt biçimsellik—, ahlâk, duyguları yardıma ve takviyeye çağırır. Mantık, ahlâka oranla buyrukcu olup esneme payı bırakmaz, istisnâî hâl tanımaz. Ahlâksa, ilahî vahiye yaklaştığı nisbette buyrukcu kesilir: Derin ahlâk, ki, bundan kastettiğimiz vicdân ile niyettir. Nitekim ahlâk ırmağının, din ana mecraına karıştığı mevki 'niyet' vicdânın son durağı olup bunun da dışlaşması demek olan eylemle görünür ahlâk ortaya çıkar. Ahlâk, mantığa benzer biçimde düşünmenin gidişini, yürüyüşünü, yönlenişini, çizdiği 'kırmızı hat'la etkileyip belirler. Mezkûr kırmızı hatlar, neyi, nereye dek düşünebileceğimize ve nelerden, nice ve ne zamana değin kâm almağa mezûn olduğumuzu tayîn ederler. Bir bakıma icâzet ruhsatı, bir başka açıdan bakıldıktaysa, yol haritasını andırmaktadırlar. Buna örnek diye anne–baba ile oğul yahut kızlar veya erkek ile kız kardeşler; aynı cinsiyete mensûp kişiler arasında cinsî münâsebet yasağını zikredebiliriz. Sâdece Firavun ailelerinde değil, kadîm devirlerde çok küçük nüfusa sâhip, bu yüzden eşleşme seçenekleri, böylelikle de üreme imkânları ziyâdesiyle kısıtlı bütün oymak ile boylarda benzeri cinsî ilişki alışkanlıkları, öyleki geleneği yürürlükteydi. Bu bahsettiğimiz olayların dirimsel–kalıtsal nedenlerden ötürü arzettikleri döldöşe yönelik ölümcül tehlikelere, anhası minhası, elli, bilemediniz altmış yıldır çağdaş canlılar bilimi aracılığıyla muttaliyiz. Din yasağının zâten, çağdaş bilimin gerekçeleriyle uzaktan yakından ilgisi ilişiği yok. Gerek Yahudîlik ile Hırıstıyanlıkta gerekse Müslümanlıktaki

katî yasağın sebebi ve kaynağı, tabîî ki, canlılar bilimi olmayıp *Kitabımu-kaddes* ile *Kurân*dır. İkisinin zaman ile mekânca uzanmadığı yahut niyet itibâriyle girmediği gönüller, çağlar ile yörelerde, Mısır firavun ailesinde gördüğümüz gibi, pekâlâ ebeveyn – evlât, kız – erkek kardeşler; Eskiçağ Yunanında, İlkçağ İranında ve daha birçok başka yerde rastlandığı üzre, aynı cinsiyete mensûp bireyler arasında cinsî ilişki rahatlıkla kurulmuş, kimse de bunun sapıklık olduğundan bahsetmemiştir.

Bahsi geçen kırmızı çizgilere tecâvüz, kişiyi dince günâhkâr kılarken ahlâkca ayıp durumuna düşürür. Tektanrılı vahiy dinine değin taammüden cürüm, aile yahut oymak mensûplarına karşı işlenmemişse, cezalandırılma bir yana, icâbıhâlinde mükâfatlandırılabiliniyordu. Zirâ kandaş bireylerden oluşmuş topluluk dışından gelen, insandan sayılmıyor. Kandaşlığı aşkın evrensel insan tasavvurunu gündeme getirip yerleştiren Hinduluk, Burkancılık çeşidinden cihânşumûl ile Yahudîlik–Hıristıyanlık–Müslümanlık cinsinden tektanrılı vahiy dinleridir. Eylemler ile davranışların —hukuk— bile ötesinde, niyetten —itikât— hareketle din, kişiyi sorgulayıp sorumlu tutar. Böylece hukuk, insanı kanuna tâbî kılmasına karşılık, 'sahîh niyet' (L intentio recta) esâslı ahlâk, meşruluğun menbaıdır. Sonuc olarak dinin 'günâh' dediğine ahlâk 'ayp', hukuksa 'yasak' demekte olup üçü arasında gözden kaçırılmayacak kadar belirgin uzvî bir bağ var: Dinde 'şartsız buyruğ'un (*Kant*'ın *kategorischer Imperativ*) çiğnenmesi 'günâh'→ ahlâka göre, kötü niyet (suiniyet) besleyip utanılası davranışta bulunmak 'ayp'→ hukukta yasağı delmek, yanî kanuna aykırı davranmak 'suç'. "*Kâmûsu Fransevî*"sinde "şeran izdivâçları câiz olmayan akrabânın birleşmesi" şeklinde *Şemseddîn Sâmî* efendinin (1850 – 1904) tarîf ettiği *inceste* dince günâh, ahlâkca ayp, hukukca yasak. Benzeri birçok şey, sözgelişi insan eti yemek husunda da, söyleyebiliriz. Bizler nasıl sığır, davar, tavuk, balık etlerini tüketiyorsak, Borneo'nun Dayakları ile Sumatra'nın Batakları elli yıl, Yeni Zelanda'nın Maorileri ise seksen, yüz yıl öncesine değin özge topluluktan olanların etini, öyle, kemâliafiyetle mideye indiren yamyamlardı. Kültür yoksunu değildiler. Bal gibi, tam teşekkül kültür hayatı olan topluluklardı. Ama bunlar, bambaşka türden kültürlerdi. Kapısını penceresini evrenselliğe açmış insanşumûl dinleri yoktu. Dünyaları yaşadıkları mıntıkadan, insanlıkları oymaklarından ibâretti. Her kültür ve bilâhare medeniyet —onguncu, putcu, çok~ yahut tektanrılı, farketmez— din tarafından kurulup belirlenmiştir. Tek istisnâ Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyeti. Din, kültürün mimârı olunca, aklın nereden nemalandığını anlamak da artık zor olmasa gerek. Beşerin insanlaşması kültürleşme–toplumlaşma–akıllanma koşut/paralel güzergâh sonucudur. Aynı yolun üç şeridi! Aklın, toplumsallaşmış bireye ve toplum hayatına tuttuğu ışık, ahlâktır, demiştik. Akıl, sonuçta dinden kazandığı temel belirlenimi mensûbu bireye aşılayarak ahlâk kisvesinde aktarır, onu biçimler. Peki, bu durumda akıl, kültürün sesi soluğu çıkmaz emîrerimidir?

Beşer aklı anne rahminden dünyaya adım atarken kuvvedir. Öz belirlenimi doğrultusunda kültür, mezkûr kuvvede saklıduran hazineyi açığa çıkarıp fiilleştirir. Anne rahminden kuvve hâlinde çıkan beşer aklı, ortam kültürüne göre, insan aklına dönüşerek fiillik kazanır. Ortam kültürüm aklımla birlikte adâlet, iffet, namus duyuşlarımı, güzellik ile çirkinlik algılayışlarımı belirler. Medeniyetleşmemiş, özellikle de felsefeleşmiş medeniyet kılıfına girmemiş kültürlerin insanları, doğrusu *Hegel* özde haklı, kendileri ile çevrelerini algılayışlarında, tarih süreci bâbında durağan kalmış; doğal çevre ile kültür ortamının verdiğiyle yetinmişlerdir. Onların bahsi geçen tavrı, tabîî ki, Sufînin bilinçli yetinişi, yanî elini eteğini dünya nimetlerinden çekişiyle asla karıştırılmamalı.

(16) Düstûrların (Maxime) dökümü:Fransızcaya *maxime* olarak geçen Latince sıfat *maxima*nın isim hâli *maximus*, aslında 'en büyük' demektir. Mantık asıllı bu ıstılâh, Fransızcada ahlâkî bir anlam edinerek bilâhare en üstün yaşama kuralı, kişisel davranış ile irâde ilkesi manâlarına gelir olmuştur. Ahlâkî anlamda ilk defa Fransız ahlâk filosofları François *de La Rochefoucauld* (1613 – 1680) ile Luc *de Clapiers*, *marquis de Vauvenargues* (1715 – 1747) tarafından kullanılmıştır. *Kant* da bunu onlardan ıktibâs etmiştir. *Kant*'tan sonra 1840ta basılmış eserine "*Maximen und Reflexionen*" ("*Düstûrlar ile Teemmüller*") başlığını seçen *Goethe* mezkûr ıstılâha başvurmuştur.

Ahlâkta öncelikle düstûrlaştırılan adâlet fikridir. Biçimsel olarak kullanılır aklın alanından olan adâlet, insanın hem kendisiyle hem de ötekilerle kurduğu, kurabileceği bilumûm ilişkilerin 'istinât duvarı'dır. Öyleki ahlâkın bir diğer dayanağı 'ödev' duyuşunun da boşandırıcısıdır. Giderek, adâleti sâdece bana ve başka insanlara değil, ama yaratılmışların tümüne uygulamak 'ödevim'dir. Böylelikle adâlet, insan teki ve toplumu için olduğunca dünya ile doğaya da şâmil olup ahlâkın temel yasası hâlini almıştır. Temel yasanın hülâsasını da *Kant* şöyle çıkarmıştır:

1- "Öyle davran ki, davranışının temel kuralıymışcasına (düstûru), irâdenle o genel doğa yasası olsun!"[190]

Ödevin aslı esâsı, kişinin kendi beni ile dışındakilere âdil olmasıdır. Değişmez ölçüye, görelilik kabul etmez yasaya uygun davranmasıdır; şöyle ki:

2- "Ödev, yasa saygısından doğan bir davranış zorunluluğudur."[191] İfâdenin çözümlemeli/analitik açılımıysa,

3- "öyle davran ki, hem kendinin hem de başkalarının kişiliğinde insanlık haysiyetine dâima saygı gösteresin; ve aynı zamanda kişiyi amac addedip onu

[190] "Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte" —"*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*", 56.s, (4: 421/89).

[191] "Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz" -"*Kritik der praktischen Vernunft*", IV/400

hiçbir vakit yalınkat arac olarak kullanmayasın" düstûrudur.[192]

Ödev, âdil olmak; âdil davranmaksa; bu, bir irâdenin ifâdesidir:

4- "...irâdeni izhâr edebileceğin öyle bir kural uyarınca davran ki, sonuçta o, genelgeçer bir yasa değerini kazanabilsin;"[193] ve devâmla:

5- "Öyle davran ki, irâdenin temel kuralı (düstûru) aynı zamanda hep geçerli kalacak yasalılığın ilkesi de olabilsin."

Nihâyet Kant felsefe-bilim sisteminin merâk ve hayâlgücü kaynaklı bütün mümkün —fizik – metafizik – ahlâk— gerekçelerinin özünü özetini bir vecîze çarpıcılığı ve güzelliğindeki şu önermede bulabiliriz:

6- "Nice sıklık ve süreklilikle düşünülürse, dimâğı hep yeniden ve dahî artan hayranlık ve huşûuyla kaplayan iki husus vardır: Üstümdeki yıldızlı gökkubbe ile içimdeki ahlâk yasası."[194]

(17) "Din, Allah saygısını insanın ahlâk duyuşuna yerleştiren inançlar bütünüdür. Küfür, bahsi geçen saygının duyulmaması, inkârı durumudur. Salt dinî inancın, genelgeçerlilik iddiası vardır. Ahlâkî inanc ifâdelerininse zorunlu bağlayıcılığı bulunur ve onlar *a priori* bilinmeğe müsâittirler..."[195]

*Allah*ın, insandan bekledikleri, haddizâtında kişinin kendine karşı ödevleridir. O, elbette kendisiçin insandan bir şey beklemez. Aksi tadîrde muhtâc olurdu ki, bu da, tanrılık fikriyle uyuşmaz bağdaşmaz.[196]

Tanrı fikri —ve inancı—, *Kant*'ın felsefesinde olduğu kadar yaşamasında da sıklet merkezidir. Dünyayı ve kendimizi Tanrısız tasavvur edemeyeceğimizi öne sürmüştür. Felsefede, Tanrı, aklın nihâî temerküzüdür. Tanrının kendisi akılötesidir. Akıl, *Tanrı*da başlar, insanda devâm eder. Kaynağın ne ve nasıl olduğunu öğrenip bilmek imkânsızdır; şu hâlde metafiziğin sınırlarını aşar. Ancak, aklın, insandaki tezâhürlerinden kalkılarak, bunlar, Tanrıya yansıtılabilinir —: İnsanbiçimcilik (anthropomorphisme). Filvakî, din, kullanılır/pratik hayatta insanbiçimci tarzların dışında, ülküleştirildiği (idéalisé) üzre salt soyut usullerle yaşanmaz, yaşanamaz.

Tanrı, akılötesi olmakla kalmayıp aklıaşkındır da. Şu durumda akıl yoluyla kavranıp anlaşılamaz. Zirâ aklın transsendental yasalarını belirleyen mantık ilkeleri ile kuralları Ona uygulanamazlar —: O, aynı ânda her durumda ve

[192] "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" —"*Kritik der praktischen Vernunft*" ("*Kullanılır Aklın Eleştirisi*"), V/30.

[193] "*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*", b.g.y.

[194] "Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir..." —"*Kritik der praktischen Vernunft*", 193.s.

[195] B.g.e, V 4, 93.

[196] Bkz: I. *Kant*: "*Metaphysik der Sitten*", *Beschluß*, III 352ff.

şeyde hazır ve nâzırdır.[197] Buradan, Onun, hem her hem de bir yerde aynı ânda bulunduğu anlamını çıkarımlıyoruz ki; bunun da, mantıkla bağdaştırılabilir yanı yoktur.[198] Bu yüzden *O*, akledilemez ve hattâ düşünülemez; duygulanılır, vicdân sesine kulak verilir. Duygulanmayı sağlayacak unsurlar veya malzemeyse kişiye eğitimle kazandırılır.

Tanrının gerek varlığı gerekse varlığının hikmetisebebi —"Ens realissimum"—, bütün kanıtlama ihtiyâçları ile imkânlarını aşar. *O*, mantıkca, ne ısbatlanabilir ne de çürütülebilinir.[199] Sâdece vardır. Varolduğuna hem teorik hem de kullanılır/pratik akıl marifetiyle inanılır.[200]

Tanrı yoksa, varlık da olamaz —: "Grund aller Dinge."[201] Ne var ki Tanrı inancı tek başına yetmez. Tanrıyı insana tanıtan; hem kendine, hem türdeşlerine, buyruk ile talîmât kisvesinde, davranma ile eyleme 'reçete'sini kişiye sunan, mahreci ile izhâr ettiği kudret itibâriyle, *transsendent* anlamda, demekki kesinlikle dünya menşeli ve insan elinden çıkma olduğuna ilişkin bir zannın zihinde uyanmaması zorunluluğuna dayalı, aşkınlık fikrinin mahsûlü nizâm, yanî din, Tanrı inancının tatbîk zemînini tesviye edip hazırlar. Bu bakımdan insanın yaşamasıçin kaçınılmaz bir zorunluluktur. Öyleki, "din olmadan insan mutlanamaz."[202]

Sonuçta şu husus ortaya çıkıyor: Din olmadan *Tanrı* da duyumlanamaz/hissedilemez. Çünkü Tanrı ilkin sezilip üstünde düşünülebilecek dünyada yahut evrende dolaylı dahî olsa örnekleyebileceğimiz varlık değildir. *O*, kendini her bireye vicdân yoluyla, insanlığaysa vahiy aracılığıyla beyân eder. Din, yetişen çocuk ile gence ilahî beyânı —vicdân ile vahiyi— nerede, nasıl bulabileceğini öğretir —: eğitim. Sonuçta Tanrı aklın değil, gönlün hükümranlık sahasındadır. *O*, düşünülüp bilinebilirliklerden olmayıp sâdece, az önce bildirdiklerimizi tekrarlamak bahâsına, duyumlanabilir/hissedilebilir.

Tarihî inançlar değişir. Farklı çağlarda toplumların değişik dinleri olmuştur. Bunların öğretileri ile ibâdet şekilleri farklı olsa da, mümînlerine vakî ödev

[197] "Andolsun, insanı Biz yarattık, nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz; Biz ona şahdamarından da yakınız" —*Kaf* (16)

[198] Bkz: I. *Kant*: "*Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*" ("*Doğal İlahiyât ile Ahlâk İlkelerinin Açık seçikliği üstüne Araştırmalar*"), 4.Btr §1 V1, 142.

[199] Bkz: I. *Kant*: "*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration Gottes*" ("*Tanrı Isbatının Tek Mümkün Kanıtı*"), 3.Abt 4f VI 121ff.

[200] Burada *Kant*'ın olağanüstü çarpraşık gidiş – gelişli ifâdelerle bildirdiğinin —bkz: "*Kritik der reinen Vernunft*", *transzendentale Dialektik*, 2B, 3H 3 - 7—, hülâsasını çıkardık.

[201] *Kant*'ın zikrettiğimiz görüşüne Rus yazarı Fyodor Mikhailoviç *Dostoyevski* (1821 – 1881), "Allah yoksa her şey mubâh" ("*Karamazov Kardeşler*"de *İvan*'ın) cümlesiyle arka çıkmıştır. Jean-Paul *Sartre*'a (1905 – 1980) kalırsa, bu cümle, Varoluşculuğun esin kaynağını oluşturmuştur.

[202] "Es ist unmöglich, daß ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde." Cümlenin bedîî hârikulâdeliğine hayran kalmamak eldemi!... —Nachlassbände (AA 14 - 19), §19&20.

nitelikli talepler hemen hep aynı kalmıştır.[203] Filhakîka "yasa koyucu ilahî akıl, bizimkiyle bağlantılı olup en üstün sistem birliğini ifâde eder. O, yasa koyucu aklın menşei menbaıdır."[204] İnsanın kendini bağladığı ahlâk ile bunun tedvîn (Fr codifié) edilmiş türevi ile uzantısı hukuk kurallarının, yanî kanunların da doğada vargördüğümüz yasaların da ilk baş belirleyici akıl (L&Y intellectus archetypus) *Tanrı*nınkisidir.[205] Nihâyet *Kant*'tan esinlenerek şöyle bir sav ileri sürmek yanlış olmasa gerek: Âleme 'düşünme–anlama–anlamlandırma–gücü' bakımından bir silseleimerâtip, bir sıradüzeni hâkimdir. Âlemi aşkın makamda, zikrolunan gücün yaratıcısı ve aynı zamanda tümcü (Y→Fr holiste) uygulayanı 'ilahî akıl' 'oturmak'tadır. Onun âlemde, deyişimiz yerindeyse, 'halîfe'si gidimli (Fr discursif) işleyen 'insan aklı'dır. Bu, bir yandan, kendi hesabına çalışıp üretirken (*numenon*); öte yandada olay (*fainomenon*) çıkışlı duyuları değerlendirip anlamlandırarak algıları türeten 'zihn'i yönlendirir, yönetir, gözetim altında tutar.

Hülâsa: Âlemin yaratılış gâyesi ile şahikası insan olup onun da sıklet merkezi akıldır. Akıl varlığı insanın özden hür oluşunun âşîkâr tezâhürü kendini inşâa etmesidir. İnsanın kendini inşâa etme çabasının ürününeyse ahlâk diyoruz. İşte, âlemin, gerek işleyişi gerekse gâyesi bakımından, özü özeti.

(18) Sonuçta, bir dirim varlığı olarak beşeri insan kılan keyfiyetin akıl olduğunu öne süren *Kant*, onun ışığında felsefeyi bilimle[206] birarada yeniden inşâa etmiştir. Bu, *Aristoteles*'ten sonra birlikli, bütünlüklü sistem olarak felsefe-bilimin ikinci inşâası olup ilkinden daha sıkıca örülü, daha tıkız bir yapı görünümünü arzetmektedir. Görünüşüne bakarak kurduğu sistemi *Kant*, "mimârî yapı" şeklinde nitelemiştir. Kendisini doğuran annesi bilgeliği de yeniden felsefeye baş tâcı kılmıştır. Sisteminin beyni metafizik olup felsefenin, bilimle izdivâcını tâzelemiştir. Ahlâkın ilahiyâttaki menbaını felsefeye akıtıp verimlendiren bilgeliği layık olduğu oruna oturtmakla kalmayıp artık devrini kapatmış olduğu sanılan bilgece bir ömür sürmüştür. *Kant*, bilgelik ile felsefeyi kişiliğinde mezcetmiş; bu cümleden olmak üzre, özü ile sözünü çakıştırarak taşradan anlayışsız bakışlarla olayı süzenlere inanılmaz gibi gelen insicâmlı bir hayatın açık, âşîkâr örneğini sunmuştur. Bu insicâmlı hayatın temel taşları, iffet, vakâr, haysiyet, sıkıdüzen ve nihâyet dürüstlüktür —: Yalandan nefret. Aklın çizdiği meşrûuluk sınırlarının dışına taşmamak kaydıyla,[207] dini, daha önce belirttiğimiz üzre,

[203] Bkz: I. *Kant*: "*Zum ewigen Frieden*" ("*Ebedî Barışa*"), 2.Abs, 1.Zusatz, 4 Anm, VI 147.

[204] "*Kritik der reinen Vernunft*", *transzendentale Dialektik*, Anh zur Endabsicht V (1585 – Rc731f).

[205] Bkz: I. *Kant*: "*Prolegomena*", §53 Anm III 113.

[206] *Aristoteles*'ten farklı olarak *Kant*, sistemini canlılar âleminin araştırılması üstüne değil de, canlı-olmayanların incelenmesi, demekki klasik mekanik —Newton mekaniği— esâsına dayanarak kurmuştur. Yine de, resmen adını koymamış olmakla birlikte, yeni dirimbilim/biyoloji felsefesinin kurucusu olarak *Kant*'ı anmak yanlış olmasa gerek
—bkz: "*Kritik der Urteilskraft*" ("*Yargıgücünün Eleştirisi*"), II. Kısım.

[207] Aklı bulandırır aşırılık ile mübâlağaya kaçan her çeşit dinî yahut dindışı kurum, tören, ibâdet çoşkun-

metafizik ile ahlâka esâs kılmıştır. Öncelikle bu sebeple bilâhare sisteminden ideoloji/ler türetilememiştir. Hâlbuki böylesine dallı budaklı tam teşekküllü bir felsefe-bilim sistemi, ilk bakışta, ideoloji fideliği olmağa, meselâ bir *Hume*'un yahut *Marx*ınkine oranla, daha elverişli gözükmektedir. Fakat *Kant*, öne sürdüğü onlarca ana fikirden yahut savdan birinin bile dogmalaştırılmasına *Eflâtun*vârî 'dialektik ip canbazlığı'yla —: Eleştiricilik (Fr Criticisme)— set çekmiştir. Düşüncelerinden yahut savlarından hiçbiri, felsefeye taban tabana zıt bir tutumla, sözümona mutlak hakîkatın temsilcisi olma cürretini göstermemiştir.

(19) *Tanrı* nedir, nasıldır? David *Hume*'da baş timsâlini gördüğümüz üzre, toplum düzenini temellendirmeğe yarar bir 'korkuluk' değil. *Kant*, *O*nu hakîkat, hakîkî varlık şeklinde telâkkî etmektedir. *Numenon* âleminden olan ahlâkın birinci dereceden üreticisidir. Lâkin tek varolma sebebi bu değil. *Tanrı* sâyesinde âlem (All), anlam–değer bütünlüğünü ifâde eder. Bundan da önemlisi, hayatı noktalayan ân, ölümdür. Hayvan, ölüm olayı gelip çattığında bunu duyumlar/hisseder. İnsansa öğrenir. Kafatasına saplanıp yerleşmiş, yerinden oynamayan mermi parçası misâli ölüm kavramı ömrü boyunca zihninin bir köşesinde ne vakit harekete geçeceği bilinmeksizin kıpırtısız öyle durur. Olaydan ziyâde kavram olarak ölüm, hangi çağda yaşarsa yaşasın, hangi kültüre mensûb olursa olsun insanın *tragedya*sıdır. Genelde din, ama özellikle —*Allah* manâsında— Tanrı, mutlak anlamsızlık, yanî hiçlik bâbında, ölümün, dolayısıyla da *tragedya*nın iptâli ümidini taşır. *İsâ*'nın ölümden sonraki dirilişi (OrL resurrectio) ile *Kurân*da ebedî hayat müjdesi, dediklerimizin belgesidir. Ümit gibi, *Tanrı* da düşünülmez; olsa olsa duyulur. Bu bakımdan *Tanrı*yı mantık çerçevesinde kalarak düşünüp akletmek imkânsızdır. O, kendini elçileri aracılığıyla duyurmuştur: Vahiy. Bununla tebliğ olunan düşünülemez aklıaşkın (Fr transrationel) imân dediğimiz inanç, mantıkca yargılanıp yorumlanmaz. Düşünmeden ya kabul edilir ya da reddolunur. Vahiyin başlangıç ilkeleri, yanî imânın şartı, altı ilke meselâ, düşünmeye konu kılınsa, ne olur? Tecrübede karşılıkları bulunabilir, mantıkca kanıtları keşfedilebilirmi? Keşfedilse, aklım, *Tanrı*nınkiyle aşık atar duruma gelirdi. Gelse, *Tanrı* tanrılığını vasfını yitirirdi. Felsefî anlamda düşünülen, doğrulanıp yanlışlanır, dolayısıyla da şüpheye konu kılınır cinstendir. Oysa imân şüpheden münezzehtir. Bu bakımdan Vahiyle —ve Hadîsle— bildirilen, bilgi vasfını taşımaz. Bilgiyi nasıl olsa görünüşler dünyasından derliyoruz. İmdi Vahiy, ansiklopedi değildir. İnsana görünüşlerdışı âlemi, yanî *Tanrı*yı, ruhu ve ahlâkın baş ilkelerini tebliğ eden Vahiyin iç tertibi aklî (İng rational) olmayıp makûldur (reasonable). *Kant* da zâten "aklın sınırlarında din"den kastettiği, 'makûlluğun sınırlarındaki din'dir.

luğu ile heyâcınını —: Serhoşluk—; samimîlikten yoksun davranışı, hâl ile hareketi, eylemi —: Sahtecilik— şiddetle yermiştir. Rusyada Lev *Tolstoy*'la ilgili olarak söylenen, *Kant* için de geçerlidir: "Kilisesiz Hırıstıyan!"

Vahiyin içeriğini araştırıp inceleme yöntemiyse şeriattır. Şeriat yoluyla Vahiyi ele alıp ondan sonuçlar çıkarmaysa, yeniden akılyürütmeyi gündeme getirir: Kelâm ile fıkıh. Vahiyin yanında, kişinin gönlünde muhatab olduğu ilahî hitâp da, vicdândır. İmdi, din, heyetiumûmuyla akıl, böylece felsefe —metafizik— sınırlarının ötesindedir. Bu 'öte' bir inanç–seziş–duyuş konusudur. Dini kişi eğitim aracılığıyla edinir. Sezgi kudretine mazhar olmuş kişi 'öteler'e kulac atma kâbiliyetiyle donanmıştır: *Mevlânâ* gibi sufî; *Itrî* yahut *Bach* gibi 'mutasavvuf' sanatcı.

(20) Onsekizinci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan ve David *Hume*'da (1711 – 1776) tepe noktasına erişen Aydınlanmacılıkla felsefede eleştirme tutumu, kurulu düşünce düzenlerini berhava etme eğilimini göstermiştir. David *Hume*'un "*Treatise of Human Nature*"unun birinci kitabının sonlarında —263. – 274.syflr— kaçınılmaz bunalıma işâret edilmektedir. Akıl ile imân arasındaki çatışma. Akıl, kişinin karşılaştığı veya karşılaşabileceği bütün sorunları çözmeğe yatkın ve yönelik anahtarsa, bu durumda onun sorulara gerekçe göstererek kanıtlamalı cevaplama gücü karşısında temellendirme sıkıntısı duymaksızın inanma etkinliğinin gereği nedir? Tecrübe yoluyla tanıştığım akıl ancak 'ben'dedir. 'Ben'de öznel tecrübeden tanıdığım aklın, 'sen'de de, 'o'nda da v.s. bulunduğunu bildirmek inanc ifâdesinden başka bir şey değil. Şu durumda inancı ayrac içine alıyorsam, içkin yaşantısına[208] vâkıf olmadığım 'sen'de, 'o'nda... aklın bulunduğunu neye dayanarak bildirebilirim? Peki, bu gidişin sonu nereye varır? Tekbenciliğe (Fr solipsisme), giderek de hiççiliğe (nihilisme)! *Eflâtun* ile *Aristoteles* gibi, *Kant* da tekbencilik ile hiççiliğe olağanüstü tepkilidir. *Kant*, çâreyi, Aydınlanmacılığın tetiklediği eleştiriciliği bastırmakta —: Dogmacılık— değil, eleştirmekte[209] bulmuştur. Yine *Aristoteles*'te olduğu üzre, *Kant* da, aklî gerekçeler zincirini alabildiğince gerisin geriye götürülemeyip makûl bir noktada durulması gereğini duymuştur. Her gemi önünde sonunda iskeleye yanaştırılarak bir babaya bağlanır. İşte aklî gerekçelerin getirilip bağlandıkları 'baba', yeterli sebeptir. *Kant*'ın yeterli sebebiyse *Tanrı*dır. Aynı şekilde zincirin ileriye doğru uzanan ucu da bir yere bağlanır. Bu da tecrübeyle sâbit, artık daha fazlasına luzum yok dedirtecek kertedeki kanıttır. *Kant*, tecrübeyle temellendirilemez, ama, asıl, akılla kanıtlanamaz hususları felsefenin gündeminden düşürmüştür. Yine de, son çözümlemede, tecrübe yahut deneyle tanıtlanamayıp akılla ısbatlanmayan öyle hususlar vardır ki, bunlar dikkate alınmazsa, felsefe yapılamaz, bir sistem olarak metafizik inşâa olunamaz. Bunlardan biri, aklın öznelerüstü, transsendental vechesidir. Böylelikle *Kant*, akıl ile imânı bağdaştırmağa uğraşmış, felsefenin sorunca program çerçevesinin de metafizik tarafından çizildiğini

[208] Alm das innerliche Erlebnis; Fr expérience vécue intrinsèque.

[209] Eleştirinin eleştirisi (métacriticisme) —bkz: Frederick C. *Beiser*: "*The Fate of Reason/German Philosophy from Kant to Fichte*", 1.s

göstermeğe gayret etmiştir. İmdi, akıl ile imân arasında ince, duyarlı bir dengeyi sistem itibâriyle bilimi zeminine yerleştirmiş spekulativ-olmayan meşrûu bir metafizik merkezli felsefe, ancak kurabilir.

Şu da var ki, *Kant*'ın açtığı yoldan yürümeğe koyulan Johann Georg *Hamann* (Königsberg: 1730 – 1788), Friedrich Heinrich *Jacobi* (1743 – 1819), Thomas *Wizenmann* (1759 – 1787), Gottlob Ernst *Schulze/Aenesidemus* (1761 – 1833), Ernst *Platner* (1744 – 1818) ile Salomon *Maimon* (1753 – 1800) gibi Alman filosofları *Hume – Kant* zıtlaşması karşısında, *Hume*'u tutmamakla birlikte, onun çatallaşma (Y dikhotomia) fikrinden yana tavır koymuşlardır.[210] Onlara ve benzer düşünen daha nicelerine göre, *Kant*'ın, akıl – imân karşıtlığını giderip uyumunu temin niyeti, bir kere, çelişmenin dik âlâsıdır. Aklîliğin en bâriz tezâhürü, eleştiridir. Bunun da başını şüphe çeker. Şu durumda, nasıl olur da, şüphe esâslı akıl ile tarîfi icâbı onu tümüyle dışlayan imân bağdaştırılır? İşte, altından kalkılamaz gibi gelen söz konusu darbeyi *Kant*, ustalıkla savuşturmasını bilmiştir.

Akıl eldeki inancı bilgileştirmeğe, bilgiye dönüştürmeğe bakar. Bilgiye dönüştüremediğini inanc olarak kendi hâlinde bırakır. Bilgileş/e/meyen yahut öyle olması taleb edilmeyen inançların, demekki imân denilen, bir bölümü, insanın yaşama serüveninde işğâl ettiği hayatî önemi hâîz yerden ötürü bir daha asla şüphe–eleştiri çenberine sokulmaz. Bu, gerçekten çelişkiyse, aklın yakasını kurtaramadığı biri olmalı. Eleştiri aklın işidir. Eleştirinin yolunu yordamını o, çizip tayîn eder. Nitekim Aydınlanmacı aklın yaptığı da bundan başkası değil. Kant aklıysa, kendine dönüp eğilerek hep dışındakilerde teşhise alıştığı çelişkinin özünde de varolduğunu keşfetmekle meşğûldur. Akılcıların tersine, *Kant*, akla tapmayıp onu keşfe çıkmıştır. Keşif gezisinde gördüklerinin görkeminden gözleri kamaşmakla birlikte, manzaranın tılsımına kapılarak aklın tutsağı olmamıştır. Aksine aklın eleştiricisi kesilmiştir. Bu da onu aklın sınırlı güce kudrete sâhib olduğu hakîkatına sevketmiştir. Gücü kudreti sınırlı olan, mükemmel olamaz. Şu da var ki o, gerek birey gerekse tür düzleminde yaşayakalmakçin gereksediğimiz, giderek gerekseyebileceğimiz cümle âletlerin imâlcisidir. Başta gelen işi, doğrudan —demekki sezgi yollu— kavrama —: Fehim—, algıları anlayıp anlamlandırma —: İdrâk[211]—, duygulanma ile düşünme arasındaki ayırım çizgilerini açık seçik biçimde çekmektir. *Numenon* âlem ile *fainomenon* dünyasında aklın gördüğü görevler tamamıyla farklıdır. İki farklı kesimde tutması icâb eden mevzileri, aklın, çelişkiyi giderme kaygısı yüzünden, şaşırması, kafa karışıklığının ana sebebi sayılmalı. *Fainomenon*un

[210] Bkz: Frederick C. *Beiser*: "*The Fate of Reason/German Philosophy from Kant to Fichte*", 3.s.

[211] die *Apperzeption*: *Kant*, duyumlanırlık alanındaki duyuların (duyu verilerinin) zihin işlemlerine koşulmalarından sonra aldıkları psikolojik şekle 'algı' (Wahrnehmung) derken, duyumlanırlıktan zihne intikâl eden 'algı'nın akıl işlemlerinin imbiğinden geçmiş salt düşünce hâline, Almanca mütekâbilini nedense bulamadığından olacak (bildiğimizce, Fransızca *aperception*un Almanca mütekâbili *Auffassung*dur), Fransızcadan devşirme bir karşılıkla *Apperzeption* demiştir.

tersine, *numenon*da akıl, ister istemez, hatırı sayılır miktarda mevzîyi imâna terketmek zorunda kalıp kendini öncelikle öznellikte duyurur. Ne var ki, orada kalmaz; kalmamalıdır da. Ancak olağanüstü dikkatlı, sabırlı ve zor bir inceleme aklın öznelerüstü vechesini önümüze koyar. Zâten o düzleme çıkılmadıkca metafizik görevini layıkıvechile başarmış sayılmaz. O seviyeye ulaşılmadan aklın yapısı ile işleyişi hakkında ahkâm kesmek, filosofa tuzaktır. Nitekim *Kant*, *Hume*'u görünür çelişkiye takılıp kalma gerekçesiyle eleştirmiştir. *Numenon* âleminden sayılan aklın öznelerüstü, transsendental vechesini biçimsel tarzda tüketesiye kanıtlamak imkânsızdır. Peki, aklın öznelerüstü, transsendental vechesini ve onun işâret ettiği varlığın kendindeliğini (Ding an sich) kanıtlayamıyoruz diye bunların hakîkatını inkârmı edeceğiz? Öncelikle fiilî yaşama düzleminde kişiyi ayakta tutan inançtır. Ahlâkın başta gelen vasfı, vechesi, ahde vefâ ile insanın insana güveni —: Arkadaşlık—, inanç yahut inanma olmayıp da başka ne olabilir ki?

Bilgileşmeye yatkın olmayan inanma durumunu şüpheye tâbî tutamayız. Tuttuğumuzda elde edeceğimiz, felsefe-bilim yapma hünerinin vazgeçilmez şartı, 'şüphe' olmayıp tamamıyla farklı, psişik bir hâl olan 'kuşku'dur. Bunun da git gide ağırlaşarak marazî görünümler sunan merhaleleri tedirginlik, işkil, kuruntu, vesvese v.s. olup ciddî akıl hastalıklarından kuşku hezeyanlarına (Y→Fr paranoïa) dek yolu vardır. Sınayarak, deneyerek, meselâ peşine hafiye takarak, yakınımız olması gereken birine güven duygusu geliştiremeyiz. Güven, çok samimî, hattâ mahrem diyebileceğimiz bir ilişkinin, *Kant*'ca bir deyişle *a priori* duyma–düşünme tezâhürüdür. Diğer ahlâk sorunlarının yanısıra güven de tecrübeden bağımsızmıdır? Hayatın hiçbir yönü yöresi tecrübeden topyekûn tecrid olmuş sayılmaz. Fakat vakıa cinsinden fizik doğa olaylarının tersine, şüphe eşiğinden girilerek *numenon* âleminden ahlâkın süreklice sınanıp kanıtlanması imkânsızdır. Buna rağmen, *numenon* ve bu arada ahlâk, ilkece, öznel ve göreli değil. Bu nasıl oluyor? *Numenon* çerçevesinde aklın *transsendental* vechesine, kaçınılmazcasına, imân mesâbesinde inanmayla oluyor. Peki, bu açıklamamız sonunda çelişkiyi ortadan kaldırıyormu? Ne münâsebet! Şüphe eşikli eleştirel düşünüş ile ulaşılacak menzilin salt inanc olması baştan belli bir tefekkürün çelişmemesi mümkünmü? İnsanın ruh ile akıl sağlığı bakımından *numenal* ile *fenomenal* aklın birbirine karşı dengeli duruşu zorunludur. Özge bir anlatışla, ikisi de birbirinin mıntıkasına tecâvüz etmemeli. Çelişkinin asıl müsebbibi sınır ihlâlidir. Böylesi bir durumun yarattığı yanılgıya işâret etmek amacıyla *Kant*, çatışkılar (Antinomie) cetvelini tanzîm etmiştir.

Akıl, doğanın resmini tecrübelerimizden, öyleki bunların işlemden geçirilmiş, incelmiş nüshâsı deneylerden kalkarak çizmektedir. Buna karşılık ahlâkı fizik doğadan bağımsız, salt kendi imkânları, yanî yalınkat inançlar çerçevesinde inşâa etmektedir. Böylelikle aklın ikili oynadığına tanık oluyoruz. "Hayır!" diyor az önce andığımız filosoflar: "Felsefe, aklın böylesine çatallaşmasına (Y dikho-

tomia) izin vermez, veremez, vermemelidir de." *Hume*'da gerçekliği öznel esâslı izlenimlerimizle nasıl oluşturuyorsak, mezkûr zevâtın indinde de aklımızla öyle inşâa ediyoruz. Artık, *Kant*'ın olmazsa olmaz tecrübe şartını kapı dışarı ettiğimize göre, gerçeklik —buna belki hakîkat demek daha doğru olur— aklın kurgusu olmakta, böylelikle İngiliz deneycileriyle patlak verme eğilimini gösteren öznellik, giderek görelilik cenderisinden kurtulmaktadır. Akıl, böylece kayıtsız şartsız atış serbestliğine kavuşmuştur. Nasıl ahlâkın müellifi akıl olmuşsa, bilim de aynı şekilde ona havâle edilmiş; sonuçta ikileşme, çatallaşma görüntü bozukluğu giderilmiş oldu. Sözünü ettiğimiz gidişin zirvesinde Johann Gottlieb *Fichte* (1762 – 1814) ile Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* (1770 – 1831) yer almıştır. *Leibniz, Wolff* ile *Kant*'ın ardısıra oluşan idealist spekulativ metafizik özellikli Alman felsefe-bilim geleneğinin bayrakdarı mesâbesindeki *Hegel*, "tasavvurumun hakîkatı, nesnenin belirlenimi ve doğasıyla örtüşür"[212] demiştir. Bu, ne demek? Kısaca, fikrin (Idee), tüm yapısı ve özellikleriyle gerçekliği kapsadığı anlamına gelmektedir. Nihâyet, *Hegel*'in tersine tanınmamış bir Onsekizinci yüzyıl Alman filosofu Jakob *Brucker* (1696 – 1770) de, felsefenin, dolayısıyla da onun velînimeti aklın, "ipse alimenta sibi", yanî "kendini besleyen" varlık olduğunu ilân etmiştir. "Bilim, sanat çeşidinden kaynaklara ihtiyâç duymayan felsefe, tümüyle kendine yeter; özünden beslenmeğe muktedirdir..."[213]

Mezkûr felsefe-bilim geleneğinin bilim yakası bile, hiç olmazsa, *Fichte*'den, *Goethe* üzerinden, Friedrich *Engels*'e (1820 – 1895) dek, fizikten ziyâde metafizik manzara arzetmiştir. Onüçüncüye değin gerisin geriye taşıyabileceğimiz ve Onsekizinci yüzyıl Aydınlanmacılığıyla güc ile ivme kazanan positiv kılıklı İngiliz deneyci ve onun dümen suyunda görülmesi gereken akılcı Fransız geleneklerine karşı yukarıda zikrolunan Alman çığırı var gücü ve tüm ihtişâmıyla arzıendâm etmiştir. Bunda tecrübe, özellikle de deney gündemden düşürülünce akıl desteksiz tek başına kalmıştır. Bunu muharebede topcu desteğinden mahrûm piyâde hucumuna benzetebiliriz. Sonu hüsrândır.

Tecrübeyi dışlayan filosof, hayâlhânesinde kurduğu, kurguladığı sanal doğa tasavvurunu[214] gerçekmişcesine aklın eleştirici onayına sunmuştur. Akıl burada n'eylesin? O, kendine ne veriliyorsa, onu tüketecek ve yiyip içtiğine uygun metabolismayı sergileyecektir. Duyulardan kalkmayan, algı ile izlenime dayanmayan, deneyle desteklenmeyen doğa tasavvuru neye benzer? *Kant*'ın deyişiyle cevaplandıralım: "Bir hayâlperestin düşleri."[215] *Kant*, kurduğu sistemden esinlenip

[212] Georg Wilhelm Friedrich *Hegel*: "*Rechts~, Pflichts~, und Religionslehre für die Unterklassen* (1810ff). *Erläuterungen zur Einleitung*", §4, 213.s.

[213] Bkz: Wilhelm *Weischedel*: "*Die philosophische Hintertreppe*...", 11.&12.syflr.

[214] İşte asıl buna 'kuram' denilebilir. Yoksa 'kuram', 'teori'ye karşılık değil.

[215] *Kant*, İsveçli ilahiyâtcı ve filosof Immanuel *Swedenborg*'u (1688 – 1772) düşünerek "Träume eines Geistersehers"i yazmıştır —59.s..

etkilendikten sonra kendisine karşı çıkmış idealist spekulativ metafizik çığırı (Fr école) âhıretten seyre dalmışsa, azâptan kıvır kıvır kıvranıyordur.

Ne olursa olsun, bahsettiğimiz çığırın, geleneğin hakkını da yemeyelim: Manevî–fikrî derinliği, sımsıkı mantık örgüsü, sistem muhkemliği, yer yer üstün edebiyat verimlerini kıskandıracak raddedeki dil kudreti, ifâde ile uslup güzelliği ve nihâyet sarsıcı, öyleki vurucu savlarıyla zikrolunan çığır, Yunanın ve İslâmınkiyle birlikte birinci sınıf bir felsefe(-bilim) geleneğidir. Önünde sonunda, kendisinden kökten ayrıldığı İngiliz deneyci felsefe-bilim geleneğinden neşet etmiş çağdaş küresel olana karşı bir seçenek medeniyet tasarısını bağrında taşıyormuydu? Doğrusu, sorulup araştırılmağa değer bir soru.

Sözünü edegeldiğimiz felsefe(-bilim) geleneğinden, bir ihtimâl, dolaylı dahî olsa, türemiş mahûf ideoloji savaşı kazanaydı, mezkûr seçenek medeniyet de kuvveden fiile dönüşebilirdi.

(21) Kant felsefe sistemini "*Salt Aklın Eleştirisi*" çerçevesinde inceledik. Amaç, bahis konusu sistemin resmini çıkarıp onu dört dörtlük tarzda tanıtmak olmayıp asıl, bilginin 'ben'deki kaynağının tesbiti. İşte, bunun 'eleştirel ameliyât'ı "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde yapıldığından, onu enine boyuna incelemeğe giriştik: "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin eleştirel irdelenişi...

Kant, 'ben-dışı'ndan tetiklenen bilgi üretiminin 'ben'deki işleyişini tasvîr ediyor. Dahası var: Esâs ben-dışından tetiklenmeyen bilgi üretimini izâh ediyor. "*Salt Aklın Eleştirisi*" her iki çeşit bilgi üretimi tasvîr eden bir 'felsefe mühendisliği' eseridir. Bilgi üretiminin hendesî (géométrique) tasviri.

Bilgi üretiminin, 'ben'deki kaynağı meselesinin önemi, tetikcisi 'ben-dışı'nda bulunana oranla kat ve kat fazladır. 'Ben'deki işleyiş, hem bilginin kendini hem de ben-dışındaki tetikcisini belirleyip düzenler. 'Ben'den kaynaklanıp 'ben'i düzenleyen bilgi ahlâkken, ben-dışındaki tetikci etkeni tesbît edip bana anlaşılır kılan hendese, yanî geometri ağırlıklı matematiktir. Hem ahlâk hem de matematik nesnel olmayıp nesnelleşir. Filosof-bilimadamı her iki cephede çarpışan savaşçı gibidir. 'Üstündeki yıldızlı gökkubbe'yi değerlendirip anlamlandırırken —fizik— öte yandan 'içindeki ahlâk yasası'nı inşâa eder —ahlâk felsefesi.

(3) METAFİZİKte PARADİGMA DEVRİMİ: DENEYDIŞI BİLME YETİSİ

(1) "*Sokrates* ile *Descartes* gibi, *Kant* da, ne dediğimizi, hangi şartlar altında söylemek hakkını kendimizde bulundurduğumuzu bilmek istiyor. Kişinin, düşüncesini temellendirmek çabası kadar dogmacılığa aykırı düşen başka bir şey yok. Kant eleştiriciliğine, Sokratcı ironi ile Dekartcı şüphecilikten daha yakın bir şey düşünülemez. Yine, *Sokrates* ile *Descartes* gibi, Çinli bilgenin şu düstûrunu *Kant* da kendine temel edinmiştir: 'Bildiğinin de bilmediğinin de bilgisi kişide

bulunmalı.' İşte aklıselîmin açık ifâdesi böyle olur."[216]

Georges *Pascal*'ın yukarıda belirttiği üzre, *Kant*, ilkin neyin bilinip bilinebilip bilinemeyeceği sorununu eleştirici yöntemle araştırmıştır. Kişi neyi biliyorsa yahut bilebilecekse bunu *Kant* sağlam, sarsılmaz, su götürmez kurallara bağlamak istemiştir.

Bilginin varolma şartlarını irdelerken *Kant*, duyumlarımız ile dışarıdan edindiğimiz izlenimleri sindirmek, yorumlayarak anlayabilmek için birtakım bilme yetileriyle donanmış olmamızın zorunluluğuna işâret etmektedir. Bu bilme yetileri dimâğda, daha da özgül bir belirlemeyle, onun akıl kesimindedir. Sonuc itibârıyla bilginin ön şartı mantık kurallarıdır.

Gerçekte aklın, evreni yorumlayıp kavrama erki, mantıkca ona aşkın olup olmadığını bildirmez. Bu, yoruma, tartışmaya açık bir konudur. Nihâyet dışımızda cereyân edenler ile içimizde olagelen duygulanmalar ile düşünmelere ilişkin bilgilerimizin ön şartlarını aklımızın nasıl olup da taşıdığını; yargılayışımız niye böyle de şöyle değil; şöyle olaydı evreni nasıl algılar, anlar, idrâk edebilirdik? *Kant*, sıralanan soruları cevaplamaktan âciz kaldığımızı bildirmektedir.[217]

Kant'a göre, bilgimizin kökü duyulardadır. Duyular, bilâhare zihin yoluyla akla ulaştırılırlar. Orada onlara son biçimleri verilir. Aklımızın üstünde, ötesinde *Kant*'a kalırsa, bilgi hâsıl edecek bir merci yoktur.[218] Demekki akıl, bilgiyi var etmez, var kılmaz. O, yalnızca bilgiyi ilkin devşirmenin, ardından da yorumlayıp biçimlemenin *yöntem*ini belirler. *Kant*'ın indinde akıl, böylece var edici, kurucu işle yükümlendirilmiş olmayıp onun yöneltici, düzenleyici görevi bulunur. Akılyürütmelerden ulaştığı vargıyı şöyle belirlemiştir: "İçeriksiz düşünceler boş, tasavvurgücü bulunmayan kavramlarsa kördürler." Öyleyse kavram duyu içeriğiyle dolmalı; tasavvurgücü de kavramlaşmalıdır. Buradan çıkan sonuç da şöyledir: Zihin, vargöremez: duyularsa düşünemezler. Ancak duyumlama ile zihnin mutlu izdivâcından bilgi doğabilir.[219] Peki, duyumlamadan kaynaklanmayan nesnesiz bilgi tümüyle imkânsızmıdır? Hayır, öyle salt sezgi verisi bir bilgi çeşidi var: Tanrı ile ahlâka ilişkin ve matematik bilgiler.[220]

İşte *Kant*, çağına değin kurulagelmiş aşağı yukarı bütün bilgi öğretilerini kendindekinde tutarlı bir birliğe kavuştururken, kendinden sonrakilerin inşâasını belirleyecek bir paftayı da mirâs bırakmış; özellikle sırf akılcılığın, deneyciliğin, positivism ile idealismin çıkar yol olmadıklarını, olamayacaklarını göstermeğe çaba harcamıştır. Bunu bilme ile bilgi edinme imkânlarının sınırını seçikce çiz-

216 Georges *Pascal*: "*Pour Connaître la Pensée de Kant*", 193.s.
217 Emmanuel *Kant*: "*Critique de la Raison Pure*", birinci cilt, ikinci baskı, 149.s.
218 Bkz: B.g.e. birinci cilt, 256.s.
219 Bkz: "*Kritik der reinen Vernunft*" B33 (75).
220 Bkz: "*Kritik der Ureilskraft*" §77.

mekle başarmıştır, denilebilir. Duygu–inanç bağlamı dışında salt bilinebilecek olan, olayların, görünürlüklerin alanıdır. Buna karşılık doğada bilinmeye kapalı saha, 'şeylerin özü'dür. Doğa için geçerli olan bu husus, ahlâkta söz konusu değildir. *Kant*'a bakılırsa, insan, ahlâk çerçevesinde 'şeyin özü'nü kavrayabilecek durumdadır. Ahlâk bilgisi, doğanınkinin tersine, deneyi gereksemez.[221] *Kant*, ahlâkı, böylelikle olaylardan, görünürlüklerden ayırıp bağımsız kılarken, mantığı da akla ve aklıselîme bağlar.

(2) Doğa bilgilerimizi, şu hâlde dış evrenden algılama ve tecrübe sonucu deneyöncesi bilme yetilerimize uydukları ölçüde elde ediyoruz. Kişiler birey olarak duyuları algıya dönüştürerek bilgilenmekle birlikte, aklın ortak işlemlerini, yanî mantığı çalıştırmak sûretiyle edinilenin başkalarına açık kılınması —açıklama— mümkün olur. Aksi takdîrde bilgi bireyin öznelliğine mahsûs kalır ki, dogmacılık, felsefe-bilime nice aykırı düşüyorsa, görecilik (relativisme) ile tekbencilik (solipsisme) de bir o kadar karşı konumdadırlar. İşte *Kant*, gerek kara Avrupasında esen dogmacı gerekse kendisinin de özelikle *Hume* yoluyla etkilendiği İngiliz deneyci düşünce geleneğinin berâberinde getirdiği yahut getirebileceği öznelci–göreci yellerin tehdidine göğüs germeğe gayret göstermiş, sonuçta her iki karşıt tavra seçenek olarak eleştiriciliği geliştirmiştir.

Kant eleştiriciliğini, aklın, akıl yoluyla irdelemesi, şeklinde özetleyebiliriz. Daha da özlü tarzda ifâde etmeğe kalkarsak, buna aklın metafiziği dememiz gerekir.

Aklın içkin kudreti kendini *a priori*yle dile getirir. Sonuc itibâriyle *a priori*yi çözümleyerek kısaca gözden geçirelim:

A priori,

(a) tecrübeden çıkmaz;

(b) duyuları biçimleyen dimâğ olayıdır;

(c) ilkin mekânı, ardından zamanı belirler;

(ç) bilkuvve yahut gizli kalmış güç olmaktan ziyâde fıtrîdir, doğuştandır (L innatus);

(d) duyulara biçim vererek tecrübeyi hâsıl eder; aksi takdîrde duyular karmakarışık kalır, tecrübe de ortaya çıkmaz;

(e) psikolojik bağlamda içgüdüsel faaliyetlerin koordinasyonudur;

(f) temelde psikolojik işleyişler olmakla birlikte, *Kant* için o, mantık ile bilgi öğretisine

(gnoséologie) götüren araçtır. Nitekim tıpkı ağaç[222] gibi, zaman da bizlere *a priori* verilmiştir.

221 Bkz: "*Critique de la raison pratique*", 131 s.

222 Ağacı da dallarına, budaklarına, gövdesi ile yapraklarına bakarak zihnimizde oluşturmuyoruz. Tersine onu bütünlüğünde algılayıp daha sonra ayrıntılarına —dallarına, budaklarına v.s.— geçiyoruz.

Zaman, iç duyumuzun, tasavvurgücümüzün salt biçimi olup kendimizi, iç durumumuzu ele verir, tanıtır. İçimizde olagelen en değişik kıpırtıları, duyguları, irâde kımıldanışlarını temâşa ediyoruz. Bunlar birbirlerinden nice farklı tarzda görünürlerse görünsünler, bir ortak paydaları vardır ki, o, zamanda olagelmeleridir. Zaman onlardan meydana gelmez. O, onların kaçınılmaz şartı olup onsuz tecrübe oluşamaz. Tümel ve zorunludur; tasavvurgücümüzün de *a priori* biçimi olarak verilmiştir. Mekân ve dahî zaman gerçeklik olmasına gerçekliktirler; ama öznenin tecrübesinde öznel gerçekliktirler. Mekân ile zaman özneye içkinken, 'şeyin özü' aşkındır, bu yüzden de bilinmeğe kapalı kalıp bilinirliği yoktur.

VII-
"*SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ*"NİN ÖZET TERCÜMESİ İLE YORUMU
TERCÜMEYE SÖZBAŞI

(1) "*Salt Aklın Eleştirisi*" 1871de gün ışığına çıkışıyla fikir âleminin çehresi değişmiştir. Felsefe(-bilim) bağlamında fikirce hacmi ve etkisi itibâriyle tarihte dengiyle, bir tek, *Aristoteles*'in "*Fizik*"i ve "*Metafizik*"inde karşılaşıyoruz.

(2) "*Eleştiri*"yi[223] *Kant*, bir bütünlük hâlinde tasarlamıştır. Haddizâtında üç *Eleştiri*nin programı ile tasarı özünü *Birinci*de bulabiliriz. Nitekim *Birinci*de, yanî "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde, bilimin temel şartları, imkânları ile sınırları; sistemliliğin doruğunu temsîl ve ifâde eden metafiziğin de meşrûluk iddiasının yerinde olup olmadığı soruşturulup araştırılmıştır. *Kant*'ın, asıl kurmağı gâye edindiği sistem olarak ahlâka ilişkin ilkeleri de *Birinci Eleştiri*ye sığdırabilmiştir. Bununla birlikte, ahlâk manzûmesinin tamamı ve onun diğer 'değerlendirmeler sistem kardeşi' diye niteleyebileceğimiz 'güzellik öğretisi', *esthétique*, "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin program sınırlarını aşmışlardır. Böyle olunca, *Kant*, müteâkib iki *Eleştiri*yi de kaleme almak mecbûriyetinde kalmıştır. İşte bunlardan ikincisi, "*Kullanılır Aklın Eleştirisi*" olurken sonuncusu "*Yargıgücünün Eleştirisi*"dir.

(3) *Kant*'ın "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde temâs ettiklerinden hiçbiri basit, kolayca çözümlenebilir ve sonuçta rahat anlaşılır cinsten sorunlar değildir.

[223] "*Eleştiri*"yi, 'eleştiri' ıstılâhının 'kusurlu bulma', 'yerme', 'yergi', 'şikâyet' neviinden değişik anlam çeşitleriyle karıştırmamak lazım. O, yalnızca 'gözden geçirme', 'denetleme', 'sınama', 'çözümleme' demektir. Madem 'akıl', insanın en üst —yanî 'daha üst'ü yok— 'düşünce mürâcaat mercii'dir; o hâlde onu kendinden gayrı eleştirebilecek makam bulunamaz. En üstün bilme, bilgi üretme gücü, kudreti olması itibâriyle akıl, kendikendini sorguya çekip eleştiri konusu kılabilir. 'Akıl mahkemesi'nde (B779) 'o', hem 'sanık', 'hâkim', 'savcı' hem de 'savunma' konumundadır.
'*Salt akl*'ın 'saltlığ'ı, onun, özgül tecrübe zeminine dayanmaksızın düşünme yetisidir. Belirgin duyumlamalar ile bunlardan dolaylı yahut dolaysızca türemiş özgül duygulardan arındırılmışcasına yürütülen düşünme ediminin sonucunda ortaya çıkan, 'salt düşünce'dir. Onu düzenleyip yürüten 'salt akl'ın biricik denetcisi mantıktır. Bunun yasalarıysa, yalnızca mantıkca, yanî biçimce tutarlılıktan sorumlu olup içeriğin çelişkilerden masûn kalmasını sağlayamaz, temînâtını sunamazlar.

Bunlar arasından özellikle sivrilenler, 'a priori analitik – a priori sentetik, transsendent – transsendental' ve nihâyet 'transsendental estetik' sorunlarıdır. Deneysel bilgilerimizin menbaını teşkil eden doğa ile böyle bir kaynağı bulunmayan salt düşünce ile ahlâk âleminin ortak paydası akıl tarafından sevk ve idâre edilme keyfiyetidir. Nasıl oluyor da tabiatı bunca farklı, özce apayrı iki dünyaya bir ve aynı araç geçerakca kılınabiliniyor? Ortada bir tutmazlık, aykırılık var. "*Salt Aklın Eleştirisi*", bir bakıma, bu tutmazlığı aşma, aykırılığı giderip uyuşmayı sağlama cehdinin hikâyesidir. Deney arkalıklı bilim, mûcit ve kâşif zihin ile yaratıcı hayâlgücünün hürlüğünü konuşturduğu saha değilmi? Durum buysa, o takdirde nasıl oluyor da yaratıcı hayâlgücü ile zihin, haddizâtında imâlleri olmayıp denetleyemedikleri nesneye ürettikleri yasaları geçerli kılabiliyorlar? O, hayâl mahsûluysa, nesneliliğinden bahsedemeyiz. *Kant*, işte korkunç zorluğun üstesinden dimâğın, alanlardan birini inşâa, öbürünüyse tanzîm ettiğini bildirerek gelmeğe çalışmıştır. Her iki etkinliğin aynı araçla becerilmesinin arkasında yatan etkense, dimâğ ile nesne dünyası arasında, Gottfried Wilhelm *Leibniz*'ten ıktibâs deyişle, "önceden kurulmuş âheng"in (L "harmonia præstabilita") varolduğuna duyulan imân mesâbesindeki inançtır. Tıpkı canlının, doğal çevresine uyarlanmağa çabaladığı üzre, dimâğ da, nesnesine, sınama – yanılma yolundan yürüyerek sâbitlenmektedir. Yasaların geçerakca olup olmadıkları, ancak nesneye uygun düşüp düşmediklerine —nesnellik ilkesi— bakılarak anlaşılmaktadır. Bunu yapansa, öteki cephede de iş başında bulunan, akıldır. Şu durumda akıl, haddizâtında öznellik aslı esâsından hareketle kendini hem nesneye hem de diğer öznelere uyarlamaktadır. Bu meseleyi, 'bilim'den farklı olarak, ele alıp işleyen 'ilim' sonuçta metafiziktir.

"*Salt Aklın Eleştirisi*"nin, deyim yerindeyse, çetin ceviz bir iş olmasında *Kant*'ın uslubunun yanında, Almancaya mahsûs ifâde tarzının etkisi ile katkısı yokmu? Var. Bunu "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin tercümelerinden, öncelikle de İngilizceye olandan farkedebiliyoruz. Filvakî İngilizce, aynı menşeden neşet etmekle —Batı Germen dilleri öbeği— birlikte, dil zihniyeti itibâriyle yakın akrabâsı Almancanın zıddı konumundadır. Gerek biçim ile yapı gerekse ifâde bakımından hem söz hem de cümle esâsında İngilizce aşırı çözümlemeye eğilimliyken, Almanca birleştirime yatkındır. İngilizce, yine, Almancanın tersine, merâmı dolandırmadan dümdüz anlatır; ne söylenecekse onu söyler. Öncelikle Fransızcadan ıktibâs olunmuş ıstılâhlar, tasavvurlu içerikten yoksun olup değişik anlam katı bulundurmaz. Almancada, tersine, sözlerin, deyimler ile deyişlerin olağanüstü renkli tasavvur içeriği bulunur. Bu, ister istemez öz kaynaklardan türetilen ıstılâhlara da bulaşır. Deyimler ile deyişler gibi, ıstılâhların dahî, zengin çağrışım gücü söz konudur. Bahsolunan durumun doğallıkla yarattığı anlam kaymaları ile karışıklıklarınıysa, zarar hânesine kaydetmek lâzım gelir.

Cümle meydana getirmek maksadıyla Yunancada olduğu üzre, Almancada

da sözler, birbirlerine bağlanırken hem edatlardan hem de ön~ ile soneklerden yararlanılır. Gerek münferid ismi gerekse bütün bir cümleyi belirsizlikten belirliliğe yönlendirmenin yanısıra, ismitarîf (Fr article), cinsiyetsiz (Fr neutre) sıfatı isimleştirebiliyor. Latince, Fransızca, İngilizce gibi, öteki birtakım önde gelen kültür dillerinin tersine, Almanca sınırlı sayıda söz kökü ile gövdesine muazzam miktarda ön~ ile sonek ilâve etmek, giderek iki ve hattâ ikiden fazla kelimeyi biraraya getirmek sûretiyle ıstılâh/terim ile deyim oluşturma kâbiliyetini hâîzdir. Anılan özellikler, dili bir taraftan son derece ağırlaştırıp zorlaştırırken, öte yanda ona müdhiş ifâde kıvraklığı ile gücü kazandırmaktadırlar. İlâve olarak, isimlerin, zamirler ile ismitarîflerin, eril, dişil ile cinsiyetsiz olmak üzre, üç cinsiyete (Fr genre) ayrıldıklarını zikredebiliriz. Böylece başta bahsi geçen isim tekrarlanmadan onun cinsiyetini hatırlatan şahıs zamirleri kullanmak sûretiyle, zaman zaman satır mesâbesinde, uzunmu uzun cümleler kurulabilir. Bu keyfiyetin hem yararlı hem de zararlı cephesi bulunur. Öncelikle felsefede hayatî önem taşıyan, ifâdenin akışı kesilmeksizin sorun serimlenebilinirken, öbür taraftan, ne yazık ki, anlatılıp açıklanmak istenenin izlenmesi son derece güçleşir. Nihâyet, Almanca düşünüp taşınan hemen hemen her dimâğ, yerli dil haznesine el atarak türetmeler yoluyla, eşine Yunanca ile Arapcada rastladığımız üzre, emrine âmâde ifâde imkânlarından alabildiğine yararlanma cihetine gitmiştir. Bu husus, dili muazzam derecede renklendirip ona canlılık kazandırırken, aynı zamanda, türetilen ıstılâhlar ile deyimlerin sallantılı ve müphem kalmalarına yol açmıştır. Tasvîrini sunduğumuz Almancadaki dil seyrinin tersini Fransızcada buluyoruz. Fransızca devletin birlikli (Fr unitaire) şemsiyesi altında merkezîleştirilip resmîleştirilirken (Académie Française, kuruluş: 1634), ferdî hareket serbestliği olabildiğince kısıtlanmıştır. Sonuçta kuruluşu ve işleyişi itibâriyle dil mantıklılaştırılıp belirlenmiştir. Sözler, özellikle de ıstılâhlar tedvîn (Fr codifié) olunmuşlardır. Bundan dolayı, başta İngilizce olmak üzre, Yeniçağda diller, çağdaş ihtiyâçlarını karşılamak amacıyla ıstılâhları ya doğrudan Fransızcadan alıntılamış ya da ona bakarak kendi imkânlarını seferber ederek türetme yoluna sapmışlardır. Nitekim *Kant* da türettiği yahut hazır bularak el attığı ıstılâhlar ile deyimlerin Fransızca —çok daha az sayıda da, anlam belirginliği kazandırmaktan ziyâde, tarihî gerekcelerle Yunanca ile Latince— karşılıklarını kere içinde göstermek ihtiyâcını duymuştur. Şu var ki, Fransızcanın gerek dilbigisi kuralları ile sözdağarı (Fr vocabulaire) bakımından aşırı raddede tedvîn olmuşluğu onu zamanla felc edip kaskatı kılmıştır. Bu yüzden de özgün biçimde Fransızca felsefe yapmak, meselâ Almancaya nisbetle, önemli raddede zorlaşmıştır.

"*Salt Aklın Eleştirisi*"ni okumak Johann Wolfgang von *Goethe*'ye göre, apaydınlık bir mekâna adım atmak gibi bir şeymiş.[224] İlk bakışta şaşırtıcı aykırı

[224] Bkz: A.D. *Lindsay*: "*Introduction*", ix.s, Immanuel *Kant*'s "*Critique of Pure Reason*".

bir görüş. Niye? Yukarıda sıraladığımız kimi sebepler ile âmiller, bu arada, işlediği sorunların tabiatı itibârıyla, "*Salt Aklın Eleştirisi*" yazılmış eserlerin en zor okunup anlaşılabilenlerindendir de ondan. Ne var ki, 'buz tabakası' bir kere yarılmayagörsün. Alttaki 'tatlı su'yun tadına doyum olmuyor. Teşbihe cevâz verilirse, *Baykal*la birlikte onu 'dünyanın en derin gölü' olarak niteleyebiliriz!.. Filvakî *Eleştiri*, İngilizce tercümesinden okundu diyelim; bu, Almanca aslına oranla daha rahatca anlaşılıp kavranabilir. Fakat neyin bahâsına? Manâsının bahâsına. *Eleştiri*yi derin göle benzetmiştik. Gölün dip kesimleri manâ katmanını teşkil ederken, yüzeye yakın tabakalar, anlam seviyesini ifâde eder. Henüz anlam yakalama safhasında öylesine bitkin düşülür ki, sonrasına mecâl kalmaz; öyleki manâsının varlığından dahî kişinin haberi olmayabilir. Nitekim, şimdiye değin göregelebildiğimiz *Eleştiri* tercümeleri de ancak anlam aktarımından ibâret kaldıklarına tanığız. Nihâyet, bizim de burada yaptığımız, yer yer anlam yollu tercüme ile geniş çaplı özet ve yorum çalışmasıdır.

Burada tercümeye esâs alınan "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin ikinci (B) baskısıdır. Bununla birlikte, birinciye de (A) yer yer dönüşler olacak. Karışıklığı önleme bâbından, derkenârda, satır rakamlarının (Fr pagination) yanısıra, metnin 'A'mı yoksa 'B'mi olduğu belirtilmektedir.

"*Salt Aklın Eleştirisi*"nin tercümesine yıllar önce, Türkiyede akademik seviyede felsefe öğretiminin öncüsü Dârulfünûn/Istanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün ikinci nesline mensûp Profesör Dr Sayın Macit *Gökberk* (1908 – 1993) tarafından *Giriş*le başlanmıştır. Mükemmelci Hocamız, yaptığı tercümeyi kendine bir türlü beğendiremediğinden, ne yazık ki, bastırmamıştır. Burada yer yer ve zaman zaman Hocamızın bahsi geçen değerli çalışmasına el atmaktan geri durmamaktayız. Bu vesîleyle Hocamız Sayın Macit *Gökberk* beğefendiyi bir defa daha saygıyla anıyoruz.

'Sözbaşı'nın sonunda tercümede rastgelinecek dizboyu hatâlardan dolayı peşin peşin özür diliyor; yanlışlarımızın bildirilmesini, bundan böyleki baskıların selâmeti bakımından, ricâ ediyoruz.

SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ

Baco de Verulamio (Baron Roger *Bacon* [1561 – 1626])

Büyük Yenileniş/ Önsöz

"(Eserimizde) kendimizden bahsetmiyoruz. Önünde sonunda ele alınan sorunu, kendilerinin kişisel görüşleriymiş gibi anlayıp anlamlandırmamaları, tersine nesnel bir mesele olarak değerlendirmeleri gerektiğine insanları iknâ etmek amacındayız. Onlar ayrıca, herhangi bir felsefî mezheb ile öğretinin temel taşını koymağa çaba harcamadığımıza; buna karşılık gayretimizin, insanlığın refahı ile haysiyetine ilişkin esâsları belirlemeğe yönelik olduğuna da inanmalıdırlar. Bundan da öte, insanın, bahtına rızâ gösterip ortak insanlık davâsına yönelik katkılarda bulunmasının zorunluluğunu vurgulamak istiyoruz. Nihâyet, insanlar, iyi niyetli olup getirdiğimiz 'yeniliğ'i insanın düşünce boyutlarını aşacak raddede kavramamalı, tasavvur etmemelidirler. Aksi takdîrde, sonuçta, doğru vargılara ulaşmak yerine, sonsuz sınırsız yanılgılara düşmek işden bile değildir."

Instauratio magna/ Præfatio:

"De nobis ipsis silemus: De re autem, quæ agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanaæ fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis æqui —in commune consulant— et ipsi in partem veniant. Præterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus."

İTHÂF

Saygıdeğer Devlet Bakanı Baron von Zedlitz'e

.....

İÇİNDEKİLER

(Inhalt)

VECÎZE
(Motto)
İTHÂF
(Zueignung)
İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ
(Vorrede zur zweiten Auflage)
GİRİŞ
(Einleitung)
I- Salt ile Deneysel Bilgi Arasındaki Ayırım Hakkında
(Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis)
II- Zihnimizde Belli Bilgiler, Olağan Şartlarda dahî, *A Priori*dir
(Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche)
III- Felsefe Bütün *A Priori* Bilgilerin İmkânını, İlkeleri ile Kapsamını Belirleyecek bir Bilime İhtiyâçDuyar
(Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme)
IV- Çözümlemeli/Analitik ile Birleştirimli/Sentetik Yargıların Ayırımı Hakkında.
(Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile)
V- Bütün Teorik Akıl Bilimlerinde *A Priori* Birleştirimli/Sentetik Yargılar İlkedirler.
(In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthalten)
VI- Salt Aklın Tümel Ödevi
(Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft)
VII- Salt Aklın Eleştirisi Adı altında belirli bir Bilim Fikri ve Onun Bölümlenişi.
(Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft, unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft)

I- TRANSSENDENTAL UNSURLAR ÖĞRETİSİ
(Transzendentale Elementarlehre)

BİRİNCİ KISIM: TRANSSENDENTAL DUYUMLANIRLIK ÖĞRETİSİ
(Erster Teil: Die transzendentale Ästhetik)
GİRİŞ
BİRİNCİ KESİM: MEKÂN HAKKINDA
(Erster Abschnitt: Von dem Raume)
İKİNCİ KESİM: ZAMAN HAKKINDA
(Zweiter Abschnitt: Von der Zeit)
Transsendental Duyumlanırlık Öğretisi Vargısı
(Beschluß der transzendentalen Ästhetik)
İKİNCİ KISIM: TRANSSENDENTAL MANTIK
(Zweiter Teil: Die transzendentale Logik)
GİRİŞ: TRANSSENDENTAL MANTIK FİKRİ
(Einleitung: Idee einer transzendentalen Logik)
I- Genel olarak Mantık hakkında.
(Von der Logik überhaupt)
II- Transsendental Mantık hakkında.
(Von der transzendentalen Logik)
III- Genel Mantığın, Analitik ile Dialektik şeklindeki Bölümlenişi hakkında.
(Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik)
IV- Transsendental Mantığın, Transsendental Analitik ile Dialektik şeklindeki Bölümlenişi hakkında.
(Von der Einteilung der transz. Logik in die transzendentale Analytik und Dialektik)
BİRİNCİ KESİM: TRANSSENDENTAL ANALİTİK
(Erste Abteilung Die transzendentale Analytik)
BİRİNCİ KİTAP: KAVRAMLARIN ANALİTİĞİ
(Erstes Buch: Die Analytik der Begriffe)
Birinci Bölüm: Bütün Salt Zihin Kavramlarının Keşfini sağlar İpucu hakkında
(Erstes Hauptstück: Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe)
Birinci Altbölüm: Genel olarak Zihnin Mantık Kullanılışı hakkında.
(Erster Abschnitt Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt)
İkinci Altbölüm: Yargıda Zihnin Mantık Faaliyeti hakkında
(Zweiter Abschnitt: Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen)
Üçüncü Altbölüm: Salt Zihin Kavramları yahut Kategoryalar hakkında.
(Dritter Abschnitt: Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien)
İkinci Bölüm: Salt Zihin Kavramlarının Tümdengelişi/Deduksiyonu hakkında.
(Zweites Hauptstück: Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe)
Birinci Altbölüm: Genel olarak Transsendental Tümdengelişin İlkeleri hakkında.
(Erster Abschnitt: Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt)
Kategoryaların Transsendental Tümdengelişine Geçiş.
(Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien)

İkinci Altbölüm: Salt Zihin Kavramlarının Transsendental Tümdengelişi.
(Zweiter Abschnitt: Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe)
İKİNCİ KİTAP: İLKELERİN ANALİTİĞİ
(Zweites Buch: Die Analytik der Grundsätze)
Giriş: Genel olarak Transsendental Yargıgücü hakkında.
(Einleitung Von der transzendentalen Urteilskraft überhaupt)
Birinci Bölüm: Salt Zihin Kavramlarının Şematismi hakkında.
(Erstes Hauptstück: Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe)
İkinci Bölüm: Bütün Salt Zihin İlkelerinin Sistemi
(Zweites Hauptstück: System aller Grundsätze des reinen Verstandes)
Birinci Altbölüm: Bütün Çözümlemeli/Analitik Yargıların en üst İlkesi hakkında
(Erster Abschnitt: Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urteile)
İkinci Altbölüm: Bütün Birleştirimli/Sentetik Yargıların En Üst İlkesi hakkında
(Zweiter Abschnitt: Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile)
Üçüncü Altbölüm: Salt Zihnin Bütün Birleştirimli İlkelerinin Sistemli Tasavvuru
(Dritter Abschnitt: Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben)
I- Tasavvurgücünün Aksiyomları.
(Axiomen der Anschauung)
II- Algı Beklentileri.
(Antizipationen der Wahrnehmung)
III- Tecrübe Teşbihleri:
(Analogien der Erfahrung)
Birinci Teşbih: Cevherin Kalıcılığı İlkesi.
(Erste Analogie: Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz)
İkinci Teşbih: Nedensellik Yasası uyarınca Zaman sırası İlkesi.
(Zweite Analogie: Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität)
Üçüncü: Etkileşme yahut Ortaklık Yasası uyarınca Birlikte-varolma İlkesi
(Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft)
Teşbihlerin Geneline dair.
(Allgemeines zu den Analogien)
Dördüncü Altbölüm: Genel olarak Deneysel Düşünme Postulatlarına dair.
(Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt)
[İdealismin Çürütülmesi]
İlkeler Sistemine ilişkin Genel Mülâhazalar.
(Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze)
Üçüncü Bölüm: Genel olarak Bütün Nesnelerin Görünür (fainomena) ile Düşünülür (numena) Varlıklar biçiminde Bölümlenişlerine dair.
(Drittes Hauptstück: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena)
Ek: Teemmül Kavramlarındaki Anlam Karışıklığına dair
(Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe)

İKİNCİ KESİM: TRANSSENDENTAL DİALEKTİK
(Zweite Abteilung Die transzendentale Dialektik)
GİRİŞ
(Einleitung)
I- Transsendental Görünüş Yanılsaması hakkında
(Vom transzendentalen Schein)
II- Transsendental Yanılsamanın Orunu olması bakımından Salt Akıl hakkında
(Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins)
A- Genel olarak Akıl hakkında.
(Von der Vernunft überhaupt)
B- Aklın Mantık Kullanılışı hakkında.
(Vom logischen Gebrauche der Vernunft)
C- Aklın Salt Kullanılışı hakkında.
(Von dem reinen Gebrauche der Vernunft)
BİRİNCİ KİTAP: SALT AKLIN KAVRAMLARI HAKKINDA
(Erstes Buch: Von den Begriffen der reinen Vernunft)
Birinci Altbölüm: Genel olarak Fikirler hakkında.
(Erster Abschnitt: Von den Ideen überhaupt)
İkinci Altbölüm: Transsendental Fikirler hakkında.
(Zweiter Abschnitt: Von den transzendentalen Ideen)
Üçüncü Altbölüm: Transsendental Fikirler Sistemi
(Dritter Abschnitt: System der transzendentalen Ideen)
İKİNCİ KİTAP: SALT AKLIN DİALEKTİK VARGILARI HAKKINDA
(Zweites Buch: Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft)
Birinci Bölüm:Salt Aklın Muğâlataları hakkında.
(Erstes Hauptstück: Von den Paralogismen der reinen Vernunft)
Genel mülâhaza: Aklî Nefs öğretisinden/Psikolojiden Evren öğretisine/Kosmolojiye Geçiş hakkında
(Allgemeine Anmerkung, den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend)
Ruhun Kalıcılığına ilişkin Mendelssohn Isbatının Çürütülmesi
(Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele)
Sonuçta Ruh öğretisi Muğâlatalarının Hâlli
(Beschluß der Auflösung des psychologischen Paralogisms)
Genel Değerlendirme: Aklî Psikolojiden Kosmolojiye Geçiş hakkında.
(Allgemeine Anmerkung, den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend)
İkinci Bölüm: Salt Aklın Çatışkısı
(Zweites Hauptstück: Die Antinomie der reinen Vernunft)
Birinci Altbölüm: Kosmoloji Fikirleri Sistemi.
(Erster Abschnitt: System der kosmologischen Ideen)
İkinci Altbölüm: Salt Aklın Karşıkoyumu/Karşıtlığı.
(Zweiter Abschnitt: Antithetik der reinen Vernunft)

Birinci Çatışkı.
(Erste Antinomie)
İkinci Çatışkı.
Üçüncü Çatışkı.
Dördüncü Çatışkı.
Üçüncü Altbölüm: Aklın, bu Zıtlaşmadan bekledikleri.
(Dritter Abschnitt: Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite)
Dördüncü Altbölüm: Transsendental Sorunları Çözmekle Yükümlü Salt Akıl
(Vierter Abschnitt: Von den Transzendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, insofern sie schlechterdings müssen aufgelöst werden können)
Beşinci Altbölüm: Tekmil Dört Transsendental Fikir aracılığıyla Kosmoloji Sorunlarının Şüpheci Tasavvuru.
(Fünfter Abschnitt: Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transzendentalen Ideen)
Altıncı Altbölüm: Kosmolojik Dialektiğin Çözümünde Anahtar konumundaki Transsendental İdealism.
(Sechster Abschnitt: Der transzendentale Idealism als der Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik)
Yedinci Altbölüm: Hayatî Karar Safhasında Aklın Kendikendisiyle Kosmolojik Mücâdelesi.
(Siebenter Abschnitt: Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst)
Sekizinci Altbölüm: Kosmoloji Fikirlerine Bakışla Salt Aklın Düzenleyici İlkesi.
(Achter Abschnitt: Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen)
Dokuzuncu Altbölüm: Kosmoloji Fikirlerine Bakışla Aklın Düzenleyici İlkelerinin Deneysel Kullanılışı hakkında.
(Neunter Abschnitt Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Prinzips der Vernunft, in Ansehung aller kosmologischen Ideen)

I- Dünya bütünlüğünü sağlayan olayların birleşiminin ortaya koyduğu tümlüğe ilişkin kosmoloji fikrinin çözümü.
(Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen zu einem Weltganzen)

II- Tasavvurgücünde verilmiş Eldeki bir Bütünlüğün Ayrıştırılmasından Evrengörüşünce (Kosmolojik) Tümlük Fikrinin Çözümü.
(Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Teilung eines gege benen Ganzen in der Anschauung)

Sonuç... (Matematik transsendental fikirlerin hâlli ve Devingen/dinamik trans sendentallerin çözümü).
(Schlußanmerkung und Vorerinnerung...)

III- Dünya Verilerinin Nedenlerinden Çıkarımlanmış Tümlükten Kosmoloji Fikirlerinin Çözülmesi.
(Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen)

Hürlük sâyesinde Nedensellik ile Olabilirlik.
(Möglichkeit und Kausalität durch Freiheit)
Hürlüğe dair Kosmoloji Fikrinin İzâhı.
(Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit)
IV- Kosmoloji Fikrinin, Genel olarak Olayların Varoluşlarına Bağımlılığı Tümlüğünden Çözümü.
(Auflösung der kosmologischen Idee von Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach überhaupt)
Sonuc itibâriyle Salt Aklın Tekmil Çatışkıları.
(Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft).
Üçüncü Bölüm: Salt Aklın Ülküsü
(Drittes Hauptstück: Das Ideal der reinen Vernunft)
Birinci Altbölüm: Genel olarak Ülküye dair.
(Erster Abschnitt: Von dem Ideal überhaupt)
İkinci Altbölüm: Transsendental Ülküye dair
(Zweiter Abschnitt:Von dem transzendentalen Ideal [Prototypon transcendentale])
Üçüncü Altbölüm: Bir Uluğ Varlığın Varolduğuna Isbâta yarar Spekulativ Aklın Kanıtları hakkında.
(Dritter Abschnitt: Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen)
Dördüncü Altbölüm: Varlık Öğretisi aracılığıyla Tanrının Varolduğunun Isbâtlanamazlığı hakkında.
(Vierter Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes)
Beşinci Altbölüm: Tanrının Varolduğunun Kosmolojik Isbâtlanamazlığı.
(Fünfter Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes)
Bir Zorunlu Varlığın Varolduğuna dair Bütün Transsendental Isbâtlardaki Dialektik Yanılgının Keşfi ve İzâhı.
(Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transzendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens).
Altıncı Altbölüm: Fizik-ilahiyât Isbâtlanamazlığı hakkında.
(Sechster Abschnitt: Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises)
Yedinci Altbölüm: Aklın Spekulativ İlkelerine dayalı Tüm İlahiyâtın Eleştirisi.
(Siebenter Abschnitt: Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft)
Ek: Transsendental Dialektik hakkında.
(Anhang zur transzendentalen Dialektik)
Salt Akla ait Fikirlerin Düzenleyici Kullanılışı hakkında.
(Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft)
İnsan Aklına ilişkin Doğal Dialektiğin Gâyesi hakkında.
(Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft)

II- TRANSSENDENTAL YÖNTEM ÖĞRETİSİ

(II. Transzendentale Methodenlehre)

GİRİŞ

(Einleitung)

Birinci Bölüm: Salt Aklın Disiplini.

(Erstes Hauptstück: Die Disziplin der reinen Vernunft)

Birinci Altbölüm: Dogmacı Kullanılışında Salt Aklın Disiplini.

(Erster Abschnitt Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche)

İkinci Altbölüm: Uygulanışındaki Münâkaşacılığına bakışla Salt Aklın Disiplini

(Zweiter Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs)

Kendikendisiyle Barışık olmayan Salt Aklın, Şüphece Tatmîn olamazlığı hakkında.

(Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft)

Üçüncü Altbölüm: Varsayımlar Açısından Salt Aklın Disiplini.

(Dritter Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen)

Dördüncü Altbölüm: Isbatları Açısından Salt Aklın Disiplini

(Vierter Abschnitt: Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise)

İkinci Bölüm: Salt Aklın Kanunu

(Zweites Hauptstück: Der Kanon der reinen Vernunft)

Birinci Altbölüm: Aklımızın Salt Kullanılışının Nihâî Gâyesi hakkında.

(Erster Abschnitt: Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft)

İkinci Altbölüm: Salt Aklın Nihâî Gâyesinin belirleyeni olarak En Üstün İyilik (Hayr-ul-ûlâ) Ülküsü hakkında.

(Zweiter Abschnitt: Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft)

Üçüncü Altbölüm: Zan, Bilgi ile İnanç hakkında.

(Dritter Abschnitt: Vom Meinen, Wissen und Glauben)

Üçüncü Bölüm: Salt Aklın Mimârîsi

(Drittes Hauptstück: Die Architektonik der reinen Vernunft)

Dördüncü Bölüm: Salt Aklın Tarihi

(Viertes Hauptstück: Die Geschichte der reinen Vernunft)

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ (özetle)

Birinci Baskıya Önsöz:

[AVII] Bilgilerinin türü bakımından insan aklının kendine mahsûs bir kaderi vardır. Fıtratı icâbı olduklarından, akıl, elinin tersiyle itip [5] reddememediği sorularla rahatsız edilip durur. Bunlardan rahatsızdır; zirâ, kendisini aştıklarından, onları cevaplayamaz.

Düştüğü bu tatsız durumdan kendisi sorumlu değildir. Akıl, mesâîine tecrübenin kullanılmalarını kaçınılmaz ve aynı zaman- [10] da yeterince işe yarar kıldığı ilkelerle başlar. Bunlarla, tabiatı icâbı, habire daha yükseklere çıktıkca çıkar, uzak şartlara uzanır. [15] Gelgelelim, soruların sonu gelmediğinden, bu çeşit mesâîi asla [AVIII] tamamlayamayacağını farkeden akıl, bütün mümkün tecrübe kullanımını aşmakla birlikte, makûl gözüken[225] ilkelere sığınır.

İkinci Baskıya Önsöz:

[5] ... Sınırları karıştırılırsa, ortaya çıkacak sonuç, bilimlerin çoğal- [BVIII]ması yerine, çarpıtılmalarıdır. Buna karşılık mantığın, *a priori* yahut deneysel/empirik, ister menşei yahut konusu, ister gönlümüzde rastlantılı olsun isterse engellerle karşılaşsın her çeşit düşünmenin [10] biçimsel kurallarını ayrıntılarıyla göz önüne serip sıkı sıkıya kanıtlamaktan öte bir bilim olmamasından ötürü, sınırları sallantıya imkân tanımayacak kadar belirgindirler.

[BIX] Mantığın başarısı, sınırlanmışlığındadır. Bunu da bilgiye konu [15] olanlar ile bunları kendi aralarındaki ayırımlardan soyutlamak sûretiyle sağlamıştır. Şu durumda mantıkta anlamagücümüz, kendikendisiyle, öz biçimiyle uğraşmaktadır. Bundan dolayı o, doğru düşün- [20] menin kuralları ile yöntemini tayîn edip bilimin yolunu açmakla (Propädeutik) birlikte, doğrudan doğruya bilgilendirmez. Bilimin

[225] ..die gemeine Menschenvernunft... im Einverständnisse stehe...

güvenilir yolunu tercih ederek yalnızca kendikendisiyle uğraşmayıp
[25] yüzünü nesnelere çeviren aklımızın işi de, bu yüzden, bayağı zordur.

[XIII] Akıl, bir tarafta ilkeleri ve bunlarla uyuşup yasa olarak benimsenebilecek olaylarla, öte yandaysa söz konusu ilkelere göre biçimlediğini deneyle doğaya yönelir. Aklın, doğadan öğreneceği çok şey var.
[15] Ancak, bunu, öğretmenini kayıtsız şartsız dinleyen öğrenci tavrıyla yapmaz. Tersine, tanıkları sorularını cevaplamağa zorlayan yargıç
[20] tutumuyla davranır. Öyleki, düşünüşünde gerçekleştirdiği yararlı devrimi fizik, uydurma değil, araştırmalarından elde ettiği görüş doğrultusunda doğayı inşâa etme buluşuna borçludur. Akıl, doğadakini
[25] ondan öğrenmeğe çabalar. Yoksa uydurduklarını doğaya yakıştırmağa kalkmaz. Böylece doğa bilimi, ilk defa inandırıcı bilim kimliğini kazanmıştır. Önceleri, yüzyıllar boyu el yordamıyla yol
[30] almağa bakmışsa da, bundan, elbette, sonuc üretememiştir.

[BXIV] Tecrübenin öğrettiklerini aşarak doğrudan doğruya yalınkat kavramlarla —bunları sezgiye uygulayan matematiğin tersine— iş gören metafizik, tecrîd olmuş bir spekulativ akıl bilgisidir. İmdi metafizikte akıl, kendikendisinin öğrencisidir. Bilimlerin en eskisi
[5] olup ötekilerin hepsi mahvedici vahşetin uçurumunca yutulsa dahî,o yine, ayakta kalacaktır. Bununla birlikte, güvenilir bilim yöntemine erişme talihinden yoksun gözükmektedir.

[BXVI] Şimdiye değin bütün bilgimizin, nesneye yönelik olması gerek-
[10] tiği sanılırdı. Oysa söz konusu kânaat çerçevesinde onu kavramlarla *a priori* belirleyerek genişletip zenginleştirme denemeleri sonuçsuz kalmışlardır. Şu durumda, nesneleri bilgimize uydurmağı da
[15] bi'denesek. Bakarsınız, böylece metafiziğin ödev anlayışına da uygun davranmış olabiliriz. Nitekim *Copernicus*'un ilk düşünceleri söylediğimiz doğrultuda yürümüştür. Gök hareketleri kendisinin
[20] öngördüğü tarzda yürümediğini farkedince, taslağını değiştirmiş;
[25] başta düşündüğü, 'yıldız sürüsü'nün, gözlemcinin etrâfında döndüğü kanısı yerine, asıl, gözlemcinin, bunun çevresinde dolaştığı
[BXVII] varsayımı ikâme edilse, daha doğru olmazmı diye kendikendine sormuştur. Nesnelerin tasavvurgücünü gündeme taşınmak sûretiyle Copernicus devriminin bir eşi metafizikte de oluşturulamazmı?!
[30] Tasavvurgücü, nesnenin tabiatına yönelmesi gerekmiyorsa, nasıl oluyor da, bir şey, *a priori*, bilinebiliyor? Duyulara konu olan nesne tasavvurgücümüzün tabiatına uygunsa, o takdîrde Copernicus devriminin metafizikte de gerçekleştirilebileceğini düşünebilirim. Ne
[5] var ki, bilgiye dönüşecekse, söz konusu tasavvurgücüne çakılıp kalamam. Bir şeyin temsili olarak görmek zorunda olduğumdan,

bilginin atfı nesne olmalıdır. Bunu becermenin de yine iki yolu var: Ya bana belirlememi gerçekleştirten kavramı nesneyle uyum
[10] hâlinde düşünürüm —böyle bir kabul beni önceki kafa karışıklığından kurtaramayacağı ortadadır— ya da tecrübede bana verilmiş nesne, kavramımla uygunluk arzetmektedir —bu durumda artık, kafa
[15] karışıklığına mahal kalmaz. Zirâ tecrübe, anlamagücü gerektiren bir bilgi çeşidir. Nesneler bana henüz verilmemişken anlamagücünün kuralları bende *a priori* bulunur. Bunu kavramları *a priori* kullan-
[BXVIII] maklığımdan ötürü biliyorum. Sonuçta, tecrübenin bana sunduğu
[20] nesneyi kavramla uyum hâline getirmem gerekiyor; yoksa tersi olmaz. Şu durumda tecrübe konusu nice nesne varsa, anlamagücüyle (zihin) zorunlulukla uyuşur. Yine öyle nesneler var ki, bunlar tecrübe tarafından verilmemiş olmakla birlikte, onları akıl, zorunlulukla düşünür. Verilseler dahî, bu, hiç olmazsa, aklın onları düşündüğü
[25] şekilde olmaz. Söz konusu nesneleri düşünmek —onları düşünmekten özge bir şey de yapamayız zâten—, bundan böyle, benimsediğimiz yeni düşünme yönteminin sınanmasına yarayacak harikûlâde bir denektaşı görevini görecektir. Her hâlûkârda şeylere kendimizden ne yerleştiriyorsak, sonuçta, yalnızca onu *a priori* biliriz.[226]

Tecrübedeki nesneye karşılık oluşturduğu *a priori* kavramlarla
[BXIX] meşğûl metafiziği, ilk kısmda, bilimin güvenli yoluna sevketmeği
[5] vadeden bahsettiğimiz deneme, arzulanana uygun biçimde başarırılır. Çünkü bu değişikliğe uğratılmış düşünme tarzı sâyesinde *a priori* bilginin olabilirliğini mükemmelce açıklama imkânına kavuşuyoruz.
[10] Dahası; tecrübeyle verilmiş nesnelerin tümü tamamı gördüğümüz doğanın temelini *a priori* teşkîl eden yasalar, aynı yöntem aracılığıyla, tatmîn edici biçimde kanıtlanabilirler. Nihâyet, bugüne değin geçerli yol yöntemle her iki işlem başarılamamıştır. Şu da var ki metafiziğin ilk kısmında *a priori* bilgi istidâdının bahsi
[15] geçen tümdengeliş yöntemiyle şaşırtıcı bir sonuca ulaştık. Bu sonuc uyarınca, ve İkinci kısımda bildirdiğimiz üzre, bilimimizin

[226] Doğa araştırmacısınınkini örnekseyen yöntem şudur: Salt aklın unsurları, deneyin onamasında yahut reddetmesinde aranmalıdır. Gerçi, salt akla ilişkin önermeler, öncelikle de her türlü tecrübenin tekmil sınırlarını aşan durumdalarsa, doğa bilimlerinde olduğu üzre, temsîl ettikleri nesnelerle deneye sürülerek sınanamazlar. İmdi,

[30] burada yalnızca, *a priori* olarak kabul ettiğimiz 'kavramlar' ile 'ilkeler'e eğilmek söz konusudur. Bununçinse, sözü edilen kavramlar ile ilkeler öyle düzenlenmeli ki, bir yandan deneyle ilgili duyulara ve akla konu olana, öte taraftan da tecrübe

[BXIX] sınırlarını aşıp soyutlanmış yalnızca düşünülene karşılık oluşturabilsinler. Olaylara sözünü ettiğimiz iki açıdan bakabilirsek, o takdîrde ulaştığımız vargı, salt akılla uyum hâlinde olduğu görülür. Buna karşılık, tek taraflı baktığımızda, akıl kendiyle kaçınıl-

[35] mazcasına çelişecek ve şu durumda ayırımın doğruluğunu tayîn edici tek merci kalacak, o da, deneydir.

hedefi, tecrübe sınırlarını aşmak olmakla birlikte, böyle bir şey uygulamada asla gerçekleştirilememiştir. Ne var ki *a priori* akıl bilgimizin ilk değerlendirilmesinden çıkan sâdece olaylara ilişkin-
[20] dir. Gerçekten varolmakla birlikte, şeylerin kendindenlikleriyse, akıl bilgimizin dahî sınırlarını aşmaktadır. Sınır ötesini bilmiyoruz. Bununla birlikte, sözünü ettiğimiz değerlendirmenin doğruluğunu
[25] da sınama imkânına sâhibiz. Zirâ tecrübe ile bütün olabilir olayların sınırlarını bizlere aştırtan 'şartsızlık'tır. Bu, şeylerin kendindenliklerindeki aklın tesbitinde mutlak zorunlulukla ve haklı olarak şarta bağlayıp şartlar dizisinin tamamlanmasını zorunlu kılar. Şu durumda, bir yanda, deney bilgimizin, konusu olan şeylerin kendindenli-
[5] ğiyle uyuştuğunu kabul edersek, o zaman 'şartsız olanın, çelişkisiz düşünülemeyeceği'ni görmemiz; öte tarafta da şeylerin tasavvurlarının, bizlere verildikleri biçimde, olay cinsinden şeylerin kendindenlik-
[10] leriyle tasavvur tarzımıza uymadıklarını tasarlarsak, 'çelişki kalkar'. Öyleyse şartsız olanın, bildiğimiz yahut bizlere verildikleri biçimde şeylerde bulunmayıp bilgimizin sınırlarını aşan şeylerin kendilerinde rastgelineceğine,başlangıçta, sırf deneyi tasarlamanın doğruluğuna inanma yüzü suyu hürmetine, emîn olmalıyız.[227]

[BXXII] ...

[5] ...Hendeseciler (géomètres) ile doğa filosoflarına bakarak metafizik süreçte köklü devrim gerçekleştirmek, salt spekulativ aklın eleştirisinin amacıdır. Bu, izlenecek yönteme ilişkin bir deneme olup bilimin kendine ait bir sistem değildir. Ancak, eleştiri, aynı
[10] zamanda bilim olarak kendisinin bir taraftan dış sınırlarını tayîn ederken, öbür yandaysa iç yapısını tarîfe girişir. Nitekim, düşün-
[BXXIII] cenin değişik nesnelerini seçerken öz istidâtlarının sınırlarını
[15] tayîn edebilmesi; öyleki kendine önerdiği sorunlara ilişkin kiplerin olabilir eksiksiz çetelesini sunması, böylelikle de tüm metafizik sisteminin yalnızca taslağını çıkarması salt spekulativ aklın kendine
[10] mahsûs özelliğidir. Haddizâtında mantığın da düşünmenin biçimiyle uğraştığını hesaba katarsak, nesneye yönelen bilimlerden hiçbirine nasîb olmayan talîh kuşu metafiziğin başına konmuş gözüküyor.
[15] O, bahsi geçen eleştirinin yolunu izlemeği sürdürürse, güvenilir
[BXXIV] bir hâl alabilir. Böylece uhdesine düşen bilgiyi tümüyle kucaklayıp

227 ...Metafizikcinin çözümlemesi, *a priori* salt bilgiyi, görünenler ile kendinde varlıklar olmak üzre, iki gayrımütecânis (Y→Fr hétérogène) unsura ayırır. 'Dialektik'se, bu ikisini 'kaçınılmaz' olanın (Alm unbedingt) zorunlu akıl fikriyle (Alm [30] Vernunftidee) 'uyum'lu (Einhelligkeit) hâle sokup bahsi geçen uyumun, asla sözü edilen ayırımdan özge bir şeyden çıkarılamayacağını tesbit eder. Söz konusu ayırım, böylelikle hakîkatın da ta kendisidir.

görevini ifâ edebilir. Sonuçta yeni ilâvelere luzum bırakmadan onu bir şaheser olarak geleceğin dünyasına devredebilir. Nihâyet meta-
[20] fiziğin bütün işi gücü ilkelerledir. Uygulanışını sınırlayansa, bahsolunan ilkelerdir. Temel bilim olarak sözünü ettiğimiz yetkinliğe mahkûmdur. İmdi bahsettiğimiz bilimi *nil actum reputans, si quid superesset agendum*[228] ifâdesiyle niteliyoruz.[229]

[25] Peki, gelecek nesillerin yararına olacağına inandığımız hazine, nasıl bir şey ola, diye sorabiliriz. Eleştiriyle arıtılıp durulanmış metafizik sistemin gerçek değeri ne? Eleştirinin, şu durumda, şöyle bir bakışta olumsuzluğa işâret ettiği görülür. Filvakî, görevi, spekulativ akılla tecrübe sınırlarının aşılmasına karşı uyarmaktır. Bu işte, onun başta gelen işi, hizmetidir. Görüldüğü gibi, eleştirinin gördüğü görev, burada olumsuzluktan olumluluğa dönüşmektedir. Spekulativ akıl, sınırlarını zorlamağa tevessül ettiğinde, haddizâtında olan, aklın kullanım alanının genişlemeyip daralması olayıdır...

XXV ...

[25] ... Zaman ile mekân, duyulur tasavvurgücünün biçimleridir. Bundan dolayı onlar, görünür olay olarak şeylerin varolma şar-
[XXVI] tıdırlar. Bundan başka zihin kavramlarımız, giderek, tasavvurgücümüze denk düşen şeylerin dışında bilgimiz yoktur. Bilgi,
[30] duyulur tasavvurgücünde görünenlerinkinden ibâret kalıp şeyin kendindenliğine aid olanından yoksunuz. Bütün bunlardan söz ettiğimiz yerse, "Eleştiri"nin 'Çözümleme/Analitik' kısmıdır. Anılan
[5] bölümde bildirdiklerimizden spekulativ bilginin ancak 'tecrübe' verisi nesnelerle sınırlı bulunduğu sonucu ortaya çıkar. Yine akılda tutulması gereken, bildirdiğimiz üzre, 'şeylerin kendindenlik'leri
[BXXVII] *bilin*mese dahî, en azından, *düşün*ülmelidirler.[230] Aksi takdîrde bir şey görünmeden görünümden bahsediyor olmalıyız ki, bu da saçma-

[228] "tamamlanmamış bir şeymi kalmış, öyleyse henüz hiçbir şey gerçekleştirilmemiştir/ tamamlanmamış bir şey kaldıkca, hiçbir şey yapılmamış demektir" —çeviren.

[229] *Kant*'ın bildirdiklerinden çıkardığımız sonuç: Metafizik, nesnelerle uğraşan akıl bilimidir Mantıksa, düşünme biçimiyle meşgûldür. Nihâyet *Kant*'ın taşıdığı 'bayrağ'ı teslim alıp götürecek Edmund ***Husserl***dir (1859 – 1939). Onun da şöyle demesini bekleyebiliriz: "Nesnelerin özüyle uğraşan akıl bilimi fenomenolojidir."

[230] Bir nesneyi bilmem, onun olabilirliğini, ya tecrübe ya da a *priori* olarak akıl yoluyla
[30] kanıtlayabilmeme bağlıdır. Ne var ki, istediğimi düşünebilirim, yeter ki, kendimle çelişmeyeyim. Nitekim, arkasında duramasam dahî, kavramın başlıbaşına mümkün düşünce olması durumunda, bütün olabileceklerin timsâli olarak ona bir nesne
[35] tekâbül edermi, etmezmi, sorulabilir. Yine de böyle bir kavrama nesnel gerçekliğin —ilkinin sırf mantıkî olmasına karşılık şu ikincisi gerçek imkân– atfedilebilmesi için daha başka birtakım işlerin becerilmesi lazım gelir. Şu başka birtakım işler/işlemler, ille de teorik bilgi kaynaklarında aranmaları gerekmiyor. Bunların arasında, pekâlâ, pratik olanlarda da bulunabilir.

lamaktır. Bir ân için söz konusu eleştiriye girişmeyip de tecrübenin nesnesi şeyler ile kendinden şey olarak bunlar arasındaki zorunlu ayırımı yapmadığımızı düşünelim. O takdîrde nedensellik ilkesini, böylelikle de nedensellik tarafından tayîn olunan doğa işleyişini bütün şeylerin etkin nedeni kılıveririz. Doğa nedenselliğinin geçerlilik alanını böylesine genişletip her şeyi onun hâkimiyetine teslîm etmek, ruhun hakkını yemektir. İrâde hürlüğünü, zıddı, doğa zorunluluğuna tâbî kılmak, çelişkiye düşmekten özge bir şey değil. Bu durumda ya ruhun irâde hürlüğünü inkâr ya da doğa nedensellik ilkesini ibtâl etmek zorunda kalırız. Söz konusu çıkmazdan kurtuluşun yolu nedir? Ruhun hürlüğü ile doğa yasasının zorunluluğunu birbirlerinden köklüce ayırdetmektir. Görünenler alanında görünür etkinliğin, doğa yasasına itâat ettiği, dolayısıyla hür olmadığını tasdîk etmek; öbür yandaysa, kendinde şey olarak kabul ettiğimiz ruhun hürlüğünü onaylamak, çelişkiyi ortadan kaldırır. Filvakî spekulativ akıl, hele hele deneysel gözlem yolundan, böylelikle de bir varlığın malı olarak ruhu, giderek hürlüğü duyular dünyasının çerçevesinde keşfetmem mümkün değil. Çünkü bunu yapmak için o hür varlığı varoluşunda, üstelik zamanın dışında —varolan şartlar çerçevesinde kavrayışımı sezgiye dayandıramam da ondan— belirgince tanımak zorundayım. Yine de tanıyamamakla birlikte, en azından tasavvuru çelişki taşımadıkca, yânî her iki çeşit tasavvurun —duyulur ile düşünülür— eleştirel ayırımını, demekki salt zihin kavramlarının sınırlanışını ve buradan neşet eden ilkeleri aklımda tuttukca hürlüğü düşünebilirim. Şimdi, ahlâkın, irâdeye ait, en sıkı anlamıyla, hürlüğü şart koştuğunu; buna bağlı olarak da aklın, kullanım değeri taşır, özgün *a priori* ilkelerin varlığını; ve aynı zamanda spekulativ aklın, hürlüğün düşünülemezliğini ısbâtladığını kabul edelim. Şu durumda ahlâk yerini spekulativ iddiaya terketmek zorunda kalır. Bunun tersi çelişkiye sürükler; yânî 'hürlük', o hâlde ahlâklılık, yerini doğa işleyişlerinin zorunluluğuna bırakır. Zirâ hürlük şartı bir yana, ahlâkın inkârı çelişkiye sevketmez. İmdi, ahlâk, hürlüğün spekulativ bilgisine ihtiyâç duymaz. Onun kavramının çelişkiyi barındırmayıp doğa işleyişinin zorunluluğuyla çakışmadığını düşünmem yeter. Ama şeylerin iki türlü anlamını öğrenmedikce az önce zikrettiğimiz şart da yetmeyebilir. Ahlâk ile doğa öğretileri birbirlerinden özenle ayırdedilip her biri, kendine mahsûs sahaya hasredilmelidir. Ancak böyle bir eleştiri bizleri şeylerin kendileriyle ilgili bilgisizliğimizin önünü alabilir ve salt olaya ilişkin teorik bilgimizin zorunlu sınırlanışını tayîn edebilir.

[10] [15] [20] [25] [BXXVIII] [5] [10] [15] [20] [25] [BXXIX]

İşte sunulan açıklamadan murad olunan, Tanrıya ve ruhun basit tabiatına ait kavramlar konusunda salt akla ilişkin eleştirel ilkelerin
[10] müsbet kullanımını ortaya çıkarmasıdır. Ne var ki, bunun üstünde burada fazlaca durmayacağım. Nihâyet, aşkınlığa meyleden iddialara girişmekten spekulativ aklı alıkoyamadığım sürece ahlâkın kul-
[BXXX] lanıma yönelik talepleri doğrultusunda Tanrı, hürlük ile ölümsüzlük üstüne bir şey söyleyemem. Filvakî akıl, mümkün tecrübenin nesnesine uzanan ilkelere başvurması lazım gelir. Bahsi geçen sahanın
[15] ötesinde kalıp da ele aldıklarını olay alanına geri getiremeyen salt akıldan kullanım değeri bulunan değerler türetmek imkânsızdır. Bundan dolayı inanc*a yer açabilmem için* bilgi*den vazgeçmem*
[20] *gerekmiştir*.[231] Eleştirinin eleğinden geçmemiş metafizik öne sürmeler, metafizik dogmacılığın, demekki salt aklın eleştirisinden yoksun kalınmışlıkta önyargı zuhûr eder. Buysa, hep son derece dogmacı olan inançsızlığın kaynağı olup ahlâka aykırıdır...

[30] ... Şu durumda gelecek nesillere "*Salt Aklın Eleştirisi*" çerçevesinde inşâa olunmuş metafizik sistem biçiminde bir mirâs bırakmak zor bir iş olmamakla birlikte, azımsanmaz bir hediyedir...

[BXXXIV] Spekulativ filosof, farkında olmadan, kamuya yararlı bir bilimin taşıyıcısıdır. Bu bilimse, aklın eleştirisidir. Bahsolunan bilim, halka hitâb edemez (popüler). Aslında etmesi de gerekmez. Zirâ onda ince elenip sık dokunmuş kanıtların, âhâlînin kafasına, yararlı gerçeklikler
[5] gerekcesiyle, sokulması lazım gelmediği gibi, bunlara karşı ileri sürebileceği keskin itirâzları da tasarlamaz. Oysa spekulasyona girişen kimseler gibi, her çığır (école) dahî, iki yönde hareket edip eleştirici
[10] tutumdan yoksun metafizikcilerin —yahut onlardan farksız dinadamlarının— git gide kendi öğretilerini çarpıtmak bahâsına karıştıkları
[15] halk arasında da ergeç anlaşmazlıklara yol açan kepâzeliği önlemek amacıyla spekulativ aklın haklarını kovuşturmaktadır. Maddecilik, şüphecilik, bâtıl itikât, tanrıtanımazlık, kadercilik ile idealism, son olarak da hür düşünceli geçinenlerin inançsızlığı gibi, eleştiriden yok-
[XXXV] sun tutumlar, halka, zor da olsa, mâlolabilecek akımlara dönüşebilirler. Hükûmetler, bilginlerin sorunlarıyla uğraşmağa eğilimliyseler, o takdîrde bilimlerle de onları yürütenlerle de bilgece ilgilenirlerken
[25] az önce bahsi geçen çeşitten eleştiriyi teşvîk etmelidirler. Böylece, kamunun şimdiye değin dikkate almadığı, dolayısıyla ortadan kalkmaları hâlinde yokluklarını duymayacağı örümcek ağını andırır sis-
[30] temleri yırtıldığında ortalığı karıştıran çığırların şu gülünc istibdâtları

[231] Eğri yazış bizden; T.D.

yerine, akla dayalı çalışmalar, sağlam tabana oturtulmuş olacak.

Eleştiri, bilim olarak salt bilgi durumundaki aklın *dogmacı işleyişi*ne karşı çıkarılmış değil. Çünkü bilim olarak salt bilgi durumundaki akıl, her zaman dogmacı olmalı; özge bir deyişle, güvenilir ilkelerle *a priori* sapasağlamlıkta kanıtlanmalıdır. Eleştirinin
[5] karşı çıktığı, felsefî kavramlardan türetilen salt bilgiyle, aklın çoktandır kullanageldiği ilkelere, her türlü araştırmayı hiçe sayarak haksızca varmağı öngören dogmacılıktır. O hâlde salt aklın, *kendi yetisi üstüne önceden hiçbir eleştiride bulunmaksızın* girişimi, bir
[XXXVI] dogmacı işlemdir... O, şu durumda, baştan öz imkânlarını dikkate almaksızın salt aklın güttüğü 'dediğim dedik' (dogmatik) davâdır...
[10] Dogmcılık, metafiziğin ölüm fermânıdır...

Eleştiri, aklın dogma davâsına salt bilgi çerçevesinde bilim olarak karşı değil. Çünkü bilim, sağın ilkelerden doğrudan doğruya neşet etmiş kesin ısbâtlara, demekki dogmalaş/tırıl/mış ifâdelere
[15] dayalı olmak zorundadır. Peki eleştiri, neye karşıdır? Kaskatı kesilmiş dogmacılığa... Dogmacılık, bilimin zâten el altında tuttuğu ilkelerden türe/til/miş kavramlarla örülü olup bunların nasıl, hangi yollardan edinilmiş olduklarının hesabını vermeyen bir davâdır. Dogmacılık, şu durumda taşıdığı öz imkânları baştan sınayıp araştırmaksızın aklın saptığı bir çıkmazdır.

...Eleştiri, esâslı bir metafiziği bilim rütbesine terfîi ettiren etken olduğu bellidir. Bu iş, zorunlulukla dogmatik ve en sıkı biçimde, kamunun zevkini okşamayan bilimsel ve sistematik şartlar çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerekir. Süreç, hepten *a priori* ve tümüyle spekulativ aklı tatmîn edecek tarzda yol alması gerekir. Sözünü ettiğimiz aklın tuttuğu çıkış yolu, haddizâtında metafiziğin dışladığı,
[20] kamunun zevkine yahut şüpheciliğe bile uyacak bir veche kazanmamalıdır. Giderek, eleştirinin öngördüğü tasarı uyarınca, geleceğin metafiziğini dogmacılığın sıkı sıkıya belirleyicisi meşhur Wolff'un çıkardığı yol haritasını izleyerek kurabiliriz. Almanyada henüz dumûra uğramamış gözüken akıl titizliğinin bâriz örneğini veren
[25] Wolff, kavramların nasıl açıkca belirlenmesi, sağın kanıtlamaların becerilmesi, bilimde acele, temelsiz, düşüncesizce adım atmanın önlenmesi gerektiği husunda bizleri bilgilendirmiştir...

[XXXVII] ...

[10] Bu ikinci baskıda karanlıkta kalmış noktaları aydınlatma ile müphem hususları açıklığa kavuşturma fırsatını hebâ etmek istemedim. Zeyrek kişilerin işâret ettikleri, arzum hilâfına ortaya çıkmış

yanlış anlamalar ile anlamlandırmaları yeniden ele aldım. İster önermelerin kanıtlanışları isterse kitabın tüm taslağı söz konusu olsun, değişikliklere gitmedim. Bir felsefe eserinde hatâya düşülebileceğini gözden ırak tutmamakla birlikte, önermelerimin ne bütünüyle tasarlanışlarında, ne kanıtlanışlarında ne de biçimlerinde kayda değer değişikliklerde bulunma luzumunu duymadım... Sâdece ifâde tarzında yapılacak çok iş var. Öncelikle kısmen duyarlılıkla ve zaman kavramıyla ilgili yanlış anlamalarıgidermek, kısmen de zihin kavramına ilişkin karanlık noktaları aydınlatmak amacıyla yeni baskıda birtakım tashihe girişti̇m. Salt aklın ilkelerinde yeterli görmediğim delîlleri çoğaltıp çatışkılara götüren aklî psikolojinin karanlıkta kalmış noktalarını açıklığa kavuşturmağa çaba harcadım. İfâde[232] konusunda yaptığım değişiklikler, Transsendental Dialektiğin birinci bölümünün sonuna dek uzanmaktadırlar... Bu, tabîî ilgili okurun hoşlanmayacağı, fakat kitabın fazlasıyla hacimli olmasını önlemek bâbında kaçınılmaz birtakım kesinti yahut kısaltmalar anlamına gelmektedir. Sonuçta bahis konusu kesintilerin, kitabın taşıdığı fikir yapısının esâsına halel getirmemelerine azâmî çaba harcanıp dikkat edilmiştir. Bir felsefe çalışmsası, matematik zırhına bürünemediğinden, getirilen değişiklikler, ister istemez, önermeler esâsında birtakım yalpalamalara da yol açacaktır. Karşılaştırmada bulunmak isteyenlerin, her zaman, önceki baskıya başvurma imkânları var...

[15]
[20]
[XXXVIII]
[BXL]
[XLI]

[232] Burada psikolojik İdealismin yeniden çürütülmesi ve nesnel Gerçekciliğin dış görünüşünün sağın ve kanâatımca tek mümkün ısbâtı hususunda öne sürdüğüm kanıtların çoğaltılması söz konusudur. Metafiziğin esâs gâyesi doğrultusunda [20] İdealism, nice masûm gözükürse gözüksün, ama aslında hiç de öyle değil, evvelemirde içimizdeki duygunun bile bilgi malzemesini kendisinden devşirdiği dışımızdaki şeylerin varlığını düpedüz inanç konusu kılmak, dışımızdakilerin varolduğunu şüpheyle karşılayanlara da tatmîn edici kanıtlarla karşı çıkamamak, gerek felsefe gerekse insan aklıçin bir rezâlettir...

EK *İkinci Baskıya Önsöz*den kısmen tercüme ettiğimiz kesimlerin Almanca aslı:

VORREDE ZUR ZWEITEN AUFLAGE

...

...Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinander laufen läßt; die Grenze der Logik aber ist dadurch ganz genau bestimmt, daß sie eine Wissenschaft ist, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empirisch sein, einen Ursprung oder Objekt haben, welches es wolle, in unserem Gemüte zufällige oder natürliche Hindernisse antreffen) ausführlich darlegt und strenge beweist...

Daß es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vorteil hat sie bloß ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntnis und ihrem Unterschiede zu abstrahieren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form, zu tun hat. Weit schwerer mußte es natürlicherweise für die Vernunft sein, den sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen, wenn sie nicht bloß mit sich selbst, sondern auch mit Objekten zu schaffen hat; daher jene auch als Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften ausmacht, und wenn von Kenntnissen die Rede ist, man zwar eine Logik zur Beurteilung derselben voraussetzt, aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objektiv so genannten Wissenschaften suchen muß...

... daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, —XIII, 14.s— die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich

selbst nichts wissen würde... Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war...

Der Metaphysik, einer ganz isolierten spekulativen Vernunfterkenntnis, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll, ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; ob sie gleich älter ist, als alle übrige, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten...

...Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie und gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zustande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen

muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, sofern sie bloß durch Vernunft und zwar notwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen), hernach einen herrlichen Probierstein desjenigen abgeben, was wiralsdieveränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen[233] ...

... Dieser Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Teile, da sie sich nämlich mit Begriffen a priori beschäftigt, davon die korrespondierenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können, den sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori ganz wohl erklären, und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugtuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war. Aber es ergibt sich aus dieser Deduktion unseres Vermögens a priori zu erkennen, im ersten Teile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Teil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkenntnis a priori, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse. Denn das, was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet

[233] Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt. Nun läßt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objekten machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit Begriffen und Grundsätzen, die wir a priori annehmen, tunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, daß dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man bloß denkt, allenfalls für die isolierte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Prinzip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung

sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntnis richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, sofern wir sie kennen, (sie uns gegeben werden,) wohl aber an ihnen, sofern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse: so zeigt sich, daß, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei...[234]

...In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieses Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben. Denn das hat die reine, spekulative Vernunft Eigentümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen, nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objekte zum Denken wählt, ausmessen, und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen, und so den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll; weil, was das erste betrifft, in der Erkenntnis a priori den Objekten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subjekt aus sich selbst hernimmt, und, was das zweite anlangt, sie in Ansehung der Erkenntnisprinzipien eine ganz abgesonderte, für sich bestehende Einheit ist, in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisierten Körper, um aller anderen und alle um eines willen da sind, und kein Prinzip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben. Dafür aber hat auch die Metaphysik das seltene Glück, welches keiner anderen Vernunftwissenschaft, die es mit Objekten zu tun hat (denn die Logik beschäftigt sich nur mit der Form des Denkens überhaupt), zuteil werden kann, daß, wenn sie durch diese Kritik in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, sie das ganze Feld der für sie gehörigen Erkenntnisse völlig befassen und also ihr Werk vollenden und für die Nachwelt, als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl, zum Gebrauche niederlegen kann,

[234] Die Analysis des Metaphysikers schied die reine Erkenntnis a priori in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die Dialektik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der notwendigen Vernunftidee des Unbedingten und findet, daß diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist...

weil sie es bloß mit Prinzipien und den Einschränkungen ihres Gebrauchs zu tun hat, welche durch jene selbst bestimmt werden. Zu dieser Vollständigkeit ist sie daher, als Grundwissenschaft, auch verbunden, und von ihr muß gesagt werden können: nil actum reputam, si quid superesset agendum...

... Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik zu hinterlassen gedenken? Man wird bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werkes wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur negativ sei, uns nämlich mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der Tat ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald positiv, wenn man inne wird, daß die Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der Tat nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher ist eine Kritik, welche die erstere einschränkt, sofern zwar negativ, aber, indem sie dadurch zugleich ein Hindernis, welches den letzteren Gebrauch einschränkt oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der Tat von positivem und sehr wichtigem Nutzen, sobald man überzeugt wird, daß es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihilfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muß, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Diesem Dienste der Kritik den positiven Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel, als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewalttätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne. Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d.i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen,

doch wenigstens müssen denken können[5]. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint. Nun wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik notwendiggemachte Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben, als Dingen an sich selbst, wäre gar nicht gemacht, so mußte der Grundsatz der Kausalität und mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z.B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen, d.i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu geraten; weil ich die Seele in beiden Sätzen in eben derselben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an dich selbst) genommen habe, und, ohne vorhergehende Kritik, auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduktion ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Kausalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich sofern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselben aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind, so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäß und sofern nicht frei, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne daß hierbei ein Widerspruch vorgeht. Ob ich nun gleich meine Seele, von der letzteren Seite betrachtet, durch keine spekulative Vernunft (noch weniger durch empirische Beobachtung), mithin auch nicht die Freiheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, erkennen kann, darum weil ich ein solches seiner Existenz nach, und doch nicht in der Zeit, bestimmt erkennen müßte, (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anschauung unterlegen kann, unmöglich ist), so kann ich mir doch die Freiheit denken, d.i. die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere kritische Unterscheidung beider (der sinnlichen und intellektuellen) Vorstellungsarten und die davon herrührende Einschränkung der reinen Verstandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fließenden Grundsätze, statt hat. Gesetzt nun, die Moral setze notwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus, indem sie praktische in unserer Vernunft liegende ursprüngliche Grundsätze als Data derselben a priori anführt, die ohne Voraussetzung der Freiheit schlechterdings unmöglich wären, die spekulative Vernunft aber hätte bewiesen, daß diese sich gar nicht denken lasse, so muß notwendig jene Voraussetzung, nämlich die moralische, derjenigen weichen, deren Gegenteil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich Freiheit und mit ihr Sittlichkeit (denn deren Gegenteil enthält keinen Widerspruch, wenn nicht schon Freiheit vorausgesetzt wird,) dem

Naturmechanismus den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstem denken lasse, ohne nötig zu haben, sie weiter einzusehen, daß sie also dem Naturmechanismus eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hindernis in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht stattgefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch erkennen können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte...

...Eben diese Erörterung des positiven Nutzens kritischer Grundsätze der reinen Vernunft läßt sich in Ansehung des Begriffs von Gott und der einfachen Natur unserer Seele zeigen, die ich aber der Kürze halber vorbeigehe. Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der Tag bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist. - Wem es also mit einer nach Maßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßten systematischen Metaphysik eben nicht schwer sein kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtnis zu hinterlassen, so ist dies kein für gering zu achtendes Geschenk; man mag nun bloß auf die Kultur der Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Kritik sehen, oder auch auf bessere Zeitanwendung einer wißbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatismus so frühe und so viele Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon sie nichts versteht, und darin sie, so wie niemand in der Welt, auch nie etwas einsehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen, und so die Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen; am meisten aber, wenn man den unschätzbaren Vorteil in Anschlag bringt, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft,

weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrtümer verstopft, allen nachteiligen Einfluß zu benehmen. Bei dieser wichtigen Veränderung im Felde der Wissenschaften, und dem Verluste, den spekulative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Besitze erleiden muß, bleibt dennoch alles mit der allgemeinen menschlichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemalen war, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen. Ich frage den unbiegsamsten Dogmatiker, ob der Beweis von der Fortdauer unserer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Substanz, ob der von der Freiheit des Willens gegen den allgemeinen Mechanismus durch die subtilen, obzwar ohnmächtigen Unterscheidungen subjektiver und objektiver praktischer Notwendigkeit, oder ob der vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines allerrealsten Wesens, (der Zufälligkeit des Veränderlichen, und der Notwendigkeit eines ersten Bewegers,) nachdem sie von den Schulen ausgingen, jemals haben bis zum Publikum gelangen und auf dessen Überzeugung den mindesten Einfluß haben können? Ist dieses nun nicht geschehen, und kann es auch, wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menschenverstandes zu so subtiler Spekulation, niemals erwartet werden; hat vielmehr, was das erstere betrifft, die jedem Menschen bemerkliche Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden zu können, die Hoffnung eines künftigen Lebens, in Ansehung des zweiten die bloße klare Darstellung der Pflichten im Gegensatze aller Ansprüche der Neigungen das Bewußtsein der Freiheit, und endlich, was das dritte anlangt, die herrliche Ordnung, Schönheit und Fürsorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weisen und großen Welturheber, die sich aufs Publikum verbreitende Überzeugung, sofern sie auf Vernunftgründen beruht, ganz allein bewirken müssen: so bleibt ja nicht allein dieser Besitz ungestört, sondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehen, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in einem Punkte anzumaßen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die große (für uns achtungswürdigste) Menge auch eben so leicht gelangen kann, und sich also auf die Kultur dieser allgemein faßlichen und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuschränken. Die Veränderung betrifft also bloß die arroganten Ansprüche der Schulen, die sich gerne hierin (wie sonst mit Recht in vielen anderen Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten (quod mecum nescit, solus vult scire videri). Gleichwohl ist doch auch für einen billigeren Anspruch des spekulativen Philosophen gesorgt. Er

bleibt immer ausschließlich Depositär einer dem Publikum ohne dessen Wissen nützlichen Wissenschaft, nämlich der Kritik der Vernunft; denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nötig, es zu sein; weil, so wenig dem Volke die fein gesponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, ebensowenig kommen ihm auch die eben so subtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn; dagegen, weil die Schule, so wie jeder sich zur Spekulation erhebende Mensch, unvermeidlich in beide gerät, jene dazu verbunden ist, durch gründliche Untersuchung der Rechte der spekulativen Vernunft einmal für allemal dem Skandal vorzubeugen, das über kurz oder lang selbst dem Volke aus den Streitigkeiten aufstoßen muß, in welche sich Metaphysiker (und als solche endlich auch wohl Geistliche) ohne Kritik unausbleiblich verwickeln, und die selbst nachher ihre Lehren verfälschen. Durch diese kann nun allein dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealismus und Skeptizismus, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden. Wenn Regierungen sich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befassen gut finden, so würde es ihrer weisen Fürsorge für Wissenschaften sowohl als Menschen weit gemäßer sein, die Freiheit einer solchen Kritik zu begünstigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotismus der Schulen zu unterstützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinneweben zerreißt, von denen doch das Publikum niemals Notiz genommen hat, und deren Verlust es also auch nie fühlen kann. Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis als Wissenschaft entgegengesetzt, (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend sein,) sondern dem Dogmatismus, d.i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens. Diese Entgegensetzung soll daher nicht der geschwätzigen Seichtigkeit, unter dem angemaßten Namen der Popularität, oder wohl gar dem Skeptizismus, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozeß macht, das Wort reden; vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß; denn diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich a priori, mithin zu völliger Befriedigung der spekulativen Vernunft ihr Geschäft auszuführen, ist unnachläßlich. In der Ausführung also des Plans, den die Kritik vorschreibt, d.i. im künftigen System der

Metaphysik, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolff, des größten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab, (und durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde,) wie durch gesetzmäßige Feststellung der Prinzipien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten: ein Mangel, der nicht sowohl ihm, als vielmehr der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters beizumessen ist, und darüber die Philosophen seiner sowohl, als aller vorigen Zeiten einander nichts vorzuwerfen haben. Diejenigen, welche seine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts anderes im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln.

Was diese zweite Auflage betrifft, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbei lassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel möglich abzuhelfen, woraus manche Mißdeutungen entsprungen sein mögen, welche scharfsinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine Schuld, in der Beurteilung dieses Buchs aufgestoßen sind. In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans, habe ich nichts zu ändern gefunden; welches teils der langen Prüfung, der ich sie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publikum vorlegte, teils der Beschaffenheit der Sache selbst, nämlich der Natur einer reinen spekulativen Vernunft, beizumessen ist, die einen wahren Gliederbau enthält, worin alles Organ ist, nämlich alles um eines willen und ein jedes Einzelne um aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sei ein Fehler (Irrtum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verraten muß. In dieser Unveränderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, sondern bloß die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats, im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft, und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben) zu jedem Teile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Teil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht bloß des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen. Allein in der Darstellung ist noch viel zu tun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche teils dem Mißverstande der Ästhetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit, teils der Dunkelheit der Deduktion der Verstandesbegriffe, teils dem vermeintlichen Mangel einer genügsamen Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen

Verstandes, teils endlich der Mißdeutung der der rationalen Psychologie vorgerückten Paralogismen abhelfen sollen. Bis hierher (nämlich nur bis zu Ende des ersten Hauptstücks der transzendentalen Dialektik) und weiter nicht erstrecken sich meine Abänderungen der Darstellungsart[6], weil die Zeit zu kurz und mir in Ansehung des übrigen auch kein Mißverstand sachkundiger und unparteiischer Prüfer vorgekommen war, welche, auch ohne daß ich sie mit dem ihnen gebührenden Lobe nennen darf, die Rücksicht, die ich auf ihre Erinnerungen genommen habe, schon von selbst an ihren Stellen antreffen werden. Mit dieser Verbesserung aber ist ein kleiner Verlust für den Leser verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nämlich, daß verschiedenes, was zwar nicht wesentlich zur Vollständigkeit des Ganzen gehört, mancher Leser aber doch ungern missen möchte, indem es sonst in anderer Absicht brauchbar sein kann, hat weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt faßlicheren Darstellung Platz zu machen, die im Grunde in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe, schlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vortrags hin und wieder so von der vorigen abgeht, daß sie durch Einschaltungen sich nicht bewerkstelligen ließ. Dieser kleine Verlust, der ohnedem, nach jedes Belieben, durch Vergleichung mit der ersten Auflage ersetzt werden kann, wird durch die größere Faßlichkeit, wie ich hoffe, überwiegend ersetzt. Ich habe in verschiedenen öffentlichen Schriften (teils bei Gelegenheit der Rezension mancher Bücher, teils in besonderen Abhandlungen) mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, daß der Geist der Gründlichkeit in Deutschland nicht erstorben, sondern nur durch den Modeton einer geniemäßigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit überschrieen worden, und daß die dornigen Pfade der Kritik, die zu einer schulgerechten, aber als solche allein dauerhaften und daher höchstnotwendigen Wissenschaft der reinen Vernunft führen, mutige und helle Köpfe nicht gehindert haben, sich derselben zu bemeistern. Diesen verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung (dessen ich mir eben nicht bewußt bin) so glücklich verbinden, überlasse ich meine in Ansehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden, denn widerlegt zu werden ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber nicht verstanden zu werden. Meinerseits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an nicht einlassen, ob ich zwar auf alle Winke, es sei von Freunden oder Gegnern, sorgfältig achten werde, um sie in der künftigen Ausführung des Systems dieser Propädeutik gemäß zu benutzen.

Da ich während dieser Arbeiten schon ziemlich tief ins Alter fortgerückt bin (in diesem Monat ins vierundsechzigste Jahr,) so muß ich, wenn ich meinen Plan, die Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten, als Bestätigung der Richtigkeit der Kritik der spekulativen sowohl als praktischen Vernunft, zu liefern, ausführen will, mit der Zeit sparsam verfahren, und die Aufhellung sowohl der in

diesem Werke anfangs kaum vermeidlichen Dunkelheiten, als die Verteidigung den Ganzen von den verdienten Männern, die es sich zu eigen gemacht haben, erwarten. An einzelnen Stellen läßt sich jeder philosophische Vortrag zwacken, (denn er kann nicht so gepanzert auftreten, als der mathematische) indessen, daß doch der Gliederbau des Systems, als Einheit betrachtet, dabei nicht die mindeste Gefahr läuft, zu dessen Übersicht, wenn es neu ist, nur wenige die Gewandtheit des Geistes, noch wenigere aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Lust besitzen. Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegeneinander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freie Rede fortgehenden Schrift ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurteilung verläßt, ein nachteiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind. Indessen, wenn eine Theorie in sich Bestand hat, so dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfänglich große Gefahr drohten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuschleifen, und wenn sich Männer von Unparteilichkeit, Einsicht und wahrer Popularität damit beschäftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verschaffen.

Königsberg, im Aprilmonat 1787.

GİRİŞ

-I-
SALT İLE DENEYSEL BİLGİ ARASINDAKİ AYIRIM HAKKINDA

[B 5] Bütün bilgimizin tecrübeyle başladığına şüphe yok. Öyle değilse, bir taraftan duyularımızı; öbür yanda tasavvurlarımızı kendiliğinden üreten; ve nihâyet bunları karşılaştırmamızı, aralarında bağ kurmamızı yahut aralarındaki ayırımları tesbit etmemizi, böylelikle de devşirdiğimiz ham duyu verilerini işleyerek varolanlarla ilgili [10] bilgi edinmemizi sağlayan anlama etkinliğimizi harekete geçiren nesnelere dayanmaksızın bilme yetimizi boşandırmakçin tec- [15] rübeden gayrı nereye uzanabilirdik ki? Öyleyse bizlerde *zamanca* tecrübeden önce —tecrübeye mukaddem— hiçbir vechile bilgi olagelmez. Bilgimiz tecrübeyle başlar.

Her ne kadar bilgimiz, tecrübe*yle* başlasa da, tecrübe*den* neşet etmez. Zirâ, deney bilgimiz, pekâlâ, konu olduğumuz etkiler ile yalnızca duyu verilerinden etkilenmiş bilme yetimizin kendisinden [20] kattıklarının bir birleşiği sayılabilir. Bu birleşiği, söz konusu ana maddeden ancak uzun bir ustalaşma safhasının ardından ayıracak dikkat ile beceriyi elde edebiliriz.

Şu durumda burada, hemen ilk bakışta çözülemeyip de en azından daha yakından incelenmeği gerektiren bir sorun karşımızda duruyor: Bu da, tecrübeden, öyleki bütün duyu verilerinden bağım- [B2] sız bir bilginin bulunabileceği sorunudur. İşte buna *a priori* bilgi denilir. Kaynağını *a posteriori*de, başkaca dendikte tecrübede bulan *deneysel* (empirik) bilgiden *a priori* bilgi ayırtedilir.

[25] Bununla birlikte, bahsi geçen deyim, sergilenmiş olan sorunun bütün anlamını layıkıyla belirlemekte yetersiz kaldığına şüphe yok.

[30] Çünkü tecrübe kaynaklarından türetilmiş kimi bilgileri *apriori* bildiğimiz yahut bunların bizlerde *a priori* olarak bulunduğu söylenegelir. Bunun sebebiyse, bunları doğrudan doğruya tecrübeden değil de, yine
[5] ondan kaynaklanmış bir genel kuraldan derlemiş olmamızdır. İşte, evinin temeline kazma indiren hakkında, bunun yıkılacağını *a priori* biliyordur, denilir. Bu, şu demektir: Böyle bir şeyi bilmekçin ilkin
[10] evinin yıkılması tecrübesini yaşamağı beklemesi gerekmez. Yalnız, bunu bütünüyle peşinen bilmesi de mümkün değil. Daha doğrusu, cisimlerin ağır oldukları, bundan ötürü altlarından destek çekildiğinde düşmeleri gerekeceğini, evinin temeline kazma vuranın dahî, önceden tecrübeyle bilmesi gerektiği ortadadır.

[15] Öyleyse, *apriori* bilgilerden söz ederken, yukarıda anlatıldığı üzre, bu yahut şu tecrübeden neşet eden değil de, her çeşit deneyden tamamıyla bağımsız bilgileri kastediyoruz. Bunların tersiyse,
[B3] deneysel yahut *a posteriori*, özge sözlerle, tecrübe çıkışlı bigilerdir. Bilgilerden *a priori* adını alanlar, *salt* olanlardır. Salt bilgileredeneysel hiçbir unsur karışıp katılmamıştır. İşte sözgelişi, 'her bir
[20] değişmenin neden/ler/i var' *a priori* önermeye örnektir. Yalnız, bu, salt değildir. Çünkü değişme, bir kavram olduğundan, olsa olsa tecrübeden çekip çıkarılabilir.

[25]

-II-
ZİHNİMİZDE BELLİ BİLGİLER, OLAĞAN ŞARTLARDA DAHÎ, *A PRİORİ*DİR

Burada artık salt bilgiyi deneyselden sağınlıkla ayırmamzı olabilir kılıcı ölçü gerekmektedir. Tecrübe bizlere herhangi bir varolanın şöyle yahut böyle olduğunu; özgece olamayacağını öğretir. Şu durumda
[30] İLKİN, ancak *zorunluluk*la düşünülebilen bir önerme varsa, bu, bir *a priori* yargıdır. Bundan da öte, söz konusu önerme, sâdece kendisi de zorunlu yargı durumundaki bir önermeden türetilmişse, katışıksız *a priori*dir. İKİNCİSİ: Tecrübe, yargılarına asla gerçek ile kesin
[B4] olmayan; buna karşılık, yalnızca varsayılı ile karşılaştırmalı bir tümelliği, tümevarış yoluyla kazandırır. Bu da, olsa olsa şu anlama gelir: Şimdiye değin yapmış olduğumuz gözlemlerde bu yahut şu kurala
[5] aykırı düşen bir olaya rastlamamışızdır. Öyleyse her çeşit istisnâdan bağımsız, dolayısıyla kesin tümelliğinde düşünülen bir yargı, tecrübeden türetilmemiş olup tamamıyla *a priori* geçerliliği vardır.

[10] Deneysel tümellik, şu hâlde geçerliliğin keyfî tarzda yaygınlaşmasından başka bir şey değil. Yine özge bir anlatımla, o, olayların birçoğunda geçerliliğini hepten muhâfaza eden bir önermedir. Örnek: Bütün cisimler ağırdır. Buna karşılık, kesin tümellik, [15] bir yargıda istisnânın bulunmadığını ve bilginin belirli kaynağını, başkaca dendikte, *a priori* bilgi yetisini gösterir. Zorunluluk ile kesin tümellik, şu hâlde bir *a priori* bilginin şaşmaz işâretleri olup [20] birbirlerine kopmaz, çözülmez biçimde bağlanmışlardır. Şu da var ki, uygulamada görüldüğü gibi, yargıların rastlantılı oluşlarından ziyâde, tecrübenin hudutlarını göstermek zaman zaman nisbeten [25] kolaydır. Yine yargılara kattığımız sınırsız tümelliği belirlemek daha aydınlatıcıdır. Her biri, yanıltmaz yapıda olan bu iki kıstası öyleyse ayrı ayrı kullanmak daha yararlı olur.

İşte, insan bilgisinde böylesine zorunlu, en kesin anlamda tümel, [30] başka deyişle, *a priori* olarak salt yargıların bulunduğunu kanıtlamak kolaydır. Örnek, bilimlerden verilecekse, matematiğin bütün önermelerine göz atmak yeter de artar bile. Yoksa, böyle bir örnek, [B5] zihnin en olağan uygulamalarıylamı ilgili olsun isteniyor? Burada her değişmenin nedeni olmalı önermesi, haddizâtında neden kavramının, etkiyi doğuran bağıntının da kuralın kesin tümelliğinin de zorunluluğu kavramını apaçık biçimde kapsadığını göstermektedir. [5] Nitekim nedeni, *Hume*'un bildirdiği üzre, önceki olay ile şimdiki arasında sık sık kurulmuş çağrışımı ve buradan —tamamıyla öznel zorunlulukla— doğmuş alışkanlıkları tasavvurlarla ilintiye [10] sokmağa kalkmak, kavramın yitirilmesine yol açar. Böylesi örneklere başvurmaksızın da, bilgimizdeki salt *a priori* ilkelerin gerçekliği ısbâtlanabilir. Ayrıca, tecrübenin olabilirliğini de ısbatlamakta [15] bahsi geçen ilkeler kaçınılmazdırlar. Öyle olmasa, tecrübenin kendisine rehberlik eden bütün kurallar, hep deneysel, böylelikle rastlantılı olsalar, o, güvenilirliğini nereden temîn ederdi? Nitekim bahsi geçen türdeki kurallar, yukarıda temâs edilmiş olan gerekcelerden ötürü, başta gelen ilkeler olarak benimsenemezler. Burada bilme yetimizin salt kullanılışını bütün belirleyici unsurlarıyla [20] birlikte bir olay olarak göz önüne sermiş olmakla yetinebiliriz. Şu var ki, sâdece yargılarda değil, aynı zamanda kavramlarda da bir *a priori* menşein bulunduğu anlaşılmaktadır. Bir cisme ilişkin tecrübe kavrayışınızdan cisimle ilgili denysel olan rengi, sertliği [25] yahut yumuşaklığı, ağırlığı, giderek geçirgensizliği, her şeyi, ama her şeyi teker teker iptâl ediniz. Şimdi, ortadan kalkmış bulunan cismin, sâdece evvelce kapladığı ***mekân*** geriye kalacak. Onu orta-

dan kaldıramazsınız. Yine diyelim ki, herhangi bir cisimli yahut cisimsiz nesnenin tecrübeyle öğrendiğiniz özelliklerinin hepsini, o
[B6] nesnenin sizdeki deneysel kavramından söküp atınız. Sonuçta, ne
[30] olursa olsun, *cevher*i yahut ona ilinmiş olarak düşündüğünüz özelliği atamazsınız —her ne denli söz konusu kavram, genel olarak bir nesneden daha çok belirlenmişse de. Bu kavramın, kendini size
[35] zorunlulukla benimsetmesi, sizi onun, bilme yetinizde yer aldığını kabule zorlamaktadır.

-III-
FELSEFE, BÜTÜN *A PRİORİ* BİLGİLERİN İMKÂNINI, İLKELERİ İLE KAPSAMINI BELİRLEYECEK BİR BİLİME MUHTÂÇTIR

[5] Buraya değin söylenenlerden daha önemli bir husus var: Belli birtakm bilgiler, olabilir bütün tecrübelerin kapsamını aşarlar.
[10] Onlar, tecrübede verilmiş nesnelerden hiçbirini karşılamayan kavramların yardımıyla yargılarımızın kapsamını bahsi geçen tecrübelerin ötesine yaydıkları görülür.

İşte, tam da, duyulur dünyayı aşan, dolayısıyla tecrübenin artık
[B7] yol gösteremeyeceği, doğrulayıp yalanlayamayacağı sahanın sözü edilen bilgilerinde aklımız, araştırmalara dalar. Bu bilgileri, önemce de hedeflerinin yüceliği bakımından da, aklın, olaylar dünyasından
[15] öğrenebileceği her şeyden daha üstün kabul ediyoruz. Bunca önemli araştırmalardan kaçınmak yerine, yanılmaları bile göze alarak onlara girişiyoruz. Böylesine ağırlığı olan araştırmaları, önemsememek,
[20] ciddiye almamak yahut onlara ilgisiz kalmak türünden mülâhazalar yüzünden bunu bir yana bırakamayız. İşte, *salt aklın* uğraşmaktan *kaçınamayacağı ödevlerin* çerçevesine *Tanrı*, *hürlük* ile *ölümsüzlük* girmektedir. Aslında bütün donanımıyla bu ödevler ile sorunların
[25] üstesinden gelmeği başta gelen amacı olarak benimsemiş bilim, *metafizik*tir. Bahsi geçen bilim, *dogmacı* yoldan işe koyulur. Bu cümleden olmak üzre, aklın, böylesi iddialı bir girişimin altından kalkıp kalkamayacağını baştan sorup soruşturmaksızın metafizik, işini inançla üstlenir.

[30] Gerçi şimdi, tabiatıyla, tecrübe zemîninden ayrılır ayrılmaz nereden geldikleri bilinmeyen, üstüne kuruldukları ilkelerin güvenilirlik derecesi belli olmayan bilgilerle herhangi bir yapı inşâa edi-

lemez. Benzer durumda, yapının üstüne oturtulacağı temeller titizce
[5] irdelenmeli. Öncelikle aklın, bütün bu bilgilere *apriori* olarak nasıl ulaşmış olabileceği; ayrıca, söz konusu bilgilerin kapsamlarının, geçerlilik dereceleri ile değerlerinin ne olduğu sorulmalı. Gerçekten
[B8] de *doğal* sözünden akla mantığa uygun düşen olayın anlaşılması
[10] kadar tabîî ne olabilir ki... *Doğal* sözünden genellikle olup biteni kastediyorsak, o takdîrde bu araştırmanın uzun süre ele alınmaması kadar kendiliğinden, kolaylıkla anlaşılır bir şey olamaz. Tabîî, bir
[15] kısım bilgimizin, demekki matematik bilgilerin güvenilirliği kesindir. Bundan dolayı yapıca bambaşka da olsalar, öteki bilgi türlerinin de böyle olabileceği sanılmıştır. Üstelik tecrübelerin dışına çıktığı-
[20] mızda onlarla *çelişmeyeceğimizi* de umuyoruz. Çünkü bilgilerimizi genişletmek öylesine çekici gelmektedir ki, tecrübeyle çelişmeme inancı bizlere câzip gelmektedir. Zirâ matematikte görüldüğü gibi,
[25] bu bilgilerin bir bölümü uzun sürede güvenilirlik kazanmış olup apayrı bir özellik taşısalar bile, ötekilerin de böyle olabilecekleri husunda bizleri iyimserliğe sevketmektedirler. Nitekim tecrübeler dünyası bir kere aşılmayagörülsün, deneyin yanlışlanması da artık
[30] söz konusu olmaz. Ne var ki, bu engelden kaçınılabilinir; yeter ki, kafamızda kurduklarımıza karşı —her ne denli bunlar, yine kurgu olmakta diretirlerse de— ölçülü davranalım. Tecrübeden bağımsız *a priori* bilgiyle nerelere varabileceğimiz konusunda matematik bizlere eşi menendi bulunmaz bir örnek sunar. Matematik gerçi, nesneler ile bilgilere sezilebildikleri ölçüde eğilir. Gelgelelim, bu
[35] duruma kolayca göz yumulabilir. Çünkü sezgi, kendini *a priori* olarak sunar. Bundan dolayı yalınkat salt bir kavramdan hemen hiç ayırtedilemez. Aklımızın kudretine dair böyle bir kanıtın karşısında
[B9] kalınca, bilgilerimizi genişletmek eğilimimiz sınır tanımaz. Hafîf güvercin, seleserpe uçarken yardığı havanın direncini duyumlayınca, boşlukta daha rahat hareket edebileceğini tasavvur edebilir. Bu benzetme yerindeyse, *Eflâtun*'un da duyular dünyasını böyle bir
[5] gerekceyle terketmiş olabileceği öne sürülebilir. Nitekim *Eflâtun*, anlamagücünün sınırlarını fazlasıyla daraltıyor diye ideaların kanatları üstünde yükselmeğe yeltenmiştir. Şu var ki, bütün didinmelerine rağmen, yol alamadığının farkına varamadı. İlerileyememesi, aklı harekete geçirecek kuvvetlere dayanak noktası bulamamaktan ileri gelmiştir. Filhakîka, yapısını olabildiğince tezelden çatıp her şey tamamlandıktan sonra da, binânın oturtulduğu zemîn, sahiden buna uygunmu, değilmi diye sormak, spekulasyona dalmış insan
[10] aklının pek olağan kaderidir. Gelgelelim, böylesi ihmâlimizi bağışlatmak amacıyla, inşâamızın sağlamlığına başkalarını inandırmak yahut

[15] bunca gecikmiş, tehlikeli bir sınamadan yakayı hepten kurtarmak maksadıyla, başta işgüzârlığımızı öne sürmek suretiyle birsürü bahâne arar dururuz. Her çeşit dertten, işkilden ırak, gönül rahatlığıyla kurguya bizleri sürükleyen işte bu duygudur. Aklımız, geniş çapta, belki de en çok üstünde uğraştığı iş, nesnelerin bizlere esinledikleri kavramların *çözümlenme*sidir. Söz konusu çözümleme bize esâsında kavramlarımızda —karışık tarzda da olsa— düşündüklerimizin ancak birer açıklaması yahut aydınlatılması demek olan bilgileri önemli ölçüde sağlar. Filvakî, sâhib olduğumuz kavramları, hem maddeleri, hem içerikleri bakımından asla genişletemeyip yalnızca [B10] parçalarına ayırmakla yetinmemize rağmen, söz konusu bilgiler, en azından biçimce, yeni kavrayışlarla eşdeğer görülmektedir. Bu süreç böylece sağlam, yararlı gidişi olan gerçek *aprioi* bilgi sunduğundan, bahsi geçen yanılsama yüzünden yanılan akıl, farkına varmaksızın, kendini bambaşka türden iddialara kaptırıp *a priori* olarak eldeki kavramları, yapyabancısı olanlarla karıştırmaktadır. Aklın, nasıl olup da böyle bir duruma düştüğünü anlamaksa, kolay değil. İşte bu zaafı göz önünde tutarak daha işe başlarken bilginin şu iki türüne el atmam yerinde olacak.

-IV-
ÇÖZÜMLEMELİ/*ANALİTİK* İLE BİRLEŞTİRİMLİ/ *SENTETİK* YARGILARIN AYIRIMI HAKKINDA

[10] Bir öznenin, yüklemle olan bağıntısının düşünüldüğü bütün yargılarda —dikkate aldığım, yalnızca olumlayıcı yargılardır; bunlardan daha sonra olumsuz olanlara geçmek kolaydır— bu bağıntı, iki yoldan gerçekleştrilebilir: Ya B yüklemi, A öznesindedir —tıpkı herhangi bir şeyin A öznesinin kavramında gizlenmesi gibi— ya da B, A kavramının tamamıyla dışında; ancak, A kavramıyla bağlantılıdır. Birinci durumdaki yargıya *çözümlemeli/analitik*; ikincidekineyse, *birleştirimli/sentetik* diyorum. Çözümlemeli —olumlayıcı [B11] türden— olanlar, şu durumda yüklemin, özneyle özdeşlik yoluyla bağıntılı bulunduğu yargılardır. Bu bağıntının, özdeşlik göz önüne alınmadan düşünüldüğü yargılara da birleştirimli/sentetik adı verilmelidir. Birinciler, yüklem yoluyla öznenin kavramına bir şey eklemeyip onun, esâsında bozbulanık tarzda kendisiyle birlikte düşünülmüş bulunan kurucu unsurlarına ayrıştırılması anlamını taşıyan *açıkla-*

*yıcı yargılar*dır.[235] Öte yanda ikinciler, yüklemin, özne durumundaki kavrama katılması demek olan *genişletici yargılar*dır.[236] Böylesi yargılarda öznenin kavramı kendisine katılan yüklemi başlangıçta öngörmez. Bu yüzden yüklem, özne keyfiyetini gösteren kavram, kendi kurucu unsurlarına ayrıştırılması sonucunda ortaya çıkmaz. Sözgelişi bütün cisimler yer kaplar, dersem, çözümlemeli önerme dile getirmiş olurum. Çünkü cisim sözüyle bağlantılı gördüğüm kavramın dışına ona ulanmış düşünülen yer kaplamayı bulmakçin çıkmam gerekmez. Buna karşılık, yapacağım tek iş, söz konusu kavramı çözümlemek; özge bir anlatımla, bahsi geçen yüklemi ortaya çıkarmak maksadıyla o belirli kavramda düşündüğüm unsurları bilmem yetişir. Şu durumda bu, çözümlemeli yargı olmaktadır. Tersine, bütün cisimler, ağırdır, dersem, o durumda yüklem, genellikle bir cismin yalınkat kavramı hakkında düşündüğümden çok değişiktir. Öyleyse bir yüklemin eklenmesi, bizlere birleştirimli/ sentetik yargıyı verir.

Böylesi tecrübe yargılarının[237] *hepsi, birleştirimli/sentetiktirler.* Zirâ çözümlemeli yargıyı deney temeline oturtmak yanlış olurdu. Çünkü böyle bir yargıyı meydana getirmekçin kavramın dışına çıkmamalıyım. Ayrıca tecrübenin tanıklığına da ihtiyâcım yok. Cismin yer kapladığı bir *a priori* önermedir. Tecrübe yargısı değil. [B12] Deneye başvurmadan önce yargının oluşmasıçin gerekli bütün şartlar, o kavramda bulunur da ondan. Bahsolunan kavramdan sâdece çelişmezlik önermesine dayanılarak yüklem çekip çıkarılabilinir. Böylece, aynı zamanda yargının zorunlu olduğunu anlarım. Bunu bana tecrübe asla öğretemez. Buna karşılık cisim kavramına ağırlık yüklemini genellikle katmamama rağmen, bahsi geçen kavram, yine de tecrübenin bir kısmı ile onun konusunu gösterir ve buna aynı nesneye ilişkin tecrübeyle bağlantılı başka kesimleri de ekleyebilirim. Cisim kavramını uzam, nufuz edilmezlik, biçim çeşidinden özellikleriyle, onda düşünülen bütün bunlar yoluyla önceden *analitik* olarak bilebilirim. İmdi, bilgimi genişletir de şu cisim kavramını bana kazandıran tecrübeye döner bakarsam, yukarıda bahsi geçen özeliklerle bağlantılı biçimde ağırlığı da kavramımıza yüklem şeklinde *sentetik* olarak eklerim. Ağırlık yükleminin, cisim kavramıyla birleştirimlenebilmesi/sentezlenebilmesi, şu durumda tecrübe esâsına dayanır. Çünkü biri, ötekinde bulunmamakla birlikte, bahsi geçen iki kavram, bir bütünlüğün, başka deyişle, kendi de algıların

[235] Erläuterungsurteile
[236] Erweiterungsurteile
[237] Erfahrungsurteil

birleştirimli/sentetik demeti durumundaki tecrübenin kısımları olarak, tesâdüf eseri dahî olsa, birbirleriyle bağlantılıdırlar. Ne var ki birleştirimli/sentetik *a priori* yargılar, böyle bir yardımcı araçtan tamamıyla yoksundur.

[B13] [20] 'A' kavramının bir başkasıyla, 'B'yle bağlantısını öğrenmeğe kalktığımda, 'A'nın dışına çıkmak zorundaysam, gerek dayandığım zemîn gerekse sınamakçin tecrübeye dönüp bakma imkânından yoksun bulunduğuma göre, birleştirimimi/sentezimi hangi yoldan kura- [25] bilirim? Hani, her olup bitenin bir nedeni vardır önermesine, dönüp bi'fasıl göz atalım. Olup biten 'herhangi–bir–şey' (Etwas) kavramını düşünürken aklıma gerçi zamanı izleyen varoluş gelir. Buradan işte, [30] çözümlemeli/analitik yargılar çıkarımlanır. Gelgelelim nedeninki, varolma kavramının tamamıyla dışında olup ondan bambaşkadır. Böylece olup bitenin kavramı, nedeninkini kapsamaz. Peki öyleyse nasıl oluyor da genellikle olup bitenden hareketle ondan onca değiş- [5] şik olanı biliyor; olup bitene dair kavram, nedeninkini içermemekle birlikte, ikincinin, birinciye zorunlulukla ilişkin olduğunu anlıyorum? 'A' kavramına yabancı bir yüklem olan 'B'yi bulguladığını da, bu iki kavram arasında bağın bulunduğuna da inanan zihnimizin [10] burada dayandığı şu *bilinmeyen* = x nedir? Tecrübe olamaz. Çünkü belirtilen ilke, tecrübeye oranla yalnızca daha tümel olmayıp aynı zamanda zorunlu bir ifâdeyle, demekki tamamıyla *a priori* tarzda ve salt kavramlar yoluyla ikinci tasavvuru birinciye eklemler. İmdi *apriori* spekulativ bilgimizin bütünüyle nihâîgâyesi, böylesine bir- [B14] leştirimli/ sentetik ilkelere, başkaca dendikte genişletilmiş olanlara erişmektir. Çünkü çözümlemeli/ analitik ilkeler gerçi son derece önemli ve gereklidirler. Ne var ki, önemleri de gereklilikleri de, hâlis yeniliği teminde kaçınılmaz yeri bulunan güvenilir, sağlam, [15] genişletilmiş birleştirim/sentez çatılırken kavramlarda gereksenen o seçikliği sağladıkları ölçüdedir.

-V-

AKLIN BÜTÜN TEORİK BİLİMLERİNDE SENTETİK *A PRİORİ* YARGILAR, İLKE OLARAK BULUNURLAR

1- Matematik Yargıların hepsi birleştirimli/sentetiktir

[20] Bu önerme, hiçbir çelişkiye meydan vermemecesine kesin, sonuç-

ları bakımından da son derece önemli olmasına rağmen, akıl çözümleyicilerinin dikkatinden kaçmış, öyleki bütün tahminlerinin tersi tecelli etmiş olmalı. Çünkü matematikcilerde akılyürütmelerin, zorunlu
[25] kesinliğin gereği olarak çelişmezlik önermesi uyarınca yürüdüğüne kanâat getirilmiştir. Buysa hep yanılmazlık (apodiktisch) kesinliğin tabiatı gereğidir. Böylece önermelerin, çelişmezlik ilkesinden çıkarımlanabileceklerinden zerrece şüphe duyulmamıştır. Bu, elbette büyük bir yanılgıydı. Çünkü bir birleştirimli/sentetik önerme, gerçi, çelişmezlik ilkesi aracılığıyla bilinebilir. Ancak, başka bir sentetik
[5] önerme olmalı ki, bundan müteâkip çıkarımlanabilsin. Yoksa sentetik önerme kendinden menkûl türetilemez.

[10] Evvelemîrde şu hususa işâret edilmeli: Matematik önermeler,
[B15] asla ve kata deneysel olmayıp hep *a priori* önermelerdir. Çünkü
[15] bunlar, tecrübeden elde edilemez cinsten olup özden zorunludurlar. Buna itirâzını ediliyor? O hâlde önermemi gönüllü olarak *salt matematik*le sınırlandırırım. Bunun kavramı deneysel olmayıp ancak salt *a priori* bilgiyi içerir de ondan.

Gerçi ilk bakışta şöyle düşünülebilinir: 7 + 5 = 12 önermesi,
[20] çelişmezlik ilkesi uyarınca yedi ile beşin toplamı kavramından neşet eden çözümlemeli/analitik bir önermedir. Ancak, ilk elde dikkatlerden kaçan, fakat daha yakından bakıldığında, 7 ile 5in top-
[25] lamı kavramında her iki sayının bir tânesinde birleşip bütünleştiği görülecektir. On iki kavramı hiçbir vechile 7 ile 5in birleşimi düşünülerek tasavvur edilemez. Böyle olabilir bir toplamın oluşturduğu
[30] kavramımı, nice çözümlersem çözümleyeyim, önünde sonunda 'on iki'ye onda rastlamam söz konusu değildir. Bir elin 5 parmağı yahut *Segner*'in hesap (aritmetik) üzerine kaleme almış olduğu eserde görülebileceği gibi, 5 noktanın yardımıyla tasavvurgücünde veril-
[B16] miş olan 5in birimlerini ardarda 7 kavramına ekleyerek söz konusu kavramlar aşılmalı. Esâsında ilkin 7 sayısını, sonra da 5 kavramıçin elimin parmaklarını tasavvur olarak aldığımda, bundan önce 5
[5] sayısını kurmak üzre biraraya getirdiğim birimleri şimdi hayâlimde arka arkaya 7 sayısına eklerim. Böylece 12 sayısının meydana geldiğini görürüm. Gerçi 5in 7ye eklenmesi *gerektiğ*ini toplam =
[10] 7+5 kavramında düşündüm. Ne var ki bu toplamın, 12 sayısına eşit olduğunu düşünmemiştim. Aritmetik önerme, şu hâlde hep sentetik/ birleştirimlidir. Büyük sayılara çıkıldıkca bu, çok daha iyi anlaşılır. Zirâ, kavramlarımızı istediğimizce evirip çevirelim, tasavvurgücü-
[15] nü yardıma çağırmadıkca, yalnızca kavramlarımızı çözümlemekle toplamı asla bulamayacağımız açıktır.

Salt geometri/hendesenin herhangi bir ilkesi de böylesine az
[20] çö-zümlemelidir. İki nokta arasında düz çizginin, en kısa olduğu, bir birleştirimli/sentetik önermedir. *Düz* çizgi hakkındaki kavramım niceliğe dair hiçbir şey içermeyip sâdece niteliktir de ondan. En kısa kavramı, şu durumda tamamıyla ekleme olup çözümleme yoluyla düz çizgi kavramından çıkarımlanamaz. Burada o hâlde sezginin yardımına ihtiycımız var. Onun yardımıyla ancak, birleştirim/sentez mümkündür.

[25] Gerçi hendesecilerin/geometricilerin öne sürdükleri bir iki ilke var ki, bunlar gerçekten çözümlemeli/analitik olup çelişmezlik
[B17] önermesine dayanırlar. Fakat özdeş önermeler gibi, ancak yöntem zincirinde hizmet görüp sözgelişi a = a, bütünlük, kendikendisine eşittir yahut (a+b)>a, yanî bütünlük, parçasından büyüktür biçiminde
[5] ilke düzleminde kullanılamazlar. Bunların geçerlikleri her ne denli basit kavramlardan kaynaklanıyorsa da, tasavvurgücünde tasarlanabilmeleri, matematikte yer almalarını sağlamaktadır. Burada böylesi
[10] yanılmaz (apodiktik) yargılara ilişkin yüklemin kavramımızda zâten bulunduğunu, dolayısıyla yargının çözümlemeli/analitik olduğunu sandırtan, olsa olsa, ifâdenin çiftanlamlı olmasıdır. Haddizâtında verilmiş bir kavrama belli bir yüklemi düşünmemiz *zorunlu*dur.
[15] Söz konusu zorunluluk, kavramın özüne nasıl olsa yapışıktır. Ne var ki sorun, verilmiş kavraman neyi *ulaşmamız gerektiğ*ini değil; buna karşılık, *gerçeklikte*, müphem dahî olsa, o kavramda neyi *düşün*düğümüzdür. İşte o durumda yüklemin gerçi, o kavramlara zorunlulukla bağlandığı, bununla birlikte, kavramın kendisinde düşünülmeyip ona katılması gereken tasavvurgücünden dolayı onunla irtibâtlandığı anlaşılır.

2- Çözümlemeli/Sentetik A Priori Yargılar, Doğa Biliminde (physica) İlkeler olarak yer alırlar

Şu iki önermeyi örnek olarak sunuyorum: Cisimler dünyasındaki
[20] değişmelerde maddenin niceliği aynı kalır; yahut hareketin bütün geçişlerinde etki ile tepki birbirlerine hep eşittirler. İkisi de yalnızca zorunlu, öyleki *a priori* kökenli olmakla kalmayıp aynı zamanda
[25] sentetik önerme olduğu açıktır. Çünkü kavramı itibâriyle süredurumu düşünmeyip yer kaplamasından ötürü maddeyi mekânda tasavvur ediyorum. Demekki *onda* düşünmediğim bir şeyi ona *a priori*
[B18] atfederek düşünmekçin madde kavramını gerçeklikte aşıyorum.

Söz konusu önerme öyleyse çözümlemeli /analitik olmayıp birleştirimli/sentetiktir. Bununla birlikte o, *a priori* olarak düşünülmüştür.
[30] Nitekim doğa biliminin salt kesimine ilişkin öteki önermelerde de durum böyledir.

3- Metafizik

[5] Üzerine girişilmiş araştırma denemelerinden şimdiye değin sonuc alınamamış olmakla birlikte, aklın tabiatı icâbı, metafizik, *a priori*
[10] *sentetik bilgileri barındırır*. Zirâ bu noktada göreceğimiz iş, varolanlar hakkında *a priori* meydana getirdiğimiz kavramları kurucu unsurlarına yalnızca ayrıştırarak (zergliedern) çözümlemeli (analytisch) tarzda açıklamak değil. Tersine *a priori* bilgimizi genişletmeliyiz. Bu maksatla uygun ilkelerin yardımıyla elimizdeki kavramın
[15] kapsamadığını ona katmak isteriz. Sonuçta *a priori* birleştirimli/sentetik yargıların himmetiyle başımızı alır öylesine uzaklara açılırız ki, oralara peşimizden tecrübe bile bize yetişemez. Bu dediğimize evrenin bir ilk başlangıcı olmalı cinsinden önermeyi örnek olarak gösterebiliriz. Görüldüğü gibi, en azından ulaşmağı öngördüğü hedef bakımından metafizik, tamamıyla *a priori* birleştirimli/sentetik önermelerden ibârettir.

-VI-
SALT AKLIN GENEL SORUNU

[B19]

[20] Birsürü araştırmayı bir sorunun formülünde toplamakla çok şey kazanılır. Çünkü sorunun çözülmesiyle nice yol aldığımıza ilişkin yerimizi açık seçikce tesbit imkânını elde etmekle kalmayız. Başkalarının, yargımızı sınaması ile kullanışımıza, araçlarımızın
[25] öngördüğümüz amaca uygun düşüp düşmediğini denetlemesine fırsat tanırız. Ancak, salt aklın çözmekle yükümlü olduğu asıl sorun, şu soruda ifâdesini bulmaktadır: *A PRİORİ* BİRLEŞTİRİMLİ/SENTETİK YARGILAR NASIL MÜMKÜNdür?

Yukarıda bahsi geçen sorun, yanî metafiziğin, şimdiye değin
[5] tamamıyla belirsizlikler ile çelişkilerin sallantılı durumunda kalmış olması, belki de giderek *çözümlemeli/analitik* ile *birleştirimli/sentetik* yargılar arasındaki ayrımın daha önce düşünülmemiş olma-

[10] sından ileri gelmektedir. Söz konusu sorunun altından kalkılması yahut onunla ilgili girişilen bütün açıklama denemelerinin sonuçsuz kalması hâlinde, bu başarısızlığa dair nedenlerin, açık kanıtlarıyla
[15] gözler önüne serilmesi, metafizik için bir ölüm kalım meselesidir. David *Hume*, bütün filosoflar arasında bahsedilen soruna en fazla yaklaşmış olandır. Yine de o, bu sorunu tümelliğinde kavramaktan ve dakikce belirlemekten uzaktır. Etkinin, kendisini doğuran neden-
[B20] le olan bağlantıya dair birleştirimli/sentetik önermeden (*principium causalitatis*) başka bir şeyle ilintili olmaması yüzünden, *Hume*, böyle bir önermenin, kesinlikle *a priori* olamayacağı yargısına ulaşmıştır. Onun ulaştığı yargı uyarınca, metafizik dediğimiz, gerçeklikte, kökü
[20] alışkanlıklara uzanıp da zorunluluğun damgasını taşıyan deneyden devşirilmiş sözümona akıl bilgisine, akıl görüşüne geri götürülmesi istenen çılgınca yanılgıdan başka bir şey değilmiş. *Hume*, sorunu-
[25] muzu tümelliğiyle göz önünde bulundursaydı, salt felsefeyi toptan yıkan iddiasını asla ileri sürmezdi. Çünkü o takdîrde kendi kanıtlamaları uyarınca salt matematiğin de olamayacağını kavrayacaktı. Nitekim matematik de, şüphe yok ki, salt çözümlemeli/sentetik *a priori* önermeler içerir. Evet, *Hume*, bunu gözden kaçırmasaydı, böyle bir iddiada bulunmaktan aklıselîmi onu mutlaka alıkoyardı.

[30] Yukarıdaki sorunun çözülmesi, aynı zamanda nesnelere ilişkin *a priori* teorik bilgiyle yüklü kavramları içerir bütün bilimlerin, salt aklın kullanılması sonucunda, kurulması ile yürütülmesini olabilir kılmakta; özet olarak, şu soruların cevaplandırılmasını öngörmektedir:

SALT MATEMATİK NASIL MÜMKÜNdür?
SALT DOĞA BİLİMİ NASIL MÜMKÜNdür?

[5] Bu bilimler, gerçekten varolduklarına göre, NASIL mümkün olduklarını sormak yerindedir. Nihâyet onların gerçekten varolduklarının tanıtlanması, olabilirliklerinin DE kanıtır.[238] *Metafizik*e
[B21] gelince; gerek buraya kadarki kötü gidiş gerekse bunun şimdiye
[10] değin ana hedefe erişememesi, bu alanda girişilmiş teşebbüslerin akîm kalabilecekleri konusunda zihinde şüphe uyandırmakta yeterli sebeptir.

[238] Salt doğa bilimin —*Kant*'ın 'doğa bilim'den kastettiği 'fizik'tir— varlığından,
[B21] her şeye rağmen, şüphe duyulabilir. Bununla birlikte, asıl tanıdığımız deneysel (em-
[30] pirik) fiziğin başlangıcında karşılaşılan maddenin değişmeyen niceliğine ilişkin süredurum yahut kesiksizlik yahut da etki – tepki eşitliği ilkesi gibi çeşitli önermelere dikkat edildiğinde, bunların, bir *Physicam pura* mı yoksa *rationale* mi vucut verdik-
[35] leri anlaşılır. Öyleyse buradan, ister geniş, ister dar, bütün boyutlarıyla başlıbaşına bir bilim ortaya çıkarılmalı.

Ne var ki, belli bir anlamda, bu *çeşit bilgi*nin varolduğu âşîkârdır.
[15] Dolayısıyla metafizik, her ne kadar bilim değilse de, tabîî istidât (*metaphysica naturalis*) olarak gerçekten vardır. Zirâ insan aklı, bilgiçlik taslamak için değil, düpedüz öz ihtiyâçların dürtmesiyle durmadan öyle meseleleri sorar ki, gerek aklın deneye koşulmuş uygulamaları gerekse bunlardan kaynaklanan herhangi bir ilke bu
[20] soruları cevaplayamaz. İşte, akıl, ne zaman ki, kurguya, spekulasyona doğru açılıp yayılsa, her insanda gerçekten herhangi bir metafizikle
[B22] karşılaşılması mümkün olmuş, bundan böyle de olacaktır. Kısacası metafizikten kaçamayız, kaçınamayız. Bütün bu söylediklerimizi şimdi şu soruya bağlayalım: TABÎÎ İSTİDÂT OLARAK METAFİZİK
[25] NASIL MÜMKÜNdür? Başka bir anlatımla: Salt aklın, ortaya atıp öz ihtiyacının da zorlamasıyla elden geldiğince cevapladığı sorular, nasıl oluyor da genel insan aklının doğasından neşet ederler?

Dünyanın başlangıcı varmıdır yoksa ezelîmidir çeşidinden tabîî
[5] addolunan soruları şimdiye değin cevaplama denemelerimizde kaçınılmaz çelişkilerden kurtulamamış olduğumuzu dikkate alırsak, metafizik yapmağa yönelik yalınkat tabîî istidâdımızla yetinme-
[10] miz gerekir. Daha açıkcası, ne çeşitten olursa olsun, herhangi bir metafiziğin türediği salt akıl yetisine gözü kapalı bir biçimde bel bağlayamayız. Buna karşılık, metafiziğin sorularınna konu olanları
[15] bilip bilmediğimizi, demekki salt aklın yargılama gücünü kendinde bulup bulmadığı hakkında kesin bir görüş edinmeliyiz. Sonuçta, salt aklımızı —aklımızın alanını— ya güvenle genişletiriz ya da
[25] belirli, şaşmaz hatlarla sınırlarız. Yukarıda belirtilen genel sorundan çıkagelen şu son soru da şöyle olmalı: BİLİM OLARAK METAFİZİK MÜMKÜNMÜdür?

Aklın eleştirisi, şu hâlde, bilimleşmek zorundadır. Aksi takdîrde,
[B23] eleştiriden yoksun kalmış aklın dogmacı kullanımı, temelsiz iddialara yol açar. Bunların da karşısına, olsa olsa, *Şüpheciliğe* varabilecek cinsten yanıltıcı iddialarla çıkılabilinir.

[25] Ayrıca bu bilimin —yanî metafiziğin, T.D.— eni boyu korkunç raddelere varmaz. Sonsuz çeşitlilik arzeden akıl konularıyla uğraşmaz da ondan. Buna karşılık onun işi, yalnızca kendiyle ve
[30] bağrından neşet eden sorunlarladır. Kendisine yabancı varlıkların doğasına değil de, önünde seriliduran sorunlara eğilir. Deneyde yüz yüze gelebileceği nesnelerden önce kendi gücünü eksiksizce tanıyabilirse, bütün tecrübe sınırlarının ötesine taşan uygulamalarının kapsamı ile çerçevesinin yetkince ve sağınlıkla belirlenmesi kolaylaşır.

Şu durumda bir metafiziği *dogmacı* biçimde kurmakçin şimdiye değin girişilmiş denemeler yapılmamış sayılabilir, sayılmalıdırlar da. Çünkü aklımızda *a priori* olarak bulunan dogmacı öğretiye girmiş çözümlemeli unsurlar, başkaca dendikte kavramların ayrıştırılması, sahici metafiziğin henüz katî gâyesi olmayıp ona çıkan yolun yalnızca tesviyesi, yânî bu bilime ilişkin bilginin sentetik *a priori* yönde genişletilmesine hazırlık anlamını taşır. Metafizik, arzulanan gâyeye uygun düşmemektedir. Zirâ sırf sözü edilen kavramların kapsamını göz önüne sermekte, buna karşılık bunlara *a priori* olarak nasıl ulaştığımızı açıklamamakta, sonuçtaysa bilginin tümüne konu kılınmış geçerakca uygulamayı göstermemektedir. Alışılagelinmiş metafiziğin bütün iddialarından vazgeçmek, büyük bir fedâkârlığı gerektirmemektedir. Çünkü aklın, dogmacı işleyişinde kendikendisiyle düşmekten kaçınamadığı ve görmezlikten gelinemeyecekcesine belirgin çelişkiler, şimdiye değin kurulmuş her metafiziğin saygınlığını çoktan yitirmesine zâten yol açmışlardır. Şu hâlde gereken, iç zorluklar ile dış engellere karşı koyabilmek amacıyla iyice pekiştirilmiş bir girişimdir. Bahse konu teşebbüsün hedefiyse, insan aklının, onsuz yapamayacağı, şimdiye değin izlenmiş olanla taban tabana zıt yepyeni bir yöntem doğrultusunda, uç vermiş her sürgünü kesilebilir, ancak, kökü kurutulamaz bir bilimin serpilmesi sağlanıp verimli kılınmasıdır.

-VII-

SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ DENİLEN BELİRLİ BİR BİLİMİN FİKRİ VE BÖLÜMLENMESİ

Bütün bu bildirilenlerden *salt aklın eleştirisi* adı verilebilecek belirli bir bilimin fikri ortaya çıkmaktadır. Zirâ akıl, *a priori* bilginin ilkelerini hâsıl eden melekedir. Salt akıl, şu hâlde, kendileri aracılığıyla herhangi bir varlığı bütünüyle *a priori* bilmemizi sağlayan ilkeleri içerir. Salt aklın bir *organon*u bütün salt *a priori* bilgilerin edinilmesi ve bunların gerçekten oluşturulmasını temîn eden ilkelerin birliği sayılabilir. Böyle bir *organon*, ayrıntılı biçimde uygulanması bir salt akıl sisteminin kurulmasını mümkün kılar. Ama bu, adamakıllı iddialı bir taleptir. Nihâyet burada, genellikle bilgimiz genişleyebilirmi, genişleyebilirse, bunun, hangi şartlarda gerçekleşebileceği henüz soru konusudur. Böylece bunun

kaynakları ile sınırları üstüne ancak hüküm verecek bir bilimi salt akıl sistemine *hazırlık* (Propädeutik) biçiminde görebiliriz. Böyle bir bilim, *öğreti* değil de, sâdece salt aklın *eleştiri*si adını taşımalı. Yoksa *spekulasyon bakımından* olumsuz sonuçlar doğuracağı açıktır. Çünkü bahis konusu bilimin yararı, aklımızın genişletilmesi yönünde olmayıp açıklanması ve yanılmaktan alıkonulmasında görülecektir. Bu bile, azımsanacak cinsten bir başarı olmasa gerek. Nesnelerle değil de, genellikle nesneleri *apriori* bilişimizle, imkânlar çerçevesinde, uğraşan her bilgiye *transsendental* diyorum. Bu çeşit kavramların sistemineyse, *transsendental felsefe* denebilir. Yalnız, bu da, başlangıç için fazladır. Çünkü böyle bir bilim, hem analitik hem de *apriori* sentetik bilginin tamamını içereceğinden, maksadı bakımından, kapsamı ziyâdesiyle geniştir. Bundan dolayı gerek çözümlemeyi/analizi gerekse *a priori* birleştirimin/sentezin ilkelerini bütün boyutlarıyla anlayıp kavrayıncaya dek sürdürmemiz kaçınılmaz bir zorunluluk olup girişti̇ğimiz, bilgilerin genişletilmesi değil ,düzeltilmeleri hususunu dikkate alıp bütün *a priori* bilgilerin değeri ile değersizliklerini tayîn edecek denektaşı olması gereken, doğrudan doğruya öğreti yerine, transsendental eleştiri adını verebileceğimiz bu araştırmadır. Şu durumda böyle bir eleştiri, nerede mümkünse, orada bir *organon*un oluşturulmasına ortam hazırlar. Böyle bir *organon*un oluşturulamaması durumundaysa, hiç olmazsa, salt aklın *kanun*u teşkil olunmalıdır. Bahse konu *kanun*a dayanılarak ister bilgiyi genişletsin isterse yalnızca sınırlasın, her hâlûkârda ileride gerek çözümlemeci/analitik gerekse birletirimli/sentetik yoldan salt aklın tüm felsefe sistemi belirlenebilecek. Bunun mümkün olduğu, öyleki böyle bir sistem, hiç de öyle aşırı kapsamlı olmayıp asla tüketilmez bir sorun olan şeylerin doğasıyla uğraşmak yerine, sırf onların tabiatını yargılayan zihni kavramağa çaba harcar. Böyle bir sistem, aynı zamanda mahreci dışımızda aranmayacak *a priori* bilgiyi zihin öncülüğünde ele alır. Zihin, bağrında taşıdığı hazineyi bizlerden sürgit saklayamaz. Zirâ hazineyi dışımızda aramamıza gerek bulumadığı gibi, tahminen kavrayabileceğimiz önemli yahut önemsiz olduğu hususunda yargılayabilip icâb eden değeri biçebileceğimiz boyuttadır. Burada[239] salt akla dair sistemler ile kitaplar hakkında eleştiri beklenmemeli. Eleştiriye konu olacak olan, salt akıl yetisinin kendisidir.İşte ancak söz konusu eleştiri, dayanak noktası olarak kabul edildiğinde, bahsi geçen alanda kaleme alınmış eski ile yeni eserlerin felsefî içeriklerini değerlendirmede güvenilir bir denektaşı elde edilmiş olunur. Aksi takdîrde,

[20] [25] [5] [10] [15] [B26] [20] [25] [30] [5] [B27] [10]

[239] Bu eserde, denmek isteniyor —çeviren.

yetkisiz tarihci ve yargıç başkalarının temellendrilmemiş iddialarını yine kanıtlanmışlıktan yoksun kendininkilerle yargılayacaktır.

[15] Transsendental felsefe, salt akıl eleştrisi bir mimârî tasarıyı inşâa
[20] ederek, başka bir deyişle yapıya vucut veren bütün parçaların yetkinliği ile güvenilirliğini eksiksizce sağlayarak ilkeleri geliştiren *bir bilimin* fikr*i*dir (... ist *die* Idee *einer Wissenschaft*...). O, salt aklın
[25] bütün ilkelerinin sistemidir. Bu eleştirinin kendisinin ise, henüz transsendental felsefe diye adlandırılıyor olmaması, sırf, tam teşekküllü sistem olmak için gereken insanın bütün *a priori* bilgisinin ayrıntılı çözümlemesini hâvî olmayışındandır. Şimdi ne de olsa eleştirimiz, tasarlanan salt bilgiyi belirleyen temel kavramların tastamam
[30] dökümünü göz önüne sermeli. Şu var ki söz konusu eleştiri, bu kavramların ayrıntılı çözümlemesine de bunlardan türetilmiş olanların da eksiksiz sayımına girişmeyecek. Sebeplerden biri, birleştirimin zorluğunu göstermekten uzak bulunan çözümleme, birleştirimin ta kendisi olan eleştiriyi hedefinden şaşırtır; öbürüyse, gözetilen amac
[B28] için hiç de gerekmeyen böyle bir çözümleme ile sayımın eksiksizce başarılması sorumluluğunu üstlenmek, çalışmanın bütünlüğünü zedeler. Bununla birlikte, gerek çözümlemenin gerekse ileride elde
[35] edilecek *a priori* kavramlardan türetilecek eksiksiz döküm, kolayca başarılabilinir; yeter ki, bu kavramlar, ilkin, birleştirimin ilkeleri olarak ayrıntılı biçimde belirlenmiş ve nihâyet bahsi geçen hedef
[5] doğrultusunda gerekli bütün unsurlarla donatılmış olsunlar.

Transsendental felsefeyi meydana getiren her şey, şu hâlde, salt
[10] aklın eleştirisinde de bulunur. Haddizâtında salt aklın eleştirisi, transsendental felsefe fikrini yetkince temsîl etmekle birlikte, henüz bu bilimin ta kendisi değildir. Çünkü eleştiri, *a priori* birleştirimli bilgiyi eksiksizce yargılamanın gerektirdiği ölçüde çözümlemede bulunur.

[15] Böyle bir bilimin bölümlenmesinde ziyâdesiyle dikkat edilecek husus şudur: Deneysel unsur taşır hiçbir kavram söz konusu bilime
[20] sızdırılmamalıdır. Demekki *a priori* bilgi tamamıyla salt olmalı. Bundan dolayı, ahlâkın en üst ilkeleri ve onun temel kavramları, her ne kadar *a priori* bilgilerdense de, transsendental felsefenin
[25] kapsamına girmezler. Zirâ, haz, acı, arzu, heves, eğilim gibi tecrübe menşeli kavramların tümü gerçi, ahlâk kurallarına esâs teşkîl etmezler. Ancak, aşılması gereken engel yahut harekete geçirici etken biçi-
[30] minde kabul edilmemesi icâb eden itici güc olarak ödev kavramı salt ahlâklılık sisteminin kuruluşunda zorunlulukla yer alır. İşte bundan dolayı transsendental felsefe, salt düpedüz spekulativ aklın hikmeti-

dir (Weltweisheit). Çünkü itici güç taşıdığı ölçüde uygulanırlığı olan her şey, deneysel bilgiden kaynaklanan duygulara bağlıdır.

İmdi, bir sistemin genel bakış açısından bölümlenmesi istendiğinde, bahsettiğimiz bilimde salt aklın *unsurlar* ile *yöntem teori*lerinin bulunması gerekir. Bu ana bölümlerden her birinin altbölümleri de olacaktır. Bunun niye böyle olduğunun gerekçeleriniyse burada uzun uzadıya sunamayız. Yalnız, bir giriş ile önsöz yahut sözbaşı bağlamında şu kadarını belirtelim ki, insan bilgisinin, belki ortak, ama bizce bilinmeyen bir kökten bitmiş iki gövdesi var: *Duyumlanırlık* ile *zihin —anlamagücü*. Bunlardan birincisiyle nesneler bizlere *verilir*lerken, ikincisiyle de *düşünülür*ler. Filvakî nesnelerin bizlere verilişini sağlayan şartları belirleyen *a priori* tasavvurları kapsadığı oranda duyarlılık, transsendental felsefenin malı sayılır. Transsendental duyumlanırlık öğretisi, unsurlar biliminin birinci kısmını oluşturması gerekir. Çünkü insan bilgisinin konusu nesnelerin verilme şartları, onların düşünülmesini sağlayanlardan önce geliyor olmalıdır.

TRANSSENDENTAL UNSURLAR ÖĞRETİSİ[240]

BİRİNCİ KISIM
TRANSSENDENTAL DUYUMLANIRLIK ÖĞRETİSİ/ESTETİK

-1-

[B33] ### Giriş

[5] Bir bilginin nesnelerle ilgisi ne biçimde ve hangi yoldan olursa olsun, yine de ona bunlarla doğrudan doğruya irtibât kurduran ve bütün düşüncenin, arac olarak sonunda göz önünde bulundurduğu şey, *tasavvurgücü*dür. Ancak bu, nesneler bizlere verildiği ölçüde [10] olabilir. Ne var ki nesnelerin bizlere verilmeleri de yetmez. En azından *biz insanlar*ın dimâğını bir biçimde etkilemeliler.[241] Onları kavrayacak bir yetimizin de bulunması zorunludur —alabilirlik.[242] Bizleri uyarma tarzlarına göre, nesnelere ilişkin bizdeki tasavvurları [15] edinme —kavrayabilirlik, alabilirlik— yetisine *duyumlanırlık*[243] denir. Demekki nesneler bizlere duyumlanırlık aracılığıyla verilir. Sonuçta *zihn*mizce[244] *düşünülür*ler. Zihinden ise, *kavram*lar doğar. [20] Her çeşit düşünce, ya doğrudan ya da dolaylı olarak, birtakım belirtiler aracılığıyla ergeç tasavvurgücüne, böylelikle de bizlerdeki duyumlanırlık geri götürülmelidir; yoksa, bizlere hiçbir nesne verilemez (20).

[240] der transzendentalen Elementarlehre.
[241] affizieren.
[242] Rezeptivität
[243] Sinnlichkeit.
[244] Verstand.

[B34] Bir nesnenin,[245] uyarma[246] ölçüsünde, tasavvur yetimizi etkilemesi, *duyum*dur.[247] Duyum aracılığıyla nesneye geri götürülen tasavvurgücü türüne *deneysel*[248] denir. Bir deneysel tasavvurgücünün belirsiz nesnesi görünürlüktür/fenomendir.

[5] Görünürlükte duyumu karşılayan onun *maddesi*dir. Ancak, görünürlükteki çeşitliliğin, belirli bağıntılar çerçevesinde düzenlenebilmesine görünürlüğün *biçimi* diyorum. Kendisinde duyumların [10] sırf düzenlenip belli bir biçime sokuldukları şey yine duyum olamayacağına göre, bütün görünürlüklerin maddesi bizlere sâdece *a posteriori* olarak verilmekle birlikte, biçimleri dimâğda *a priori* tarzda [15] tümüyle hazır beklemeli; dolayısıyla her çeşit duyumdan soyutlanmış görülebilmeliler.

İçlerinde duyumla ilgili bir şey bulunmayan —transsendental anlamdaki— bütün tasavvurlara[249] *salt* diyorum. Bundan dolayı duyumlanır sezgilerin[250] salt biçimiyle, görünürlüklerin çokçeşitliliğine [20] belli bağıntıların açısından bakıldığı dimâğda genellikle *a priori* [B35] olarak karşılaşılır. Duyumlanırlığın bu salt biçiminin kendisine [25] de *salt tasavvurgücü* denilecektir. Böylece bir cisim tasavvurundan cevher, kuvvet, bölünürlük gibi zihnin düşündüğünü, kezâ nufuz edilmezlik, sertlik, renk çeşidinden duyumlanırlıkla ilgili olanı [30] çekip çıkarırsam, o takdîrde bu deneysel tasavvurgücünden bana yine bir şey artakalır ki, bu da, uzam ile şekildir. Bunlar, salt tasavvurgücüyle ilgilidirler. Salt tasavvurgücü, duyumlanırlıkların veya duyumlamanın gerçek nesnesi, dolayısıyla sâdece bir biçimi olarak dimâğda *a priori* tarzda zuhur eder.

A priori duyumlanırlığın bütün ilkelerini barındıran bilime [B36] *transsendental estetik*[251] adını veriyorum. Buna göre, öyle bir bilim

[245] Gegenstand.
[246] affizieren.
[247] Empfindung
[248] empirisch.
[249] Vorstellung
[250] Sinnliche Anschauungen.
[251] Dikkat!: *Estetik*, burada 'sanat felsefesi' anlamında olmayıp kendi gerçek *aisthezis* manâsında kullanılmaktadır (T.D.). *Kant*: "Başkalarının zevkin eleştirisi dediklerini, [15] şimdi, bir tek, Almanlar, *estetik* şeklinde adlandırmaktadırlar. Hârikulâde çözümlemeci *Baumgarten*'ın, güzeli akıl ilkesi altında eleştirel usulle yargılayıp bunun [20] kurallarını bilimsel kılmağa çabalaması semeresiz gayret ve bir boş ümittir. Düşünülen kurallar yahut kıstaslar, *en seçkin* kaynakları bakımından yalnızca deneysel olup zevk yargımızın kendilerine göre biçimlenmesi gereken *özgül a priori* yasalar
A [B36] hâlini, şu durumda, hiçbir vakit alamazlar. Haddizâtında zevk yargımız, düşü- [25] nülen kurallar yahut kıstasların denektaşı hükmündedir. Bundan dolayı zikro-

olmalı ki, bu, salt düşünenin ilkelerini içeren, dolayısıyla da *transsendental mantık* denilenin tersine, *transsendental unsurlar teorisi*nin birinci bölümünü oluşturusun.

Şu hâlde, ilkin, *transsendental estetik*te duyumlanırlığı *tecrid* ederek zihni kavramlarıyla düşündüğü her şeyden soyutlayacağız ki, geriye deneysel tasavvurgücünden gayrı bir unsur kalmasın. Sonra da bundan duyumlanırlıkla ilgili ne varsa, onu ayıracağız. Böylece salt tasavvurgücü ile görünürlüklerin yalnızca biçiminden *a priori* duyumlanırlığı sağlayan o biricik şey kalmalı. Bu araştırmada duyumlanır tasavvurgücünün *a priori* bilgi ilkeleri olarak iki salt biçiminin bulunduğu ortaya çıkacaktır; bunlardan biri, *mekân*ken, öbürü de *zaman* olacak. Şimdi de bunları incelemeğe geçiyoruz.

BİRİNCİ KESİM: MEKÂN HAKKINDA

-2-

Mekân Kavramının Metafizik Açımlanışı

[B37]

Dimâğımızın niteliğinden dış duyu aracılığıyla dışımızdaki nesneleri topyekûn mekânda tasavvur ederiz. Dış duyularımıza nesneler, şekiller, boyut ve birbirlerine orantıları bakımından konu olup belirlenebilirler. Duygu[252] yoluyla dimâğ, kendini yahut iç hâlini seyre dalar da, ruhun kendisinin tasavvurgücünü nesne şeklinde sunmaz gerçi. Yalnızca tasavvurgücünün iç durumu hakkında belli bir biçim varolabilir. Böylece bu iç belirlenime ilişkin ne varsa, zamana göre tasavvur edilir. Nasıl, mekân içte seyredilemezse, zaman da öyle dıştan temâşa olunamaz. Peki, öyleyse, zaman ile mekân nedir? Bunlar, gerçek varlıklarmıdır? Yoksa şeylerin sâdece belirlenimleri yahut ilintilerimi? Başka bir deyişle, zaman ile mekânın, olaylar yahut şeylerin kendilerine yapışık gerçeklikleri yokmudur? Tasavvurgücünün biçiminden dolayı dimâğımızın öznel yapısıyla bağıntılı olup o olmadan hiçbir şeye yüklemleyemediklerimizdir? — Yanî: Olaylar ile nesneler evrenini yorumlayıp yargılamak amacıyla

lunan tabîr, *ya* toptan terkedilir —ki, söz konusu alan, dile emânet olunup Eskilerin meşhur kılmış olduğu üzre, bilgi, *aisthēta kai noēta* tarzında bölümlenir— *ya da* [30] *spekulativ felsefenin* bir *bölümünü adlandırmada kullanılır* ki, bu durumda *kısmen transsendental, kısmen* de *psikoloji anlamında alınması gerekir.*

252 Innere Sinn: Duygu.

zaman ile mekânı bizlermi uyduruyoruz? T. D.— Bunu öğrenmek maksadıyla ilkin *mekân kavramını açımlayalım. Açımlama* (expo-
[25] sitio) *dendiğinde kavrama ilişkin olanın —ayrıntılı olmasa dahî— seçik tasavvurunu anlıyorum. Buna karşılık, kavram, a priori olanı içeriyorsa*, o durumda yapılan, *metafizik açımlamadır.*

1) Mekân, dış tecrübelerden çekip çıkarılmış bir deneysel kavram
[5] değil. Çünkü, duyumların, dışımdaki —demekki mekânın bulunduğum yerden başkasındaki— bir şeye göre şekillenmesi, kezâ şeyleri gerek dışta gerekse yan yana, dolayısıyla birbirlerinden sâdece farklı
[10] değil, aynı zamanda özge yerlerde bulunduklarını tasarlayabilmem için mekân tasavvurunun esâs alınması gerekir. Bundan dolayı mekân tasavvuru, dış görünürlüklerin ilintilerinden tecrübe yoluyla
[15] elde edilemez. Tersine, dış tecrübenin kendisi bile, ancak mezkûr tasavvurdan ötürü mümkündür.

2) Mekân, bütün dıştan edinilen algıların[253] temelinde yatan
[B39] zorunlu *a priori* tasavvurdur. Nitekim mekânsızlık asla tasavvur
[20] edilemez. Buna karşılık, nesnesiz mekân düşünülebilinir. O hâlde mekân, görünürlüklerden, olaylardan neşet etmeyip tersine onları mümkün kılan şarttır. Yine başka bir anlatışla o, dış görünürlüklerin zorunlulukla temelini teşkîl eden *a priori* tasavvurdur.

3) Mekân, gidimli (diskursiv) olmayan yahut, dendiği gibi,
[5] genellikle nesnelerin ilintilerine delâlet eden kavram olmayıp salt tasavvurgücüdür. Zirâ, evvelemîrde, bir tek mekân tasavvur edile-
[10] bilir. Nitekim mekânlardan bahis açıldığında, haddizâtında kastolunan, bir tek mekânın parçalarıdır. Bu parçalar, her şeyi kapsayan mekânın kurucu unsurları olarak dahî görülemezler. Olsa olsa onun içinde düşünülebilinirler.[254] Özü itibâriyle mekân, birdir. Onun çok-
[15] çeşitliliği, öyleki mekânlar şeklinde de geçen genel kavram, daha ziyâde, bölümlemeyle ilgilidir. Böylelikle *a priori* tasavvurgücü — yanî deneysel olmama— bakımından o, benzeri bütün kavramlara
[20] esâs teşkil eder. Nitekim üçgende iki kenarın toplamca üçüncüden büyük olduğu hususunun, katiyen hat yahut üçgen kavramlarından neşet etmemesi gibi, geometrinin bütün ilkeleri tasavvurgücünden ve hattâ yanılmaz bir kesinlikle *a priori* olarak çıkarlar.

4) Mekân, *verilmiş* sonsuz *büyüklük* olarak tasavvur edilir. *İmdi, gerçi her bir kavram sonsuz çokluktaki —ortak özelliği olan—*

[253] ...alle äußere Anschauungen...

[254] Şu durumda mekân, *Kant*'ın indinde, bir çeşit 'çoklukta birlik' anlamını taşır. Sâyesinde çokluğu sınıflandırarak düzenlediğimiz tasavvurgücüdür —T.D.

[B40] *değişik mümkün tasavvurlar arasında bir tasavvur olarak düşünülmeli; ama hiçbir kavram, kendi içinde sonsuz çoklukta tasavvur*
[25] *taşıyormuşcasına düşünülemez. Bununla birlikte mekân böyle düşünülür —çünkü mekânın bütün kısımları birbirlerine sonsuzca eşittirler.*[255] *Öyleyse asıl mekân tasavvuru a priori tasavvurgücü*
[5] *olup kavram değildir.*

-3-
Mekân Kavramının Transsendental Açımlanışı

[10] *Transsendental açımlama*dan anladığım, bir kavramın, başka birleştirimli/sentetik *a priori* bilgilerin imkânının türeyişini kavratan ilke olarak açıklanmasıdır. Bununçinse, şunlar gereklidir:

1) Verilmiş kavramdan bu gibi bilgilerin türe/til/mesi; 2) bu bil-
[15] gilerin, yalnızca söz konusu kavrama ilişkin verilen açıklama türüne bağlı bulunmaları şartıyla mümkün olmaları.

Geometri, mekânın özelliklerini, birleştirimli/sentetik, ama aynı zamanda *a priori* olarak belirleyen bir bilimdir. Peki, tasavvuru ne
[B41] olmalı ki, mekâna ilişkin böyle bir bilgisi elde edilebilsin? Mekân, özü gereği tasavvurgücü olmalıdır. Zirâ, bir tek, bir yalınkat kav-
[20] ramdan onu aşan önermeler çıkarımlanamazlar. Oysa geometride olan da budur —*Giriş* V. Ne var ki söz konusu tasavvurgücünün *a priori*, yanî tümüyle algılanmasından önce o nesnenin bizde bulu-
[25] nuyor olması, dolayısıyla da onun, deneysel olmayan salt tasavvurgücü özelliğini göstermesi zorunludur. Çünkü bütün geometri önermeleri yanılmaz (apodiktiv) olup zorunlulukları bilinmektedir. Sözgelişi mekân, üç boyutludur çeşidinden önermeler, ne deneyseldirler ne de bunlardan çıkarımlanabilirler

—*Giriş* II.

[5] Peki, öyleyse, nesnelerin kendinden önce gelip de bahis konusu sonunculara ait kavramın *a priori* olarak belirlenebildiği bir dış tasavvurgücü nasıl olur da dimâğda bulunabilir? Filvakî yalınkat olarak biçimsel özelliğince özne, nesnelerce etkilenip bunların
[10] doğrudan doğruya tasavvurunu, daha doğrusu tasavvurgücünü taşımaktangayrı bir şey olamaz. Böylece genellikle dış duyunun sâdece biçimi olup nesne, öznenin bağrında yer alır.

[255] Demekki sonsuzca birlikte bulunurlar —T.D.

İmdi *geometri*nin, sentetik *a priori* bilgi olarak *mümkün* olduğu
[15] sırf şu açıklamamız yoluyla anlaşılmaktadır. Bu sonucu üretmeyen her açıklama çeşidi, sunduğumuzla benzerlik gösterse bile, ortaya koyduğumuz alâmete bakılarak bizimkinden şaşmazcasına ayırdedilebilir.

[B42] ## Yukarki Kavramlardan Çıkan Sonuçlar

a) Mekân, varolanların gerek özüne ait gerekse birbirleriyle olan
[20] bağıntıları hakkında hiçbir özellik bildirmez. Başka bir ifâdeyle, tasavvurgücünün bütün öznel şartlarından soyutlandığında dahî, mekân, nesneye ilişkin belirlemeyi temsil etmez. Çünkü ister mut-
[25] lak, ister göreli olsunlar, belirlenimler ilişkin olduları şeyler varolmadan vargörülemezler.[256]

b) Mekân, dış duyuların aktardığı bütün görünürlüklerin/fenomenlerin biçiminden başka bir şey değildir. Şu durumda mekân, dış
[30] tasavvurgücümüzü olabilir kılan duyumlanırlığın öznel şartıdır. İmdi öznenin alıcılığı, yânî nesneler tarafından uyarılma yetisi, bunların tasavvurgücünü zorunlulukla öncelemesi gerekir. Demekki dimâğda *a priori* tarzında verilmiş olduğu ve salt tasavvurgücü olarak söz konusu nesnelerin bağıntılarını belirleyen ilkeleri her çeşit
[5] deneyden önce nasıl kavrayabildiği derhâl anlaşılır.

Şu durumda mekândan yahut uzamlı varolanlardan bahis açtığı-
[10] mızda bunu ancak insan açısından yapabiliriz. Dış tasavvurgücünün
[B43] kendisinden kaynaklanan duyumlanırlığın öznel şartından, yanî nesnelerce uyarılma yatkınlığından sapılırsa, zaman tasavvuru ortadan kalkar. Bizlere göründükleri, demekki duyumlanırlığın nesnesi oldukları
[20] ölçüde zaman, varolanlara yüklem olur. Duyumlanırlık dediğimiz bu kalıcı alıcılık, dışımızdakilerin vargörmesini mümkün kılan ilişkilerin zorunlu şartıdır. Dış nesnelerin soyutlanmasıyla ortaya çıkan, mekân
[25] adı altında tanınan bir salt tasavvurgücüdür. Duyumlanırlığın özel şartları varolanların mümkün şartları gibi görülmezler. Duyumlanırlık, varolanların sırf görünürlüklerini yansıttıklarından mekân, bizlere dışarıdan görünen tüm varolanları kapsar. Hangi özne tarafından vargörülürse görülsün, görünürlüklerin dışa yansıttıkları, mekân kapsamında olup o, varolanların özünden bahis açmaz, açamaz. Zirâ başka düşünen varolanların tasavvurgüçlerini yargılayamayız. Niye?
[5] Tasavvurgücümüzü sınırlayan şartlara onların da tâbî olup olmadıkla-

[256] Angeschaut werden: (1) Bakılmak, seyredilmek; (2) Vargör/ül/mek

rını, dolayısıyla yargımızın evrensel geçerlilik taşıyıp taşımadığını bilmiyoruz da ondan. Bir hükmün sınırlanışını öznenin kavramına
[10] eklediğimizde, o yargı mutlak geçerlilik vasfını kazanır. "Bütün varolanlar mekânda yan yana sıralanırlar" önermesi, bunların, duyulur tasavvurgücümüzün nesneleri oldukları tarzındaki sınırlamayla
[B44] geçerli kılınır. Burada şartı kavrama ekler ve "dış görünürlükler olarak tekmil şeyler mekânda yan yana dizilirler" dersem, o tadîrde
[15] bu kural, evrensel mutlak geçerlilik kazanır. Açımlamalarımız bizlere, şu durumda, dışımızda, karşılaşabileceğimiz her nesneyi dikkate alarak mekânın *gerçekliğ*ini, demekki nesnel gerçekliğini
[20] de; duyumlanırlığımızın tabiatı göz ardı edilip de şeyler akıl tarafından değerlendirildiklerinde mekânın *idealliğ*ini de öğretirler. Her ne kadar, bütün olabilir dış tecrübeleri dikkate alarak mekânın *deneysel gerçekliğ*ini öne sürüyorsak da, *transsendental idealliğ*ini,
[25] başka bir anlatışla, her çeşit tecrübeyi olabilir kılan şartları bir tarafa bıraktığımızda mekânın yokluğa karışacağını, bundan dolayı onu şeylerin özüne esâs kılmamız gerektiğini unutmamalıyız. Sonuçta, *mekândan gayrı a priori nesnel addolunur evsâfta dışımızdaki bir varlığa geri götürülebilinir özel tasavvur bulunmaz. Mekândaki*
[5] *tasavvurgücü dışında a priori birleştirimli/ sentetik öznel tasavvurları türetebileceğimiz bir kaynak yoktur.*[257] Doğrusu, *öteki bütün tasavvurların idealliği bulunmaz. Bununla birlikte, görme, işitme,*
[10] *dokunma duyuları ve renklerin, sesler ile sıcaklığın duyumlanışı, duyularımızın öznel tabiatıyla uyuşurlar. Çünkü bunlar, tasavvurgücü olmayıp yalınkat duyudurlar. Bu bağlamda varolanlara ilişkin bilgi sunmaz; hele a priori bilgi hiç vermezler.*

[B45] Yukarki mülâhazadan murad ettiğimiz, renkler veya tat gibi duyuların yahud onlara yol açan etkenlerin tersine, mekân idealli-

[257] Bütün dış görünüşlerin öznel şartı başkalarıyla karşılaştırılamazlıklarıdır. Bir şarabın hoş tadı onun özüne ait bir nesnel belirlenim olmayıp ondan zevk alan öznenin özel duyumlama hasletinden kaynaklanmaktadır. Renkler, algılanan cisimlerin tabiatından olmayıp ışığın belli biçimde yol açtığı görüntü değişiklikleridir. Öte yanda, dış varolanların şartı olan mekân, bunların görünüşüne yahut en azından tasavvurgücüne bağlıdır. Varolanları bizlere nesne kılan zevk ile renk, zorunlu şartlardan olmayıp evvelemirde duyu uzuvlarının/organlarının özgül tabiatından neşet etmiş arızî etkilere ilişkindirler. Bundan dolayı *a priori* tasavurlar da olmayıp duyulara, giderek, zevk söz konusuysa, haz ile ıztırâpta gördüğümüz gibi, duygulara gömülüdürler. Bundan da öte, kimsede rengin yahut herhangi başka bir zevkin *a priori* tasavvuru bulunmazken mekân, madem tasavvurgücünün salt biçimini hâvîdir, dolayısıyla duyumlama imkânından yoksun olup deneysel tarafı yoktur. Öyleyse şekillerin kavramları ve bunlar arasındaki bağıntılar, *a priori* tarzda tasavvur edilebilirler, edilmelidirler de. Varolanlar bizlere sırf mekân sâyesinde dış nesne olabilirler.

ğinin örneklenemeyeği hususunda uyarmaktır. Haklı olarak duyu-
[5] ları şeylerin özelliği olarak kabul edemeyiz. Konularımızın bunlar değişkenleridir. Öyeleki insandan insana değişiklik gösterebilirler. Sunduğumuz örneklerde göze çarpan, görünüşe ilişkin olandır. Deneysel zihnin indinde, sözgelişi esâsında kendinde bir şey olarak
[10] mütâlea olunan bir gül, sonuçta rengi itibâriyle her bakan göze farklı görünecektir. Öte yanda, eleştirel düşünüldüğünde, mekândaki görünüşlerin transsendental kavramı bizlere onda vargörülen hiçbir
[15] şeyin özden olmadığını; ayrıca biçim olarak mekânın kendinde şeylerce içerilmeyip bizlerin de şey özüne vâkıf olamayacağını; nihâyet dışımızdaki varolan dediklerimizin, biçimi mekân olan duyuların
[20] aktardığı tasavvurlardan özge bir şey olmadıklarını hatırlatır.

İKİNCİ KESİM: ZAMAN HAKKINDA

-4-

[B46] ### Zaman Kavramının Metafizik Açımlanışı

[5] Zaman,

(1) tecrübeden çıkarılmış bir deneysel kavram değildir. *A priori* zaman tasavvuru olmasa, zamandaşlık ile ardardalık algısı oluşmazdı. Ancak bahsi geçen şarta bağlı kalınarak birtakım şeylerin aynı
[10] zamandamı yoksa farklı olanlardamı meydana geldiğini söyleyebiliriz.

(2) O, tekmil tasavvurgücünün temelinde yatan zorunlu bir
[15] tasavvurdur. Genelde görünüşler bakımından zaman iptâl olunamaz. Bununla birlikte zaman, görünürlüklerin bulunmadığı bir zamanı pekâlâ düşünebiliriz.[258] Şu hâlde zaman *a priori* verilmiştir.
[20] Görünürlüklerin gerçekliği ancak ondadır. Görünürlükler iptâl olunabilir olmakla birlikte, onların tümel imkânının şartı olarak zaman ortadan kaldırılamaz.

[B47] (3) Zamanın bağlantıları yahut genel olarak aksiyomlarına ilişkin yanılmaz ilkelerin imkânı da bu *a priori* zorunluluğa esâslanmıştır. Zaman yalnızca tek boyutludur. Nasıl mekânlar ardarda olmayıp

[258] Şu durumda *Kant*'a göre, olayları zaman dışında tasavvur etmemiz imkânsız. Buna karşılık zamanı tek başına, olaylardan bağımsız düşünmek mümkün (T.D.).

[25] *bir*seler, zamanlar da bunun tersine birarada bulunmayıp ardardadırlar.[259] Bu ilkeleri tecrübelerden edinemeyiz. Zirâ tecrübe, ne sağın
[5] tümellik ne de yanılmaz kesinlik sağlayabilir. Şu durumda "böyle olması gerekiyor" yerine "düpedüz algının bizlere öğrettiklerine bakılırsa" diyebilirdik... Bu ilkeler, tecrübeyi genellikle olabilir kılan kurallardır. Onları tecrübeden elde edemeyiz. Tersine, tecrübelerimizi onlar sâyesinde anlayabiliyoruz.

(4) Zamanı gidimli yahut, dendiği üzre, tümel kavram olma-
[10] yıp duyulur tasavvurgücünün salt biçimidir. Farklı zamanlar, işte sâdece tek bir zamanın parçalarıdır. Nitekim tek bir nesnenin iletebildiği tasavvur, tasavvurgücüdür. Ayrıca, farklı zamanlar birarada
[15] varolamazlar, önermesi de, bir tümel kavramdan çıkarımlanamaz. Bu önerme, birleştirimli/sentetik olup sırf kavramlardan kaynaklanamaz. O öyleyse, hem tasavvurgücünde hem de zaman tasavvurunda doğrudan doğruya bulunmaktadır.

(5) Zamanın sınırsızlığıyla[260] kastolunan, belli bir zaman nice-
[B48] liğinin ancak ona esâs kılınmış tek bir zamanın sınırlamalarıyla
[20] mümkün olmasıdır. Bundan dolayı aslında zaman tasavvuru sınırsız olmalıdır.[261] Bir nesnenin parçaları ile her çeşit büyüklüğü ancak sınırlama yoluyla kesin olarak mütâlea edilebildiğine göre, tasavvu-
[25] run bütünlüğü kavramlarla verilemez. Çünkü kavramlarda yalnızca parça tasavvurlar vardır. Sonuçta onların aslında doğrudan doğruya tasavvurgücünün bulunması gerekir.

-5-
Zaman KavramınınTranssendental Açımlanışı

Şuracıkta üç sayılı notuma atıfta bulunayım. Orada *transsendentali*, lâfı kısa kesmek maksadıyla, metafizik başlığı altında inceledim.
[5] Bir de, hareketin, daha doğrusu yer değiştirme anlamında değişme kavramının ancak zaman tasavvurunda ve onunla birlikte mümkün olduğunu söylemek istiyorum. Bundan özge şunu da ekleyeyim: Bu

[259] *Kant*'ın bildirdiğini şöyle özetleyerek belirleyebiliriz: 'Mekânda birlik, zamanda çokluk' (T.D.).

[260] Zamanın sonsuzluğundan bahsolunamaz. Sonsuzluk, akıl almaz, düşünülemez bir şeydir de ondan. Hâlbuki sınırsızlık, matematikce hesaplanabilir, fakat deney bağlamında ölçülemez nicelik yahut büyüklüktür; demekki ölçülebilir anlamda sınır koyamama durumudur (T.D.).

[261] Bütün zamanlar, tek bir zaman bütünlüğüyle sınırlıdır. Zamanın, şu durumda bir bütünlüktür. Tasavvurgücümüzdeki zaman, bütünlüğün irili ufaklı parçalarıdır. İmdi zaman, esâsta sınırsız olarak anlaşılmalıdır.

tasavvur, *a priori* iç tasavvur olmasaydı, ne çeşid olursa olsun, hiçbir kavram bir ve aynı nesnede herhangi bir değişmenin herhangi bir değişmenin çelişik karşıt yüklemlerin birarada bağlılığının imkânını kavratamazdı. Bir şeyin bir yerde [B49] olması ile orada onun bulunmaması az önce bildirilene örnektir. Çelişik karşıt yüklemlerin aynı ve bir nesnede *ardarda* gelerek buluşmalarına ancak zamanda rastgelinir. Hiç de verimsiz sayılmayacak genel hareket öğretisini de kapsayarak *a priori* bilgilerin imkânını zaman kavramımız böylece açıklar.

-6-
Yukarıki Kavramlardan çıkan Vargılar

(a) Zaman, kendi başına varolan yahut nesnel belirlenim olarak şeylere ilinmiş hâlde bulunan; nesnelere ilişkin tasavvurgücünün tekmil şartlarından soyutlandığında dahî varolmağa devam eden bir şey değildir. Çünkü birinci hâlde gerçek konusu bulunmayan bir gerçeklik olurdu. İkinci hâldeyse şeylerin kendisine bağlı düzen yahut belirlenim olduğuna göre, ne nesnelerden önce onların şartı olarak verilmiş ne de birleştirimli/sentetik önermelerle *a priori* olarak tanınmış ve vargörülmüş olabilir. Oysa zaman, her çeşit tasavvurgücümüzün öznel şartından gayrı bir şey değildir. Nitekim nesnelerden önce, böylece *a priori* tasavvur olunabilir.

(b) Zaman, iç duyuma ilişkin biçimden, yanî kendimize dair tasavvurgücü ile iç durumumuzdan gayrı bir şey değil. Zirâ zaman, [B50] dış olayların belirleyicisi olamaz. O, biçime de duruma da ilişkin olmayıp içimizdeki tasavvurlar arasında bağlantıları sağlar. Bu iç tasavvurgücü, biçim sunmadığından, söz konusu eksikliği benzetmelerle gidermeğe uğraşırız. Nitekim zaman sırası, sonsuzluğa uzanan bir hat şeklinde tasavvur olunur. Bahse konu hatla çokçeşitliliği, tek boyutlu sıra hâlinde tasavvur ediyoruz. Hatta ilişkin tasavvur zaman için de geçerli. Tek istisnâ: Hattın parçaları aynı ânda bulunmalarına karşılık, zamanınkiler ard arda sıralanırlar. İşte buradan da zaman tasavvurunun kendisi tasavvurgücünde verilmiş olduğunu, ona ait bağlantılarsa, dış tasavvurgücümüzde varolduklarını görüyoruz.

(c) Zaman, genellikle bütün görünür olayların *a priori* biçimsel şartıdır. Bütün dış tasavvurgücünün salt biçimi olan mekân, *a priori* şart olarak sırf dışımızdaki görünür olaylarla sınırlıdır. Hâlbuki, ister dış, ister iç varolanları konu alsın, bütün tasavvurlar, dimâğın belir-

leyicisi olmaları bakımından iç âleme ait bulunduklarından, biçimsel
[B51] şartlar altında iç tasavvurgücüne, dolayısıyla zamana bağlıdır. Şu durumda zaman, bütün görünür olayların *a priori* şartıdır. İçimizde, yanî ruhumuzda olup bitenlerin doğrudan, dışımızdaki olaylarınsa,
[5] dolaylı şartı. İçimizde, yanî ruhumuzda olup bitenlerin doğrudan, dışımızdaki olaylarınsa, dolaylı şartı. Bütün dış görünürlükler ve onların *a priori* belirlenimleri mekândadır. Lâkin, duyulara verilmiş
[10] genelde görünürlükler zorunlulukla zamanla bağlantılıdırlar.[262]

İçimize bakma, sezinleme tarzından kendimizi alıkoyarsak —ki, içimizi görmemiz, sezinlememiz bizlere dışımıza ilişkin tasavvurgücünü de temîn eder—, nesneleri, kendileriymişcesine göreceğimizden, zamanın hükmü ortadan kalkar. Onun, duyularımıza konu
[15] olduğu ölçüde yalnızca görünürlükler karşısında nesnel hükmü kalır. Bizlere mahsus olup genelde nesnelerden söz etmemize imkân tanıyan tasavvurgücümüzün duyarlılığından soyutladığımızda zaman
[20] artık nesnel olmaktan çıkar. Zaman, şu hâlde nesnelerden etkilendiği oranda sâdece duyulur olan tasavvurgücümüzün öznel şartıdır. Ne var
[25] ki bütün görünüşler, dolayısıyla da tecrübemize konu olabilecek her şey karşısında zorunlulukla nesneldir. Her şeyin zamanda bulunduğunu söyleyemeyiz. Çünkü genelde şeyler kavramı bizleri onların
[30] bütün tarzlarından kendilerini soyutlamağa sevkeder. Böyle bir genellik—şeyler kavramı—, tasavvurgücüne sığmaz. Vargörüldüğünü bir ân için varsaysak bile, sonuçta zaman, zihinde ancak nesneye bağlı
[B52] biçimde idrâk olunabilir. Şart, kavrama eklenip de şeyler görünüştedir, böylelikle zamandadırlar, dendiğinde, önermenin nesnel geçerliliği ve *a priori* tümelliği sağlanmış olur.

[5] İddialarımız, şu durumda zamanın deneysel gerçekliğiyle ilgilidir. Demekki duyularımıza sunulmuş nesneler karşısında onun nes-
[10] nel gerçekliği söz konusudur. Madem tasavvurgücü duyulur cinstendir, öyleyse tecrübesine sâhib olduğumuz nesnenin, zaman şartına uygun düşmezlik edemez. Öte yanda, zamanın mutlak gerçeklikten olduğu iddiasını reddediyoruz. Zirâ duyulur tasavvurgücümüzün biçimine mürâcaat etmeksizin şeylerin kendilerinin şartı da özel-
[15] likleri de bahse konu kılınamaz. Haddizâtında şeylerin kendine ait özellikler de duyularımıza verilmez. Burada işte, zamanın *transsendental idealliği* bulunur. Tasavvurgücümüzden bağımsızca zaman nesneye gizlenmiş hâlde bulunmaz da ondan. Mekânda olduğu üzre,

[262] Olaylar yahut görünürlükler, duyularımıza konu oldukları ölçüde, zaman, nesneldir. Lâkin tasavvurgücümüz söz konusu olduğunda zaman, artık, nesnel olmayıp özneldir. Burada duyularımız ile tasavvurumuz işe karışır da ondan.

[20] bu ideallikle ilgili olarak duyumlanırlığa ilişkin yanıltıcı benzetmeler
[B53] yapılmamalı. Çünkü bu durumda duyulur yüklemleri bulundurur
[25] görünüşte, nesnel gerçekliği ararız. Deneysel bağlamda nesneyi sırf görünüş olarak ele almadığımız sürece zamanı nesnel gerçekliğinden bahsedemeyiz. Nihâyet buraya dek söz ettiklerimiz konusunda
[30] bir önceki bölümün sonunda zikrolunanlara bakmakta yarar var.

-7-
Açımlamalar

Zamanın deneysel olanını onayıp mutlak transsendental gerçekli-
[5] ğini reddeden bu teoriye karşı akıllı uslu biryığın adamın hani neredeyse yekâvâz itirâzıyla karşılaştık. Buradan hareketle her okurumun, bildirdiklerime yabancı kaldığı, bunları anlamakta zorluk çektiği
[10] zehâbına kapılıyorum. Peki, itirâzları şöylece toparlayıp bunlara verdiğimiz karşılıkları sıralayalım: Değişen dış görünüşler inkâr edilse bile, değişimler gerçek olup bunun kanıtı değişen tasavvurlarımızdır.
[15] İmdi değişimler yalnızca zamanda mümkündür; şu hâlde o, gerçektir. Bu itirâzı, anlaşılacağı üzre, deffetmek zor olmasa gerek. Kanıt, iknâ
[B54] edici. Şüphesiz zaman, gerçektir. Başka bir deyişle, tasavvurgücümüzün gerçek biçimidir. İç hayat tecrübelerimize ilişkin onun öznel gerçekliği bulunur. Gerçekten zaman tasavvuruna sâhibim ve ondaki
[20] belirlenimlerimin mâlîkiyim. Şu durumda nesne anlamında olmamakla birlikte, kendi özüme ilişkin tasavvur tarzının nesnesi olarak zaman, gerçektir. Bu duyarlılık şartı dışında da kendimi hele bir vargörebilsem yahut başkalarınca vargörülebilsem, o takdîrde kendimde
[25] değişiklik şeklinde tasarladığım belirlenimlerde zaman tasavvuru tarzında tecelli edecek bilgi, dolayısıyla değişim ortaya çıkmazdı. Öyleyse bütün tecrübelerimizin şartı olarak deneysel gerçeklik, zamana atfolunmalıdır. Zamana tek atfedilemeyecek olan, mutlak gerçekliktir. Zaman, haddizâtında iç tasavvurgücümüzden başka bir
[5] şey değildir.[263] Onun bağlı bulunduğu duyarlılığı ondan aldığımızda kavramı kaybolur. Zirâ o, nesnelere içkin olmayıp onları vargören özneye bağlıdır.

[263] Şöyle de diyebilirim: Tasavvurlarım birbirlerini izlerler. Bunu biraz daha açalım: Birbirlerini izleyen dizilişler, yânî [35] sıralı gidiş, iç duyuşların biçimini verir ki, bu, bizlere zaman bilincini kazandırır. Zaman, şu hâlde ne kendi başına bir varlık ne de varolanlara içkin nesnel belirlenimdir.

Lâkin, mekânın idealliği öğretisine karşı iknâ edici kanıt ileri
[10] süremeyenler, niye bir ağızdan itirâz ederler? Sebebi şu: Mekânın
[B55] mutlak gerçekliğini kaçınılmazcasına (apodiktisch) ısbatlamağı ummamışlardır. Niye? Karşılarında dış nesnelerin sıkı sıkıya kanıtlanamayacağını bildiren idealism durmaktadır da ondan. Buna kar-
[15] şılık bilincime konu olan, özümü ve durumumu bildiren, iç duyuşumdur. İlkinde yanılıyor olabilirler. Sonrakisiyse, kanâatlarınca, su götürmez gerçekliktir. Ama, haddizâtında atladıkları, göremedikleri, her iki durumun da aynı kapıya çıktığıdır. İkisinde de,
[20] gerçeklik, tasavvurda verilmiş olduğu, inkâr edilemez bir husustur. Mezkûr iki durumun iki vechesi var: Bunlardan birincisi, tarzı nasıl
[25] olursa olsun, vargörüldüğünde, her keresinde tabiatı sorun yaratan nesnenin kendisi ve bunun tasavvurgücüne ilişkin biçimin telâkkîsi. Sözünü ettiğimiz biçimi nesnenin kendisinde değil, onu algılayan öznede bulmalıyız.

[30] İmdi zaman ile mekân,değişik *a priori* birleştirimli/sentetik bilgi-
[B56] lerin türetilebilecekleri birer kaynaktır. Evvelemirde gerek mekânla gerekse onun bağıntılarıyla ilgili olarak salt matematik parlak bir
[5] örnektir. Zaman ile mekân, birarada görüldüklerinde, her çeşit duyulur tasavvurgücünün salt biçimi olup *a priori* birleştirimli/sentetik
[10] önermeleri mümkün kılarlar. Şu var ki bu bilgi kaynakları, sırf *a priori* olarak duyarlılığın şartları olmakla kendi sınırlarını yine öyle belirlerler. Onlarçin yalnızca duyulara konu olan görülür varolanlar
[15] ile olaylar geçerakcadırlar. Kendinde varlıklarsa, ne zaman ne de mekân bağlamında yer alabilirler. Buna karşılık zaman ile mekânın idealliğini savunanlar, bunları ister varolanlara içkin, ister bizlerin
[20] yakıştırması gibi görsünler, tecrübe ilkeleriyle çelişecekler. Çünkü önceki şıkta karar kılarlarsa —ki, matematik doğa araştırmacıları
[25] böyledirler—, ezelî ile ebedî olup kendisiçin varolan, öyle olmamakla birlikte, yalnızca her çeşit gerçekliği kendinde kavramak üzre zaman ile mekândan ârî nesnesiz varolanı kabul etmek zorunda
[30] kalırlar. Kimi doğa metafizikcileri, gördüğümüz gibi, sonraki şıkka rağbet edenler yan yana yahut ard arda sıralanmış olarak görünüşlerle bağlantılı oldukları görüşündeydiler. Onlara göre, nesneleri
[B57] görünüşlerin bakımından değil de zihinle irtibâtta kalarak zaman ile mekânın yargılanması gerekir. Ayrıca mekândaki gerçek varolanlar,
[5] karşılarında *a priori* matematik öğretilerin geçerli olduklarını reddetmeleri yahut en azından kaçınılmaz (apodeiktik) kesinliğini inkâr etmeleri gerekir. Zirâ böyle bir 'kesinlik'le *a posteriori*de karşıla-
[10] şılmaz. Bu kanâat uyarınca zaman ile mekânın *a priori* kavramları

hayâlgücünün uydurmasıdır. Kaynağını tecrübede bulan hayâlgücü, düzmeceyi halisten, sahteyi sahiciden ayırtetme kâbiliyetini taşı-
[15] malıdır. Öncekilerin görünürlükler alanını matematik önermelere açık tutma çeşidinden üstünlükleri olmuştur. İkincilere gelince; onlar, nesneleri yargıladıklarında görünüşleri değil, zihne bakarak onun bağıntılarını ele alma türü bir başarıdan bahsedebiliriz. Nesnel
[20] geçerli *a priori* tasavvurgücünden yoksun olmalarından dolayı da *a priori* matematik bilgilerin imkânına geçerli *a priori* tasavvurgücünden yoksun olmalarından dolayı da *a priori* matematik bilgilerin imkânına dair kanıtları süremeyecekleri gibi, tecrübe bilgilerinide önermeleriyle bağdaştıramazlar. Duyarlılığın şu iki aslî biçiminin gerçek tabiatını irdeleyen teorimiz, zorlukların üstesinden gelmiştir.

[B58] Sonuc itibâriyle transsendental duyumlanırlık/estetik öğreti, şu iki unsurdan, yânî zaman ile mekândan fazlasını taşıyamaz. Nitekim
[30] bu, duyarlılığa ilişkin bütün öteki kavramları, öyleki her iki unsuru bağrında taşıyan harekete dair olan da deneyselliği şart koşmasından bellidir. Filvakî hareket, kımıldayanın algısını gerektirir. Ancak,
[5] kendi başına telâkkî olunduğunda, mekânda hareketli bir şey bulunmaz. Sonuçta hareketli olan, bizlere mekânda tecrübece verilir ki, buna deney verisi, diyoruz. Bundan dolayı transsendental duyumlanırlık, *a priori* veriler arasında değişim kavramının hesabını veremez. Zaman değişmez. Zamanda olan değişir yalnızca. İmdi: Zaman kavramı varolanın algısı ile bunun belirlenimlerinin ardardalığını, demekki tecrübeyi şart koşar.

[B59] -8-
[10] ## Transsendental Duyumlanırlığa/Estetike ilişkin Mütâlealar

[15] I Genellikle duyumlanır[264] bilginin esâs bünyesi hakkındaki açıklamalarımızda, daha işin başından, her çeşit yanlış anlamayı önleme bâbından, elden geldiğince açık seçik olmağa gayret edeceğiz.

[264] Açıklamalarımız:
Transsendental duyumlanırlık öğretisi, *Kant*'a bakılırsa, iki unsur içerir: Zaman ile mekân. Duyumlanırlığa ilişkin öteki bütün kavramlar, harekette olduğu üzre, tecrübeyi gerektirir. Hareket kavramı, kımıldayan varlığın algısını zorunlu kılar. Buna karşılık, mekânın kendisinde kımıltılı bir şey bulunmaz. Bundan dolayı mekânda tecrübe verisi her şey kımıltılıdır (T.D.). "İmdi transsendental duyumlanırlık öğretisi değişim kavramını *a priori* verileri arasında saymaz. Zirâ zamanın kendisi değişmez. Buna karşılık değişen, zamandakilerdir. Nitekim bir varolan ile onun süregiden belirlenimlerinin algılanması ancak tecrübe çerçevesinde olabilir..."

Demek istediğimiz şu: Tasavvurgücümüz, görünüşün tasavvurundan başka bir şey değildir. Özne yahut duyularımızın genelde öznel bünyesi tamamıyla değişse, nesnelerin gerek bünyesi zaman
[20] gerekse ile mekândaki ilişkileri ve hattâ zaman ile mekânın kendisi bambaşka olurdu. Demekki varolanın öz görünüşünden, dolayısıyla varoluşundan değil de, bizlere nasıl gözüktüğünden, demekki
[25] bizlerde nasıl varolduğundan bahsedebiliriz. Duyumlanırlığımızın alıcılığından bağımsız (karşılaşılan) nesnenin kendisi nedir, nasıl-
[B60] dır, sorusunun cevabı bilinmez, bilinemez. Bildiğimiz tek şey, onun algılanışıdır. O algılayışı da, ihtimâl, diğer varolanlarla paylaşmıyoruz. İnsanlara mahsûs, ortak bir özellik olmalı. Bir tek onunla uğra-
[5] şıyoruz. Zaman ile mekân onun ve giderek genelde madde algılayışının salt biçimidir. Zaman ile mekânı yalnızca *a priori*, demekki her çeşit algıdan önce bilebiliriz. İmdi böylesi bilgi salt tasavvurgü-
[10] cüdür. Algı bilgisiyse, *a posteriori* olup deneysel tasavvurgücüne tekâbül eder. İlki, ne duyumlarsak duyumlayalım, duyumlanırlığımıza mutlak zorunlulukla içkindir. Sonrakisiyse, değişik tarzlarda
[15] tezâhür edebilir. Tasavvurgücümüzü açıklığın doruğuna çıkarsak da, önünde sonunda, nesnenin özünün bünyesine yaklaşamayız bile.
[B63] Yine de tek bilebileceğimiz, tasavvurgücümüzün tarzı, yânî duyumlanırlığımızdır. Gelgelelim onu eksiksizce onu eksiksizce bileceğiz. Haddizâtında özneye içkin demek, zaman – mekân boyutlarının
[20] kaale alınması anlamına gelir. Bizlere verilmiş en aydınlık bilgi bile, nesnenin özünü fâşetmeğe güç yetiremez.

Şu hâlde varolanların karmakarışık, karman çorman, boz bula-
[25] nık tasavvurundan gayrı bir şeyi duyumlanırlığın ihtivâ etmediği iddiası, burada teşhirine çaba harcadığımız öğretiyi darma duman edip içini boşaltır. Arı duru ile bulanık tasavvurlar arasındaki
[30] fark, haddizâtında mantıkla bağlantılı olup içerikten bağımsızdır. Şüphesiz hukuk kavramının aklıselîmce kullanılışından dahî en ince akıl oyunlarına geçilebilir. Tabîî ki, alelumûm gündelik kullanışta bu
[B61] düşüncenin içerdiği çokçeşitli tasavvurların farkına varmıyoruz. İşte bundan dolayı alelumûm kavramın duyu içerikli olup görünüş ihtivâ ettiğini söyleyemeyiz. Nitekim hukuk görülmez. Onun tecelligâhı zihin olup kendine içkin olan eylemlerin ahlâk özelliğini hazırlar.
[10] Öbür yanda tasavvurgücümüze verilmiş cisim, dışında başka bir nesnenin kendisiyle özden bağlantılı olamaz. Bizleri sâdece o herhangi bir şeyin görünüşünün etkilemesi, etkilenme tarzımız ve duyuları aldırır bilgi istidâdımız, duyumlanırlıktır. Görünüş tümüyle saydam-
[15] laşıp belirginleşse bile, sonuçta cismin kendine mahsus görünüş ile

görünüme çıkan arasında dağlar kadar fark vardır.

[B62] Leibniz–Wolff felsefesi, duyumlanırlık ile düşünülebilirlik ayırımını mantıkca ele alması, bilgimizin menşei ile tabiatına dair araştırmaları çıkmaza sokmuştur. Bu ayırım, elbette *transsendental*dir.
[25] Onun belirgin yahut bulanık kılınması sırf mantık biçiminden kaynaklanmaz. Menşei ve içeriğiyle de bağlantılıdır. Duyumlanırlığımız yoluyla şeylerin öz tabiatı hakkında açık seçik fikir edinemiyoruz. Öznel tabiatımız/bünyemiz ortalıktan elini eteğini çekmeyegörsün, nesne de bütün duyumlanır nitelikleriyle sırra kadem basacaktır. Sonuçta nesnenin görünüşünü göründürten öznelliğin tabiatı/bün-
[30] yesidir.

[5] Esâsında tasavvurgücüne içkin olup da bütün insanlar için anlam taşır görünüşler ile ortamına göre değişen özellikleri itibâriyle arızî olanları birbirlerinden ayırtediyoruz. İlkinin bilgisi, nesnenin kendisinden olmasına karşılık, sonrakiyse, görünüşüne aittir. Bu, sırf,
[10] deneysel bir ayırımdır. Genelde yapıldığı üzre, biz de bu noktaya takılır kalır, olması gerektiği gibi, deneysel tasavvurgücünü yalınkat görünüş olarak ele almayıp onda kendinde bir şeyi vehmeder-
[B63] sek, o takdîrde transsendental ayırımımız kaybolur. Duyular dünyasında araştırmalarımızı nice derinlere yönlendirirsek yönlendire-
[20] lim, görünüşlerden gayrı bir şeyle karşılaşmayacağımızı bilmekle birlikte, şeyin kendinibildiğimize inanırız. Güneşli gündeki yağmur sonunda zuhur eden ebemkuşağı sâdece bir görünüş, buna karşılık
[25] yağmur şeyin kendi diye nitelenebilir. Sonraki kavram, yalnızca fizik anlamıyla alınırsa, bu, elhak doğrudur. Yağmur, tasavvurgücümüzde nasılsa öyle, başka türlü olmayacak şekilde duyularımız ile tecrübemize verilmiş olarak görülür. Fakat, bütün insan duyularına aynı şeyi ifâde edip etmediğini yana bırakarak, bir kere bu deneysel nesneyi genel özelliğinde mütâlea eder de kendinde şey olup olmadığını sorarsak —tabîî, bu bağlamda yağmur damlalarını kastediyor olamayız; zirâ onlar, zâten deneysel nesne görünüşündendirler—,
[5] nesne ile temsilinin ilişkisi hakkındaki soru, transsendental kisveye bürünüverir. Haddizâtında yalnızca damlalar görünüş olmayıp yuvarlak şekilleri ve düştükleri mekân dahî asla şey özü olmayıp duyulur tasavvurgücümüzün temel biçimleri yahut değişkenleridir. Sonuçta transsendental nesnenin ne olduğunu yine bilmiyoruz.

[10] *Transsendental Estetiğ*imizin ikinci önemli meselesi, makul bir varsayım olarak sâdece saygı gösterilmesin; ayrıca, bir teoriden bek-
[15] lenecek raddede sağlam, sağın, şüpheden ârî olmalı ki, onu *organon*/âlet tarzında kullanalım. Bu sağınlığı hepten inandırıcı kılmakçin

[B64] varsayımımızın geçerakcalığını sınayabileceğimiz §3te öne sürdüklerimizi daha bir açık kılabileceğimiz olayı denek niyetine seçelim.

Zaman ile mekânın özden nesnel ve kendinden şeylerin şartı olduklarını varsayalım. Bu durumda evvelemîrde ikisi de büyük [20] sayıda *a priori* kaçınılmaz (apodiktik) ve birleştirimli/sentetik önerme sunacaktır. Bildirdiğimiz, öncelikle mekân için söz konusudur. Bundan dolayı ona ağırlık veriyoruz. Geometri önermeleri [25] *a priori* birleştirimli/sentetik oldukları ve kaçınılmaz (apodiktik) kesinlikle bilindiklerinden, onları nereden devşirdiğimizi ve zihnimizin böyle mutlak zorunlu ve evrensel geçerli hakîkatları nasıl [30] elde ettiğini soruyorum. Bunlar ya kavram ya da tasavvurgücü aracılığıyla edinilirler. Sonuncular, deneysel kavramlar olup böyle bir tasavvurgücüne esâslandıklarından, asla zorunluluğu ve mutlak evrensel geçerliliği bulunmayan tecrübe değeri taşıyan deneysel [5] önermeden gayrı birleştirimli/sentetik iddia cümlesi olamazlar. Bütün geometri önermelerinin özelliği budur. Böyle bir bilgiye ulaşmanın ilk ve tek aracına gelince; buna erişmenin yolu *a priori* [10] tarzda salt kavramlardan yahut tasavvurgüçlerinden geçtiği; yalnızca kavramların, birleştirimli/sentetik olanı değil de çözümlemeli/analitik bilgiyi sağladıkları âşîkârdır. Şu önermeye bir fasıl göz [B65] atalım: "İki düz çizgi mekân teşkîl edemez; dolayısıyla da şekil [15] oluşturamaz"; demekki böyle bir şey, düz çizgiler ve iki sayısından ortaya çıkamaz. Bir de "üç düz çizgi şekil üretir" önermesine bakalım. Burada kullanılan kavramlar, ilk önermeden farklı bir sonucu [20] ortaya koyacaktır. İlkindeki kavramlardan ikinci önermenin sonucunu elde etme çabası beyhudedir. Görüldüğü gibi geometrinin hep yaptığı üzre, tasavvurgücüne sığınmak zorundayız. Öyleyse nesneyi tasavvurgücünüzde canlandırmalısınız. Peki, bu tasavvurgücü ne menem bir şeydir? Salt *a priori*mi yoksa deneyselmi olmalı? Son zikrettiğimizdense, o takdîrde elde edeceğimiz evrensel geçerli, [25] hele, kaçınılmaz cinsten asla olmayacaktır. Zirâ deneysel olan, böyle birini katiyen üretemez. Şu durumda nesnenizi tasavvurgücünüze *a priori* sunmalısınız ki, birleştirimli/sentetik önermeniz ortaya çıksın. *A priori* vargörme istidâdınız yoksa ve bu öznel şart, aynı zamanda, [30] biçimi bakımından şu dış tasavvurgücünün imkânını teşkîl eden *a priori* evrensel şart değilse; nesne, meselâ üçgen, sizinle ilgisiz bir şeyse, o durumda üçgenin ta kendisine sâdık kalarak onu nasıl inşâa [35] ederdiniz? Nitekim üç düz çizgi kavramınıza yeni bir şeyi, yânî şekli, [B66] ona içkin bir şey olarak ilâve edemezsiniz. Çünkü bu durumda nesnenin zorunlulukla kendisinden gelmiyor olup bilgisine takaddüm

ediyor olacak. Hâlbuki aradığımız, nesnenin aracılığıyla değil de, zorunlulukla ondan çıkagelen bilgidir. İmdi mekân ve aynı şekilde zaman, *a priori* şartları içerip de öz olarak dış nesnelerin öznel şartı olmasa, dış nesnelere ilişkin hiçbir *a priori* ve birleştirimli/sentetik belirlenimde bulunamazdınız. Demekki mekân ile zaman, şüphesiz, bütün iç ile dış tecrübelerimizin zorunlu şartı olmakla kalmayıp tekmil tasavvurgücümüzün öznel şartları olmaları sâdece mümkün veya muhtemel olmayıp zorunludur. Bundan dolayı nesneleri özlerinden kavrayamıyoruz; onlar, bizlere görünüşleri itibâriyle verilmişlerdir. Yine bu sebepten görünüşlerin biçimi bakımından *a priori* birçok şey söylenebilmekle birlikte, görünüşlerin gerisinde yatıyor olabilecek kendinde şey hakkında hiçbir şey bildirilemez.

II Gerek dış gerekse iç duyunun idealliğine, demekki sırf görünüşler olarak duyuların tekmîl nesnelerine ilişkin bu teorinin doğrulanmasıyla ilgili olarak tasavvurgücüne ait, bilgi olmayan haz ile acı duyguları ve irâde dışında, bilgimize dâhil her şeyi gözlemlemek yerinde olur. Filvakî bu bilgi salt bağlantıları, yânî uzam tasavvurgücünün sunduğu mahalleri, yer değiştirmeleri —hareket— ve değişmeyi belirleyen yasaları —hareketlendirici kuvvetleri— sunar. Yer değiştirmenin dışında, tasavvurgücü bu yahut şu mahalde varolanı yahut kendinde şeyin işleticisi (operativ) olanı veremez. İmdi salt bağlantılar yoluyla kendinde şey bilinemez. Buradan öyleyse, dış duyularımızın bizlere bağlantılar dışında bir şey bildirmediklerinden, nesnenin kendine mahsûs hassaları hakkında bir şey bilmediğimiz, buna karşılık sâdece nesnenin, özneyle ilişkisine dair tasavvur iletebilecekleri sonucunu çıkarabiliriz. Bu, iç duyularımız için de böyledir. Niye? Dimâğımızın işlediği onun asıl malzemesini temîn eden dış duyulara ilişkin tasavvurların yansıra, bunları yerleştirdiğimiz zaman, kendine ait tecrübenin bilincini önceledığinden, ardardalık ilişkileri ile onlarla birlikte zamandaşlığı, yânî süredurumu temele koyan biçimsel şartın tarzını belirler. İmdi herhangi bir şeyi düşünme edimini önceleyen tasavvur, ilişkilerden başka bir şey içermiyorsa, o hâlde tasavvurgücünün biçimidir. Bahse konu biçim, dimâğa verilmiş olanlardan gayrı bir şey tasavvur edemediğinden, o, kendi etkinliklerinden etkilenme tarzıyla, yanî kendisindeki tasavvur yoluyla faaliyet gösteren dimâğın temsilidir. Kısacası dimâğ, o duyu biçimi bakımından iç duyudan başka bir şey değildir. Hep görünüş olma itibâriyle bir duyu yoluyla tasavvur edilen ne varsa, iç duyuyu ya tasdîk ya da reddedecektir. Bu durumda duyunun nesnesi olarak öznenin kendini onun aracılığıyla görünüşce

tasavvur edecektir. Yoksa bir zihin varlığı şeklinde tasavvurgücünüde öz etkinlik olarak vargörmemeli. Burada sorun, bir öznenin
[30] kendini içten nasıl vargörebileceğidir. Nitekim bu, bütün teorilerin ortak zorluğudur. Kendini bilme —idrâk— 'ben'e ilişkin bir basit tasavvurdur. Yine, özün bilgisi, öznedeki çokçeşitli olan her şey öze
[5] ilişkin etkinlik yoluyla verilse, iç tasavvurgücü zihinle ilgili olurdu. İnsanda bu bilinç çokçeşitliliğin iç idrâkını gerektirir. Çokçeşitliliğin iç idrâkı öznede tecrübeden önce varolup çokçeşitliliğin dimâğa
[B69] verilişi kendiliğinden olmamaklığı, onun duyumlanırlık olduğunu gösterir. Kendinin bilincine varmak, dimâğdakini idrâk etmek demekse, o takdîrde dimâğı etkileyerek kendine ilişkin tasavvurgücünü sağlayacaktır. Ne var ki, dimâğda önceden varolan bu tasavvur-
[10] gücünün biçimi, zaman tasavvuru yoluyla dimâğda çokçeşitliliğin tarzını belirler. Zirâ özden etkin tarzda aracısız kendini tasavvur etmek yoluyla kendini vargörmez. Buna karşılık kendikendini etkilerken, özünü değil, kendisine ait görünüşü yakalar.

III Gerek dış nesnelerin gerekse dimâğın kendine dair tasavvurgücü hem dimâğı hem de nesneleri aynı ölçüde temsil ederler dediğimde, zaman ile mekânda duyularımızı etkileyerek görünüme
[15] kavuştuklarından, bunların vehim olduklarını söylemek istediğim sanılmasın. Çünkü nesneler görünüşte ve hattâ onlara atfettiğimiz
[20] özellikler, hep gerçek veri olarak görülürler. Hâlbuki haddizâtında verilmiş nesnenin, özneyle ilişkisi, bahsi geçen özellikler, öznenin tasavvurgücü tarzına bağımlı bulunup görünüş olarak nesne kendi
[25] öz varlığından farklıdır. Öyleyse dış nesnelerin de dimâğın kendine ilişkin tasavvurgücü de, mekân ile zamanda duyularımızı etkileyen nesneler ile dimâğın tasavvurlarıyla uyum hâlinde bulunduklarını
[30] iddia ettiğimde, bahsettiğim vehim değildir. Nitekim vazettiğim cisimler ile ruhumun, tasavvurgücümde bulunduklarını, şu hâlde
[B70] nesnelerin kendinde bulunmayıp cisimlerin dışında, ruhumsa; özbilincimde verilmiş olduğunu bildiriyorum. Görüneni vehimle karıştırıyorsam[265] hatâ sırf benimdir. Ne var ki bu, bütün duyumlanır

[265] Görünürlüğün yüklemi, duyumlarımıza göre, nesneye yüklenebilir; güle kızıllığın [B70] yahut kokusunun atfolunması üzre. Buna karşılık görünürlük, nesnenin hiçbir [35] vakit yüklemi olamaz. Başta, satumun iki halkası olayındaki gibi, duyulara yahut genellikle özneye yüklenen, nesnenin payına düşer de ondan. Nesnenin kendisinden olmamakla birlikte, öznede rastgelinen ve bahsolunanlardan birinciye ait [25] tasavvurdan ayırtedilemeyecek olan, görünürlüktür. Bundan dolayı da mekân ile zamanın yüklemlerini haklı olarak duyulara yüklüyoruz. Tabîî ki, bu durumda katiyetle görünürlük artık bahis konusu değildir. Buna karşılık güle kızıllık, saturn gezegenine de çevresindeki halkaları yahut dışımdakilere uzamlılık atfettiğimde,

tasavvurgücümüzün idealliğine dair sonuç doğurduğu anlamına gelmez. Tam tersine, tasavvur biçimlerine *nesnel gerçeklik* atfedersek, o takdîrde ister istemez, her şey vehim olur çıkar. Çünkü, gerçekten mümükünse, zaman ile mekânı, varsayılanlara içkin, özellik olarak görürsek, bu da gerçekten mümkünse, o durumda bunlar kendinde şeyler olmalı. Böyle bir saçmalıkla, aslında ne cevher ne de varolanlara içkin olan iki sonsuzluğa, demekki zaman ile mekâna varolma imkânı tanınmış olur. Bundan da öte, bütün her şeyin varolık şartı olup varolanlar ayrac içine alındığında dahî zaman ile mekân varolmağa devam edeceklerdir. Eh bu bağlamda, her şeyi salt yanılsama olarak görmesi yüzünden, *Berkeley*'i suçlamanın manâsı mantığı kalmaz. Giderek, kendi varolşumuzu zaman gibi varlık olmayan kendinden menkul bir gerçekliğe dayandırdığımızda, kimsenin sorumluluğunu üstlenmeyi kabul etmeyeceği tutarsızlıklar belirecektir.

IV Doğal ilahiyâtta nesne düşünüldüğünde, bu, tabiatıyla Tanrıdır. Onun tasavvurgücümüze asla konu olamaması bir yana, Kendi duyulur tasavvurgücünün de nesnesi olamaz. Zirâ tasavvurgücü zaman ile mekân şartlarından berîdir. Sonuçta bütün bilgisi, sınırları olan düşünmeye değil, tasavvurgücüne dayanır. Ancak, evvelce bildirdiğimiz üzre, madem zaman ile mekân şeylerin kendilerinin biçimidir ve şeylerin kendileri iptâl olunmalarına rağmen, yine de onların *a priori* varolma şartları olmağa devâm etmekteler, demekte ne kadar haklıyız? Bunlar, genelde tüm varoluşun olduğu kadar, Tanrının varlığının da şartları olmalı. Bunları bütün her şeyin nesnel biçimi olarak kabul etmezsek, o takdîrde onları iç ile dış tasavvurgücümüzün öznel biçimi tarzında görmemiş gerekir. Aslî olmaması itibâriyle iç ile dış tasavvurgücümüz duyulur cinstendir. Demekki o, nesnesinin varoluşundan kendini ele vermez. Bu, öyle bir tasavvurgücüdür ki, yargılayabildiğimizce, ancak ilkönceki varlığındır. Tasavvurgücü tarzımız, olsa olsa nesnenin varoluşuna dayanır. Şu durumda tasavvurgücünün işlemesi, öznedeki tasavvur istidâtının, nesnece etkilenmesiyle mümkündür.

Zaman ile mekâna bağlı tasavvurgücü tarzımız, insanın duyumlanırlığıyla sınırlanması şart değildir. Bütün sonlu, düşünen varolanlarda böylesi bir tasavvurgücü tarzı bulunabilir. Elbet bunun böyle olup olmadığına karar verecek durumda değiliz. Ne var ki bu duyumlanırlık tarzı, nice genelgeçer olursa olsun, duyumlanırlıktan ibâret kalmaz. Zirâ o, türev (intuitus derivativus) olup aslî (intuitus

nesnenin özneyle ilişkisini dikkate almadan, hattâ yargımı bu bildirdiğim ilişkiyle sınırladığımda yanılgı ortaya çıkar.

[30] originarius) ve hattâ zihnî tasavvurgücü (intuitus intellectus) olmaz. Mezkûr sebeplerden dolayı böyle bir zihnî tasavvurgücü, ancak ilkönceki varlığa aid olmalı ve gerek varoluşu gerekse tasavvurgücü bakımından bağımlı birine ilişkin olamaz. Bağımlı varlık, tasavvurgücü yoluyla varoluşunu, verilmiş nesneye göre tanzîm eder. Tabîî, izhâr ettiğimiz hüküm, duyumlanırlık/estetik teorimizin tanıtlanması olarak görülmeli, yoksa ısbât neviinden kabul olunmamalı.

[B73] Transsendental duyumlanırlık/estetik vargısı

[5] Nihâyet burada transsendental felsefenin genel sorununun bir kısmına —yânî salt zaman ile mekân— ilişkin zorunlu çözüm şu, olmalı: Sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür? İmdi *a priori* yargıda verilmiş kavramı aşmakla birlikte, ona tekâbül edip de tasavvurgücünde bulgulanan *a priori* yargılar, varolan nesnelere işâret etmeseler bile, mümkün tecrübelerin nesnelerine götürebilirler.

[B74]

TRANSSENDENTAL UNSURLAR ÖĞRETİSİ

(Transzendentale Elementarlehre)

İKİNCİ KISIM
TRANSSENDENTAL MANTIK

(Zweiter Teil: Die transzendentale Logik)

[5]

GİRİŞ
TRANSSENDENTAL MANTIK FİKRİ

(Einleitung: Idee einer transzendentalen Logik)

I-
Genel olarak Mantık hakkında

(Von der Logik überhaupt)

Bilgimiz, mantığın iki ana menbaından kaynaklanır. Bunlardan birincisi tasavvurların —yahut izlenimlerin— edinilmesi; ikincisiyse, bu tasavvurlar aracılığıyla bir nesneyi tanımak —kavramların kendiliğindenliği— yetisi. İlkinde tasavvurumuza konu olan bir nesne bizlere *verilir*. Sonrakindeyse konu olan ile tasavvuru arasındaki ilişki —dimâğın yalınkat belirlenimi olarak— *düşünülür*. İmdi bilgimizin bütün unsurlarını oluşturan tasavvurgücü ile kavramlardır Nitekim kendilerine tekâbül eden tasavvurgücü olmadan ne kavramlar ne de kavramsız tasavvurgücü bilgi üretmeğe *muktedir*dir. Bilgimizin unsurları, şu hâlde kavramlar ile tasavvurgücüdür. İkisi ya salt ya da deneyseldir. Verilmiş nesnenin burada bulunuşunu şart koşan duyumlama varsa, bahsettiğimiz *deneysellik*tir. Tasavvur, duyum taşımıyorsa, söz konusu olan *saltlık*tır. İkinciyi duyu bilgisinin malzemesi şeklinde niteleyebiliriz. İşte bundan dolayı, kendi sâyesinde vargördüğümüz salt tasavvurgücü, biçime kavuşur. Buna

[B 75] karşılık salt kavram, genellikle bir nesneyi düşünmenin biçimini sağlar. Yalnızca salt tasavvurgücü yahut kavramlar *a priori*, deneysellerse *a posteriori* mümkündürler.

Etkilendiğinde tasavvurları idhâl etmekliği ölçüsünde dimâğımızın *alabilirliğ*ine *duyumlanırlık* dersek, tasavvurları kendi başına üretme istidâdına yahut bilgimin *kendiliğindenliğ*ine de anlamagücü —yahut zihin (terc eden)— dememiz gerekecek.
[5] Tabiatımız icâbı, *tasavvurgücü*nün, duyulardan gayrı, demekki nesneler tarafından etkilenmekten başka imkânı yoktur. Buna karşılık duyumlanır tasavvurgücünün nesnesini *düşünmek* istidâdı *anlama-*
[10] *gücü*dür. Bahsolunan özelliklerden biri, ötekine üstün addolunamaz. Duyum-lanırlık yoksa nesne olmaz; zihin yahut anlamagücü olmaksızın o, düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız tasavvurgücüyse kördür. Bundan dolayı kavramlarımızı duyumlandırmak, yanî onlara tasavvurgücünde nesneyi ilâve etmek kadar tasavvurgücümüzü zihnîleştirmek, demek onu kavramların sevk ile
[15] idâresine tâbi kılmak zorunludur. Bahsi geçen iki istidât yahut yeti görevlerini takas edemez. Zihin —yahut anlamagücü— hiçbir şeyi vargöremeyeceği gibi, duyular da bir şey düşünemezler. İkisinin
[20] izdivâcından ancak bilgi doğar. Bu yüzden de ikisinden her birinin
[B76] getirdiği katkıyı karıştırmamalı. Tersine bunları birbirlerinden dik-
[25] kat ve itinayla ayırıp ayırtetmek zorunludur. İşte bu sebeple genellikle duyumlanırlık kurallarının bilimini, demekki 'estetik'i, zihin
[30] kurallarınınki, yanî mantıktan ayırtetmemiz iktizâ eder.

Mantığa gelince; o da iki türlü ele alınabilir. Bu, ya genel olarak ya da zihnin özel kullanımına ilişkin olandır. İlki, düşünmenin kaçınılmaz zorunlu kurallarını taşır. Söz konusu kurallar olmaksı-
[35] zın, nasıl olursa olsun, zihnin kullanılması imkânsızlaşır. Şu durumda hangi nesneye yönelirse yönelsin zihni, ayırım gözetmeksizin,
[5] irdeler. Zihnin özel kullanımına dair mantıksa, belli tür nesnelere eğilen doğru düşünme kurallarıyla meşğûldür.[266] Buna ise, temel

[266] *Kant*, mantığı gerek genel anlamagücünün uygulanması gerekse özel kullanımına ilişkin olarak iki açıdan ele almaktadır. Bunlardan birincisi, anlamagücünün —yahut zihnin— uygulanışını olabilir kılan yalnızca düşünmenin zorunlu kurallarını; ikincisiyse, belli nesneler üstüne doğru düşünmenin kurallarını içerir. Bundan dolayı birinciyi temel mantık bilimi, ikinciyi de bu yahut şu bilimin âleti (Y organon) şeklinde adlandırmaktadır. İkinci tür mantığı nitekim, bilimler oluştu/ruldu/ktan çok sonraları bunlarla ilgili girişilen bir çeşid önöğrenim (Y propaideukɛ) biçiminde niteliyor. Başka bir anlatışla, bahsi geçen ikinci tür mantık, bilimlerin kavram çatısı hakkında girişilen çalışmalardır. Bunlar, günümüzde bilim teorisi —epistemoloji— şeklinde anılmaktadır.

mantık diyoruz. Sonrakisi bilimleri incelemekte âlet (Y organon) olarak kullanılıp hazırlık (Y propaideukē) mâhiyetinde okutulmaktadır. Aklın düzenleyip belirlediği kuralları çerçevesinde inşâsı tamamlanmış bilimleri yeniden gözden geçirerek denetler. Nitekim ele alınan nesneler hayli iyi incelenmiş olmalı ki, kendilerine uygun düşecek kurallar kullanılarak bilimleştirilebilsinler.

Genel mantık da salt ile uygulamalı olmak üzre iki kısma ayrılır. İlki, zihnimizin kullanıma sokulduğu bütün deneysel şartlardan, yânî duyuların etkisinden, hâfıza yasalarından, alışkanlıkların, önyargıların, eğilimlerin, hattâ kimi bilgilerimize kaynaklık eden nedenlerin zorlayıcılığından soyutlanır. Bulgulayamadığımızda nedenleri *askı*ya alırız. Nihâyet bunlar, belli birtakım şartlarda kullanıma girip onlarla tanışan zihinle temâsa geçerler. Bunun içinse, zorunlulukla başvurulacak merci, deneydir. *Genel salt mantık*, şu durumda, sırf *a priori* ilkelerle ilgili olup kullanımında biçimsel yahut transsendental olan açısından akıl ile *zihn*in *kanun*udur. Psikolojinin konusu öznel deneysel şartlar altında yer alan zihnin kullanım kurallarına yönelik genel mantığa uygulamalı diyoruz. Şu hâlde konu aldığı nesne hangısı olursa, farketmez, zihnin genelliğine rağmen, uygulamalı mantığın deneysel ilkeleri vardır. Bu yüzden de o, ne, genelliğinde, zihnin kanunu ne de herhangı özel bir bilimin âletidir (organon). Olsa olsa alelumûm zihnin arıtmacısıdır.

Öyleyse genel mantıkta, salt akıl öğretisini teşkîl eden kısım, haddizâtında genel olmakla birlikte, uygulamalı olandan keskince ayırtedilmelidir. Önceki, kısa ve kurudur; yine de tam teşekkül bilimdir. O, zihnin unsurlar öğretisinin yöntemli sergilenişine dair olmalıdır. Bu bakımdan salt genel mantıkla iştigâl eden konunun uzmanları iki kuralı hep göz önünde tutmalıdırlar...

-VIII-
SÖZSONU

"... Biligsiz kişiler tükel yılkı ol ..."[267]

İngiltere – Fransa – İtalya üçgeninde 1200lerden itibâren dine taalluk eden her şeye git gide şiddetlenen muhalefet dalgası 1800lere vardığımızda bütün vecheleriyle hayatı değiştirmekteydi. Adı anılan üç ülkede husule gelenler, Avrupayı değiştirmekle kalmayıp başta iktisâdî ve kültürel imperyalism ve onun uzantısı sömürgecilik yoluyla etkilerini yeryüzünün ücrâ köşe bucağına dek duyurmuşlardır. Batı ile güney Avrupanın bu üç ülkesinde ardı ardına patlak veren eşi benzeri görülmemiş üç olay —*İtalya*da Yenidendiriliş (Renaissance), İnsancılık (Humanisme); *Fransa*da maddecilik–mekanikcilik, akılcılık, aydınlanmacılık; *İngiltere*de meclise dayalı kamu irâdesi, yanî demokrasi, spor, sermâyecilik (sömürgecilik–imperyalism), sanayi devrimi— ilkin Avrupayı, ardısıra öteki kıtalardaki insanların varolageldikleri mecrayı kökten temelden değiştirmiştir. Olaylar artık akım yahut çığır kisvesine bürünerek karşımıza çıkmaktadırlar. Akımların başını çeken, Immanuel *Kant*'ın ifâdesiyle, Aydınlanma "insanın kendinden menkul sebeplerle rüştünü ısbat edememişliğinden kurtuluşudur. Reşit olmama, başkasının müdâhalesi olmaksızın, kişinin, kendi başına zihnini idâre edememesidir. Kişinin rüştünü bir türlü ısbatlayamamasının sebebi, akıl–zihin yoksunluğu olmayıp kararlılık ile yürekliliğin eksikliğidir. İşte bu yüzden kişi, dizginlerini başkasına emânet etmekten çekinmez. O hâlde, 'aklını kullanmaktan kaçınma'" (L "sapere aude")[268] ey insan! olmalı Aydınlanmanın şiarı. Peki, söz konusu olan hangi insandır? Tabîî ki, Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyetinin insanı. *Kant*'ın bireyçin öne sürdüğünü Georg Wilhelm Friedrich *Hegel* (1770 – 1831), medeniyet bağlamında bildirmiştir. Buna göre insanlık,

[267] "Bilgisiz insan hayvan gibidir" önermesinde gördüğümüz gibi, *Yusuf Has Hacib*imiz de "*Kutadgu Bilig*"inde aklı insana baş tâcı kılmıştır. 'Bilgi', aklın ürünü —bkz: Şerif Ali *Bozkaplan*: "*Kutadgu Bilig*de Hayvan Adları Üzerine bir İnceleme".

[268] "*Beantwortung der Frage*: *Was ist Aufklärung*?", 481. – 494. syflr.
"Sapere aude" ("bilmekten/bilgilenmekten korkma!") vecîzesi aslında Romalı şair Quintus *Horatius* Flaccus'un (65 – 8).

güneşin yeryüzünde takîb ettiği gündelik güzergâhın benzeri doğudan batıya bir tekâmül tarıkını izlemiştir. Medeniyet güneşi doğudan —Çin, Hint— doğup Batı Asyada —Sümer, Pers, Asur, Akat, Babil, Finike, Yudea, Mısır— ışığını dünyaya dik göndermiştir. Mütekâmil hâlini Eskiçağ Ege medeniyeti ile İtalya tarıkından Batı Avrupaya ulaştığında almıştır. Kuzey Batı Avrupada Germen âlemi, medeniyet ağacının en olgun yemişidir. Burada kişi, hür varlık bilincine erişir; hukuk devletini inşâa ederek insan olmanın mutluluğu ile ağır sorumluluğunu yaşamağa koyulur. Batı Avrupalı, bahusus Germen, yalnızca kendine karşı değil, insanlıktan topyekûn sorumludur.[269] İngiliz şairi Rudyard *Kipling*'in (1865 – 1936) bildirdiği üzre, "aktenlinin yükümlülüğü"! Nedir, bu aktenli aydınlanma adamını insanlığın hâmîsi kılan? Özünde taşıdığı cevher ne ola ki, onu insan biçimine örnek kılsın? Tek kelimeyle, akıl! *Hegel*, Kolomböncesi Amerikanın, kara tenlilerin Afrikası gibi, kâle alınmağa değer görmüyor. Aktenli aydınlanmacıyla temâs sonucu Amerika yerlisi kadar Afrikalı zencî de, aydınlanmacılık anlamında, insanlaşıyor. Şu da var ki, kendi medeniyet güneşinin insanlaştırıcı özelliğine imân etmişlik *Hegel* ile *Kipling*'in tekelinde değil. Dokuzuncu yüzyılın Basralı Müslüman filosof-bilimadamı Ebu Osman Amr ibn Bahr el-Kinanî el-Fukaimî el-Basrî *el-Cahiz* (781 – 869) de, ihtidâ edinceye değin kişinin, hayvan ile insan arası bir yaratık olduğu kanısını taşımaktaydı. Peki, ne çeşit bir mihver *el-Cahiz*'den *Hegel*'e uzanır? Yine tek kelimeyle, akıl. Ne var ki, ikisinin aklı özden farklı. İslâmın aklı, *Allah*ın özünden olup kulu ile *O*nun arasında uzanan manevî kabloda güç indirici merkez konumdadır. İlahî kavli kulun anlayacağı dile çevirir.[270] Aydınlanmacının aklıysa, *Allah*a erişmez. Kablo, akıldan öteye kesiktir. Rüştünü ısbat etmiş aktenli Aydınlanmacı zihnini kendi başına idâre etme kudretini özünde taşır. *Allah*ın insana özünden ihsânı akıl, yekpâredir. Buna karşılık Aydınlanmacının aklı tekâmüle tâbîdir. İnsanı *Allah* ihsânı akıl hür, Aydınlanmacı akılsa bağımsız kılar. İnsanın üstünde varlık yok: İnsancılık.

[269] Bkz: Georg Friedrich Wilhelm *Hegel*: "*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*", 12.cilt, 114.s,

[270] Tanrıyı güç üretim merkezi biçimde düşünürsek, akıl, *O*nunla birey arasındaki güç indirim merkezidir. Cereyân üreten merkez (Fr centrale électrique), ürettiği takâtı (énergie) doğrudan evlere, konutlara yahut binâlara veremez. Verse, ortalığı yakar kavurur. Bundan dolayı güç üretim merkezi (İng powerhouse) ile tek tek konutlar arasında güç indirim merkezlerine ihtiyâç vardır. Bunlar üretim merkezinden aldıkları cereyânın gücünü bir hânenin kaldırabileceği seviyeye indirip takâtı konutlara, işliklere, imâlâthânelere dağıtırlar. Teşbihte hatâ olmaz, akıl da buna benzer bir şey. Din, onun bir ucunun Tanrıya, öbürününse insana uzandığını bildirir. İmdi akıl, *Allah* kavlini insanın anlayacağı seviye indirip şekle soktuğu inancını vazetmektedir. Aklın, insana çevirdiği *Allah* kavline 'vicdân' diyoruz. Arapca VeCeDe kökünden gelen 'vicdân' bulmak demektir. Dine göre, vicdânına kulak asan, aklı, dolayısıyla *Allah*ı kâle almış demektir. Üç aşama aynı yolun mesâfe taşlarıdır. İnsanın, her ân yürüttüğü, sürdürdüğü iç hasbıhâlın bir yanında ilahî söz, öbür yakasında kişi nefsinin ona verdiği karşılıklar var. Demekki insanın iç hasbıhâlı *monologue* gibi gözükse de, haddizâtında dince, *dialogue*dur.

İnsanın en üstün mürâcaat merciiyse, akıldır: Akılcılık. Gücünü kudretini nereden alır? Kendinden! Şu hâlde dindeki Tanrının yerini Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyeti ile onun Aydınlanmacılığında akıl almaktadır.

Allah, izin verdiği hudutlarda akıl, nedensellik bağlamında, işler, çözümler, sorun çözer. Mezkûr hudutların dışı ve ötesi kaderin hüküm sürdüğü sahadır. İnsancı–Aydınlanmacı aklın hükümranlık alanı, ilkece, sonsuz sınırsızdır. İnsanın kaderi, mekanik–biotik işleyişli genlerine kayıtlıdır. İlkece sonsuz sınırsız söz sâhibi akıl, gün gelir insanın kaderine, demekki genlerine de hükmünü icrâ edebilecektir. Aydınlanmacılığın seçikce tarîfini bizlere sunmakla birlikte, bu alabildiğine gözüpek ve hattâ küstahca taaruzdan cayan, öyleki sapan, Immanuel *Kant*'tır. Filhakîka aklın, haddini bilmesi, felsefe-bilim gereği olduğu kadar, edebin icâbıdır da. 'Kablosu kesilmemiş' haddini bilir akıl, kutsaldır; kesik olup bilmeyense, kutsallıkdışı, *profane*dır.

Tıpkı silâh gibi, 'neden?' ile 'nedir?' soruları da gelişigüzel kullanılmaz. Akıldan hareketle dünyaya yağdırılmadan önce eleştiri okları, aklın kendine yöneltilmeleri zorunludur. Aklın kendini eleştirmesi anatomik yapısını, dolayısıyla da sınırlarını ortaya çıkarır. Aklın gücü kudreti görünen (fenomenal) fizik dünyaya, yanî evrene yeter. Ötesine, demekki görünmez fizikdışı her çeşit *Ding an sich*e cüret etmesi, onu onanmaz onarılmaz çatışkılara/*Antinomie*lere sürükler. Freni patlamış nedensellik sorgulamaları bizleri geçmişin dipsiz karanlık kuyusuna çekip bir daha çıkamamacasına düşürür. İmdi tekâmül ile evrimin, kaderle karıştırılması bahsettiğimiz çatışkının başta gelen sebebidir. Ölçülüp biçilebilir fizik olaylara yol açan etkenlerin araştırılabildikleri sahadan ibâret kaldıkca positiv vasıflı evrimden bahsedilebilinir.

Yeniçağ dindışı Avrupa medeniyetine postu sermiş, *Kant* hâriç, cümle filosof-bilimadamının takıntısı, maneviyâtcıysa tekâmül, yok, maddeci-mekanikciyse, evrimdir. Olayların seyri, özde, evrimselmidir? Bilmiyoruz. Çünkü öncelikle felsef-bilimin *öze/Ding an sich*e nufuz etme çeşidinden yetisi yeteneği yoktur. Bununla birlikte duyarlılığımız, zaman – mekân boyutlarına kilitlenmiş olduğundan, algımız da idrâkımız da ardardalıklı üzre çalışmaktadır. Daha açık bir söyleyişle biz insana dünya tekâmüle tâbiymiş gibi gelir. Peki, tekâmül, nasıl bir süreçtir? Tekâmülü *Aristoteles*'in *entelekheia*sının karşılığı kullandığımıza göre, onun tarîfine başvurmak icâb eder: Doğuranın bağrındakinin bilkuvvelikten —tohum— bilfiile intikâli. Bilfiilin üç ana safhası var: a) Ortaya çıkma yahut doğma; b) açılıp saçılma, serpilme; c) çözülüp bozulma, nihâyet ölüm.[271] Peki, tasvîrini sunduğumuz şu resim, algımı, idrâk verimimidir? Algı, doğrudan duyumlananın verisi olup tek tek nesnelerin 'nasıllığ'ına ilişkindir. 'Nasıl'ı, 'neden'i, 'ney'i bütünlüğünde alan, işleyen, kurup kurgulayan 'idrâk'tır. Algılamanın tersi-

[271] Bkz: *Aristoteles*: "*Metafizik*", IX, 8, 1050a 23.

ne, burada artık duyumlamanın etkisi kalmamıştır. Duyum, algılanıp algılaştıktan sonra algının bildirdiği, ilettiği kadarıyla vardır.

Boş kalıp şeklinde hayâl edebileceğimiz akıl ürünü kavram, zihinde duyularla dolup dünyada örneklenebilir karşılığı bulunan biri durumuna gelir. Şu örneklenebilir karşılığı bulunan, bundan dolayı da basit addebileceğimiz kavram, dillenme düzleminde düşünce olur. Haddizâtında düşüncenin kaplamı ile içlemi kavramınkiyle örtüşmez. Kavramın sınırı varolup sonu yoktur. Buna karşılık düşüncenin hem sonu, hem sınırı bellidir. Düşüncenin mahreci kavram olmakla birlikte, kimizaman o, neşet ettiği kavramının tarîfinden, dolayısıyla öz anlamından kopup ayrılabilir. Felsefe-bilim çerçevesinde izhâr olunan düşünce, neşet ettiği kavramından asla sapmaz, kopup serseri mayın misâli başıboş sürüklenir gitmez. Şu durumda, sözgelişi gazetecinin tersine, filosof-bilimadamı, söylem bağlamının dışına katiyen çıkmaz; güreşcilik deyimiyle konuşursak, minder dışına taşmaz.

Zihinde duyumlarla dolmayan kavramlardan da söz edilebilir. Yine aklın sunduğu malzemeyle dolan bu ikinci tür karmaşık kavram, dil düzleminde fikirdir. Varolma ekseni bildirişme, dolayısıyla da dil olan kültür–toplum ortamında kullanılan fikir, nisbeten daha az soyuttur. Ahlâk kavramlarını bahsolunan sınıfa dâhil edebiliriz. Buna karşılık, tasavvufî–dinî ve matematik fikirler, artık had safhada soyut dahî olmayıp *idéal*dirler.

Duyumlar üstüne düşündüğümüzde, duyumlananı algılıyor, algıyı da düşünceyle dile getiriyoruz. Düşünce üstüne de düşünülebilinir. Bu edim teemmül veya tefekkürdür. Mahsûluysa, idrâk olup dile getirilir birimleri *fikir*lerdir. Felsefe-bilimin teorik kesiminden itibâren, özellikle de metafizik yöresi teemül ve tefekkür aracılığıyla ortaya çıkan fikirlerle örülü hükümler, medeniyetleşmiş kültür hayatının baş köşesini tutarlar. Hükmün en muteberleştiğiyse, felsefîleşmiş medeniyet ortamıdır. Burada hüküm, hukuktan —yargı— bilime —önerme— dek uzanır. Bütün şu şemayı, görüldüğü gibi, ortaya koyan, ayarlayan, tertipleyen, derleyip toparlayan, düzenleyen akıldır. Anlaşılan, akıl, insanın icât, emâresiz sahada yol bulma, özüne ve toplumsal ile doğal çevresine ayar verme kudretidir. İçgüdünün yokluğunda iktidara geçen akıldır. Gerçekten öylemi? Akıl, içgüdünün yerinimi tutuyor? Böyleyse, herhangi bir şey, bir başkasının yerini tutuyor olabilmesiçin iki tarafın paylaştığı bir ortak payda bulunmalı. İçgüdü maddî–uzvî tabiatı olan bir işleyişler (Fr méchanismes) bütünlüğü olmasına karşılık akıl, manevî–dinî bir kurgudur. Her nice çağdaş (moderne) nevrofizyoloji aklı, zımnen beyne temellendiriyorsa da, o, hem Müslümanlıkta hem de Hıristiyanlıkta dinî arkaplanı bulunan bir kavram olduğundan daha önce bahsettik.

İçgüdü, hayvanda belli bir türü oluşturan bireyler arasında ayırım tanımaz tarzda tekleştirici (Fr unificatoire) biçimde iş görmesine karşılık, akıl, insana mahsûs olup kişiden kişiye değişiklik gösterir, özerklik ile hürlüğün menşei,

beden ölümü ardından da yaşayagiden, ruhun en üst aşaması olması hasebiyle o, fiziğin —bilimin— değil, metafiziğin araştırma konusudur.

Metafizik, düşünme yetisinin üretim merkezi aklı ve onu duyulara ileten köprüyü zihin biçiminde belirlerken ikisinin ortak orunu olarak dimâğı kabul etmiştir. Onyedinci yüzyıldan itibâren git gide maddecilik–mekanikciliğe kayan Yeniçağ dindışı Avrupa felsefe-bilimi manevî ağırlıklı dimâğı terkederek yerine fizik–kimya–dirim esâslı beyni ikâme etmiştir. Gerek beynin kendisi gerekse içerdiği molekül seviyesinden itibâren bütün işleyişler ile işlemler fizik–fizyolojik arkalıdır. Dimâğın tersine beyin, içgüdü gibi, hayvanın ve bu arada insanın beşer tarafının evrimsel–kalıtsal işleyişlerinin verimidir. Şu durumda yuvası dimâğ olan akıl ile öyle olmayan beyin uyuşmaz varlıklardır. Bununla birlikte dimâğ, dolayısıyla da akıl, beyinden bağımsız değil. Bir uzuv/organ olan beyin yoksa, akıl görünmez, görünüme çıkmaz. Tıpkı, bir canlı olan beşer belirmese insanın ortaya çıkmayacağı gibi. İnsan, nasıl varoluşca beşeri gereksiyorsa, aklın da öyle beyne ihtiyâcı var. Ne var ki insan beşerden kaynaklanmadığı gibi akıl da beynin doğrudan verimi değil. Akıl, biyoloji teşbihine başvurulursa, beyinle yaşamortaklığı (Y→İng symbiosis) ilişkisi içinde göründüğü söylenebilir. İşte bütün bu sıralanan belirlemeler bizlere nesnelliği bulunmayan aklın, positiv doğa bilimine konu olamayacağını göstermektedir. Onun gibi, akrabâlarından zihin, hâfıza ile bilinç de aynı gerekceler ışığında dirim bilimlerine konu kılınamayacakları âşîkârdır. Bunlar ruhu andırırlar. Belirtileri ortadayken kendileri saklıdır. Mekânca veya varlıkca yerleri tesbit olunamaz. Hâlbuki positiv düşünüşün vazgeçilmezi, iddia olunanın öncelikle mekân, ardından da zaman itibâriyle ölçülerle gösterilmesidir. Onları bizlere ancak, tabîî ki deneysel olmaz, fakat metafizik transsendental çözümleme/analiz yöntemi açık kılabilir. Bu cümleden olmak üzre, üç baş sorudan biri, 'nasıl'ı, demekki çalışmamızın da ana sorunsalı, 'akıl nasıl işliyor?' sorusunu transsendental çözümleme yöntemiyle yetersizce cevaplayabiliyoruz. İddiamızı deney mihenktaşına vuramadığımızdan, sava çeviremiyoruz. Oysa felsefe-bilimin fizik, yanî bilim kesimi salt savla iş görür. Savlaştırılmamış yahut savlaştırılamaz iddianın bilimde yeri yok. Deneylenebilir, demekki tanıtlanabilir cinsten iddia, savdır. Metafizikte de kanıtlama söz konusudur, öyleki şarttır. Ne var ki kanıtlamanın tanıtlama ciheti burada ele alageldiğimiz konu bâbında iş görmez durumdadır. Metafizikte yalnızca mantık kanıtlamaları yürürlüktedir. Tanıtlamanın yer almadığı bir denemenin ise, positivliğinden, böylelikle de bilimselliğinden bahis açılamaz. O, felsefe-bilimin salt felsefe ve dahî metafizik mıntıkasına münhasır kalır. Deneylenebilir, dolayısıyla tanıtlanabilir cinsten olmayan, demekki savlaştırılamaz cinsten iddia, nedensellik sınanışına tâbî tutulabilirmi? Böyle bir iddia, daha önce belirttiğimiz üzre, olsa olsa mantık kanıtlamasına, yanî ısbata tâbî tutulabilir ki, buradan erişilebilecek son durak sebeptir. Şu durumda deneme–sınama nedeni verebilirken, salt mantık

kanıtlamaları, önceden gerçekleştirilmiş ısbat silsilelerini gerisin geriye izleyerek sebebi yahut sebepleri ortaya çıkarırlar. Şu var ki, positivlik kıstasını esâs alındığında sebep, nedenin yerini tutmaz. Nedensellik, olagelmiş olayı oluşturmuş âmiller ile şartların deneylenmeye açık tarzda izâhıdır. Nedenselliğin kurulamadığı, demekki neden – etki bağıntısının açıkca göz önüne serilemediği sürece yahut duruma esrârengîzlik hâkimdir. Esrârengîzin 'nasıl'ına, 'nere'desine cevap getirebiliriz de, 'neden'i ile 'nedir'i karşılığı bulunmaz sorulardır. Öncelikle 'neden'i cevaplanmaz ifâde, mucizevîdir. Olagelmiş olayın demekki 'neden'ini açıklamaktan âciziz. 'Neden'ini bilmediğimiz, açıklayamadığımız; müdâhaleye, yerinden oynatılmaya 'kapalı'dır. İster tabîî, ister sunî olsun, nedenselliğini açıklayabildiğimiz, 'mekanik'tir. Böyle olan şeffaftır. Her ne çeşitten olursa olsun, mekanismayı muhâfaza altında tutan nesne açıldığında tekmil işleyiş, bütün kurucu unsurları, parçalarıyla ortaya çıkar, fâşolur; meçhul yanı yöresi kalmaz. Şu hâlde mekanik olanın, gizlisi saklısı bulunmaz. Sonuçta böyle bir yapı yahut işleyiş her tür müdâhaleye açıktır. Gizlisi saklısı bulunmayıp her ân ve çeşit müdâhaleye açık olanın kutsallığı da yoktur. Bilinmezliği sâyesinde kutsallığın büyüsü, çekiciliği vardır. İşte akıl, ışığını tuttuğu her şeyi aydınlık kılarken kendi tılsımlı dumanlı ortamda saklı durur. Evvelemîrde aklı zaman –mekân çerçevesine hapsedemiyoruz. Aklın öteki, uzakca akrabâsı sayılır zekâya gelince; onun durumu farklıdır. En azından el yordamıyla da olsa ona beyinde yer bulup onu sınayabiliyoruz —zekâ yoklaması (İng intelligence test). Aklın tersine zekâyı insan, evrim merdivenin üst basamaklarında yer alan hayvan türleriyle paylaşır.

Canlılardan beşer dünyaya geldikten sonra inanç varlığı insana dönüşür. Canlılığını sağlayan dirim işleyişleri evrim–kalıtım süreçlerince ona ekilmiştir. Buna karşılık inanç unsurlarını doğa değil de, toplum–kültür ortamı ona 'öğretir'. Büyük ile küçük âbdestten tutunuz da yeme – içme tarzına, konuşma, sevişme, savaşma, oturup kalkma, yürüme, koşma, doğrucu davut olmaya, yalan söylemeye, can kurtarana yahut alana dek ... ne yapar ederse, insan inanç doğrultusunda eyler. İnancın aslı astarı duyularla beslenen duygulardır. Akıl, gerek mantık kategoryaları gerekse ürettiği düşünceler yoluyla duyguları zapturapt altına alarak inancın oluşumuna önayak olur. İnançların kimi asla sorgulanmaz. Bunları imân diye anıyoruz. Sanılanın tersine, imân, yalnızca *Allah*a yönelik mutlak inanc olmayıp dünya yaşayışında da gündemdedir. Bulunduğu mahalden sağ sâlim ayrılacağının, evine ulaşacağının —o ara kalp sektesinden hayata vedâ etmeyeceğinin, yolda kazaya uğramayacağının yahut serseri kurşuna kurban gitmeyeceğinin, deprem enkâzının altında can vermeyeceğinin—, can yoldaşının, sevgilisinin, yavuklusunun sâdık kalacağının teminâtını kim verebilir?

Sorgulanıp sınanan inaçlardan bilgi türer. Her dem yeniden deneylenebilir türden inançlar varsayım olup fiile intikâlleri bilimsel bilgiyi verir. İmdi sınıflayarak bütün bu oluşumlara yakın yahut uzak vadeli ayar veren akıldır. Bu anlam-

da o, ânlık ve bâhusus kısa vadeli çözümlerin, çâre bulmanın üstâdı 'zekâ'dan farklı ve tabîî üstündür. Zekâyı kısa huzme ışığa benzetirsek, akıl, yakının yanında uzağı da aydınlatır. Akıl her nice zekâyı da kapsıyorsa, insan, çoğunlukla akla uzanmayıp zekâ seviyesinde kalmağı ve hattâ zekânın suiistimâli demek olan 'kurnazlığ'a başvurmağı yeğler. İnsan, niye genellikle zekâyı akla tercih eder? Aklı kullanmak zordur da ondan. Yorumlamak, saklı duranı keşfedip açığa çıkarmak ne de meşakkatlı bir işdir —işte, niye derin anlamlı kitaptan nefret ederiz, sorusunun da cevabı! Böyle bir işlemi duyguların en soylularından merâk ateşler. Akıl üzre iş gören, davâsına dalmış, kilitlenmiş bir abdaldır. Bu yüzden de çoğu kere, kimi hayvan türleriyle paylaştığımız, zekâya el atmağı unutan yahut ihmâl eden bir aptaldır. Bireysel kazanç temininde zekîyle aşık atılamaz. Akıllıysa, insana ve dünyasına yarar sağlar. Şu durumda sırf akıl üzre çalışan aptal abdallar olmayaydı, kültür hayatımız bakımından otuz bin yıl öncenin *Homo sapiens neandertalensis* günlerinden fazlaca uzaklaşmamış olurduk. Sonuc olarak, salt insan emeğinin ürünü kültür ile medeniyet, 'akıl evrimi'ne, yanî 'tekâmül'e dayanır.

KANT ISTILÂHLARI FİHRİSTİ

"SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ"NDEKİ ISTILÂHLARIN —VE BU ARADA *KANT*'IN KULLANDIĞI LATİNCELERİN ALMANCA KARŞILIKLARIYLA BİRLİKTE— TÜRKCE MÜTEKÂBİLLERİ

Kant'tın kullanımı	Kant'ta geçen ecnebî ıstılâhın Almanca karşılığı	Türkce karşılık
Ableiten, Ableitung		Türetme, türev
Absolut	unbedingt, uneingeschränkt	Mutlak
Absondern		Tecrid etmek
Abstrahieren, abstrakt, Abstraktion	abziehen, Abziehung, gegenstandslos	Soyut
Adäquat	angemessen, übereinstimmend	Örtüşen, çakışan
Affizieren	bewirken; beeinflussen, reizen	Etkilemek; tahrîk etm., uyarmak
All		Bütün
Allgemein, Allgemeinheit		Tümel, tümellik
Allgemeingültig/keit		Genelgeçerli/lik
Allheit		Bütünlük
Amphibolie	Doppelsinn, Zweideutigkeit	Çiftanlamlılık
An sich, an sich selbst		Kendi, kendinde
Analogie	Angleichung	Teşbih, andır/ış/ma
Analysis	Zergliederung	Çözümleme
Analytik	Denkzergliederung	Analitik
Analytisch	zergliedernd	Çözümlemeli
Anfang		Başlangıç
Angeboren		Fıtrî, vehbî, doğuştan
Anlagen		İstidât
Anschauung/svermögen		Tasavvurgücü
Antinomie	Widerstreit	Çatışkı
Antithetik	Gegensetzung	Karşıtlık, karşıolum
Antizipation	Voraussage	Tahmin; beklenti
Apodiktisch	unfehlbar	Kaçınılmaz
Apperzeption	Auffassung	İdrâk

Apprehension	Erfassung	Fehim
A priori		A priori
Arational	vernunftwidrig	Akıldışı
Architektonik	Gliederbau	Mimârîlik, mimârlık
Arithmetik	Rechenkunst	Hesapbilgisi, aritmetik
Assertorisch	behauptende	İddiacı
Ästhetik	Sinnenlehre	Duyumlanırlık öğretisi
Ausdehnung/ausgedehnt		Uzamlılık/uzamlı
Ausführlich		Ayrıntılı
Axiom	Grundwahrheit	Aksiyom
Bedingt		Şartlı
Bedingung		Şart
Begabung		Kâbiliyet
Begründung		Temellendirme
Beharrlichkeit		Süredurum
Beispiel		Örnek
Beschaffenheit		Bünye
Besonder		Özgül
Bestimmung		Beirleme, belirlenim
Beweiß		Isbat, tanıtlama
Bild		Hayâl
Bildung		Öğretim
Bloß		Yalınkat
Dasein		Varolma
Dependenz	Bedingtheit	Şartlanmışlık, bağımlılık
Deduktion	Beglaubigung	Tümdengeliş
Dependenz	Bedingtheit	Bağımlılık
Despotismus	Willkürherrschaft	Mutlakiyetcilik
Deutlich		Seçik/ce
Dialektik	Denkstreit	Dialektik, cedel
Ding		Şey
Ding an sich		Şeyin kendindenliği
Disjunktiv	trennend	Ayırıcı
Diskursiv	abgezogen	Gidimli
Disziplin, Zucht		Sıkıdüzen
Dogmatisch	schulgerecht	Dogmacı
Dogmatismus	Schulweisheit, Schulgelehrsamkeit	Dogmacılı
Einheit		Birlik
Einschätzung		Tahmin
Einsicht		Kavrayış

Elementarlehre	Grundlagenlehre	Temel öğreti
Empfindung		Duyum/lama
Empirisch	erfahrungssinnlich	Deneysel.
Empirische Allgemeinheit	erfahrungssinnliche Allgemeinheit	Deneysel tümellik
Empirische Realität	erfahrungssinnliche Wirklichkeit	Deneysel gerçeklik
Empirismus	Erfahrungssinnlichkeit	Deneycilik
Endzweck		Nihâî gâye
Entdeckung		Keşif
Erfahrung		Tecrübe
Erfahrungsurteile		Tecrübe yargıları
Erforschung		Bulgula/n/ma
Erkenntnis		Bilgi
Erklärung		Açıklama
Erläuterung		İzâh, aydınlatma, açık kılma
Erläuterungsurteile		Açıklayıcı yargılar
Erörterung		Açımlama
Erscheinung		Görünürlük
Erscheinungswesen		Görünürler
Erweiterungsurteile		Genişletici yargılar
Erziehung		Eğitim
Ethik	Sittenlehre	Ahlâk felsefesi
Existenz	Dasein	Varolma
Experiment	Erprobung	Deney
Experimentell	versuchsweise	Denel
Fähigkeit		Yeti
Fatalismus	Schicksalsglaube	Kadercilik
Form		Biçim
Funktion	Verrichtung	Görev, faaliyet
Ganz/heit		Tüm/lük
Gegensatz/gegensätzlich		Zıt
Gegenstand		Nesne, konu
Gegenwirkung		Tepki, tepke
Gemein		Olağan
Gemüt		Dimâğ
Geradezu		Doğrudan doğruya, dolaysız
Gesetz		Kanun, yasa
Gestalt		Şekil
Gewiß/heit		Kesin/lik
Gott		Tanrı

Glaube		İnanç
Gleichheit		Eşitlik
Gleichartig		Mütecânis, türdeş
Gleichschätzung		Değerdeşlik, eşdeğerlilik
Größe		Nicelik, büyüklük
Grund		Sebep
Grundsatz		İlke
Historischer Glaube	geschichtlicher Glaube	Tarihî inanç
Hypothese	Vorraussetzung	Varsayım
Hypothetisch	bedingt	Şartlı
Ideal	Vorbild	1) Numune; 2) ülkü
Idealismus	Vorstelligkeitslehre	Ülkü öğretisi/ İdealism
Idee	Urbegriff	Fikir
Induktion	Herleitung	Tümevarış
Inhärenz	Selbständigkeit	Özerklik
Instinkt	Naturtrieb	İçgüdü
Intellectuel	verstandesmäßig	Zihnî
Interesse	1) Belange; 2) Anteilsrecht	İlgi; çıkar, menfaat; faiz.
Intelligibel	denkbar	Düşünülebilirlik
Irrational	unvernünftig	Aklaykırı
Kanon	Leitfaden	Kanun
Kategorie	Grundaussage, Stammbegriff	Makûle, kategorya
Kategorisch	unbedingt	Şartsız
Kategorisches Imperativ	unbedingtes Gebot	Şartsız buyruk
Kathartikon	Läuterungsmittel	Arıtmacı
Kausalität	Ursachsvermögen	Nedensellik
Kenntnis		Tanıma, bilme
Korrespondierend	entsprechend	Uygun
Kosmologie	Weltganze, Weltlehre	Evren öğretisi/kosmoloji
Kraft		Kuvvet
Kriterium	Prüfstein	Kıstas
Kritik	Prüfung	Eleştiri, eleştirme
Limitation	Einschränkung	Sınırlayıcılık
Logik	Denklehre	Mantık
Logisch	denkgesetzlich	Mantıklı, mantıkî
Macht		Kudret
Mannigfaltig, vielfaltig		Çokçeşitli
Maß		Ölçü
Materie	Stoff	Madde
Materialismus	Allstofflehre	Maddecilik
Maxime		Düstûr

Mechanismus	Getriebe	1) İşleyiş; 2) Mekanikcilik.
Metaphysik	Übersinnenlehre	Metafizik
Methodologie	Anleitungslehre	Yöntem bilgisi
Modalität	Geltungsart	Kip(lik)
Möglichkeit		İmkân, olabilirlik
Monopol	Alleinbesitz	Tekel
Natur		Doğa, tabiat
Naturwissenschaft		Doğa bilimi
Negativ	verneinend	Olumsuz
Negation	Verneinung	İnkâr
Nichtsein		Varolmama
Notwendig/keit		Zorunlu/luk
Noumena	Vernunftswesen	Düşünülürlük(ler âlemi)
Noumenon	das Gedachte	Düşün
Nur		Sırf
Objekt	Gegenstand	Nesne
Objektiv	sachlich, allgemeingültig	Nesnel
Ontologie	Wesenslehre	Varlık öğretisi
Pädagogik	Erziehungskunst, ~lehre	Eğitim bilgisi
Paralogismus	Trugschluß	Muğâlata
Phænomena	Erscheinungswesen	Olaylar, görünenler
Polemisch	streitbar	Münâkaşalı,tartışmalı.
Positiv	bejahend	Olumlu
Postulat	Forderung	Postulat
Prädikat	Grundaussage	Yüklem
Prädikabilia	Aussageform	Yüklemlilik
Prinzip	Grundsatz	İlke
Problematisch	fragliche	Sorucu
Propädeutik	Vorbereitung	Hazırlık
Psychologie	Seelenlehre	Ruhbilim/psikoloji
Publikum	Öffentlichkeit	Kamu
Qualität	Beschaffenheit	Nitelik
Quantität	Umfang, Größe	Nicelik
Rational	vernunftgemäß	Makûl, aklî
Reaktion	Gegenwirkung	Tepki, tepke
Realität	Dinglichkeit, Wirklichkeit	Gerçeklik, şeylik
Recht		Hukuk
Reflexion	Überlegung	Teemmül
Regierung	Staatsbehörde	Hükûmet
Rein		Salt

Reiner Vernunftbegriff		Salt akıl kavramı
Relation	Verhältnis	Bağıntı
Religion		Din
Religionsglaube		İmân
Rezeptivitität	Empfänglichkeit	Alabilirlik
Sache		Mesele
Satz		Önerme, cümle
Schein		Vehim, görünüş, yanılsama
Schematismus	Merkverfahren	Şemacılık
Selbst		Öz, kendi
Sinn		Duyum
Sinnenlehre		Duyumlanırlık öğretisi
Sinnlich		Duyumlanır, duyulur
Sinnliche Anschauung		Duyumlanır tasavvurgücü yahut sezgi
Sinnlichkeit		Duyumlanırlık
Sittlichkeit		Örf, töre
Skeptisch	zweiflerisch	Şüpheci
Skeptizismus	Zweifelsucht	Şüphecilik
Spekulativ	gedanklich	Spekulativ
Spontanität		Kendiliğinden
Streng		Kesin, sağın
Subjekt/iv		Özne/l
Subsistenz	Zugehörigkeit	Aid-olma
Substantia	Wesenheit	Özlülük
Substanz	Wesen(heit)	Cevher
Totalität	Allheit	Tümlük
Trägheit		Kesiksizlik
Transzendental	urgesetzlich	Transsendental
Transzendentale Analytik	urgesetzliche Anleitungslehre	Transsendental çözümlenirlik
Transzendentale Ästhetik	urgesetzliche Sinnenlehre	Transsendental duyumlanırlık
Transzendentale Elementarlehre	urgesetzliche Grundlagenlehre	Transsendental temel öğreti
Transzendentale Methodologie	urgesetzliche Anleitungslehre	Transsendental yöntem bilgisi
Trieb		Güdü
Unbedingt		Şartsız
Ungleichartig		Gayrımütecânis

Unmöglichkeit	İmkânsızlık, olamazlık
Ursprung	Asıl
Ursprüglich	Aslî
Urteil	Yargı, hüküm
Ursache/ursächlich	Neden/sel
Urwesen	İlkönceki
Verfahren	(1) Süreç; (2) davâ
Vermittelst	Dolaylı
Vermögen	İstidât
Vermutung	Vargörme
Vernunft (Y nus; L ratio)	Akıl
Vernunftgemäß	Aklî
Vernünftig	Makûl
Vernunftsbegriff	Akıl kavramı
Vernunftsgebrauch	Akıl uygulaması
Vernunftsglaube	Akıl inancı, imân
Verstand (Y dianoia; L intellectio)	Zihin, anlamagücü, akıl
Verstandesbegriff	Zihin kavramı
Verstandesgebrauch	Zihin uygulaması
Versuch	Deneme
Vollständig	Tüm/üyle
Voraussetzung	Mukaddim
Wahrnehmung	Algı
Weisheit	Bilgelik, hikmet
Welt	Dünya
Weltanschauung	Dünyagörüşü
Weltbegriff	Dünya kavramı
Weltweisheit	Felsefe, hikmet
Widerspruch	Çelişki, çelişme
Widersprüchlich	Çelişik
Wirkende Ursache	Etkin neden
Wirkung	Etki
Wissen	İlim, bilgi
Wissenschaft	Bilim
Zerkliederer	Çözümleyici, çözümleyen
Zergliedern	Çözümlemek, ayrıştırmak
Zerkliederung	Çözümleme, ayrıştırma
Zufall/Zufälligkeit	Rastlantı/lılık
Zusammenhang	Bağdaşmışlık

KANT KAYNAKCASI

Abrams, Jerrold J. "*Peirce, Kant, and Apel on Transcendental Semiotics: The Unity of Apperception and the Deduction of the Categories of Signs*" *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy* 40, no. 4 (2004): 627-677.

Achtenberg, Deborah. "Review of *What I Ought to Do?: Morality in Kant and Levinas*", by Catherine Chalier. *The Review of Metaphysics* 57, no. 3 (2004): 612-613.

Adamson, Robert. "*On the Philosophy of Kant*", Whitefish, MT: Kessinger, 2004.

Airaksinen, Timo and Arto Siitonen. "*Kant on Hobbes, Peace, and Obedience*", *History of European Ideas* 30, no. 3 (2004): 315-328.

Allais, Lucy. "Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'." *British Journal for the History of Philosophy* 12, no. 4 (2004): 655-684.

Allison, Henry E. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Allison, Henry E. "*Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*", Rev. and enl. edition. New Haven, CT: Yale University Press, 2004.

Álvarez Gómez, Mariano and Maria del Carmen Paredes Martin, eds. "*La controversia de Hegel con Kant: II congreso Internacional (13-16 de mayo de 2002) Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*", Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.

Ameriks, Karl and Dieter Sturma, eds. "*Kants Ethik: Beiträge aus der angloamerikanischen und kontinentaleuropäischen Philosophie*. Ethica 9. Paderborn: Mentis, 2004.

Ameriks, Karl. "Kant und das Problem der moralischen Motivation," in *Kants Ethik*, edited by Karl Ameriks and Dieter Sturma, 98-116. Paderborn: Mentis, 2004.

Ameriks, Karl. "*Philosophie der Subjektivität: Apperzeption und Subjekt: Kants Lehre vom Ich heute*," in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann and Kristina Engelhard, 76-99. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Amfreville, M. "*The Sublime or Ambiguities as Discussed in the Works of Melville, Burke, Kant* and *Longinus*." *Revue Francaise d etudes Americaines* 99 (2004): 8-20.

Anderson, R. Lanier. "*Containment Analyticity and Kant's Problem of Synthetic Judgment*." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 25, no. 2 (2004): 161-204.

Anderson, R. Lanier. "*It Adds Up After All: Kant's Philosophy of Arithmetic in Light of the Traditional Logic.*" *Philosophy and Phenomenological Research* 69, no. 3 (2004): 501-540.

Anderson-Gold, Sharon, "*Cosmopolitan Right – Kant's Key to Perpetual Peace*". Filozofski Godisnjak 17, (2004): 148-156

Anderson-Gold, Sharon . "*Evil and Enlightenment in the Philosophy of Immanuel Kant*", in *Recht-Geschichte-Religion: Die Bedeutung fur die Gegenwart*, edited by Herta Nagl-Docekal and Rudolf Langthaler, Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2004.

Andrew, Edward. Review of Transcritique: "*On Kant and Marx*", by Kojin Karatani. Review of Politics 66, no. 4 (2004): 687-690.

Angehrn, Emil. "*Geschichtsphilosophie: Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie*," in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann, 328-351. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Angeli, Oliviero. "*Volk und Nation als "Zukunftsbegriffe": politische Leitbilder im begriffsgeschichtlichen Kontext der Aufklärung.* Region, Nation, Europa 21. Münster: LIT, 2004.

Aparecida-Martins, Clelia. "*O conceito de sujeito em Kant.*" *Veritas* 50, no. 2 (2004): 195-204.

Apel, Karl Otto. "*Kant, Hegel, and the Contemporary Question Concerning the Normative Foundations of Morality and Right*," in *Hegel on Ethics and Politics*, edited by Robert B. Pippin, 49-77. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Aquila, Richard E.. Review of *Interpreting Kant's Critiques*, by Karl Ameriks. *International Philosophical Quarterly*", 44, no. 4 (2004): 591-593.

Aquila, Richard E. "*The Singularity and the Unity of Transcendental Consciousness in Kant*," *History of European Ideas* 30, no. 3 (2004): 349-376.

Archibugi, D. "*Cosmopolitan Democracy and its Critics*: A Review." *European Journal of International Relations* 10, no. 3 (2004): 437-473.

Arp, R. "*Husserl and the Penetrability of the Transcendental and Mundane Spheres*," *Human Studies* 27, no. 3 (2004): 221-239.

Audi, Robert. "*Reasons, Practical Reason, and Practical Reasoning*," *Ratio* 17, no. 2 (2004): 119-149.

Audi, Robert. "*The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*", Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Bahr, Petra. "*Darstellung des Undarstellbaren: Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A.G. Baumgarten und I. Kant*", Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Baltazar, Vincent. "*Objecting to Objectifying Desires*", M.A. Thesis, University of Wisconsin, Milwaukee, 2004.

Banham, Gary. "Review of *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*" by Henry E. Allison. Cithara 44, no. 1 (2004): 68-69.

Baranzke, Heike. "*Does Beast Suffering Count for Kant*: A Contextual Examination of Section 17 in The Doctrine of Virtue." *Essays in Philosophy* 5, no. 2 (2004): 1-18.

Bard, Xavier. *Kant et "la folie religieuse"*, Rouillon: Edition Dauphine, 2004.

Bardon, Adrian. "*Kant's Empiricism in His Refutation of Idealism.*" *Kantian Review* 8" (2004): 6288.

Barnett, S. "Review of *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, by Dieter Henrich. *CHOICE* 41, no. 9 (2004): 1676.

Baron, Marcia. "Handeln aus Pflicht," in *Kants Ethik*, edited by Karl Ameriks, 80-97. Paderborn: Mentis, 2004.

Barth, Roderich. *Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewusstsein: Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff - Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Barthelemy, J. H. "*Husserl and the Auto-transcendence of Meaning.*" *Revue Philosophique de la France et de l Etranger* 129, no. 2 (2004): 181-197.

Bartra, Roger. *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2004.

Bartuschat, Wolfgang. "Kant über Grundsatz und Grundsätze in der Moral." *Jahrbuch für Recht und Ethik* 12 (2004): 283-298.

Baulch, David M. "The 'Perpetual Exercise of an Interminable Quest': The Biographia Literaria and the Kantian Revolution." *Studies in Romanticism* 43, no. 4 (2004): 557-81.

Baumanns, Peter. "*Kant und die Bioethik. Würzburg4 Königshausen* & Neumann, 2004.

Baynes, Kenneth. "The Transcendental Turn: Habermas's *Kantian Pragmatism*," in *The Cambridge Companion to Critical Theory*, edited by Fred Rush, 194-218. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Baz, A. "What's the Point of Calling out Beauty?" *British Journal of Aesthetics* 44, no. 1 (2004): 57-72.

Beck, Heinrich. *Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik*. Frankfurt: Peter Lang, 2004.

Bellinger, Charles. Review of *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*, by Hent de Vries. *Journal of the American Academy of Religion* 72 (2004): 247-249.

Berger, Maxi. "Kunst und Gesellschaft: Zur materialistischen Implikation des Verhaltnisses von asthetischer Urteilskraft und Vernunft bei Kant und Hegel," in *Glauben und Wissen*, Zweiter Teil Hegel Jahrbuch 2004, edited by Andreas Arndt, 25-30. Berlin: Akademie, 2004.

Bertman, Martin. "Hobbes and Hume in Relation to Kant." *History of European Ideas* 30, no. 3 (2004): 295-314.

Betancourt, William D. "El sentido de la "ilustracion" para Kant." *Praxis Filosofica* 18 (2004): 5-37.

Betz, John R. "Enlightenment Revisited: Hamann as the First and Best Critic of Kant's

Philosophy." *Modern Theology* 20, no. 2 (2004): 291-301.

Bianco, Bruno. "Sistema e teleologia del sapere: L'attualita inattuale del concetto kantiano di scienza," in *Eredita kantiane (1804-2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited by Cinzia Ferrini, 41-70. Napoli: Bibliopolis, 2004.

Bielefeldt, Heiner. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Bilodeau, M. and N. Gravel. "Voluntary Provision of a Public good and Individual Morality." *Journal of Public Economics* 88, no. 3-4 (2004): 645-666.

Bird, Graham. "Kant's Empirical Realism." *European Journal of Philosophy* 12, no. 1 (2004): 127-131.

Bird, R. "Minding the Gap: Detachment and Understanding in Aleksj Losev's Dialektika." *Studies in Eastern European Thought* 56, no. 2-3 (2004): 143-160.

Blattner, William. "*Heidegger's Kantian Idealism Revisited*." *Inquiry* 47, no. 4 (2004): 321-337.

Boboc, Alexandru. "*Societatea Kant*." *Revista de Filosofie* 51 (2004): 521-522.

Bodea, Marcel. "*Espaces mathematiques et l'espace kantien en tant que forme de l'intuition pure* [Intuition de la 'connexion']." Studia Universitatis Babes-Bolyai (Philosophia) 49 (2004): 33-42.

Böhmer, Otto A. "*Als der Mensch Mensch war: Radio-Biografien zu Kant, Herder, Novalis*." Leipzig: HörZeichen HörBuch, 2004.

Bonauet, Ketil. "*Hermann Cohen's Kantian Philosophy*". Bern: Peter Lang, 2004.

Bonfiglio, Thomas. Review of *Narrating Community after Kant: Schiller, Goethe, and Holderlin*, by Karin Schutjer. *German Studies Review* 27 (2004): 150-151.

Borges, Maria de Lourdes. "*What Can Kant Teach Us about Emotions*?" *Journal of Philosophy* 101, no. 3 (2004): 140-158.

Bossinade, J. "*Ethics and Psychoanalysis*." *Psyche* 58, no. 7 (2004): 608-633.

Botul, Jean-Baptiste. "*La vida sexual de Immanuel Kant*". Translated by Juan Francisco Magías. Madrid: Arena Libros, 2004.

Bouchard, Yves. "*Le holisme épistémologique de Kant*". Montreal: Bellarmin, 2004.

Boulter, S. J. "*Metaphysical Realism as a Pre-Condition of Visual Perception*." *Biology & Philosophy* 19, no. 2 (2004): 243-261.

Boundas, C. "*The Art of Begetting Monsters*: The Unnatural Nupitals of Deleuze and Kant," in *Recent Continental Thought and Classical Modern Philosophy*, edited by S. H. Daniel, 254-280. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2004.

Bowen, S. A. "*Organizational Factors Encouraging Ethical Decision Making: An Exploration into the Cause of an Exemplar*." *The Journal of Business Ethics* 52, no. 4 (2004): 311-324.

Boyer, Alain. "*Kant et Epicure: le corps, l'âme, l'esprit*." Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

Brandt, Reinhard. "*Kants Ehe- und Kindesrecht*." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, no. 2 (2004): 199-219.

Brandt, Reinhard. "*Nochmals: Kants Philosophie der Klugheit*," in *Eredita kantiane (1804-2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited by Cinzia Ferrini, 357-388. Napoli: Bibliopolis, 2004.

Brankel, Jürgen. "*Kant et la faculté de juger.*" Paris: l'Harmattan, 2004.

Breitenbach, Angela. "Langton on Things in Themselves: A Critique of Kantian Humility." *Studies in History and Philosophy of Science* 35A, no. 1 (2004): 137-148.

Briey, Laurent de. "Review *of Comprendre Kant*" by Olivier Dekens. *Revue Philosophique de Louvain* 102, no. 4 (2004): 660-663.

Brinkmann, Klaus. "Revie *of Kant and the Fate of Autonomy*" by *Karl Ameriks. The Review of Metaphysics* 57, no. 4 (2004): 824-826.

Brogan, Harold W. "Kant's Retrieval of Leibniz: *A Transcendental Account of Teleological* Thinking." *Epoche* 8, no. 2 (2004): 271-284.

Brook, Andrew. "*Kant, Cognitive Science and Contemporary Neo-Kantianism.*" *Journal of Consciousness Studies* 11 (2004): 1-25.

Brown, Steven Ravett. "On the Mechanism of the Generation of Aesthetic Ideas in Kant's Critique of Judgment." *British Journal for the History of Philosophy* 12, no. 3 (2004): 487-499.

Bubner, Rüdiger. "*Kant 2004 - Jenseits der Selbstverständlichkeiten.*" Heidelberg: C F Müller, 2004.

Burnham, Douglas. "Immortality and Finitude: Kant's Moral Argument Reconsidered," in *Death and Anti-Death, Volume 2: Two Hundred Years after Kant, Fifty Years after Turing*, edited by Charles Tandy, 277-300. Palo Alto, CA: Ria University Press, 2004.

Burnham, Douglas. *Kant's Philosophies of Judgement.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

Buroker, Jill Vance. "Review of *Kant's Theory of A Priori Knowledge*" by Robert Greenberg. *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 43 (2004): 165-167.

Byrne, Peter. "Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy." *Religious Studies* 40, no. 2 (2004): 247-248.

Cahill, Karina. "*Le rôle du sublime dans le système critique kantien*", Ph.D. diss., Université de Montréal, 2004.

Capeilleres, F. "*Kant Philosophie.*" Paris: Le Cerf, 2004.

Caranti, Luigi. *Kant e lo scetticism.* Lungro di Cosenza: Marco, 2004.

Caranti, Luigi. "The Problem of Idealism in Kant's Pre-Critical Period." Kant Studien 95, no. 3 (2004): 283-303.

Carid, Edward. A Critical Account of the Philosophy of Kant with an Historical Introduction; 1889. Reprint, Kessinger, 2004.

Carpi, Orlando. "Kant: i problemi della metafisica. Rimini Panozzo", 2004.

Carson, Emily. "*Metaphysics, Mathematics and the Distinction between the Sensible and the Intelligible in Kant's Inaugural Dissertation.*" *Journal of the History of Philosophy* 42, no. 2 (2004): 165-194.

Casini, Paolo. "*Kant e la rivoluzione newtoniana.*" *Rivista di Filosofia* 95, no. 3 (2004): 377-417.

Cassirer, H. W. "*Kant's First Critique: An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason.*" Oxford: Routledge, 2004.

Castillo, Monique. "*Criticisme et religion: journées d'échanges.*" Paris: l'Harmattan, 2004.

Cattaneo, M. A. "*Menschenwürde bei Kant.*" *ARSP Beiheft* no. 101 (2004): 24-32.

Caygill, H. "*Late Kant: Towards Another Law of the Earth.*" *Radical Philosophy* 126 (2004): 53.

Cazeaux, Clive. "*Kant and Metaphor in Contemporary Aesthetics.*" *Kantian Review* 8 (2004): 1-37.

Cederman, L. E. and K. S. Gleditsch. "*Conquest and Regime Change: An Evolutionary Model of the Spread of Democracy and Peace.*" *International Studies Quarterly* 48, no. 3 (2004): 603-629

Celmare, Stefan. "*Empirismul logic si distinctia kantiana analitic-sintetic*" (Logical Empericism and the Kantian Distinction Analytic-Synthetic)." Symposion 2, no. 2 (2004): 337-344

Cernica, Viorel. "*Proiectele filosofiei kantiene (The Projects of Kantian Philosophy)*". Iasi: Institutul European, 2004.

Chackalackal, Saju. "Kant's Quest for Unity: *An Open Project in the Human Community.*" *Angelicum: Periodicum Trimestre Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe* 81, no. 4 (2004): 745-79.

Chandler, D. R. "Review of *The God Within: Kant, Schelling and Historicity*" by Emil Fackenheim and John W. Burbidge. *Religious Humanism* 37 (2004): 85-86.

Cheah, Pheng. "*Spectral Nationality: Passages of Freedom from Kant to Postcolonial Literatures of Liberation*". New York: Columbia University Press, 2004.

Cherkasova, Evgenia V. "*Kant on Free Will and Arbitrariness: A View from Dostoevsky*'s *Underground.*" *Philosophy and Literature* 28, no. 2 (2004): 367-378.

Chindea, Gabriel. "*Kant et le probleme de l'intelligible.*" *Studia Universitatis Babes-Bolyai (Philosophia)* 49 (2004): 3-12.

Choi, Seung-Whan and Patrick *James*. "*Civil-Military Relations in a Neo-Kantian World*, 1886-1992." *Armed Forces & Society: An Interdisciplinary Journal* 30, no. 2 (2004): 227-254.

Clark, Philip. "*Kantian Morals and Humean Motives.*" *Philosophy and Phenomenological Research* 68, no. 1 (2004): 109-126.

Clark, Michael. "*A Non-Retributive Kantian Approach to Punishment.*" *Ratio Juris* 17, no. 1 (2004): 12-27.

Cohen-Halimi, Michèle. *Entendre raison: essai sur la philosophie pratique de Kant.* Paris: J. Vrin, 2004.

Connelly, James. "Review of *Justice and Nature: Kantian Philosophy, Environmental Policy and the Law*" by John Martin Gillroy. *Environmental Politics* 13, no. 3 (2004): 664-665.

Corazón González, Rafael. "*Kant y la Ilustración*". Madrid: Rialp, 2004.

Couturat, Louis. "*La philosophie des mathématiques de Kant*". Houilles: Manucius, 2004.

Crampe-Casnabet, Michèle. "*Kant, le gouvernement de la raison*". Philosophie Présente Paris: Bordas, 2004.

Crisan, Horatiu. "*Arendt sur Kant: la troisieme Critique et ses implications politiques.*" *Studia Universitatis Babes-Bolyai (Philosophia)* 49 (2004): 53-60.

Croitoru, Rodica. "Colocviul '*Kant si Fanta*' (The Conference 'Kant and France')." *Revista de Filosofie* 51, no. 3-4 (2004): 526-529.

Cuypers, S. E. "*Critical Thinking, Autonomy and Practical Reason.*" *Journal of Philosophy of Education* 38, no. 1 (2004): 75-90.

Dahlstrom, Daniel O. "*Phänomenologie: Kant und die gegenwärtige Phanomenologie*" in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann, 100-125. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Dammann, Guy. "Review of *The Ideas of Form: Rethinking Kant's Aesthetics*" by Roldophe Gasche. *The British Journal of Aesthetics* 44, no. 3 (2004): 313-315.

Darge, R. "*First Philosophy as Scientia-transcendens According to Duns Scotus: The Science of* Being or 'Onto-logic'?" *Philosophisches Jahrbuch* 111, no. 1 (2004): 43-61.

Davies, Daniel. "Review of *Kant, Art, and Art History: Moments of Discipline*" by Mark Cheetham. *The British Journal of Aesthetics* 44 (2004): 96-100.

De Quincey, Thomas. "*Los últimos dias de Emmanuel Kant*". 2nd edition. Translated by José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar, 2004.

De Quincey, Thomas. "*Les Derniers jours d'Emmanuel Kant*". Paris: Allia, 2004.

Dekens, Olivier. "*Le devoir de justice*". Paris: Colin, 2004.

Delannoy, Benjamin. "*Burke et Kant: interprètes de la Révolution française*". Paris: l'Harmattan, 2004.

Deleuze, Gilles. "*La Philosophie Critique de Kant*". Paris: PUF, 2004.

Denis, Laura. "Review of *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*" by Heiner Bielefeldt. *Ethics* 114, no. 4 (2004): 859-860.

Derrida, Jacques and Patricio Peñalver. "*Acabados seguido de: Kant, el judío, el alemán*". Madrid: Trotta, 2004.

Deschepper, Jean-Pierre. "Review of *Kant et Epicure*" by Alain Boyer. *Revue Philosophique de Louvain* 102, no. 4 (2004): 695.

Deudney, Daniel. "Publius before Kant: Federal-Republican Security and Democratic Peace." *European Journal of International Relations* 10, no. 3 (2004): 315-356.

Dicker, Georges. "*Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction*". Oxford: Oxford University Press, 2004.

Dietzsch, Steffen. "*Immanuel Kant: eine Biographie*". 2nd edition. Leipzig: Reclam, 2004.

Dillon, Robin S. "*Kant on Arrogance and Self-Respect*" in *Setting the Moral Compass: Essays by Women Philosophers*, edited by Cheshire Calhoun, 191-216. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Dimock, Wai Chee. "*Aesthetics at the Limits of the Nation: Kant, Pound, and the Saturday Review.*" *American Literature: A Journal of Literary History, Criticism, and Bibliography* 76, no. 3 (2004): 525-547.

Dirschauer, Stephane. "*La theorie kantienne de l'auto-affection.*" *Kant Studien* 95, no. 1 (2004): 53-85.

Domagala, Edward. "I. *Kant* e M. *Scheler*: "*Dalle Premesse Fenomenologico-Exiologiche Alla Critica Del Formalismo Etico*". *Angelicum: Periodicum Trimestre Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe* 81, no. 4 (2004): 733-43.

Döring, Eberhard. "*Immanuel Kant: Einführung in sein Werk*". Wiesbaden: Marix, 2004.

Downard, Jeffrey. "*Nietzsche and Kant on the Pure Impulse to Truth.*" *Journal of Nietzsche Studies* 27 (2004): 18-41.

Doyé, Sabine, *Marion* Heinz, and Udo Rameil, eds. "*Metaphysik und Kritik: Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*". Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Doyle, Tsarina. "Review of *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought*" by R. Kevin. *International Philosophical Quarterly* 44, no. 4 (2004): 598-599.

Draghici, Virgil. "*Some Kantian Concepts in the Semantics of the Possible Worlds.*" *Studia Universitatis Babes-Bolyai (Philosophia)* 49 (2004): 13-22.

Duckles, Ian Muir. "*Shipwrecked with the Aid of Repentance: Sin, Ethics and Normativity in Kant* and *Kierkegaard*", Ph.D. diss., University of California, Irvine, 2004.

Duralı, Şaban Teoman. "*At the Two Hundredth Anniversary of His Death Remembering and Reassessing Immanuel Kant's Epoch-Making Achievement in Establishing a New Form of Philosophy-Science System.*" *Kutadgubilig* 5 (2004): 9-19.

Düsing, Klaus. "*Ethik: Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart*" in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann, 231-263. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Dyck, Corey. "*Spirit Without Lines: Kant's Attempt to Reconcile the Genius and Society.*" *Idealistic Studies* 34, no. 2 (2004): 151-163.

Easley, Eric S. "*The War over Perpetual Peace: An Exploration into the History of a Foundational International Relations Text*". New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Echeverri, S. "*Kant's Transcendental Philosophy and the Argument of Illusion.*" *Pensamiento* 60, no. 227 (2004): 247-277.

Edwards, Jeffrey. "*One More Time: Kant's Metaphysics of Nature and the Idea of*

Transition" in *Eredita kantiane (1804-2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited by Cinzia Ferrini, 155-188. Napoli: Bibliopolis, 2004.

Edwards, Rem B. "Review of *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*" by Hent de Vries. *The Review of Metaphysics* 57, no. 4 (2004): 833-834.

Elden, Stuart. "Review of *Kant: A Biography*" by Manfred Kuehn. *Heythrop Journal* 45, no. 1 (2004): 114-115.

Emundts, Dina. "*Kants Übergangskonzeption im Opus postumum: Zur Rolle des Nachlasswerkes für die Grundlegung der empirischen Physik*". Quellen und Studien zur Philosophie 62. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Engel, Eva J. "*Mendelssohn contra Kant: Ein frühes Zeugnis der Auseinandersetzung mit Kants Lehre von Zeit und Raum in der Dissertation von 1770.*" *Kant Studien* 95, no. 3 (2004): 269-282.

Engelhard, Kristina. "*Ästhetik: Kant in der Gegenwartsästhetik*," in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann, 352-382. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Esser, Andrea. "*Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart. Spekulation und Erfahrung, Abteilung II*". Untersuchungen 53. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004.

Esteves, Julio C. R. "Müsste Kant Thesis und Antithesis der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* vereinbaren?" *Kant Studien* 95, no. 2 (2004): 146-170.

Falkenburg, Brigitte. "*Experience and Completeness in Physical Knowledge: Variations on a Kantian Theme*" in *History of the Philosophy of Nature*, Volume 7 of *Logical Analysis and History of Philosophy*, edited by Uwe Meixner and Albert Newen, 153-176. Paderborn: Mentis, 2004.

Falkenburg, Brigitte. "*Kant's Architectonic Principles for a Metaphysics of Nature*," in *Eredita kantiane (1804-2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited by Cinzia Ferrini, 127-153. Napoli: Bibliopolis, 2004.

Falkenburg, Brigitte. "*Naturphilosophie und Wissenschaftstheorie: Kants Naturalismus-Kritik*" in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann, 177-206. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Falkenstein, Lorne. "*Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*". Toronto: University of Toronto Press, 2004.

Felten, Gundula. "*Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*". Munich: Wilhelm Fink, 2004.

Ferdori, Donato. "*Felicita qui ed ora: Il concetto kantiano di 'sommo bene' dalla Critica della ragion pura alla Religione.*" *Dianoia* 9 (2004): 121-151.

Ferguson, Michaele. "*Forgetting to be Friends: A Kantian Take on Collective Agency.*" Conference papers, annual meeting of the Western Political Science Association, Portland, OR, 2004.

Ferraris, Maurizio. "*Goodbye, Kant!: cosa resta oggi della Critica della ragion pura*". Milan: Tascabili Bompiani, 2004.

Ferrini, Cinzia, ed. "*Eredita kantiane (1804-2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*". Napoli: Bibliopolis, 2004.

Ferrini, Cinzia. "*Heavenly Bodies, Crystals and Organisms: The Key Role of Chemical Affinity in Kant's Critical Cosmogony*" in *Eredita kantiane (1804-2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited by Cinzia Ferrini, 277-317. Napoli: Bibliopolis, 2004.

Fetscher, Iring. "*Politische Philosophie: Grenzen der Aktualität der politischen Philosophie Kants*," in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann, 286-305. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Fidelman, Uri. "*Cognitive and Neuropsychological Basis for Quantum Mechanics*, Part I: *Quantum-particles as Kantian Ideas*." *Kybernetes* 33, no. 8 (2004): 1247-1257.

Findler, Richard. "*Why be Witty?: Fichte and Kant on the Nature of Wit with a View to Wit's Political Ramifications*." *European Legacy: Toward New Paradigm* 9, no. 3 (2004): 331-41.

Finlayson, James Gordan. "Review of *Sublime Failures: The Ethics of Kant and Sade*" by David Martyn. *Modernism/Modernity* 11, no. 3 (2004): 593-596.

Fischer, Norbert, ed. "*Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*". Kant-Forschungen 15. Hamburg: Felix Meiner, 2004.

Fischer-Harriehausen, Hermann. "*Kant und Spinoza*", Berlin: amBEATion – randlage, 2004.

Fleming, Patrick. "*Kant and Strawson on the Objectivity Thesis.*" *Idealistic Studies* 34, no. 2 (2004): 173-181.

Flikschuh, Katrin. "*Ist das rechtliche Postulat ein Postulat der reinen praktischen Vernunft? Zum Endzweck der Kantischen Rechtslehre.*" *Jahrbuch für Recht und Ethik* 12 (2004): 299-330.

Flynn, E. E. "*Living Right: Need and Punishment in Kant and Hegel*" in *Social Philosophy Today: Environmental Philosophy as Social Philosophy* 19, edited by Cheryl Hughes, 137-154. Charlottesville, VA: Philosophy Documentation Center, 2004.

Foresti, Tiziana. "*Between Darwin and Kant: Veblen's Theory of Causality.*" *International Review of Sociology* 14, no. 3 (2004): 399-411.

Forst, Rainer. "*Moralische Autonomie und Autonomie der Moral: Zu einer Theorie der Normativität nach Kant.*" *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, no. 2 (2004): 179-197.

Forster, E. "*Two Recently Discovered Loose Pages from Kant's 'Opus Postumum.'*" *Kant Studien* 95, no. 1 (2004): 21-28.

Frank, Manfred. "*Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard.*" *Critical Horizons* 5, no. 1 (2004): 53-136.

Freyenhagen, Fabian. "Review of *Kant and Liberal Internationalism: Sovereignty, Justice, and Global Reform*" by Antonio Franceschet. *International Journal of Philosophical Studies* 12, no. 1 (2004): 100-103.

Freyenhagen, Fabian. "Review of *Kant and Modern Political Philosophy*" by Katrin Flikschuh. *International Journal of Philosophical Studies* 12, no. 1 (2004): 100-103.

Fricke, Christel. "*Mündigkeit und Tugend: David Hume, Immanuel Kant und Adam Smith über Dispositionen zu moralischem Handeln und Strategien, sich der moralischen Verpflichtung zu entziehen.*" *SATS* 5, no. 1 (2004): 54-70.

Friebe, Cord. "*Tropenontologie, Kants Substanz-Kategorie und die Quantenmechanik.*" *Philosophia Naturalis* 41, no. 1 (2004): 117-138.

Friedrich, Rainer. "*Eigentum und Staatsbegründung in Kants* Metaphysik der Sitten". Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Frierson, Patrick R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Fritzman, J. M. "Review of *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy*" by A.W. Morre. *CHOICE: Current Reviews for Academic Libraries* 41, no. 7 (2004): 1311.

Fronterotta, F. "*The Problem of Intuition: Three Studies on Plato, Kant, Husserl.*" *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 24, no. 1 (2004): 123-128.

Gaidenko, P. P. "*The Transformation of Kantian Theory of Time in Fichte's Theory of Science: Time as a Productive Ability of Imagination.*" *Voprosy Filosofii* no. 1 (2004): 137-142.

García Morente, Manuel. "*La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*". Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.

Gattei, Stefano. "Back to Kant's *Sapere aude*!" *History of the Human Sciences*" 17, no. 4 (2004): 115-121.

Gauthier, J. A. "Review of *Kant on Causation: on the Fivefold Routes to the Principle of Causation*" by Steven M. Bayne. *Choice* 41, no. 11/12 (2004).

Gawlina, Manfred. "*Kant, ein Atheist?: Ein Strawson-Schüler liest das 'Opus postumum.'*" *Kant Studien* 95, no. 2 (2004): 235-237.

Geier, Manfred. "*Kants Welt: Eine Biographie*". Reinbek: Rowohlt, 2004.

Geismann, Georg. "*Kant und ein vermeintes Recht des Embryos.*" *Kant Studien* 95, no. 4 (2004): 443-469.

Geismann, Georg. "*Peace and War in Kant's Writings.*" *Kant Studien* 95, no. 1 (2004): 128-129.

Ginsborg, Hannah. "*Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle.*" *Journal of the History of Philosophy* 42, no. 1 (2004): 33-65.

Girtanner, Christoph. "*Über das kantische Prinzip für die Naturgeschichte*". Edited by Robert Bernasconi. Chicago Distribution Center, 2004.

Glenn, Gary Dean. "*Words that Sound Alike but Have Different Meanings: Christian 'Natural Rights' and Kantian Inspired 'Human Rights.'*" *Catholic Social Science Review* 9 (2004): 21-28.

Gogotishvili, L. A. "*A. F. Losev*'s *Radical Lingua-philosophical Project*." *Studies in East European Thought* 56, no. 2-3 (2004): 119-142.

Goldberg, Nathaniel. "Review of *Between Truth and Illusion: Kant at the Crossroads of Modernity*" by Predrag Cicovacki. *The Review of Metaphysics* 57, no. 4 (2004): 832-833.

Grapotte, Sophie. "*La conception kantienne de la realite*", New York: Olms, 2004.

Green, Garth W. "*The Aporia of Inner Sense in Kant and Fichte*", Ph.D. diss., Boston University, 2004.

Green, Daniel. "*A War on Rogue States and WMDs: Hobbesian, Grotian and Kantian Connotations*." Conference papers, annual meeting of the International Studies Association, Montreal, 2004.

Gregory, W.E. Torres. Review of *Introduction to German Philosophy: From Kant to Habermas*, by Andrew Bowie. *CHOICE: Current Reviews for Academic Libraries* 41, no. 9 (2004): 1675.

Greimann, Dirk. "*Ist die Ethik Kants ontologisch unschuldig?*" *Kant Studien* 95, no. 2 (2004): 107-127.

Grier, Michelle. "Review of *Kant: A Biography*" by Manfred Kuehn. *Mind* 113, no. 450 (2004): 365-369.

Griffioen, S. "*The Finite does not Hinder: Hegel*'s *Philosophy of Christian Religion Placed Against* the Backdrop of Kant's Theory of the Sublime." *Studies in German Idealism* 3 (2004): 111-124.

Grimoni, Lorenz and Martina Will, eds. "*Immanuel Kant: Erkenntnis–Freiheit–Frieden: Katalog zur Ausstellung anlässlich des 200. Todestages am 12. Februar 2004, Museum Stadt Königsberg der Stadtgemeinschaft Königsberg (Pr) im Kultur- und Stadthistorischen Museum Duisburg*", Husum: Husum, 2004.

Grueso, Delfin Ignacio. "*La justicia en Kant y su vigencia*." *Praxis Filosofica* 19 (2004): 23-39.

Grundmann, Thomas. "*Transzendentalphilosophie: Was ist eigentlich ein transzendentales Argument*" in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*", edited by Dieter H. Heidemann, 44-75. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Guibal, F. "*The Whole of Reality: Questions on Nature and Reality as Expressed by Eric Weil*." *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 88, no. 1 (2004): 39-74.

Gulyga, Arsenij. "*Immanuel Kant: Eine Biographie*". Translated by Sigrun Bielfeldt. 2nd edition. Suhrkamp, 2004.

Gunderson, Martin. "*A Kantian View of Suicide and End-of-Life Treatment*." *Journal of Social Philosophy* 35, no. 2 (2004): 277-287.

Gunzel, Stephan. "'*Unterirdische' Radikalaufklärung von Kant zu Nietzsche: Ein Beitrag zur philosophischen Archaologie und ihrer Epistemologie*" in *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Nietzscheforschung Sonderband 2, edited by Reante Reschke, 287-296. Berlin: Akademie, 2004.

Guyer, Paul. "*If There Might be a God.*" Review of *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy*, by A. W. Moore. *Times Literary Supplement* (10 Sep 2004): 10-11.

Guyer, Paul. "*Teleologie: Zweck in der Natur: Was ist lebendig und was ist tot in Kants Teleologie?*" in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*", edited by Dieter H. Heidemann, 383-413. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Haase, Marco. "*Grundnorm - Gemeinwille – Geist: Der Grund des Rechts nach Kelsen, Kant und Hegel*". Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Haftel, Yoram. "The Effect of Regional Institutionalization on Violent Conflict: A Wobbly Kantian Leg?" Conference papers, annual meeting of the International Studies Association, Montreal, 2004.

Halle, Randall. *Queer Social Philosophy: Critical Readings from Kant to Adorno.* Champaign, IL: University of Illinois Press, 2004.

Hanna, Robert. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. 2nd edition. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Hanna, Matthew R. "*An Analysis of Kant's Treatment of Suicide*", M.A. Thesis, University of Wisconsin Milwaukee, 2004.

Hardy, Henry. "*Crimes Against Kant*'s *Genius*." "Reviews of *Critique of Pure Reason*" by Immanuel Kant, translated by Norman Kemp Smith; "*A Commentary to Kant's* Critique of Pure Reason" by Norman Kemp Smith. *Times Higher Education Supplement* (28 May 2004): 7.

Harrison, Ewan. "*Kant and Systemic Theory: A Reply to Weber.*" *Review of International Studies* 30, no. 1 (2004): 153-157.

Hashi, Hisaki. "*Die Dynamik von Sein und Nichts: Dimension der vergleichenden Philosophie*". Frankfurt: Peter Lang, 2004.

Heck, Jose N. "Contratualismo e sumo bem politico: Um estudo preliminar sobre a Pax Kantiana." *Veritas* 49, no. 1 (2004): 71-92.

Heidemann, Dietmar H. and Kristina Engelhard, eds. "*Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*". Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Heidemann, Dietmar H. "*Erkenntnistheorie*: Vom Empfinden zum Begreifen: Kant im Kontext der gegenwärtigen Erkenntnistheorie," in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann, 14-43. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Heil, Joachim. "*Über die Notwendigkeit einer Metaphysik der Freiheit: Kurze Einführung in die Praktische Philosophie Immanuel Kants*". London: Turnshare, 2004.

Heil, Joachim. "*Wenn die Freiheit ins Denken einfällt: Fremd- und Eigenverantwortlichkeit bei Immanuel Kant und Emmanuel Lévinas*". London: Turnshare, 2004.

Heinrichs, Johannes. "*Das Geheimnis der Kategorien: Die Entschlüsselung von Kants zentralem Lehrstück*". Berlin: Maas, 2004.

Heinze, E. A. "*The Moral Limits of Humanitarian Intervention: Reconciliation Human Respect and Utility.*" *Polity* 36, no. 4 (2004): 543-558.

Hemminger, Andrea. "*Kritik und Geschichte: Foucault - ein Erbe Kants?*"; Berlin: Philo, 2004.

Hentges, Gudrun. "*Die Erfindung der 'Rasse' um 1800-Klima, Säfte und Phlogiston in der Rassentheorie Immanuel Kants*" in *Colors 1800/1900/2000: Signs of Ethnic Difference*, edited by Birgit Tautz, 47-66. Amsterdam: Rodopi, 2004.

Herman, Barbara. "*Jenseits der Deontologie*" in *Kants Ethik*, edited by Karl Ameriks and Dieter Sturma, 117-154. Paderborn: Mentis, 2004.

Hernandez-Marcos, Maximiliano. "*De la persona moral a la persona civil: Una contribucion al republicanismo desde una perspectiva kantiana.*" *Dialogo Filosofico* 20, no. 2 (2004): 295-322

Herrara-Restrepo, Daniel. "*Nosotros y la etica material de Kant.*" *Praxis Filosofica* 18 (2004): 39-56.

Hessbrüggen-Walter, Stefan. "*Topik, Reflexion und Vorurteilskritik*: Kants '*Amphibolie der Reflexionsbegriffe' im Kontext.*" *Archiv für Geschichte der Philosophie* 82, no. 2 (2004): 146-175.

Hessbrüggen-Walter, Stefan. "*Die Seele und ihre Vermögen: Kants Metaphysik des Mentalen in der Kritik der reinen Vernunft*". Paderborn: Mentis, 2004.

Hill, Jonathan. "*Faith in the Age of Reason: The Enlightenment from Galileo to Kant*". Oxford: Lion Hudson, 2004.

. *Hill* Jr., Thomas E. "*Die Bedeutung der Autonomie*" in *Kants Ethik*, edited by Karl Ameriks Dieter Sturma, 178-189. Paderborn: Mentis, 2004.

Hill Jr., Thomas E. "*Kant's Search for the Supreme Principle of Morality.*" *Philosophical Review* 113, no. 2 (2004): 272-275.

Hills, A. "*Is Ethics Rationally Required?*" *Inquiry* 47, no. 1 (2004): 1-19.

Himmelmann, Beatrix. "*Nietzsche und Kant als Aufklärer*" in *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Nietzscheforschung Sonderband 2, edited by Reante Reschke, 221-230. Berlin: Akademie, 2004.

Hindrichs, G. "*Why Kant Today?: On Kant Studies on the 200th Anniversary of the Philosopher's Death.*" *Philosophische Rundschau* 52, no. 2 (2004): 97-121.

Hinz, Manfred. "*Trois Coquines und die Kantische Ethik: Zur Französischen Auseinandersetzung mit Kant im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts.*" *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte/Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes* 28, no. 3-4 (2004): 273-300.

Hochsmann, Hyun. "*The Starry Heavens Above: Freedom in Zhuangzi and Kant.*" *Journal of Chinese Philosophy* 31, no. 2 (2004): 235-252. [SM]

Höffe, Otfried. "*Kant über Recht und Moral*" in *Kants Ethik*, edited by Karl Ameriks and Dieter Sturma, 249-268. Paderborn: Mentis, 2004.

Höffe, Otfried. "*Kants* Kritik der reinen Vernunft: *Die Grundlegung der modernen Philosophie*". 8th edition. Munich: C H Beck, 2004.

Holden, Thomas. "*The Architecture of Matter: Galileo to Kant*", Oxford: Clarendon Press, 2004.

Holtman, Sarah. "Review of *Welfare in the Kantian State*" by Alexander Kaufman. *Ethics* 114, no. 3 (2004): 618-620.

Holtman, Sarah. "Kantian Justice and Poverty Relief." *Kant Studien* 95, no. 1 (2004): 86-106.

Horn, Christoph. "*Die Menschheit als objektiver Zweck: Kants Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs*" in *Kants Ethik*, edited by Karl Ameriks and Dieter Sturma, 195-212. Paderborn: Mentis, 2004.

Howard, Jason J. "*Kant and Moral Imputation: Conscience and the Riddle of the Given.*" *American Catholic Philosophical Quarterly* 78, no. 4 (2004): 609-627.

Howell, Robert. "*The Conundrum of the Object and Other Problems from Kant.*" *Kantian Review* 8 (2004): 115-136.

Hoyrup, J. "*Conceptual Divergence–Cannons and Taboos–and Critique: Reflections on Explanatory Categories.*" *Historia Mathematica* 31, no. 2 (2004): 129-147.

Hruschka, Joachim. "*The Permissive Law of Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals.*" *Law and Philosoph* 23, no. 1 (2004): 45-72.

Hudson, H. "*Temporally Incongruent Counterparts.*" *Philosophy and Phenomenological Research* 68, no. 2 (2004): 337-343.

Huenemann, Charlie. "Review of *Between Kant and Hegel*" by Dieter Henrich. *The German Quarterly* 77, no. 3 (2004): 376-377.

Huhn, Tom. "*Imitation and Society: The Persistence of Mimesis in the Aesthetics of Burke, Hogarth, and Kant*". University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2004.

Huning, D. "*Immanuel Kant and the Plank of Carneades: Ambiguous Interpretation of the Right to Extrastatutory Action in an Emergency According to Kant's Legal Theory.*" *Kant Studien* 95, no. 1 (2004): 129-131.

Hutig, Andreas. "*Selbstaufklärung in Geschichte: Kultur der Vernunft und historischer Sinn bei Kant und Nietzsche*" in *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Nietzscheforschung Sonderband 2, edited by Reante Reschke, 269-277. Berlin: Akademie, 2004.

Huxel, Kirsten. "*Ontologie des seelischen Lebens: Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluss an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey*". Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Ihmig, Karl Norbert. "*Kant, Poincaré und das Problem der Synthetizität der Mathematik*" in *Eredita kantiane (1804-2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited by Cinzia Ferrini, 215-245. Napoli: Bibliopolis, 2004.

Ingensiep, Hans Werner, Heike Baranzke and Anne Eusterschulte, eds. "*Kant-Reader: Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen?*" Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

Insole, Christopher. "*Kant for Christmas.*" "Reviews of *God, the Mind's Desire:*

Reference, Reason and Christian Thinking" by Paul D. Janz; *Religion After Metaphysics*, edited by Mark A. Wrathall; and "*Transcendence: Critical Realism and God*" by Margaret S. Archer, Andrew Collier and Douglas V. Porpora. *The Times Literary Supplement* no. 5307 (2004): 4-6.

Irwin, Terence. "*Kantian Autonomy.*" *Philosophy* 79 (2004): 137-164.

Jacobs, Brian and Patrick Kain, eds. *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Jacobs, H. "Review of *Ontologie et theologie chez Kant*" by Giovanni Ferretti. *Nouvelle Revue Theologique* 126, no. 4 (2004): 667-668.

Jahae, Raymond. "*Finality in Nature According to Kant and Blondel*". Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004.

Janiak, Andrew. "Kant as Philosopher of Science." *Perspectives on Science* 12, no. 3 (2004): 339-363.

Janiak, Andrew. "Review of *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*" by John H. Zammito. *History of Political Thought* 25, no. 1 (2004): 163-164.

Janz, Paul D. "*God, the Mind's Desire: Reference, Reason and Christian Thinking*". Cambridge Studies in Christian Doctrine 11. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Jarvis, S. "*What is Speculative Thinking?: Adorno, Hegel, Kant.*" *Revue Internationale de Philosophie* 58, no. 227 (2004): 69-83.

Jeng, Jyh-Jong. "*Natur und Freiheit: eine Untersuchung zu Kants Theorie der Urteilskraft*" in Elementa: Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte 78. Amsterdam: Rodopi, 2004.

Jhunjhunwala, B. *A Critical Analysis of Kantian Philosophy*. Delhi, India: Kalpaz, 2004.

Johnson, Andrew B. "Review of *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy*" by A.W. Moore. *International Journal of Philosophical Studies* 12, no. 2 (2004): 229-233.

Johnson, David E. "*Marking (Out) Ethics, in Other Words: On a Single Line in Kant and Juan Garcia Ponce.*" *Interdisciplinary Literary Studies: A Journal of Criticism and Theory* 5, no. 2 (2004): 50-72.

Jones Jr., Harold B. "*Immanuel Kant, Free Market Capitalist.*" *Journal of Interdisciplinary Studies* 16, no. 1-2 (2004): 65-79.

Kafer, A. "*Kant, Schleiermacher and the World as God's Work of Art.*" *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101, no. 1 (2004): 19-50.

Kain, Philip J. "Nietzsche, the Kantian Self and Eternal Recurrence." *Idealistic Studies* 34, no. 3 (2004): 225-238

Kain, Patrick. "Self-Legislation in Kant's Moral Philosophy." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 86, no. 3 (2004): 257-306.

Kaiser, Otto. "Das Problem der Realität der Außenwelt: Die sittliche Forderung und der Glaube an Gott nach Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft*". Zum seinem 200. Todetag am 12. Februar 2004." *Trames* 8, no. 3 (2004): 259-275.

Kant, Immanuel. "*Antropologia: en sentido pragmático*". Translated by José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Kant, Immanuel. "*Critica de la facultat de juzcar*". Edited and translated by Jessica Jaques Pi. Barcelona: Edicions 62, 2004.

Kant Immanuel. "*Fondements de la métaphysique des moeurs*". Edited by Pierrette Bonet. Paris: Nathan, 2004.

Kant, Immanuel. "*Kant's Inaugural Dissertation of 1770*". Translated by William J. Eckoff. Whitefish, MT: Kessinger, 2004.

Kant, Immanuel. "*Lectures on Logic*". Edited by J. Michael Young. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Kant, Immanuel. "*Kant: Metaphysical Foundations of Natural Science*". Cambridge Texts in the History of Philosophy. Edited and translated by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Kant, Immanuel. "*Principios metafisicos del derecho*". Edited by Francisco Ayala. Valencia: Ediciones Espuela de Plata, 2004.

Kant, Immanuel. "*Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will be Able to Present Itself as a Science: With Two Early Reviews of the Critique of Pure Reason*". Edited by Günter Zöller. Translated by Peter G. Lucas and Günter Zöller. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Kant, Immanuel. *Der Streit mit Johann August Eberhard.* New edition. Edited by Marion Lauschke and Manfred Zahn. Hamburg: F Meiner, 2004.

Kant, Immanuel. *Vorlesung über Moralphilosophie.* Edited by Werner Stark. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Kant, Immanuel: "*Zum ewigen Frieden*". 2nd revised edition. Edited by Otfried Höffe. Berlin: Akademie, 2004.

Kempf, Franz. "*The Paradox of Prejudice*: *Kant*, *Haller*, *Wieland*." *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 54, no. 1 (2004): 1-17.

Kerslake, Christian. "*Deleuze*, *Kant*, *and the Question of Metacritique*." *Southern Journal of Philosophy* 42, no. 4 (2004): 481-508.

Kerstein, Samuel. "Review of *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives*" by Thomas E. Hill Jr. *Ethics* 114, no. 2 (2004): 350-353.

Kersting, Wolfgang. "*Kant über Recht*". Paderborn: Mentis, 2004.

Kersting, Wolfgang. "*Vernunft*, *Verbindlichkeit und Recht bei Kant*" in *Kants Ethik*, edited by Karl Ameriks and Dieter Sturma, 269-290. Paderborn: Mentis, 2004.

Khalil, E. L. "*What is Altruism?*" *Journal of Economic Psychology*", 25, no. 1 (2004): 97-123.

Kim, Chang Won. "*Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte von Kants Weltbegriff von 1770*". Frankfurt/Main: Peter Lang, 2004.

Kim, Halla. "*The Unity of Kant's Categorical Imperatives.*" *Southwest Philosophy Review* 20, no. 1 (2004): 75-82.

Kim, Jong Gook. "*Kant's Lügenverbot in sozialethischer Perspektive.*" *Kant Studien* 95, no. 2 (2004): 226-234.

Kinnaman, Ted. "Review of Kant's *Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*" by Paul Guyer. *The Journal of the History and Philosophy* 42, no. 4 (2004): 499-500.

Kirwan, James. "*The Aesthetic in Kant*". London: Continuum International Publishing Group, 2004.

Kitcher, Patricia. "*Kant on Constructing Causal Representations*" in *Representation in Mind: New Approaches to Mental Representation*, edited by H. Clapin, P. J. Staines and P. P. Slezak, 217-236. Amsterdam: Elsevier, 2004.

Kitcher, Patricia. "*Kant's Argument for the Categorical Imperative.*" *Nous* 38, no. 4 (2004): 555-584.

Kleffmann, T. "*Systematic Theology: Between Philosophy and Historical Studies: A Confrontation with Martin Heidegger.*" *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 46, no. 2 (2004): 207-225.

Kleingeld, Pauline. "*Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal* of a World Federation." *European Journal of Philosophy* 12, no. 3 (2004): 304-325.

Klemme, Heiner. "*Immanuel Kant*". Campus Einführungen. New York: Campus, 2004.

Klimchuk, Dennis. "*Three Accounts of Respect for Persons in Kant's Ethics.*" *Kantian Review* 8 (2004): 38-61.

Knappe, Ulrich. "*Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*" in Kierkegaard Studies: Monograph Series 9. Berlin: Walter de Gruyter 2004.

Koch, Anton Friedrich. "*Subjekt und Natur: Zur Rolle des 'Ich denke'" bei Descartes und Kant*. Paderborn: Mentis, 2004.

Kohl, Harald. "Kants '*Grundlegung*': neu ediert, kommentiert, interpretiert." *Philosophische Rundschau* 51, no. 2 (2004): 122-131.

Konhardt, Klaus. "*Endlichkeit und Vernunftanspruch: Die Urkonstellation des Menschen im Lichte der Philosophie*". Duncker & Humblot, 2004.

Kontos, Pavlos. "Review of *Husserl, Kant, and die praktische Philosophie*" by Thomas Cobet. *Revue Philosophique de Louvain* 102, no. 4 (2004): 667-670.

Korsgaard, Christine M. "*Die Konstruktion des Reichs der Zwecke: Gegenseitigkeit und Verantwortung in personlichen Beziehungen*" in *Kants Ethik*, edited by Karl Ameriks and Dieter Sturma, 213-244. Paderborn: Mentis, 2004.

Kosenina, "A. Review of *Philosophie für die Welt: Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*" by Christoph Böhr. *Zeitschrift für Germanistik* 14, no. 2 (2004): 411-412.

Kott, A. "*Schopenhauer as Critic of Kantian Ethics: A Critical Documentation.*" *Philosophisches Jahrbuch* 111, no. 1 (2004): 218-220.

Kowert, Paul. "*Post-Cold War German Foreign Policy: Kant, Locke, or Hobbes?*" Conference papers, annual meeting of the International Studies Association, Montreal, 2004.

Krasnoff, L. "*Pythagoras Enlightened: Kant on the Effect of Moral Philosophy*" in *New Essays on the History of Autonomy: Honoring the Work of J. B. Schneewind*, edited by N. Brender, L. Kransnoff, and J. B. Schneewind, 133-153. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Krijnen, C. "*The Idea of Transcendental Philosophy: Immanuel Kant.*" *Zeitschrift für Philosophische Forschung*" 58, no. 1 (2004): 149-154.

Kuepper, Tassilo, ed. "*Immanuel Kant (1724-1804): Leben - Werk - Wirkung: Gedächtnisschrift zum 200. Todestag*". Numbrecht: W Kirsch, 2004.

Kuehn, Manfred. "*Kant: Eine Biografie*". 4th Ed. Munich: C.H. Beck, 2004.

Kulenkampff, Jens. "*Moralisches Gefühl oder Moral Sense: Wie berechtigt ist Kants Kritik?*" *Jahrbuch für Recht und Ethik* 12 (2004): 233-251.

Kunes, J. "*Reply to Petr Glombicek in the Discussion about Translating the Kantian Term 'Verstand.'*" *Filosoficky Casopis* 52, no. 1 (2004): 107-116.

La Rocca, Claudio. "Was Aufklärung sein wird: Zur Diskussion um die Aktualität eines kantischen Konzepts." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, no. 3 (2004): 347-360.

La Vopa, Anthony. "Review of *Kant: A Biography*" by Manfred Kuehn. *The Journal of Modern History* 76, no. 2 (2004): 417-420.

Labio, Catherine. "*Origins and the Enlightenment: Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*". New York: Cornell University Press, 2004.

Lafaye, Caroline Guibet. "*Kant: Logique du Jugement Esthétique*". Ouverture Philosophique. Paris: l'Harmattan, 2004.

Lafont, Cristina. "*Moral Objectivity and Reasonable Agreement: Can Realism Be Reconciled with Kantian Constructivism?*" *Ratio Juris* 17, no. 1 (2004): 27-51.

Lagier, Raphaël. "*Les races humaines selon Kant*". Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

Landolfi-Petrone, Giuseppe. "*Das Gesicht des Götzen: Die italienischen Übersetzungen Kants im 19.* Jahrhundert." *Kant Studien* 95, no. 4 (2004): 470-504.

Lange, Berthold, ed. "*Kant als Weltbürger: zivilgesellschaftliches Engagement als europäisches Vermächtnis*" in Spektrum Politikwissenschaft 29. Würzburg: Ergon, 2004.

Langston, R. "*Elusive Knowledge of Things in Themselves.*" *Australasian Journal of Philosophy* 82, no. 1 (2004): 129-136.

Lastra, Antonio. "*Swedenborg, Kant, Emerson: una lectura transcendentalista.*" *Comprendre* 6, no. 1 (2004): 19-27.

LaVague-Manty, Mika. "*Kant, Kids and Körperkultur.*" Conference papers, annual meeting of the Western Political Science Association, Portland, OR, 2004.

LaVaque-Manty, Mika. "*Mature Kantians.*" Conference papers, annual meeting of the American Political Science Association, Chicago, 2004.

LaVaque-Manty, Mika. "The Hum(e)an Face of Kant's Political Judgment." Conference

papers, annual meeting of the American Political Science Association, Chicago, 2004.

Laywine, Alison. "*Kant*'s *Unanswered Questions about Aging*" in *Eredita kantiane (1804-2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited by Cinzia Ferrini, 247-275. Napoli: Bibliopolis, 2004.

Lee, Seun Kee. "*The Determinate-Indeterminate Distinction and Kant*'s *Theory of Judgment*." *Kant Studien* 95, no. 2 (2004): 204-225.

Lee, Michael George. "*The German Mittelweg: Garden Theory and Philosophy in the Time of Kant*", Ph.D. diss., Harvard University, 2004.

Leirfall, Anita. "*Kant*'s *Metaphysical Exposition: On Philosophical Expositions Considered As Analysis of Given Concepts*." *SATS* 5, no. 2 (2004): 34-46.

Lema-Hincapié, Andrés. "*La carta de Kant a Herz: 21 de febrero de 1772*" in *Praxis Filosofica* 18 (2004): 57-76.

Lema-Hincapié, Andrés. "*Leyendo a Unamuno Desde Kant en del Sentimiento Trágico de la Vida*: Puntos Críticos" in *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 28, no. 3 (2004): 583-601.

Lemmermann, Heinz. "*Punkt 5 Uhr früh beginnt das Leben: Der oft skurrile Alltag des Immanuel Kant* (1724 – 1804): *leicht, satirisch, kommentiert*", Bremen: Donat, 2004.

Lequan, Mai. "*Existe-t-Il Un Droit De Mentir? Actualité De La Controverse Kant*." *Etudes* 400, no. 2 (2004): 189-99.

Lerussi, Natalia. "'*Razones filosoficas para una politica no fraternal: Politica y moral en el pensamiento de Immanuel Kant*" in *Filosofia de la Fraternidad*, Cuadernos de Nombres, edited by Sebastian Torres, 39-45. Bogota: Univ. Nacional de Cordoba, 2004.

Lestition, Steven. "Review of *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*" by John H. Zammito. *The Journal of Modern History* 76, no. 4 (2004): 984-986.

Levine, Steven Matthew. "*The Logical Method of Metaphysics*: *Peirce*'s *Meta-Critique of Kant*'s Critical Philosophy." *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 40, no. 3 (2004): 457-476.

Lii, Haibo. "*Kant*'s *Dream of* 'Perpetual Peace'", *Beijing Review* 47, no. 16 (2004): 48.

Lintott, S. M. "Review of *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundation of his Thought*" by Kevin R. Hill. *CHOICE* 41, no. 11/12 (2004): 2058.

Lobastov, V.G. "*Logical Definition of Consciousness: E.V. Ilyenkov and I. Kant*." *Voprosy Filosofii* 3 (2004): 56-65.

Lopez-Fernandez, Alvaro. "*La unidad de la conciencia empirica en Kant*." *Dialogos* 39, no. 83 (2004): 153-164.

Lopez-Molina, Antonio M. "*Principios matematicos y Objeto de conocimiento segun Kant*." *Praxis Filosofica* 19 (2004): 41-64.

Lossau, Manfred Joachim. "*Immanuel Kant: Roman eines Lebens*". Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.

Louden, Robert B. "Review of *Nobel in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy*" by A. W. Moore. *Mind* 113, no. 451 (2004): 569-571.

Lutterfelds, Wilhelm. "*Sprachphilosophie: Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie*" in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann, 150-176. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Mackenzie, Iain. "*The Idea of Pure Critique*". New York: Continuum International, 2004.

Mager, Michael. "*Begründung sittlicher Freiheit: eine Untersuchung zur philosophischen Grundlegung sittlicher Freiheit bei Victor Cathrein, Dietrich von Hildebrand und Romano Guardini in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant*", Studien der Moraltheologie 29. Münster: LIT, 2004.

Malloy, D.C. and D.H. Zakus. "*Harassment Issues in Sport Organizations: Utilitarian, Justice, Kantian and Existential Approaches to Moral Ontology.*" *Quest* 56, no. 3 (2004): 321-336.

Maney, Kathleen. "*Kant's Sublime, Photography*, and *Hollywood Movies*", M.A. Thesis, State University of New York at Binghamton, 2004.

Marcucci, Silvestro. "*Sulla natura del giudizio morale kantiano: determinante o riflettente?*" in *Eredita kantiane* (1804 – 2004): *Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited by Cinzia Ferrini, 389-399. Napoli: Bibliopolis, 2004.

Marin, Jefferson Jaramillo. "Politica, etica y republicanismo en Kant." *Praxis Filosofica* 18 (2004): 101-114.

Marques, António. "*A razão judicative: estudos sobre Kant.*" Lisbon: Imprensa Nacional-Casa de Moeda, 2004.

Martinelli, Riccardo. "*Ein 'so lange aufgenommener Fremdling': Kant und die Entwicklung der Psychologie*" in *Eredita kantiane (1804-2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited Cinzia Ferrini, 333-355. Napoli: Bibliopolis, 2004.

Marty, François. "*L'Homme, Habitant du Monde: A l'Horizon de la Pensee Critique de Kant*", Paris: Honoré Champion, 2004.

Mauron, Alexandre and Bernard *Baertschi*. "*The European Embryonic Stem-cell Debate and the Difficulties of Embryological Kantianism.*" *The Journal of Medicine and Philosophy* 29, no. 5 (2004): 563-581.

McCance, Dawne. *Medusa's Ear: University Foundings from Kant to Chora L*. Albany, NY: State University of New York Press, 2004.

McCarney, J. "*Philosophy and Revolution: From Kant to Marx.*" *Radical Philosophy* no. 123 (2004): 43-47.

McCord, Chris. "*Frankenstein Meets Kant* (and the Problem of Wide Duties)." *Teaching Philosophy* 27, no. 2 (2004): 127-141.

McKinnon, Christine. "Review of *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives*" by Thomas Hill Jr. *The Review of Metaphysics* 57, no. 4 (2004): 844-845.

McLaughlin, Neil. "Review of *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*" by Stathis Kouvelakis. *Contemporary Sociology* 33, no. 3 (2004): 375-376.

Melnick, Arthur. "*Themes in Kant's Metaphysics and Ethics*", Studies in Philosophy and the History of Philosophy 40. Washington DC: Catholic University of America Press, 2004.

Melville, Peter. "*Romantic Hospitality: Theorizing the Welcome in Rousseau, Kant, Coleridge*, and *Mary Shelley*." Ph.D. diss., McMaster University, 2003.

Merrick, Teri Rae. "*Frege's Distinction between Concepts and Objects: A Descendant of Kant's Distinction between Concepts and Intuitions*" Ph.D. diss., University of California, Irvine, 2004.

Mensch, Jennifer. "*Kant on Truth.*" *Idealistic Studies* 34, no. 2 (2004): 163-173.

Meo, Oscar. "*Un'arte celata nel profondo: gli aspetti semiotici del pensiero di Kant*", Genova: Il melangolo, 2004.

Merle, Jean Christophe. "Die zwei Kantischen Begriffe des Rechts." *Jahrbuch für Recht und Ethik* 12 (2004): 331-346.

Michalson Jr., Gordon. "Re-reading the Post-Kantian Tradition with Milbank." *The Journal of Religious Ethics* 32, no. 2 (2004): 357-383.

Miller, J. L. Review of *Transcritique on Kant and Marx*, by Sabu Kohso. *CHOICE* 42, no. 2 (2004): 370.

Millgram, Elijah. "*Kantian Crystallization.*" *Ethics* 114, no. 3 (2004): 511-513.

Millican, P. "The One Fatal Flaw in Anselm's Arugment." *Mind* 113, no. 451 (2004): 437-476.

Minnigerode, Bernhard. *Kant's transcendentale und Hegel's logisch-spekulative Dialektik der Vernunft: Eine Betrachtung vermittels der skeptischen Methode.* Philosophie in der Blauen Eule 60. Essen: Die Blaue Eule, 2004.

Mittelstaedt, Peter. "*Moderne Naturwissenschaft: Der Objektbegriff bei Kant und in der gegenwärtigen Physik*" in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann, 207-230. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Moneti, Maria and Alessandro *Pinzani*. "*Diritto, politica e moralità in Kant*". Milan: B. Mondadori, 2004.

Moore Jr., John Allphin. "*Kant, Hobbes, the UN*, and *Hume's Demur*". Conference papers, annual meeting of the Western Political Science Association, Portland, OR, 2004.

Moors, M. "*Kant on Religion in the Role of Moral Schematism.*" *Studies in German Idealism* 3 (2004): 21-34.

Morrell, K. "*Decision Making and Business Ethics: The Implications of Using Image Theory in Preference to Rational Choice.*" *Journal of Business Ethics* 50, no. 3 (2004): 239-252.

Morrisson, Iain. "*Respect in Kant: How the Moral Feeling of Respect Acts As an Incentive to Moral Action.*" *Southwest Philosophy Review* 20, no. 2 (2004): 1-26.

Moya, Eugenio. "*¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*". Biblioteca Nueva, 2004.

Munn, Jamie. "Review of *Kant and Liberal Internationalism*" by Antonio Franceschet. *Canadian Journal of Political Science* 37, no. 4 (2004): 1063-1064.

Munzel, G. Felicitas. "Review of *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*" by John H. Zammito. *Ethics* 115, no. 1 (2004): 183-186.

Mussgnug, Florian. "*Traces of Analytic Philosophy: Meaning, Reference and Style in Kant and the Platypus*", in *Illuminating Eco: On the Boundaries of Interpretation*, edited by Charlotte Ross, Rochelle Sibley, and Umberto Eco, 139-154. Aldershot, England: Ashgate, xvii, 2004.

Nagl-Docekal, Herta and Rudolf Langthaler, eds. "*Recht - Geschichte - Religion: die Bedeutung Kants für die Gegenwart*", Deutsche Zeitschrift für Philosophie 9. Berlin: Akademie, 2004.

Negt, Oskar. "*Kant y Marx: un diálogo entre épocas*". Translated by Alejandro del Río. Madrid : Editorial Trotta, 2004.

Neher, A. "The '*Concept of Kunstwollen*,' *neo-Kantianism, and Erwin Panofsky's Early Art Theoretical Essays*." *World & Image* 20, no. 1 (2004): 41-51.

Nelson, Eric Sean. "*Moral and Political Prudence in Kant*." *International Philosophical Quarterly* 44, no. 3 (2004): 305-320.

Niekerk, Carl. "Review of *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*" by John H. Zammito. *Monatshefte* 96, no. 1 (2004): 124-126.

Nnodim, Paul. "*Public Reason as a Form of Normative and Political Justification: A Study on Rawls*'s *Idea of Public Reason and Kant*'s *Notion of the Use of Public Reason in What is Enlightenment*?" *South African Journal of Philosophy* 23, no. 2 (2004): 148-157.

Norheim Jr., Brynjulv. "*The Theological Virtues: Aquinas did, but did Kant*?" *Studia Theologica* 58, no. 2 (2004): 108-122.

O'Neill, Onora. "*Kant: Rationality As Practical Reason*," in *The Oxford Handbook of Rationality*, edited by Alfred R. Mele, 93-109. Oxford: Oxford University Press, 2004.

O'Neill, Onora. "*Kantische Gerechtigkeit und kantianische Gerechtigkeit*," in *Kants Ethik*, edited by Karl Ameriks and Dieter Sturma, 58-73. Paderborn: Mentis, 2004.

Nour, Soraya. *À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais*". São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Nugent, Tom. "*Two Definitions of Metaphysics: Kant and Heidegger*", M.A. Thesis, Northern Illinois University, 2004.

Nutter, Timothy. "The Necessity of *Natural man*: An Extrapolation of Rousseau's Concept of the State of Nature in Light of Kant's Concepts of Noumena and Transcendental Ideas", B.A. Thesis, Antioch College, 2004.

Ocampo, Rodrigo. "Kant: una mirada del desarrollo moral en sentido pragmatico." *Praxis Filosofica* 18 (2004): 77-100.

Oeser, Erhard and Omer B. Albayrak, trans. "*Kant*'s *Actuality for the Theory of Science of Our Time* (in Turkish)." *Kutadgubilig* 5 (2004): 29-41.

Olesti i Vila, Josep. "*Kant y Leibniz: la incongruencia en el espacio*", Colección Leibnizius politechnicus 10. Valencia: Universitat Politècnica de València, 2004.

Oliviero, Angeli. "*Volk und Nation als Zukunftsbegriffe*: *Politische Leitbilder im begriffsgeschichtlichen Kontext der Aufklärung*", Region - Nation - Europa 21. Münster: LIT, 2004.

Onnasch, E. O. "Review of *Philosophie für die Welt: Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*", by Christoph Böhr. *Tijdschrift voor Filosofie* 66, no. 1 (2004): 149-150.

Onnasch, E. O. "Systematic Commentary for the *Kritik der reinen Vernunft*: Interdisciplinary Survey of Kant Studies Since 1945." *Tijdschrift voor Filosofie* 66, no. 2 (2004): 356-357.

Orend, Brian. "Kant's Ethics of War and Peace." *Journal of Military Ethics* 3, no. 2 (2004): 161-177.

Palmer, L. M. "*The Systematic Constitution of the Universe, the Constitution of the Mind and Kant's Copernican Analogy*." *Kant Studien* 95, no. 2 (2004): 171-181.

Palovicova, Z. "*Identity and the Good: Moral Theory of C. Taylor*." *Filozofia* 59, no. 6 (2004): 401-415.

Pantea, Ana. "*Sapere aude!*: A Kantian Theme in Habermas, Foucault, and Heller." *Studia Universitatis Babes-Bolyai (Philosophia)* 49 (2004): 61-70.

Park, Johann. "*Neo-Kantian States and Issue Politics*: *Specifying Applicability of Triangulation* Peace *vis-a-vis Territorial Issues*." Conference papers, annual meeting of the Midwestern Political Science Association, Chicago, 2004.

Parsons, G. "*Natural Functions and the Aesthetic Appreciation of Inorganic Nature*." *British Journal of Aesthetics* 44, no. 1 (2004): 44-56.

Paton, H. J. "*Kant's Metaphysic of Experience*". Reprint. New York: Routledge, 2004.

Pechar, J. "*Once Again about How to Translate the Kantian Term* 'Verstand.'" *Filosoficky Casopis* 52, no. 1 (2004): 103-106.

Peck, Jason Michael. "Recent Kant Scholarship." Reviews of *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus Postumum*, by Eckart Forster; *Essays on Kant's Anthropology*, edited by Brian Jacobs and Patrick Kain; *Critique of Practical Reason*, by Immanuel Kant, translated by Werner S. Pluhar; *Sublime Failures: The Ethics of Kant and Sade*, by David Martyn. *Eighteenth-Century Studies* 37, no. 3 (2004): 491-497.

Pennino, C. M. "*Business Ethics*: *A Kantian Perspective*", *Journal of Business Ethics* 50, no. 4 (2004): 415.

Peters, G. "*Means without End*: *Production, Reception, and Teaching in Kant's Aesthetics*." *Journal of Aesthetic Education* 38, no. 1 (2004): 35-52.

Petrocchi, Ivano. *Lockes Nachlassschrift* Of the Conduct of the Understanding *und ihr Einfluss auf Kant: Das Gleichgewicht des Verstandes: Zum Einfluss des späten Locke auf Kant und die deutsche Aufklärung*. Frankfurt: Peter Lang, 2004.

Piche, Claude. "*Kant and the Problem of Affection*", *Symposium* 8, no. 2 (2004): 275-297.

Pintado, Patricia M. "*Kant*'s *Notion of Culture*", Ph.D. diss., Catholic University of America, 2004.

Plata-Pineda, Oswaldo. "*El yo, el otro-yo y el otro en Kant: De la Fundamentacion de la metafisica de las costumbres a La religion dentro de los limites de la razon.*" *Praxis Filosofica* 19 (2004): 65-79.

Popa, Delia. "Le rapport imagination sensibilite dans la *Critique de la faculte de juger.*" *Studia Universitatis Babes-Bolyai (Philosophia)* 49 (2004): 43-52.

Popescu, Victor. "*Penser l'espace: idéalisme kantien et psychologie descriptive*". *Studia Universitatis Babes-Bolyai (Philosophia)* 49 (2004): 23-32.

Portugal Biblioteca Nacional. *Kant: 1724-1804: posteridade e actualidade: mostra bibliográfica.* Lisbon: Biblioteca Nacional, 2004.

Pozzo, Riccardo. "*Kant on the Five Intellectual Virtues*" in *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy,* Studies in Philosophy and the History of Philosophy 39, edited by Riccardo Pozzo, 173-192. Washington DC: Catholic University of America, 2004.

Pozzo, Riccardo. "*La scienza della conoscenza e del linguaggio: Kant sul rapporto tra grammatica, logica e retorica*" in *Eredita kantiane (1804 – 2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited by Cinzia Ferrini, 321-332. Napoli: Bibliopolis, 2004.

Pozzo, Riccardo. "Review of *Apperzeption und Einbildungskraft: Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes frühes Wissenschaftslehre*" by Christian Hanewald.*The Review of Metaphysics* 57, no. 3 (2004): 618-619.

Pozzo, Ricardo. "Review of *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*" by John H. Zammito. *The Review of Metaphysics* 58, no. 1 (2004): 205-207.

Pozzo, Riccardo. "Review of *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*" by Klaus Dusing. *The Review of Metaphysics* 57, no. 4 (2004): 836-837.

Prieto, Leopoldo. "*El inicio de la historia y la exogesis racionalista de Biblia en Kant*", Alpha Omega 7, no. 2 (2004): 199-241.

Pubantz, Jerry. "*Immanuel Kant's Perpetual Peace and the United Nations in the 21st Century.*" Conference papers, annual meeting of the Western Political Science Association, Portland, OR, 2004.

Quarfood, Marcel. "*Transcendental Idealism and the Organism: Essays on Kant*". Stockholm Studies in Philosophy 26. Stockholm : Almqvist & Wiksell International, 2004.

Quinn, Timothy Sean. "*Kant: The Practical Categories*" in *Categories: Historical and Systematic Essays,* Studies in Philosophy and the History of Philosophy 41, edited by Michael Gorman, 81 – 96. Washington DC: Catholic University of America, 2004.

Raio, Giulio. "*Tra Kant e Burckhardt: Nota sull'immagine della Renaissance di Ernst*

Cassirer." *Bruniana & Campanelliana*. 10, no. 2 (2004): 409-411.

Ranciere, Jacques. "*The Sublime from Lyotard to Schiller: Two Readings of Kant and their Political Significance*", *Radical Philosophy* 126 (2004): 8-15.

Ransom, John. "*Kant and Hume on the Purposes of Reason*", Conference papers, annual meeting of the Midwestern Political Science Association, Chicago, 2004.

Rawls, John "*Themen der kantischen Moralphilosophie*", in *Kants Ethik*, edited by Karl Ameriks and Dieter Sturma, 22-57. Paderborn: Mentis, 2004.

Ray, Matthew Alun. "Review of *What Ought I Do?: Morality in Kant and Levinas*", by Catherine Chalier. Heythrop Journal 45, no. 4 (2004): 491-492.

Recuero, José Ramón. *La libertad en Rousseau y Kant: de la teoría a la práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.

Reid, James. "*Morality and Sensibility in Kant: Toward a Theory of Virtue*", *Kantian Review* 8 (2004): 89-114.

Reynolds, D. "Review of *Kant's Practical Philosophy: From Critique to Doctrine*", by Gary Banham. *CHOICE* 41, no. 9 (2004): 1675.

Reynolds, Scott J. and *Norman* E. Bowie. "*A Kantian Perspective on the Characteristics of Ethics Programs*", *Business Ethics Quarterly* 14, no. 2 (2004): 275-292.

Richmond, S. "*Remembering Beauty: Reflections on Kant and Cartier-Bresson for Aspiring Photographers*", *Journal for Aesthetic Education* 38, no. 1 (2004): 78-88.

Rickless, S.C. "*From the Good Will to the Formula of Universal Law*", *Philosophy and Phenomenological Research* 68, no. 3 (2004): 554-577.

Ricoeur, Paul. "*A l'école de la phenomenology*", Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: J. Vrin, 2004.

Rittsteiger, A. "*Immanuel Kant, 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'*" *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 58, no. 2 (2004): 316-318.

Rivera de Rosales, J. "*Critique of Reason and the Enlightenment: Studies of the Philosophy of Kant and his Century*", *Pensamiento* 60, no. 227 (2004): 329-331.

Robelin, Jean, ed. *Kant anti-kantien*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 2004.

Roberts, F. Corey. "Review of *Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants*", by Oswald von Bayer. *Monatshefte* 96, no. 1 (2004): 122-124.

Robinson, Hoke, ed. *Selected Essays on Kant by Lewis White Beck*. North American Kant Society Studies in Philosophy 6. Rochester, NY: Boydell and Brewer, 2004.

Rockmore, T. "*On the Structure of Twentieth-Century Philosophy*", *Metaphilosophy* 35, no. 4 (2004): 466-478.

Rogers. Michael. "Review of *Critique of Pure Reason*", by Immanuel Kant. *Library Journal* 129, no. 4 (2004): 113.

Rogerson, Kenneth F. "*Interpretations of Kantian Idealism*", *Southwest Philosophy Review* 20, no. 1 (2004): 91-98.

Rogerson, Kenneth F. "*Kant on Beauty and Morality*," *Kant Studien* 95, no. 3 (2004): 338-354.

Rohden, Valerio. "Die handschriftlichen Korrekturen im Erlanger Originalexemplar der *Kritik der praktischen Vernunft*." *Kant Studien* 95, no. 2 (2004): 135-145.

Rohrauer, Monika. "*Demokratietheorie nach Kant*". Frankfurt: Peter Lang, 2004.

Rompp, Georg. "*Die Sprache der Freiheit: Kants moralphilosophische Sprachauffassung*", *Kant Studien* 95, no. 2 (2004): 182-203.

Rorty, R. "*Trapped between Kant and Dewey: The Current Situation of Moral Philosophy*," in *New Essays on the History of Autonomy: Honoring the Work of J. B. Schneewind*, edited by N. Brender, L. Kransnoff, and J. B. Schneewind, 195-214. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Rosas, Alejandro. "*Mind Reading, Deception and the Evolution of Kantian Moral Agents*", *Journal for the Theory of Social Behavior* 34, no. 2 (2004): 127-139.

Rosen, Julia von. "*Kulturtransfer als Diskurstransformation: Die Kantische Ästhetik in der Interpretation Mme de Staëls*. Studia Romanica 120. Heidelberg: Carl Winter, 2004.

Rosenkranz, Karl. "*Geschichte der Kant'schen Philosophie.* 1840", Reprint, Thoemmes, 2004.

Ross, Alison. "Historical Undecidability: The Kantian Background to Derrida's Politics." *International Journal of Philosophical Studies* 12, no. 4 (2004): 375-393.

Roulier, Scott. "*Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature: The Vale of Soul-Making*", North American Kant Society Studies in Philosophy 7. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2004.

Rubio, Roberto. "*Tiempo y sentido: Sobre la recepcion de Heidegger del esquematismo trascendental kantiano en el periodo de 'Ser y Tiempo.'*" *Praxis Filosofica* 19 (2004): 5-21.

Ruhloff, J. "*Problematising Critique in Pedagogy*", *Journal of Philosophy in Education* 38, no. 3 (2004): 379-393.

Rusnock, Paul. "*Was Kant*'s *Philosophy of Mathematics Right for Its Time*?" *Kant Studien* 95, no. 4 (2004): 426-442.

Rutgers, Mark R. "*Weber*'s *Neo-Kantian Roots*." *Administrative Theory & Praxis* 26, no. 1 (2004): 103-111.

Ruthrof, H. "The 'Fourth Critique.'" *New Literary History* 35, no. 2 (2004): 233-258.

Sala, Giovanni B. "*Immanuel Kant nel bicentenario della morte*", Civilte Cattolica 155, no. 3697 (2004): 38-52.

Sala, Giovanni B. "*Kants* Kritik der praktischen Vernunft: *Ein Kommentar*", Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Sala, Giovanni B. "*La Cristologia Nella Religione Nei Limiti Della Semplice Ragione Di Kant*", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 96, no. 2-3 (2004): 235-304.

Salucci, Alessandro. "*Sul Concetto Di Spazio in Kant.*" *Angelicum: Periodicum Trimestre Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe* 81, no. 4 (2004): 781-823.

Santiago, Teresa. "*Función y critica de la Guerra en la filosofia de I. Kant*", Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.

Santos, Leonel Ribeiro dos and Adelino Cardoso. "*Kant: 1724-1804: posteridade e actualidade: mostra bibliográfica*", Lisbon: Biblioteca Nacional, 2004.

Sarvasy, Wendy. "*Kant*'s *World Citizenship and Filipina Migrant Domestic Workers*." *International Feminist Journal of Politics* 6, no. 3 (2004): 392-415.

Sassen, Brigitte. "*Kant on Molyneux's Problem*." *British Journal for the History of Philosophy* 12, no. 3 (2004): 471-485.

Savi, Marina. "*Comunita e sentimento di amicizia nell'etica kantiana*", *Philosophica* 23 (2004): 3-26.

Scaloni, V. "*The Concept of Time in the Philosophy of Ernst Bloch and the Idealistic Sources: Kant, Hegel, Schelling*." *Rivista di Storia della Filosofia* 59, no. 2 (2004): 483-514.

Schefczyk, Michael. "Rechte an Immaterialgütern: eine kantische Perspektive." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, no. 5 (2004): 739-753.

Schellekens, Elisabeth. "Review of *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*", by Andrew Bowie. *The British Journal of Aesthetics* 44, no. 3 (2004): 304-307.

Schlösser, Ulrich. "Review of *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kantkongresses*", edited by Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann, and Ralph Schumacher. *European Journal of Philosophy* 12, no. 1 (2004): 138-145.

Schmidt, Jochen. "*Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945: Bd. 1: Von der Aufklärung bis zum Idealismus*", Heidelberg: Carl Winter, 2004.

Schmidt, Jochen. "*Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945: Bd. 2: Von der Romantik bis zum Ende des Dritten Reichs*", Heidelberg: Carl Winter, 2004.

Schmidt, D. J. "'What We Cannot Say': Gadamer, Kant and Freedo," in *Recent Continental Thought and Classical Modern Philosophy*, edited by S. H. Daniel, 240-253. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2004.

Schmitz, Heinz Gerd. "*Rechtsphilosophie: Kantisches Vernunftrecht und seine gegenwärtige rechtsphilosophische Reinterpretation*," in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann, 306-327. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Schnepf, Robert. "*Systematisierung von rechtlichen Intuitionen?—Die drei Formeln Ulpians bei Leibniz und Kant*", *Jahrbuch für Recht und Ethik* 12 (2004): 253-282.

Schönrich, Gerhard. "*Philosophie des Geistes: Externalisierung des Geistes? Kants usualistische Repräsentationstheorie*," in *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, edited by Dieter H. Heidemann, 126-149. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Schönrich, Gerhard, ed. *Normativität und Faktizität: Skeptische und transzendentalphilosophische Positionen im Anschluss an Kant*. Studien zur Philosophie und Logik 1.

Dresden: Thelem bei w.e.b., 2004.

Schroder, P. "Review of *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*", by John H. Zammito. *Anthropos* 99, no. 1 (2004): 316-317.

Schuman, Daniel. "Review of *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of this Thought*", by R. Kevin Hill. *The Journal of the History of Philosophy*, 42, no. 4 (2004): 503-504.

Schütze, Marc. *Subjektive Rechte und personale Identität: Die Anwendung subjektiver Rechte bei Immanuel Kant, Carl Schmitt, Hans Kelsen und Hermann Heller*. Berlin: Duncker & Humblot, 2004.

Schwarz, Gerhard. *Est Deus in nobis: die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants* Kritik der praktischen Vernunft. Berlin: Technische Universität Berlin, 2004.

Scruton, Roger. *Kant*. Translated by Martin Laube. Wiesbaden: Panorama, 2004.

Selzer, E. "Some Historical Comments upon a Kantian Outline for the Conception of the Universal System." *Cybernetics and Systems* 1-2, no. 17 (2004): 780-785.

Sensen, Oliver. "Review of *Kant's Practical Philosophy: From Critique to Doctrine*", by Gary Banham. *Mind* 113, no. 452 (2004): 727-729.

Senz, Wolfgang. *Der inhärente moralische Wert nichtmenschlicher Lebewesen: Grundlagen einer Tierethik und Ökologischen Ethik*. Frankfurt: Peter Lang, 2004.

Serck-Hanssen, Camilla and Eyjolfur Kjalar Emilsson. "Kant and Plato." *SATS* 5, no. 1 (2004): 71-82.

Serrano Gómez, Enrique. *La insociable sociabilidad: el lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Autores, textos y temas de filosofía 56. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.

Setiya, K. "*Transcendental Idealism in the 'Aesthetic.'*" *Philosophy and Phenomenological Research* 68, no. 1 (2004): 63-88.

Shabel, Lisa. "*Kant's Argument from Geometry*", *Journal of the History of Philosophy* 42, no. 2 (2004): 195-215.

Shaw, Elizabeth C. "Review of *Apperzeption und Einbildungskraft: Die Auseinandersetzung mit der theroretischen Philosophie Kants in Fichtes frühes Wissenschaftslehre*", by Christian Hanewald. *Review of Metaphysics* 57, no. 3 (2004): 618-619.

Shaw, Elizabeth C. "Review of *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives*", by Thomas E. Hill Jr. *Review of Metaphysics* 57, no. 4 (2004): 844-845.

Shaw, Elizabeth C. "Review of *Kant and the Fate of Autonomy*", by Karl Ameriks. *Review of Metaphysics* 57, no. 4 (2004): 824-826.

Shaw, Elizabeth C. "Review of *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*", by John H. Zammito. *Review of Metaphysics* 58, no. 1 (2004): 205-206.

Shaw, Elizabeth C. "Review of *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*", by Klaus Düsing. *Review of Metaphysics* 57, no. 4 (2004): 836-837.

Shaw, Elizabeth C. "Review of *What Ought I Do?: Morality in Kant and Levinas*, by Catherine Chalier. *Review of Metaphysics* 57, no. 3 (2004): 612-613.

Simon, Josef. "Der Begriff der Aufklärung bei Kant und Nietzsche," in *Nietzsche: Radikalaufklarer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Nietzscheforschung Sonderband 2, edited by Reante Reschke, 113-122. Berlin: Akademie, 2004.

Smith, J.E.H.R. "Between Leibniz, Newton, and Kant: Philosophy and Science in the Eighteenth Century." *Annals of Science* 61, no. 4 (2004): 502-504.

Sokoloff, William. "Moral Feeling and Autonomy in *On the Genealogy of Morals*: Nietzsche's Radicalization of Kant." Conference papers, annual meeting of the Midwestern Political Science Association, Chicago, 2004.

Sommerfeld-Lethen, Caroline. *Lebenskunst und Moral: Gegensätze und konvergierende Ziele*. Berlin: Berliner Wissenschafts, 2004.

Sprague, M. "Who May Carry Out Protective Deterrence?" *Philosophical Quarterly* 54, no. 216 (2004): 445-447.

Stark, Werner. "Zwei unbemerkte Kant-Blätter in Genf-Cologny: Ein kurzer Vorbericht." *Kant Studien* 95, no. 1 (2004): 1-20.

Stekeler-Weithofer, Pirmin. "*Categorical Forms in Objective Judgments: Limitations and Results of Kant's Transcendental Logic*," in *Eredita kantiane (1804-2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited by Cinzia Ferrini, 71-105. Napoli: Bibliopolis, 2004.

Stern, Robert. "Does 'Ought' Imply 'Can'? And Did Kant Think It Does?" *Utilitas* 16, no. 1 (2004): 42-61.

Stevenson, Leslie. "*Freedom of Judgement in Descartes, Hume, Spinoza and Kant*", *British Journal for the History of Philosophy* 12, no. 2 (2004): 223-246.

Stocker, Barry. "*Politics and Reflective Subjective Judgment in Kant*", *Yeditepede Felsefe* 3 (2004): 14-30.

Stolzenberg, Jürgen. *Kant in der Gegenwart*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Stratton-Lake, Philip. "*Kant, Duty and Moral Worth*", 2000. Reprint, London: Routledge, 2004.

Streichert, Till. "*Zur Bestimmung der Einbildungskraft bei Kant und Hegel*," in *Glauben und Wissen*, Zweiter Teil Hegel Jahrbuch 2004, edited by Andreas Arndt, 56-60. Berlin: Akademie, 2004.

Stroud, Scott R. "*Resurrecting* Kant's *Postulate of Immortality*," in *Death and Anti-Death, Volume 2: Two Hundred Years after Kant, Fifty Years after Turing*, edited by Charles Tandy, 253-275. Palo Alto, CA: Ria University Press, 2004.

Stroud, Scott R. "*Viciado em suas proprias Inclinaçoes? Kant sobre a Propensao do Mal*", *Impulso* 15 (2004): 23-33.

Sturm, T. Review of *Kant: A Biography*, by Manfred Kuehn. *Philosophical Quarterly* 54, no. 216 (2004): 476-479.

Sturma, Dieter. "*Anthropologie: Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person*," in

Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart, edited by Dieter H. Heidemann, 264-285. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Sturma, Dieter. "*Kants Ethik der Autonomie*," in *Kants Ethik*, edited by Karl Ameriks and Dieter Sturma, 160-177. Paderborn: Mentis, 2004.

Styczynski, Marek. "*Sergei Hessen: Neo-Kantian*", *Studies in East European Thought* 56, no. 1 (2004): 55-71.

Sutherland, Daniel. "*Kant*'s *Philosophy of Mathematics and the Greek Mathematical Tradition*", *Philosophical Review* 113, no. 2 (2004): 157-201.

Sutherland, Daniel. "The Role of Magnitude in Kant's Critical Philosophy." *Canadian Journal of Philosophy* 34, no. 3 (2004): 411-441.

Sutor, Bernhard. *Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden?: Stationen und Chancen eines geschichtlichen Lernprozesses*. Schwalbach, Germany: Wochenschau, 2004.

Takayanagi, Shun'ichi. Review of *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, by Dieter Henrich. Modern Schoolman 82, no. 1 (2004): 73-75.

Tampio, Nicholas. "*Deleuze and the Kantian Problematic*", Conference papers, annual meeting of the American Political Science Association, Chicago, 2004.

Tampio, Nicholas. "*Rawls and the Kantian Problematic*", Conference papers, annual meeting of the Western Political Science Association, Portland, OR, 2004.

Tanasescu, Ion. "*Sesiunea stiintifica* 'Kant 2004.'" *Revista de Filosophie* 51, no. 3-4 (2004): 528-529.

Tandy, Charles, ed. "*Death and Anti-Death*" Volume 2: *Two Hundred Years after Kant, Fifty Years after Turing*. Palo Alto, CA: Ria University Press, 2004.

Taylor, Robert S. "*A Kantian Defense of Self-Ownership*", *Journal of Political Philosophy* 12, no. 1 (2004): 65-78.

Saperstein, Ariella. "*Beauty and Morality in Schiller*'s *Aesthetic Education and Beyond: A Study of the Letters on the Aesthetic Education of Man.*" B.A. Thesis, Haverford College, 2004.

Tepley, Joshua L. "*Kant's Second Analogy as a Response to Hume: A Defense of the General Causal Principle*", B.A. Thesis, Bucknell University, 2004.

Terra, Ricardo Ribeiro. "*Kant & o direito*", Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

Tettlebaum, Marianne. "Kant's Noisy Neighbors: The Experience of Musiç and Community in the *Critique of Judgment*", Ph.D. diss., Cornell University, 2004. *DAI* 65, no. 10 (2005): 3623. *Wheeler*, Randolph C. "*Kantian Form and Phenomenological Force: Kant's Imperatives and the Directives of Contemporary Phenomenology*", Ph.D. diss., Catholic University of America, 2004.

Thiede, Werner, ed. "*Glauben aus eigener Vernunft?: Kants Religionsphilosophie und die Theologie*", Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

Thielke, Peter. "Review of *Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte, Kant*", by Kyriaki Goudeli. *Mind* 113, no. 451 (2004): 548-552.

Thomas, Laurence. "*Upside-Down Equality: A Response to Kantian Thought*", in *Racism*

in Mind, edited by Michael P. Levine and Tamas Pataki, 225-242. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.

Tomasoni, Francesco. "*Mendelssohn and Kant: A Singular Alliance in the Name of Reason.*" *History of European Ideas* 30, no. 3 (2004): 267-294.

Topalis, Ioannis. "*Nietzschean Evaluation of* Kant's *and Marx*'s *Historical Thought.*" *Philosophical Inquiry* 26, no. 4 (2004): 115-130.

Torres-Sanchez, Hermes Raul. "*Autonomia en la esfera politica y religiosa en Kant.*" *Praxis Filosofica* 19 (2004): 81-90.

Trampota, Andreas. "*Autonome Vernunft mit moralischer Sehkraft: Die Komplementarität von Allgemeinem und Besonderem bei Immanuel Kant*", in *Abwagende Vernunft: Praktische Rationalitat in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, edited by Franz Josef Bormann, 203-219. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Türkyilmaz, Çetin. "*Heidegger'in Ontoloji Tarihinde Kant Felsefesinin Yeri.*" *Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of the Faculty of Letters* 21, no. 1 (2004): 165-81.

Uleman, Jennifer K. "*External Freedom in Kant's Rechtslehre*: Political, Metaphysical." *Philosophy and Phenomenological Research* 68, no. 3 (2004): 578-601.

Van der Zande, Johan. "Review of *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*", by John H. Zammito. *Central European History* 37 (2004): 147-149.

Van de Vijver, G. "Self-organization, Identity, Autonomy: Kantian Figures." *Revue Internationale de Philosophie* 58, no. 228 (2004): 219-241.

Van Duffel, S. "*Natural Rights and Individual Sovereignty.*" *Journal of Political Philosophy* 12, no. 2 (2004): 147-162.

Van Woudenberg, Rene. "*Reid and Kant against the Skeptic*" in *Thomas Reid: Context, Influence and Significance*, edited by Joseph Houston, 161-186. Edinburgh: Dunedin Academic, 2004.

Vasile, Mihai. "*Societatea Kant din Romania.*" *Revista de Filosofie* 52, no. 3-4 (2004): 522-525.

Veltman, Andrea. "*Aristotle and Kant on Self-Disclosure in Friendship*" *Journal of Value Inquiry* 38, no. 2 (2004): 225-239.

Vergara, Eliseo Cruz. "*La antropologia en sentido pragmatico de Kant como una filosofia de la ciencia: Sobre los puntos de vista de Kant y Hegel.*" *Dialogos* 39, no. 83 (2004): 61-109.

Verhaegh, Marcus. "*Kant and Property Rights.*" *Journal of Libertarian Studies* 18, no. 3 (2004): 11-32.

Vilhauer, Ben. "*Can We Interpret Kant As a Compatibilist about Determinism and Moral Responsibility?*" *British Journal for the History of Philosophy* 12, no. 4 (2004): 719-730.

Vlasie, Gheorghe. "Analitic–sintetic, a priori–a posteriori: doua dihotomii perimate? (Analytic–Synthetic, a priori–a posteriori: Two Obsolete Dichotomies?)." *Symposion* 2, no. 2 (2004): 345-355.

Want, Christopher and Andrzej Klimowski. "*Kant*". Translated by Alexandra Bors. Bucuresti, Romania: Curtea Veche, 2004.

Watkins, Eric. "*Autonomy and Idealism in and after Kant.*" *Philosophy and Phenomenological Research* 69, no. 3 (2004): 728-741.

Watkins, Eric. "*Kant and the Metaphysics of Causality*". Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Watkins, Eric. "*Kant*'s *Model of Causality: Causal Powers, Laws, and Kant's Reply to Hume.*" *Journal of the History of Philosophy* 42, no. 4 (2004): 449-488.

Weir, Jack. "*The Inclusivist Strategy for Revising Kant: Comments on John Elia*'s "*Motives and Incorporation.*" *Southwest Philosophy Review* 20, no. 2 (2004): 167-169.

Westphal, Kenneth R. *Kant's Transcendental Proof of Realism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Westphal, Kenneth R. "*Must the Transcendental Conditions for the Possibility of Experience Be Ideal*?" in *Eredita kantiane (1804-2004): Questioni emergenti e problemi irrisolti*, edited by Cinzia Ferrini, 107-126. Napoli: Bibliopolis, 2004.

White, Mark D. "*Can Homo Economicus Follow Kant*'s *Categorical Imperative*?" *The Journal of Socio-Economics* 33 (2004): 89-107.

Wiggins, D. "*Neo-Artistotelian Reflections on Justice.*" *Mind* 113, no. 451 (2004): 477-512.

Wight, Martin. "*Four Seminal Thinkers in International Theory Machiavelli, Grotius, Kant, and Mazzini.*" Oxford: Oxford University Press, 2004.

Wilkins, J.D. "A Dialectic of 'Thomist' Realisms: Jon Knasas and Bernard Lonergan." *American Catholic Philosophical Quarterly* 78, no. 1 (2004): 107-130.

Willaschek, Marcus. "'*Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit*' und '*Zweiter Zwang*': *Bemerkungen zur Begründung des Zwangsrechts bei Kant und Hegel*," in *Subjektivität und Anerkennung*, edited by Barbara Merker, 271-283. Paderbron: Mentis, 2004.

Wilson, Donald. "*Kant and the Marriage Right.*" Pacific Philosophical Quarterly 85, no. 1 (2004): 103-123.

Wion, Matthew. "*Kant*'s *Hidden Scholasticism: The Trans-Cosmological Argument for the Existence of God.*" *Dialogue* 46, nos. 2-3 (2004): 57-65.

Wolf Gazo, Ernest and Ersa *Fazlioglu*, trans. "*Kant after 200 Years: What Happened to the Enlightenment.*" *Kutadgubilig* 5 (2004): 21-28.

Wolin, Richard. "*Kant at Ground Zero.*" Review of *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, by Giovanna Borradori. *The New Republic* 230, no. 4 (2004): 25-32.

Wood, Allen W. "*Kant*". Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Wunderlich, Falk. "*Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*". Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

Wurst, K.A. "J.M.R. *Lenz under the Influence of Kant.*" Zeitschrift für Germanistik 14,

no. 1 (2004): 206-209.

Yengoyan, Aram. "*The Geist of Modern Anthropology*." Review of *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, by John H. Zammito. *The Australian Journal of Anthropology* 15, no. 2 (2004): 224-227.

Zahar, E. G. "Review of *Hors du temps: Un essai zur Kant*", by Alain Boyer. *Ethics* 114, no. 4 (2004): 806-810.

Zanelotti, Kevin. "Review of *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*", John H. Zammito. *The Journal of the History of Philosophy* 42, no. 2 (2004): 225-226.

Zanuso, F. "*The Current Interest in Kant in the North American Debate on Criminal Punishment*." History of European Ideas 30, no. 3 (2004): 329-348.

Zehetner, Cornelius. "*Hindernisse einer kritisch-weltbürgerlichen Philosophie und das Problem der 'vierten Kritik' Kants.*" Studia Universitatis Babes-Bolyai (Philosophia) 49 (2004): 71-89.

Ziche, P. "*The University Between Self-Determination and Heteronomy: Kant's 'Streit der Fakultäten.' With an Appendix on Heidegger's 'Rektoratsrede'*" Zeitschrift für Philosophische Forschung 58, no. 2 (2004): 301-305.

Zinnes, D. A. "*Constructing Political Logic: The Democratic Peace Puzzle.*" *Journal of Conflict Resolution* 48, no. 3 (2004): 430-454.

Zizek, Slavoj. "*The Parallax View: Toward a New Reading of Kant.*" Epoche 8, no. 2 (2004): 255-269.

KAVRAMLAR İLE ISTILÂHLAR

ÇALIŞMAMIZLA BİRLİKTE *SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ*NDE DE GEÇEN KAVRAMLAR

Ecnebî dildeki karşılığı verilmemiş ıstılâhlar, ilk defa bu çalışmada kullanılmaktadırlar

A

Açımlama *Erörterung*, 180, 211
Âlem das *Allseiende*, 64, 77, 84, 105, 117, 119
Alıcılık *Rezeptivität*, 182
Anatomi *Körperbaulehre*, Y *Anatomie*, 99
Ardardalık *Aufeinanderfolgen*, 184, 194
Arıtmacı Y *Kathartikon*; Alm *Läuterungsmittel*, 212
Asıl *Ursprung*; İng *origin*, 11, 27, 29, 72, 108, 120, 121, 170, 181, 194, 215
Aslî *ursprünglich*; İng *original*, 13, 190, 196, 197, 215
Ayrıştırmak *zergliedern*, 215

B

Bağdaşım Fr *combinaison*, 71
Berk bilim İng *hard science*, 11
Berk felsefe İng *hard philosophy* (?), 11
Biçimsel düşünme *formales Denken*, 11, 90
Birarada *Zusammensein*, 27, 28, 64, 79, 98, 116, 185, 186, 189
Bünye *Beschaffenheit*; Fr&İng *constitution*, 210

C

Cevap *Antwort*, 37, 41, 43, 94, 97, 109, 206
Cisim *Körper*, 166, 178, 191

D

Değişken *Veränderung*, 86
Dil evrensellikleri İng *language universals*, 79
Doğa Natur 10, 11, 21, 24, 25, 26, 30, 38, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 53, 61, 64, 77, 79, 85, 87, 89, 90, 93, 96, 97, 101, 103, 106, 109, 111, 113, 120, 121, 124, 127, 140, 141, 142, 144, 169, 170, 171, 189, 205, 206, 213
Doğruluğu *richtig/Richtigkeit*, 63, 87, 109
Duyarlı *empfindlich, empfindsam*, 119
Duyarlılık *Fühligkeit, Feingefühl (Sensibilität)*, 67, 76, 93, 107, 176, 188
Duygu *Gefühl*, 69, 71, 72, 89, 104, 124, 179
Duygulanma *Empfindungsvermögen*, 67, 70, 104, 119
Duygulu *gefühlvoll*, 69
Duygululuk *Einfühlsamkeit*; L&Fr *Sentimentalität*, 69
Duygusallık *Gefühlsbetontheit*; L&Fr *Emotionalität*, 26, 107
Duygusuz *gefühllos*, 69
Duyma das *Empfinden*, 89, 95, 120, 121, 145, 147
Duymak *fühlen*, 118
Duyu *Empfindung*, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 93, 94, 101, 105, 107, 119, 123, 160, 179, 183, 191, 194, 198
Duyulur/luk, duyumlanırlık *sinnlich/Sinnlichkeit*, 67, 72, 95, 117, 119, 133. 143, 144, 163, 176, 177, 182, 183, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 195, 196, 197, 199, 210, 214
Duyum *Einfühlung*; L&Fr *Sensation*, 69, 178, 198
Duyumlama das *Fühlen, Sinnlichkeit, Empfindung*, 65, 67, 70, 83, 94, 95, 102, 104, 108, 123, 178, 198, 204
Duyumlamak *empfinden*, 94
Duyumlanırlık öğretisi *Sinnenlehre*; Y *Ästhetik*, 95, 119, 176, 177, 178, 179, 182, 190, 191, 195, 196, 197, 199
Dünya *Welt*, 11, 27, 42, 44, 84, 94, 99, 105, 106, 107, 113, 115, 136, 203, 206, 215
Düşünce *Gedanke*, 10, 22, 27, 37, 43, 64, 66, 72, 83, 87, 88, 89, 94, 98, 107, 108, 118, 119, 124, 126, 127, 131, 143, 177, 204
Düşünen ben das *denkende Ich*, 11
Düşünme das *Denken, Denkvermögen*, 10, 11, 22, 63, 67, 70, 72, 73, 81, 90, 91, 95, 100, 104, 107, 111, 116, 119, 120, 126, 134, 141, 143, 194, 199, 205
Düşünüş *Denkweise*, 31, 73, 85, 92, 111, 120

E

Eğitim *Erziehung*, 11, 33, 102, 105, 107, 108, 115, 118, 211, 213
Evren *Weltall*, 64, 77, 97, 100, 102, 135, 212

F

Fikir Y→Fr&Alm *Idee*, 10, 13, 14, 16, 29, 67, 72, 104, 126, 136, 147, 192, 204, 212

G

Geçerlilik *Gültigkeit* 22, 96, 144, 164, 183
Genelgeçerli/lik *Allgemeingültigkeit/allgemeingültig*, 114, 209
Gerçeklik *Wirklichkeit*; L&Fr *Realität*, 64, 65, 66, 74, 76, 82, 86, 89, 90, 91, 95, 99, 100, 121, 125, 186, 188, 189, 196, 211, 213
Gidimli *abgezogen*; L→Alm *diskursiv*, 22, 94, 111, 116, 180, 185, 210

H

Hafîfmeşrep felsefe İng *soft philosophy (?)*, 11
Hakîkat *Wahrheit*, 63, 64, 65, 66, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 93, 100, 105, 117, 121
Hakîkat âlemi *Wahrheitssphäre*, 64, 65, 66
Hayâl *Bild*, 127, 204, 210
Hayâlgücü *Einbildungskraft*, 9, 114, 127, 190

İ

İdeallik Y→Fr&Alm *Idealität*, 188
İlkönceki *Urwesen*; İng *primordial*, 196, 197, 215
İnceleme *Untersuchung*, 35, 118, 120, 201, 252
İrdeleme *Ergründung*, 11, 124
İstidât *Vermögen*, 172, 199, 209, 215
İşitme *hören*, 183
İşleyiş *Getriebe*; Y→L&Alm *Mechanismus*, 92, 106, 122, 206, 213

K

Kaçınılmaz *unfehlbar*; Y→Alm *apodiktisch*, 68, 76, 115, 118, 125, 139, 142, 147, 167, 172, 174, 189, 193, 199, 209
Kendinde şey, varlık, varolan *Ding an sich*, 84, 144, 192, 194
Kesinlik *Gewißheit*, 105, 185, 189
Kıraatkeşlik *Lesesucht*, 37
Konu L→Alm *Subjekt*, 10, 11, 14, 36, 64, 65, 83, 87, 88, 108, 110, 117, 139, 140, 160, 172, 173, 179, 186, 187, 189, 194, 196, 198, 200, 205

M

Malûmâtfürûşluğu *Besserwisserei*, 37
Mekân *Raum*, 14, 64, 67, 68, 125, 133, 143, 162, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 203, 205, 206
Meslek *Beruf*, 10, 70
Mülâhaza *Erwägung*, 135
Mütâlea *Anmerkung; Auffassung; Lesen/Lektüre*, (Fr) 79, 93, 96, 184, 185, 192

N

Nesne/l: *Gegenstand/gegenständlich, sachlich*; L→Alm *Objekt/objektiv*, 21, 100, 104, 108, 122, 127, 131, 140, 143, 147, 177, 179, 181, 183, 186, 187, 188, 190, 192, 193, 195, 196, 198, 199, 200, 206, 211, 213
Nesnesiz varolan *bestehendes Unding*, 189
Nicelik *Umfang, Größe*; L→Alm *Quantität*, 76, 185, 212, 213
Nicel *mengenmäßig*; L→Alm *quantitativ*, 74-76
Nitelik *Beschaffenheit*; L→Alm *Qualität*, 76, 213
Nitel L→Alm *qualitativ*, 74-76

Ö

Ödev çağrısı *Pflichtberufung, Einberufung zur Pflicht*, 10
Öğrenim *Ausbildung*; L→Alm *Studium*, 39, 103, 108
Öğretim *Unterricht*, 11, 102, 107, 108, 210
Özne/l L→Alm *Subjekt/iv*, 69, 87, 104, 107, 118, 120, 121, 125, 162, 166, 179, 182, 183, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 196, 200

S

Salt akıl kavramı *reiner Vernunftbegriff*, 72, 214
Sedâ İng *sound*, 68, 70
Ses İng *voice*, 34, 223
Sınırlama *Einschränkung*, 76, 185
Soru *Frage*, 21, 81, 94, 96, 97, 98, 122, 172, 173, 192
Sorun/lu Y→Alm *Problem/atisch*, 69, 76, 87, 110, 128, 160, 169, 170, 174, 189, 195, 203
Soruşturma *Erhebung, Umfrage*, 97

Ş

Şey *Ding*, 199
Şeyin özü *Ding an sich*, 124, 125

T

Tabiat *Beschaffenheit*; L→Alm *Natur*, 21, 86, 87, 88, 213
Tat *Geschmack*, das *Schmecken*, 183
Tasavvur *Vorstellung*, 13, 22, 28, 71, 72, 78, 79, 95, 97, 114, 127, 131, 142, 164, 168, 169, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 194, 195, 196, 198
Tasavvurgücü *Anschauung*, 13, 71, 91, 100, 123, 140, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 209, 214
Teemmül YeL *reflexio*, 64, 87, 134, 204, 213
Tefekkür OrL *meditatio*, 63, 64, 65, 73, 204

Tekâbül, mütekâbillik *Übereinstimmung*; Fr&İng *correspondance*, 20, 65, 66, 71, 76, 78, 119, 143, 168, 179, 191, 197, 198
Temâşa OrL *contemplatio*, 65, 89, 99, 100, 102, 125, 179
Teşrih *Zerlegung*; L→Alm *Sezierung*, L→Alm *Obduzierung*, 91
Tümellik *Allgemeinheit*, 162, 185, 209, 211

V

Vargörmek *angeschaut werden*, 193, 215
Varlık das *Seiende, Wesen*, 10, 21, 63, 64, 65, 66, 68, 74, 77, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 94, 96, 106, 115, 117, 121, 137, 188, 196, 197, 202, 213
Varolan das *Daseiende, Wesen*, 27, 66, 69, 72, 83, 84, 86, 88, 96, 109, 144, 184, 186, 189, 190, 195, 197
Varolan, varlık özü Ding an sich, 84, 106
Varolma das *Sein, Dasein*, 43, 71, 74, 76, 81, 82, 117, 123, 134, 143, 167, 196, 204, 210, 211
Varolmak *sein, dasein*, 99

Y

Yeryüzü *Erde*, 30, 31, 64
Yeti *Fähigkeit*, 199
Yoklama İng *test*, 206

Z

Zaman *Zeit*, 24, 29, 34, 67, 68, 76, 79, 94, 109, 112, 124, 125, 128, 129, 133, 134, 142, 143, 146, 147, 162, 172, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 203, 205, 206
Zamandaşlık *Zugleichsein*, 184
Zekâ L→Fr *intelligence*, 27, 206, 207
Zekâ yoklaması İng *intelligence test*, 206
Zevk *Geschmack* 178, 183

KAYNAKLAR

Aşağıdakisi, çalışmada doğrudan yahut dolaylı başvurulup kullanılmış bellibaşlı kaynakları hâvî döküm.

Başkaca belirtilmedikce tercümeler tarafımızdan yapılmıştır.

Aristoteles: "*METAFİZİK*" ("*Metaphysics*"), yayımlayan: W.D.*Ross*; O.U.P., Oxford, 1960.

Aristoteles: "*Metafizik*" ("*Meta ta Füzika*"), "*The Metaphysics*",Yunanca – İngilizce, tercüme: Hugh *Tredennick*, "Loeb", William Heinemann, Londra, 1961.

Aristoteles: "*Fizik*" ("*Füzikēs Akroasōs*"), "*The Physics*", Yunanca – İngilizce, tercüme: Philip H. *Wicksteed*, "Loeb", William Heinemann, Londra, 1929.

Aristoteles: "*İkinci Analitikler*"("*Analütika Hüstera*"/ L. "*Analytica Posteriora*"), Sir David *Ross*'un gözetiminde İngilizceye G.R.G. *Mure* tarafından tercüme edilmiştir; Oxford U. P, Londra, 1950.

Aristoteles: "*Yoruma dair*" (Y. aslı: "ΠεριΕρμηνειας"["*Peri Hermeneias*"]; L "*DeInterpretatione*"), terc. ve yay. h: C. W. A. Whitaker; O U. P., Oxford, 2002 (ISBN-10: 0-19-925419-2)

Aristoteles: "*Hayvanların Oluşmasına Dair*" ("*Peri Zōiōn Geneseos*"), Yunanca – İngilizce, tercüme: A.L. *Peck*, "Loeb", William Heinemann, Londra, 1953.

Frederick C. *Beiser*: "*The Fate of Reason/German Philosophy from Kant to Fichte*"; Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987

Hermann *Bonitz*: "*Index Aristotelicus*", Berlin, 1870

Şerif Ali *Bozkaplan*: "*Kutadgu Bilig*de Hayvan Adları Üzerine bir İnceleme"; "Turkish Studies/ International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic", 2/4.cilt, güz 2007.

"The *Cambridge Companion* to *Kant*", yayımlayan: Paul *Guyer*; Cambridge University Pres, 1992.

Ernst *Cassirer*: "*Kant's Life* and *Thought*", Almanca aslından İngilizceye tercüme: James *Haden*, Giriş: Stephan *Körner*; Edward Brothers, Ann Arbor, Michigan, 1981.

Cherokee Language Home Page: http://www.cherokeeobserver.org, 1992 – 2005.

Thomas *De Quincey*: "*Los Ultimos Dias de Emmanuel Kant*", İngilizce aslından Ispanyolcaya tercüme: José Rafael Hernandez *Arias*; Valdemar, Madrid, 2000.

Lambertius Marie *de Rijk* (1924 –): "*De Rol van de Taal in het Empirisme van Aristoteles*", Koninglijke Nederlandse Akademie van Wettenschappen, Amsterdam, 2004.

Giovanni *De Sio Cesari*: "*Kant* e la *Modernita*", 1 – 11. syflr, cronologia.com/storia/ biografie/kant, 29/2/2004.

Ş. Teoman *Duralı*: "*A New System of Philosophy-Science from the Biological Standpoint*"; Peter Lang, Frankfurt/M – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien, 1996.

Şaban Teoman *Duralı*: "*Felsefe-Bilim Nedir*?", Dergâh, Istanbul, 2006.

Eflâtun: "*The Collected Dialogues and Letters of Plato*", editedby Edith *Hamilton*& Huntington *Cairns*, Bollingen Series LXXI, Princeton University Press, New Jersey, 1987.

Rudolf *Eisler*: "*Kant–Lexikon*"; Georg Olms, Hildesheim, 1964.

Vicente *Fatone*: "*Kant, Profesor* de *Geografia*", 1 – 3. syflr, ensayo.rom.uga.edu/ antologia/ XXA/ fatone, 6/11/2003.

Fritz *Gause*: "*Kant* und *Königsberg*. Ein *Buch* der *Erinnerungen* an *Kants 250. Geburstag* am *22. April 1974*.", Leer/Ostfriesland, 1974.

Arsenij *Gulyga*: "*Immanuel Kant*", Rusca aslından Almancaya tercüme: Sigrun *Bielfeld*; Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1977.

Georg Wilhelm Friedrich *Hegel*: "*Rechts~, Pflichts~, und Religionslehre für die Unterklassen* (1810ff). *Erläuterungen zur Einleitung*", gesammte Werke (Bütün Eserler), 4.cilt, Frankfurt/M, 1986.

Georg Friedrich Wilhelm *Hegel*: "*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*", 12.cilt, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1986.

Heinrich *Heine*: "*Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*"; Reclam, Ditzingen,1997.

J. N. B. *Hewitt*: "*On the lack of abstract and general terms in savage languages*," "Polysynthesis in the Languages of the American Indians", Transactions of the Historical and Literary Committee of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting useful knowledge, 30. cilt, ekim 1893.

David *Hume*: "*A Treatise of Human Nature*"; Oxford University Press, Oxford, 1958.

Otto *Jespersen*: "*Language/Its Nature, Development* and *Origin*"; George Allen & Unwin, Londra, 1922.

"*Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E.Borowski, R.B. Jachmann und A.Ch. Wassianski*", çıkaranlar: F.Groß, 1912, yeniden basılış: Darmstadt, 1974.

Immanuel *Kant*: "*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*", Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin,1763/4.

Immanuel *Kant*: "*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*"; Monographie; Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart, 1976 (Johann Jacob Kanter, Königsber,1766).

Immanuel *Kant*: "*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kraft*",I, 4, Bd 1, "*vorkritische Schriften*", Berlin, (1746) 1910.

Immanuel *Kant*: "*Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*", 1764.

Immanuel *Kant*: "*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*", 1784. —bkz: "*Kant-Lexikon*".

Immanuel *Kant*: "*Beantwortung der Frage*: *Was ist Aufklärung*?"; "Berlinische Monatschrift", Dezember-Heft 1784.

Immanuel *Kant*: "*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*", 1786.

Immanuel*Kant*: "*Fortschritte der Metaphysik*", 1791, yayımlayan: *Rink*, 1804.

Immanuel*Kant*: "*Zum ewigen Frieden*", 1795 & 1796.

Immanuel*Kant*: "*Streit der Fakultäten*", 1798; yayımlayan: *Hufeland*, 1824.

Immanuel *Kant*: "*Über Pädagogik*", "*Einleitung*"; derslerinde tutulmuş kayıtlardan; yayımlayan: Rink, 1803.

Immanuel *Kant*: "*Kritik der praktischen Vernunft*"; Philipp Reclam, Leipzig, 1878 —ilk baskı: Riga, 788.

Immanuel *Kant*: "*Kritik der reinen Vernunft*" ("*Salt Aklın Eleştirisi*"); Inselverlag, Leipzig, 1933.

Immanuel *Kant*: "*Kritik der reinen Vernunft*", in neues, reines Deutsch übertragen von Georg *Deycke*; Verlag Charles Coleman, Lübeck, 1926.

Immanuel *Kant*: "*Critique of Pure Reason*", *Giriş*: A.D. *Lindsay*, Almancadan İngilizceye: J.M.D. *Meiklejohn*; J.M.Dent/Everyman's, Londra/New York, 1964.

Immanuel *Kant*: "*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration Gottes*", 1763.

Immanuel *Kant*: "*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*", 1793; in neues, reines Deutsch übertragen von Georg *Deycke*; Verlag Charles Coleman, Lübeck, 1922.

Immanuel *Kant*: "*Kritik der Urteilskraft*"; Philipp Reclam, Stuttgart, 1963

Immanuel *Kant*: "*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*"; Philipp Reclam, Leipzig, 1904.

Immanuel *Kant*: "*Logik*" —bkz: Rudolf *Eisler*: "*Kant-Lexikon*"dan.

Immanuel *Kant*: "*geographische und andere naturwissenschaftliche Schriften*"; Felix Meiner, Hamburg, 1985

Immanuel *Kant*: "*Schriften zur Geschichtsphilosophie*"; Ph. Reclam, Stuttgart, 1974.

Immanuel *Kant*: "*Ausgewählte kleine Schriften*"; Felix Meiner, Leipzig, 1929.

Emmanuel *Kant*: "*Critique de la Raison Pure*", Almancadan Fransızcaya terc: A. *Tremesaygues*ile B. *Pacaud*; önsöz: C. *Serrus*; P.U.F, Paris, ISBN: 978-2-13-054558-3.

Emmanuel *Kant*: "*Critique de la raison pratique*", Almancadan Fransızcaya terc: A. *Tremesaygues*ile B. *Pacaud*;önsöz:Ferdinand *Alquié*; P.U.F, Paris, ISBN : 978-2-13-054189-9.

"*Kant-Brevier*", yayımlayan: Johannes *Pfeiffer*; Karl Rauch Verlag zu Dessau, 1942.

Paul-Heinz *Koesters*: "*Deutschland deine Denker*", Stern, Hamburg, 1984

Manfred *Kuehn*: "*Kant/una biografia*", İngilizce aslından Ispanyolcaya tercüme: Carmen Garcia Trevijano *Forte*; Acento, Madrit, 2003.

Peter *Kunzmann*,...: "dtv Atlas zur Philosophie.

"*Kurân-ı Kerîm*", TDV *Kurân-ı Kerîm* Meali; Hazırlayanlar: Hayrettin *Karaman*, Ali *Özek*, İbrahim Kafi *Dönmez*, Mustafa *Çağrıcı*, Sadrettin *Gümüş*, Ali *Turgut*, Istanbul, 2000.

O. *Küple*: "*Kant* y *su Tiempo*"; Labor, Barselona, 1925; webdianoia/imprimir: 29/2/2004.

"*Larousse Dictionnaire* de *Biographies* des *Inventeurs* et *Scientifiques*", Larousse, Paris, 1994.

A.D. *Lindsay*: "*Introduction*" to Immanuel *Kant*'s "*Critique of Pure Reason*", Almancadan İngilizceye: J.M.D. *Meiklejohn*; Everyman's Library, Londra – New York, 1964.

Leo *Lugarini*: "*Aristoteles e L'Idea della Filosofia*", Publicazioni dell'Istituto di Storia della Filosofia dell'Universita degli Studi di Milano, la Nuova Italia Editrice, Firenze, 1961.

George Samuel Albert *Mellin*: "*Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft*"; E. F. Thienemann, Gotha, 1900.

George Samuel Albert *Mellin*: "*Marginalien und Register zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*"; E. F. Thienemann, Gotha, 1902.

Karl *Marx*: "*Thesen über Feuerbach*", MEW, 1845 —"*Marx – Engels Werke*", Dietz Verlag, Berlin, 1969

Hans&Gertrud *Mortensen*: "*Kants väterliche Ahnen* und *ihre Umwelt*, in *Jahrbuch* der *Albertus Universität Königsberg*", 1953.

Hasan Ünal *Nalbantoğlu*: "*Kant*... "‚28. – 51.syflr, "*Doğu- Batı*"da, 7.yıl,27. sayı, mayıs – haziran – temmuz 2004.

José *Ortega y Gasset*: "*Triptico/ Mirabeau o el Politico, Kant, Goethe Desde Dentro*"; Espasa-Calpe, Madrit, 1972.

"*Oxford Dictionary* of *Scientists*", Oxford University Pres, New York, 1999.

Georges *Pascal*: "*Pour Connaître la Pensée de Kant*"; Bordas, Paris, 1960.

Heinrich *Ratke*: "*Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*"; Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991.

P.F. *Strawson*: "The *Bounds* of *Sense*", Methuen, London, 1973.

Medardo *Vitier*: "*Kant/ Iniciacion en su Filosofia*"; Universitad Central de las Villas, Habana, 1958.

Karl *Vorländer*: "*Kants Leben*", Hamburg, 1974.

Wilhelm *Weischedel*: "*Die philosophische Hintertreppe/vierunddreißig große Philosophen in Alltag und Denken*"; dtv, Münih, 1979.

Alosius *Winter*: "*Der andere Kant/ zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*", Olms, Hildesheim, 2000.

Bu çalışmanın esasını Kant'ın başyapıtı "Salt Aklın Eleştirisi"ni irdelemek oluşturuyor. Prof. Duralı eserinde Kant'ın hayatını ve felsefesini inceleyip yorumlarken; büyük filozofun "çığır açıcı paradigmasını" ortaya koyuyor.

"Kant'ın inşâa etmiş olduğu muazzam felsefe yapısı (sistemi), yeni bir çığırın pınarıdır. ... İdeolojik yansımaysa bağrında, İngiliz kültürü ile felsefesi çıkışlı hâkim Çağdaş küreselleş/tiril/en İngiliz-Yahudîninkine seçenek oluşturacak medeniyet tasarısını taşıyacaktır."

0023740
ASA
THG
2740 ASA

ISBN 978-9759953935
9 789759 953935

DERGÂH