DOĞAN ÖZLEM'İN BÜTÜN ÇEVİRİLERİ - 1

Ernst Cassirer

Kant'ın Yaşamı Ve Öğretisi



İNKILÂP KİTABEVİ

"Öğretmenim olan bu filozofu tanımak bana mutluluk vermiştir. Öyle inanıyorum ki o, gençlik yıllarında da, saçlarına akların en çok doluştuğu yaşlılık yıllarında da, kendisine hep eşlik eden neşeli bir gençlik tazeliğine sahipti. Onun düşünceler inşâ eden alnı, gölgesiz bir kişilik saydamlığının ve dostluğun yansıdığı yerdi. Dudaklarından derin düşünceler dolu sözler dökülürdü. Bu sözler latife, şaka hiciv doluydu ve onun öğretici dersleri sonradan daima sohbet konusu olurdu. O, Leibniz'i, Wolff'u, Hume'u aynı canlılıkla tartışır ve Kepler, Newton gibi fizikçilerin bulduğu doğa yasalarını ele alırdı. Bunun yanı sıra, o zamanlar yayımlanmış olan Rousseau'nun kitaplarını, 'Emile' i ve 'Heloise' ı ele alıp işlerdi. O tüm bunları doğanın keşfi bakımından değerlendirir ve sağlam bir doğa bilgisi ve insanların ahlaksal değeri açısından bunların ne ifade ettiklerine değinirdi. İnsanlık tarihi, uluslar tarihi, doğa tarihi, doğa öğretisi, matematik ve deney, onun yetenek ve donanımının beslendiği ve bunlardan çıkardığı sonuçları yaşamına kattığı kaynaklardı. Onun için bilinmeye değmez hiçbir şey yoktu; hiçbir entrika, hiçbir sekterlik, hiçbir önyargı, hiçbir kişisel garez; evet bunların hiçbiri, onun için doğruluğun ortaya çıkarılıp aydınlatılması karşısında en küçük bir uyarıcı güce sahip değildi. O daima özgür düşünceyi canlı tutmak ister ve buna çabalardı. Despotizm onun duygu dünyasına yabancı bir şeydi. Büyük bir şükran ve saygı ile andığım bu adamın adı ***Immanuel Kant****'tı"*

Herder, Humanitenin Geliştirilmesi Üzerine Mektuplar. Mektup No: 79

ISBN 975-10-1068-3

9 789751 010681

KANT'IN YAŞAMI VE ÖĞRETİSİ

Ernst Cassirer

Doğan Özlem'in Bütün Çevirileri – 1

Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi
Ernst Cassirer

Kitabın Özgün Adı:
Kants Leben und Lehre
Verlag B. Cassirer, Berlin 1922, 9. baskı:1987

Dizgi:
Ozan Yayıncılık

Birinci Basım : 1988
İkinci Basım : 1996

Ernst Cassirer

KANT'IN YAŞAMI VE ÖĞRETİSİ

Çeviren
Doğan ÖZLEM

İNKILÂP KİTABEVİ
YAYIN SAN. ve TİC. A.Ş.
Ankara Caddesi No: 95
Sirkeci 34410 İSTANBUL

ISBN975-10-1068-3
96-34-Y-0051 0195

96 97 98 99 00 9 8 7 6 5 4 3 2

Baskı :
TEKNOGRAFİK
Matbaacılar Sitesi No: 38
Bağcılar-İstanbul

ÇEVİRENİN SUNUŞU

Kant'ın yapıtlarından ve Kant felsefesi üstüne yazılmış kitaplardan yapılan çevirilerde son yıllarda önemli bir artış olduğu görülmektedir. Ancak, Kant'ın üç temel "Eleştiri"sinden ikisinin ("Salt Aklın Eleştirisi" ve "Yargıgücünün Eleştirisi") tam çevirileri ne yazık ki henüz ortada olmadığı gibi;[1] Kant felsefesinin tümü üstüne yazılmış tanıtıcı nitelikte kitap sayısı da hâlâ ikiyi geçmemektedir.[2] Bu nedenle, Türkçe Kant yazını bakımından hâlâ yeterli bir durumda bulunmadığımız kesindir. Bu durum, Kant'ın felsefe tarihinde "Kant öncesi felsefe" ve "Kant sonrası felsefe" ayırımını yaptırtacak kadar önemli bir filozof olduğu anımsandığında, genellikle Türk felsefe yaşamı, özellikle de üniversitelerin lisans ve lisans üstü düzeyde felsefe öğretimi veren bölüm ve birimleri açısından hâlâ büyük bir boşluğun bulunduğunu göstermektedir.

İşte bu çeviri, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde lisans ve lisans üstü düzeyde vermekte olduğum sistematik felsefe derslerinde Kant felsefesi üstüne geniş kapsamlı bir tanıtıcı metne duyduğum ihtiyacın ürünü olarak felsefe okurlarına sunulmaktadır. Yüzyılımızın önde gelen filozoflarından ve Yeni Kantçı akımın başlıca temsilcilerinden Ernst Cassirer'in çevirisini sunduğum bu kitabı, tam anlamıyla klasikleşmiş bir kitaptır ve ilk baskısının üzerinden

(1) Her iki temel yapıttan bazı bölümlerin çevirileri Nejat Bozkurt tarafından yapılmış ve "Seçilmiş Yazılar" da yer almıştır (Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984). Aynı kitapta Kant'tan yapılan çeviriler ve Türkçede Kant üstüne yapılan yayınlarla ilgili bilgi de bulunmaktadır.

(2) **Heinz Heimsoeth,** "Immanuel Kant'ın Felsefesi" çev.: Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986; Lucien Goldmann, "Kant Felsefesine Giriş", çev.: Afşar Timuçin, Metis Yayınları, İstanbul, 1983.

yarım yüzyılı aşkın bir süre geçmiş olmasına rağmen, bugün de Kant felsefesi üstüne yazılmış en nitelikli ve kapsamlı kitaplar arasında baş sıralarda yer almaya devam etmektedir[3]. Kitabın Kant felsefesi üstüne bugüne kadar Türkçede yayımlanmış en geniş kapsamlı çalışma olmasının, özellikle henüz çevirileri bulunmayan "Salt Aklın Eleştirisi" ve "Yargıgücünün Eleştirisi"ne birer kitap hacminde iki büyük bölümün ayrılmış bulunmasının, bu konudaki büyük boşluğun doldurulmasına önemli bir katkı sağlayacağına inanıyorum.

Doğan Özlem

İzmir/ Karşıyaka, Mart 1988

ÇEVİRENİN İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZÜ

İlk baskıda dipnotları sayfa altlarında verilmişti. Bu baskıda teknik nedenlerle dipnotları kitabın sonunda yer almıştır.

İlk baskı bir üniversite yayınıydı; bu nedenle akademik çevre dışındaki okuyucuya pek az ulaşabildi. Bu baskıyla çeviri çok daha geniş bir okur topluluğuna ulaşabilecektir.

Doğan Özlem

İzmir/ Karşıyaka, Ocak 1996

(3) Ernst Cassirer'in yaşamı ve felsefesi üstüne tanıtıcı bir yazı olarak bkz.: Doğan Özlem, "Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi", Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, ss.127-141. Ayrıca bkz.: E.Cassirer, "İnsan Üstüne Bir Deneme". Remzi Kitabevi, İstanbul 1980; E.Cassirer, "Devlet Efsanesi", Remzi Kitabevi, İstanbul 1984 (her iki kitap da Necla Arat tarafından çevrilmiştir); E.Cassirer, "Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme", çev.: Doğan Özlem (Çevirenin "Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi" adlı kitabında yer almaktadır, agy., ss.161-192). Necla Arat, "Sembolik Form Olarak Sanat", İ.Ü.Edebiyat Fak.yayını.

İÇİNDEKİLER

(Kitabın Aslındaki Şekliyle)

İlk Baskıya Önsöz 13
Giriş 17

Birinci Bölüm: Gençlik ve Öğrenim Yılları 25
İkinci Bölüm: Magister Yılları ve Kant Öğretisinin Başlangıçları 51
1. Doğabilimsel Evren Betimi, Kosmoloji ve Kosmofizik 51
2. Metafiziksel Yöntem Problemi 68
3. Dogmatik Metafiziğin Eleştirisi, "Bir Büyücünün Hayalleri" 88
4. Duyulur ve Düşünülür Dünya Ayırımı 105
5. Eleştirel Temel Problemin Keşfi 128

Üçüncü Bölüm: "Salt Aklın Eleştirisi"nin Kuruluşu ve Temel Problemleri 151
Dördüncü Bölüm: Eleştirel Felsefenin İlk Etkileri, "Prolegomena", Herder'in "Düşünceler"i ve Tarih Felsefesinin Temellendirilmesi 229
Beşinci Bölüm: Eleştirel Etiğin Kuruluşu 245
Altıncı Bölüm: Yargıgücünün Eleştirisi 289
Yedinci Bölüm: Son Yazılar ve Mücadeleler, "Salt Aklın Sınırları İçinde Din", Prusya Yönetimiyle Çatışma 385

Kant'ın Yaşam Kronolojisi 443
Kaynaklar 451
Notlar 457
Kavram Dizini 491
Ad Dizini 499

İÇİNDEKİLER

(Çevirenin Eklediği Alt Başlıklarla) (x)

İlk Baskıya Önsöz 13
Giriş 17

BİRİNCİ BÖLÜM

GENÇLİK VE ÖĞRENİM YILLARI

a) Çocukluk ve Okul Çağı 25
b) Üniversite Yılları 32
c) İlk Yapıt: " Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi" 38
d) Üniversite Sonrası: Karanlık Yıllar 44
e) Prusyalı Kant 48

İKİNCİ BÖLÜM

MAGİSTER YILLARI VE

KANT ÖĞRETİSİNİN BAŞLANGIÇLARI

1. Doğabilimsel Evren Betimi, Kosmoloji ve Kosmofizik 51
   a) "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı" 56
   b) Aydınlanmacı Kant 62
2. Metafiziksel Yöntem Problemi 68
   a) "Tanrının Varlığının Gösterilmesinde Mümkün Olan Tek Kanıt Temeli" 68
   b) "Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma" 76
3. Dogmatik Metafiziğin Eleştirisi, "Bir Büyücünün Hayalleri" 88
   a) "Bir Büyücünün Hayalleri" 88
   b) Kant'ta Rousseau ve Hume Etkisi 95
4. Duyulur ve Düşünülür Dünya Ayırımı 105
5. Eleştirel Temel Problemin Keşfi 128

(x) Çevirenin eklediği alt başlıklar, metinde köşeli parantezler içinde verilmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
"SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ"NİN KURULUŞU VE TEMEL PROBLEMLERİ

1. Kitabın Anlatım Formu 151
2. Geleneksel Metafizik ve Akıl Eleştirisi 156
   a) " Transendental" ve "Sübjektif" Terimlerinin Yeni Anlamı 163
   b) Sentetik A Priori 170
3. Kategoriler Öğretisi 184
   a) Kategorilerin Sınıflandırılması 184
   b) Kategori ve Yargı Ayırımı 185
   c) Nicelik Kategorisi-Görü Aksiyomları 189
   d) Nitelik Kategorisi-Algının Beklentileri 191
   e) Bağıntı Kategorisi-Deneyin Analojileri 195
   f) Kiplik Kategorisi-Empirik Düşünmenin Postulatları.... 202
4. Akıl İdeleri 206
   a) Ben (Ruh) 206
   b) Evren (Kosmos) 214
   c) Tanrı 219

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ELEŞTİREL FELSEFENİN İLK ETKİLERİ, "PROLEGOMENA", HERDER'İN "DÜŞÜNCELER"İ VE TARİH FELSEFESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

a) "Prolegomena" ve "Doğabilimlerinin Metafiziksel İlk İlkeleri" 229

b) Tarih Felsefesi: "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" 234

c) Herder'in Tarih Felsefesinin Eleştirisi 240

BEŞİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİREL ETİĞİN KURULUŞU

a) Yükümlülük Kavramı 245
b) Olan - Olması Gereken Ayırımı 248
c) Keyfilik ve İstenç 251
d) Otonomi ve Ödev 257
e) Etik Yargı Formu 270
f) Postulalar Öğretisi (Tanrı ve Ölümsüzlük) 280

ALTINCI BÖLÜM

YARGIGÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ

1. "Yargıgücünün Eleştirisi" Üstüne İki Yorum 289
2. Yargıgücü Problemi Üstüne Bir Tarihsel Betim 294
3. Estetik Yargı Formu 306
a) Ereklilik Kavramı 306
b) Doğanın Tekniği Düşüncesi 315
c) Hoşlanma Duygusu ve Estetik Yargı 323
4. Estetik Yargının Niteliği 327
a) Güzel Yargısı 327
b) İlgiden Bağımsız Hoşlanma 331
c) Ereksiz Ereklilik (Amaçsız Amaçlılık) 333
d) Estetik Yargının Genel İletilebilirliği 341
e) Dehâ 343
f) Yüce 350
5. Teleoloji Eleştirisi 357
a) Doğal Teleoloji Problemi (Organizm) 357
b) Teleolojik Yargı Formu: Ereklilik ve Nedensellik 363

YEDİNCİ BÖLÜM

SON YAZILAR VE MÜCADELELER:

"SALT AKLIN SINIRLARI İÇİNDE DİN" VE

PRUSYA YÖNETİMİYLE ÇATIŞMA

a) Alçakgönüllü Filozof 385
b) Polemik Yazıları ve Diğer Yazılar 390
c) Din Eleştirisi: "Salt Aklın Sınırları İçinde Din" 400
d) Prusya Yönetimiyle Çatışma 414
e) "Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri" 420
f) "Fakülteler Çatışması" 424
g) "Antropoloji" 430
h) Son Yıllar 432
Kant'ın Yaşam Kronolojisi 443
Kaynaklar 451
Notlar 457
Kavram Dizini 491
Ad Dizini 499

İLK BASKIYA ÖNSÖZ

Burada yayınladığım bu kitabın amacı, Kant'ın yapıtlarının toplu basımının son cildini oluşturmak üzere bu toplu basıma aydınlatıcı ve bütünleyici bir kitap olarak hizmet etmektir.[1] Bu niteliğiyle kitap, Kant'ı ve onun öğretisini herhangi bir biçimde "tamamen" bilip anladığına inanan okuyuculara değil; tersine, Kant'ın yapıtlarını henüz okuyup öğrenme aşamasında olan okuyuculara yöneliktir. Kitap, bu okuyuculara, kendilerini Kant'ın eleştirel sisteminin tam kapsamından çok bu sistemin merkez noktasına ve yine bunun gibi, ayrıntılara inen özel sorunlardan çok Kantçı düşüncedeki birlik üstüne serbest ve kuşbakışı bir görüş elde etmeye götürecek bir yol göstermek istemektedir. Bu bakımdan kitap, daha en baştan, Kant'ın öğretisini eksiksiz görmeyi sağlayacak özel sorunlara dalmamaya; tersine, enerjik bir yoğunlaşma içinde, ancak sistemin temel çizgilerini ve Kantçı düşünce yapısının en önemli ve belirgin ana doğrultularını göstermeye çabalamıştır. Son onyıllarda ortaya çıkan "Kant filolojisi"nin yöneldiği ayrıntılara inen çalışmaların değeri kuşkusuz gözardı edilemez ve bu çalışmalarla tarihsel ve sistematik bakımdan elde edilmiş olan kazanımlar, açıktır ki bu kitapta da dikkate alınmak zorundadır. Ama yine de bana öyle geliyor ki, ayrıntılara dalan bu araştırma yönü, Kant felsefesinin birlik ve bütünlüğü üstüne hep canlı tutulması gereken bir toplu kavrayışı, çoğu kez istemeden de olsa, fazlaca engellemektedir. Biz, herşeyden önce, Kant'taki "çelişkiler"in keşfine dalmış görünen ve en sonunda onun tüm eleştirel sistemini neredeyse bir tür çelişkiler topluluğu kılmaya çalışan girişimlere karşı, yine de Kant ve öğretisi üstune bir toplu bakış edinmeliyiz ve edinebiliriz; daha önce Schiller ve W.v.Humboldt'un yapmış oldukları gibi. Bu bakımdan bu incele-

(1) Cassirer'ın yayıncılığını üstlendiği Kant'ın tüm yapıtlarının basımı 1922'de tamamlandı (Immanuel Kants Werke, Berlin 1922, Verlag B. Cassirer) Bu kitapta sayfa altı notlarında parantez içinde gösterilen cilt ve sayfa numaraları, Kant'ın yapıtlarından yapılan alıntıların bu toplu basımdaki yerlerini göstermektedir. (Çev.)

me, baştan sona, çeşitli özel sorunlara ve hiç de gözardı edilemeyecek olan bulanıklıklara dalmak yerine, Kant sistemini oluşturan temel düşüncelerdeki sadelik ve birliğe, Kant'ın düşüncesindeki yüksek basitlik ve genelliğe yönelmeye gayret etmektedir. Kuşkusuz böyle bir amaca, ayrıca kitabın planıyla ilgili teknik sınırlamalar dolayısıyla da, ancak ve ancak, Kant'ın düşünsel çalışmalarının tam bir serimin-den, bu çalışmaları okuyucunun önüne tek tek getirmekten vazgeçmekle ulaşılabilir. Öyle ki, sistematik bölüm için olduğu kadar, biyografik bölüm için de aynı sınırlamalara başvurmak zorunda kaldım. Hatta biyografik bölümde, ilk Kant biyograflarınca kaleme alınmış ve o zamandanberi Kant'ın yaşamı üstüne yazılmış olan tüm yazılarda yer alan pek kişisel özellikleri ve anekdotlar halinde aktarılagelen ayrıntıları bilerek gözardı ettim. Sadece, Kant'ın yaşamının büyük ve belirgin çizgilerini ve bu yaşamın insan ve filozof olarak Kant'ın gelişim süreci bakımından birlikli bir "anlam" halinde bu süreçte hep belirli kıldığı şeyi göstermeyi denedim. Bunu yapmakla, hiç kuşkusuz Kant'ın kişiliği hakkında elimizde mevcut olan bilgilerin önemlerini yitirmeyeceği açıktır. Ama yine de, Kant'ın özgül ve gerçek kişiliği, ancak ve ancak, onun düşünce tarzı ve kişilik karakterinin temel çizgileri içinde araştırılabilir; çünkü onun gerçek felsefi yaratıcılığındaki özgünlük bu çizgilerle bağıntılıdır. Bu özgünlük, onun kişiliğinin veya sürdürdüğü yaşam şeklinin herhangi bir özelliğinden veya olağanüstülüğünden değil, daha çok, öğretisinde olduğu kadar bu yaşam şeklinde de hep aynı şekilde ortaya çıkan genel'e yönelme ve eğilmeden kaynaklanır. Ben her iki ögenin (onun yaşamı ve öğretisinin) biribirlerini nasıl çok yönlü olarak koşullayıp tamamladıklarını, bu iki ögenin nasıl aynı kaynaktan çıktıklarını ve en sonunda nasıl birlikli bir kapsam içinde birbirlerine geçtiklerini ve böylece yine bu iki ögenin, Kant'ın kişilik ve yapıtının, iki metalin ergitilip biraraya döküldüklerinde oluşturdukları alaşım gibi, nasıl tek bir döküm eylemi içinde bir potada bütünleştiklerini göstermeyi denedim. İşte bu nedenle, Kant'ın yaşamına ait dış çizgiler, burada ancak Kant'ın kişili-

ğinin özgül-ayırdedici özelliklerine ilişkinliği oranında serimlenecektir; yani, Kant'ın temel düşüncelerinin nelik (mahiyet) ve gelişimini aydınlatma ve belirtme doğrultusunda.

Bu kitabın el yazması *(manuskripi)* daha 1916 yılı başında basıma hazırdı. Ne var ki savaş dolayısıyla baskıya geçilemedi. Savaş dolayısıyla meydana gelen gecikme, kitabın, bitiminden iki yıl sonra basılmasıyla ancak şimdi giderilmiş oluyor. Baskıdaki bu gecikmeden büyük bir esef duydum. Çünkü kitabı, daha en başından beri en sıcak ve yararlı biçimde desteklemiş olan insana artık asla sunamayacağım. Hermann Cohen 4. Nisan. 1918'de öldü. Onun yapıtlarının Kant'ın öğretisinin Almanya'da yeniden canlanması ve daha da ileriye götürülmesi konusundaki önemini bir başka yerde belirtmeyi denemiştim[1] ve burada bu konuya yeniden dönmek istemiyorum. Ama burada, yirmi yıldan daha fazla bir süredir Cohen'in Kant hakkındaki kitaplarından edindiğim kişisel kazanımları içten bir şükranla anmalıyım. Biliyorum ki, Kant'ın öğretisinin tam derinliğine ve tam pekinliğine, öncelikle bu kitaplarla yönelmek gerekir. Gerçi Kant felsefesinin problemlerine bu toplu basımda üstlendiğim özel görev ve başka nedenler dolayısıyla yeniden eğilmemden buyana, benim bu problemleri kavrayış tarzım Cohen'inkinden çoğu yerde değişik olmuştur. Ama burada bile, Cohen'den aldığım metodolojik temel düşünceler ve Cohen'in Kant sistemini yorumlayışı, verimli, üretken ve ilerletici bir yorum olarak, benim Kant'ı kavrayışımın yine de ana dayanaklarıdır. Cohen'in temel düşüncesi, felsefenin daima bir "transendental yöntem"le çalışması gerektiğiydi ve hatta bu, bizzat felsefenin içerik kavramıydı. Ve işte bu anlamda Kant'ın öğretisi, onun için devrini tamamlayıp tarihe malolmuş bir bütün olarak değil; tersine felsefenin sürekli **ödevlerinin** serimlendiği bir öğreti olarak kavranılmalıdır. Öyle ki ona göre Kant'ın öğretisi sadece tarihsel bir gizilgüç *(Potenz)* değil, hatta tersine doğrudan etkili bir yaşam gücü taşır. Gerçekten de Co-

(1) "Hermann Cohen ve Kant Felsefesinin Yenilenmesi", Kant-Studien; Cohen'in 70. Doğum Günü Özel Sayısı, sayı : XV111(1912), s. 253.

hen bu öğretiyi böyle kavramış ve böyle öğretmiştir. Ve Kant felsefesi ile Alman düşünce yaşamının ana problemleri arasındaki bağıntıyı da o bu açıdan kurmuştur. O bu bağıntıya pek çok yazısında değinmişti. Ama bunu tam ve kapsamlı bir şekilde ortaya koymak, yerine getirilmesi gereken bir görevdi ve zaten o bu görevi, Kant'ın yapıtlarının bu toplu basımı için koymuş da bulunuyordu. "Kant'ın Alman Kültürü İçin Önemi" başlığını alabilecek böyle bir yazıyı, temel çizgileri ve kuruluşuyla, onun ölümünden bir kaç gün önce geliştirmeye başladıysam da, artık devam ettiremedim. Cohen'in artık çalışma arkadaşları ile birlikte bu diziyi yayımlamaya devam etmesi her ne kadar mümkün değilse de, bu toplu basım, her zaman onun adıyla birlikte anılacaktır. Çünkü o, bu dizinin yayımı sırasında çalışma arkadaşlarının her zaman dost ve öğretmen olarak yanında yer almakla kalmamış; onun düşünce tarzı, aynı zamanda dizinin yayınında çalışanlar arasında ideal birliği oluşturmuş, belirleyici ve yönlendirici olmuştur.

Ernst Cassirer

Schierke İ.Harz, 14. Ağustos. 1918

GİRİŞ

Goethe, bir kez, Kant'a atıfta bulunarak, yaşam için bir anlamı olması isteniyorsa, her türlü felsefenin benimsenmiş ve yaşama geçirilmiş olmasının zorunlu olacağından sözetmişti: "İster Stoacı, ister Platoncu, ister Epikürcü olsun, bunların her biri kendi tarzları içinde evrenle işlerini tamamlamak zorundaydılar. Hatta bu, hangi okuldan olursa olsun, filozofun terkedemeyeceği bir yaşam görevidir de. Filozoflar bize kendi yaşama biçimlerinden çıkmayan hiçbir şey sunamazlar. Örneğin Kant'ın sert ölçülülüğü, onun doğuştan eğilimlerine uygun bir felsefeyi gerektirmiştir. Onun yaşamını okuyunuz, özellikle toplumsal ilişkileriyle açık bir karşıtlık oluşturan, yoğun bir şekilde yönünü belirleyen ve bu yaşamı evrenle dengeye getiren stoizmini hemen göreceksiniz. Her birey kendi eğilimleri doğrultusunda, birey olarak vazgeçemeyeceği ilkeler edinme hakkına sahiptir. İşte, tüm felsefenin kökenini burada aramak gerekir; başka hiçbir yerde değil. Ama ancak gerçek bir kahraman ortaya çıktığında bir sistem evrenle işini tamamlamayı başarır. Çünkü, insan doğası hakkında öğrenmiş olduğumuz şey, insanın çoğu yerde bir çelişkiler varlığı olduğudur. İnsan doğuştan geleni bilir, ona hâkim olmaya çalışır ve hatta Kant'ın yaptığı gibi, taşıdığı çelişkilerin mutlu bir şekilde üstesinden gelmesi hiç de ender değildir. Herşeyden önce bizzat kendimizle uzlaşmış olmalıyız; çünkü biz, dıştan bizi zorlayan, ortadan da kaldırılamayan, tam tersine, pek az ölçüde ve bir dereceye kadar dengelenmeleri mümkün olan uyumsuzluklar varlığıyız"[1].

Bu sözlerde, Kant'ın yaşamı üstüne bir bilimsel araştırma ve serimlemenin güdeceği ana amaçlardan biri, en parlak ifadesini bulmaktadır. Burada amaç, bir insanın başından geçenleri, onun yaşamındaki olayları anlatmak değildir; tersine Kant'ın yaşamını araştırma ve betimleme gibi bir görevin önünde şu özel güçlük yatmaktadır: Öğreti biçimine uyan "yaşama biçimi"ni keşfetmek ve ortaya koyabilmek. Öğreti biçimine uyan böyle bir yaşama biçimi ise, ancak her türlü özel ve bireysel sınırlamaları aşan bir anlatımla ele alınabilir. Çünkü, eğer kendi köken ve gelişimleri içinde izlenmek isteniyorsa, Kant felsefesinin **problemleri,** onun özel kişilik çevresi içine sokulamazlar. Çünkü

bu kişiliğe yön veren şeyler özel ve bireysel nitelikler değil, hatta bağımsız denebilecek bir nesnel mantıktır ve bu yüzden bu kişilikte, öznel - kişisel türden tüm sınırlamalardan sıyrılmış, bu kişiliği nesnel bir ögeymişcesine temellendiren ideal bir içerik vardır. Hatta öyle ki, Kant'ta "öğreti biçimi" ve "yaşama biçimi" arasındaki ilişki, sonuncusunun doğruca birincisi için bir taşıyıcı (Substrat) ve edilgin bir kap olduğu şeklinde asla kavranamaz. Kant'ın kişiliğinde, Goethe'nin hiç kuşkusuz doğru saptamış olduğu gibi, yaşamını boyunduruğu altına sokacağı hiçbir "doğru" ya yer yoktur. Tam tersine, Kant'ın kişiliğinde "düşünce" ve "yaşama" arasında özel bir ilişki vardır. Düşünce yaşamdan elde edilir ve aynı anda yaşamı biçimler. Burada, bu iki ögeden her birinin öbürünü sürekli etkilemekte olduğu çok özel bir etkileşim ilişkisi hüküm sürer ve her bir öge, aynı zamanda hem berlirleyen hem belirlenen olarak görünürler. Kant'ın tüm felsefe tarihinde eşine rastlanmayan, tersine birey olarak onun düşünür kimliğini yapan özelliğin ne olduğu ve bu özelliğin ne ifade ettiği, ancak bu çift yüzlü ilişki içinde açığa çıkar. Onun yaşam ve öğretisinin birbirine nasıl bağlandığı ve bunların nasıl bir birlik oluşturduğu, ancak bu çift yüzlü ilişkiye dayanılarak daha açık ve saf biçimde ortaya konabilir. Bu özellik, onun yaşamına ve düşüncesine yönelebilmek için kendisinden hareket edilmesi gereken merkez noktadır. Bu yüzden böyle bir büyük düşünürün yaşamını betimlemek konusunda aslî görev hep şu olmalıdır: Düşünürün kişiliğiyle yapıtının nasıl daima içiçe geçtiklerini ve kişiliğin yapıt içinde nasıl eriyip gittiğini ve hemen bununla birlikte, aynı kişiliğin yapıttaki düşünsel yapının nasıl taşıyıcısı olduğunu ve dolayısıyla yapıtın açıklık ve anlaşılabilirliğinin kişiliğe nasıl bağlı olduğunu izlemek.

Yeniçağ felsefesinin doruklarında, bu bağlamı klasik tarzda gözler önüne seren bir kitap bulunur. Descartes'ın "Discours de la me´thode" (Yöntem Üzerine Konuşma) adlı kitabı, bir temel yöntem geliştirmek ister. Bu yöntem, tüm özel bilimlerin ilk ve genel "temeller"ini ortaya çıkarabilmeli ve kanıtlayabilmelidir. Ama böyle objektif "temeller"e bir iç zorunlulukla nasıl ulaşılabilirdi ki? Descartes'ın izlediği yol şuydu: İlk ve temelli kuşkudan başlayıp, sarsılmaz kesinliğe kadar

gitmek. Ona göre bu sarsılmaz kesinliğe "evrensel matematik" düşüncesiyle ve kendi metafiziğinin temel ve ana önermeleri ile erişilebilirdi. Araştırmanın yöneldiği hedef, apaçık önarme ve doğrulardan yola çıkan kesin bir dedüksiyondu. Ne var ki, işte tam da bu noktada aynı zamanda modern felsefi kişilik tipi de, farkında olunsun olunmasın, kazanılmış ve açıkça kendini göstermiş oluyordu. Kartezyen düşüncenin temel sistematiğini oluşturan şey, "objektif" ve "sübjektif "alanların yeni bir şekilde birliğe getirilmeleriydi ve bu birlik, bambaşka bir açıdan ve değişik bir kavrayışla ele alınmalıydı. Descartes'ın ikinci ana yapıtı "Felsefenin Temelleri Üstüne Düşünceler" adlı kitap da bu çok özel stil karakterini gösterir. Oysa biz bu stil karakterini, sanki tek tek ögelerine, yerel renklerine kadar açıkça gördüğümüz belli bir somut durumdan çıkmış gibi görürüz. Ben, "cogito", felsefenin genel ilkesi olarak sanki böyle elde edilmiştir. Ama ne var ki, bu objektif arka plandan, aynı zamanda yeni bir yaşam tarzının görünümü ortaya çıkar. Descartes'ın bilinçli bir indirgeme ile geleneklerden ve her türlü toplumsal bağ ve uzlaşımlardan Hollandalı karakterine uygun olarak sıyrılmasını sağlayan şey, işte tam da bu yeni yaşama biçimidir. Gerçi bu yapıtlarda başvurulan ifade biçimi eski örneklere, özellikle de Augustinus'un "Soliloquia"sına ve Petrarca'nın "insanın kendi kendisini felsefi yoldan tanıma" biçimine dayanır. Ama yapıtların içeriği, bununla birlikte, yeni ve özgündür. Çünkü kendini tanıma edimi, burada artık ahlaksal veya dinsel bir motiften etkilenmez. Tam tersine, burada çıkış noktası, sadece, düşüncenin kendi saf ve parçalanmamış enerjisidir. Öyle ki, düşüncenin kendisi, kendi objektif yapısı içinde, kavram ve doğrulukların koşulu olur ve düşünce bu haliyle, sistematik bir çıkarım bağlamı olarak konumlanır. Ama böyle olunca, aynı anda tüm yargı ve çıkarım etkinliğinin niteliği de gözlerimizin önünde canlanıverir. Ve işte yine aynı anda ve tam bu noktada sistemin biçimi ile kişisel "yaşama biçimi" birlikte kendilerini açığa vururlar. Ve artık bu bağlamda, sistemin mi yaşama biçimine, yaşama biçiminin mi sisteme dayanak sağladığı sorulmaz. Çünkü artık ideal ve reel olan, evren tasarımı ile yaşama biçimi, bir ve aynı parçalanmaz tinsel gelişim sürecinin ögeleri olmuşlardır.

Kant'ın yaşamı ve öğretisi incelenirken, buna yakın bir hareket noktası saptanmak istendiğinde, burada da hemen hemen aynı çok özel bir güçlük önünde kendimizi buluruz. Çünkü sahip olduğumuz biyografik veriler, bu yaşam üstüne bir toplu kavrayış edinme konusunda en az ölçüde bile asla yeterli değildir. Onsekizinci yüzyıl, Descartes'tan sonra ikinci kez, insanın kendi kendisini gözlemesi ve kendi hakkında bilgi edinmesi konusundaki şiddetli arzu ile karakterize olur. Bu arzu, değişik kaynaklardan, hep yeni şeylerle beslenir: Psikolojik deney, "deneysel ruh bilgisi"ne giden yol, pietist kaynaklı dinsel yönelişler ve kaynağını Rousseau'da bulan yeni duygu kültü, bir potada birleşirler. Kant, tüm bu eğilimlerle içten ilişki içindedir. Onun çocukluk eğitimi pietizmin damgasını taşıdığı gibi, o, gençlik döneminde ve olgunluğa geçiş sırasında, metafiziğe yeni bir temel bulmak üzere psikolojik çözümlemelere yönelir; ve öbür yandan Rousseau onun için ahlaksal evrenin Newton'udur, bu evrenin gizli kalmış yasalarını ve ögelerini keşfeden kişidir. Ama tüm bunlara rağmen, Kant hakkında özgül ve kişisel göstergelere bakarak sahip olduğumuz bilgiler, hem kapsam hem de içerik bakımından oldukça az ve yetersizdir. Hatta onun özel anılarını kaydettiği günlüğünden bile hemen hemen hiçbir şey çıkartılamaz; belki bu konuda okuduğu kitapların sayfa kenarlarına iliştirdiği notlar ve görüşler dikkate alınabilir. Dostlar arası mektuplaşmalarda duygusal iç dökmelerin bol bol yer aldığı bir çağda, o, tüm bu gibi modalar karşısında soğuk bir kuşkuculuk içindedir. Onun mektupları, bilimsel ve felsefi araştırmalarında işlediği düşüncelerin bütünlenmesi ve geliştirilmesinden başka hemen hiçbir şey içermezler. Gerçi mektuplar, bu halleriyle onun sisteminin ve bu sistemin gelişiminin izlenmesi ve bilinmesi bakımından olağanüstü bir öneme sahiptirler. Ama bu mektuplarda kişisel bir sese ve kişisel bir ilgiye ancak arada sırada ve sanki istenmeden yer verilmiş gibidir. Bu temel eğilim, Kant'ta, hatta yaşlandıkça daha da belirgin bir hale gelir. Onun ilk yazısı "Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi Üstüne Düşünceler", bir dizi kişisel gözlemle başlar; bu gözlemlerle o sanki öncelikle kendi kişisel tutumunu serimlemeyi dener gibidir ve sanki o, konu hakkında bu kişisel tutumundan hareketle bir yargıya varmak ister görünür. Bu yazıda, saf ve soyut matematik ve

mekaniğe ait bir konuda bilimsel bir araştırma yapan biri konuşmaz; hatta daha çok, genç düşünür ve yazar, böyle bir soyut konunun gerektirdiği kişilik - dışı nesnel anlatımın dar sınırlarını aşıp, konu hakkında, kendi öznel yaşamına bağlı bir tutumla ve kendi duygularıyla bir betim yapmaya çalışır. Hatta öyle ki, bu duygusal tonu, olgunluk döneminin yazılarında bile buluruz. "Bir Büyücünün Hayalleri"nde ana konu olarak alınan metafizik eleştirisinde, Kant'ın içine yerleşmiş olan kişisel özgürleşme duygusu her satırda izlenebilir. Ama eleştirel sistemin temellendirilmesi aşamasında Kant'ın stili içten bir değişime uğrar. Onun Bacon'dan aldığı "De nobis ipsis silemus"[2] sözü, "Salt Aklın Eleştirisi"nin başına bir şiar (Motto) olarak koyduğu bu söz, artık giderek onun stiline güçlü bir şekilde hakim olmaya başlar. Kant görevinin büyüklüğünü daha belirgin ve daha açık olarak kavradığı oranda, yazılarında kişiliğinden gelen her şey gitgide daha az yer almaya başlar. Yapıtlarının sistematik bakımdan araştırılması ve serimlenmesi bakımından olduğu kadar, Kant'ın biyografisi bakımından da önem taşıyan kaynaklar bu noktada kurumuş görünür.

Yine de bu güçlük, tek başına bir engel oluşturmaz ve oluşturmamalıdır. Çünkü, Kant'ın yaşamı, felsefi biyografisini ortaya koyma görevi bakımından hiç de belirleyici bir anlama sahip değildir. Kant'ın yapıtları kişiliği hakkında bize pek bir şey bildirmemektedir. Ama bu yapıtların yazarının iç dünyası ve yaşamı hakkında sahip olduğumuz en geniş bilgiler bile, kişiliğini yapıtlarına bakarak tanımak yoluyla elde edeceğimiz bilgilerin yerini tutamaz. Öyleyse, bizim burada Kant hakkındaki bilgimizi özellikle sınırlayan şeyler olarak gördüğümüz bu noktalar aslında hiç de bir yoksunluk olarak görülmemelidir. Tam tersine, paradoksal görünebilse de, onun kişiliği hakkında bilgimizi sınırlayan şeyler olarak gördüğümüz bu noktalar, öbür yandan, Kant'a bakış özgürlüğümüzü ve ufkumuzu daraltan şeylerdir de. Kant'ın kişiliğinin uygun betimi, bu konuda bilinenlerin azlığı dolayısıyla hiç de bir esef konusu olmamalı; tersine, onun hakkında bize aktarılan verilerin ve haberlerin çokluğuna esef edilmelidir. Yaşamı hakkındaki tüm bilgileri kendilerinden aldığımız ilk Kant biyografları, Kant'ın gündelik yaşamına ait küçük ayrıntıları biraraya getirip bu yaşamı

dış görünümüyle derli toplu ve sadık biçimde aktarmaktan başka bir amaç izlememişlerdir. Onlar, insanların Kant'ı ancak tüm davranış özellikleriyle, bölük pörçük eğilim ve alışkanlıklarıyla ve gündelik yaşamın pek ciddiye alınamayacak ayrıntıları ve yönelişleri içindeki haliyle tanıyabileceklerine inanmışlardır. Giyim kuşamdan yeme içmeye kadar, onlar Kant'ı bu tutumla tanıtmışlardır. Onların Kant'ın gündelik yaşamı üstüne bildirdiklerine baktığımızda, elinde saat, dakikaları ve saniyeleri hesaplayarak hareket eden bir adamı tanıyabiliriz; bu adamın ev düzenini ve evini çekip çevirme yöntemlerini, her bir ayrıntısına kadar öğrenebiliriz; hatta onun bedensel ve ahlaksal perhizinin dayandığı tüm nedenleri, tek tek her birine kadar bilebiliriz. Ve gerçekten de Kant'ın portresi, bu biyografilerde nasıl gösterilmişse, geleneğe ve toplumun belleğine öylece geçmiştir. Kant'ı bu biyografilerde aktarılan binlerce anekdottan hiç olmazsa bir kaçıyla, ona atfedilen özellik ve tuhaflıkların bir bölümüyle anımsamamak mümkün müdür? Ama öbür yandan, Kant'ın kişi ve düşünür olarak bir portresini çizmeye çabalayan birisi, buna ancak onun **öğretisini** bilmekle ulaşabilir. Ama bu insan, bu noktada hemen bir çelişkiye düşmek zorundadır. Çünkü, bir insanın gündelik yaşamındaki sıradan ayrıntılar ve tuhaflıklar dikkate alınarak, böyle bir insanın açık bir şekilde kendi yolunda saf genele, objektif ve zorunlu olana duyduğu eğilimle öğretisini nasıl geliştirdiği kavranabilir mi? Burada acaba gerçekten de eleştirel sistem ile Kant'ın özel "yaşam formu" arasında giderilmez bir karşıtlık mı söz konusudur? Yoksa bu karşıtlık, biyografik incelememizde bir başka hareket noktasından ve yeni bir yönden yola çıktığımızda hemen ortadan kalkar mı? İşte bu, Kant'ın biyografisi için çözülmesi gereken sorundur. Kant biyografisine düşen görev, herşeyden önce Kant'ın kişiliği ve gündelik yaşamı üstüne sahip olduğumuz notlar ve haberler kaosunu düzene sokmak ve aydınlatmakla yerine getirilmiş olacaktır ve bu yüzden bu dağınık ve bireysel not ve haberler topluluğunun, Kant'ın öğretisiyle koşutluk içinde birlikli bir düşünce altında yeniden toparlanması gerekir. İlk Kant biyografları aslında pek naif ama sağlam bir hedefe sahiptirler. Onların naiv ve kalpten değerlendirmelerine şimdiye kadar asla erişilemedi. Kuşkusuz onlar herhangi bir şekilde bir yöntem bilincine sahiptiler. Ama onların

inceleme tarzı "merkez dışı" kaldı.[3] Onlar, Kant'ın kişiliğinin merkezcil çizgilerini, yaşamının merkez noktasını değil, bu kişilik ve yaşamın ikincil ve çevresel çizgilerini betimlemekle yetindiler. Bugün Kant'ın kişiliği üstüne bildiğimiz veya bildiğimize inandığımız şeyler içinde pek çoğu öyle yadırgatıcı ve paradoksal görünüyor ki, bu yüzden şunu hep sormak zorundayız: Bu özel durum doğrudan doğruya Kant'ın yaşamından mı gelmektedir; yoksa bu yaşam üstüne sübjektif incelemelerden mi kaynaklanmaktadır? Başka bir deyişle, burada Kant'ın kendi "eksantrik" görünümünün sorumlu olduğu bir yorum ve yargılama karşısında mı, yoksa büyük bölümüyle Kant'ı böyle görüp göstermek isteyen biyografların "eksantrik" yorum ve yargılamaları karşısında mı olduğumuz hep sorulmalıdır.

Ama bu belirsizlik, yalnızca, Kant'ın yaşamını ele alan incelemelerin, bu yaşamın dış ve çevresel özelliklerinden hareket etmiş olmalarına da bağlanamaz. Çünkü Kant'ın yaşamında merkezcil ve içsel özellikler ile çevresel ve dışsal özellikler arasında bir nihai karşılaştırmaya elvermeyen bir dualizm vardır. Bu dualizm yalnızca görünüşte değildir: tersine bu yaşamın altına yerleştirildiği koşullardan köklenir. Büyük insanlar arasında, **yaşama** ve **yaratma** eşit ölçüde ve mutlu bir şekilde bağdaşmışlardır. Oysa Kant'ın yaşamında yaşama ve yaratma dengeli dağıtılmamıştır. Kant bükülmez bir istenç (irade) sertliği ve gücüyle tüm yaşamını biçimlemiş ve bu yaşamı **bir** idenin belirleyiciliği altına sokmuştur. Felsefesinin kuruluşunda en yüksek ölçüde olumlu - yaratıcı yön olarak kendini gösteren bu istenç, ne var ki aynı oranda kişisel yaşamını sınırlamıştır. Her türlü sübjektif duygu, her türlü bedensel güdü ve eğilimler, onda, yalnızca ve daima "akıl"ın ve objektif görev (ödev) buyruğunun egemenliği altına sokulmaları gereken şeyler (materyaller) olmuşlardır. Kant'ın yaşamı bu savaşım içinde doğal düzen ve harmonisini yitirmiş olarak görülebilir. Ama öbür yandan bu yaşam, bu savaşım içinde kendi katkısız kahramanca karakterini kazanmıştır. İşte bu kendi kendini içten içe kurma süreci de, bu yüzden ancak, Kant'ın yaşam öyküsü ile öğretisinin sistematik gelişiminin bir birlik olarak kavranması halinde görülebilir. Bu yüzden Kant'ın yaşamı ve öğretisi, **parçalardan,** yaşam ve

öğretisinden ayrı ayrı hareketle değil, Kant'ın varoluş **bütünlüğünden** hareketle kavranabilir. Onun yaşamının ve yapıtının temelinde *ilksel* ve kokensel olarak böyle *bir bütünlük vardır*. Bu bütünlüğün temellerinin nasıl atıldığı ve daha sonra saf bır düşünce ve yaşam enerjisi içinde onun kendisini nasıl gosterdiği; ışte bunlar, Kant'ın gelişim öyküsünun ana içeriğini oluşturacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM
GENÇLİK VE ÖĞRENİM YILLARI

I.

[a) Çocukluk Ve Okul Çağı]

Kant'ın çocukluk dönemini ve okul çağını burada ancak bir kaç satırla anlatacağız.

Immanuel Kant, 22. Nisan. 1724'de eyerler ve koşum takımları yapan bir saraç ustasının, Johann Georg Kant'ın dördüncü çocuğu olarak, bir Alman zanaatkâr evinin yoksulca ortamında doğdu. Ailesinin kökeni hakkında, yine Kant'ın oldukça yaşlı döneminde yazdığı bir mektuptan bilgi ediniyoruz. Mektuba gore, İskoç asıllı olan büyükbabası en son Tilsit'te yaşamıştır ve ailesi, 17. yüzyıl sonları ile 18.yüzyıl başlarında İskoçya'dan büyük gruplar halinde göçeden ve kısmen İsveç'e, kısmen de Doğu Prusya'ya yerleşen ailelerden biri olmalıdır.[4] Ne var ki sıkı bir araştırma, bu verilerin, en azından Kant'ın bildirdiği şekliyle gerçeğe pek az uyduğunu gosterir. Araştırmalar, Kant'ın büyükbabasının babasının, Heydekrug yöresindeki Werden'de mal mülk sahibi biri olarak yaşamış olduğunu meydana çıkarmıştır.[5] İlk Kant biyoğraflarından Borowski'nin bildirdiğine göre ise, Kant'ın aile adı, köken olarak "Cant" dan gelmektedir ve Kant'ın kendisi de adını uzun süre bu şekilde yazmıştır. Ama bu da gerçeğe pek uygun düşmüyor. Köken bakımından geriye doğru izlendiğinde, bu adı karşımızda hep "Kant" veya " Kandt" şekillerinde görüyoruz. Hatta, Kant'ın eski bir aile geleneğinden çıkarsadığı ve onu İskoç aslından geldiği sonucuna götüren bu gibi verilerin tümüyle temelsiz olması da mümkündür. En

azından burada, bu hususların şimdiye kadar herhangi bir şekilde ve yeterli bir kesinlikle kanıtlanamadığını belirtmekle yetinebiliriz. Kant'ın anne ve babası hakkında bilinenler de öylesine azdır ki, hatta bunlar ancak, oğulun kendi sınırlı çocukluk anıları içinde anne ve babası hakkında anlattıklarından ibarettir. Öyle görünüyor ki, çocuk üzerinde babadan çok annenin etkisi olmuştur. Kant, daha 14 yaşındayken yitirdiği annesi Anna Reuter hakkında, en yaşlı döneminde bile hâlâ içten bir sevgi ve rikkatle sözederdi. O ilk mânevi etkilenimlerini annesinden aldığının bilincindeydi ve bu etkilenimler onun tüm yaşama anlayışı ve yaşama tarzı üzerinde belirleyici olmuştur. "Annemi asla unutmayacağım" der Jachmann'a; "çünkü benim içimde iyiliğin ilk tohumunu o ekip yeşertmiştir; kalbimi doğanın etkilerine o açmıştır; benim kavrayışımı o uyandırıp geliştirmiştir ve onun öğrettikleri yaşamımda daima olumlu bir etkiye sahip olmuştur."[6]

Öyle görünüyor ki, anne, oğlunun düşünme yeteneğinin çok erkenden farkına varmış ve öğütçüsü teoloji öğretmeni ve vaiz Franz Albert Schultz'un önerisine uyarak, oğlunu onun görev yaptığı okula kaydettirmiştir. Schultz ile birlikte Kant'ın yaşamına, onun tüm gençlik eğitiminde çok önemli bir yer tutan bir insan girmiş oluyordu. Schultz, dinsel tutumu bakımından Kant'ın ailesi gibi pietizme bağlıydı. Ama Schultz, aynı zamanda kendisine çok değer verdiği anlaşılan Wolff'un eski bir öğrencisi olarak, çağdaş Alman felsefesi ve dolayısıyla dünyevî eğitimle de ciddi olarak ilgileniyordu. 1732 yılı kışında Kant, sekiz yaşında bir çocuk olarak, **Collegium Fridericianum**'a (Frederik Koleji) başladı ve onun bu yıllardaki eğitimini Schultz üstlendi. Bu okulun ona verebildikleri hiç kuşkusuz sıradan bilgiler olmuştur ve pek sınırlı kalmıştır. O sıralarda özellikle Prusya'da eski Latince okulları ile kolej tipi okullar yaygındı. Derslerin başlıca amacı, tamamen Latince bilgisi vermek ve Latince konuşturmaktı. Hatta 1690 yılında Pomeranya'da 1535 yılından kalma eski bir kilise yönetmeliği yeniden hatırlanarak yürürlüğe konmuştu ki, bu eski yönetmeliğe göre okullarda Almanca konuşmak tamamen yasaktı. "Praeceptores (öğretmenler), discipulis (öğrenciler) ile Almanca değil, her durumda Latince konuşmak zorundaydılar. Almanca yüzeysel bir dil sa-

yılıyor ve çocuklar Almanca konuşmaktan suç işlemişcesine korkuyorlardı."[7] Kant'ın devam ettiği sıralarda Fridericianum'un hali ve iç bünyesi, okulun eğitimde izlediği özel teolojik yön gözardı edilirse, pek çok bakımdan, yedi yaşındaki **Winckelmann**'ın yetiştiği Stendal'daki Latince okulunu anımsatır. Burada da, orada olduğu gibi, derslerin ağırlığını gramer ve filolojiye dayalı dersler oluşturuyordu. Gerçi matematik ve mantık da öğretim programında yer alıyordu; ama bu dersler çok yetersiz bir biçimde veriliyor, hele doğa bilimleri,tarih ve coğrafya tamamen ihmal ediliyordu.[8] Kant'ın daha sonra felsefi uğraşının ilk döneminde ilgisini çeken konuların tam da ihmal edilen bu derslerin konuları oldukları anımsandığında, Fridericianum'da katıldığı derslerin, onun derin entellektüel yönelimi bakımından ne kadar az şey ifade ettiği ölçülebilir. Sadece, birinci sınıftaki Latince öğretmeni, filolog **Heydenreich** hakkında Kant dostça anılara sahiptir. Çünkü Kant, onda, klasik yazarların incelenmesinde hiç de dilbilgisel ve biçimsel olmakla kalmayıp, tersine aynı zamanda metinlerin içeriğine de yönelen bir yöntemin uygulayıcısını bulmuştu. Bu yöntem, kavramların açıklığı ve "doğruluk"unu meydana çıkarma peşindedir. Buna karşılık Kant, öbür öğretmenleri hakkında, açıkça, onlardan "felsefe veya mathese (bilim) öğreniminde içindeki kıvılcımı aleve dönüştürebilecek hiçbir şey almadığını" söyler. Öyle ki, sahip olduğu özgün istidatlar bu ortamda tamamen karanlıkta kalmış oluyordu. Kant'ın bazı gençlik arkadaşları, bu kısıtlı ortamda bile, onun gelecekte büyük bir insan olacağına inanmışlardır ve hatta bazıları onda geleceğin büyük filozofunu da görmüşlerdir. Onun bu okuldan daha sonraki entellektüel gelişimi bakımından gerçekten kazanmış olduğu şey, aslında, çok ileri yaşlarına kadar koruduğu Latin klasikleri üzerine sağlam bir bilgi ve bu klasiklere duyduğu saygı ile sınırlıdır. O sıralarda Grek düşüncesiyle de, ancak, Yeni Ahit eliyle öğrendikleri aracılığıyla rastgele bir ilişki kurmuş görünüyor.

Çoğu büyük insanların ilk çocukluk ve gençlik anılarında, kendine özgü ve bu anıları baştan aşağı ışığa boğan bir parıltı vardır ve bu parıltı, bu insanların yaşamlarının genellikle en zor dönemi olan gençliklerinde, tüm katı koşullara ve dış zorluklara rağmen, hatta çok

daha fazladır; özellikle de büyük sanatçıların gençliklerinde. Oysa buna kaşılık Kant için gençlik, kendisine sonradan böyle bir fantazi ışığı altında eğilinecek bir dönem değildir. Kant'ta gençlik dönemi, hiç de bir anımsama idealitesi altında betimlenmez; tam tersine Kant, olgunluk döneminde verdiği bir yargıyla, kendi gençliğini entellektüel bakımdan olgunlaşmamışlık ve ahlaksal bakımdan da özgürleşmemişlik dönemi olarak görür. Hatta sonraları Rousseau'nun kuramsal temel düşüncelerinden etkilendiği zamanlarda bile. Rousseau'da çok canlı olan çocukluk ve gençlik **duygusunu** o kendisinde hiç de uyandırıp yeniden yeşertmek istememiştir. Rink'in bizzat onun sözlerine dayanarak aktardığına göre, Kant için, çocukluk çağlarını özleyen bir kişi, yetişkin bir adam olsa da, çocuk kalmış olmalıdır.[9] Hele Hippel'in ondan, tüm duygusal dışavurmalarında son derece kontrollü bir adam olarak sözederken, bu adamın kendi gençliğinden "gençlik köleliği" olarak sözetmesi sırasında hemen bir tedirginlik ve hüzün içine düştüğünü belirtmesi, bu durumu daha iyi belirtir ve anlaşılır kılar.[10] Bu acı deyim içinde, Kant'ın sonradan asla yaşamından tamamen silemediği gençlik izlenimlerinin bir ifadesi görülür. Ama bu acı deyimle vurgulanan şey, bir insanı saran dış baskılar, zorluklar ve yoksulluklar da değildir; çünkü Kant, bunlara zaten tüm yaşamı boyunca metanetle katlanmıştır ve daha sonraları başkaları onun ne zor koşullar altında yaşamını sürdürmüş olduğunu kendisine hatırlattıklarında, o bunları şaşkınlıkla karşılamıştır. Çünkü, bir hazlar toplamı olarak değerlendirilirse, onun için yaşamın değeri "sıfırın altına iner."[11] Bu, Kant felsefesinin hiç de ayrıntıdaki bir teoremi değildir; tersine, hatta bu, onun dünya görüşünün ve yaşama üslûbunun temel şiarıdır. Daha başından, bu yaşamın hedefi "mutluluk" olmamıştır; tersine bu yaşam, daima ve daima düşüncede özerklik ve istençte bağımsızlığa yönelik olmuştur. İşte bu noktada, Kant'ın gençliğini, ancak belli bir mânevi disiplin altına sokulmuş haliyle değerlendirmek zorunlu olur. Ama bu disiplin, belirli kural ve görevlerin usulünce yerine getirilmesi gibi sıradan bir anlama sahip değildir; tersine, bu disiplin tüm insanlarda, onların düşünce ve inançlarında, duygu ve istemelerinde yer alması istenen bir disiplindir. Bu şekliyle o, bir pietist disiplin, hatta pi-

etizmden başka bir şey değildir ve ancak sürekli bir "yürek sınaması" ile kazanılır. Kendisinden feragat edilemeyecek ve sıkı bir kontrolle bastırılması denenemeyecek hiçbir doğal güdü ve eğilim yoktur. Kant'la aynı sıralarda Fridericianum'da okumuş olan ve sonradan Leiden Üniversitesi'nde ünlü bir filolog olarak görev yapan David Ruhnken, 30 yıl sonra, onun "bir fanatiğin aşırı düzenlikçi ve iç karartıcı disiplini"ne sahip olduğunu, bu disiplinin onun yaşamında daha okul sıralarında oluştuğunu belirtir.[12] Zaten daha okulun kaskatı dua ve ibadet uygulamaları, vecd saatleri, vaızlar ve rahle konuşmaları ile doldurulmuş öğretim planına şöyle bir bakmak, bu yargıyı doğrulamaya yeter. Bu öğretim Kant'ın sadece ahlaksal kişiliğinin değil, hatta aynı zamanda entellektüel kişiliğinin de şekillenmesinde alıkoyucu olmuştur; çünkü kuramsal derslerde bile, konular daima dinsel ve teolojik sorunlarla ilişki içinde işleniyordu.

Bu öğretime hâkim olan düşünce hakkında daha anlaşılır bir betimleme yapmak istendiğinde, Fridericianum'daki öğretim etkinliği hakkında sahip olduğumuz çok sınırlı bilgileri, pietist düşüncenin Almanya'da ortaya çıkış ve gelişmesi hakkında bilinen çeşitli karakteristik özelliklerle bütünlemek gerekir. Burada bireysel farklılıklar aslında önemsizdir. Çünkü pietizmin kaderi hep şu olmuştur: Pietizm, esas olarak kişilik - içi saf dinsel yaşama yönelmek istemişse de, daha sonraki gelişiminde baştan aşağı tam anlamıyla genel şablonlara dönüşüp katılaşmıştır. Pietizmden dönenlerin anlattıkları, kendilerine, gitgide, küçük sapmalarla hep yeniden tekrarlanan durağan bir şemanın kabul ettirilmeye çalışılıp durulduğudur. Ve bu şemaya sürekli uymak, dinsel kurtuluşa erişmenin **koşulu** kılınmıştır. Gazeteci Susanne von Klettenberg, pietizmde saf ve derin dinsel yönelişin ortadan kalktığını, işin "formel bir nefsi körletme savaşımı"na dönüştürüldüğünü belirtir.[13] Pietizmin çıkışındaki saf dinsel anlama karşılık, şimdi artık giderek bilinçli ve iddialı dinsel psikolojik bir **teknik** ortaya çıkmıştır. Bu dönemde kaleme alınmış tüm biyografilere, başka bir kaynağa başvurmaya gerek kalmadan şöyle bir bakmak bu yargıyı doğrular. Bu şekliyle pietizmin etkisinde kalan sadece o dönemin teolojik eğitimi değildir - örneğin Semler kendi yaşam öyküsünde bu eği-

timi canlı ve etkili bir dille anlatır-; hatta Albrecht von Haller gibi o zamanki Alman eğitiminin tüm kapsam ve çerçevesinden sorumlu olan temsilcileri bile, yaşamları boyunca böyle bir teknikle bir iç kurtuluşu boş yere arayıp durmuşlardır. Oysa Kant'ın eleştirel düşüncesinde, bu konuda çok erkenden tam bir ayırımın yapılmış olduğu görülüyor. Onun çocukluk ve ilk gençliğinde, daha sonraları sisteminin karakteristik bir temel ögesini yapan bir özellik kendini gösterir. Dinin ahlaksal anlamı ile onun dogmalarda ve rituellerde yansıyan her türlü dış görünüş biçimlerini birbirinden kesin olarak ayırmak. Bu ayırım hiç de öyle soyut kavramsal bir düşünce içinde yapılmaz; tam tersine, bu ayırımın temelinde bir duygu yatar. Bu duygu, onun baba evinde ve Fridericianum'daki öğrenimı sırasında karşılaştığı iki dinsellik formunu birbirleriyle karşılaştırma ve bunları birbirlerinden ayırma süreci içinde onda iyice yerleşik hale gelir. Kant'ın pietizm hakkında daha sonraları verdiği yargılar, sadece yüzeysel bir şekilde yanyana konulduklarında, önce şaşırtıcı denecek kadar iki anlamlı ve hatta çelişkilidir. Ama bu yargılar, bizzat pietist temel düşüncede ve pietist yaşam üslûbunda birbirinden tamamen değişik tarzlar bulunduğu gözönünde tutulduğunda, derhal kendi içinde tutarlı bir anlam kazanırlar. O, baba evinde yerleşik bulduğu birinci dinsellik formunu, daha sonraları ahlaksal görüşlerini içten etkileyen bir öge olarak değerlendirmiştir. Bir keresinde Rink'e şöyle demiştir: "O zamanın dinsel tasarımları, erdem ve dindarlık kavramları en az oranda bile yeterli bir açıklığa sahip değildi; ama bunlar ne oranda bulanık iseler, tam tersine o oranda da gerçek şeylermiş gibi görülüyordu. Pietizm adına istediğini söyleyebilirdin! Pietizm insanlara bir ağırbaşlılık kazandırıyor, insanlar saygı uyandırıcı bir görünüme bürünüyorlardı. Öyle ya, onlar insanın sahip olabileceği en yüksek şeye, iç huzuruna, neşeye, hiçbir tutkunun rahatsız edemeyeceği iç barışa sahiptiler. Hiçbir yoksulluk, hiçbir kötü olay, onları kadere küsmeye sürüklemezdi; öfke ve düşmanlığı kışkırtacak hiçbir uyuşmazlığa yer yoktu. Tek sözle, dışarıdan şöyle bir bakan, elinde olmaksızın bu görünüşten etkilenirdi. Oysa şimdi anımsıyorum da, bu kişiler koşum kayışı ve eyer alış verişi sırasında tartışırlarken birbirlerine karşı saygıyı nasıl da hemen bir yana bırakıverirlerdi; bu tartışmalarda babam da mutlaka ön plan-

daydı. Ama ev içi konuşmalarda bu uyuşmazlıklar dikkate alınmaz, anne ve babam uyuşmazlığa düşülen kişi hakkında yine hoşgörü ve sevgi ile sözederlerdi.... O zamanlar bir çocuk olmama rağmen, bunları düşünmekten kendimi asla alamazdım."[14] Kant'ın dindarlığın kurallaşmasına ve mekanikleşmesine karşı duyduğu nefret öylesine derindir ki, bu nefret, hiç kuşkusuz, önünde bir prototip olarak duran pietizm için de geçerlidir. O, - Haller'e benzer bir şekilde- kişinin kendi ruhsal yaşamından kaynaklanan çözümlemeleri bir yana atar: çünkü buradan ancak "dağınık bir kafanın aniden buluşturuverdiği 'yüksek' açımlayıcı fikirler"e sıçranılır ve "ruhsal yaşam bu fikirlerin boyunduruğundaki bir aydınlatmacılık (İlluminatizm) ve terörizme mâruz bırakılmış olur."[15] Oysa o, tam tersine, daha sonraki yıllarında dinsel yaşama sokulmuş olan tüm dış göstergeleri ikiyüzlülük ve yobazlık sayarak bir yana atar. Yazılarında olduğu kadar, sohbetlerinde de, o ibadetin değersizliğini vurgular ve bunu öylesine sık tekrarlar ki, burada, gençlik yıllarını boyunduruk altına almış olan "fanatik disiplin"e karşı duyduğu gizli galeyan kendisini hep hissettirir.[16] İşte, Kant felsefesinin bir temel **öğreti ögesini** ilk kez burada görürüz: Ahlaksal dinsellik ile "tanrının gözüne girme" ye dayalı kayırmacı dinsellik arasına konulan karşıtlık. Bu karşıtlık, filozofumuzun yaşamında pek erkenden ama derin bir deneyim içinde ortaya çıkmıştır. Schiller, Goethe'ye yazdığı bir mektupta, Kant'ın "Antropoloji"sine bakıldığında, Kant'ın "saydam ve neşeli ruhu"nun kanatlarının, "yaşam kiri"nden hiç de tamamen arınamadığını ve gençliğinin acı izlenimlerinin silinmez bir biçimde onun antropolojisine de sinmiş olduğunu belirtir. Schiller'in bu yargısı doğru bir sezgiyi dile getirir. Ama ne var ki, bu bağlamda ancak olumsuz bir ögeyi saptamakla yetinir. Olumlu yaklaşıldığında, Kant'ın yaşamış olduğu bu duygusal uyumsuzluk, aynı zamanda onun karakter ve istencinin hem ilk ve hem de belirleyici deneyimi olma anlamını da taşır. O bu uyumsuzluğu kendi inanç ve yaşam görüşünden kalkarak gidermek isterken, aynı zamanda hem kişiliğini yapacak ve hem de gelecekteki gelişimini belirleyecek bir temel çizgiyi saptamak peşindeydi.

[**b) Üniversite Yılları**]

Kant'ın ilk **üniversite yılları** da - kendisinden edindiğimiz sınırlı bilgilere göre bir yargıya varmak gerekirse -, derslerde öğrendiklerinden çok, işte bu istenç kuruluşu bakımından önem taşımaktadır. Zaten bu dönemde Prusya'da orta öğretim ile yüksek öğretim etkinlikleri birbirlerinden özünden ayrılmış haldeydi. Üstelik Büyük Frederik yönetiminde, 1778 yılında Königsberg Üniversitesi profesörlerine bir resmi buyruk gönderilmiş ve akademik derslerin özerk şekilde yürütülmesi tamamen yasaklanmış ve her ders için sınırları iyice belirlenmiş bir ders kitabının okutulması istenmişti. Hiç kuşkusuz en kötü *bir bilimsel çalışma özeti bile* böyle bir ders kitabından daha iyidir. Profesörler yazılarını bu buyruğa uyarlama çabası içine girdiler; ama öbür yandan derste tutturdukları notların okunmasını da şart koştular. Bu buyruklarla öğretim düzeni her dal için en ince ayrıntısına kadar belirlenmişti ve bu düzenin özel değeri, ders verenleri "kısmen dersleri izleyenlerin şu veya bu konuyu nasıl kavradıklarını sınamaya, kısmen de öğrencilerin gayret ve dikkatlerini canlı tutmaya ve böylece etkin ve çalışkan olanları tanımaya" yöneltmek ve amacına uygun sınavlar yapılmasını sağlamaktan ibaretti.[17] Bu yüzden, akademik öğretimin hem öğrenci ve hem de öğretim üyesi bakımından serbestçe hareket edebileceği alan iyice daraltılmıştı. Kişiliğinin bir temel özelliğine uygun olarak, **dış** düzenlemelerin gereğini yerine getirmeye ve bu düzenlemelere fazla karşı çıkmamaya eğilimli olan Kant bile, bu sert sınırlamalara - hiç kuşkusuz ölçülü adımlarla- bilinçli bir şekilde karşı çıkmış görünüyor. Zaten yine öyle görünüyor ki, o bu sınırlamaları daha en baştan kendince gidermeyi hep becermiştir. Daha onyedi yaşında bir üniversite öğrencisi iken bile, onda çok erkenden filizlenmiş olan düşünce ve eylem bağımsızlığı tüm belirtileri ile karşımızdadır. Daha sonra doçent olarak üniversitede çalışırken kendisine buyrulmuş olan ders şablonunu da o pekala kendisine göre genişletebilmiştir. Sözü edilen resmi düzenleme, Kant'ın verdiği fiziksel coğrafya dersi konusunda hiçbir ders kitabı henüz mevcut olmadığından "Sayın Profesör Kant"ın bu dersi vermesine imkan tanımıyordu; oysa Kant'ın doçentlik tezi fiziksel coğrafya üzerineydi. O zamanki

üniversite yasası için "bana bir fakülte seç!" sloganı geçerliydi ve yasa aslında 25. Ekim. 1735 tarihinde I. Friedrich Wilhelm yönetimi sırasında getirilen sert uygulamaların yeniden düzenlenmiş bir şekliydi. Oysa "bu uygulama, akademik öğrenim yapmak için gelen, ama henüz daha teolojiyi mi, hukuku mu, tıbbı mı seçeceklerini bile bilemeyen, hatta böyle birer öğrenim dalından haberdar olup olmadıkları bile belirsiz genç insanlara hiç de yardımcı olamazdı. Orta ve yüksek öğretim birbirlerinden tamamen ayrılmış olduklarından, onların yapmak istedikleri öğrenimin ne olduğu hakkında hiçbir bilgilerinin olmaması doğaldı. Ayrıca tek başına felsefe veya felsefe dallarından birine kaydolmak da yeterli değildi. Çünkü herkes aynı zamanda öbür fakültelerden birine de kaydolmak ve bu fakültenin bazı derslerini de almak zorundaydı."[18] Friedrich Wilhelm'in üniversiteye, devletin herhangi bir yerinde ihtiyaç duyulan ve kendilerinden yararlanılması gereken geleceğin memurlarını yetiştiren bir okul gözüyle baktığı açıktır. Oysa Kant - bu konuda tüm bildiklerimizin gösterdiği gibi - daha en baştan, her türlü dış zorlama ve baskılara karşı kendi yolunda - kuşkusuz ölçülü adımlarla - yürümeye devam etmiştir. Kant, 24. Eylül. 1740'da Königsberg Üniversitesine kaydolduğunda, çok zor ve sıkıntılı yaşam koşullarının baskısı altındaydı. "Yoksul" ve "yalnız"dı; maddi ve mânevi hiçbir desteği yoktu. Königsberg'deki bir kilisenin kayıt defterine göre, annesini üç yıl önce toprağa vermişti. Aynı defterdeki bir başka kayda göre, 24. Mart. 1746'da babasının cenaze töreninde bulunmuştu. Ama tüm bunlara rağmen, Kant, dâhice bir sebat ve kararlılıkla, daha o zaman, sadece ekmek parası için öğrenim yapma düşüncesini bir yana bırakmış görünüyor. Geleneksel olarak yerleşmiş belirsiz bilgilere göre, Kant üniversiteye teoloji öğrencisi olarak kaydedilmiştir. Ama Emil Arnoldt'un bu konuyu kapsamlı ve temelli bir şekilde araştırmasından bu yana, Kant'ın teoloji fakültesine hiçbir zaman bir yakınlık duymadığı ve teolojiyi meslek edinmekten hep kaçındığı biliniyor. Kant'ın öğrenime teoloji ile başlamak istediği şeklinde Borowski'nin verdiği bilgiyi, Kant'ın kendisi, Borowski'nin biyografik notlarını gözden geçirirken karalamıştır. Bu konuda en karakteristik haber, Kant'ın samimi bir gençlik arkadaşının, savaş ve ulusal emlak danışmanı Heilsberg'in verdiği haberdir ki, buna göre

Kant asla "istekli bir teoloji öğrencisi" olmamıştır. O teoloji derslerine devam etmişse, bunu sadece, öbür arkadaşlarını da bu arada etkilemiş olması gereken şu düşünceyle yapmıştır: Tüm bilgi alanları hakkında birşeyler öğrenmeyi denemek. Teoloji de, "insanın bu alanda ekmeğini aramadığı sürece", öğrenilmesi gereken alanların dışında sayılamazdı. Heilsberg, Kant ve Kant'ın bir başka gençlik arkadaşı Wlömer ile birlikte, Kant'ın Fridericianum'daki ilk hocası Franz Albert Schultz'un bir dersine katıldıklarını ve derste gösterdikleri ilgi ve kavrayıştan dolayı dersin sonunda Schultz'un kendilerine teşekkür ettiğini ve kişisel ilgi ve eğilimlerini öğrenmek istediğini bildirir. Bunun üzerine Kant, "bir hekim olmak istediğini "[19], Wlömer ise hukukçu olacağını söylerler. Bunun üzerine Schultz, onların bu durumda neden teoloji derslerine katıldıklarını öğrenmek ister. Kant soruyu, kısaca "meraktan" diye yanıtlar. Bu yanıtta kendine özgü naiv bir güç ve anlam vardır. Hatta bu yanıt, mevcut üniversite öğretim düzeninin hedefleriyle tatmin olmayan bir kişinin kendi yönünü seçmek gibi bir bilinç içinde olduğunu gösterir. Daha sonra Jachmann'ın Kant biyografisinde bildirdikleri, Kant'ın üniversitede izlenen "öğretim planı"nı öğrendikten sonra bu durumu nasıl isteksizce kabullendiğini gösteriyor. Kant'ın bu dönemde senli benli olduğu tek dostu ve arkadaşı Königbergli doktor Trummer, "öğretim planı" konusunda edindiği bilgileri Kant'a bildirmekten kaçınır. Ama yine de Kant'ın üniversitede esas olarak" humaniora" öğretimi yaptığı ve hiçbir "pozitif" bilime yönelmediği kesin olmalı.[20] Burada, Kant biyografının (Arnoldt'un) ve bizzat Kant'ın arkadaşlarının Kant'ın teoloji öğrenimini isteyerek mi yoksa istemeyerek mi kabul ettiği konusunda içine düştükleri tereddüt, bilinçsiz bir ironi taşımaktadır. İroni şu karşıtlıktan kaynaklanmaktadır: Sıradan insanların pek belli maddi amaçları ile dâhinin içten içe duyduğu ve sezdiği ve yaşamında peşinden gittiği **amaçsız amaçlılık** arasındaki karşıtlık.[21] Kant'ın, zamanının geleneksel olarak benimsenen ders ve dallarından yüz çevirip "humaniora" ya yönelmesi, yaşam öyküsünden hareket ettiğimizde özgür "human" bir kişiliğin ilk göstergelerinden birisidir ki, bu kişilik daha sonra onun felsefesinin Almanya"da geçerlik ve yaygınlık kazanmasında pek büyük bir etki yapmıştır. Onun kişiliğinde yeni bir "humanite" ideali filiz-

lenmeye başlamıştır ki, burada en bireysel olan ile en genel olan, saf kişisel olan ile ideal olan, doğrudan doğruya birbirlerine geçer. Genç Herder de, Kant gibi, çocukluk ve okul yıllarının mânevi baskı ve zorlamalarından kendisini kurtarmış bir halde ilk kez "insan eğitimi"ni yeni bir şekilde ele alma gereğini savunurken, Kant'ın da derslerinde Herder'in görüşleriyle uyum içinde "insan eğitimi" sorununu işlediği ve giderek bu konunun, çalışmalarının zemin ve yönünü belirlediği görülür.

Kant'ın bu öğrenim yıllarından edindiği kazanım, teorik bilgi ve kavrayıştan çok, zaten daha çok öncelerden edinmeye başladığı mânevi-ahlaksal bir disiplin olmuştur. Bu yılları hakkında bildiğimiz herşey gösteriyor ki, bu yıllarda en küçüğüne kadar hergün sarsılmaz bir sabırla üstesinden gelmek zorunda kaldığı güçlükler, onun derin katlanma gücünü asla sarsamamıştır. Bu güçlükler, olsa olsa, onun daha baştan beri içine yerleşmiş olan "stoizm'ini daha da pekiştirmiştir. Ama hiç kuşkusuz bu stoizm, hiç de, dış koşul ve zorlamaların onu istemeden ittiği bir şey de olmamıştır; tam tersine bu stoizm onun kişiliğinin bir temel yöneliminden çıktığından, hatta ve hatta, yaşamının bu dönemi, naif bir tazelik ve gamsızlık içindedir. O zamanki arkadaşlarının ve özellikle de Wald'in Kant'ı anma konuşması için veri olarak yararlandığı seksenlik Heilsberg'in anılarına bakıldığında, bu stoik yönelim her yerde açıkça kendisini göstermektedir. Bu anılarda, Kant ve aynı evi paylaştığı öbür öğrenci arkadaşları arasında nasıl çok yanlı kişisel ve düşünsel bir ortaklık kurulduğu, Kant'ın öğütleriyle ve derslerine yardım etmek suretiyle öbürlerini nasıl desteklediği ve buna karşılık küçük ihtiyaçları için onlardan nasıl yardım aldığı açıkça görülür (hatta bu yüzdan dıştan bakıldığında burada belli türde bir ticari ilişkiden bile sözedilebilir).[22] Bu çevrede sağlam ve dostça bir hava hakimdir. Hiç kimsenin öbürüne zarar vermeden birbirlerinden bir şeyler alıp verdikleri bir havadır bu.[23] Zaten Kant, bu noktada daha gençliğinin ilk yıllarından beri kendisini dış zorluklara karşı hazırlamıştır. Onun bu konuda çok erkenden edindiği bir"maksim"i vardır: Ekonomik bakımdan bağımsız olmak. Çünkü o, ekonomik bağımsızlıkta, kendi mânevi bağımsızlık ve kişilik karak-

terinin bir koşulunu görmektedir. Öyle ki, bu koşulsuz bağımsızlık duygusu, yaşı ilerledikçe, yaşamına kesinleşmiş ve nihai bir şey olarak yerleşir ki, işte gençliği de, böyle bir duygunun yerleşmesine doğru götürecek özgür ve bağımsız bir hareketlilik içindedir ve bu durum, bir kaç kez değinildiği gibi, onun kişilik karakteri ve bireysel eğilimlerine son derece uygundur. Onun için bu noktada iki ögenin bağdaştırılması söz konusudur: 0 bir yandan insanlar arasına katılma, canlı ilişkiler kurma arzusu içindedir ve öbür yandan aynı zamanda hem iç eğilimlerine ve hem de dışındaki kişilere karşı tam özgür olmak ister. İşte Kant'ın öğrencilik yıllarındaki ana tavrını bu iki ögenin bağdaştırılması belirler. Öğrencilik yılları hem düşünsel gelişimi ve hem de yaşama özellikleri bakımından Kant'ın öğrencilik yıllarına benzeyen Winckelmann'ın biyografisini yazan Paalzow, Winckelmann'ın kişiliğinde, çok çalışmaya katlanma gücünden başka gençliğinden gelen hiçbir özelliğin bulunmadığını belirtir.[24] Bu sözler Kant için de kullanılabilir. Çünkü onun yaşıtlarıyla birlikte sürdürdüğü bu arkadaş canlısı yaşam bile -ki, bu yaşıtlarından bu yaşamın güleryüzlü ayrıntılarını öğreniyoruz-; aslına bakılırsa bir öğrenim ve iş ortaklığına dayanır. Kant bu topluluk içinde her zaman başı çeken ve lider durumunda olan kişi olarak görünüyor ki, geleceğin üniversite hocasının bazı özelliklerini daha bu zamanda tanımamızı sağlıyor. Heilsberg, Kant'ın eğlencelerden, hele taşkınlıklardan hiç mi hiç hoşlanmadığını anlatır. Öyle ki, o, arkadaşlarını -burada kullanılan ifade önemlidir- gitgide kendisine benzetir. Onun kendisine ve başkalarına esirgediği tek dinlenme şekli, bilardo ve İspanyol iskambili (Hombre) oynamaktır ve her ikisinde de büyük bir yeteneğe sahiptir; öyle ki, bazan arkadaşlarının kazanmasına gönüllü olarak razı olur.

Şimdi, Kant'ın bu dönemdeki düşünsel gelişimi sözkonusu olduğunda, artık onun yaşamındaki bu dış göstergelere daha az yer ayırmak gerekecektir. Buraya kadar bildirilen her şey, esas anlamını, Kant'ın o sıralarda zaten daha önceden edinmiş olması gereken ve şimdi ise kendisini tamamen adadığı yepyeni bir şey karşısında bulmaktadır. Artık, içeriksel kapsamıyla olduğu kadar soyut genelliği ile **bilim** kavramı, bu dönemde onun için ilk kez tam anlamıyla yaşamsallaşmıştır. Okulun ona bilgi olarak verdiği şeyler, en sonunda sıradan ve bellenen bilgilerden başka birşey olmamıştı. Oysa şimdi ilkkez " felsefe ve mathese" ile karşılaşmakta ve bunlara hiç kuşkusuz

içten bir ilgi duymaktadır. Onu her ikisinden de, yani felsefeden de mathese (bilim) den de haberdar etmiş olan hoca, bunu yapmakla, hiç kuşkusuz onun öğreniminin geleceğe yönelik tüm çizgilerinin belirlenmesinde önemli bir etkide bulunmuştur. Bu hoca, yani **Martin Knutzen** hakkında ve onun hoca ve yazar olarak Kant üzerindeki etkisi üzerine bildiklerimiz, ne var ki yetersizdir ve onun Kant üzerindeki etkisini ölçmemize elvermez. Knutzen, yazılarında kuşkusuz ciddi ve keskin zekâlı bir düşünür olarak görünürse de, ne var ki onun ele aldığı problemler, o zamanki okul felsefesinin çerçevesi dışına pek taşmazlar. Bu çerçeve içinde farklı görüşlere pek rastlanmaz, tersine her durumda bu okul felsefesine özgü yargı ve sonuçlara ulaşılmaya çalışılır. Ama yine de, özgün düşünceler ve yeni yönelimler yoğun bir dikkatle ve hatta yeni şeyler keşfedercesine izlenir ki, Kant'ın hocası Knutzen, öğrencisini işte bu yolda yönlendirir.[25]

Chr. Jacob Kraus, Kant'ın dost ve öğrencileri arasında onun felsefesinin anlam ve içeriğini en derin biçimde kavramış olan bu kişi, Knutzen'den sözederken, onun Königsberg'de Kant'ın dehâsını etkileyebilmiş tek kişi olduğunu belirtirse de, bu etki, Kant'ın öğretisinin temel düşünce yapısı üzerine olmaktan çok, içeriği üzerine olmuştur. Königsbergli üniversite hocaları içinde Knutzen, Avrupaî **bilim** kavramını temsil eden tek kişidir. Sadece o, alışılagelmiş, birbirinden almalara ve aktarmalara dayalı bilgi edinmeciliğin (Kompendation) sınırlarını aşmaya çalışır. O, rasyonel bilgi ile gerçeklik bilgisinin niteliği konusundaki temel sorunlarla ilgilenir ve bu sorunları tartışır. Onun Wolff'un ve Newton'un yazılarına gösterdiği ilgi eşdeğerdir. Öyle ki Kant, bu hocanın ders ve seminerleriyle artık yeni bir düşünce atmosferine ayak basmıştır. Tek bir olgu, Knutzen'in onu Newton'un yapıtlarıyla tanıştıran ilk insan olması, Kant'ın yaşamında bu insanın yerini değerlendirmeye yeter. Çünkü Newton, Kant için, yaşamı boyunca bilim kavramının kendisinde kişileştiği insan olmuştur. Ve onun ilk kez Newton'un yapıtlarıyla birlikte düşünce dünyasında ayağını sağlamca şekilde basacağı bir yer bulmuş olduğu duygusu, o andan başlayarak Kant'ın yaşamı boyunca hep canlı kalmıştır. Borowski 'nin bildirdiği gibi, Kant ancak "Knutzen'in felsefe ve matematik dersine kesintisiz ve yoğun bir ilgi " gösteriyordu.[26] Knutzen'in dersi, hem mantık, hem de doğa

felsefesini; hem pratik felsefeyi ve hem de doğal hukuku; hem cebir ve sonsuzluk hesabı analizini ve hem de genel astronomiyi içermekteydi. Bu ders sayesinde Kant, yepyeni bir bilgi donatımı kazanmış oluyordu; ama onun daha en baştan beri sistemli ve yöntemli çalışan düşüncesi için bu bilgilere daha sonra değişik bir içerik ve anlam verilmesi gerekecekti.

[c) İlk Yapıt: "Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi"]

Onun düşünsel gelişiminde özgün eğiliminin ilk izleri, öğrenimini bitirdiği yılda yazdığı ilk yazısında (bitirme tezi) açıkça görülür. Kuşku yok ki, o bu yazıyı daha öğrenciyken yazmış olmalıdır. Çünkü Königsberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi evraklarında "öğrenci Immanuel Kant"ın "Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi" adlı yazısının 1746 yılı yaz sömestresinde dekanın onayına sunulmuş olduğu kayıtlıdır. Şurası açık ki, yazının basımı uzun süre geciktirilmiştir. Gerçi basıma 1746 yılında başlanmıştır, ama kitabın basımı ancak üç yıl sonra tamamlanabilmiştir. Kant'ı yazının konusunun seçiminde yönlendirmiş olan düşünsel motiflere bakıldığında burada hiçbir biyografik motife rastlanmaz. Ama bizzat yazının içeriği, genç Kant'ın kuvvetler problemine hangi yoldan eğildiğini tahmine elverir. Onsekinci yüzyılın ilk onyıllarında doğa felsefesi ve fizik üzerine yazılanlara bakıldığında kuvvetler üzerine tartışmaların özellikle Almanya'da bir genel sorun dolayında yoğunlaştığı görülür. Leibniz'in **kuvvet kavramı**, aynı zamanda kuvvetlerin ölçümünde de kendisine dayanılan ana kavramdır ve nereden hareket edilirse edilsin, hep bu kuvvet kavramına gelip dayanılır. Çünkü kavram, bir yandan madde ve hareketi "yer kaplama" değişmelerinden başka bir şey saymayan Descartes'ın "geometrik" yorumuna karşı savunulur; öbür yandan, en sonunda Newton mekaniğinin temel görüşüne, yani kuvvetin bir töz olduğu hakkındaki her türlü iddiayı toptan bir yana bırakan ve fenomenlerin betimlenmesinin ve hesaplanmasının empirik bilimin tek görevi olduğunu savunan bu görüşe dayanılır.[27] Tartışma uzadıkça karşıt görüş sahiplerinin rolleri pek az değişir ve dönüşür.

Çünkü burada -daha tartışmanın başında görülebileceği gibi- "metafizikçi" ve "matematikçi " açık ve belli bir yere sahip değildirler. Tersine her iki cephede de, "metafizikçi", sonradan kendisine ihtiyaç duyulduğunda hiç çekinmesiz, değişik şekillerde kendisini hep gösterir. Newton ve Clark, Leibniz'in monad kuramında, modern matematiksel - doğabilimsel bilgi tarzının temel ilkeleri karşısında artık çözülmüş olan Aristoteles'in ve Ortaçağın töz kavramının bir yenilenmesini görürlerken; buna karşılık Leibniz, uzaktan etkili kuvvet kavramı karşısına yeni ve başka bir kavram çıkarma gayretinden vazgeçmez. Monad kavramı ile birlikte, yeniden skolastik fiziğin tözsel formlarına, bunların bulanık niteliklerine dönülür ve eski "barbarlık" tekrar canlanır. Gitgide, saf fiziksel bir konu, genel - metodolojik bir alana çekilmeye başlanır. Ve işte, bellidir ki Kant, problemin bu yönüne içten bir ilgi duymaktadır. Burada sözkonusu olan, artık tekil olguların deneysel yoldan nasıl saptandığı değildir; tersine olgusal anlamıyla hareket kavramına kökten bir karşıtlık söz konusudur. Burada söz konusu olan tepki, gözlemler ve olgular değil, tersine doğayı gözlemleme sırasında kendilerine başvurulan ilkeler ve bu ilkelerin birbirleriyle olan çeşitli edinçleridir (Kompetenz). Kant, yazının her yerinde, kendi özel sorusunu bu genel görev açısından ortaya koyar. Bu ilk yazısının en dikkati çeken yanı da buradadır: Kant'ın doğa felsefesi alanına bu ilk adımı, doğrudan, doğa felsefesinin **yöntemi** üzerine bir denemedir. Onun Leibnizci anlayışa yönelttiği toplu eleştiri şu noktada yoğunlaşmaktadır: Yazının bir yerinde açıkça belirtildiği gibi, yazı, konuyu kendi temellendirme ve ele alış tarzı içinde Leibnizci yargının doğruca kendisine yönelmez; "konumuz özellikle bu değildir; tersine onun 'bilme kipi' (modum cognoscendi) dir burada tartışılacak olan."[28] Kant'ın yazısının özelliğini yapan, tartışma konusu karmaşık soruna bu sağlam ve bilinçli yaklaşımdır."Her durumda, üzerinde sağlam kanıların inşa edilebileceği temel ilkeleri genel olarak arayıp bulmaya elverecek bir yönteme sahip olmak gerekir ve öncüllerin içeriğinde sağlam bir öğreti için gerekli olan herşeyin bulunup bulunmadığı, bu ilkeler ve bu ilkelerden elde edilen sonuçların karşılaştırılmasıyla ortaya çıkarılabilir. Bu, sonuç önermesinin doğasına (içeriğine - çev-) bağlı belirlemelere tam olarak dikkat edildiği ve kanıtlamanın

kuruluşunda, sonuç önermesinde içerilmiş özel belirlemeleri sınırlayan böyle temel ilkelerin seçilmiş olup olmadığına özen gösterildiğinde mümkün olur. Bunlar (ilkeler - çev-) yoksa, şuna inanmak gerekir ki, bu gibi çıkarımlar hiçbir şeyi kanıtlayamazlar... Tek sözcükle: Bu deneme, tümüyle, sadece ve sadece, böyle bir yöntemi bulup ortaya koymayı düşünmektedir."[29] Gerçekten de Kant, felsefi - fiziksel bu ilk yazısında bir "yöntem üzerine deneme" yapmaktadır ve o, daha sonraları yaşamının ve yaratıcılığının en yüksek noktasında, yani salt akıl eleştirisini geliştirdiği sıralarda, yaptığı işi bir başka yöntem üzerine deneme olarak adlandıracaktır. Burada, onun tüm felsefesi ve bu felsefenin gelişimi bakımından karakteristik olan bir noktayı saptarız.

Kuşkusuz Kant, bu yazısında, daha sonraları geliştireceği öğretisinin "eleştirel" bakış açısından henüz oldukça uzaktadır ve bu "eleştirel" bakış açısını bu yazıda bulmayı denemek bile zorlama olur. Gerçi, daha bu ilk yazısında, onun içinde okul metafiziğinin katılığına ve dogmatizmine karşı bir "kuşku"nun yerleşmiş olduğu açıkça görülür.

Ama bu "kuşku", kavramsal bir pekinlik ve açıklık içinde ifade edilmez; o burada henüz genel bir izlenim olarak kendini belli eder. "Bizim metafiziğimiz, öbür bir çok bilim gibi, gerçekten sağlam temellere dayalı bir bilginin genişletilmesine yöneliktir; onun bu konuda nereye kadar gidebileceğini tanrı bilir. Denemenin, ele aldığı bazı konulardaki zayıflığını görmek zor değildir... İnsan bilgisinin genişletilmesini istemek, egemen bir eğilim olarak, burada asla bir kusur değildir. Bilimler, aynı zamanda kendileri için temel olabilecek bir büyük evren bilgeliğine sahip olmayı seve seve isterler... Bir filozofun gösterdiği çabanın biricik karşılığı, yorucu bir araştırmadan sonra, en sonunda sağlam temelli bir bilgiye sahip olmanın huzuruna kavuşabilmektir. Bu yüzden ondan, kendisinin sık sık tutulan alkışlara pek az itibar etmesi, kendi özel keşiflerinde, iyileştirilmeleri mümkün belirsizlikleri gizlememesi talep edilir... İnsan alkışlara pek eğilimlidir ve kuşkusuz alkışları sürekli kılmak pek zordur. En sonunda, hoşa giden, çekicilik taşıyan herşeyi, temellendirilmiş bir bilgi uğruna feda

edebilmesi için, insanın kendi nefsini baskı altına alması gerekir."[30] Ne var ki, bu temkinlilik ve pek erkenden gelişip olgunlaşmış olan alkışlara fazla itibar etmeme duygusu, Kant'ın bu yazısında, spekülasyona duyulan heves ve yenilik ataklığıyla pek açık bir şekilde çelişir. Yazının ilgilendiği konular sadece "canlı" ve "cansız" kuvvetler ayırımı, giderek "metafiziksel" ve "fiziksel" bilgi tarzları ayırımı değildir. Hatta daha çok, yazının her yerinde, düşüncenin en genel "imkanlar"ına yükselme çabası görülür. Bu bakımdan yazıda ileri sürülen şu düşünce karakteristiktir: bizim empirik evrenimizin üç boyutlu uzayı, belki de, kendi yapı ve kendi ölçütleri içinde değişik olabilen bir uzay formları sisteminin içinde sadece bir özel hal olabilir. Yazıda belirtildiği gibi, "tüm bu mümkün uzay tarzlarının bir bilimi, hiç kuşkusuz, sonlu bir aklın ortaya çıkarmaya çalışacağı en yüksek geometri olurdu." Bu düşünce, aynı zamanda şu düşünceyi de birlikte getirir: Uzayın çeşitli formlarına, bunların sayısı kadar çeşitli evrenler uygun düşebilir ve bu evrenler birbirleriyle asla dinamik bir bağ ve karşılıklı etkileşim içinde olmayabilirler."[31] Yazının her yerinde matematik ve metafiziği uzlaştırma ve birleştirme çabası hakimdir. Kuşkusuz Kant, bu çabasının o zamanki bilim görüşüne uymadığını bilmekte, ama bunu yine de uygunsuz bir şey saymamaktadır. Çünkü, görünen odur ki, doğanın etkileri hakkında ilk bilgi kaynakları, ancak bir metafizik tasarımı içinden elde edilebilirler.[32]

Kant'ın yaşam öyküsü açısından " Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi Üzerine Düşünceler" adlı bu ilk yazısının nasıl değerlendirileceğini ne yazının içeriğinden ne de üslûbundan çıkaramayız. Yazının içeriği, özellikle de klasik mekanik üzerine Kant'tan önce ve Kant zamanında yazılmış olan yapıtlarla karşılaştırıldığında -örneğin Euler'in 1736'da yayınlanan "Machanica sive motus scientia" ve D'Alembert'in 1743'de yayınlanan "Essays de Dynamique" adlı yapıtları- doğabilimsel açıdan hiç kuşkusuz pek yetersizdir. Bu yazıda Kant'ın yirmiiki yaşında bir öğrenci olarak matematik ve fizik literatüründen kazandığı hayret uyandırıcı bir bilgi dağarcığına sahip olduğu her yerde görülür; ama ne var ki, Kant'ın, çağının matematik kültürünü henüz derinliğine özümseyemediği de açıktır. Onun bu yazıda cansız ve can-

lı kuvvetler arasında kurduğu ilişkiler, yine bunun gibi "basınç" ve "gerçek hareket" arasında kurduğu bağ, fiziğin tüm temel kavramlarının kesin tanımlarından ve ölçülebilirliğinden hareket eden çağının modern mekaniği karşısında sağlam bir zeminden tamamen yoksun hale düşerler. Bu bakımdan Lessing'in Kant'ın canlı kuvvetleri değerlendirmesi üzerine yazdığı saldırgan taşlama, hiç de yerini bulmayan bir yergi değildir. Artık tüm sonuçlarıyla eskimiş olan bu yazıya bugünden bakıldığında, dikkati çeken şey şudur: Yazının özelliği, olumlu şeyleri pek içermemesinde değil, tersine çabaladığı ve vaad ettiği amaçtadır. Gerçekten de ilk kez burada, Kant'ın düşüncesinin öznel pathos'u tüm gücüyle ve belirginliğiyle karşımıza çıkar. Kant'ın düşüncesi, her zaman, çağının " kanaat" lerine değil, doğruca konulara yönelir. Hatta bu "kanaat" gelenekle ve ünlü bir adın parıltısıyla ne kadar inandırıcı görünürse, Kant'ta ağırlığını o oranda yitirir. "Bu gibi girişimlerden pek korkulduğu bir zaman vardı; ben bu zamanın artık geçtiğini ve insan aklının artık, bir zamanlar kendisini belirsizlik ve şaşkınlığa prangalayan zincirleri mutlu bir şekilde kırmış olduğunu düşünüyorum. Hatta öyle ki, eğer hakikatın ortaya çıkarılmasına aykırı düşüyorlarsa, ortada aklın kabul edebileceği bir yol olarak başka hiçbir inandırıcı kanıt olmasa bile, **Newton** ve **Leibniz**'in görüşlerini hiç dikkate almadan pekala hareket edilebilir." İşte, kuvvetler öğretisi üzerine bu araştırma, bu bakış açısı altında yeni bir anlam kazanır. Genç eleştirici, burada belli bir "kanaat"in savunucusu ve bir taraftar değil, tersine sadece "akıl"ın savunucusu olarak karşımıza çıkar. Sadece "insan aklının itibarı... savunulmalıdır."[33] Ama bu akıl savunması seçmeci (eklektik) de değildir. Kant, ilgisini iki karşıt iddiayı uzlaşıma getirecek bir "uzlaştırıcı önerme"ye yönelttiği zaman bile, bu uzlaştırmacılık, karşıt görüşler arasındaki uzlaşmazlığa çözüm bulmak için yapılmaz; tersine, altlarında hem iddiaların ve hem de karşıt iddiaların geçerli olduğu koşulların sağlam bir şekilde denetlenmesi ve ayırdedilmesi için yapılır. Daha ilk yazıda, her cümlede, Kant'ın düşünce tarzının genel stilinin nasıl onda yerleşik ve belirgin hale geldiği görülür. Kant, kendine ait, özgün bir yol üzerinde yürüdüğünün öylesine bilincindedir ki, bu, yazının öznel ifadelere başvurulduğu yerlerinde açıkça görülür. Yazının önsözünde o şöyle yazar:

"Eğitimim yetersiz olsa da, kendime güveniyorum. Bu güven bizim tüm çabalarımızı canlı tutmuş ve bu çabalara, hakikatın araştırılmasında çok geçerli olan bir atılım kazandırmıştır. Yazı, bir ölçüde de olsa inceleme tarzının güvenilebilirliğine ve Leibniz gibi bir bayın hatasını yakalamanın mümkün olduğuna inandırabilecek bir kavrayışa yol açabilirse, kendisinden beklenen herşeyi gerçekleştirmiş olacaktır. Doğruların bilgisine ancak binlerce kez yanıldıktan sonra erişilebilir; yine de o daima ve ancak bir çıkış yolu bulunduğu zaman daha çok erişilebilir bir şeydir. Ben artık izlemek istediğim yolu kendime şimdiden çizdim. Kendi yolumu izleyeceğim ve onu izlemekten beni hiçbir şey alıkoyamaz."[34]

İşte Kant'ın ilk yazısının ilk cümlelerinde böylesine saf ve güçlü bir vaad tonu vardır. Kant'ın felsefe yazarı olarak ortaya çıktığı bu yazıya bakıldığında, onun, yaşamını çevreleyen tüm yoksulluk ve sıkıntılardan hiç etkilenmeyen nasıl yoğun bir düşünce etkinliği içinde olduğu, kişiliğine ve düşünce tarzına yön veren belirleyici yasanın soyut bir açıklık içinde nasıl ortaya çıktığı görülür. Burada, onun yaşamının her türlü güçlük ve yoksulluklardan rahatsız olmayan bir büyük ana çizgisi karşımızdadır. Onun yaşamına yön veren şey belirli bir öğretisel inanç formu değildir; o, kendi düşünce ve istencinin formunu bulmuş, bu forma sahip çıkmış ve onu yaşamına geçirmiştir. Henüz yirmi yaşlarında bir insan olarak o, hiç kuşkusuz dehâsının farkındadır. "Nihil magis praestandum est." O, Seneca'nın bu şiarını "Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi Üzerine Düsünceler"in başına koyar.[35] "quam ne pecorum ritu sequamer antecedintium gregem, pergentes non qua eundum est, sed qua itur."[36] Kant'ın düşüncesinin maksimi olarak seçtiği bu sözler, aynı zamanda onun yaşamının da maksimi olarak geçerlidir. Kant, yazarlık mesleğinin gelecekteki özgün deneyimlerine, ancak uzun süre bunlardan vazgeçmekle ulaşabilmiştir. Daha ilk yazısının basımı bitmezden önce o Königsberg'i terkeder. Borowski'nin bildirdiğine göre o, "içinde bulunduğu durumu yeterli görerek", taşrada bir papaz evinde özel öğretmenliği kabul eder. Bu kendi kendisini sürgün ettiği "özel öğretmenlik" dönemi, yedi

(belki de dokuz) yıldan fazla sürer. Ama bu gönüllü sürgün ve inzivada Kant, toplum içinde bağımsızlığını ve kendi durumunu belirleme özgürlüğünü kazanmıştır ki, işte bizzat bu bağımsızlık ve özgürlük, onun yaşama mutluluğu olarak çabaladığı ve beklediği herşeyi içerir.[37]

[d) Üniversite Sonrası: Karanlık Yıllar]

Bu yıllarda Kant'ın yaşamı tam bir karanlık içindedir. Şöyle ki, bu dönemin pek kaba bir çerçevesini çizmek bile oldukça güçtür ve bu dönem hakkında bilinenler de yer ve zaman bakımından oldukça belirsiz ve sallantılıdır. Bir çok biyograf, Kant'ın bu dönemde önce Judschen'de reformist vaiz Andersch'in yanında ev öğretmeni olarak bulunduğu ve buradan Hülsen Kontu'nun tavsiyesiyle Saafeld yöresinde Gross - Ansdorf'a geçtiği konusunda uzlaşırlar. Ama bir başka kaynağa göre Kant, Keyserling Prensi Johann Gebhardt'ın Tilsit yöresinde Rautenburg'daki evinde ev öğretmeni olarak çalışmıştır. Ama bu bildirilenler de pek sağlam görünmüyor. En azından, Kant'ın yakın arkadaşlarından ve öğrencilerinden Chr. Jacob Kraus onun prensin yanında çalıştığı konusunda hiçbir şey işitmediğini bildiriyor. Kraus'un bu konuda ileri sürdüğü kanıt özellikle önem taşımaktadır. Buna göre Kant, olsa olsa, Keyserling Prensesinin, ikinci kocası Heinrich Christian Keyserling ile evlenmesinden sonra Keyserlinglerin Königsberg'deki evinde eğitimci ve ev öğretmeni olarak çalışmaya başlamıştır. Keyserlinglerin evindeki çocukların yaşlarına bakıp bir yargıya varmak gerekirse, Kant'ın ev öğretmeni olarak bu evde çalıştığı yıllar her durumda 1753'den önceki yıllar olmalı. Kant 1753'de (bu sıralarda yazılmış bir mektubun tarihinden çıkardığımıza göre) Königsberg'e tekrar dönmüştür. Kant bu süre içinde ne yapmış olabilir? Görünen şudur ki, bu döneme ilişkin olarak elimizde bulunan pek cılız ve belirsiz verilere bakılarak Kant'ın bu dönemdeki düşünsel gelişimi üzerine aydınlatıcı hiçbir belirleme yapma olanağı yoktur. Sadece Borowski bu dönem üzerine bize bir kaç bölük pörçük haber sunmaktadır. "Bu sessiz inziva" der Borowski,"onun çalışmalarını daha

da ilerletmesine yardım etmiştir. Bu inziva sırasında onun kafasında bazı araştırmalarına ilişkin temel çizgiler belirmeye başlamış, hatta bazıları tamamen belirmişti. Çünkü o, 1754 ve onu izleyen yıllarda birdenbire ve birbirini izleyen pek çok çalışma ortaya koymuştu. O bu dönemde, hemen tüm bilgi alanlarında ve çok çeşitli konularda çalışmış, hatta bir insanın o zaman için erişebileceği en yüksek bilgi donanımına ulaşmıştı ve bugün bile kendisi, bu inziva yıllarını ve bu yıllardaki verimli çalışmalarını büyük bir memnunlukla anar."[38]

Kant'ın kendi bildirdikleriyle bağ kurulduğunda, bu haberin gerçekten de güvenle kabul edilebileceği görülür. Çünkü en azından şunu biliyoruz ki, Kant, Borowski'nin biyografik notlarını gözden geçirirken bu haberi değiştirmeden bırakmıştır. Bundan şu sonuca varabiliriz ki, Kant'ın maddi koşulların zorlamasıyla içine girdiği bu yeni çalışma çevresi bile, onun düşünsel gelişimindeki sürekliliği zedeleyememiştir. Kuşkusuz yaşlılık dönemindeki anılarında da görüldüğü gibi, bu dönemde Kant'ın iç ve dış dünyası arasında çatışmalardan uzak bir uyum olduğu söylenemez. Çünkü o zamanlar ev öğretmenliği tipik bir aydın kaderiydi ve bu aydınların ev öğretmenliğinde geçirdikleri yıllar, bu insanlar için her türlü mânevi yoksunluğa katlanmak zorunda kaldıkları katı bir okul özelliği taşıyordu. "Ev öğretmeni", maddi bakımdan yoksul, sosyal bakımdan baskı altındaydı. Kant, Bayan Gottsched'e yazdığı mektuplarından birinde şöyle diyordu: "Bir ev öğretmenine dört talerden fazlası ödenmek istenmiyor. Bu yüzden o, geçim hesaplarıyla da ciddi biçimde ilgilenmek zorunda kalıyor."[39] Doğu Prusya'da ev öğretmenlerinin ne durumda olduğunu anlamak için, özellikle, Lenz'in yirmibeş yıl sonra Insterburg'da bir çağrı üzerine oynanan "Ev Öğretmeni" adlı komedisine bakılabilir. Oğlunu ev öğretmeni yapmak isteyen Pastor'a, bu konuyu danıştığı kişi şöyle haykırır: "Yüz kere şaşırdım bu işe Bay Pastor: Herhalde oğlunuzu hizmetçi yapmak istemezsiniz. Bir ev öğretmeni, kendi kişisel özgürlüğünü bir avuç dukaya satan bir hizmetçiden başka nedir ki? O bir köledir; onun üstünde sınırsız bir baskı vardır. Onun Akademide öğrenmiş olduğu şeyler, hizmetçiliğinin üstüne çekilmiş bir cilâdır. Halk ev öğretmenini bir hayvan terbiyecisi, bir çobandan ayırdetmez...

Diyeceksiniz ki, bir şeyler öğretiyorsa, kim ona hayvan terbiyecisi gözüyle bakabilir? Oysa, günlerini kendi aile üyelerinin dışında hiç kimseyle paylaşmayan burnu büyük bir soylu için bir ev öğretmeni para karşılığı satın alınan ve köle gibi boyunduruk altına sokulan bir insandan başka nedir ki?" En soylu ve güçlü karakterler -Fichte'de olduğu gibi- bu ev öğretmenliği köleliğini daima içten bir acıyla hissetmişlerdir. İyi biliyoruz ki, Kant da bu deneyimlerden nasibini tamamen almıştır. Onun yaptığı işe ve yaptığı işin ona ne kadar az uyduğunu kuşkusuz Kant derinliğine hissetmekteydi ve sonraları acı bir tebessüm ile belirttiği gibi, dünyada kendisinden daha berbat bir ev öğretmeni belki de yoktu.[40] Bununla birlikte, onun yanlarında çalıştığı aile ile olan ilişkileri hakkında bildiğimiz her şey, bu aile yanında ona yüksek bir değer verildiğini gösteriyor. Yaşadığı bu çevre, kısa bir süre sonra ona görenek ve ahlak tarzı bakımından da uygun görünmüştür. Kant Hülsen kontunun yanında uzun süre kalmış ve yanından ayrıldıktan sonra da kont ve ailesiyle dostça ilişkilerini sürdürmüştür. Ona Hülsen'den yazılmış olan mektuplar, Rink'in belirttiğine göre "içten bir şükran ifadesi, değerbilirlik ve sevgi" taşırlar; bu aile "kendisini her ilginç aile toplantısına katılmaya davet eder". Rink şunları da ekler: "Belki gereğince dikkat edilmeyen bir nokta, Hülsen kontunun II. Friedrich Wilhelm zamanında adamlarına özgürlük bağışladığı ve resmi kayıtlarda bu insansever kontun kendi kontluğunda nasıl sevgi ile anıldığıdır."[41] Öbür yandan Kant'ın Keyserlinglerle ilişkisi, Keyserling kontesinin ikinci evliliğinden sonra Königsberg'e yerleştiği sıralarda da kişisel ve dostça bir ilişki olarak devam etmiştir. Kraus Kant'ın masada daima kontesin yanında onur konuklarına ayrılan koltuğa oturduğunu anlatırken şöyle der: "Bu yere oturması en uygun görülen kişi, ne var ki bu yere oturmak zorunda kalmış bir yabancı gibi davranırdı."[42] Tüm bu haberler biraraya toplandığında, ortaya tek bir şey çıkmaktadır ki, Kant ev öğretmenliği yıllarında kişiliğine uygun düşmeyen bir konum içindedir. Ama yine de onu ev öğretmenliğini meslek edinmeye zorlayan dış baskılar, içindeki özgürlük duygusunu asla ortadan kaldıramamıştır. O kendisi için ulaşılması gereken hedefi şaşmaz bir biçimde saptamıştı ve en iyi gençlik yıllarını bu hedefi gerçekleştirmeye adamıştı. Büyük bölümü Kant'ın

ev öğretmenliği yıllarında yazılmış veya en azından bu yıllarda hazır hale gelmiş olması gereken "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı", bakış açısındaki evrensel genişlik, derinlik ve kavrayıştaki gözüpeklik, anlatımdaki ataklık ve güç bakımından, Kant'ın daha sonraki bazı yapıtlarından bile üstündür.[43] Bu yazıda, Kant "çeşitli konularda bilgi sahibi" (Miscellaner) bir kişi olmaktan çok, bilimsel problemler bütünü üzerine özgür entellektüel bir bakış ve yargılama sergileyen bir kişi olarak görünür ki, bu entellektüel bakış ve olgun yargılama, "Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi Üzerine Düşünceler"de henüz pek sınırlıydı. O artık tam bir güvenle üniversiteye dönebilirdi. Üniversite onun için "kendi geleceği bakımından belirlediği hedefe doğru daha az sıkıntılı bir şekilde yürümesini sağlayacak ortam"dı[44] ve kendisine üniversitedeki ilk yıllarında mantık ve metafizik, fiziksel coğrafya ve genel doğa tarihi, matematik ve metafizik, kuramsal ve pratik mekanik konularında dersler vermesini sağlayacak bir bilgi donanımına sahipti. 12.Haziran.1755'de Kant, "De igne" (Ateş Üstüne) adlı doktora tezini dekanlığa sundu. Aynı yılın 27 Eylülünde "Metafiziksel Bilginin İlk Prensiplerinin Yeni Anlamı" adlı yazısını resmen savunduktan sonra, ders vermesine izin verildi. Böylece Kant, yeni mesleğine fiziksel ve metafiziksel bir konu ile başlamış oldu. Şimdi onun görevi, yeni bir açıdan fizik ve metafiziği, dayandıkları ilkeler bakımından kendi içlerinde görmeye çalışmak, herbirinin kendi problem konumlarını ve kendi bilgi araçlarını irdeleyip birbirleriyle sınırlarını çizmek olmalıydı. Onun hem bütünleştirmeye ve hem de eleştirel bölümleme ve sınıflamaya eğilimli düşüncesi, çeşitli bilimler üzerine yüzeysel bir derlemecilikle yetinemezdi. O şimdi, fizik ve metafizik arasında yaptığı ayırımdan sonra ve buradan hareketle "felsefe" ve "doğabilimi", "deney" ve "düşünce" arasında bir bağ kurmaya yönelebilirdi ve ona artık bilgi kavramına, yani kendisini eleştirel öğretisine götürecek ve bu öğretiyi temellendirecek bir bilgi kavramına giden yol açılmıştı.

[e) Prusyalı Kant]

Gelecek bölümde bu gelişmeye yönelmezden önce, bu noktada Kant'ın gençlik yıllarına bir kez daha topluca baktığımızda, şöyle bir genel saptama yapmaya da zorlanırız: Bu büyük insanın yaşamı, çağının büyük tarihsel hareketlerinin, ulusunun ve çağının aktüel yaşamıyla içten bir bağ kurmasını sağlayacak bu hareketlerin tamamen dışında sürmüş görünüyor. Onsekinci yüzyıl Prusyası üç büyük adam çıkarmıştır; Winckelman, Kant ve Herder. Gerçi her birinin gençlik öyküleri, temel yönelimleri, içinde bulundukları özel gelişim koşulları tamamen farklıysa da, bu üç insanın yaşamlarına ortaklaşa giren bir şey vardır: O zamanki Prusya yönetiminin uygulamaları. I. Friedrich Wilhelm yönetimi altındaki Prusya, demir gibi bir disiplinin, sınırlamalar ve kısıtlamaların hüküm sürdüğü bir ülkeydi. Ülkenin yeni bir politik konuma geçmesini isteyen tüm güçler, bir katı zorlamalar ve baskılar rejimi altındaydılar. Bu baskı, bireylerin özel yaşamlarına, özel ilişkilerine kadar sokulmuş olduğu gibi, aynı baskı eğitim ve öğretim yoluyla toplumun genel yaşam görüşünü belirlemeye de yönelmiş ve bu yaşam görüşüne kendi damgasını basmıştır. Bu politik -mânevi ortamdan kaynaklanan çekingenlik, kısıtlılık ve özgürsüzlüğün, herşeyden önce bu büyük insanların yaşamlarında etkili olduğu görülür. Winckelmann ve Herder, giderek artan bir öfkeyle bu ortama karşı kendi savaşlarını sürdürdüler. Winckelmann, için için kaynayan bir hiddetle, özellikle de Roma'da geçirdiği günlerden sonra, kendi gençliğine bir kölelik dönemi olarak bakmış ve Prusya'ya "barbarlar ülkesi" demiştir. Herder de, eski yurdundan tamamen ayrıldıktan sonra yeteneklerini geliştirebildiğini belirtir. O ancak Prusya dışındaki dünya ile ilişki içinde ve çok daha serbest bir yaşam ortamında kişiliğinin tam olarak ortaya çıkabileceğini görmüştür. Gerçekten de onun kişiliğinin ve edebi özgünlüğünün ilk izlerini ancak "Gezi Notları"nda bulabiliriz. Ve artık bu andan sonra, onda, kendisini eski vatanına bağlayacak hiçbir duyguya rastlanmaz. O, soğuk bir ifadeyle, "Prusya kralına bağlı devletler birbirlerinden kardeşçe ayrılıncaya kadar, asla

mutlu olamayacaklardır"der. Bu açıdan bakıldığında, Kant'ın tutumunu Winckelmann ve Herder'in tutumlarıyla karşılaştırdığımızda şunu görüyoruz: Bir kez Kant, kendisini ilk kez olgunlaşmış ve evrensel bir düşünür olarak tanıdığımız ilk yazısını, "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"nı, II. Friedrich'e adamıştır ki, bu, onun tutumu hakkında simgesel bir anlam taşımaktadır. Kant'ın bundan sonraki tüm yaşamında da aynı tutumu sürdürdüğü gözönünde tutulduğunda şu düşünülebilir: O, bu tutumuyla, tüm baskı ve kısıtlamalara rağmen, kendisini yurduna karşı sorumlu hissetmiş olabilir. Winckelmann ve Herder'le karşılaştırıldığında, onun tinsel gelişiminde bu tutumundan dolayı yitirmiş olması olası şeyin ne olduğu ölçülemez; ama öbür yandan bu tutumun ona karakter ve istenç kuruluşu bakımından getirdiği kazançlar sınırsızdır. Kant, doğumundan beri dış yaşam koşullarının kendisini yerleştirmiş olduğu bir zemin üzerinde kalmayı yeğlemiştir; ama öbür yandan o, kendi entellektüel ve ahlaksal dehâsının özgünlüğünü yapan şeyle, yani kendi kendisini sınırlama ve belirleme gücüyle, düşünsel gelişimini engelleyecek her türlü şeyden vazgeçmiştir. Onun çocukluğundan ve gençliğinden öğrenmiş olduğu şey, bir insanın üstlendiği görevi yerine getirmesi gerektiğidir ve o kendisine koyduğu görevi yerine getirmeyi herşeyin üstünde tutmuştur. O bu ahlaksal kararın, bu ahlaksal istencin verdiği enerjiyle, eleştirel felsefesini ve yaşam anlayışını geliştirecektir.

İKİNCİ BÖLÜM
MAGİSTER* YILLARI VE KANT ÖĞRETİSİNİN BAŞLANGIÇLARI

1. DOĞABİLİMSEL EVREN BETİMİ. KOSMOLOJİ VE KOSMOFİZİK

1755 yılı kışında magister Kant, o sıralarda oturduğu Profesör Kypke'nin evinde ilk dersini verir. Evin geniş dinleme salonu, kapı önlerine ve merdivenlere kadar "kendisi hakkında hiçbir fikre sahip olmayan bir grup öğrenciyle doluydu."[45] Böyle bir dinleyici topluluğunu hiç beklemeyen Kant, ne yapacağını unutmuş gibiydi. Her zamankinden daha yavaş konuşuyor ve konuşurken, yaptığı hataları sık sık düzeltmek zorunda kalıyordu. Yine de bu konuşma eksikliği, kalabalık dinleyici kitlesinde dersin bıraktığı etkiyi hiçbir şekilde bozmuyordu; hatta bu tutukluk, tersine, alçakgönüllü düşünürün şaşkınlığına "olsa olsa canlı bir atılım" veriyordu. Dinleyiciler artık Kant'ın "çok geniş bir bilgiye sahip olduğunu" görüyorlardı ve söylediklerini dikkatle izliyorlardı. Zaten daha ikinci derste durum değişmişti. Kant'ın konuşması sadece yoluna girmekle kalmıyor, hatta daha içten ve hoş bir etki bırakmaya başlıyordu.

Kant'ın ilk dersinde hazır bulunan Borowski'nin bu biyografik betimini biz de benimsiyoruz. Çünkü bu betim, Kant'taki **kişisel** etkileme gücü hakkında karakteristik bir veridir. Gerçekten de, Kant'ın dinleyicileri üzerinde "çok geniş bir bilgiye sahip olduğu" izlenimini yaratmış olması, onun aydın kişiliğini sergilemiş olmasına dayanılarak açıklanabilir. Çünkü henüz bu dönemde onu yazar olarak ünlü kılabilecek bir yapıt, "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı", özel bir

talihsizlikle kamuoyu tarafından hiç bilinmiyordu. Yayıncı, yapıtın basımı sırasında iflâs etmiş, tüm malları mühürlenmişti ve böylece yapıt kitap olarak piyasaya çıkamamıştı.[46] Kant ders vermeye başladığı sıralarda onun bilimsel çalışmaları hakkında bilinenler, bu yüzden (doğa felsefesine ilişkin ilk yazısı gözardı edilirse) bir kaç kısa yazı ile sınırlıydı ve bu yazılar "Haftalık Königsberg Haberleri"nde 1754 yılında yayınlanmışlardı.[47] Fiziksel coğrafyanın özel sorunlarını ele alan bu bir kaç sayfalık yazılar, belki yine de genç mantık ve metafizik doçentinden dinleyicilerin beklediklerini arttırmış olabilir. Şunu da biliyoruz ki, 12. Haziran.1755'de Kant'ın tez savunmasında kentin aydınlarının ve önemli kişilerinin bir çoğu hazır bulunmuştur ve kendisine "konusunu parlak bir stil ve ilgi çekicilikle sunduğu"ndan dolayı iltifat edilmiştir.[48]

Kendisine bu iltifatı sağlayan şeyin, konuşmasının ve saygın tavrının bıraktığı etki olması gerekir. Bununla ilgili olarak, Kant'ın ana felsefi yapıtlarının yayınlandığı daha sonraki zamanlarda, dost ve öğrencileri, onun kişisel sohbetlerinde de, derslerinde de "kitaplarında olduğundan çok daha yaşam dolu olduğu", onun bu sohbet ve derslerinde "binlerce dâhice düşünce ortaya attığı" ve "erişilmez bir düşünce zenginliği"ni yine bu sohbet ve derslerde cömertçe sergilediği konusunda birleşirler. Onun özgünlüğünü yapan nitelik de tam buradadır: Sıradan ortalama aydınlar için kitap, yazarının kişiliğini tanıma konusunda önceliğe sahiptir; oysa kitap tam anlamıyla "özgün düşünür"ün derinlik ve özgünlüğünü içinde taşısa da, yazılmış olanlar onu yazanın üstünde değildirler, tersine ancak ondan arda kalanlardır.[49]

Ama kuşkusuz ki, Kant'ın ruhundaki tazelik ve içtenliği zedeleyen bir şeyler olmuşsa, bunlar, onun üniversite hocalığının ilk yıllarında meydana gelmiş olmalıdır. O, geçimini sağlamada güçlüklerle ve sık sık bir gün sonrasının kendisini bekleyen kaygılarıyla sürekli savaşmıştır. O, tüm sıkıntısına rağmen, olası bir hastalık halinde tedavi parası olarak bir kenarda 20 Frederik lirası biriktirmişti. Ama Jachmann'ın bildirdiğine göre, bu "hazine"ye dokunmamak için, "gösterişli ve seçme kitaplarından bazılarını satmak zorunda kalmıştı; çünkü bu yıllarda kazancı en zorunlu ihtiyaçlarını bile karşılayamaz durum-

daydı."[50] Bu yıllarda Kraus, Poerschke'ye, Königsberg Üniversitesi'nde çalışmaya karar veren bir kimsenin kendisini yoksulluğa kurban etmiş olacağını söylemiştir.[51] Ama Kant'ı sıkıntıya sokan asıl etken, zaten uzun zamandanberi katlanmaya alışmış olduğu maddi yoksulluk değildi; asıl etken, bu yoksulluğun üstüne gelen ve başka herhangi bir kimseyi daha baştan pes ettirecek olan görülmemiş ölçüdeki akademik ders yüküdür. Öyle ki, daha ilk yarıyılda (1755/56 kış yarıyılı) o mantık, matematik ve metafizik okutmaktadır ve ikinci yarıyılda bu sayılan dersleri sürdürmenin yanısıra, bu derslere fiziksel coğrafya ve doğabiliminin temelleri üzerine yeni dersler eklenmiştir. Ve artık bu andan sonra ders etkinliğinin kapsamı hızla genişlemektedir. 1756/57 kış sömestresinde ahlak felsefesinin de ders programına alınmasıyla, bir önceki yılın 12 ile 16 saat arasında değişen ders yükü 20 saate çıkmıştır. Bir kaç yıl sonra, örneğin 1761 yaz sömestresinde, mantık ve metafiziğin yanına mekanik, fiziksel coğrafyanın yanına teorik fizik, aritmetiğin yanına geometri ve trigonometri katılmıştır. Ayrıca her çarşamba ve cumartesi bir "Disputatorium" (tartışmalı ders ve seminer - çev -) yapmakta, bu günlerin kalan saatlerinde "bazan tekrarlara, bazan da iyi anlaşılmayan konuların açıklanmasına" ayrılan "lektion" çalışmalarını yürütmektedir. Toplam olarak onun resmi ders yükü haftada 34-36 saatten hiç de az değildir. Hatta bu ders programının onun yerine getirmekle yükümlü olduğu görevlerin tümünü kapsayıp kapsamadığı bile kuşkuludur.[52] Kant'ın en titiz bir özenle ve şaşmaz bir dakiklikle en küçük bir aksamaya meydan vermeden sürdürdüğü bu etkinliği, sadece ve ancak ağır bir angarya olarak hissetmiş ve kabul etmiş olmasına şaşmak gerekmez mi? 1759 Ekiminde Lindner'e şöyle yazıyordu: "Hergün kürsüme bir örsün önüne oturur gibi oturuyor ve ağır bir çekici bu örse biteviye vururcasına dersleri yürütüyorum. Bazan içimde, herhangi bir anda, ciddi olarak, bu bunaltıcı havadan biraz olsun çıkıp ferahlama eğilimi uyanıyor; ne var ki yoksulluk, öfkeli bir sesle kendini hemen anımsatıyor, beni tutukluyor ve sürekli etkili tehditlerle beni hiç gecikmeden bu güç işe devama zorluyor, intentat angues atque intonat ore."[53] Bu itiraf gerçekten de sarsıcı bir etki bırakmaktadır; oysa Kant'ın bu dönemdeki yazılarına baktığımızda, bu durumu aklımıza pek getirmeyiz bile.

Çünkü bu yazılar sayıca ne kadar az iseler de (onun 1756- 1763 yılları arasındaki yazıları ancak bir kaç formadan ibarettir), her birinde ele alınan konuya üstün bir düşünsel hâkimiyet, yeni ve özgün bir bakış açısı ile kaleme alınmışlardır. "Monadologia physica"da o, o zamanki doğa felsefesinin temel sorunları arasında bulunan ve o sıralarda özellikle Boskowitch tarafından işlenip sistematize edilen "basit" atomlar ve uzaktan etkili kuvvetler üzerine bir kuram ortaya atar. "Gazlar Kuramının Açıklanması Üzerine Yeni Notlar"da o, Mariotte'un gazların genleşmesi hakkındaki yasası üzerine bir açıklama ileri sürer ki, daha sonra Dove, 1835 yılında onun bu açıklamasından hareket edecektir. 1758 yılında "Hareket ve Eylemsizliğin (Atalet) Yeni Öğretisel Kavramı"nda, Newton'un adı ve otoritesine sığınılarak kabul edilmiş olan hareketin göreliliği öğretisine karşıt bir görüş geliştirir. Tüm bu çalışmalar, üniversitedeki günlük mesainin bile kesintiye uğratamadığı bir düşünce gücüyle, bu güç koşullar içinde ancak ve ancak olağanüstü bir kendini adama ve bir evrensel kavrayışla ortaya çıkarılabilirdi.

Hiç kuşkusuz Kant felsefesine ait temel ve özgül işaretleri henüz bu dönemde aramamak gerekir; bunlar çok daha sonraları, onun kendisine maletmiş olduğu entellektüel **yönelme**'den sonraki dönemde ortaya çıkarlar. Çok daha sonraları, 1786'da yazdığı "Düşüncede Kendini Yönlendirme Ne Demektir?" adlı yazısında Kant, yönelme sözcüğünün sözel anlamını ele alır ve kavramın üç değişik anlamını serimler. Sözcüğün duyusal kaynaklı ilk ve en açık anlamı **uzaysal** yönelmedir, Örneğin bu, güneşin doğduğu yere göre gökyüzünde yön belirleme şeklinde olabilir. Bu **coğrafi** kavrama, daha sonra **matematiksel** bir anlam katılır ve artık burada sözkonusu olan, belirli bir uzay içindeki yönleri ayırabilmektir ve burada tek bir nesne ve onun yeri (örneğin güneş ve güneşin doğduğu yer) yön belirlemede zorunlu bir çıkış noktası olamaz. Biz burada, bize herhangi bir nesnenin konumu verilmişse, bu nesneye göre bir karanlık odada da olsak "yönümüzü buluruz"; çünkü nesnenin yeri saptanmış olduğundan, artık oda içindeki herşeyin yeri, kendi "sağ" veya "sol"umuza göre çıkarsanabilir. Ama ister uzaysal, ister matematiksel olsun, her iki durumda da kullandığımız yöntemin dayandığı temel, sadece duyusal bir temeldir. Çünkü "sağ" ve "sol" yönlerinin karşıtlığı, doğrudan doğruya, bir sü-

jenin sağ ve sol eline göre yaptığı duyusal ayırıma dayanır. Son ve en yüksek basamağa, ancak, "coğrafi" ve "matematiksel" yönelmeden, sözcüğün en geniş anlamıyla **mantıksal** yönelmeye geçtiğimizde ulaşırız. Burada artık bir nesnenin uzay içindeki yerini değil, tersine, bir yargı veya bir bir bilginin evrensel bir **akıl** sistemi içindeki yerini saptamak sözkonusudur.[54] Kant'ın burada yaptığı bu ayırım ve sıralama, onun özgül düşünsel gelişimine yönelmemize yardımcı olabilir. O, başlangıçta bir fiziksel-coğrafi yönelme içindedir. Onun ilgisi, yeryüzündeki oluşumların çok çeşitliliğine ve kökenine yöneliktir. Örneğin yeryüzünün kozmik konumu, onun doğabilimsel ilgisinin yöneldiği ilk konuyu oluşturur. "Yeryüzünün kendi ekseni etrafındaki hareketinde... yeryüzünün meydana geldiği ilk andan bu yana bazı değişmelerin meydana gelip gelmediği sorusunu araştırma" ve bunun yanısıra fiziksel anlamda yeryüzünün bir yaşından sözedilip edilemeyeceği gibi konular, 1754 yılında Kant'ın doğabilimci yazar olarak ilk yazılarının konularını oluştururlar. Bu konulara bir yandan gazlar kuramı, öbür yandan depremlerin ve volkanik olayların nedenleri üzerine özel araştırmalar katılır. Ama tüm bu sorunlar, yine de, zamanın bir büyük ana teması, yani evrensel **kozmogoni** açısından ele alınırlar. İşte "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı" her yönüyle bu konumda yer alır. Ne var ki, bu deneme, **doğa fenomenlerini** bir genel açıklama denemesi olarak çok yetersizdir; öyle ki, **ilkeler** ve doğal süreçlerin empirik - kuramsal "nedenler"i burada hiç de açıklıkla kavranmış değildir. Bu ilke ve nedenlere ancak "yönelme" ilgisiyle eğilinmiştir. Doğa betimlemesi ve genel doğa tarihinden hareketle Kant, kendisini şimdi burada daha belirgin bir halde **doğa felsefesi** alanına geçmek zorunda görmektedir. "Monadologia physica", atomistik üzerine yeni bir form temellendirir ve savunurken; "Hareket ve Eylemsizliğin Yeni Öğretisel Kavramı", fiziğin temellerinde bulunan bir belirsizliği ortadan kaldırmaya çabalar ve bunu mekaniğin ilk ve temel kavramlarının tanımına geri dönerek yapar. Doğabiliminin ele aldığı büyüklük ilişkileri ve büyüklük yasalarının tam olarak aydınlatılması, öncelikle, bizzat büyüklük ölçümlerinin bağlı oldukları koşulların, yani matematiksel belirleme ve ölçmede başvurulan tasarımların, en açık şekilde gözden geçirilmesi halinde beklenebilir. Bu bakımdan 1763 yılında yayınlanan "Olumsuz Büyüklükler Kavramını Açıklığa Kavuşturma

Denemesi"nde ilk önemli sonuç elde edilir: Yön" ve "karşı yön" kavramı, burada yeni ve verimli bir anlam içinde belirlenip değerlendirilir. Ama böylece aynı zamanda tasımsal (sillogistik) ve matematiksel düşünme, okul mantığı (geleneksel mantık) ile aritmetik mantığı, geometri ile doğabilimi arasında oluşan keskin ve açık karşıtlık kendini gösterir. Matematik ve metafizik arasındaki "sınırlar"a ilişkin şu eski sorun, böylece ama yeni bir içerik kazanmış olur. Bundan sonraki yıllarda Kant'ın tüm çalışmaları dolaylı veya dolaysız bu merkezcil problemle ilgilidir ve bu problem, en sonunda "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (1770) adlı yazıda kendi tam sistematik biçimlenmesini bulur. Kuşkusuz burada şu husus kendisini bir kez daha göstermektedir ki, başlangıçta kesin bir çözüm olarak sunulan şey, aslında hemen ardından yeniden en zor bir sorular kompleksi içine düşmektedir. Ama şimdi izlenen genel yol, artık her durum için geçerli sayılmakta ve tam bir güvenle saptanmaktadır. Burada uzaysal kosmosu belirlemenin yerini "entellektüel" kosmosu belirleme almaktadır. Empirik coğrafya, artık "akıl coğrafyası"na dönüşmüştür ve bu "akıl coğrafyası", kendi toplam kapasitesinin kapsamını belirli ilkelere göre ölçmeye girişir.[55]

[a) Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı]

Şimdi, bu ön bakıştan hareketle Kant'ın düşünsel gelişimine bir kez daha öğretim etkinliklerinin ilk on yılını niteleyen ve dolduran özel uğraşlarını gözönünde tutarak eğildiğimizde, onu herşeyden önce düşüncesi için kazanılması gerekli bir dünya bilgisine yönelmiş buluruz. Kant'ın yaşamında başka hiçbir dönem, bu saf "bilgilenme" ile böylesine belirgin ve dikkat çekici değildir. O, artık adını koymak gerekirse, bir **görü malzemesi** elde etmek ve evren hakkında yeni bir toplu kavrayışa temel ilke olarak hizmet etmesi gereken şeyi bulmak üzere bu malzemeyi tek tek elekten geçirmek konusunda yoğun bir çalışmaya girişmiştir. Kant şimdi, eksikliğini duyduğu her türlü ikincil bilgi malzemesine yönelmiştir. O artık coğrafi ve doğabilimsel yapıtlardan çok, gezi notlarına, illustrasyonlara, araştırma haberlerine dalmıştır. Bu konuda en küçük şeyler bile, onun sürekli ve canlı dikka-

tinden kaçmaz. Kuşkusuz böyle bir bilgilenme tarzı, illustratif çalışan gözlemcilerin çoğu yüzeysel iddia ve kabullerine bağlanmanın doğurduğu her türlü tehlikeyi de kendi içinde taşır. Ama burada Kant'ı çeken şey, duyusal algının doğrudanlığıdır ve Kant'ın kendisine özgü "somut duyusal **fantazi**sini etkileyen şeyler, gözlemcilerin iddia ve kabulleri değil, doğrudan betimlemeleridir. Dağınık haber ve illustrasyonlardan edindiği her ayrıntı, onda, bir betim birliğine ve pekinliğine kavuşturulmak üzere biraraya getirilir. Bu konuda herşeyden önce, Jachmann'ın onun "şaşırtıcı gözlem ve tasarımlama gücü"nden söz ederken belirttiklerini biliyoruz: "O, örneğin bir gün Londra doğumlu bir İngilize, Westminister köprüsünün konum ve yönü, uzunluğu, genişliği ve yüksekliği ve tek tek her bir bolümünün ölçümlerini öylesine sağlam bir şekilde anlatır ki, İngiliz, kendisine Londra'da kaç yıl kalmış olduğunu ve özellikle de bir mimar olup olmadığını sorar. Kant, ne Prusya sınırları dışına çıktığını, ne de meslekten mimar olduğunu söyler. Yine bunun gibi o, Brydone ile İtalya üzerine öylesine bir sohbete girişir ki, Brydone kendisinin İtalya'da çok uzun süre kalmış olduğuna hükmeder."[56] O, şimdi, adım adım, öge öge, kendisini kurmaktadır. Bu bilgisel donanım, gözlenen kosmosun bütünlüğüne yönelme kapasitesini oluşturacaktır. Ondaki içkin tasarım ve düşünme gücü, aracısız verilerin sınırlı malzemesinden, bu veriler toplamını sistematik bir tutarlılık içinde kendinde birleştiren bir evren betimine yönelecektir. Öyle ki, sözkonusu bu dönemde, Kant hakkındaki ortak tasarıma karşıt olarak, **sentez** gücü, analiz ve eleştiri gücüne ağır basmaktadır. Kant'ın düşüncesinde bu "bütünlüğe yönelme arzusu" öylesine güçlüdür ki, kurgucu fantazi, tek tek verilerin elden geçirilip değerlendirilmesi sabrını göstermeyip hemen aceleyle harekete geçer. "Bana maddeyi ver; sana bundan bir evren inşa edeyim" "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"nın önsözünde dile getirilen ve değiştirilerek ifade edilen bu cümle, bu anlam içinde sadece Kantçı kozmogoninin özel tema'sını göstermez; hatta incelemenin bu çizgi içinde sunulan en genel görevini de gösterir. Öyle ki, astronomik - kozmik yapı, burada sanki bizzat Kantçı düşüncenin bir sonucu ve ona uygun düşen bir ifadesidir. Bu düşünce, iki değişik yönden, uzay ve zaman açısından, bir empirik bilincin ve verilerin sınırlarının ötesini sorgula-

maktadır. "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"nın "Hem Uzay ve Hem Zamanda Sonsuzluğunun Tüm Kapsamıyla Evren" adlı bölümü şöyle başlar: "Evren, ölçüye gelmez büyüklüğü, sonsuz çeşitliliği ve her yanından ışıyan güzelliğiyle, bizi soluk kesici bir şaşkınlığa düşürür. Tüm bu yetkinliğin tasarımı hayalgücünü harekete geçirirken, öbür yandan anlık, böyle bir görkemin, böyle bir büyüklüğün, sonsuz ve kusursuz bir düzenin tek bir yasadan nasıl kaynaklandığını düşündüğünde, bir başka tür coşkuya kapılır. Güneşin tüm yörüngelerin merkez noktasında kendi çekim gücüyle sisteminde bulunan küreleri sonsuz çemberler üzerinde kendi çevresinde döndürdüğü gezegenlerin dünyası,... evrenin tüm maddesini oluşturan, her yana yayılmış ilkel temel maddeden oluşup biçimlenmiştir. Gözün göğün boş derinliklerinde keşfettiği ve bir tür eli açıklıkla ışık saçar gibi görünen tüm sabit yıldızlar, birer güneştir ve bizimkine benzer sistemlerin merkezidirler... Eğer tüm dünyaların ve dünya düzenlerinin kökenlerinin aynı tarzda olduğu biliniyorsa, eğer çekim sınırsız ve genel ise, ama buna karşılık elemanların itim gücü de her yerde etkili ise, eğer sonsuzda büyüklük ve küçüklük, her ikisi birden, küçük kalıyorlarsa; bizim güneş sistemimizdeki gök cisimlerinin, yani kendi başlarına sistemler olan Satürn, Jupiter ve Dünyanın, aynı zamanda daha büyük bir sistem içinde parçalar olarak birbirlerine bağlandıkları gibi, tüm dünyalarda da buna benzer bir bağıl düzen ve birbirleriyle sistematik bir bağlantı içinde olamaz mı? ... Ama en sonunda, bu sistematik yönlenmelerin sonu ne olacaktır? Evren nerede son bulacaktır? Evreni Sonsuz Varlık'ın gücüyle bağıntılı düşünürsek, hiç kuşkusuz, onun hiçbir sınırının olmaması gerekir. Tanrının yaratma gücünün sonsuzluğuna, uzayı Samanyolunun yarıçapıyla betimlenebilecek bir alan olarak sınırladığımızda, ona, iki buçuk santim çapında bir küre olarak sınırladığımızdan daha fazla yaklaşamayız." Ve evrenin bu ölçüye gelmezliği, onun oluşumundaki sınırsızlıktadır. Evren bir anda yaratılmamıştır. Tersine o, tözlerin ve maddelerin daha baştan sınırsız bir biçimde ortaya çıkmasıyla birlikte ve bundan sonra oluşmuştur. O, sürekli artan gelişme dereceleriyle sonsuz bir tam süreç olarak faaldir. Kurucu (yaratıcı) ilke asla etkisini ortadan kaldırmaz; o doğaya daha fazla şey katma, yeni şeyler ve yeni dünyalar ortaya çıkarmakla sü-

rekli meşguldür. Geçmişe ve nesnelerin kökenine yönelen düşünce, en sonunda formdan yoksun maddede, bir "kaos"da durup kalmak zorundadır ki, bu madde, bu "kaos", kurucu çekim ve itim güçleriyle sürekli olarak bir "dünya" olmaya, birlikli uzaysal ve mekanik düzen olmaya doğru biçim kazanır. Böyle olunca, bu oluşumun geleceğine bakmak, bizim için sınırsıza bakmaktır. Çünkü "sonsuz zaman sürecinin gelecekteki bölümü hep sonsuz, geçmiş bölümü ise kaynağında sonlu olacağından, oluşmuş (teşekkül etmiş) doğa, ancak gelecekteki dünyaların hepsini kendinde bulunduran ve kaosun kaba durumundan uzun veya kısa süreçlerde sıyrılmaya çabalayan söz konusu tümelliğin hep küçük bir bölümü olur."[57]

"Kant-Laplace hipotezi" diye anılan bu kuramın, doğabiliminin bütünü açısından ne ifade ettiği, bu konum içinde tartışılmamalıdır. Kant'ın düşünsel gelişimi bakımından öbürlerine göre empirik-doğabilimsel ayrıntılara daha fazla giren bu yazı da, içeriğinden çok yöntemi bakımından önemlidir. Bu yöntemin özelliğine dikkat edildiğinde, kuşkusuz daha baştan, onun belli felsefi şiarlardan kaçındığı, örneğin "rasyonalizm" veya "empirizm" yanında yer almadığı görülür. Kant'ın düşünsel gelişiminin betimi bakımından bir ipucu olarak ihtiyaç duyulup sık sık aranan bu rasyonalizm - empirizm şematik karşıtlığı, ne var ki bu gelişimin betiminde açıklayıcı olmaktan çok yanıltıcı olmuştur. Çünkü Kant'ın temel araştırma ve düşünce yönü, daha en başından beri, onun "empirik" ve "rasyonel" olanın derin birliğini hep gözönünde tuttuğunu zaten gösterir. Oysa o ana kadar bunlar, felsefi okulların tartışmalarında hep geçerlik ve onay konusu edilegelmişlerdir. Bu bakımdan "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"nda, daha adının belli ettiği gibi, Empiri ve Kuram, "deney" ve "spekülasyon" arasında sürekli bir karşılıklı etkileşim olduğu iddia edilmektedir. Yazı, evrenin oluşumu sorununu, bu sorunu Newton'un bıraktığı yerden almaktadır. On uydusuyla birlikte altı gezegen, topluca, merkez noktası olarak güneş çevresinde hareket etmektedir ve hiç kuşkusuz güneş de hareket ettiğinden, bir de güneşin hareketi yönünde hereket etmektedir ve onların güneş etrafındaki hareketleri öylesine düzenlenmiştir ki, tüm yörüngeler bir ve aynı düzlemde, yani güneşin

ortasından geçen ekvatoryal düzlemde yer alırlar. Bu fenomen temel alındığında, buradan, artık bu sürekli uyumun nedenini sormaya ve "gezegen yörüngelerinin yön ve konumundaki uyum"un kendisine dayandığı ilk nedene geçilebilecekti. Newton bu problemi görmüş, ama ne var ki çözememişti. Çünkü o hiç kuşkusuz dünyanın şimdiki durumundan hareket edildiğinde, haklı olarak, gezegenlerin içinde hareket ettikleri uzayın tamamen boş olduğuna hükmetmişti. Öyle ki, gezegenlerin içinde yer aldığı uzayda, tüm hareketi yönlendirebilecek hiçbir "maddi neden" bulunamazdı. O, buna dayanarak, bu düzeni, doğa kuvvetlerine başvurmaksızın tanrının aracısız elinin yönlendirdiğini iddia etti. Ne var ki, filozof, bu "bir filozof için keder verici yargı" da takılıp kalamazdı; eğer o filozof, astronomik fenomenler sisteminin fiziksel "nedenler" ini sistemin **o anki** düzeni içinde aramak yerine, bakışını bir de bu sistemin **geçmişine** yöneltmişse. Eğer aynı filozof, evrenin sistematik **oluşmuşluğundan**(halihazır teşekkülünden) onun sistematik geleceğine yönelmişse. Oluşma yasası, ancak varlığın oluşmuşluğunu açıklar ve bu açıklamaya empirik yasalardan geçilerek varılır. Şimdi, Newton'da empiri ve metafizik özel bir alaşım oluştururlarken, empirik nedensellik Newton'da doğrudan doğruya metafiziksel bir noktaya sırtını dayarken ve sorun bu yolla aşılırken, Kant, buna karşılık tekrar Descartes'ın Yeniçağ felsefesini kendisine dayanarak temellendirdiği şeye, yani yöntemde birlik talebine döndü. Bu temellendirme, astronomik-kozmolojik problemi ele alışta hiç de yeni değildi. Descartes'ın ölümünden sonra ele geçen "Le Monde" adlı yazısında bir evren açıklaması vardır ki, burada ileri sürülen iddia, esas olarak, bizim evreni kendi olgusal–verisel yapısı içinde ancak, eğer o **meydana getirilmiş** bir şey ise onu **kavrayabileceğimiz** ilkesine dayanır. İşte "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı", bu düşünceye, "felsefi" doğa açıklamasının dayanacağı bir genel prensip değeri tanır. Fizikçi için, yani Newton için doğada "verili" halde ne varsa, işte bunlar, gözümüzün önündeki kosmos üzerine felsefi bir kavrayışın geliştirilip türetilmesinin dayanakları olmalıdır. Gerçi burada hipotez ve spekülasyona başvurmak şart olmakla kalmaz; bunlar veri olanın içeriğini de aşmak zorundadırlar; ama bununla birlikte bunlar bu içerik karşısında kontrole tâbi tutulabilmelidirler. Bu içerik-

ten düşünsel yolla elde edilmiş olan sonuçlar, deney ve gözlem verilerine uymak zorundadırlar.

Bu bağlamdan bakıldığında, açıktır ki, Kant henüz empirik araştırma yöntemini hiç de lâyıkıyla kullanmış ve hatta benimsemiş değildir. O, bu döneminde oldukça belirli bir genel eğilim içinde görünmektedir ki, bu eğilim, onun bu dönemdeki tüm özel araştırma yönüne hâkimdir. Bu eğilim, etik - mânevi bir eğilimdir ve sadece "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"nı değil, hatta bundan sonraki on yıl içindeki tüm doğabilimsel araştırmalarını yönlendirir. O, bu döneminde, "doğa"yı, içinde "insan"ı bulmak için araştırmaktadır. Daha 1765 / 66 ders yılı başında, derslerinde izleyeceği yolu öğrencilerine şöyle bildirir: "Derslerime başlarken şunu bildirmek isterim ki, genç öğrencilerin büyük ihmali şurada belirmektedir: Onlar, büyük **deneyimleri** temsil edebilen yeterli tarihsel bilgilere sahip olmadan, pek erkenden **kılı kırk yarmayı** (mugalâta, Vernunfteiln) öğreniyorlar. Sizlere, yeryüzünün şu andaki durumu üzerine bir bilginin veya en geniş anlamıyla coğrafyanın, bir pratik akıl'a yol gösterecek ve hizmet edebilecek hoş ve yararlı bir konu olarak ele alınmasını özellikle öneririm. Böyle bir pratik akıl, sınırlı kalmış bilgileri daima daha da genişletme zevkini harekete geçirir."[58] "Pratik akıl", burada en geniş anlamıyla alınmıştır. O, insanın genel ahlaksal belirlenimini olduğu kadar, Aydınlanma Çağının tüm pedagoji programlarında rol oynayan "dünya ve insan bilgisi"nin bir toplamını da kapsar. İnsan, evrendeki yerini doldurmak için, önce bu yeri bilmek zorundadır. O, kendisini doğanın bir parçası olarak kavramak, ama buna karşılık kendi nihai hedefinin bu doğayı aşmak olduğunu da bilmek zorundadır. Böyle olunca, artık burada nedenselci ve teleolojik bakış açıları doğrudan doğruya birbirleri içine girerler. Kant, "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"nın önsözünde bunları birbirleriyle bir tarzda bağdaştırmayı dener. Bu tarz içinde o, evrenin genelgeçer mekanik yasallığı içinde, bizzat ondaki tanrısal köken için bir kanıt bulma çabasındadır. Bu tarz, Onsekizinci yüzyılın genel kavrayışıyla karşılaştırıldığında hiç de özgün bir yol değildir. Öyle ki, Kant burada olsa olsa, Leibniz felsefesinin şu temel düşüncesini, yani tüm evrenin sürekli nedensel düzeninin, bizzat yine bu evrenin iç "harmoni"sinin ve ondaki akılsal

ve ahlaksal "ereklilik"in en yüksek ve tam geçerli kanıtı olduğu düşüncesini tekrarlar. Evren "mucize" ile doludur; ama akıl mucizesi ile. Varlığın tanrısallığı için kanıt ve mühür, doğa yasalarının dışında değil, tersine bizzat bu yasaların genellik ve sarsılmaz geçerliğinde yatar. O zamanın doğabiliminin felsefi olarak yönlendiği ve temellendiği yer burasıydı ve doğabilimi, bu kavrayışa dayanılarak pekinleştiriliyordu. Bu doğabilimi, sadece Wolff ve yandaşlarının okulcu öğretilerine değil, hatta daha çok, D'Alembert ve Maupertius örneklerinde Fransız felsefesine de dayanıyordu. Kant burada bu teleolojik kanıtlama formunu itiraz kabul etmez bir şekilde benimsiyordu ve bu onu, tüm düşünsel çabalarını sarsılmaz bir birlik içinde toplamaya götürüyordu. Öyle ki, "olan" evrenle "olması gereken" evren, fizik ile etik arasındaki ikicilik (dualizm) burada hiç de sözkonusu değildi; tersine Kant, her yerde, bu iki alan arasında, yönteminde herhangi bir sapma ve çatlak olduğunu hiç de hissetmeksizin rahatça gidip gelir.

[b) Aydınlanmacı Kant]

Ve bu düşünsel tutum, aynı zamanda, onun bu dönemdeki pratik tutumu ve yaşam görüşü bakımından da karakteristiktir. Kant, daha sonraları geriye doğru baktığında, "magister yılları"nın bu dönemini, yaşamının en fazla hoşnutluk dolu dönemi olarak gösterir.[59] Gerçi o, bu dönemde hiç kuşkusuz dış yoksunluklar ve olanca ağırlığıyla yüklendiği akademik çalışmaların olağanüstü yükü altındadır; ama gençlik yıllarındaki hayret uyandırıcı yaratıcı düşünce kıvraklığı, her zaman bu gibi dış engelleri kolayca ve tamamen aşabilmiştir. Kant'ın daha sonraki yaşamı için, özellikle de eleştirel felsefesinin kuruluş ve ortaya konuş dönemi için karakteristik olan şey onun tüm düşünce ve yaşam gücünü tek bir noktada yoğunlaştırması olmuşsa da, bu döneme daha çok, henüz yaşam ve deney alanını genişletmeye yönelik bir özgür arayış hâkimdir. Kant, ders ve okuma saatlerinde çok çeşitli türden ve çok çeşitli kaynaklardan elde edilmiş gözlem malzemesinin, üzerinde yaptığı etkilere açık olduğu gibi, bu dönemde toplum yaşamı üzerine de çok çeşitli yeni fikir arayışları içindeydi. Rink

şöyle der: "Kant, bu ilk yıllarda öğle ve akşamlarını çoğunlukla ev dışında bir topluluk içinde geçiriyordu; hatta onun bir oyun partisine katılması hiç de nâdirattan değildi ve bu partiler gece yarılarına kadar sürerdi. O, çoğu kez bir yemeğe davetliydi ve bir yemeğe davetli değilse, yemeğini, o sıralarda daha çok aydınların devam ettiği bir lokantada yerdi."[60] Kant, kendisini bu yaşayış tarzına öylesine teklifsizce ve içtenlikle bırakırdı ki, onu gözleyen usta bir psikolog bile, bu görünüşe bakıp, onun hakkında pekala yanılabilirdi. Hamann, 1764'de, Kant'ın bir sürü küçük ve büyük sorunu kafasında hep taşıdığını, ama "toplu halde sohbetin girdabı"na da her zaman tam olarak katıldığını bildirir.[61] Kant'ın akademik dersleri de, bu süre içinde onun kendisi için koymuş olduğu normlara uygun olarak, bu kozmopolit "kentli aydın kişi olma" (Urbanite) nın damgasını taşır. O, fizik ve doğa tarihinin çalışma alanlarına giren bölümleriyle "fiziksel coğrafya" yı, hiç de herhangi bir tamamlanmışlık ve felsefi pekinlik ile değil, tersine, bir gezginin yeni şeyler keşfetme hevesiyle ele alırdı. Bu gezgin, ilgi çekici, görülmemiş ve yeni şeyler peşindedir ve o fiziksel coğrafya derslerinde hep bu durmadan biriken gözlemlerini karşılaştırır. Bunu ders planı üzerine düşüncelerinde saptamak olanaklıdır.[62] Onun fiziksel coğrafya adıyla bu disipline kazandırdığı popüler ansiklopedik karakter, bu bakımdan hiç de şaşırtıcı değildir. O, soyut akademik disiplinlere ilişkin derslerinde bile, öğrencilerinden önce **anlayıcı**, daha sonra **akıl yürütücü** insanlar olmalarını ister ve her ikisi için de, öğrencilerin önce bilgi sahibi insanlar olmalarını öğütler. Özellikle de felsefe öğreniminde, ona göre alışılagelmiş öğretim tarzından bir dönüş kaçınılmazdır. Çünkü ona göre amaç, "felsefe öğrenmek"ten çok "felsefe yapmak"tır. Mantığın kendisi bile, **"kişiye özgü bir bilgeliğin** eleştiri ve yargı odağı" olarak değil, "sağlıklı insan anlığı"nın bir ön bölümü içinde eleştiri ve yargı odağı olarak ele alınmalıdır. "Çünkü aynı mantık, bir yandan bulanık kavramlara ve belirsizliklere, öbür yandan da bilime ve bilgeliğe sınırdaştır." Ve etik de, soyut ve formel gereklilik buyruklarıyla **işe başlayamaz**; tersine o da, hem tarihsel ve hem de felsefi bakımdan, "olan"a ve "olması gereken"e birlikte yönelmek zorundadır.[63] Böylece, bu dönemde Kant'ın

kendi özel bilgilenmelerinde olduğu kadar akademik derslerinde de hedefi oluşturan bir "pratik insan bilimi" ideali her yerde kendisini gösterir. Fiziksel coğrafya derslerinin başında olduğu gibi, daha sonra adı "antropoloji" olarak konan derslerde de, hep bu hedef izlenir. Kant felsefesinin bu dönemde kazandığı düşüncede kıvraklığın daha derinde yatan özel nedeni, bu dönemde onun "deney" ve "düşünce", "bilgi" ve "yaşam" arasında kurduğu ve benimsemiş olduğu bağda yatar. Bu dönemde, henüz bu iki kutup arasında bir iç gerginlik ve karşıtlık yoktur. Bu dönem, onun düşünce ve sistematiğinde, anlaşılacağı üzere, henüz yanlış kanı ve önyargılardan temizlenip arınma dönemidir ve onun düşüncesi, burada analojik çıkarımlar ve geniş gözlemlerle çalışır ve bunların dışına çıkmaya çalışmaz. Bu yüzden Kant, hiçbir döneminde, Onsekizinci Yüzyılın "evrensel bilgelik" ve "popüler felsefe" idealine burada olduğundan daha yakın değildir. O, bunu, bu düşünce yönünün öbür temsilcilerinden daha coşkulu, canlı, hareketli şekilde savunup ileri sürerken, ne var ki, kendisine ilke olarak görünüşte henüz yeni bir yol seçmiş değildir. O hâlâ, felsefenin temel sorunlarının çözümünü, "yaygın olarak benimsenmiş" kavramların denetlenmesinden ve önyargılardan arınmadan bekler görünmektedir. Bu bakımdan onun 1759 tarihli "İyimserlik Üzerine Bir Kaç Görüş" adlı yazısı, "en iyi evren" problemi üzerine bir çözüm elde etmek ister gibidir ve ne var ki, bu çözüm, hiç kuşkusuz bir **petitio principii**'ye eşdeğerdir. Bu yazıda o şöyle der: "Birisi en yüksek bilgeliğin kötüyü iyiden daha olumlu bulabileceği veya kendi gücüne uygun düşen daha büyük bir iyi yerine küçük bir iyiyi arzulayacağı iddiasını ileri sürerse, buna daha fazla dayanamam. Sağlıklı akıl ilkelerine erişebilmek için ona ihtiyaç varsa, bu durumda evrensel bilgeliğe çok kötü hizmet edilmiş olur ve bu yoldaki çabaları yadsımak için onun silahlarını kullanmak yeterli bulunursa, ona pek az saygınlık kalır."[64]

Bu özel köktencilik, hiç kuşku yok ki, burada düşünce kadar yaşama da yön vermektedir. Bu, Kant'ın, düşünce ve yaşama biçiminde tam bir dönüşümün meydana geldiği bir zamanda bile, öncelikle yaşam gustosu ve tarzı konularında bir karara varmak isteyenler için ör-

nek alınması gereken bir "dünya filozofu" olarak kabul edilmiş olmasını da açıklar. Borowski'nin bildirdiğine göre, öğrencileri, yaşamda ve bilgide kendileri için ihtiyaç duydukları "hemen herşey"i ondan beklerler. Öğrenciler, 1759 yılında ondan sadece "retorik ve Almanca konuşma stili" konulu bir akademik kursu yönetmesini rica etmekle kalmazlar; hatta 1764'de bir Königsbergli profesörün cenaze töreninde "gösterişli bir konuşma" yapmalarına yardımcı olmasını da isterler.[65] Königsberg'in aydın zümresi, onu kendi çevrelerine çekmek için boyuna uğraşırlar. Rink bu durumu pek naiv bir şekilde şöyle belirtir: "Onun yeteneklerini lâyıkıyla anlayamasalar da, bazıları, buna karşılık, en azından böylesine dikkatleri üzerine çeken bir insanı kendi çevrelerinde görmekle, kendi paylarına bir saygınlık arayışı içindeydiler."[66] Kant, Königsberg garnizonundaki subaylarla canlı kişisel ilişkiler içindeydi ve uzun bir süre yemeğini onlarla birlikte yemişti. Rink'in bildirdiğine göre, özellikle "açık fikirli bir adam" olarak General von Meyer, alayındaki subayların onunla matematik, fiziksel coğrafya ve istihkâm konularında sohbet etmelerinden hoşlanıyordu.[67] Onun kentin tanınmış tüccar aileleriyle, özellikle de Hippel'in betimine göre "saniyesini şaşırmayan bir adam" olan Sonderling Green ve Green'in iş ortağı Motherby ile ilişkisi bilinmektedir. Kant'ın karakterinin ilgi çekici çizgileri, onun bu ilişkilerinde açıkça kendilerini gösterir. Öyle ki, Kant'ın çağdaşları, bıraktıkları bir dizi neşeli anekdot içinde Kant'la ilişkilerini sevgiyle anarlar.[68] Kant'ın magister yıllarında nasıl bir yöneliş içinde olduğunun ilgi çekici bir kanıtı da şudur: Prusya yönetimi, 1764 yılında Profesör Bock'un ölümünden sonra boşalan şiir sanatı ve hitabet profesörlüğünü ona teklif etmiştir. Ama bu iş salt akademik görevlerle sınırlı da değildi. Burada tüm akademik törenler için Almanca ve Latince özdeyiş, şarkı ve şiirlerin derlenmesinden, ölüm ve benzeri olaylar nedeniyle hazırlanan manzum yazıların seçimine kadar pek çok görev de söz konusuydu.[69] Ekonomik bakımdan çok güç durumda olmasına rağmen, Kant, bu dolaylı yardım şeklini reddedecek kadar metanete sahip olmasaydı, kader ondan Gottsched'in ünlü hocası J.V. Pietsch'in çömezi olarak Königsberg'de

rahat yaşama imkanını esirgemeyecekti. Oysa aynı sıralarda o, yıllık geliri 62 taler olan bir kütüphane memurluğu için başvuruda bulunmuştu ve bu başvurusunda "üniversitedeki çok elim geçim zorlukları"ndan sözetmişti.[70]

Ve Kant'ın düşünsel gelişimi de, bu süre içinde, onun düşünce ve yaşam tipini nihai olarak belirleyecek olan bir yöne girmişti. Berlin Bilimler Akademisi, 1763 yılı için, Almanya'da tüm felsefe çevrelerinin dikkatini çeken bir konuda bir yarışma açmıştı. Akademinin sorusu şuydu: "Metafiziksel bilimler matematiksel bilimler gibi apaçık ilkelerle çalışabilirler mi?" Almanya'nın hemen tüm faal düşünürleri - Kant'ın yanısıra özellikle Lambert, Tetens ve Mendelssohn - bu soruyu yanıtlamayı denediler. Ancak soru, onlara olsa olsa, konuya geleneksel yoldan sabit bir bakışla dıştan yaklaşmak ve konuyu bu şekilde temellendirmek fırsatını veriyordu. Buna karşılık Kant için soru, sağlam ve uzanımlı bir düşünce geliştirmekte bir kalkış noktası oldu. Burada önemli olan, onun Akademinin sorduğu soruya verdiği yanıt değil, bu yanıtın doğurduğu sonuçlardı. Öyle ki, onun ilgi ve çabalarının dış çevresi, ilk kez burada dikkati çekecek şekilde değişime uğramış görünüyor. O, artık giderek doğabilimsel, psikolojik ve antropolojik sorunlara ağırlık veriyor ve hatta bu sorunlar onun çalışmalarının ana konusu oluyorlardı.[71] Ve onun Akademinin sorusunu yanıtladığı bu araştırmasında ağırlık noktası, derece derece, "dış deney"den "iç deney"e doğru kaymıştır ve öyle ki, bununla da kalınmamış, yani sadece konu değişmemiş ilke de değişmiştir . Burada karakteristik olarak yeni olan şey şudur: Kant artık sadece belli bir konuya yönelip bu konuyu araştırmakla kalmamaktadır; hatta o aynı zamanda konuya ilişkin **bilgi türünün** özelliği üzerine bir hesaplaşma içine de girmiştir. "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı", bilgi türleri üzerine böyle bir ayırım yapma endişesinden henüz oldukça uzaktı. Orada, doğabilimsel tümevarım yöntemi, matematiksel ölçümleme ve hesaplama yöntemi ve nihayet metafiziksel düşünme yöntemi, hiçbir sakınca görülmeksizin birbirlerine katıştırılmışlardı. Dünyanın maddi yapısı ve onda egemen olan genel hareket yasaları, tanrı-

yı kanıtlamada kendilerine başvurulan temeller yapılmışlardı ve gezegenlerin çeşitli kütle ve yoğunluk hesaplarından kalkılarak, düşünce, doğrudan doğruya, bu gezegenlerde yaşayanların bedensel ve ruhsal farklılıkları ve ölümsüzlük üzerine spekülasyonlara sıçrayıvermişti.[72] Çünkü burada nedenselci ve teleolojik bakış henüz tamamen içiçe olduklarından, doğaya bakış şekli de insanın ahlaksal belirlenimi üzerine bir öğretiye bağlanıyordu ki, bu öğreti de, kendi metafiziksel koyut ve ilkelerini yine kendi çıkarımları içinde buluyordu. Kant, "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"nı şöyle bitirir: "Kalp böyle düşüncelerle dolduğunda, açık bir gecede yıldızlarla dolu gökyüzüne bakıldığında, ancak soylu ruhların hissedeceği bir doyum türü vardır. Doğanın genel stilinde ve ruh dinginliğinde, ölümsüz ruhun kendine dönük bilgi yetisi, adlandırılamaz bir dil konuşur ve ancak hissedilen, ama betimlenemeyen çözümlenemez kavramlar vardır."[73] Ama ne var ki, ancak "hissedilen" ama "betimlenemeyen" kavramlarda, Kant gibi bir insan hiç de sürekli durup kalamazdı. O, kavranabilirliğe sınır koyduğu yerde bile, bu "kavranamazlık"ın kanıtlanmasını ve temellendirilmesini talep eder. Bu yüzden duygunun ve "hissediş"in adlandırılamaz dilini, anlığın kesin ve açık diline çevirmek, "kendine dönük bilgi yetisi"ni bizzat açık ve kavranabilir kılmak arzusu, onu hep zorlamış olmalıdır. O ancak şimdi şu soruyu yanıtlayabilirdi: Metafiziksel yöntem ile matematiğin ve deneysel bilimlerin yöntemleri birleşebilir mi, yoksa bunlar arasında daha çok temelden gelen bir karşıtlık mı vardır? Ve eğer daha çok ikincisi söz konusu ise, biz bu konuda, yani salt mantıksal kılıklı şeyler olarak "kavramlar" ile "gerçeklik" arasında tam bir geçişlilik olduğunu ifade etmemize elverecek herhangi bir garantiye sahip miyiz? Gerçi bu sorunun nihai çözümü Kant için henüz çok uzaklardadır; ama o şimdi en azından sorun olarak ortaya konmuştur ve bu durum, onun sisteminin gelişimindeki yeni toplu yönelimi göstermektedir.

2. METAFİZİKSEL YÖNTEM PROBLEMİ:

[a) "Tanrının Varlığının Gösterilmesinde Mümkün Olan Tek Kanıt Temeli "]

"Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı'nın dayandığı temellerden derece derece uzaklaşma yolundaki ilk adımı Kant, **teleoloji** problemi yönünde atar. Kant'ın kosmolojik düşünce yönüne hakim olan temel görüş, tamamen iyimserci (optimistik) bir karakter taşır. Bu, Kant'ın Newton fiziği ve mekaniğinin formu içinde her defasında yeniden kanıtlandığına inandığı Leibnizci "harmoni" sistemidir. Evrenin meydana gelişinde de, onun gelişiminde de, temelde gizli bir plan yatmaktadır. Bu öyle bir plandır ki, hiç kuşkusuz biz bu planı tek tek ayrıntılarında asla izleyemeyiz; ama bununla birlikte bu planın evreni en yüksek hedef olarak bütünlüğe, durmadan artan bir yetkinliğe doğru sürekli yönlendirdiği açıktır. Kant bu inanca, geleneksel tanrı kanıtlamaları formuna büründüğü yerde bile henüz karşı çıkmaz. "Doğa Tarihi"nin girişinde özellikle şunu vurgular: "Evrenin güzelliğinden ve kusursuz düzeninden kalkılıp onun bir Yüce Ahlaklı Yaratıcısı olduğunu kabul etmeye yönelen kanıtların büyük değerini biliyor ve bu konudaki her türlü inanca karşı konulmadığı sürece, bu yadsınamaz sebeplerin benimseneceğini düşünüyorum. Ama ne var ki, din savunucularının, bu sebepleri naturalistlerle tartışmalarında kötü bir tarzda kullanarak ve gereksiz yere görüşlerinin zayıf yanlarını ileri sürerek sürdürdüklerini belirtiyorum." Bu zayıf yan "içeriksel" ve "formel" ereklilik, "iç" ereklilik ile dış "niyetlilik"in (*Absichtlichkeit*) birbirine karıştırılmasındadır. Biz, parçadan bütüne doğru bir harmoniyi ve bunların bir ortak hedefe yönelik uyumunu gördüğümüz her yerde, haklı olarak, parçaların dışında ve üstünde duran *ve* onları birbiriyle böyle bir uyuma sokan bir en yüksek anlığın *(Intelligenz)*, hatta bunları sanatkârane bir biçimde biraraya getirdiğini kabul ederiz. Çünkü, ya nesne, bizzat "doğası gereği" zorunlu olarak böyle bir uyuma kendiliğinden gitmektedir; veya bir süreçler çokluğunu adım adım birbirine bağlayan şey, kendisi böyle bir iç bağlantı için koşul olan bir kurucu **ilkenin** temeldeki birliği olabilir. Bu sonuncusu türünden bir bağlantıyı biz sadece organik cisimlerde bulmayız; hatta bu bağ-

lantı, kendileriyle **uzayın** mantıksal - geometrik yasallığını tanıyabildiğimiz saf formlar içinde de bulunur. Çünkü burada da, herhangi tek bir temel belirlenimden veya tek bir temel ilişkiden, bir dizi yeni ve sürprizli, hepsi de sanki bir en yüksek "plan" uyarınca biraraya gelmiş ve çok çeşitli görevlerin yerine getirilmesinde yararlı olan sonuçlar elde edilir. Bu "formel" ve "içeriksel", "dış" ve "iç" ereklilik arasında yapılan keskin ayırımla Kant, herşeyden önce, ereklilik idesini sıradan niyetlilik kavramına dönüşmekten kurtarır. Daha henüz "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı", böyle bir dönüştürmeyi kınar ve her türlü antropolojik - mitolojik ögeyle savaşır. Kant'ın sonraları severek andığı Voltaire'in "Candide"i, ne var ki **bu** noktada ona hiçbir yeni şey öğretemezdi.[74] Doğanın ve "tanrısal öngörü" (Vorsehung) nün temel planında insan için hep anlaşılamayacak olan bir yan kalacaktır. Çünkü evrenin sonsuzluğu, kendi erişilmez zenginliğini sergilediği tüm doğaları, aynı zorunlulukla kendi içinde kapsar. "Düşünen varlıkların en üst sınıfından en önemsiz bir böceğe kadar hiçbir öge, onda önemsiz değildir ve onda, bağlam içinde oluşan bütünün güzelliğini zedelemeden hiçbir şey yokolmaz."[75]

Burada, yine de Kant'ı sıkı bir mantıksal sistematik denetleme içinde popüler felsefenin erekçi bakış tarzından yüz çevirmeye sürükleyen bir kişisel tepki de var gibidir. Öyle ki, bu noktada artık kavram ve kanıtların, içten içe oluşan pek belli bir tepkiyi yansıtan oldukça sert bir eleştiri ile birbirinden ayrılmaları gündemdedir. Yedi yaşında bir çocuk olarak Goethe'nin Lizbon depreminden "olağanüstü evrensel sonuçlar" çıkarmasında ve ilk kez kendini derin düşünsel incelemelere yönelmiş hissetmesinde, Rousseau ve Voltaire arasında "en iyi evren" üzerine sürdürülen tartışmanın bu olaya dayanılarak alevlenmesinde olduğu gibi, Kant da burada bir kendisiyle hesaplaşma içine girmiş görünmektedir. Dıştan bakıldığında, o, bu konuyu ele alma ve aydınlatma görevini üç yazıda yerine getirmeyi dener ve bu yazıların bir kısmını "Haftalık Königsberg Haberleri"nde yayınlar, bir kısmını da bağımsız denemeler halinde bırakır.[76] Ama genel problem, onun için hiç de bir kenara bırakılmış değildir. Öbür yandan, 1759 yılında aceleyle yazılmış bir akademik bildiri yazısı olan "İyimsercilik Üzeri-

ne Bir Kaç Görüş",[77] kuşkusuz konu üzerinde yeterince durma olanağı bulunmadan yazılmıştı. O, dört yıl sonra bir kez daha, "Tanrının Varlığının Gösterilmesinde Mümkün Olan Tek Kanıt Temeli"nde sorunu, şimdi, teleoloji üzerine tutumunu olumlu ve olumsuz anlamda sistematik bir tamlıkla ortaya koymak ve temellendirmek üzere tekrar ele aldı. O, tanrısal bir tözün varoluşu için evrenin erekli düzeninden hareket etmeye çalışan kanıtı, "insan anlığının hem görkem ve hem de zayıflığı"na en uygun kanıt olarak değerlendirir. Ama ulaşılan son nokta, şimdiye kadar olduğundan çok daha keskin bir biçimde ortaya konur. Burada temel sorun, tamamen fiziko-teleoloji ve ona tutuklanmış olan **yöntemciliktir.** Bu yöntemcilikten kaynaklanan inanç, "anlamlıdır ve bu yüzden çok canlı, benimsenebilir ve sağduyuya uygun ve kolayca kavranabilir" görünebilir; ama bu inanç, kavramsal bilginin sert taleplerini asla karşılayamaz. Çünkü, özel bir tanrısal etkileme gücü ile düzensizlikten düzenin, "kaos"dan "kosmos"un meydana geldiği kanıtlanabilse bile, ne var ki, bu yapıldığında, sınırsız ve herşeye kâdir bir şey olarak tasarımlanması gereken Yaratıcı Töz, kendisine dıştan konulmuş olan ilksel sınırlamalarla tutuklu olurdu. Çünkü bu durumda "kaba" (işlenmemiş) madde, Yaratıcı Tözün üstesinden geldiği, işlediği bir şey, yani Yaratıcı Tözün özel himmet ve bilgeliğini serimlediği, dolayısıyla bu Tözün karşısında bulduğu bir şey olurdu. Ama ne var ki, eğer kanıt tüm anlam ve değerini kaybetmek istemiyorsa, bu durumda maddenin, kendi başına bir şey olarak kabul edilmesi gerekir ki, böyle olunca o, olsa olsa, erek taşıyan bir gücün üzerinde etkin olduğu verili bir malzeme olarak görünür. Bu yüzden bu yöntem, Kant'a göre, daima ve ancak maddenin kendisini de yaratanı değil de, "evrendeki ilişki ve bağlantıları kuran bir yaratıcıyı ve evrenin ögelerinin kökenini kanıtlamaya" hizmet eder. Öyle ki, bu yöntemle tanrı, daima, evrenin yaratıcısı değil de ancak onun mimarı, ustabaşısı olur. Yine öyle ki, maddenin düzen ve biçim alması, onun yarattığı bir şey olarak değil de, sadece ona mâledilen bir yapıt olarak görünür. Ama böylece, burada kanıtlanması gereken evrenin sürekli erekliliği düşüncesi, hemen bir dış tehlikeye mâruz kalır. Çünkü bu durumda evrene hemen bir temel ikilik (tanrı ve karşısında bulduğu madde) sokulmuş olur ve artık ne kadar gayret edilirse edilsin, bu ikilik yine de giderile-

mez. Varlığın kaba maddesinin erek koyucu bir istenç sayesinde biçim alması, asla mutlak bir şey değildir; tersine bu biçim alma, olsa olsa göreli ve koşulludur. Bu görüş tarzında, en azından, bu haliyle "akıl" formunu kendi içinde taşımayan, tam tersine bu forma daha çok karşıt olan belli bir **varlığın taşıyıcısı** (Substrat) tasarımı vardır. Fiziko - teleolojinin kanıtlama yolunda ortaya çıkan boşluk, bu noktada artık açıkça görülür. Bu boşluk, ancak ve ancak, maddenin özel ve bağımsız "öz"ü olarak kabul ettiğimiz ve buradan yola çıkarak onun genel hareket yasalarını türetebildiğimiz şeyin akıl kurallarına yabancı değil, tersine bizzat bu kuralların bir ifadesi ve özel serimlenmesi olduğunun gösterilebildiği sürece ve ancak bundan sonra doldurulabilir.

İşte, görevin böyle kavranılmış olmasıyla, şimdi Kant için tanrı kanıtlamasında tüm amaç ve tüm form değişmiş oluyordu. Çünkü şimdi biz artık kendisinde onun tercihine göre oluşmuş bir yüksek istenç için bir işaret keşfetmek üzere **gerçek olanın** (Wirkliche) konumundan hareket edemeyiz; tersine kendimizi en yüksek hakikatlerin (Wahrheiten) saf geçerliği ile destekler ve bunlardan hareket edersek bir mutlak varlığın kesinliğine bir geçiş yolu elde edebiliriz. Kalkış noktamızı, empirik - rastlantısal **nesneler**, şeyler (Dinge) alanında değil, tersine **zorunlu yasalar** alanında; varolanlar (Existierende) alanında değil, tersine saf "imkanlar" (Möglichkeiten) alanında seçebiliriz. Kant hiç kuşkusuz şunun bilincindeydi: O artık o ana kadar yazılarında izlemiş olduğu felsefi temel düşüncelerini betimleme tarzının sınırlarını aşmıştı. O şimdi şuna dikkati çekmektedir: "Özellikle kuruluktan yakınmaktan hoşlananları kınamaktan da sakınabilirdim. Bu kez kendimi bu kınamaya başvurmadan bazı şeyleri görmezden gelmeye izinli saymak zorundayım. Çünkü sağlam ve kullanışlı kavramları kendi mantıksal ergime ocaklarında ifrat derecesinde pişiren, imbikten geçiren ve buhar ve uçuçu gazlar halinde duman olup uçuncaya kadar incelten bir saf bilgelikte, başka tür bir bilgelikten çok daha az tad bulup bulmadığımı önümdeki inceleme konusu gösterecektir. Yani önümdeki inceleme konusu, ya tamamen bu konuda kanıtlayıcı bir

kesinliğe ulaşmak veya ele aldığı kavramları atomlarına kadar ayrıştırmak zorundadır."[78] Burada soyutlama geçişli tutulamaz. O bir yandan saf ve basit "varlık" kavramına ve öbür yandan saf ve basit "imkan" kavramına el uzatamaz. Karşıtların bu formülasyonu ile Kant, aynı zamanda açıkça söz konusu problemin tarihsel kökenine de geri dönmüş olur. "Tek Mümkün Kanıt"ın heryerinde hâkim olan dil, Leibnizci felsefenin dilidir. Ama yazıda "gerçek" ve "mümkün" arasındaki ayırım, "rastlantısal" ve "zorunlu" bilgi, "olgusal doğrular" ile "akıl doğruları" arasındaki derin yöntemsel ayırıma dayanır. Tümüyle mantık ve matematiğin önermelerinden ibaret olan sonuncular, varolan şeylerden bağımsızdır; çünkü onlar bir defalık, şimdi ve burada olan, uzayın belli bir yerinde ve belli bir zaman noktasında varolan şeyleri göstermezler; tersine onlar daima genel geçer ve her özel içerik için bağlayıcı olan ilişkileri ifade ederler. 7+5'in 12'ye eşit olması, çemberin çapı ile çapla çemberin kesiştiği noktadaki teğet arasındaki açının dik açı olması gibi. Bunlar, uzay ve zaman içindeki bireysel nesnelerin (şeylerin) doğasına bağlı olmayan "sürekli (ebedî) doğrular" dır ve nesneler, maddeler, cisimler evreni olmasa da doğru kalırlar. Mantıkta, saf geometri ve aritmetikte ve giderek saf hareket öğretisinin temel ilkelerinde, içerikler arası saf ideal bir bağlılığın bilgisi, ama empirik gerçek nesne veya olaylar arasındaki bağlılığın değil de, böyle bir bağlılığın bilgisi sözkonusudur. Bu mantıksal kavrayışı Leibniz **metafiziğinin** terminolojisine çevirirsek şunu söyleyebiliriz ki, önermelerin ilk sınıfı, *tanrının aklının* kavradığı tüm mümkün evrenler için geçerli saf akıl doğruları iken, kaba olgusal doğrular, ancak bir tanrısal istencin verdiği kararla, tüm imkanları içeren bir kapsamdan çıkmış ve edimsel (aktüel) varlığa "kavuşmuş" olan bir "gerçek" (real) evrenin doğrularıdır. Kant'ın tanrı kanıtlaması problemine verdiği özel biçim, ilk kez buradan kalkılarak tam olarak kavranabilir. O, bu kanıtlamada hep başvurulan nesnelerin tanrıya "ahlaksal" bağımlılığı düşüncesinin yerine, "ahlaksal olmayan" (ama daha doğrusunu söylemek gerekirse, "ahlaksal olanın dışında") bir bağımlılık düşüncesini konumlamak ister. Bu demektir ki, o, kanıtlamalarını belli bir tanrısal istenç edimi (Willensakt) nin işaretini taşır görünen özel fenomenler çevresinden kalkarak yapmak istememekte; tersine, kanıtlamalarını,

sonlu bir **anlık** için olduğu kadar sonsuz bir anlık için de sarsılmaz normlar olarak genel ve zorunlu bağlam ve ilişkilere dayatmak istemektedir.[79] O, verilmiş bir düzen olarak "nesneler düzeni"nden yola çıkmak istemez; tersine, tüm ideal doğrular için olduğu kadar, hiç kuşkusuz onlar dolayısıyla tüm "gerçek" (real) doğruların da varoluşlarının tasarımını sağlayan evrensel "imkanlar"a dayanmak ister. Böylece Kant'ın aradığı kanıt, artık baştan aşağıya bir **a priorici** karakter taşır. Çünkü o, tek bir nesnenin "rastlantısal", olgusal varoluşundan veya bizim "evren" adıyla göstermeye çalıştığımız tekil empirik nesnelerin tüm dizisinden hareket etmemekte; tersine, geometri ve aritmetiğin kavramlarına eş kavramların bir bağlamından hareketle, değişmez, her türlü keyfilikten bağımsız, sistematik bir bütün kurmak istemektedir.[80] Şimdi Kant'ın sorusu şu olacaktır: Bir mutlak varlığın kesinliğine (bu demektir ki, tanrının kesinliğine), eğer o bizim açımızdan ideal doğruların veya "genel imkanlar"ın kesinliğinden başka bir şey olarak tasarlanmışsa, ulaşmak mümkün müdür? Kanıt, olayların rastlantısal sonuçları içinde aranamaz. Ama, olaylara ve nesnelere ilişkin içerik kavramlarıyla apodiktik zorunluluk (mantıksal zorunluluk) arasında bir uygunluk oluşturan **kurallar** varsa, apaçık olan *(evident)* ile zorunlu olan arasında da bir uygunluk olacağı yadsınabilir mi?

Ve bu son soruyu Kant, şimdi pratik olarak olumlu yanıtlayabileceğine inanır. Çünkü ona göre bir mutlak varlık yoksa, asla ideal **ilişkiler**, saf kavramlar arasındaki uyum ve karşıtlıklar olamazdı. Bu demektir ki, bu ilişkiler, hiçbir şekilde mantığın özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri içinde ifade edilen saf formel birliğe dayanılarak yeterince temellendirilemez ve garanti edilemezler; tersine, onlar içeriksel (nesneye ilişkin) düşüncenin de zorunlu koşullarıdır. Bir kare asla çember olamaz; bunu çelişmezlik ilkesine dayanarak kesinlikle biliyorum; ama kare ve çember gibi şekiller "olduğu", onların içerikten tamamen bağımsız bulunduğu, bana genel ve formel mantıksal ilkelerce öğretil-

memiştir; tersine, bunları bana "uzay" adını verdiğim yasal bir düzen öğretmektedir. Uzay ve onun içerdiği şekiller, sayı ve diferansiyel hesabı, hareket, büyüklük ve yön gibi belirlemeler olmasaydı, yani bu demektir ki, **saf düşünce içerikleri** olarak birbirlerinden ayrılan, birbirleri karşısında olan bu şeyler olmasaydı, madde de kendi "imkan"ından kurtulur, hatta bu durumda hiçbir "empirik" varoluş olmazdı; hatta bu durumda bir doğru **önerme** bile ortaya konamazdı. Öyle ki, böyle bir durumda düşünme, bir formel çelişkinin temelde bulunmasından dolayı değil, tersine karşısında hiçbir "veri" olmayacağı ve böylece de çelişkili olabilecek artık hiçbir şey ortaya konulamayacağı için ortadan kalkardı. Çünkü bu halde "sadece imkansızlığın mantıksallığı olarak bir iç çelişkiye düşülmüş olmaz, hatta bununla birlikte hiçbir madde, hiçbir veri düşünülemez" ve "imkan" ortadan kalkardı. Çünkü "hiçlik" düşünmeye verilmiş bir şey değildir; ama buna karşılık düşünülebilen herşey "mümkün"dür ve çelişmezlik ilkesine dayalı mantıksal ilişkiye göre (ama henüz tek başına sadece bu ilke sayesinde değil) bu böyledir." İşte Kantçı kanıtlamanın çekirdeği buradadır: Şunun gösterilmesi gerekir ki, gerçekte düşünmenin ortadan kalkmasıyla şu veya bu değil, tam tersine verili anlamda tüm varolanlar ve düşünmenin tüm "madde"si ortadan kalkmış olurdu. "Tüm varolanlar ortadan kalksaydı, ortada hiçlik olurdu, bu durumda genel olarak hiçbir şey olmaz, düşünmeye hiçbir içerik kalmaz ve tüm imkan ortadan kalkardı". Kuşkusuz, tüm varolanların yadsınmasında hiçbir iç çelişki yoktur. "Çünkü bir şeyin yer kaplaması ve aynı zamanda yok olması, eğer hiçliğin bir yer kaplamak zorunda olduğu iddia edilirse, bir iç çelişki taşımaz."[81] Çünkü hiçbir şeyin olmadığı durumda, düşünülebilir olan bir şey de yoktur ve hiçliğin imkanından sözedilemez.

Ama Kantçı kanıtlama henüz bununla da bitmiş değildir. Çünkü şimdiye kadarki çıkarımlardan elde edilen sonuçlara bakıldığında, buraya kadar ancak, "herhangi bir şey"in, yani herhangi bir içeriğin kesinlikle varolmak zorunda olduğu gösterilmişse de, bu içeriğin "tanrı" olduğu gösterilebilmiş değildir. Kantçı çıkarımların bu bölümü, ne var ki buraya kadar olan çıkarımlara göre kısadır. Biz bir kez bir mutlak zorunlu varoluşun kesinliğini bildik mi, tüm varlığın biricik ve

basit, değişmez ve sonsuz olmak zorunda olduğunu, onun tüm gerçekliği kendi içinde kapsadığını ve saf tinsel bir doğada olduğunu, kısacası her türlü belirlenimin ondan geldiğini gösterebiliriz ki, tüm bunları tanrı kavramı içinde toplamaya çalışırız. Ama yine de burada, kendisinde öbür yüklemler yanında tamamlayıcı olarak varlık yüklemini taşıyan bir tanrı kavramından yola çıkılamaz. Çünkü varoluşta (*Exzistens)* öbür yüklemlere katılabilecek hiçbir kavramsal yüklem kendisini göstermez; tersine, sadece ve sadece, varoluşta, bir şeyin (nesnenin) basit, artık parçalanamayan "mutlak pozisyonu" u zaten içerilmiş haldedir.[82] Bu yüzden kanıtlama yolu daha çok tersinedir: Mutlak varlığı elde edip garantiledikten sonra, Kant, onun yaklaşık belirlenimini, onun karakteristiği olan "Ne" (Was) yi türetmeyi dener ve burada "Ne", mutlak varlığın kendi yaratıcılığının tam karakteristik işareti olarak keşfedilir ve kanıtlanır ki, bizim için o tanrı kavramının özel içeriğini yapan şeydir. Kuşkusuz Kant böylece burada mutlak varlığı, tanrıyı, **ontolojik kanıta** dayanarak saptamış olur ki, bu aynı zamanda fiziko–teleolojik kanıtın da dayandığı bir kosmolojik kanıt durumundadır. Ama ontolojik kanıtlama yönteminde yine de bir değişiklik ortaya çıkmıştır ki, bu değişiklik, ontolojik düşünme metodiğinde tam bir üstünlükle gözler önündedir. Canterbury'li Anselm'in ona verdiği ve Descartes'ın yenilemiş olduğu form içinde ontolojik kanıt, "mükemmel öz" kavramıyla işe başlar. Bu kanıtlamada "essensia"dan (varlık) sentetik yolla "existentia" (varoluş) çıkarılır. Oysa Kant, saf ideal imkanla, yani **sonsuz doğruluk sistemi** ile, bir mutlak varlığın **bu sistemin imkan koşulu olarak** zorunlu olduğunu göstermek üzere işe başlar. Burada önümüzde, geleceğin "transendental yöntem"inin özel bir hazırlığı durmaktadır. Çünkü varlığın yer kaplamasının son doğrulaması, mutlak pozisyon olarak daha burada vardır ki, bu yer kaplama olmadan **bilgi** imkanı kavranamaz. Ancak açıktır ki, geleceğin eleştirel sisteminin merkez noktasından bakıldığında, tüm bu yollar üzerinde kazanılmış olan "pozisyonlar" mutlak değil, tersine görelidirler. Öyle ki, bu pozisyonlar, onları mümkün kılan **deneye** dayanırlar; ama aynı zamanda deney onların kendi geçerlik ve kullanımları içinde sınırlıdır.

[b) "Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma"]

Şimdi bu noktada artık "Tek Mümkün Kanıt" ın ele aldığı temel probleme daha ayrıntılı olarak dalmaktan vazgeçebiliriz. Bizi burada ilgilendirmesi gereken şey, bu problemin Kant'ın düşüncesindeki gelişim içinde, gitgide daha büyük bir açıklık ve belirginlikle ele alınmış olduğunu saptamaktır. Kant'ın daha sonraki düşünsel gelişimi açısından baktığımızda, "Tek Mümkün Kanıt"ın, onun bundan önceki tüm yazılarından farklı olduğu, bu farkın herşeyden önce, onun çok daha yüksek bir refleksiyon basamağında bulunmasında ve bir eleştirel kendini tanımanın ortaya çıkmış olmasında olduğu görülür. Artık şimdi Kant, önündeki konular üzerine, kanıtlara dayalı iddialar ileri sürmekle yetinmemekte, tersine aynı zamanda bunların mantıksal kaynağını, bunların özel doğruluk karakterlerini de sorgulamaktadır. Öyle ki Kant, şimdi bu dönemin öbür hiçbir düşünüründe rastlanmayan bir şekilde Berlin Akademisi'nin o yıl sorduğu soruyu yanıtlamak için hazırlıklı ve donatımlıydı. O, soruyu yanıtlarken, aslında yarışma konusu ile kendisini doğrudan doğruya sınırlamış da değildi; hatta o, kendisini, bu yazının ele aldığı problem ile Akademinin sorusu arasında keşfetmiş olduğu bağlam aracılığıyla "tek mümkün kanıt"ın mükemmeliğine yönelmiş hissetmektedir.[83] Akademinin sorusu şöyleydi: "tümüyle metafiziksel doğruların ve özellikle teologiae naturalis (doğa teolojisi) ve ahlakın ilk temellerinin, geometrik doğrular gibi açıkça kanıtlanabilir olup olmadıkları ve eğer ilk temeller geometrik doğrular gibi kanıtlanamıyorlarsa ve onların kesinliği özgül doğalarından geliyorsa, sözkonusu kesinliğe ne oranda ulaşılabileceği ve bu oranın tam bir imana yeterli olup olmadığı, bilinmek istenmektedir". Berlin Akademisi, gelen yazılar üzerine kararını Mayıs / 1763'deki oturumunda verdi. Birincilik ödülü Moses Mendelssohn'un yazısına verildi. Kant'ın "Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma" adlı yazısından ise, "son derece değerli ve övgüye değer" bir yazı olarak sözedildi. Kant'ın ve Mendelssohn'un yazıları, Akademi tarafından birarada yayınlandı.[84] Burada özel bir tarihsel ironiye değineceğiz. Berlin Akademisinin o zamanki sekreteri Formey, Temmuz

/1763 tarihli bir mektubuyla Kant'ı başarısından ötürü ilk kutlayan kişi oldu. İroni şuradadır: Bu adam, ciltler dolusu, yüzeysel ve lâfazanlıklarla bezenmiş kitaplarında, sözde Wolff sisteminin popülarizasyonuna yönelmişti, ama gerçekte bu sistemi kendi felsefi görüşlerine göre çarpıtarak tanıtmaya girişmişti.[85] Ama Kant'ın yazısını değerlendirirken, sanki onda bu konuda bir sezgi olmalıydı ki, o, yazının basılmasını Akademiye öneren yazısında, Kant'ın yazısında felsefenin şeklini değiştirecek bir çekirdek, dogmatik metafiziğin "ciltler dolusu yakıştırmalarla şişirilmiş iddiaları"ndan eninde sonunda sakınılmasını gerektirecek bir yan bulduğunu belirtmişti.[86]

Kant, burada neyle karşılaşacağının, burada neyin rol oynadığının daha baştan bilincindeydi. O yazısına şöyle başlar: "Sözkonusu sorun bir tarzda uygun şekilde çözümlenecekse, yüksek felsefe bu konuda belli bir tutum almak zorundadır. Mümkün en yüksek kesinliğe bu bilgi tarzı içinde eriştirebilecek ve bu inancın doğasını açıkça gösterebilecek yöntemler saptanırsa, yerleşik kanaatlerin ve okulcu sekterliklerin sınırsız verimsizliği yerine, öğreti tarzının şaşmaz bir buyruğu birkaç çabayla birleştirilmek zorundadır: Tıpkı Newton'un yönteminin doğabiliminde fiziksel hipotezlerin bağlantısızlığını deneye ve geometriye dayalı sağlam bir yönteme dönüştürmüş olmasında olduğu gibi." Ama acaba Newton'u bu dönüşüme ulaştırmış olan belirgin düşünce neydi? Ondan önce kullanılan fiziksel hipotezleri, onun ortaya koyduğu kural ve **yasalardan** ne ayırıyordu? Bu soruyu sorduk mu, "genel"i "özel"e bağlayan ve onunla bağlantılı olan tarzın, Yeniçağın matematiksel fiziğinde, Aristoteles ve Ortaçağın spekülatif fiziğinde olduğundan bir başka tarz olduğunu görürüz. Galilei ve Newton, yer kaplama fenomenini "açıklamak" için genel yer kaplama, 'kavram"ından yola çıkmazlar; onlar madde ve cisimlerin serbest şekilde düşmelerinden ve hareketin öz ve doğasından kalkıp çıkarımlar yapmazlar; onlar öncelikle, deneyin gösterdiği kadarıyla problemi "veriler" açısından daha güvenli bir şekilde çözmeyi denemekle yetinirler. Dünyanın merkezine doğru olan hareket, yani düşme hareketi, ayın dünya çevresindeki hareketi ve son olarak gezegenlerin güneş çevresinde eliptik bir yörüngedeki hareketleri. Tüm bunlar, önce bu halleriyle araştırılan ve saf niceliksel belirlemeler içinde saptanan fenomenlerdir. Ve şimdi artık, tüm bu yeterince somut (konkret) olgular

topluluğunun bir ortak "kavram"a taşınabilir olup olmadığı sorusu sorulmaktadır. Yani burada sorulan, tüm bu özel halleri kendinde içeren ve hepsi hakkında ifade edilebilir olan bir matematiksel ilişki, bir analitik işlev olup olmadığıdır. Başka bir deyişle, burada kendisinden kalkıldığında belli hareketleri türetmek için (örneğin Aristotelesçi fizik sisteminde cisimlerin düşmesinin, cismin her bir bölümün kendi "doğal yer"ine doğru gitmek gibi doğal bir çabadan yola çıkılarak "açıklanması" nda olduğu gibi) düşünsel ya da şiirsel bir "güç"ten yola çıkılarak açıklama yapılamaz; tersine, burada bizim "ağırlık" olarak adlandırdığımız şey, sadece, bilinen ve ölçülebilir olan büyüklük ilişkileri hakkında geliştirilmiş bir nicelik kavramı ve bir özettir. Ama bu ilişkilerin bize öğretildiği yere, yani metafiziğe yöneldiğimizde, hiç kuşkusuz bu ilişkilerin matematiksel fiziğin olgularından başka olan bir konu çevresine ait olduklarını görürüz. Çünkü metafiziğin konusu ne dış, hatta ne de "iç deney": ne cisimler, ne de bunların hareketleridir; tersine, onun konusunu oluşturan şeyler, bilgilerimizin neliği ve niteliği, istenç ve istençli edimler olmalıdır. Yani metafizik ve matematiksel fizik, **konuları** bakımından birbirlerinden ayrı tutulmalıdır. Artık metafizikte tek bir şey söz konusu olabilir: deney verileri karmaşasını bazı temel zihinsel ilişkiler açısından çözümlemek ve en önemlisi, matematiksel fiziğin konusu olan doğal olgu ve verilere el atmak yerine, işte bu ilişkilerde kalmak. Dolayısıyla, metafiziği doğa hakkındaki bilgilerimizin kesin ve apaçık ilkelerinin arandığı ve bulunduğu bir alan olarak görmek yanlıştır. Bir "kesinlik" ve "apaçıklık" tarzı gerçi vardır. Ama bu kesinlik ve apaçıklık, doğanın kendisinde değil, doğa hakkında bilgi elde etmek için başvurduğumuz rasyonel kılıklı şeylerde, yani temel kavramlar ve temel (zihinsel) ilişkiler içinde verilidir. Kesinlik ve apaçıklık, doğa bilgisinin değil, doğa bilgisini elde etmek için başvurduğumuz mantıksal bağıntıların bir özelliğidir. Bir şeye A dedik mi, onun A–olmayan olamayacağı kesindir (mantıksal kesinlik). Ama A'nın bir kesin tanımı ("A, A'dır" özdeşlik önermesi dışında) yapılamaz. Dolayısıyla salt mantıksal tanımlarla veriler (olgular) hakkında bir içerik bilgisi elde edilemez. Gerçi bu belirtilenlerle bir paradoks oluştursa da, bizim doğa hakkında kesin ve apaçık bilgilerimiz olduğu da söylenmelidir.

Örneğin Augustinus şöyle der: "**Zamanın** ne olduğunu pekala biliyorum; ama birisi bana sorduğunda, onun ne olduğunu bilmiyorum". Zaman örneğinde olduğu gibi, bizim sezgisel–duyusal nitelikte apaçık bilgilerimiz olabilir, ama bunları mantıksal-kavramsal yoldan belirleyemeyiz. Ve işte bunun gibi, felsefede genellikle ve çok sık, bir obje açıkça ve kesinlikle bilinebilir ve buradan hareketle sağlam çıkarımlar yapılabilir ve bu çıkarımlar o objenin tanımını içerebilir. "Bu yüzden, şeylerin belli kavramlarını, yani tanımlarını vermek üzere, bu şeyleri yeterince tanısam da tanımasam da, çeşitli yüklemleri kesinlikle bilebilirim. Bir iştiyak (Begierde) olabilecek şeyi asla açıklayamasam da, yine de kesinlikle söyleyebilirim ki, bu iştiyak, iştiyak duyulan şeyin tasarımını şart koşar; bu tasarım geleceğe yönelik bir öngörü olabilir, bir neşe duygusuna bağlı bulunabilir, v.b. Tüm bunları herkes aracısız iştiyak bilinci içinde gerçekten doğru kabul eder. Bu gibi karşılaştırmalı incelemelerden, belki de en sonunda iştiyakın tanımına gelinebilir. Ne var ki bu tanım olmasa da, aranan şey, aynı şeylerin doğrudan bilinen bir kaç işaretinden çıkarılabildiği sürece, böylesine sallantılı bir girişime yönelmek yararsızdır.[87] Öyleyse, doğabiliminde nasıl ki kuvvetlerin "öz" ünü açıklamakla işe başlanmıyor ve tersine, kuvvet adını verdiğimiz şeyi, en sonunda hareketlerin bilinen ölçüm ilişkileri içindeki nihai analitik ifadelerinde geçerli sayıyorsak; metafiziğin soru konusu yaptığı **mantıksal öz** de, araştırmanın başını değil, tersine ancak sonunu oluşturabilir. Böylece kurtuluşu alışkanlık ve geleneğe bağlanmakta bulan geleneksel metafiziğin yolu burada açıkça yadsınmaktadır. Geleneksel metafizikte "en genel"in açıklanması, yani varlığın, özün, tözün, duygu ve iştiyakların kökenlerinin tanımı, tüm bunlar, burada en başa konarak yapılır ve bunlar arasındaki bağlantıdan hareketle "özel olan"a geçmek denenir ki, özellikle Kant'ın derslerinde temel kaynak olarak aldığı Alexander Baumgarten'in "Metaphysica"sı, bu konuda karakteristik bir örnektir. Bu yanıltıcı çıkarım şekline daha yakından bakıldığında, açıkça görülür ki, dedüksiyon yoluyla elde edilmiş olan "özel olan" ın bilgisini, aslında bu çıkarım her zaman gizlice koşul olarak almış ve onu kullanmıştır. Öyle ki, felsefi "temellendirme", burada yanıltıcı bir şekilde, yalınkat

bir kısır döngü içindedir. Burada eğer metafiziğin konusu olan veya olmayan şey hakkında gerçek bir açıklığa ulaşmak istiyorsak, fiziğin hiç kuşkusuz haddini bilen, ama bununla birlikte temiz ve dolansız yöntemini yardıma çağırabiliriz. Bilgimizin içeriğini ne pahasına olursa olsun genişletmek için denediğimiz her iki yol da, yani mantıksal "özcülük" de, dedüktivizm de uygun değildir; tersine biz bilinen ve bilinmeyenin, verili olanla arzulanan şeyin sınırlarını sıkıca korumalı ve ne biz, ne de başkaları bu sınırları aşmamalıyız. "Öz" hakkında bir şey bilmek istiyorsak, buna ancak fenomenlerin sabırlı ve adım adım ilerleyen bir çözümlemesi içinde bir noktaya kadar varabiliriz. Burada artık alçakgönüllü olmalıyız. Çünkü bu çözümlemeleri, en azından metafiziğin bugünkü konumu için asla güvenle kullanamayacağımızdan, yaptığımız tüm öz belirlemeleri, bu alanda asla mutlak olamayacak, tersine göreli ve geçici olarak kalacaktır. Bu yüzden yarışma yazısı bu incelemenin tüm özelliğini açık bir şekilde şöylece toparlar: "Metafiziğin halis yöntemi, aslında tek bir yöntem, Newton'un doğabiliminde izlediği ve orada verimli sonuçlar aldığı yöntemdir. Bu demektir ki, sağlam deneylerle, ama mutlaka geometrinin de yardımıyla kurallar aramak, bu kurallara dayanarak doğadaki fenomenlere yönelmek gerekir. Bu konuda ilk neden cisimlerin içinde görülmüyorsa, şurası açıkça bellidir ki, onlar bu yasaya göre etkide bulunurlar ve karmaşık doğal olaylar açıkça gösterildiğinde, onların bu kanıtlayıcı kurallar altında nasıl içerildiği açıklanır. Metafizikte de benzer bir durum vardır: Pekin iç deney, yani aracısız bakan bir bilinç, herhangi bir genel niteliğin kavramında kesinlikle bulunan herhangi bir göstergeyi ve bunun nesnelerin tüm özünü aynen yansıtıp yansıtmayacağını aradığında, o da nesnelerdeki çokluğu buradan türetmek için, aynı şeye çalışabilir."[88]

Şimdi artık Kant, daha baştan izlediği bu yöntemle, geleneksel metafizikten açıkça ayrılan bir yol üzerindedir. Metafizik hiçbir şey "bulamaz"; tersine o, ancak ve ancak, bizzat deneyin saf ve temel ilişkileri üstüne konuşabilir. O, bize olsa olsa henüz karanlık ve karma-

şık bir bütün olarak verilmiş olan şeye bir açıklık ve aydınlık getirebilir ve bizim bu bütünün yapısını görmemizi sağlar. Ama o, bu bütüne özel bir tam yetki ile tek bir yön bile katamaz. "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"nda ifadesini bulan erken dönem Kantçı düşünce de, bir bakıma tamamen "deney" zemini üzerinde kalmak gereğine inanır; ama orada deney verilerinin yeterli olmadığı yerde, empirik olarak verili olanı, fantazi ve akıl yürütmenin birleştirici gücü ile bütünlemek ve onu böylece aşmaktan sakınılmaz. Orada, evrenden, doğa araştırmacısının kosmosundan yola çıkılır, ama ne var ki, yol üzerinde hemen yaratıcıya, tanrıya, evrendeki erekli düzene, insan ruhunun sürekliliğine ve ölümsüzlüğüne ilişkin hipotezlere sıçranıverilir. Oysa şimdi Kant, böyle bir düşünce tarzının tüm iç **problematiğinin** bilincindedir. O artık şunları sormaktadır: Metafizik **sentetik** olabilir mi? O kurgusal çalışabilir mi? Ve soruyu böyle bir belirleme içine sokan bakış altında, aynı soru bu belirlemeye dayanılarak olumsuz yanıtlanır. Çünkü "sentez", ancak, sözkonusu içeriklerin, anlığın kendi yaptığı şekillerin bulunduğu yerde olabilir ki, bu şekiller saf ve kapsayıcı anlık yasasının altında yer alırlar. Bu anlamda matematik ve öncelikle de geometri "sentetik" çalışabilirler ve çalışmak zorundadırlar. (Çünkü geometrinin ele aldığı şekiller, önce anlıkta ve kurgulama *(Konstruktion)* edimi ile meydana gelirler. Onlar herhangi bir fiziksel verinin kopyaları değildirler ve onların anlamı ve doğruluğu, ancak, fiziksel, maddi ve gerçek hiçbir varlıklarının olmamasındadır. Bir çemberin, bir üçgenin "var" olması, ancak, bizim uzaydaki bireysel ögeleri, tek tek şeyleri bir araya topladığımız zihinsel ve duyusal - görüsel edimler sayesindedir ve bu geometrik şekillerde, bu edimler içinde bulunmayan ve onlardan türemeyen bir tek gösterge, onları dıştan belirleyen hiçbir şey yoktur. "Bir koni, anlatılmak istenen şeyi daha iyi ifade edebilir: Matematikte koni, keyfi bir tasarımla, dik açılı bir üçgenin, dik kenarlarından birinin ekseni çevresinde döndürülmesiyle elde edilir. Açıklama, burada ve tüm öbür durumlarda açıkça bir 'sentez'den çıkmaktadır." Ama açıktır ki, bir "evren bilimi" ne (metafizik) bambaşka kavram ve açıklamalarla yönelinir. Görüldüğü gibi matematikte açıklanması gereken belli bir obje, örneğin elips veya parabol, bu şekillerin kök kurgusu önünde bulunmuyor, tersine onlar

aracılığıyla ortaya çıkarken, buna karşılık metafizik, önündeki belli bir içeriğe daha baştan bağımlıdır.

Çünkü metafiziğin konusu saf ideal içerikler olamaz; tersine, onun bize sunmak istediği şeyler "real" olana ait özellik ve ilişkilerdir. Öbür yandan aynı metafizik, objesini, bir geometricinin yaptığı gibi kurgulama (Konstruktion) yoluyla da "tanımlayamaz"; tersine o, objesini ancak "betimleyebilir". Yani o, objesinin herhangi bir özelliğini ön plana çıkarır ve böylece onu özel bir şekilde kavramış olur. Öyle ki, bir metafiziksel kavram, ancak ve ancak, "iç" ve "dış" deney verileriyle kurulan bu elverişli ilişki sayesinde göreli bir geçerliğe sahip olabilir. Böyle olunca, metafiziksel düşünme, artık hiçbir şekilde bir "kendi başına düşünme" olmayı isteme hakkına sahip değildir. Geometride bir temel tanımdan hareketle, sürekli olarak yeni sonuç önermeleri elde edilebilir ve bu konumuyla geometri, kendi içine kapalı ve ama hep yeni sonuçların elde edilebildiği ileriye dönük bir forma sahiptir. Oysa metafizik böyle kendi içine kapalı bir formda takılıp kalamaz; çünkü o, olgusal hallere yönelip bunların koşullarını ve giderek tüm fenomenler için mümkün "açıklayıcı nedenler"i aramaktadır.[89] Şimdi, bu açıklayıcı nedenler, yukarıda belirtilenlere göre, hiç kuşkusuz ancak hipotetik kalırlar; ama onlardan ayrıca, belli bir kesinlik, yani mevcut tüm fenomenleri bize bir bütün olarak kavratacak, bu fenomenler arasındaki yasal ve belirli bir birliği bize gösterecek bir kesinlik de beklenir. Kant artık böyle bir görevin, metafiziğin buraya kadarki kavranılış ve ele alınış tarzı içinde hiçbir şekilde yerine getirilemeyeceği hakkında hiçbir kuşku beslememektedir: "Metafizik, hiç kuşku yok ki, insani kavrayış türleri arasında en zorudur; **öyle ki, o asla tek bir biçimde konumlanamaz.**"[90]

Ve gerçekten de metafizik, burada düşünme bir refleksiyon aracı olarak kullanıldığı sürece, okul felsefesi içinde kullanılagelen geleneksel türetim ve çıkarım yönteminden başka bir şey olarak tanımlanamaz. Çünkü, metafiziksel yöntemin önünde sonunda kullandığı araç **tasım** (kıyas, sillogizm) dan başka bir şey olmamıştır. Çünkü sanılmıştır ki, evren, bir çıkarım zinciri içinde çözümlendiği sürece bilinir ve kavranılır. Bu açıdan bakıldığında, Wolff, daha kendi zamanında

klasikleşen kitaplarında, tanrı, evren, ruh, hukuk, devlet ve toplum, doğanın etkileri ve ruhsal yaşam bağlamları, kısacası "genel olarak her şey" hakkında kendi "akılsal (çıkarımsal) düşünceleri"ni tasımsal (sillogistik) yoldan geliştirir. Kant, bu yapıtlardaki yöntemsel kesinlik ve akıl yürütmedeki tutarlılığı över ve hatta bu yapıtları, daha sonraları eleştirel sisteminde ulaştığı en son noktada bile, eklektikçi - popüler ve moda felsefeden gelen itirazlara karşı savunur. "Salt Aklın Eleştirisi"nin önsözünde, Wolff, "Almanya'da temellendirici düşüncenin kurucusu" olarak değerlendirilir. Çünkü Kant için Wolff, ilkeleri kurala uygun biçimde saptamakla, kavramları açıkça (klar) belirlemekle ve çıkarım yolu üzerinde pervasız sıçramalara set çekmekle, metafiziği ilk kez bir bilimin güvenilir yoluna taşımayı denemiş olan kişidir.[91] Ama bununla birlikte, ne var ki, Kant'ın felsefi gelişimine topluca bakıldığında, örneğin Mendelssohn ve Sulzer için karakteristik olan bir şeye, yani onun Wolff okulunun sistemiyle düşünsel bakımdan bir bağımlılık ilişkisi içinde olduğuna dair tek bir işaret bile yoktur. Tasımsal kanıtlama yolunun düşünmeye hoş gelen tekniği, Kant'ın gözünü asla kör etmemiştir ve o bu konuya 1762 yılında "Yanlış Kılı Kırk Yarmalar" adlı özel bir yazıda açıklık getirmeyi denemiştir.[92] Yazıdaki formel tartışma üslûbu içinde daha çok, Kant'ın şimdi metafiziğin görevleri konusunda edindiği yeni temel kavrayışından çıkan itirazlar öne sürülür. Tasım yöntemi, "Doğal Teoloji ve Ahlakın Temellerinin Apaçıklığı" üzerine yazılmış olan yarışma yazısının bu terime verdiği özel anlam içinde "sentetik"tir. Bu yöntemde, ilksel (ursprünglich, primitiv) önermelerden çıkarımlara, genel kavramlardan tanımlara geçilir ki, böylece en başta yer alan ilksel ve genel önermelerden tikel önermelere, özel belirlemelere kadar inilip gidilir. Şimdi, daha önce de gördüğümüz gibi, **gerçek** (real) olanı araştırma sırasında, kendisine öncelik tanıdığımız böyle bir yöntem bizi bilgiye götürecek yol olabilir mi? Biliyoruz ki, tüm mantıksal çıkarım yönteminin dayandığı ilkeler, özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleridir. Özdeşlik ilkesi, Kant'ın daha 1755 yılında mantık üzerine yazdığı bir yazısında, "Nova dilucidato"da gösterdiği gibi, tüm olumlu yargıların, çelişmezlik ilkesi ise tüm olumsuz yargıların olabilirliğini

yapan en yüksek ve temel ilkelerdir.[93] Tüm çıkarımlar, a ve b gibi iki şey (içerik) arasında doğrudan doğruya görülemeyen özdeşliği, bir dizi kavram parçalarını (kavramların ortaklaşa içerdiklerini) birbirine katarak **dolaylı** yoldan görünür kılmaktan başka bir şeyi amaçlamazlar. Nesneler ve olaylar sistemi, bu yolla, rasyonalizmin temel düşüncesine göre, daima sağlam ve belirgin bir şekilde, öncül ve sonuçlardan oluşan bir sistem olarak gösterilmelidir. Wolff da, felsefenin görevini bu şekilde kavramış olmakla, farkında olmaksızın Leibniz'e dayanmış oluyordu. Ama o, sisteminin daha sonraki kuruluşunda, "çelişmezlik ilkesi" ile "yeterli sebep ilkesi" arasında ortaya çıkan ince yöntemsel sınırları birbirine karıştırmıştı. Leibniz'e göre birincisi "zorunlu" bir ilke iken, ikincisi "rastlantısal" doğrulara ilişkindi. Birincisi mantık ve matematik ilkelerine ilişkin iken, ikincisi, özel bir anlamda fizik ilkeleri için konulmuştu. Oysa Wolff okulunun sistemi içinde, kanıtlama şemasının tek - biçimliliği, daima temel ilkelerin de tek - biçimli olmasını gerektiriyordu. Yani Leibniz'in yaptığı "ideal doğrular" ile "olgusal doğrular" ayırımına bu sistem içinde yer verilemezdi. Böylece Wolff sisteminde, her yerde, "içeriksel" bilgiyi, bu bilginin özelliğini ve dayandığı ilkeleri, daima mantıksal özdeşlik ilkesine geri götürme çabası hakimdir. Örneğin bu açıdan bakıldığında, Wolff, "yeterli sebep ilkesi"nin bir kanıtını, hiç kuşkusuz tam bir döngü içinde şurada bulur: "Sebepsiz bir şey olsaydı, hiçlik kendi kendisini yadsıyan bir şeyin sebebi olmak zorunda kalırdı." Böyle olunca, hatta fenomenlerin uzaysal düzenindeki zorunluluk bile, bu yol üzerinde, yani doğrudan doğruya en yüksek mantık ilkesinin düz geçerliği altında dedüktif olarak çıkarsanır. Çünkü biz, düşündüğümüz şeyi dışarıdan önümüzde bulmak zorundayız; yani düşünülen şey, uzaysal olarak bizden ayrı bir şey olarak düşünülmek zorundadır. Yani "praeter nos", burada doğrudan doğruya bir "extra nos" olmuştur; soyut (mantıksal) çeşitlilik kavramı, uzayda yer kaplayan nesnelerin somut ve görüsel, "birbirinden farklı olma" halinin kavramına dönüştürülmüştür.

Bu inceleme tarzı içindeki zayıflık, hiç kuşku yok ki Alman okul felsefesi içinde de gözden kaçmamıştır. Wolff'un karşıtları içinde en

önemlisi, **Crusius**, Wolff'a yönelttiği eleştirisinde tüm ağırlığı, salt formel bir ilke olarak çelişmezlik ilkesinin tek başına hiçbir belirli ve somut bilgi doğuramıyacağına, tersine olsa olsa bir "içeriksel ilkeler" dizisinin koşulsuz olarak ihtiyaç duyduğu şey olarak kabul edilebileceğine verir.[94] Ama bu yöndeki nihai adımı ilk kez Kant, yine bir yarışma yazısı olan "Olumsuz Büyüklükler Kavramını Evren Bilimine Sokma Denemesi"nde atar.[95] Burada artık **mantık** ve **gerçeklik** arasında kesin bir ayırım yapılmaya başlandığı ve hatta **mantıksal karşıtlık** ile **gerçek (real) karşıtlık** arasında da bir ayırımın formüle edildiği görülür. Mantıksal karşıtlık, iki yüklemin birbirleriyle A ve B gibi bir konum içinde bulundukları her yerde, yani birinin mantıksal konumunun öbürünün mantıksal olarak olumsuzlanmasını kendi içinde taşıması durumunda söz konusudur. Bu karşıtlığın sonucu, böylece saf hiçliktir. Bir insanı aynı zamanda hem bilgili ve hem bilgisiz; bir cismi aynı zamanda hem hareket halinde ve hem de hareketsiz olarak düşünmeye çalıştım mı, bu düşünce boş ve ilişkiden yoksun kalır. Oysa gerçek (real) karşıtlık, kavramlar arası ilişki ve belirlemelerde ortaya çıkan bir karşıtlık olmayıp, tersine, örneğin "kuvvetler" arasında ortaya çıkan bir karşıtlıktır. İlerleyen, hiçbir dış engelle karşılaşmayan bir cismin sahip olduğu hız, bir başka şeyle, yani aynı büyüklükte ama **karşıt yönde** bir şeyle ortadan kalkabilir, yani cisim durur. Ama burada, mantıksal karşıtlıkta olduğu gibi, karşımızda bir mantıksal **çelişki** yoktur; tersine, bizim "eylemsizlik" (atalet) veya "denge" adını verdiğimiz tamamen belirli ve karakteristik bir fiziksel durum söz konusudur. Mantıksal karşıtlık formu içinde A ve A-olmayanı düşünsel yoldan birbirine özdeş kılmaya çalışmak bir "saçmalık"a yol açarken, burada söz konusu olan şey, sağlam ve tek - anlamlı bir büyüklük belirlemesi (nicelik belirlemesi) olmaktadır. Çünkü "sıfır" büyüklüğü, pozitif veya negatif bir sayı ile gösterilen herhangi bir başka büyüklükten daha az belirli değildir. Kısaca, çeşitli gerçek (real) nedenleri çeşitli şekillerde belirleme ve bunları birbirine bağlama tarzı -en iyi şeklini hareketlerin ve kuvvetlerin paralelkenarda vektörlerle gösterilmesinde buluruz- ile mantıksal yüklemler ve yargıları birbirine bağlama tarzı hiçbir zaman aynı anlamı vermezler. "Gerçek neden", bağımsız, niteliksel ve özgül bir şeydir; oysa "mantıksal

sebep", bir çıkarım bağlantısı içinde "consequans" (sonuç)ın, antecedens" (öncül) de zaten içerilmiş olmasından dolayı sonucu zorunlu kılan şeydir. Mantıksal sebep bize yeni bir şey keşfettirmez; tersine, daha önce ifade olunanı bize bir kez daha sonuç önermesinde görme imkanını verir. İşte ilk kez burada Kant, metafiziğin yöntemi ile tasım yöntemini birbirlerinden kesinlikle ayırır. Çünkü metafizik, artık ona Kant'ın verdiği adla "gerçek nedenlerin öğretisi" olmak ister. Metafizik, tıpkı doğabiliminde olduğu gibi, ancak kendi saf olgusallığı içinde kavranan, bu demektir ki, artık saf mantıksal çıkarım yöntemiyle, yani tasıma başvurularak yalnız kavramlardan hareketle elde edilemiyen en temel ilişkilere yönelmelidir.

Bu temel ilişkilerin başında nedensellik gelir. Hatta metafizik, ilk planda, bizler için kuşku duyulmaz bir şey sayılan, ama bununla birlikte mantıksal açıdan kanıtlanabilir bir şey de olmayan nedenselliğe yönelmelidir. Çünkü, gördük ki, nedenselliğin ne olduğunu belirlemek için mantığın formel kavram sistemi bize bir şey verememektedir ve bu konuda ona bir araç olarak başvurulamaz. Bir çıkarımın, "mantıksal sebeplilik" doğrultusunda, özdeşlik ilkesine dayanılarak bir öncül ve bir sonuç ile nasıl kurulduğu kuşkusuz kolayca görülebilir. Çünkü biz burada, sadece, birbiriyle zaten ilişkili olmaları gereken iki kavramı, bunların içinde yine zaten önceden bulunan bir ve aynı ögeyi tekrar bulmak için parçalamışızdır. Ama bir şeyin bir **başka şeyden** nasıl çıktığı, özdeşlik kuralına başvurularak asla belli olmaz. Bu tamamen başka bir sorundur ki, ilk kez Kant tarafından açıklığa kavuşturulmuştur ve gerçekten de hiçbir "büyük filozof", bu sorunu Kant'a kadar böylesine açıkça ortaya koyamamıştır. Geleneksel anlamlarıyla "neden" ve "etki", kuvvet" ve "hareket" sözcükleri, bu konuda hiçbir çözümü içermezler; tersine onlar problemi ancak tekrarlarlar. Çünkü bu sözcüklerin hepsi, aslında bir şeyin bir başka şeyden farklı olmak zorunda olduğunu söylerler; ama şunu söylemezler: kavramlar bu halleriyle olsa olsa mantıksal kanıtlamaya elverişlidirler. Böylece tüm mantıksal kanıtlama, bir şeyin düşünülmüş olmasından dolayı, bir başka şeyin onunla özdeşliğini zorunlu olarak düşünmemize dayanır. Başka bir deyişle, tüm mantıksal kanıtlama, sonuç önermesinin öncülde zaten içerilmiş olmasından dolayı zorunludur.[96] Kant sistemi-

nin gelişiminde ilk kesin analiz böylece burada ortaya çıkmış oluyor. Artık, mantık kendi geleneksel konumu içersinde bir tasım sistemi olarak görülmelidir; gerçeklik sistemini "kurmak", artık ona düşen bir iş değildir. Çünkü mantık ve onun temel ilkesi olarak çelişmezlik ilkesi, böyle bir iş için asla yeterli değildir. Hatta yeterlilik bir yana, mantık, en yalın bir gerçeklik ilişkisini, örneğin neden-etki ilişkisini bile kendi "gerçek" (real) özelliği içinde asla gösteremez. Ama şimdi soralım: varlığın kuruluş ve yapısını anlamakta "düşünme"den kaçınmak mümkün müdür? Kendimizi izlenimden izlenime, tekil olgulardan tekil olgulara geçmekle yetinen bir "empirizm"e mi bırakmamız gerekmektedir? Hiç kuşkusuz Kant'ın eğilimi bu yönde değildir ve böyle bir eğilim onun düşünsel gelişiminin hiçbir döneminde olmamıştır. Tasımcılıktan (sillogistik) ve onun geometrinin sentetik kanıtlama yoluna göre kurulmuş yönteminden sakınmak, Kant için hiçbir zaman felsefenin kendi içinde "rasyonel" yoldan temellendirilmesinden sakınmak anlamına gelmemiştir. Çünkü şimdi metafiziğin en önemli görevi saymaya başladığı "deney analizi" bile, onun gözünde bir **akılsal** işlem, **aklın** bir ürünüdür. Kant'ın bu dönemindeki genel düşünce yoluna bakıp da, aklın gerçeklik karşısında sahip olduğu şeyin ne olduğunu toparlamak istersek, burada bir ikili durum ortaya çıkar. Burada bir yandan deney verilerini, üzerlerinde inşa edilmiş oldukları en temel ve en son basit ilişkilere varıncaya kadar çözümlemek çabası vardır ve bu ilişkilerin artık bizzat deneyden türetilemeyen saf şeyler oldukları "keşfedilir." Ama öbür yandan -bu dönemde Kant'ın kendisine koyduğu göreve uygunluk içinde- tüm bu temel ve saf ilişkiler, bizzat bir mutlak varlığın zorunluluğunun temellendirilmesi ve kanıtlanmasında ana başvuru yeri olurlar. Çünkü, "Tek Mümkün Kanıt"ın ele almış olduğu gibi, aklımızdaki saf ideal imkan tasarımının kendisi, bizim tanrı kavramıyla gösterdiğimiz en yüksek gerçekliğin varoluşunu ve kanıtını oluşturur. Ama yine de, bu iki yan, yani akıldaki saf ideal imkanlarla düşünme ile bunun tasarımının tanrının kanıtı sayılması, yine de düşüncede tamamen değişik iki yan olarak keşfedilmiş ve ayırdedilmiştir. Kant, şimdi bir yandan aklı, gerçekliği bilmede deney verilerine dayalı olarak çalışması gereken bir şey olarak göstermeye çalışmakta, bir yandan da aynı Kant her

türlü deneylenebilirliği aşan ve bizler için koşulsuz bir kesinlik taşıyan bir sonsuz ve mutlak varlığa kuvvetle inanmaktadır ki, bu onun düşüncesinde bu dönemde çok önemli bir çatlağa işaret eder. Burada Newton'un yöntemine ve Newtoncu modele göre kurulmak istenen "iç deney" çözümlemesi peşindeki analitik bir filozof ile tanrı kanıtlamasını değişik bir formda da olsa ontolojik zeminde arayan spekülatif filozof birbirlerinden açık ve kesin şekilde ayrılmış değildirler. Ama tam da bu karşıtlıkta, Kant'ın daha sonraki felsefi gelişiminin ilk tomurcukları yatmaktadır: Kant, artık okul felsefesinin geleneksel sisteminden adım adım uzaklaşmak zorunda kalacağı bir yol ayırımı üzerindedir.

3. DOGMATİK METAFİZİĞİN ELEŞTİRİSİ, "BİR BÜYÜCÜNÜN HAYALLERİ"

[a) "Bir Büyücünün Hayalleri"]

Kant, 1763 yılında yayınladığı yazılarıyla artık Alman yazın ve felsefe dünyasında sesini duyurmuş haldeydi. "Tanrının Varlığının Gösterilmesinde Tek Mümkün Kanıt Temeli"ni Mendelssohn Kant'a yazdığı mektuplarda değerlendirdi. Gerçi Mendelssohn Kant'ın özel düşüncelerini ve yazının izlediği kanıtlama yolunu hiç de tamamen haklı bulmuyordu; ama o haklı bulmadığı yerlerde bile, Kant'ın "özgün bir düşünür" olduğunu hiçbir kıskançlık duymadan ve içtenlikle belirtiyordu. Kant daha sonraları bu eleştirilerden söz ederken, kendisini kamuoyuna ilk kez bu eleştirilerin tanıttığını belirtmiştir. Daha sonra Berlin Akademisinin "Doğal Teoloji ve Ahlak İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma" hakkında verdiği yargı ve Kant'ın bu yazısının Mendelssohn'un yarışma yazısı ile birarada Akademi yayınları arasında yayımlanması olayı, Kant'ın adının Almanya sınırlarının ötesinde de duyulmasını sağlamıştır. Hiç kuşkusuz o dönemin en özgün kafaları arasında yer alan ve bizzat Kant tarafından metafizik alanında "Almanya'nın en önde gelen dâhisi" olarak değerlendirilmiş olan Lambert gibi kişiler, onunla mektuplaşmaya başladılar ve onun felsefi iddiaları üstüne kendi yargılarını genişliğine dile getirip yaydılar. Genel bir kanı olarak artık şimdi Kant, gelecekteki yeni bir "sistem" in kurucusu olarak görülmeye başlanmıştı. Daha 1763 yılında -

yani "Salt Aklın Eleştirisi"nin yayınlanmasından onsekiz yıl önce Mendelssohn, mektuplarındaki eleştirileriyle, Kant'ı böyle bir "sistem" üzerinde çalışmaya davet ediyordu.

Ama ne var ki, Kant'ın 1763 yılındaki yazılarından sonra onun düşünür ve yazar olarak gelişiminde karşımıza çıkan son evre, dünyanın ve dostlarının bu beklentisinin açıkça bir hayal kırıklığına dönüştüğü evre olmuştur. Ondan umulan ve beklenen şey, yeni, temelli ve pek sağlam dayanaklara sahip bir metafizikti; böyle bir metafiziğin ana dayanaklarının soyut - analitik bir çözümlemesi ve bu çözümlemenin genel sonuçlarının dikkatli bir şekilde teorik olarak sınanmasıydı. Oysa Kant'tan çıka çıka, hem yazınsal formu ve hem de stiliyle, sanki tüm felsefe ve bilim yazını geleneğini yıkmaya yönelik bir yazı çıkmıştı. Bu yazının başlığı "Metafiziğin Düşleriyle Aydınlatılan Bir Büyücünün Hayalleri" idi.[97] Yazı 1766 yılında yazar adı olmaksızın Königsberg'de yayınlandı. Bu yazı gerçekten de "ilim irfan sahibi" Kant'ın mıydı? Bu yazıyı yazan kişi acaba gerçekten de Berlin Akademisinin yazılarını yayınladığı kişi miydi? Bunlardan kuşkuya düşülebilirdi. Çünkü yazıdaki ifade tonu öylesine tuhaf ve yadırgatıcıydı ki. Çünkü burada sözkonusu olan, beklendiği üzere metafiziğin ve onun ilkelerinin teorik yoldan yeniden gözden geçirilmesi değildi. Hatta tam tersine, burada metafiziğin tüm kavramlarıyla ve tüm metafiziksel tutumlarla, metafiziksel tanımlarla ve metafiziksel kesinliklerle, metafiziksel kategoriler ve bu kategorilerin elde edildiği mantıksal çıkarım zincirleriyle inceden inceye bir alay içinde neredeyse "küstahça" oynanıyordu. Ama bununla birlikte, öbür yandan bakıldığında, yazı hicvin her türlü serbestliği içinde bile bizzat bu alaya almalar ve ironilerde açıkça görülen pek ciddi bir yol da izler gibiydi. Burada, insanlığın en yüksek manevi ve dinsel problemleriyle, örneğin Kant'ın düşünsel gelişiminin her döneminde daima teorik yoldan bir yanıt aradığı ve belli bir ahlaksal ilgiyle ele alıp işlediği ölümsüzlük ve ruhun sürekliliği gibi sorunların ele alındığı görüntüsü vardı, ama bundan tamamen kuşkulanılabilirdi de. Yazının bir yerinde şu vurgulamaya rastlarız: "Böylesine önemsiz bir konu için başvurduğumuz dilin çok ciddi kaldığı veya yaptığımız işin ciddi bir iş yerine bir oyun olarak adlandırılmaya lâyık olduğu söylenebilir ve böyle bir yargıya

varmak hiç de haksız olmaz. Ne var ki, önemsiz bir şey üstüne böylesine büyük bir hazırlık yapmak gereksiz kabul edilse de, bu önemsiz şey burada bir vesile kılınmış olabilir... Ben kendimi burada herhangi bir şeyin taraftarı olarak görmediğim gibi, hatta şu veya bu yolla bir sınamadan geçmeden gönlümde yer edinmiş bir eğilimi kendimde bulmuyorum ve kendimi tam olarak bağlayacağım tek bir şey bile hissetmiyorum. Ne var ki bir şeyin peşine düşen insan zekâsı hiç de tamamen yansız değildir ve bu yazıya yön veren şey, yani **gelecek umudu** da bir mekanik önyargı olarak yazıyı yanlı kılmaktadır... Ama bu benim aşamadığım ve aslında aşmayı da asla istemediğim tek hatadır."[98]

Ama acaba şaka ile ciddiyetin bu paradoksal karışımında ağır basan ve belirleyici olan yön hangisiydi? Yani burada yazarın gerçek yüzü ile taktığı maske hangileriydi? Yazı, serbest ve neşeli bir hicivciliğin bir anlık bir ürünü müydü; yoksa bu hiciv dolu düşünce oyununun ardında, tamamen tersine olarak, metafiziğin trajedisi diyebileceğimiz bir şey mi saklıydı? Kant'ın arkadaş ve eleştiricileri arasında hiç kimse bu soruları kesinlikle yanıtlayamamıştı. Mendelssohn gibi en iyimser yorumcular bile, yazıdaki bu iki anlamlılığı pek garip karşıladıklarını saklamamışlardır. Üstelik Kant'ın onlara verdiği yanıt da bir bilmeceden farksızdır. Örneğin o Mendelssohn'a şöyle yazar: "Benim küçük yazımın ifade tonunda bulduğunuz gariplik, karakterimin dürüstlüğü hakkındaki iyiniyetinizin bir kanıtıdır; ne var ki, yazıdaki iki anlamlılıktan duyduğunuz hoşnutsuzluk, benim için değerli ve sevindiricidir. Gerçekte Siz, benim bu inancımı değiştirecek bir nedene hiç de sahip olmayacaksınız. Çünkü burada hata olarak gösterilebilecek olan şeyler, en ciddi bir kanıtlamanın bile kaçınamayacağı şeylerdir. Ayrıca şu da açıktır ki, bu yazıda hiçbir zaman başvurmadığım, havaya ve esintilere göre değişen bir gönül üslûbu da yoktur. Hele yaşamımın büyük bölümünde böyle bir üslûptan sakınmayı ve başıboş bir duygusallığın yönlendirdiği bir bilinçten âniden yükseliveren kişisel değerlendirmelerden kaçınmayı iyice öğrendikten sonra, böyle bir şeyin bana atfedilmesi büyük bir yanılsama olur. Yine de en içten inanç ve dostlukla şunu belirtmeliyim ki, çoğu kez söylemeye

asla cesaret edemeyeceğim şeyler olduğunu düşünürüm; ama düşünmediğim bir şey üstünde asla konuşmayacağım."[99]

Kant'ın bu yazısının ardında yanlış anlaşılmalara elvermeyecek şekilde yatan temel problemin ne olduğuna daha yakından eğilmek istersek, "Bir Büyücünün Hayalleri"nin ortaya çıkış öyküsü, bu konuda bize pek az da olsa bazı ipuçları verebilir. Kant, Charlotte von Knobloch'a yazdığı ünlü bir mektubunda, "büyücü" (Geisterseher, Visioner) Swedenborg hakkında ortalıkta dolaşan mucize öyküleri ve söylentileriyle ilk kez nasıl ilgilendiğini ve Swedenborg'un başyapıtına, "Arcana coelestia"ya kendisini derinliğine vermeye vesile olan şeyin ne olduğunu uzun uzadıya anlatır.[100] Ama Kant'ın, sadece ve sadece, Swedenborg'un sekiz büyük formalık koca kitabını, onca parasızlığına rağmen pek çok çaba ve para harcayarak elde edip bu kitapla edebî ve hicivli bir tartışmaya girişmek istediğine kim ciddi olarak inanabilir ki? Veya bu konuda "Bir Büyücünün Hayalleri"nin önsözünde alaycı bir dille bildirilenler kabul edilebilir mi? Örneğin Kant, M. Herz'e şunları yazar: "Yazar, tam bir alçakgönüllülükle, bu tür bazı öykülerin doğruluğunu teslim etmekte son derece içten olduğunu bildirir. Açıktır ki,... hiçbir şeyin aranmadığı yerde hiçbir şey bulunamaz. Eh, bu bile tek başına bir kitap yazmak için yeterli bir sebeptir. Öyle ki, alçakgönüllü yazarı bu konuda daha başka bir çok kitaba daldıran şeyler arasında bilinen ve bilinmeyen dostların gazaplı yargıları da yer alabilir."[101] Kendisini bir "yazar kışkırtıcılığı"na kolay kolay asla kaptırmayan Kant acaba neden böyle bir üslûba başvurmuştur? O bütün bunları neden yapmıştır? O, "bir numaralı fantastik", öbürleri arasında "en korkulması gereken büyücü" saydığı Swedenborg'la böylesine yakından ilgilenmeyi şunun için istemiş olmalıdır: O, Swedenborg'un yapıtında çok önemli bir şey yakalamıştır. O, o ana kadar kendi felsefi çalışmalarının ana konusu olagelmiş olan metafizik ile Swedenborg'un yapıtı arasında bir benzerlik yakalamıştır. Öyle ki, Kant için Swedenborg ve yapıtı, duyular-üstü dünyaya yönelen her türlü metafiziğin bir karikatürüdür. Yine öyle ki, şimdi Kant, Swedenborg'un yapıtında, temellerindeki her türlü çarpıklık ve ölçüsüzlüğüyle metafiziği yansıtan bir aynayı bulacaktır. Gerçi daha "Tek Mümkün

Kanıt"ta bile geleneksel metafizikten bir yüz çevirme söz konusuydu. Ama akademik bir yarışma yazısının ciddi ve ağırbaşlı çözümlemeleri içinde bu yüz çevirme hiç de öyle çarpıcı bir şekilde göze batmıyordu. İşte orada kendini açıkça göstermeyen şey, şimdi burada üstelik bir karikatür olarak açıkça tanınabilir haldedir. Gerçekten de burada metafiziğin bir karikatürü vardır karşımızda. Çünkü, hayaller aleminde yaşayan bir fantastiğin acayip düşüncelerini, "havaya çeşitli düşünce evrenleri inşa etmiş mimarlar" olarak filozofların kendi felsefe sistemlerinden ayıran şey nedir ki? Nesneler düzeni hakkında hayaller gören birinin kuruntuları ile metafiziği ayıran sınırlar nerededir? Şöyle bir baktığımızda, örneğin bu sınırlar Wolff için, "az ölçüde deney verileriyle, ama esaslı olarak ve daha çok salt kavramlarla çizilir" veya Crusius için "hem düşünülen ve hem de düşünülmeyen için geçerli olan bir kaç temel hakikatin büyülü gücüyle" saptanır. Ama acaba gerçekten de bunlarla sınır belirlenmiş olur mu?[102] Filozof burada "deney" e dayandığını söylese bile, temellendirdiği felsefe sisteminin şüpheli boşluklarını sonradan deneyle sınamayı hep göz ardı eder. Peki, bu durumda deneye başvurmayan, tam tersine "sağlam ve garantili duyular-üstü veriler"e başvurduğunu ileri süren bir fantastik hayalci de benzer bir durumda değil midir? Bir büyücünün fantastik sistemi ile bir metafizik sistemi, **form** olarak, duyular - üstüne yönelen "bir kavram ve ilkeler bağlamı" olmak bakımından ayırdedilebilirler mi? İşte Kant, "Arcana coelestia"nın ayrıntılı incelemesine tam bu noktadan girer. 1763 yılındaki yazılarının sonuçlarına göre, tasım (sillogism, *kıyas)* bize "gerçek neden"e dayalı tek bir kavrayış tarzı edinmede bile yetersiz kalıyorsa da, elimizde tek bir "gerçek neden" olmasa da, biz, tasımın sağladığı çıkarım zincirlerinin tutarlı şeması içinde kendimize pekala "sistemler" kurabiliriz. Bu bakımdan "akılsal hayaller", "fantastik hayaller"den hiç de daha iyi durumda değillerdir. Çünkü her ikisi de "gerçek neden"lere dayanmamaktadır. Şunu artık rahatça söyleyebiliriz: En ustalıklı yapı tekniği bile, ortada, 'inşaat malzemesi" yoksa bir işe yaramaz. Felsefe sistemleri kuranlar için de, kendi çıkarımlarının "gerçeklik"e uygunluğunu saptamak konusunda, her durumda karşıda ele alınmayı bekleyen "veriler"in sağlam ve sabırlı bir kontrolünden başka hiçbir sağlam ölçüt yoktur. Ama kendisi-

ne böyle bir ölçütü koyduğumuzda, acaba geleneksel metafiziğin alacağı şekil ne olacaktır? Biz geleneksel metafizikte, hemen her yerde, yakından bakıldığında anlaşılmaz görünen sorulara gelip çarparız. Çünkü burada problemi ortaya koyuş şekli bile, daha baştan iki anlamlı kavramlara veya üstü örtük kabullere tutuklanmış haldedir.[103] Örneğin bedendeki ruhun "şu andaki hali"nden konuşulur; "ruhsal" olanın "maddi" olan ve tersine "maddi" olanın "ruhsal" olan üzerine etki tarzları araştırılır. Ama ne var ki, burada ruh üstüne her türlü tasarım doğabilimsel çözümlemelerle değil, tersine alışkanlık ve önyargılarla elde edilmiştir ki, buna asla dikkat edilmez. Bu, pek kaba bir kendini aldatıştır; ama öbür yandan kavramsal olarak yeterlidir: "Çünkü ilk zamanlarda çocuk olarak pek çok şey öğrenilmiştir ve bunlara kesin gözüyle bakılır; daha sonraları ve yaşlılıkta hiçbir şey öğrenilmez ve bir (felsefi) temellendirme yapmak isteyen bir adam, en sonunda kendi çocukluk kuruntularının en yüksek savunucusu olup çıkar." Zaten Kant, daha "Negatif Büyüklükler" adlı yazısının sonunda, pek alaycı bir şekilde kendi "kavrayış zayıflığı"ndan söz eder ve "tüm insanların kolayca anladıklarına inandıkları bir şeyi en az oranda bile kavrayamadığı"nı belirtir. İşte bu ironik zayıflık, ona, yine ironik bir ifadeyle "böylesine büyüleyici verimliliği" ile kendi çağının metafiziğine yönelme imkanını verir. Ona göre artık metafiziği, Swedenborg'un ruhlar dünyası hakkında verdiği haberler türünden bir şey olmaktan, anlaşılırlık taşımayan ve doğru inançlara götüremeyen uluorta kanaatler toplamı olmaktan kurtarmak gerekir. Bu konuda ilk ve tek hareket noktası ise şudur: Alçakgönüllü ve dolansız bir şekilde, bu konuda hiçbir şey bilemeyeceğimizi itiraf etmek. Böyle olunca, bir kez ruhlar dünyasına ilişkin tüm problematik, bu arada öbür dünya (ahiret) problemleri, artık metafiziğin soru konuları olmaktan çıkarlar. Felsefenin bu konuda el atabileceği şeyler, nesnel açıdan bakıldığında artık iyice sınırlanmış görünür. Ama bu sınırlama yöntemsel bakımdan, hem bilgi ve hem de yaşama biçimi bakımından belirleyicidir de. Metafizik artık keyfi ve isteğe bağlı spekülasyonların değil, rahatsız edici bir kuşkuculuğun konu alanıdır. "Bilim, kendi çevresi içinde kaldığı sürece, doğal olarak alçakgönüllü bir güvensizlik noktasına varır ve kendisi hakkında istemeden şöyle der: bilemediğim ne kadar

çok şey var! Ama ulaşabileceği bilgelik hakkında böyle bir deneyime sahip olmuş olan akıl, Sokrates'in bir pazaryerinde sergi malları arasında konuşurkenki haliyle, bir neşeli sesle şöyle haykırır: hiçbirine ihtiyaç duymadığım ne kadar çok şey var! Böylece bu birbirine hiç de yakın olmayan anlayışlardan çıkan iki tür çaba, ta başından beri çok değişik yönlerde gider görünen bu iki çaba, birincisinin nafile ve doyurucu olmaktan uzak, ikincisinin ise sağlam ve yetinilebilir olmasıyla tek bir yönde birleşirler. Çünkü, akılsal bir seçim yapmak için, herşeyden önce kaçınılması gereken şeyi, yani imkansız olanı tanımak zorunludur. Bilim, en sonunda insan aklının doğasındaki sınırların belirlenmesine ulaşabilecekken, buna karşılık dayanaktan yoksun iddialar, yani belki de kendi başlarına hiçbir etkileri olmayan, insanın anlama sferinin dışındaki bu iddialar, nafileliğin ârâfına uçup gideceklerdir. Böyle olunca, bizzat metafiziğin kendisi, muhakkak ki şimdi bulunduğu yerden çok uzaklarda bir bir şey haline gelecek ve artık ondan beklenmesi gereken şey şu olacaktır: bilgeliğin nedimesi (die Begleiterin der Weisheit) olmak."[104]

Kant'ın tüm düşünsel gelişimi bakımından ele alındığında bu cümleler iki bakımdan ilgi çekicidir: bu cümleler, bir yandan onun Aydınlanmacı temel eğilimlerle olan içten bağını yansıtmaktadır; ama öbür yandan aynı cümleler, temel Aydınlanmacı eğilimlerin onun düşüncesinde yeni bir biçim aldığının da işaretleridir. Çünkü burada yeni bir **temellendirme** tarzı elde edilmiştir. Aydınlanma felsefesi duyular-üstünden bir el etek çekme, aklın kullanımını empirik-algılanabilir olgularla sınırlama ve öbür dünya ile değil de "bu dünya ile ilgilenme yönünde naiv bir tavır izlerken; Kant aynı sonuca, eleştirel refleksiyonun tüm kademelerini katederek sürdürdüğü bir düşünme sürecinin ürünü olarak ulaşır. O, sadece "deney" zemini üzerinde kalmaya özen gösteren ve bundan pek memnun görünen Aydınlanmacılıkla yetinmez; o kendisini bu zemine pek bilinçli bir şekilde oturtur. Bu şu demektir: metafizik onun için hâlâ bir bilimdir; ama metafizik, artık duyular-üstü bir evrenin bilimi değil, tersine artık insan aklının sınırlarının bir bilimidir.[105] Böyle bir metafizik, insanlara kendi özel donanımlarını ve onlara uygun düşen konu çevresini gösterir. Öte yandan,

sınırlarını bilen insan, ne yönde eyleyebileceğini daha iyi gören insandır; çünkü Kant için insan, eylemde bulunmak için kendisini bir ahlaksal belirlenim içine sokma ihtiyacı duyan tek varlıktır. Burada Aydınlanmacı ahlakın ses tonu vardır ve Aydınlanmanın tüm saf ve büyük düşünürlerinde capcanlı, gür, ama naiv şekilde yükselen bu ses ve bu Aydınlanmacı ahlak, şimdi burada Kant'la birlikte artık teorik bir haklı göstermenin konusu yapılmaktadır. "Yarın, mükemmellik çağı gelecektir; mutlaka gelecektir," Lessing, "İnsan Soyunun Eğitimi"nin sonunda böyle haykırır; "çünkü insan, kendi aklına böylesine inanan insan, daima daha iyi bir geleceği hisseden, bizzat bu geleceği şu andaki eylemlerinin harekete geçirici motifi kılabilen insan bunu başaracaktır. O, iyiyi, kendi aklının iyisi olduğu için kendisi kuracaktır". Kant da, aynı temel etik görüşünden ve aynı entellektüel duyarlılıktan hareketle, "İnsan Soyunun Eğitimi"nden 7-8 yıl önce metafizik üstüne ve metafizik karşısındaki kararını vermiştir. "Nasıl? Sadece bir başka dünya olduğu için mi erdemli olmak iyidir? Yoksa kendi başına bir iyi ve bir erdem olduğu için mi? Bir başka dünya yoksa eylemler artık değerlendirilemeyecek midir?"[106] Ahlaklılığın (Sittlichkeit, moralite) temellendirilmesinde hâlâ gözlerini metafiziğe çevirme ihtiyacı duyan bir kimse, henüz saf bir kendi kendini yönetme (otarşi) ve herşeyden önce de, kendi halis kişiliğini yapacak olan kendi kendine yetme denen şeyi tanımıyor demektir. Bu etik içkinlik (Immanenz) doğrultusunda "Bir Büyücünün Hayalleri", "Soylu Candide"in şu sözlerine yer verir: "Bana bahçeye gitme ve çalışma mutluluğunu esirge."

[b) Kant'ta Rousseau ve Hume Etkisi]

Bu yeni öğreti ideali, bu noktada artık doğrudan doğruya yeni bir yaşama idealinin çevresinde yer almaktadır. Her iki idealin Kant'ın düşüncesinde ve yaşamında birbirlerini nasıl etkilediklerini daha önca belirtmiştik. Bu konuda, Kant biyografilerinin hiçbirinde açığa çıkmayan önemli ve klasik bir kanıt olarak Herder'in şu ünlü değerlen-

dirmesine yer veriyoruz: "Öğretmenim olan bu filozofu tanımak bana mutluluk vermiştir. Öyle inanıyorum ki, o, gençlik yıllarında da, saçlarına akların en çok doluştuğu yaşlılık yıllarında da, kendisine hep eşlik eden neşeli bir gençlik tazeliğine sahipti. Onun düşünceler inşa eden alnı, gölgesiz bir kişilik saydamlığının ve dostluğun yansıdığı yerdi. Dudaklarından derin düşüncelerle dolu sözler dökülürdü. Bu sözler lâtife, şaka ve hiciv doluydu ve onun öğretici dersleri daima sonradan sohbet konusu olurdu. O, Leibniz'i, Wolff'u, Baumgarten'i, Hume'u aynı canlılıkla tartışır ve Kepler ve Newton gibi fizikçilerin buldukları doğa yasalarını ele alırdı. Bunun yanısıra, o zamanlar yayınlanmış olan Rousseau'nun kitaplarını, 'Emile'i ve 'Heloise'ı ele alıp işlerdi. O tüm bunları doğanın keşfi bakımından değerlendirir ve sağlam bir doğa bilgisi ve insanın ahlaksal değeri açısından bunların ne ifade ettiklerine değinirdi. İnsanlık tarihi, uluslar tarihi, doğa tarihi, doğa öğretisi, matematik ve deney, onun yetenek ve donanımının beslendiği ve bunlardan çıkardığı sonuçları yaşamına kattığı kaynaklardı. Onun için bilinmeye değmez hiçbir şey yoktu; hiçbir entrika, hiçbir sekterlik, hiçbir önyargı, hiçbir kişisel garez; evet bunların hiçbiri, onun için doğruluğun ortaya çıkartılıp aydınlatılması karşısında en küçük bir uyarıcı güce sahip değildi, O daima özgür düşünceyi canlı tutmak ister ve buna çabalardı, Despotizm onun duygu dünyasına yabancı bir şeydi. Büyük bir şükran ve saygı ile andığım bu adamın adı Immanuel Kant'tı. Onun çehresi gözümde hep hoşnutlukla canlanır."[107]

Yine Herder, "Gezi Notları"nda, çocukluğunun ve gençliğinin kuru, soyut, kılı kırk yarıcı (mugalâtacı) derslerini anımsadıkça, bu derslerle Kant'ın derslerini karşılaştırır ve Kant'ın "canlı dersler"inden ve "humanist felsefe"sinden söz eder. Ne var ki Herder, Kant'ın kişiliğinin temel karakteristiği olarak ondaki özgürlük ve ruhsal tazelikten söz ederken, öyle görünüyor ki, bunların Kant'ta doğanın bir bağışı olarak bulunmadıklarının, tersine Kant'ın bunlara çok güç entellektüel savaşlar içinde ulaştığının tam bilincinde değildir. "Büyücünün Hayalleri" dönemiyle birlikte, bu savaş ilk kez sona ermiş görünüyor. Kant, hem teorik hem de etik açıdan bir savaş vermişti ve o,

bilgide olduğu gibi eylemde de, yönünü artık "bu dünya"da bulmuştu. O şimdi, giderek artan bir güvenle, "insanî konum" da kalmak ve kendisini bu konumdan dışarıya uğratabilecek her türlü yanıltıcı cazibeye karşı korumak gereğine inanmaktaydı.[108] Bu eğilim onda artık öylesine belirginleşmiştir ki, o zamanlar yakın ilişkide bulunduğu çevresindeki herkes onun bu eğiliminden hep söz eder. "O, **düşüncede arınmışlık** ve **yaşamada doğallık** konusunda pek çok göze ışık saçtı." Genç Reinh bir şiirinde onun için böyle der. Michael Lenz, 1770'de, "Königsberg'de öğrenim gören yerli ve yabancı öğrenciler adına" bir şiir yazar ve bu şiiri Profesör Kant'a yeni görevine başlarken sunar.[109] Bu dönemde Kant'ta çok açık bir şekilde görülen ve etkili olan bir yaşama ideali gerçekleşmeye başlıyordu. Bu ideal, gündelik görevlerin çerçevesini daraltmak, çok geniş kapsamlı araştırmalara geçmek, en genel düşünsel bağlamlara yönelmek ve hatta insanî kavrayışın sınırlarına bilinçli bir şekilde eğilmek olmuştur. Kant'ın kendisi 1768'de, o zamanlar Riga'da bulunan Herder'e gönderdiği bir mektupta, bu ideal doğrultusundaki bir yaşamın betimini şöyle yapmaktadır: "Yeteneklerinizin erken gelişiminde, büyük bir hoşnutlukla, verimli bir düşünürün artık gençlik duygularının sıcak ataklığından pek fazla etkilenmediği, ağırbaşlı, ama yine de duyarlılıkla dolu bir sükûnete eriştiği ana yaklaştığınızı gözlüyorum ki, işte tam da bu, bir filozofa yakışır yaşamdır ve böyle bir yaşam, bir mistiğin düşlediği herhangi bir yaşamın tam karşısında yer alır. Dehânızda bu dönemin gelmesini, Sizi tanıdığım kadarıyla, güvenle bekliyorum. En başta Montaigne ve Hume'un dünyalarında olduğu gibi, insanın içinde yerleşik hale gelmiş bir duygusal denge hali, öbür dünyalar arasında en yararlısı olan filozofun dünyasında, iyi biliyorum ki en yüksek yeri almaktadır."[110]

Kant'ı bu dönemde çevreleyen tüm mânevi etkiler içinde bu "duygusal denge hali", bu "gönül dinginliği" (Gemütsverfassung) nin etkisi belirgin bir şekilde öne çıkar veya hatta daha da doğrusunu söylemek gerekirse, bu gönül dinginliği, şimdi onun buradan hareketle felsefe konularını incelediği ve buradan kalkarak tüm felsefe yazını içinde kendi yerini aradığı odaktır. Kant ile Montaigne, bu demektir ki,

"eleştirici" ile "septik", "sistemci" ile "anti-sistemci" arasında ilk bakışta giderilemez türden açık bir karşıtlık varmış gibi görünür. Ama ne var ki, Kant'ın burada incelemekte olduğumuz düşünsel gelişim evresinde, Kant ile Montaigne arasında, bilgelik konusundaki ortak tutumlarında kökünü bulan bir bağ da vardır. Montaigne, sürekli olarak, kendisinden pek çok şeyi kavramasını talep etmekle kavrayış gücümüzü zayıflattığımızı, gerçi bize yabancı şeyleri de öğrenebileceğimizi, ama bunu ancak kendimize özgü bir tarzda yapabileceğimizi nasıl vurgularsa; Kant'ın "Bir Büyücünün Hayalleri" de, tamamen, gerçek bilgeliğe ancak sadelik eşliğinde ulaşılabileceğini ve bilgelik konusunda yüreğin akla bir buyruk koyduğunu, ukalâca büyük girişimlerden ve herşeyi içerme iddiasındaki şamatacı öğreti düzenlerinden kaçınmak gerektiğini açıklıkla vurgular.[111] Montaigne'in yaşama felsefesinde "que sçais je?" (neyi biliyorum?) sözünün bir şiar haline yükselmesinde olduğu gibi, Kant da şunları söyler: "Yüksek felsefe okullarının yöntemli gevezeliklerinde, çoğu kez, zor çözülecek bir sorunu sözel kurmacalarla geçiştirmek konusunda bir uzlaşım vardır; çünkü bu, daha hoş ve daha fazla kılı kırk yarmaya (mugalâta) elverişlidir."[112] Modern düşünürler arasında ilk kez Montaigne, ahlaklılığı her türlü dinsel bağlantılarından çözmek isterken ve "aklın tohumlarından, özgür bir kökten" gelişip yeşerecek bir ahlak talep ederken; Kant da, insan yüreğinin doğrudan doğruya kendi ahlaksal buyruklarını içerip içermediğini ve insanın her yerde bu buyrukların belirlemesine göre hareket etmesi için, bu buyrukların mekanik evren düzeni dışında bir başka evrene yerleştirilmelerinin gerekip gerekmeyeceğini sorar.[113] Ve Kant, insanın doğru ve aslî hedeflerinin mekanik bir evrene bağımlı olduklarının düşünülmemesi gerektiğini belirterek sorusunu yanıtlarken, bizi aynı zamanda bir başka düşünce ve yaşama çevresine çeker. Burada kendimizi doğrudan doğruya Rousseau'nun sesine kulak veren bir Kant karşısında buluruz. Bize bu konuda aktarılan anekdotlar bu durumun göstergesidir. Ama ne var ki, Kant'ın 1762 yılında o sırada yeni yayınlanmış olan "Emile"i okurken ilk kez gündelik alışılagelmiş düzenini nasıl aksattığını ve arkadaşlarıyla öğle sonrası gezintilerinde kitap üstüne nasıl heyecan ve hayretle konuştuğunu bize aktaran bu anekdotlar, Rousseau'nun yapıtlarının daha

en baştan itibaren onun için ne ifade ettiğini açığa çıkarmamıza elvermez. Rousseau'nun tarihsel bakımdan getirdiği yenilik, en açık şekilde, çağının benimsediği tüm yerleşmiş yargıların, ölçütlerin yetersizliğini göstermiş olmasıdır. Ve o, bu ölçütler üstüne, çok özel ve büyüleyici bir üslûpla tamamen karşıt bir etki yaratmaya çalışır. Rousseau, Aydınlanmacı felsefeye hâlâ bir çok bakımdan bağlıdır; ama o kendisini Aydınlanmanın kendine özgü felsefesi içinde de pek bulmaz. Alman Aydınlanması, büyük ölçüde Voltaire'e kulak vermiştir. Örneğin temkinli ve kurallara bağlı Mendelssohn, sessiz sedasız bu Voltairecilikten sıyrılıp farklı yargılara varmaya çabalarken ve bu çaba içinde Rousseau'ya yönelirken, yine de Rousseau'nun tarihsel özgünlüğüne yönelik bir bakış açısı ortaya koyamamıştır. Mendelssohn'un "Edebiyat Mektupları"nda Rousseau'nun "insan yüreğinin bilgisi" dediği şeyi eleştirme tarzı, ayrıca Richardson'un etkisi altında kalarak yaptığı "Yeni Heloise" eleştirisi, aslında o günlerin bu konudaki yaygın edebî gustosu için birer göstergedir. Bu dönemde sadece Hamann, "Abuk Sabuk Hezeyanlar" (Chimaerische Einfaellen) adlı kitabında hiddet kokan bir hiciv gücüyle bu edebî gustoya karşı çıkar ve onu pek etkili bir şekilde alaya alır. Rousseau'nun sanatçı kişiliğine derinliğine sahip çıkmak, ancak bir sonraki kuşağın, yani "genç dâhiler" kuşağının işi olmuştur. Bu kuşak kendisini Rousseaucu duygu dünyasına ve Rousseaucu dilin gücüne seve seve teslim etmiştir. Yine bu kuşak, Rousseau'nun her sözünde bizzat yaşamanın ve "doğa"nın sesini duyduğuna inanmıştır. Ama ne var ki, Rousseau'ya dayanılarak alevlendirilen bu duygu kültü içinde, her türlü keskin ayırımlar, Rousseau'nun kişiliğinin bütünlüğü ve onun tarihsel misyonu bakımından hiç de önemsiz sayılamayacak çeşitli kavramsal-diyalektik problemler bir kenara atılıyordu. İşte Rousseau'nun kişiliği üstüne biri eleştirel öbürü coşkulu bu iki tip yorum ve değerlendirme tarzı karşısında Kant, kendi özel yargısını saptadığı tamamen bağımsız bir noktadadır. Ganel olarak naif Aydınlanmacılar Rousseau'ya karşı donuklaşmış ve eskimiş bir akıl kültürünü savunurlar ve ona dikbaşlı bir adam gözüyle bakarlarken ve öbur yandan "genç dâhiler" aynı Rousseau'yu coşkulu bir gençlik gözüyle görürlerken; Kant, Rousseau'ya daha en baştan iyiniyetle ve ama başkalarının yargılarından etkilen-

meyen katıksız bir yargı ile eğilir ki, bu bakımdan o ancak Lessing ile karşılaştırılabilir.[114] Aslında o da, Rousseau'yu okuyup tanıdığı yıllarda, özgün bir yazarın yüksek yaratıcılığından etkilenmiş haldedir. 1764'de yayınlanan "Güzel ve Yüce Duygusu Üstüne Düşünceler"[115] ve bunun yanısıra "Bir Büyücünün Hayalleri" gibi yazıları, Kant'ın Rousseau'dan bir **stilist** olarak nasıl etkilendiğini açıkça gösterirler. O, Rousseau'nun felsefe yazınına soktuğu bu yeni öznel-kişisel stil karşısında pek canlı bir duyarlılık ve ilgiye sahiptir. Ama o, bu yeni stilin kendisinde yarattığı heyecana da pek kapılmaz. O, kendisine şunu buyurur: "Rousseau'yu, beni artık ondaki ifade güzelliğinin etkileyemeyeceği ana kadar uzun uzun okumak zorundayım ve onu ancak bundan sonra lâyıkıyla akıl yoluyla tanıyabilirim." Ama hiç kuşku yok ki sadece Rousseau'nun yazılarından duyulan estetik heyecan değildir burada soğukkanlı ve akılcı bir sınama yapmayı güçleştiren. Hatta bu güçlünün ardında daha çok, Rousseau'nun anlatım tekniğine de sinen ve hiç de önemsiz sayılamıyacak olan tehlikeli bir dürtü yatmaktadır: "J. J. Rousseau'nun yazılarını saplantısızca ve zaman geçirme amacı taşımadan okuyan bir okuyucunun edineceği ilk izlenim, ondaki görülmemiş keskin kavrayış gücü, dehânın soylu bir yükselişi ve çok yüksek derecelerde duygu dolu bir ruhtur. Belki de o, hangi çağdan veya hangi ulustan olursa olsun, herhangi bir yazarın asla birarada sahip olamayacağı şeylere fazlasıyla sahiptir. Ardından gelen izlenim, genel kabul gören herşeye böylesine karşıt düşen tuhaf ve çelişkili kanaatler karşısında duyulacak olan garipsemedir. Hatta kolayca şu sanıya düşülebilir ki, yazar sadece kendi olağanüstü yeteneklerini ve üslûbundaki büyüleyici gücü göstermek istemekte ve cezbedici ve sürprizli yeniliklerle her türlü nükte ustalıkları üzerinden kendi benzemezliğini gözler önüne sermeye çalışmaktadır." Ama Kant, bu her iki izlenimde de kalmaz; hatta o daha çok, "büyüleyici" Rousseau'nun ardındaki filozof Rousseau'yu aramaktadır. O, Rousseau'nun büyüleyici üslûbu ile bu adamın kişiliği arasında ortaya çıkan paradoksa gözlerini kapamaz ve o bu paradoksta yanılmaz. O, hiçbir uzlaşım ve şablona uymayan bu garip halin de kendine özgü bir **yasası** olması gerektiğine inanır ve bu yasayı keşfetmeye çalışır. Ve o işte bu noktada, Rousseau hakkında tamamen yeni ve özgün bir yorum el-

de etmiştir. Çağdaşları kendi aralarındaki yargılarında Rousseau üstüne şu veya bu şekilde uzlaşırken, Rousseau'da hep "kuralların tiranlığı"na karşı savaşan bir öncüyü bulmuşlardır. Bu görünüm içinde Rousseau, bir yandan hem popüler "akıl" ve hem de yerleşik ahlakın dayandığı temellerle savaşan biri olarak anlaşıldığı gibi, öbür yandan da aynı Rousseau tam bir coşkuyla bir kurtarıcı olarak selamlanmıştır. "Doğaya dönüş", kişisel iç yaşamda bir özgürlüğe, sübjektif duygu ve dürtülerin başıboşluğuna bir dönüş olarak görünür. Newton'dan yola çıkan Kant içinse, "doğa" kavramı daha en baştanberi bir başka çağrışıma sahiptir. O, doğa kavramında en yüksek nesnelliğin bir ifadesini, hatta bizzat düzenlilik ve yasallığın ifadesini görür. Ve işte bu anlam doğrultusunda o, şimdi Roussaau'nun temel düşünsel eğilimini yorumlamaya geçer. Nasıl ki Newton gök cisimlerinin yörüngelerinin objektif kurallarını arayıp oraya koymuşsa, Rousseau da insanî eğilim ve eylemlerin objektif, ahlaksal normlarını arayıp ortaya koymuştur. "Newton, önünde bir düzensizlik ve bölük pörçük bir çokluk olarak duran şeylerin, büyük bir basitlikle bir düzen ve kurallılıkla birbirine bağlandığını herkesten önce görmüştür ve o zamandan beri de, kometler bizim için geometrik bir yörünge üzerinde hareket etmektedirler. Rousseau da herşeyden önce insanın derin ve gizli doğasını ve kendinde yaptığı gözlemlerle doğruladığı gizli yasasını keşfetmiştir." Bu saf ayar, sağlam, kendi içinde katışıksız "doğa", teorik "kanaatler"in değişebilirliğinden olduğu gibi, sübjektif eğilimlerin değişebilirliğinden de bağımsızdır. Bu "doğa", kendi saf, değişmez geçerliği içindeki bağımsız ahlak yasasıdır. Bu yasanın sadeliği, yüce basitliği ve türdeşliği(homojenliği) önünde, tüm ayrıtürdenlikler (heterojenlikler) ortadan kalkar. Bu ahlak yasasının gücüyle birey, doğuştan ve toplumsal durumu dolayısıyla sahip olduğu temel haklar olduğuna ve bu ahlak yasasının, sahip olduğu tüm mânevi ve bilgisel donanımın önünde yer aldığına inanır. Kant, kendisinin de, "eğilimlerinden hareket eden bir araştırmacı" olduğunu ve bilgiye duyduğu tüm susuzluğu ve daha sonraları ortaya çıkan bu konudaki tüm tutkulu rahatsızlığı nasıl kendi içinde yaşadığını itiraf eder. O artık, ahlaksal değeri ve "insanlık onuru"nu, insanlığın saf zihinsel kapasitelerinde ve insanlığın zihinsel ilerlemesinde aramak istememek-

tedir. Rousseau onu "düzeltmiştir." "Bu körelmiş yol ortadan kalktı; insana saygı duymayı öğrendim ve genel şeylerle uğraşan biri olarak, bu yoldaki çalışmaların, tümünden, insan haklarının yerleşmesi bakımından bir değer taşıyamayacağına inandığım anda da, kendimi pek işe yaramaz biri olarak gördüm."[116] Şimdi Kant'ın yine aynı sıralarda Mendelssohn'a yazdığı mektupta belirttikleri daha iyi anlaşılmaktadır. O, mektubunda, metafiziksel görüşlerin şişirilmiş ve herşeyi gaspetmeye yönelik iddialarına artık nefret, hatta bir ölçüde kinle bakmaktadır ve artık metafizikten öylesine uzaktadır ki, insan soyunun doğru ve sağlam bir yola, bir esenliğe, ancak metafizikten kopmak suretiyle ulaşabileceğine inanmaktadır.[117]

Çünkü bizzat metafiziğin hedef ve yönü artık tamamen değişmiştir. Ontoloji, rasyonel psikoloji ve teoloji başlıkları altında ele alınmış olan sayısız problemlerin yerini, etiğin yeni bir şekilde temellendirilmesine yönelik bir talep almıştır. Burada artık tasım mantığına dayalı okulcu anlayışlar içinde kalmak istenmemekte, ahlaksal evrenin anlamına götürecek doğru bir anahtar aranmaktadır. Kant bu temel görüşü Rousseau'dan mı almıştır; yoksa o bunu zaten kendi içinde taşıyor muydu? Bu soruyu burada sormak zorunludur; çünkü mânevi ve ideal türdeki bu saf ilişkiler için bile, Kant'ın teorik bilgi a priorisi hakkında sözünü ettiği ilke geçerlidir: biz nesneler hakkında, ancak ve aslında, "nesnelerin içine bizzat koyduğumuz" şeyi biliriz. Daha sonraları Schiller, Kant felsefesinin karmaşık dokusunu kısa yoldan tanıtmak için aynı şeye işaret edecektir. Çünkü Schiller de bu felsefenin kendine özgü merkez noktasının, Kant'ın kendi yaşamına temel ide olarak almış olduğu, "özgürlük" idesinden kalkılarak kavranabileceğini belirtir. Öyle ki Kant burada Rousseau'nun düşüncelerini okurken, bunları zaten buyük ölçüde kendisine ait düşünceler olarak okuyup anlamıştır. Newton nasıl ki ona evren fenomenini anlamakta yardımcı olmuşsa, Rousseau da ona özgürlük "noumenon"unun derin anlamını kavramakta aracılık etmiştir. Ama bu karşılıklı konum içinde hiç kuşku yok ki, açık bir şekilde yeni ve temel bir problemin tohumu yatmaktadır. Şimdi artık şunu göstermek gerekecektir: Saf "içkinlik"in *(Immanenz)* kalkış noktasını saptamak ve giderek ahlak norm-

larının koşulsuz geçerliğini gerçekleştirmek nasıl mümkündür? Başka bir deyişle, etikte "intelligibl" olanı saf biçimde nasıl elde ederiz ve ama öbür yandan tam da bu yüzden mistik düş görmelerden, duyularüstücülükten ve spekülatif metafizikten nasıl kaçınabiliriz?

Bu andan başlayarak sürekli belirginleşerek merkezde yer alan ve "Bir Büyücünün Hayalleri"nden **De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis** (Duyulur Dünya İle Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne) adlı yazısına kadar onun tüm düşünsel gelişiminde belirleyici olan bu temel sorudan hareket edildiğinde, Kant'ın bu dönemde, olumlu olduğu kadar olumsuz açıdan da **Hume öğretisinden** nasıl etkilendiği çok açık şekilde görülür.[118] O şimdi tüm entellektüel ilgisini Hume'a yöneltmiş olduğunu 1768 yılında Herder'e yazdığı mektupta bildirir. Bu mektupta Hume, gerçek felsefi "gönül dinginliği"nin (Gemutsverfassung) öğretici ve ustaları arasında en yüksek yeri alır.[119] Özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine göre yürütülen yüzeysel bir kavram sınıflamasından hareketle, herhangi bir "gerçek neden" üstüne hiçbir sağlam kavrayış elde edilemez. Daha henüz "Negatif Büyüklükler" adlı yazıda dile getirilen bu bilgi, Hume'u okuduktan sonra şimdi Kant için çok daha sağlam ve derin bir anlama sahiptir. "Bir şey nasıl neden olabilir veya bir güç kazanabilir?" Artık onun iyice inandığı gibi, nedenler ve etkiler, mantık yoluyla, yani kavramların özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine göre birbirleri karşısında aldıkları konum içinde görülemez; tersine bu temel ilişkilerin bilgisi "ancak deneyden elde edilmişlerdir."[120] Ama Hume'un öğretisiyle bu uzlaşım, iki yönden yine de tam bir uzlaşım sayılmaz. Çünkü Kant'ın ve Hume'un "teorik ilgi" ve "etik ilgi"den anladıkları şeyler tamamen başkadır. Hume'da "kuşkuculuk", gerçekten de Hume'un düşünme tarzının tam ve uygun ifadesidir. Hume'da kuşkunun doğurduğu, kuşkudan gelen bir neşe vardır. Hume, kendi çözümleyici-irdeleyici zekâsının sınır tanımaz hareketliliğinden memnundur. Kuşkusuz onda da, özellikle "Doğal Din Üstüne Diyaloglar"da[121] Aydınlanma felsefesinin popüler ahlaksal eğilimleri etkilidir; ama bütünden bakıldığında, o bunun yanısıra temel etik sorunlarını soğuk bir şekilde, yarı alaycı bir tutumla ele alır. Hiç kuşkusuz Kant da, ahlakın temel-

lendirilmesi konusunda kendilerine başvurulmaları gereken şeyler sayıldıkları sürece, tüm dinsel ve teolojik dogmalar karşısında septik kalır. Ama aynı Kant'ta, etik üstüne ciddi bir ilgi ve onun bazı koşulsuz buyruklara dayanması gerektiği iddiası, tüm yaşamı boyunca etkili olmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Hume'un etik karşısındaki soğuk tutumunun tam tersine, Kant, örneğin daha "Bir Büyücünün Hayalleri"nde, bir şeyi kavramaya çalışan anlığın, "anlığın eylemi"nin (Verstandeswage) asla tam anlamıyla yansız olamayacağını, anlığın herhangi bir ahlaksal "ilgi"den *(Interesse)* kaçınamayacağını açıkça belirtir. Öyle ki, metafiziğe, metafiziksel tanrı anlayışına ve metafiziksel "duyular-üstü evren" kavramına karşı onun açmış olduğu savaş, aynı zamanda bir "otonomi ahlakı"nın yeni ve **pozitif** bir şekilde temellendirilmesi yolunda verilen bir savaştır. Ve hatta saf mantıksal alanda bile benzer bir durum kendisini gösterir. Çünkü Kant'ın "deney" kavramı da, hiçbir kuşkunun erişemeyeceği pozitif bir ögeyi içerir: en halis deney bilgisi bile matematiğe başvurularak elde edilmiş bir bilgi olma özelliğini kendi içinde taşır. Hume'un üzerinde bunca ısrarla durduğu deney, aynı Hume için, hayal gücünün "sübjektif" kuralları sayesinde ve çağrışımların psikolojik mekanizmi aracılığıyla izlenimleri biraraya toplama oyunu olarak çözümlenir. Buna karşılık Kant için, içinde "gerçek nedenler" hakkındaki tüm bilgimizin kaynağının bulunması gereken deney, daha çok bir fiziksel tümevarım yöntemi olduğu gibi, aynı zamanda Newton'un yapmış olduğu şekliyle, sağlam deneyleme *(Experiment)* yöntemleri yardımıyla ve kesin matematiksel çözümlemelere başvurularak gerçekleştirilir. Kant kendisini metafiziğe karşı savaşmak ve her türlü "duyular-üstücülük" e karşıt bir tavır almak konusunda Hume tarafından iyice uyarılmış hissetmektedir; ama o bu noktada bile, kendi düşüncesi doğrultusunda, Hume üzerinden geçerek yeni ve özgün bir yönde ilerlemeye devam eder. Çünkü o şimdi her ne kadar Hume'un etkisiyle daha da saydam bir şekilde "deneyin verimli toprağı" üzerinde kalmaya çalışmaktaysa da; aynı zamanda pek açık bir şekilde, aynı deneyin sadece duyusal algı içinde değil, hatta daha çok matematiksel kavramlar içinde köklerini aramamız gereken bir zemin üzerinde temellendirilebileceğini düşünmektedir. Şimdi artık, deney kavramının daha belirgin bir biçimde an-

laşılmasına, deneyin bağlı olduğu çeşitli koşulların daha sağlam bir biçimde ayırdedilmesine ve bu koşuların birbirleri karşısındaki özel geçerliklerini daha iyi sınırlamaya yönelmek gerekecektir.

4. DUYULUR (SENSİBL) VE DÜŞÜNÜLÜR (İNTELLİGİBL) DÜNYA AYIRIMI

Kant'ın gençlik öyküsünü anlatmak isteyen bir kişi, hep yapılageldiği üzere ve yerleşmiş bir bakış tarzı altında, en azından dıştan göründüğü kadarıyla bu adamın pek düz ve pek kurallı bir yaşamı olduğunu söyleyebilir. Ama ne var ki, bu yaşamın ayrıntılarına daha derinden eğilen birisi, böyle bir yargıyı pek az doğru bulacaktır. Çünkü Kant'ın yaşamı, bu yaşamın dıştan görünüşüyle, bu yaşama dıştan yerleştirilmiş sıkı norm ve kurallarla asla ölçüye vurulamayacak sürprizli bir gelişim gösterir. "Kant asla dümdüz bir yol üzerinde olmamıştır... Kendine özgü bağımsız gelişiminin başladığı andan yaşlılığına kadar, o, asla kendi halinde sıradan insanların yaşam çizgisine sahip olmamıştır. Hatta daha yakından bakıldığında, onun yaşamı asla 'mükemmel bir kurallılık'a doğru yürümez, tersine bu yaşam kendi hedefi doğrultusunda tamamen düzensiz bir tarzda seyreder. Bu yaşam sıradan insanların kavrayış gücüne daima ters gelmiştir ve izleyici ve gözleyicilerinin beklentilerini hep yanıltır. Çünkü o kendisinden girişmesi beklenen şeye ya girişmez veya beklentilerin yoğunlaşmasından sonra girişir ve daha sonra işini öylesine ustaca ve mükemmel yapar ki, ortaya koydukları hayretler uyandırır ve bu arada yine kendisinden beklenenlere karşıt bir şey ortaya çıkar."[122]

Bu belirtilenler, Kant sisteminin içinde kurulduğu düşünce serüvenini betimlemek için oldukça uygundur. Kant'ın düşünce serüveni, hiç de kendi hedefine basamakları adım adım, sallantısız çıkarak ulaşan bir düşünce serüveni değildir. Öyle ki, o her zaman, belli bir çözüme ulaştığını düşündüğü bir anda, birdenbire geriye dönüverir. O bir problemi ele alır, üstünde düşünür ve problemin çözümüne yönelir; ama her defasında, problemin ele alındığı koşullar, artık aynı problemin ilk ele alınışındaki koşullar değildir. O problemin çözümüne

adım adım yaklaşmaktan çok, her defasında problemi tüm boyutlarıyla yeniden ele alır. İç dünyasını dışa vurmak konusunda Kant hep suskundur; ama mektupları, onun düşünce serüvenindeki sürekli "dalgalanmalar" dan bize haber verir. Bu mektuplarda sağlam ve kesiksiz bir şekilde bir kavram bütünlüğüne giden bir adamdan çok, hep, düşüncesindeki yeni gediklerin açtığı gerginlikleri yaşayan, ardından hemen yeni çözümlere ulaşmaya çalışan bir adam vardır. Eleştirel öğretisini kurmaya, bu öğretinin dayandığı temel önermeleri tam bir inançla saptayıp savunmaya geçtiği dönemle oranlanırsa, bu hazırlık çağı, belli "sonuç"ların elde edilmesi bir yana, "sonuç" olarak ifade edilebilecek herşeye karşı açık bir çekimserlik gösterir. Kant bu dönemde, bir düşünme süreci içinde bir sonuca, adeta varması gerekenden daha erken varmaktan korkar gibidir. 1768'de Herder'e şöyle yazar: "Hiçbir şeye bağlanmıyorum ve kendimin veya başkalarının kanaatleri karşısında aynı derin önemsemeyişle, önümdeki tüm konulara açık bir şekilde eğiliyorum ve doğruluk konusunda herhangi bir işaret taşıdığını umut edebildiğim herhangi bir şeyle karşılaşmak için, konulara her yönden, her türlü bakış açısından hareketle bakıyorum. Kısacası, ayrıldığımızdan buyana, pek çok konuda bende başka görüşler yer etti."[123] Öyle ki, daha derinden bakıldığında, Kantçı düşüncenin bir "maksim"i şu sözlerde iyice belirgin bir şekilde kendisini gösterir: "Bir kez bir şeye inandıktan sonra, artık bundan kuşku duyulmamasını öğütleyen birine, ne kadar saygın biri de olsa inanmıyorum. **Saf felsefede böyle şey olmaz.** Anlığın kendisi bile doğal bir kuşkunun konusu olabilir. Bu yüzden tüm kullanımlarıyla ilkeleri uzun uzadıya elden geçirmek ve bu ilkeler özel bir kanıttan yoksunsalar bunlara karşıt bir tutum almayı denemek ve en azından doğruluğun her yönüyle ışıyacağı ana kadar bunları kabul etmeyi uzunca bir süre ertelemek gerekir."[124]

Kant'ın genel yöntemi anımsandığında, onun öğretisinde bir kez daha tamamen sürprizli bir dönüşümün ortaya çıktığı zaman aralığı, 1766-1770 yılları arasındaki dönemdir ki, bu dönem "Bir Büyücünün Hayalleri" ile "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" arasındaki zamana rastlar. Burada Kant, bir kez daha, felsefe

dünyasının kendisinden beklediğine dikkate değer bir tarzda ters düşmüştür. Hemen anımsayalım: 1763 yılında "Mümkün Tek Kanıt" ve ardından "yarışma yazısı" dolayısıyla Kant, gelecekteki yeni ve temelli bir metafiziğin kurucusu olarak görülüyordu. Bu beklenen metafizik, temelleri eleştirel yoldan sınanmış ve sağlamlaştırılmış, bu demektir ki, yine de sonuç olarak genelinde eski "rasyonel tip metafizik"e göre inşa edilmiş olmalıydı, Oysa Kant, kendisinden beklenene tamamen yabancı bir yol tutmuş, hatta giderek kendisini metafizikten adım adım uzaklaştırmış görünüyordu. Kuşkusuz kendisi de bu beklenti sahiplerince suçlandığının farkındaydı. Ama o artık metafiziği öylesine alaycı bir düşünceyle ele almaktaydı ki, böyle bir şey ancak, artık kesin olarak kazanıldığına inanılan güçlü bir kişisel bağımsızlaşma duygusuyla mümkün olabilirdi. "Kaderim olmasından hoşlandığım metafizik iki önyargıyla çalışır. Birincisi, araştırıcı zekânın üstlendiği bir görevi, nesnelerin saklı özelliklerini akıl yoluyla ortaya koyma görevini yerine getirmektir. Ama ne var ki, burada varılan nokta, hiç de umulanı vermez ve aranan şey, bizim tamahkâr ellerimizden kaçıp kurtulur... Öbür önyargı insan anlığının doğasına pek uygundur ve burada amaç, bilinebilir olan şeyin, aynı zamanda kesin olup olmadığı ve tüm yargılarımızın her zaman için dayanmak zorunda oldukları deney kavramları karşısında deneyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını kavramakta yatar. Bu ikincisi söz konusu olduğu sürece, metafizik, insan anlığının sınırları üstüne bir bilimdir... Ben bu sınırları burada kuşkusuz hiç de sağlam bir şekilde belirleyemedim. Ama okuyucunun daha geniş şekilde üstünde sonradan düşünüp bunları bulabileceğine işaret ediyorum. Okuyucu, duyumladığı evren dışında bir başka evrendeki verilerle nerede karşılaşacağı sorusunu ele alan tüm nâfile denemeleri bir yana bırakabilir. Ben bunları elde etmek için boşuna zaman kaybetmişim. Kendisine bu konuda yararlı olamamakla okuyucunun umutlarını boşa çıkarmış oluyorsam ve ona hiçbir yeni görüş sunamıyorsam da, hiç olmazsa, insan anlığını boş yere şişiren ve onun sınırlı mekanında bilgi öğretilerinin ve yararlı araştırmaların alması gereken yeri boş yere dolduran sanrıyı (Wahn) ve boş bilgiyi ortadan kaldırdım." Böylece, metafiziği sorunları ve görevi bakımın-

dan kavrayış tarzı tamamen değişmiş görünür. Kant, açıkça, ruhçuların başvurdukları tüm malzemenin burada ortadan kalktığını ve tamamen tasfiye edildiğini açıklamaktadır. Bunlara artık bundan sonra metafizikte asla yer yoktur. Çünkü Kant'ın bu görüşlerine göre, ruhçuların kafasındaki türden "öz"ler her türden felsefi kavrayışa kapalıdır; bunlara olsa olsa **inanılabilir,** ama bunlar asla **bilinemezler.**[125]

"Bir Büyücünün Hayalleri"nden sonra, Kant'ın 20.Ağustos. 1770'de mantık ve metafizik profesörü olarak yeni görevine başladığında, daha başlığından anlaşılacağı üzere, "intelligibl" dünya formunu belirlemek ve bu dünyayı tüm aslî çizgileri ile "duyulur" dünyadan ayırmak isteyeceği ve bu ayırımı bir yazıda savunacağı asla tahmin edilemezdi. Çünkü burada "intelligibl dünya" kavramından anlaşılan şey şuydu: bu dünya, aslında, bize daha önce girilmesi yasaklanmış bir yer olarak tanıtılan içeriksiz tözler topluluğundan başka bir şey değildir. Ve artık burada edebî bir hiciv yazısı da yoktur karşımızda. Tersine, burada, sistematik bir düşünürün adım adım, sıkı bir sorgulama içinde gelecekteki öğreti ve araştırma etkinliğinin bir toplu programı geliştirilmektedir. Burada sıkı bir intelligibl dünya **teorisi,** böyle bir teorinin ilke ve koşulları araştırılıp temellendirilmekte ve şimdi bize sunulan bu teori, ne var ki, yine de geleneksel metafiziğin ana çizgileri içinde görünmektedir. Araştırma tümüyle, **duyumladığımız** dünyadan başka olan bir dünyayı soru konusu yapmaktadır. Ve Kant "Bir Büyücünün Hayalleri"nde ulaşılan sonuçlara göre böyle bir araştırmanın "boşuna bir araştırma" olacağı kanısında da değildir. O hatta tersine bu "intelligibl dünya"nın üzerine güvenle ve sallantısızca gitmektedir ve bir hazırlık yazısı için doğal olacağı gibi, bu dünyanın tam bir tablosunu ortaya koymasa da, bu dünyanın genel çizgileriyle belirli olduğuna ve açıkça gösterilebileceğine inanmaktadır. Ve en önemlisi bu gösterme işinde önceki iddialardan ve araştırma sonuçlarından hiç birisine geri dönülmez. Duyulur ve duyulurüstü dünyalar üstüne onun çizdiği bu yeni tablo sanki hiçlikten çıkıp önümüze gelmiş gibidir.

Ve artık bu yazıya düşünsel yoldan uygun bir yaklaşım aramak zorundaysak, burada Kantçı düşüncenin bundan önce varmış olduğu

çözümlere değil, tersine bu düşüncenin ele aldığı problemlere yönelmeliyiz. "Bir Büyücünün Hayalleri"nde metafizik karşısında takınılan olumsuz tavır ile "Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünyanın Form Ve İlkeleri"nde takınılan tavır arasında nasıl bir ilişki vardır? Her iki yazı da aynı konuyu mu ele almaktadırlar; yoksa bu ikinci yazıda metafizik artık bambaşka bir konu haline mi gelmiştir? Ve eğer böyleyse, Kant'ın yaşamında bu arada hangi yeni hedefler ortaya çıkmıştır ve onun bu dönemdeki teorik ilgilerinin merkez noktasında yer alan bu hedefler nelerdir? 1766'dan 1770'e kadarki yıllarda Kant'ın gelişimi üstüne sahip olduğumuz göstergeler, ne var ki bu soruları en az oranda bile yeterince yanıtlamamıza elvermez. Ama bizzat profesörlük takdim tezi olarak yazılan bu yazının içeriği, bu konudaki boşluğu doldurmamıza yeter. Çünkü bizzat yazının kendisi, Kant'ın şimdi içine girmiş olduğu yeni düşüncelerin çerçevesini açıkça ve yanlış anlaşılamayacak biçimde göstermektedir. İlk kez şu görülür ki, burada Leibniz felsefesi, yazıyı içten içe belirleyen ana kaynaktır. Bunu belirtmek, hiç kuşkusuz burada paradoksal görünmektedir. Çünkü Kant'ın fiziksel kuvvetlerin doğru ölçümü üstüne olan daha ilk yazısı, Leibnizci doğa felsefesinin bir konusunu ele almıyor ve Leibniz öğretisinin tümü bu yazıda Wolff ve okul felsefesi tarafından benimsendiği kadarıyla sınırlı kalsa da adım adım izlenmiyor muydu? Ama daha önce gördük ki, Kant bu öğretiye ne kadar çok atıflarda bulunsa, göndermeler yapsa da, öğretiye hakim olan özel felsefi düşünce karşısında çekingen kalıyordu. Bu açıdan bakıldığında, onun Leibniz'e bağlı göründüğü son yazısı "monadologia physica" bile, onun bu çekingenliğinde bir istisna oluşturmaz. Çünkü o **fiziksel** monadolojide, **cisimsel** varlık alanlarındaki en son birlikleri elde etmeye çalışır. Monadlar burada güç merkezleri olarak kavranırlar; onların çok yönlü olarak birbirlerini etkilemelerinden, onlar arasındaki çekim ve itmeden, maddenin yer kaplayan bir şey olarak varolduğu sonucuna varılır. Bu yüzden burada Leibnizci anlamda tamamen yapıntı sayılan (cisimsel eleman, uzaktan etki ve fiziksel etki gibi), ama bu dinamik kuruluşa uygun kavramlar kullanılır. Taşıdığı özel metafiziksel içerikle "monad" kavramı, Kant'ın "Doğal Teoloji ve Ahlakın Temellerinin Apaçıklığı Üstüne Deneme" adlı yazısında metafizikte savaştığı "sentetik" yön-

tem için bir ana örnek olarak geçerlidir ki, bu yönteme göre temel kavramlar, fenomenleri ögelerine parçalamakla türetilmiş şeyler olmayıp, tersine keyfi olarak "düşünülmüş" şeylerdir.[126] Bu yargısı da göstermektedir ki, Kant, Leibniz'in fenomenlerden çok, fenomenlerin "ilke" ve "temeller"ini araştırdığı analitik düşünce yolunu, daha o zamanlar benimsemek ve ona değer vermek istememiştir.[127] Ama durum böyleyse, Kant şimdi neden bu yazıda Leibniz öğretisine dayanmak istemektedir? Şimdi, Kant'ın Leibniz öğretisi karşısındaki yeni tutumunu ölçebilmek için, o sırada ancak yeni okuduğu Leibniz'in "Neuveaux Essais sur l'entendement humain" (İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler) adlı yazısının Leibniz sistemi üstüne genel kanaatinde yapmış olduğu önemli dönüşümü görmek zorunludur. Leibniz'in bu yapıtı, altmış yılı aşkın bir süre, Hannover Kitaplığında el-yazısı müsvedde haliyle muhafaza edilmiştir. Yazı, 1765 yılında Raspe tarafından, yayıncılığını yaptığı "Oeüvres philosophiques" dizisinde basılıncaya kadar kamuoyunca bilinmiyordu. Yazı basılır basılmaz, çağ üzerinde tüm gücüyle yepyeni bir etki yapmış olmalıdır. Leibniz, canlanmış bir ölü gibi, bir kez daha o dönemin insanları karşısındaydı. Leibniz'in o ana kadar okul felsefesi geleneği içinde bulanıklaştırılmış olan düşüncesi, ilk kez bu yapıtta tüm genişlik ve sağlamlığı ile açık ve belirgin bir şekilde ortaya çıkıyordu. Bu yapıt-genel olarak hemen hissedilir-hiç de birlikli bir öğretinin ürünü olarak görünmez; tersine burada genel düşünce tarihine ve tüm felsefe problemlerine ve felsefi ilgilere farklı bir biçimde eğilen bir yapıt vardır. Gerçekten de hem Herder ve hem de "Nouveaux Essais"in Almancaya çevrilmesini planlayıp bu işe başlayan Lessing,[128] yapıtı bu şekilde anlamış ve benimsemişlerdir. Böylece 1765-1770 yılları, Leibniz öğretisinin Almanya'da daha geniş ve daha derin bir şekilde anlaşılmaya ve tartışılmaya başlandığı yıllar olmuşlardır. Hele Dutens'in 1768'de Leibniz'in tüm yapıtlarını basmasından sonra, Leibniz'in felsefi ve bilimsel çalışmalarının tümüne -ki bunlar daha önce yarım yamalak biliniyor veya hiç bilinmiyorlardı- daha sağlam ve daha tam bir biçimde eğilme olanağı doğmuştur. Böylece Kant için de burada tamamen yeni bir kaynak söz konusu oluyordu. Onun bu dönemde "Nouveaux Essais" ile yoğun bir biçimde ilgilendiğini, yine bu dönemine

ait belgelerden açıkça anlıyoruz.[129] Şimdi ilk kez Leibniz, Kant'a sadece bir doğa filozofu olarak veya spekülatif bir metafizikçi olarak değil, tam tersine bir bilgi eleştiricisi olarak görünüyordu. Kant şimdi, Leibniz'de doğuştan ideler (ideae innatae) ve evrensel doğrular öğretisinin monadoloji sistemi ile hangi anlamda birleştirildiğini kavrıyor ve bunların bu sistemi bir yandan nasıl temellendirdiğini, öbür yandan ise aynı sistem içinde kendi tam ve somut doğrulanmalarını nasıl bulduklarını anlıyordu. Böylece Kant, bir kez daha, bilimsel bilgi elde etme yöntemi ile metafizik arasındaki ilişki konusundaki büyük sorunu yeniden ortaya koyma fırsatını bulmuş oluyordu. Aslında Leibniz, bu yapıtıyla Kant'ı temel problemine bir kez daha çekmiş oluyordu; ama şimdi Kant, Leibniz sayesinde probleme ilişkin kendi bireysel sorunlarının ayakbağından tamamen kurtulmuş ve tam bir evrensel kavrayışa sahip olmuştu.

Şimdi eğer bu süreci kavramak istiyorsak, hiç kuşkusuz Leibniz sisteminin kendi gerçek tarihsel gelişiminden değil, tersine bu gelişimin Kant'ın düşüncesine nasıl göründüğünden yola çıkmak uygun olur. Çünkü, Kant'ın Leibnizci bazı kavramları ve ilkeleri yorumu, gerçekte yanlış anlamalardan pek arınmış değildir ve bunun böyle olması da olağandır. Çünkü Dutens'in Leibniz felsefesi üstüne en önemli kaynak olarak bugün de kullandığımız toplu basımına rağmen, Leibniz'in, büyük bölümü felsefe ve matematik üstüne olan **mektupları,** tüm 18. yüzyıl boyunca bilinmeden kalmıştır. Ama yine de Kantçı düşüncenin gelişim öyküsü için bunu çok önemli saymayabiliriz. Çünkü, burada, yukarıda da belirtiğimiz gibi, Leibniz'in düşüncesinin gerçek gelişimi değil, tersine Kant'ın onu nasıl yorumladığı ve gördüğü önemlidir. Kant, çok daha sonraları yazdığı "Doğabiliminin Metafiziksel İlk İlkeleri" adlı yazısında Leibniz sistemini bir kez daha topluca yorumlarken, monadolojinin artık bir doğa açıklaması denemesi olarak görülemeyeceğini, tersine onun "evren üstüne tam bir Platoncu kavrayış"a dayalı olduğunu, burada objenin, "öyle ki artık bir duyu objesi olarak değil, tersine bir kendinde şey (Ding an sich) olarak, an-

lığın, ama yine de temelinde duyusal yoldan algılanmış fenomenlerin yattığı anlığın bir objesi olarak görülebileceği"ni belirtir.[130] Aslında bu görüş noktası, onun Leibniz öğretisini daha baştanberi altında yargıladığı görüş noktasıdır. Monadlar nesnelerin "en basit birimler"idir; ama onların bu basitliği, asla cisimlerin bileşiminde bileşen olarak yer alan herhangi bir fiziksel parça olmaları anlamında değildir. Tersine bu basitlik, bizim düşünen süjeler olarak Ben-düşüncesi *(Gedanke des Ich)* içinde bilincinde olduğumuz, son ve artık parçalanamaz olarak kavradığımız bir "birlik" tasarımından ibarettir. **Kendinin bilinci** *(Selbstbewusstsein)* edimi içinde, bize artık daha fazla geriye doğru türetilemeyen (parçalanamayan), tam tersine kendisinden kalkıldığında her türlü türetmenin ilkesi olan bir "birlik" verilmiştir. Bu birlik, daha köklü ve daha geride bulunan bir çokluktan çıkmaz; tersine her türlü çokluğun tasarımı için zorunlu koşulu oluşturur. Çünkü çokluğu düşünmek ve tasarımlamak için, bu çokluktaki değişik yönleri birbirleriyle ilişkiye getirmek ve çokluğu birbirine bağlı şeylerin bir bütünü olarak düşünmek zorunludur. Ama bu biraraya toplama işlemi, ancak ve ancak "çokluktaki birlik"i, bu genel imkanı düşünmekle olur ki, biz bunu "perzeption" (idrak, topyekûn algılama) veya "bilinç" olarak adlandırmaya çalışırız. Böylece, dünyanın iki tür görünümü, birbirlerine ilke ve köken bakımından karşılıklı hale gelirler; sanki onlar bizim deneyimizin somut bütünü içinde birbirlerine bağlıymışlar gibi. Biz bunlardan birine dayanarak, bizzat kendimizi, düşünen bir öz olarak kavrarız; kendi çoklukları içinde tüm içsel-psikolojik fenomenleri aynı Ben'e, yani özdeş-Ben'e ait kılan ve böylece kendimizi tek bir yaşam dizesi, birlikli bir "töz" yapan temel kavrayış olarak. Öbürüne dayandığımızda ise, kendimizi, bizi çevreleyen evreni, birarada birbirlerine bağlı bir cisimsel bütün olarak görürüz ki, bu bütün, mekanik yasalarıyla, etki ve tepki yasalarıyla yönetilir. Kavrayışın ilk formunda "evren" olarak adlandırdığımız şey, bizim tamamen içsel bir durum bütünlüğünün, tasarım ve çabalarımızın ait olduğu bütünlüğün kavramı, bir kaplamsal kavram (Inbegriff) dır. İkinci kavrayış formunda ise biz, bu durum bütünlüğünü ve onun içerdiklerini, kendilerine dıştan bakarak betimleyebileceğimiz şeyler gibi görürüz. Bu ikinci form içinde, içlemsel çokluk bir kaplamsal çokluğa dönüştürülmek

zorundadır. Ne var ki, içsel fenomenlerin birbirlerine bağımlılığı ve onların niteliksel akrabalık veya benzerlikleri, bir dış konum düzeni olarak görünmek zorundadır. Örneğin onları uzay ve zaman kavramları içinde düşünmemizde olduğu gibi. Ama gerçekliğin her iki kavranılış biçiminde daha üstte yer alan "doğruluk"un hangisi olduğunu sorduğumuzda, artık verilecek yanıt üstüne bir kuşku yoktur. Çünkü bunların her ikisinde de biz, sadece ve bizzat kendimiz için ve kendimizde bulunan şeylere dayanarak kendimizi kavramaktayızdır. Hatta kendi varlığımızı sanki "dıştan" kavranan bir şeymiş gibi kavramamızı sağlayan bir bakış noktası bile, yine kendimizi kendimizde bulunan şeylere dayanarak kavrama tarzımızın bir sonucudur. İlk durumda saf bir düşünce varlığı olduğumuzu, yine saf düşünceye ait oldukları artık belli olan kavramlar ifade eder ve gösterir; tıpkı bir fiziksel durumun dinamik koşullarını bir başka fiziksel durum aracılığıyla kavramamızda olduğu gibi. İkinci durumda ise biz, birlik ve bütünlüğüne bir içsel (sübjektif) ilişki içinde varmış olduğumuz şeyi bilinebilir kılmak için, bu şeyi uzay ve zaman formlarının dışsallığına taşımak zorundayızdır. İşte bunu yaptığımız anda, ilk kez bir saf anlıkla ulaşılmış bir evren betimi elde ederiz. Yani birinci durumda "düşünülmüş" bir **tözler** topluluğu; ikinci durumda ise bir **duyulur dünya** *(sinnliche Welt)* vardır ve birincilerle ikincileri, yani düşünsel tözler ile birbirlerini izlediklerini empirik olarak gözleyip betimlediğimiz fenomenleri birbirleri ile ilişkiye sokar, bunları birbirlerine bağlarız. Şimdi Kant, bu temel kavrayış içinde, Leibniz ile Platon arasında yaptığı karşılaştırmadan da görüleceği gibi, artık "phainomenon" ile "noumenon" arasındaki eski karşıtlığı yepyeni bir açıdan kavrayıp yorumlamaktadır. O artık Leibniz'in monadoloji sistemini[131] genel düşünce tarihi içinde yorumlamaktadır. O şimdi düşünülür *(intelligibl)* ve duyulur *(sensibl)* dünyalar arasında yapılan "klasik" ayırımı terketmiştir. Ayırım şimdi bizzat bilginin temel yasalarından hareketle yapılmakta ve her iki dünya böylece ilk kez bu yasaların zorunluluğu içinde kavranılabilir şeyler olarak görülmektedir. O, "yarışma yazısı"ndan "Bir Büyücünün Hayalleri"ne kadar, ısrarla, duyulurüstü bir dünyanın bilgisine dayanak olabilecek "veriler"i soruşturu-

yordu ve o bu verileri okul metafiziğinin alışılagelmiş tanımları içinde bir Swedenborg'un teorilerine ve gaipten haber vermelerine eş saydığı türden şeylere dayanarak keşfetmeyi asla istemediğinden, bu konuda suskun kalıyordu. Ama şimdi o artık yeni bir çıkış noktası bulmuştu. Onun dayanacağı "veri" artık şuydu ve Kant Leibniz'i yeniden okuduktan sonra artık bunun bilincine tamamen varmıştır: sorun, bilgimizin çeşitli uğraklarında ve **bilgimizin ilkelerinin** çeşitli geçerlik tür ve derecelerinde yatmaktaydı. Bizzat metafiziksel bakış tarzının da yeri, buralarda bir yerde olmalıydı. Çünkü, gerçekten de meta-fiziksel (fiziğin ötesinde) olduğu, gerçekliği aştığı düşünülebilen bir şey de, aslında bilgi formlarımızın dışında düşünülmüş değildi ki. Tam tersine, bir aşkınlık *(Transendenz)* söz konusu ise, o bizzat bilgi formlarımızın içindeydi. Genelgeçer doğrular ile kısmi (partiel) doğrular, zorunlu doğrular ile rastlantısal doğrular arasında bir ayırım "mevcuttur"; bundan kuşku duyulamaz. Ama araştırılması gereken, duyulur ve düşünülür dünyalar arasındaki sınırları belirlemenin, bu ayırımdan başka bir şeyi gerektirmeksizin mümkün olup olmadığıydı.

Çünkü Leibniz ile Locke arasındaki tartışmada Kant, hiç tartışmasız, birincinin yanında yer alır. Locke'un saf akıl kavramlarını "deney" den türetmesi, Kant'a hep bir "generatio aequivoca" (eşdeğer kökenlilik) tarzı olarak görünmüştür O, düşüncesinin hiçbir döneminde böyle bir "doğum ilânı"[132] tarzından hoşlanmamıştır. Eğer Kant ola ki bir zamanlar "empirist" olmuşsa, empirizm onun için olsa olsa, kavramların geçerliğinin ancak deney içeriğinin **objektif** analizi içinde temellendirilmesi anlamına gelmiştir. Ama o asla, bir kavramın sübjektif-psikolojik kaynağını göstermekle ve kavramı çıplak "duyumlamalar"dan türetmekle, kavramın doğruluğunu yapan yeterli ve zorunlu koşulun gösterebileceğine inanmamıştır. İmkan, varoluş (olma), zorunluluk, töz, ilk neden, v.b. gibi temel kavramlar ve bunların yanısıra yine onlara bağlı ve onlardan çıkan tüm öbür kavramlar, asla böyle bir yol üzerinde "empirik" olarak elde edilemez ve buradan türetilemezler. Kant bu konuda şimdi tamamen aydınlanmış durumdadır. Çünkü bu kavramların ifade ettikleri ilişkilerin kendileri, hiç de duyusal doğada değildir; öyle ki, bunlar, duyusal-tekil içeriklerin bir araya toplanması yoluyla hiç de algı malzemesinden çıkartılamazlar.[133] Bu

saf ilişki kavramlarının görme, işitme, v.b. yollarla, yani özel duyumlamalardan "soyutlama yoluyla" elde edildiğinden sözedilmek istenirse, bir kez herşeyden önce "soyutlama" kavramının kendisini tutuklayan iki-anlamlılığı gidermek zorunludur. Saf mantıksal veya matematiksel bir kavram, duyu malzemesinden **soyutlama** yoluyla elde edilemez; çünkü böyle bir kavram, duyumda herhangi bir biçimde içerilmiş ögelerden hiçbirini taşımaz; tersine, o daha çok duyu malzemesi karşısında zaten **soyutlanmış** bir halde halde bulunur; yani o, herhangi duyusal-tekil örneklerde bulunup bulunmamasından bağımsız olarak bir genel ilişkiyi ifade eder. Bu yüzden böyle bir kavramı "conseptus abstractus" (soyutlama ile elde edilmiş kavram) değil, "conceptus abstrahens" (kendinde soyut kavram) olarak göstermek daha doğrudur.[134] Bu anlamda geometrinin temel kavramları da Kant tarafından (o daha sonraları uzay ve zamanı "salt görü" nün karakteristikleri olarak belirleyecekse de), şimdilik daha bir süre "salt anlık ideleri" olarak gösterilir. Çünkü bunlar da, kendilerini tanımak için önce özel-tekil durumlar içinde sınamaya ihtiyaç duymadığımız ilişkilerin ifadeleridir. Gerçi biz onları, açıktır ki, bilinen anlamıyla "soyutlama yoluyla" elde ederiz; ama bu soyutlama ediminin temelinde yatan şeyler içeriğe ilişkin (materyal) duyumlar değil, tersine bizim kendi içkin (immanent) yasallığı ve dolayısıyla zorunluluğu içinde tanıdığımız düşünmenin kendi edimleridir. Kant, bu döneminde bir notunda şöyle yazar: "Bazı kavramlar duyumlardan soyutlama ile elde edilirler; başka bazıları ise ancak bu soyutlanmış kavramları da karşılaştırmayı, birbirine bağlamayı veya ayırmayı sağlayan anlık yasalarından elde edilirler. Sonuncuların kökü anlıkta, birincilerin duyulardadır. Sonuncu türden tüm kavramlar salt anlık kavramları adını alırlar: conceptus intellectus puri. Kuşkusuz biz ancak duyusal izlenimlerin sağladığı imkan içinde anlığı etkin olarak harekete geçirebiliriz ve genel ilişkilerden soyutlama ile elde edilmiş idelerin kesin kavramlarını anlık yasalarına göre biliriz ve burada da, duyusal algı olmadan hiçbir idenin bize açık olmadığı hakkındaki Locke'un kuralı geçerlidir; ama buna karşılık **notiones rationales** (salt düşünmenin ürünleri olan kavramlar), duyum aracılığıyla oluşturulmuş kavramlar için olduğu kadar, ancak anlığın kendisi tarafından soyutlanmış ideler için de, bir uygu-

lama (Applikation) içinde düşünülebilir; ama ikinciler birincilerin içinde değildirler ve onlardan soyutlama yoluyla elde edilmemişlerdir; tıpkı geometride uzay idesini yer kaplama duyumundan soyutlayarak elde etmememizde olduğu gibi. Her ne kadar bu kavramı ancak cisimsel şeylerin duyumlanması halinde açık kılabiliyorsak da, duyumun kendisinden elde etmiş değiliz. Bu yüzden uzay idesi, bir dağın veya bira fıçısının yer kaplayan şeyler olarak soyutlanmış kavramları hakkında da kullanılabilen salt anlık kavramı, **notio intellectus puri**'dir.[135] **Intellectus puri** kavramlarının felsefesi metafiziktir. Metafizik, felsefenin geriye kalan bölümleri, yani **mathesis applicata** (uygulama bilgisi) karşısında, **mathesis pura** (saf olanın bilgisi) durumundadır. Gerçeklik, imkan, zorunluluk, sebep, birlik ve çokluk, parça, bütün, hiçlik, bileşiklik ve basitlik, uzay, zaman, değişme, hareket, töz ve ilinek, kuvvet ve iş ve bunun gibi ontolojiye ait tüm şeylerin kavramları, metafiziğin geri kalan kısmıyla, aritmetiğin genel matematik içindeki yerine, yani bir mathesis pura içindeki yerine benzer bir ilişkidedir."[136]

"De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" adlı yazı, bu notta belirtilen düşüncelere, iki-anlamlı "doğuştan ideler" kavramından sakınarak, artık kesinleşmiş bir terminolojik belirleme içinde yer verir. Anlığın genel kategorileri içinde "doğuştan kavramlar" (conceptus connati) dan sözetmek artık pek uygun değildir; burada sözkonusu olan, eylem içinde, yani deney imkanı içinde bilincine vardığımız düşüncenin ilksel yasalarıdır.[137]

Gerçi Kant burada bile henüz Leibniz öğretisinin dışına çıkmış değildir; ama o artık Leibniz'in temsil ettiği temel düşünceler üstüne yeniliği açıkça görülen bir ifadeye başvurmaktadır ki, bizzat bu ifade tarzı, kendine ait güven ve sağlamlığı içinde, Kant'ı "a priorite" problemine daha yoğun ve derin bir şekilde yaklaşmaya itecektir.

Ama burada daha önce bir başka eleştirel sonuca eğilmek uygun olur. Kant şimdi kendisini Leibniz ile Locke arasındaki karşıtlıkta ortaya çıkan karmaşık sorunlara yönelmek zorunda bırakan bir noktadadır. Onun Locke hakkındaki yargısı harhangi bir tereddüt taşımaz.

Çünkü o, çok belirgin bir şekilde "empirizm" ile "empiri"yi birbirinden ayırır. Ama o şimdi ele aldığı "saf anlık bilgisi" nin kuruluşunda Locke'un ve bunun yanısıra Newton'un yorumlarına başvurmaktan çekinebilir miydi? Burada Locke ile Leibniz arasında zorlu ve hiç de basit olmayan bir karşıtlık oluşmuyor muydu ve hiç de basit olmayan bu karşıtlığa nasıl yönelmek gerekirdi? Bu karşıtlığın Leibniz ile Clarke arasındaki polemik dolu mektuplaşmada en sert biçimiyle görülmesinden sonra, artık bu konuda daha fazla suskun kalınamazdı. Onsekizinci yüzyılın tüm felsefi ve bilimsel yazını, aslında bu karşıtlıkla doluydu. Burada her yerde, metafizikçinin ve ontologun evren kavramı ile matematiksel fizikçinin evren kavramı, son derecede sert ve bağdaştırılmaz bir karşıtlık içindeydiler. Bu iki evren kavramını birbirinden ayırmak, bu ayırımın kendisi, çağın düşünsel savaşlarının altında verildiği bir genel parolaya dönüşmüştü. O çağda Almanya'nın en büyük bilimsel dehâsı, **Leonhard Euler**, bu tartışmayı 1768'de yayınlanan popüler bir kitabında ele aldı. "Bir Alman Prensesine Mektuplar"da o, tartışmayı bir kez daha tüm genişliğiyle canlandırmış oldu. O şöyle diyordu: Metafizikçi, evreni kavramak üzere bu evreni en son basit parçalarına ayırırken; matematikçi, tam tersine, maddenin bölünebilirliğinin uzayda olduğu gibi sonsuzluğa kadar gittiğini ve bu yüzden artık parçalanamaz olan en basit şeye asla ulaşılamayacağını göstermek zorundadır. Metafizikçi gerçekliği, kendiliğinden oluşan noktasal nitelikteki tözlerin bir toplamı olarak çözümlerken (ve bununla birlikte bunların toplamı içinde fenomenlerin bir yer kaplamaları gerektiğini söylerken); matematikçi, hep, uzay ve zamanın sürekliliğinin gerçi bir basit ilişkiye dayandığını, ama yer kaplamanın böyle noktasal tözlerden, dış görünüşlerin (fenomenlerin) böyle bir iç ilişkiden çıktığını göstermeye bu basit ilkenin yetmeyeceğini bilir. Yaygın metafizik öğretisinde uzay ve zaman, asla kendi başlarına değildirler; onlar ancak gerçek cisimlerin ve onların hareketlerinin "ilinek"leri (accident) olarak görülürler. Oysa matematikçi ve fizikçi için, hiç kuşku yok ki, zaman ve uzayın niteliğini saptamak bununla sınırlanamaz. Ama yine de matematikçi ve fizikçi için gerçeklik uzay ve zaman içinde tanınabilirse de, yer kaplama ve süreklilik, yer kapla-

yan ve sürekli olan herhangi bir şeyden bağımsız olarak, kendi başına ve koşulsuz bir şeydir. Çünkü bunu kabul etmeden, örneğin hareket yasasına belirli bir anlam vermek mümkün olamaz. Örneğin eylemsizlik (atalet) yasası, bir salt uzay veya Newton'un verdiği adla herşeyi içeren bir mutlak uzay olmasaydı, tek-anlamlı ve kesin biçimde formüle edilemezdi. Çünkü bu salt uzay, herşeyi içerdiği gibi, içerdiği şeyleri ayırdetmemize de imkan veren şeydir ve o bağımsız bir bütün olarak kavranmalıdır ki, bir nesneler sisteminin eylemsizliğinden veya hareketinden onunla ilgi içinde sözedilebilsin.[138]

Doğa teorisine ilişkin problemler üstüne metafizikten gelen tüm burnu büyük el atmalara karşı en kesin ve en belirgin görüş, burada böylece, Kant tarafından derin bir saygıyla anılan ve kendisini Newton'dan sonra sağın ve empirik bilimlerin tüm problemlerinde hakem kabul ettiği bir düşünürden, Euler'den gelmiş oluyordu. Kant gerçi matematiğin kesin sonuçlarını genel felsefi önermeler için denek taşı sayan ve bu önermelerin doğruluk veya yanlışlıklarını bu denek taşına vurma gereğini belirten Eulerci yöntemi, daha "Negatif Büyüklükler Kavramını Evren Bilimine (Metafiziğe) Sokma Denemesi"nde izlemişti. Aynı yönteme o, 1768'de yazdığı "Uzay İçindeki Yerlerin Farklılığının ilk Temeli Üstüne" adlı yazıda da başvurmuştu ki, bu yazı "Uzay ve Zaman Üstüne Düşünceler"in genişletilmiş şekliydi. Ve o şimdi "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" adlı yazıda bir kez daha "phainomenorum magnus indagator et arbiter" olarak bu yöntemi izleyecektir.[139] Öyle ki, bu yöntem şimdi burada artık bir kalkış noktası olmuştur. Çünkü Kant burada kendi öğretisinde bir değişikliğe yönelmektedir ki, bu değişikliğin onu tekrar metafiziğe yaklaştırdığı kuşku götürmez. Salt ve uygulamalı bilim olarak matematik, kendi koşulsuz geçerliği içinde kesinlik taşıyan ve bu haliyle metafiziğin tüm "canavar"larına karşı korunması gereken bu matematik, metafiziksel ilkelere ne ölçüde bir geçerlik taşıyabilir ki? Hele Kant, şimdi duyulur (sensibl) ve düşünülür (intelligibl) dünyalar arasındaki karşıtlığı tam ve keskin bir şekilde saptamışken, matematiği metafiziğe ölçüt kılmak gibi bir amaca nasıl ulaşılabilir? Matematiği fiziksel dünyaya hiç sakınmadan uyguluyoruz. Ama, ma-

tematiksel kavramlarla fiziksel gerçekliğin, kendi doğaları ve nelikleri (mahiyetleri) içinde **aynı** oldukları açıklanmadan böyle bir **uygulanabilirlik** mümkün müdür? Burada düşünme özel bir ikileme düşer ve matematiksel olan ile empirik olan arasında tam bir **çakışma** olduğunu iddia etmekten kaçınır. Öyle ki, "salt" saydığımız matematiğin, geçerliğini uygulamadan almayan hiçbir ilkesi yoktur. Böyle olunca, öyle görünüyor ki, matematiksel kavramların **kökeni** de, onların bilgi değeri de, empirik kavramlardan başka bir yerde aranamaz. Ama buna karşılık, matematiksel doğrulara, nesnelerden değil de, tersine "anlığın kendi yasa ve etkinliklerinden" çıkan salt anlık doğruları gözüyle de bakılır. Ne var ki onlara böyle bakıldığında, bu kavramların karşısına koyabileceğimiz nesneler olarak geriye ne kalır ve bu durumda duyulur *(sensibl)* olanı düşünülür *(intelligibl)* olana nasıl uyarlayabiliriz ki? Burada, hep belirtildiği gibi, her iki alan arasında "önceden kurulmuş bir uyum" olduğunu söylersek, sadece lâfazanlık etmiş oluruz; ama problemin çözümüne ulaşamayız.[140]

Ve işte tam bu noktada Leibniz'in metafizik sistemi karaya oturmuştur. Kant'a göre Leibniz sisteminin en büyük sıkıntısı şuradadır: bu sistemde bir yandan "rasyonel olan"ın ancak kendi içinde ve kendisi dolayısıyla tanınabileceği belirtilir; öbür yandan rasyonel olanın form olarak empirik varlığa taşınabileceği söylenir. Buradaki yanlışlık şudur: Leibniz, Empirik-Gerçek olanı, salt rasyonel bir form altına sokmuştur; oysa Empirik-Gerçek olanın altında durduğu form, salt rasyonalite değil, uzay ve zamandır. Uzay da zaman da, Leibniz sisteminde kendine özgü bilgi araçları olarak tanınmazlar; onlar olsa olsa, "bozulmuş ön-tasarımlar" olarak ele alınırlar. Aslî ve sağlam "doğru", bu sistem içinde sadece tözler arasındaki dinamik ilişkilere, basit normlar arasındaki bağlantılara aittir ve bizim uzay ve zamana ilişkin olarak dile getirdiğimiz herşey, bize asla bu doğruluğu vermez; tersine olsa olsa böyle bir doğrunun dolaylı (aracılı) ve karanlık bir betimini, yansımasını verebilir. Ama bu görüş geçerliyse, Leibniz-Wolff sistemi, bu noktada bizzat kendisini ortadan kaldırmış olur. Çünkü, tözler ilksel, buna karşılık uzay ve zaman bunlardan türeyen şeyler iseler ve kuşkusuz türemiş olan bir şey aslına tam uymayacağından, bu durumda tüm kapsamıyla matematik, tözlerin değil, onlardan türe-

yen şeylerin, kısacası nesnelerin gerçekliğine bağımlıdır. Böyle olunca, bu düşüncenin vardığı sonuçlara bağlı kalırsak ve onları keyfi olarak çarpıtmazsak, kendimizi, matematiğin empirik yoldan temellendirilmesi noktasına dönmüş buluruz. Ve aslında burada, Locke'un bambaşka öncüllerden kalkarak varmış olduğu sonuçlardan hemen hiçbir farkı olmayan sonuçlara varırız. Çünkü, "nesne"nin "kavram"a öngeldiği ve onu belirlediği her durumda, ancak rastlantısal, yani genelgeçer ve zorunlu olmayan bir bilgiye ulaşılabilir. Öbür yandan Leibniz-Wolff sisteminin tasarımları geçerliyse ve uzay ve zaman "gerçeklik"in yapısını kalıplıyorlarsa (hiç kuşkusuz tam tamına -adequat- değil, tersine karanlık ve bulanık bir tarzda), burada matematiğin pekinliği ve koşulsuz kesinliği tartışmalı hale gelecektir. Çünkü Kant, uzay ve zamanı salt rasyonel sferden çıkarmıştır. Böyle olunca, matematiğin ilkeleri daima ve ancak göreli ve "karşılaştırmalı" (komparatif) kalacak, kendi işlerinde mutlak bir genellik ve doğruluk taşımayacaklardır ve giderek, geometrik aksiyom ve postulatların içeriklerinin, ilerleyen deneylerle değişebileceğini veya yadsınabileceğini düşünmek hiç de pek saçma olmayacaktır.[141] Tüm bu güçlükleri gidermek, matematiğe kendi tam bağımsızlığını vermek, onu Empirik-Gerçek olandan kurtarmak ve ama öbür yandan aynı zamanda onun bu Empirik-Gerçek olanla tam **uygunluğunu** güvenceye almak için, önümüzde bir tek yol vardır. Matematik, salt düşünsel formlar içinde olmak zorundadır ve ama aynı matematik özel ve kendine özgü bir konum içindedir. O, salt düşünsel formlar içinde olmalıdır; ama matematiksel kavramlar hiç de "anlık kavramlar"ı türünden değildirler; Çünkü onlar her zaman duyusal olana **bağlıdırlar**. Şimdi, matematik öyle bir bilgi ilkesine dayanmak zorundadır ki, bu ilke hem "rasyonel" ve "duyusal", hem "genel" ve "bireysel" ve hem de "evrensel" ve "somut" olanla ilişkili olsun.

Şimdi burada keyfilikten kaçınmak ve bir paradoksa düşmek istemiyorsak, burada aranmakta olan ilkenin, "veri" olarak incelenmekte olan bilginin niteliğini bize vermesi gerekir. Bu da ancak, uzay ve zaman formlarını eleştirel bir analize sokmakla olabilir.

Çünkü herşey, kendi mükemmellik ve tamlığını bu formlar içinde bulur. Uzay ve zaman "genel"dirler; çünkü onlar şekil alma ve yer kaplamanın tüm imkanını içerirler ve bu yüzden onlar her türlü empirik tasarımda önceden bulunmak zorundadırlar. Ama öbür yandan onlar "somut"tur da. Çünkü biz onların içinde tek tek örneklerin bir çokluğu içinde gerçekleşebilen şeyi **cins kavramlarıyla** ele alamayız; tersine uzayı ve zamanı kendi karakteristik belirlenimleri içinde kavramak istiyorsak, onları tek ve "biricik" şeyler olarak düşünmek zorundayız. Cins kavramı (genus), altına aldığı çeşitli sınıfları içerir; örneğin "ağaç" kavramı çam, ıhlamur, meşe v.b. gibi "alt-türler"i içerir. Oysa uzay ve zaman kavramlarının altına sokulabilecek böyle hiçbir tür kavramı yoktur. Uzay ve zamanı bir bütünü parçalarına ayırırcasına parçalayamayız da. Böyle olunca, biz uzay ve zaman hakkında hiçbir "en basit parça"ya, daha az karmaşık bir içerik kavramına asla varamayız. Tersine, attığımız her adımda, her dakika ve saniyede, bu adımı, bu dakikayı ve bu saniyeyi kavramak için, uzayda birarada bulunan şeylerin bütünlüğünü ve zamanda bunların birbirlerini izlediklerini aynı anda düşünmek zorundayız. Eğer bu zorunluluğu yerine getirmemiş olsaydık, adım uzayın "içinde", saniye zamanın "içinde" asla düşünülemezdi. Çünkü burada adım ve saniye, uzay ve zamanın geriye kalan tüm bölümleriyle sınırlanmış olmak zorundadır. Öyleyse adım ve saniye, uzay ve zamanla aynı anda tasarımlanırlar. Tekili genele ilişkilendirmek, bütünü her parça içinde ve her parçayla birlikte kavramak şeklindeki bu özel tarz için, şimdi araya yeni bir psikolojik ve epistemolojik terim girer. Bu kavrama tarzının gerekli ve mümkün olduğu her yerde, biz salt kavram formuyla değil, tersine **görü** formuyla çalışırız.[142] Ve işte şimdi Kant için ayırdedici olan düşünce, bundan önceki tüm kuşkularını bir anda dağıtıveren düşünce bulunmuş oluyordu. Çünkü bilginin bağımsız ve kendine özgü odağı olarak tanınan uzay ve zaman "görü"sü, o ana kadar karmaşık bir şekilde birarada bulunan talepleri, ilk kez bir bağdaşıma (Kombination) getirmiş oluyordu. Bu "görü" formu içinde saltlık (Reinheit) ile duyarlık (Sinnlichkeit) yönleri birbirine bağlanıyorlardı. Uzay ve zaman duyusaldırlar; çünkü birleştirme ve ayırma, artık geleneksel analizlerde hep yapılageldiği gibi, salt teorik belirlemeler içinde çözümlene-

mezlerdi. Uzay ve zaman aynı zamanda "salt" idiler; çünkü biz burada bir kavramı elemanlarına ayırma işlemi gibi bir işleme başvurmaksızın, uzay ve zamanı "apaçık" ve tüm olgusal ve empirik şeyleri aşan geçerlikleri içinde, kendi koşulsuzlukları içinde tanıyabilmekteyiz. Şimdi ilk kez bu noktaya vardıktan sonra, matematiğin ve onun zorunlu belirlemelerinin, bir **duyusal olanın bilimi** içinde fenomenlere, bu fenomenlerdeki değişmelere ve süreçlere kesin ve pekin olarak uygulanabilirliğini ele alabiliriz. Salt bilginin iki temel türünü artık ayırdedebiliriz: birincisi bize "düşünülür" (intelligibl, zihinsel) dünyanın ilişkilerini kavrama, öbürü ise "duyulur" (sensibl) dünyanın düzenini kavrama imkanı sağlar. Nesnelerin ne olduklarını, neliklerini (mahiyetlerini) bize yalnız salt düşünmeye ait kavramlar öğretirken; ikinciler, zaman ve uzay içindeki "görü" bilgisini sağlarlar, bize "fenomenler" dünyasını açarlar ve anlaşılır kılarlar.[143]

Böylece, Kant için aynı zamanda Leibniz ve Newton arasındaki karşıtlık konusunda nihai bir karara ulaşılmıştır. Gerçi varılan karar burada hiç de Leibniz ve Locke arasındaki tartışmada dile getirildiği gibi basit bir form içinde değildir. Çünkü Kant, bu tartışmada önemli noktalarda Leibniz'in yanındadır. O, "doğuştan ideler"i bir yana bırakıp onun yerine düşünmenin ilksel yasalarını, yani ancak yine düşünme edimi içinde tanınan bu yasaları koyarken bile, aslında Leibnizci terminolojide bir iyileştirme yapıyor, Leibniz'in düşüncelerine olsa olsa yeni bir yönelim içinde eğiliyor gibi görünüyordu. Oysa şimdi Leibniz ve Newton arasındaki çatışmada bunlardan birinin yanında yer almak mumkün değildi. Çünkü o, şimdi kendi problem koyuş tarzı içinde, hem birincisinden, hem de ikincisinden başka bir yöne girmişti. Euler için Newton her zaman doğrulanması gereken empirik araştırma ilgisini temsil ederken, Kant'ın felsefi eleştirisi, bu noktada güç ve karmaşık bir problemi ele almayı üstleniyordu. Newton ve Euler, burada olumsuz bir ayırım değil, olumlu bir ayırım getiriyorlardı. Empirik araştırma sadece bilimi kendi özel sınırları içinde güvenceye almakla kalmıyor; hatta aynı zamanda, empirik araştırmanın sınırlarını aşan herşeyi, metafiziğin özel alanı olarak sıkıca belirliyordu. Sağlam bilgiye ancak bu tarzda ulaşılabilirdi; yani artık doğa teorisine metafiziğin üsttenci kavramlarını sokamayız, tersine herşeyden önce

bu gibi kavramların doğrulanabilirliğini talep etmeliyiz. Metafiziğe yöneltilen bu son saldırılar içinde, ne var ki matematiksel fiziğin Onsekizinci Yüzyıldaki gelişimi bazı şaşırtıcı örnekler sunar. Kant, geometrici ve fizikçinin kendi ilkelerini türetirlerken "mutlak uzay" kavramından hareket etmelerine hak verir. Çünkü bu kavram, geçerliğini, bizim geometri veya mekanikte "uzay" diye andığımız bu temel kavramın, maddi dünyanın bütünlüğünü adlandırmakta kullandığımız temel kavramla birarada olmadığı, tersine, değişmezliği ve kendine özgülüğü içinde maddi dünyayı içine aldığı iddiasında bulmaktadır. Bu tezlerle Kant'ın bu konudaki görüşü tamamen uyuşmaktadır ve o bu tezleri, 1768 yılındaki bir yazısında, "Uzay içinde Yerlerin Farklılığının İlk Temeli Üstüne"de, salt geometrik bağlantıları ele alıp desteklemişti.[144] Ama buna karşılık onun onaylamadığı şey şuydu: yapılagelen şey, bu salt matematiksel uzayın doğasından hareketle, tanrı-evren ilişkisi, yaradılış ve sonsuzluk gibi kosmolojinin ve teolojinin temel problemlerine geçivermekti. Bu konuda Newton da böyle davranmıştı. Newton, "Doğa Öğretisinin Matematiksel Prensipleri" ve "Optik"de, formülleri, hesapları, deneyleri içeren bolümlere öyle bir bölüm katmıştır ki, bu bölumde o, kendi uzay öğretisini tanrısallığın "sensorium"u (görüp tanıma, farkına varma yeri-çev.) ve tanrının her yerde hazır ve nâzır olmasının bir göstergesi sayar. Kuşkusuz Newton dikkatli ve temkinli bir üslûpla konuşmaktadır; ama buna karşılık onun bu iddiası, yine de pek açık bir dogmatik iddia görünümündedir.[145] Yine bunun gibi, Leibniz ile Clarke arasındaki tartışmalı mektuplaşmada bu problem en sonunda tüm öbür problemleri de âdeta istilâ etmekte ve bunlara baskın çıkmaktadır. Ama burada ortaya çıkan çelişkiler, Leibniz tarafından yine de açıkça görülüp, keskin bir biçimde gösteriliyordu. O şöyle devam ediyordu: uzay ve zaman tüm varlığa parçalanmaksızın yayılmış (girmiş), aynı zamanda hem düşünülür *(intelligibl)* hem cisimsel şeyler hakkında ve bunun yanısıra hem tanrı ve hem de evren üstüne kullanılabilir bir yüklem olarak görüldü mü, sonunda zorunlu olarak, yaradılış, mutlak bir uzay ve mutlak bir zaman içinde kendini gösteren bir edim olarak kavranmış olur. Böylece yaradılış, belli bir "nerede" ve "ne zaman"a bağımlı olur. Bu, belli bir yeri, sonsuz evren uzayının bir bölümünü maddeyle dolduran

bir tanrı anlayışına hizmet eder. Ama bu yer ve zaman düşüncede herhangi bir şekilde belirlenmek istendi mi, hemen yeni bir antinomiler ağı içine düşülür. Çünkü "boş" uzayda ve "boş" zamanda hiçbir şey yer almaz ki. Eğer böyleyse, bizim hipotetik olarak "başlangıç" veya yaradılışın uzaysal "sınırlar"ı diye kabul edebileceğimiz herhangi bir nokta, bir başkasıyla keyfi olarak yer değiştirebilir. Buna göre, tüm bu inceleme tarzında, herhangi bir "burada" konumlamak, bizim için doğrudan doğruya bir "orada" ve "şurada", herhangi bir "şimdi", "daha önce" veya "daha sonra" olmaksızın mümkün değildir.[146] Tüm bu problemlere yoğun bir ilgi duyan Kant, Leibniz ile Clarke arasındaki mektuplaşmanın Dutens'in 1768'deki Leibniz baskısında yer almasıyla birlikte, bu problemlere yeniden ve daha yakından eğilmeye başlamıştı ve onun Baumgarten'in "Metaphysica"sına düştüğü notlar, konuyla nasıl yoğun şekilde ilgilendiğini açıkça göstermektedir. Kant, buradaki problemi tam olarak kavrar; ama o probleme hemen daha genel bir anlam katar. Burada Leibniz'in ortaya çıkardığı çelişki tek bir konuya ilişkin değildir; tersine bu çelişki, genel olarak düşünülür *(intelligibl)* objeler hakkında duyusal kökenli yükemlerin veya duyusal objeler hakkında (düşünülür) yüklemlerin kullanıldığı her yerde karşımıza çıkmaktadır. Eğer durum böyleyse, bu, konumlayabildiğimiz her "ilke" ve onun "karşıt"ı için de söz konusudur. Ve öyle olunca, "ilke" de "karşıt"ı da aynı tutarlılık ve zorunlulukla kanıtlanabilir. Kant'ın kendisi, profesörlük takdim tezini hazırladığı sıralarda, bu gibi antitezci kanıtlamalar üstüne çalıştığını ve eleştirel öğretisine giden yolda ilk kez yeni bir kavram öğretisine ulaştığını bildirir. Bu yeni kavram öğretisi için şu gerekliydi: duyulur *(sensibl)* evrenin düşünülür *(intelligibl)* evrenden ilke ve yöntem bakımından ayrılığının tam bilincine varmak. "Ben başlangıçta bu konuda bir alacakaranlık içindeydim. Kendimi tamamen ilkeleri ve onların karşıtlarını kanıtlamaya vermiştim. Ama bunu bir kuşku öğretisine varmak için de yapmıyordum; tersine anlık hakkında bir yanılsama *(illusion)* içinde olduğumdan, bunu, çelişkileri yakalayabileceğim yeri keşfetmek için yapıyordum. 1769 yılı bana büyük ışık verdi."[147] Bu yanılsama, ancak, bir nesne hakkında yargı verirken, bizler için bilginin daima hangi koşullar altında oluştuğunu bize gösterecek bir özel işarete ihtiyaç

duyulduğunda ortadan kalkacaktı. Böyle bir ihtiyaç duyulmazsa, kendi sübjektif "donanım"ımız *(Anlage, indoles)* içinde köklerini bulan düşünme yasaları bir gözlemin konusu olması gereken nesnelerin bilinmesinde kendi başlarına ve katkısız geçerli sayılırlarsa, burada insan bilinci için özel bir "gayrimeşrûluk" *(Subreption)* var demektir. Böyle yapıldığında, bilgi türlerini ayıran sınırların birbirine karışması sonucu, nesne hakkında açık ve tek-anlamlı bir bilgi ortadan kalkar. Burada düşünmemiz, hiç de sağlam bir yol üzerinde olmaksızın, çeşitli ifade ve anlamlar arasında oraya buraya sürüklenir. Öyle ki, insan düşünmesi, nesneleri değiştirerek ve bozarak yansıtan bir laterna magica'ya dönüşür.[148] Bu "düşünme kördöğüşü"nün önüne geçmek, ancak her iki sferin, düşünme ve duyu dünyalarının sınırlarını sağlamca belirlemekle mümkündür. Bu iki sferin sınırları belirlendi mi, biz artık salt anlık objelerine, örneğin tanrıya veya maddi olmayan tözlere, "yer" ve "zaman" niteliklerini yükleyemeyiz. Çünkü uzay ve zaman salt anlık sferinden çıkarılmış, "duyarlık" sferine sokulmuşlardır ve duyusal objeler, uzay ve zamanın salt "görü" formları içinde, duyarlığın özel koşulları altında kavrayabileceğimiz şeylerden başka bir şey değildirler.[149]

Böylece şimdi ortaya bir ikilik çıkmış olur. Newtoncu tanrı öğretisinde açıkça görülen bir şey olarak düşünülür *(intelligibl)* olanı duyulur *(sensibl)* olanla kontağa getirme tarzı *(contaqium)* burada ortadan kalkmıştır. Ama öbür yandan duyarlık formları yine de deney objelerinin tüm kapsamı için koşulsuz kesinlik taşımakta ve bu objelere tam olarak uygulanabilir sayılmaktadır. Metafizik gibi matematiksel fizik de, bu durumdan aynı şekilde memnun görünmektedirler ve her biri kendi içinde, kendi ağırlık noktalarını ve kendi kesinlik ilkelerini bunda bulmaktadırlar. İşte Kant'ın profesörlük takdim tezinin ana konusu ve çekirdeği burada yatmaktadır. 2.Eylül.1770'de yazısını Lambert'e gönderirken, ona şöyle yazar: "İlk ve dördüncü bölümler önemsiz sayılıp geçiştirilebilir; ama ikinci, üçüncü ve beşinci bölümler, yetersizliğimden dolayı her ne kadar istediğim gibi olmadıysalar da, bana öyle geliyor ki, ciddi ve ileriye dönük bir çalışma için gerekli

malzemeyi ortaya koymaktadır. Duyarlığın en genel yasaları, ne yazık ki yanlış olarak, salt aklın kavram ve ilkelerine itibar edilen metafizikte büyük bir rol oynarlar. Öyle görünüyor ki, metafizikten önce gelecek, tamamen özel, hatta olumsuz bir bilime, bir genel fenomenoloji *(phaenomenologia generalis)*'ye yönelmek zorunludur. Bu bilimde duyarlık ilkelerinin geçerlik ve sınırları belirlenir ve böylece bu bilim, salt aklın objeleri üstüne şimdiye kadar verilegelen yargılarda olduğu gibi, yanılgıya düşmez. Çünkü tüm nesneleri uzay ve zaman ve aksiyomlar altında gözleriz ve bunlar empirik bilginin elde edilmesinde ve duyusal objelerin gözleminde hep vardır ve tüm fenomenleri ve tüm empirik yargıları kapasite olarak içerirler. Ama bir şey duyu objesi olarak değil de, tersine genel ve salt bir akıl kavramıyla salt bir şey, genel olarak bir töz, v.b. olarak düşünüldüğünde ve bu şey duyarlığın temel kavramları altına sokulmak istendiğinde, çok yanlış bir pozisyondan hareket edilmiş olur... Bu pek sınırlı deneme ile bu duyarlık kavramlarını belirleyecek, bu demektir ki duyusal olanı da içine katan bir özel metafiziği hazırlayacak, ama hiç kuşku yok ki uygun bir yeterlilik ve apaçıklığa kolayca ulaşılmasında daha pek büyük çabalar gerektirecek olan böyle bir propedeutik (hazırlayıcı) disipline ulaşmak beni mutlu edecektir."[150] Ama ne var ki, Kant'ın henüz burada artık kolay bir çabanın konusu olarak gördüğü şey, on yıllık derin ve gerilimlerle dolu bir düşünsel çalışmayı gerektirecektir. Lambert'e yazdığı bu mektuptan tam on yıl sonra yayınlanan "Salt Aklın Eleştirisi", Kant'ın daha burada öngördüğü şey, yani gerçekten de bir "yeterlilik" ve "apaçıklık"a ulaşmış bir "metafiziksel düşünmenin propedeutik"i olacaktır.

Ama şimdi profesörlük takdim tezinin sonunda beliren bu yeni yola girmeden önce, bir kez daha, bu yazıda varılan sonuçların kendisinden çıktığı düşünsel gelişime bakmalıyız. "Bir Büyücünün Hayalleri" ile profesörlük takdim tezi arasındaki zamana ait olup da güvenle saptanabilecek olgular, ne var ki pek azdır. Ama bunları şöyle bir toparlarsak, yine de bu yıllardaki düşünsel gelişim hakkında açık bir tablo elde edebiliriz. Biliyoruz ki, Kant bu yıllarda Leibniz'in "Nouveaux Essais sur l' entendement humain"ini tanımıştır ve o bu kitapta

salt anlık kavramlarının bir teorisini bulmuştur. Ama ne var ki, bu teoride uzay ve zaman doğrudan doğruya salt anlık kavramlarının, yani töz, ilk neden, imkan, zorunluluk, v.b. nin yanına yerleştirilmiştir. İşte Kant, şimdi uzay ve zamana, "elemanter duyarlık kavramları", "salt görü kavramları" olarak bakmakta ve onları tamamen yeni bir şekilde değerlendirmektedir. Onun Euler'in yazılarına nasıl dayandığını, uzay ve zaman problemini çözmek üzere Leibniz ve Clarke, "metafizikçi" ile "matematikçi" arasındaki tartışmaya nasıl baktığını ve burada nasıl derin çelişkiler gördüğünü izledik. O genel **antinomiler** problemini 1769'da işte bu yol üzerinde ele alacaktır.[151] O problemi şimdi tüm keskin çizgileriyle kavramıştır ve ona düşen şey, probleme yeni bir çözüm bulmaktır. Antinomilerde, "tez" ve "antitez"ler, ancak her ikisinin değişik dünyalara ilişkin oldukları kavranıldığında birleştirilebilir. Her iki dünya arasındaki ayırımı saptamak ve böylece ilk kez her birini kendi içlerinde doğru temellendirmek ve kesinleştirmek. İşte metafiziğin bundan sonraki aslî görevini bunlar oluşturur. Duyulur *(sensibl)* ve düşünülür *(intelligibl)* dünyalara ait bilgimizi kendilerinden üretebileceğimiz tek bir kaynaktan, tek bir düşünme yolundan söz etmek bizi antinomilere sürüklemektedir. Metafizik böyle bir kaynak veya böyle bir düşünme yolu bulamaz. Tam tersine o, bilgimizin türediği ilke ve koşulları soruşturma işini üstlenmelidir. Metafiziğin başvuracağı yöntem, her türlü bilginin kaynağını tek bir noktaya, tek bir **başlangıca** dayamak isteyen bir yöntem, yani **methodus antevertit omnem scientiam** da olamaz.[152] Böyle bir yönteme başvuran bir metafizik, boş bir düşünce oyunu olarak bir kenara atılmalıdır. Burada artık Kant'ın düşüncesinde yepyeni bir merkez noktasına ulaşılmıştır. Artık felsefe, Kant için, daima "insan aklının sınırları üstüne bir bilim"dir ve onun daha önceleri tam kapsamı ve genişliğiyle kavrayamadığı yeni bir "veri", üstelik, bu sınırları belirlemede bir temel kazanılmıştır. Duyulur *(sensibl)* ve düşünülür *(intelligibl)* dünyalar ayırımı yapmayı sağlayan temel, **a priori** bilgiler sistemidir. Leibniz bu sistemin ilk taslağını vermiştir; ama o kendi pek ince kılı kırk yarmaları *(mugalatâları)* ve dolambaçlı ve karmaşık düşünceleri içinde

bunu görememiş ve açık kılamamıştır. Çünkü o, matematiksel kavramlara olduğu kadar mantıksal-ontolojik kavramlara da uygun "akılsallık" (*rasyonalite*) denen şeyin, kendi özel geçerliğini kendinde taşıyan bir şey olduğunu atlamıştır. Oysa profesörlük takdim tezi, "akıl" ile "varlık", düşünülür (*intelligibl*) dünya ile duyulur (*sensibl*) dünya ayırımını keskin bir şekilde ortaya koymuş ve bu ayırımda "akıl"ın yerinin aydınlatılmasına doğru bir adım atmıştır. Ama bundan sonra bu noktada da kalınmayacak, tersine, sıkı ve belirgin bir şekilde "akıl"ı kendi içinde tam bir birlik olarak ve ama aynı zamanda kendi içerdiklerinin niteliği ve bağlılaşması (Korrelation) içinde ortaya koymak ve onun sınırlarını çizmek gerekecetir.

5. ELEŞTİREL TEMEL PROBLEMİN KEŞFİ

Kant 46 yaşında iken "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" adlı yazısıyla yeni görevine profesör olarak başladığında, felsefi gelişiminde en yüksek noktaya ulaşmış biri olarak görülebilirdi. O, zamanının en büyük düşünürlerinin karşısına yeni bir şekilde çıkıyor ve düşünce alanında kendi özel ve bağımsız yerini elde etmiş oluyordu. Sanılabilirdi ki, onun artık bundan sonra, büyük düşünsel savaşlarla elde ettiklerini sağlamlaştırmak ve bunları her yönüyle inşa etmekten başka bir şeye ihtiyacı yoktu. Kant'ın kendisi de, bundan sonraki tüm çalışmalarının sadece bu amaca erişmek, şimdi kazanmış olduğu görüşü daha yakından irdelemek ve temellendirmek olacağına inanıyordu. Ama tam bu noktada, bir kez daha, yaşamına ve düşüncesine gerçek derinliğini veren bir dönüşüm ortaya çıkar. Başkaları için, hatta bizzat büyük filozoflar için sonu oluşturabilecek olan şey, Kant'ın felsefi dehâsı için tamamen yeni bir yola atılan ilk adımı oluşturuyordu. Bizzat Kant, daha sonraları, düşünür ve yazar olarak özgün çabalarının **başlangıcı** olarak 1770 yılını göstermiştir ve gerçekten de bu süreye ait ne varsa, bunlar öylesine kendine özgü bir ağırlık taşır ki, profesörlük takdim tezinden "Salt Aklın Eleştirisi"ne kadarki gelişim süreci içinde bunların yepyeni bir biçimde ele alındıkları hemen görülür.

Ne var ki, Kant'ın kendi özgün gelişimini kurduğu bu önemli döneme eğilmezden önce, Kant'ın bu dönemindeki yaşamında ve akademik işlerini sürdürme etkinliği içinde karşılaştığımız bir kaç veriyi anımsamak gerekir. Mantık ve metafizik profesörlüğüne yükselmiş olması, yaşamı ve akademik çalışmaları bakımından önemli bir fırsat oluşturur. Çünkü Kant, bununla ilk kez felsefi sisteminin inşası için rahat zaman bulmuş oluyordu. Kant'ın yaşamı gösterişten uzak, sade ve yetinmesini bilen bir yaşamdır. Bu yaşamın tüm sadeliğine rağmen, ilerleyen yıllarla birlikte, gelecek kaygısı ve geleceği güvenceye alma endişesinin Kant'ı nasıl zorlu bir biçimde etkilemeye başladığını, milli eğitim bakanına ve krala mantık ve metafizik profesörlüğünün kendisine verilmesi için yazmış olduğu başvuru mektuplarından öğreniyoruz. O şöyle yazar: "Bu ilkbaharda 47 yaşıma basacağım; yaşım ilerledikçe, gelecekteki bir yoksulluk endişesi beni daima rahatsız etmektedir,.. Akademideki kısıtlı geçim imkanları, vicdanlı düşünülecek olursa,... böyle bir göreve atanma konusundaki nâçiz isteğimin gözönünde tutulmasını sağlayabilir...İsteğimin gözönünde tutulması halinde,... gelecekteki durumum için beslediğim kaygılar... ortadan kalkacaktır."[153] Gerçekte Kant'ın bu göreve atanma konusunda atmış olduğu tüm eski adımlar başarısız kalmıştır. Onun ilk magister yıllarında Königsberg'deki Kneiphof kilise okuluna öğretmenlik için yaptığı başvuru reddedilmişti. Wald'ın Kant'ı anma konuşmasında bildirdiği gibi, bu göreve, "herkesin tanıdığı yardımsever bir rahip" olarak Kahnert adlı birisi atandı.[154] Martin Knutzen'in ölümünden bir kaç yıl sonra, Kant'ın mantık ve metafizik profesörü olarak onun yerini alma girişimi, aynı şekilde başarısızlıkla sonuçlandı. Kant 1756 yılında bu görev için başvurduğunda savaş patlamış ve Prusya yönetimi tasarruf gerekçesiyle bu kadroya bir atama yapmamıştı.[155] Pek az da olsa, Kant, iki yıl sonra mantık ve metafizik profesörlüğü için yeniden umutlandı. Çünkü bu kadro, bu kez de profesör Kypke'nin 1758 yılında ölümüyle yine boşalmıştı. Bu yılda tüm Doğu Prusya Ruslar tarafından işgal edilmiş ve Rus askeri yönetimi altına girmişti. Bu yüzden Kant'ın sadece Königsberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne değil, bir de "Tüm Rusların haşmetli, yüce kraliçesi ve hüküm-

dan"na, kraliçe Elizabeth'e başvurması gerekmişti. Kraliçeyi temsilen Königsberg'de bulunan Rus yönetici, ne var ki Kant'ın yerine, Kant'tan oniki yıl daha fazla hizmeti olması dolayısıyla üniversite senatosunun da tavsiyesine uyarak, bu göreve kendi dostu Buck'u atadı.[156] Ama Königsberg'in yeniden Prusya yönetimine geçmesinden sonra Yedi Yıl Savaşları başlamıştı ve o sıralarda öğretim işlerini tedviren yöneten adalet bakanlığına Kant'ın başvurusu yine sonuçsuz kalmıştı. Königsberg'deki Doğu Prusya yönetimine gelen 5.Ağustos.1764 tarihli bir emirnamede "Immanuel Kant adıyla bilinen, bir kaç yazısıyla çok temelli bir bilgiye sahip olduğu anlaşılan magister" in başvurusunun dikkate alınması buyuruluyorsa da, kendisine o an için önerilebilecek tek kadronun şiir sanatı *(Dichtkunst)* profesörlüğü olduğu belirtiliyordu. Kant bu görevi kabul ederken, hiç olmazsa bir başka fırsat çıkıncaya kadar kendisine bir güvence sağlamış oluyordu. Kant'ın görevi kabul etmesi üzerine Königsberg Üniversitesi senatosuna özel olarak gönderilen bir yazıda "genel bir beğeni ile görevini sürdüren çok değerli magister Kant'ın ilk fırsatta talebinin değerlendirilmesi gerektiği" belirtiliyordu.[157] Aslında bu görev gösterişli adına karşılık bir kitaplık memurluğundan ibaretti. O, âmiri kitaplık müdürü Bock'un kitaplığa gözkulak olmaktan ibaret eylemsizliğinden dolayı, tüm işi tek başına özenle ve en büyük işten en küçüğüne kadar tam bir dakiklikle üstlenmiş ve yıllarca yürütmüştür. İlk kez 1772 Nisanında, yani profesör olarak yeni görevine asaleten başlamasından iki yıl sonra, "yeni akademik vecibeler" dolayısıyla zamanının bölündüğünü ve iki görevi birarada yürütemeyeceğini belirterek kitaplıktaki görevinden affını istedi.[158] Kant'ın magister döneminin son yıllarında yaşlılığını güvenceye alma konusunda nasıl kaygılandığını, tüm öbür olaylardan çok daha açık olarak şu olay gösterir: 1769 yılında ona Erlangen'de görev alması önerilmiştir ve o bu öneriyi, aramakta olduğu "küçük ama güvenli bir mutluluk" için bir "fırsat" saymıştır. Ama aynı Kant, bu ifade üzerine Erlangen Üniversitesinin kendisini hemen atama girişiminde bulunmasından ve matematik ve fizik profesörü S.G.Suchow aracılığıyla göreve çağırmasından korkuya düşmüştür. O ilk kez bu olayla, çevre, alışkanlık ve yaşama tarzında bir değişik-

liğin kendisi için ne ifade edebileceğini iyice anlamıştır, O Suchow'a şöyle yazar: "Yeni ve daha geniş güvenceler getirecek olan bir kadronun burada boşalacak gibi görünmesi, doğduğum kente bağlılık, geniş dost ve arkadaş çevresi, ama en önemlisi benim zayıf bedenim, tüm iyiniyetime rağmen önerinize olumlu yanıt vermemi güçlü bir şekilde engelliyor. Şimdiye kadar sürekli içinde bulunduğum güç koşullara rağmen, aradığımı burada bulmayı umuyorum... Boşuna bir bekleyişe istemeden sebep olduğum için çok üzgünüm... Ama Sizin gibi saygıdeğer insanlar, insan karakterindeki zayıflıkları öylesine iyi tanırlar ki, başkalarına pek cazip görünecek bir değişiklik konusunda beni engelleyen şeyi hoşgörüyle karşılayacağınızdan eminim."[159] Kant'ın bu tutumu, daha sonraki yıllarda daha da belirginleşir. Bu yıllarda o, mantık ve metafizik profesörlüğüne geçtikten sonra, artık ekonomik kaygıların baskısıyla zorlanmıyordu. Onu sadece bir öğretim üyesi olarak değerlendirmeyen, hatta filozof olarak da ona değer veren bakan Zedlitz, 1778 yılında onu Halle Üniversitesinde görev alması için iknaya çalıştı. Kant'ın olumsuz yanıt vermesi üzerine Zedlitz, kendisine, bu görevi kabul etmekle "sadece durumunda bir iyileşme" sağlamış olmayacağını, hatta Kant gibi bir adamın kendisine çok daha büyük bir etki alanı yaratacak bu görevi kabul etmesi gerektiğini hatırlatır. Ama Kant kararında kesindir. Bunun üzerine Zedlitz ona şöyle yazar: "Sizi daha fazla rahatsız etmek istemem; ama dilerim ki görevi kabul edesiniz; pek çok yarar sağlayasınız; Size sunulan fırsatları değerlendirebilesiniz ve Halle'de öğrenim gören 1000-1200 öğrencinin Sizden ders alma haklarını teslim edesiniz. Bunu gözardı etmenizi dilemem."[160] Gerçekten de Halle, Wolff'un büyük Frederik'in çağrısı üzerine ondört yıl boyunca çalıştığı Almanya'nın ilk felsefe fakültesine sahip üniversitesiydi ve üniversitenin geri kalan dallarda da gelişmesini tutkuyla isteyen Zedlitz için Kant, üniversiteye mutlaka kazandırılması gereken bir kaç ad arasındaydı. Daha Voltaire'in belirtmiş olduğu gibi, Alman düşüncesinin tacını görmek için Halle'ye gitmek gerekirdi. Kuşkusuz Kant böyle bir öneriyi bir boş gururun cazibesine kapılarak reddetmiş değildir. (Çünkü üstelik Zedlitz, ona saray danışmanlığı ünvanını da öneriyordu ve "bir filozofun bile ilgisiz kalamayacağı insanî sebeplerle" bu ünvanın onun hoşuna gide-

ceğini düşünüyordu). Tersine, Kant için önem taşıyan şey şuydu: o, Zedlitz'in kendisinin kamuoyuna ve üniversite gençliğine karşı daha etkin olması gerektiği hakkındaki düşüncelerini kabul etmiyordu. Bu sıralarda Marcus Hertz'e şöyle yazar: "Bir büyük sahne üzerinde başarı kazanıp alkışlanmak ve dikkatleri çekmek, bildiğiniz gibi, benim için pek az teşvik edici bir şeydir. Ben, çok kolay duygulanan ama buna karşılık tasasız gönlüm, pek iştahlı ama buna karşılık pek hasta bedenimle, çalışmanın, spekülasyonun ve sohbetin doldurduğu bir hali, hoşnutluk dolu ve tam da ihtiyaçlarıma uygun bir hal olarak görüyorum. Her türlü değişiklik beni tedirgin eder; bu değişiklikler durumumda büyük iyileşmelere yol açsa da. Ve ben kader tanrıçalarının bana çok ince ve nârin biçimde iğdikleri ipi daha fazla germek istemiyorsam, doğamın bu uyarısına kulak vermek zorundayım. Bana karşı böylesine iyi duygulara sahip dostlarıma ve bana arka çıkanlara çok teşekkür ederim; ama aynı zamanda, bana şu andaki durumumda tüm rahatsızlıklara dayanma gücü veren bu duyarlılığımı hoş görmelerini, halisâne rica ediyorum."[161] Kant'ın bu tutumu sık sık tartışılır. Filozofun pek nârin duyarlılığı ve ürkekliği alaya bile alınır. Ama bu nârin duyarlılık ve ürkekliğin nedenini, yine de onun somut koşullarını yargılayarak bulamayız. Kant, yaşamında değişiklik yapacak öneriler üstüne kararını, yine de soyut ve genel nedenlerden hareketle vermiştir. Çünkü o bu sıralarda artık doğrudan doğruya yapıtının üzerinde çalışmaya başlamıştı ve bu yapıt öylesine bir çalışmayı gerektiriyordu ki, belki de hiçbir büyük düşünür böylesine bir çalışmayı gerçekleştirememişti. Kant kendisini bu yapıta öylesine adamıştı ki, onun gözünde yaşamının özel ve bağımsız bir anlamı sanki yoktu. Hatta öyle ki, bu yaşam, onun için, sadece düşünsel görevini yerine getirmesini sağlayacak bir taşıyıcı (Substrat) olup çıkmıştı. Şimdi onun tüm kişisel ilgileri ve yetenekleri, bir soyut düşünce çalışmasına adanmışlardı ve bu çalışma biricik görev olarak konulmuştu. Bu süre içersinde o, sürekli olarak "dinmek bilmeyen rahatsızlıklarla dolu" bedeninden, kötü sağlık durumundan yakınır. Bedensel rahatsızlıkları, Kant için inanılmaz gerginliklere yol açıyor, bu gerginlikler çok dikkatli ve pek ayrıntılı bir diyet ile az çok giderilebiliyordu. Şimdi, Kant'ın bu döneminde her türlü değişikliği, bu değişiklikler duru-

munu ne kadar iyileştirecek görünürlerse de, nasıl bir tehlike ve rahatsızlık konusu olarak gördüğü daha iyi anlaşılabilir. Kant'ın Marcus Herz'e mektubu, bazı çizgilerle bunu verir. Ama bu mektup bize herşeyden önce, Descartes'ın Fransa'nın Stockholm elçisi Chanut ile mektuplaşırken içinde bulunduğu ruhsal durumu anımsatır. Kraliçe Christine, Descartes'ı İsveç'e, sarayına davet eder. Descartes'ta ise, bu davete karşı güçlü bir red duygusu oluşur. Çünkü o bu davete uyarsa, o ana kadar çok yöntemli ve düzenli bir şekilde sürdürmeye çalıştığı yaşama planı alt üst olacaktı. Bu yüzden o, dış sebeplerden çok, içten gelen eğilimleri doğrultusunda daveti reddetti. Kant da, bu konuda, hiç kuşku yok ki içinden gelen buyruğa uymuştur. Ve şuna gerçekten de inanabiliriz ki, Kant'ın "doğamın buyurduğu" dediği ve aslında büyük insanların daima izlediği bu şey, yaşamını açıkça etkilemiş ve mutlaka yapıtının kuruluşunu bu doğrultuda belirlemiş olmalıdır.[162]

Tüm güçlük ve engellere rağmen, bu yapıtın onun düşünsel gelişimi içinde nasıl ortaya çıktığı konusunda, 1770'den 1780'e kadar Marcus Herz ile sürdürdüğü mektuplaşma sayesinde bilgi sahibi oluyoruz ki, bu mektuplar bu bakımdan paha biçilmez birer belge değerindedir. Öyle ki, bu mektuplar başlıbaşına sözü edilmesi gereken birer belgedirler; çünkü Kant'ın bu dönemine ait öbür haberler, hemen hemen tümüyle yanıltıcıdır. Çünkü örneğin Kant'ın metafizik derslerinden kalan notlarından hareketle bu dönemdeki felsefi gelişimi üstüne bir toplu bakış elde etmek istenirse, bu yol hiç de güvenli olmaz. Bir kez bu notların tarihleri yeterli bir kesinlikle saptanmış değildir. Öbür yandan Kant, bu notları, derslerinde hep başvurduğu bir okuma kitabına düşmüştür ve bu notlara bu yüzden öylesine yabancı öge girmiştir ki, bu notların Kant felsefesinin kaynakları bakımından değeri büyük ölçüde problematiktir. Buna karşılık Herz'e yazdığı mektuplar, sadece Kant'ın düşüncesinin gerçek gelişimini yansıtmakla kalmazlar, hatta daha çok, bu mektuplar onun şimdi içinde bulunduğu durumun, yani kişi ve düşünür olarak geçirdiği değişikliğin bir aynasıdır. Marcus Herz, Kant'ın "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma

et principiis" adlı yazısı üzerine ortaya çıkan geniş tartışmalarda Kant'ın sözcüsü *(respondent)* olarak etkili olmuş ve bizzat Kant'ın kendisine yol göstermesiyle bu yazının tüm ayrıntılarına nüfuz etmiştir. Bu yüzden Kant, Herz'den daha sonraki düşünsel gelişimini anlayacağını umabilirdi. Kant ile Herz arasındaki mektuplaşma sık sık kesilmiştir ve uzun süreler hiç devam etmediği de olmuştur. Kant sanki bu mektuplarda kendi düşünsel gelişimini sınamadan geçirmekte, bu gelişimi hep yeniden ele alma ihtiyacı hissetmekte gibidir. Öğretmen ile öğrenci arasındaki kişisel ilişki de, bu mektuplardan anlaşıldığına göre daima içten ve candan olmuştur. Kant, mektuplarında Herz'e daima "güzide ve çok değerli dostum", "değerli ve kadir bilir dostum" diye hitap eder. Bu duygu içinde o, kendi düşünce atölyesine daha derinden ve inceden bakma imkanını, Herz'e, herhangi bir başkasından çok daha fazla bağışlar. Daha Haziran/1771'deki ilk mektup, onun bu sıralarda ulaştığı yeni sonuçları göstermekle kalmaz; hatta aynı zamanda, filozofun o andan başlayarak izlediği sübjektif yöntem üstüne açık bir ışık saçar. Kant bu mektubunda, Lambert ve Mendelssohn'un "De mundi sensibilis" üstüne itirazlarına karşı verdiği yanıtın gecikmesinden dolayı özür dileyerek Herz'e şöyle yazar: "Ben, akla uygun iddiaları sadece nasıl reddedilebilecekleri açısından görmem. Tersine bunlar üstüne sonradan her düşündüğümde, benimsemiş olduğum her türlü önyargılı inancı bir kenara attığımı bilirsiniz. Ben daima, yargılarımı başkalarının görüş noktalarından bağımsız görmekle, önceleri düşündüklerimden daha iyi bir üçüncü düşünceye ulaşmayı umarım. Böyle bir anlayış konusunda insanları ikna etme zorluğu, benim için her zaman, teorilerimin... yanlış anlaşıldıklarının kanıtıdır. Elimizdeki malzemeye bağlı kalındığı sürece mevcut anlayışın daha fazla zorlanamayacağını ve daha fazla çaba harcanarak geliştirilemeyeceğini, tersine bu konuda uzun bir süreye ihtiyaç olduğunu, bana uzun süren deneyler öğretti. Çünkü bir kaç kavram arasından her türlü ilişkiye geçmek ve geniş bağlamlara eğilmek mümkündür. Ve işte burada kuşkucu düşünce uyanır ve burada önemli olan, bu gi-

bi tasarımların bilenmiş bir kuşku karşısında tutunup tutunamayacaklarıdır. Bu adımı atmakla ben, yüzeysel bir konuya hizmet etmek tehlikesini taşıyan ve ama gerçekte her iki düşünürün yargılarını değerlendirmeye ayırdığım zamanı, inanıyorum ki iyi kullandım. İnsanın düşünsel güçlerinin sübjektif prensiplerinin sadece duyarlık ilkelerine değil, hatta aynı zamanda anlık ilkelerine de dayanmasının kesin ve açık şekilde anlaşılmasının nasıl büyük önemi olduğunu.... biliyorsunuz. Bir sistem arayışına kendimizi kaptırmadığımız sürece, insan aklının dayandığı temel kurallar üstüne verimli bir şekilde yönelen araştırmalar bunu doğrulayacaktır. Bu yüzden ben şimdi bununla uğraşıyorum. 'Duyarlık ve Aklın Sınırları' başlığını taşıyacak böyle bir yapıt, duyulur (sensibl) evrenin önünde yer alan belli temel kavram ve yasalar arasındaki ilişkiyi, topluca estetiğin, metafiziğin ve ahlakın doğasını yapan şeyleri de içermek üzere, genişliğine ele alıp işleyecektir. Bu kış başından beri bu konudaki tüm malzemeye el atıyor, hepsini gözden geçiriyor, inceliyor, birbirlerine uyarlığını araştırıyorum; öyle ki, bu işi planlı bir çalışmayla kısa zamanda bitireceğim."[163]

Bu planı profesörlük takdim tezindeki taslaktan ayıran yeni yön neydi? Profesörlük takdim tezinin Kant'ın şimdi tasarladığı gelecekteki yazı için de ana metni oluşturduğu, ancak Kant'ın tezin kendisine özgü içeriğinde hatalı bir yol izlediğinin farkına vardığı, yine Herz'e yazdığı bu mektubun daha sonraki bölümlerindeki ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır. Demek ki burada takdim tezi ile biri olumlu, öbürü olumsuz iki yönlü bir ilişki olduğu kabul edilmelidir. Kant bir yandan "De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" adlı yazının izlemiş olduğu genel yolu onaylamakta, bununla birlikte öbür yandan yazının vardığı sonucu reddetmektedir. Lambert ve Mendelssohn'un iddialarıyla karşılaştırıldığında, Kant bu noktada yeni bir yön kazanmıştır. Bu yön, Kant'ın daha sonraki incelemelerinde çıkış noktasını oluşturur ve onda "kuşkucu düşünce"nin yeşermesine hizmet eder. Her iki düşünür de itirazlarında, profesörlük takdim tezinde "uzay ve zamanın idealitesi" hakkındaki görüşlere karşı aralarında

uzlaşırlar. Her ikisi için de, takdim tezinde ileri sürülen bu öğreti, öbür öğretiler yanında ve kendi başına, hiç de sürprizli veya paradoksal bir şey içermez. Çünkü zaten uzay ve zamanın sadece "fenomenler dünyasının düzeni olması, Leibniz metafiziğinin de bir kesin ilkesi olarak geçerlidir ki, bu ilke, Onsekizinci Yüzyıl felsefesinde çok değişik yönelişler içinde hep yeniden karşımıza çıkar. Öyleyse, Lambert ve Mendelssohn'un itirazlarının, olsa olsa, profesörlük takdim tezinde uzay ve zamanın bu idealitelerinin "sübjektif" kılınmasına karşı yapıldığı görülebilir. Mendelssohn şöyle yazar: "Zaman, Leibniz'e göre bir fenomendir, hem objektif ve hem de sübjektif olan tüm fenomenler gibi." Lambert de şunu ekler ki, "zamanın gerçek (real) olmaması", iddiası şimdiye kadar hiç de inandırıcı olmamıştır; çünkü değişmeler gerçek olsaydı, zaman da gerçek olurdu; oysa tüm değişmeler zamana bağlıdır ve zaman olmadan gerçeklik asla "düşünülemez."[164] Her iki itirazın da Kant'ın öğretisinin özel ve derin anlamına yönelik olmadığı, Kant'ın gelecekteki sisteminin diliyle ifade etmek gerekirse, bu itirazlarda "transendental" idealizmin yerine bir "psikolojik" idealizmin yer aldığı bugün bizler tarafından kolayca görülebilir ve Kant'ın kendisi de "Salt Aklın Eleştirisi"nin ünlü bir yerinde buna işaret eder.[165] Ama bu yanlış anlama hoşgörülür cinsten değil midir? Eğer, profesörlük takdim tezindeki uzay ve zaman öğretisinin içine yerleştirildiği form esas alınırsa, böyle bir yanlış anlamaya düşülmesi zorunlu olmaz mıydı? Burada, matematiğin ve doğabiliminin kesinliklerinin üzerinde temellendiği görü formlarının "sübjektif" sayılması, onların "salt anlık kavramları"ndan ayrı tutulması, onlara sürülen bir leke gibi görünmeyecek miydi? Hele bu sonuncular öylesine bir konumdadırlar ki, onlar bize sadece nesneleri nasıl görünüyorlarsa öyle veren şeyler değil, hatta nasılsalar ve kendi başlarına ne iseler öyle tanıtıp veren şeylerdir. Bu yüzden, uzay ve zaman mutlak olmasalar da, bununla birlikte, onların "yüksek derecede doğru" oldukları vurgulanmalıdır.[166] Bu doğruluk, uzay ve zamanın sadece "fenomenler"e değil "doğrudan doğruya nesneler"e ve bunlar arasındaki bağıntıya ilişkin oldukları hakkındaki bir iddiayı ortadan kaldırabilecek kavramlar olduğu sürece, daima bir ikinci düzen doğruluğu olarak kalır.

Kant'ın Herz'e mektubu, bize, onun ilerleyen incelemelerinin tam da bu en güç noktada nasıl yoğunlaştıklarını gösterir. O bu noktada hiç duraksamadan, "duyusal" kavramları "intellektüel" kavramlardan ayırırken elde etmiş olduğu kesin sonuca sarılır. Ama aynı zamanda o, giderek, bizdeki "sübjektif ilkeler" ile bu ilkelerin "objeler"e ilişkinliği sorununu ele almakta, burada bir ayırım yapmaya başlamaktadır ki, bu sorun o ana kadar uygun bir zemine oturtulamamıştır. "Sübjektiflik", ama sadece uzay ve zamanla ilintili olarak duyarlığın değil, "anlığın da sübjektifliği" artık söz konusu edilmekte ve bu giderek daha belirgin ve açık biçimde ifade edilmektedir. Ama bununla birlikte bir genel kuşku öğretisine henüz geçilmez; tersine anlık kavramları ile salt görü formları aynı "doğruluk"u taşır görünürler. Şimdi anlık kavramlarının da, bizim açımızdan bakıldığında, mutlak objeler evrenini yansıtmalarından dolayı doğru olmadıkları, tersine onların bilgi sistemi içinde deney gerçekliğinin kuruluşunda kaçınılmaz koşullar olarak bulundukları ve onların genel ve zorunlu geçerliklerinin buna dayandığı söylenecektir. Durumun böyle olduğu, daha profesörlük takdim tezinde kabul ediliyordu ve dile getiriliyordu. Ama takdim tezi, anlık kavramlarının bu saf "mantıksal" kullanımının, duyularüstü objelerin bilgisine yönelik bir "real" kullanımı olabileceğine karşı çıkıyor, bu kullanımın göreli olacağını kabul ediyordu.[167] Ne var ki, şimdi problemin en güç noktasında bir yer değiştirme başlıyordu. Şimdi objelerin niteliğine dayalı bir ayırım yerine, yani duyusal ve duyularüstü evrenler dualizminin yerine, bilgi işlevlerinin bir ayırımı konuyordu ki, bu ayırım içinde "objektiflik" denen şey, herhangi bir tarzda temellendirilebilen veya kendi başına olduğu iddia edilebilen bir şey olamazdı. Sınırlar artık **"mundus intelligibilis"** (düşünme, anlık dünyası) ile **"mundus sensibilis"** (duyu dünyası) arasında değil, tersine **"duyarlık"** ve **"akıl"** arasındaydı. Ve sonuncusu, burada en geniş, en kapsayıcı anlamda alınıyordu. Bunun gibi, uzay ve zamana ilişkin olarak "objektiflik"in kendine özgü formunun ne olduğunu nasıl sorabileceğimizi ve bu formu nasıl keşfedeceğimizi, salt matematik ve mekaniğin yapısını ve bilgi tarzını açıklığa kavuşturmakla sorabileceğimiz gibi, öbür yandan salt anlık bilgisinin zorunluluğu veya bizim ilk ahlaksal veya estetik temel yargılarımızın doğruluk ve geçerliğini yapan ilkenin ne oldu-

ğunu da sormak zorundayız. Tüm bu soruları yanıtlayacak, teorik bilgi için olduğu kadar, etik ve estetik alanları için de çeşitli geçerlik iddialarını ele alacak ve bunları birbirleri karşısında sınırlaması gerekecek bir yapıtı, Kant şimdi ilk taslağıyla açıkça gözünde canlandırıyordu. Ama ne var ki, tüm genel çizgileriyle keskin biçimde kavranmış olan bu planı uygulamaya koymak, hiç de kolay görünmüyordu.

Yine de bu noktaya erişildikten sonra şu belirgin sorular artık karşımızdadır: diyelim ki duyarlık ve anlık arasındaki sınırları ve giderek teorik, etik ve estetik yargılar arasındaki sınırları belirledik. Bunu yapmakla gerçekten de bir akıl "sistem"ine veya hiç olmazsa bir akıl "katışmaç"ına erişebildik mi? Bu çokluğu ve ayrıtürden (heterojen) olanları basitçe birbirleri yanına koymak ve birbirlerine ilişkilendirmek yeterli midir? Yoksa ortak bir **bakış noktası,** tüm bu değişik problem konumlarının temelinde yatan bir bakış açısı aramak zorunda değil miyiz? Her sınırlama bir ayırımı gerektirir; ama aynı zamanda ayrılanların kökende birbirlerine olan bağlantısına uygun bir ayırımı gerektirir; her çözümleme bir sentezi gerektirir. Şimdi soralım: burada bağ kurucu öge veya halka nerede oluşmaktadır? Hele şimdi biz, buraya kadar elde edilen sonuçlara göre, bu halkayı artık daha fazla nesneler dünyasında değil de, tersine ,"salt akıl"ın kendi yapısı ve yasallığı içinde arayacaksak? Tüm bu sorulara, Kant'ın Marcus Herz'e 21.Şubat.1772 tarihli mektubu yanıt verir. Bu yanıt, Kant'ın o andaki ileriye dönük tüm gelişimini açıklayan ve aydınlatan bir yanıttır. Öyle ki, bu mektubun "Salt Aklın Eleştirisi"nin doğuşunu müjdelediğini söylemek yanlış olmaz. "Benden hiçbir yanıt çıkmamasından hoşnut değilseniz" diye başlar Kant ve eğer onun duşünce yolunun tüm ince ayrıntılarını saptamak istiyorsak, bu mektup tüm kapsamıyla bunu bize verir; "bu konuda hiç de haksız sayılmazsınız. Ama buradan hoş olmayan sonuçlara varırsanız, bu konuda benim düşünce tarzım hakkındaki bilginize sığınmak isterdim. Her türlü özür dileme yerine, Size, mektup yazma fırsatı bulduğum boş saatlerde düşünsel uğraşlarımın yönü hakkında küçük bir anlatı sunmak istiyorum. Königsberg'den ayrılmanızdan buyana, işler ve onca ihtiyaç duyduğum dinlenmeler arasında, üzerinde tartışmış olduğumuz inceleme planını, bir kez daha, bu **planı tüm felsefe ve öbür bilgi alanlarına uyarlamak ve kapsam ve sınırlarını**

belirlemek üzere ele aldım. Duyusal ve anlıksal olan ayırımından hareketle, bu planı ahlaka ve onun temel ilkelerine de genişliğine taşıdım Hoş, güzel ve iyi gibi etkileriyle duygu, beğeni ve yargı gücünün ilkelerini, uzun zamandanberi oldukça uygun şekilde tasarladım ve şimdi, başlığı şöyle olabilecek bir yapıtın planını yaptım: **Duyarlığın ve Aklın Sınırları.** Kitabı iki bölüme ayırmayı düşündüm; biri teorik, öbürü pratik olmak üzere. Birinci bölüm iki alt bölüm içeriyor: 1. genel olarak fenomenoloji, 2. metafizik; tabii ancak tarz ve yöntem açısından. İkinci bölüm de iki alt-bölüme ayrılıyor : 1) duygu, beğeni ve duyusal iştiyaklerin (Begierde) genel ilkeleri, 2) ahlaklılığın ilk temelleri. Teorik bölümü tüm kapsamı içinde ve öbür bölümlerle çok yönlü ilişkileriyle ele almakla, şuna dikkat ettim : uzun metafizik araştırmalarımda benim kadar başkalarının da değer verdiği ve ama gerçekte şimdiye kadar hep kendi içine kapanıp kalmış olan metafiziğin tüm gizlerini ortadan kaldıracağı sanılan en önemli şeyler artık beni hiç bağlamıyor. Kendi kendime şunu sordum : içimizde obje hakkında bir tasarım elde edip onu adlandırmamızı sağlayan ilişki, hangi temele dayanmaktadır?" Bu ilişki,-irdeleme şöylece sürer- iki açıdan pekala ele alınabilir : objenin tasarımı veya tersine tasarımın objeyi doğurması. Daha sonra, her ikisi arasında bir "eşbiçimlilik"in (Konformitaet) nereden kaynaklandığını kavrarız; çünkü biz, her etkinin (eser) kendi nedenine uygun olduğuna ve bu etkinin belli bir anlamda bu nedenden "yansımak" zorunda bulunduğuna inanırız. Böyle olunca, problem, ister duyusal algıya dayalı bir noktadan hareket edelim, isterse anlığımızın objeleri önünde bulduğunu savunan bir bakış noktasından hareket edelim, çözülmüş görünür. Çünkü, birinci durumda, yani duyusal algılamaya dayalı saf edilgenlik durumunda, "dıştan" verilmiş olan ile içimizde etkin olan arasında sanki hiçbir ayırım ve bağdaşmazlık yok gibidir; obje bize sanki kendi tam mevcudiyeti ile gelmekte ve objeden kendisi aracılığıyla haberdar olduğumuz duyusal izlenim aradan kalkmaktadır. Ama ikinci durumda da bu konuda bir farklılık yok gibidir. Burada bir "tanrısal anlık" vardır ve buna dayanılarak bilgi ve obje arasında bir uygunluk olduğunun kolayca görülebileceği belirtilir. Çünkü burada tanımada (Erkennen) ve temsilde (Bilden), görmede ve kavramada aynı şekilde kendisini gösteren ve açığa vuran tanrısal özün özdeşliği vardır. Bu belirtilenlere bakılarak, bir salt yaratıcı anlı-

ğın, yani bir **intellectus archetypus**'un da, bir salt bağıl anlığın, yani bir **intellectus ectypus**'un da olabilirliği genel olarak kavranabilir. Ne var ki, bizim anlığımız ne onlar arasında yer alan bir anlıktır; ne de onlar arasında bambaşka kategorilere sahip bir anlıktır. Çünkü bizim anlığımız ne kendisiyle bağ kurduğu objeleri kendi önünde zaten bildiği şeyler olarak hazır bulur; ne de bu objelerden gelen etkileri, duyusal izlenimler olarak oldukları gibi alıp objeyi nasılsa öyle kavrar. İkinci seçeneğin kapalı olduğunu daha profesörlük takdim tezi genişliğine belirtmişti. Şimdi Kant şöyle devam eder: "Salt anlık kavramları, o halde duyusal algılamadan soyutlanmış olamazlar, hatta algılama bile tamamen duyumlarca doldurulmuş olamaz. Bu kavramlar, tersine, düşünmenin doğasında kendi kaynaklarını bulurlar; onlar ne sadece objenin damgasını taşırlar, ne de objenin kendisini bizzat bize aynen taşırlar. Ben, profesörlük takdim tezinde, anlıksal tasarımların doğasını olumsuz yönden nitelemekle yetindim. Yani onların objeler aracılığıyla bizim düşüncemizde oluşmuş kiplikler (moduslar) olmadıklarını belirttim. Ama buna karşılık, bir obje tasarımının, obje olmadan yine de bir kaç tarzda etkili olmasının nasıl mümkün olduğu konusunda suskun kaldım. Şöyle dedim: duyusal tasarımlar, nesneleri, nasıl görünüyorlarsa öyle verirler; anlıksal tasarımlar ise onları ne iseler öyle verirler. Ama bu nesneler bize ne aracılığıyla verilmiştir ve eğer onlar bize anlıksal tasarımlarımız aracılığıyla verilmişseler ve bu gibi anlıksal tasarımlar bizim iç etkinliğimize ilişkin iseler, onların objelere uygunluğu nereden kaynaklanır?"

Matematikte, kuşkusuz bu mümkündür. Çünkü burada obje, aslında görüsel ve kavramsal kaplamı içinde "kurulur." Çember veya koninin ne "olduğu" konusunda, daha 1763'deki yarışma yazısının öğrettiği gibi, ben bu şekillerin içinde meydana geldikleri kurma (Konstruktion) edimini hiçbir şekilde sorgulamak ihtiyacında değilim. Ama bu gibi "kurgu"ları "metafiziksel" kavramlar için de uygun ve geçerli sayarsak ve onları bu anlamda "deneyden bağımsız" şeyler diye konumlamaya kalkışırsak, nereye varırız ki? Nicelik kavramları "bağımsız" olabilirler; çünkü herşeyden önce çoklukların sentezi içinde, "biz bir'i bir kaç kez alma yoluyla" bir niceliksel bütünlüğe ulaşırız ve kendimiz tarafından kurulmuş olan böyle bir salt nicelikler öğretisi, bu yüzden a

priori ve koşulsuz bir zorunlulukla geçerli kılınmış olur. "Ama nitelik ilişkilerinde benim anlığım nesneler hakkında tamamen a priori olarak ve kendi başına, zorunlu olarak nesnelere uygun olmaları gereken kavramları nasıl oluşturmaktadır? Benim anlığım, kendilerine dayanarak deneyle tam bir uygunluk içinde olması zorunlu ve ama aynı zamanda deneyden bağımsız olan gerçek (real) temel ilkeleri, kendi imkanı içinde nasıl tasarlayabilmektedir? Bu soru, daima, bilgi yetimiz bakımından, onun nesnelerle bu uygunluğunun nereden geldiği konusunda karanlıkta kalmıştır." O ana kadarki tüm metafizik, bu soru karşısında bizi kendi halimize terketmiştir. Bu konudaki bilmecenin, nesnelerin ilk kökenine dayanılarak çözüleceğine inanmak neye yarar ki? "Varlık" ve "düşünme", hep savunulduğu gibi, giz dolu bir birlik noktasında birleşirler mi? Onlar asla ayrılmazlar mı? Platon, salt akıl kavramlarının kökeninde (kaynağında), bir zamanlar tanrısal düşünmeyi görülemenizin (temaşa etmemizin) bulunduğunu söylerken, Malebranche insan düşünmesi ile tanrısal düşünme arasında sürekli, her an varolan bir bağ, salt akıl bilgisinde kendisini hep gerçekleyen ve açımlayan bir bağıntı bulurken; Leibniz veya Crusius nesneler düzeni ile akıl kuralları düzeni arasında "önceden kurulmuş bir uyum" olduğunu ifade ederlerken, tüm bunlar şimdi bize ne verebilirler ki? Tüm bu görünüşteki "açıklamalar", bilinmeyen bir şeyin aydınlatılması için yine bilinmeyen bir şeyi, hem de mutlak bir bilinmezi, yani bizim kavramlarımızla kavranılamaz ve anlaşılamaz olan bir şeyi kullanmış olmuyorlar mı? Kant tüm bu tarzdaki denemelere karşı şöyle der: "Ne var ki **Deus ex machina**, bilgimizin köken ve geçerliğinin belirlenmesi bakımından seçilebilecek şeylerin en anlamsızıdır ve bilgimizin kökenlerinin aydınlatılması bakımından aldatıcı bir döngü olması, anlığı (zihni) hayali şeylerle yorması veya nâfile ve kılı kırk yarıcı (mugalâtacı) boş düşünce oyunlarına yol açması nedeniyle zararlıdır da." Bilgimizin temellerine ilişkin soru şöyle ele alınmalıdır: bilgimizin objektif geçerliğini, onun objelere ilişkinliğini garantileyen şey nedir sorusu, ancak yine bizzat bilgi düzleminde kalınarak çözümlenebilir; ancak yine aklın aydınlatıcı ışığı ve onun kendi koşul ve sınırlarının bilinmesiyle yanıtlanabilir.

"Salt Aklın Eleştirisi"ne giden yol, aslında Kant için soruyu bu şekilde koymakla bulunmuş oluyordu. Yine kendisi, Herz'e yazdığı mektubun ileriki bölümlerinde, kendisinin buradan hareketle "transendental felsefe" sistemini, "salt aklın tüm kavramları"nı belli sayıda kategorilere taşıma yoluyla nasıl tasarladığını bildirir. Ama kendi kategorilerini basit bir ortalamayla yanyana koymuş olan Aristoteles gibi davranılmayacak, tersine, bizzat bu kategorilerin kendilerinin anlığın az sayıdaki temel yasaları aracılığıyla, yine bizzat anlıktan hareketle sınıflara bölünmesi gerekecektir. Kant şöyle devam eder: "Son hedefine kadar sürdürülen araştırmanın tüm içerdikleri üstüne burada geniş bir açıklama yapmaksızın şunu söylemekle yetinebilirim ki, görüşümün en önemli noktasına ulaştım ve şimdi teorik olduğu kadar pratik bilginin doğasını da, bu doğa salt entellektüel bir doğa olduğu sürece içerecek bir salt akıl eleştirisini ortaya koyabilecek noktadayım. Bu eleştirinin ilk bölümü metafiziğin kaynaklarını, yöntem ve sınırlarını içerecek ve önce salt ahlaklılık ilkeleri üstünde duracaktır ve üç ay içersinde bu yapıtı yayınlayacağım." Kant'ın, kendisini sekiz veya dokuz yıl tamamen uğraştıracak olan böyle bir yapıtı üç ay içinde bitirebileceğine inanması, ilk bakışta bir yanılsamaydı; ama anlaşılabilirdi de: Böyle bir kesinlik ve açıklıkla kendisine yeni bir görev koyan kimse, bu konuda çözüm için gerekli tüm önemli koşullara sahip olduğunu umabilir. Çünkü gerçekten de burada artık, kendisinden "Salt Aklın Eleştirisi"nin doğacağı tüm temel bakış açıları kazanılmıştı. Kant'ın daha sonraları "düşünce devrimi", bilgi probleminde "Kopernikusçu dönüşüm"[168] olarak adlandırdığı şey, burada tamamen üstesinden gelinmiş haldeydi. İnceleme, artık bilinen ve verilmiş olan şeyler olarak objelerden, daha sonra da bu objelerin bizim bilgi gücümüze nasıl "taşındıkları" ve bu güç içinde nasıl "yansıdıkları"nı göstermek gibi bir şeyden hareket etmiyordu. Tersine, inceleme bizzat obje kavramının anlam ve içeriğini, ister matematikte, ister doğabiliminde, ister ahlakta, isterse estetikte olsun, "objektiflik" iddiasının genel olarak ne ifade ettiğini sorguluyordu. Bu sorunun içinde, "salt akıl"ın tüm kavram ve problemlerini bir sistem içinde biraraya getirecek bağ kurucu halka da bulunuyordu. Tüm geleneksel metafizik, objenin "ne" olduğu sorusuyla işe başlarken, Kant obje hak-

kında "nasıl" yargı verdiğimizden işe başlar. Geleneksel metafizik, öncelikle ve ilksel olarak nesnelerin herhangi bir niteliğinden zaten haberdar olunduğu bilinciyle hareket ederken, Kant herşeyden önce, obje hakkında böyle bir bilgiye sahip olduğumuz **iddiasını,** bilgi sferi ile obje sferi arasında "bağ" kurmamızı sağladığı ileri sürülen şeyi araştırıp çözümler.

Sorunun bu biçimlenişi içinde, "metafizik" artık "transendental felsefe"ye dönüşmüş olur. Daha sonra "salt akıl eleştirisi" gibi yeni bir terimle en kesin anlamını alır. "Ben objelerle değil, tam tersine objeler hakkında bilgi edinme tarzımızla ilgili tüm bilgilerimizi, bu bilgiler a priori olarak mümkün olabildikleri sürece ele alıp genel olarak inceleyen bilgi (tarzını) transendental olarak adlandırıyorum."[169] Şimdi önümüzde nesneler hakkında geliştirilmiş bir öğreti bütünü değil, tersine ahlaksal, teleolojik, estetik "yargı yetisi"nin özelliklerinin de ait olduğu "bilgi tarzları"nın bir bütünü durmaktadır ve tüm özel bilgi etkinliklerinin ortak bir hedef doğrultusunda birbirlerine bağlanması ve birbirlerinden ayırdedilmesi istenmektedir. Ve bununla birlikte aynı anda, akıl eleştirisinin öbür büyük ve temel sorusu tüm ağırlığıyla gündemdedir: "Sentetik yargılar a priori olarak nasıl mümkündür?" Geçekten de Kant'ın Herz'e mektubunda yer alan temel problem budur: biz hangi hakla, bir "a priori" bilgiden söz edebiliyoruz? Çünkü "gerçek" (real) bağıntılar üstüne ancak deneye dayalı olarak söz etmek zorundayız; ama öbür yandan "tüm deney hakkında genel olarak geçerli" olması istenen, yani hiçbir **tikel** deneyde temellenemeyen bir bilgi türünden de haberliyiz. Şimdi, hem deneyden gelen ve ama hem de hiçbir tikel deneyden çıkmayan bir bilgi türü, bir "sentetik apriori bilgi" olabilir mi? Sadece niceliklerin bilgisinde değil, hatta aynı zamanda niteliklerin bilgisinde de bulunan; sadece uzayda yanyana bulunma ve zamanda ard arda gelme ilişkilerinin gelişiminde değil, hatta aynı zamanda nesneler ve özellikler, neden ve etki üstüne ifadelerde bulunan "dinamik bağıntı"da genelgeçer ve zorunlu olan şey, şimdi burada bir problem olarak ele alınmaktadır. Bu öyle bir problemdir ki, ancak "obje kavramı"nı yeni bir şekilde ele almakla çözülebilir ve "şimdiye kadar kendi içine dönük kalmış olan metafiziğin tüm gizleri-

ni açacak **anahtar"ı, işte bu yeni obje kavrayışında aramak** gerekecektir.

Ama Kant bu soruların tek tek üstesinden gelmeye başladığı oranda, üstlendiği görev, tüm karmaşıklığıyla önünde daha açık şekilde görünmeye başlamıştır. Her yeni çözümün ardından, onun karşısına yeni sorular çıkıyordu. Akıl kavramlarını sağlam bir şekilde sınıflara ve "kapasitelere"e her ayırmanın ardından, tekrar ve daha incelikli bir araştırma yapmayı gerektiren başka alt sınıflamalar ortaya çıkıyordu. Ama yaptığı çalışmanın planı çevresince biliniyordu ve özellikle Herz, üzerinde hep konuşulan bu yapıtın bitirilmesi için açık bir sabırsızlıkla Kant'ı zorluyordu. Ne var ki Kant, başkalarında uyandırmış olduğu bu beklentiye rağmen, ele aldığı konuyu gereği gibi işlemek ve ileriye götürmek hususunda kendisini zorlamıyordu. İlk mektuptan yaklaşık iki yıl sonra Herz'e yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Felsefe dünyasının yarısının bunca zamandır boş yere üzerinde çalışmış olduğu bir bilimi ihyâ etmek niyetine sahip olduğum için, şimdiye kadar süregelen bir bilmeceyi tamamen çözen ve salt akıl yöntemini güvenli bir şekilde ortaya atan ve uygulamada kolay kurallar getiren bir öğretiye ulaşmış biri gibi görünüyorum. Oysa ben inatla, tasarladıkları konusunda alkış bekleyen bir yazarın kolayca ve herkesin hoşuna gidecek bir konuda övülmesini sağlayacak şeylerden sakınıyor ve yine inatla, kendi dikenli ve sert zeminimde kalmak ve tüm çalışmamı özgürce yapmak istiyorum." Yine de Kant, yapıtını 1774 Ostern'inde (Almanların büyük paskalya yortusu-çev.-) veya hiç olmazsa Ostern'den kısa bir süre sonra bitirebileceği umudundadır. Ama o, "tamamen yeni bir düşünme bilimi ortaya atmak ve aynı zamanda bunu bütünüyle ele almak" için, yöntem, sınıflama, sağlam ve uygun bir terminoloji bakımından yine de daha fazla emek ve zamana ihtiyacı olduğunu vurgulamaktan geri kalmaz. O, bu "tamamen yeni düşünme bilimi"ni öncelikle "transendental felsefe" olarak düşünür, metafiziğe bundan sonra yönelmek ister ve metafiziği kendi içinde iki bölüme ayırır: "doğa metafiziği" ve "ahlak metafiziği". Kant, mektubunda, önce sonuncusunu ele almayı düşündüğünü ve ona yönelmekten memnun kalacağını ekler. Bu özel sistematik ilgi altında, etiğe ait sorunlar, artık burada aynı temel plana

göre ve bu plandan çıkan aynı tasarımlar altında, yani salt teorik bilgi sorunları doğrultusunda ele alınacaklardır. Şöyle ki, artık Kant'ın İngilizlerin ele aldığı şekliyle etiğin psikolojik yöntemlerine yakınlık duyar göründüğü ve bir Shaftesbury, bir Hutcheson ve bir Hume'un izledikleri yöntemi "zamanımızın güzel bir keşfi" olarak değerlendirmiş olduğu dönem oldukça gerilerde kalmıştır. Daha profesörlük takdim tezi, ahlaklılık (*Sittlichkeit,* moralite) problemini "intelligibl" alana sokmuş bulunuyordu ve Kant burada Shaftesbury ile tam bir karşıtlık içinde, hoşlanma ve hoşlanmamayı, her türlü duyusal temellerinden ayırmıştı.[170] Etiğin dayandığı temellerde yaptığı bu değişiklikte Kant, profesörlük takdim tezini gönderirken Lambert'e yazdığı gibi, aynı zamanda metafiziğin artık değişmiş olan formunun en önemli dayanağını görüyordu.[171] Etik, böylece, tıpkı uzay ve zaman öğretisi, tıpkı salt anlık kavramları öğretisi gibi, "a priori" nitelikte bir disipline dönüşüyordu. "Olması gereken"in kendine özgü objektifliği, "olan"ın objektifliğinden artık tamamen ayrılmıştır.

Kant ve Herz arasındaki mektuplaşmaya, bundan sonra ayrıntılarıyla yönelmek gerekmeyecektir. Çünkü bundan sonraki mektuplarda yeniden hep aynı konu ve sorunların tekrarlandığı görülür. Bu mektuplarda Kant'ın izlediği plan açıkça görülür; ama onun düşüncesi bu plan içersinde daima bilinmeyen uzaklıklara da yönelir. O, her defasında bir sonuca ulaştığına inanır; ama hemen ardından ulaşılan sonucun da ötesine gidiverir ve bazan da daha önce baştan aşağı katettiği bir yolun başına tekrar döner. 1773 yılı sonlarında, yapıtını nihai olarak 1774 Ostern'inden kısa bir zaman sonra bitirebileceğine inandığı zamanın üzerinden tekrar üç yıl geçmiştir ve o bu yıllarda sürekli bir düşünce seli içinde daima yeni sorularla uğraşmaktadır ve bu yüzden bu dönemde onun henüz tam bir sistematik çalışması ve yazısı yoktur. Bekleyişler giderek sabırsızlığa dönüşür. Almanya'nın yazın ve bilim çevreleri, ona boyuna sorular yöneltiyorlar ve onu yapıtını bitirmeye zorluyorlardı. 1774 Şubatında Lavater ona şöyle yazıyordu : "Lütfen bana bir kaç satırla bildirir misiniz; öldünüz mü? Doğru dürüst yazı yazmasını bilmeyenler neden bu kadar çok yazarlar da, bu işi o kadar mükemmel yapabilen Siz hiçbir şey yazmazsınız? Neden susuyorsu-

nuz? Şu sıralarda Sizden hiç ses çıkmayacak mı? Uyuyor musunuz? Hayır Kant, Sizi incitmek istemem, ama söyler misiniz bana, neden susuyorsunuz? Hiç olmazsa konuşmak istediğinizi bildirin bana."[172] Lavater bunları yazdığında, hiç kuşku yok ki, "şu sıralar" diye andığı ve suskunluk dönemi olarak adlandırdığı bu zaman kesitinin Kant bakımından şu olduğu bilincinde değildi: Kant 24.Kasım.1776'da Herz'e şöyle yazıyordu: "Her yandan kuşatıldım. Uzun zamandanberi içinde bulunur göründüğüm eylemsizlikten dolayı bana sitemler ediliyor, beni görmediğiniz uzun yıllardanberi sistematik ve elle tutulur hiçbir işle uğraşmadığım söyleniyor. Elimde, şöyle bir düzenleniverse gelip geçici bir başarı elde etmemi sağlayacak kadar malzeme var. Bunlar, bir kaç verimli ilke elde edilmiş olduğunda kullanılmak üzere elimin altında durmadan birikiyor. Bu malzemeyi bir ana konu çevresinde toplamaya çalışıyorum ve onlardan bu ana konuda sağlam bir şekilde yararlanmayı umuyorum ve buna ulaşabileceğime de gerçekten inanıyorum. Şunu belirtmek gerekir ki, böyle bir planı inatla, şaşmadan izlemek gerekir ve sık sık beni daha uygun malzemelere yönelmeye zorlayan güçlüklerle karşılaşıyorum. Ama bu güçlükler beni bıkmadan, adım adım, önüme çıkan bazı engelleri aşmaya götürdüğü gibi, öbür yandan da yaptığım işin önemini görmemi sağlıyorlar. Şunu biliyorsunuz: her türlü empirik ilkeden bağımsız olarak yargı verme yeri, yani salt akıl alanı, bir üst-bakışla görülebilmelidir. Çünkü o, kendi içimizde a priori olarak bulunmaktadır ve deneyden hiçbir şey beklemek zorunda değildir. Şimdi onun tüm kapsamını, bölümlerini, sınırlarını ve tüm içeriğini sağlam ilkelere dayanarak göstermek gerekir. Denek taşını öyle koymalı ki, bu denek taşı, bizim akıl zemininde mi, yoksa mugalâta (Vernünftelei) zemininde mi bulunduğumuzu kesinlikle bilmemizi sağlasın. Bunun için gerekli olan şey, bir salt akıl eleştirisi, bir salt akıl disiplini, bir salt akıl kanoniği ve bir salt akıl arkitektoniğidir. Bunlarla kastettiğim şey, bir formel bilim, empirik herhangi bir şeye ihtiyaç duymayacak ve temellendirilmesi için sadece ve tamamen özel teknik kalıplara ihtiyacı olan bir bilimdir." Akıl eleştirisinin sadece sistematiği değil, aynı zamanda planı da şimdi açık bir şekilde Kant'ın gözleri önündedir ve bu plan, herşeyden önce ona, "analitik" ve "diyalektik" alanlar, "akıl" alanı ile "mugalâta" alanlarını kesinlikle ayırma

imkanı vermektedir. Aslında o, tüm bunları kaleme alma, yazıya dökme görevini de gözardı etmiş değildir. Çünkü bu arada güveni bir kaç kez sarsılmış olsa da, yapıtını Ostern öncesi olmasa da, onu izleyen yazda bitirmeyi ummaktadır. O Herz'den "bazan sakıncalı ve hatta zararlı olabilecek" sabırsızlıklardan kaçınmasını rica eder.[173] Dokuz ay sonra, 1777 Ağustosunda, o; "Salt Aklın Eleştirisi"ni artık kafasında biçimlediğini, tüm öbür planlarını ve çalışmalarını bir süzgeçten geçirdiğini, "yolu üzerindeki taşlar"ı temizlemekle uğraştığını bildirir. O şimdi "bu kış" işi bitireceğine inanmaktadır. Onu engelleyen şey, artık, düşüncelerini büyük bir açıklıkla başkalarına aktarma güçlüğünden başka bir şey değildir. Çünkü deneyimle saptanmış bir şeydir ki, tam bir özgünlükle ortaya konulmuş ve büyük bir açıklıkla ulaşılmış olan şey, eğer bu şey alışılagelmiş olandan tamamen farklı ise, bizzat bu şeyi ortaya çıkaranı yakından tanıyanlar için bile yanlış anlaşılmaya elverişlidir.[174] 1778 Nisanında çalışmasından bir kaç formalık bir bölümün yayımlandığı söylentisi çıkar ve Kant bunu yalanlamak zorunda kalır. Bu söylentilerden hareketle, Kant'ın en azından yapıtının ilk taslağını oluşturduğu ve gelecekteki yazılış şeklini saptamış olduğu gibi bir sonuca varılabilirse de ve kanıt olarak Kant'ın Herz'e yazdığı mektupta "forma sayısı pek fazla olmayan bir yazı"dan söz etmesi gösterilirse de, Kant burada bir başka yazıdan söz etmiş olmalıdır.[175] Çünkü aynı yılın Ağustosunda onun üzerinde sürekli çalıştığı "Metafizik Elkitabı" adlı bir yapıtından söz edildiğini de işitiriz ve bir yıl sonra 1779 yılı sonunda yapıtın bitirildiği bildirilir.[176] Kant, "Salt Aklın Eleştirisi"ni yazmaya bu sırada başlamış olmalıdır. Çünkü daha 1779 yılı Mayısında Hamann Herder'e, Kant'ın "Salt Aklın Ahlakı" adlı bir yapıta başladığını bildirir. 1780 Haziranında onun işi biraz geciktirdiği, çünkü görüşlerini mükemmelleştirmeye biraz daha çalıştığı bildirilir.[177] Taslak ve krokiler göz önüne alınmazsa, ana metin çok kısa bir sürede yazılmış olmalıdır. Çünkü Kant, Garve'ye ve Mendelssohn'a, oniki yıldan daha fazla bir zamandır titizlikle elden geçirdiği malzemenin dökümünü, "dört-beş ayda, âdeta uçarcasına" ortaya çıkardığını bildirir. Derin bir tefekkürle, sürekli ortaya çıkan yeni problemlerle dolu bir on yıldan sonra, Kant yapıtın bitirilmesine âniden karar vermiş olmalıdır. Ölüm veya hiç olmazsa yaşlılık korkusu onu yapıtını

bitirmeye âniden karar vermeye zorlamış ve o bu yüzden, henüz taslak halinde ve yetersiz bulduğu düşüncelerine bir dış biçim vermek durumunda kalmıştır.[178] Ama bu haliyle bile "Salt Aklın Eleştirisi" bir klasik kitaptır. Çünkü büyük düşünürlerin yapıtları kendi en doğru konumlarında görünürler. Bu şu demektir: Onlar büyük sanat yapıtları gibi mükemmelliğin tacını taşımazlar; tersine onlar sürekli bir oluşumun bir kesitini ve düşünen bir kafanın sürekli arayışını yansıtırlar.

Elimizde bulunan ve "Salt Aklın Eleştirisi"ne ait ayrıntılı ön çalışmalar, bu oluşum ve süreci en yüksek bir açıklıkla ve capcanlı bir şekilde önümüze sermektedir. Rudolf Reicke'nin"Kant'tan Kalan Kağıtlar" adıyla yayınladığı kitapta ve ayrıca Benno Erdmann'ın "Refleksiyonlar"ında yer alan bu müsvedde kağıtları, bu hazırlık döneminin bilinmeyen yönlerini aydınlatırlar. Reicke'nin yayınladığı kağıtlardan biri, Kant'ın kağıdın boş bir köşesine attığı 22.Mayıs 1775 tarihine göre, tam bir kesinlikle onun yapıtın ana metnini yazmaya bu sırada başladığını gösterir. Bu müsvedde kağıdından yola çıkılır ve öbür müsvedde kağıtlar buna göre gruplandırılırsa, Kant'ın bu dönemde eriştiği düşünce durumu üstüne aydınlatıcı bir görüş elde edilir.[179] Bu malzemeye burada daha fazla eğilemeyeceğiz. Ama hemen belirtelim, bu malzeme, ancak "Salt Aklın Eleştirisi"nin problem koyuş tarzı ve temel kavramları bilindikten sonra değerlendirilebilir. Ama bu kağıtların içeriği, Kant'ın bu dönemdeki çalışma tarzını açığa çıkarmak bakımından çok önemlidir. Borowski bu noktada şunu bildirir: "Kant önce kafasında bir genel taslak yaptı; daha sonra bu taslak üzerinde genişliğine çalıştı. Orada burada araya sıkıştırılacak veya duruma yaklaşık bir açıklık getirebilecek ne varsa, bunların her birini pek aceleci bir el yazısıyla küçük küçük kağıtlara yazdı. Bir süre sonra bunların hepsini bir kez daha elden geçirdi ve yeniden okunaklı bir şekilde temize çekti; baskı işini düşünerek her zaman yaptığı gibi."[180] 1775 yılına ait olup da elimizde bulunan belgeler, Kant'ın henüz okuyucuyu düşünmeksizin, yapıtın gelecekteki yazınsal formunu gözetmeden, düşüncelerini sadece kendisi için saptayıp not ettiğini ve bu sırada nasıl pek değişken bir terminoloji içinde dalgalandığını iyice gösterir. Bu kağıtlarda belirgin, ke-

sinlikle benimsenmiş bir ifade kalıbı, bir terminoloji yoktur. Kant burada sağlam bir "düzenleme"ye (Disposition) ve terminolojiye bağlı görünmez. Burada çok çeşitli iddialar ve görüş denemeleri birbirlerine geçerler ve çoğu kez de birbirleriyle çatışırlar. Bunların hiçbirinde, henüz kesin bir yol ve nihai bir form kazanılmış görünmez. Kant'ın öğretisini çelik gibi sağlam bir tanımlar topluluğu, tutarlı kavram belirlemeleri ve kavram halkalarından oluşmuş düzenli bir zincir olarak tasarlayan bir kimse, Kant'ın bu dönemindeki düşünce hareketliliği ve serbestliği karşısında şaşırıp kalabilir. O burada gerçekten de bağımsız bir şekilde ve hatta umursamaz bir edâyla terminolojik kısıtlamaları aşmak ister gibidir. Belirleme ve ayırımlar, klasik terminoloji içinde değil, ele alınan problemin kendi gereklerine göre yapılır. Ama bu belirleme ve ayırımlar hemen tekrar bir yana bırakılır ve kısmen tekrar akla gelen yeni bir konu işlenmeye başlar. Konular, asla önceden kabul edilmiş bir şablona dayanılarak sınırlandırılmaz; tersine ele alınan konu, her defasında kendisine uygun yeni bir forma bürünür. Böylece, "Salt Aklın Eleştirisi"ndeki nihai forma ulaşılıncaya kadar, yanyana ve rastgele bir dizi düşünce ortaya çıkar ki, bunlar bu halleriyle özel bir değere sahiptirler. Sağlam ve sağın bir "Kant filolojisi" oluşturmak için çaba gösterecek olan birisi, bu kağıtları incelerken, kullanılmış olan kavram ve ifadeleri "çelişkili" bulabilir. Hele Kant'taki çelişkilerin keşfine çıkmış bir ukalâ, bu kağıtlarda değişip duran, rastlantısal bir düşünce kaosu bile bulabilir. Bu kağıtlar, nasıl okunmaları gerekiyorsa öyle okunmalıdır. Yani bunlar, Kant'ta bu dönemde oluşan düşünceleri saptamak için okunmalı ve "Salt Aklın Eleştirisi"nin ilk taslağına ulaşmak yolundaki çeşitli denemeler olarak görülmelidir. Böyle yapılırsa, belki de onlardan Kant'ın düşüncesinin stil ve özelliği hakkında canlı bir betim bile elde edilebilir. Hatta bu betim, bu stil ve özelliği, bize, tamamlanmış ve bitirilmiş haliyle "Salt Aklın Eleştirisi"nden elde edeceğimiz bir betimden daha fazlasıyla verebilir. Öbür yandan, Kant'ın hangi iç ve dış zorlukların üstesinden gelmek zorunda kaldığı iyice kavranmalıdır ki, onun böyle bir düşünce malzemesini

tam bir sistem haline nasıl getirebildiği anlaşılabilsin; her ne kadar "Salt Aklın Eleştirisi"nde, bu kağıtlardaki pek çok şeye karşı çıkılmış olsa da. Yine de Kant, yapıtının bunca gecikmesinden ifade ve betim zorluklarını sorumlu tutmakta belki de bir ölçüde haksızdı. Çünkü eleştirel sistemin genel taslağı, 1775 yılında, bu döneme ait tüm belgelerin gösterdiği gibi, hazırdı. Hamann'la Hartknoch arasındaki mektuplaşmadan bildiğimize göre, "Salt Aklın Eleştirisi"nin baskısına 1780 Kasım'ında geçildi. 1 Mayıs 1781'de Herz'e yazdığı bir mektupta, Kant, yapıtın bu âni basılışını şöyle bildiriyordu : "Bu Ostern'de **Critik der reinen Vernunft** başlığıyla bir kitabım çıkacak... Bu kitap, bizim birlikte **mundi sensibilis ve mundi intelligibilis** adları altında tartıştığımız konulara ilişkin tüm araştırmalarımı içeriyor ve pek derin bir şekilde içine dalmış olduğum düşünceleri düzenleyip belirli kılmamı bekleyip duran insanlara, çabalarımın bütününü yargılama fırsatı verecek." Kant bu sözleriyle, yapıtını tüm geçmişiyle bir ilişkiye de sokmakta ve yapıta tüm felsefi geçmişinin ulaştığı son nokta olarak bakmaktadır. Ama ne var ki, elliyedi yaşına varmış bir insan, oniki yıllık bir düşünme uğraşının ürünü olan bir kitabı çalışmalarının son noktası olarak görmekte ne kadar haklıysa da, durum hiç de böyle olmamıştır. Çünkü, kitap, tersine, bu adamın düşüncesinde olduğu kadar felsefe tarihinde de tamamen yeni bir **başlangıç** oluşturmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

"SALT AKLIN ELEŞTİRİSİ"NİN KURULUŞU VE TEMEL PROBLEMLERİ

I.

[Kitabın Anlatım Formu]

Büyük düşünürler hakkındaki bir söz, stillerinin kişiliklerinden geldiği sözü geçerliyse, bu açıdan bakıldığında "Salt Aklın Eleştirisi" Kant'ın **biyografisi** bakımından önümüze güç bir problem çıkarır. Çünkü 1770-1780 yılları arasındaki on yıllık dönemde Kant'ın geçirmiş olduğu derin ve köklü stil değişikliği, yazın ve felsefe tarihinde örneği hiç görülmemiş bir değişikliktir. Platon'da bile, Philebos, Sofist ve Parmenides diyaloglarındaki yaşlılık döneminin stili, gençlik diyaloglarındaki betimleme tarzından karakteristik olarak ayırdedilemez. Oysa, "Salt Aklın Eleştirisi" yazarının, "Güzel ve Yüce Duygusu Üstüne İncelemeler" veya "Bir Büyücünün Hayalleri"ni yazmış olan aynı kişi olduğunu saptamak, ancak bir çabayla mümkündür. Serbest, nükteli bir ifade canlılığının ve hayalgücünün yerini soyut kavramsal çözümlemelerinin sımsıkılığı, bu yazılardaki neşenin ve hatta hafif uçarılığın yerini pek zorlu bir akademik ciddiyet almıştır. Hiç kuşkusuz, "Salt Aklın Eleştirisi"ni doğru okuyup anlayan kişi, bu kitapta da, sıkı ve derin bir düşüncenin yanısıra, olağanüstü bir sezgi gücü ve dili ustaca kullanma yeteneği bulur. Goethe, Kant'tan bir sayfa okuduğunda, daima apaydınlık bir odaya girmiş gibi olduğunu söyler. Bu kitapta, büyük güçlüklerle geliştirilmiş bir düşünce kompleksinde her bir halkayı öbürüne uyumlu bir şekilde bağlama sanatı vardır; bunun yanısıra

aynı kitapta, uzayıp giden dedüksiyonlar ve kavram çözümlemeleri sırasında varılmış olan toplu bir sonucu özel bir vurgulamayla bir noktada toplayıveren bir nükteli yönelim de vardır. Ama kitabın bütününe bakıldığında, çoğu okuyucunun edindiği izlenim, Kant'ın seçmiş olduğu ifade formunun neredeyse düşüncesini zincire vurduğu, bu formun kitabın anlaşılmasını gölgelediği şeklindedir. Gerçekten de kitabın, terminolojide sağlamlık ve belirginlik, kavram belirlemede ve kavram çözümlemede bir tastamamlık, şemaya uygunluk ve koşutluk konularında gösterdiği özen ve titizlik içinde nasıl donuklaştığı görülür. Kant'ın kendisi de bunu hissetmiş ve dile getirmiştir. O, bir günlük notunda buna şöyle değinir: "Denemenin yöntemi sakıncalı bir şekle sahiptir; o skolastik bir yöntem görünümündedir ve kitap kılı kırk yarmalarla doldurulmuş, kuru, alıkoyucu ve bir dehânın sesinden oldukça uzaklaşmış görünebilir." Ama o, kendisini burada "dehânın sesi"ne kulak vermekten bilinçli olarak alıkoyuyordu. Bir başka yerde şöyle der: "Ben akademik yöntemi seçtim ki, bu yöntem düşüncenin ve nüktenin özgür hareketinden sakınır. Bununla birlikte isterim ki, bu araştırma üzerinde sonradan düşünen her kafa, bu yöntemin kuruluğunun pratik nedenini teslim edebilsin. Bu konuda daha büyük bir nükte gücüne ve yazar olarak daha fazla bir çekiciliğe sahip olabilseydim bile, yine de bunları bir yana bırakırdım. Çünkü şundan hiç kuşku edilmemelidir ki, böyle yapmakla, okuyucudan beni kabul etmesini, ikna olmasını ve beni alkışlamasını beklemedim; tersine ondan güçlü bir kavrayış bekledim."[181] Sıkı bir dedüksiyona ve sıkı bir sistematiğe başvurma talebi, Kant'ın kitabında öbür taleplerin önünde yer almaktadır ve zaten böyle bir sistematiğe ulaşmak bir ideal olarak konmuştur.

Ne var ki Kant, öbür taleplerden de kolayca sakınamaz. O, Salt Aklın Eleştirisi'ni yazmaya başladığı yıllarda, felsefi düşüncelerine, özünde zarar vermeden "popüler" bir form verip veremeyeceğinin veya ne ölçüde verebileceğinin baskısı altındadır. Daha 1779 Ocak'ında Herz'e şöyle yazıyordu: "Bir süredir boş zamanlarımda bilimlerin ve özellikle de felsefenin popülarizasyonu üzerine düşünüyorum; çünkü

bunlar matematik değildirler, kendi etkinlikleri içinde anlaşılabilirler... Bu konuda akademik yöntem dışında başka bir yönteme ihtiyaç vardır."[182] Gerçekten de, akıl eleştirisinin ilk taslakları böyle bir bakış açısından kaleme alınmışlardır. Kant bu taslaklarda, kavramlar aracılığıyla "diskursif" (gidimli) bir açıklığa ulaşmanın yanısıra, görü aracılığıyla "intuitif" (sezgisel) bir açıklığa da ulaşma çabası içindedir ve bol bol somut örneklere başvurur. Ama yapıt bittikten sonra yazılan önsöz, Kant'ın hangi nedenlerle bundan kaçındığını açıkça belirtir: "Çünkü açıklığa yarayan araçların, gerçi, **parçalarda** yardımı dokunuyor; ama, çoğu zaman **bütünü** görmeye engel oluyorlar. Çünkü okuyucuyu, bütünü yeterli bir hızla bir bakışta kavramaya vardırmıyorlar; açık (soluk) renkleri yüzünden sistemin düzenini veya yapısını gizliyorlar, onu tanınmaz hale getiriyorlar; oysa sistemin birliği ve yeterliği üzerinde bir kanıya varmak için ilk planda bilinmesi gereken budur."[183] Böylece burada ortalamacı ve herkesce anlaşılabilir bir betimleme tarzından bilinçli olarak sakınılır. Öyle ki, Kant artık yeni betimleme yolunu bir "altın yol" olarak seçmiştir ve onun için transendental felsefeye ancak matematiğin izlediği yoldan geçilebilir.

Ama yine de stildeki bu değişikliğin en derinde yatan nedeni kuşku yok ki şudur: Kant, Hume'un ve Mendelssohn'un zarif, nükteli üslûplarına gıpta eder. Ama aynı Kant şimdi tüm Aydınlanma felsefesi karşısında tamamen yeni bir **düşünce tipini** temsil etmektedir. O, kendi özel yöntemini ve problem çerçevesini saptadığı on yıllık düşünce inzivası sırasında, çağa hâkim olan, ortaklaşa paylaşılan temel tasarımlardan adım adım uzaklaşır. Kuşkusuz o da, çoğu zaman çağının dili ile konuşur; o da çağına hâkim olan kavramları kullanır; o da ontoloji, rasyonel psikoloji, kosmoloji ve teoloji ders kitaplarına kadar geçip geçerliği onaylanan akademik sınıflandırmalara başvurur. Ama tüm bu malzeme, şimdi tamamen başka bir amaç için kullanılmaktadır. Amacını saptamış olan yazar, çağa hâkim olan ifade ve betimleme tarzlarını hor görmez; hatta her ne kadar bu tarzlar onun özgün düşün-

celerinin belirtilmesine uygun düşmeseler de. Hatta o sık sık hâkim ifade tarzlarına seve seve başvurur ve hatta bununla, okuyucunun alıştığı kavram dünyasıyla doğrudan bir bağ kurmak için en uygun yolu bulduğunu umduğu anlar bile olur. Ama tam da bu okur hatırını gözetme kaygısı, Kant'ın anlaşılmasında bazı güçlüklerin de kaynağı olur. Çünkü Kant, kendisini çağının hareket noktasından sapmış gördüğü yerde bile, zaman zaman çağının üslûbuyla konuşur. Kant'ın yanlış anlaşılmasında bir başka yön de burada araya girer: Kant'ın temel görüşlerine nüfuz etmek çağdaşları için oldukça güç olmuştur ve bu güçlük, o zamandan beri Kant'ı yanlış anlamaların bir kaynağı olarak kalmıştır. Kant'ın kitabına vermiş olduğu dış forma şöyle bir bakıldığında, başka hiçbir şey, bu formun kendisi kadar, Kant'ın burada sağlam, kapalı ve tam bir öğreti, bütün ile parçalar arasında tam bir uyumu içeren bir sistem sunmakta olduğunu daha açık göstermez, Yapı için kullanılan malzemeler baştan aşağı gözler önüne serilmiş haldedir ve temel çizgi, tüm ayrıntılarına kadar açık ve pekin biçimde kendini gösterir. Öyle ki, tek tek parçaları biraraya getirmek, ancak saptanmış olan bu plana göre mümkündür. Ama böyle bir denemeye girişilmekle, üstlenilen görevin büyüklüğü de açıklıkla ortaya çıkar. Kitabın her yerinde kuşkularla ve sorularla karşılaşılır; her yerde, bizim **koşullar** olarak kullanabileceğimize inandığımız tek tek kavramların, tam tersine herşeyden önce **belirlenmeye** ihtiyaçları olduğu gösterilir. Öyle ki, kavramlar, bütünün ilerleyen sistematik yapısı içindeki yerlerine göre başka anlamlar alırlar. Kavramlar, düşünce sürecinin en baştaki sabit taşıyıcıları değildirler; tersine onlar gelişirler ve kendi hareketliliklerine sahiptirler. Bu özelliğe dikkat etmeyen, bir temel kavramın anlamının ilk tanımında bulunduğuna inanan ve kavramı bu bakımdan değişmez bir şey, ilerleyen düşünceyle bağı olmayan bir şey olarak gören birisi, Kant'ı kavrayışında zorunlu olarak yanılır. Kant'ın yazar olarak bu özelliğini, Jachmann'ın öğretmen Kant'ı anlatan şu satırları gösterir: "Onun dersleri konuyla daima tam bir uygunluk taşırdı. Ama bu dersler konu ile ilgili şeylerin ezbere tekrarı şeklinde de olmazdı; tam ter-

sine, konu, her defasında yeniden düşünülüp planlanmış bir şekilde ele alınırdı... Onun metafizik dersleri de, yeni ilgilenmeye başlayanlar için konunun güçlüğü hesaba katılarak, hep aydınlatıcı ve ilgi çekici kılınırdı. Kant, metafiziksel kavramların gösterimi ve tanıtımında, dinleyicileri önünde sanki kendisi de konu hakkında yeni düşünmeye başlamış biri gibi davranarak, araya adım adım yeni kavramlar katarak ve böylece açıklamalarını adım adım iyileştirerek ve en sonunda tam olarak elden geçirilmiş ve aydınlatılmış bu kavramların oluşturduğu ağa yönelerek, çok özel, kendine özgü bir öğretme sanatı geliştirmişti. O bu sanatla, dikkatlerini artık iyice kendi üzerine çektiği dinleyicilerine yalnızca konuyu tanıtmış olmakla kalmaz; hatta daha çok dinleyicilerini yöntemli düşünmeye alıştırırdı. Onun derslerinde izlediği bu yolu kavramamış, açıklamalarını yeterince doğru ve tam olarak izlememiş bir kişi, onu daha sonra artık izleyemezdi. Kant'ın öğrencilerinden duyduklarım da beni şuna inandırmıştır ki, böyle bir kişi, ancak yarım doğrular edinebilirdi."[184] Kant'ın dinleyicilerinin bu kaderi, Kant üstüne yazanların (komentarcıların) bir çoğunun da kaderi olmuştur. Analitik ve sentetik yargıların, deney kavramının, apriori kavramının, transendental kavramının ve transendental felsefe kavramının Salt Aklın Eleştirisi'nin başında verilmiş olan tanımlarıyla yetinilirse, bu kavramların hemen her geçtiğinde bir kez daha ele alındığı yapıtın öbür bölümlerinde zorunlu olarak yanılgıya düşülür. Çünkü, yapıt boyunca, araştırılması tamamen bitmiş görünen bir konu yeniden ele alınır; daha önceki bir açıklamayı bütünlemek üzere konuya tüm kapsamıyla yeniden dönüldüğü görülür veya daha önce özel bir biçimde ele alınmış bazı problemler, daha sonra tamamen yeni bir ilişki içinde birbirlerine bağlanırlar ve bu yeni ilişki içinde, onların başlangıçtaki anlamlarının da değiştiği görülür. Aslında bu sürekli değişim doğal ve zorunludur. Çünkü bu değişim, bizim burada zaten yaşam sürecinin ve düşünsel gelişimin tam ortasında olduğumuzu gösterir. Çözülmüş so-

runlarda, varılan sonuçlarda çelişkili olarak görünebilecek pek çok şey, herşeyden önce bu hareketlilik içinde görülebilir ve bu hareketliliğin bütününden yola çıkılarak anlaşılırsa aydınlanabilir.

[Geleneksel Metafizik ve Akıl Eleştirisi]

Akıl eleştirisi incelemesi, metafizik kavramından ve bu kavramın çağlar boyu mâruz kaldığı kaderden yola çıkar. Metafizik tarihini baştan aşağıya kaplayan iç çelişki, onun hep iddia edildiği gibi, "varlık" ve "doğruluk" problemlerinin ele alındığı en yüksek merci (Instanz) sayılması, ama buna karşılık aynı metafiziğin kendi içinde hiçbir kesinlik normu taşımamasıdır. Önümüzde duran bir sistemler çokluğu, metafiziği "bir bilimin güvenilir yolu"na taşıma konusundaki her girişimi sonuçsuz kılar görünüyor. Ama bizzat kendi tarihinden edineceğimiz deneyimlere bakarak bir yargıya varmak gerektiğinde, bir bilim olarak metafizik bize olanaksız görünse de, bununla birlikte o, yine de bir "doğa planı" olarak kendisine ihtiyaç duyulan bir şey olarak kalacaktır. Çünkü, metafiziğin temel sorunları karşısında çekimser kalma doğrultusundaki her girişim, kendi kendini aldatan bir girişim olacaktır. Hiçbir istençli karar ve hiçbir mantıksal kanıtlama, bize, önümüzde duran görevlerden kaçma imkanı veremez. Bize hiçbir şey öğretmeyen dogmatizm ve bize hiçbir şey vaad etmeyen septisizm, metafizik probleminin çözümünde aynı şekilde yetersizdirler. Yüzyıllar boyu sürmüş olan tüm düşünsel çabalardan sonra artık öyle bir noktaya gelinmiştir ki, bu noktada metafizik bize ne geleceği olan ve ne de geçmişine itibar edilebilecek bir şey olarak görünür ve bu noktada metafizik kavramı ve adı içinde toplanan talepleri yerine getirmek de, bu taleplerden kaçınmak da imkansızlaşır. Kant şöyle der: "Matematikçi, bilim adamı, doğa filozofu. Bunlar metafizik üzerine öfkeli bir yasak koymaya çalışmakla ne elde edeceklerdir ki? Onların da içinde, kendilerini her zaman işte bu metafiziğin alanında bir deneme yapmaya kışkırtan bir çağrı yatar. İnsan olarak onlar kendi nihai hedeflerini metafizikten kaçınmaktan duydukları bir hoşnutluk içinde arasalar bile, yine de şunla-

rı sorabileceklerdir: nereden geldim? Bütün bu şeyler nereden geliyor? Özellikle astronom, bu gibi sorularla daha fazla kışkırtılmış haldedir. Astronom burada tatmin edici bir şey aramaktan kendisini alıkoyamaz. Ve o bu konuda verdiği ilk yargı ile artık metafiziğin alanındadır. O, kendisine herşeyi kuşbakışı gösterecek bir gökyüzü haritasına sahip değilse, yani bu konuda bir yol göstericiden yoksunsa, kendince geliştirdiği kanılarını terketmek ister mi? Salt Aklın Eleştirisi, bu karanlıkta bir meşale tutuşturur; ama o duyular dünyasının ötesindeki bilmediğimiz şeyleri bize aydınlatmaz; tersine o kendi anlığımızın karanlık uzayını bize aydınlatır."[185] Öyleyse, salt akıl eleştirisi yoluyla yeni bir şekilde incelenip aydınlatılması gereken şey metafiziğin **konusu** değildir; herşeyden önce kendilerini, ancak kendi "anlık"ımızın içinde kavradığımız ve ilk köklerini bu anlık içinde görmemiz gereken **sorunlarıdır.**

Bununla, Kant'ın öğretisini geçmişin sistemlerinden ayıran ilk karakteristik karşıtlık belirtilmiş oluyor. Eski metafizik **ontoloji** idi. O, hep "varlık" üstüne genel bazı kanaatlerle işe başlar ve buradan hareketle nesnelerin özel belirlenimlerinin bilgisine öngelen şeyleri arardı. Bu durum, kendilerini "empirist" olarak sunan öğretiler kadar, kendilerini "rasyonalist" sayan sistemler için de aslında yaklaşık olarak geçerliydi. Çünkü, "empirizm" ve "rasyonalizm", kuşkusuz bizim varlık hakkında bilgi edinmemizi sağlayan **bilgi araçlarını** kendilerine göre yorumlamaları bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Ama böyle bir varlığın "mevcut olduğu", nesnelerin kendi başlarına bir gerçekliklerinin bulunduğu, düşüncenin bu nesneleri kendi içinde algıladığı veya yansıttığı temel görüşü, ikisinde de ortaktır. Öyleyse burada tek tek nesneler arasındaki ilişkinin nasıl kavranabildiği konusunda her iki görüş arasında daima bir birlik vardır. Her ikisi de, gerçekliğin, nesnelerin veya ruhun doğası üstüne belli sorularla işe başlarlar ve bu sorularla ilgili kendi postulatlarından hareketle öbür önermelerini çıkarım

yoluyla türetirler. İşte Kant'ın ilk itirazı ve ilk talebi bu noktada yer alır. "Nesnelerin tümü" hakkında genelgeçer ve zorunlu bilgiyi bir sistematik doktrin içinde verme iddiasındaki bir ontolojinin mağrur adının yerini, daha alçakgönüllü bir ad, "salt akıl eleştirisi" almalıdır.[186] Ontolojide, herşeyden önce, sonradan, "anlığa nasıl geldiği"ni göstermek için varlığın ne olduğu sorulur; yani onun kavramlar ve bilgiler içinde nasıl betimlenip ifade edildiğini göstermek için bizzat varlığın ne olduğu sorulur. Oysa salt akıl eleştirisinde, tam tersine, **varlık hakkındaki sorunun genelinde ifade ettiği şeyi** saptamakla işe başlamak gerekir. Ontolojide çıkış noktası varlık iken, salt akıl eleştirisinde varlık bir problem ve postulat olarak bulunmaktadır. Ontolojide, önce objeler dünyasının herhangi bir belirli yapısı, sağlam bir başlangıcı olduğu kabul edilir ve görev, sadece " objektif "sayılan bu formun "sübjektiflik" formuna, yani bilgi ve tasarım formuna nasıl geçtiğini göstermek olur. Oysa, akıl eleştirisinde, bizzat bu geçişi bize açıklayacak bir teoriye ihtiyaç duyulduğundan, öncelikle gerçekliğin "objektif" olduğu iddiasının neyi dile getirdiğinin sorgulanması gerektiğinden yola çıkılır. Çünkü, şimdi şu bilinmektedir ki, "objektiflik", ilksel olarak sapasağlam ve bizden ayrı duran bir şey değil, tam tersine "akıl"ın bir ilksel sorusudur. Bu öyle bir sorudur ki, asla tam bir yanıtı yoksa da, onun anlamını hangi zeminde arayacağımızı saptayabiliriz.

Durum henüz karanlık görünebilir. Ama daha Kant'ın Herz'e 1772 yılında yazdığı mektupta karşılaştığımız akıl eleştirisinin ilk örneğinde bu durum açıklığa kavuşturulmuş haldedir. Kant Herz'e şöyle yazar: "Şimdiye kadar kendi içinde bükümlenmiş olan metafiziğin tüm gizlerini açacak olan anahtar" şudur: içimizde tasarım olarak adlandırılan herhangi bir şeyin objeye ilişkinliği hangi temele dayanmaktadır? Kant kendisini bu ilişki üstüne şimdiye kadarki teorilerden herhangi bir şey öğrenmemiş bulur. Çünkü bu teoriler ya düşüncenin doğrudan doğruya nesneyi tam olarak kucaklayıp kavramasından, yani düşüncenin "rezeptivite" (alırlık) sinden hareket etmişlerdir ki, böyle bir "rezeptivite" evrensel ve zorunlu bilgilere ulaşma etkinliğini açıklayama-

maktadır; ya da bu teoriler, düşünceye böyle bir etkinlik bahşetmekle, en sonunda bir "Deus ex machina"ya sığınmışlar, yani düşüncenin köken bakımından "nesnelerin doğası" ile uygunluğuna dayanmışlardır.[187] Ama bu bir mistik çözümdür ve yetersiz olması bir yana yararsızdır da. Hele bilgi objesine ilişkin genel sorunun içinde hem bir metafizik sorusunun, hem de bir **mantık** sorusunun söz konusu olduğunun anlaşılmasından buyana. Çünkü bizim "tasarım" ve "obje" arasına koyduğumuz karşıtlıkta, mutlak varlığın iki değişik karakteri (düşünce ve varlık) değildir burada söz konusu olan; tersine burada **yargının** belli bir niteliği söz konusudur. Biz nesneler hakkındaki belli bir ilişkiye "objektiflik" yükleriz; bu "objektiflik"i hatta "varlığın özniteliği" sayarız. Böylece düşünce-varlık ilişkisinin formu, rastlantısal ve keyfi değil, tersine zorunlu ve genelgeçer bir tasarım altında kavranmış sayılır. Ama "objektiflik"i bir varlık modusu ve kategorisi olarak kabul etme **hakkını** bize veren şeyin ne olduğu düşünülmüyor, bir önermenin doğruluk ve objektif geçerliği hakkındaki bilgimizin neye dayandığı sorulmuyordu; tersine, bu bilginin kendisinin nerede gerçeklendiği soruluyordu. Oysa Kant için, bize verilmiş olan şeyler, kendilerinden kesin ve zorunlu bilgiler elde edilen "nesneler" değildir; tersine, bize verilmiş olan şey bu bilginin kesinliğidir ve bu kesinlik, "varlık"ın, "evren"in, "doğa"nın objektifliğine göre, kendisini bir başka kalıpta görmemiz gereken bir kesinliktir. Veya bir "objektiflik"ten söz edeceksek, bu artık nesnede değil, bizim nesne hakkındaki bilgimizde aranmalıdır. Kuşkusuz problemi ortaya koyuş ve çözüşte bu saydamlığa Herz'e yazılan mektupta henüz erişilememiştir. Buna ilk kez, Salt Aklın Eleştirisi'nin "Kategorilerin Transendental Dedüksiyonu"nu ele alan ünlü bölümünde erişilmiştir. Bu bölümde bir kez daha, bu durum etkileyici bir şekilde şöyle belirtilir: "Ve burada tasarımların objesi teriminden kastedilen şeyi anlaşılır kılmak zorunludur... Bilgiye uyan, ama aynı zamanda ondan ayrı duran bir objeden söz edildiğinde bun-

dan ne anlaşılır ki? Kolayca görülür ki, bu obje ancak X gibi bir şey olarak düşünülmek zorundadır. Çünkü biz, bilgimizin dışında, bilgimize upuygun olarak karşımıza koyabildiğimiz hiçbir şeye sahip değiliz. Ama biz tüm bilgi ilişkisinde düşünmemizin, objesi üstüne bir zorunlulukla çalıştığını bulabiliriz... Bu, bilgimizi rastgele ve keyfi değil, tersine a priori kesin bir şekilde belirlemiş olan şey olarak göründüğünden dolayı böyledir. Çünkü, bir objeyle ilişkiye girdiğinde, bilgilerimizin de zorunlu olarak bu ilişki içinde birbirlerine uymaları, yani obje kavramını oluşturan herhangi bir Birlik'e sahip olmaları zorunludur... Böylece şunu söyleyebiliriz: Biz objeyi, görüdeki çokluğu sentetik bir birlik içine soktuğumuzda biliriz... Biz bir üçgeni üç düz çizgiyi bir kurala göre birleştirmeyi bilmekle düşünürüz ki, bir triangel'i gördüğümüzde, onu her zaman bu kurala göre tasarımlarız.[188] Bu **kural bilgisi** artık tüm çoklukları belirler ve bu çokluğu Apperzeption'un birliğini mümkün kılan koşullarla sınırlar. Birlik kavramı, benim bir triangelin düşüncedeki yüklemi aracılığıyla düşündüğüm X objesinin tasarımını yapan şeydir."[189] Öyleyse yargıdaki zorunluluk, bilginin arkasında ve öbür yanında yer alan bir objenin birliğinden **gelmiyor**; tersine bu zorunluluk, bizim için obje fikrini tek başına kavranabilir kılan şeydir. Bu zorunluluğun neye dayandığını ve hangi kurucu (konstitutiv) koşulların onu **temellendirdiğini** kavrayan kişi, bununla varlık problemine öylesine nüfuz eder ki, bu kişi için bu problem artık genelinde ancak bilgiden hareketle çözülebilir. Çünkü bir nesneler dünyası olduğundan dolayı, bizler için bu dünyanın bir kopyası ve bir yansıması olarak bilgilerden ve doğrulardan oluşmuş bir evren yoktur artık; tersine, koşulsuz kesin yargılar olduğundan, nesneler dünyasını bu yargılar altında tanımamızı sağlayan, yani nesneleri ancak bu yargılar altında bir düzenlilik içinde kavramamızı sağlayan bir düşünme düzeni vardır. Çünkü bu yargılar tek tek empirik süjelere ve özel empirik ve zamansal koşullara bağlı değillerdir.

Kant öğretisinin çıkış noktası ve bu öğretinin metafiziksel problemlerin o ana kadarki her türlü kavranılış ve ele alınış tarzı karşısındaki karşıtlığı, şimdi tüm açıklığıyla görülebilir. Kant'ın kendisi, Salt Aklın Eleştirisi'nin ikinci baskısının önsözünde bu karşıtlığı ifade etmek için ünlü bir benzetmeye başvurur ve yaptığı "düşünce devrimi"ni Kopernikus'unkiyle karşılaştırır: "Şimdiye kadar, tüm bilgilerimizin objelere göre düzenlenmesi gerektiği kabul edilmiştir. Ama kavramlar aracılığıyla nesneler hakkında bir a priori (bilgi) oluşturmak ve buna dayanarak bilgimizi genişletmek konusundaki tüm denemeler, bu tasarım (varsayım) altında boşa gitmiştir. Bu nedenle, metafiziğin güçlükleri içinde daha iyiye gidip gitmediğimiz, bir kez de, objeler hakkında böyle bir a priori (bilginin) zaten bizde mevcut olduğu kabul edilerek denenmelidir. Bu, objeler bize verilmezden önce onlar üstüne bir şeyler saptamış olması gereken bir a priori bilginin arzulanan imkanına daha uygun düşer. Bu durum, Kopernikus'un ilk düşünceleriyle pek benzerlik taşır. Kopernikus, bütün yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü kabul edildiğinde gök cisimlerinin hareketlerini açıklamakta hiç de daha iyiye gidilemeyeceğini gördükten sonra, gözlemcinin onların çevresinde döndüğünü ve buna karşılık yıldızların durağan olduklarını kabul etmenin daha iyi sonuçlar verip vermeyeceğini araştırmıştı."[190] Kopernikus, hem güneşin çevresinde ve hem de kendi ekseni çevresinde dönen bir dünya tasarlamıştı. Şimdi anlaşılabileceği gibi, "gözlemcinin kendi çevresinde dönüşü" şunu ifade etmektedir: Biz, "akıl"ın yönlendirdiği bir bilgi işlevleri bütününü kendimizde bulup bunu öne koymaktayız ve tek tek nesneleri, bu bilgi işlevleri bütününün zorunluluğu (yani nesnelerin değil de, bu işlevlerin kendisine ait belirli ve sınırlanmış bir geçerlik tarzı) içinde, karşımızda veri olarak bulmaktayızdır. Ama biz, akıl bilgisinin kosmosu içinde bile, hiç de sabit ve hareketsiz olarak tek bir noktada duramayız; tersine, obje hakkında bilgi elde etmemizi sağlayan ögelerin tüm sırasını ardışık (succesiv) olarak baştan başa elden geçirmek zorundayız. Bizler için nesnelerin **uzaysal düzeni** diye adlandırdığımız belli bir objektiflik formu vardır; bunu kavramak ve belirlemeyi denemek zorundayız. Ama artık bir "mutlak" evren uzayının varlığından yola çıkarak değil, tersine geometrik kurguların

dayandığı yasaları sorgulamak ve analiz etmekle. Bu yasalar, kendilerine dayandığımızda, herşeyden önce bizler için nokta ve doğruları, düzlem ve şekilleri sabit yapılar içinde meydana getirmemizi sağlayan yasalardır. Bizler için **sayı dizileri oluşturmayı** mümkün kılan bir bağlam ve bir sistematik ilişki biçimi vardır ve öyle ki, buna göre her bir sayı sayıların tüm kapsamı içinde kendi kesin yerine ve bu kapsam içinde yer alan tüm öbür sayılarla kesin bir ilişkiye sahiptir. Biz bu bağlamı, başka hiçbir veriyi gözetmeksizin, genel bir yöntem olarak "Bir" den yola çıkıp tüm sayılar topluluğunu sabit bir ilkeye göre ilk elemanından başlayarak kurarız ki, bize bu bağlamı zorunlu bir şey olarak kavratan da budur. Ve nihayet bizim dar anlamda "doğa" diye göstermeye çalıştığımız, fiziksel cisimler ve fiziksel kuvvetlerin bütünü olarak kavradığımız bir şey vardır. Ama burada da, biz bu bütünlüğün objelerin empirik varoluşlarından değil de, tersine empirik bilgi işlevlerinin özelliğinden, yani bizzat deney içinde ve deney yargılarında yatan "akıl"dan geldiğini, çıkış noktamızı, yani "bütünlük" denen şeyin bir akıl kategorisi olduğunu kavradığımızda anlarız. Bu eleştirel "kendi ekseni çevresinde dönüş" hareketinin bizi götüreceği yol artık bellidir. Varlık öğretisi, genel ontoloji olarak metafizik, aslında **bir tek** objektiflik tarzı tanır. Onun için sadece herhangi bir form içinde "orada olan" ve sabit duran, maddi veya maddi olmayan tözler vardır. Oysa akıl sistemi için sadece ve sadece aklın kendine içkin (immanent) zorunlulukları vardır ki, böyle olunca objektif geçerlik iddiaları, artık "varlık" formu içinde dile getirilemez; tersine tamamen başka ve yeni bir tip objektiflikten söz etme gereği ortaya çıkar. Bu yeni objektiflik tipine, etik ve estetik yargılarda dile getirilen her türlü zorunluluk da girer. Hatta etiğin konusu olan "amaçlar alanı"nda da, bize sanatta açılan salt şekil ve formlar alanında da, böyle bir objektiflik tipi herhangi bir anlamda "vardır." Çünkü o kesin, her türlü bireysel keyfilikten bağımsız bir ögedir. Ama bu öge, nesnelerin empirik varoluşlarıyla, onların uzay ve zaman içindeki varoluşlarıyla ne özdeştir; ne de aslında bunlarla herhangi bir şekilde karşılaştırılabilir; çünkü o özel şekillendirici ilkelerden çıkar. Bu karakteristik ayırımdan yola çıkıldığında, bizim için gereklilikler dünyası (ahlak alanı) ve sanatsal form dünyası, nesneler dünyasından bir başka dünya-

dır. Şu görülebilir: bize objeler çokluğuna yönelmede öncelikle aracılık eden ve objeyi bize anlamlı kılan şey, bizzat aklın kendi içinde olan, onun temel yönelimlerindeki ve soru koymalarındaki (Fragestellungen) çokluktur. İşte bu çokluğun, yani aklın ögelerinin genel, kapsayıcı ve sistematik bir bilgisine ulaşmak gerekir. Çünkü bizim "akıl" kavramımız, tam da, "ister objektif sayılsınlar, isterse sadece bir sanı kabul edilsinler, tüm kavramlarımıza, tüm kanılarımıza ve tüm iddialarımıza ancak sübjektif temellerden hareketle doğruluk kazandırabilmemiz olgusundan oluşur.[191] Düşünce tarzındaki devrim, bizim aklın bizzat kendi üstüne, onun varsayım ve ilkelerine, onun problem ve görevlerine refleksiyonla yönelmeye başlamış olmamızla meydana çıkmaktadır. Böyle olunca, "objeler" üstüne düşünmek, ancak ve öncelikle bu kalkış noktasını sağlamlaştırdıktan, "akıl" üstüne bilgimizi pekiştirdikten sonra bir anlam taşıyabilir.

[a) "Transendental" ve "Sübjektif" Terimlerinin Yeni Anlamı]

Şimdi bu noktaya vardığımız anda, akıl eleştirisi bakımından özel anlamlar yüklenen iki temel kavramın niteliği daha açık olarak anlaşılabilir. "Kopernikusçu dönüşüm"ün niteliği iyice kavrandı mı, Kantçı **transentental ve** yine Kantçı **sübjektiflik** kavramlarının tam ve kuşatıcı anlamları da elde edilmiş olur. Ve buradan hareket edildiğinde görülür ki, her iki kavram tamamen birbirleri yanında ve birbirleri içinde belirlenmişlerdir. Bunlar, akıl eleştirisinin konusu olan şeyin, yani "akıl"ın, neliğini (mahiyetini) ve özniteliğini yapan şeylerdir ve geleneksel anlamlarından tamamen farklı anlamlarla birbirlerine yepyeni bir şekilde bağlanmışlardır. "Transendental" kavramıyla işe başlayalım: Kant, objelerin değil, tersine genel olarak objeler hakkında bilgi edinme tarzımızın (bu tarz a priori olarak mümkün olabildiği sürece) bilgisine "transendental" adını verir. "Bu yüzden ne uzay, ne de uzayın herhangi bir geometrik belirlenimi, a priori olarak bir transendental tasarımdırlar; tersine, transendental olan, bu tasarımların artık empirik kökenli olmadıklarının ve ama onların yine de a priori

imiş gibi deney objeleri üstüne ilişkilendirilebilir olmalarının bilgisi olarak adlandırılabilir."[192] Bu düşünceyi izlersek, belki de bize büyüklük ve sayı, süre veya ilk neden kavramları kesin anlamda "transendental" kavramlar olarak görünebilirler. Ne var ki onları böyle görürsek, tekrar, bizde doğa bilgisinin imkanını sağlayan zorunlu koşullar olarak bu kavramlara dayanan bir ontolojik teoriye geri dönmüş oluruz. Bizzat "özgürlük" düşüncesi bile, kendi başına alındığında, "transendental" olarak adlandırılamaz; tersine özgürlük, bir ödev bilincini ve böylece de "gereklilik" alanının tüm yapısını temellendiren bir bilgiye ön koşul olarak ihtiyaç duyar. Bunu saptadığımız anda, yani "transendental"den ne anlaşıldığını kavradığımız anda, tüm temel kavramların hangi anlamda kullanıldığı açığa çıkar. Zaman ve uzay, büyüklük ve sayı, töz ve ilk neden, v.b. kavramlara ancak "sübjektiflik" bir imkan verebilir ve vermek zorundadır. Bu "sübjektiflik", Kopernikusçu dönüşümün genelinde ifade ettiğinden başka bir anlam taşımaz. O, çıkış yolunun objede değil, tersine belirli bir objektiflik formuna (ister teorik, ister etik veya isterse estetik tarzlarda olsun) dayanması gereken bir özel bilgi yasallığında (akıl düzeninde) aranması gerekeceğini gösterir. Bu bir kez kavrandı mı, bireysellik ve keyfilik anlamlarına tutuklanmış olan "sübjektiflik" kavramının tüm bu gibi yan anlamları ortadan kalkar. Burada içinde bulunduğumuz bağlamda, "sübjektiflik" kavramı, tam da bilginin aklın bir zorunlu yöntemi ve bir genel yasası içinde temellendirilebilirliğini ifade etmektedir. Örneğin Kant'ın uzay öğretisine soktuğu "sübjektiflik", uzayın "öz"ünün bir "uzay tasarımı" analizi ile veya bireysel psikolojik ögelerin gösterilmesiyle belirlenmesi anlamında bir "sübjektiflik" değildir; tersine, burada "sübjektiflik"ten kastedilen şey, bizim uzayı kavrayışımızın geometri bilgimizin doğasına bağlı olmasıdır. "Transendental" inceleme, uzayın ne olmak zorunda olduğunu sorar. Uzay hakkındaki bilgimiz öyle olmalıdır ki, geometrik aksiyomların içeriğini hem genel ve hem somut, hem koşulsuz-kesin ve hem de salt görüsel yoldan **bilmemiz** mümkün olsun. Öyleyse, bilgi **objesinin** özelliğini belirlemek için, işe bilgi **işlevlerinin** özelliğini ele almakla başlamak gerekir. Böyle olunca, burada soru konusu olan "sübjektiflik", bilgi işlevlerinin bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Sayılar dizisi nasıl ki sayma

"ilke"sinden çıkıyorsa, uzay ve zaman içindeki objeler düzeni de deney bilgisinin ilkeleri ve koşullarından, yani nedensellik ve karşılıklı etkileşim "kategoriler"inden türer. Bunun gibi, her türlü gereklilik tasarımını kendilerine dayadığımız ve bize özgürlük düşüncesi içinde açık olan etik buyrukların formunun ne olduğu sorusu, yani teorik alan dışındaki bir başka alana ait ilkelerin niteliği sorusu, gözümüzün önünde açıklık kazanır. "Akıl"ın bu sübjektifliğinin, keyfilik veya psikolojik-fiziksel kökenli bir "organizma sübjektifliği"ne dönüştürülmesi artık imkansızdır. Çünkü Kantçı anlamdaki "sübjektiflik", tam da bunları aşmak için, onun transendental" olduğunu göstermek için konumlanmaktadır.

Akıl eleştirisinde bu temel ilişki, Kant'ın bazı refleksiyon ve notlarında daha açık olarak dile getirilmiştir. Öyle ki bunlar tek tek izlendiğinde, temel kavramların aldığı yeni anlam ve içine girdiği yeni bağlam iyice aydınlığa çıkar. Bu refleksiyonlar her ne kadar "Salt Aklın Eleştirisi"nin bitirilmesinden önceki bir zamana ait görünüyorlarsa da, yapıtta tam ve sabitleşmiş halde ifade edilen düşünceleri daha geniş ve ayrıntılı olarak göstermesi bakımından çok önemlidir. Bu refleksiyonlar, kavramların gelişimini, "Salt Aklın Eleştirisi"ndeki tam ve sabitleşmiş ifadelerden çok daha canlı bir biçimde gözler önüne sermektedir. Kant bu refleksiyonların birinde şunları yazar: "Metafizik ile hâlâ bir şeyler bulunabilir mi? Evet, süje bakımından bulunabilir, ama obje bakımından bulunamaz."[193] Ama bu cümle yeni yönelimi açıkça göstermekte ne var ki yetersizdir; çünkü sadece bu cümlenin bildirdiğine bakılırsa, bildirilenler, bize hiç kuşkusuz nesneler hakkında hiçbir yeni kavrayış vaad etmeyen, ama "ruh" üzerine pekala bir şeyler vaad eden bir metafiziği çağrıştırabilir. Bu, pekala, kendisini ilke bakımından geçmişin dogmatik "spritualist" sistemlerinden nerede ayırdedeceğimizi kestiremeyeceğimiz bir metafizik olabilir. Bu yüzden, bir başka yerde, sert ve belirgin bir biçimde, metafiziğin **objeden değil,** tersine **bilgiden** yola çıkarak ele alınabileceği bildirildiğinde, bu bize, Kant'ın artık temel karşıtlığın keskin formülasyonuna ulaştığını gösterir.[194] Böylece ilk kez, metafizik "sübjektiflik" altına girmiş ve yerini bulmuş olur. "Sübjektiflik", Locke ve Hume'un onu

anladıkları gibi "insan doğası"na ilişkinliği ifade eden bir kavram değildir; tersine o, bilimlerde, geometrik uygulama veya aritmetik sayı üretme yöntemlerinde, empirik gözlem ve ölçmelerde veya fiziksel deneylemelerde, bunların hepsine kalıbını basan bir şeydir. Bir başka refleksiyonda bu yüzden şu açıklama yapılır: "Tüm felsefe içinde, özellikle felsefi olan şey bilim metafiziğidir. Akılı kullanan tüm bilimler kendi metafiziklerine sahiptirler."[195] Ve Böylece burada nihai olarak, önceki metafiziğin, eski ontolojinin dogmatik-objektif yolunun hangi anlamda terkedildiği ve buna karşılık yine de "metafizik" kavramının hangi anlamda muhafaza edildiği ve "sübjektiflik"e hangi anlamda derinliğine yönelindiği görülür.[196] Bilimlerde "objektif olan" (artık bu kavramı Kantçı anlamda kullanabiliriz), bu bilimlerin öğretisel ilkeleridir; "sübjektif olan" ise, bilim yapma imkanını sağlayan temel ilkelerdir. Örneğin, salt yapısına baktığımızda, onu uzaysal şekiller ve uzaysal ilişkiler üstüne bir ilkeler bütünü olarak gördüğümüzde, geometri bize "objektif" görünür; oysa sonuçlarından çok bizzat bu teorik yapının dayandığı ilkeleri, şu veya bu uzaysal şekiller hakkında değil de, tersine uzayda yer kaplamanın tüm hallerinde geçerli olan temel geometrik aksiyomları sorguladığımızda, geometri bize "sübjektif" görünür. "Metafizik, her türlü a priori bilginin dayandığı ilkelerin ve bu ilkeleri izleyen her türlü bilginin bilimidir. Matematik de böyle ilkeler içerir; ama o, bu ilkelerin imkanının bilimi değildir."[197]

Ama burada yeni bir yön, Kantçı kavram belirlemenin özelliğini yapan bir yön, yatmaktadır. "Transendental felsefe"de çeşitli objektiflik formlarını ele almak ister ve ele almak zorundadır. Ama bu felsefe için objeye ilişkin her form, herşeyden önce belirli bir bilgi formunun aracılığı sayesinde kavranabilir ve objeye ancak böyle geçilebilir. Onun yöneldiği ve ilişkili olduğu içerik, bu nedenle daima herhangi bir tarzda "biçim almış bir içerik"tir. "Gerçeklik" (realite), geometri ortamından (media) veya matematiksel fizikten nasıl görünüyorsa, kendisi bize öyle açıktır. Bunun gibi, ahlaksal gereklilik veya sanatsal görünün niteliği de, transendental analizin aynı şekilde örtüsünü kaldırıp göstermek istediği bu "sübjektiflik"e sahiptir. Gerçekliğin "kendinde" (an sich) ve insana ait her türlü düşünsel kavrayış tarzlarından

bağımsız haliyle ne olduğu sorusu, artık hiçbir şekilde yanıtlanamaz. Çünkü bu soruyla birlikte, felsefe, kendisini yine dayanaktan yoksun soyutlamanın boş alanına yuvarlanmış hisseder; ayaklarının altındaki sağlam yer ve zemini kaybeder. "Metafizik" artık ancak bilginin ve bilimlerin metafiziği olabilir; o, matematiğin ve doğa bilgisinin dayandığı ilkelerin öğretisi olmak zorundadır. Bunun yanısıra o, genel olarak kendisi için belirli bir kapsam içinde, ahlakın, hukukun, dinin, tarihin metafiziği de olmak zorundadır. O bu çok çeşitli ve yönlü düşünce alanlarını bir problem birliğinde biraraya getirir. Ama onları ontolojide olduğu gibi bir potada eritmek için değil, tersine bunların her birini kendi karakteristik özellikleri ve kendi özel koşulları içinde aydınlığa çıkarmak için. Öyle ki, böylece felsefe, mevcut tüm düşünce kültürü üzerine bir zorunlu **çıkış noktası** olarak gösterilmiş olur. Ama felsefe bu kültürü artık bir "veri" olarak ele almaz, bu veri üzerine spekülasyonlara dalmaz; tersine, bu düşünce kültürünün yapısını ve ona hâkim olan, yön veren genelgeçer normları anlaşılır kılmak ister. Şimdi ilk kez, Kant'ın, akıl eleştirisinin tutuşturduğu meşalenin, duyulur dünyanın ötesindeki bizce bilinemeyen şeyleri değil de, tersine kendi "özel" anlığımızın karanlık uzayını aydınlatması gerektiği hakkındaki sözleri tam bir açıklıkla anlaşılır hale gelir. "Anlık", burada hiçbir şekilde empirik anlamıyla insanın psikolojik düşünme yetisi değildir; tersine o, salt transendental anlamda tüm insan kültürünün biçimlendiricisi olarak anlaşılır. Öyle ki, anlık, öncelikle bizim "bilim" adıyla gösterdiğimiz bir kapsam için de, onun aksiyomatik nitelikli varsayımları için de, hatta giderek en geniş anlamıyla "akıl"ın içinde gösterilebilir ve onun aracılığıyla ortaya konabilir olan teorik, etik veya estetik tarzdaki tüm "düzenler" için de ilk kaynağı oluşturmaktadır. İnsanlığın gerçek tarihsel yaşamında birikmiş, özelleşmiş, çok çeşitli şekiller içinde ortaya konulmuş ne varsa, şimdi artık bunların hepsi, transendental eleştiri aracılığıyla kendi ilk "temeller"inden hareketle görülmeli ve bir **sistem** olarak kavranıp betimlenmelidir. Nasıl ki uzayda her bir şekil bir genel yasaya bağlı ise, insanlığın ortaya koyabildiği her şey, bu "birikim"de, kendi salt formu içinde, yani insanın sübjektif kapasiteleri içinde temellenir. Böyle olunca da, insanlığa ait herşey, aklın tümüyle kendi işlevleri içinde, karşısında bulduğu

bir içeriği işlemesinin ürünleri olur. Öyle ki, felsefe şimdi bu durumda hiçbir özel alana, kendisini öbür bilimlerden tek başına ve nihai olarak ayıracak hiçbir özel içerik ve konuya sahip değildir; ama o, temel düşünme işlevleri arasındaki bağı, bizzat bu bağdaki evrensellikle kavrar. Evren, teorik bir disiplinin, yani düşünmenin özel bir yanının konusudur; ama bizzat düşünme işlevlerinin oluşturduğu kosmos, kendi çokluk ve kendi düzeni içinde şimdi felsefenin yeni "konu"su olmaktadır.

Bu belirtilenleri şimdi tek tek aydınlatmak için önce **matematik**'in yapısından başlayalım: şimdi burada matematiğin temel ilkelerininin ne olduğunu, yani bu ilkelerin içeriğini araştırmak söz konusu değildir. Burada bizi ilgilendiren, matematiğe böyle "temel ilkeler" koymamızı sağlayan, yani uzay içindeki her özel yeri veya her özel sayı ve ölçme işlemini mümkün kılan ilksel koşulların bağlı olduğu genel düşünme yöntemini ve düzenini görmektir. Her geometrik postulat veya kanıt, somut ve olabildiğince "tek" bir görüye dayanır; ama postulatın kendisi asla tekil bir somut durumdan çıkmaz, tersine postulat tüm somut durumlar için bir sonsuz kaplamı dile getiren bir yargıdır. Örneğin biz şu veya bu üçgenden veya şu veya bu çemberden değil, tersine sadece üçgenden veya çemberden hareketle kesin özellikleri dile getiririz. Şimdi soralım: bize ancak duyusal yolla verilmiş olan tek tek somut durumlar, bireysellikler hakkında yargıda bulunurken, empirik düzlemde kaldığımız sürece asla ulaşamayacağımız bir şey olarak, tüm empirik tasarımlar hakkında böyle bir genel yargıya geçmeye hakkımız var mıdır? Sınırlı deney içeriğinden hareketle sınırsız kaplamlı bir kavrama ulaşılamaz. Ama durum böyleyse, deney içeriği için sınırsız bir geçerlik taşıyan kavramlara hangi yolla ulaşmaktayız? Kant'a göre bu soruları yanıtlamak için herşeyden önce bilimsel geometrinin yöntemini, pratikte nasıl çalıştığını ve tarihsel olarak nasıl geliştiğini kendi özelliği içinde tanımak yeterlidir. Kant'a göre, geometrinin bir pratik ölçme zanaatinden, bu ilkel konumdan temellendirici bir teorik bilgi düzeyine yükselmiş olması, "düşünme tarzındaki bir devrim"le olmuştur. Kant şöyle der: "Matematiğin yönteminde meydana gelen bu devrimin tarihi, Ümit Burnu'nun keşfi kadar önem-

lidir ve bu devrimi gerçekleştiren mutlu ölümlü hakkında bize kadar ulaşan bir bilgi yoktur. Bununla birlikte **Diogenes Laertius**'un bize aktardığı bir söylentiye göre, genel kanı uyarınca, hiç de kanıtlanmaya ihtiyacı olmayan şeyleri kanıtlamaya kalkanlara, matematiksel kanıtlamaların en küçük ögelerini bulmuş bir kimse olduğunu taslayan mucit özentileri denirmiş; bu da göstermektedir ki, yeni bulunmuş bu yolda atılan ilk adımla meydana gelen devrim, matematikçilerin gözünde olağanüstü önemli görülmekte ve bu yüzden de unutulmaz bir olay teşkil etmekteydi. İki kenarı eşit olan bir üçgeni ilk kez çizen ve bu orantıyı kanıtlayan ilk kimse -bu ister Thales, isterse bir başkası olsun- böylece kendi anlığında beklenmedik önemli ve aydınlatıcı bir açıklamada bulunmuş oluyordu; çünkü, bu kimse, gözlerinin önündeki şekli adım adım izleyerek düşünmenin ya da anlığında bulunan bu şekle ait kavramdan sanki onun özelliklerini öğrenecekmiş gibi bu geometrik şekle saplanıp kalmanın gerekli ve yeterli olmadığını anlamış ve fakat bu şekli düşündüğüne ve onu a priori kavramlar yardımıyla kurarak tasarımladıklarına göre, bilgisini elde etmek için, biçimlendirerek çizimini yapmak gerektiğini bulmuş oldu; bunu o, şeyleri yalnızca kavramlarına uygun bir biçimde ve zorunlu olarak içine girdikleri nesnenin şekillerine yükleyerek, kesin bir a priori bilme için yapıyordu."[198]

Geometrik kanıtlamayı sürdürmek için şekli izlemek zorunda olsaydık, bu şekli doğrudan doğruya gözlem yoluyla özelliklerini öğrenmek zorunda olduğumuz hazır bir obje olarak önümüzde bulsaydık, bu özel şeklin objektif ve biricik kavramı üstüne bir geometrik yargıya asla ulaşamazdık. Çünkü hangi hakla bu durumda veri olan bir şeyden veri olmayana, önümüzde duran bir özel halden önümüzde olmayan bütünlüğe geçilebilirdi ki? Gerçekten de burada böyle bir şey ne mümkün ne de zorunludur. Çünkü geometrik tekil hallerin (şekillerin) toplamı, böyle bir kurgunun ne önünde ne de dışında oluşabilir; tersine bu şekillerin bir toplamına ve bütünlüğüne, ancak bizzat bu kurma (Konstruktion) ediminin içinde ulaşılabilir. Ben parabolü, elipsi, sadece genel olarak soyutlama içinde, **in abstracto** düşünmeyip, tersine her ikisini belli bir önkoşul altında (örneğin bunları koni

kesitleri olarak tanımlayarak) kurgusal yoldan meydana getirmekle, herşeyden önce, zaten **tek tek** parabol veya elipslerin düşünülebilirliğini mümkün kılan koşulu yaratmışımdır. Şimdi anlıyoruz ki, tek tek hallerin kurgusal yoldan elde edilmiş olan geometrik kavramı sonradan oluşmamakta, tersine bu tek tek hallere **öngelmektedir.** Yine anlıyoruz ki, bu kavram, bu tek tek haller karşısında gerçek bir "a priori" olarak geçerlidir. Bu durum, bu bağlamdan bakıldığında, hiçbir şekilde, empirik-psikolojik bir süjeye ve böyle bir süjenin kendi tek tek tasarım ve bilgilerinin bir öncelik-sonralığına, yani bir zamansal ardışıklığa ilişkin bir şey olarak da görülemez. Tersine, o, saf ve nihai olarak bilen süjeye ilişkin bir şeyi, yani onun "obje" adı verilen şeylerle ilişkisini ifade eder. Geometrik kurgu tekil geometrik şekillerden "önce" gelir; çünkü tekil şekillerin anlamı, ancak ve öncelikle bu kurgu aracılığıyla kavranır ve bunun tersine kurgunun anlamı tekil şekillerle kavranmaz. Geometrik yargılara yüklenen tüm zorunluluk da, aslında bu bilgisel duruma dayanır. Geometrik alanda, tek tek haller (şekiller) asla bu kurgu dışında özel ve bağımsız şeyler olarak varolamazlar; tersine bu tek tek hallerin her biri, ancak bir kanıtlama ve genel belirlenim altında düşünülebilirler. Şekilleri uzaya yerleştirme yönteminde veya sayıların sentezinde başvurulan "genellik"e, özel şekillerden veya özel sayılardan kalkılarak asla itiraz edilemez; çünkü herşey, uzay içindeki herşeyin kavramı, bizzat sayı kavramı, bu yöntemle oluşturulur. Bu anlamıyla geometri ve aritmetik, Kant için şimdi "düşünme tarzlarındaki çeşitli yöntemlerin denek taşı" olarak konumladığı bir temel ilkenin gösterilmesinde ana örnek olurlar. Bu temel ilke şudur: "Buna göre biz, nesneler hakkında, ancak onların içine bizzat koyduğumuz şeyi a priori biliriz."[199]

[**b) Sentetik A Priori**]

Böylece bununla aynı zamanda akıl eleştirisinin iki temel kavramı olan "sübjektif" ve "transendental" yanında, bu eleştirinin üçüncü çekirdek ve temel kavramı ortaya çıkar: "sentetik a priori". Bu sentezin ne ifade ettiğini ise, buraya kadar saptandığı şekliyle geometri ve aritmetiğin yöntemi ile geleneksel empirik kavram kurma yöntemini for-

mel mantığın yöntemi karşısına koyar koymaz açıkça anlarız. Empirik kavram kurma sırasında (özellikle salt betimleyici ve sınıflandırıcı bilimlerde yapılageldiği üzere) biz, olgu olgu, teklik teklik, herşeyi yanyana dizmekle ve böylece oluşan toplamda, bu toplam içindeki tüm özel hallere uygun bir "ortak" çizginin kendisini gösterip göstermediğini saptamakla yetiniriz. Bu bağlamda biz, bu gibi "ortak" çizgi veya niteliklere, ancak yine kendimiz tarafından gerçekleştirilen bir sınamadan sonra varabiliriz. Çünkü biz burada nitelikleri belirlerken, bunları bize ait bilgi imkanları altında gözlemlenmiş niteliklerden başka şeyler olarak bilemeyeceğimizden, şurası açıktır ki, zaten "nesne"nin kendisi bize bu bilgi imkanları altında verilmiş haldedir. Bu bilgi imkanları, karşımızda duran şeyle (obje ile) **kurulan bağın dışında da** ve hatta objeden bağımsız bir bağlam oluşturmaktadırlardır ki, "bilgi" dediğimiz şey, objeden gelenin bu bağlam içerisinde işlenmesinin ürünü olur.[200] Gerçekten de şundan kuşku duyulamaz ki, empirik yolla elde edilenler herşeyden önce bir tümel önerme kalıbı içine taşınırlar ki, böylece onlar tamamen başka bir şekilde düzenlenmiş görünürler. Ve işte bu gibi önermeleri bize sağlayan deney değil, tersine formel mantıktır. Gerçekten de, formel mantığın "genel yargılar"ına bakıldığında, bu yargılara nesnelerin ve özel hallerin gözleminden varılamaz; tam tersine, bu "genel yargı" kalıbı, gözleme öngelir ve gözlemi belirler. Örneğin **tüm** insanların ölümlü olduğundan hareketle, bu tümel büyük öncülde içerilmiş olan kesinlikten Caius'un ölümlülüğü zorunlu bir sonuç olarak "kanıtlanır" (ispat edilir). Ama mantık sadece bununla, yani bu kanıtlamanın form ve formüllerini geliştirmekle yetinir; o burada önermelerin bilgisel **içeriğini** ve bu bilginin kaynak ve doğruluğunu düşünmez. Öyle ki, mantık, kendilerinden kalkılarak belirli çıkarımların yapıldığı tümel büyük öncülleri, asla onların geçerlilik sebebini sorgulamaksızın, verilmiş şeyler olarak kabul eder. Mantık, tüm A'lar B ise, bunun belirli bir tek A için de geçerli olmak zorunda olduğunu gösterir; hipotetik öncülün geçerli olup olmadığını veya neden geçerli olduğunu sormak mantığın ilgi alanı dışındadır. Bu yüzden genel mantık, aslında, biraraya getirilmiş kavram komplekslerini geriye dönerek tekrar kendi parçalarına ayırmaktan başka bir şey değildir. Mantık bir kavramı, belli içeriksel

"özellikler"inin bildirilmesi yoluyla "tanımlar" ve bu tanımı izleyerek tanım yoluyla yaratılmış olan "mantıksal toplam"dan yani "kavram"dan tek bir öge veya "özellik"i tekrar bu kavram içindeki öbür özelliklerden ayırır; ama bunu yaparken, bu tek öge veya "özellik"e, "mantıksal toplam"daki, yani "kavram"daki bütünlüğü de "yüklemiş" olur. Ama bu yolla elde edilen bir ifade yeni bir kavrayış yaratmaz; tersine bu ifade (önerme), sadece, bizim daha önce sahip olduğumuz şeyi, dışa vurmak ve daha açık kılmak için bir kez daha ortaya çıkarmış olur. Mantık, sadece "bizim zaten objeler hakkında sahip olduğumuz kavramlar"ı bölümlemeye hizmet eder ki, bu kavramların hangi bilgi kaynağından bize geldikleri, mantığın içinde kalınarak araştırılamaz.

Şimdi artık, burada kendini gösteren çifte karşıtlığa dayanarak "sentetik a priori"nin karakteristik özelliği görülebilir. Bu karakteristik özelliği, saf deney yargısından, yani a posteriori bir bağlamdan, aslında bu bağlamda önceden mevcut olmaları gereken tek tek ögelerden bir "bütün"e erişmeye çabaladığımızda, formel-mantıksal yargıda zaten mevcut olan mantıksal bütünü kendi parçalarına ayırdığımızda yakalarız ve burada "sentetik a priori" artık bize tamamen başka bir tarzda görünür. Şunu saptayabiliriz ki, burada belirli bir kurgusal bağlamdan hareket edilmektedir. Biz özel (ve tekil) ögelerin bir demetini bu bağlam içinde ve bu bağlamla meydana getiririz ki, bu özel (ve tekil) ögeler demetini meydana getirmenin koşulu, bizzat bu bağlamın formundan başka bir şey değildir. Örneğin biz, biricik, kapsayıcı ve kuşatıcı bir kurala dayanarak, çeşitli imkanları bu kuralla birlikte düşünürüz; yani koni ile bu koninin kesitleri olan yüzeyleri birlikte tasarlarız. İşte bu tasarım sayesindedir ki, daha sonra ikinci düzen eğriler diye adlandırdığımız, çemberler, elipsler, paraboller ve hiperboller adını verdiğimiz geometrik şekilleri topluca koni kesitleri olarak gösterir ve kanıtlarız. Bunun gibi "doğal sayılar sistemi"nin kuruluşunu ve yapısını, **tek** bir ilkeye göre düşünürüz ve burada bu kapsam içindeki ögeler arasında mümkün olan tüm ilişkileri baştan aşağı bu ilkeye dayanarak ve bu ilkeyle birlikte, belirlenmiş koşullar içine taşımış oluruz. Şimdi, bu durumu açıklamak için, yani "parçalar" ile "bütünler" arasındaki ilişkilerin bu formunu göstermek için, zaten Kant

daha profesörlük takdim tezinde "salt görü" diye karakteristik bir deyim kullanmıştı. Bundan, **tüm** sentezin salt görü formuyla a priori olarak parçalanmaz şekilde birarada gerçekleştiği sonucu çıkar ki, bu durumda sentez ya bizzat salt görünün kendisidir veya salt görüyle dolaylı olarak ilişkili ve ona dayalıdır. Daha sonraları Eberhard, Kant'a karşı sürdürdüğü polemikte, Salt Aklın Eleştirisi'nde sentetik yargıların, birlikli, açıkça belirlenmiş bir ilkesinin bulunmadığını belirttiğinde, o Kant'ı bu bağlamda eleştiriyordu. Şimdi ise Kant bu ilkeyi şöyle formüle ediyordu: "Teorik bilginin tüm sentetik yargıları, ancak bir görüye dayalı kavramı araya sokmakla mümkündür."[201] Bu yüzden uzay ve zaman, sonsuz ve sonlu, genel ve özel-bireysel arasında, hep sentetik a priori bilgide oluşan bir özel bağ vardır ve bu bağın kendisi, sentetik a priorinin niteliğini tam olarak gösteren model ve prototiptir. Uzay ve zamanın sonsuzluğu, tüm belirli uzaysal ve zamansal tek tek (bireysel) büyüklüklerin ancak "biricik", herşeyi kapsayan uzay ve birlikli, sınırlanmamış zaman varsayımıyla mümkün olabilmelerinden ötede bir şeyi ifade etmez.[202] Bizim için uzay noktalardan, zaman ise anlardan oluşan, yani nesnel ögeleri biraraya getirircesine yaptığımız bir şey değildir. Hatta noktalar ve anlar (ve böylece de, uzay ve zaman içindeki tüm şeyler) ancak, bizim toplu halde birarada olma (Beisammen) formunun ve ardışıklık (Succesion) formunun ilksel olarak içerildiği bir sentez aracılığıyla konumlanabilirler. Öyleyse biz bunları hazır bir uzay ve hazır bir zamana sokmuş olmuyoruz; tersine bunları (nokta ve anları) uzay ve zaman aracılığıyla (her ikisi de zaten bizzat görünün kurgusal edimi-akt- olarak anlaşılırsa) zaten daha baştan öne koymuşuzdur. Kant şöyle der: "Matematik, tüm kavramlarını önce görü içinde ve özellikle de salt matematik salt görü içinde ortaya koymak zorundadır; yani bunları kurgulamak zorundadır. Matematiğin görü olmadan (çünkü o analitik değildir; yani kavramların analizi ile değil, ancak sentetik çalışabilir) bir adım atması bile mümkün değildir... Geometrinin temelinde salt uzay görüsü yatar. Aritmetik, bizzat kendi sayı kavramlarının zaman içindeki birlikler olarak ardışık bir şekilde yanyana konulmasıyla meydana gelir. Hatta salt mekanik bile, hareket hakkındaki kendi kavramlarını, önemli ölçüde ancak zaman tasarımı aracılığıyla meydana getirebilir."

Çünkü geometri, aritmetik ve mekaniğin ele aldıkları içerikler bu yolla ortaya çıkabildikleri, bunlar bizim özelliklerini sonradan öğrenmiş olduğumuz fiziksel **nesneler** olmayıp bizim yer kaplamanın ideal sınırları içinde öne koyduğumuz **sınırlar** olduklarından; geometri, aritmetik ve mekaniğin önermelerini bize zorunlu gösteren şey, bu önermelere zaten içkin olarak sokulmuş olan bu sınırlardır ve bu önermeler bu yüzden genelgeçer görünürler.

Ama bu inceleme, bize, matematikte sentetik a priorinin kullanılış ve geçerliğini açıklar görünse de, bununla birlikte o, aynı zamanda böyle bir geçerliği gerçeklik alanı, deneysel bilimler alanında da kabul etmemiz için başvurulması gerekli bir yoldan da sapar gibidir. Oysa zaten sentetik a priori, gerçeklik alanı için de, Kant'ın bize sunduğu"denek taşı"dır: "Biz, nesneler hakkında, ancak onların içine bizzat koyduğumuz şeyi a priori biliriz." Şimdi, böylesine bir "yasaları nesnelerin içine koyma" edimi, ideal matematiksel kurgular için anlaşılabilir bir şeydir. Ama bu edime empirik objeler için de başvurduğumuzda bizi bekleyen şey nedir? Ama işte zaten tam da bu nokta, objeleri artık real, "gerçek" değil de, tamamen düşünmenin kendi edim ve yasa-koymaları içinde "orada olan" kılan ayırdedici çizgiyi vermiyor mu? Öyleyse, hâlâ ilksel olarak objelerin düşünmemizi ve tasarımlarımızı belirlediği söylenebilir mi? Bu yola dönmeyi dener denemez, yine ayağımızın altındaki zemini hemen kaybetmiş olmaz mıyız? Uzay ve zamanın bizler için daima genel ilkeler içinde kavrandıkları doğrudur; ama bu, onların ancak bu gibi ilkelerle kurgulanabilir olduklarından dolayıdır. Ama öbür yandan, tüm bu gibi kurgular nesnelerin uzay ve zaman içindeki "gerçek" varoluşları, cisimlerin ve bu cisimlerin hareketlerinin "gerçek" hali bakımından aşılmaz birer duvar oluşturmazlar mı? Öyle görünüyor ki, burada nesnelerin etkilerini beklemek ve doğrudan duyusal algı içinde onları kurgulamaktan başka bir yol yoktur. Objeler bizim için gerçekte, bu bizden gelen etkinlik formu içinde kendilerini gösterdikleri ve bu form içinde tek tek özellikleriyle tanınabilir oldukları sürece "obje" adını alırlar. Fiziksel varoluşlar (şimdi artık bunlara yukarıdaki anlamıyla "obje" dersek) üzerinde genel ifadelere de ancak bu yolla ulaşmak mümkün olur. Objeler, bizler için, tek tek hallerin biraraya toplanması, deneylemiş ol-

duğumuz çok çeşitli etkilerin biraraya getirilmesi ve karşılaştırılmasından başka hiçbir yolla bilinemezler.

Ve gerçekten de Kant'ın "transendental idealizm"i empirik bilginin özelliğini bozmayı düşünmez; tersine o, kendi aslî görevini, tam da empirik bilginin özelliğini belirlemede bulur. Kant'ın kendi alanının "deneyin verimli toprağı" olduğu hakkındaki sözleri bilinir. Ama kuşkusuz burada "deney" kavramı yeni eleştirel belirlenimi altında kullanılmaktadır. Yani deney alanında bile, bizim işe, objelerin gözlemlenmesi ile değil, tersine bilgi olanaklarımızın analizi ile başlamamız söz konusudur. Empirik objenin, doğadaki tek tek nesnelerin ne oldukları ve bunların tek tek özelliklerinin doğrudan doğruya algılanmasından başka bir şeyin bize geçişli olup olmadığı sorusu, işte öncelikle ele alınması gereken soru budur. Çünkü konuyu anlamlı bir şekilde ortaya koyabilmek için, doğabiliminin "bilgi tarzı"nın ne ifade ettiği, fiziğin bu bilgi tarzının yapı ve sistematiğine göre ne olduğu üzerinde tam bir açıklığa kavuşmak zorundayız. Ve burada hemen, sorunun geleneksel incelenme tarzında kendini gösteren bir temel güçlük karşımızdadır. Bu geleneksel inceleme tarzını sonuçlayıcı şekilde izlersek, şunları saptayabiliriz: matematiğin konusu, aslında düşünmeden çıkan salt koyutlara (postula, Satzung) dayanır ve "ideal" bir geçerliğe sahiptir; oysa "fiziksel" obje, bize ancak duyusal algıların çeşitli sınıfları aracılığıyla verilmiştir ve o bu yolla kavranır. Daha sonra bu temel üstünde, bir yandan bir saf matematiksel kavramın, öbür yandan da bir "saf empiri"nin nasıl mümkün olduğunu kavrarız. Yani bu demektir ki, bir yandan her türlü deneyden bağımsız olarak, sadece bizim özgür bir kurgulama içinde meydana getirebildiğimiz bir ilkeler (koyutlar) kompleksi vardır ve öbür yandan betimleyici bir bilim, yani verilmiş nesnelerin tek tek olgusal gözlemlerinden hareketle oluşan bir bilim vardır. İşte, bu varsayımların ardından hiç de açıklığa kavuşmamış olarak kalan şey, bize "matematiksel doğabilimi"nin gerçekteki yapısını açan her iki yönün özel bir şekilde birbirleri içine geçmiş olduklarıdır. Çünkü bilimde "ölçme", basit bir şekilde "gözlem" le birlikte gitmez; gözlem sırasında "deney" ve "teori" birbirlerini doğrudan doğruya karşılamazlar, birbirlerine tekabül etmezler ve

birbirlerinin yerine geçemezler; tersine onlar birbirlerini çok yönlü olarak koşullarlar. Teori deneye yön verir ve deney teorinin içeriğini belirler. Ama önemli olan teorinin deneyin karakterini belirlemesidir. Salt Aklın Eleştirisi'nin ikinci baskısının önsözü, genel transendental üst-bakışı içinde, bu ilişkiyi, tüm bilgi alanına yayarak ustaca ve erişilmez bir açıklıkla ortaya serer: "**Galilei,** kendisinin seçtiği belirli ağırlıktaki kürelerini artan bir hızla eğri bir yüzeyde yuvarladığında, ya da **Toricelli,** önceden bilinen bir su sütununa eşit olarak düşündüğü bir ağırlığı havaya taşıttığında, veya daha sonraki zamanlarda **Stahl,** yapısına birşeyler katarak ya da çıkararak kireci madene (metale), madeni de kirece dönüştürdüğünde, bütün bunlar fizikçilerin (doğa araştırmacılarının) yolunu aydınlatan bir anlayış getirdiler. Böylece doğa araştırıcıları, aklın, yalnızca kendi planlarına (tasarımlarına) göre ortaya koyduğu şeyi kavradığını ve aklın kendi yargılarının ilkeleriyle değişmez yasalar doğrultusunda ilerlemesi ve sorularını yanıtlamak için kendini doğanın ellerine bırakmaktansa, doğayı zorlaması gerektiğini anladılar. Başta türlü hareket edildiğinde, önceden tasarlanmış bir plana göre yapılmamış rastlantısal gözlemlerle, aklın aradığı ve gerekli olan zorunlu yasalara varılamaz. Akıl bir şey öğrenmek için, doğaya, bir yandan birbiri ile uyuşan görünüşlere yasal geçerliği yalnızca kendisinin verebildiği ilkelerle, öte yandan da bu ilkelere göre düzenlediği deneylemelerle (Experiment) gitmek zorundadır; ancak akıl, öğretmeninin istediği herşeyi söyleyebilen bir öğrenci durumunda değil, tersine kendilerine yönelttiği soruları yanıtlamaya tanıkları zorlayan görevli bir yargıç durumundadır. Böylece fizik de düşünme biçimindeki o yararlı devrimi yalnızca şu buluşa borçludur; akıl kendisini doğaya yerleştirir, böylece de doğada aradığını (yanlış olarak doğaya yüklemeden) doğadan öğrenmek zorundadır, çünkü akıl bir başına hiçbir şey bilemez. Yüzyıllardır el yordamıyla aranıp durmaktan öte bir şey olmayan doğabilimi (fizik), işte böylece bir bilimin güvenilir yoluna girmiş oldu."[203] Öyleyse, tek bir duyusal algı veya bir algılar toplamı, aklın önceden koyduğu bir plandan (taslaktan) mahrum olsaydı, herşeyden önce fiziksel bilgi anlamında "deney" in (Erfahrung) belirlediği ve mümkün kıldığı deneyleme (Experiment) yapılamazdı. Ancak böyle bir plan (taslak) sayesinde

çıplak duyusal izlenimlerden fiziksel "gözlem"lere ve "olgular"a geçmek mümkündür. Bunun için herşeyden önce ilk ve sade halleriyle algıların niceliksel çokluk ve çeşitliliğini niteliksel bir çokluğa dönüştürmek zorunludur; yani bir algılar demetini bir "ölçülebilir nicelikler sistemi"ne ilişkilendirmek zorunludur. Böyle bir sistem düşüncesi, aslında her bireysel deneylemenın (Experiment) temelinde yatar. Galilei, serbest bırakılan bir cismin hızının büyüklüğünü "ölçebilmek" için, bizzat bir "hız" kavramına muhtaçtı ve bu kavramın kendisi, tıpkı bir ölçme aracı ve aygıtı gibi, deneyleme (Experiment) sırasında öngelmekteydi ve Galilei'nin fiziğini Ortaçağın skolastik fiziğinden ayıran şey tam da bu olmuştu. Deneylemede (Experiment) çıkış noktası, şimdi artık sadece, serbest düşme halleri için **hangi** niceliklerin geçerli olacağı üzerinedir. Ama bu gibi niceliklerin genel olarak araştırılması ve bunlara ihtiyaç duyulması ne ifade etmektedir? Bu öncelikle, Galilei'nin bir "akıl planı"na göre ve bu plandan hareketle deneyleme (Experiment) yapmayı düşünüp böyle bir deneylemeye yönelebilmesini ifade etmektedir. İşte şimdi, buradan hareket edildiğinde matematiksel fiziğin yapısı ilk kez doğru şekilde görülebilecektir. Bilimsel "doğa" teorisi, iki ayrı şeyi bünyesinde taşıyan bir mantıksal melez değildir; o, bilgi teorisi bakımından ayrıcinsten (heterojen) ögelerin eklektik şekilde biraraya katıştırılmasıyla da meydana gelmemiştir; tersine bu teori, kapalı ve birlikli bir yönteme dayanır. Bu birliği kavramak ve salt matematiğin başvurduğu "birlik" kavramı ile analoji içinde, doğayı genel ve temel bir ilkeden hareketle açıklamak. İşte, transendental eleştirinin kendine koyduğu görev budur. Bu görev iyi kavranıldı mı, artık rasyonalizmin de, empirizmin de tek yanlılığı aşılır. Artık ne sadece kavramlarla uğraşma ve ne de sadece algı ve deneyle uğraşma, bize, doğabilimsel teorinin özünü şimdi olduğu gibi açıkça gösteremez. Çünkü rasyonalizm de empirizm de sadece tek bir **yönden** hareket ederler; oysa görev, **yönler arasındaki özel** ilişkiyi belirlemektir. Öyle ki, transendental eleştirinin farklılığını, tam da bu ilişkinin kendisinden hareket etmek oluşturmaktadır.

Ama bununla sorun çözülmüş olmuyor, tersine en genel çerçevesi içine yerleştirilmiş oluyor. Salt matematiğin içinde sentetik a prioriyi açıklayan ve anlaşılır kılan şey şuydu: görü formunun "bütün"ü,

uzay ve zamanın bütünü, tüm özel uzaysal ve zamansal şekillere öngeliyor ve temelde yatıyordu. Acaba doğa alanı için de aynı veya benzer bir ilişki olduğu iddia edilebilir mi? Biz doğanın bütünlüğünden, **bütün olarak doğa**'dan söz ederiz; ama tekil gözlemlerimizi kapsayacak bir kavramımız yoksa, tek tek şeylerin gözlemi bize **bütün olarak doğa**'dan söz etme imkanı verebilir mi? Başka bir deyişle, burada ilksel olarak düşünülmüş bir bütünlüğün "içermesinden" (sınırları içine almasından) başka hiçbir şekilde elde edilemeyen ve saptanamayan bir **tikel** var mıdır? "Doğa"yı alışılagelmiş anlamıyla fiziksel-maddi **nesnelerin** içerik kavramı olarak düşündüğümüz sürece, tüm bu soruları reddetmek zorundayız. Çünkü tek tek şeyleri izlemeden ve elden geçirmeden bir nesneler bütünlüğünden nasıl söz edebiliriz ki? Ama ne var ki, daha bizzat "doğa" kavramının içeriğinde, incelememizi şimdi bir başka yöne çeken bir belirleme yatmaktadır. Çünkü biz bir nesneler kompleksini "doğa" diye adlandırmayız; hatta daha çok, bu kavram altında anlaşılan şey, düzenlenmiş ve genel kurallarla belirlenmiş ögelerin ve olayların bir bütünüdür. Bu nedenle Kant "doğa"yı şöyle tanımlar: "Doğa, genel yasalara göre belirlendiği kadarıyla nesnelerin varoluşudur." Bununla o, içeriksel anlamıyla tüm deney objelerinin kaplamsal kavramını ifade ediyorsa da, öbür yandan, formel bakıldığında, "doğa" kavramı, tüm bu objelerin yasalara uygunluğunu, yasallığını da (Gesetzmaessigkeit) ifade etmektedir. Böyle olunca, genel görev artık bir başka biçim alır. Şimdi biz, deney objeleri olarak **nesnelerin** zorunlu yasalara nasıl dayandıklarını sormazdan önce, deney objelerinin **bizzat deneyin kendisindeki** zorunlu yasallık altında genellikle nasıl bilinebildiklerini sormalıyız. "Prolegomena" da şöyle denir: "Buna göre biz bizzat deneyle ve deney imkanını sağlayan genel a priori koşullarla ve buradan hareketle, doğayı, bütün mümkün deneyin objesi olarak belirlemekle ilgileneceğiz. Benim burada zaten verilmiş olan doğayı **gözleme** kurallarını kastetmediğim, umarım ki anlaşılacaktır; bunlar zaten deneyi şart koşarlar; dolayısıyla bizim (deney aracılığıyla) doğadan yasalar öğrenebilmemizi de kastetmiyorum, çünkü bunlar o zaman a priori yasalar olamaz ve saf doğabilimini oluşturamazlardı; kastettiğim, deneyin imkanının a priori koşullarının aynı zamanda bütün doğa yasalarının çıkarılaca-

ğı kaynak olmalarıdır."[204] Böylece artık deney içeriğinden, empirik objelerden hareket edilmemekte, deneyin işlevi üzerine bir soruya yönelinmiş olmaktadır.Bu işlev, bize kendisini salt uzay ve zaman formu içinde herşeyi karşılaştırma imkanı veren bir ilksel belirlemeye sahiptir. Çünkü örneğin bir bilimsel deneylemeye (Experiment) başlarken, daha baştan araya belli kavramları sokarız; yani Kant'ın sözleriyle, deneyleme sırasında bizim zaten bu deneylemeye öngelen ve "doğanın içine yerleştirdiğimiz" kavramlarımız vardır; örneğin doğayı niceliksel bir belirlenim içinde tasarlamak, doğada belirli ögelerin içerildiği ve bunların birbirleriyle bir bağıntı içinde olduklarını varsaymak ve giderek doğadaki olayların kurallara bağlı bir süreç içinde meydana geldiğini düşünmek; işte tüm bu tasarım ve varsayımlar olmaksızın deney (ve deneyleme) denen işlem meydana gelemez. Nesneleri uzay ve zaman içinde **birarada tasarlama** imkanına başvurmadan, **süreklilik** düşüncesi olmadan, **ölçme** ve **saymayı** mümkün kılan genel kavram ve genel yöntemler olmadan, Galilei'nin tek bir deneyleme yapması bile mümkün olamazdı; öyle ki, bu önkoşullar olmadan Galilei'nin ortaya koyduğu **problem** tamamen anlaşılmaz bir şey olarak kalırdı. Varılan sonuç şu olmaktadır: bizzat deneyin kendisi "bir bilgi tarzını, bir anlığı gerektirmektedir." Başka bir deyişle, deney belli mantıksal önkoşullara dayalı bir çıkarım ve yargı sürecini gerektirmektedir.[205] Ve böylece deney bizi tek tek parçaların biraraya toplanmasıyla oluşmuş bir "bütün"e götürmüyor; tersine o, bir bütüne dayalı olarak "parçalar"ın ve özel içeriklerin bu bütün içinde yerlerine konmasını gözlemsel yoldan mümkün kılan şey oluyor. Öyle ki, doğa bile ancak bir **sistem olarak** düşünülmek zorundadır ki, kendi tek tek halleri, bireysellikleri içinde **gözlenebilsin**. Uzay içindeki özel şekiller nasıl ki "tek bir uzay"ın sınırlamaları (içermeleri), belirli zaman bölümlemeleri (taksimatlar) nasıl ki sınırsız bir sürekliliğin içermeleri olarak görünüyorlarsa; bu bağlamdan bakıldığında, tüm özel doğa yasaları da ancak ve ancak genel anlık yasalarının "özelleşme"leri (Spezifikation) olmayı ifade eder. Çünkü bizim gerçi deney aracılığıyla bilebildiğimiz bir çok yasalar vardır; "ama fenomenleri birbirlerine bağlamadaki yasallığı, yani bu demektir ki, genelinde doğayı, biz asla de-

ney aracılığıyla bilmeyiz; çünkü deneyin kendisi, varoluş imkanını, a priori olarak temelde yatan bu gibi yasalara borçludur."[206] Bu ifadeyle anlatılmak istenen şey şudur: anlığın kendisi, doğa yasalarının ve buna bağlı olarak da doğanın formel birliğinin kaynağıdır. Bu iddia haklı ve deney objesine uygun bir iddiadır. "Hiç kuşkusuz empirik yasalar kökenleri bakımından asla saf anlıktan çıkarılamaz; fenomenlerin sınırsız çokluğunu duyusal görü formundan hareketle yeterince kavrayamayız. Ama ne var ki, tüm empirik yasalar, olsa olsa, anlığın saf yasalarının özel belirlenimleridir; her şey ancak ve ancak anlığın saf yasaları altında ve bu normlara göre mümkündür ve fenomenler ancak bunlar sayesinde bir yasal form alabilir; bunun gibi tüm fenomenler de kendi empirik formlarının çok-çeşitliliğine bakılmaksızın, her zaman, duyarlığın salt formunun koşullarına uymak zorundadır."[207] Özel bir doğa alanı için karakteristik olan belirli sayısal sabiteleri, açıktır ki ancak empirik ölçmelerle saptarız; tek tek nedensel bağlantılara ancak gözlem yoluyla varılabilir; ama bizim bu gibi sabiteleri aramış olmamız, olayların akışında hep bir nedensel yasallık talep etmemiz ve tasarlamamız, işte bu, bizim asla doğadan çekip aldığımız değil, tam tersine doğanın içine yerleştirdiğimiz bir "akıl planı"ndan dolayıdır. İşte, bu planda içerilmiş olan şeyin bilgisi, yani bir "a priori" bilgi vardır.

"Sentetik a priori"nin ikinci temel yönü, yani saf akıl kavramları veya kategoriler, işte bu yolla saptanmış olur ve onlar, saf görüde olduğu gibi aynı ilkeden hareketle meşruluk kazanırlar. Çünkü saf kavram da, kendi gerçek ve karakteristik işlevini, yalnızca deney verisini betimlemesiyle değil, hatta daha çok deney verisini betimlemeyi mümkün kılan saf "form"u inşa edip kurmasıyla gösterir; bu işlevin görüldüğü yer, deney verilerinin ardışık şekilde dizildiği ve sınıflandırıldığı yer değil, tersine bu içeriği bilme tarzının sistematik birliğinin temellendiği yerdir. Bu demektir ki, alışılageldiği üzere tasarlandığı gibi, algıları karşılaştırmak ve bir bilinç içinde yargı aracılığıyla bunları birbirine bağlamak konusunda deney tek başına yeterli değildir. Çünkü sadece deneyle, algı bilincinin özel geçerliliği asla aşılamazdı; bir bilimsel ilkenin genelgeçerlik ve zorunluluğuna asla erişilemezdi. "Demek ki burada deney yapmayı mümkün kılan ve algıdan tamamen

farklı bir yargı öngelmektedir. Verili olan görü malzemesi, yargı formunu görü bakımından baştan aşağıya belirleyen bir kavram altına sokulmuş olmak zorundadır;... empirik olanın bir kavrama bağlanması ve böylece empirik yargılara bir genelgeçerliğin sokulması zorunludur; böyle bir kavram saf a priori bir anlık kavramıdır; o, saf bir görünün yerine, bu görünün yargıya bağlanma tarzını belirlemekten başka hiçbir şey yapmaz." Saf matematiğin yargıları bile bu koşuldan arınmış değildir. Örneğin düz çizginin iki nokta arasındaki en kısa yol olduğu koyutu (postula), genelinde, çizginin **nicelik** denen bir şeyle ve bu şeyin kavramı altında kavranılmasını şart koşar. Kavram "hiçbir şekilde saf görü değildir; tersine onun yeri doğrudan doğruya anlıktır ve böylece o, görüyü (çizgiyi) kendisine uygun düşebilecek yargı bakımından, yani nicelik bakımından belirlemeye hizmet eder; bunu da verili olanda aynı tarzda pek çok şeyin içerildiğini kavramakla yapar."[208] Bu bağlam, hatta, matematiksel değil de, "dinamik" bir belirlemenin söz konusu olduğu yerde daha açık bir şekilde kendisini gösterir. Örneğin uzay ve zaman içindeki bir şekil, özdeş şeyler olarak noktaların bir ardışık sentezi ile meydana getirilir. Burada söz konusu bağlamı anlıyoruz. Ama bağlamı en iyi, uzay ve zaman içindeki şeylerin (şekillerin) başka şeylerle olan **ilişkisini** saptadığımızda görürüz.[209] Çünkü görülecektir ki, buna benzer her türlü ilişki belirleme, yani bizim tek tek cisimlere uzay içinde ve tek tek olaylara zaman içinde verdiğimiz düzen, hep de bizim onlar arasında varsaydığımız bir etki formuna dayanır; oysa etki düşüncesinin kendisi, bir işlevsel **bağıntı** düşüncesini, yani bir salt akıl kavramını şart koşar.

Her ne kadar bu basit örneklere dayanarak, sentetik a priorinin her iki temel formunun birlikteliği ve karşılıklı ilişkisi aydınlanıyorsa da, ne var ki ikinci formun sistematiğini tam olarak geliştirmek için ortada henüz itibar edilebilir bir ilke yoktur. Hiç kuşkusuz salt aklın kavramlarının tek tek kullanıldığı durumları özel olarak gösterebilir ve bunlara ad koyabiliriz, ama bize kavrayışımızın tamlığı konusunda bu noktada güvence verecek hiçbir ölçüte sahip değiliz. Ama bu talep, hatırlayacak olursak, Kant tarafından, profesörlük takdim tezinden sonra içine girmiş olduğu yeni düşünsel gelişme sırasında ortaya

atılmış haldeydi. Henüz Marcus Herz'e 1772 yılında yazdığı mektup, bunu, yeni keşfedilen "transendental felsefe" biliminin görevi olarak koymuş bulunuyordu. "Salt akıl kavramlarının hepsi, belli sayıdaki kategorilere taşınabilir; ama Aristoteles'in yaptığı gibi değil. Aristoteles, kavramları, önünde bulduğu gibi, yani yüklem kalıpları (Praedikamente) içinde basit bir ortalamayla birbirleri yanına koymuştur; oysa tersine, bu kavramlar, yine bizzat anlığın az sayıdaki bir kaç temel yasası olarak sınıflara ayrılabilir."[210] İşte, oldukça gerilere giden bu talebi karşılamak üzere, şimdi, tamanlanmış bir sistem içinde yeni bir **fundamentum divisionis** (bölümleme temeli) elde edilmiş bulunuyordu. "Tüm Sentetik Yargıların En Üst İlkesi Üzerine" başlıklı bölümde bu durum şöyle betimlenir: " Öyleyse **deney imkanı**, bizim tüm a priori bilgilerimize objektif geçerlik veren şeydir. İmdi, deney, fenomenlerin sentetik birliğine dayanır; bu demektir ki, deney, fenomen olarak objeler hakkındaki kavramlara dayanılarak oluşmuş olan bir senteze dayanır. Kavram olmadan bilgi asla meydana gelemezdi; tersine, meydana gelen şey, genelgeçerliğe bağlı olarak çalışabilen bir bilincin kuralları altında hiçbir bağlam içine sokulamayan, böylece de zorunlu bir kavrayış birliğine toplu olarak asla taşınamayan bir algılar rapsodisi olurdu. O halde deney, kendi formunun dayandığı ilkeleri, yani fenomenlerin sentezindeki birliğin genel kurallarını, a priori olarak temelinde taşımaktadır. Kuralların objektif geçerliği, zorunlu koşullar olarak her zaman deneyin içinde, hatta onun imkanında gösterilebilir. Öyle ki, bu bağıntı dışında sentetik a priori önermeler asla mümkün değildir. Öyleyse deney, empirik sentez olarak kendi imkanı içinde tüm öbür sentezlere geçerlik veren tek bilgi tarzı olduğundan, a priori bilgi olarak da ancak deneyin sentetik birliği için zorunlu olandan başka hiçbir şeyi içermediğinden, doğru (objeye uygun) dur... Sentetik yargılar a priori olarak şu şekilde mümkündür: Genel olarak **deney imkanının** koşulları aynı zamanda **deney objelerinin imkanı**nın koşullarıdır ve bu nedenle bir sentetik yargıda a priori olarak objektif geçerliğe sahiptirler."[211] Salt Aklın Eleştirisi'nin tüm iç yapısı bu cümleler içinde önümüze serilir. Burada deneyden yola çıkılır;

ama deney bir hazır nesneler topluluğu, bir hazır özellikler demeti ve bunun gibi bir "algılar rapsodisi" olarak kabullenilemez; tam tersine, deney kavramını bize açık kılan ve belirleyen şeyler, bağlantı kurmadaki zorunluluk, objektif yasaların öngelmesidir. Buraya kadar transendental yöntem, ama ne var ki sadece, matematiksel fizikte uzun zamandan beri geçerli olan ve onda, ister bilincinde olunsun ister olunmasın, geçerli sayılagelen şeyin niteliğini saptamış oldu. Gerçekten de Kant'ın her halis deney yargısının algının sentezindeki zorunluluğu içermek zorunda olduğu şeklindeki cümlesi, aslında daha Galilei tarafından dile getirilmiş olan bir talebi, kısa ve vurgulayıcı bir biçimde ifade etmektedir. Kestirmeden ifade edecek olursak; bu cümleyle birlikte felsefi sensüalizmin deney kavramı, yerini, matematiksel empiri kavramına bırakmıştır.[212] Ama tam da işte bu noktada, Kant'ın gerçekleştirdiği "düşünme tarzı devrimi"nin karakteristiği ortaya çıkmaktadır. Şimdiye kadar zorunluluk, objelerin içinde temelini bulan bir şey olarak geçerli kılınırken ve objelerde içkin bir özellik sayılarak objelerden bilgi düzlemine taşınırken; şimdi, tam tersine, o artık bilgideki bir özellik olarak görülmekte ve bizzat bilgideki bir ilksel zorunluluktan hareketle bir "obje" fikrinin (ide) söz konusu olabileceği belirtilmektedir. Zorunluluk, deney objesini tasarlama tarzlarımızdan birisidir ve "böyle bir sentez, zorunluluğun ifade ettiği şeyden başka hiçbir şey değildir."[213] Gerçekten de, duyum ve tasarımlarımızın sıralanmasında hiçbir keyfilik yoktur; tam tersine, burada her türlü keyfiliği dışta bırakan kesin bir yasallık yönlendirici olmaktadır. Ama artık **bu yasallığı objenin kendisinde** değil, kendi bilgi tarzımızın içinde bulmaktayız. Bu yüzden ve sadece bu yüzden, bizim için fenomenlerin bir "objektif" bağlamından söz etme imkanı vardır. Deneyi "bilgi tarzı" kılan ve yapan şey, böylece herşeyden önce empirik objeleri bir konum içine yerleştirmeye elveren ve mümkün kılan anlık yasalarıdır. Anlık ve empirik veriler arasındaki ilişki dışında bizler için daha başka objelerin verili olup olmadığı sorusu, şimdi bu noktada zorunlu olarak sorulması gereken bir sorudur. Ama ne var ki, deney, yapısı karakteristik olarak farklı sayılan böyle bir obje türü için bir başka bilgi tarzının var olduğu gösterilemediği sürece, bizler için

ancak transendental temel düşünceler altında ele alınabilir. Buna göre bizim "obje"den anlamamız gereken şey, salt görü formları ve salt anlık kavramlarının, algılar çokluğunu bir kurallar sistemi içinde birbirine bağlamasıyla oluşmuş olan bir şeydir.

3.
[Kategoriler Öğretisi]

[a) Kategorilerin Sınıflandırılması]

Buraya kadarki incelemelerimizde "Salt Aklın Eleştirisi"ndeki büyük ve temel düşünceleri sade bir şekilde de olsa betimleyebildiysek, şimdi artık salt anlık kavramlarının sınıflandırılması ve sistematik bölümlenmesi sorununa yönelmek suretiyle, ilk kez bu kitabın ayrıntılarına dalabiliriz. Ama öyle görünüyor ki, bunu yapmakla aynı zamanda bir başka zemin üzerine kaymış oluruz ki, bu zeminde artık salt ve sonuçlayıcı olarak şeylerin objektif zorunluluğuna değil de, tersine ancak Kant'ın insan olarak belli kişisel özelliklerine geri gidildiğinde tamamen anlaşılabilir ve değerlendirilebilir olan bir betimleme tarzına başvurmak gerekir. Öyle görünüyor ki, kategoriler öğretisinin özel kuruluşunda, derli toplu bir mimarî yapıya, sistematik form koşutluğuna, kavramların birlikli bir şemasına duyulan özel sevgi, gereğinden fazla işe karışmıştır. Gerçekten de, akıl eleştirisinin toplu görünümüne karşı eskidenberi yükselen en önemli itirazlardan birisi, bu eleştirinin salt akıl kavramları için ortaya attığı çizelgenin hiç kuşkusuz büyük bir analitik işçilikle (ama hiç de sıkı bir ustalıkla değil) yargıların mantıksal çizelgesine dayanılarak inşa edilmiş olduğudur. Geleneksel mantığın kavrayışına göre, yargılar nasıl ki kendi içlerinde **nicelik, nitelik, bağıntı** (relation) ve **kiplik** (modalite) bakımından dört sınıf içinde görünüyorlarsa, anlık kavramları da aynı sınıflama içinde görünürler. Yine geleneksel mantıkta her bir ana sınıf, nasıl ki üçüncüsünün birinci ve ikincinin sentezinden çıktığı üç alt sınıf içeri-

yorsa, akıl eleştirisinin kuruluşunda da aslında tüm katılılığıyla bu görüş noktası kabul edilmiş, korunmuş ve izlenmiştir. Böylece **nicelik** ana sınıfı **birlik, çokluk ve bütünlük; nitelik** ana sınıfı **gerçeklik** (realite), **olumsuzlama** (negation) ve **sınırlandırma** (limitation); **bağıntı** (relation) ana sınıfı **töz** (substanz), **nedensellik** (kausalite) ve **karşılıklı bağlılık (Gemeinschaft); kiplik** (modalite) ana sınıfı ise **imkan, olma** ve **zorunluluk** alt türlerine ayrılır.[214]

[b) Kategori ve Yargı Ayırımı]

Kategori sınıflandırmasının bu formuna karşı itiraz edilebilirse de, "kategori" ve "yargı" arasındaki sistematik ilişkiye yönelik bir polemik bu konuda yanılır. Çünkü böyle bir polemik, herşeyden önce burada transendental temel sorunun ne olduğuna, onun kendine özgü anlamına dikkat etmez; o, Kant'ın daha problemi ortaya koyduğu ilk taslak çalışmalarında bile "yargı"ya pek belirli ve açık bir yer verdiğini atlar. Yargı, "obje"nin doğal, nesnel olması istenen karşılığı (korrelat) dır. Çünkü o ancak en genel anlamda, bizler için, üzerine obje kavramının kendisini indirgemiş olduğumuz bir "bağlantı"nın onaylanmasını (tasdik edilmesini) dile getirir. "Hatta öyle ki, objeyi, ancak görü çokluğu içinde sentetik bir birliğe soktuğumuzda tanıdığımızı söyleyebiliriz." Ama sentetik birliğin tür ve formları belirli mantıksal işaretlere taşınmış şeylerdir ki, bunlar yargı formu olarak vardır. Burada ancak bir itiraz geçerli olabilir; yani bizzat bu bağlamın kendisi verili olduğunda, "formel mantık" sisteminin objeleri birbirine bağlama konusunda bir son başvuru yeri (Instanz) olamayacağı söylenebilir. Çünkü, formel mantığın ve onun temel yönteminin, özü bakımından sentezden çok analiz olduğu doğru değil midir? Bizim için bilgide önemli olan "içerik" olsa bile, formel mantık bilgiye içerik bakımından da müdahale etmemekte midir? Mantığı bilgi içeriğinden, bilgi ilişkisinden soyutlamak mümkün olabilir mi? Bu itirazlara karşı Kant şunları söyleyecektir: kuşkusuz böyle bir soyutlama hep vardır;

ama o daima göreli olarak meydana gelir ve mutlak bir anlam taşımaz. Çünkü, dolaylı da olsa, temelde senteze bağlı ve ona dayalı olmayan, tamamen saf bir analiz mümkün değildir. "Çünkü anlık daha önceden tasarlamış olmasaydı, mantık hiçbir şeyi analiz edemezdi; bu yüzden mantık ancak anlık aracılığıyla tasarım gücüne bağlı çalışır.[215] Böyle olunca "genel mantık", doğrudan doğruya, "bizim zaten objeler hakkında sahip olduğumuz kavramların sınıflandırılması" ile uğraşır[216] ve bizim bu gibi objeleri önermelerimizin taşıyıcıları (Substrat) saymak yoluyla kurduğumuz yargıları inceler ki, bunu saptadığımız anda, bizzat "yargı"nın daha derinliğine bir açıklamasını ve daha temelli bir türetimini bizden talep eden bir başka inceleme alanına girmiş oluruz. İşte şimdi, bir yargıdaki çeşitli tasarımları birliğe getiren, duyusal elemanlar çokluğunu birbirine bağlayan ve böylece de objektif geçerliği içeren işlevin ne olduğunu görürüz. "Öyleyse, aynı anlık ile ve kuşkusuz onun kavramları içinde analitik birlik aracılığıyla bir yargının mantıksal formunu taşıma sırasındaki aynı edimlerle, yani genelinde görüdeki çokluğun sentetik birliği aracılığıyla tasarımlara bir transendental içerik taşınmış olur; bu yüzden onlar objelere a priori olarak öngelen salt anlık kavramları adını alırlar ki, bunları genel mantık işleyemez."[217] Böylece "salt anlık kavramları", üzerlerini mantığın örttüğü kavramlar değildirler. Buna göre de, salt anlık kavramları veya "transendental" kavramlar ile "formel" kavramların birbirlerine göre durumları şöyledir: Transendental kavramlar formel (mantıksal) kavramlara dayanmazlar; tam tersine, formel kavramlar transendental kavramlara dayanır ve son temelde geçerliklerini bunlara borçludur. Kant bu durumu tam bir açıklıkla Prolegomena'da şöyle özetler: "Aristoteles böyle on tane saf elemanter kavramı, kategoriler adı altında biraraya toplamıştı. Yüklemler diye de adlandırılan bu kategorilere, o, ne var ki zaten kısmen her birinde bulunan (prius, simul, motus gibi) beş art yüklem (Postpredikament) daha eklemek (oppositum, prius, simul, motus, habere) gereğini duydu. Ne var ki bu rapsodi, kuralına uygun olarak geliştirilmiş bir ide olmaktan çok, gelecekteki araştırıcılara bir uyarı sayılmıştır... İnsan bilgisinin saf (empirik hiçbir şey içermeyen) ögelerini araştırırken, ancak uzun süre tekrar tekrar düşündükten sonra, duyarlığın saf temel kavramlarını

(uzay ile zamanı) anlığın saf kavramlarından güvenilir şekilde ayırdetmeyi ve birbirinden ayırmayı başarabildim. Böylece bu listeden ancak 7, 8, ve 9. kategoriler muhafaza edildi. Öbürlerinin bana hiçbir yararı olmadı; çünkü anlığı, kendisine dayanarak tam olarak ölçmeye ve onun saf kavramlarının çıktığı tüm işlevleri tam olarak saymaya ve kesinlikle belirlemeye imkan verebilecek hiçbir ilke mevcut değildi. Ama böyle bir ilke bulabilmek için, tüm geriye kalanları içeren ve ancak çeşitli kiplikler veya momentlerle farklılaşan, tasarımın çeşitliliğini düşünmenin birliği altında topluca taşıyan bir anlık edimi aradım ve bu anlık ediminin yargıların içinde oluştuğunu buldum. Burada mantıkçıların çalışmaları, bazı eksiklikleri olmakla birlikte, önümde hazır duruyordu. Böylece kendimi, her türlü obje bakımından belirlenmemiş olan anlık işlevlerinin tam bir çizelgesini ortaya koyabilecek durumda buldum. En sonunda yargıda bulunma işlevlerini genellikle objeyle veya hatta yargıları objektif geçerli olarak belirleme koşuluyla ilgi içine sokunca, anlığın saf kavramları ortaya çıktı; bunlar öyle kavramlardı ki, ben ancak bunların ve bunların içinden de ancak bu kadarının - ne daha çoğu ne de daha azının–nesneler hakkında saf anlıktan çıkan tüm bilgimizi oluşturduklarından emin olabilirdim."[218] Kant'ın burada betimlediği kategoryal kavramları türetme yolu, onun temel eğilimine de tam uygundur. Aristoteles bilginin "elemanlar"ını belirlerken, Kant bu elemanların dayandığı "ilke"yi keşfetmek ister; Aristoteles varlığın ilksel özelliklerinden yola çıkarken, Kant yargının üstüne, mantıksal edimin birliği olarak gider[219] ve bu edim içinde tasarım içeriği ilk kez bir sabitlik ve zorunluluk ve böylece de objektif geçerlik kazanır.

Tek tek her kategorinin özel anlamı, artık hiç kuşkusuz kendilerine uygun mantıksal yargı formuna bağlandığı sürece tam olarak anlaşılamaz. Tersine burada aynı zamanda onlara deney sırasında düşen görevi, daha önce ele almak gerekir. Kategorinin yüklendiği görev, mantıksal yargı formuna koşutluğu içinde anlaşılmaz; çünkü salt an-

lık kavramları, anlığın ilkelerine (mantık ilkeleri de içinde olmak üzere) biçim vermekte ve her türlü somut kavrayışta önde gelmektedir. Cohen'in Kant hakkındaki yapıtlarında gerçekleştirdiği en büyük hizmetlerden birisi de, bu ilişkiyi ilk kez tüm açıklığıyla belirlemiş olmasıdır. Cohen'de yeni bir şekilde derinliğine işlenen sentetik ilkeler sistemi, kategoriler sisteminin geçerlik ve doğruluğu konusunda özel bir denektaşı oluşturur.[220] Çünkü sentetik ilke, belirli bir kategori aracılığıyla gösterilen işlevin, salt görü formuna ilişkin olmasıyla ve bu formla birlikte sistematik birliğe zorunlu bir geçişle oluşur. Daha "Transendental Estetik" adlı bölümün ilk cümlelerinden başlayarak saptandığı gibi, empirik objeler bize görü, uzay ve zaman formundan başka hiçbir şey aracılığıyla verilmiş olamazlar. Ama bu bir zorunlu koşul olsa da yeterli değildir. Çünkü görü bu haliyle, olsa olsa, yanyana ve birbiri ardısıra (succesiv) olmadaki salt **çokluğu** içerir; böylece bu çoklukta belli, birbirleri karşısında sınırlanmış şekiller karşımıza çıkar. İşte bu yüzden onların elemanlarını ele almak, bir bakış noktasına ve sağlam bir kurala göre bunları birbirine bağlamak ve tekil objelerde göreli olarak bağımsız haldeki elemanları biraraya toplamak gereği vardır. İşte tam da bu gereği yerine getirmek, anlığın işidir. Anlık ise, uzay ve zaman içindeki çoklukları birbirine bağlamayı, bu çokluğun kendisine buyurduğu bir şey olarak önünde hazır bulmuş değildir; tam tersine o, bu bağlama edimine zaten önceden başvurmuştur.[221] Zaten geometrik şekilleri göstermede böyle bir sentez kaçınılmazdır.[222] Durum geometride bile böyleyse, fiziksel objelerin belirleniminde tam anlamıyla kaçınılmaz bir şey olarak görünür. Çünkü bir fiziksel objeyi belirlemek için, ben, onun "nerede" ve "ne zaman" bulunduğunu tasarlamak zorundayım; yani ona uzay ve zaman bütünlüğü içinde belli bir "yer" işaretlemek zorundayım. Oysa bu ancak ve ancak, benim belli bir kural veya burada kendisine dayanarak sabitleştirilmesi gereken bir özel içeriği öbür özel içeriklerle sürekli ilişkiye sokan bir bağlam ve bir işlevsel bağlılık içinde tanımamı sağlayacak bir genel kurallar demeti ve sistemi tasarlamamla mümkündür. Örneğin uzay içindeki "yer"ler ve zaman içindeki "an"lar, fiziksel an-

lamda ancak "kuvvetler" ve "kuvvetler arası ilişkiler" temelinde belirlenebilir; bir arada olma ve birbirini izlemedeki düzen, ancak bizim deneyin tikel elemanları arasında genelgeçer dinamik ilişkiler tasarlamamızla yasallık içinde saptanabilir. İşte bu tasarımların formunu saptamak ve böylece uzay ve zaman içindeki "objeler"i çok yönlü şekilde birbirine ilişkilendirmeyi mümkün kılan koşulları göstermek, sentetik ilkeler sisteminin kendine koymuş olduğu genel görevdir. Bu hedef saptandı mı, aynı zamanda bu sistemi düzenleyen ve basitten bileşiğe doğru ilerleten ilke de ortaya çıkmış olur.

[c) Nicelik Kategorisi - Görü Aksiyomları]

Hiç kuşku yoktur ki, objeyi belirlemede ilk adım, eğer obje bizim için uzay ve zaman içinde görülenen bir şeyse, onun kaplamsal yönden **nicelik** olarak belirlenmesi olacaktır. Geleneksel inceleme tarzında somut, fiziksel bir içeriğin (cismin) bir niceliğe "sahip olduğu" söylenirken, şimdi burada eleştirel-transendental kavrayışın kendine özgü niteliğine uygun olarak, bu söylenenler tersine çevrilmek zorundadır. En genel ve önemli özellikleri olarak nicelik yüklemini alan şeyler nesneler değildir; tersine, bizim için nicelik kavramının içinde oluştuğu sentezdir ki, yalın algılar çokluğunu kendi içinde kurallı ve bağlantılı kılan, onları bir objeler düzenine dönüştüren de bu sentezdir. Nicelik asla bizim objeler hakkında karşılaştırma ve soyutlama ile çekip çıkarabildiğimiz bir ontolojik temel belirlenim değildir; o bize renk veya ses gibi verili olan basit bir duyum da değildir. Tam tersine nicelik, bizzat düşünmeye ait bir araçtır; o, bizim fenomenlerin genel yasal düzeni olarak "doğa"yı herşeyden önce kendimiz için inşa edebilmemizi sağlayan bir bilgi aracıdır. Çünkü "fenomenler empirik bilince kabul edildikleri şekilden başka bir şekilde kavranamazlar; yani onlar çokluğun sentezi ile, belli bir uzay ve zaman tasarımı altında, bu demektir ki benzerlerin biraraya getirilmesi ve çokluktaki benzerlerin sentetik birliğinin bilinci sayesinde kavranırlar." Çokluk içindeki benzerlerin bu bilincidir ki, **bir objenin tasarımını önceden mümkün kılmaktadır** ve işte bu bilinç tam da nicelik kavramıdır.

"Öyleyse, bir objenin fenomen olarak algılanması sırasında bile, obje, ancak ve ancak verili duyusal görü çokluğunun dayandığı aynı sentetik birlik aracılığıyla, yani çok sayıdaki benzerin bir **nicelik** kavramı içinde biraraya getirilmesindeki birlikle düşünülür; bu demektir ki, fenomenler bir nicelik içinde ve kuşkusuz bir **kapsamsal nicelik** içinde düşünülürler." Pekin matematiksel kavramların doğa fenomenleri üzerine kullanılma imkanına ilişkin şu temel soru (ki bu soru sadece tüm geçmiş felsefenin değil, aynı zamanda Kant'ın kendisinin de eleştiri-öncesi dönemde sürekli uğraştığı sorudur) böylece bir darbeyle çözülmüş oluyordu. Şimdi şurası iyice biliniyordu ki, soru hep yanlış konulagelmişti. Burada söz konusu olan, verili sayılan kavramların dünya ve nesneler üzerine kullanımı değildir; tersine bizim "doğrudan" duyumlarımızı altına soktuğumuz ve böylece onları objektif bir görü altında biçimlediğimiz özel bir şekillendirme tarzıdır. Kant Prolegomena'da buna şöyle işaret eder: "Felsefe tarihinde aynı zamanda filozof olan matematikçilerin bulunduğu bir çağın olması çok dikkate değer bir fenomen olarak kalacaktır. Bunlar sadece uzaya ilişkin olduğu kadarıyla kendi geometrik ilkelerinin doğruluğundan kuşku duymuyorlardı; ama bununla birlikte kavramın kendisinden ve ondan çıkan tüm geometrik belirlenimlerin doğa hakkında objektif geçerlik ve kullanıma sahip olduğundan kuşku duymaya başlamışlardı. Çünkü onlar doğada bir çizginin hep fiziksel noktalardan, dolayısıyla da gerçek uzayın basit obje parçalarından oluştuğundan kuşkuluydular ve geometricinin kafasındaki uzayın asla bunlardan oluşamayacağını düşünerek kaygılanıyorlardı."[223] Böylece burada tam da, "geometricinin kafasındaki uzay"ın, "düşünülmüş uzay"ın, fiziksel uzayı, yani maddenin yer kaplamasını mümkün kıldığı görüşü reddedilmektedir. Aynı yöntem bize, saf geometri içinde bulunan "ideal" uzay tasarımını artık bir yana atma imkanı verebilir ve "ideal" uzay tasarımının bize olsa olsa duyusal-empirik elemanlar arasında bir nicelik bağlamı ve nicelik ilişkisi kurmada hizmet ettiğini gösterebilir. "İdeal doğrular" tasarımı, bu yüzden Kant için, olsa olsa "kendisini yanlış bilen bir aklın ürettiği dev düşler", kendisi hakkındaki bilgilerinin dayandığı doğru temeli göremeyen bir aklın yapıntılarıdır. Çünkü "ideal doğrular" peşindeki bir düşünme tarzı, kendi temellerini yanlış ola-

rak transendent bir nesneler dünyasında arar; oysa o kendi temellerini yine kendine ait ilkeler içinde arayabilir. Biz saf matematiksel belirlemeleri deneyle saptanabilir saydığımız sürece, her türlü empirik ölçmeler zorunlu olarak tam tamına olmadığından ve belli hata kaynaklarını zaten kendi içlerinde barındırdıklarından, matematiksel belirlemelerin pekinliği ve kesinliği üstüne deney yoluyla asla tam bir güvene ulaşamayız; biz bu güvene, ancak, niceliği objeye ait bir özellik değil de, bir anlık ilkesi olarak anlamayı öğrendiğimizde kavuşabiliriz. Uzayın deneyin formel a priori koşulu olması, bizim tasarım gücüyle bir üçgeni kurgulamamızı sağlayan kurucu sentezin bir fenomenin duyusal yolla kavranılması (apprehension) sırasında kendisinden bir deney kavramı yapmak için yararlandığımız aynı sentez olması; işte **kavram**la **obje**nin imkanı tasarımını birbirine bağlayan şey sadece budur.[224]

[d) Nitelik Kategorisi - Algının Beklentileri]

Kant'ın "algının antizipasyonları" (algının beklentileri) nın ilkesi olarak gösterdiği ikinci sentetik ilkenin (**nitelik**) dedüksiyonu daha da güç görünüyor. Çünkü burada söz konusu olan, yalın algı formunun ne şekilde ifade edilmesi gerektiği değil, hatta tersine algı içeriğinin önce bir tümel önerme içinde gösterilmesinin nasıl kavranılması gerektiğidir. Algı zaten "empirik bilinç"in kendisi olduğundan, bize ancak a posteriori olarak verilebilir olan bir şeye dayalı şekilde ortaya çıkan bu algının bilgi olayında "önkoşul" kılınması paradoksal görünür. Nicelik, genelgeçer teorik önermelerle ifade edilebilir; ama böyle genelgeçer önermelerin, bize doğrudan doğruya duyum yoluyla verili olan nitelikler hakkında nasıl ortaya konabileceği ve mümkün olabileceği, duyumda kalındığı sürece hiçbir zaman kavranılmaz. Şimdi, şurası kesin olarak kabul edilmelidir ki, bizim doğanın "genel" saydığımız nitelikleri olduğunu onaylamamız sırasında, burada duyumlanabilir olmayan bir yön etkin olmaktadır. Biz kaplamsal büyüklükleri (Grosse) uzay ve zaman içindeki yayılımlarına (Ausbreitung) göre

ayırdettiğimizde, onlara çeşitli "yer kaplamalar" ve "süreler" yüklediğimizde, bu ancak verili olan ve "nitelik" diye adlandırdığımız malzemeyi ölçme ve karşılaştırma içine soktuğumuzdan dolayı mümkün olabilmektedir. Çünkü biz kendimizce böyle bir nitelik düşündüğümüzde (örneğin bir cismin "hız"ı veya "ısı"sı, onun elektriksel veya manyetik potansiyalitesi, v.b), böyle bir nitelik, özü bakımından uzay ve zamanın bir özelliği olan "birbirini izleme ", "ardışıklık" formuna bağlı bir şey olarak düşünülmez. Hareket halindeki bir cismin hızını, biz, bir yerden öbür yere, bir zaman anından öbür zaman anına doğru olan ve eşbiçimli olmayan, hareket içindeki bir cismin özelliği olarak düşünürüz. Yani herşeyden önce cismin kendisini bölünmez bir uzay içinde ve bir zaman anında **nicelik** olarak kavrar ve bu kavrayışımızda herhangi bir kesinti olmaksızın cismin hızını, ölçme yoluyla, yani cismin hareketine nicelik yükleme yoluyla saptarız. Bunun gibi, bizim bir cismin ısısı veya elektriksel enerjisi diye adlandırdığımız şey, cismin bir noktada belli, ama bir başka noktada değişik olarak saptadığımız özelliği olarak kavranabilir. Şimdi, böylece yaptığımız şey bir özelliğin belli bir noktada saptanmış olan niceliğidir ki, bu nicelik, tek tek birbirleri yanısıra duran "parçalar"ın biraraya getirilmesiyle elde edilmiş değildir; tam tersine nicelik, belli bir noktada bir defada saptanmış olan bir tekillikte tam ve parçalanmaz bir şekilde zaten önceden vardır. Ama bu tekillik kendisini aynı tarzdaki öbür niceliklerle olan ilişkisinde "daha çok" veya "daha az" olma halinde belli eder; yani somut bir **karşılaştırma** sonunda. İşte burada kaplamsal niceliğe içlemsel bir şey olarak **nitelik** girer. Yer kaplama veya süre niceliğine, uzay ve zaman farklılıkları içinde **derece** niceliği katılır. Kuşkusuz tek tek cisimlerdeki özel niteliklerin empirik ölçmeden başka hiçbir yolla saptanamayacağı açıktır. Ama doğa hakkındaki bilgimizi tümünden analiz ettiğimizde, bu bilgimizin hiç kuşkusuz tek tek nitelik ve derecelerin belirlenmesiyle değil, hatta tersine bir genel ve temel ilişkiye dayanılarak elde edildiğini saptarız. Biz belli bir a derecesinden doğrudan doğruya bir başkasına empirik olarak geçmeyiz; tersine a'dan b'ye bir değişmeyi tasarlayabilmemiz için, a ve b arasında düşünülebilen her türlü ara değerlerin (derecelerin) daha baştan ta-

rafımızdan yürürlüğe konulduğunu ve daha baştan kabul edilmiş olduklarını saptamalıyız. Şimdi şunlar sorulabilir: değişme ilkesinin kendisi empirik gözleme mi dayanmaktadır? Değişme denen şey duyumla kanıtlanabilir veya reddedilebilir mi? Açıktır ki, hayır. Çünkü duyumlar, bizim "objektif" saydığımız bir niteliği nasıl belirleyebilir ki? Burada tek bir imkan vardır: duyum her zaman ve ancak tekil haldeki bir veriye ilişkindir. Ve bir "genel" nitelik, duyum aracılığıyla verili olan şeyleri biraraya getirerek elde ettiğimiz bir toplamdan, yani empirik yoldan saptayabildiğimiz şeylerin sonlu bir kapsamından asla çıkmaz. Öyleyse, **tüm fiziksel değişmelerin sürekliliği ilkesi**, asla sonlu sayıda ögelerin bir toplamından değil, tersine sonsuz sayıdaki ögelerin bir kaplamsal kavramından söz etmektedir. Örneğin, bir değişme sürecinin başlangıç ve bitim noktaları olarak düşündüğümüz iki zaman noktası arasına, bu noktalar birbirlerine ne kadar yakın olurlarsa olsunlar, zamanın sınırsız bölünebilirliği ilkesine dayanarak, hiç durmaksızın sayısız zaman noktaları sokuşturulabilir ve bu noktalardan her biri, değişmenin sürekliliği ilkesinde olduğu gibi, tüm süreç içinde aslında önceden kabul edilmiş olan niteliğin belli ve kesin bir niceliksel değerine uyar. Bunun hangi miktarda değer için empirik yoldan kanıtlanabilir veya gösterilebilir olduğu ise, daima sonsuz sayıda değerlere geri gitmeyi gerektirir ki, bu yüzden böyle bir kanıtlama yolu izlenmez ve biz bu değerler hakkında, onların tümüyle aynı kural altında olduklarını iddia etmekle yetiniriz. Çünkü değişmenin sürekliliği ilkesinin olmadığı yerde, empirik olarak saptanan değişme niteliğini birlikli ve özdeş bir süjeye bağlı kılacak hiçbir araca sahip olamazdık. Diyelim ki, bir a anındaki bir cisim x konumunda, b anında ise x' konumunda olsun ve her ikisi arasında ara değerler olmasın. Böyle bir durumda biz, artık "aynı" cismin söz konusu olmadığı sonucuna varırdık. Bir a anında bir cismin x konumuyla ortadan kalktığını, b anında x' konumunda ise bir **başka** cismin olduğunu iddia ederdik. Görülüyor ki, fiziksel değişmelerin sürekliliği ilkesinde tek tek gözlem sonuçları değil, tersine genel olarak doğa bilgisi üstüne bir genel tasarım söz konusudur. Burada önümüzde gözlemden çıkan, gözlemin öğrettiği bir **öğretisel ilke** değil, tersine gözleme öngelen halis bir **temel ilke** vardır. İlk sentetik temel ilke, yani "görü aksiyomu" na-

sıl ki fiziksel objeyi geometrik ve aritmetik büyüklük (Grösse) koşulları altına yerleştirmemize imkan veriyorsa; ikinci temel ilke sayesinde de, doğa objesi, ifadesini ve bilimsel kavranılışını sonsuzun analizi içinde bulan koşullar altına yerleştirilir. Bu analiz tam da "mathesis intensorum ", yani içlemsel büyüklükler matematiğidir.[225] Fenomenler herşeyden önce uzay ve zaman içindeki quantalar (büyüklükler) olarak belirlendiklerinden, onların duyumdaki sübjektif psikolojik İfadeleri olan nitelikler, böylece bir salt kavram içinde kavranmış olur ki, bu herşeyden önce fenomenin "gerçeklik"ini mümkün kılar ve onu bilimsel bir tarzda ele almayı, onu "obje" olarak kavramayı sağlar.

Bu nedenle Kant algının antizipasyonu ilkesini şöyle formüle eder: "Tüm fenomenlerde, bir duyum objesi olarak gerçeklik, içlemsel büyüklüğe, yani bir dereceye sahiptir." Boş uzay ve zamanla salt uzay ve zaman aslında aynı şey olurlardı ve eşcinsten şeyler olarak birbirlerinden ayırdedilemezlerdi. Onları birbirinden ayırmamızı sağlayacak denek taşı, ilk kez, bizim onların içine belli bir **içeriği** yerleştirmemiz sayesinde ve buna bağlı olarak "büyük "ve "küçük ", "çok" veya "az" arasında bir ayırımı düşünmemizle elde edilir. Öyle ki, doğrudan duyum yoluyla gelen şeyin bir algısal kavrayışa (Apprehension) tamamlanması burada olmaktadır. Burada bölünmez bir şey olarak "şimdi" ile, bir andan öbür ana değiştiği düşünülebilen, bölünebilir olan bir duyum içeriği karşılaşmaktadır. Kant şöyle der: "Parçadan bütün tasarımına giden bir ardışık sentez olmadan duyum hiçbir kaplamsal büyüklük içinde düşünülemez. Ama duyum yoksa, bu kaplamsal büyüklük boş bir şey olarak tasarlanırdı, bir sıfır, bir hiçlik olarak. Öyleyse, duyumun empirik görüsü içinde kendini bildiren şey **gerçekliktir** (realitas phaenomenon); duyumun yokluğuna karşılık olan şey olumsuzlama (negation=0)... Fenomenlerdeki gerçeklik ve olumsuzlama (negation) arasında,... pek çok mümkün ara duyumların sürekli bir bağlamı vardır. Bu şu demektir: Fenomende **gerçek** (real) olan şey her zaman için bir büyüklüktür... ama asla kaplamsal olmayan bir büyüklük." Bu yüzden tüm duyumlar bu halleriyle kuşkusuz ancak a posteriori olarak verilmişlerdir; ama bu duyumların bildirdiği tek tek şeyler, onların bir derecelenmeye sahip oldukları, bir değiş-

meyi izledikleri kabulü altında, yani zorunlu olarak ancak a priori kavranabilir. Öyleyse, tek tek özel algılara "öngelen" şey, bizzat empirik alanın bu a priori olarak düzenlenmişliğidir. Kant bu temel ilkenin açıklamasını şöyle sürdürür: "Şuna dikkat etmek gerekir ki, bir büyüklükte a priori olarak ancak tek bir **niteliği**, yani sürekliliği tanıyabiliriz ki, bu tüm nitelikte (fenomenin gerçekliğinde) onun içlemsel niceliğinden başka hiçbir şey değildir, yani fenomenin bir dereceye sahip olmasından başka bir şey İfade etmez; geri kalan herşey deneye terkedilmiştir."[226] Önce nasıl ki uzay ve zaman büyüklüğü kavramından hareket edildiyse, bu tutum şimdi de derece kavramı için geçerlidir. Öyleyse nitelik, nesnelerin bir temel özelliğini bize vermemektedir; hatta tersine, o, altında empirik objelerin konumlanmasının ve ayırımının mümkün olabildiği bir kurgusal koşuldur.

[e) Bağıntı Kategorisi - Deneyin Analojil

Bağıntı kategorisine geçelim: Tek bir obje ıdi bireyselliği içinde ele alındı mı, o bu haliyle bizim özel "doğa" kavramımızı tamamlayamaz. Çünkü bir doğa sistemi, **yasalardan** oluşan bir sistem olmak ister ve böyle bir sistem yalıtılmış haldeki böyle bir tek objeye yönelmez; tersine sistem, fenomenleri birbirine ili n **bağıntıya** (relation) ve aynı fenomenlerin bu bağıntı içinde o ırdukları çok yönlü bağlılıkların formuna yönelir. Bu düşüncele ız, yeni bir ilkeler (kategoriler) grubuna geçeriz ki, bunlar, tek tek nesnelerin konumu bakımından değil, daha çok bunlar arasındaki **ilişkilerin** konumu bakımından sözü edilmesi gereken ilkelerdir. Kant bu gruptaki ilkeleri "deneyin analojileri" olarak adlandırır ve burada çağının matematik diline başvurur ki, burada "analoji", matematikteki **orantı** (proportion) kavramının ifade ettiği genel anlamı taşır. Ama esas olarak burada orantıdan anlaşılan şey, uzay ve zaman içinde yer alan tikel fenomenlerin birbirleri karşısındaki konumlarıdır ki, buna göre burada söz konusu olan, bu fenomenlerin birarada ve ardışık halde bulunmalarındaki objektif ilişkidir. Şimdi, böyle bir ilişkiden söz edebilmek için, öncelikle tekil şeylerin uzay ve zaman içinde belirli bir yer ve anda bulunduklarını, yani onların "burada" ve "şimdi" olduklarını göster-

mek gerekli görünüyor. Ama ne var ki, uzayı ve özellikle de zamanı böyle bir belirlemenin dayandığı zemin olarak kullanmakta hemen çok özel bir güçlüğe gelip dayanırız. Çünkü biz uzay ve zamana, bunların her ikisine birden, mutlak ve sabit düzenler olarak önceden sahip olmalıydık ve bize sabit bir "yerler" düzeni ve sabit bir "zaman anları" süreci verilmiş olmalıydı. Öyle ki, biz bu düzene, uzaydaki her hareketi ve tüm niteliksel değişmeyi dayayabilmeliydik. Ama böyle bir düzenin **önceden mevcut olduğu** kabul edilebilir mi? Böyle bir düzen bizim için herhangi bir şekilde **bilinebilir mi**? Kuşkusuz Newton, kendi başına olan ve doğaya eşbiçimliliğini veren ve herhangi bir dış objeye dayalı olmaksızın akıp giden mutlak, hakiki ve matematiksel bir zamandan söz etmişti. Ama ne var ki, biz Newton'dan bunu bize açıklamasını da talep etmeliyiz. Acaba bu eşbiçimli sayılan zamanın tek tek anları da fiziksel objeler arasındaki her türlü ilişkiden bağımsız olarak ayırdedilebilir mi? Biz doğrudan doğruya zaman içindeki anlar ve bu anların birbirlerini izlemeleri üstüne bir şey **bilir miyiz** veya tersine bizim bu konuda sahip olduğumuza inandığımız tüm bilgi, bizim uzaysal-zamansal **içerikler** hakkındaki bilgimiz aracılığıyla ve bizim bunlar arasında kabul ettiğimiz dinamik bağıntı sayesinde meydana gelmez mi? Bizim kendisinden hareketle nesnelerin etki tarzları hakkında bir bilgi üretmemizi sağlayan şey nesnelerde mutlak olarak bulunan bir "neredelik" ve "ne zamanlık" değildir; tersine bizim bunlar arasında deney veya çıkarım zinciri temeline dayalı olarak kabul ettiğimiz bir etki formudur ki, bu bize nesneleri uzay ve zamanda belli bir düzen içinde göstermemize imkan sağlar. Örneğin biz yerçekimi yasasını ortaya atarken, aslında itme ve çekme kuvvetlerinin bulunduğu gibi bir iddiadan hareket etmiş oluruz ki, cisimlerin uzay içinde nasıl varoldukları ve zaman içinde nasıl hareket ettikleri hakkında bir "kosmos"a bizi vardıran bir betim elde etmiş oluruz. Şimdi, bu teorik yapıda duyusal algıyı "birarada oluş", izlenimleri "ardışıklık" içinde, bu demektir ki, uzay ve zaman içinde birbirlerinden ayrı olan şeyleri birarada ve ard arda kavramamızı sağlayan bazı şeyler vardır. Örneğin biz sönmüş bir sabit yıldızın ışığını, şu anda önümüzde duran bir cismin verdiği ışıkla sanki aynı anda algıladığımızı sanırız; oysa bu sönmüş yıldızın ışığı bize yüzyıllar ve belki de

binyıllar öncesinden gelmektedir. Öbür yandan algıda birbirinden ayrı duran pek çok şey, objektif bilimsel **yargı** aracılığıyla bir birlik içinde kavranır ve sınırlandırılır.

Şimdi transendental bakış noktasından hareket ettiğimizde, bizim uzay ve zaman içindeki şeylere yüklediğimiz özel düzen, gerçekten de daima bizim bu şeyler arasında kabul ettiğimiz belli **özel** etki yasalarına dayanır ki, bu düzeni kavrayışımızın "genellik"inden ancak bu anlamda söz edilebilir. Üç değişik temel belirleme tarzı, üç **modi** vardır ki, biz bunları zamanda ayırdederiz ve bunların içinde zaten zaman fikrinin (ide) kendisi içerilmiş haldedir: **Süreklilik, ardışıklık** ve **aynı anda birlikte olma.** Biz bu üç belirlemenin de doğrudan algı yoluyla verili olmadığını, onları duyusal izlenimlerden elde etmediğimizi; tersine bunlardan her birinin kavranılabilir olmaları için belli bir **anlık sentezine** başvurmamız gerektiğini kavramak zorundayız ve işte bu anlık sentezi, bizzat deney formunun kendisi için bir genel koşuldur. Kant şöyle der: "Bu yüzden her birinin varoluşu tüm zamanın birliği bakımından belirlenebilir olan fenomenlerin zaman bakımından birbirleriyle olan ilişkilerinin üç kuralı vardır ki, bunlar her türlü deneyden önce gelirler ve deneyi öncelikle mümkün kılarlar."[227] Kant'ın "deneyin analojisi" olarak ortaya attığı temel kurallar bunlardır. Onlar genelinde bizim "objektif" zaman ilişkilerini belirlememiz için gerekli olan tasarımı oluştururlar; yani biz asla doğrudan doğruya duyusal izlenimlerin rastlantısal ardışıklığından yola çıkamayız. Bunlar yalın bir çağrışım oyunu ile kendiliklerinden oluşur ve bu oyun, her birey için, özel koşullara bağlı olarak değişir. Bunun tersine biz, zamansal ilişkiler hakkında ancak genel yargılara dayanabiliriz. Örneğin objektif anlamda bir değişmenin ortaya çıkışını saptamak için, bizim ona çeşitli içerikleri yüklememiz ve onu çeşitli zaman anlarına iliştirmemiz yeterli değildir. Çünkü zaman ve onun anları, algı objesi değildir; tersine biz burada **fenomenlerin kendi içinde** devamlı ve aynı kalan bir şeyi, fenomenlerdeki değişmeleri saptayabilmek için bu değişmelerle sürekli bağlantılı olan bir şey olarak kavramak zorundayız. Fenomenlere yüklediğimiz bu göreli sabitlik ve göreli değişebilirlik düşüncesi, "töz ve ilinek" kategorisidir ve bu ka-

tegori, zamanın birliği ile değişmedeki süreklilik kavramının zorunlu koşuludur; bizzat zamanın empirik tasarımının taşıyıcısı, kendisine dayanılarak tüm zaman belirlemelerinin mümkün olduğu şeydir. Doğadaki **hangi** büyüklüğü kendisiyle aynı kalan şey (töz) olarak görebileceğimiz, hiç kuşkusuz olgusal gözleme giderek karar verebileceğimiz bir sorundur. Burada önemli olan şey, böyle sabit **herhangi** bir büyüklüğün kabul edilmesinin, bizim için "doğa" kavramının ve doğa bilgisinin o olmaksızın boşlukta kalacağı bir temel koşul olmasıdır.

Aynı düşünce tarzı, ikinci ve üçüncü "deneyin analojisi" olarak belirlenen **nedensellik ve karşılıklı etki** bağıntısı için de geçerlidir. Hume'un nedensellik kavramını sensüalist açıdan eleştirisine Kant'ın itirazı şuradadır: Hume, nedenselliği, izlenimlerin ard arda gelmesinin çağrıştırdığı psikolojik kaynaklı bir kurala indirgemiştir ve bu durum, kavramın objektif ve zorunlu geçerliğini tartışmalı hale getirmiştir. Hume'a göre bizdeki nedensellik düşüncesi (ide) psikolojik kaynaklıdır; çünkü bizim bu düşünce içinde kavradığımıza inandığımız fenomenlerarası bağıntı, gerçekte görüye dayanır ve fenomenlerin birbirlerini sık sık izlemelerinin "hayalgücü"müzde göreli olarak sağlam psikolojik bir tasarım (bağıntı tasarımı) doğurmalarının ürünüdür. Kant için bu görüşü ilke olarak ve temelinden reddetmek gerekiyorsa, bu ancak, transendental temel kavrayış için karakteristik olan soruyu tekrar sormakla mümkündür: şurası açıkça görülmelidir ki, duyumların ve tasarımların birbirlerini izlemesindeki (ardışıklığındaki) kurallılık değildir nedensellik kavramını doğuran; tam tersine, bu kavram, bizim algılar üstüne başvurduğumuz bir kuraldır ve biz ancak genelgeçer bir nedensellikten hareketle, yani objektif-zorunlu bir bağlantı fikrini üste koyarak bir "obje" kavramı oluşturabiliriz. Çünkü gerçekte olan şudur: tasarımlarımıza obje hakkında yeni bir özellik veren bağın ne olduğunu, bu bağın hangi özel mantıksal geçerliğe sahip olduğunu araştırırsak, şunu buluruz: "o (bu bağ), tasarımları birbirine bağlamayı belli bir tarzda zorunlu kılmaktan ve onları (tasarımları) bir kural altına yerleştirmekten başka hiçbir şey yapmaz; o bunu ancak, öbür yandan tasarımlarımızın zamansal sıralanışında bir kesin düzenin zorunlu olması, bunlara objektif bir anlam verilebilmesi halinde yapabilir." İşte, nedensellik kavramının yerine getirdiği şey tam

da budur; çünkü ben a ve b gibi iki fenomeni "neden" ve "etki" bağıntısına soktuğumda, bu, birinden öbürüne geçişin hiç de keyfi olamayacağını iddia etmekten başka bir şey ifade etmez. Örneğin biz, düş sırasında veya sübjektif bir fantezi etkinliği içinde, tek tek elemanları, sanki bir kaleidoskoptaki küçük taş parçacıkları keyfimize göre sağa sola yaydığımız gibi gönlümüzce dağıtabilir ve onları şu veya bir başka biçimde gruplayabiliriz. Oysa tersine, bir a fenomeninden bir b fenomenine geçiş hep kesin bir yasayı izler ve buna göre b daima ve zorunlu olarak a'yı izlemek durumundadır. Öyleyse verili bir empirik ilişkiyi nedensellik kavramı altına yerleştirmekle, bu ilişkideki elemanların ardardalığındaki zaman düzenini gerçekten de sabitleştirmiş ve tekanlamlı olarak belirlemiş oluruz. "Bir verinin önünde, bu verinin bir kurala göre izlemek zorunda olduğu hiçbir şey bulunmasaydı, algı süreci tümüyle ancak saf duyusal izlenimler halinde, saf sübjektif bir şey olurdu; ama bu durumda artık objektif olarak algıda neyin önce neyin sonra geldiği belli olmazdı. Biz bu yolla olsa olsa, hiçbir objeye bağlanmayan bir tasarımlar oyununa sahip olurduk; yani algılarımız aracılığıyla bir fenomeni öbüründen zaman bağıntısına göre artık asla ayıramazdık. Öyleyse ben, fenomende iki şeyin birbirini izlediklerini söyleyemiyorum; tersine sadece şunu söylüyorum: Saf sübjektif olan ve hiçbir obje belirtmeyen bir şeyle herhangi bir obje bilgisi geçerli kılınamaz... Öyleyse söz konusu olan şey şunu göstermektir ki, biz saf algının içinde kalarak ardışıklık denen şeyi **objeye** katamayız ve objeyi kendi saf algılarımızın sübjektifliğinden ayıramayız. Bizim algıların bu düzenini bir başka düzen olarak gözlememizi zorunlu kılan bir temel kural vardır ki, **zaten bu zorunluluğun kendisi, objede bir ardışıklık tasarımını her halde mümkün kılan şeydir.**" Ve ilk kez böylece, "Hume'un problemi", problem sahibinin beklentisine karşıt bir şekilde çözülmüş oluyordu. Hume kendi psikolojik temelli analizinde, ne var ki hiç akla gelmeyen bir şey tasarlamıştı: aslında genel olarak izlenimler objektif ve kurallı bir ardışıklık içinde verilmiş olmalıydı. Çünkü durum böyle değilse, a, b'nin önünde olabileceği gibi, onunla değil de başka bir şeyle başka bir süreç içinde bağıntı içinde olabilirdi. Böylece a ve b arasında alışkanlıklara dayalı bir "çağrışım"ın meydana gelmesi imkansızlaşırdı. Öyleyse çağrışım

ancak aynı deney içeriklerinin aynı bağlantı içinde tekrar ortaya çıkmasının bir koşuludur.[228] Ama böyle bir çağrışım kavramının içinde deney elemanlarının bir objektif ardışıklık içinde oldukları tasarım zaten vardır ki (Kant'ın esas itirazı buradan kaynaklanır) böylece nedensellik kavramının halis anlamı meydana çlkmaktadır. Öyle ki, nedensellik kavramına daha sonra yöneltilen tüm septik eleştiri, bu noktada geçersizdir. Biz ancak ve ancak "neden-etki" bağıntısını kullanarak, ancak ve ancak "fenomenler"i tek bir sübjektif gözlemcinin bilincinden bağımsız olarak altına sokabileceğimiz bir kural düşüncesinden hareketle "doğa"daki veya "nesneler"deki ardışıklıktan yola çıkarak, duyusal izlenimlerin saf mozaiği üstüne konuşabiliriz ki, neden-etki bağıntısını ve ardışıklığı dışımızda değil "içimizde" buluruz. Kant şöyle der: "Bunlar, bizim sadece deneyden açık kavramlar olarak çekip çıkarabildiğimiz öbür saf a priori tasarımlarla (örneğin, uzay ve zaman) birliktedir; çünkü biz bunları deneyin içine yerleştirmişizdir ve bunları bu yüzden her deneyde önceden uygulamaya koymuşuzdur." Dogmatik metafizik için nedensellik objektif bir güç, bizzat nesnelerin içinde bulunan ve nesnelerin son sebebinde kökünü bulan bir kader türü olarak kabullenilmişti. Septik-psikolojik eleştiri (Hume'un eleştirisi) bu kavrayışı ortadan kaldırdı; ama o, yakından bakıldığında, nesnelerdeki zorunluluğun yerine, bu kez tasarımların ve tasarım bağlantılarının mekanizminde yatan bir zorunluluğu koydu. Eleştirel yöntem, buna karşılık, neden-etki bağıntısını düşünmemizdeki zorunluluğu temellendirir. Bu zorunluluk, anlığın bir zorunlu sentezinden başka bir şey değildir ve düzensiz kopuk izlenimleri "deney"e dönüştürme yolu bize ancak bu yolla açıktır. Bu anlık sentezindeki objektifliği nesnelerin özelliği olarak nesnelere yükleyemeyiz ve zaten böyle bir objektifliğin buna ihtiyacı da yoktur. Çünkü bizim için en üstte yer alan ana ilke, "objeler"in ancak ve daima deney aracılığıyla ve bizzat deney yapmayı mümkün kılan anlık koşulları altında verili olduğudur. **Neden** kavramı, hiç de çok sayıdaki verilerin ard arda gelmesiyle "deney"den ve duyusal izlenimlerden elde edilmemiştir. Tersine, nedensellik ilkesi "belirli bir deney kavramı elde etmenin nasıl mümkün olduğunu" gösterir.[229]

Aynı temel düşünce üçüncü "deneyin analojisi"nde de hâkimdir. Kant'ın **karşılıklı etki** veya **birlikte olma** adını verdiği yasa şöyle İfade edilir: "Uzay içinde aynı anda birlikte algılanabildikleri kadarıyla tüm tözler, birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedirler." (Çünkü ardışıklıktaki objektiflik, nasıl ki bizim ard arda gelen şeyleri nedensellik ilkesine göre bağıntıya sokmamızla mümkün oluyorsa, **aynı anda olmanın** objektifliği de, ancak, aralarında nedensel bir ilişkiden söz ettiğimiz şeylerin dinamik bir bağlam içinde bulunmalarıyla güvenceye alınabilir ve böylece bunlardan birinin neden, ötekinin etki olarak görülmesi mümkün olur. Kendimizi yalın duyum ve izlenimlerin akışına terkettiğimiz sürece, bizler için sağın anlamıyla hiç bir "aynı andalık" (Zugleichsein) yoktur; çünkü "...birbirleri dışında aynı anda var olan nesnelerin ardışıklığını tasarlamamızı sağlayan bir anlık kavramı, ... aynı anda olmayı tasarlayabilmek için gereklidir." Bu anlık kavramının genel karakteri, şu temel ilke ile saptanır: "etkin" veya işlevsel bağlılık formu, bizim için bizzat objedeki belli bir zamansal bağıntıyı bize veren şeydir. Ama burada elemanlar, nedensellikte olduğu gibi tek yanlı bir bağlılık ilişkisi içinde değildir; yani burada bir a elemanından bir b elemanına doğru a'nın b'ye hep öngeldiği şeklinde bir bağıntı yoktur; tersine her ikisi arasında, bunlar "aynı anda" bulundukları sürece, hem a'dan b'ye, hem de b'den a'ya doğru bir geçiş olması zorunludur. Böylece her iki elemanın aynı tarzda kavrandığı bir nedensel sisteme ulaşırız ki, hem birinden öbürüne, hem de tersine öbüründen birine geçilebilen elemanlardan oluşmuş bir sistemdir bu. Böyle bir sistem, örneğin matematiksel - fiziksel eşitlikler kavramında kendini gösterir ki, bu eşitlikler Newton'un yer çekimi yasasından türerler. Bunlarla kendi uzaysal konum ve hareketi içindeki kosmos'un her elemanı, tüm geriye kalanların işlevlendiricisi olarak ve tersine kendisi de onların bir işlevi olarak açıklanır. Ve bu birbirine geçişli, karşılıklı etkileşim, bizim fiziksel uzayın objektif bütünlüğünü, onun tek tek parçalarının düzenleniş ve zincirlenişini kurgulamamızı sağlar.

[f) Kiplik Kategorisi - Empirik Düşünmenin Postulatları]

Bu son belirtilenler, bizzat Kant için daha pek öncelerden beri, tüm doğa bilgisinin özel niteliğini kavramamıza örnek oluştururlar. Şimdi önümüzde, doğa objelerini belirleme ve kavramada başvurduğumuz son kategori grubu durmaktadır ki, Kant'ın aynı zamanda "empirik düşünmenin postulatları" olarak da andığı temel ilkeler, aslında obje belirleme işlemine yeni hiçbir şey katmazlar. Çünkü bizim bir objeyi "mümkün" sayıp saymamamız, onu "gerçek" veya "zorunlu" görüp görmemiz, objenin durumunda hiçbir şeyi değiştirmez ve onun bizdeki kavramına (obje kavramına) yeni tek bir özellik bile katmaz. Ama bu kategori grubu (**imkan, gerçeklik, zorunluluk**), bizim objeyi öbür bilgi işlevlerinden farklı bir konum içinde kavramamızı sağlar. Öyle ki, böylece **kiplik** (modalite) kategorileri, objeyi üç konum içinde bize veren bir özelliğe sahiptirler. Kant'ın dediği gibi, bunlar yüklem olarak kullanıldıklarında, obje belirlemeye yeni hiçbir şey katmazlar; tersine onlar ancak bizim objeyi bilme imkanımıza aittirler. Bu şu demektir: bende bir objenin kavramı tam olarak bulunsa bile, ben ne var ki, bu obje hakkında, onun mümkün veya gerçek olup olmadığını, veya o gerçekse, onun aynı zamanda zorunlu olup olmadığını sorabilirim. İmkan, gerçeklik ve zorunluluk, objenin özellikleri değildirler; onlar anlığın objeyi düşünme tarzlarıdır ve Kant'ın bir deyimiyle "aklın empirik kullanımı"nda aklın empirik deney objesi ile ilişkiye girme biçimleridir.[230] öyle ki, imkan, gerçeklik ve zorunluluğun "anlığa ilişkin" olmaları, aynı zamanda, objenin "mümkün", "gerçek" ve "zorunlu" olarak tanınabildiği "deney" sisteminin de niteliğini bize verir. Gerçekten de deneyin koşulları ancak bu üç kipsel (modal) koyutla (postulat) dile getirilebilir. Deneyin formel koşullarına uygun düşen şey **mümkün**dür; deneyin içeriksel koşullarına (duyuma) uygun düşen şey **gerçek**tir; gerçek olanın deneyin **genel** koşullarıyla bağı belirli, yani **zorunlu**dur (veya gerçek olan, bu koşullar altında **zorunlu** olarak oluşur). Görülüyor ki, burada hiçbir şekilde salt formel-mantıksal imkan, gerçeklik ve zorunluluk kavramları tanımlanmamaktadır; tam tersine, burada anlığın **özgül** bilgi ilgileri arasında yer alan üç alt-kategorinin birbirleri karşısındaki konumları izlenmektedir. "Ge-

nel mantık" açısından bakıldığında, "imkan", birbirlerine karşıt hiçbir özellik ve böylece hiçbir iç çelişki taşımayan bir içerik veya hali adlandırmakta kullanılabilir. Oysa bizim burada bir kategori olarak andığımız "imkan" daha fazla bir şeydir. Formel-mantıksal bakımdan mümkün olan bir şey, içeriksel (maddi) bakımdan tamamen boş olabilir ve bu yüzden formel-mantıksal imkan kavramıyla hiçbir bilgi objesi belirlenemez. Biz bir nesnenin "varolduğuna" saf kavram analizi ve analitik yargılarla varamayız. Bir şeyin "varolduğunu" söyleyebilmek için, mantığın analitik kurallarından salt görünün sentetik kurallarına geçmek zorundayız. Ama salt görü kurallarının sentezi de, henüz "imkan"ın somut anlamını elde etmeye yeterli değildir. Bu anlama ancak, algıların **empirik** sentezi içinde, yani bizde fiziksel- duyusal bir "nesne" fikrinin meydana gelmesi sırasında uzayın saf sentezinin bu empirik sentezde zaten içerildiğini kavradığımızda varırız. Bu şu demektir: Örneğin bizim bir saf geometrik şekil olarak üçgeni tasarlamamızı sağlayan kurgu edimi, bir fenomenin algılanması sırasında da etkindir ve bir deney kavramı elde etmemizi sağlar.[231] Öyleyse "imkan" kavramını yapan şey, şu veya bu herhangi bir özel koşulun yerine getirilmesi değil, tersine deney kavramı için önemli olan **tüm** koşulların yerine getirilmesidir. Örneğin mantıksal "imkan", bir bakıma çelişmezliği ifade eder. Ama çelişmezlik ilkesi bize bir nesnenin "varoluş"unu sağlayamaz. Doğada neyın "mümkün" olduğunu veya olmadığını, ancak fenomenler hakkındaki bilgimizden, doğa yasalarından çıkarabiliriz. Şimdi Kant'ın "deneyın formel koşullarına uygun düşen şey **mümkündür**" derken neyi kasttetiği daha iyi anlaşılabilir.

Buna karşılık, "imkan" kategorisinden "gerçeklik" kategorisine geçtiğimizde, burada başka bir etkenin işe karıştığını görürüz. Çünkü bir nesnenin saf kavramında onun "varoluş" özellikleri içerilmemiştir. Örneğin bizim kurgucu sentezle meydana getirdiğimiz geometrik şekillerin durumu budur. Demek ki, kurgucu sentezimiz, bir özel objenin "varoluşu"ndan söz ettiğimizde, yani onun **bireysel** özelliklerini kastettiğimizde, böyle bireysel belirlemelere kadar nüfuz etmemektedir. Biz "bu" üçgeni veya "şu" çemberi, sonsuz sayıdaki bireysel ve tekil örneklerin içinde gerçeklik kazanabildikleri bir şema ve bir genel model içinde kurgularız; ama hemen tek bir gerçek şeyi,

onun "burada" ve "şimdi" olma halini yakalamak istediğimizde, burada sığınacağımız yer, sadece ve sadece duyumdur. Kant şöyle der: "Nesnelerin **gerçekliğini** tanıma koyutu (postulat), **algıyı** gerektirir; böylece bilinmiş olan duyumla, kuşkusuz doğrudan doğruya objelerin kendileri değil, varoluşları bilinebilir; ama aynı şeyin herhangi bir gerçek algı ile deneyin analojisine göre, yani deney içindeki tüm gerçek bağlantıları genel olarak ortaya koyan deneyin analojisine göre oluşan bağlamı bilinmiş olur." Böylece bir belli içeriğin gerçek olarak, "varolan bir şey olarak" gösterilmesi için onun duyumlanabilir olmaya hiçbir ihtiyacı yoktur. Ama ne var ki, burada onun en azından herhangi bir algıyla ilintisinin gösterilmesi zorunludur ki, işte böyle bir ilinti, bu bağın kendisi, bizim en geniş anlamıyla empirik nedensellik sistemi ve düzeni diye adlandırdığımız şeydir. Örneğin tüm cisimleri çeken manyetik bir maddenin varoluşu, kuşkusuz doğrudan doğruya duyusal algı yoluyla kanıtlanamaz; ama onun gözlemlenebilir bir veriye dayanılarak (örneğin demir tozlarının birbirlerini çekmeleri) nedensellik yasası uyarınca "içerilmiş olması" yeterlidir. Algıların bu tarz yasalara olan bağı ve tersine yasaların algılara olan bağı, öyleyse, bizler için empirik gerçekliğin kendine özgü karakterini yapan şeydir. Kant şöyle der: "Hiçbir insan asla algılamadığı halde, ayda yaşayanların olabileceği mutlaka onaylanmak zorundadır; ama o ancak, bizim bu konuda deneyin mümkün ilerlemesi içinde karşılaşabileceğimiz bir şeyi ifade eder; çünkü ancak bir algıyla empirik sürecin yasalarına göre bir bağlantı içinde olan bir şey gerçektir."[232] Düş ve uyanıklık arasındaki ayırım konusunda bile, biz, Kant'ın bu ilke içinde saptamış olduğundan başka hiçbir sağlam ölçüte sahip değilizdir. Gerçekten de düş ve uyanıklık ayırımını ne sadece saf bilinç içeriklerinde kalarak, ne de dağınık algılarda kalarak yapabiliriz. Bu bakımdan ikisi de aynı durumdadırlar. Biz düş ve uyanıklık arasındaki ayırımı, ancak, veriler toplamını kendi içinde uyumlu yasal bir bütünlük içinde biraraya getirip kavrayabilmemiz halinde yapabiliriz. Aksi halde veriler, bağlantısız bir yığışım olarak birbirlerine çarpıp duran tek tek izlenimler halinde kalırlar.[233]

Bu belirleme içinde, gerçeklik postulatı aynı zamanda doğrudan doğruya zorunluluk postulatıyla sınırlanmış olur. Çünkü burada anlaşıldığı şekliyle zorunluluk, asla kavramların formel ve mantıksal bir bağlantı içinde olmaları anlamına gelmez; tersine, **empirik** düşünmede, yani fiziksel düşünmede yer alan ve temellenen bir bilgi değerine işaret eder. Bu düşünme içinde, biz bir şeye, belli bir olgunun "olgu" olma halini, olgusallığını gözlemden çıkarmadığımız, tersine bu olgusallığın ortaya çıkışını bir genel **yasadan** dolayı beliren bir sonuç olarak görüp gösterdiğimiz sürece "zorunlu" gözüyle bakarız. Bu anlamda örneğin gezegenlerin hareket kuralları Kepler'in sözünü ettiği form içinde, ilk bakışta sadece bir olgusal saptamayı ifade eder gibidir; ama onlar Newton'un yerçekimi yasasının genel formülünü bulmasıyla birlikte bir empirik "zorunluluk" sferine yükselmişlerdir ki, bu formül içinde Kepler'inki türünden her kural özel haller olarak içerilmiş ve bu özel haller Newton'un genel formülünden matematiksel olarak türetilebilmiştir. Kuşkusuz bu zorunluluk "mutlak" değildir; tersine sadece "hipotetik"tir ve bu haliyle elimizin altındadır. O ancak ve ancak büyük öncülün küçük öncülü altına alması ve sonucu zorunlu kılması anlamında bir mantıksal geçerliğe sahiptir. Bu şu demektir: Newton'un çekim yasası, gezegenlerin birbirlerini kitleleriyle doğru orantılı, uzaklıklarının karesi ile ters orantılı olarak çektiklerini bildirir. Bu yasayı Kepler yasalarının üstüne büyük öncül olarak yerleştirebiliriz; çünkü o bu yasaları da içermektedir. Ama "gerçeklik" açısından baktığımızda, bu yasa ancak "hipotetik"tir; çünkü biliyoruz ki, Kant'a göre, zaten "yasa" kavramı, nedensellik kategorisinin özelleşmiş, yani doğal olaylar arasındaki düzenli bağlantılara taşınmış bir şeklidir. Öyleyse, algıların yasalara ilişkinliğinin zorunluluk postulatına benzerliği, gerçeklik postulatına benzerliğinden daha fazladır. Ama bu ilişkinin yönü, her iki durumda da farklıdır. Birincisinde "özel"den "genel"e yürünürken, ikincisinde "genel"den "özel"e gidilir; birincisinde algı ve duyumun gösterdiği tek bir duruma dayanılırken, ikincisinde yasadan tek duruma gidilir. Böylece gerçeklik ilkesi, fiziksel endüksiyon formuna, zorunluluk ilkesi ise fiziksel dedüksiyon formuna uyar. Kuşkusuz bunlar asla birbirlerinden bağımsız yöntem tarzları değildirler; tersine onlar hep birbirlerine geçerler ki, zaten "ge-

nellikle deney"in formunu belirleyen şey onların bu bağlılaşmasıdır (Korrelation). İşte bu bağlam içinde, kiplik (modalite) kategorilerinin sentetik ilkeler sistemi içindeki özel yeri bir kez daha tanınmış olur: Onlar, empirik objelerin özellikleri değildirler; tersine, empirik obje hakkındaki tüm deney bilgisinin koşullarıdır.

4.

[Akıl İdeleri]

[a) Ben (Ruh)][234]

Transendental incelemenin çıkış yolu kabul ettiği "sübjektiflik", buraya kadar, epistemolojik ve terminolojik bir anlam içinde sınırlanmış olarak kendini gösterdi. Artık diyebiliriz ki, "sübjektiflik", hiçbir şekilde, bilen bireyin organizma olarak sahip olduğu duyumlar, tasarımlar arası bağlantılar evreninin oluşturduğu psikolojik süreçlerin bir merkezi anlamını taşımamaktadır. Bu kavramla ifade edilmek istenen şey esasında şudur: bilgi objelerinin her türlü belirlenimine salt bilgi **formunun** belirlenimi öngelmek zorundadır. Bu şu demektir: bizim birlikli, sentetik "uzay" kavramımızın içinde, geometrik ve geometrik-fiziksel şekillerin yasallığı zaten içerilmiştir; deney yöntemini analiz edip de bu yöntemde salt-nicelik ve ölçme kavramlarının, süreklilik ve nedensel bağıntı tasarımlarının zaten içerilmiş halde bulunduğunu saptadığımız anda, deney yargılarının genellik ve objektif geçerliliğinin "özel" (sübjektif) kaynağını tanımış oluruz. Burada her yerde kendini gösteren "süje", bu yüzden, kendi temel işlevleri içinde bizzat "akıl"dan başka bir şey değildir. Ve işte ancak bu belirlemeler içinde ve bu belirlemelerden sonra Kant sistemini bir "idealizm" sistemi olarak görebiliriz. Burada "idealite" akıl ilkelerinin niteliğinden gelmektedir; Çünkü akıl ilkeleri, her türlü özel ve bireysel olgu ve olayı, zorunlu olarak bir "a priori belirleme" altında bilmemizi sağlamaktadır.

Ama salt akıl eleştirisinin niteliğini kavramak için başvurduğumuz bu "idealizm" deyiminin burada anılması gereken başka anlamları yok mudur? Felsefe tarihini yeterince doldurmuş olan başka "ide-

alizm" formları karşısında, Kant'ın yeni bir öğreti kavramı olarak başvurduğu "idealizm" kavramını kesin ve güvenilir bir şekilde sınırlamak gerekli değil midir? Aslında düşüncelerinin **betiminde**, başkalarına anlatılmasında hiçbir problem Kant'ı bu problem kadar derinliğine ve sürekli olarak meşgul etmemiştir. O, hiç bıkmadan kendi "eleştirel" idealizminin özelliklerini, Descartes'ın "septik" veya "problematik" idealizmi ve bunun yanısıra Berkeley'in "dogmatik" idealizmi karşısında sürekli sınırlamak ister. O, deney "form"unu belirlemeye yönelik kendi temel düşüncelerini, "popüler" ve "içerikli" psikolojist idealizmin iddiaları karşısında savunmayı dener. Kant, psikolojist idealizm taraftarlarının kendisine yönelttikleri eleştirilerin, "sanki kasıtlıymış gibi görünen bir yanlış anlama"dan kaynaklandığına işaret eder. Ama Kant'ın düşüncelerinin çağı için psikolojist idealizmin bir başka ve yeni türü olarak yorumlanmasına neden olan bir yönü de vardır. Çünkü gerçekten de akıl eleştirisi, karakteristik yönüyle, yeni bir obje öğretisini içeren yeni bir **bilinç** öğretisi olarak pekala görünebilir. Zaten Kant'ın çağdaşları eleştirel sistemin bütününden ilk olarak bu ögeyi ön plana çıkarırlar ve sistemin bütününü de bu ögeden hareketle anlamayı denerler ve onlar Kant sisteminde olsa olsa zaten bilinegelen belli tasarım türlerine dayanılarak ortaya atılmış bir felsefi kavram dilini tekrar bulduklarına inanırlar. Gerçekten de Kant kategorilerin "objektif dedüksiyon"u içinde deney imkanını sağlayan koşulların aynı zamanda deney objesinin imkanını da sağlayan koşullar olduklarını söylerken; sadece kavramların değil, hatta bu kavramların ifade edildikleri mantıksal kalıbın da bir kendi başınalığı olduğunu belirtirken; "sübjektif dedüksiyon" içinde de, her zaman çağının psikolojisinin diline başvurmaktaydı. Hamann'ın Herder'e yazdığı bir mektuptan bildiğimize göre,[235] Tetens'in başyapıtı "İnsan Doğası Üzerine Psikolojik Araştırmalar", akıl eleştirisinin yazılışı sırasında sürekli olarak Kant'ın masasının üstünde bulunuyordu. Şimdi bu görünüşe bakılıp, burada olsa olsa empirik psikolojiye yeni bir "transendental" altyapı koymaktan başka bir şey yapılmadığı gibi bir izlenim edinilebilir ve olsa olsa, burada somut-psikolojik olgular ve ilişkileri bildirme tarzının bir başka dile, metafiziğin diline çevrildiği kanısına varılabilir.

Oysa gerçekte akıl eleştirisi psikolojist "idealizm"e olduğu kadar, dogmatik "realizm"e de karşıdır. Çünkü akıl eleştirisi, ne tamamen bir **ben kavramı eleştirisi,** ne de tamamen bir **obje kavramı eleştirisi** olmak ister. Tipik tarihsel modelini Berkeley'in sisteminde bulan psikolojist metafizik, Ben'in kesinliğini temele alır ve "dış dünyaya ait nesneler"in kesinliğinin Ben'den türeyen bir şey olduğunu iddia etmesiyle tanınır. Ben'in içinde biz, aracısız ve kuşku götürmez bir varoluşa sahibizdir; bizim gerçeklik adı altında gösterdiğimiz herşey ise (özellikle de nesnelerin uzay içindeki varoluşları) temelinde Ben'e bağlıdır. Böylece, "ruh" ve onun bir bakıma karşılığı olan "tanrısal ruh", tek ve hakiki "tözsel" gerçekliği teşkil eder. Bizim "varolanlar" diye adlandırdığımız içerikler toplamı, aslında ruhsal içeriklerden başka bir şey değildir ve ancak "algılanma"dan veya "algılanmış olma"dan söz edilebilir ve bu içerikler toplamı ancak böyle kavranabilir. Kant, bu Berkeleyci anlayıştan herşeyden önce şu noktada ayrılır: Kant için "Ben" bile, kendinin-bilincinin (Selbstbewusstsein) psikolojik birliğinin vardığı bir noktayı ifade eder; kendisinden hareketle herşeyin çıkarsanabileceği bir dedüksiyonun çıkış noktasını değil. Bir mutlakçı metafiziğin hareket noktasından değil de, tersine deney ve deney imkanı gibi bir hareket noktasından kalkılarak bir yargıya varmak gerekirse, "Ben" olgusunun, algı ve empirik düşünme aracılığıyla varoluşları onaylanan başka olgular önünde hiçbir önceliğe sahip olmadığı, onun bir ön merci olmadığı görülür. Çünkü "Ben"in kendisi de bize kesin bir "töz" olarak verili değildir; tersine "Ben" düşüncesi bizde herşeyden önce aynı sentez temelinde, yani çokluğu birliğe getirme işlevi temelinde, duyum içeriklerindeki çokluğu bir deney içeriğine, "izlenim"i "obje"ye dönüştüren aynı sentez içinde meydana gelir. Empirik yoldan oluşan kendinin-bilinci, empirik obje bilincine zamansal ve nesnel bakımdan öngelemez; tersine bir ve aynı objeleştirme ve belirleme süreci içinde, bizler için deneyin bütünü "iç" ve "dış" sferlere, "Ben" ve "evren" sferlerine ayrılır.

Daha "Transendental Estetik" bölümünde, zaman, "iç duyum formu, yani bizzat kendimizi ve kendi hallerimizi gözlemleme formu" olarak betimlenir.[236] Tüm öbür şeyler ancak bu ilk koşul içinde içerilmiştir ve akıl eleştirisi içinde yapılan şey, kendisini kuran tüm be-

lirleyici yönleri tek tek ortaya çıkarmak üzere **bizzat zaman bilincini analiz etmek**tir. Burada bir problem olduğu, en açık şekliyle, bir **zamansal bütünlüğü** düşünmede kavramak ve onu belli bir birlik olarak saptamak imkanına ilişkin soruyu sorduğumuzda görülebilir. Uzay bakımından bu imkan anlaşılabilir; çünkü özel uzay kavramına göre, onun parçalarının "aynı zamanda" olmaları gerekir ki, burada artık belli bir uzaysal yer kaplama görüsünü elde etmek için, aynı anda meydana gelen şeyi tasarım içinde birarada düşünmekten başka hiçbir şey gerekli değildir. Buna karşılık zamana ancak tek bir biçimde bakılabilir; yani o, ancak ve daima geçmiş ve gelecek arasındaki gelip geçici, ansal sınırlar olarak verilmiş olmasıyla karakterize olur. Şöyle ki, o **tek** bir şey olarak oradadır ve tüm öbür yönleri kendi dışında bırakır, sadece ve sadece bölünmez bir şey olarak "şimdi"dir burada gerçek olan; "şimdi" nin dışındaki her zaman noktası bir veya başka bir şey olarak, varolan bir şey olarak kavranamaz. Öyleyse burada açıktır ki, henüz ardışık bir şekilde birbirini izleyen anlardan oluşmuş bir zaman tasarımı mümkün değildir. Çünkü ilk eleman ortada yoksa, benim ikincisine yönelerek bir zamansal toplam oluşturmam nasıl mümkün olabilir ki? Ama buna rağmen, zamana bir bütünlük vermek, onun içine bir **diziler toplamı**nın bütünlüğünü yerleştirmek gerekmez mi? Ve bu da bizim kendinin-bilincinin birliği diye adlandırdığımız bir birlik için zorunlu olan tasarımı oluşturmaz mı? O halde bu birlik için zorunlu olan zamanın **bütünlüğünü** nasıl elde edebiliyoruz? Örneğin zamanın genel karakterinin "kesintisiz bir süreç" olduğunu düşünürüz; hatta öyle ki, tek tek zaman noktalarını, anları bile ancak bu sürecin parçaları olarak "algılarız." Demek ki, zaman içindeki tek tek anlar doğrudan doğruya duyusal yolla kavranamaz (apprehende edilemez); tersine bu anlar bizim için durmadan tekrarlanan ve "yeniden yapılan" (reprodükte edilen) şeyler olarak bilinir. Kantçı terimlerle belirtirsek, "apprehension'un sentezi", aynı zamanda bir ve aynı bölünmez temel edim içinde "reprodüsiyon'un sentezi" olarak etkin olmak zorundadır.[237] Böylece bunu yapmakla, "şimdi" dediğimiz şey "geçmiş"e dizelenir ve "geçmiş", "şimdi"nin içinde düşünülür hale gelir. Ama bununla birlikte zaman süreci, **reprodüksiyon olarak bilinmiş**olsa bile, henüz bir birlik olarak kavran-

mış olmaz. Çok sayıda ve değişik zaman anlarını bir birlik içinde kavrayabilmek için anlığın sentezine ihtiyaç vardır. Kant şöyle der: "Bir an önce düşünmüş olduğumuz şeyin, düşündüğümüz şeyle aynı olduğu bilinci olmasaydı, tasarımlar dizisi içindeki tüm yeniden yapım (reprodüksiyon) boşuna olurdu. Çünkü o, şimdiki hal (Praesens) içinde kendisi aracılığıyla an be an gösterilmesi gereken bir edime ait yeni bir tasarım olurdu ve bu tasarımlar çokluğu asla bir bütün meydana getirmezlerdi; çünkü o, kendisine ancak bilincin yaratabileceği birliğe ihtiyaç duyar. Sayma sırasında, şu anda önümde dağınık duran şeylerin tek tek benim tarafımdan birlik olarak (bir bir) birbirlerine katıldıklarını unutmuş olsaydım, birini öbürüne bu şekilde ard arda katma yoluyla dizi oluşturmayı ve hatta bu arada saymayı bilemezdim. Kavram sözcüğü, bizi daha kendiliğinden bu tanı (teşhis) sırasında yönlendirebilmektedir. Çünkü bu, çokluğun an be an görülmüş olanın ve daha sonra yeniden yapılmış olanın (reprodükte edilenin) bir tasarım içinde birleştiğinin bir bilincidir. Bu bilinç çoğu kez pek zayıf olabilir; hatta öyle ki, biz onu ancak etkide, bizzat edimde değil, yani doğrudan doğruya tasarımın ürettiği şeyde bağlantıya sokarız; ama farkına varılmayan bu ayırım, ne var ki daima, gözle görünür bir açıklığa ihtiyaç duyulduğunda, bir bilince rastlamak zorundadır ve bu olmaksızın kavramlar ve onlar aracılığıyla objeler hakkında bir bilgi tamamen imkansızdır."[238] Daha sentezin bu ilk basamağında, bu "kavramlar içinde yeniden bilme" (Rekognition) basamağında, bizim için "sabit ve kalıcı Ben" olarak, duyusal izlenim ve tasarımların kendi halindeki akışı ve değişmeleri karşısına koyduğumuz bir merci meydana gelir. Sensüalizm, "Ben" kavramının yeterli bir açıklamasını, "Ben"in duyusal tekil içeriklerin gevşek bir toplamı, sade bir "algılar paketi" olduğunu varsayarak yapabileceğine inanır. Şimdi anlaşılabileceği gibi, sensüalizmin bu "Ben" açıklamasında son derece yüzeysel ve hiç de mükemmel olmayan bir çözümleme yatmaktadır. Çünkü en basit ve açık bir bağlantı formunun bile, kendi içinde bir bilgikuramsal problemi barındırdığı noktasından bakılırsa, burada tekrar transendental refleksiyonun geçerli olduğu görülür. Ben, o kadar az tekil algıların ürünüdür ki, o hatta tersine, bir şeyin "algı" olarak gösterilebilirliği için de temel tasarımı oluşturur. "Kendi olma"nın

"kendi kendine özdeş olma"nın bilinci, özel ve başka olana, kendi niteliksel anlamını içerik olarak yükler. Bu anlamda Ben, saf **apperzepsiyon** olarak "tüm tasarımlarımızın bağlaşma yeri" (Korrelatum) olur ki, bu onun "kendi bilincinde" olmasını da mümkün kılan şeydir. Kant bunu şöyle belirtir: "Ve tüm bilinç, tüm duyusal görünün tasarım olarak saf içkin bir görüye, yani zamana ait olması gibi, herşeyi kavrayan bir saf apperzepsiyona aittir."[239] Onun içinde ve ona bağlı olarak bizim için sadece empirik bilincin bir birliğini veren zamanın birliği, öyleyse burada genel koşullara (kaynak olarak) dayanmaktadır. Ve bu koşullar, onlardan çıkan temel ilkeler yanında, objektif geçerli bağlantıların tüm kuruluşunun da ve böylece "obje hakkındaki tüm bilgi"nin de dayandığı **aynı şeyler** olarak keskin bir analiz içinde kendilerini gösterirler. Şimdi ilk kez iç ve dış deney arasındaki ilişki, "kendinin-bilinci" ile "obje bilinci" arasındaki ilişki açıklanmış oluyor. Her ikisi de deneyin kendi başlarına duran, birbirlerinden bağımsız "yarımlar"ı değildirler; tersine onlar, genelgeçer ve zorunlu mantıksal koşulların aynı içerik kavramına bağlıdırlar ve bu içerik kavramı sayesinde birbirlerine çözülmez şekilde bağlanmışlardır. Şimdi artık Ben'in mutlak şeylere nasıl vardığını da, mutlak şeylerin Ben'e kendilerini bildirmeye nasıl başladıklarını da sormayız. Çünkü her ikisi de, yani "kendi olma" gibi, "obje" de, bizim için artık bir ve aynı şeyin, transendental apperzepsiyonun kavramı içinde gösterilen "genel olarak deney"in temel yasallığının ifadesidir ki, onun aracılığıyla tüm içerikler, ister iç, ister dış duyum tarzında olsunlar, bize verili haldedir.

Kuşkusuz Ben kavramının bu anlamı ve bu kökeni reddedildiğinde, kendimizi hemen metafiziksel psikoloji içinde dönüp dönüp çarpılan çözülmez problemlerin içine dalmış buluruz. "Apperzepsiyonun transendental birliği"ni salt koşul formu içinde düşünmeyi bir yana bırakırsak, onu verilmiş bir şey olarak, kendi başına mevcut bir nesneymişcesine görmek ve tasarlamak istersek, böylece yine adım adım giderek zorlaşan ve yanlışlara sürükleyen bir diyalektiğin yoluna girmiş oluruz. Bu diyalektik, deneyin **içinde** ve onun tekil ögelerinin birbirlerine bağlanmasında geçerli olan herhangi bir belirli ilişkiyi, dene-

yin önünde yer alan kendi başına bir nelik (mahiyet) yapmayı denediğimiz her yerde karşımıza çıkar. Bir saf ilişkinin bir mutlak nelik haline bu yolla dönüştürülmesi işinde, kuşku yok ki, kendisinden birey olarak empirik süjeyi sorumlu kılmayı gerektirecek hiçbir saf rastlantısal veya bireysel yanılma yoktur; tersine biz burada artık, ancak bir transendental eleştiri ile tamamen örtüsü kalkıncaya ve kendi son motifleri görülünceye kadar kaçınılmaz olabilecek bir akıl sofistikasyonu ile meşgul oluyoruz demektir. Burada problemin ve görevin ne olduğu bu yüzden ancak bir akıl eleştirisi ile gösterilebilir. Transendental estetik ve analik, deneyin içinde ve onun temel ilkeleri aracılığıyla verili olan ve bu haliyle "obje" adını alabilen şeyin bilgisel koşullarını göstermeye yönelirken; **transendental diyalektik**, ters yönden hareketle, bu koşulların bilincinde olmaksızın ortaya atılmış olan yanlış "obje" kavramlarını akıl eleştirisi altında ayıklamak ister. Öyle ki, "obje"ye obje üstüne bilgi elde etme koşullarını gözardı ederek eğilen geleneksel görüşler bir "hakikat mantığı" peşinde koşarlarken, transendental diyalektik, tersine bir "görünüş mantığı", bir "fenomenal mantık" olmak ister.[240] Şimdi bu kavram belirlemelerini bu konudaki psikolojik probleme uygularsak, herşeyden önce bilincin genel birliğini hipostazlaştırarak ruhu bir "töz" sayan yanılsamayı daha açık şekilde görebiliriz. Rasyonel psikolojinin tüm paralogizmleri, metafiziksel ruh öğretisinin tüm yanlış çıkarımları, köklerini bu hipostazlaştırma içinde bulurlar. Çünkü geleneksel **ruh** kavramı, bizim **bilinç fenomenleri dizisinde** gösterilebilir ve zorunluluğu bu alan içinde kanıtlanabilir olan bir birliği, bizzat bu dizinin bütününden çekip çıkarmamız ve ona ilksel, kendi başına varolan bir **taşıyıcı** (Substrat) olarak bakmamıza dayanır ki, tüm özel bilinç fenomenleri artık böyle bir taşıyıcıdan hareketle bir çıkarım zinciri içinde açıklanırlar. Demek ki biz burada fenomenleri doğrudan doğruya kendi bağlamları içinde düşünmek yerine, onları, kendisinden hareket ettiğimiz bir deney-üstü "temel" ilke ile birlikte düşünmüş oluruz ve açıklarız. Bu "temel", bölünmez ve gelip geçici olmayan, sürekli bir şey olarak varsayılır ve buna "ruh" denir. Ama dikkat edilirse, "ruh"a yüklenen bölünmezlik, süreklilik gibi nitelikler, aslında nesnelere bakılarak analoji ve karşılaştırma yoluyla "ruh"a yüklenmişlerdir. Oysa "ruh"un nesnelerden

özünden farklı olduğu, onun kendisine özgü nitelikleri bulunduğu da ileri sürülür. İşte "maddi olmayan" bir şey olarak ruhun sürekliliği üzerine tüm önermeler, daima aynı çözülmez çelişkiyi içlerinde taşırlar. Rasyonel psikolojinin "biricik manifestosu", bir ve aynı kendininbilincine ait bir şey olan ve tüm tasarımlarımıza eşlik eden "düşünü yorum" önermesidir. Ama tüm ruhsal içeriklerin böyle bir ortak noktaya bağlılığına dayanarak, varlığın sürekliliği üzerine de, varoluşu ve gerçekliği üzerine de hiçbir şey söylemiş olmayız. Sürekli, kendine özdeş, birlikli bir şey olarak tüm tasarım ve düşünmemize öngelen Ben kavramı, açıktır ki kuşku götürmez şekilde kesindir; ama ne var ki, bir obje hakkındaki görü bilgisi, en az oranda bile Ben aracılığıyla elde edilemez. Düşünme işleminin mantıksal birliğinden hareketle ruhsal tözün hem gerçek (real) ve hem de metafiziksel olduğuna varan her girişim, **metabasis eis allo genos**, yani tamamen başka bir problem alanına haksız bir şekilde geçmektedir. Kant şöyle der: "Buradan şu çıkar: Transendental psikolojinin ilk akılsal sonucu, bize gerçek süje yerine, hakkında en küçük bir bilgiye bile henüz sahip olamadığımız sabit bir mantıksal süjeyi kanıtlamaya çalışmasıdır ki, bu yanıltıcı bir kavrayıştır. Çünkü bilinç, tüm tasarımları düşünceye dönüştüren ve içinde bu arada tüm algılarımızın transendental süjeye uymak zorunda oldukları biricik şeydir ve biz, Ben'in bu mantıksal anlamı dışında, tüm düşüncelerin sanki taşıyıcısı olarak temelde yatan kendi başına bir şey olarak süje hakkında hiçbir şey bilmeyiz. Bununla ilgili olarak, 'ruh tözdür' önermesi, ancak ve ancak, eğer bu kavramın bizi en az ölçüde bile daha fazla ileriye götüremediğinin veya kılı kırk yarıcı ruh öğretisinin geleneksel çıkarımlarından herhangi birinin, örneğin aynı şeyin tüm değişmelerde devamlı sürdüğünü ve bizzat insanın ölümünde bile sürdüğünü öğretemediğinin, öyleyse onun ancak gerçekliğin içinde değil de, **düşüncenin içinde bulunan bir töz** olduğunun farkına varıldığı zaman geçerli olabilir." Ve işte tam bu noktada, transendental diyalektiğin üstleneceği düşünce çalışması ortaya çıkmış olur: bu çalışma ruh-töz hakkındaki geleneksel belirlemeler yerine, ruh idesinin bilgisel belirlenimine yönelir. "Ben", "transendental apperzepsiyon", sabit ve dönüşmezdir; ama şu anlamda: o ancak bilinç içerikleri **arasındaki** dönüşmez bir bağıntıdır; o, bu bağıntının

bile kendisinden çıktığı sabit bir taşıyıcı (Substrat) değildir. O "kesin" ve "bölünmez"dir; ama bu "kesin" ve "bölünmez" olmadan anlaşılacak şey, çokluğu birbirine bağlamadaki sentetik edimin "kesin" ve "bölünmez" olmasıdır. Öyle ki, bu edimin bölünemezliğinden hareketle, bu edimin ardında duran ve ona temel olan bir bölünmez nesnenin varolduğu iddiasına bizi geçirecek olan hiçbir köprü yoktur. Bu yüzden, kendimin (ruh olarak) kesinliği, "düşünüyorum" önermesinde içerilmiş değildir; tersine bu kesinlik daha zaten "düşünüyorum"un içinde yatmaktadır. "Varım" önermesi, o halde apperzepsiyonun doğrudan bir ifadesi, dışavurumu olarak görülmek zorundadır. Böyle bakıldığında, kartezyen "cogito ergo sum" çıkarımı yanıltıcıdır; çünkü burada cogito (sum cogitans) önermesi ("ben düşünüyorum") totolojiktir, çünkü bu öncülden "ben varım" sonucuna geçilirken, buradaki "Ben", en az oranda bile çokluktan, fenomenlerden elde edilmiş bir tasarım değildir; o sadece mantıksaldır.[241]

[b) Evren (Kosmos)]

Transendental eleştirinin problemi ve temel eğilimi, ruh kavramının eleştirisinden daha yoğun olarak **evren** kavramının eleştirisinde ortaya çıkar. Burada "Transendental Diyalektik"in, bu sorunu genişliğine ele alıp nihai sonuçlarına kadar izlediği görülür. Ama **evren** kavramı "doğa" kavramından başka neyi ifade eder ve tüm sentetik yargıların en üst ilkesine göre, doğa, yapı ve sınırları zaten anlık ilkeleri sistemiyle saptanmış olan mümkün deneyler bütününden başka nedir ki? Evet ilk bakışta böyle görünür, ama daha deneyin bütününden söz etmekle, transendental analitiğin sınırlarını zorlayan yeni bir probleme işaret etmiş oluruz. İmkanını soruşturduğumuz deney, bizim için nesnelerin özel bir tarzı olarak bulunmamaktadır; tersine deney özel bir "bilgi tarzı"dır. O, bilimin başvurduğu yöntem tarzlarının bir kaplamsal kavramını ifade eder. Transendental analitiğe göre, deney ne zaten bizden bağımsız bir gerçekliği yansıtıyordu, ne de bizim "hakikat" diye adlandırdığımız şeyi, yani fenomenlerin birbirlerine genelgeçer ve zorunlu olarak bağlanması işini başarabiliyordu. Ama bu noktadan bakıldığında, deney bizim için hiç de tamamlanmış bir şey

değil, tersine ilerleyen bir süreçtir. Bu sürecin sonu, bizim belirleyebileceğimiz bir şey değildir. Bizi deney bilgisi elde etme sırasında yönlendiren genel ve temel yöntemler vardır. Ama deney alanının çevre ve kapasitesi gösterilmiş ve saptanmış değildir. "Deney" kavramı, bize burada geçişli olan çeşitli obje belirlenimi yollarının bir kaplamsal kavramıdır. Bundan dolayı obje alanı ile deney alanını özdeş kılmaya hakkımız yoktur ve böyle bir özdeşliğe erişilemez. Biz salt uzay ve salt zamanın temel formlarına dayanarak fenomenleri bir-arada–olma ve birbirlerini-izleme (ardışıklık) gibi bir düzen içinde tanırız. Böylece bir anlık kavramı olan nedensellik sayesinde oluştaki çokluk hakkında belli neden dizilerine ve hatta neden dizileri gruplarına yükseliriz. Ama oluştaki çokluk üstüne nihai bir sonuca asla ulaşamayız; çünkü her özel dizide bir halka daima kendisinden önce gelen bir halkaya bağlanmış görünse de, böyle bir neden zincirinin son halkasına erişemeyiz; tersine biz her diziyi bir birlik olarak kavradığımız anda, hemen bu dizideki düzeni öbür dizilere ve birindeki bağıntıları öbürüne taşımak isteriz ki, böylece hep yeni yeni işlevsel bağlamların bir kompleksine ulaşırız; ama bu yol üzerinde daha fazla ileri gitmek, bizi belirsiz uzaklıklara sürükler. Öyleyse deney içeriğimizi durmadan genişletsek de, bir "bütün" olarak deneyi tüketemeyiz. Yani, **evrenin** veya "doğa"nın bütünlüğüne bizi vardıran şey deneyin kendisi olamaz. Bu noktada sadece dogmatik metafiziğin değil, hatta "naif realizm"in de geleneksel evren kavrayışları yeterli değildir. Çünkü dogmatik metafizik de, naif realizm de, objeyi ilerleyen deney bilgisi aracılığıyla tanımak yerine, "evrenin sürekli bütünlüğü" tasarımından hareket ederler. Oysa biz objeyi (ve burada; evreni) daima kendi empirik bilgimiz içinde, ancak parçalı ve kısmî olarak kavrayabiliriz. Ama evren bununla birlikte her bakımdan tam bir bütün olarak mevcut sayılır. İşte transendental eleştiri bu noktada şunu sormaktadır: bu "mevcut olma" ne ifade eder ki? Evrenin bir bütün olarak "mevcut olma"sının duyum ve algı aracılığıyla kanıtlanamayacağı açıktır. Çünkü algıda zaten evren denen bütünün küçük bir diliminin bize verili olduğunu vurgulamak gerekir. Öyleyse, evrenin "mevcut" ve "bütün" olduğu iddiası, duyum ve algıya dayanmamakta, tam tersine duyum ve algının önüne koyduğumuz **yargı** formuna ve kalıbına dayanmak-

tadır. İşte, en azından yapılması gereken şey, bu yargı formunun niteliğini kavramak ve yargıyı kendi mantıksal konumu içinde değerlendirmektir. Eğer evrenin "mevcut olma"sını ve "bütünlük"ünü tartışacaksak, işe yargı formundan başlamak gerekir.

Ve şimdi transendental eleştirinin hareket noktasından bakıldığında işe önce şunu belirtmekle başlamak gerekir: "Deney" ve "obje" arasında şimdiye kadar kavrandığı ve anlaşıldığı şekilde bir özdeşlik varsaymak, problemimizin çözümü için hiç de uygun değildir. Çünkü empirik yoldan tanınan ve veri olan şey üzerine düşünürken, "zorunluluk" denen şeyin düşünceden çıktığı tartışma götürmez. Deneye eleştirel anlamda bir görü ve anlık "ürün"ü olarak bakıyoruz. Çünkü deney sırasında uzay, zaman, nicelik, töz, nedensellik, v.b. gibi anlığa ait koşullar öngelmektedir ve bunlardan herhangi birini dışta bıraktığımız anda, bizim için "deney" ortadan kalkar. Örneğin uzay içinde yer kaplamayan bir cisim düşünülemez. Bunun gibi belli bir nicelik, ancak genel nicelik belirleme yöntemine göre saptanır. Yine bunun gibi bir özel nedensel bağlantı, ancak nedensellik ilkesinin "özelleştirilmesi" (Spezifikation) anlamını taşır. Bizim deneyin içinde gösterebildiğimiz her **neden**, sadece göreli ve sınırlı bir varlığa sahiptir; çünkü biz onu daima ve ancak, dayandığı bir başka şeyle ilişkilendirme yoluyla kavrayabiliriz; oysa nedensellik ilkesi ve idesi hiçbir sınırlama olmadan geçerlidir. Bu ilke, sistematik mükemmelliği içinde tüm fenomen alanına uygulanır; ama hiçbir tekil fenomen "en son fenomen" olarak kabul edilemez ve hiçbir fenomenin en sonunda gelip dayanacağı bir "son veya ilk neden" gösterilemez. Bu, ancak akıl yoluyla ulaşılan ve akılda temelini bulan bir taleptir. "Transendental dialektik" içinde yüklendiği özel anlamıyla "akıl", burada zaten bizzat böyle bir talep olmaktan başka bir şey değildir. Kant şöyle der: "Akıl, kurallar aracılığıyla fenomenleri bir birliğe getirme yetisine sahiptir ki, zaten aslında akıl, anlık kurallarını prensipler altında birliğe getirme yetisidir".[242] Anlık kategorileri, topluca, olsa olsa bizim bir koşuldan öbürüne geçmemizi sağlayan araçlardır, oysa transendental akıl kavramı, her zaman, koşulların sentezindeki bütünlüğü ifade eder. Kant hemen şunları ekler: "Öyleyse buna göre akıl, ancak anlığın kullanımına ilişkindir ve kuşkusuz bu ilişkinlik mümkün deneyin temelini

içermekle de sınırlı değildir (çünkü koşulların bütünlüğü, hiçbir deney koşulsuz olmadığından, bir deney içinde kullanılamaz); tersine, hakkında anlığın hiçbir kavrama sahip olmadığı tüm anlık eylemlerini obje bakımından bir **mutlak bütün** içinde topluca kavramaya geçemediği bir kesin birlik yönünü ona açtığı için."[243] Empirik araştırma için maksim ve şiar olarak görülen şey, sadece kabul edilebilir değil, tersine zorunlu sayılan şey, şimdi sağlam bir analiz içinde çelişkili bir içerik olarak görünür. Öyle ki, bu noktada kendimizi, evreni hem başlangıcı ve sınırı olan ve hem de zamanda sınırsız, uzayda sonsuz bir şey olarak düşünür halde buluruz. Yine bunun gibi evrende herşeyin bölünemeyen parçacıklardan oluştuğunu düşünebileceğimiz gibi, evrende artık daha fazla bölünemeyen parçacıklar olmadığını da düşünebiliriz.

Kapsamı ve sistematik anlamı zaten Kantçı düşüncenin gelişim tarihi içinde önemli yer tutmuş olan evren hakkındaki tüm bu **antinomilerin** dayandığı temel, şimdi eleştirel genel düşüncelerden hareketle daha açık olarak görülebilir. Bir kavramdan birbirini yadsıyan iki belirlenim ve sonuç türetilebilir ki, bu ancak kavramın bizzat kendi yapısı içinde ve dayandığı ilksel sentez temelinde bir içsel çelişkiyi kendinde taşıması halinde mümkündür. Ama bu durumda, yakından bakıldığında, bu çelişki daha zaten evren kavramının kendi içinde yatmaktadır. Çünkü deney "bütünlüğü", bize asla tam, kapalı bir varlık olarak verilmiş değildir; tersine o bir oluş olarak verilidir. O ardımızda yatan bir sonuç olarak değil, tersine önümüzde duran bir erek olarak vardır. Bizim ona yüklemiş olduğumuz "oluşmuş olma", bu yüzden asla bizim tekil olandan başlayıp empirik varlığın toplamı olarak evren kavramına yükseldiğimiz bir ilerleme kuralı dışında başka hiçbir yerde temellenemez. Bu kural açıktır ki, kendi bakımından belli bir objektif geçerliğe sahiptir; ama onun kendisi, parçalarıyla aynı zamanda verilmiş bir nesnel bütünlük formu içinde düşünülemez. O, objenin **ne olduğunu** belirleyemez; tersine tam obje kavramına erişmek için, **empirik geriye gidişin (Regressus) nasıl bir sıra izlediğini** belirleyebilir.[244] Öyleyse buna dayanılarak koşullar dizisinin sonlu veya sonsuz olduğu söylenemez. Kant şöyle der: "O halde, ko-

şullar dizisinin verili bir koşullanan hakkında kendinde sonlu veya sonsuz olduğu asla söylenemez; çünkü bunu söylemekle, doğrudan doğruya bizzat onun içinde (akılda) mevcut bir mutlak topyekünlük (totalite) idesi, fenomenlerin bir dizisine empirik sentezden bağımsız objektif bir gerçeklik yüklemek yoluyla hiçbir deneyde verili olamayan koşullar dizisi ilerleyen senteze bir kural koyar ki, bu kurala göre o koşullanan hakkında birbirlerini altlarına alan tüm koşullar aracılığıyla koşulsuza doğru gider; ama bu koşulsuza asla erişilemez." Bu anlamda totalite idesi "kurucu" (konstitutiv) değil, "düzenleyici" (regulativ) dir. Çünkü bizim için totalite idesi, herşeye öngelen ve belirleyen bir şey değil, yalnızca olup bitenleri bir düzen içinde kavramamızı sağlayan bir akıl buyruğudur. Şimdi bu ayırıma göre, totalite idesi açıkça "transendental" bir anlama sahip olmaktadır; o olgusal-empirik bir bütünlüğü adlandırmamaktadır; tersine olgusal-empirik olanı bir bütünlük içinde kavramamızı buyurmaktadır. Kant şöyle der: "Çıkış yolu tamamen aynıdır; hiçbir insan algılamamış veya algılamayacak olsa da, uzaydaki empirik süreç içinde gördüğümden yüzlerce defa daha uzakta olan yıldızlara rastlayabileceğimi veya bunlara rastlanabileceğini söylemem bakımından bir fark yoktur." Çünkü bir empirik objenin mevcut oluşu, ister doğrudan ister dolaylı, empirik yöntemle belirlenebilir olmaktan başka hiçbir şey ifade etmez ve başka bir anlama çekilemez. Bu şu demektir: empirik obje, duyum veya saf görü, "deneyin analojisi" veya "empirik düşünmenin postulatları", sentetik ilkeler veya aklın düzenleyici ilkeleriyle belirlenebilir olmaktan başka bir anlama gelmez. Buna göre, uzay ve zaman içinde varolan tüm duyu objelerini **topluca** tasarladığımda, bu topyekünlüğü (totalite) deneyin önüne koymuş olmuyorum; tersine bu tasarım kendi tamlığı içinde zaten bir mümkün deney düşüncesinden başka bir şey değildir.[245] Bu **düşünce,** bu haliyle kaçınılmazdır. Ama o aynı zamanda, içeriğini keyfi olarak yalıtıp hipostazlaştırdığımız anda, yani onu empirik araştırma **içinde** bir yönlendirici (düzenleyici) olarak kullanmayıp, ona her türlü empirik ilişki dışında bir şey olarak bakar bakmaz, hemen bir çelişkiye düşeriz.

[c) Tanrı]

Bu kavrayış ile birlikte aynı zamanda "Salt Aklın Eleştirisi"nin "Transendental Diyalektik" bölümünün üçüncü ve son alt bölümünde ele alınan bir probleme kökten bir çözüm getirilir. Rasyonel psikoloji ve kosmoloji eleştirisi, burada rasyonel teoloji eleştirisini getirir. Yani ruh ve evren idelerinin analizi, tanrı idesinin analizine de kapı açar. Burada da, genel yöntemsel yol geçerlidir. Buna göre, tanrı idesi bir mutlak öz ve mutlak varlık olarak düşünülemez. Tersine burada bu ide içinde deney imkanının özgül "ilke"si tasarlanmalı ve böylece empirik araştırmanın genel görevleri için dolaylı bir bağ kurucu ilkeye dayanıldığı gösterilmelidir. Ama bu dönüştürme, yani tanrı idesini bir mutlak öz veya mutlak varlık olmaktan çıkarıp, onu empirik araştırmada bağ kurucu bir ilke durumuna getirme, kuşkusuz bir paradoksu içerir. Çünkü tanrı kavramının anlamı, bu kavramın "aşkın" (transendent) olmasında yatmaz mı? Biz bu kavramdan, bir ilksel özü, sonlu empirik varlığın tüm olumsallık ve koşulluluğundan bağımsız bir yaratıcıyı anlamaz mıyız? Aristoteles'ten Kant'a kadarki tüm metafizikte, tanrı kavramı bu anlamda kabul edilmiş görünmektedir. Bu anlama göre, "kendi başına" ve "kendinde" bir öz olmasaydı, bir koşullu ve bağımlı nesneler dünyası asla düşünülemez, tüm gerçeklik özden yoksun bir görüntüye dönüşürdü. Kant da eleştiri öncesi dönemindeki bir yazısında, "Tanrının Varlığının Kanıtlanmasında Tek Mümkün Kanıt Temeli"nde, henüz tamamen bu tanrı kavrayışına bağlıydı. Hatta bu kavrayışla o, mutlak-zorunlu özün, yalnızca gerçek değil hatta tüm mümkün varlığın temeli, kavramsal ve ideal tüm doğruların nedeni olduğunu kanıtlamayı denemişti.[246] Ama şimdi eleştirel bakış noktası altında, bu kavrayış da değişmek zorunda kalacaktır. Çünkü şimdi mantıksal bakımdan mümkün olanın yerine, yani bir mantıksal imkan kavramının yerine, özel deney imkanı kavramına geçilmiştir ve "deney imkanı"na bile, temel zemin olarak **bilgi** kavramlarının analizinden varılmıştır. Ve dolayısıyla her türlü kavramın (ruh ve evren kavramlarının yanısıra tanrı kavramının da) değer ve objektif geçerliği bu zemine bağlı kılınmıştır. Böyle olunca, şimdiye kadar hep "mantıksal imkan"dan hareket etmiş olan rasyonel teoloji-

nin dayanmış olduğu tüm ontolojik çıkarımlar bir yana atılmaktadır. Çünkü ister öyle ister böyle olsun, her türlü ontolojinin çekirdeği, herşeye öngelen bir öz kavramından yola çıkarak bu özün varoluşunu çıkarsamakta belirir. Çünkü tüm ontoloji, "varlık"ı, kendisinde hiçbir çelişki taşımayan böyle bir öz kavramının taşıdığı kesin ve nihai niteliklerden hareketle, eksiksiz bir mantıksal tamlık içinde görmek ve göstermek ister. Oysa transendental kalkış noktasından hareket edildiğinde, genellikle "varlık"ın tüm "varolanlar"ın tek ve biricik bir kavramsal yüklemi olmadığı, tersine "varlık" kavramının bir bilgi problemi olduğu görülür. "Varlık" hakkındaki bilgi problemi, hem de öyle bir bilgi problemidir ki, bu problem ancak her türlü bilgi araçlarının biraraya getirilmesiyle belirlenmek ve bu yolla ele alınmak zorundadır. Çünkü bizim için empirik "varoluş"un ifade ettiği şey, bu araçların birleştirilmiş bütünüdür ve biz empirik gerçekliği bu bütün içinde betimleyebiliriz. Burada tek başına ne mantıksal-analitik kavram, ne saf uzay ve zaman görüsü, ne de duyum ve algı yeterlidir; tersine bu etkenlerin bir çok yönlü ilişkisi söz konusudur. İşte bizim için "deney" denen şey bu çok yönlü ilişki içinde ve bu ilişki ile vardır ve zaten "obje"nin kendisi bu ilişkide temellenir. Bu etkenler, bilgi yapıcı etkenler olarak, sentetik ilkeler sistemi içinde, "empirik düşünmenin postulatları" olmuşlardır ve özel "gerçeklik postulatı" bu bağlam içinde onların arasında yer almaktadır ki, bu bize, "varolan" hakkında herhangi bir geçerli ifadeye ulaşabilmemiz için, duyumun, görü ve kavramın nasıl birlikte etkin olmaları gerektiğini gösterir. Oysa ontoloji, bu bütüncül karmaşımdan (kompleksten), bu bilgi yapıcı etkenler topluluğundan, yalnızca, keyfi ve tek yanlı olarak "düşünme" işlevini kendine almakla kalmamış; hatta aynı ontoloji düşünmeyi, sentetik olarak oluşan ve görüdeki çokluğu birbirine ilişkilendiren bir bağ kurma işlevi olmak yerine, yalnızca, verili bir kavramı analitik yoldan çözümleme aracı kılmıştır. Ontoloji, ancak bu yolla, her türlü süreç ve oluşu altına koyabileceği bir "varlık" kavramına ulaşmıştır. Oysa ontolojinin yapageldiği şey, "mümkün olan" hakkındaki bir **petitio principii**'yi "gerçek olan"ı yargılamakta kullanmak olmuştur. Böylece ontoloji, tamamen naiv bir tutumla, imkan ve gerçeklik ayırımını ortadan kaldırır. Oysa Kant şöyle der: "Bir şeyi (nesneyi) herhangi ve

istediğim kadar yüklemle düşünebilirim; zaten 'bu nesnedir.' önermesini kurmuş olmakla bunu yapmış olurum; ama bunu yapmakla nesneye en az oranda bile bir şey katılmış olmaz." Çünkü bunu yapmakla kavramın objesinin **varolduğu** gösterilmiş değildir. Bu yüzden bir en yüksek nelik (tanrı) düşüncesinin ve kavramının karşılığı, onun **varoluşu** sorulmalıdır. Çünkü benim kavramım, bir nesnenin mümkün içeriğini gösterir (adlandırır); ama bu kavramın bir "obje bilgisi" içermesi için, daima a posteriori olana, yani deneyden gelene ihtiyaç vardır. Çünkü obje, mümkün empirik bilginin genel koşullarına uyan şeydir; ama ne var ki o her zaman için bir deney bağlamı içinde bilinir.[247]

Öyleyse, gerçeklik üstüne her ifadeyi (önermeyi) doğrulayabilecek olan tek şey, deney içeriğidir. Böyle olunca, ontolojinin "a priori" kanıtlamaları, eğer aynı ontoloji genellikle tanrının varoluşunu da kanıtlamak istiyorsa, a posteriori kanıtlama formlarına dayanmak zorundadır. Şimdiye kadar, ontolojide bu çeşit a posteriori kanıtlama formları "kosmolojik" ve "psiko-teleolojik" formlar olmuştur. Kozmolojik kanıtlama, bizim evrende daima koşullu ve bağımlı bir varoluş içinde olan olguları birbirine bağlayabildiğimizi ileri sürerek, bu empirik-nedensel yol üzerinde tüm bu **olgu dizileri toplamının** bir mutlak nedenine varamayacağımızı belirtir. Ve durum böyle olunca, tüm empirik varoluşun nedeninin olgular dizisi dışındaki bir nelikte aranması gerektiğine, kendisi dışında bir başka nedene dayanmayan yani "kendinde neden" (causa sui) olan bu neliğin, artık bir başka şey aracılığıyla değil, bizzat kendisi aracılığıyla varolduğuna varır. Teleolojik kanıtlama ise, bütünün (evrenin) tek tek parçaları içinde ve bu bütünün total yapısı içinde görülür olan **akılsal** ve **erekli** bir düzenin varolduğundan hareket eder ve akılsal (akla uygun) ve erekli bu düzenin ardında, bu düzenin de kendisinden çıktığı ve en uzaktaki ögesine kadar bu düzen tarafından içerilmiş bir yüksek anlık (tanrısal anlık, Intelligenz) düşüncesine ulaşır. Ama Kant'ın daha pek öncelerden tanıdığı ve örtüsünü açtığı[248] bu kanıtlamalar kendi içinde bir mantıksal zorluk taşırlar ve daha başlangıçta kısır kalırlar. Çünkü bu kanıtlamalar yalnızca görünüşte yeterlidir. Bu kanıtlamalar, ontolojik tanrı kanıtlamalarının temel destekleri ve tamamlayıcıları olarak geleneksel metafizikte yer-

lerini bulmuşlardır. Ama kosmolojik kanıtlama yolu üzerinde bir en yüksek evren nedenine (Weltursache) ulaşılabileceği veya psiko-teleolojik kanıtlama yolu üzerinde fenomenlerdeki ereklilikten yola çıkılıp akılsal (akla uygun) bir evren sebebine (Weltrgrunde) varılabileceği bir an için kabul edilse bile, yine de, bu evren nedeninin ve evren sebebinin bizim "tanrı" adı ve kavramı ile göstermeye çalıştığımız şeye özdeş olacağı kanıtlanmış olmazdı. Böyle bir özdeşlik için, yalnızca bir son nedenin varoluşunun kanıtlanması yeterli değildir; aynı zamanda bu son nedenin bir yaklaşık tanımına da ulaşmak, yani onun yüklem olarak içerdiği niteliklerin bir toplamına da varmak gerekir. İşte burada kendimizi yeniden ontolojik kanıtlamanın kısır yoluna dönmüş buluruz. Çünkü mutlak, bağımsız ve zorunlu olan bu neliğin, aynı zamanda herşeye öngeldiğini, tüm gerçekliğin onda içerildiğini ve ondan türediğini de göstermek zorundayız. Bu bir döngüdür ve her türlü ontolojik kanıtlama, kendisini eninde sonunda bu döngü içinde bulur. Çünkü burada ontolojik kanıtlamanın haklı çıkaracağı ve **onaylayacağı** şey, hiçbir sağlam **belirlemeye** dayanılmaksızın, zaten kendisi daha baştan geçerli sayılmakta ve kanıtlamanın önüne konmaktadır.[249] Genellikle tanrı kanıtlamaları eleştirisi, burada, Kant'ın o güne kadarki tüm metafizik için ileri sürdüğü temelden yoksunluğu böylece bir kez daha ortaya koymuş olur. Metafizikte deney ve düşünme ilişkisi, hiç de sağlam ve güvenilir bir şekilde bilinmemiştir ve açık bir bilinçle dile getirilmemiştir. Kendisinden gerçek olan herşeyin çıktığı saf ve mutlak bir şey (tanrı) düşüncesi, gerçekliğe daha uygun şekilde yönelmenin, yani gerçekliği empirik belirlenimi içinde tanıma eğiliminin köstekleyicisi olmuştur ve burada saf düşünme de, deney de yanlış bir kullanımın kurbanları haline gelmişlerdir.

Şimdi tüm bunların yerine, transendental diyalektik, bu noktada, tanrı kanıtlamalarının olumsuz sonuçlarını, bu kanıtlamalarda başvurulan geleneksel tanrı kavramında içerilmiş olan bir yönü ön plana çıkararak, olumlu bir kavrayışa yöneltmek isteyecektir. Metafiziğin dilinden transendental felsefenin diline çevrildiğinde, sözü edilen yön, bizzat deneyin ve onun kapsamının genişlemesi bakımından önemli bir anlama sahiptir. Tanrı, metafizikte, herşeye öngelen nelik, yani

tüm saf konum ve mükemmellikleri kendinde taşıyan, tüm olumsuzluk ve eksiklikleri dışta bırakan bir şey olarak düşünülür. Tanrı, bu anlamda, her türlü hiçliği dışta bırakan bir mutlak varlık konumundadır. Bir nesnenin bir şey **olması,** onun bir başka şey **olmaması;** ona belli bir (a) yükleminin verilmesi, (b), (c), (d) gibi başka yüklemlerin verilmemesi; işte bu, doğrudan doğruya, o şeyin (nesnenin) sınırlı ve sonlu olarak düşünülmüş olduğunu ifade eder. "Omnis determinatio est negatio" ilkesi,[250] burada, yalnızca empirik-sonlu varoluş alanında mümkün olan bir belirlemenin karakter ve tarzını keskin bir şekilde gösterir. Oysa biz, bir mutlak varlık olarak bir tanrı kavramı konumladığımız anda, bu kavramı aslında sınırlı bir sfere yerleştirmiş olmaz mıyız? Durum böyleyken, biz yine de tanrı kavramını, kendisini öbür şeylerden kendi özel belirlenimi ile ayırdığımız bir kavram olarak düşünmeyiz; tam tersine bu kavram içinde, tam bir sürekli belirlenim idealini düşünürüz. Böylece tanrı kavramı bize, "tüm gerçekliğin içerik kavramı" düşüncesini kazandırmış olur. Demek ki tanrı kavramı, "transendental içeriğine göre, tüm yüklemlerin **altına girdikleri** değil, tersine bu yüklemlerin **onun içinde** kavrandıkları "bir kavram"dır ve bazı şeylerin nesneye katılması, ama başka bazılarının da dışta bırakılması yoluyla, "gerçekliğin bir sürekli belirlenim içinde sınırlandırılması"nı sağlar. Ama şunu asla gözden uzak tutmamak gerekir: Akıl, tanrı kavramına asla ideal bir öz, bir **mutlak varlık** olarak ihtiyaç duymamaktadır; tersine o yalnızca böyle bir öz idesine ihtiyaç duymaktadır. Böyle olunca, tanrı kavramı, akıl için tüm varolanların imkanı konusunda bir ilksel örnek (prototypon) **idesi** olmaktan öteye anlam taşımaz. "Böylece nesnelerin tüm imkanı... (ondan) türetilmiş (dedükte edilmiş) olur ve o tüm gerçekliği içinde taşıyan bir **ilk** olarak tasarlanır. Tüm nesneler çokluğu, böylece, bir ortak taşıyıcı (Substrat) olarak böyle bir en yüksek gerçeklik kavramının sınırladığı bir çokluk tarzı olduğu gibi; tüm şekillerde, ancak sonsuz uzayı sınırlayan çeşitli tarzlar olarak mümkündürler. Bu yüzden o (tanrı), kendi üstünde hiçbir şey tanımayan aklın bir idesi, bir ilksel öz (ens originaricum) olur. Bu anlamda o (tanrı), en yüksek öz (ens summum) ve herşeyi altına koşullu bir şey olarak alması anlamında ise **en üstün öz** (ens entium) adını alır."[251] Ama şu koşulla: nasıl ki tüm özel şe-

killerin temelinde yatan uzay, kendi başına bir mutlak nesne değil de, tersine yalnız bir saf görü formu ise; tanrı kavramı da, içerdiği "en üstün öz" niteliğiyle, yalnızca ve yalnızca bir "form" olarak anlaşılmalıdır. Bu haliyle tanrı kavramı, duyarlık formlarının ve saf anlık kavramlarının ait oldukları geçerlik çevresinden tamamen başka bir geçerliğe sahiptir. Onun kendine özgü anlamı, tüm akıl idelerinde olduğu gibi, kurucu değil düzenleyici olmasında yatar. İçinde, bizim için tüm özel fenomenlerin gerçekliğinin biricik bir şey olarak verili olabildiği bu şey, **herşeyi kapsayan biricik deney** ve onun yasal bağlamıdır. Bu deney "bütünlük"ünün tüm tekil empirik verilere öngelmesi ve bunların koşulu olması, aslında "Salt Aklın Eleştirisi" için sentetik a priori yargılar bilmecesinin çözümünün dayandığı bir kavrayıştır. Kuşku yok ki, bu "bütünlük", herşeyden önce, ilke ve kuralların bir içerik kavramı olarak duşünülmüştür; ama o, bu ilke ve kurallar içinde ve onların gücüyle, aynı zamanda **objeler** üstüne bir içerik kavramı olarak da belirlenmiştir. Biz **özel** bir empirik objeyi; genellikle mümkün deney objelerinin bu sistemi içindeki "yer"ini göstermek ve böylece onu bu içeriğin (gerçek veya mümkün) tüm öbür ögelerinin sürekli bağlantısı içinde düşünmek yoluyla belirleyebiliriz; başka hiçbir yolla değil. Ve bunu yapmakla, metafiziksel tanrı kavramının transendental analojisi (kıyaslama ve benzeştirmesi) ile, bu kavramı "herşeye öngelen öz" olarak elde etmiş oluruz. Ama kuşkusuz, koşul olarak herşeyi kendisine dayadığımız bu tanrı kavramı, artık metafizikte olduğu gibi bir mutlak varlığı değil, tersine yalnızca belli bir bilgi postulatı olmayı ifade eder. Çünkü mümkün deney objelerinin niteliksel bütünü, aynı zamanda "evren" adıyla göstermeye çalıştığımız niceliksel bütündür ki, bu haliyle bu bütünlük **verili** (gegeben) değil, tersine ancak akıl tarafından yükümlenilmiş, yükletilmiş, yani **verilenmiş** (aufgegeben) bir bütünlüktür. Demek ki, tanrı kavramı, akıl tarafından konulmuş bir bilgi postulatı, bir akıl idesi olmaktan öteye anlam taşımamaktadır. Geleneksel teolojinin temel yanlışı şurada yatmaktadır: teoloji, her zaman bu akıl idesini bir gerçeklik postulatı olarak hipostazlaştırmıştır. Bu yanlış diyalektik içinde, tanrı kavramı üç basamakta "şeyleştirilmiştir" (reifikation): 1)Tanrı kavramına, önce, herşeye öngelen öz olarak bir gerçeklik yüklenmiştir, yani tanrı kavramı

reelleştirilmiştir. 2) Daha sonra aynı kavram obje kavramına olduğu gibi taşınarak **hipostazlaştırılmıştır**.. 3) Ve en sonunda, bizim bu kavrama bir anlıksal varlık (intelligenz) ve kendinin bilinci (Selbstbewusstsein) yüklememizle, o **kişileştirilmiştir** (personifiye edilmiştir). Oysa saf teorik inceleme açısından bakıldığında, böyle formüle edilmiş olan tanrı kavramı ve ona yüklenilen "mutlak varlık" ve "herşeye kâdir olma" düşüncesi, bizim tanrı kavramına yanlış bir objektif gerçeklik yüklememizin sonucu olarak görünmektedir. Tanrı kavramı, ancak ve yalnızca bir "**transendental subreption**"[252] altında, bizim onu bir bilgi postulatı olarak kullanmamız halinde meşrulaşır.[253]

Tanrı kavramını ancak bir akıl idesi ve bilgi postulatı olarak bir "transendental subreption"un ürünü olarak gören bu kavrayışla birlikte, "Salt Aklın Eleştirisi"nin "Transendental Diyalektik" adlı bölümünün sonuna geliriz ve teorik akıl eleştirisinin tüm kuruluşu böylece tamamlanmış olur. Bu eleştirinin ortaya çıkarmış olduğu şeyler, tüm objektif yargıların genel ve zorunlu koşullarıdır ve bu koşullar aynı zamanda deneyin içinde mümkün olan tüm obje konumlamanın da koşullarıdır. Eleştiri, empirik objeyi bu koşullara geri götürmekle ve onu bu koşullarla sınırlamakla, onu "fenomen" olarak belirlemiş olur. Çünkü "fenomen", saf transendental açıdan anlaşıldığında, aslında mümkün deney objesinden başka hiçbir şeyi ifade etmez. Bu obje öyle bir objedir ki, o artık hiç de süjeden bağımsız olarak "kendi başına" değildir ve bilgi işlevlerinden çözülmüş ve bağımsız halde düşünülemez: tersine ancak ve yalnızca tam da bu işlevler aracılığıyla, yani saf görü ve saf düşünme formları aracılığıyla düşünülebilir ve bize ancak bunlarla "verilmiştir". Gerçi objeyi tüm bu kurucu ögelerinden ayırabiliriz, onu zaman ve uzay içinde düşünmeyebiliriz. Yani obje yalnızca bir mantıksal imkan halinde pekala düşünülebilir ve onu kaplamsal ve içlemsel büyüklük (nicelik), töz, nedensellik, karşılıklı etkileşim, v.b. gibi kategoryal ilişkiler içinde düşünmesem bile, bu obje tasarımı hiçbir çelişki taşımaz. Çünkü böyle bir obje, benim karşılıklı iki yüklemi bir kavram içinde birleştirmemle meydana gelmiştir. Ama ne var ki, ben burada genellikle hiçbir şey ortaya koymuş olmam; tersine objeyi obje kılan tüm koşulları ortadan kaldırmış, yal-

nızca bir mantıksal imkandan ibaret bir obje kavramıyla yetinmiş olurum. Belirtildiği gibi, böyle bir obje kavramı hiçbir çelişki taşımaz; ama o hiçbir şey değildir; yalnızca bir saf düşünme oyunudur. Böyle bir obje kavramı, kuşkusuz, analitik anlamda ve formel mantık kurallarına göre mümkündür; ama sentetik anlamda, bilgi içeriği olarak hiçbir şeye sahip olmayan boş bir kavramdır. Bu kavramın içeriğini ancak deney doldurabilir ve bizim deney dediğimiz şey, akıl eleştirisinin duyarlık ve anlık, saf görü ve saf düşünme olarak göstermiş olduğu iki temel etkenin kendilerine özgü karşılıklı etkileşimine dayanır. Buna karşılık, diyelim ki öyle bir varlık olsun ki, bu varlık bu etkenlerden birincisini veya ikincisini dışta bırakan kendine özgü bir obje bilgisine sahip bulunsun. Ne var ki, bizim böyle bir objeyi kavramamız mümkün olamazdı. Doğaldır ki, durum bu olunca, sahip olduğumuz bilgi elde etme koşulları altında, böyle bir "varlık"ın, örneğin bizim deney koşullarımızın ötesinde bir "tanrısal anlık"a sahip olup olmadığını da bilemeyiz. Çünkü bizim gerçekten tanıdığımız tek şey, kendi anlığımız ve kendi görümüz arasındaki bağdır. Onlardan birini veya öbürünü tek taşıyıcı (Substrat) ve tek öge olarak tanımayız. Saf düşünceyi saf ve empirik duyarlıkla olan bağından kopardık mı, bizim için onun tüm objektifleştirici (objeyi belirleyici) yönü de, onun işlev ve "anlam"ı da ortadan kalkar.[254] Saf kategoriler arasında birlik kategorisinin işlevi, bizler için ancak, bu işlevin uzay ve zaman içindeki fenomenler hakkında bir bilgi üretmesinde belirir. Bunun gibi, nicelik kavramı (kategorisi), bu birliğin, "kaç defalık"ını bildirmekten başka bir role sahip değildir. Ama bu "kaç defalık"ın ne anlama geldiği, herşeyden önce, ardışık bir tekrara, yani zaman içinde aynı tarzda tekrar eden şeylerin bir sentezine bizi götürdüğü görüldüğünde anlaşılır. Yine bunun gibi, töz düşüncesi (kategorisi), benim objeye bir zamansal süreklilik ve kalıcılık (zaman içinde kendisi olma) yüklememi sağlar ve töz düşüncesinin objenin zaman içindeki sürekliliğinden başka hiçbir anlamı yoktur. Yani töz düşüncesi, bizim nesnenin içinde veya ardında aradığımız bir şeyi adlandırmaz. Töz düşüncesi için

geçerli olan bu noktalar, nedensellik ve karşılıklı etkileşim kavramları (kategorileri) için de geçerlidir. Bu demektir ki, nedensellik ve karşılıklı etkileşim düşüncesi, ancak uzay ve zaman görüsü içinde fenomenleri birbirine bağlamak ve onları bir düzen içinde tasarımlamak için geçerlidir. Kant şöyle der: "Tek sözcükle: sahip olduğumuz biricik şey olarak duyusal görü ortadan kalkmışsa, tüm bu kavramların (kategorilerin) **gerçek** (real) imkanları asla görülemez ve geriye yalnızca bir kavramı düşünmeyi mümkün kılan bir mantıksal imkan kalır ki, onun hakkında ne var ki hiçbir şey söylenemez; tersine ancak onun bir obje ile ilişkisinin ve bu demektir ki, herhangi bir anlamının olup olmadığından konuşulabilir." Demek ki, saf anlık kategorileri, duyarlığın formel koşulları olmadan da **"transendental"** bir anlama sahiptirler; ama onlar **"transendent"** (yani, deneyi ve deney objelerinin imkanı aşan) bir kullanıma sahip değillerdir. Onlar kökenleri bakımından a priori iseler de, onları yalnızca empirik alanda kullanmaya izinliyizdir. Yani a priori koşulların kullanımı ancak empirik olabilir ve onların kullanımı deneyle sınırlanmış ve çerçevelenmiştir. Kant bunu en açık şekilde söyle anlatır: "Ve saf anlık ilkeleri, yalnızca mümkün deneyin genel koşullarına, yani duyusal objelere .... ilişkilendirilebilir (uygulanabilir); asla başka şeylere değil." Bir "noumenon" kavramı, yani duyusal bir obje olmayan, tersine **kendinde şey** (Ding an sich) olan ve bu haliyle saf anlığın deneyle ilişki kurmadan kendi içinde düşünebildiği böyle bir şeyin kavramı, bu yüzden, ona bir mantıksal imkan tanımış olsak bile, her zaman problematik bir kavram olarak kalır. Çünkü böyle bir obje, yalnızca anlığımız için özel bir **düşünülür (intelligibl) obje** olmakla kalmaz; aynı zamanda "anlığın kendisi için de bir problem" olur; çünkü böyle bir bilgi tarzı, imkanını en küçük bir ölçüde bile tasarlayamayacağımız bir şeyi bilme tarzı olurdu. Böyle bir kavram, ancak duyarlığı sınırlamakta başvurulabilecek bir sınır kavramı olabilir ve duyarlığa, kendi duyusal/duyulur (sensibl) objelerinin düşünülür (intelligibl) objelerle birarada olamayacağını ihtar eder; ama bu kavram, anlığın çerçevesi dışında asla "olumlu" bir kavram olarak konumlanamaz.[255]

"Salt Aklın Eleştirisi", bu "noumenon" ve "kendinde şey" (Ding an sich) öğretisiyle sona erer. **Olan** (olgu ve deney dünyası) söz konusu olduğu sürece, "noumenon" ve "kendinde şey" (Ding an sich), "olumlu anlık"ın değil, "olumsuz anlık"ın uğraştığı kavramlardır. Ve bir deney eleştirisi olarak "Salt Aklın Eleştirisi"nin bu kavramları burada "olumsuz" olarak nitelemesi doğaldır. Ama Kant, akıl eleştirisini teorik akılla sınırlamayacaktır. Akıl eleştirisi, daha sonra pratik akıl eleştirisi ve yargıgücü eleştirisi ile tamanlanacaktır ve Kant, teorik akıl eleştirisi içinde "noumenon" ve "kendinde şey" (Ding an sich) önüne koyduğu engel ve sınırları, özellikle pratik akıl eleştirisinde "koşulsuz"u konumlarken ortadan kaldıracaktır. Çünkü pratik akıl eleştirisiyle birlikte Kant, **olan**'dan (olgu ve deney dünyasından) **olması gereken**'e geçecek ve bu olması gereken, burada **düşünülür (intelligibl)** bir şey, bir "koşulsuz" olarak, tam da bu "noumenon" alanı içinde görülecektir. Kant'ın "noumenon" ve "kendinde şey" (Ding an sich) öğretisi, "Salt Aklın Eleştirisi"ndeki ele alınış formu içinde, ilk bakışta bu yüzden pek karanlık bir görünüm içindedir. İşte bu karanlık görünüm, ilk kez, "kendinde şey" (Ding an sich) probleminin pratik akıl eleştirisi içinde geliştirilen **özgürlük öğretisine** bağıntılandırılmasıyla aydınlık kazanır. Çünkü "Salt Aklın Eleştirisi", deney bilgisinin sistematik düzenine yönelir ve empirik varoluş çevresinin dışına çıkmaz ve bilginin sınırlarını böyle çizmeye çalışır. Böyle olunca da, "kendinde şey" (Ding an sich), burada doğal olarak "olumsuz" kalır. Ama Kant şimdi, etik ve estetik alanlarında da aklın kullanımına yönelmektedir ve bu alanlarda akıl eleştirisi, olan'a, duyusal objeye değil, olması gereken'e ve estetik ve teleolojik yargının niteliğine yönelmektedir ki, burada "kendinde şey" (Ding an sich), artık "olumlu" bir anlam içinde karşımıza çıkacaktır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ELEŞTİREL FELSEFENİN İLK ETKİLERİ, "PROLEGOMENA", HERDER'İN "DÜŞÜNCELER"İ VE TARİH FELSEFESİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

[a) "Prolegomena" ve "Doğabilimlerinin Metafiziksel İlk İlkeleri"]

Kant, 57 yaşını bitirmezden az önce, tam bir istençli karar gücüyle, 1770'lerden beri profesörlük takdim teziyle başlayan ve durmadan yenilenip derinleşen düşünsel çalışmalarını yayına hazırladı ve bir kaç aylık bir zaman içinde "Salt Aklın Eleştirisi"ni yazıp bitirdi. Sadece bir yazınsal olgu olarak bakıldığında bile, bu bir kaç aylık çalışma, tüm düşünce tarihinde asla benzeri olmayan bir çalışmadır. Ne var ki, yapıtın bitirilmesi hedefine yönelik olarak düşüncesinin ve istencinin bu en yüksek yoğunlaşması altında yazım çalışmasına ayırdığı zaman içinde, Kant için yapıtının yaratacağı etkinin ne olacağı sorusu onu hep tedirgin etmiştir. Tek başına düşüncelere daldığı yıllarda o, çağdaşı okuyuculara ve felsefe çevrelerine düşüncelerini en uygun şekilde ulaştırmasını sağlayacak araçların neler olduğunu pek aklına getirmeksizin, kendisini bu düşüncelerini geliştirmeye adamıştı. Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi"nin ikinci baskısının başına yerleştirdiği Bacon'dan alınma bir söz vardır: "Kendimiz hakkında susuyoruz; ama burada ele alınan konuyu insanların kişiye özel bir inanç gibi değil de herkese gerekli bir yapıt gibi görmelerini ve onu burada bir imana (Sekt) veya herhangi arzuya göre benimsenmiş bir sistem temelinde değil de, tersine insan soyunun büyüklük ve esenliği temelinde ortaya koymaya giriştiğimizden emin olmasını diliyoruz." Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi"nde çalışmasını yönlendiren ses, ger-

çekten de budur. Ama yapıt üstüne yapılan değerlendirmelerin üzerinde bıraktığı daha ilk izlenimlerle birlikte, yapıtta yapmak istediği şeyin ne kadar yanlış anlaşıldığını da gördü. Yapıt üstüne verilen yargılar bir noktada yoğunlaşıyor ve şurada birleşiyordu: eleştiriciler, yapıtta, Kant'ın ileri sürdüğü gibi, tüm insan soyunu ilgilendiren bir genel problemden çok, böyle bir problem üstüne bireysel bir "görüş"ün ve bir öğretisel kanının sergilenmiş olduğunu söylüyorlardı. Hatta öyle ki, onlara göre, bu görüş özel olarak benimsenebilir veya ona karşı çıkılabilirdi ve benimseyenler için böyle bir "akıl eleştirisi" yapmak pekala mümkündü; ama bu özel görüşü benimsemeyenler için böyle bir eleştiri yolu kuşkusuz hiç de uygun görünmeyebilirdi. Ama ne var ki, hiç kimse, Kant'ın burada soruyu ortaya koyuş tarzının, geleneksel felsefe okullarının çizdiği çerçeveler içinde değerlendirilemeyeceğini görememişti. Yapıt üstüne yorumların ana konusunu, Kant'ın bu yapıtta ortaya koyduğu sistemin "idealizm" veya "realizm", "empirizm" veya "rasyonalizm" olarak düşünülüp düşünülemeyeceği veya böyle adlandırılıp adlandırılamayacağı oluşturuyordu. Mendelssohn, ünlü sözleriyle "herşeyi kırıp döken Kant" diyerek Kant'ın eleştiricileri arasına katılırken, hiç olmazsa bu sözleriyle, Kant ile geleneksel felsefe arasındaki uzaklığı doğru biçimde hissettirmiş oluyordu. Ama Kant için yanlış anlaşıldığının en açık kanıtı, ilk kez, 19. Ocak. 1782'de Göttingen Bilgeleri Dergisinde yayınlanan bir kitap konuşması olmuştu.[256] 18. yüzyıl popüler felsefesinin orta kırat yazarlarından olan Christian Garve, Göttingen'e yaptığı bir gezi sırasında, "gösterilen ilgi ve dostluk"a teşekkür etmek üzere, Göttingen Bilgeleri Dergisi için Kant'ın yapıtı üstüne "büyük bir eleştirel çalışma" yapmayı üstlendi. Yine kendisinin 13.Temmuz.1783 tarihli Kant'a yazılmış mektubundan öğrendiğimize göre, Garve, o ana kadar okumamış olduğu "Salt Aklın Eleştirisi" üstüne, "istek üzerine ve büyük bir memnuniyetle" çalışacağını bildirmiştir. Kitapta okuduğu ilk sayfalar, kuşku yok ki onu yanılgılara sürüklemişti. Esasen estetik ve ahlak psikolojisi alanlarında öğrenim görmüş ve bu alanlarda çalışan ve o sıralarda zorlu bir hastalığın nekahat döneminde olan Garve gibi

ve o sıralarda zorlu bir hastalığın nekahat döneminde olan Garve gibi birisinin böyle bir kitap için hiçbir donanım ve hazırlığı olmaması, kendisi açısından daha işin başında bir dizi güçlüğün belirmesine yol açmıştı. Sadece verdiği söze bağlı kalmak kaygısıyla o, ne var ki çalışmasını sürdürdü ve kitap hakkında geniş bilgi vermeye girişti ve pek çok düzeltme ve kısaltmalardan sonra yazıyı derginin redaktörüne gönderdi. O sıralarda dergiyi, Garve'nin "Salt Aklın Eleştirisi"ni okurken hep hissetmiş olduğu kuşkulardan ve içine düştüğü vesveselerden etkilenmeyecek olan bir adam yönetiyordu. Johann Georg Feder, Göttingenli profesörler çevresindendi ve bu çevre içinde Kant üstüne verdiği yargılarının kesinliğine tamamen inanılan biriydi. Jacob Christian Kraus,[257] "Salt Aklın Eleştirisi"nin yayınlanmasından kısa bir süre önce, bu çevrede, Kant'ın filozoflara bir kez daha büyük ter döktürecek bir yapıtı bitirdiğini söylerken, ona alayla karşı çıkılmış, "bir felsefe amatorü"nden böylesine zorlu bir iş beklenemeyeceği belirtilmişti.[258] İşte bu "bilgeler" (Gelehrten) loncasının hiçbir şeyle sarsılmayan güvenlerine, bir de Feder'in "redaktör" olarak işgüzarlığı eklenmişti ve bu adam pek objektiflik kaygısı taşımadan, kendisine gelen her yazıyı, dergisinin ihtiyaç, içerik ve sayfa hacmine göre budayıp uydurmayı iyi beceriyordu. Şimdi de büyük bir budamayla Garve'nin "Salt Aklın Eleştirisi" üstüne kitap konuşması, asıl metnin üçte birine indirilmiş ve stil bakımından da pek büyük değişikliklere uğratılmıştı. Ama öbür yandan Feder'in kendi uzun sayfa altı açıklamalarına ve notlarına oldukça geniş yer ayrılmıştı ki, Feder bunu, okuyucuya Kant'ın yapıtının incelenmesi ve anlaşılması için belirli bir "kalkış noktası" vermek kaygısıyla yaptığını belirtiyordu. Böylece, burada kendilerine dayanılmış olan sistematik araçlar bilinçli olarak pek dar tutulmuş haldeydi ve onlar zaten felsefe tarihinin pek bilinen ve her el kitabında bulunan ve kendilerine yeri geldiğinde kurtarıcı olarak sarılınan rübriklerinden (sınıflama ve ayırımlarından -çev-) başka şeyler değildi. Göttingen eleştirisi, Feder'in yorumuyla şöyle başlıyordu: "Okuyucusunun zihnini sürekli zorlayan, ama hiç de sürekli yönlendirmeyen, çoğu kez yorgun duşürünceye kadar dikkati zorlayan, bazan bu dikkate mutlu bir örnek vererek yardıma koşan veya bu dikkati beklenmedik bir anda herkesce anlaşılır yararlı çıkarımlarla

ödüllendiren bu yapıt; yüksek, veya yazarının verdiği adla bir transendental idealizm sistemidir. Öyle bir idealizm ki, ruh ve madde aynı tarzda kavranır; evren de kendimiz de tasarımlar içinde bilinirler ve tüm objeler, anlığa bir deney dizisi olarak bağlanmış olmalarıyla fenomenlerden ibarettirler ve onlar aklın bir bütün ve mükemmel evren sistemi içinde zeminlerini bulurlar ve boş yere aranmasına rağmen, zorunlu olarak orada birleşirler." Daha bu başlangıç cümlelerine bakılarak, Kant'ın bu kitap konuşmasından edindiği izlenimin ne olduğu anlaşılabilir ve Kant'ın bu kitap konuşması üstüne neden çok sert ifadelere başvurduğu kavranabilir. Ama o, aslında sığlığın ve kendini beğenmişliğin naif bir şekilde sırıttığı bu konuşmada, kasıtlı bir çarpıtma ve yanlış anlama bulmakta yanılmıştır. Ama sonuç olarak o, şimdi, Göttingen eleştirisinin zorlamasıyla, öğretisinin temel düşüncelerini anlaşılır ve kısa olarak yeniden ele almak gereğini duymuştur ve onun raslantısal olarak ve zorlanarak yöneldiği bir çalışmadan, Garve ve Feder'in eleştirilerine bir yanıt olarak, "Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Türlü Metafiziğe Prolegomena" çıkmıştır.[259]

Yazın tarihi açısından bakıldığında, bu dönemde Alman Aydınlanma felsefesinin belirgin bir bunalım içinde olduğu görülür. Bu döneme hâkim olan popüler felsefe tipi, Garve'nin saygınlıkla ve tutkuyla savunduğu "sağlıklı insan anlığı" felsefesidir ki, bu felsefe tipi, "Prolegomena" ile birlikte sert bir darbeyle yadsınıyordu. Kitabın önsözünde şöyle deniyordu: "Oyma kalemi ve çekiç, bir tahta parçasını işlemeye yarayabilirler; ama bakırı işlemek için hakkâkın çelik kalemine ihtiyaç vardır." Ve bu pek ince sanata, yani burada bilginin temel kavramlarını pek ince ayırım ve nüanslarıyla açık kılabilme sanatına, Kant bu kitapta ustaca sahip olduğunu göstermiştir. O burada kendi kapalı yapıtını, bir okur ve eleştirici olarak önüne koymuş ve yapıtın karmaşık dokusunu bir kez daha baştan aşağıya gözden geçirmiş ve yapıtı bir bütün olarak birarada tutan temel ilmiği ustaca çözerek, okurun yapıtı daha açık anlamasını sağlamak istemiştir. Kant daha Marcus Herz'e 1779 Ocak'ında yazdığı gibi, uzun zamandan beri "genel olarak bilimlerde, özellikle de felsefede bir popülarizasyonun

temelleri üzerine" zaten düşünmekteydi ve bu popülarizasyon problemi "Prolegomena"da hem teorik hem de pratik olarak çözülmüş oluyordu. Çünkü gerçekten de "Prolegomena"da yeni bir felsefi popülarizasyon formu vardır ve böylece akıl eleştirisi sistemine bir giriş, hem de açıklık ve netlik bakımından başka hiçbir girişin yerini alamayacağı bir giriş meydana getirilmiştir. Burada "Prolegomena"nın içeriğine eğilmeye gerek yoktur. Bu içerik zaten akıl eleştirisinin temel düşüncelerinin yeni bir serimlemesini ve en sağlam otantik yorumunu içermektedir. Ama bu kapsamı yanısıra "Prolegomena", Kant'ın gelişiminde kişisel bir öneme de sahiptir. Çünkü o şimdiye kadar ortaya koydukları üstüne serbest bir bakış tarzı da edinmiştir ve kendisini yeni bir kapsayıcı üretkenliğe hazır hissetmektedir. Eleştirel çalışma hiç de bitmemiştir; tersine üç temel eleştiri yapıtının da içinde yer alacağı geleceğin "bütünleyici sistematik çalışmaları"nın ilk temelleri atılmaya başlanmıştır. Örneğin 1786 yılında yayınlanan "Doğabilimlerinin Metafiziksel İlk İlkeleri", Kant'ın **doğa felsefesi**nin yeni taslağını verir. Kitap, "madde" kavramına transendental düşünce altında yeni bir tanım getirir: transendental düşünce bakımından ilksel olan maddenin varlığı değildir; tersine madde burada düşünmenin bir postulatı olarak görülür. Maddeye **cismin** (Stoff) varoluşu desek bile, bundan anlaşılması gereken, maddenin, **fiziksel kuvvetlerin** etkililik ve yasallığının bir ifadesi olmasıdır. Bizim için madde, çekme ve itme kuvvetleri arasındaki belirli bir dinamik ilişki, çekim (Attraktion) ve itim (Repulsion) arasındaki eşdeğerlik gibi kuvvet yasaları altında **deneyin içinde** tanınabilir olan bir şeydir. Madde kavramının çözümlenmesinde daha fazla geriye gitmeye ihtiyaç da yoktur ve aslında bu konu daha fazla da zorlanamaz. Çünkü maddenin metafiziksel anlamda bir "töz" olduğu, onun "mutlak kendine içkin" bir niteliğe sahip olduğu, varolan herşeyin ona dayanılarak tasarlanabileceği düşüncesi boş bir düşüncedir. Bu anlamıyla madde, "birisi bize onun ne olduğunu söyleyebilse bile, asla anlayamayacağımız öylesine bir şeydir." Onun hakkında empirik olarak kavrayabileceğimiz şey, ancak etkisinin matematiksel olarak belirlenmiş bir orantısıdır (Proportion). O halde, açıktır ki o, ancak dış ilişkilerden kalkılarak kavranacak, bunlarla karşılaştırmalı olarak hakkında bir bilgiye sahip olunabilecek

bir şeydir.[260] Bu ilişkilerin nasıl kurallaştığı, onların nasıl genel yasa kavramları halinde düzenlendikleri, daha zaten "Salt Aklın Eleştirisi"nin "Deneyin Analojileri" bölümünde gösterilmiştir. "Doğabiliminin Metafiziksel İlk İlkeleri", burada geliştirilmiş olan temel düşüncelerin somut bir serimlemesini yapar. Newton'dan hareketle, eylemsizlik yasası, neden ve etkinin karşılıklı uygunluğu yasası ve etki ve tepkinin eşdeğerliği yasası, bu üç "leges motus" (hareket yasası), genel sentetik bağlantı kurucu temel ilkelerin belirlediği kalıplar olarak serimlenir.

[b) Tarih Felsefesi: "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi"]

Kant **doğabilimi metafiziği** olarak bu çalışmasının yanısıra, "**tarih metafiziği**"ne de yeni bir tarzda yönelir. Aylık Berlin Dergisi'nin (Berlinische Monatsschrift) 1784 Kasım ve Aralık sayılarında, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi"[261] ve "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt"[262] adlı yazıları yayınlanır ve onları 1785 yılında Jena Edebiyat Gazetesi'nde (Jenaische Litteraturzeitung) Herder'in "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler" adlı yapıtının birinci ve ikinci kitapları üstüne yazdığı eleştiri izler.[263] Bunlar, kısa, çabucak ve bir vesile ile yazılmış yazılar olarak görünürlerse de, bu yazılarda Kant'ın devlet ve tarihin özyapısı üzerine geliştirdiği yeni yorumun tüm temelleri içerilmiştir. Alman İdealizminin gelişimi bakımından bu yazılar, "Salt Aklın Eleştirisi"nin bu problemler çevresinde belirttiklerinden daha etkili olmuşlardır. Özellikle ilk yazıda, tin tarihinin anlamına bir yönelme vardır. Bu yazı Schiller'in Kant'tan okuduğu ilk yazıdır ve Schiller bu yazıyı okuduktan sonra Kant öğretisine derinliğine yönelmeye karar vermiştir.[264]

Ama bir başka anlamda bu yazı, Kant'ın düşünsel gelişimi içinde önemli bir sınır noktası oluşturur. Yazı bir yandan 18. yüzyılın politik-tarihsel idelerine dayalıdır; öbür yandan ise yazıda 19. yüzyılın yeni temel tarih anlayışı genişliğine ve açıkça görülür. Kant bu yazı-

tik ve yöntemsel temellendirmesi sırasında Rousseau'yu aşar. Rousseau tüm insanlık tarihini suçsuzluktan, doğal mutluluk durumundan bir düşüş süreci olarak görürken (ki, bu durum içinde insanlar henüz toplumsallaşmaya geçmemişlerdir ve toplumsal birliğe henüz dönüşmemiş olan birarada-olma halini yaşamaktadırlar); Kant için böyle bir ilkel yaşam düşüncesi, olgusal açıdan bakıldığında ütopik görünür ve ahlaksal ideal bakımından ise çift anlamlı ve belirsizdir. Çünkü Kant'ın etiği, hiç kuşku yok ki bireye ve ahlaksal kişilik temel kavramına dayanır. Hatta onun tarih ve tarih felsefesi görüşü, ahlaksal kendinin-bilinci (Selbstbewusstsein) içinde konulan ideal görevlerin, ancak toplum ortamında bilfiil gerçekleştirilebileceğinden hareket eder. Tarihin değeri, bireyin mutluluğu açısından ölçüldüğünde olumsuz bir büyüklük (Grösse) olarak görülebilir, ama bu sadece ölçünün ve ölçütün bu noktada yanlış seçilmiş olduğunu kanıtlar. Tarihin değerinin doğru ölçütü, toplum ve devlet birliğinin, bireyin yararı, onun empirik varoluşu ve esenliği için işlev kazanmasında yatmaz; tersine toplum ve devletin birliğinin bireyin eğitimi ve özgürlüğü için bir araç olmasında yatar. Ve bu bakımdan, tüm tarih görüşünün içeriğini içinde barındıran karşı tez belirmiştir. Tarihin içkin ahlaksal yoldan haklı çıkarılması, yani bir teodize, insan soyunun hakiki ideal birliğine giden yolun ancak çatışma ve çelişki ile, kendine yasa koyma yolunun ancak mücadele ile aşılabileceğinin kavranması halinde yapılabilir. Çünkü doğa, çünkü "kayra" (Vorsehung), hayvansal varoluşunun ve mekanik belirlenimlerinin üzerindeki herşeyi, insanın tamamen kendisinin gerçekleştirmesini ve içgüdülerinden bağımsız olarak, kendi aklıyla yapabildiklerinden başka hiçbir yerde mutluluğunu veya bir mükemmelliği aramaması gerektiğini ona buyurmuştur. Öyle ki, doğa, fiziksel açıdan bakıldığında, insanı, öbür yaratıklara göre pek cılız yaratmıştır; onu öbür yaratıklardan daha muhtaç ve korunmasız kılmıştır. Ama tam da bu muhtaçlık, onun için kendi doğal sınırlanmışlığından ve doğal kendi haline terkedilmişliğinden kurtulması için bir harekete geçirici, itici yönü oluşturmaktadır. İnsanın içinde ilksel, doğuştan bir toplumsallaşma eğilimi yoktur; tersine ilk toplumsal ilişkilerin kurulması ihtiyaçtan doğmuştur ve bu ihtiyaç giderek bir toplumsal birliğin ayakta tutulmasının ve sürekli kılınmasının en önemli

koşullarından birini oluşturmuştur. "Doğabilimlerinin Metafiziksel İlk İlkeleri"nin fiziksel cisimler üstüne izlediği yol, eğer doğru anlaşılırsa, toplumsal cisimler (insanlar) için de geçerlidir. Toplum da, Shaftesbury ve Rousseau'nun pek iyimser bir şekilde inandıkları gibi, bir ahlaksal - toplumsal sözleşme içinde bireysel istençleri arasındaki ilksel bir iç harmoni ile tek tek insanların biraraya gelmelerinden oluşmaz; tersine o da, maddede olduğu gibi, çekim ve itme içinde, yani bir **kuvvetler antagonizması** içinde meydana gelir. Bu karşıtlık her türlü toplumsal düzenin çekirdeğini ve koşulunu oluşturur. Kant şöyle der: "Vahşilikten, insanın toplumsal değeri içinde özel bir şekilde oluşan kültüre doğru ilk gerçek adımlar orada atılmıştır; tüm yetenekler adım adım orada gelişmiştir; beğeni orada oluşmuştur ve gitgide artan bir aydınlanma ile, bir düşünce tarzının temellenmesine başlanmıştır ki, bu düşünce tarzı, kaba doğal donatımının zamanla bir ahlaksal karar verme konusunda belirli pratik ilkelere sokulmuş ve böylece **patolojik** - güdüsel bir toplu onaylama (birarada oluş) bir topluma ve en sonunda **ahlaksal** bir birliğe dönüşebilmiştir." "İnsanda, bencil çabalarını ilerlettikçe kaçınamazcasına karşılaştığı dirence sebep olan (kendi başlarına alındıklarında hiç de takdire lâyık olmayan) bu toplum dışı nitelikler olmasaydı, o tam uyumlu, yetinen, karşılıklı sevgiye dayanan bir Arkadyalı çoban hayatı sürdürürdü. Ama o zaman bütün beceriler sonsuza dek çekirdek halinde gizli kalırdı; ve güttükleri koyunlar kadar uysal olan insanlar, hayatlarını, sahibi oldukları hayvanların hayatından daha değerli kılamazlardı. Uğrunda yaratıldıkları amaç, akıl sahibi olmaları, dondurulmuş bir boşluk olarak kalırdı. Bu yüzden insan doğaya, kendisinde, bir uyumsuzluk, kıskançça ve boşuna da olsa rekabet ve mülkiyet isteği, hatta iktidar sahibi olmaya eğilimli doymak bilmeyen arzular yarattığı için şükran duymalı. Bu arzular olmasaydı insandaki bütün üstün doğal yetenekler sonsuza dek gelişmemiş olarak uyuklardı."[265] Böylece bizzat "kötü", tarihin süreçleşme ve gelişiminde "iyi"nin kaynağı olmak zorundadır. Yine böylece bu, kendisinden hakiki bir ahlaksal uyumun meydana gelebileceği ikiliktir. Toplumsal düzenin kendine özgü idesi, tek tek kişilerin istençlerinin bir genel uzlaşım altında toplanmasında değil, tersine, bu istençlerin kendi özel tarzları içinde birbirlerine karşıtlık

tersine, bu istençlerin kendi özel tarzları içinde birbirlerine karşıtlık içinde bulunmalarıyla oluşur. Ama aynı zamanda her bireyin özgürlüğü, aynı şekilde, yani bu özgürlüğün başkalarının özgürlükleriyle sınırlanmış olmasıyla belirlenir. Öncelikle ancak dış baskılarla zorlanabilen istencin kendi içinde yer alan ve kendi özel formunun ve kendi temel talebinin gerçekleşmesi olarak tanınabilen bu belirleme, tüm tarihsel gelişime yerleştirilmiş olan ahlaksal hedef (erek) tir. İnsan soyunun ulaşması gereken ve tüm dış politik - toplumsal kurumların, devlet düzeninin bile kendi tarihsel varoluşlarının tüm formları içinde kendisi için araçlar olduğu bu hedefe erişmek, burada en güç problem olarak bulunmaktadır. Genel dünya tarihine bu bakış noktası altında eğilen ve dünya tarihinde bu bakış noktası altında yetkin bir dünya yurttaşlığı birliğini insan soyunun hedefi kılan bir "doğa planı"nın gitgide ilerleyen bir gerçekleştirilmesini gören bir felsefi deneme, bu yüzden sadece mümkün bir deneme değildir; tersine o bizzat bu doğa planını görmek için gerekli bir şey olarak görülmek zorundadır. "Doğanın, belki de daha çok bir öngörünün (kayra, Vorsehung) böylece haklı çıkarılması, dünya üzerinde düşünürken belli bir bakış açısı edinmede önemsiz bir itilim değildir. Çünkü, bütün diğer şeylerin ereğini kendisinde toplayan, en üstün bilgeliğin ortaya çıkmasında başlıca rolü oynayan insanlık tarihi, eğer bütün diğer şeyler karşısında sürekli bir kusur olarak kalacaksa, o zaman doğanın akıldışı olan alanında yaratılışın görkemini ve bilgeliğini övmeye, onu derinden düşünmeye ne gerek vardır? Böyle bir manzara bizi tiksintiyle uzaklaşmaya zorlar; bizi, onun ardında duran, tamamlanmış bir ereğin hiç bulunamayacağı umutsuzluğuna düşürüp bu amaca ancak başka bir dünyada erişeceğimiz umuduna yol açar."[266]

Kendimizi tekrar transendental sorunun merkez noktasına yerleştirirsek, burada söz konusu olan yine de bu tarih kavrayışının içeriği değil, ilk planda ilgiyi çeken şey onun kendine özgü yöntemidir. Evren incelemesinde yeni bir bakış noktası, empirik-tarihsel varoluş sürecine ilişkin bilgimize yönelen değişik bir tutumdur burada öncelikle araştırılan. Bu tutumla, fenomenleri kendi saf olgusallıkları içinde kavramak ve anlatıcı bir tarz içinde onlardan haber vermek peşindeki

geleneksel tarih incelemesine, Kant'ın yazının sonunda açıkça belirttiği gibi, hiçbir şekilde müdahale etmemek ve onu zorlamamak gerekir.[267] Ama tarih incelemesinin bu geleneksel yönteminin yanısıra, bir başka yöntem de olmalıdır ve bu başka yöntemle, bize tarihsel fenomenlerin anlamı açılabilmelidir. Tarihsel fenomenlerin anlamı, olguların empirik ardışıklığı izlenerek değil, tamamen başka bir tarzda kavranabilir. Bu yeni yöntemin temel karakteri, ne var ki burada henüz tam bir kesinlik içinde belirlenmemiştir. Çünkü Kant'ın tarih felsefesi, kendi genel teleoloji sisteminin içinde yalnızca tek bir ögeyi teşkil eder. Bu sistemin tam bir serimi, ancak onun etiğe ilişkin temel yapıtlarını ve "Yargıcününün Eleştirisi"ni gördükten sonra mümkündür ki, tarihsel teleolojinin temel sorunları hakkında son eleştirel kararı, bu yüzden şimdilik erteliyoruz. Ama yine de daha burada bile, yani Kant'ın tarih felsefesinin bu başlangıçlarında bile, pek belirgin bir yönelim tüm açıklığıyla ortaya çıkmış haldedir. Kant öğretisinin ilk önermeleriyle birlikte, biz burada eleştirel incelemenin şimdiye kadar yönelmiş olduğu **olan** (Seiende) alanından, **olması gereken** (Sollende) alanına geçtiğimizi görürüz. Kavramın sağın anlamıyla "tarih", Kant'a göre bizler için ancak, bizim belirli bir olaylar dizisine, doğrudan doğruya bu olayların tikel ögelerinin ve onların nedensel olarak birbirlerini izlemelerinin bir zamansal ardışıklığını gözönünde tutarak incelediğimiz bir yerde (empirik tarih incelemesinde - çev-) değil; tersine bu olayları içkin bir "erek"in ideal birliğiyle ilişkilendirdiğimiz yerde anlam kazanır. İşte ancak bu düşünceyi, bu yeni değerlendirme tarzını kullandığımız ve uyguladığımızda, tarihte olup bitenler, kendi bireysellik ve bağımsızlıkları içinde, oluşun eşbiçimsel akışından, doğal neden ve doğal etkilerin bir düzayak topluluğundan çok daha üst bir düzeyde yer alırlar. İşte bu noktada şunu hemen görürüz ki, Kant için "tarihin değeri", transendental temel görüşle uygunluk içinde, artık geleneksel dünya görüşü ve geleneksel metafizikte ona yükletilen değerden bambaşka bir anlama sahiptir. Nasıl ki, "doğa yasaları"nın geçerliği konusunda tam bir kavrayışla, öncelikle, verilmiş haliyle doğanın kendisinde yasalar "bulunmadığını"nı, tersine yasa kavramının bizler için tam da doğa kavramını yapmamıza ve bu kavramı kurmamıza aracılık ettiğini gördükten sonra ulaştıysak,

şimdi de, tarihin, kendinde mevcut yasalara göre yönlenen bir olgular ve olaylar topluluğunun içerik kavramı olduğunu ve onun bu olaylara zorunlu olarak sokulmuş bir "anlam"a ve kendinde mevcut bir "telos"a (erek) göre yönlenen bir süreç olduğunu da düşünemeyiz. Tam tersine tarihe özgül anlamını ancak biz verebiliriz. Doğru anlaşılmak isteniyorsa, "tarih", saf olaylar dizisi içine dalmakla değil, bakışımızı eylemler dizisine çevirmekle özgül anlamı içinde kavranabilir. Ama işte bizzat "eylem" düşüncesi, kendi içinde "özgürlük" düşüncesini taşımaktadır. Yani tarih, bir kaba olaylar dizisi olarak değil, tersine insanların belli ilkeler altındaki eylemlerinin bir dizisi olarak görülmelidir. Kant'ın tarih felsefesinin ilkesi, böylece onun etiğinin ilkesini koşul olarak içermektedir ki, gerçekten de Kant'a göre bir tarih felsefesi, kendi dayanak ve açıklama temelini ancak etik ilkeler içinde bulabilir. Çünkü etik ilkeler ile tarih felsefesinin dayanacağı ilke arasındaki bu bağlılaşım (Korrelation), Kant için yöntemsel açıdan kaçınılmazdır ve çünkü bu bağlılaşm, onun tarih kavramının ilksel formunu oluşturmaktadır ve bu nedenle bu bağlılaşımın kendisi, aynı zamanda tarih kavramının içeriği için de belirleyicidir. İnsanlığın tinsel-tarihsel gelişmesi, özgürlük düşüncesinin sürekli yoğunlaşan bir şekilde kavranılması ve sürekli ileriye doğru derinleşmesi süreci ile birliktedir. Aydınlanma felsefesi, burada en yüksek hedefine ulaşmaktadır ve Kant'ın "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt"ında artık bu felsefe en açık sonucuna ulaşmaktadır: "**Aydınlanma,** insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir **ergin olmama** durumundan kurtulmasıdır. Bu **ergin olmayış** durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa **insan kendi suçu ile** düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. **Sapere aude:** (Bilmek ve tanımak yürekliliğini göster!) Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi **Aydınlanma'nın** parolası olmaktadır."[268] Ama bu Aydınlanmacı buyruk, bu özdeyiş, aynı zamanda tüm insanlık tarihi için de geçerli olan şiardır (Motto). Çünkü, insan, bir kendini - özgürleştirme (Selbstbefreiung) süreci içinde, doğal bağımlılıktan ötede kendi tininden (Geist) hareketle yine bizzat

kendisi ve görevleri hakkında bir otonomi bilincine doğru bir ilerleme içindeyse, burada tarihin biricik gerçek "olgu"su olarak gösterebileceğimiz bir şey meydana geliyor demektir.

[c) Herder'in Tarih Felsefesinin Eleştirisi]

Bu düşünüm (refleksiyon) ve temel belirleme içinde Kant, Herder'in "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler"ine yönelir ve buradan hareket edildiğinde, onunla Herder arasında ortaya çıkması kaçınılmaz olan karşıtlık derhal kavranabilir. Çünkü Herder, şuna kuşku yoktur ki, kendi başyapıtının kavram düzeni (Konzeption) içinde bile, hep, Königsberg'deki öğrenim yıllarında ilk kez kendisine bir "insan felsefesi"ne giden yolu göstermiş olan (ki, "humanite", o andan başlayarak Herder'in sürekli ideali olarak kalacaktır) Kant'ın öğrencisi olarak kalmıştır. Ama onun tarih yorumu, bütününden bakıldığında, Kant'tan çok, Herder'in dehâ bakımından Kant'la aynı düzeyde gördüğü Hamann'ın dünya görüşünden derinliğine etkilenmiştir. Onun tarihte aradığı şey, insanlığın sonsuz, sınırsız çokluktaki yaşam biçimleri üstüne bir sağlam bakış tarzı edinmekti ve insanlığın kendisi, Herder için, zaten tüm bu değişik yaşam biçimlerinde tek ve aynı biçimde kendini gösteren ve açan bir şeyden ibarettir. O, bu bütünlüğe ne kadar derinliğine eğilmişse de, bunu, bu konuda kavram ve kurallar ortaya koyarak değil, tersine bu bütünlüğü "kendi içinde hissetmek" (Einfühlung) ve tekrar yaşamak (Nacherleben) için yapıyordu ve zaten onun için, tarihin içeriğini dolduracak tek bir soyut ölçüt, tek biçimli bir ahlaksal norm veya ideal bir kavram bulmak imkansızdı. Her çağ ve dönem, her tarih anı ve her ulus, kendi ölçütüne, kendi "mükemmellik" ve tamlığına, yine kendi içinde sahiptir. Burada bu ölçütün ne olduğu bir "karşılaştırma" ile bulunamaz. Çünkü her karşılaştırma, bizim kendi çağımızın ölçütleri ile bize **göreli** bir karşılaştırma olmaktan kurtulamaz. Burada her tarihsel olayın kendisine özgü bireyselliğini yapan şeyin özniteliği ortadan kalkar ve bu yüzden tarih üstüne bir ortak nitelikler topluluğuna asla varılamaz. Çocuğun yaşamı nasıl ki yetişkinin veya yaşlının yaşamıyla ölçülemezse (karşılaştırılamazsa), tersine her birinin yaşamı kendi varlık ve değerine

sahipse, aynı şey ulusların tarihsel yaşamı için de geçerlidir. İnsan soyunun sürekli ilerleyerek zihinsel ve ahlaksal bir yetkinliğe, bir "tamamlanmışlık" (Perfektibilite)'a doğru gittiği düşüncesi, kibirli bir yapıntıdan başka bir şey değildir ve Herder'e göre son yüzyıl (18.yüzyıl -çev.-) bu kibirli yapıntıdan aldığı güçle, kendisinden önceki tüm yüzyılları geride kalmış ve aşılmış eğitsel basamaklar olarak görebileceğine içtenlikle ama safça inanmıştır. Oysa tarihin gerçek görünümünü bizler ancak, onun tüm parıltısı içinde, tüm alacasıyla (alayiş), bir başkasına indirgenemez bireysel çizgilerinin tüm çokluğuyla bize yaptığı etkinin farkına vararak kavrayabiliriz. Kuşkusuz Herder'in yapıtı bir tarih değil, tersine bir tarih **felsefesi** olmak ister. Bu yapıtta da, bu yüzden, tarihsel olayların sınırsız çokluğunda yine de belli teleolojik çizgiler ve yönler ayırdedilebileceği belirtilir. Bir "öngörü" (tanrısal kayra, Vorsehung), bir "plan", Kant'ta olduğu gibi, Herder'de de tarihin akışı içinde gizli olarak vardır. Ama bu plan, asla olup bitenlerin içine dıştan yerleştirilmiş bir son hedef ve tüm özel olayları aşan bir genel erek değildir. Tarihte bir erek varsa, bu erek, tarihsel olaylar çokluğu içindeki bireysel ve gelip geçici şekillenmelerin bir somut toplamından başka bir şey olamaz. Öyleyse tarihte karşımızda, olayların ve sahnelerin durmadan değiştiği, ulusların (halkların) ve ulus kaderlerinin sürekli başkalaştığı, birinin doğup öbürünün battığı bir somut bütün vardır. Ama bu bütün, içerdiği ögelerden çözülemez ve dolayısıyla o ögelerin tutarlı ve nedensel bir **sonucu** olarak da görülemez; tersine o sadece bu ögelerin canlı bir **içerik kavramı** olarak anlaşılmalıdır. Herder bu içerik kavramının görüsü üstüne hiçbir kuşku duymaz. Ona sahip olana tarih sırlarını açar ki, böyle bir kimse, tarihin dışında bu tarihe anlamını veren ve onu açık kılan dıştan yerleştirilmiş bir norm aramaya ihtiyaç duymaz. Kant, tarihin anlamını kavrayabilmek için bir etik postulatın soyut birliğine ihtiyaç duyarken, tarihte bir sonsuz **ödevin** yetkin olarak yerine getirilmesine yönelik bir gidiş görürken, Herder tarihin saf olgusallığında takılıp kalır. Kant, içkin olarak anlaşılır kılmak için olup biteni, aklın bir ürünü olarak bir "gereklilik"e dayandırmayı denerken, Herder, tam da bu saf olup bitmeler, bu "olgular" alanında kalmak ister. Kant'ta "o-

lan" ve "olması gereken", "doğa" ve "özgürlük" ikiciliğine dayalı bir etik dünya kavrayışı, tüm yoğunluğuyla organik ve dinamik bir doğa kavrayışı ile biraraya getirilir ki, her iki kavrayış bir ve aynı gelişimin anlaşılmasına yöneliktirler. Şimdi bu esaslı karşıtlık açısından bakıldığında, Kant'ın Herder'in "Düşünceler"i üstüne her iki eleştirisi de haklılık kazanır. Herder'in trajik kaderi, onun, Kant'ın ve onun eleştirel felsefesinin 1760'lı yıllardan beri gösterdiği gelişimi izleyememiş olması dolayısıyla bu felsefeye nüfuz edememiş ve bunun sonucu olarak, Kant'la olan tartışmasını gitgide küçük ve kişisel noktalara kaydırmış olması olmuştur. Herder, Kant'ın, tarih felsefesi üstüne bazı temel görüşlerini kendisine "borçlu" olduğunu belirtmiştir. Bu gibi fikir tartışmalarında kimin kime ne "borçlu" olduğu kabul edilse de, bu "borçluluk"u şöyle görmek gerekir: Kant, temel kavramların bir eleştirel çözümlemesi içinde, Herder'in kavramsal duyarlılıktan yoksun olarak ve daha çok bir sanatçı duyarlılığı içinde geliştirmiş olduğu bazı temel ve büyük görüşlerini kendisine mâletmiştir. Herşeyden önce kanıtlamada bir sağlamlığa, ilkelerin genel dedüksiyonuna ve bu ilkelerin geçerlik alanlarının keskin ayırımlarına yönelmiş olan Kant, Herder'in yönteminde, "benzetmelerle âniden buluşturuluvermiş düşünceler üreten bir cin fikirlilik (Sagazitaet), bu düşünceyi pervasızca genişleten bir hayalgücü, konusuna daima karanlık bir form içinde duygu ve izlenimlerini katan bir gösterişçilik" bulmuştur ve şöyle devam etmiştir: "Bu duygu ve izlenimler, düşüncesinin büyük bölümünde etkindirler ve çokanlamlı (içe doğmuş şeyler) olarak tarihe uygulanmışlardır ki, bu konuda soğuk bir yargılama ile elde edilebilecek olanlardan çok daha fazla boş umuda yol açarlar. Felsefi eleştirici ve çözümleyici, burada da zorunlu olarak her türlü yöntemsel senkretizm formundan kaçınmalıdır."[269] Yani bu demektir ki, bu konuda Herder'in inceleme tarzına sinen pek özel ve kişisel kanılardan hep uzak durmak gerekir.[270] Çünkü bu inceleme tarzı, sezgiden doğruca kavrama ve kavramdan da yine doğruca sezgiye geçivermektedir. Yani burada şair Herder'den filozof Herder'e ve filozof Herder'den şair Herder'e doğru sürekli bir geliş gidiş vardır ki, Herder'in Kant'a duyduğu öfke ve giderek artan hoşnutsuzluğu, buradan hareketle açıklanabilir. Herder burada kişisel ve özel duygu ve izlenimlerle ele alınmaması gereken bir sorun olduğunu, böyle bir sorunun an-

cak Kant'ın temel teorik talepleri ile ele alınabileceğini hissediyor ve biliyordu.

Kant'ın Herder'in "Düşünceler"ine yönelttiği her iki eleştirinin niteliği, ne var ki henüz burada yine de tam olarak gösterilemez. Çünkü Kant'ın etiği ve bu etiğin merkezindeki özgürlük kavramı yeterince bilinmedikçe, bu eleştirinin en önemli yönlerini göremeyiz. Kuşkusuz daha "Salt Aklın Eleştirisi", özgürlük kavramını ele almış ve özgürlük ile nedensellik arasındaki antinomiyi tartışmıştı. Ama burada, sadece, özgürlük kavramının içeriğini olumsuz yönden belirlemekle yetinilmişti. İlk kez 1785'de "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" ile birlikte, özgürlük kavramı yeni ve olumlu bir incelemenin konusu oluyordu. İnceleme, o ana kadar korunan "belirlenimcilik" (determinizm) ve "belirlenimsizcilik" (indeterminizm) karşıtlığını, yani "Salt Aklın Eleştirisi"nin hâlâ bağlı kalır göründüğü bu karşıtlığı, kesin olarak zincirlerinden koparmıştır. Buradan başlayarak, Kant'ın 1784 ve1785 yıllarındaki tarih felsefesine ilişkin yazılarının felsefe yazarı olarak o sıradaki etkinliklerinin kapsamı içinde ifade ettiği şey iyice açığa çıkar. Bu yazılarda ele alınan konu ve sorunlar, şimdi tamamen yeni bir problem çevresi ile bağlantılı olarak işlenirler ve Kant'ın sistematik ilgisi, bu andan başlayarak giderek artan bir şekilde şimdi bu problem çevresine yönelmiştir. Öyle ki, Kant'ın "tarih" kavramı, şimdi artık merkez noktasını "pratik akıl" kavramında bulan bir sorunlar karmaşımı (kompleks) içinde tek bir somut örnek olmakla kalacaktır. Ve işte şimdi Kant bu "pratik akıl" kavramının belirlenmesine yönelik bir etkinlik içine girmiştir.

BEŞİNCİ BÖLÜM
ELEŞTİREL ETİĞİN KURULUŞU

[a) Yükümlulük Kavramı]

"Pratik Aklın Eleştirisi", salt akıl eleştirisinden sonra Kant'ın sisteminin ikinci halkası olarak bu sisteme katılmış değildir; tersine bu öğretinin özgün ve bağımsız bir bütün olarak kavranılmasını sağlayacak ögeler içersinde etik problemler, daha en baştan beri önemli ve bütünleyici ögeler olarak yer alırlar. Kant'ın anladığı şekliyle özgün "akıl" kavramı bile, herşeyden önce etik problemlerle ilişki içinde elde edilmiştir. Kant 1763 yılındaki yarışma yazısında metafiziğin genel yöntemini sınamadan geçirirken ve yeni bir temel koyarken, Berlin Akademisi'nin yarışma konusunu formüle ettiği şekle uygun olarak geliştirdiği bu sınama altında, öncelikle temel ahlak kavramlarını ele alır. Öyle ki Kant'a göre, değer ve kullanımları soru konusu yapılmayan bu kavramlar da, kendi genelgeçerlilikleri temelinde "apaçıklık"ları bakımından ele alınmalıdırlar. Locke gibi bir "empirist" bile, ahlak doğruları bağlamını geometrik yargı ve ilkeler bağlamıyla aynı basamağa yerleştirir ve ahlakta da metafizikte olduğu gibi aynı "kanıtlanmış kesinlik"in söz konusu olduğunu belirtirken; Kant burada ahlakın ilk temellerinin çağının düşünce kültürü içinde henüz hiç de gereken açıklıkla görülmediğini keşfetti. Çünkü Wolff'un doğal hukukunda doğal hakların ve görevlerin temelini oluşturan **yukumluluk** (Verbindlichkeit) kavramı, daha kendi içinde bir bulanıklığa tutukludur. Kant yarışma yazısında şunları söyler: "Şunu veya bunu yapmak, dığerlerini yapmamak **gerekir**. Yükümlülüğü ifade eden formül budur. Ne var ki **gereklilik** (Sollen) bir eylem zorunluluğunu ifade eder ve iki anlamda kullanılır. Buna göre, ya bir başka şeyi (bir **amaç**

olarak) istediğimde bir şey (bir **araç** olarak) yapmam gerekir; ya da, doğrudan doğruya o başka şeyi (bir **amaç** olarak) yapıp gerçekleştirmem gerekir. Birincisi aracın zorunluluğu (**necessitatem problematicum**), ikincisi amacın zorunluluğu (**necessitatem legalem**) diye adlandırılabilir. Birinci zorunluluk türü hiçbir yükümlülük göstermez; tersine yalnızca bir problemin çözümü olarak bir buyruğu gösterir ki, o belli bir amaca erişmek istediğimde hangi araçları kullanmak zorunda olduğumu bana buyurur. Bir başkasına, eğer mutluluğa kavuşmak istiyorsa hangi eylemleri yapmak hangilerini yapmamak zorunda olduğunu buyuran bir kimse, belki de tüm ahlak öğretilerini ona öğretebilmiş olsaydı bile, bu öğretiler yine de yükümlülükler olmazdı; tersine onlar haç yapmak için bir düz çubuğu iki eşit parçaya ayırmak istediğimde ortaya çıkan bir yükümlülük gibi bir şey olurlardı ki, artık yükümlülük olmaktan çıkarlar; tersine yalnızca bir amaca erişilmek istendiğinde başvurulması gereken kılavuzlar olurlardı. Çünkü aracın kullanımı, amaca uygun olmaktan başka hiçbir zorunluluğa sahip olamadığından, ahlakın belli amaçların koşulu altında buyurduğu bu gibi tüm eylemler artık rastlantısal (olumsal) hale gelirler ve kendinde zorunlu amaçlar altında yönlenmedikleri sürece, bu eylemlerde hiçbir yükümlülük olamaz. En büyük mükemmelliği istemem gerekir veya tanrının istencine uygun eylemde bulunmalıyım. Tüm pratik bilim bu iki ilkeden destek alır. Ama bu ilke, eğer onun bir yükümlülük kuralı veya temeli olması gerekiyorsa, eylem doğrudan doğruya zorunlu ve kesin bir amaç koşulu altında bulunmuyor demektir. Ve burada, her türlü yükümlülüğün böyle bir aracısız en yüksek kuralının kanıtlanamaz (unerweisbar) olmak zorunda olduğunu buluruz. Çünkü, koşulsuz olan bir şey bir amaç ve eylem bir araç ise, yapılması gereken şeyi, hiçbir nesne veya kavramın incelenmesinden tanımak ve elde etmek mümkün değildir."[271]

Kant bu sözleri yazdığı sıralarda, bunları o zaman okuyan hiçbir okuru ve eleştirmeni, bu az ve özlü cümleler içinde 18. yüzyıldaki görünümüyle tüm ahlak sisteminin baştan aşağıya ilke bakımından aşılmış olduğunu göremedi. Gerçekten de bu cümlelerde geleceğin etiğinin temel düşüncesi yatmaktaydı. Çünkü daha burada, ahlak ya-

sasının "koşulsuz buyruk" (**kategorik imperatif**) olması ile dolaylı (koşullu) amaçların "koşullu buyruk" (**hipotetik imperatif**) olması arasında yapılan kesin ayırım, tüm belirginlik ve açıklığıyla ortaya konmuş haldedir. Kant'ın bu bağlamda vurguladığı gibi, koşulsuz ahlak yasası, başka bir şeyden türetilemez (dedükte edilemez) ve temelini kendi dışında bulamaz. Çünkü başka bir şeyden çıkarsanabilir (türetilebilir) görmekle, onu yine bu başka şeyin (bir nesnenin varoluşunun veya bir kavramın koşullu zorunluluğunun) buyurduğu bir geçerliğe bağımlı kılacağımızdan, o yeniden yanlış olarak, tam da üstüne yükselmesi gereken bir koşullar sferine yerleştirilmiş olur. Böylece temel etik kesinliğin ilk formel özniteliği, onun doğrudan doğruya içinde taşıdığı bir yön olarak "kanıtlanamazlık"tır (Unerweislichkeit). Mutlak ahlaksal değerler olduğu, bunların bir başka şey aracılığıyla verili olmadıkları için "iyi" olmak zorunda olmaları, işte bu, kavramlar aracılığıyla çıkarsanamaz ve anlaşılamaz. Saf etiğin kuruluşu (yapısı) bakımından bu savın ne ifade ettiği, bu kuruluşun mantık ve matematiğin kuruluşu (yapısı) ile karşılaştırılması ile anlaşılabilir: Mantık ve matematiğin kuruluşunda da saf formel ilkeler olarak özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin yanısıra, içeriğe ilişkin kesin ama kanıtlanamaz ilkeleri de temele koymak zorundayızdır.[272] İşte saf etiğin kuruluşunda da böylesine kanıtlanamaz ilkeler bulunacaktır. Ama ne var ki bu yazıda böylesine özgün bir kavrayışa ulaşılmış olmasına rağmen, yukarıda belirtilen türden bir etik kesinliğe varmak konusunda, tüm 18. yüzyılda olduğu gibi, psikolojik "duygu" yetisine dayanılır. "Günümüzde herşeyden önce şunu görmekle işe başlanır ki, **doğruyu** tasarlamak **bilgi** yetisine, ama **iyiyi** hissetmek **duygu** yetisine aittir ve bu ikisi birbirleriyle yer değiştirmemek zorundadırlar. Nasıl ki, artık daha fazla geriye gitmeden kavranan doğruluk kavramları varsa,... bunun gibi bölünmez bir iyi duygusu vardır... Bileşik ve karışık iyi kavramını (ona karışmış olan şeylerden) çözüp ayıklamak ve açık kılmak anlığın bir işidir ve anlık bunu, iyi kavramının saf iyi duygusundan nasıl çıktığını göstererek yapmalıdır... 'Bu iyidir' yargı-

sı asla kanıtlanmaz ve o bilincin objenin tasarımından duyduğu bir hoşlanma duysusunun doğrudan bir etkisiyle verilir. Ve elbette ki iyinin bir çok yalın duyguları bulunduğundan, onun bir çok bölünmez tasarımları da vardır."[273]

[b) Olan - Olması Gereken Ayırımı]

18.yüzyıl, özellikle Adam Smith ve okulu tarafından geliştirilmiş olan "ahlak duygusu" (moral sentiment) kuramına bağlı kalmıştır ve Kant da yukarıdaki satırlarında 18.yüzyılın psikolojik eğilimli diline bağlı görünmektedir ki, kuşkusuz bu bağlılık, aslında etiğin temellendirilmesi konusunda daha o zaman elde etmiş olduğu yeni kalkış noktasının özgünlüğünü giderek yeniden bulandıracak olan bir tehlikeyi de içinde taşımaktaydı. Yine de Kant bu yazıda ahlak felsefesinin aslî görevini "yükümlülük" kavramının çözümlenmesi olarak koymuş bulunmaktadır. Ama o bu görevi yerine getirmeye ancak bundan sonraki yazılarında ve adım adım girişir. Çünkü bu döneminde onun ilgisi, "gereklilik" üstüne olmaktan çok, insanın ahlaksal yaşamının empirik yönü üstünedir. Bu yüzden bu döneminde ahlak sorunlarını ele alış tarzını psikolojik ve antropolojik bir bakış açısı etkiler. Örneğin 1765/66 ders yılı kış dönemi için hazırladığı "ders raporu"nda Kant, Shaftesbury, Hutcheson ve Hume tarafından temellendirilmiş olan ahlaksal inceleme yöntemini, derslerinde "çağımızın güzel keşiflerinden biri" olarak işlemeyi düşündüğünü belirtir. Kant için bu yöntem, **olması gerekene** (Sollende) değil, **olana** (Seiende) yönelir; soyut buyruklardan değil, tersine kaynağını insanın somut doğasında bulan şeylerden hareket eder."[274] Ama bu cümlelere bakılarak, Kant'ın bu dönemde İngiliz ahlak felsefesinin yöntemini hiçbir eleştirel tutum takınmadan benimsediği de sanılmamalıdır. Çünkü onun dayanmak istediği "insan doğası", değişken bir doğa değil, tersine hep aynı kalan bir doğadır. Bu şu demektir: insanın ahlaksal yaşamı, kendisine rastlantısal olarak etki yapan şeylerin değişkenliği içinde serimlenemez; tersine bu yaşam, hep aynı kalan bir neliğe (mahiyete) dayanmalıdır ve bu nelik ahlak yasası için dayanak olarak gösterilmelidir. Bu yüz-

den Kant'ın "insan doğası"ndan anladığı şey, İngiliz psikoloji geleneğinin etkisinden çok, Rousseau'nun etkisine dayalıdır. Rousseau onu "düzelten", saf düşünmeye dayalı zihinsel değerlendirmelerden kurtaran ve felsefesini yeniden eylem sorununa çeken kişidir. Öyle ki, Kant için artık, körelmiş olan yol, yani saf bilincin görünüşteki parlaklığı ortadan kalkmıştır. O Rousseau'yu okuduktan sonra şöyle yazacaktır: "Bu körelmiş yol ortadan kalktı; insana saygı duymayı öğrendim ve genel şeylerle uğraşan biri olarak, bu yoldaki çalışmaların tümünün, insan haklarının yerleşmesi bakımından bir değer taşıyamayacağına inandığım anda da, kendimi pek işe yaramaz sıradan bir insan olarak gördüm."[275] Ama böylece, saf yöntemsel anlamda yeniden bir başka inceleme yönüne girilmiş olur. Çünkü Rousseau'nun doğa kavramı, ifade ediliş şekline bakılırsa, bir varlık kavramıdır. Ama o aynı zamanda saf içeriksel olarak tanınamayan bir ideal kavramı, bir norm kavramıdır da. Ve Rousseau'nun kendisinde bu iki anlam da, birbirlerinden hiç de tamamen ayrı tutulmadan yanyanadırlar. Doğa, Rousseau'da hem insanın kendisinden çıktığı temeldir, ilksel hal ve varlıktır; hem de insanın kendisine geri dönmesi gereken erek ve sondur. Oysa Kant'ın çözümleyici düşüncesi için bu karışıklık bu halde bırakılamazdı. Kant, "varlık" ve "gereklilik"i, tam birinin öbürüne dayanır göründüğü bir yerde birbirlerinden ayırır. Ve bu ayırım öylesine keskin ve açık görünmektedir ki, o artık bundan sonra saf doğruluk kavramının eleştirel çözümlemesine kadar giderek, hatta aynı anda saf teorik alanda da, bilginin kuruluş ve meydana gelişi sorununu, onun değeri ve objektif geçerliliği sorunundan ayıracaktır.

Bu ayırımın Kant'ın "de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" (Duyulur ve Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne)'inde ilk tam sistematik ifadesini bulmasıyla birlikte, etik problemi de tamamen yeni bir zemine yerleştirilmiş oluyordu. Nasıl ki bilgide bir saf "a priori" varsa, şimdi de ahlak alanında bir a priori vardır. Bilgi nasıl ki yalın duyusal algıdan çıkmıyorsa, tersine o anlığın ilksel kendiliğindenliğinden (Spontanitaet), bir "actus animi" (canın, ruhun edimi)'den kökleniyorsa; ahlaksal a priori de, kendi anlam ve geçerliliğine göre kavranılmak isteniyorsa, herşeyden önce haz ve acı duygularından çözülüp tamamen bağımsız ve bu duygularla karış-

mışlığından tamamen arınmış ve serbestleşmiş bir şey olarak bulunmalıdır. Böylece Kant'ın temellendirmesi ile ahlakın her türlü mutlulukçu (eudaimonist) temellendirmesi arasında keskin bir uçurum oluşmuş olur. Kant'ın yaptığı ayırım öylesine keskin bir ayırımdır ki, o artık "mutluluk"u etiğin ilkesi sayan tüm temellendirmeleri, hatta bu arada Shaftesbury'nin "haz"zın asla doğrudan hissedilen bir duygu olmadığını, tersine onun ancak en yüksek estetik arınma (Verfeinerung, katharsis) ve estetik yücelme (Sublimierung) içinde ortaya çıkan ahlaksal ölçüt olabileceğini belirten temellendirmesini bile dışlar. Çağdaşları Kant'ın tüm mevcut temellendirmeleri aynı kefeye koyması (Gleichstellung) karşısında tabii ki şaşkınlığa düşecekler ve buna itiraz edeceklerdi. Ve Mendelssohn onun Shaftesbury'yi Epikuros'un yanına yerleştirmiş olmasından duyduğu kanıksamayı dile getirmekten kendisini alamayacaktı.[276] Ama Kant şimdi artık kendisi ile o güne kadarki etik arasında **etik - içi** bir ayrılık değil, tam tersine anlam ve temel kavrayış bakımından bir ayrılık olduğunu görmektedir. Bu yüzden o, profesörlük takdim tezinde işlediği kendi etik sisteminin tamamen farklı anlamını açmak, belirginleştirmek zorunluluğunu hissetti. Ama ne var ki, bu yeni temel kavrayışı daha uygun bir şekilde serimlemek ve temellendirmeye sık sık karar verdiyse de (1772 - 81 yılları arasındaki mektupları, bu süre içersinde onun bir çok kez bu konuda çalıştığının en açık belgeleridir); bu çalışma, o sıralarda zihnini meşgul eden "ana konu" (salt akıl eleştirisi) dolayısıyla, "önüne set çekilmiş halde kaldı."[277] Öyle görünüyor ki Kant, hiç durmadan bu gecikmeyi âni bir kararla gidermek, bitirilmesi boyuna uzayan "Salt Aklın Eleştirisi"ni bir an önce bitirmek ve bilgikuramsal araştırmanın güçlüklerinden uygun bir şekilde sıyrılmış olarak etiğine yönelmek arzusu içindeydi. Daha 1770 Eylül'ünde profesörlük takdim tezini gönderdiği Lambert'e şöyle yazıyordu: "Beni bu yaz oldukça sarsan ve uzun süren rahatsızlıktan sonra boş nekahat saatlerinde hiçbir şey yapmamaktan kurtulmak için, bu kış, içinde hiçbir empirik ilkenin bulunmadığı saf ahlak bilimi ve ahlak metafiziği üstüne araştırmalarımı bir düzene sokmayı ve bitirmeyi tasarladım. Bu araştırma, pek çok noktada, metafiziğin değişmiş olan formu içinde en önemli görüşleri gündeme getirecektir ve bu bana pratik bilimlerin şu anda

pek kötü ayrımlanmış ilkelerine baktığımda pek gerekli görünüyor."[278] Ama yine belirtelim, o bundan sonraki soyut spekülasyonlarla dolu on yıl içinde, bu araştırmaya sık sık başlamak istemişse de, o andaki sistematik ilgisi bunu hep engellemiştir. Çünkü o herşeyden önce kaçınılmaz bir yöntemsel zemin olarak saf transendental felsefe taslağı yapmayı ve daha sonra bunu izleyecek bir ahlak metafiziği geliştirmeyi düşünüyordu ki, her ikisi bittiğinde "doğa ve ahlak metafiziği" adını alacaklardı ve kuşku yok ki, o sonuncusuna yani ""ahlak metafiziği"ne ağırlık vermeyi düşünüyordu. Herz'e 1773'de yazdığı mektupta bunu açıkça belirtmiştir.[279] Şimdi şunu söyleyebiliriz ki, 1785 yılında yayınlanan "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi"[280], "Salt Aklın Eleştirisi" gibi , on iki yılı aşan bir düşünce etkinliğinin ürünü olmuştur. Ama serimlemedeki canlılık, esneklik ve kıvraklık, yapıtın, "Salt Aklın Eleştirisi"nin ciddi ve zorlu anlatım tarzından etkilenmediğini gösterir. Öyle ki hiçbir eleştirel ana yapıtında Kant'ın kişiliği buradaki kadar aracısız gözler önünde değildir. Ahlaksal güç ve büyüklük, burada psikolojik çözümlemelerle yanyanadır; kavram belirlemedeki keskinlik, popüler, sevimli betimlemeler ve örneklerle zenginleştirilmiş bir anlatım zarafetiyle pek mükemmel bir tarzda birleşirler. Kişiliğinin en derin özünü oluşturan sübjektif "ethos", ilk kez burada saf halde kendini gösterir. Bu "ethos", kuşkusuz yalnız burada açığa çıkmaz; tersine o tüm ışıltısıyla daha "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı" ve "Bir Büyücünün Hayalleri" gibi gençlik yıllarının yazılarında da vardır. Ama bu "ethos", ilk kez burada tamamen belirginleşir ve Aydınlanma felsefesiyle açık bir karşıtlık içinde, kendi özgül felsefi anlatımını bulur.

[c) Keyfilik ve İstenç]

Şimdi artık eleştirel etiğin genel kapsamını ele almayı deneyeceksek, işe, önce bu kitaptan üç yıl sonra yayınlanan "Pratik Aklın Eleştirisi"nden başlamak ve Kant öğretisinin öz niteliğinin belirtilmesinde büyük rol oynamış olan ve kulağa hoş gelen sloganların bizi yanıltmasına ve yolumuzdan alıkoymasına izin vermemek zorundayız. Sü-

rekli olarak, Kant etiğinin "formalist" niteliğinden sözedilir ve bu etikte kendisinden hareket edilen ilkenin, yalnızca ahlaksal durumun bir genel ve boş formülü olduğu vurgulanarak, bireyin somut durumunun ve tikel kararlarının belirlenmesinde böyle bir boş formülün yetersiz kalacağı söylenir. Zaten Kant'ın kendisi de bu tarz itirazları dikkate alır ve onları belli bir anlamda kabul eder ve bu itirazlara şöyle yanıt verir: "Bir eleştirici bu yazıyı yermek üzere bir şey söylemek isterken, niyetini aşacak bir isabetle, eserde yeni bir ahlaklılık ilkesi değil, ancak **yeni bir formül** ortaya konuyor, dedi. Yeni bir ahlaklılık ilkesi önermeyi, üstelik o ilkeyi uydurmuş görünmeyi, kim istiyor ki? Sanki ondan önce dünya, ödevin ne olduğunu bilmiyormuş ya da tam bir yanılma içindeymiş gibi. Ama bir sorunu çözmek için neyin yapılacağını tam olarak belirleyecek ve yanılmaya meydan bırakmayacak bir formülün matematikçiye ne ifade ettiğini bilen kişi, ödev konusunda aynı işi görecek bir formülü önemsiz, onsuz edilebilir bir şey saymayacaktır."[281] Kant'ın "formalizm"inin özgül temelleri, kuşkusuz onun düşüncesinin pek derin bir yönünden hareketle aranabilir. Bu temeller, genel transendental "form" kavramı içinde yatmaktadır ve bu form kavramı matematiğin de temelindedir. "Salt Aklın Eleştirisi", bilginin objektifliğinin içerikli duyu verilerinde, tekil duyumlamalarda temellenmediğini saptamıştı. Duyum, birey olarak süjenin andan ana değişen durumlarının bir ifadesidir; o olaydan olaya, süjeden süjeye değişen rastlantısal (olumsal) bir şeydir ve bu haliyle hiçbir kesin kural içinde belirlenebilir değildir. Böyle sınırsızca ayrışabilen hallerden genelgeçer bir doğruluk içeriği üstüne **yargılar** çıkarılabilecekse ve tam bir belirsizlik içindeki bu "**olgular rapsodisi**"nin deneyler olarak okunabilmesi gerekiyorsa; belirli temel bağ kurma tarzlarının, yani değişmez olan ve bilginin objektif birliğini kuran ve dolayısıyla bizim için herşeyden önce "obje" denen şeyi mümkün kılan ve onu temellendiren genel ilişki biçimlerinin olması gerekir. Bu temel sentezler, eleştirel teorinin salt görü "formlar"ı, salt anlık bilgisi", "normlar"ı, v.b. olarak keşfettiği ve üste koyduğu şeylerdir. İşte Kant'ın etik problemine girişi, bu temel düşünceyle tam bir analoji ve koşutluk içinde bulunmaktadır. Herşeyden önce nasıl ki bilgide bir saf "tasarım" öngeliyorsa, şimdi de pratik alan, yani arzulama ve eylem alanı

için de, bu alana objektif geçerlilik karakterini verecek bir yön bulmak için, bu alanda da böyle bir "tasarım"ı geçerli kılmak gerekir. Eğer böyle bir yön konumlanabilirse, böylece onunla, arzu ve keyfilik (Willkür) sferinden **istenç** (Willen) sferine geçmiş oluruz. Yani, bu açıdan bakıldığında, **istenç** ile **bilgi** aynı durumdadırlar. Yani onlar, birlik ve özdeşliklerini kuran sürekli ve kalıcı bir kural saptanabildiği anda, hatta aynı şey olurlar. Bilgi için bu kural nasıl ki objeden elde edilmiş olmayıp, tersine anlığın çözümlenmesi ile saptanmış (elde edilmiş) ise ve nasıl ki deney imkanının koşulları belirli bilgi işlevlerinin içerik kavramı olarak, altlarında tek tek objeleri bizim için kavranılabilir kılan koşullar ise; işte bu problem koyuş tarzını şimdi etik alanına da taşımayı denemeliyiz. O zaman sorumuz şu olacaktır : Bu alanda da, keyfi ve tikel olarak istenen şeyin kendisinde ve onun nesnel ayırımında değil de, tersine bizzat istencin kendi yöneliminden köklenen, yani sözcüğün transendental anlamında (ahlaksal değerlerin zorunluluk ve geçerliliği anlamında) bir etik objektifliği temellendirmeye yetenekli bir yasallık (yasalılık) var mıdır?

İşte bu soru koyuş tarzından yola çıkıldı mı, Kant açısından her zaman bir bulanıklık ve karanlık içinde kalmış olan **haz** ve **acı** (Wohlgefallen und Missfallen) kavramlarının hangi nedenlerle etik yönden bir yana bırakıldıkları hemen anlaşılır. Çünkü, haz, hep kavranılageldiği gibi, duyusal algıyla bir ve aynı geçerlilik basamağında kaldığı sürece, ancak bir "etkilenim" edilginliğini ifade eder. Haz, birey olarak her süjenin kendi huy ve mizacına (Beschaffenheit, Temperament) ve bu süjeyi dıştan etkileyen değişik uyarıcılara göre hep farklı farklı olarak hissedilir ve bu farklı farklı oluşa uygun olarak da bu iki öge (bireysel huy ve mizaç ile dış uyarıcılar) sürekli ve sınırsızca dönüşürler. Açıktır ki, haz ilkesini etiğin temeline yerleştirmek çabasındaki doğalcı (naturalist) etik, bu durumu, bu ilkenin psikolojik genelgeçerliğine dayanmak suretiyle örtbas etmek ister. Ama ne var ki, haz psikolojik genelgeçerliğe sahip bir şey olsaydı, tüm süjeler doğuştan hazza yönelirlerdi. Oysa böyle bir biyolojik olgudan, içinde tek tek bireysel istençlerin bir birlik ve uzlaşımın bulunabileceği bir özdeş kapsama geçmek için en az ölçüde bile yararlanılamaz. Çünkü

bir kimse **kendi** hazzına, bir başkası da bir başka hazza ulaşmaya çabalarlar ki, tüm bu çabalar bir kaotik ortamda birbirlerine karışırlar. çok çeşitli, çatışan ve birbirlerini zorlayan eğilimler karmaşası içinde, bu eğilimler, her bir eğilim, görünüşte tek bir objeye yönelmiş olsa bile, nitelik bakımından tamamen karşıt olabilirler. Kant bunu şöyle ifade eder: "Bu yüzden aklı başında kimselerin, mutluluk arzusunun ve dolayısıyla kişilerin bu arzu aracılığıyla istemeyi belirleyen neden haline getirdikleri **maksimlerin** genel olmasına bakarak, mutluluk arzusunu genel bir **pratik yasa** olarak öne sürmeleri şaşırtıcıdır. Çünkü başka durumlarda genel bir doğa yasası herşeyin uyumlu olmasını sağlarken, burada tam tersine, maksime bir yasanın genelliği yüklenmek istendiğinde, uyumun tam karşıtı olan en korkunç çatışma ortaya çıkar ve maksimin kendisi ve amacı büsbütün yok olur. Çünkü herkesin istemesinin nesnesi bir ve aynı değildir, herkesin kendine özgü isteme nesnesi (kendine özgü hoşnut olma durumu) vardır; bu ise gerçi başkalarının aynı şekilde kendi benlerine yönelik olan amaçlarıyla rastlantı sonucu bağdaşabilir ama, bu bir yasa için yeterli değildir; çünkü yapılmasına arada bir izin verilen istisnalar sonsuzdur ve bunlar kesinlikle tek bir genel kuralda kapsanamazlar. Bu yolla ortaya çıkan uyum, bir taşlamada betimlenen, kendilerini perişan etmekte olan bir karı kocanın ruh uyumuna benzer: **Ne harika uyum! Birinin istediği neyse, odur öbürünün istediği** v.b.; ya da Kral **L. Franz**'ın imparator **V. Karl**'a bağlılık bildirisi üzerine anlatılana benzer: Kardeşim Karl ne istiyorsa (yani Milano'yu), ben de onu istiyorum."[282] Çok çeşitli bireysel istenç edimini uyuma getirmeye, onları aynı nesnel içeriğe, bir ve aynı keyfi içeriksel hedefe yöneltmekle ulaşılamaz. Çünkü bu onları gelip geçici şeylere yöneltmek olurdu. Tersine bireysel istençleri bir ve aynı hedefe yöneltmek, ancak, onlardan her birini evrensel ve kapsayıcı bir **belirleyici nedenin** yönlendirmesi altına sokmakla erişilebilecek olan bir iştir. Öyleyse etikte bir objektifliğe, ancak böyle bir temel birliği içinde ulaşılabilir ve gerçekten bağımsız ve koşulsuz bir ahlak değeri, ancak bu objektiflik zemininde temelini bulabilir. Tıpkı, bilginin mantıksal temel ilkelerinin birlik ve sarsılmaz zorunluluğunun, bize objenin tasarımını yapma imkanı sağ-

layan temeller olmaları gibi.

Demek ki, hazza dayalı bir etik temellendirmeyi verimsiz kılan şey, hazzın belli bir niteliği değil, tersine onun neliğinden, (mahiyetinden) gelen özniteliğidir. Kant "duyumların kabalığı ve yalınlığı mümkün deney formuna aynen taşınamaz" derken, bilgi probleminin çözümlenmesinde nasıl ki tikel duyusal algılamaların özel doğasının temel yapılamayacağını belirtmişse; şimdi de aynı şeyi istenç çözümlemesi için geçerli kılmaktır. Haz, kendi "kaba - duyusal" anlamı içinde bırakılabilir veya tüm arındırma basamaklarından geçirilip en yüksek "entellektüel" hazza kadar yükseltilebilir (Shaftesbury) ve bu konuda etik ilkelerin içeriğinde bir ayırım temellendirilebilir; ama bu ayırım bu ilkelerin türetimi (dedüksiyonu) ve haklı gösterilmesi yöntemi içinde temellendirilemez. İşte, aynı anlamda, bir duyum nasıl ki kendi müdahalesiz (unbeschadet) açıklık ve seçikliğine, onu saf görü ve saf anlık kavramından ayıran belirli bir bilgi niteliğine sahipse, bunun gibi, pratik alanda da, sübjektif arzulamanın niteliğini "saf istenç"in niteliğinden ayırmak zorunludur. Birey kendi çabası içinde kendi sübjektif arzularının doyumundan başka hiçbir hedef gözetip koymadığı sürece, kendi özel arzusunun objesiyle bağlı olmaktan kurtulamaz. Bu bakımdan tüm içerikli pratik ilkeler, istencin değerini arzulanan şeyin içine koyan tüm ilkeler "tek ve aynı tarzdadırlar ve kendini-sevme (Selbstliebe, selflove) veya özel mutluluk genel ilkesi altında yer alırlar." Kant bu ilkeyi şöyle temellendirir: "Başka konularda keskin görüşlü olan kimselerin, nasıl olup da **aşağı** ve **yüksek arzulama yetileri** arasında, haz duygusuna bağlı olan tasarımların kaynaklarının **duyularda** ya da **anlama yetisinde** (anlıkta) bulunmasına göre bir fark yapılabileceğini düşündükleri şaşırtıcıdır. Çünkü arzulamayı belirleyen nedenlerin neler olduğu araştırılıp, bunlar herhangi bir şeyden beklenen hoşlanmada görüldüğünde, önemli olan, bu hoşa giden nesnenin **tasarımının** nereden geldiği değil, yalnızca ne kadar **hoşa gittiğidir.** Bir tasarımın yeri ve kaynağı anlama yetisinde bile olsa, bu tasarım kişisel tercihi yalnızca öznede bir haz duygusunu varsayarak belirliyorsa, bu demektir ki, bu tasarımın kişisel tercihi belirleyen bir neden olması, bütünüyle iç duyunun yapısına, yani

bu iç duyunun bu tasarım tarafından hoşa giden bir şekilde uyarılmasına bağlıdır. Nesnelerin tasarımları, birbirinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, ister anlama yetisinin tasarımları, hatta ister duyu tasarımlarının karşıtı olarak aklın tasarımları olsunlar, yine de aslında bunların istemeyi belirleyen nedeni oluşturmalarına yol açan haz duygusu (etkinliği o nesnenin üretilmesine iten hoşlanma beklentisi), yalnızca her defasında ancak deneysel olarak bilinebilmesi bakımından değil, aynı zamanda kendisini arzulama yetisinde gösteren tek ve aynı yaşam gücünü uyarması bakımından da, tek ve aynı türdendir; bu bakımdan da herhangi bir başka belirleme nedeninden yalnızca derece farkı gösterebilir. Böyle olmasaydı, arzulama yetisini en fazla uyaranı tercih etmek üzere, tasarım türleri birbirinden farklı olan iki belirleyici neden, **büyüklük** bakımından nasıl karşılaştırılabilirdi? Aynı insan bile, bir av partisini kaçırmamak için bir daha ele geçiremeyeceği öğretici bir kitabı okumadan geri verebilir; yemeğe geç kalmamak için güzel bir konuşmayı yarıda bırakıp gidebilir; oyun masasına oturmak için, başka koşullarda çok değer vereceği önemli konuların tartışıldığı bir söyleşiyi terkedebilir; hatta başka zamanlarda yardım etmekten zevk alacağı bir yoksulu, cebinde ucu ucuna bir tiyatro biletine yetecek kadar parası kaldığı için, geri çevirebilir. Eğer istemesinin belirlenmesi, herhangi bir nedenden beklediği hoşlanma ya da hoşlanmama duygusuna dayanıyorsa, hangi türden tasarımlarla uyarıldığı, onun için hiç farketmez. Seçimini yapmak için onu ilgilendiren şey, hoşlanmanın ne kadar yoğun, ne kadar sürekli, elde edilmesinin ne kadar kolay olduğu ve ne kadar sık yinelendiğidir. Nasıl, harcamak üzere paraya ihtiyacı olan bir adam için, her yerde aynı değerde kabul edilmesi koşuluyla, altının, dağdan kazılarak mı yoksa kumdan elenerek mı elde edildiği farklı değilse; aynı şekilde yalnızca yaşamdan zevk almaya önem veren adam da, tasarımların anlama yetisi (anlık) tasarımları mı, yoksa duyu tasarımları mı olduğunu sormaz, yalnızca bu tasarımların ona en uzun süre için **ne kadar çok ve ne kadar büyük bir zevk** vereceğini sorar."[283]

Hazzın tüm tür ve niteliklerinin ortak özniteliği böylece tüm keskinliğiyle gösterilmiş olur. Bu ortak öznitelik, bilincin kendini tüm içerikli (materyal) dürtüler karşısında uyarılmış bulmasında, onların

etkilerinden "etkilenmesi" ve onlar tarafından belirlenmesinde görülür. Ama böyle bir "etkilenim" (Affektion) doğruluk kavramını ve onun objektif geçerliliğini temellendirmede ne ölçüde yetersiz kalıyorsa, ondan hareketle bir objektif ahlak normu elde etmek de o ölçüde mümkün değildir. Burada da, bu yüzden tam anlamıyla akıl eleştirisinin teorik yapısı içinde karşımıza çıkan bir bütünleştirmeye ihtiyaç vardır. "Etkilenim", "işlev"e; "duyumların alırlığı" (Rezeptivitaet) ise akıl kavramlarının "kendiliğindenlik"ine (Spontanitaet) karşılık olmak zorundadır. "Etkilenim", istencin objesiyle bir bağlantısını göstermelidir ki, bu istençte o ne obje içeriğince belirlenmiş olsun, ne de tersine bu objeyi belirlemiş olsun. Bu talepte, eğer anlık çözümlemesinin eleştirel sonucunu göz önünde tutarsak, artık hiçbir paradoks bulunmaz. Çünkü duyu içeriği de, objektif bilgi değerini ancak, "transendental apperzepsiyon" içinde, çokluğu birliğe getirme temel yasası altında kazanır.

[d) Otonomi ve Ödev]

Şimdi artık Kant'ın, etiğinin temel kavramına, **otonomi** kavramına ulaşması için yalnızca bu sonuçları teorik alandan pratik alana aktarması gerekecektir. **Otonomi** pratik ve teorik aklı birbirine bağlar ki, zaten teorik akıl pratik akıl içinde ona bağlı bir şey olarak bilinir. Çünkü istenç, otonomi içinde, bizzat kendisinin bir genel norm olarak ortaya koyduğu ve kendisini bu normun altına yerleştirdiği bir kuraldan başka hiçbir kural altına girmez. İşte, bu forma ulaşıldığı, yani bireysel arzu ve isteklerin tüm ahlaksal süjeler için ayrıcasız geçerli olduğu bir yasaya göre yönlendirilmeleri, bu demektir ki, bu yasanın altına konulmaları gerektiğinin bilincine varıldığı ve öbür yandan, bu yasanın bir de ahlaksal süje tarafından "kendi" yasası olarak anlaşılıp onaylandığı anda; işte ilk kez bu noktada, kendimizi etiğin problem alanı içinde buluruz. Daha "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi"nde çözümlemesi yapılmış olan popüler ahlak bilinci, bu kavrayış altında artık tamamen aşılmış haldedir. Ve bu kitabın içeriğini dolduran ve kitabı yönlendiren "ödev" (görev) kavramı, buraya kadar yapı-

lan tüm belirlemeleri içinde barındıran kavramdır. Bir eylem, ancak, eğer bir yarar düşüncesini, şu andaki veya gelecekteki bir haz alma hesabını, kısacası her türlü içeriksel hesabı dışta bırakıyorsa ve her türlü rastlantısal ve özel eğilimlerden arınmış olarak - tek başına bir belirleme nedeni olabilen- bir yasanın genelliği altında yönlenebiliyorsa, o eylem "ödeve uygun" bir eylemdir. Kant şöyle der: "Ödevden (görevden) dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılacak **amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdirten maksimde bulur;** dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan **istemenin** (istencin) yalnızca **ilkesine** bağlıdır. Yukarıda söylediklerimden açıktır ki, eylemde bulunurken **yöneldiğimiz amaçlar ve istememizin amaçları** ve güdüleri olarak eylemin etkileri, ona koşulsuz ve ahlaksal bir değer sağlayamaz. Bu değer, eylemden beklenen etkiyle ilgisi bakımından istemede bulunmuyorsa, nerede bulunabilir? **İstemenin ilkesinden** başka bir yerde bulunamaz, böyle bir eylemle gerçekleşebilecek amaçlar ne olursa olsun. Çünkü isteme, biçimsel olan a priori ilkesi ile içerikli olan a posteriori güdüleri arasında, tam ortasında, sanki bir yol ağzında durur; ve orada bir şey tarafından belirlenmesi bir içerikli ilke bulunmadığından, genel olarak istemenin biimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir."[284] Biliyoruz ki, Kant'a göre bir tasarımın doğruluğu, bir kopyanın aslına benzemesi gibi, bizim dışımızdaki aşkın bir şeyden (öz, tanrı, vb.) gelmez; tersine, tasarım içeriğinin, öbür aynı tarzdaki ögelerle birlikte, bir genel ve zorunlu yasal bağlam içinde bulunması halinde meydana gelir ki, biz bunu deney bilgisi olarak gösteririz. Tıpkı bunun gibi, "iyi" yüklemi (Praedikat), rastlantısal ve bireysel bir eğilime uygun düşen şey hakkında değil, tersine mümkün bireysel istenç belirlemelerinin **bütününe** ve onların genel onayı ile oluşmuş bir ve aynı istenç edimine uygun düşen şey hakkında kullanılabilir. "İyi" istenç (der "gute" Wille), yasayı ve ona uymayı istemek ve bunu onaylamaktır. Bu onay, hem bireyin başka bireylerle olan durumu üstüne bir onaydır; hem de bir ve aynı süjenin çok çeşitli istençli edimlerinin ve eylemlerinin iç istikrarıyla ilgilidir. Ve süje (birey), özel motif ve güdülerinin tüm değişmelerini aştığı sürece kendine özgü ve kendine ait bir alana sahip

olabilir ki, biz bunu "karakter" (buradaki anlamıyla: "kişilik" - çev.-) olarak göstermeye çalışırız. Bu anlamda –ve yalnızca bu anlamda - o, doğruluk değerini olduğu gibi iyi değerini de temellendiren şeydir. O birinci durumda empirik olgular bağlamını zorunlu ve a priori bilgi sistemi altında, ikinci durumda ise empirik özel amaçları tek **bir amaç**'ın altında mümkün kılan ve kendinde içeren şeydir.

Şimdi artık kendimizi, eleştirel etiğin temel ilkesinin nihai görünümü karşısında buluruz. Bu, "koşulsuz buyruk"un yeni formülüdür. Bir buyruk, amaç olarak koşul kılınmış olan bir **başka** şey gerçekleşsin diye, eğer sadece hangi araçların kullanılması veya seçilmesi gerektiğini gösteriyorsa, **koşullu** (hipotetik) adını alır. Ama bir buyruk, geçerliliği asla bir başka amaç tarafından yadsınamayan, tersine kendi geçerliliğine kendi içinde bir nihai değer, yani bizzat kendisi aracılığıyla bilinen bir değer konumunda sahip olan koşulsuz bir talep olarak ortaya çıkıyorsa, **koşulsuz** (kategorik) dur. Ama bu temel değer, hiçbir özel (tikel) istenç içeriğinde değil de, tersine ancak kendi genel yasallığı içinde aranabileceğinden, o tek mümkün koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) olarak kendisini gösterir. Temel kural şöyle dile getirilir: "Öyle bir maksime göre eyle ki, o aynı zamanda bir genel yasa olabilsin!."[285] Ödev kavramının saf çözümlemesi ile bizi bu yasaya ulaştıran yöntem, aynı zamanda yasanın içeriği için de en açık ve belirgin aydınlatmayı da getirir. Yasanın içeriğinde herhangi bir özel belirleme yer almış olsaydı, bu içerikte tek bir nesnel - iyi (içerikli iyi), en yüksek değer olarak gösterilseydi, bu değeri bir dogma olarak kabul etmek istemediğimizde, bu dogmanın dayandığı **temeli** soruşturmaktan kendimizi alamazdık. Ve bu dogmanın dayandığı temelin ne olduğunu yanıtlamak üzere girişilecek her deneme, ne var ki, bizi hemen bizzat bu "temel"in içinde veya ardında başka ve daha yüksek bir şey aramaya sürüklerdi. Öyle ki, böylece "koşulsuz buyruk" (kategorik imperatif), yeniden bir koşullu buyruğa (hipotetik imperatif); koşulsuz değer yeniden bir koşulu değere dönüşmüş olurdu. Biz bu ikilemi, ancak genel yasallık düşüncesi içinde, onu en yüksek değer ilkesinin içeriği saymakla ortadan kaldırabiliriz. Çünkü burada öyle bir noktadayızdır ki, bu noktada her soru yeniden bir "ne-

den?" sorusuna yol açmak zorundadır ve artık bu noktada bir nesnel - iyi, içerikli iyi kavramı anlamını yitirir. Teorik alanda, çıplak olgulardan sentetik yolla elde edilmiş yargılarda ve yargı karmaşımlarında (kompleks), tekil fenomenler üstüne kuşatıcı ilişkilerde, en sonunda anlığın a priori ilkelerinde, tüm teorik yasallığın modelini ve prototipini buluruz ve en önemlisi, deneyde son başvuru yeri (Instanz) olarak, bu teorik yasallığın da dayandığı bir başka şey aramayıp, bilgimizi aşkın bir şeyden (bir özden, tanrıdan, vb.) "türetmeyiz" (dedükte etmeyiz). Yani teorik alanda son başvuru yerimiz, bizzat kendi anlığımızdan çıkan teorik yasallıktır. İşte aynı durum burada da geçerlidir. Teorik alanda nasıl ki tikeli tümele, özeli genele bağlıyorsak (birincileri ikincilerin altına sokuyorsak), özel ve tikel psikolojik dürtü ve eğilimleri de mümkün istenç belirlemelerinin bir bütünlüğü altına sokmak, bunları genel ve ortak istenç belirlemelerinin bir bütünlüğü altına sokmak, bunları genel ve ortak bir istenç ölçütüne göre değerlendirmek durumundayız. Ama ne var ki, psikolojik dürtü ve eğilimler alanında kaldığımız sürece böyle bir ölçüt bulamayız. Zaten ölçütü bu alanda arasaydık hazcı ve yararcı öğretilerin yoluna sapmış olurduk. Öyleyse ölçütü arayacağımız yer, tüm ahlaksal eylemlerin "bir yasanın genelliği"ne sokulabildiği bir yer olacaktır. Ama bu öyle bir yasa olacaktır ki, hem doğa yasalarının genelgeçerliğini taşıyacak, ama hem de doğa yasaları gibi koşullu değil, koşulsuz olacaktır. Bir başka deyişle, bu yasa doğa yasaları gibi "genel olarak belirleyici" olacaktır, ama aynı zamanda doğa yasaları gibi koşullu (bu anlamda : zorunlu) olmayacaktır. Yani yasanın genelgeçerlik ve zorunluluğunu sağlayacak olan biziz. Yasa, onu hem kendimiz ve hem de başkaları "gerekli" görüp onayladığı sürece, yine bizim tarafımızdan oluşturulmuş bir genelgeçerliğe sahip olabilir. Peki ama böyle bir yasayı "gerekli" görüp onaylamak için bir "neden"imiz var mıdır? Bunun yanıtı açıktır: biz bu yasanın kendisinden başka hiçbir yerde bir kendimizi inandırma (Beglaubigung) nedenine sahip değilizdir. **Neden dolayı** düzen kaosa, kendimizi kendi koyduğumuz bir yasanın genelliği altına özgürce sokma düşüncesi, bireysel arzulamaların keyfiliğine tercih edilir ki? Eleştirel etik bize bu sorunun yanıtını vermez.[286] Akıl eleştirisinde, akıl idesi, hem teorik ve hem de pratik akıl eleştirisinde,

hem bilgi ve hem de istencin en son ve en yüksek **yükümlülük idesidir.** Akıl idesini tanımayan, onu yükümlenmeyen kişi, kendisini, bu eleştirinin problem çevresinden ve bu eleştirinin "doğru" ve "yanlış", "iyi" ve "kötü" üstüne geliştirdiği ve ancak kendi akıl postulatı altında ve kendi metodiği doğrultusunda temellendirilebilir olan kavramlarının dışında bırakmış olur.[287]

İşte Kantçı düşüncenin şimdiye kadarki tüm gelişiminin temelinde yatan en üst öncül ("akıl"), burada ilk kez içeriksel uygulanımını bulur. Akıl, herşeyden önce, kendisini, istencin kendi kendisini belirlemesinde tanır ve kavrar; ve bu tanıma ve kavrama, onun kendi öz ve kapsamı hakkındaki kendi bilgisidir. Teorik bilgi alanında bile, düşünmenin saf "kendiliğindenlik"i vardır karşımızda. Bu kendiliğindenlik, teorik alanda, aklın kendi ışığını karşısındakine (objeye) yansıtması ile karşısındakini tanıması (bilmesi) edimi olarak karşımızdadır. Temellerini onun içinde bulan apperzepsiyonun birliğinin ve tek tek kavram ve ilkelerin ne oldukları, ilk kez, bizim için bu birlik ve kavramlarla bilinebilir olan **objeler dünyasının** kuruluşu içinde açığa çıkar. Uzay ve zaman içinde düzenlenmiş töz, nedensellik ve nesneler evreni (fiziksel gerçeklik), bize ancak anlık düzeni ve onun kendi özgül yapısı içinde açık ve kavranılabılır haldedir. Ama Ben bilinci, saf transendental apperzepsiyon bilinci, bizim için ancak objektif "fenomen" olarak obje bilinci içinde ve obje bilinciyle verilidir. Yani akıl, teorik kullanımı içinde daima "fenomen" olarak obje bilinciyle verilidir. Yani akıl, teorik kullanımı içinde daima "fenomen" olarak obje ile bağlıdır. İşte şimdi akıl açısından bu son sınırlamaları da ortadan kaldıracak bir problem önündeyiz. Çünkü elbette ki biz saf istenci de yasalara bağlı ve "objektif" bir şey olarak duşünmek zorundayız. Ama bu objektiflik, fenomenlerin uzay ve zaman içinde ifadelerini buldukları bir sferden bambaşka olan bir sfere aittir. Bu sfer bir nesneler evreni değil, tersine özgür kişilikler evrenidir; biz bu alanda objelerin bir içerik kavramını ve nedensel bağıntılarını değil, tersine bağımsız süjelerin bir anayasasını ve amaç birliğini tanırız. Daha önce fenomenin veya deney objesinin teorik anlatımı içinde bir birlik olarak gösterilen şey, bu bakış altında, şimdi ancak **kişinin** kendi bir-

liği olarak karşısında bulduğu bir şey olma değerine sahiptir. Kendine amaç koyma ve son erek idesi, ancak bu kişilik içinde bir uygulanım alanı bulabilir. Biz, "neden dolayı?" ve "niçin?" sorularını, ancak, belirli bir neden ve etkiler çevresine bağımlı olan doğa nesnesi hakkında sorabiliriz. Buna karşılık, kendi koyduğu yasaya dayanarak kendi istencinin birlikli maksimini kendine amaç kılan ve bu maksime "düşünülür (intelligibl) karakteri"ni veren kişi açısından, "neden dolayı?" ve "niçin?" soruları artık ortadan kalkar. Görelilik, araçların değişken koşulluluğu, burada bir mutlak değer altında sınırlarını bulurlar. Kant bunu şöyle belirtir: "Akıl sahibi bir varlığın, eylemlerine etkiler olarak rastgele koyduğu amaçlar (içerikli amaçlar)ın hepsi görelidir; çünkü bunlara değerlerini sağlayan şey, bunların öznenin özel yapıda olan bir arzularına yetisiyle ilgileridir; bu da, bu yüzden bütün akıl sahibi varlıklar ve isteme için geçerli ve zorunlu genel ilkeler, yani pratik yasalar sağlayamaz. Bu yüzden bütün bu göreli amaçlar ancak koşullu buyrukların nedenidirler. Ama **kendi varoluşu** mutlak bir değere sahip olan, **kendisi amaç olarak** bazı yasaların nedeni olabilecek bir şey varsayılırsa, olanaklı bir kesin buyruğun, yani pratik yasanın nedeni onda ve ancak onda bulunur. Şimdi diyorum ki: İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak **sırf bir araç olarak** değil, kendisi amaç olarak **vardır**; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep **aynı zamanda amaç** olarak görülmelidir. Eğilimlerin yöneldiği bütün nesnelerin ancak koşullu bir değeri vardır; çünkü eğilimler ve bunlara dayanan gereksinimler olmasaydı, nesneleri değersiz olurdu. Gereksinimlerin kaynakları olarak eğilimlerin kendilerinin ise, öylesine az mutlak bir değeri vardır ki, kendileri için dilenemezler. Öyle ki, onlardan tamamen kurtulmak, her akıl sahibi varlığın genel dileği olmalı. Demek ki, eylemlerimizle **sahip olunacak** her nesnenin değeri her zaman koşulludur. Varoluşları bizim istememize değil de, doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, yine de araç olarak ancak göreli bir değeri vardır, bu yüzden onlara **şeyler** denir; oysa akıl sahibi varlıklara **kişiler** denir, çünkü onların doğal yapısı bile, onların kendilerini amaçlar olarak, yani sırf araçlar olarak kullanılamayacak şeyler olarak gösterir, böylece de her türlü kişisel

tercihi sınırlar (ve bir saygı konusudur). Bunlar eylemimizin etkisi olarak varoluşları bizim için değeri olan sırf öznel amaçlar değildir; **nesnel amaçlardır**, yani kendi başına varoluşlarının kendisinin amaç olduğu şeylerdir; öyle bir amaç ki, yerine, sırf araç olarak hizmetinde olacak olan başkası konamaz; çünkü onsuz mutlak değeri olan hiçbir şey, ne olursa olsun, bulunamaz. Oysa her türlü değer koşullu, dolayısıyla rastlantısal olsaydı, akıl için en yüksek bir pratik ilke, ne olursa olsun, bulunamazdı. İşte en yüksek bir pratik ilkenin ve insanın istemesi bakımından bir kesin buyruğun olması gerekiyorsa, bu, **kendisi amaç olduğundan**, zorunlu olarak herkes için amaç olanın tasarımından istemenin **nesnel** bir ilkesini oluşturan, dolayısıyla genel pratik yasa işini görebilen bir ilke ya da buyruk olmalı. Bu ilkenin temeli şudur: **akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır.** İnsan kendi öz varoluşunu zorunlu olarak böyle tasarımlar; bu bakımdan da bu ilke, insan eylemlerinin öznel ilkesidir. Ama başka her akıl sahibi varlık da, benim için de geçerli olan tam bu akıl nedeni sonucu varoluşunu böyle tasarımlar; dolayısıyla o, aynı zamanda **nesnel** bir ilkedir, ki bundan, en yüksek pratik temel olarak, istemenin bütün yasalarını çıkarabilmelidir. Öyleyse pratik buyruk şu olacak: **her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.**"[288]

Böylece araçlar düzeni doğal nesneler düzeni ile birarada iken; amaçlar düzeni kendi kendini belirleyen "İntelligenz" (akıl sahibi varlık) ile biraradadır. İşte, kendisini ve eylemlerini yargılayabilmek için, kendisini, kendi istencinin maksimleri aracılığıyla kendisine yasa koyan bir şey olarak görmek zorunda olan akıl sahibi varlık kavramı, karşılığı olacak bir kavram olarak, doğrudan doğruya, bir "amaçlar krallığı" içinde yer alan akıl sahibi varlıklar **toplumu** kavramına götürür. Tüm akıl sahibi varlıklar, kendi kişilik yapıları içinde aynı zamanda tüm öbür ahlaksal bireyleri (öbür akıl sahibi varlıkları) de bağlayan, yani kendilerine koydukları değerin aynı zamanda tüm öbür süjeler tarafından da istendiği ve onaylandığı bir yasa altında bulunuyorlarsa, işte buradan, "akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıy-

la oluşan bir sistematik birliği", yani bir krallık ortaya çıkar ki, bu krallığa, bu yasalar amaç ve araç olarak bu varlıkların tam (eksiksiz) birbiriyle ilişkisini amaçladıklarından "amaçlar krallığı" adı verilebilir (ama bu elbette yalnızca bir idealdir). Bu amaçlar krallığında artık, bir başka erişilecek amaç için araç olarak hizmet gören ve karşılığı bu araçlılığa göre oluşan bir eşya **fiyatı** değil; tersine her süjenin kendisini yine kendi bireysel ve genel istencinin belirleyicisi ve taşıyıcısı, dayanağı (Substrat) olarak kavramış olmasıyla meydana gelen bir değerlilik geçerli olacaktır.[289]

Açıktır ki, bu durumda, empirik - fenomenal nesneler düzeninden bambaşka bir düzene yönelmiş olmakla, kendimizi yeniden metafiziğin ateş çemberi içinde bulmuş oluruz. Ama bu metafizik, deney objesi kavramını aşan ve ona karşıt olan bir tözsel "içkin doğa" kavramıyla karşımıza çıkan, yani insanın nesneler dünyasından apayrı ve onun üstünde bulunan bir varlık tarzına sahip olduğunu iddia eden bir metafizik değildir; tersine, bu metafizik, bizim ahlak yasası ve **özgürlük** bilinci içinde kazanmış olduğumuz saf ve nihai bir temel kesinlik içinden köklenir. "Düşünülür" (intelligibl) olanın ve koşulsuz olanın dünyasına bir başka geçiş yolu bize kapalıdır. Bize **gereklilik** içinde verili olan yeni çıkış noktası, saf fenomenler dünyasının üstündeki geçerlilik sferi konusunda sahip olduğumuz biricik güvencedir. Özgürlük ve nedensellik arasındaki antinomi, böylece bir kez daha tüm keskinliğiyle önümüze gelmektedir. Çünkü nedensellik düşüncesi, bir olay ve bir eylemin "zorunluluk"unu, yani başka türlü olamamayı (Nicht anders - sein) dile getirir. Oysa saf istenç ve ahlak yasası idesi, aynı olay ve aynı eylemin, olduklarından başka olduklarını, yani başka türlü olabilirliğini, başka türlü olmaları **gerektiğini** ileri sürmektedir. Öyle ki, birbirlerine zorunlulukla bağlı tüm nedenler dizisi, burada tam bir kendine güvenle yadsınmakta, saf doğa bilgisi mantığı ilkesel olarak ortadan kaldırılmak istenmektedir. Ama sorunu bu tarzda koyduğumuzda önce şunu kabul etmeliyiz ki, burada açıkça birbirine karşıt iki belirlenim tarzı (doğal belirlenim ile ahlaksal belirlenim) ortaya çıkmaktaysa da, bu karşıtlık, belirlenim (determination) ile belirlenimsizlik (indetermination) arasındaki bir karşıtlık değildir.

Bu anlamda özgürlük, bizzat Kant tarafından - kuşkusuz belirsiz ve iki anlamlı bir deyimle- "özel bir nedensellik türü" olarak görülür. Kant şöyle der: "Nedensellik kavramı, neden dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren **yasalar** kavramını gerektirdiğinden; özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, bundan dolayı hiç de yasasız değildir; daha çok o, değişmez, ama özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı; yoksa özgür bir isteme saçma bir şey olurdu. Doğa zorunluluğu, etkide bulunan nedenlerin başka bir şey tarafından nedensellikle belirlenmesi yasasına göre olanaklıdır. Öyleyse, istemenin özgürlüğü özerklikten (otonomi) başka, yani istemenin kendi kendine yasa olma özelliğinden başka ne olabilir? İsteme, bütün eylemlerde kendisi bir yasadır, önermesi ise, yalnızca 'kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama' ilkesine işaret eder. Bu ise, tam kesin buyruğun ve ahlaklılık ilkesinin formülüdür: demek ki özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir."[290] Öyleyse istenç (isteme) ve eylem, tek bir verili arzulama objesiyle, yani tek bir "içerikli" uyarıcı ile belirlenmiş bile olsa "özgür" değildir. İstenç ve eylem, ancak, amaç belirleme totalitesi idesi ve bu idedeki birlik talebiyle belirlenmişse özgürdür. Çünkü birinci durumda, bizim nesnelerin fiziksel dünyasında bulduğumuz saf mekanik düzen aşılmış değildir. Cisimsel tözde (körperliche Substanz) oluşumlar ve değişimler birbirini izler, yani bu demektir ki, bir sonraki durum bir önceki durumdan çıkar ve niceliksel bir içerme kuralına (bir doğa yasasına) göre açıklanır. Bir cisimsel töz olarak insanın "iç"güdü ve dürtüleri de böyle bir kuralı izler, yani verili bir psikolojik dürtü de bir güdüden çıkar ve bundan, bir belirlenmiş eylem meydana gelir. Biz bu eylemi, bedenimizin aynı zorunluluk altında bir güdünün baskısı ve zorlaması sonucu meydana gelmiş bir eylemi olarak tanırız. Ama otonomi düşüncesi altında ve bir gereklilik talebine uygun olarak gerçekleşen bir eylemin olduğu yerde, işte tam da bu noktada, böyle bir analoji (mekanizm düşüncesi) kendi sınırlarını bulmuş olur. Çünkü burada zaman içindeki anların ve bu anlardaki tek tek empirik içeriklerin bir ardışıklığı artık söz

konusu olamaz; yani burada belli bir zaman anındaki şeyi bir başka şeyin izlemesi söz konusu değildir. Tersine burada, bizim geçmişi de, şimdiyi de, geleceği de, onun içinde kavradığımız bir zamanüstü belirlenim tarzı vardır ki, bu belirlenim mekanist bir incelemenin konusu olamaz.

Kant'a göre en basit bir ahlak yargısında bile bu temel nitelik karşımızdadır. Her ahlak yargısında "**kendi başına pratik olan saf akıl** doğrudan doğruya yasa koyucudur" ve burada "isteme (istenç), deneysel koşullardan bağımsız, dolayısıyla saf isteme (istenç) olarak, **yasanın sırf biçimi tarafından** belirlenmiş olarak düşünülmektedir ve bu **belirleme nedeni** bütün maksimlerin en üstün koşulu olarak görülmektedir."[291]

Sonuç olarak, "saf akıl kendi başına pratiktir."[292] Bu şu demektir: saf akıl, olup biten şeylerin empirik-nedensel bir düzene göre olup bitmek **zorunda** olmalarını **kendi norm belirleyici** bakış noktası altında hem kendisine onaylatmaya ve hem de olup biteni bu zorunluluk altında tasarlamaya karar vermiş görünür ki, işte bu tam da özgürlüktür. Bir en yüksek, bizzat kendi aracılığıyla bilinen değer ölçüsüne bağlı kalma, tüm olgusal şeylerin (nesnelerin) incelenmesine, böylece yeni bir boyut gibi etki yapmaktadır. Biz, kendi ardışıklıkları içinde izlediğimiz ve nedensellik gibi bir temel anlık yasasına uygun olarak, her ögenin "öncelik" ve "sonralık"ını kesinlikle belirleyen bir objektif zaman düzeni tasarımı oluşturur ve bu yolla olup biten herşeyi bir sürekli nedensel dizi halinde kavrarız. İşte, şimdi bunun yerine, yani içinde her ögenin bir başka öge, "dolayısıyla" (nedeniyle) orada bulunduğu bir doğa sistemi önvarsayımı yerine; tüm özel içerikli amaçların **tek** bir amaç yasallığı, **tek** bir koşulsuz değer formu altında bir araya toplanmasını sağlayacak bir teleolojik sistem önvarsayımı ortaya çıkmaktadır. Bu değeri kavramak ve kendini onun altına koymak yeteneğine sahip olan istenç, işte hakiki özgür istençtir. Çünkü bu istenç, artık rastlantısal, değişebilir şeylerin ve ansal (o anlık) belirlemelerin altında değildir; tersine saf kendiliğindenliği içinde bunlara

karşıttır. Ve böylece "Salt Aklın Eleştirisi"nin ve özellikle bu kitabın "kategorilerin dedüksiyonu"nu ele alan bölümünün tüm pekinliğiyle saptamış olduğu "deney" düzeni burada aşılmış olur. Bu aşma sırasında hiçbir teorik veri izlenmez ve bu yüzden hiçbir yeni teorik veri de, bu yeni, "düşünülür" (intelligibl) düzenin kuruluş ve çatısında bize yol göstermez. Deneyden, zaman ve uzay içindeki empirik objeler alanından bu çözülüş, anlık aracılığıyla, yani bilginin duyusal görüden bağımsız koşullarından biri olarak bir yeni koşulun keşfedilmesi ile ve o koşul sayesinde gerçekleşmemiştir; tersine doğrudan doğruya tüm duyu içeriğinden ve tüm empirik içerikli **hareket nedenlerinden** bağımsız olarak, kendi yönelim imkanını kendinde taşıyan istenç aracılığıyla gerçekleşmiştir (elde edilmiştir). İstenç, olgusal gerçekliği, yani "nesnelerin varoluşu"nu, kendi bağımsız edimi içinde aşmaktadır. Çünkü o verilere bağımlı değildir; tersine o, saf ve nihai olarak, kendisini veri olmaktan çıkaran ve koparan ahlaksal **ödeve** bağlıdır. O tüm gücü ve saflığıyla bu ödeve yönelir ki, burada onun "nesnelerin varoluşu" ile hiçbir bağı kalmamıştır ve bu nedenle empirik gerçekliği aşmış görünür. İstencin ve ahlak idesinin böylesine empirik gerçekliğin üstüne yükseltilmiş olmasına, deneyin sınırlarının, "gerçeklik imkanı"nın sınırlarının aşılmış olduğunu söyleyerek karşı çıkmayı deneyen kişiye, idealizmin ilk düşüncesiyle ve ide ve gerçeklik arasına yerleştirilmiş olan yeni bağlantı ortamının niteliğini göstermekle yanıt verilebilir. Kant'ın bu bağlamda Platon'a dayanması, kendisini burada tam bir Platoncu hissedip bunu dile getirmesi bir rastlantı değildir. O," Salt Aklın Eleştirisi"nde şöyle der: "Platon, pek haklı olarak, bilgi gücümüzün, saf fenomenleri sentetik birliğe dayanarak harflerine ayırmak yerine onları deney olarak okuyabilmek için daha yüksek bir şeye ihtiyaç duyduğumuza ve aklımızın doğal olarak herhangi bir obje hakkında deneyin verebildiğinden çok daha fazlasına giden, her ne kadar obje ve deneyle örtüşmese ve en az ölçüde bile onların gerçekliğine sahip olmasa da ve ama bununla birlikte asla birer kuruntu da olmayan bilgilere yükselmeye ihtiyacımız olduğuna dikkati çekmişti. Platon, kendi idelerini, ilk olarak tamamen pratik

şeyler içinde, yani özgürlüğe ilişkin şeyler içinde buldu ki, özgürlük, kendi bakımından aklın özel bir ürünü olan bilgiler altında kavranır. Erdem kavramını deneyden elde etmek isteyen, bu durumda yalnızca örnek olarak mükemmel olmayan bir açıklamaya yardımc şeyi (deneyi), erdem bilgisi için model kılmayı dileyen (gerçekten de pek çok kez yapılmış olduğu gibi) kişi; erdem üstüne, zamana ve koşullara göre değişebildiği gibi hiçbir kurala da ihtiyacı olmayan iki anlamlı bir anlamsız şey (Unding) yapmış olurdu... Bir insanın asla saf idesinin içeriğine upuygun eylemediği (savı), bu düşüncede abuk sabuk (chimaerisch) bir şey bulunduğunu kanıtlamaz. Çünkü gerçekten de, ahlaksal değer veya değersizlik üstüne verilecek tüm yargılar, ancak bu ide aracılığıyla mümkündür. Böylece, öyle ki, insan doğasında bu ide ölçütüne göre belirlenemeyen engellerden de uzak kalmak mümkün olduğu kadarıyla, o (ide), ahlaksal mükemmelliğe doğru yaklaşmada zorunlu olarak temeldedir. **Platonik devlet,** yalnızca, hayaller peşindeki düşünürün beyninde yerini bulabilen düşsel bir mükemmellik örneği olarak ifade edilir ve Brucker[293] filozofun, eğer idelerden pay almamışsa bir hükümdarın devletin asla yönetemeyeceği şeklindeki iddiasını gülünç bulur. Ne var ki, bu düşünceye daha yakından eğilmek ve (bize hiçbir saygıdeğer insanın yardım etmediği bu yerde) onu yeni bir çabayla, eylemsizliğin pek sefil ve zavallı engelleri altında yararsız sayıp bir kenara atmak yerine, ışığa çıkarmak daha iyi olurdu. (Çünkü hiçbir şey, filozof için, ayak takımına yaraşır bir iş olarak, kendisinden hiçbir şey çıkmayan, boşuna ve birbiriyle çatışan deneyimlerle yetinmek kadar zavallı ve değersiz olamaz. Eğer her devletin kendi zamanına uygun idelere göre yönetilmesi gerektiği kabul edilirse, bu ideler kaba kavramlar olarak deneyden elde edildikleri için, tam da bu yüzden (ahlaksal mükemmelliğe ulaşma konusundaki) tüm iyiniyetler boşa gitmiş olurdu... Filozofların evren düzeninin fiziksel gözleminden, ereklere (amaçlara), yani idelere göre düzenlenmiş bir mimarî düzene yükselmekte gösterdikleri düşünce ataklığı, anlatımdaki taşkınlık bir yana bırakıldığı takdirde, ahlaklılık, yasa koyma ve din ilkelerine ilişkin şeylerin, yani herşeyden önce idelerin

bizzat deneyi (iyinin deneyi) mümkün kıldığı, ama asla onun içinde (deneyde) tam olarak ifade edilemeyen bu şeylerin tanınması için gösterilen çabaya dikkate ve bunların izlenmesine hizmet eder... Doğanın gözleminde deney elimize bir kural tutuşturur ve o doğruluğun kaynağıdır; ama ahlak yasası açısından deney (ne yazık ki!) görüntünün anasıdır (Mutter des Scheins) ve **ne yapmam gerektiğini** (buyuran) yasaları, **olup bitenden** çıkarmak ve onunla sınırlamak istemek, tamamen yadsınmalıdır."[294]

"Varlığın nedenselliği" ile özgürlük düşüncesinin dayanağı olan "gerekliliğin nedenselliği" arasındaki temel ayırım, bu şekilde tüm keskinliğiyle saptanmış olur. Gerekliliğin nedenselliği gerçeklik içinde (gerçeklikle) sınırlanmamıştır; tersine o gerçek olmayana, empirik bakımdan mümkün olmayana yöneliktir. "Koşulsuz buyruk" (kategorik imperatif)un saf içeriği ve saf geçerliliği böyle oluşur ve deney bu konuda bize bir tek destek bile sağlayamaz. Çünkü süje, böyle bir empirik desteği koşulsuz bir buyruk gibi izleyemez ve çünkü empirik dünyadan böyle bir koşulsuz buyruk çıkarılamaz. Empirik dünyada, süjeyi koşulsuz yönlendiren bir "maksim" türünü belirleyecek hiçbir şey bize verili değildir. O halde ahlak yasası, ancak ve ancak "saf aklın bir olgusu" olarak verili olabilir. "Ayrıca a priori olarak bilincinde olduğumuz ve zorunlu ve kesinliği olan ahlak yasası, aynı zamanda saf aklın bir olgusu olarak verilmiştir, deneyde bu yasaya tam olarak uyulduğunu gösteren hiçbir örnek bulunamayacağı kabul edilse bile."[295] Burada şu açık inançtan başka hiçbir şey, ödev idelerimiz hakkındaki tereddütleri gideremez: "Böyle saf kaynaklardan çıkan eylemler hiç olmamışsa bile, burada söz konusu olan, aklın kendi başına ve bütün görünüşlerden (fenomenlerden) bağımsız olarak olması gerekeni buyurması; dolayısıysa herşeyi deney üzerinde temellendiren kişinin, yapılabilirliğinden çok şüphe edeceği, dünyada bugüne dek daha örneği verilmemiş eylemlerin akıl tarafından buyurulmasıdır."[296] İşte bu, tam olarak özgürlük idesinin kendine özgü, özel "gerçeklik" (realite) idir. O görünüşte imkansız olanın önünde ürkerek ge-

rilememekte, bunu yapmakla zaten mümkün olanın kapsamını bizzat kendinde içermektedir ki, o burada kendi gerçekliğini bulmaktadır. Oysa empiristler şimdiye kadar onun (özgürlüğün) empirik gerçeklik içinde bulunduğuna inanmışlardır. Böylece özgürlük kavramı, "Pratik Aklın Eleştirisi"nin önsözünde belirtildiği gibi, "bütün deneycilerin (empiristlerin) takıldığı engeldir; buna karşılık, zorunlu olarak akılcı bir yol izlemeleri gereğini bu kavram aracılığıyla gören **eleştirici** ahlakçılar için, en yüce pratik ilkelerin anahtarıdır."[297] Bu yücelik en saf şekliyle, istenç sahibi süjenin kendini altına sokmuş olduğu yasanın, bu süjenin empirik **varoluşunu** yadsıyıp ortadan kaldırdığı yerde, yani fiziksel varoluşunu ideye adadığı (kurban ettiği) yerde ortaya çıkar. Biz böyle bir belirlenebilirlik (kendi kendini belirleme) içinde, eylemin duyulardışı ve duyularüstü motiflerinde, duyularüstü varlığın gerçek anlamını ilk kez kavramış oluruz. Ve işte bu duyularüstü varlık, eleştirel anlamda "düşünülür" (intelligibl) dünyadır. Saf istençten başka hiçbir şey aracılığıyla bu varlık kavranamaz. Bu noktayı gözettik mi, "düşünülür" dünya, artık bizim için saf uzay görüsünden soyutlayarak elde ettiğimiz bir empirik olgular dünyası, bir fiziksel nesneler "doğa"sı olmaktan çıkar, bir anlık ilkesi olarak nedenselliğin dışında bulunan bir dünya olur.

[e) Etik Yargı Formu]

Görülüyor ki, aslında burada bir "mutlak" incelemesinin ortasındayız artık. Ama "mutlak"ın ne olduğunu bize "Salt Aklın Eleştirisi" zaten bildirmiştir. Demek ki burada da transendental temel kavrayışın alanındayız. Bu kavrayışa göre, bir objenin konumu, bilincin temel formuna karşılık düşen bir form içinde belirir, yani bu demektir ki, varlık üstüne her iddia, temellendiriliş ve doğrulanışını, aklın ilksel bir işlevi içinde bulmak zorundadır. Kant'ın tüm açıklık ve belirginliğiyle açıkladığı gibi, bir akıl dünyası kavramı, ancak ve ancak, aklın kendisi için kendisine yeterli gördüğü bir **bakış açısında**, yine bizzat

kendisini fenomenlerin dışında bulmasıyla oluşabilir. Kant bunu şöyle belirtir: "Öyleyse, bir akıl dünyası kavramı, aklın, **kendini pratik olarak düşünebilmek için,** görünüşlerin (fenomenlerin) dışından almak zorunda kaldığı bir **bakış açısıdır** ki, bu, duyusallığın etkilemesi insan için belirleyici olsaydı, olanaksız olurdu; oysa bu, insanda düşünce varlığı olarak, dolayısıyla akıl sahibi ve akılla etkin, yani özgür etkide bulunan bir neden olarak kendi bilinci yadsınmadığı sürece, zorunludur."[298] Buna göre, böyle bir duyularüstü doğanın imkanı, bu durumda bizim için duyularüstü bir şey olarak mümkün olmayan bir düşünülür (intelligibl) dünyanın hiçbir a priori **görüsünü** gerektirmez. Kant bunu söyle açıklar: "Açıklama gerektiren; aklın, istemenin (istencin) maksimini nasıl belirleyebildiğidir: acaba bu, belirleyici nedenler olarak, yalnızca deneysel (empirik) tasarımlar aracılığıyla mı oluyor; yoksa saf akıl, aynı zamanda pratik de mi, deneysel olarak bilinemeyen, olanaklı bir doğa düzeninin yasası da mı oluyor? Kavramı, bizim özgür istememiz aracılığıyla aynı zamanda gerçekliğin nedeni olabilen böyle bir duyularüstü doğanın olanağı, düşünülebilir bir dünyanın a priori görüsünü gerektirmez; zaten böyle bir durumda bu görü, duyularüstü olduğundan, bizim için olanaksız olurdu. Çünkü sorun, yalnızca, istemenin kendi maksimleri bakımından belirlenme nedenine ilişkindir: bu belirleyici neden deneysel midir, yoksa saf aklın bir kavramı (genellikle onun yasallığının bir kavramı) mıdır ve bu sonuncu nasıl olabilir?."[299] Kant'ın pek değişik biçimlerde anlaşılan ve yanlış kavranan bu cümlesinin açıklaması, "düşünülür" (intelligibl) sözcüğünü yalnızca "pratik anlamı içinde" kabul etmemizle tam olarak anlaşılır hale gelir. "Causa noumenon" (asıl varlık nedeni), aklın teorik kullanımı açısından anlaşılır; o mümkün ve düşünülebilir, ama yine de boş bir kavramdır. Ama bu kavramı etiğin temellendirilmesinde kullandığımızda, onu saf bir istence sahip olan bir asıl varlığın yapısını **teorik yoldan bilmekte** kullanmayız; tersine şunu yaparız: "Bu kavram aracılığıyla, ona öyle bir varlık alanı olarak işaret etmek, böylece de nedensellik kavramını özgürlük kavramına (ve ondan ay-

rılmaz olana, yani onun belirleyici nedeni olarak ahlak yasasına) bağlamak bana yeter."[300] Bunun dışına çıkan veya çıkmaya çalışan, onu kendi eyleminin norm ve ödevi olarak düşünecek yerde onda bir düşünülür (intelligibl) dünyanın bir **serimini**, bir dışa vurumunu gören; onda ahlaksal kişilik olarak özgür "İntelligenz" (akıl sahibi varlık)'e ait bir amaç düzeni ve amaç bağlamı yerine, objelerin bir özniteliğini bulan kişi, bununla artık eleştirel felsefe zeminini terketmiş olur. Objektif gerçekliğini bize ahlak yasası içinde "sanki bir olgu aracılığıyla" (gleichsam durch ein Faktum) açan özgürlük sayesindedir ki, fenomenler dünyası karşısında "kendinde" (an sich) bir sfere işaret edilmiş ve bu sfer belirtilmiş olur. Ama biz bu sferi görüde ve düşüncede değil, tersine yalnızca amaç ve ödevlerin formu içinde kavrayabiliriz. Burada Kant'ın "kendinde şey" (Ding an sich) öğretisini anlamadaki bazı güçlükler ve bu öğreti üstüne geliştirilen bazı aşırı spekülasyonlar, bu bağlamı tüm açıklığıyla önümüze koyduğumuzda, önlenmiş ve giderilmiş olur. Pratik anlamı ile "kendinde" (An sich), asla fenomenler dünyasının "aşkın neden"ini belirtmez; ama, o kendi im (Bedeutung) ve anlamı (Sinn) içinde tanındığı, bize tüm empirik istek ve eylemler için de son erek olarak anlaşıldığı takdirde, bizi kendi "düşünülür (intelligibl) neden"ine götürür. Kant bunu şöyle belirtir: "Gerçi genişlemiş olan, **bu nesnelerin** teorik bilgisi değildir, genel olarak aklın teorik bilgisidir, çünkü pratik koyutlarla bu idelere **nesneler verilmiştir**, böylece de sırf sorunlu (problematik) olan bir düşünce, ilk defa nesnel gerçeklik kazanmıştır. Demek ki bu, **verilmiş duyularüstü nesnelerin** bilgisinde bir genişleme değildir; ama yine de teorik aklın ve genel olarak duyularüstü konusundaki bilgisinin genişlemesidir; çünkü bu nesneleri daha yakından belirleyememekle ve dolayısıyla (ona yalnızca pratik nedenlerden dolayı ve yalnızca pratik kullanış için verilen) bu nesneler konusundaki bilgisinin kendisini genişletememekle birlikte, **böyle nesnelerin varolduğunu** kabul etmek zorunda kalırdı."[301] İşte bu belirtilenlerle birlikte, ideler aşkın (transendent) olma niteliklerini yitirmiş olurlar. Onlar "saf pratik aklın zo-

runlu nesnesini, son erek ve en yüksek iyiyi, yalnızca düşünmekle kalmayıp, hatta onları gerçekleştirme imkanının nedenleri olmaları dolayısıyla, içkin ve kurucudurlar." "Böylece ahlak yasası teorik bir biçimde işlediği zaman, ideleriyle birlikte hep ölçüsüz olan akla, ilk kez, yalnız pratik olmakla birlikte, nesnel gerçeklik verilmiş olur ve onun aşkın (transendent) kullanılışını **içkin** (immanent) bir kullanılışa dönüştürmüş olur, yani deney alanında aklın, ideler aracılığıyla etkin bir neden olmasını sağlar."[302]

Kant öğretisinin "duyulur" (sensibl) ve "düşünülür" (intelligibl) dünyalar arasında koyduğu karşıtlık, tam anlamını, ilk kez işte bu genel problem bağlamı içinde bulur. Schopenhauer'in yaptığı gibi, "düşünülür"ün özniteliği, istenç sahibi süjenin (evren istenci) zaman öncesinde kendi empirik varoluşunun temelinde yatan bir edim içinde kendi özbelirlenimini herşeye verdiği, bu nedenle onun deney dünyasına kopmazcasına bağlı olduğu şeklinde düşünülürse (yani evren istencinin kendini duyulur dünyada açımladığı kabul edilirse - çev -); bununla yeniden metafiziksel sorunların çıkış yolu bulunamaz labirentine dalmış oluruz. Çünkü biz, "kendinde" (an sich) olan ile fenomen, düşünülür dünya ile duyulur dünya arasındaki böyle bir bağı bize verecek, yani zamandışı ve zamanüstü olandan hareketle zamanlılık sferini bize açıklayacak tek bir kategoriye bile sahip değilizdir. İşte, "kendinde şey" (Ding an sich) üstüne tüm belirsizlik ve yanlış anlamalar, Kant öğretisini bu noktada metafiziğin ve gizemciliğin zemininden yeniden saf etiğin zeminine yerleştirdiğimiz, onu Schiller ve Fichte'nin anladıkları gibi anladığımızda hemen ortadan kalkar. Böylece "düşünülür"ün anlamının, bizi gizemli bir geçmişe değil; tam tersine bir ahlaksal geleceğe yönlendirdiğini görürüz. Onun bizi yönelttiği ve bizim onun kavramında bilincinde olduğumuz olgu, aklın olgusu olarak, yalnızca kendi sonsuz, pratik **ödevlerimizin** olgusudur. Bir ve aynı eylem, bir kez geçmişte ve geride kalmış nedenlerin yön-

lendiriciliği görüş açısı altında kavranır; öbür kez ise, gelecekteki amaç ve bu amacın sistematik birliği görüş açısı altına konur. Birinci görüş noktası ve inceleme tarzı altında o, empirik varoluş anlamına sahiptir; ikincisi altında ise geleceğe yönelik bir değerin niteliği açısından görülür; o, birincisinde bir olgular dizisine, ikincisinde ise "düşünülür gerçeklik düzeni"ne ve "özgürce ideal belirleme alanı"na aittir.

Şimdi Kant, böyle bir çift yüzlü **yargı** formunu, kaba popüler bilinç savı (düz ve tek biçimli nedensellik savı - çev -) karşısında şöyle betimleyebilirdi : "Sıradan insan aklının isteme özgürlüğü savı, temelini, aklın sırf öznel - belirleyici nedenlerden- hepsi birlikte sırf duyuşla, dolayısıyla duyusallık genel adı altında toplananlardan oluşan nedenlerden bağımsızlığının bilincinde ve itiraf edilen varsayımında bulur. Kendine bu şekilde düşünce varlığı olarak bakan insan, böylece kendini istemesi olan, dolayısıyla nedensellikle donatılmış bir düşünce varlığı olarak düşündüğü zaman, kendini duyular dünyasında bir fenomen (gerçekten olduğu) gibi algıladığı ve nedenselliğini, dış belirlenişe göre, doğa yasalarına bağlı kıldığı zamankinden farklı bir şeyler düzenine kendini yerleştirir ve büsbütün farklı türden belirleyici nedenlerle ilişkiye sokar. Şimdi çok geçmeden farkına varır ki, her ikisi birden olabilir, hatta olması gerekir. Çünkü (duyular dünyasına ait) **görünüşte bilinen bir şeyin** bazı yasalara bağlı olması, ama bu aynı şeyin kendi başına şey ya da varlık **olarak** bu yasalardan bağımsız olması en ufak bir gelişme içermez; ama kendini bu ikili şekilde tasarımlaması ve düşünmesi gerektiği, *ilki* söz konusu olduğunda, duyular aracılığıyla uyarılan nesne olarak kendi bilincine, ikincisi söz konusu olduğunda ise, kendisinin düşünce varlığı olarak, yani aklını kullanırken duyusal izlenimlerden bağımsız (dolayısıyla anlama yetisi dünyasına ait) olduğu bilincine dayanır."[303] Otonomi bilincine sahip insan için, herşeyi böyle bir çift yüzlü yargı formu altında görmek kaçınılmazdır ve hiçbir çelişki içermez. Çünkü otonom insan bi-

rinci durumda, kendisinin "duyusallık genel adı altında toplananlardan oluşan nedenler" tarafından etkilenmiş (belirlenmiş) bir nesne olduğunun bilincindedir; ama ikinci durumda o kendisinin bir "İntelligenz" (akıl sahibi varlık) olduğunu da bilmektedir. Ve işte bu ikinci durumda o, eyleyen bir süje, ama duyusal etkilenimlerin edilgen kılıcı bağımlılığından aklını kullanarak kopmuş, yani bağımsızlaşmış bir süje olduğunun bilincindedir. Görülüyor ki, burada da, etik alanın temellendirilmesi, transendental metodiğin temel doğrultusuna uygun olarak **yargının çözümlenmesi** yoluyla gerçekleştirilmektedir. Ben (Ich), şunu yapmam, bunu yapmamam gerekir diye yargı verdiği sürece, o yalın bir duyusal etkilenim içinde bulunmuyor olmalıdır. Aksi halde "Ben", duyusal-empirik bir fenomen olarak, burada belli koşullar altında belirlenmiş bir eylemi yerine getirmek zorundadır. Bir insanın empirik özniteliği bizim için tamamen bilinebilir bir şey olsaydı, tıpkı güneş ve ay tutulmasını önceden hesaplayabildiğimiz gibi, bu insanın tüm eylem ve güdülerini önceden belirleyebilirdik. Oysa gerçekte, insan "şunu yapmam, bunu yapmamam gerekir" yargısını verdiğinde, burada tamamen başka bir bağlam içinde bulunuyor demektir. Eylemi yalnızca tikel, rastlantısal, o ana uygun motifler belirlediği sürece, o, eylem olmaktan çıkar. Çünkü "Ben", bu ansal (o anlık) eğilimlerin ve rastlantısal motiflerin kendisini yönlendirmesine izin vermekle, kendi hakiki düşünülür (intelligibl) "varlık"ını yadsımış olur. Çünkü bu "varlık", insanın empirik varoluşuna ait tüm özel eylem türlerini denetleyen ve yargılayan kendi "karakter"inin koyutlanmış (postüle edilmiş) birliğinden oluşur. Öyle ki, "düşünülür" olan, bizim empirik olan herşeyi altına koyduğumuz sürekli bir ölçüt olarak görünür. İşte Kant'ta **phainomenon–noumenon** bağıntısı böyle anlaşılmalıdır. Görünüş (fenomen), bir noumenon'a (aslî varlık) bağıntılandırılmıştır gerçi; ama **noumenon,** burada duyularüstü bir taşıyıcı, bir dayanak (Substrat) anlamına gelmemektedir; tersine o, özgün değerini ve anlamını, bir "amaçlar krallığı" olmada bulmaktadır.

Bununla birlikte, profesörlük takdim tezinden beri oluşturulduğu şekliyle "mundus intelligibilis" (düşünülür dünya) düşüncesinin etkin

kılınması, gereklilik idesinin genellikle bu "dünya"nın gösterilmesine yönelik olması, işte bu, noumenon'a işaret etmenin yöntemsel temelidir. Çünkü eleştirel çözümlemenin özel/özgül bir yargı türünü keşfettiği ve bize tanıttığı her yerde, bu yargı formu "obje"nin bir özel formunu da biçimler. Yani her özel/özgül yargı formu özel bir "objeleştirme" formu getirir. Zaten bu objeleştirme bizzat **saf teorik aklın** ondan kaçınamayacağımız bir temel işlevidir; ama her tekil durumda bilgi ve yargının hangi geçerlilik sferine ait olduğu ve üzerinde temellendiği varlık türünün hangisine uyduğu tam olarak ayırdedilebilir. Pratik akıl alanı için Kant bu ayırımı "Saf Pratik Yargıgücünün Aldığı Model (Tip)" olarak adlandırdığı bir önemli bölümde ele alır. Burada "model" (Typus) ile "şema" arasındaki karşıtlık içinde, duyusal olanın objeleştirilmesi ile duyularüstünün objeleştirilmesi arasındaki karşıtlık tanıtılır. Deney dünyası, genellikle fiziğin ve doğabiliminin dünyası, bizler için, anlığın kendi genel ilkelerini görü formları içine sokmasıyla meydana gelir. "Nesneler"in ve onlardaki fiziksel nitelik ve değişmelerin empirik kavramları, bizim töz, ilinek, neden ve etki saf kategorilerini somut-görüsel içeriğe sokmamızla oluşturulur. Ama burada töz bir taşıyıcı (Substrat) ve tüm tikel şeylerin dayanağı anlamındaki metafiziksel-ontolojik bir şey değildir; tersine o yalnızca bizim nesneye yüklediğimiz bir kalıcılık ve sürekliliği anlatır. Bunun gibi, nedensellik deyince, bir "ilk neden" (Grunde) ile ondan türeyen, ondan "temellenmiş olan" (Begründete) ve ona bağımlı olan arasındaki ontolojik ilişkiyi değil; tersine fenomenlerin bir empirik süreç içersindeki zamansal ardışıklığını düşünürüz. İşte bizim için "nesne", böyle bir objeleştirme formu içinde verilidir. Ama böyle bir objeleştirme, "nesne konumlama" (Dingsetzung) formu, "düşünülür"ün özniteliği söz konusu olduğunda, bize verilmemiştir. İşte **bir doğa yasası analogon**'u (benzerliği) bu noktada oluşur. "Koşulsuz buyruk" (kategorik imperatif) un en ünlü formüllerinden birinin bildirdiği gibi, öyle eylemeliyim ki, eylemimin dayandığı maksim, kendi istencimle bir "genel doğa yasası" olabilsin.[304] Ama burada "doğa" dan kastedilen,

objelerin duyusal varoluşu değil, tersine bireysel amaçların birbirleriyle olan ilişkisi ve onların bir "son erek" içindeki harmonik toplamıdır. Bu nedenle o bir öntasarım, her özel istenç belirlemesini ona dayanarak ölçtüğümüz bir "model" (tip)dir. Bu model (tip), bu pratik niteliğinden bağımsız olarak kendi kendini seyre dalmış, nesnelerin kendisinden pay aldıklari bir aslî varlık, bir aslî örnek (Urbild) değildir. Duyusal empirik dünyadan kastedilen şey, bizim her ikisinde aynı şekilde düşündüğümüz bu tek şaşmaz düzenin bir yönü (yüzü)dür. Ama birinci durumda, onu kendi dışımızda "oluşmuş" bir düzen olarak düşünürken; ikinci durumda bizim ahlak yasası uyarınca etkin olarak meydana getirdiğimiz bir düzen söz konusudur.

Böyle olunca duyular dünyasının "doğa"sını, bir düşünülür doğa modeli (tipi) olarak kullanmamıza izin vardır: "Görüleri ve onlara bağlı olan şeyleri, **düşünülür doğaya** aktarmadıkça, ona yalnızca genel olarak **yasalılığın biçimini** (ki, bunun kavramı aklın en sıradan kullanılışında bulunur, ama ancak aklın saf pratik kullanılışında a priori belirlenmiş olarak bilinebilir) uyguladıkça; **duyular dünyasının yapısını** bir düşünülür doğanın tipi olarak kullanmama izin vardır. Çünkü yasalar, belirleme nedenlerini nereden alırlarsa alsınlar, yasa olarak birdirler."[305] Ama bu aktarma sırasında duyulur ve duyularüstünün sınırlarını dikkatsizce birbirine karıştırır ve birinden öbürüne geçiverirsek, ister istemez, Kant'ın daha "Bir Büyücünün Hayalleri"nden beri peşini bırakmadan savaşmış olduğu herhangi bir gizemcilik formu yeniden karşımıza çıkar. Gereklilik idesi, böyle bir gizemci tasarıma dönüştürüldüğünde, tüm üretken ve "düzenleyici" gücünü yitirir. Bu yol üzerinde olsa olsa bir "pratik akıl gizemciliği" ne ulaşmış oluruz ki, bu "yalnızca bir **simge** işi görebilecek bir şeyi şema haline getiren, yani gerçek ama yine de ahlak yasasının uygulanmasını temeline koyan ve aşkın olana dalan bir gizemciliktir.[306] Ve burada önemli olan ve yöntemsel açıdan dikkati çeken şey, böyle bir gizemci hayalciliğe, saf apriorite öğretisi ile değil, tersine etiğin saf empirik yoldan temellendirilmesi, yani ahlakın bir mutluluk öğretisi

diye yorumlanması yoluyla geçilmiş olmasıdır. Çünkü bu kavrayış, duyusal motiften başka hiçbir motif tanımaz; çünkü o deneyi aşan ve duyuların ötesindeki şeylere yönelirken, aslında duyusal betimlemeler içinde kalmaktan ve duyulur olanı aşamamaktan kurtulamaz. Kant bunu şöyle belirtir: "Gerçekten de, pratik akıl tutkularla koşullanmış olarak, yani eğilimlerin yararını sırf mutluluğun duyusal ilkesine göre yöneten temele konursa, teorik akla böyle bir istemde hiç bulunulamaz. Yoksa MUHAMMED'in cenneti, ya da **teosofların** ve **mistiklerin,** Tanrılığın içinde eriyerek onunla birleşmeleri, her biri kendi beğenisine göre kendi ucubesini akla zorla sokardı ve aklı böyle bu biçimde düşlere terketmektense, akla hiç sahip olmamak daha iyi olurdu."[307] Ve böyle duyusal desteklerden ve yardımlardan kaçındığımız takdirde, saf etik buyruğun soyut ve formel, dolayısıyla etkisiz kalabileceğinden korkulmamalıdır. Kant "Yargıgücünün Eleştirisi"nde, tüm kişiliğini sergileyen şu sözlerle buna değinmektedir: "Duyulara önerebileceği şeylerin tümü ortadan kaldırıldığında, ahlaklılığın artık soğuk, cansız bir rıza gösterme (Billigung, tevekkül) ve harekete geçemeyen bir güç veya bir kendine dönüklük (Rührung bei sich) ten başka hiçbir şeye götüremeyeceği, tamamen yanılgılı bir kuruntudur. Tam tersine, ahlaklılığın tanınmazlıktan ve unutmazlıktan gelinmez idesinin bir yana bırakılmış olduğu ve duyuların artık önlerinde böyle bir ideyi görmedikleri bir yerde; sınırsız bir hayalgücünün sıçramasının bir coşkuculuğa kadar yükselmemesi için onu dizginlemek ve idelerin güçsüzlüğü (uygulanamazlığı) önünde duyulan korkudan kurtulmak için putlardan ve çocukça gereçlerden yardım ummak gerekecekti... Ahlaklılığın saf duyularüstü olumsuz betimi, hayallere dalmanın hiçbir tehlikesini taşımaz. **Duyarlığın tüm sınırlarını aşan bir şey görmeyi,** yani ilkelere dayalı düşler görmeyi (akılla delirmeyi) istemek, tam da ahlaklılığın betimi olumsuz olduğundan, bir cinnettir. Çünkü **özgürlük idesinin araştırılamazlığı,** tüm olumlu gösterimlerin (betimlerin) yolunu tamamen keser (kapatır): Ama ahlak yasası bizzat içimizde kendinde yeterli ve ilksel olarak belirlenmiştir; öyle ki, o bizim kendisini kendisi dışında bir belirleme nedenine göre görmemize asla izin vermez."[308]

Böylece Kant öğretisi bir "araştırılmaz olan"da sona erer; ama bununla birlikte o, saf teorik akıl eleştirisi içinde karşımıza çıkan konumundan bambaşka bir konumdadır. "Kendinde şey" (Ding an sich) in bir varlık formu olduğu ileri sürülüp, buna karşı bilinebilirliğinin tartışmalı olduğu belirtilirse, burada içinden çıkılmaz güçlüklere düşülmüş olur. Çünkü, yaklaşık belirlenimi dikkate alınmazsa, onun saf mevcudiyeti (Vorhandensein), bilginin her formunda yürürlükte olan şeyden başkası değildir ve saf akıl eleştirisi tam da bu ayırımı yapmak ister. Biz bu tartışmalı durumdan, ancak Kantçı özgürlük öğretisi alanında kurtuluruz. Özgürlük ve kendini koşulsuz buyruk içinde serimleyen ahlak yasası, Kant'ı anlamada elbette ki araştırılamaz olarak kabul edilmek zorundadır. O bize tüm varlık ve oluşun son "neden"ini, oluşu kendi son ereğine bağıntılandırmak ve onu bir en yüksek değer içinde bu son ereğe perçinlemekle gösterir. Ama kendisi için daha ötede hiçbir nedeni artık sormaz. Böyle olunca, saf mantıksal anlamda burada hiç kuşku yok ki içinden çıkılmaz "bir tür döngü"ye düşeriz. Kendimizi erekler (amaçlar) düzeni içinde ahlak yasası altında düşünmek için, kendimizi etkin nedenler düzeni içinde sayarız ve yine kendimizi bu yasa altına konulmuş düşünürüz; çünkü kendimize istenç özgürlüğü katmışızdır. Kant şöyle der: "Çünkü hem özgürlük hem de istemenin kendi kendine yasa koymasının her ikisi de özerklikür (otomomidir), dolayısıyla birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır, tam bundan dolayı da, biri diğerini açıklamak ya da temellendirmek için değil, olsa olsa mantıksal bakımdan (aynı değerin farklı kesirlerini en küçük terime indirgediğimiz gibi) tam aynı nesnenin farklı görünen tasarımlarını bir tek kavrama indirgemek için kullanılabilir."[309] Ama bu mantıksal ikilem, bizi kendi istenç ve eylemlerimizde yanıltmamalı ve yanıltmaması gerekir. Burada özgürlük "olgu"su için daha ötede hiçbir açıklamaya ihtiyacımız yoktur; çünkü o teorik aklın "olgu"su, yani deney dünyası gibi betimlenip tanımlanamaz. Bilginin sınırları kesinliğin sınırları değildir; çünkü ahlaksal **kendiliğimizi** (Selbsheit), otonom kişiliğimizi garanti edecek daha yüksek bir kesinlik bize verili olamaz. "Ama akıl kendine saf aklın nasıl pratik olabileceğini **açıklamaya** kalkışsaydı - ki bu, **özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu** açıklamak göreviyle tamamen aynı şeydir -,

işte o zaman bütün sınırlarını aşmış olurdu."[310] Çünkü bir yasanın kendi başına ve aracısız olarak nasıl olup da istencin belirleme nedeni olabileceği, böyle bir nedensellik türünün nasıl bir nedensellik türü olduğu, teorik yoldan işaret edilebilir olan bir veri aracılığıyla görülemez; tersine biz böyle bir nedensellik olduğunu, ancak ahlak yasası aracılığıyla ve onun yardımıyla kabul edebiliriz ve etmek zorundayız. Ama bununla birlikte "araştırılamaz olan", karşımızda artık soyut bir nesnellik içinde bilinemeyen tözsel bir varlık olarak durmaz; tersine o kendi "İntelligenz"imizin nihai yasası içinde kendini özgür kişilik olarak açar ve bununla, her ne kadar daha fazla **açıklanabilir** (erklaerlich) değilse de, yine de içten **anlaşılabilir** (verstaendlich) olur. Burada elbette ki ahlaksal buyruğun koşulsuz pratik zorunluluğunu kavramış olmayız; "ama yine de bunun **kavranamazlığını** kavrıyoruz; ilkeler konusunda insan aklının sınırlarına ulaşmaya çaba gösteren bir felsefeden, akla uygun ölçüler içinde, bütün beklenebilecek olan da budur."[311] Ama bu noktaya kadar gitmek de zorunludur, böylece akıl bir yandan bir en yüksek hareket nedenini ve bir kavranabilir ama empirik olmayan ilgiyi duyular dünyasında aramamasını öğrenir, "öbür yandan bu, düşünülür dünya adı altında kendisi için boş olan aşkın kavramlar uzayında, uçamadan güçsüzce kanatlarını çırpıp durmamasını, hayal kuruntuları arasında kendini yitirmemesini sağladığı için bile çok önemlidir."[312] Teorik kavrayışın karanlığı bu noktada bizim için eylemde aydınlanır; ama teorik aklın ışığı, bizi ancak, gerçekten de eylem içinde bulunuyor ve eylemimizi soyut spekülasyonlar içinde çözümlemeye ve anlamlandırmaya çalışmıyorsak, aydınlatır.

[f) Postulatlar Öğretisi (Tanrı ve Ölümsüzlük)]

Bilmenin (Wissen) sınırları burada sona erer ve buradan başlayarak temel olgu olarak özgürlükten çıkan bir "ahlaksal akıl inancı "ortaya çıkar. Bu inanç **tanrı** ve **ölümsüzlük** inancıdır. Ama ahlaksal akıl inancı, tanrının ve ölümsüzlüğün kesinliğine duyulan bir inanç değildir; tam tersine bu inanç, bu kesinliği talep eder. Kant etiğinin sonunda yer alan bu postulatın niteliği, saf yöntemsel açıdan bakıldığın-

da, hiç de kuşkuya yer bırakmayacak bir açıklıkta görünmez. Çünkü, postulat, özgürlük düşüncesi için, özgürlükten ötede bulunan kesin anlamlı bir neden gösterir gibidir. Oysa tersine, postulat, özgürlük düşüncesine daha geniş bir bütünleniş sağlamaktadır. Gereklilik alanı, en yüksek ilke olarak tanrı ve ölümsüzlük postulatıyla sınırlanmış ve ondan çıkmış görünür. Ama varlık alanına bu postulattan hareketle geçmek, tam anlamıyla bir **metabasis eis allo genos** olurdu. Kant'ın şundan kuşkusu yoktur ki, tanrı kavramının içeriğinde, özgürlük düşüncesi ve ahlak yasasının geçerlilığı içinde bulunandan başka hiçbir yeni ve sağlam temel verili olamaz. Bu kavrama, kendine yasa koyma idesinin geçerliliğinin bir en yüksek metafiziksel gerçeklikten türetilmesini sağlamak için başvurulmamaktadır; tersine tanrı kavramı, yalnızca, kendine yasa koyma idesinin empirik - fenomenal gerçeklik üstüne kullanılabilirliğini dile getirmeli ve garanti etmelidir. Saf istenç kendini olup- bitene ve eylemlerin empirik sonuçlarına bakarak belirleyemez. Çünkü onu niteleyen şey, kendini belirlerken herhangi bir koşullu amaca erişme konusundaki yararcılık değildir; tersine onu belirleyen şey inanç ve maksimden kaynaklanan değerdir. Yararlılık veya verimlilik, bu değere ne bir şey katabilir, ne de ondan bir şey alabilir.[313] Bununla birlikte, istenç kendini kendi kararıyla empirik dünyada başarılı olmaya bağımlı kılmazsa, pratik düşünen ve eyleyen kişiler olarak, saf istencin, amacını gerçekleştirmek üzere nesnelerin verili empirik gerçekliği içinde etkin olup olamayacağını bilemeyiz. Varlık ve gereklilik tamamen ayrı alanlar ise de, her ikisinin birbirine sürekli geçebilecekleri, bu demektir ki, koşulsuz geçerliliğinde hiçbir nesnellik (bir nesne bağı) bulunmayan gereklilik buyruğunun nesneler dünyasına nasıl uygulanacağı düşüncesinde, en az oranda bile b r mantıksal çelişki yoktur. Şunu iddia edebiliriz: her iki alanın nihai bağdaşımı için doğa düzeni kendi empirik süreci içinde en sonunda amaçlar düzenine doğru gitmektedir ve gitmek zorundadır. Ama böyle bir iddia kanıtlanamaz; o ancak postüle edilebilir. İşte Kant'a göre tanrı kavramının "pratik" anlamını bu koşulsuz talep görünümündeki iddia oluşturur. Böyle olunca, tanrı burada yaratıcı, evrenin

"başlangıç"ının açıklama nedeni olarak düşünülemez; tersine bu koşulsuz talebin ahlaksal amacının ve "son"unun bir güvencesi olarak düşünülür. Dünyada bir en yüksek iyi, "mutluluk" (Glückseligkeit) ile "mutluluğa lâyık olma" (Glückwürdigkeit) arasında bir nihai uyum gerçekleşecekse, bu yalnızca doğanın ahlak yasasına uygun bir nedenselliği de olduğunun kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Sonuç olarak, en yüksek iyinin imkanı, yani daha iyi bir dünyanın imkanı postulatı, aynı zamanda bir en yüksek aslî iyinin gerçekliği, yani tanrının varlığı postulatıdır da. Kant bunu şöyle belirtir: "**Mutluluk**, akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde **herşeyin kendi arzu ve istemesine (istencine) uygun olup bittiği**, dünyadaki durumudur; dolayısıyla mutluluk, doğayla bu varlığın bütün amacının ve istemesinin en temel belirlenme nedeninin uyuşmasına dayanır. Ama ahlak yasası, bir özgürlük yasası olarak, doğadan ve doğanın (güdüler olarak) arzulama yetisine uygunluğundan büsbütün bağımsız olmaları gereken belirleme nedenleri aracılığıyla buyurur; ne var ki, dünyada eylemde bulunan akıl sahibi varlık, aynı zamanda dünyanın ve doğanın kendisinin nedeni değildir. Bundan dolayı ahlak yasasında, ahlaklılık ile, dünyanın bir parçası olan, bu yüzden de ona bağımlı olan bir varlığın ahlaklılıkla orantılı mutluluğu arasında zorunlu bir ilgi kurmak için hiçbir neden yoktur; dünyaya bağımlı olan bu varlık bu yüzden istemesi aracılığıyla bu doğanın nedeni olamaz ve mutluluğu konusunda doğayı, sırf kendi gücüne dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli bir uyum içine sokamaz. Bununla birlikte, salt aklın pratik ödevinde, yani en yüksek iyiye doğru zorunlu çabalamada, böyle bir ilgi zorunlu bir biçimde koyut olarak konur; en yüksek iyiyi (ki, muhakkak olanaklı olmalıdır!) geliştirmeye çalışmamız **gerekir**. Böylelikle bu ilginin, yani mutluluğun ahlaklılıkla tam uygunluğunun temelini içeren ve doğadan ayrı olan doğanın bütününün, bir nedeni de **koyut olarak konmuş olur**. Ama bu en üst neden, doğanın yalnızca akıl sahibi varlıkların bir yasasına uygunluğunun temelini değil; bu varlıklar bu yasayı **istemenin en yüksek belirlenme nedeni** olarak koyduklarında, doğanın bu yasanın tasarımına uygunluğunun temelini de içerir. Demek ki, bu uygunluk, yalnızca biçim açısından ahlaka uygunluk değil,

ahlakı harekete geçiren neden olarak ahlaklılığa da, yani ahlaksal niyete de uygunluktur. Öyleyse, dünyada en yüksek iyi, ancak, doğanın ahlaksal niyete de uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır. Şimdi yasaların tasarımına göre eylemlerde bulunabilen bir varlık, **akıl sahibi bir varlıktır** ve böyle bir varlığın yasaların bu tasarımına göre nedenselliği, bu varlığın **istemesidir**. Öyleyse, en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, anlama yetisi ve **isteme** aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da başlatıcısı) olan bir varlık, yani **Tanrı**'dır. Sonuç olarak, **en yüksek türetilmiş iyi**nin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda **en yüksek aslî bir iyi**nin gerçekliğinin, yani Tanrının varlığının koyutudur. En yüksek iyiyi geliştirme, bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek iyinin olanaklılığını varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödeve bir gereksinme olarak bağlı olan zorunluluktur. En yüksek iyi de ancak Tanrının varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, yani Tanrının varlığını kabul etmek, ahlaksal bakımdan zorunludur."[315] Demek ki ahlaklılık tanrının varlığını kabul etmekle zorunlu olmuyor; tam tersine tanrının varlığını kabul etmek, ancak **ahlaklılık aracılığıyla** (sayesinde) zorunlu olmaktadır. Kendimize ahlak yasasına uygun bir son amaç koymak için bir ahlaksal dünya nedeni kabul etmek zorundayız ve sonuncusu ne kadar zorunlu ise, (aynı derecede ve aynı nedenlerden) birincisi de o kadar zorunlu kabul edilmelidir.[314] Böylece eleştirel kavrayış, tanrıyı metafiziksel anlamıyla, yani ilinek ve nitelikleriyle sonsuz töz olarak anlamış olmuyor; tersine onu **kendimize** ve kendi **istencimize** dayalı olarak **belirlemek** istemeyi ifade ediyor.[316] Tanrı kavramı, bizim düşünülür (intelligibl) ahlaksal ödevimizi ve onun ilerleyen empirik uygulanımını, altında düşündüğümüz somut formdur.

Buna yakın bir anlam, Kant'a göre **ölümsüzlük** idesinde karşımıza çıkar. Çünkü bu ide de, akıl varlığı olarak kendimize koymuş olduğumuz görevin sona eremeyişliliği (Unabschliessbarkeit), bu görev altındaki kendi belirlenimimizin sonsuzluğu düşüncesini, zamanın sürekliliği ve sonsuzluğu formuna sokmuş olmamızla meydana gelir. İs-

tencin ahlak yasasına tam uygunluğu, duyular dünyasındaki bir akıl sahibi varlığın kendi varoluşunun hiçbir anında ulaşamadığı bir mükemmelliktir. "Bununla birlikte, bu uygunluk aynı zamanda pratik zorunlu bir şey olarak istendiğinden, buna ancak o, tam uygunluğa doğru sonsuza dek giden bir ilerleme içinde ulaşabilir; ve saf pratik aklın ilkelerine göre, istencimizin (istememizin) gerçek bir nesnesi olarak böyle pratik bir ilerlemeyi kabul etmek zorunludur."[317] Kant burada Onsekizinci Yüzyılın felsefi dünya görüşü ile, öğretisinin herhangi bir yerinde olduğundan çok daha fazla uyum içindedir. Lessing'in "İnsan Soyunun Eğitimi"nde olduğu gibi, Kant da ölümsüzlük düşüncesi içinde, ahlaksal süjenin bir sonsuz ilerleme imkanına sahip olduğunu saptar ve bu düşünceyi ahlaksal istencin belirlenme nedeni kılmak ister.[318] Ahlaksal eylem gücü bu noktada kendini kanıt göstermekle yetinmelidir. Çünkü ona karışmış olabilecek her yabancı ve dış eğilim onu uyutabilir ve özel enerjisini yanlış yolda harcamasına yol açabilirdi. Bireyin kişisel sürekliliğini kesin mantıksal çıkarımlarla kanıtlasak, hatta bu kanıtın kuşku götürmez sağlamlıkta bir olguyu gözlerimizin önünde bulmamızı sağlayacak bir kanıt olduğunu kabul etsek bile, yine de bununla, eylem açısından bakıldığında kazançtan çok kaybımız olurdu. Kant şöyle der: "Yasanın çiğnenmesi gerçekten önlenecek, buyruklar yerine getirilecekti; ama kendisinden eylemlerin çıkması gereken **niyet,** hiçbir buyrukla benimsetilemeyeceğinden, etkinliğin dürteği ise hemen el altında bulunduğundan ve **dışta** olduğundan, bu yüzden de aklın, yasanın onurunun canlı tasarımıyla eğilimlere karşı direnme gücü toplamak için ilk önce çalışıp çabalaması gerekmediğinden, yasaya uygun eylemlerin pek çoğu korkudan, yalnızca pek azı umuttan dolayı yapılacak, hiçbiri de ödevden dolayı yapılmayacaktı. Ama bu durumda, en yüksek bilgeliğin gözünde kişinin ve hatta dünyanın değerini tek başına oluşturan şey, yani eylemlerin ahlaksal bir değeri, hiçbir zaman olmayacaktı. İnsanın doğal yapısı şimdi olduğu gibi kaldığı sürece, insanların davranışları da buna göre sırf mekanik bir hale dönüşecekti; o zaman tıpkı kukla oyununda olduğu gibi, herşey son derece iyi **el - kol hareketleri yapacak,** ama yüzlerde hiçbir yaşam izi bulunmayacaktı."[319] Saf teorik anlamda

alındığında sonsuzluk düşüncesi içindeki belirsizlik ve bilinemezlik yönü tam da yaşamımızı soyut bilmenin (Wissen) katılığından kurtarır ve ona karar vermenin ve eylemin rengini katar. "Pratik Akıl İnancı", bizi bu noktada mantıksal dedüksiyonun yapabildiğinden daha güvenilir bir şekilde yönlendirir; çünkü o, doğrudan doğruya eylemden çıktığı ve tekrar doğrudan doğruya eylem alanına sokulduğu ve kendi yönünü belirlediği için.

Eleştirel etik, postulatlar öğretisiyle sona erer ve buradan geriye doğru baktığımızda, Kant öğretisinin etik anlayışının gelişimindeki temel tezleri bir kez daha görebiliriz. Ölümsüzlük problemi burada bir ipucu olarak yardımcı olabilir. Çünkü o Kantçı spekülasyonun tüm dönemleriyle bağıntılıdır. Problem daha doğabilimi ve doğa felsefesine ilk yönelişler içinde ele alınmıştır. Modern astronominin evren tablosu, Newton'un kosmolojisi ve kosmofiziği, bireyin sürekliliği ve gelişimi üstüne metafiziksel incemeler için bir temel oluşturmaya yardımcı olmuştu. Varlık ve gereklilik evreni burada henüz birbirlerinden ayrılmış değillerdi; tersine birinden öbürüne doğrudan doğruya geçilebiliyordu. İkisi arasındaki karşıtlık, bu evren incelemesinin temelinde yatan estetik uyum birliği içinde ortadan kalkıyordu. Kant "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"nı şöyle biritiyordu: "Ölümsüz ruhun ebediyetinin tüm sonsuzluğunda evrenin şu anki haline bağlı kalması gerekir mi ki?... Bize bu dünyada ayrılmış olan zaman sona erdikten sonra, bize başka göklerde yeni yerleşim alanları hazırlamak üzere, belki de gezegenler sisteminde bir kaç gezegen daha oluşacaktır... Kalp böyle düşüncelerle dolduğunda açık bir gecede yıldızlarla dolu gökyüzüne bakıldığında, ancak soylu ruhların hissedeceği bir doyum türü vardır. Doğanın genel stilinde ve ruh dinginliğinde, ölümsüz ruhun kendine dönük bilgi yetisi, adlandırılamaz bir dil konuşur ve ancak hissedilen, ama betimlenemeyen çözümlenemez kavramlar vardır."[320] "Pratik Aklın Eleştirisi"nin sonunda yer alan "üstümdeki yıldızlarla dolu gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası" sözü, bu pek ünlü söz, Kant'ın tüm düşüncesindeki iki yönü formüle eder: doğa incelemesi ile amaç incelemesi. "Her ikisini, karanlıklarda gizlenmiş ya da benim ufkumun ötesinde aşkın alanda imişlercesine

aramama ve sırf tahmin etmeme gerek yok; onları önümde görüyorum ve doğrudan doğruya benim kendi varoluşumun bilincine bağlıyorum. İlki, dıştaki duyular dünyasında benim bulunduğum yerde başlar ve içinde bulunduğum bağlantıyı dünyalar üzerine dünyalardan ve sistemler sistemlerinden oluşan, ayrıca da dönemli hareketlerinin sınırsız zamanlarına, bu zamanların başlangıcına ve devamına doğru uzanan uçsuz bucaksız büyüklüğe dek genişletir. İkincisi, benim görünmez benliğimde, kişiliğimde başlar ve kendimi, gerçek sonsuzluğu olan, ama yalnızca anlama yetisince farkedilebilen bir dünya içinde gözümün önüne getirir. Bu dünyayla (ve onun aracılığıyla aynı zamanda bütün o görülebilen dünyalarla) ben kendimi, orada olduğu gibi sırf rastlantısal bir bağlantı içinde değil, genel ve zorunlu bir bağlantı içinde tanırım."[321] Bu sözler Kant'ın temel entellektüel yönünü tüm derinliğiyle açıkladığı gibi, aynı zamanda bu yönün "Salt Aklın Eleştirisi"nden farklı gelişimini de bize açar. Doğa incelemesi ve amaç incelemesi, bu sözlerde, birbirlerinden ayrıldıkları oranda birleşmiş görünürler; birbirlerine karşı oldukları yerde birbirlerine ilişkilendirilmiş haldedirler. Buna göre, bilim, kendi özel alanında tüm yabancı müdahalelerden, her türlü aşkın amaçlı açıklamalardan kaçınmalıdır; ama ahlaklılık da kendi saf ve kendine özgü motifinden hareketle ele alınmalı ve bilimin müdahalesine bırakılmamalıdır. Çünkü bilim bana nasıl bir "hayvansal yaratık" olduğumu öğretir; buna karşılık ahlaklılık, "düşünen varlık" olarak değerimi, kişiliğim aracılığıyla sonsuza dek artırır; çünkü bu kişilikte ahlak yasası, hayvanlıktan, hatta bütün duyular dünyasından bağımsız bir yaşamı... açığa çıkarır."[322] Buna karşılık, özgürlük ve gereklilik alanı için, en yüksek ahlak yasasının içinde yatan şey dışında herhangi bir temellendirme ve açıklama yolu aramaya ihtiyacımız yoktur. Doğaya dönmek de, ahlaklılığa aşkın bir temel göstermek de, insanın empirik-tarihsel kültürleşme süreci içinde onu hep yanlış yerlere götürmüştür. "Dünyaya bakma, hep insanın duyuları önüne serilmiş olan ve anlama yetimizin (anlığımızın) geniş alanında izlemeye hep dayanabileceği en enfes görünümünden başladı ve astrolojide sona erdi. Ahlak, geliştirilmesi ve işlenmesi sonsuz yararlar vaadeden insanın doğal yapısının en soylu özelliğiyle başladı

ve yobazlıkta ya da boş inançlarda son buldu."[323] İşte ilk kez, hem teorik ve hem de pratik akıl eleştirisi, bu ikisi de yanlış olan yollara sapmaktan sakındı. O bir yandan gökyüzü cisimlerinin hareketini, matematiksel ve mekanik yoldan açıklamak yerine, tinsel temel güçlere ve yönlendirici bir tanrısal anlığa dayatma yolunu kapatmıştır; öbür yandan, gerekliliğin saf yasası ve bize bu yasa içinde açık olan "düşünülür" düzen yerine, ahlaklılığı duyusal putlara dayanarak temellendirme denemelerine son vermiştir. Bu ayırım, ide ve gerçeklik, varlık ve gereklilik arasındaki bu "dualizm"i derinleştirmek ve ama öbür yandan tam bu dualizm içinde ve bu dualizm aracılığıyla **aklın birliğini** göstermek, artık bu andan sonra eleştirel sistemin önüne koyacağı en genel görev olacaktır.

Ve aynı anda öğretisinin objektif birliğiyle Kant'ın kişiliğinin birliği, burada tüm açıklığıyla önümüzdedir artık. Bu adamın karakterinde şaşmaz bir doğruluk duygusu ile hiçbir kuşkunun yanıltamadığı derin bir ahlaksal inanç; düşüncede sağlamlık ve pekinlik ile istençte sıçrama ve coşkuculuk biraradadır. Kant'ın düşünür ve yazar olarak geçirdiği aşamalarda, kendi kişiliğinden gelen bu iki yön, giderek belirgin bir halde karşımıza çıkar. Çözümleyici düşüncenin sağınlık ve ağırbaşlığının yanısıra henüz sentetik fantezinin de hakim olduğu gençlik yazılarında, Kant'ın düşüncesi çoğu kez tam bir lirik-coşkucu aşkıncılığa doğru sürükleniverir. Ama o Aydınlanmacı duygusallıktan da, çağının ahlaksal ve estetik ideallerinden de uzaktadır. Ve bu ideallere karşı açtığı savaşta Lessing'in yanında yer alır. Bu konudaki en karakteristik örnek şudur: O antropoloji derslerinde Lessing'in "Edebiyat Mektupları"nda Klopstock üstüne verdiği ünlü yargıyı benimser ve onaylar. Lessing 'e göre Klopstock "hiç de özgün bir şair" değildir; çünkü onda özgül biçim verme gücü yoktur; çünkü o kendisinin "tanrının lûtfuna mazhar olmuş kişi" (Gerührter) olduğunu söylemektedir ki, bu haliyle olsa olsa bazı okuyuculara "sempatik" gelebilir. Kant'ın özellikle "roman yazarları"nın tümü için verdiği edebî ve ahlaksal yargı sert ve ödünsüzdür. Örneğin romancı Richardson, kendi kişiliğine uygun olarak hayalî bir ideal mükemmelliğin serimini yaptığını söylediğinde, Kant'ın tepkisi sert olmuştur. Kant'a göre "tüm bu

gibi duygu ve etkilenimlerle yazma türünün ustaları, beğeni ve duygu mistikleridir."[324] Çünkü duygular elbette ki gözyaşları döktürür; ama dünyada hiçbir şey gözyaşları kadar çabuk kurumaz. Bu yüzden eylemin dayanacağı ilkeler kavramlar üzerine kurulmak zorundadır. "İlkeler kavramlar üzerine kurulmalıdır; başka herhangi bir temel üzerine kurulduklarında, kişiye herhangi ahlaksal bir değer, hatta onlarsız insanda en yüksek iyi olan ahlaksal niyetin ve böyle bir karakterin bilincinin doğurduğu kendine güveni sağlayamayacak değişiklikler yaratırlar ancak."[325] Kant etiğinin üzerinde bu kadar durulmuş ve vurgulanmış olan "rigorizm"i (ilkelere aşırı bağlılık - çev-), işte ilk kez bu bağlamda tam aydınlığına kavuşur. Kant'ın tepkisi, her yerde hâkim olduğunu gördüğü gevşeklik ve kendini istençsizce koyuvermelere karşıdır ve o insana bu durumda "düşünen varlık" olduğunu hatırlatmak ister. Bu anlamda Kantçı özgürlük öğretisi, insanın kendi değerini ve kendi gücünü kendi aklıyla sınaması ve aklına uygun eylemesi talebine dayalıdır. Schiller, Kant'a yazdığı bir mektupta, Kant'ın etiğin "görünümünü değiştirdiğini" belirtir.[326] Ama yalnız Schiller değil, Wilhelm von Humboldt, Goethe ve Hölderlin de bu yargıda birleşirler. Goethe, Kant'ın "ölümsüz hizmeti"nden söz ederken, onun ahlakı uyuşuk ve uşakça bir konumdan, yani mutluluk kalkülüyle haşır neşir olduğu bir durumdan kurtardığını ve böylece "hepimizin dalıp gittiğimiz uyuşukluktan sıyrılıp kendimize gelmemizi sağladığı"nı belirtir.[327] Şöyle ki, Kant etiğinin "formalist" karakteri, tarihsel açıdan bakıldığında, tam da bu etiğin kendine özgü verimli ve etkili yönü olarak görünür. Çünkü ahlak yasası burada kendi en büyük saflık ve soyutluğu içinde kavranmış olduğundan, Kant etiği, doğrudan doğruya ve somut olarak ulusların ve çağın yaşamına sokulabilmiş ve bu yaşama yeni bir yön verebilmiştir.

ALTINCI BÖLÜM

YARGIGÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ

["Yargıgücünün Eleştirisi" Üzerine İki Yorum]

"Pratik Aklın Eleştirisi"nin yazımının bittiğini bildiren 23 Haziran 1787 tarihli Schütz'e yazılmış bir mektubunda Kant, Jena Edebiyat Gazetesi'nde Herder'in "Düşünceler"inin ikinci bölümü üstüne söyleşi yapmayı reddettiğini bildirmiştir. Bunu da o sıralarda **Beğeni Eleştirisinin Temelleri** üstüne çalışmalarına aralıksız devam edebilmek için her türlü yan uğraştan uzak kalmak zorunda olduğu gerekçesiyle yaptığını belirtmiştir. Gerçekten de yaşamının bu en yoğun ve en verimli döneminde o, büyük yazınsal ve felsefi görevlerin aynı oranda zorlaması altındadır. Burada biten bir çalışmadan sonraki dinlenme ve ara verme anlarına asla rastlanmaz; tersine burada düşünsel gelişim içinde varılmış olan sonuçlardan sürekli olarak yeni problemlere doğru geçişe rastlanır. Büyük insanlarda ancak gençliklerinin veya olgunluklarının mutlu dönemlerinde karşılaştığımız bir şey bulunur: kendini sürekli aşıp geliştirme. Oysa Kant bunu ancak altmış ve yetmiş yaşları arasındaki on yıl içersinde tam ve derinliğine yaşamıştır. Bu döneme ait yapıtları, onda, gençliğin yaratıcı gücü ile yaşlılığın olgunluk ve kemalinin nasıl birleşmiş olduğunu gösterirler. Gerçekten de bu yapıtlar, hem temellendirici, inşa edici (aufbauende), hem de bitirici, çatı örtücü (ausbauende) dürler. Yani yapıtlar hem yeni problem alanlarına yöneliktirler; ama hem de o ana kadar kazanılmış olan düşünsel gereçlerden yararlanarak, gitgide belirginleşen bir mimarî düzenlemeye doğru giderler. Bu açıdan bakıldığında, "Yargıgücünün Eleştirisi"nde, daha ilk bakışta, sonuncu yolun birincisine açıkça ağır bastığı görülür. Öyle ki, yapıtta, yeni problemler üstüne özgül, yeni şeylerin keşfinden çok, eleştirel düşüncenin ana ve temel

kavramlarının birbirlerine sistematik şekilde bağıntılandırılmasına yönelik bir eğilim vardır. Çünkü yapıttaki daha ilk kavram belirlemelerine göre, yargıgücü, teorik ve pratik akıl arasında geçişliliği sağlayan ve her ikisini yeni bir birlik içinde birbirlerine bağlamak isteyen bir arabulucu, bir **arakesit** olarak tanımlanır. Gerçi doğa ve özgürlük, varlık ve gereklilik, eleştirel öğretinin temel düşüncesine göre birbirlerinden ayrı tutulmak zorundadırlar. Ama bununla birlikte, onları birbirlerinden farklılıklarında değil de aralarındaki çok yönlü ilişkide, kavramsal ayrımlarında değil de her ikisinin harmonik bağlamında görebileceğimiz bir kalkış noktası aramamız gerekir. Zaten "Yargıgücünün Eleştirisi"nin girişi, bu nedenledir ki, "felsefenin her iki bölümünü bir bütünlüğe getirecek bağlantı ortamı"ndan söz eder. "Tüm a priori bilginin temelini oluşturan doğa kavramları, anlığın yasa koyuculuğuna dayanırlar. Duyusal olarak koşullandırılmamış (duyusal/empirik olandan bağımsız - çev-) tüm a priori pratik buyrukların temelini oluşturan özgürlük kavramı ise, aklın yasa koruyuculuğuna dayanır... Fakat en üst düzeydeki bilgi yetileri ailesi (topluluğu) içinde, anlık ve akıl arasında sadece bir aracı halka (orta terim - çev -) vardır. Ve bu yargıgücüdür; onun her ne kadar kendinden bir yasa koyması söz konusu olmasa da, hatta kendi özel ilkesini yasalara dayalı olarak araştırması gerekse de, o kendi içinde taşıyabileceği analojiye (kıyaslama gücüne) dayanarak, yine de saf sübjektif bir a priori ilkeye göre varsayımda bulunabilme (tahmin edebilme ve kestirme) ayrıcalığına (nedenine) sahip olabilir. Bu sübjektif a priori ilke kendi alanı olarak önünde objeler alanını bulmasa da, onun da herhangi bir alanı olabilir ve bu alan, yalnızca bu ilkenin geçerli kılabileceği kesin niteliklere sahip olabilir."[328]

Kant yazınında yerleşmiş ve genel olarak kabul edilmiş olan bir görüşe göre, Kant'ın burada sözünü ettiği analoji (kıyaslama gücü), "Yargıgücünün Eleştirisi"nin ele aldığı problemlerin aydınlatılmasında başvurulması gereken özel ipucunu oluşturur. Ve yine inanılır ki, bu kitapta serimlenen Kant estetiği, bu analojiden hareketle, sanat ve sanatsal form verme problemlerine **doğrudan** bir ilgiyle yönelir ve nesnelerin kendilerinde bulunan bir şey olarak zorunluluk ve ereklilik

arasındaki antagonizmi çözmeye çalışır. Oysa durum hiç de böyle değildir. Her iki durumda da, yani hem sanat konusunda ve hem de doğadaki ereklilik konusunda Kant'ı yönlendiren şey, kendi eleştirel sistemini bütünlemek üzere, sanat ve doğal ereklilik problemlerine de el atmak gereğini duymuş olmasıdır. Kant sisteminin ustaca inşâ edilmiş yapısına baktığımızda, kavramları sağlam şekilde sınıflandırma, sınıflandırılmış kavramlardan alt sınıf kavramlarına geçme sürecinde, Kant'ın tüm bu kavramları nasıl tek bir "kavram ailesi" içinde yerlerine oturtmaya çalıştığı açıkça görülür. Dolayısıyla sanat problemleri ile doğal ereklilik problemleri de, bu "kavram ailesi" içinde ve eleştirel felsefenin temel düşünceleri altında ele alınmak istenmiştir. Ama öbür yandan "Yargıgücünün Eleştirisi"nin **tarihsel etkisi** de olağanüstü olmuştur. Bu nedenle burada ortaya pek özel bir durum çıkmaktadır. Çünkü bu yapıtıyla Kant, çağının düşünce dünyasını, öbür yapıtlarından çok daha fazla etkilemiştir. Oysa yapıt, aslında tamamen Kant sistematiğinin kendine özgü kuruluşunun bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve bu sistematiğin, bu "kavram ailesi"nin bir boşluğunun doldurulmasına yönelmiştir. Goethe ve Schiller, her biri kendi doğrultusunda, Kant felsefesiyle özel bağlarını "Yargıgücünün Eleştirisi"nden hareketle kurmuşlardır ve onlar Kant'ın öbür kitaplarından çok bu kitabında yeni bir düşünce yönü bulmuşlardır. Hatta öyle ki, bu kitap, Kant sonrası tüm felsefeyi (özel olarak Alman İdealizmini) kendi yönünde belirlemiştir. Kitap, teorik ve pratik düşüncenin, doğa ve özgürlüğün "mutlu bir bütünlenişi" sayılmıştır. Aslında, yine vurgulayalım, kitap, transendental şematizmin kuruluş biçiminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ama kitap, Onsekizinci Yüzyıl ile Ondokuzuncu Yüzyılın başlarında düşünce dünyasının merkezinde yer alan en derin problemleri, hayret uyandıracak bir şekilde ele almış ve bu problemler, burada gerçekten de doyurucu bir şekilde açıklığa kavuşturulmuşlardır. Kant'ın kendi öğretisini tamamlayıp bütünlemek üzere yazdığı bir kitabın, aynı zamanda çağının tüm canlı düşünsel ilgilerinin kesişme noktasını oluşturan bir noktaya yönelik olması, bu arada özellikle "Goetheci şiir anlayışının kavramsal kuruluşu"nu bile içermiş olması,[329] şaşkınlık yaratacak ölçüde bir tarihsel paradoks olarak kalmıştır.

Burada paradoksu daha da belirginleştiren bir başka yön de vardır. Goethe'yi "Yargıgücünün Eleştirisi"ne bağlayan şey, kitabın içeriğinden çok yapısı ve planı olmuştur. O, kitabın yapısındaki özelliğe bakarak, kitabı Kant'ın yaşamının "en neşeli ve serbest dönemi"nin bir ürünü olarak görmüştür ve kitap üstüne şunları söylemiştir: "Ben burada birbirleriyle en bağdaşmaz olan uğraşlarımın yanyana getirilmiş olduklarını görüyorum. Burada doğa ve sanat ürünleri birlikte ele alınmışlardır ve estetik ve teleolojik yargıgücü, birbirlerini karşılıklı olarak aydınlatmaktadırlar... Şuna inanıyorum ki, şiir sanatı ve karşılaştırmalı doğa bilgisi, her ikisi de aynı yargıgücünün altına sokulmakla, birbirlerine iyice yaklaşmışlardır." Ama Goethe'nin de işaret etmiş olduğu yapıtın bu temel çizgisi, tam da, felsefi eleştiri için bir ayakbağı oluşturmuş olan bir önyargıya yol açmıştır. Goethe için yapıtı anlamak konusunda anahtar kabul edilen bu yorum daha sonraları yaygın olarak benimsenmiştir ve belirtmek gerekir ki, bu yorum, Kant 'a bakış ve Kant'ı anlayış bakımından herhangi bir modern yorumdan çok daha isabetlidir. Ama örneğin Stadler, teleolojik yargıgücü eleştirisinin yapısı hakkında her yerde görülen bu açık uzlaşıma bu noktada katılmadığını belirtir. O, kitapta estetik probleminin doğal teleoloji problemi ile birleştirilmiş olduğu görüşünü doğru bulmaz. Çünkü Stadler 'e göre, böyle bir görüş, bizi, kitabın belli bir yönüne en kuşatıcı ve en büyük değeri yüklemeye ve dolayısıyla kitabın derin anlamını yanlış kavramaya götürür.[330] Böylece Stadler'e dayanırsak, burada pek özel bir ikilem karşısında kaldığımızı görürüz: "Yargıgücünün Eleştirisi"ni içeriği yönünden çözümlediğimizde yapıtın göreli olarak rastlantısal ve hatta ihmal edilebilir bir yanı olarak görünen şey, öbür yandan yapıtın tarihsel etkisinin ve nüfuzunun en önemli kaynağını oluşturur görünmektedir. Yapıt üstüne varılan bu iki sonucu (Goethe'nin ve Stadler'in yorumlarını) birbirlerinden iyice ayırmalı mıyız; yoksa "Yargıgücünün Eleştirisi"nin biçimsel düzeni ile onun konu olarak aldığı temel problem arasında, hele Onsekizinci Yüzyılın düşünce dünyasının özel tasarımlarından yola çıkarak kitaba yöneldiğimizde, gözümüzde giderek bulanıklaşan bir derin bağ var mıdır?

Bu soruyu sorduğumuz anda, karşımıza hemen bir genel güçlük

çıkar ki, artık bu noktadan sonra, "Yargıgücünün Eleştirisi"ni hem tarihsel ve hem sistematik yönden anlama yoluna başvurmak kaçınılmaz olur. Kant'ın transendental yönteminin temel doğrultusu şudur: bu yöntem daima, felsefi eleştirinin kendisine yöneltildiği belli bir "olgu"ya, bir "Faktum"a dayanır. Bu eleştiri yolu güç ve yanlış anlamalara elverişli olsa da, eleştirinin kendisine yöneltildiği obje, ne var ki, daha en baştan yanılgıya açık kapı bırakmayacak bir belirginlik içinde saptanmış haldedir. "Salt Aklın Eleştirisi" için bu olgu, matematiğin ve matematiksel fiziğin biçim ve yapısı içinde verilidir; "Pratik Aklın Eleştirisi" için bu olgu "ortak insan aklı"dır ve tüm ahlaksal yargılar için çıkış noktası ve temel ölçüttür. Oysa, birlikli "yargıgücü" kavramından Kant'ın kastettiği şeyin ne olduğunu yanıtlamak üzere yukarıdakilere benzer bir "olgu" zemini aramak boşuna olur. Ayrıca burada Kant'ı kişi olarak özel, psikolojik - karakteristik yönden etkileyen ve yönlendiren şeyin ne olduğunu göstermek üzere yapılacak bir inceleme de bize pek fazla bir şey vermez. Çünkü şunu biliyoruz ki, Kant için betimleyici ve sınıflandırıcı doğabiliminin problemlerinden hareketle, estetik alanına ait problemlere doğrudan doğruya geçilemez. Bunun gibi, estetik bilinçten hareketle, doğa incelemesinin özel bir yönü olarak erek problemine de hiçbir doğrudan geçiş yolu bulunamaz. Öyle ki burada karşımızda birbirlerinden tamamen ayrı duran **parçalar** vardır ve onlar asla aralarında bir düşünsel bağ kurmamızı sağlayacak bir "olgu" aracılığıyla bir bütünlüğe sokulamazlar. Ama durum böyleyse, "Yargıgücünün Eleştirisi" boşluğa atılmış bir adım olmayacak mıdır? Çünkü "Yargıgücünün Eleştirisi" Kant'ın o ana kadar sürekli uğraştığı problemlerden hareketle, bu problemlerin sürekli olarak birbirlerine bağıntılandırıldığı bir düşünce düzeni içinde geliştirilmiş ve böylece ortaya çıkmışsa, o, hiç kuşku duymamak gerekir ki, ilk bakışta paradoksal görünse de, bu bütünlüğe sokulamayan parçalar arasında da bir temel birlik arayacaktır. Şimdi bundan sonra bir adım daha ileriye gidip "Yargıgücünün Eleştirisi"nin ele aldığı problemlerin çözümlemesine girişeceksek, herşeyden önce bu temel birliği daha yakından belirlemeyi denemeliyiz. Böyle bir araştır-

ma, bizi eleştirel sistemin yolunu bir an için terketmeye **ve metafizik** tarihinin temel ve köklü problemlerine eğilmeye zorlar.

[Yargıgücü Problemi Üstüne Bir Tarihsel Betim]

Kant'ın yargıgücünden a priori yasa koyucu bir yeti olarak sözettiği ilk tanım, bir "formel" mantık problemi üstüne verilmiştir ve aynı zamanda transcendental felsefenin bir temel problemi ile ilgilidir. Kant şöyle der: "Yargıgücü, genelde, özeli genel altında içerilmiş olarak düşünme yetisidir. Genel olan (kural, ilke, yasa) verilmişse, özel olanı onun altına koyan yargıgücü **belirleyicidir** (hatta transcendental yargıgücü olarak özeli bir genel altına koyabilmenin koşullarına a priori sahip olsa bile). Ama yalnız özel olan verilmişse ve onun altına konulacağı genelin bulunması gerekiyorsa, bu durumda yargıgücü tam olarak **düşünücüdür (reflektiftir)."**[331] Bu açıklamaya göre, yargıgücü problemi kavram kurma (oluşturma) problemiyle ilişkilidir. Çünkü burada yargıgücü gerçekten de kavram kurmaya (oluşturmaya) yöneliktir. Öyle ki, o, bir tekliği, tikel olanı daha üstteki bir cins kavramı altında anlamamızı, onu bu tümellik altında içerilmiş olarak düşünmemizi sağlar. Ama tamamen mantıksal bir sorun olarak görünen bu sorun içinde, "öz" (Wesen) öğretisine ilişkin ve bu öğretiyi açıkça belirleyen bir dizi problem saklı halde bulunur ki, bu durum bizi konuya tarihsel açıdan eğilmeye zorlar. Aristoteles Sokrates'i "kavramın kâşifi" olarak gösterir. Çünkü Sokrates tikel (özel) ve tümel (genel) arasında ancak kavram aracılığıyla (kavram dolayımında) ifade edilebilir olan bir ilişki bulunduğunu ilk kez açıkça görmüş olan kişidir. Onu kavrama yönelten şey **ti esti** (nelik sorusu, "nedir?") sorusudur. Sokrates'e göre, **Varlığın** "ne" olduğuna ilişkin genel sorunun yeni bir anlamı **ti esti** sorusunun içinde ortaya çıkar. Ve bu anlam, daha sonra Sokratik "eidos"un Platonik "idea"ya dönüşmesiyle, tam bir saflıkla kendini gösterir. Bu son kavrayış içinde genel ve özel arasındaki ilişki problemi de yeni bir inceleme basamağına yükseltilmiş olur. Çünkü artık Platon'la birlikte, genel, Sokratik yorumda olduğu gibi, bireysel ve tikel olanın cins içinde ve cins aracılığıyla ele alındığı basit bir

özet değil, tersine, tüm bireysel ve tikel şeylerin ondan yansıdığı ve "pay aldığı" şey, yani **ilksel örnek (Urbild, Archetyp)** tir. Özel (tikel) şeyler, eğer onlara herhangi bir varlık tarzı yükletilecekse, genelin "taklit"i ve genelden "pay alma" dolayısıyla "vardır." Bu temel düşünceyle birlikte, tüm felsefe tarihi bakımından yeni olan bir gelişim de başlamış oluyordu. Kuşkusuz bu gelişimle birlikte özel ve genel arasındaki bağlantı sorununun **mantık** alanından **metafizik** alanına kaydırıldığını söylemek pek basit bir formüle sığınmak olurdu. Çünkü böyle bir formül içinde, mantık ve metafizik, bir Sokrates veya bir Platon için zaten bilinen alanlarmış gibi tasarlanmışlardır. Böyle bir formül, ancak, her iki alanın karşılıklı olarak nasıl kuruldukları ve sonradan sınırlarının nasıl belirlendiği bilindikten sonra ortaya atılabilir. Bu açıdan bakıldığında, her iki alan arasında kesin sınırları belirleme girişimine, ancak Aristoteles'te rastlanır. Açıktır ki, Aristoteles de asla "empirist" değildi. Onun için de tikel olanı yine tikelde kalarak saptamak ve kavramak mümkün olamazdı. Tersine tikele ancak genelden (tümelden) gidilebilirdi ve bu yüzden felsefe araştırması, tikelliklere boğulmayıp "öz"ü kavramaya yönelik bir araştırma olabilirdi. Bu yüzden Aristoteles önünde somut bir ontolojik sorun bulur. Sokrates'in **ti esti**'sinin yerini onda **to ti en einai** (hep olmuş olan varlık) alır. Böyle olunca Aristoteles'te **kavram sorunu erek sorununa bağıntılandırılmış**olur. Ama artık erek, Aristoteles'te, Sokrates'te olduğu gibi insanın hedeflerinde ve niyetli eylemlerinde görünen bir şey olmakla sınırlı kalmaz; tersine o tüm doğal oluşumların son temeli olarak gösterilir. Erceğin genelliği, herşeyden önce özün genelliğinin bilgisi için anahtardır. Empirik oluşumların tüm çokçeşitlilik ve tikelliği içinde, bu oluşumlara yönünü veren evrensel bir şey vardır. Tüm empirik oluşumların içinde onların biçim almalarını sağlayan bir "form" bulunur. Böyle olunca, "formlar" dünyası, Platon'un "idealar" dünyası gibi empirik oluşumların **dışında** kendiliğinden mevcut ve bağımsız bir dünya olarak görülmez; tersine "formlar" dünyası, fenomenlerin içinde erekli güçlerin bir bütünü olarak etkindir. Bu formlar maddi oluşumları (maddeyi) düzenler ve yönlendirirler. Bu yüzden Aristotelesçi sistem içinde, gelişim kavramı da erek düşüncesine bağlıdır ve madde ve form, özel ve genel karşıtlığı, erek düşüncesi ile

aşılmak istenir. Özel asla genel olamaz ve her özel ve tikel olan şey, kendi mümkün biçim alma (form kazanma) çevresini zorlamak suretiyle genel olmaya doğru çabalar. Mümkün olandan gerçek olana, potensia'dan actus'a (kuvveden fiile, gizilgüçten edime - çev-) bu geçişte, Aristoteles'in en genel anlamıyla "hareket" kavramıyla işaret ettiği şey meydana gelir. Doğal hareketin en saf şekli ise **organik** harekettir. Öyle ki, Aristoteles'te **entelekya** (intellekhia) daha önce Sokrates'in "eidos" ve Platon'un "idea" kavramlarında araştırılan şeyin bir bütünleniş ve tamamlanışını ifade eder. Özelin genel altında nasıl bulunduğu, ondan nasıl ayrıldığı ve ama bununla birlikte onunla nasıl yine de özdeş kaldığı sorusu, Aristoteles için ancak erek kavramı içinde yanıtlanabilir. Çünkü erek düşüncesi tüm özel/tikel oluşumların **bütün** içinde nasıl kavranılıp kapsandığını ve kapsayıcı bir bütünün bunların nasıl koşulu ve taşıyıcısı (Subsrat) olduğunu aracısız kavramamızı sağlar. Varlık ve oluş, form ve madde, düşünülür (intelligibl) ve duyulur (sensibl) dünyalar, erek içinde birleşmiş görünürler. Ve sonuç olarak, tüm bu karşıtlıkları özel belirlenimler olarak kendi içinde taşıyan somut gerçeklik de, erek kavramı içinde birlikli bir görünüm kazanmış olur.

Aristotelesçi ve Platoncu temel düşüncelerin bağdaştırılmasına yönelmiş olan **yeni Platoncu sistem**, bu belirlemeyi kabullenir. Ama ne var ki, gelişim kavramı burada Aristoteles'in gelişim kavramından başka bir biçim alır. Aristoteles için gelişim, herşeyden önce organik hayat fenomenlerine ilişkin iken, Plotinos kavramı daha geniş ve daha soyut bir anlam içinde yeniden kurar. Bunu da, bu kavram altında hem doğal oluşumun kendisini, hem de sisteminin temel kavramını oluşturan Mutlak Bir ve İlk'ten dolayımlı ve türemiş varlığa bir geçişi kastetmek yoluyla yapar. Gelişim böylece burada türemenin (Bir'den ışıma, südûr, emanatio) metafiziksel konumu içinde görünür. Gelişim, düşünülür (intelligibl) bir şey olarak ilk temelden, Bir'den duyulur (sensibl) dünyaya kadar belirli basamak ve evreler içinde gerçekleşen bir inişin tamamlandığı temel süreçtir. Bu kavrayış tarzı ile birlikte, felsefe tarihi içinde ilk kez, biyolojik ve estetik problemler, **organizm** düşüncesi ile "saf güzel" düşüncesi arasında bir ilişki ve

bir düşünsel bağ kurulmuş oluyordu. Çünkü Plotinos'a göre, biyolojik problemler de, estetik problemler de köklerini "form" probleminde bulurlar ve her ne kadar farklı anlamlara sahipseler de, saf formlar dünyası ile fenomenler dünyası arasındaki ilişki bakımından onların ortak yanları vardır. Hayvanların cinsel birleşmelerinde nasıl ki sadece maddi ve mekanik nedenler rol oynamıyor, bunun yanısıra cinsel birleşme sırasında onları nasıl ki içlerindeki "logos"da harekete geçiriyorsa, sanatçının yaratma sürecinde de bir başka açıdan aynı bağlam geçerlidir. Çünkü sanatsal yaratma sürecinde de, tinsel, bu demektir ki bölünmez Bir olarak mevcut olan ide, kendisini madde dünyasına form olarak yaymaktadır. Sanatçının içinde taşıdığı tinsel öntasarım maddeyi zorlar ve bu maddeyi form birliğinin yeniden görünüşe çıktığı bir şekle sokar. Bu form verme ne kadar mükemmel bir şekilde olursa, güzelin görünüşe çıkması da o kadar saf halde gerçekleşir. Böyle bir düşünce içinde, artık tüm idealist estetiğin en önemli dayanakları ortaya konmuş haldedir. Ve bu idealist estetik, Kant'ın önünde, kendi sistematik kuruluşunu daha Plotinos'ta büyük ölçüde tamamlamış halde durmaktadır. Çünkü Michelangelo'dan ve Giordano Bruno'dan Shaftesbury ve Winckelmann'a kadar bu spekülatif estetik, aslında Plotinos'un ve genel olarak yeni Platonculuğun temel görüşünün işlenmesi ve geliştirilmesinden ibaret kalmıştır. Bu temel görüşe göre, sanat yapıtı, evrensel olanla genelde bağlantılı olan bir "iç form"un bireysel ve özel alanda (empirik dünyada) gözler önüne çıkan bir görünüşü, bir gösterilişidir. Başka bir deyişle, sanat yapıtının kuruluşu ve düzeni, doğrudan doğruya, **bütün olarak evrenin**, bireysel ve özel olanda görülebilen ifadesidir (Expression). Varlığa hükmeden yasa, onun bir kesiti içinde görünüşe çıkmış olur. Sanat yapıtı, bizim en yüksek ve en mükemmel örneğini bizzat kosmosun içinde önümüzde gördüğümüz bireysel/tikel şeylerin sürekli bağlılığını gösterir. Empirik gözlemde biz nesneleri uzay ve zaman içinde yanyana görürüz. Yani empirik **gözlem** sırasında evren bir tikel parçalar çokluğuna bölünmüş halde karşımızdadır. Oysa estetik seyir, güzelin olduğu kadar hayatın da imkanının kendisine dayalı olduğu içkin kurucu (inşâ edici ve form verici) güçleri görür. Çünkü güzellik de, hayat gibi, bu-

rada bir **form verme** (formlandırma) temeli üzerinde kavranmıştır.

Ama bu noktadan bakıldığında, spekülatif metafizik, bizzat kendi sorunu ortaya koyuş tarzının zorladığı bir başka sonuca da sürüklenir. Burada gerçek olan (reel olan) her şey, hem bütünde ve hem de bütünün tek tek parçalarında, hem genelde ve hem de özelde bir **biçim almışlık** taşımaktadır ve bu biçim almışlık, bu metafiziğin merkez noktasından bakıldığında, ancak, onun dayandığı bir temel bulunduğunun ve bu temelin de ancak bir en yüksek mutlak akıl (tanrı aklı) içinde gösterilmesinin mümkün olması halinde anlaşılabilir. Bu en yüksek mutlak akıl **logos**tur. Böylece bu soyut logos öğretisi, kendine özgü teolojik bir anlam da kazanmış olur. Gerçek olan formdur ve forma sahiptir; çünkü onun ardında kurucu bir anlık (İntelligenz) ve yüksek bir form verme istenci (iradesi) yatmaktadır. Logos evren açıklamasının ilkesidir; çünkü o aynı zamanda evrenin yaradılışının da ilkesidir. Bu düşünce, o andan başlayarak, yalnız varlık öğretisini belirlemekle kalmaz; hatta bu arada tüm bilgi öğretisini de belirler. Çünkü şimdi geçerli kabul edilen şey şudur: birbirine karşıt iki temel bilgi tarzı vardır. Bunlardan ilki, sonlu ve bağımlı bir bilgi tarzı iken, ikincisi bağımsız ve yaratıcı anlığın bilgi tarzıdır. Birincisi empirik araştırma yoluyla bilgi elde etme tarzıdır. Ama ne var ki, tikelden yola çıkan ve bireysel şeylerin karşılaştırılması ve biraraya toplanmasına tutuklu kalan empirik araştırma tarzı, gerçekliğin bağlı olduğu yasallığa (yasalılığa) nüfuz etme konusunda şu tek yoldan başkasına sahip değildir: O, tikel şeyler arasındaki uygunluk ve farklılıkları gözler ve daha sonra bunları sınıf ve cinsler halinde, yani empirik kavramlar içinde birleştirir. Ama işte bizzat empirik kavram formu bile, ancak, uzay ve zaman içindeki özel hallerin, bir bağıntı aracılığıyla mantıksal cinsler olarak birbirlerine ilişkilendirilmeleri halinde mümkündür. Zaten eğer gerçeklik bir mantıksal düzen altına sokulmasaydı, o bir **düşünce sistemi** formu altında tanınabilir miydi ki? Aksi halde biz bireyselden bireysele, özelden özele sürüklenip durmaktan başka bir şey yapamazdık. Böyle bir durumda, her zaman, özel olandan bir cinse geçmek ve bu cinsi tekrar türler halinde ayrıştırıp düzenlemek için, burada mutlaka daha altta bulunan bir koşulun yönlendiriciliğine ihti-

yaç vardır. Evrenin bütün olarak kapsayıcı, herşeyi içine alan bir mantıksal yapıya sahip olduğu varsayımı olmaksızın, hiçbir öge öbür ögelerle bir bağlam içine sokulamazdı ve hatta bu durumda empirik karşılaştırma ve sınıflandırma imkanı da ortadan kalkardı. İşte bu durum bir kez bilindi mi, hakikatın aranacağı yer de belirlenmiş olur. Kendine özgü ve mükemmel anlamı içinde hakikat, bize kendisini ilk kez, işe bireysel olandan, verili olandan, gerçek olandan başlamadığımız, tersine bunlarla işimizi bitirdiğimiz anda, yani kendimizi biçim almış varoluş içine yerleştirmek yerine, bizzat biçim vermenin ilk ilkelerine yöneldiğimizde açar.

Çünkü biçim vermenin ilk ilkeleri, tüm özel şeyleri tikel formları içinde belirleyen ve onlara hakim olan "ilksel doğa"dır. Bir en yüksek varlık ilkesinin genelliği içinde, ondan türemiş tüm varlık ögeleri dizisini içeren ve onlara sahip olan şeyi kavrama yetisine Plotinos, "görüsel anlık" (intuitives Verstand) adını verir. Kendi dışında hiçbir şeyi içinde bulundurmayan, tersine bizzat kendi bilgisinin nesnesi olan sonsuz ve tanrısal anlık, ne empirik bağlantı kurallarını, ne de mantıksal çıkarım kurallarını kullanır. Çünkü onda, gerçeklik ve imkan, bir bütün olarak içerilmiş haldedir. O, kavramdan kavrama, ilkeden ilkeye bağ kurmak zorunda değildir, onun parçalardan bir bütün elde etmek için empirik ve mantıksal yollara ihtiyacı yoktur. Tersine onun için tikel olan da, genel olan da, bir sonraki de, en uzaktaki de, bir ve aynı bölünmez tinsel edim içinde kavranır. Sonlu insan aklının koşullar ve çıkarım zincirleri içinde ulaşmaya çalıştığı, ama uygulamada hep eksik ve parçalı bir bilgisine ulaşabildiği "bütünlük"e, o kendinde sahiptir. Zamansal farklılıklar kadar mantıksal sınıflama ve çıkarımların kendisi aracılığıyla yapıldığı "genel"in basamakları arasındaki farklılıklar da, tanrısal ve ilksel anlığın kendi düşünmesinde içerilmiştir. Kısacası, bu anlık gerçekliğin topyekün (total) formunu temaşa eder; çünkü o bir bakışında etkin olarak onu yaratmıştır ve çünkü o bununla tüm varolanların temelinde yatan biçim verici yasayı kendi içinde taşımaktadır.[332]

Tüm Ortaçağ felsefesi bu temel anlayışa dayanır ve hatta Descartes'la başlayan Yeniçağ felsefesi bile, her ne kadar kendi özel problem

konumundan hareketle kendi karakteristiğini yüklemiş olsa bile, hiç olmazsa başlangıçta bu anlayışı değiştirmeden kabul eder. Örneğin Spinoza'nın "De intellectus emendatione" ("Anlığın Düzeltilmesi Üzerine") adlı yazısında bu durum açıkça görülür ve Spinoza'nın ontolojik tanrı kanıtlama formunda ilksel ve yaratıcı anlık (intellectus archetypus) düşüncesi hâlâ *tam bir* işlerliğe sahiptir. Ama temel bakış açısı ve bu bakış açısı altında yapılan çıkarımlar artık değişmiştir. Spinoza'nın evren tablosu, artık Aristoteles'in ve yeni Platonculuğun organik-erekli evren tablosu değildir; tersine bu tablo Descartes'ın ve yeni bilimin mekanist evren tablosudur. Ama bu yeni evren tablosu, hâlâ (ilk bakışta hemen dikkati çeker) eski metafiziksel kavram formunu korur ve onu izler görünür. Çünkü tasıma (kıyas) dayanan, yani "gidimli" (diskursif) bir yöntemin örneği olarak kabul edilen matematiksel düşünme, zaten Spinoza için bir başka tür bilginin, yani saf görüsel (intuitiv) bilginin imkanı konusunda bir işarettir. Tüm saf matematiksel bilgi doğa için modeldir. O, nesnelerin nitelik ve özelliklerini, bizat bu nesnelerin önünde yer alarak belirtir. Tahtaya çizilen kaba bir şekil değil de, kurgusal bir yasadan çıkan bir şey olarak kavrandığı sürece, çember idesinden tüm bireysel/tekil belirlenimler sarsılmaz bir kesinlik ve tamlıkla türetilebilir. Bu geometrik bilgi formunu tüm madde evrenine de taşımalıyız. Çünkü madde evreni de tüm nitelik ve değişmeleri içeren aynı bütünlük idesi altında kavranabilir. Sınırsız sayıdaki ilinekleriyle tek bir töz düşüncesi, Spinoza'nın temel sorununun çözümünü içerir. Evrenin kendisi, zaten ilksel ve yaratıcı anlığın (intellectus archetypus) gerçek bir yansıması, onun edimsel görünüşünden başka bir şey değildir. Spinoza sisteminin temel savına göre, tüm özel varlık niteliklerinin ve varlık yasalarının zorunlu olarak içlerinde yer aldıkları bir genel varlık kavramı vardır. Tıpkı, açılarının iki kenarının kesişmesinden meydana gelmesinin üçgenin doğasında bulunması gibi. Öyleyse nesnelerin gerçek düzeni ve birbirleriyle olan bağlantıları, idelerin düzeni ve birbirleriyle olan bağlantılarına özdeştir. Ama idelerin birbirleriyle olan bağlantısı, öbür yandan, bizim sübjektif tasarımlarımız arasındaki rastlantısal bağlantıya da karşıttır. Bu yüzden evren bütünlüğünün yapısına nüfuz etmemizi sağlayacak olan bilgi türü, olayların empirik-zamansal akışı ve varlı-

ğın bir kesiti içinde nesnelerin empirik-uzaysal toplamı üstüne olan bilgi türüne (empirik bilgiye) karşıttır. Spinoza, uzay ve zaman içindeki fenomenlerin toplu bağlantılarının bilgisine, bu yüzden "imgelem" (Imagination) bilgisi adını verir. Evrenin biricik, hakiki ve upuygun bilgisi, ancak görü formunda içerilmiştir ve idelerin bilgisi ile empirik bilgi arasındaki karşıtlık, bu görü formundan, görüsel anlıktan hareketle ortadan kalkar. Ve Spinoza örneğinde olduğu gibi, tüm Yeniçağ felsefesi tarihinde şurası açıktır ki, "görüsel anlık" düşüncesi, Plotinos ve yeni Platonculuktan beri saptanmış olan genel anlamının yanısıra, aynı zamanda somut evren tablosunun çizilmesine de hizmet etmesiyle değişik bir anlam da kazanır. Yani spekülatif sistemler, Plotinosçu görüşe modern düşüncenin yeni katkıları doğrultusunda geliştirilmişlerdir. Örneğin Kepler'in "yaratıcı anlık" kavramı, öğretisinin matematiksel temel motifi yanında, aynı zamanda bir estetik temel motifi de içerir. Çünkü evrenin mimarı, "Demiurgos", matematiksel sayı ve şekiller dışında, estetik orantı (Proportion) ve harmoninin de taşıyıcısıdır. Bu yüzden onun parıltısı ve yansıması, empirik varoluş içinde de her yerde karşımızdadır. Daha sonra Shaftesbury, bu idealizmin tekrar antik kaynaklarına yönelir ve kendi estetik öğretisini, hayat problemine ve organizm kavramına Aristotelesçi - yeni Platoncu anlayışın getirdiği yoruma dayatır. Bu yorum, Shaftesbury'de spekülasyonun daha da ileriye götürülmesi bakımından olduğu kadar, sanat problemini ve hayat kavramını daha anlamlı ve verimli hale getirmek üzere, öğretisinin merkezinde yer alır ve Shaftesbury, bu yorumu kendi "içkin form" düşüncesiyle bütünlemek ister. Shaftesbury'ye göre canlı olan herşey, kendi varoluşunun bireysel/kendine ait özelliğini, yine kendi içinde etkin olan ve kendinde içkin halde bulunan özel forma borçludur. Ama evrenin birliği, tüm özel formları en sonunda bir "formların formu" içinde içermesi ve böylece doğanın bütünlüğünün, aslında evrenin bir ve aynı canlı ve erek koruyucu "dehâ"sının bir ifadesi olarak görünmesinde temellenir. Onsekizinci Yüzyıl, özellikle Almanya'da, bu temel bakış tarzını benimser[333] ve bu bakış tarzı, "Yargıgücünün Eleştirisi"nin dayanacağı örtük (latent) dayanaklardan birini oluşturur.

Kant'ın problemini ortaya koyarken, problemin kaynaklandığı bu tarihsel arka planı, bize ancak "*Yargıgücünün* Eleştirisi"nin dış kuruluşunu anlama olanağı vermekle kalsa bile, hep göz önünde tutmak gerekir. Çünkü tarihsel olarak form probleminin metafiziksel-spekülatif gelişiminde karşılaştığımız temel kavramların her biri, aynı zamanda "Yargıgücünün Eleştirisi"nin inceleme tarzı içinde de sistematik düşüncenin özel denek taşlarını oluştururlar. Örneğin genel ve tekil arasındaki ilişki, daha yargıgücünün tanımı ile birlikte, araştırmanın merkezine yerleştirilmiş haldedir. Yine örneğin estetik ve teleolojik problemler, güzel idesi ile organizm idesi arasındaki ilişki ve iç bağ, yapıtın birbirlerini bağlılaşmalı ve karşılıklı olarak bütünlediği bölümlerinde yer alırlar. Öyle ki, genel düşünce yolu üzerinde, hep bu noktalardan hareketle ilerlenir, empirik kavram problemi ile erek problemi bu bağlam içinde ortaya konurlar. Gelişim düşüncesinin anlamı başta olmak üzere, Kant'ın ele aldığı tüm problemler, en sonunda "ilksel anlık"ın imkanı problemiyle, şu geleneksel Plotinosçu problemle bağıntılandırılırlar. Fichte ve Schelling'de "ilksel anlık", felsefi aklın en yüksek tepesidir ve onun ardında veya üstünde daha fazla ilerlenecek bir yol yoktur. Ne var ki biz burada yapıtın ele aldığı tüm problemlerin tam bir serimini yapamayacağız; daha çok, bu problemlere, yapıtın ele aldığı genel problemle ilişkileri dolayısıyla değinmekle yetineceğiz. Modern Kant filolojisi ve Kant eleştirisi, bu genel problemi çoğu kez gözden kaçırmaktadır. Çünkü bu eleştiri, Kantçı düşünceyi sistematik olarak yargılarken, "gelişim" kavramını pek dar bir anlam içinde ele almakta ve onu Ondokuzuncu Yüzyılın ikinci yarısında yaygınlaşan biyoloji biliminin "gelişim" kavramıyla sınırlamaktadır. Stadler'in Kant'ın teleolojisi üstüne parlak araştırması bile, en sonunda, Kant ile **Darwin** arasında bir karşılaştırmadan hareket eder Goethe'nin doğa anlayışı, çoğu kez, "Darwin'den önce Darwinci" bir doğa anlayışı olarak adlandırılmak istenmiştir ve buna ciddi ciddi inanıldığı da olmuştur. Kant için de böyle bir nitelemeye başvurma çabalarına rastlanır ve onun ünlü sözü "für Menschen ungereimt" (insanlara uymaz),[334] organik varlığın mekanik yoldan açıklanması gereğini vurgulayan bir söz olarak yorumlanır ve hatta

Kant'ın "Grasham'ın Newton'u" sayılabileceği ileri sürülür. Tüm bunlara özel bir çekince ve ihtiyatla kulak vermek gerekir. Çünkü gerçekte, "Yargıgücünün Eleştirisi"nin tarihsel yeri, ancak, yapıtı modern biyolojinin ana noktasına bağıntılandırma denemesine karşı çıkıldığında ve yapıt ancak kendi özel konumu içinde görüldüğünde açıklığa kavuşabilir. Antikçağdan Onsekizinci yüzyıla kadar kendi içinde çok çeşitli kılık ve yöntemlerle gelişmiş olan **metafiziksel teleoloji**, Kant için eleştirel soruşturmanın bizzat konusunu ve içeriğini oluşturmuştur. Ama bu, Kant'ın düşüncesine yön veren temel çizgileri bu metafiziksel teleolojiden aldığı anlamına da gelmez; tam tersine bu sadece şu anlama gelir: Kant problem **konularını** buradan almıştır ve çözüm de bu konular göz önünde tutularak geliştirilmiştir. Zaten hiçbir şey, bu çözümün, metafiziksel düşünme tarzlarının geleneksel kategorileri karşısındaki karşıtlığı kadar, bu durumu kesin ve açık şekilde göstermez. Ve hiçbir şey, eleştirel "düşünme tarzı devrimi"ni burada olduğundan daha belirgin şekilde bize veremez. Çünkü burada, eskidenberi kendi içinde bir kapalı alana tam olarak sahip olduğu ileri sürülen **metafiziğin kendisi**, bir başka alan içinde (transendental inceleme alanı içinde) ele alınmaktadır. Kant burada da yeniden kendi genel yöntemli planına uygun şekilde probleme yönelmekle işe başlamaktadır. Onun yapmak istediği, doğadaki erekli oluşumların **varoluş** koşullarını ortaya çıkarmak üzere **nesnelerin** doğasına yönelmek değildir. Tersine onun saptamak istediği şey, bir şeyin erekli olduğu, onun bir iç form tarafından şekillendirilmiş (biçim almış) bulunduğu hakkında **yargı verdiğimizde** bilgimizin aldığı özel yöndür. İşte soru konusu yapılan, yalnız ve yalnız, böyle bir yargının haklılığı ve objektif geçerliğidir. Teleolojik ve estetik problemin birlikli bir "yargıgücünün eleştirisi" bakımından ne şekilde ele alınmış olduğu, açıklık ve temelini işte burada bulur. Alman estetiğinde "yargı verme gücü" (Beurteilungskraft) terimi ilk kez Baumgarten'in öğrencisi Meier tarafından kullanılmıştır ve bu demektir ki, terimin Kant'tan önce yaygın bir kullanımı vardır. Ama ilk kez transendental temel anlayışın bütünlüğünden hareketle, terim şimdi pek özel ve yeni bir anlama kavuşmuştur. Naif veya metafiziksel realizmin dünya görüşü içinde kalındığı sürece, çıkış noktasını yargının çözümlen-

mesinden hareket etmede bulan Kantçı soru koyma tarzı, hiç kuşkusuz şu veya bu şekilde hep "sübjektivistik" görünecektir. Çünkü böyle bir realizmde, **yargıdan** yola çıkmak, objeden yola çıkmaya karşıt ve uygunsuz bir şey olarak saptanacaktır. Oysa konu Kant açısından tamamen başka bir görünüm içinde ele alınabilir. Çünkü daha "Salt Aklın Eleştirisi"nin saptamış olduğu genel düşünceye göre, yargı ve obje, kesinlikle bağlılaşımlı (karşılıklı bağlı, korrelatif) kavramlardır; öyle ki, eleştirel anlamda objenin "doğruluk"u, daima yargının "doğruluk"u tarafından temellendirilebilir. Bir tasarımın objesiyle olan bağından kastedilen şeyi ve böylece deney içerikleri olarak "nesneler"in genel olarak ne ifade ettiklerini araştırırsak, burada bizi destekleyecek nihai veri olarak, "Prolegomena"nın algı ve deney yargıları olarak birbirlerinin karşısına koyduğu çeşitli yargı formları arasındaki geçerlik farkını buluruz. Bizim sonunculara yüklediğimiz (atfettiğimiz) zorunluluk ve geçerlilik, herşeyden önce empirik bilgi kurmamızı sağlarlar. Yargının form ve birliğinin dayandığı a priori sentez, "mümkün deney objesi" olarak düşünüldüğü sürece, objenin birliğinin de temelidir. Zaten daha teorik inceleme içinde bizim varlık ve empirik gerçeklik diye adlandırdığımız şey, belirli yargıların özel geçerlilikleri ve nitelikleri içinde temellenmiş olarak görünür. Buna benzer bir inceleme tarzı, daha sonra etiğin kuruluşunda da karşımızdadır. Bir ve aynı eylem, bir kez empirik nedensellik bakış noktası altına, öbür kez ahlaksal gereklilik bakış noktası altına sokulurlar ki, burada herşeyden önce doğa alanı ile özgürlük alanı birbirlerinden kesinlikle ayrılan alanlar olarak birbirlerinin karşısında yer almış olurlar. Şimdi bu konumlamadan hareket ettiğimizde artık şunu açıkça kavrarız: eğer genel olarak estetik alanı bağımsız ve özel bir alan olarak ele alınacaksa ve eğer giderek doğal olguların nedensel ve mekanik açıklaması yanında, nesnelerde bir "doğa ereği" saptayan teleolojik kavrayış haklı gösterilecekse, böyle bir şeye, hem estetik ve hem de doğal teleolojide, ancak, kendi yapısı ve kendi objektif geçerliliği içinde hem teorik ve hem de pratik temel yargılardan ayrı olan yeni bir yargı alanının keşfedilmesiyle ulaşılabilir. Sanat alanı ile organik doğa formları alanı, bu nedenle ancak, mekanik nedensellik ve ahlaksal gereklilikten başka olan bir dünyayı gösterirler; çünkü bizim bu her iki

alan arasında kabul edeceğimiz bağıntı, ne teorik "deneyin analojisi", yani töz, nedensellik ve karşılıklı etkileşim gibi anlık kategorileri ile, ne de etik buyruk ile ifade edilebilir olan özel bir yasa formu altındadır. Bu yasa formu hangisidir ve bizim ona yüklediğimiz zorunluluk nerede temellenir? O "sübjektif" bir zorunluluk mudur? O doğrudan doğruya bizim kendi insanî tasarımlarımız içinde oluşan ve ama sonradan yanlış olarak objelere yakıştırılan bir şey midir, yoksa o temelini bizzat objenin "öz"ünde mi bulmaktadır? Bir başka deyişle, erek düşüncesi, Spinoza'nın dediği gibi bir "asylum ignorantiae" (bilinmeze sığınma) mıdır; yoksa o Aristoteles ve Leibniz'in ileri sürdükleri gibi, her türlü doğa açıklamasının dayanağı olan objektif temel midir? Veya eğer biz tüm bu soruları doğa alanından sanat alanına taşıdığımızda durum nedir? Sanat "doğa hakikati"nin mi, yoksa bir "görünüş"ün mü göstergesidir? O mevcut bir şeyin taklidi mi, yoksa verili olanı isteğe bağlı ve keyfi olarak ele alıp işleyen fantazinin bir özgür yaratısı mıdır? Bu problemler estetiğin gelişmesiyle olduğu kadar, organik doğa öğretisinin gelişmesiyle de yakından ilişkilidir. Ama şimdi gündemde olan şey, onlara sağlam bir **sistematik** alan göstermek ve onlara bu alan içinde bir çözüm getirmektir.

Ama ne var ki, konulan bu görevle birlikte, eleştirel öğretinin gelişimine yepyeni bir yön katılmış olmaz. Çünkü zaten Kant'ın Marcus Herz'e beğeni yargılarının yeni bir temellendirmeye ihtiyaçları olduğunu bildiren klasik mektubundan beri, "transendental" soru öylesine açıklıkla kavranıp ortaya konmuş haldedir ki, daha burada beğeni yargılarının herhangi bir objektif geçerlik tarzını kendilerinde taşıyan özel bir yargı formu altına sokulmaları gerektiği belirtilmiş bulunmaktadır.[335] Bu objektiflik, düşünmenin veya görünün zorunluluğundan, varlığın veya gerekliliğin zorunluluğundan çıkabilir ki, bu durumda o daima bir problem olarak kendini göstermektedir. "Yargıgücünün Eleştirisi" bu probleme yeni bir yaklaşım getirir ve objektif geçerlilik savında yeni bir tarz keşfeder; ama o bunu eleştirel felsefenin ilk genel planında saptanmış olan alan içinde yapar. Özgürlük ve doğa arasındaki doğru bağıntı (orta terim), bizim varlık ve gereklilik alanları arasında bir orta (ve ortak) alan varsaymamızla oluşmaz; ter-

sine empirik doğa açıklamasının dayandığı **ilke** ile, ahlaksal yargının dayandığı **ilkede** aynı şekilde yer alan bir **görü** tarzı keşfetmemizle oluşur. Çünkü her ne kadar doğayı mekanik bir nedensellik ilkesi altında ele alıyorsak da, aynı doğayı "özgürlük yasalarına göre oluşan bir erek imkanı"altında inceleyebiliyoruz da. İşte sorun buradadır: "doğa" böyle bir inceleme tarzının konusu olabilir mi? Kant'ın sözleriyle sorun "doğanın da böyle düşünülüp düşünülemeyeceği, ona biçim veren yasallığın, en az oranda bile olsa, onun içinde özgürlük yasalarına göre etkili olan bir ereğin imkanının olup olmadığı"dır.[336] Problem böyle konulunca, bize yepyeni bir ufuk açılmış olur. Ama o asla şimdiye kadar kazanılmış ve saptanmış olan eleştirel temel kavramların karşılıklı sistematik konumu içinde bir değişiklik ya da sapma olarak adlandırılabilecek bir şey içermez. Bundan sonra görevimiz, daha önce elde edilmiş olan temellerin, yapıtın kuruluşunu nasıl desteklediklerı ve bu kuruluş ile bu temellerin ne oranda ve nereye kadar genişletildiğini ve doğrulandıklarını, yapıtın özel sorunlarını ele alma yoluyla göstermek olacaktır.

3.
[Estetik Yargı Formu]

[a) Ereklilik Kavramı]

"Yargıgücünün Eleştirisi"nin merkez noktasında yer alan gerçekliğe **bireysel form verme** problemi, düşünsel ve terminolojik belirlenimini, Kant'ın çıkış noktası olarak kendisinden hareket ettiği **ereklilik** (Zweckmaessigkeit) kavramında bulur.[337] Modern terminoloji açısından bakıldığında, temel sorunun bu ilk gösterimi, kuşku yok ki onun gerçek konumuna hiç de uymaz. Çünkü biz belli bir oluşumun erekli (zweckmaessig) olması ile, bilincimizdeki erek koyma, bir şeye niyetlilik yükleme düşüncesini birbirine bağlamaya çalışırız. Şimdi problemi gerçek genelliği içinde kavramak istiyorsak, böyle bir bağ kurma bizi yanıltır. Onsekizinci Yüzyıl terminolojisi, "ereklilik"i çok daha geniş anlamda kullanır. Bu yüzyıl bu kavramda, bir çokluk halindeki parçaları birliğe sokmadaki **uygunluğun** genel ifadesini bulur ve bu

uygunluğun hangi sebeplere dayandığını ve hangi kaynaklardan çıktığını sorar. Bu anlamda sözcük, kavramın yalnız bir genel betimini ve Alman dilindeki kullanılışını verir ki, Leibniz kendi sistemi içinde bunu "harmoni" terimi ile karşılar. Bir bütün, eğer kendi içinde parçalarının böyle bir harmonik düzenlenişini taşıyorsa, yani her parça yalnız öbürünün yanında durmakla kalmayıp, tersine kendi özel konumu içinde öbür parçayla uygunluk (bu anlamda "uyum") içindeyse, o bütün "erekli" adını alır. Böyle olunca, kendi içinde böyle bir düzenlenmişlik gösteren bütün, artık kaba bir ögeler (parçalar) topluluğu değil, tersine kendi içinde kapalı (tam) bir sisteme dönüşmüş olur. Bu sistem içinde her halka (öge) kendi özel işlevine sahiptir; ama tüm bu işlevler birbirleriyle bir "harmoni" içindedirler; öyle ki onlar aynı zamanda ve topluca birlikli bir topyekün (total) işlev ve topyekün anlam içinde biraraya gelmişlerdir. Leibniz için böyle bir bağlamın ilksel örneği, bizzat evrenin kendisidir. Evrende her monad kendi başınadır, dış fiziksel etkilerden bağımsız olarak kendi özel yasasını izler; ama tüm bu tek tek yasalar öyle bir düzen içinde etkilidirler ki, onlar arasında tam bir uygunluk, bir harmoni vardır ve onlar doğurdukları sonuçlar bakımından da birbirleriyle uygunluk içindedirler.

Bu metafiziksel genel kavrayış karşısında, eleştirel inceleme tarzı pek alçakgönüllü ve pek sade bir görev koyar. O temel eğilimine uygun olarak, gerçekliğin formundan değil, gerçeklik hakkındaki kavramlarımızın formundan hareket eder. Onun çıkış noktasını evren sistemi değil, tersine bu kavramların sistematiği oluşturur. Çünkü biliyoruz ki, Kant'a göre "bütünlük" denen şey, nesnelerde bulunan bir şey değil, tersine bilgimizin niteliğinden hareketle kavradığımız bir şeydir. Bizler için her mantıksal bütün, aynı zamanda bir mantıksal sentezdir. Böyle bir mantıksal sentez olarak bütün içindeki her parça, öbür parçaların toplamını şart koşar; tıpkı bütünün kendisi için de bu parçaların şart olması gibi. Ögeler (parçalar) burada birbirleri yanında sıralanmakla kalmazlar; tersine onlar ancak birbirleri aracılığıyla, birbirleri ile olan dolayımları sayesinde mevcutturlar. Onları karmaşım (kompleks) içinde tutan şey, zorunlu ve ilksel olarak, onları aynı mantıksal sentez içinde düşünülmüş şeyler kılan mantıksal bütünlük düşüncesidir. Bu bütün - parça bağıntısı, en açık şekliyle saf mate-

matiksel bilgi sistemi içinde görülür. Böyle bir sisteme, örneğin Öklit geometrisinin kavramları içinde birleştirmeye çalıştığımız bir saf matematiksel öğretinin içeriğine baktığımızda, şunu görürüz: sistemde göreli olarak yalın başlangıç ilkelerinden hareket edilir ve sistem, görüsel bağıntıları içeren sağlam bir dedüktif çıkarım formu içersinde, durmadan zenginleşen ve gelişen sonuçlara doğru ilerleyen sürekli bir basamaklı yapı halinde kendisini gösterir. Ama şunu da hemen saptarız ki, başlangıç ilkelerinden aşağıya doğru durmadan genişleyen bu dedüktif yapı içersinde, bir öncekinden çıkmayan (çıkarsanmayan) hiçbir parça bulunamaz ve dolayısıyla her matematiksel sistem, başlangıç ilkelerine geri dönen bükümlü bir yapıya sahiptir ve başlangıç ilkeleri her çıkarım basamağında gizil halde içerilmiştir. Gerçi öbür yandan sistem içinde atılan her yeni adım bilginin o ana kadarki kapsamını genişletiyor ve ona yeni bir sentetik belirleme katıyorsa da. Bu yüzden burada, bu çıkarımlar çokluğunu kesinlikle ve sürekli olarak ilerleten bir ilke birliği hüküm sürer. Bu ilke birliği, bizim için kavramsal olarak ortaya çıkan ve yalnız kendisiyle sınırlı olmayıp, tersine dedüktif çıkarım zinciri içinde çıkarsanabilir olan herşeye baştan hâkim olan ve bu zincir içinde yer alan tüm kavramlar dizisini birbirlerinden türetilebilir kılan, yalın görüsel (sezgisel) bir çekirdektir. İşte parçaların birarada oluşları ve bağlılaşımları (Korrelation), böyle bir sistem içinde verili olarak karşımızda durur ki, Kant'ın "ereklilik" kavramının temel yönünü bu oluşturur. Bu demektir ki, "ereklilik", doğanın rastlantısal/olumsal oluşumları içinde bulunacak olan bir şey değildir; tersine o, saf görünün ve saf kavramın zorunlu bağıntıları içinde bulunur. Durum böyle olunca, erekliliği doğa formları içinde arayacaksak, onu herşeyden önce geometrik formlar alanında göstermeli ve saptamalıyız. Kant şöyle der: "Çember gibi böyle basit bir şeklin içinde problemlerin bir bölümünün çözümü zaten yatmaktadır. Bu problemlerden her birinin çözümü, pek çok ön hazırlığı gerektirebilir ve zaten çözüm de, şeklin (çemberin) sınırsız sayıdaki niteliklerinden birinin sonucu olarak kendiliğinden çıkarsanabilmektedir... Tüm eğri kesitlerinde ve bu kesitlerin birbirleriyle karşılaştırılması sırasında ortaya çıkacak mümkün problemlerin bir bölümünün çözümü için, baştaki ilkelere geri dönmek gerekir; öyle ki, bu ilkeler

zaten bu gibi şekillerin kavramlarını belirlemede de açıklayıcıdır. Böyle bir bilginin neye yarayacağı sorusuyla yolundan sapmaksızın doğruların bu özelliklerini araştırmış olan eski geometricilerin bu konudaki şevklerini görmek gerçekten de sevindiricidir. Örneğin onlar parabolü, yer üstündeki cisimlerin ağırlık yasasını (yerçekimi) bilmeden de tanıyorlardı ve parabolü, bir noktadan fırlatılan ve ağırlığı olan cisimlerin izlediği yolu hesaplamakta da kullanabiliyorlardı... Onlar bu sırada farkında olmadan gelecekte olacaklar hakkında da çalışmış oluyorlardı ki, tamamen a priori olarak kendi zorunlulukları içinde serimleyebildikleri nesnelerin özündeki bir ereklilikten dolayı sevinmiş olmalıdırlar. Bu bilimin ustası Platon da nesnelerin bu ilksel özelliklerini biliyordu. Bu özelliği keşfetmek üzere her türlü deneyden sakınabilir ve duyularüstü bir ilkeden hareketle özdeki harmoni yaratabilme yetisini keşfedebiliriz.. Anaxagoras deney objelerindeki erek bağıntısını, insan tininin (düşüncesinin) saf görüsünden türemiş bir şey olarak düşünmüştür... Çünkü biz her ne kadar saf görü ile bir şeyi erekli görüp ona öyle yönelirsek de, bu erekliliğin aynı zamanda nesnelerin özüne de ilksel olarak uygun görünmesi doğanın büyük mûcizesine dayanır; ne bizim dışımızdaki bir şeye, ne de kendi özel aklımıza değil. Bundan kaçınılmadığında, bu mûcize yavaş yavaş yanlış anlama ile bir hayal oyununa yükseltilmek istenir."[338]

Ama, düşüncenin, geometrik şekillerin harmonik yapısı karşısındaki hayranlık ve hayretinden kaynaklarlan coşkulu sıçraması, daha önce "Salt Aklın Eleştirisi'nin "Transendental Estetik" bölümünde varılmış olan temel sorunlarla karşılaştırıldığında, ne var ki, ağırbaşlı eleştirel-transendental kavrayıştan bir sapmayı gösterir gibidir. Çünkü eleştirel kavrayış, bizim geometrik şekiller içinde gerçekleştiğine inandığımız düzen ve kurallılığı bizzat doğanın içine yerleştirdiğimizi belirtir: ama bu düzen ve kurallılığın "nesnelerin özüne ilksel olarak uygun" olduğunu söylemez . Bu yüzden, hatta geometri alanındaki "çoklukta birlik" yasası, geometrik çoklukların verili şeyler olmayıp, tersine kurgusal-yapıntısal şeyler oldukları görülür görülmez, niteliğini açıkça belli eder. Bir geometrik çokluk içindeki her ögeyi (parçayı), o çokluğu bir birlik altına ilksel olarak yerleştirmemizi sağlayan

bir yasa vardır ki, bu yasa (çoklukta birlik), bizim kendisinden hareketle zincirleme çıkarımlar içinde hayrete düştüğümüz her bağlam ve her gediksiz uyum için zaten a priori temel olarak kendini gösterir. Burada bizzat kendi düşünmemizin böyle bir yasayı temel alan dedüktif gidişinde ulaştığımız uyumlu vargılar karşısında içine düştüğümüz bir hayret söz konusudur. Ama bu dedükif gidişi matematiksel bir çokluk yerine empirik bir çokluğa uygular uygulamaz, karşımıza tamamen başka bir durum ve tamamen yeni bir problem çıkar. Şunu hemen görürüz ki "çoklukta birlik" yasası, bizim yalnızca matematiksel çokluğa uyguladığımız bir yasa değildir; o aynı zamanda tam da her türlü empirik araştırma yapmamızı sağlayan koşuldur da. Bu koşul, sadece, geometride olduğu gibi, "saf görüler"in topyekün alanını değil, hatta **bizzat duyumlar ve algılar** alanını da bir sisteme, geometriye benzeyen ve onunla karşılaştırılabilir olan bu sisteme sokmayı sağlar. Kepler, eğrilerin (çember, elips, parabol, vb.) oluşturduğu bağlama sadece keyfi olarak yaratılmış geometrik şekiller olarak bakmaz; tersine o bu şekillerde gök cisimlerinin hareketlerinin anlaşılması ve gösterilmesi bakımından bir model ve bir anahtar bulur. Onların saf yapıntısal olmadıklarına, tersine "verili olanın bile ancak bunlarla kavranabilir" olduğuna inanır. Bu şu demektir: bu kurgusal - yapıntısal şekillerle doğanın düzen ve işleyişi hiç de birbirlerine yabancı değildir; tersine onlar arasında ilksel, anlıksal bir "akrabalık" vardır ve bize düşen, olsa olsa, bunu keşfetmek ve daha yakından belirleyebilmektir. Şimdi soralım: saf anlıksal ve görüsel kurgularla doğanın düzen ve işleyişi arasında varolduğuna inanılan bu uygunluk, onların birbirlerine bağıntılı olduğuna duyulan bu güven nereden kaynaklanmaktadır? Kant, yukarıdaki satırları böyle bir Keplerci inaç ve güvenle mi yazmıştı acaba?

Fakat bu soruya zaten "Salt Aklın Eleştirisi"nin vardığı sonuçlar altında açıkça yanıt verilebilir görünmektedir. Çünkü salt akıl eleştirisi bir deney eleştirisidir. O, anlığın deney içinde bir önselliğe sahip olan yasal düzenini, bizzat bu anlığın kategorileri ve kuralları ile temellendirmeye ve olabildiği kadarıyla bunun zorunluluğunu serimlemeye yönelmişti. Fenomenler düşünmenin sentetik birlikleri altında

bilinirler ve onlarda bir kaos değil, tersine nedensel bir düzenin tamlık ve belirlenimi hüküm sürer. Ve böylece "ilinekler"in düzensiz akışından düzenli ve sürekli bir şey yükselir. Tüm bunları nedensellik düşüncesinin ve tözün bir kavramlar sınıfına ait olduklarını, bunlar aracılığıyla "fenomenleri, deneyler olarak okuyabilmek üzere harflerine ayırdığımızı" gördüğümüz anda kavrarız. Ama böylece fenomenlerin yasallığı bir bilmeceye de dönüşmüş olur. Çünkü böyle bir yasallık ancak ve bizzat anlığın yasallığının bir başka ifadesi olabilir. Ne var ki empirik bilimin somut yapısı, önümüze aynı anda bir başka görev, henüz yerine getirilmemiş bir görev koyar. Çünkü empirik bilimde doğrudan doğruya olgulara hükmeden bir yasallık bulmayız; tersine belirli bir fenomenler topluluğunun bütününü sağlam bir çıkarım zinciri, basitten bileşiğe, kolaydan zora doğru giden bir geçiş süreci içinde elde edilen ve düşünmemiz için ilerletici olan **özel yasalara** ulaşırız. Modern mekaniği örnek alırsak "Salt Aklın Eleştirisi"nde ve ona dayalı olan "Doğabiliminin Metafiziksel İlk İlkeleri"nde şunu görürüz : Newton'un üç temel yasası, yani eylemsizlik yasası (bir cisim veya sistem bulunduğu hali dıştan bir kuvvetin etkisi olmaksızın kendiliğinden değiştiremez), neden ve sonucun orantılılığı yasası (bir cisme etki eden kuvvetle meydana gelen hareketin ivmesi arasında, cismin kütlesine eşit bir orantı vardır), etki ve tepkinin eşitliği yasası (iki cisimden biri öbürüne bir kuvvetle etkide bulunursa, öbür cisim aynı değerde bir kuvvetle ilk cisme tepkide bulunur; yani her etki aynı derecede bir tepkiyi doğurur); üç genel anlık yasasına uyarlar ve zaten bunlara dayanırlar: töz, nedensellik ve karşılıklı etkileşim. Ama mekaniğin yapısı ve tarihsel gelişimi, hiç de bu anlık yasaları aracılığıyla betimlenip kavranamaz. Onun Galilei'den Descartes ve Kepler'e, onlardan Huyghens ve Newton'a kadarki ilerleyişi izlendiğinde, burada, bu üç anlık yasasının, bu üç "deneyin analojisi"nin gerektirdiklerinden başka olan bir bağlam görülür. Galilei cisimlerin serbest hallerini ve eğik bir düzlem üzerindeki hareketlerini gözlemekle işe başlar. Örneğin bir noktadan belli bir eğimle havaya fırlatılan bir cismin pa-

rabolik bir yol izlediğini saptar. Kepler Mars'ın yörüngesi üzerine empirik saptamalarda bulunur. Huyghens merkezkaç hareketi ile sarkaç hareketinin yasalarını bulur. Ve tüm bunlar Newton'da biraraya getirilir ve genel evren sistemine ulaşmak üzere kullanılırlar. Demek ki burada az sayıdaki göreli olarak yalın ögelerden ve temel fenomenlerden yola çıkılarak, sürekli bir gelişim içinde, kosmik mekanikte karşımızda bulduğumuz bir genel gerçeklik betimine ulaşılmıştır. Yani bu yol üzerinde yalnızca olayların herhangi bir düzenine değil, hatta daha çok anlığımızca kuşatıcı olarak kavranabilir olan bir düzene ulaşılmıştır. Ama böyle bir kavranabilirlik, salt anlık yasalarından hareketle hiç de a priori zorunlu şekilde kanıtlanıp gösterilemez. Biz anlık yasalarına dayandığımızda, bununla daha çok, empirik-gerçek olan şeylerin örneğin genel nedensellik ilkesi doğrultusunda yönlendiklerini, bir başka deyişle, empirik gerçek olan şeylerin bu yasa yönünde gerçeklenmelerinin şart olduğunu düşünürüz. Aksi halde gerçekliğin kaotik kördüğümünden tek bir ipliği bile çözüp onu izlememize imkan olamazdı. Hatta verili olanı herhangi bir düzen formu içine sokarak kavramak (ki, bizim empirik bilimimizin olabilirliği buna bağlıdır) asla söz konusu edilemezdi. Verili olanı içine sokarak kavradığımız böyle bir düzen, transendental mantığın işaret ettiği gibi, ne var ki, tikel şeylerin saf düşünme formları altına sokulma ediminden daha fazlasını gerektirir. Empirik kavram verili olanı bir belirlenim içine taşırken, bunu, düşünülmüş ara basamakların sürekli olarak birbirlerini izlemelerine dayanarak, yani verili olanı genel olana sürekli **bağıntılandırarak** yapar. Bizzat en üstte yer alan yasalar bile, karşılıklı olarak birbirleriyle bağlantıya sokulmak suretiyle bireysel hallerin kendilerine özgülüklerine göre "özelleşmek" zorundadırlar. Tersinden bakıldığında bu bireysel haller, kendi aralarında bir sıraya sokulmak ve karşılıklı olarak birbirlerini aydınlatmak suretiyle, içinde yer aldıkları genel bağlamları serimlemek zorundadırlar. Çünkü biz herşeyden önce, olgular arasındaki her somut bağıntıyı, ancak, düşünmemiz nasıl bir bağ kurma yapısına sahipse, o yapı altında kavrarız.

Zaten, verili olanı bir genele bağıntılandırma görevini fiziğin yapısı içinde olduğu kadar, onun tarihinde de genişliğine görürüz. Ama bu daha açık ve daha belirgin olarak, biyolojide ve tüm betimleyici bilimlerde kendini gösterir. Biz biyolojide, kendimizi bireysel olguların asla tam olarak kuşbakışı görülemeyen bir içeriği karşısında buluruz. Ve bu içeriği önce parça parça ele alıp basit bir şekilde düzenleriz. Bu içeriği belirli bakış noktalarına göre düzene sokma, onu "türler"e ve "alt-türler"e bölme düşüncesi, hiç de deneyin yükümlü görülmediği bir görevi yerine getirir. Buna rağmen bilimsel düşünce, bu görevi yerine getirmekten ve hatta verilere nüfuz edebilmek için bu bölümleme ve sınıflandırmaları verilere taşımaktan çekinmez. Bilimsel düşünce, tekil olgularda benzerliklere, ortak belirlenim ve "nitelik"lere yönelir ve hatta bu temel yönelimi içinde, yoluna, olası uygun olmayan veriler çıkıncaya kadar devam eder. Yani bilimsel düşünce, ele aldığı olgular hakkında öncelikle bir sınıf kavramı geliştirmek zorundadır. Gerçi bu sınıf kavramı yeni gözlemlerle bağdaşmaz bir duruma gelebilir ve bu durumda açıktır ki onun yerine bir başka sınıf kavramı koymak gerekir. Ama tüm bu durumlarda olguları bir "cins" kavramı altında toplamak, buradan "tür" kavramlarına ve türler arasında ayırıma (differentia) başvurma formu, yani özel-tikel olanı bir genel altına sokma edimi, bölümleme ve sınıflandırmalarımız durmadan değişse de hep aynı ve olgulardan bağımsız kalır. İşte burada kavramlarımızın değişmez bir **işlevini** keşfederiz. Kuşkusuz ki, kavramlarımızın önünde belli bir olgusal içerik yoksa, onların betimleyebilecekleri bir şey de yok demektir. Ama bilimsel etkinlik, betimleyici-sınıflandırıcı bir etkinlik olmak zorunda ise, kavramlarımız tüm bilimleri **form** bakımından belirliyor demektir. Ve işte bunu saptamış olmakla, nesnelerin "öz"ü üstüne yeni bir transendental kavrayışa ulaşmış oluruz. Çünkü "transendental" kavrayış doğrudan doğruya objelerin kendileri üstüne değil, tersine objeleri bilme tarzımız üstüne bir kavrayışı ifade etmektedir. Ve aynı zamanda kavramlarımızla doğa formları arasında "akrabalık" diye adlandıracağımız bir şey varsa, biz bunu ancak doğada

arayıp **bulabiliriz.** Çünkü onu, yargıgücümüzün bir ilkesine dayanarak, doğanın içinde **aramak** zorundayız. Burada şurası açıkça görülüyor ki, bilgi ilkesi ile obje arasındaki ilişki bir dönüşüme uğramıştır. Saf anlık, kendisini, "kendi yasalarını doğanın içine yerleştirmek" yoluyla açığa vurur. Çünkü o obje olma imkanının koşullarını kendi içinde taşımaktadır ve böyle olunca burada akıl, artık yalnızca empirik içeriğe kendi kalıbını basan bir şey olarak değil, bunun yanısıra empirik içeriği sorgulayan ve araştıran bir şey olarak da görünür ki, bu yönüyle o objeler karşısında yalnızca kurucu değil, düzenleyicidir de. Yani o yalnızca "belirleyici" değil, "düşünücü"dür de. Çünkü burada yargıgücümüz, genelden tekile gitmez, ya da tam ifadesiyle tekili genel altına sokan "belirleyici" yargıgücü olarak çalışmaz; tersine tekilin kendisinde kalmaya çalışır ve öbür tekillerle olan benzerlik ve farklılıklarından hareketle, "düşünücü" olarak onu altına sokabileceği geneli keşfetmeye çabalar. Yargıgücünün bu "düşünücü" ediminin boş bir edim olmadığını, bize en iyi şekilde empirik bilimin ortaya çıkışı ve ilerleyen gelişimi gösterir. Çünkü empirik bilim, zaten, olgular çokluğunun bilgimizin formlarına uygunluğunu onaylayan naif bir realizmle çalışır ve farkında olmadan, bilgi formlarımızı nesnelerin uygun karşılıkları olarak kabul eder veya en azından nesnelerin bu formlara geçişliliğini onaylar. Ama empirik bilgimizin üzerinde kurulduğu **içerikle,** bu bilgiyi kendisinden yola çıkarak türettiğimiz **form verme istenci (iradesi)** arasında böyle bir uygunluk kendiliğinden anlaşılır bir şey olmadığından, böyle bir uygunluk genel mantıksal üst öncüllerden zorunlu bir sonuç olarak çıkmayıp, tersine sadece rastlantısal bir şey olarak kabul edilebileceğinden, biz burada özel bir ereklilik, yani fenomenlerin bizim yargıgücümüzün koşullarına uygun bir düzenini göremeyiz. Çünkü ereklilik "formel"dir; çünkü o doğrudan doğruya nesnelerde ve onların içkin varoluşlarında mevcut olan bir şey değildir; tersine o, nesnelerin bizim düşüncemizdeki kavramlarında ve bu kavramlar arasındaki bağlantılarda kendisini göstermektedir. Ama bu ereklilik, aynı zamanda empirik bilimin bir ögesi olmaması ve empirik araştırma yönüne ilişkin hiçbir şeyle en az oranda bile bağıntılı bulunmaması anlamında, "objektif"tir.

[b) Doğanın Tekniği Düşüncesi]

Buraya kadar, problemi Kant 'ta karşılaştığımız özel formüle ediliş şeklinin tek tek ayrıntılarına inmeksizin yalın haliyle geliştirmeyi denedik. Bu inceleme tarzı içinde şunların belirgin olarak ortaya çıktığını görebiliriz: problem akıl eleştirisinin ana görevlerinin yerine getirilmesi süreci içinde karşımıza çıkmakta ve bu haliyle yargıgücü eleştirisine bizi götürecek olan özel sistem halkasını oluşturmaktadır. Kant'ın kendisine koyduğu görevler bir kez daha sıkıca kavrandı mı, onun yargıgücü eleştirisi için seçmiş olduğu ve içeriksel ve terminolojik açıdan işlediği bağlamın gösterilmesinde hiçbir önemli güçlükle karşılaşmayız. Kant temel sorunun en derin ve kapsayıcı betimini, zaten kendisi, "Yargıgücünün Eleştirisi"nin ilk Giriş taslağında vermiştir. Ne var ki bu giriş taslağı, yapıtın nihai redaksiyonu sırasında hacminin genişliği dolayısıyla bir yana bırakılmış ve onun yerine kısa bir özet konmuştur. Johann Sigismund Beck, bu giriş taslağını, Kant'ın temel eleştirel yapıtları üstüne yazdığı bir tanıtma yazısına ek olarak koymuştur ve Kant taslak üzerine bir kez daha eğilme gereğini duymuştur. Çünkü Beck, Kant'ın kendisine uygun bir şekilde kullansın diye teslim ettiği bu taslağı, iyice budayıp keyfi olarak kısalttıktan sonra, bir de yanıltıcı bir başlık koyarak yayımlamıştır. Bu yüzden, Kant'ın yaptığı betimin tam kapsamını ve anlamını açık kılabilmek için, bu giriş taslağının el yazısı nüshasına (Manuskript) başvurulmalıdır.[339] Kant bu giriş taslağında, tüm öğretisinin bir temel sonucu olarak görünen "teorik" ve "pratik" alanlar karşıtlığından yola çıkmakta ve yeni bir kavramla bunları bağdaştırmayı denemektedir. Ama ne var ki, böyle bir **sistematik** bağdaştırma denemesine girişirken, ilk bakışta zorlama gibi görünen bir başka **popüler** bağdaştırma denemesine başvurma gereğini duymuştur. Zaman zaman, herhangi bir teorik öğreti ilkesinin sadece saf kavramsal temelleri ve kavramsal sonuçları bakımından izlenmediği, aynı zamanda o ilkenin meşru kıldığı **kullanımların** (uygulamalar) da göz önünde tutulduğu belirtilerek, pratik ve teorik alanlar arasında bir "birleşim"in sürüp gittiğine zaten inanılır Örneğin devlet yönetimi ve ülke ekonomisi siyaset biliminin, hijyen ve diyetetik tıbbın, pedagoji ise psikolojinin **uygulamalı**

dallarıdır. Tüm bu disiplinlerde, ilkelerin elde edilişi de, bu ilkelerin uygulanışı da, tamamen pratik sınamalarla olur. Ama yine de, bu yolla elde edilmiş pratik ilkeler teorik ilkelerden ayrılmazlar. Böyle bir ayrılık, ancak, doğal nedensellikten gelen belirlenim ile özgürlükten gelen belirlenim arasında bir karşıtlık bulunması halinde vardır. Geri kalan tüm pratik ilkeler, nesnelerin doğasına ilişkin şeylerin teorisinden çıkarlar ve biz bu pratik ilkeleri yine nesnelerin durum ve hareketlerini bilip onlardan yararlanmada uygulamaya sokarız. Böylece pratik mekaniğin herhangi bir probleminin çözümü (örneğin, kaldıracın bir ucuna konmuş olan bir yükün kaldırılması için, kaldıracın öbür ucuna ne kadar bir kuvvetin uygulanması gerektiği probleminin çözümü), aslında kendi içindedir ve kaldıraç yasasının sade formülüyle ifade edilenlerden başka hiçbir koşula burada ihtiyaç yoktur. Ve bu durum, sübjektif açıdan bakıldığında, kuşku yok ki ilgimizin değişik bir yönünü gösterir. Ama sorunun içeriğinde, yani benim onu bir kez saf bir bilgi yargısı formunda, öbür kez belli bir koşul bağlamının meydana getirilmesinde bir kanıt formuna sokup sokmamamda hiçbir fark yoktur. Bu yüzden bu türden ilkeler, pratik olmaktan çok, **teknik** ilkeler olarak adlandırılmalıdır. Burada teknik, ne teoriye karşıt bir şey, ne de belirli bir tekil durumda teorinin uygulanması anlamına gelmektedir. Tekniğin kuralları, olması istenen şeyi, olması gerektiği gibi ortaya çıkarma kurallarıdır ve bu haliyle bu kurallar sanat kurallarıdır.[340] Kant 'ın sözleriyle "bu kurallar, kapalı (tam) bir teoride hep basit bir sonuçturlar ve herhangi bir kanıtlama tarzının kendi başına meydana gelen bir parçası değildirler."

İşte Kant'ın incelemesi, tekniğin bu şekilde saptanmış olan orta kavramından (orta terim) hareketle ilerler. Çünkü Kant'ın işaret ettiği gibi, tekniğin yanısıra, daima keyfilik görünümüne tutuklanıp kalmış olan insanın sanatsal biçim vermeleri (Formgebungen) de vardır ve biz buradan hareketle, nesnelerin doğasını, onların imkanını, sanki onlar sanatsal bir form vermeye dayalıymışlar veya başka bir deyişle, bu doğayı sanki bir **form verici istencin** bir ifadesi (kendisini dışavurması) imiş gibi gördügümüz anda, bizde **doğanın tekniği** düşüncesi oluşur. Ama hemen belirtelim ki, böyle bir yorumlama tarzı,

asla objelerin bize telkin ettiği bir şey değildir. Çünkü deney objesi olarak görüldüğünde, "doğa", ancak genelin altında, yani matematiksel - fiziksel yasalar altında kavranır ve bu haliyle o, zaten fenomenlerin bütününden başka bir şey değildir. Bu yüzden, **doğanın tekniği** düşüncesi, bizim "düşünüm" (refleksiyon) içinde kabul ettiğimiz bir kalkış noktası olabilir. Bu demektir ki, doğanın tekniği düşüncesi, verilerin nedensel bağlamlar içinde kavranılmasından, onların nedensel dizilerinden çıkamaz; tam tersine bizim doğaya kendimizden kattığımız, özgül/ bize özgü ve bağımsız bir yorumdur o. Şuna kuşku yoktur ki, eleştirel evren kavrayışının kalkış noktasından hareket edildiğinde, kesinlikle ve tam bir genellikle şu ileri sürülebilir : bilgi formu nesnellik formunu (obje olma formunu) belirler. Ama bu ilke burada yine de henüz dar ve özel bir anlama sahiptir. Çünkü doğa bu ilke altında bize, uzay ve zamanın saf görüsü ve anlık kavramları altında kavranan ve bu görü ve kavramlar içinde bir deney nesnesi olarak açık olan bir **bütün** halinde görünürse de, bu bütünün **parçalarının** karşılıklı konumu ve karşılıklı bağlantısı yeni bir inceleme ilkesinin altına sokulduğu zaman, yeni bir anlam kazanır. Doğayı parçalarından hareketle, bir başka deyişle, doğanın kendi parçaları arasındaki konum ve bağlantıyı nasıl kurduğunu, bu konuda nasıl bir "teknik" e sahip olduğunu sorguladığımızda, yani bir "doğanın tekniği" düşüncesine ulaştığımızda, önce hemen şunu saptarız ki, böyle bir düşünce, fenomenlerin saf mekanik - nedensel belirlenimi düşüncesine karşıtlık içindedir. Çünkü böyle bir düşünce, "nesnenin yapısı ve türüne ait hiçbir belirlemede bulunmaz; tersine bizzat doğanın kendisini hangi yolla meydana getirdiğine yönelir. Ama burada sadece bir sanatla analoji içinde ve açıktır ki bizim bilgi yetimizle kurulan sübjektif bir ilişki içinde yargıya varılmış olur; objeler üstüne objektif bir ilişki içinde değil." Şimdi böyle bir yargının mümkün olup olmadığı ve bu yargının doğanın saf anlığın birlik formu altında kavrandığı ilk yargıya uygun düşüp düşmediği sorulabilir. Bir başka deyişle, "belirleyici" yargıgücünün yanında bir "düşünücü" yargıgücünün imkanı nedir ve bu iki yargıgücü birbirleriyle bir uygunluk içinde olabilirler mi ? Kant'ın bu soruya verdiği yanıta burada hemen geçemeyiz. Ama şunu görebiliriz: anlık bilgisinin ilkesi, yani belirleyici yargıgücü ile düşü-

nücü yargıgücü arasında böyle bir uygunluk, ancak, yeni ilkeyi anlık bilgisinin ilkesi ile aynı alana yerleştirmemekle, tersine bu yeni ilkenin ondan tamamen farklı bir geçerlilik taşıdığını gösterip, onu öbürü karşısında sınırlamakla bulunabilir.

"Doğanın tekniği" düşüncesi, dıştan konulmuş herhangi bir ereğe ulaşmak konusundaki niyetli (absichtlich) uygulama (eylemde bulunma) düşüncesinden tamamen farklıdır. Çünkü niyetli bir uygulamada (eylemde) bir **istenç** vardır. Oysa "doğanın tekniği" düşüncesi, ancak doğrudan doğruya **anlık-içi** ilişkilerin bir özelliğinden çekip çıkarttığımız bir düşüncedir ve biz onun böyle olduğunu, doğaya yüklediğimiz (atfettiğimiz) formun, **mantıksal** form bağıntılarının bir analojisine (kıyasına) uygunluğunu saptadığımızda açıkça anlarız. Böyle bir analojinin hep yürürlükte olduğu, "doğa"nın bizim için eleştirel anlamda mümkün deney objelerinin bir toplamı olmaktan başka hiçbir şey ifade etmediği ve giderek deney denen şeyin de bir arada izlenen tekil gözlemlerin kaba bir toplamı olduğu görüldüğü anda açıklık kazanır. Öncelikle de, bireysellik / tekillik taşıyan şeyi "empirik yasalar sistemi olarak deney" kavramının genelliğine bağladığımızda, o şey deney bağlamının somut bütünlüğü altına sokulmuş olur ki, bu bütünlüğü kuran bizim kendi anlığımızdır. Kant şöyle der: "Çünkü deney bütünlüğü, deney imkanının koşulunu genellikle içeren **transendental** yasalara göre bir sistem oluşturur. Çünkü **sınırsız çokluğu** ve doğa formlarının bu büyük **ayrıcinstenliğini** (heterojenliğini) empirik yasalardan hareketle ele almak mümkün olmasaydı, empirik yasalara göre oluşan bir sistem kavramı anlığa tamamen yabancı bir şey olarak kalırdı ve böyle bir bütünlüğün ne imkanı ve ne de zorunluluğu kavranamazdı. Ama açıktır ki, özel olanı kesin ilkelere göre biraraya toplayan deney, böyle bir sistematik bağlama ihtiyaç duyar. Böylece empirik olanı giderek en yüksek empirik yasalar ve onlara uygun doğa formları altına sokma, yani tekili genel altına sokma, yargıgücü için mümkün hale gelir ki, tekil deneyler **kümesi**, bu yasa ve formların bir sistemi halinde görülebilsin. Çünkü bu koşul olmadan, hiçbir sürekli ve yasaya uygun bağlam oluşamaz, yani bunların empirik birliği meydana gelemezdi." Empirik yasaların çok - çeşitliliği ve benzemezliği ne derece büyük olursa olsun, bunları **tek tek** ortak bir sınıf kavramı

altına sokmak, ancak böyle mümkün olabilir. Ama ne var ki, bu durumda onların tümünü, birlikli ve genellik derecelerine göre sıralandıkları bir basamaklı yapı içinde kavramak, tekili genel altına sokma edimi, yani belirleyici yargıgücü altında mümkün olamaz. Öyle ki, bu durumda doğa bize, onu her ne kadar nedensellik yasası altında düşünüyor olsak bile, olsa olsa, sadece "kaba bir kaotik küme" olarak görünecektir ve biz doğada bir "formsuzluk" (formdan yoksunluk) saptamak zorunda kalacağız demektir. İşte bizim yargıgücümüz böyle bir formsuzluk düşüncesine karşı çıkar. Ama bunu mutlak mantıksal bir güçle değil, mantığa doğa incelemesinde yol gösteren (heuristik) bir "maksim"le yapar. Şimdi yargıgücünün bu maksimi ne olabilir ? Şunu biliyoruz ki, akıl eleştirisi açısından bakıldığında, saf anlık kavramlarımızın doğayla tam bir karşılaşım (tekabül, correspondance) içinde olması, ancak rastlantı olabilirdi. Ama düşünücü yargıgücümüz, doğanın kavramlarımıza uygunluğunu "varsayabilir." Ama burada şunun iyi bilinmesi gerekir: yargıgücümüz böyle bir doğanın yasaya formel uygunluğu düşüncesine ulaşırken, anlık yasaları ve doğa formlarının bir birliğine varırken, burada o ne teorik bir bilgi ilkesi ne de pratik bir özgürlük ilkesine dayanır görünmektedir. Tersine böyle bir düşünce, sadece ve sadece, yargılarımıza ve araştırmamıza bir yön verir. Öyle ki, doğa bilgisinin doktriner bir sistemi olduğu kadar bir özgürlük sistemi olarak da felsefe, bu düşünce sayesinde burada bu iki alan dışında bir üçüncü alan kazanmış olmaz. Ama buna karşılık "doğanın tekniği" kavramımız, bilgi yetimizin eleştirisi sırasında bir yol gösterici (heuristik) ilke olarak işlev kazanır. Aracılıklarıyla özellikle belirleyici doğabiliminin işleme koymaya çalıştığı ve zaten "Salt Aklın Eleştirisi"nin düzenleyici akıl ilkelerini ele alan bölümünde kendilerine işaret edilmiş olan "metafiziksel bilgeliğin özdeyişleri" (Sentenzen), ilk kez buradan başlayarak gerçek aydınlıklarıma kavuşurlar Bu özdeyişleri anımsayalım: "doğa hep en kısa yolu seçer", "doğada hiçbir ayrıcalığa yer yoktur", "doğadaki formlar çokluğu içinde hiçbir sıçramaya izin yoktur ", "doğa türlerde ne kadar çömertse de, cinslerde o kadar tutumludur ". Tüm bu "metafiziksel bilgelik özdeyişleri", tüm bu formüller, şimdi burada doğanın özünde bulunan mutlak belirlenimler olarak değil, tersine "yargıgücünün tran-

sendental ifadeleri" olarak görünürler. Kant şöyle der: "Empirik yasaların **özel** olgulara uygunluğunu, ama öbür olgularla karşılaştırılmasında bu yasaların doğa olgularına **genellikle tam uygunluğunu** (upuygunluğunu) tanımak için, empirik tasarımları karşılaştırmak şu koşula dayalıdır: doğanın da kendi empirik yasaları bakımından kesin, bizim yargıgücümüze uygun bir tutumlu yapıya ve bizim için kavranabilir olan bir eşbiçimliliğe sahipmiş gibi gözlenmesi gerekir ve bu koşula a priori yargıgücü ilkesi olarak tüm karşılaştırmaların önünde gelmek zorundadır. Öyleyse burada a priori bir ilke söz konusudur: çünkü doğa yasalarının bu düzeni ve formel 'basitlik'i, asla tikel deneylerden hareketle okunamaz; tersine bu düzen ve basitlik, bizim için deneylerimizi sistematik bir tarz içine taşımak için kendisinden hareket etmemiz gereken biricik tasarımı oluşturur."[341]

Şimdi ilk kez bu noktada, eleştirel yönelim ile metafiziği kesinlikle birbirlerinden ayıracağımız bir yere gelmiş olduk. Kant öncesi metafizikte sürekli olarak, gerçekliğin bireysel/tekil formu problemi tartışılmış ve problem, mutlak olan ve bir erek doğrultusunda etkin olan bir anlığa, bir "yaratıcı anlık"a bağlanmıştır ki, bu anlık varlığın içine ilksel ve içkin bir form sokmuş haldedir ve bizim empirik kavramlar içinde kavradığımız her şey, olsa olsa bu formlardan bir parıltı taşıyabilir veya onların birer kopyası olabilir. *Logos* öğretisinin *Plotinos*'daki ilk başlangıçlarından beri bu düşünceye nasıl sarılındığını ve bu öğretinin onu nasıl çok çeşitli yönlerde geliştirdiğini gördük. Kant burada da kendi transcendental idealizminin genel yönelimi doğrultusunda kendi karakteristik yolunu izler. Geleneksel *logos* öğretisinin "ide"si, "ilksel anlık"ı, Kant'ta artık nesnelerde içkin olarak bulunan veya onları biçimleyen objektif - yaratıcı bir güç olmaktan çıkar; o deney objeleri olarak nesnelerin bilinebilirliğinin bir ilkesine, yargıgücünün bir temel kuralına dönüşür. Hiç kuşku yok ki, Kant için de, bizim fenomenlerde anlığımıza uygun ve erekli bir düzen görmeye çalışmamız ve bu düzeni daha yüksek bir erekliliğe, giderek yaratıcı ve "ilksel" bir anlığa **bağıntılandırmamız**, aklımızın zorunlu olarak attığı bir adımdır. Ama temel yanılgı, bizim böyle bir bağıntılandırmayı, aklımızın attığı zorunlu bir adım olarak görmeyip, onu, varolan her-

şeyin temelindeki bir öz düşüncesine dönüştürdüğümüz anda başlar. Oysa daha "Salt Aklın Eleştirisi"nin "Transendental Diyalektik" bölümü, aklın bu "doğalcı sofistikasyonu"nun örtüsünü açmıştı ve "tanrı" idesinin niteliğini saptamıştı. Buna göre akıl, aynı "doğalcı sofistikasyon"a dayanarak, deney bilgisine öngelen bir erek tasarlamaktan ve bu ereği, deney bilgisinin ardında yatan aşkın bir varlığa maletmekten kaçınamaz. Biz, bilgi süreci içinde, bizzat kendi kendini yapan ve her yeni basamakta daha sağlam ve daha derinliğine kendi kendisini kuran bir düzen, mükemmel ve hakiki bir düzen görmeye eğilimliyizdir. Kısacası, aklımız bir "mutlak" aramaktan vazgeçmez. Ama işte metafiziğe bir kapının aralandığı bu yerde, biz yine transendental kavrayışın temel yönünü anımsamak zorundayız. Çünkü Kant için "mutlak" denen şey, "verili" (gegeben) değildir; tersine o akıl tarafından konulmuş, vazedilmiş, yükümlenilmiş, yani "verilenmiş" (aufgegeben) dir. Şimdi durum böyle olunca, özel gerçeklik formlarının ve özel deney yasalarının birliğini, sanki kendi anlığımızın yasaları altında kuruyor değilmişiz de, bu birliği bir "ilksel" ve "mutlak" anlık kuruyormuş gibi düşünmeye başlarız ve bu düşünceyi bilgi yetimize taşımış oluruz. Ama şunu hemen belirtmek gerekir ki, bunu yapmakla, gerçekten de böyle bir ilksel anlığı kabul etmiş olmuyoruz. Tersine burada sadece şu olmaktadır: yargıgücü burada doğaya değil, tersine yalnızca kendisine bir ilke koymakta ve bu ilke altında doğaya kendi özgül inceleme yoluyla eğilmektedir. Yani bizzat doğal oluşumların kendilerini erekli şeyler olarak kabul etmek mümkün değildir. Tersine erek kavramına, sadece, empirik yasalara göre verili olan fenomenlerin birbirlerine bağıntılandırılması bakımından, bu fenomenlere düşünümle (refleksiyonla) yönelebilmek için ihtiyaç vardır. Öyleyse yargıgücü doğanın imkanı üstüne a priori bir ilkeye sahiptir; ama yalnız ve yalnız sübjektif bir düşünüm (refleksiyon) içinde. Bu düşünüm içinde, demek ki yargıgücü doğaya değil (otonomi gibi), tersine bizzat kendisine (heotonomi olarak) yasa koyar. Kant şöyle der: "Demek ki şimdi eğer biz doğa, ereklilik ilkesine göre kendi genel yasalarını bilme yetimiz için özel bir duruma sokar; yani, bu genel yasaları, algının kendisine sunduğu tekil olanı genele bağlamak için mecbur olduğu bir görevi terkeden insanın anlama yetisine uygun ve onca kabul edilebilir bir

duruma getirmek amacıyla, ve bir ilkenin birliğindeki farklı, ayrı olanın bağını, bağlantısını (ki, gerçekten her tür için evrenseldir) bulmak için, (doğa) bu yasaları ereklilik ilkesine uygun olarak özel bir duruma sokar, özelleştirir ve bunu da anlama yetimiz için yapar, dersek, işte o zaman biz doğaya ne bir yasa koyabiliriz, ne de ondan gözlem yoluyla (her ne kadar böyle bir ilkeyi bu yolla doğrulayabilsek de) bir şey öğrenebiliriz; çünkü o belirleyici yargıgücünün ilkesi olmayıp, ama yalnızca düşünücü (refleksiyonlu) yargıgücünün ilkesidir; yalnız burada istenen şudur ki, kendi genel yasalarının gereği kurulan doğanın bu örgütlenişi, bu düzenlenmesi kendisinin üzerine dayandığı maksimlere ve bu ilkeye göre kendi empirik yasalarını mutlak olarak aramasıdır, çünkü yalnızca bunun olduğu yerde anlama yetimizi deney alanında kullanarak ilerleme sağlayabiliriz ya da bilgi edinebiliriz."[342]

Transendental eleştiri yöntemi ile metafiziksel yöntem arasındaki karşıtlık, şimdi kesin ve yadsınamaz bir şekilde görülebilir. Spekülatif metafizik, doğanın kendiliğinden giderek özelleşen bir mutlak genelden meydana geldiğini öğretir ve doğadaki bireyselliklerin formunu da, böyle bir "genelden türeme" yoluyla açıklamayı dener. Oysa eleştirel kavrayış, mutlağın böyle bir kendisini gerçekleştirmesi, kendisini doğada açması (açımlaması) süreci üstüne hiçbir şey söylemez. Tam tersine o, metafiziğin nihai bir çözüm olarak gördüğü bir yanıtında, doğa hakkında zorunlu olarak sormamız gereken bir soru görür. Çünkü böyle bir yanıt verebilmek için, deney alanının açılması gerekmez mi? Oysa deney alanı ancak ve ancak verili olabilir ki, "mutlak"ın kendisini doğada nasıl gerçekleştirdiği sorusu deney alanı içinde kalınarak asla yanıtlanamaz. Yani özelin "verili", genelin ise "düşünülmüş" oldukları gözönünde tutulursa, ikisi arasında gerçek bir geçişliliğin bulunmadığı, tersine her ikisinin görelı olarak birbirleri karşısında bulundukları deney alanında bu sorunun yanıtı yoktur. Bu durumda yargıgücü de, deney alanına kendi ilkesini doğrudan doğruya sokamaz; o empirik içeriği kendi keyfine göre bir konuma yerleştirip ona bu konum içinde bir anlam yükleyemez. O sadece bir tek şey yapabilir ve şunu ileri sürebilir: sorun çözümlenmemiştir, ama bundan dolayı onun çözümlenemez olduğu kabul edilemez. Bir kez yargı-

gücü bireysellikler alanında tekil - genel bağıntısı yardımıyla sürekli bağ kurmaya **girişmekten** asla vazgeçmez ve kendisini o ana kadar ulaşılmış sonuçlardan ayrı tutamaz. Çünkü o denemeye keyfi olarak girişmiş değildir; tersine yargıgücünün bu girişimi, aklın önemli bir işlevi olarak kaçınılmaz bir girişimdir.

[c) Hoşlanma Duygusu ve Estetik Yargı]

Ve burada artık, yeterince açığa çıkmış olan **mantıksal** "doğanın tekniği" düşüncesi, bizi aynı anda daha derin ve daha kapsamlı bir soruya götürür ki, bu soruyla birlikte ilk kez "Yargıgücünün Eleştirisi"nin soru çerçevesi tamamlanmış olur. Şunu artık biliyoruz ki, düşünücü (refleksiyonlu) yargıgücü, bizim doğaya bakış tarzımıza şu ilkeyi getirmiştir: doğa, **kendi** temel ve genel yasalarını, bize, bizim empirik kavramlarımızın sıralı ve basamaklı düzeni içinde açar gibidir ve zaten bu düzen, doğanın temel ve genel yasalarının özelleşmiş bir hali olarak görülebilir. İşte düşüncemiz bunu saptadığı anda, doğa bize bir **sanat** olayı olarak görünebilir. Burada artık "transendental anlık yasalarının yasa koyuculuğu" düşüncesi, yani kategorilerin dedüksiyonu için özel anahtarı oluşturan bu düşünce bizi daha fazla ileriye götüremez. Çünkü, şimdi ortaya çıkmış olan yeni görüş noktası, haklılığını, artık yasa olarak değil, tersine ancak "koşul" olarak geçerli kılabilir.[343] Ama içeriksel - nesnel açıdan baktığımızda bu durum ne ifade etmektedir ? Doğa yasalarının kendine özgü bir "sanatsal" özelliklerinin kavranması **bilinçte** nasıl ifade edilecek ve nasıl yansıtılacaktır ? Bu soruyu sormak zorundayız; çünkü eleştirel öğretinin yöntembilimsel temel düşünceleri altında, zaten doğa yasalarının bir yandan belirleyici, öbür yandan yapıcı - kurucu özellikleri, onlardaki bu çifte karakteristik vurgulanmış ve bu çifte karakteristikten çıkan problemlerin önemi belirtilmişti. Uzay ve zamanın birliği nasıl ki "salt görünün birliği", deney objesinin birliği nasıl ki "transendental apperzepsiyon"un birliği olarak gösterilmişse, burada da bize "doğanın tekniği" düşüncesiyle açılmış olan yeni içeriğin belirlenmesi için, ona uygun bir **bilinç işlevinin** gösterilmesini bekleyebiliriz. Ama ne var ki, Kant'ın bu soruya verdiği yanıt, ilk bakışta şaşırtıcıdır ve öğretisinin

temel yönüne oldukça yabancıdır. Çünkü o şimdi burada bir psikolojik içeriğe işaret etmektedir ki, bu içerik, hem "Salt Aklın Eleştirisi"nde ve ama daha sıkı ve enerjik olarak hem de "Pratik Aklın Eleştirisi"nde, yasal olarak belirlenebilir olmayan ve bu nedenle objektif olarak gösterilebilir hiçbir yanı olmayan bir içerik olarak saptanmıştır. Oysa Şimdi burada Kant, bizim fenomenler alanı üstüne bir ereklilik yargısı verdiğimiz sırada, bu yargımıza **hoşlanma duygusunun** eşlik ettiğini söylemektedir. Genel anlık yasaları içinde kaldığımız sürece fenomenlerin erekliliği üstüne hiçbir ipucu bize verili değildir; ama bizim kendi bilgi güçlerimizin ve bu güçlerin birbirlerine bağlı kullanımlarının bütünlüğü için gerekli olan bir uyumu gerçekleştiriyoruz ki, fenomenler üstüne bize ait özgür bir onaylamadan çıkan böyle bir uyum talebine, ancak yine bize ait bir hoşlanma duygusu eşlik edebilir. Burada, deney içeriğinin böyle bir "sankili" harmonik düzen içinde, bizim kavrayışımıza pek uygun mutlu bir rastlantı söz konusu imişçesine, kendimizi bundan hoşnut hissederiz ve "bir ihtiyacımız giderilmiş olur" (eines Bedürfnisses entledigt). Mekaniğin temel yasalarının ana örneğini oluşturdukları genel doğa yasaları, bize böyle bir harmoni düşüncesini kendiliklerinden vermezler. Ama biz onlar için de aynı saf matematiksel bağlantıların geçerliliğini saptadığımızda, onlar karşısında da saf matematiksel bağlantılar karşısında duyduğumuz hayret, onları açık vermez, kesin dedüktif zorunluluklar içinde kavrar kavramaz ortadan kalkar. Kant şöyle der: "Fakat olabildiğince az sayıdaki bu bütün karışıklık ve çeşitliliğine rağmen anlığımızın kavrayışını aşan doğanın kendi tikel (özel) yasalarındaki düzeni, görebildiğimiz kadarıyla, olumsal (contingent) olup, bu yasalara gerçekten uymalıdır. Bu düzenin bulunup ortaya çıkarılışı, kendi zorunlu ereklerinden birine ulaşmak için bir yönelim ile içinde arayan anlığın işidir; yani ilkelerin birliğini doğaya getirip sokmak anlama gücünün elindedir, bundan sonra yargıgücü bu ereği doğaya yüklemek, bu amacı doğaya bağlamak zorunda kalır, çünkü anlama yetisi (anlık) bu konuda hiçbir yasayı doğaya önceden dikte edemez."[344]

Kant'ın bu cümlelerine baktığımızda, herşeyden önce bu cümleleri **yöntemsel** bakımdan dikkate değer ve tuhaf kılan bir yol saptarız. Şimdiye kadar hep empirik sayılagelen "hoşlanma" (Lust), şimdi a priori olarak tanınabilir olan şeyler çevresine sokulmuştur. Şimdiye

kadar hep bireysel - keyfi olarak görülmüş olan ve birey olarak her süjeyi öbür süjelerden ayıran şeylerden biri sayılan "hoşlanma", şimdi (en azından bir temel yönü içinde), "herkes için" geçerli bir genel anlam almış olmaktadır. Transendental eleştiri ilkesi, böylece, şimdiye kadar konu dışı sayıp karşı durur göründüğü bir alana yöneltilmektedir. Daha "Salt Aklın Eleştirisi"nin ilk baskısında, "saygıdeğer çözümleyici (analist) Baumgarten"in bilimsel yoldan temellendirilmiş bir "beğeni eleştirisi"ne ulaşma umudu bir yanılgı olarak nitelenmiştir. Çünkü estetik haz (Wohlgefallen) ve acının (Missfallen), hoşlanma ve hoşlanmamadan oluştuğu, ne var ki bunların köken bakımından empirik oldukları ve bu yüzden asla a priori yasalara bizi vardıramayacakları belirtilir.[345] İşte şimdi bu görüş düzeltilmektedir. Ama bu düzeltmenin özelliği şuradadır: bu adım, sanat fenomenlerinin ve sanatsal biçim vermenin (formlandırmanın) doğrudan bir incelemesi içinde değil, tersine **teorik** bilgi eleştirisi içinde ileriye doğru atılmış bir adımdır. Böylece a priori **teori** kavramının genişletilmesi ve derinleştirilmesi, estetikte a priori'yi mümkün kılar ve onun belirlenmesi ve serimlenmesi konusunda bir yol gösterir. Çünkü deney formu için anlık yasalarının zorunlu ama yeterli bir koşul olmadığı gösterilmiştir. Çünkü şimdi, tikel olanın, sistematik deney kavramını tamamlayan bir özgül form ve özgül erekli bağıntısı olduğu keşfedilmiştir. Bu nedenle bu form ve bağıntı, yine bilinçte, içinde tikelin yasallığının ve "olumsallık"ının kalıplandığı bir yönde araştırılacaktır. Bu yön bir kez bulundu mu, eleştirel incelemenin o ana kadar çizmiş olduğu sınırlar da ortadan kalkar. İnceleme artık "özel/tikel olan" problemi üstüne, tekil/bireysel olanı durumdan duruma değişen ve araçsız tekil deney ile, duyum "içerik"i ile belirlenebilir bir şey olarak görme yoluyla eğilmeyecektir. Tersine inceleme, şimdiye kadar kendisine kapalı tutmuş olduğu bu alan içinde a priori biçim vermenin (formlandırmanın) temel yönünü keşfetmiştir.

Kant şimdi, empirik kavram kurmanın saf mantıksal teorisi ve doğa formlarının bir sistematiğinin ve sınıflandırmasının bilgi-eleştirisel koşulları üzerinden geçip, **eleştirel estetik**'in eşiğine kadar uzanan bir yol üzerindedir.[346] Bu yol üzerinde **eleştirel estetiğin** temellendirilmesine objektif yönden "doğanın tekniği" düşüncesi aracılık eder-

ken; hoşlanma - hoşlanmama duygularının transendental - psikolojik çözümlemesi, aynı temellendirmeye sübjektif yönden aracılık etmektedir. Artık şunu görebiliriz: doğa bizim yargıgücümüz için kavranabilir olan bir ilkeye göre sınıflar ve türler halinde özel hallere ayrışmış (özelleşmiş) bir şey olarak düşünüldüğü zaman, o artık bizim için sanatsal bir görünüm kazanmış demektir. Ama bu sanatsal düzen, ancak kendi başına ele alındığında sanatsal görünebilir.[347] Yani bu düzenin sanatsal niteliği, gündelik bilince doğrudan geçişli değildir ve öncelikle özel bir bilgi kuramsal inceleme yönelimi ile gün ışığına çıkarılmak zorundadır. Ortak insan anlığı, özel doğa yasalarının sürekliliğini, bu yasaların sistematik üst ve alt düzenini (hiyerarşisini), bu süreklilik ve düzen hakkında hiçbir açıklama yapmaya ihtiyaç duymadığı verili bir olgu olarak ele alır. Ama tam da bu yüzden, ereklilik probleminin çözümüne ulaşmak ve bu çözüme eşlik eden hoşlanma ve hoşlanmama duygusuna burada yer ayırmak söz konusu değildir. Çünkü ortak insan anlığı burada hiçbir problem görmemekte, sadece bu süreklilik ve düzeni verili kabul etmekle yetinmektedir. Oysa doğa, bu mantıksal ereklilikten başka hiçbir şey göstermeseydi bile, kuşkusuz ona hayran olmak için bir sebep ortaya çıkmış olacaktı. Kant şöyle der: "Bir transendental filozof olarak uğraş veren bir kimseden başka birine sadece bu bile bir mûcize olarak görünse bile, bizzat o kişi, yine de bu ereklileği somut olarak kanıtlayacak hiçbir belirli hali adlandıramaz; tersine bu ereklilik, yalnızca genel olarak düşünülmek zorundadır."[348] Şimdiye kadar elde edilen sonuçların bu sınırları içinde, aynı zamanda problemin araştırılacağı yön de açıkça ortaya çıkmış görünür. Şunu sormak zorundayız: bize kavram ve transendental düşünüm (refleksiyon) aracılığıyla verili olmayan, tersine bize hoşlanma ve hoşlanmama duyguları içinde aracısız açık olan fenomenlerin erekli bir formu var mıdır ? Saf ve empirik düşünce dünyası karşısında bilinmez bir özelliği serimleyen ve bu yüzden sınıflandırma ve sistematize etme yöntemleriyle bilimsel yasalar içinde hiçbir şekilde kavranabilir olmayan, buna karşılık yine de bağımsız ve ilksel bir özel yasallık gösteren bir özel/tikel varlık tarzı, fenomenler arası bir bağlantı biçimi var mıdır ? Bu iki soruyu sormakla, sanatın "doğanın tekniği" kavramında bulduğumuz eğreti (metaforik) anlamından çok

daha özel bir anlamına doğru geçmeye başlarız ve aynı zamanda estetik yargıgücü eleştirisinin, bir genel teleoloji sisteminin en önemli ögesini oluşturduğu bir noktaya ulaşmış oluruz.

4.
[Estetik Yargının Niteliği]

[a) Güzel Yargısı]

Saf anlık yasaları evreninden özel yasalar evrenine geçişi tamamlayan tekil form verme sorununun ortaya konuş şekli, eleştirel estetiğin temel sorunlarına da doğrudan geçişi sağlayabilir. Çünkü sanat alanı, saf **şekil almış şeyler** alanıdır ve bunların her biri kendi içinde kapalı (tam) ve özgül - bireysel bir merkez noktasına sahiptir. Ama bununla birlikte bu şekil almış şeyler, bir başka özgül nelige sahiptirler ve bir başka etki bağlamı içinde de yer alırlar. Bu nelik kendisini nasıl gösterir ve o şekil almış şeyin bağımsız kendine özgülüğünü ve özgül yaşamını ortadan kaldırmadan, onu nasıl karakterize eder? Saf teori alanında ve ahlaksal - pratik alanda böyle bir temel ilişki için hiçbir uygun örneğe sahip değilizdir. Teorik alanda "tekil olan", daima genel bir yasanın özel hali olarak kavranır ve onun anlamı ve doğruluk değeri, ancak böyle bir yasadan hareketle elde edilir. Bunun gibi, ahlaksal süje olarak "birey", Kant etiğinin temel kavrayışına uygun olarak, sadece, genelgeçer pratik akıl buyruğunun taşıyıcısı olarak gözönünde tutulur. Özgür kişilik, bireyin, ancak kendi "rastlantısal" (olumsal) çaba ve eğilimlerinden tam arınması ile ve kendini koşulsuz olarak bir buyruğun altına sokması, yani bu bireyin gerekliliğin genel - buyurucu ve genel - bağlayıcı kuralı altına girmesi halinde meydana gelebilir. Böylece her iki durumda, yani hem teorik ve hem pratik alanda, tekil/bireysel olan, kendi gerçek temelini ve doğrulanmasını, ancak bir genelin altına sokulmada bulur. Oysa şimdi, ilk kez sanatsal seyir içinde, bu kavrayışta tamamen yeni bir ilişki araya girer. Sanat yapıtı, bizzat kendine dayanan ve ereğini bizzat kendi içinde taşıyan biricik ve bölünmez bir şeydir. Ve ama biz onun içinde aynı zamanda yeni bir "bütünlük", yeni bir gerçeklik tablosu ve yeni bir

tinsel kosmos buluruz. Burada sanat yapıtı tekil ve biriciktir; ama teorik ve pratik alanda olduğu gibi, onun ardında duran, onu altına sokabileceğimiz soyut - evrensel bir şey yoktur; tam tersine sanat yapıtının kendisi zaten evrenseldir; çünkü o kendi imlemini simgesel olarak kendi içinde taşır.

"Deneyin bütünlüğü" kavramını teorik - bilgisel açıdan incelediğimiz sırada, eleştirel kavrayışın, ileriye doğru gittikçe böyle bir bütünlüğe ulaşma talebinin asla karşılanamayacağını gösterdiğini görmüştük ve "evrenin bütünlüğü"nü düşünsel yoldan kavrama talebi, bizi sonsuzluk kavramının dialektik antinomilerine sürüklemişti. Şuna varmıştık ki, biz bu bütünlüğü "verili" (gegeben) değil, ancak aklın deney gerçekliğine yüklediği bir şey, yani "verilenmiş" (aufgegeben) bir şey olarak kavrayabiliriz. Yani bu bütünlük bizim önümüzde kesin bir form ve sınır içinde bir obje olarak bulunmaz; tersine biz onu sınırsız bir oluşum ve süreç olarak kavrarız ve bu oluşum ve sürecin yönünü ve ereğini asla saptayamayız. Bu bakımdan her teorik deney yargısı (her ne kadar o mantıksal açıdan bir tümel önerme kalıbı içinde dile getiriliyorsa da), aslında zorunlu olarak parçalı (fragmental) kalır ve deney yargısının bu niteliği üstüne eleştirel bir açıklık kazandığımız anda, bu yargı bizim için gerçeklik karşısında hep kısmî (partiel) bir yargı olarak görünür. Deney dizilerinin her bir halkası, bilimsel bakımdan kavranılabilir olması için daima bir başka halkaya muhtaçtır; çünkü bu başka halka, söz konusu halkayı "neden" olarak koşullar ve onun uzay ve zaman içindeki yerini belirler. Ama ne var ki, bu başka halka da, kendisi açısından yine aynı bağımlılık içindedir; öyle ki, o da kendi nedenini "kendisi dışında" bulmak zorundadır. Zaten bizim için "deney objesi" dediğimiz şey, bu tarzda ögeden ögeye, halkadan halkaya, diziden diziye geçmekle kurulmuş olur ki, "obje" dediğimiz şey de, "ilişkilerin kaplamsal kavramı"ndan başka bir şey değildir. Ama sanattan ve sanatsal şekillendirme (biçim verme) olgusundan hareket ettiğimizde, tekili bütüne,tikeli tümele, çokluğu birliğe sokmada tamamen başka bir tarzla karşılaşırız. Burada da, transendental incelemenin her yerinde olduğu gibi, bizzat olgunun kendisini göz önünde tutmalıyız. Yani olgunun ne olduğunu değil, bize nasıl geldiğini sormalıyız. Ama konumuz onun tarihsel ve psikolo-

jik bakımdan nasıl meydana geldiği de değildir; tersine onun bizim bilgi yetilerimiz altında oluşmuşluğunu ve bu oluşmuşluğun koşullarını kavramaya yönelmeliyiz. İşte bu noktada, kendimizi, zorunlu olarak **yeni bir yargı formuna** yönelmiş buluruz. Çünkü bilinç içerikleri arasındaki her bağlantı, objektif kavranıldığında, şimdiye kadarki saf mantıksal konumunun sınırlarını aşmaktadır. O artık, öncelikle "Salt Aklın Eleştirisi"nin anlık kavramlarının şematizmi üstüne olan bölümünde "belirleyici" yargıgücünün temeli olarak gösterilmiş olduğu gibi, tikeli genel altına sokma veya bir genel bilgiyi doğrudan doğruya tikel hakkında kullanma edimi içinde görülmez; tersine buna tam karşıt olarak, burada tamamen başka bir ilişki tipine göre kendini gösterir. Şimdi, problem çevresi kendi özgüllüğü içinde seçik bir şekilde görünmek isteniyorsa, bu ilişki tipi serimlenmeli ve tüm öbür bilinç sentezlerinden ayırdedilmelidir.

Bu ayırdetme işini ayrıntısıyla ele almazdan önce, yargı hakkında elde edilmiş olan eleştirel kavrayışın önemli bir yönünü anımsamak gereklidir. Kant için her yargı, "alırlık" (Rezeptivitaet) ın bir edimi değil, tersine a priori bir geçerliliğe sahip olduğu sürece " kendiliğindenlik" (Spontanitaet) in bir edimidir. Çünkü yargı, verili objeler hakkında bir ilişki konumlamakla kalmaz: hatta o zaten obje oluşturmanın bir yönderidir (saik, moment). Bu bakımdan, Kant'ın "estetik yargıgücü" ile, Onsekizinci Yüzyıl Alman estetiğinin "yargılama gücü" (Beurteilungskraft) terimiyle işaret edip incelediği şey arasında karakteristik bir karşıtlık oluşur. "Yargılama gücü", verili bir şey olarak "beğeni"den yola çıkar ve sanat yapıtlarının çözümlenmesi ve karşılaştırılmasıyla beğeni üstüne genel kural ve ölçütlere bizi vardıracak bir yol göstermek ister. Buna karşılık Kant'ın incelemesi tamamen ters yöndedir. Kant herhangi bir verili objeden (bu demektir ki, belli örnek ve göstergelerden) hareketle kurallara soyutlama yoluyla varmak istemez; tersine o problemi, bilincin kendi ilksel yasallığına dayanarak ortaya koyar. Çünkü Kant, herhangi bir estetik **yorumun**, sanat yapıtında "güzel" veya "çirkin" olarak gösterilen şeyin, böyle bir bilinç yasallığıyla ilişkili olduğunu belirtir. Çünkü ortada "güzel" diye adlandırılan biçim almış, form kazanmış bir şey varsa, kalkış noktası, herşeyden önce, işte bu biçim verme (formlandırma) imkan-

larının dayandığı koşulları açıklığa kavuşturmak olmalıdır. Bu koşulların ne olduğunu bilmek istiyorsak, önce ne olmadıklarını olumsuz yönden belirlemeliyiz. Şimdi ilk olarak şunu biliyoruz ki, estetik ruh yatkınlığı (Gemütsstimmung) ile estetik yapıtın birliği, bizim ortak ve bilimsel deney (empiri) içinde tikel şeyleri genel kurallar altında toplamamızı (birliğe getirmemizi) sağlayan bir ilkeden başka olan bir ilkeye dayanır. Bu sonuncu birliğe getirme ediminde, daima nedensel bir üste ve alta koyma ediminin, bir kavram ve çıkarımlar bağlamının analogları (kıyasları) olarak kavranabilir olan bir koşullar bağlamının meydana getirilmesi söz konusudur. Örneğin her fenomen bir başka fenomene, her ikisinin birden "neden" ve "etki" (sonuç, eser) olarak birbirleriyle ilişkili oldukları bir bağımlılık tarzı içinde birbirlerine bağıntılandırılabilir. Buna karşılık, bir bütünün ve onun tek tek parçalarının estetik kavranılışı (yorumu), böyle bir kavrayış tarzını dışta bırakır. Burada fenomen (sanat yapıtı), belli koşullar altına sokularak çözümlenmez; tersine burada o aracısız, doğrudan verilmiş gibi kavranır. Biz sanat yapıtı karşısında kendimizi, bir fenomeni neden ve sonuçlarına göre kavrama edimine tutuklayamayız; tam tersine, sanat yapıtının saf bir seyir içinde gerçekleşen üzerimizdeki doğrudan (aracısız) etkisini hissetmek üzere, yine sanat yapıtının kendisinde kalır, onun dışına çıkmayız. Parçaların birliğe getirilmesi ve bu parçaların bir kavramsal sınıflandırma amacı ile üste veya alta konulması edimine burada yer yoktur. Tam tersine burada sanat yapıtı kendi topyekün (total) görünümü içinde kavranmak istenir ve bizim hayalgücümüz içinde topyekün kavranır. Onu fenomenlerin nedensel zinciri içinde kavrayıp, bu zincir içinde bir yere yerleştirmeyiz. Tersine o bize estetik seyir içinde nasıl geldiyse, onu kendi saf ansal (o anlık) değeri içinde öylece kavrarız.

Böylece estetik bilinci teorik bilinçten ayırmış olduk. Ama aynı zamanda burada estetik bilinci pratik - ahlaksal bilinçten, saf form evrenini eylem ve istenç evreninden ayıran şey de kendisini gösterir. Teorik kavrayış nasıl ki fenomenleri neden ve etkiler (sonuçlar), koşullar ve sınırlamalar karmaşımı (kompleksi) içinde ele almamızı sağlıyorsa; pratik kavrayış da, varolanı (insanı) bir amaçlar ve araçlar karmaşımı içinde ele almamızı sağlamaktadır. Teorik alanda, içeriğin

(fenomenlerin) verili çokçeşitliliği, bir ögeyi obür öge "aracılığıyla" belirlemekle düzenlenir. Pratik alanda ise, insan eylemleri, eylemin nedeni olarak bir ilkeyi istemek, o ilkeyi bir buyruk olarak kabul etmek yoluyla belirlenir ve düzenlenir. Buna karşılık saf estetik seyirde, karşımızdaki içeriğin böyle birbirine bağlı parçalara bölünmesi, karşıtlıklara ayrıştırılması söz konusu değildir. Çünkü burada estetik seyir, hiçbir dıştan tamamlanmaya, kendi dışında bulunan bir sebep veya ereğe ihtiyaç duymayan bir kendine yeterlilik (tamlık) içindedir ve böyle bir dıştan tamamlanmayı asla hoş görmez. Estetik bilinç, kendi içinde saf bir **tamlık** formuna ve bununla birlikte kendi saf ansal (o anki) kendine aitliğe (kendinin olmaya, Selbstgehörigkeit) sahiptir ki, bizzat bu saf ansal (o anki) kendine aitlik içinde, işte tam da ansal olmayan, tersine zamandışı olan bir imlem (Bedeutung) yönü içerilmiş haldedir. Çünkü bizim nedensel bağ kurucu düşünmemiz içinde kavramsal yoldan objektifleştirdiğimiz ve empirik zaman sırası (ardışıklık, Succesion) ve zaman düzeni içine yerleştirdiğimiz "öncelik" ve "sonralık" denen şeyler, burada artık ortadan kalkmış ve sanki zaman durmuş bir kesintiye (inkıtaya) uğramıştır. İşte bu belirlemelerle birlikte, şimdi Kant'ın "güzel" tanımının içinde birbirleriyle ilişkili olan önemli ve ayırdedici yönleri elde etmiş oluruz. Biz herhangi bir şeyi "hoş" (angenehm) olarak adlandırdığımızda, burada duyum içinde ortaya çıkan ve duyuma uygun düşen bir şeyi kastetmiş oluruz. Bir şeye "iyi" dediğimizde ise, ona iyi dememizi sağlayan bir gereklilik ifade eden bir ahlak kuralıdır ki, böyle bir kural akıl aracılığıyla konmuş bir saf kavrama uyar. İşte güzel olan şeyi de, "saf seyir" içinde böyle gösteririz. Bu "saf seyir" (temaşa) terimi içinde, estetik kavrayışın özelliğini yapan ve bizi estetik yargının niteliğine götürecek olan ve hatta estetik üstüne daha sonraki belirlemelerin bile türetilebileceği herşey içerilmiştir.

[b) İlgiden Bağımsız Hoşlanma]

Şimdi, yöntemsel açıdan bakıldığında bir karşıtlık içinde ortaya çıkan sonuçlar bizi şöyle bir soruya yöneltir: buraya kadar estetik **kavrayışın** kendine özgü bir kavrayış olduğu belirtildi. Ama ne var

ki, bu kavrayışın karşısındaki **objenin** objektiflik (obje olma) tarzını belirleyebilmek için burada bir başka yönden hareket etmek gerekir. Çünkü şunu biliyoruz ki, bilinç, kendisine özgü bir yönelimle objeye yönelmekte ve ona kendi kalıbını basmaktadır. Şimdi bu açıdan bakıldığında, burada olumsuz bir belirleme kendini gösterir. Estetik içeriğin obje kılınması, empirik yargılar içinde konum kazanan **gerçekliğin** obje kılınmasından tamamen farklı şekilde olur. Çünkü beğeni yargısını (Geschmacksurteil) belirleyen hoşlanma (Wohlgefallen) **her türlü ilgiden bağımsızdır.** Oysa nesnelerin varoluşu, bizim için daima bir ilgi altında kavranır. Kant şöyle der: "Eğer birisi bana, görmüş olduğum bir sarayı güzel bulup bulmadığımı sorarsa, ben belki, yalnızca insanı şaşkınlığa uğratmak için yapılmış bu tür şeylere aldırmadığımı söyleyerek onu yanıtlayabilirim. Ya da, kendisine, Paris'te lokantalardan daha çok hiçbir şeyin zevk vermediğini söyleyen bilgiç **Iroquois**'yla aynı tarzda bir yanıt da getirebilirim. Hatta bir adım daha ileri gidip, bir Rousseau sertliğiyle, halkın alınterini böyle yüzeysel şeyler için harcayan "büyük"lerin boşluğunu (vurdumduymazlığını) yerden yere vurabilirim. Kendimi ıssız bir adada, bir daha insanlar arasına dönme umudu hiç olmaksızın bulsam ve yalnızca bir dilekte bulunmakla böyle bir sarayı varedecek durumda olsam, yine de, orada, benim için yeterince rahat bir barınağa sahip olduğum sürece, bunu yapmanın sıkıntısına girmeyeceğim konusunda kendimi rahatlıkla ikna edebilirim. Bütün bunlar kabul edilebilir ve onaylanabilir, ancak şimdi tartışılan nokta bu değildir. Bilinmek istenen tek şey, objenin bendeki saf tasarımının, objenin varlığına ne kadar kayıtsız olursam olayım, bende bir hoşlanma uyandırıp uyandırmadığıdır. Şurası tamamen açıktır ki, objenin güzel olduğunu söylemem ve beğeni sahibi olduğumu göstermem, bütün bunlar, bu tasarıma verebileceğim anlama bağlıdır; yoksa beni objenin gerçek varlığına bağımlı kılan herhangi en küçük bir ilginin (çıkarın) bile katıldığı güzel üzerine bir yargı, tek yanlı (süjeden süjeye değişen) bir yargıdır ve saf bir beğeni yargısı değildir. Bu bakımdan nesnenin gerçek varlığı lehinde en küçük bir ilgi bulunmamalıdır; tersine beğeni sorunlarında yargıç rolü oynamak için, bu konuda tam bir kayıtsızlık korunmalıdır."[349] Estetik

kendiliğinden etkinliğin özgüllüğü ve bu arada estetik "sübjektiflik"in özelliği işte bu satırlarda açıkça görünür. Anlığın mantıksal kendiliğindenliği, genel yasalar aracılığıyla görünür objelerin (fenomenlerin) belirlenimine yönelir; ahlaksal otonomi özgür kişilikten çıkar; ama bu otonomi, bununla birlikte, burada temellendirilmiş olan bu talepleri, empirik yoldan verili olan şeylere ve olgulara uygulamak ve bunları onların içinde gerçekleştirmek ister. Sadece estetik işlevdir ki, objenin ne olduğunu ve nasıl etkidiğini değil, tersine içimdeki saf tasarımdan hareketle, yine benim yapmış olduğum şeyin ne olduğunu sorgular. Burada artık gerçek olan kendi düzeni içinde bir yana bırakılır, onun yerine, saf form almış olan şeyin, "tasarım"ın ideal belirlenimine ve ideal birliğine geçilir.

Bu anlamda (ama yalnız bu anlamda) estetik dünyası bir görüntü (Schein), yanılsama (illüzyon) dünyasıdır. Görüntü kavramına, bizim teorik doğa kavramının veya pratik akıl kavramının etkisiyle yeniden bir yanlış gerçeklik kavramı tasarlamamızı önlemek için başvurulmuştur. Çünkü bu kavram sayesinde, güzeli, **nedensellik** alanının üstüne yükseltmiş oluruz. Çünkü Kant'a göre, özgürlük bile özel bir nedensellik türüdür. Çünkü özgürlük alanında bile, biz kendi kendimizi, yine kendimize ait bir içkin **biçim verme** kuralı (ahlaksal buyruk) altına sokmuş oluruz. Bu açıdan bakıldığında, görüntü de kendi yasasına bağlıdır; ama o bu yasaya kendi özel yönderlerinin (momentlerinin) kendi aralarındaki özsel bağıntıyla bağlıdır. Ama işte tam da bu yasallık, estetik objenin bu **bir defalık yasallığı,** onun estetik tasarıma uygun özgüllüğünü ve karakteristiğini yapan şeydir. Çünkü estetik obje, ancak kendi bir defalık yasallığının saf biçimlendirmesi olarak estetik seyir objesi olabilir. Yine bu yüzden "nesneler"in kaçınılmaz olarak bağlı oldukları tüm koşul ve süreçler burada estetik seyirin dışında kalırlar. Çünkü estetik seyire, estetik objeye bir "nesne" olarak bakan bir ilgi karışmış ise, yani teorik ilgi estetik seyiri zorluyorsa, estetik olanı estetik kılan şeye henüz erişilmemiş demektir.

[c) Ereksiz Ereklilik (Amaçsız Amaçlılık)]

Bu belirlemeler bizi Kant estetiğinin en önemli kavramına doğru

götürür. Bu kavram **ereksiz ereklilik**[350] kavramıdır ve Kant, tüm estetik alanını serimleme ve çerçevelemede bu kavramı odağa yerleştirir. Yukarıdaki belirlemeler gözönünde tutulduğunda da, kavramın taşır göründüğü paradoks da ortadan kalkar. Kavramı daha da açık kılmak için "ereklilik" ve "erek" kavramlarının Kant'taki anlamlarına bir kez daha bakmak gerekir. "Ereklilik" (Zweckmaessigkeit), nihai ve topyekun (total) biçimini almış olan şeyin (Gesamgestallt), kendinde ve kendi yapısı içinde bu topyekün biçim alma doğrultusunda gösterdiği tekil/bireysel biçimlenmelerden başka bir şey değildir. Yani "ereklilik", biçim almış olan şeyin kendi **içinde** bulunmaktadır. Oysa, "erek" (Zweck), her zaman bir **dıştan** belirlenimi ifade eder. Kant'ın terimleriyle ifade edersek, erekli (zweckmaessig) bir oluşum, kendi hareket ve yönelim noktasını kendi içinde taşır; oysa ereğe yönelen, ereğe bağlı (zweckhaftes) bir şey, kendini hareket ettirecek noktayı kendi dışında bulur. Erekli olan şeyin değeri kendi oluşumunda ortaya çıkar; ereğe yönelik olan şeyin değeri ise bir neden - sonuç bağıntısı içinde görünür. İşte, "ilgiden bağımsız hoşlanma"nın, erekli olan şeyi, süjenin kendi yönünden hareketle serimlemekten başka işlevi yoktur. Bu nedenle, bu çekirdek kavramın özgül anlamı, eğer hep yapıldığı gibi, Kant'ın estetik idealinin "eylemsiz bir durağanlık" olduğu söylenir ve zaten bu yüzden Herder ve Schiller'in bunun karşısına, güzeli "canlı ve hareket dolu biçim almış şey" olarak kabul eden **dinamik** bir güzellik ideali koydukları belirtilirse, yanlış anlaşılmış olur.[351] Çünkü Kant'ın her türlü ilgiden yoksunluk talebi **hayalgücünün** tam ve sınırsız bir uzaydaki hareket serbestisine bir vurgu yapar. **Çünkü burada yalnızca** bir **isteme** ve **arzulama** edimi söz konusudur ve bu edimler, yöntemsel açıdan ancak estetiğin eşiğinden hareketle gösterilebilirler. Çünkü tutku ve ihtiyaçlara bağımlılık, herhangi bir çıkar yargısı, estetik "tasarım"ı zedeler. Kant için sanatın özgüllüğünü yapan şey, kurucu fantezinin özgür biçim verme edimidir ve "tasarım"ın canlılığı, zaten tam da burada, yani fantezinin özgür edimine hiçbir ilginin karışmaması ile sağlanabilir. Yani Kant Onsekizinci Yüzyılın "enerjik" estetiğine asla karşı değildir. Onun belirtmek istediği şey şudur: estetik ilgide nesnelerin gerçekliği, nasıl ki bir tasarım

gerçekliğine dönüşüyorsa, duygulanımlarımızın nedensel hareketliliği de, burada aynı duygulanımlarımızın bir saf **oyununa** dönüşür. Bu oyun özgürlüğü içinde, duygulanımlarımızın her türlü tutkulu hareketliliği gerçi içerilmiş haldedir; ama bu duygulanımlar burada her türlü kaba içeriksel temellerinden kurtulmuşlardır. Bu yüzden burada, psikolojik bir olgu olarak duygulanımlarımızın kendileri değil, tersine her türlü psikolojik - bireysel içeriğin ortaya çıktığı ve bir oyuna dönüştüğü **genel bilinç işlevleri** söz konusudur. Biz zaten ancak böyle bir genellikten hareketle, beğeni yargısına "herkes için geçerlilik" (Gültigkeit für Jedermann) yükleyebiliriz ve bir estetik durumun "genel iletilebilirlik" inden söz edebiliriz; her ne kadar bu geçerliliğin nedenlerini kavramlarla ifade edemiyorsak ve bu geçerliliği kavramlardan hareketle çıkarsayamıyorsak da. Estetik tasarım sırasındaki ruh durumu (Gemütszustand), "bilgi için verilmiş bir tasarım içinde tasarım güçlerinin özgür oyununa ait bir duygu" durumudur. Kant şöyle der: "Bu tasarım aracılığıyla harekete geçen tasarım yetileri, burada, özgür bir oyuna angaje olurlar; çünkü belirli hiçbir kavram burada onları tikel bir bilgi kuralı ile sınırlandırmaz. Bu yüzden bu tasarımdaki anlık durumu, genel olarak bilgi için verilmiş bir tasarım içinde tasarım güçlerinin özgür oyununa ait bir duygu durumu olmalıdır. Şimdi, kendisi aracılığıyla bir nesnenin verilmesi durumunda, bir tasarım, bilginin bir kaynağı haline gelebilmek için, görünün çokçeşitliliğini biraraya getiran **hayalgücü** ile tasarımları birlik haline getiren kavramın birliğini sağlayan anlığı gerektirir. Bir nesnenin verildiği tasarımla birlikte ortaya çıkan bilgi yetilerinin bu **özgür oyun** durumunun, tümel bildirilebilirliğe (tümel iletilebilirliğe) sahip olabilmesi gerekir; çünkü bilgi, verilmiş tasarımların (hangi süjede olursa olsun) kendisine uygun düşmesi gereken bir nesne tanımı olarak, herkes için geçerli olan tek ve biricik tasarımdır. Bir beğeni yargısında tasarım tarzının sübjektif tümel bildirilebilirliği (iletilebilirliği), belirli bir kavramı öngerektirmeksizin, mevcut olmak zorunda olduğuna göre, o, hayalgücü ve anlığın (bu iki yeti karşılıklı uyum içinde olmakla ve genel bilgi için gerektirilmekle) özgür oyununda ortaya çıkan anlık durumundan başka bir şey olamaz; çünkü genel olarak bir bilgiye ilişkin olan bu

sübjektif bağıntının, kendi özel koşulu olarak daima bu ilişkiye dayanan herhangi bir bilgi kadar geçerli ve bunun sonucu olarak da tümel bildirilebilir (iletilebilir) olması gerektiğinin bilincine varırız."[352]

Şurası açıktır ki, estetik durumun genel iletilebilirliği üstüne bu **açıklama** ile birlikte, ne var ki tekrar estetiğin kendine özgü alanından dışarıya çıkmamız gerekir. Çünkü estetik durumun duyusal - bireysel hoşlanma ve hoşlanmama duygusundan farkı, en sonunda, ancak bizim tekrar mantıksal - objektif inceleme yoluna dönmemizle açıklığa kavuşturulabilir görünüyor. Hayalgücü ve anlık, "genelde bilgi ögeleri" olarak böylesine birleştirilirlerse, böyle bir birleştirme sayesinde, "Salt Aklın Eleştirisi"nin onu ele aldığı şekliyle üretici hayalgücünün **empirik** kullanımı, böylece kendine özgü **estetik** bir kullanım olarak açıklanmış olur. Özellikle "Salt Aklın Eleştirisi"nin "saf anlık kavramlarının şematizmi" üstüne olan bölümünde geliştirilmiş olan temel eleştirel görüşe göre, anlık ve hayalgücü zaten birlikte etkilidirler. Duyu algılarının uzay ve zaman içinde birbirlerine bağlanmaları ve deney objelerinin birleştirilmesi hayalgücüne dayanır. Bu yüzden bu iki işlevin (anlık ve hayalgücü) birbirlerini çok yönlü ve karşılıklı belirlemesi, burada karşımızda hiç de yeni bir durum olarak sergilenmemektedir. O sadece burada yeni bir problemin açıklama temeli yapılmaktadır. Ama şuna dikkat etmek gerekir ki, daha önce varıldığı belirtilen bu kavrayış, burada sanki yeni bir **vurgu** içermektedir. Gerçekten de burada da her ne kadar teorik tasarım için olduğu gibi estetik tasarım için de özel bir "bilgi birliği" talep edilmekteyse de, burada özellikle "bilgi"den çok "birlik"e vurgu yapılmaktadır. Estetik durum, **"genellikle** objelerin bilgisi için erekli "olarak adlandırılır; ama tam da bu yüzden, burada objeleri özel sınıflara bölmek ve onları empirik kavramlar içinde özel ayırdedici işaretlerle göstermek ve belirlemek ediminden kaçınılır. Çünkü biçim almış şeyin görüsel (sezgisel) birliği, böyle bir önbelirlemeye ihtiyaç duymaz. Tasarımlamanın özgür süreci, burada, nesnelerin bilimsel kavramlar ve yasalar içinde saptadığımız objektif durumuna bağımlı kalmaz ve onunla sınırlanmaz. Ama öbür yandan şurası da açıktır ki, hayalgücünün bu özgür - yaratıcı etkinliği içinde "anlık"ın rolü, (eğer anlık kavramı burada mantık-

sal - teorik anlamından daha geniş bir anlamda ele alınırsa) gözden uzak tutulamaz. Bu geniş anlamı içinde anlık, bir **sınır koyma** yetisidir. Bu yüzden o, özgür tasarımlama etkinliğini, yani hayalgücünü "gemleyen" ve ona bir tasarımın çerçevelendirilmesinde yardımcı olan bir yetidir. Şimdi, anlık ile hayalgücünün bu sentezi nasıl meydana gelmektedir ? Bir kez şunu biliyoruz ki, biz estetik durumda, objeyi empirik düşünmenin kavramsal soyutlamaları içinde karşımızda bulmuyoruz; tersine, hayalgücünün özgür hareketi içinde bir yapıntıya (fiktion) ulaşıyoruz; ama bu yapıntıyı hayalgücünün sınır tanımaz serbestisi içinde bir belirsizliğe de terketmiyoruz; tersine bu yapıntıyı kesin "formlar" ve biçim vermelere göre düzenliyoruz. Öyle ki, Kant'a göre katkısız estetik duruma, ancak ve zaten bu iki işlevin, anlık ve hayalgücünün harmonik birlikteliği ile ulaşılır.

Şimdi artık anlık ve görünün "birbirlerinden tamamen farklı şeyler olarak" karşı karşıya olmadıkları, onların kurmaca bir şematizmle ve kendileri dışındaki bir ortam aracılığıyla birbirlerine bağıntılandırılmalarına ihtiyaç bulunmadığı anlaşılabilir. Tam tersine onlar gerçekten de, birbirleri içine girmişlerdir ve birbirlerine geçişlidirler. Sınırlama yetisi olarak anlık, tasarımlama yetisi olarak hayalgücünün sınırsız ilerleyişi içinde, tasarımları sürekli olarak bölümleme ve çerçeveleme yoluyla etkindir. Empirik tikeli genelin altına koyma yargısı (Subsumptionsurteil), belirli ve biricik bir görüyü gerektirir. Örneğin masanın üstünde duran tabağın yuvarlaklığının, geometrik çember kavramına ilişkin olması ve bu yuvarlaklığın bu kavram aracılığıyla tanınabilir olması gibi.[353] Oysa böyle bir durum estetik bilinçte asla meydana gelmez. Çünkü burada tek bir kavram ile tek bir görünün birbirleri karşısında olma hali yoktur; tersine burada söz konusu olan, anlığın ve görünün **işlevlerinin** bir uyum içinde olmalarıdır. Demek ki, "özgür oyun", tasarımlarla ilişkili değildir; tersine tasarım güçleriyle ilişkilidir. Burada özel bir tasarımın özel bir kavramla karşılanmadığı, tersine ruh güçlerinin **bütünselliği** içinde karşılaştığımız bir durum vardır ki, Kant insanın sahip olduğu tüm güç ve yetilerin estetik durum içindeki bu bütünselliğine "yaşama duygusu" adını verir. "Estetik Yargıgücünün Eleştirisi"nin ilk sayfasında Kant buna şöyle

işaret eder: "Düzenli ve uyumlu bir binayı bilgi yetileriyle kavramak - tasarım tarzı ister açık, isterse bulanık olsun - haz duyumu eşliğinde bu tasarımın bilincine varmaktan bütünüyle farklı bir şeydir. Burada tasarım, bütünüyle süjeye aittir ve daha da fazlası, onun - hoşlanma ya da hoşlanmama duygusu adı altında - yaşam duygusuna aittir ve bu da bilgiye bir şey katmayan apayrı bir ayırdetme ve değerlendirme yetisinin temelini oluşturur. Bu yetinin bütün yaptığı, **süjede verilmiş olan tasarımı, tasarımlama yetisinin bütünü ile karşılaştırmaktan ibarettir** ki, anlık, içinde bulunulan duygu halinde bu tasarımın bilincine varır." Empirik - teorik yargı, karşımızda tekil bir deneyi (gerçek veya mümkün) bir deneyler sistemine taşır ve bu tekil deneyin objektif doğruluk değeri, ancak onun sisteme uyarlılığı karşılaştırılarak belirlenebilir. Oysa estetik durumda, ansal (o anki) bireysel görü veya ansal etkilenim (izlenim), duyusal ve tasarımlayıcı **tüm** ruh güçlerini birlikte çalışmaya yöneltir. Birinci durumda tekil deneyin ve onun objesinin birliği, kavram kurma edimi içinde adım adım, öge öge kurulmak zorunda iken; mükemmel bir sanat yapıtı, sanki âni bir darbeyle, bizim için, kendi Ben'imizin birliği için, kendi somut yaşamımız ve benlik duygumuz için söz konusu olan bir **uyum** birliği meydana getirir.

İşte, Kant için estetik probleminin çözümünde özel anahtarı oluşturan şey, tikellik ve genellik arasında burada ortaya çıkan bu yeni ilişkidir ve hangi **genellik** formunun estetik yargıya uygun düştüğü buradan hareketle serimlenebilir. Zaten Kant için bu yargının herhangi bir genellik tarzını kendi içinde bulundurmak zorunda olması, daha estetiğin temel sorununa yöneldiği bağlam içinde saptanmıştır. Çünkü Kant daha apriorite (önsellik) kavramının temellendiriliş ve irdelenişi sırasında, estetik yargıgücü problemini karşısında bulmuş haldeydi. Ama zaten daha burada beğeni yargısının ortadan kaldırdığı genelgeçerlik **savı** için sıradan bilinç durumu doğrudan bir onaylama sunar. Duyusal olarak hoşa giden (sinnlich - angenehme) üstüne yargı vermemizi sağlayan şey bir "özel duygu"dur ve bu nedenle hoş, kişiye özel bir duyguda temelini bulduğundan ve kişiyle sınırlı kaldığından a priori beğeni yargısından ayrılır. Buna karşılık güzel üstüne verilen

yargıda böyle bir kişiye görelilik yoktur. Kant şöyle der: "Hoş'la ilgili olarak herkes bu yöndeki yargısının - bu yargıda insan özel bir duyguya dayanmakta ve bir nesneden duyduğu hoşluğu bildirmektedir- kişisel olarak kendisi ile sınırlı olduğunu kabul eder. Bir kimse Kanarya şarabının hoş olduğunu söylediğinde; bir başkası bu ifadeyi düzeltip, Kanarya şarabı **benim** hoşuma gidiyor, demesi gerektiğini hatırlatırsa; o kimse bunda bir kırıcılık görmez. Bu, yalnızca dil, damak ve boğaz beğenisi için değil, fakat göze ya da kulağa hoş gelen şey için de geçerlidir. Mor renk kimine yumuşak ve çekici gelebilir; bir başkasına ise donuk ve solgun gelebilir. Bir insan üflemeli çalgıların sesini sever, bir başkası ise telli çalgılarınkini tercih eder. Bu tür sorunlar üzerine bir başkasının yargısını - bizimkinden farklı bir yargı olduğunda- hatalı diye mahkûm etme düşüncesiyle, iki yargı arasındaki karşıtlık sanki mantıksalmış gibi, tartışmak budalaca olur. Bu yüzden hoşla ilgili olarak şu aksiyom geçerlidir: **herkesin beğenisi kendine göredir.** Güzel tamamen farklı bir konumda bulunur. Yukarıdakinin tersine, beğenisiyle övünen bir kimse, 'bu nesne (gördüğümüz bir yapı, birinin giydiği elbise, dinlediğimiz bir konser, eleştirimize bırakılmış bir şiir) **bana göre güzeldir'** der ve bunu söylemekle kendisini haklı gösterdiğini düşünürse, bu gülünç olur. Çünkü bu nesne o kişinin yalnızca hoşuna gitmişse, o kişinin bu nesneyi güzel diye adlandırmaması gerekir. Bu kişi için pek çok şey çekici ve hoş olabilir -bu hiç kimseyi ilgilendirmez- fakat o, bir şeyi kusursuz sayıp da onu güzel diye adlandırırsa eğer, aynı hoşlanmayı başkalarından da talep eder. O yalnız kendisi için değil, fakat bütün insanlar için yargıda bulunur ve bu durumda güzelden, sanki güzel, şeylerin bir özelliğiymiş gibi sözeder. Demek ki bu kişi o şeyin güzel olduğunu söylemektedir ve burada o, pek çok durumda yargısının onaylandığını gördüğü için başkalarının da kendi hoşlanma yargısına katılacağını hesaba katıyor değildir; fakat bu katılmayı onlardan **talep etmektedir.** Bu kişi, başkaları farklı yargıda bulunursa, onları yerer ve yine de sahip olmaları gereken bir şey olarak kendilerinden talep ettiği beğeniden yoksun sayar bu kişileri. Ve bu noktada kişinin şunu söylemesine izin yoktur : Herkesin beğenisi kendine göredir. Bunu söylemek beğeni diye bir şeyin olmadığını söylemektir, yani bütün insanların

onayını alma iddiasında bulunabilen estetik yargının olmadığını söylemektir."[354] Ve ama herkeste bulunması **talep edilen** bu beğeni, bir genellik olarak, Aydınlanma çağı Alman estetiğinin yaptığı (ve Gottsched ile Schweizer'in üzerinde uzlaştıkları) gibi, yine de saf kavramlarla gösterilebilir ve kanıtlanabilir bir şey değildir. Gerçi Kantçı eleştiri de bu noktada bir genellik peşindedir; ama o görevini, estetikte, mantıksal bir şey olarak kavramın genelliğinin müdahale etmediği bir genelliğin nasıl mümkün olduğu sorusunu yanıtlamak olarak koyar. Zaten daha önce şunu gördük ki, estetik durumda, bilinç, o andaki verili tekil içerik (sanat yapıtı) karşısında, tüm ruh güçlerini harekete geçirerek doğrudan bir ilişki kuruyordu. Yani estetik durum, süjenin sahip olduğu yetilerin tümünün birlikte etkinliği, Kant'ın deyişiyle "yaşam duygusu" içinde ortaya çıkabilir. Yani süje bu duyguya, yaşamının rastlantısal **bir** yönderi (momenti) olarak değil, tersine sahip olduğu yönderlerin (momentlerin) toplamı içinde sahiptir. İşte biz, yalnız ve yalnız bu bütünün özel ve tekil bir şey olarak sanat yapıtı karşısındaki titreşiminde (Resonanz), kendimizi bir oyun özgürlüğü içinde bulur ve bu özgürlüğü hissederiz. Böyle bir özgürlüğe, ancak böyle bir yaşama duygusu içinde, yani tamamen saf **sübjektiflik** alanı içinde ulaşmış oluruz. Duyusal algı söz konusu olduğunda, tekil Ben, kişi, onu bir başka Ben'e, kişiye bildirmek (iletmek) konusunda şu yoldan başkasına sahip değildir: o, bu duyusal algıyı ***obje*** sferine yerleştirir ve onu bu sfer içinde belirler. Gördüğüm renk, işittiğim ses, bilen süje olarak başka süjelerle ortaklaşa sahip olduğum şeyler (Gemeingut) olarak töz ve nedensellik kategorilerinin kullanılmasıyla kaplamsal ve içlemsel büyüklükler halinde biçim almış olurlar ki, onlar zaten sağın olarak ancak bu yolla tanınabilir ve ölçülebilirler ve onların başkalarına bildirilebilirliğini, tümel iletilebilirliğini sağlayan da budur. Ama açıktır ki, bilgisel/bilimsel objektifleştirmenin bir koşulu olarak bu ölçüm ve sayma sferine yerleştirme ile birlikte, **kendiliklerindeki durumlarıyla** renk ve sesin ortadan kalktığı meydandadır. Çünkü onların kendiliklerindeki varlıkları, teorik anlamda bir varlığa ve hareket yasaları altına taşınmıştır. Ama işte burada tümel iletebilirliğin niteliği de görünüşe çıkar. "Tümel iletilebilirlik" yöntemi, aslında saf duyusal algıyı teorik bir kavram altına sokulmuş halde, bu

teorik kavram altında işlenmiş, biçimlenmiş halde başkalarına bildirilebilir kılmaktadır. Yani bu yöntem, bildirmiş olduğu içeriğin saf, katkısız halini bir bakıma ortadan kaldırmakta, bu saf içerik yerine soyut ve kavramsal bir imlem (Bedeutung) koymaktadır.Bizim için renk ve ses, ölçüm ve sayılar içinde ifade edilebilir oldukları sürece "fiziksel" dirler. Ama ne var ki, renk ve ses fiziksel olarak ifade ettikleri şeklin dışında, bir de onları duyumlayan süjenin **doğrudan** yaşantılarıdırlar da. Ve işte bu olgu onları kavram kalıbı içinde tümel iletilebilir kılan bilgisel/bilimsel belirleme tarzında ortadan kalkmış haldedir. Estetik bilinç problemi de işte bu noktada çıkmaktadır. Genel olarak estetik bilinç, **süjeden süjeye** bir tümel iletilebilirliktir. Ama o, **kavramsal - objektif** alana taşınmak veya bu alan içine sokulmak ihtiyacında değildir. Güzel fenomeni kavramsız bilinendir. O, her süjenin kendi seyrinde (görüsünde) kendi içinde kaldığı ve kendi saf içkin durumunda, yani her türlü rastlantısal parçalılıktan (Partikularitaet) arınmış ve dolayısıyla, "şuna" veya "buna" ilişkinliği kalmamış olan bir bütüncül duygunun taşıyıcısı, dayanağı (Subsrat) olarak bilinir.

[d) Estetik Yargının Genel İletilebilirliği]

Şimdi artık Kant'ın estetik yargının özniteliği olarak ifade ettiği "sübjektif genellik" terimini anlayabiliriz. "Sübjektif genellik", bizzat sübjektifliğin bir genelliği olduğu savı ve talebidir. Yani "sübjektiflik", estetik yargının geçerliliği savına bir sınırlama getirmez; tam tersine, geçerlilik alanının bir genişlemesine işaret eder. Çünkü bireyler (kişiler) olarak süjeler, hiç de yalnızca edilgen duyusal algılar veya "patolojik" tutkular içinde yaşamazlar; onlar için tasarımlama güçlerinin bir özgür oyununa yükselmek mümkündür. Ve burada her süje, **bir** ve **aynı** temel işlevleri harekete geçirmektedir. Zaten Ben'i Ben yapan da tasarımlama güçlerinin bu bütüncül işlevidir ve bu işlev içinde her Ben bir başka Ben'e yaklaşabilir ve her Ben, güzel üstüne beğeni yargısını herkes için geçerli kılabilir. Öyle ki, sanatsal duygu, hep Ben - duygusu olarak kalır; ama saf sübjektif olan bu duygu, aynı zamanda genel bir dünya ve yaşam duygusudur. "Kendi olma" (Selbstsein), ancak estetik fantezinin bir kuruluşu içinde kendini objektif-

leştirmekle, kendi bireyselliğinden sıyrılmış olur. Ama onun bireysel bir defalık hareketliliği, ne var ki, bu kuruluş içinde yine de kaybolmaz; tersine genel dünya ve yaşam duygusu, tam da bu bir defalık hareketlilik içinde oluşur ve her biri **aynı** yolla kendi estetik fantezilerinin kuruluşu içinde etkin olan öbür süjelere **genel olarak iletilebilir.** Böylece süje burada, bize doğabilimsel kavrayış içinde verili olan nesneler alanından (ortamından) tamamen başka bir genel alan (ortam) içinde bulunur. Bir arazi parçasının betimleyici/tanımlayıcı doğabiliminin kavramlarıyla ulaşılan en mükemmel betimini, aynı arazi parçasının sanatsal bir tarzda bir tablo veya lirik bir şiir içinde karşılaştığımız betiminden ayıran şey nedir? Şundan başkası değildir: sonuncusunda, objenin tüm özellikleri ne kadar kesin ve belirlenmiş olarak kendini gösterirse göstersin, onlar artık burada tüm bilinç işlevlerinin birarada çalışması ile bir içsel hareketliliğin özellikleri olarak görünürler ve bu hareket resmetme veya lirik biçim verme aracılığıyla seyredene (estetik süjeye) ulaştırılır. Burada içsel hareket objeye yönelmektedir gerçi; ama objenin tasarımına tutuklu kalmamaktadır; tersine Kant'ın deyimiyle Ben, "tasarımların tümel imkanı karşısında" durmaktadır. Bu yüzden burada Ben için bir objektiflik sistemi olmayan, tersine bir sübjektif bütünlük olan yeni bir kosmos kendini göstermektedir. İşte bu bütünlükte hem Ben'in, hem de tüm öbür Ben'lerin bireyselliği içerilmiş haldedir. Ve işte paradoksal estetik bilinç probleminin çözümü de buradadır. Tekil/bireysel olanla hiçbir karşıtlık içermeyen, tersine tekil/bireysel olanın saf bir karşılığı (korelat) olan bir genellik vardır. Çünkü bu genellik, bireyin estetik bilinç içinde kendi bütünlüğü olarak bulunandan başka bir şey değildir.

Ve bununla aynı zamanda, "genel kanıtlanabilirlik"e dönüşmesi gerekmeyen "genel iletilebilirlik" problemi de çözülmüş olur. Çünkü güzel üstüne bir beğeni yargısı veren kişi, estetik durum içinde kendisini tamamen özgür hissettiğinden, beğeni yargısına yol açan hoşlanmanın nedenini herhangi bir özel ve kişisel koşula bağlamaz. Bunun sonucu olarak, o herkesin **benzer** bir hoşlanmaya sahip olduğuna inanmak zorundadır. Kant şöyle der: "İnsan, bir nesneden duyduğu hoşlanmanın ilgiden bağımsız olduğunun bilincine vardığında, bu

nesneyi, bütün insanlar için bir hoşlanma temeli içeren bir nesne olarak görmek durumundadır. Çünkü bu hoşlanma süjenin herhangi bir eğilimine (ya da bilinen bir başka ilgiye) dayanmayıp, süje, nesneden duyduğu hoşlanma bakımından kendisini bütünüyle özgür hissettiğinden, hoşlanmasının nedeni olarak hiçbir kişisel koşul bulamaz - ancak böyle bir koşulla onun kendi sübjektif Ben'i yanlı olabilirdi-. Bu bakımdan onun, hoşlanmasını, başka herkeste koşul olarak görebileceği bir şeye dayandırması ve bunun sonucu olarak da herkesten böyle hoşlanma talep etme hakkı olduğuna inanması gerekecektir. Bu nedenle de, güzelden, sanki güzel, nesnenin bir niteliğiymiş gibi sözedecektir ve yargıdan da - o sadece estetik bir yargı olmasına ve sadece nesnenin tasarımının süjeyle olan bağını içermesine karşılık- mantıksal bir yargıymış gibi sözedecektir; öte yandan (estetik) yargı, mantıksal yargıyla böyle bir benzerlik taşıdığı için de, bütün insanlar için geçerli sayılabilecektir. Fakat bu tümellik kavramlardan çıkmaz; çünkü kavramlardan, hoşlanma veya hoşlanmama duygusuna hiç bir geçiş yoktur (salt pratik yasalarla ilgili durum dışta bırakılmalıdır elbette; bununla birlikte bu yasalar bir ilgiyi de birlikte getirirler ve böyle bir ilgi de saf beğeni yargısına bağlanmaz). Sonuçta, her türlü ilgiden çözülmüşlük bilincini taşıdığımız beğeni yargısı, tümelliği nesnelere dayalı olmaksızın, bütün insanlar için geçerlilik iddiası taşımalıdır; yani beğeni yargısı, sübjektif bir tümellik iddiası ile birleşmiş olmalıdır... Şimdi burada şunu görebiliriz: beğeni yargısında, hoşlanmayla ilişkili olarak, kavramların aracılık etmediği böyle bir tümel sesten (onaydan) ve bunun sonucu olarak da estetik yargının aynı zamanda herkes için geçerliliğine inanabilme imkanından başka hiçbir şey postüle edilmemektedir. Beğeni yargısı herkesin bu yargıyı kabulde birleşmesini postüle etmez (çünkü yalnızca mantıksal tümel bir yargı bunu yapmaya yetkilidir), o yalnızca bu tümel kabulü (katılmayı), onay aradığı şey bakımından kavramlardan değil de başkalarının kabulünden çıkan bir kural örneği olarak, herkese yükler."[355]

[e) Dehâ]

Kant bunları belirtirken, aynı zamanda, Onsekizinci Yüzyılda tüm

estetik tartışmalarının merkez noktasında bulunan bir temel problemi de, şimdi yeni bir yol üzerinde ve tamamen değişik bir sistematik bağlam içinde çözmüş oluyordu. Onsekizinci Yüzyılda problem şu sorularla ifade ediliyordu: verili bir sanat yapıtında, klasik örneklerden hareketle, **yaratıcılığa** belirli objektif sınırlar buyuran bir **kural** çıkarılabilir mi ? Veya sanat yapıtının yaratılmasında hiçbir dış norm veya kurala bağımlı olmayan "hayalgücü"nün özgürlüğü mü hüküm sürmektedir ? Sanatsal yaratmanın kavramsal yoldan saptanabilir olan bir yasası var mıdır ? Sanat yapıtı böyle bir yasanın belirleyiciliği altında mıdır; yoksa burada dâhi bir süjenin, bilinçsiz bir çıkış noktasından hareketle, belli bir ereğe yönelen yaratma arzusu mu etkin olmaktadır ? Onsekinci Yüzyılın estetik doktrinlerinde çeşitli şekillerde tekrar tekrar ele alınıp işlenen bu sorular, edebî eleştiri alanında Lessing tarafından kesin ve açık bir formül içinde yanıtlanmışlardır. Lessing'e göre, dehâ ve kural, hayalgücü ve akıl arasındaki bir tercihe göre eleştirmenler arasında süregelen savaş, "Hamburg Dramaturjisi"nin en önemli tartışmalarını oluşturan bu cephecilik, dayanaktan yoksundur. Çünkü dehânın yaratıcılığı dıştan hiçbir kurala **tutuklu** değildir; ama onun kendisi, zaten bizzat kuralın kendisidir. Dehâda bir iç yasallık ve ereklilik, gizli halde zaten vardır. İşte bu, somut ve tek bir sanat yapıtında bizzat kendini gösteren ve biçim almış olan şeyin kendisinden başka bir şey değildir. Kant, Lessing'in bu formülüne hiçbir kuşku duymaksızın bağlanır; ama bu formül, onun dehâ ve yaratıcılık problemini yeniden ve tüm derinlik ve genelliğiyle ele almasını sağlar. Kant için problem, ancak, tinin (Geist) kendi yasasını kendisinin koyması (tinin kendindeki yasallık) düşüncesi içinde kavranabilir. Kant da dehâyı, tıpkı Lessing gibi şöyle tanımlar: "Dehâ, sanata kuralını veren bir doğal yetidir." Ve Kant şöyle devam eder: "Çünkü her sanat, kuralları koşul olarak gerektirir. Bir şey, eğer o şey sanatsal diye adlandırılacaksa, herşeyden önce bu kuralları temel olarak almış olması sayesinde mümkün bir şey olarak tasarlanabilir. Ama ne var ki, güzel sanatlar kavramı, bu sanatların ürünlerinin güzelliği üstüne verilen yargının, bir kavrama belirleyici temel olarak sahip olan herhangi bir kuraldan türetilmesine izin vermez... O halde, güzel sanatın kendisi, ürününü meydana getirmesini sağlayacak hiçbir kuralı ön-

gerektirmez. Ama önden gelen hiçbir kural olmaksızın bir ürün asla sanat yapıtı olmayacağından, burada doğa, süjenin içinde (ve aynı süjenin yetisine uygun olarak) sanata kuralını vermiş olmalıdır; yani güzel sanat, ancak dehânın ürünü olarak mümkündür."[356] Böyle olunca, sanat yapıtının objektif birliği, "dehânın ses birliği"nden meydana gelmiş olur. Dehâ ve onun eylemi, en yüksek bireysellik ve en yüksek genellik, özgürlük ve zorunluluk, saf yaratıcılık ve saf yasallığın birbirlerine çözülmez bir şekilde geçtikleri bir noktada gerçekleşir. Sanat yapıtı, etkisinin her anında "özgün" (orijinal), ama bununla birlikte "örneksel" (exemplarisch) dir. Çünkü tam da onun her türlü dış etkiden bağımsız olarak saf halde ve dehânın yaratıcılığının bireysel - zorunlu yasası içinde dışa vurulduğu, somutlaştığı yerde, bu demektir ki, kişiliğin odak noktasında bulunduğumuz yerde, tekil şeyleri kendi empirik varoluşlarına ve özel ilgilere tutuklu kılan tüm rastlantısal/olumsal sınırlamalar ortadan kalkar. Bu tamamen kişisel olan sfere dalış (garkoluş) içinde, dehâ, "tümel iletebilirlik"in gizini ve gücünü yakalar. Ve her büyük sanat yapıtı, bu temel gücün objektifleşmesinden başka hiçbir şey olamaz. Asla aynı şekilde tekrar etmeyen zaman içindeki bir defalık bir sürecin, en özgül bir "sübjektif" duygunun, aynı zamanda saf geçerliliğin ve zaman - üstü zorunluluğun en derin sferine nasıl yükseldiğinin biricik kanıtı, dehânın yapıtıdır. Ve bu en yüksek iletme formu, aynı zamanda yalnızca dehâya bahşedilmiş olan biricik formdur. Yapıtın aracısız formu içinde bulunanlardan başka bir şeyin arandığı yerde, yapıt, köklenmiş olduğu topraktan tamamen kopmuş olurdu. Bu yüzden "doğanın bağışı" olarak dehânın neliği ve imlediği şey, bir genel formül içine taşınamaz ve dehâ, böyle bir genel formül içinde ifade edilebilir bir kural gibi konumlanamaz. Burada kural ancak sanat yapıtının kendisinden soyutlama ile çıkarsanab ir ki, o "örneksel" olmak bakımından taklide değil, yaratmaya hizmet eden bir kuraldır. Kant burada da, Lessing'in bir dehânın ancak yine bir dehâdan etkilenebileceği ilkesini korur. Kant bunu şöyle belirtir : "Sanatçının ideleri öğrencisinde de benzeri ideleri uyandırır; eğer doğa onu da (öğrenci) ruh güçlerinin (Gemütskraefte) benzer bir orantısı (Proportion) ile donatmışsa." Bu orantı (Proportion), dehânın yaratıcılığındaki özgül motifi imler. Ve bu açıdan bakıldığında, sa-

natsal üretim (Produktion), bilimsel üretimden de ayrılır. Kant'ın bilimde dehânın verili olamayacağı hakkındaki sözü,[357] ancak şurası vurgulandıktan sonra doğru olarak anlaşılabilir : bu söz, kültür alanlarının sistematik **farklılığı** ile ilgili olarak söylenmiştir; bireyler arasındaki psikolojik **farklılık** ile ilgili değildir. Denebilir ki, bir keşifte bulunan bir bilim adamında dehâdan bir şeyler vardır. Çünkü o tekil olguların gidimli karşılaştırılması etkinliğinin yanısıra, bir bütüne sezgisel yoldan nüfuz etmiştir ve onun keşfinde bu yüzden dehânın bir payı vardır. Ama Kant'a göre, bir keşifte dehânın mümkün ve etkili olup olmadığı sorusu burada ele alınmaması gereken bir sorudur. Burada ayırım şöyle yapılmalıdır: bilimsel kavrayış altında geçerli kılınmak istenen her şey (bu arada bilimsel keşif de), hemen tümel olarak **iletilebilir** ve **temellendirilebilir** olmalıdır ki, bu iş için objektif kavram ve objektif çıkarım formundan başka hiçbir form söz konusu olamaz. Oysa yaratıcının kişiliği, olguları objektif yoldan ele aldığı anda zedelenip parçalanır. Çünkü onun ortaya koyduğu her şey, özgül ve yüksek değerini, onun parçalanmamış kişiliğinden alır. Yaratıcılar kendilerini, değerini objektif olmada bulan herhangi bir edime bağımlı kılmazlar; tersine, onlar her özel sanat yapıtında kendi "doğa"larında "kendi ruh güçlerinin orantısı" olarak verili olan biricik bir temel orantının yeni bir simgesel ifadesini yaratırlar.

Tarihsel açıdan bakıldığında, Kant'ın bu dehâ öğretisi, iki değişik düşünce dünyası (Aydınlanma ve Alman İdealizmi) arasında da bir bağ kurar. Çünkü bu dehâ öğretisi, bir yandan Aydınlanma çağının temel görüşünden bir belirli yönü içerir; öbür yandan ise, Aydınlanma felsefesinin kavram şemasından içten bir çözülmeyi de beraberinde getirir. En önemlisi, Kant'ın dehâ öğretisi, tarihsel açıdan dehâ kavramının tüm romantik - spekülatif gelişimi için kalkış noktası olmuştur ve hatta yaratıcı estetik hayalgücüne, evreni ve gerçekliği imleyen bir anlam bile yüklenmiştir. Schelling'in anlıksal görüyü transendental temel yeti sayan öğretisi, Friedrich Schlegel'in Ben ve "ironi" öğretisi, bu yol üzerinde geliştirilmişlerdir. Ne var ki, Kant'ın özgül dehâ anlayışını tüm bu denemelerden ayıran bir şey vardır ki, bu ayırım Kant'ta apriorite (önsellik) kavramının formu ve imlediği şeyden yola

çıkılarak anlaşılabilir. Kant'ın apriorizmi, a priori'yi, Schelling ve tüm Alman idealistleri ve romantiklerin yaptığı gibi, asla bilincin metafiziksel gücü olarak görmez; tersine a priori, kendi özel kullanımı ve özgüllüğü içinde saptanır. Onsekizinci Yüzyılın geliştirdiği şekliyle "akıl" kavramı bile, Kant için ancak ve ancak "bilincin kendiliğindenliği"nin kavramı olabilir. Ama bu kavram Kant'ta asla bir bireysel bilinç edimi ve etkinliği olarak görülmez. Fantezinin estetik edimi ve etkinliği, bu nedenle, romantizmde olduğu gibi, bir son temel ve bir birlik idesi olamaz. Çünkü eleştirel bakış noktası, estetik kendiliğindenliği, yargının mantıksal kendiliğindenliğinden de, istencin ahlaksal kendiliğindenliğinden de kesinlikle ve pek belirgin bir şekilde ayırdetmeye yöneliktir. Kant'ın serimlediği ve en önemlisi tamamlanışını ve özgül sonucunu ilk kez "Yargıgücünün Eleştirisi"nde elde ettiği "sübjektiflik" ve "objektiflik" belirlemesi, herşeyden önce doğa, ahlak ve estetik alanlarının ayırdedilmesi görevini yerine getirmeye yöneliktir. Yani doğa yasasının varlığı, ahlak yasasının gerekliliği, hayalgücünün oyununa mâruz bırakılamaz. Çünkü bu oyun, kavrama hiç ihtiyaç duyulmayan ve hiçbir ahlaksal buyruğun etkilemeyeceği (sokulamayacağı) kendine özgü otonom bir alana sahiptir.

İşte dehâ kavramının sanatla sınırlandırılması, esas anlamını, bu eleştirel-ayırdedici Kantçı tutumda bulur. "Güzel bilimler" kavramı Onsekizinci Yüzyılın ikinci yarısında tehlikeli bir anlam ve yaygınlık kazanmıştır. Kant'a 1765 yılında yazdığı bir mektupta belirttiği gibi Lambert[358] ve öbür düşünürler, Kant'a karşı çıkarak, tüm bilimsel bilginin temelinde sağın kavramsal tanımların yattığını onaylıyorlar, ama bununla birlikte sanatın da bir bilimi olabileceğini, güzelin de bir biliminden sözedilebileceğini vurgulamaktan geri kalmıyorlardı. Öyle ki, Onsekizinci Yüzyıl popüler felsefesinde alanların birbirine karıştırılması karakteristik bir olgu olarak kalmıştır. Genç Lessing zamanının bu moda akımına karşı, gerçek "beaux - esprit" (güzel ruh, güzel düşünce) nin ancak sığ kafalarda yer edebileceğine işaret etmiştir. Kant'ın dehâ öğretisi burada da kesin bir sınır çizer. Büyük bir bilimsel kafa da bir şey **bulabilir** (keşfedebilir); ama bundan dolayı o kişi dâhi olarak adlandırılamaz. Kant bunu şöyle belirtir: "Çünkü (onun bulduğu şey) tam da **öğrenilebilir** bir şey olduğundan dolayı. Çünkü

o, araştırmanın doğal yolu ve yöntemli düşünme ile bulunmuştur. Ve taklide dayalı bir çaba ile kazanılmış olan şeylerden özel olarak ayırdedilemez", "Newton'un doğa felsefesinin ilkelerini içeren ölümsüz yapıtlarında ortaya konulmuş ne varsa, rahatça öğrenilebilir. Ama şiir yazmak öğrenilemez; şiir sanatı üstüne tüm kurallar ne kadar bilinmiş olsa, bu konuda örneklere başvurulsa da, Newton'un geometrinin ilk ögelerinden başlayıp büyük ve derin buluşlarına varıncaya kadar atmış olduğu tüm adımlar, yalnızca kendisi tarafından değil,tersine herkes tarafından tam olarak izlenebilir, Ama Homeros veya Wieland'ın fantezi yüklü ve aynı zamanda düşünce dolu idelerini kafaları içinde nasıl oluşturup bunları biraraya getirdikleri asla gösterilemez. Çünkü onlar bunu nasıl yaptıklarını kendileri de bilmezler ve demek ki başkalarına da öğretemezler. Oysa bilimde bir kâşif, pek büyük çaba gösteren bir taklitçi ve çömezden ancak bir derece farkıyla ayrılır. Ama buna karşılık o, doğanın güzel sanat için bağışta bulunduğu kişiden kesinlikle ayrılır."[359] Sanatsal dehânın "bilinçsiz" yaratıcılığı üstüne bu kavrayış, onun, hem teorik temellendirmeye, hem de arzulamadaki ve eylemdeki "niyetlilik"e karşıtlığı kendi içinde bulundurmadığı bir halde, daha iyi anlaşılır. Kant'ın öğretisi, bu yönde de felsefi sistematiğin üstüne çıkar ve zamanın önemli küitür problemleriyle ilişki kurar. Estetiği ilk kez bağımsız bir alan olarak kurmak isteyen Baumgarten'in öğretisinde, güzel kavramı mükemmellik kavramının altına konmuştur. Baumgarten'e göre tam güzellik, mükemmelliktir; ama ne var ki, bu mükemmellik saf kavram içinde kavranabilir olan bir şey değil, tersine duyusal- görüsel bir tasarım içinde ancak dolaylı olarak tanınan bir şeydir. Tüm Alman okul felsefesine, Mendelssohn tarafından daha da geliştirilmiş olan ve genel bir metafiziksel zemine oturtulan bu anlayış hâkimdir ve bu anlayış, bu noktadan hareketle sanatsal yaratıcılık sorununa eğilir. Sanatçıyı yücelten Schiller bile, bu sanatçıyı, Baumgarten'in düşüncelerinin bir poetik betimi ve işlenmesi altında bize tanıtmaktadır. Kant'ın eleştirisi bu noktada da tarihsel bakımdan pek açık bir farklılık gösterir. Sanat yapıtında gerçekleşir görünen "ereksiz ereklilik", sıradan ve değişken yararlılık ve niyetlilik kavramını olduğu kadar, idealist mükemmellik kavramını da dışta bırakır. Çünkü mükemmellik kavramı, sanat yapıtının dayanacağı ve

yapıtı kendisi ile karşılaştırabileceğimiz bir objektif ölçütü şart koşar ki, her türlü içerik ve kavramdan yoksun ve formel bir saf mükemmellik idesi tasarlamak, gerçek bir çelişkidir.[360] Öyle ki, felsefesinde en büyük ağırlığı etiğe vermiş olan Kant, aynı zamanda, estetiğin temellendirilmesinde hep kendisine sığınılan ahlaksal rasyonalizmi de ilk kez estetiğin temellerinden çözüp saf dışı bırakan kişi olmuştur. Ama burada hiç de bir paradoks yoktur. Tam tersine Kant'ın, estetiği etiğin nüfuzundan kurtarmasında, kendi etik görüşünün bir bütünlenişi ve haklı çıkartılması vardır. Nasıl ki gereklilik saf **akıl kavramına** dayatılmışsa ve nasıl ki "ahlak duygusu", "sübjektif" duygu ve eğilimlerden uzak tutulmuşsa, "estetik duygu" da bir başka yönden aynı uzak tutma işlemine tâbi tutulmuş, yani mantıksal ve ahlaksal kavramların müdahalesine bırakılmamıştır. Hoşlanma ve hoşlanmamanın etiğin temellendirilmesinde dışta bırakılmış olmaları, şimdi açıkça görülebileceği gibi, onların estetikte de dışta bırakılmalarını gerektirmez. Tam tersine, hoşlanma ve hoşlanmama, yeni bir objektifleştirme yolunu bize açarlar ve etkin oldukları bir başka "genellik" formunu mümkün kılarlar. Böylece ahlaksal yararcılık *(utilitarizm)* ve ahlaksal hazcılığın *(hedonizm)* etik dışında bırakılmaları, herşeyden önce, kendi yasasını kendi koyma *(Selbstgesetzlichkeit)*, yani otonomi düşüncesiyle, estetikte ise kendi ereğini kendinde taşıma *(Selbstzweckheit)*, yani ereksiz ereklilik düşüncesiyle bağlantılı olarak gerçekleştirilir. "İlgiden bağımsız hoşlanma" kavramı, sanattaki güzele ilişkin olarak konumlanır ve saf içeriksel bakıldığında, estetiğin gelişimi içinde hiç de öyle tamamen yeni bir kavram değildir. O daha Plotinos'da vardır ve Yeniçağda Shaftesbury ve Mendelssohn'da ve ayrıca Karl Philipp Moritz'in "Güzelin Yapıcı Taklidi Üzerine" adlı yazısında, birbirlerinden bağımsız olarak geliştirilmiştir. Ama ilk kez Kant öğretisi, "ilgiden bağımsız hoşlanma" kavramını bulunması gereken **sistematik** yere yerleştirmiş ve ona özgül anlamını vermiştir. Bunun sonucu olarak o, Aydınlanma felsefesi veAydınlanma poetiki karşısında, buradan hareketle bizzat tinin (Geist) özü ve kökeni hakkında yeni bir kavramın temellendirilmesine yol açmıştır.

[f) Yüce]

Kant'ın çabası estetiğe etikten gelen müdahaleleri önleme, estetiğin bağımsızlığını güvenceye almaktır. Ama bu, iki alan arasında hiç bir bağlantının olmadığı anlamına da gelmez. Tersine etik ve estetik ilkeler arasında bir senteze ulaşılabilir. Ve Kant etik ile estetik ilkeler arasındaki en yüksek senteze, ilk kez "Yargıgücünün Eleştirisi"nin ikinci bölümünde, yani "Yücenin Çözümlenmesi" bölümünde ulaşır. Burada etik ve estetik ilgiler yüce kavramı içinde bir bağlantıya sokulurlarsa da, bununla birlikte, etik ve estetik bakış tarzları arasındaki eleştirel ayırımı korumak da o ölçüde zorunlu görünür. Yücenin çözümlenmesinde Kant, kendi kişilik zemini üzerindedir. Bu bölüm, Kant'ın tininin tüm yönlerini, tüm önemli özelliklerini görmemizi sağlar ve Kantçı düşüncenin çok yönlü talepleri, burada gerçek bir tamamlanıp bütünlenme içinde en mutlu şekilde biraraya getirilir. Burada saf kavramsal çözümleme ile Kant'ın kişiliğinin özünü oluşturan ahlaksal pathos birleşirler. Kant'ın daha eleştiri öncesi döneminde "Güzel ve Yüce Duygusu Üstüne" adlı yazısında görülen psikolojist bakış tarzı, bilincin bütünü üstüne kazanmış olduğu kapsayıcı "transendental" üst-bakışla burada birbirlerine bağlanırlar. Yüce probleminin eleştirel estetik sistemi içinde almış olduğu yer, en açık şekilde, bilincin temel yetileri arasında güzel fenomeni içinde kurulmuş olan pek özel bağa bakıldığında gözler önüne serilebilir. Bu fenomen, "hayalgücü" ile "anlık"ın bir özgür oyunundan çıkmıştır. Ama "anlık" burada yalnızca mantıksal kavramlar kurma ve yargıda bulunma yetisi anlamına gelmemektedir. Anlık, hayalgücünün hareketine sokulur ve ondan kapalı (çevçevesi belli) bir şekil çıkartır.[361] Ama burada yeni bir problem ortaya çıkar. Sınırlama, estetikte önemli bir yön müdür? Yoksa acaba tam tersine sınırsız olan özel bir estetik değer olmasın ? Sınırlanmamışlık düşüncesi, acaba tam da estetik ifadenin (dışavurum, Expression) temelinde yatan bir yön sayılamaz mı ? Yüce kavramı işte bu sorulara bir yanıt getirir. Çünkü yücelik izlenimi, olgusal olarak, bizim bir obje karşısında o objeyi tüm kavrama gücümüzü aşan bir şey olarak gördüğümüz ve bu yüzden onu ne görü ne de kavramda bir kapalı (tam) bütünlük içine sokamadığımız anda meydana

gelir. Biz pek çok büyük olan şeye "yüce" deriz. Burada yer kaplayan bir cismin büyüklüğü veya bir kuvvetin büyüklüğü söz konusu olabilir. Birincisine "matematiksel", ikincisine "dinamik" yüce diyebiliriz. Ama yücelik, bu halleriyle objelerin içinde verili olan bir şey değildir. Çünkü tüm objektif büyüklük ölçümleri ve büyüklük birimleri (metre, litre, volt), aslında belli bir ölçüte dayalı olarak yapılan büyüklük karşılaştırmalarından ibarettir. Biz bu gibi ölçütler yardımıyla, bir şeyi küçük veya büyük diye gösteririz ki, "büyüklük" dediğimiz şey, bu nedenle her zaman düşünülmüş bir bağıntının saf ifadesinden başka bir şey değildir ve o mutlak bir niceliktir ve değişmez bir estetik "öz" olarak kabul edilemez. Şimdi bu son belirlemeyle birlikte şunu görürüz ki, "obje" hakkında geliştirilen büyüklük ölçütleri, "süje"den gelmekte, yani ölçüt, uzay içinde verili olan **nesnenin kendisinde değil**, tersine süjenin **bilinç işlevlerinin** toplayıcılığı (totalite) içinde ortaya çıkmaktadır. Şimdi bu bilinç işlevlerinin karşısına ölçüme gelmez,"ölçülebilir olmayan" bir şey çıkarsa, biz artık sayma yöntemine sığınamayız. Çünkü sayma yöntemi, bizim tarafımızdan oluşturulmuş bir tekrarlanabilirliğe dayanır. Yani "bir" denen sayıyı tanımladık mı, buradan sonsuza uzanan sayılar dizisini elde etmek mümkündür. Böylece sayılar dizisi, bize, belirsiz olana büyüklük (niceliği) olarak nüfuz etme imkanını verir. Ama sayılar dizisindeki "sonsuzluk ", keyfi ve teorik bir şeydir. Bu yüzden "ölçülebilir olmayan"ı sayı dizisi içine sokmadığımız bir durum vardır ki, burada artık her türlü sayısal (ve dolayısıyla teorik) sınırlamalar (içermeler) ortadan kalkar. Böyle olunca da, bu noktada bilincin yeni bir **belirlemesi** karşımızda duruyor demektir.

Bu nasıl bir belirlemedir ? Teorik inceleme, sonsuzluğu önce verili bir bütün olarak kavramak ister. Ama tam bu anda sonsuzluk, teorik inceleme için diyalektik-sözel bir ide olarak görünür. Çünkü verili bir bütün sonsuz olamaz; sonsuz olan da verili olamaz. Bu yüzden sonsuzluk kavramı teorik inceleme için her zaman bir diyalektik ide olarak kalacaktır. Oysa sonsuzluk, duygusal açıdan bakıldığında, hissedilen bir bütünlük olarak yaşanabilmektedir. İşte Kant 'ın özgül yüce açıklaması burada ortaya çıkar: "Yüce, kendisiyle karşılaştırıldığın-

da tüm öbür şeylerin küçük kaldığı şeydir." "Burada şu kolayca görülür ki, ne kadar büyük olarak yargılarsak yargılayalım (değerlendirirsek değerlendirelim), bir başka bağıntı içinde görüldüğünde, sonsuzca küçük olana indirgenemeyen hiçbir şey ve hayalgücümüz için daha küçük bir ölçütle karşılaştırıldığında dünyanın büyüklüğü kadar büyütülemeyecek küçüklükte hiçbir şey doğada verili olamaz. Teleskoplar birinci gözlemi yapmamız için gerekli materyal zenginliğine bizi ulaştırırlar; mikroskoplar da aynı şeyi ikinci gözlem için sağlarlar. Öyleyse duyuların objesi olabilen hiçbir şey, bu doğrultu izlendiğinde yüce olarak adlandırılamaz. Fakat akıl - real bir ide olarak- mutlak totalite talep ederken, hayalgücümüzde de sınırsızca ilerleme çabası bulunduğu için; duyu dünyasındaki şeylerin büyüklüğünü değerlendirme yetimiz tarafından bu ideye ulaşma yönündeki işte bu aynı yetersizlik, bizde duyular üstü bir yeti duygusunun uyandırılması demektir. Ve işte bu, yargıgücünün bu sonraki duygu adına (için) duyu nesnesi değil de, tikel nesneler ortaya koyduğu, mutlak olarak büyük ve kendisine karşı düşen her uygulamanın küçük kaldığı kullanıştır. Bu bakımdan yüce diye adlandırılacak olan şey, nesne değil, düşünücü yargıgücünün dikkatini çelen tikel bir tasarım tarafından uyandırılmış olan ruhun yatkınlığıdır... **Yüce, her duygu ölçütünü aşan bir anlık yetisinin kanıtı olan salt düşünülebilir olan şeydir.**"[362]

Şimdi ilk kez, yücenin temelini objelerde aramayıp, onu bir "ruh yatkınlığı" içine sokmakla, yani onun varlığın bir niteliği değil de, görünün bir niteliği olduğunun keşfedilmesiyle birlikte, o artık tamamen estetik düşünüm seferine yükseltilmiş olur. Ama bu sfer, anlık ve görü alanıyla sınırlı değildir; tersine bu sfer, akıl idelerinin ve onların duyular üstü imlerinin alanıdır. Güzel üstüne verilen yargıda hayalgücü anlık ile özgür bir oyun içinde bulunuyordu. Oysa obje üstüne verilen yargıda bir ruh yatkınlığının (Gemütsstimmung) meydana çıkması için, yani objeye "yüce" diyebilmek için, bu yargının anlık ve hayalgücü yanında akıl ile de ilişkisinin olması gerekir. Bu ruh yatkınlığı "akıl" ile uygunluk ve uyum içindedir ki, "burada belirli akıl ideleri duyguyu etkilerler."[363] Ama şunu da biliyoruz ki, Kant'a göre aklın her belirlemesi, en sonunda bizi **özgürlük** düşüncesine vardırır. Çünkü özgürlük, tanımı gereği bir akıl belirlemesidir, insanın kendisi-

ni kendi aklının belirlemesi altına sokmasıdır. İşte, yüce kategorisini kullandığımız her yerde böyle bir akıl belirlemesi yattığına göre, yüceyi saf estetik bir durum içinde yaşamıyoruz demektir. Kant şöyle der: "Kim vahşi bir düzensizlik içinde birbirleri üstüne yığılan şekilsiz dağ kümelerini veya puslu bir havadaki azgın denizi ve benzerlerini yüce olarak adlandırmak ister ki? ... Fakat bu gibi şeylerin, formuna bakılmaksızın, seyredilmesinde, anlık, kendisini hayalgücüne ve herhangi belirli bir amaçtan tamamen bağımsız olsa da, hayalgücüyle birlikte yer alan bir akla terkeder (bırakır) ve sadece bakışını genişletir ve hayalgücünün tüm gücünün yine de kendi idelerine (erişmeye) gücü yetmediğini gördüğünde, kendisini kendi öz değerlendirmesinin içine yükseltilmiş hisseder."[364]

Yüce probleminin bu eleştirel çözümü, daha yakından bakıldığında, aynı zamanda yeni bir eleştirel sorunu da içinde barındırır. Çünkü yücenin "kendi yasasını kendi koyma" (Selbstgesetzlichkeit) ve "özgür kişilik" idelerine bağıntılandırılmasıyla ve bunların doğadan tamamen ayrı tutulmalarıyla birlikte, yüce burada tam da **ahlak** alanına yerleştirilmiş görünmektedir. Onun kendine özgü **estetik** karakteri ve bağımsız estetik değeri her ne kadar açıkça görülüyorsa da, bu karakter ve değer onun ahlak alanına yerleştirilmesiyle ortadan kalkmış da görünür. Gerçekten de, Kant'ın çözümlemesinin izlediği yol, bizim burada nasıl bir tehlike önünde bulunduğumuzu göstermektedir. Çünkü yüce psikolojisi, bizi, ahlaksal yasa bilinci içinde daha önce genel form olarak tanıdığımız **saygı** duygusuna götürür. Biz yüce fenomeninde hoş ve hoş olmayanın (nahoşun), karşı çıkma ve saygı duygusunun bir karışımını tanırız. Biz yücede, fiziksel - sonlu (ölümlü) süjeler olarak, nesnenin büyüklüğünün bizi ezdiğini hissederiz. Ama öbür yandan, bu büyüklüğün bizim tüm sonlu ve koşullu varoluşumuzu aştığını hissettiğimiz anda, aslında aynı büyüklüğün kendi ideler yaratma yetimizden kaynaklandığını da görürüz. Yani yücede, kendi koyduğumuz bir idenin (saygı) belirlenimi altına kendimizi yerleştirmişizdir. Oysa biliyoruz ki, ahlaklılığın temelinde de aynı duygu (saygı) yatmaktadır. İşte, yücenin, genel olarak ahlaklılığın da temellendiği aynı aslî duyguya dayandığını görmekle, artık "ilgiden bağımsız hoşlanma" alanını aşmış ve **istenç** alanına geçmiş buluruz. Bura-

da yatan güçlük, ancak, yüce fenomeni içinde kendimizden gelen bir belirlemeyi, doğal objenin bir belirlemesi saymamızla (Subreption) aşılabilir. Zaten estetik görü de, nesne, kendi tinsel yetilerimizin bir belirlemesi, örneğin anlık ile hayalgücünün bir özgür oyunu içinde karşımızda durmuyor da, o sanki doğrudan doğruya kendi doğallığıyla bize ulaşıyormuş gibi hissedildiğinde meydana gelmektedir. Burada Ben ile evren, benlik duygusu ile doğa duygusu çok yönlü olarak birbirlerine geçmiş olurlar ki, estetik seyrin olduğu gibi, yücede ifadesini bulan bir seyrin de, öz bakımından nasıl oluştuğu meydana çıkar. Burada bir doğayı içinde duyma (Beseelung) formu kendini gösterir.Bu form,en sonunda, güzel fenomeni içinde kendini henüz simgesel olarak gösteren doğa görünümünü aşar ve ama öbür yandan sürekli olarak hep ona döner. Çünkü bu form ancak bu karşıtlık içinde kavranılabilir. Doğanın sonsuzluğu işte ilk kez burada somut olarak hissedilen bir hakikat taşır (oysa o, daha önce sadece bir düşünceydi); çünkü o artık Ben'in sonsuzluğunun bir yansıtması içinde görülmektedir.

"Yargıgücünün Eleştirisi" nin girişinde yer alan bir cümlede, "özgürlük kavramının pratik içeriği ile doğanın ilkesi olan duyular üstünün **birliğinin** ortak temeli"nden sözedilirken kastedilen şeyin ne olduğu şimdi ilk kez açık bir anlam kazanır. Ve bununla birlikte, burada neden dolayı bu birliği gösteren kavramın, ne teorik ne de pratik anlamda aynı şeyin bir **bilgisine** ulaşamadığı, onun hiçbir özel alana sahip bulunmadığı anlaşılır. Burada o, sadece birinin ilkelerine göre düşünme tarzından öbürünün ilkelerine göre düşünme tarzına geçişi mümkün kılmaktadır.[365] "Duyular üstü temel"in birliğinin bu şekilde nasıl ikiye bölündüğü, yani onun kendisini bir kez doğa fenomenleri içinde, ama öbür kez özgürlük ve ahlak yasası altında gösterdiği konusunda, ne var ki hiçbir ipucu verilmez. Ama görülüyor ki, burada doğa ile özgürlüğün birbirleriyle tamamen yeni bir bağlantıya sokuldukları açık bir **fenomen** meydana gelmektedir. Bu fenomen sanatsal kavrayış fenomenidir. Her sanat yapıtı tamamen duyusal olarak belirlenmiş ve duyusal alan içinde kaldığı sürece, zaten başka hiçbir şeyi gereksinmez görünmektedir. Ama ne var ki, her sanat yapıtı zorunlu olarak duyusal alanı aşar. Gerçi o saf, somut ve kişisel bir yaşamdan çı-

kıyor görünse de, bununla birlikte o, ben duygusunun (Ichgefühl) kendisini bir tümellik duygusu (Allgefühl) olarak dışlaştırdığı şeydir. Kavranabilirlik açısından bakıldığında buna bir mûcize (Wunder) denebilir. Ama en yüksek sanat yaratıcılarının hepsinde (örneğin sadece Goethe 'nin lirik şiirini buna en yüksek kanıt olarak göstermek yeterlidir) bu mûcize fiilen gerçekleşmiştir. Ve artık bu mûcizenin nasıl gerçekleştiği, onun "imkan"ı sorusu karşısında susulmalıdır. Bu bakımdan (ama sadece bu bakımdan), sanat olgusu, onu soyut düşünmemiz içinde çözümlemeksizin, "duyusal" ve "anlıksal" olanın, doğa ve özgürlüğün yeni bir birliğini gösterir. Evet o, gerçekten de bu birliğin anlatımı (dışavurumu) ve doğrudan garantisidir. Burada duyular üstü düşüncesini belirtirken izlenen yol, eleştirel doğrultuya uygunluk içindedir. Çünkü biz, eleştirel düşüncenin her yerinde olduğu gibi, burada da, sonradan parçalarına (ögelerine) ayırmak üzere duyular üstünün "nelik"inden yola çıkmış değiliz; tersine duyular üstü idesi, bizim bilincimiz içindeki temel yön ve işlevleri birleştirmemizle meydana gelmekte ve biz bu ideyi bir "imgesel tasarım noktası", deney alanının ötesindeki bir nokta olarak saptama yoluyla kendimiz meydana getiriyoruz.

Şimdi görüyoruz ki, doğanın ve özgürlüğün bir "duyular üstü taşıyıcısı, dayanağı (Substrat)" olduğu, Plotinos'un belirttiği gibi onların Bir 'den, **ilk**'ten türedikleri öğretisi dayanaktan yoksundur. Daha sonra Alman idealistlerinin yaptıkları gibi, doğa ve özgürlük, hiç de bir özdeş **ilk**'ten (evren tini) türeyip, yine onda birleşecek olan şeyler değildirler. Tam tersine, doğa ve özgürlüğün gerçi bir duyular üstü dayanağı vardır; ama bu, yeni bir anlam ve yeni bir derinlikle estetikte önümüze açılan **bilincin temel işlevlerinin** yarattığı "imgesel bir tasarım noktası" olmaktan başka bir anlam taşımaz. Zaten bu yüzdendir ki, estetik yargının "tümel iletilebilirlik"i, süjeler arasındaki bireysel farklılıklardan bağımsız olarak gerçekleşmektedir. Kant bunu şöyle belirtir: "Şimdi eğer doğa kavramının duyusal alanı ile özgürlük kavramının duyularüstü alanı arasında ölçülemeyecek kadar derin bir uçurumun varlığı saptanmışsa ve yine ilkinden ikincisine mümkün bir geçiş söz konusu değilse (aklın teorik kullanımı aracılığıyla), ve bun-

lar, birincinin ikinci üzerinde hiçbir etkisinin varolmadığı tam anlamıyla iki farklı dünya olarak bulunuyorlarsa, ve fakat bununla birlikte, ikincisinin (yani, özgürlük kavramının) birincisi üzerinde (doğa kavramı) bir etkisinin olması gerektiği söz konuysa, o zaman özgürlük kavramı duyusal dünyada kendi yasalarınca ortaya konulan (önerilen) amacı gerçekleştirmek durumundadır ve sonuç olarak doğa da kendi formunun yasasına uygun biçimde en azından özgürlük yasalarına göre kendi içinde gerçekleştirilecek amaçların olasılığı ile uyum içinde bulunan bir şey olarak düşünülmelidir."[366] Ama ne var ki, saf teorik alan içinde kalındığı sürece, böyle bir düşünce, nedensellik ve özgürlük arasındaki antinomiye çarpmak zorundadır. Biz burada ne kadar ileriye gidebiliriz ki? Biz en sonunda yine kendimizi, doğa alanı ile özgürlük alanı, duyusal alanla duyularüstü alan arasındaki "uçurum" önünde bulmayacak mıyız? İşte sanatsal kavrayış, bize tam bu noktada yeni bir yol göstermektedir. Doğa ve özgürlüğün **objektif** yoldan çakışmaları, birbirlerine tam uyumlu hale gelmeleri asla tamamlanamayacak bir ödev olarak kalacaksa, her ikisinin yönleri sonsuzca birbirlerinden ayrılıyorsa, biz onların birliğini ancak **sübjektif** olarak kendi bilincimiz içinde sanat duygusu ve sanatsal etkinlik dolayımında gerçekleştirebiliriz. Burada ruh (Gemüt) güçlerinin (temel güçlerin) özgür oyunu, bize, sanki özgürce yapılmış, sanki kendi içindeki bir erekliliğe göre biçim almış bir doğayı verirler. Öbür yandan, özgürce yapılmış olan şey, yani dehânın yapıtı, bize zorunlu bir şeymiş gibi, sanki o doğanın yaptığı bir şeymiş gibi görünür (bizde o sanıyı uyandırır). Böylece burada, beğeni yargısının tümel iletilebilirliğini sağlayan "duyularüstü dayanak", kendi aracısız temeline, objektif doğa fenomenleri olmaları kadarıyla herhangi bir tarzda kavramsal yoldan bilinen fenomenlerde değil de, tersine bilincin pek özgül bir durumu içinde sahiptir. Bu, kavram ve yasa bilgisinden kesin ve karakteristik olarak ayrıldığı gibi, saf istence dayanan belirlemeden de ayrılır. Bu durum bir kez daha açık ve iki anlamlılığa yol açmayacak şekilde **süjede** saptandı mı, bu sonuç objektif gerçeklik tasarımı üstüne de bir etki yapacaktır. Tinsel güçlerin harmonik oyunu, doğanın kendisine **hayatın** anlam içeriğini veren şey olur ve estetik yargıgücü burada artık **teleolojik yargı gücüne** doğru yükselir.

[Teleoloji Eleştirisi]

[a) Doğal Teleoloji Problemi (Organizm)]

"Yargıgücünün Eleştirisi"nin buraya kadar serimlenmeye çalışılan sonuçlarına topluca bakılacak olursa, erek kavramının burada Kant'ın "düşünce tarzı devrimi"ne uygun bir konumlama içinde işlenegeldiği görülür. Buna göre, erek, objektif olarak nesnelerin içinde veya onların ardında etkin olan bir doğal güç değil; tersine, bizim fenomenler topluluğunu yargılamamızda öngelen bir tinsel (geistige) bağ kurma ilkesidir. "Doğanın kendindeki ereklilik"ini bize ne "formel ereklilik" ne de "estetik ereklilik" düşüncesi verebilir. "Formel ereklilik", gerçi doğa düzeni içinde özel yasaların ve özel doğa formlarının bir sistem halinde kavranmasını sağlar. Ama eleştirel inceleme açısından o, ne bizzat fenomenlerin kendilerinde bulunan (keşfedilen) yeni bir yöndür; ne de bizim için anlığımız ile fenomenler arasındaki bir uyumu ifade etmektedir. Durum estetik ereklilik için de böyledir. Gerçi estetik form almış şey (sanat yapıtı), sanki bize gerçekliğin doğrudan bir açılımını verir gibidir; ama bu durum ne kadar derin ve saf olarak hissedilmiş olursa olsun, sanat yapıtının önümüze serer göründüğü varlıksal birlik, bizim kendi içimizde deneylediğimiz "uyum" ve duygu birliğinden başka bir şey olamaz. Kısacası erek idesinin kaynağını kendi bilinç işlevlerimiz dışında bir yerde bulamayız. Ama bu idenin kaynağı bizde olsa da, şunları sormaktan yine vazgeçemeyiz: erek düşüncesinin yine de nesneler dünyasında bir uygulama alanı olamaz mı? Erek sadece verili fenomenleri "gözleyen" süjenin bu fenomenler üstüne bir yargısında mı bulunmaktadır? Onu aynı zamanda fenomenlerin kendisinde bulunan bir objektif - zorunlu yön olarak ele alacak bir inceleme tarzı yok mudur? Ve böyle bir inceleme tarzı varsa, o nasıl bir inceleme tarzıdır ve böyle bir inceleme tarzı eleştirel yönden nasıl temellendirilip haklı çıkarılabilir?

Ereklilik düşüncesi tüm öbür düşünce kategorilerinden şurada ayrılır: bu düşüncenin işe karıştığı her yerde, "çoklukta birlik"in yeni bir tarzı, biçim almış **bütün** ile bu bütünün tek tek **parçaları** arasında yeni bir ilişki kurulur. Örneğin "formel ereklilik" kavramı içinde, özel doğa yasaları topluluğunu hiç de sade bir küme (Aggregat) olarak dü-

şünmeyiz; aynı zamanda onların belirli bir kurala göre "özelleşmiş" bir sistemi bize telkin ettiklerini de düşünürüz. Bunun gibi "estetik ereklilik"te de, bilinç ve bilinç güçleri, estetik duygu içinde tek tek parçalar halinde etkin değildirler; tersine burada süjenin sahip olduğu tüm yetiler harekete geçmiş haldedir ki, bunu saptadığımız anda, kendi bilincimizin **bütünlüğünün** de farkına varırız. Öyle ki, bilincimizin tüm güçleri (parçaları), bu bütünlük altında ve bu bütünlük doğrultusunda kendi özel işlevlerine sahip görünürler. Şimdi hem formel ereklilik ve hem de estetik ereklilik incelemesinde söz konusu edilen bütün, sanki parçalarının biraraya getirilmesiyle oluşmuş değildir de, tam tersine bütünün kendisi parçalarının kökeni ve bu parçaların somut belirlenimlerinin sebebi (temeli) imiş gibi görünmektedir. Ama şunu unutmayalım ki, böyle bir bütün, herşeyden önce saf ideal bir şey, düşünülmüş bir şeydir ve biz düşünüm (refleksiyon) ile bu bütünlüğü objelere taşımaktayızdır. Yani bilincimiz, bütünlük kavramını, objelerin belirlenmesinin bir koşulu olarak objelere taşımaktadır. Ama yine de bu taşıma ve geçişin (Übergang) objelere tam olarak uyduğunu varsayan bir inceleme yolu bize açıktır. İşte böyle bir inceleme tarzı altında, erek, artık sübjektif bir ilke olarak değil de, bizzat doğanın kendi içinde mevcut bir ilke olarak görülebilir ve bizi böyle bir incelemeye yöneltecek olgular ve problemler vardır. Ve gerçekten de, doğayı, yalnızca basamaklı bir tarzda genelden özele ve tekile kadar düzenleyen mekanik-nedensel yasaların bir içerik kavramı olarak değil de, tersine onu **hayat formlarının** bir bütünü olarak kavramak istediğimiz her yerde, düşüncemiz bu adımı atar. Çünkü bizzat hayat kavramının kendisi, çoklukta birliğe değil de, tersine birlikten çokluğa; parçadan bütüne değil de, tersine bütünden parçaya doğru giden bir etkinlik tarzını ifade eder. Bir doğal oluşumu, eğer onu birinden öbürüne dizelenen çeşitli tekillik/bireyselliklerin sade bir süreci olarak değil de, tersine tüm bu özel hallerin, çok yönlü oluşumlar olarak tek bir oluşumun ve tek bir "öz"ün ifadeleri olarak da düşündüğümüzde, o bizim için bir **hayat sürecidir.**

İşte bu saptama, bizi "gelişim" kavramının özniteliğine de götürür. "Gelişim", çok yönlü oluşumlar olarak karşılaştığımız özel hal-

lerin (verilerin), bir bütünlük oluşturmak üzere bir öz birliğine yönelme süreçlerinin adıdır. Ama gerçek bir gelişimin bulunduğu yerde, parçalar**dan** bir bütün oluşturmak söz konusu değildir; tersine burada bütün, parçaları **içinde** zaten yönlendirici ilke olarak içerilmiş haldedir. "Gelişim"den anladığımız şey, zaman içindeki bir öncelik-sonralık sırasına göre tek biçimli bir ilerleme değildir; tersine biz bu kavramdan, hayat fenomeni içinde bireysel/tekil ögelerin çok yönlü olarak birbirlerine geçmelerini anlarız. Böyle olunca, geçmiş şimdiki zamanda **içerilmiş** halde düşünülür ve her ikisi içinde bir de ayrıca gelecekteki bir biçim alma eğiliminin etkili olduğu varsayılır. İşte, bireysel/tekil ögelerin, bir bütünün yönlendiriciliği altında, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek üçlemesi içinde bir öz birliği taşırcasına birbirleriyle olan çok yönlü birlikteliği, bizim tam da **organizma kavramı** ile gösterdiğimiz şeydir. Daha Aristoteles'in açıklamasına göre, bir organizma içinde, bütün, parçalardan önde gelir. Çünkü bütün parçalarla değil, tersine parçalar bütünle mümkün olabilirler. Kendine özgü bir sfer olarak hayat sferi, anlamını, herşeyden önce kendinde içerdiği hayat süreçlerinin toplamından alır. Hayat, onu nedensel bir koşul olarak oluşun dışında tuttuğumuzda değil, tersine ona hayat süreçlerinin toplamı "için" gerekli bir "ortam" olarak baktığımızda kavranır hale gelir. Kant şöyle der: "Böyle bir doğa ürünü içinde her parça, yalnızca tüm geri kalan parçalar **aracılığıyla** (sayesinde) orada bulunduğu, hatta **öbürlerine** ve bütüne dönüşmeyi **istemesiyle** varolduğu sürece araç (organ) olarak düşünülür. Ama bu yeterli değildir (çünkü o sanat aracı da olabilir): tersine, öbür bölümleri (bağlı olarak öbürlerinin her biriyle karşılıklı olarak) **meydana getiren,** yani sanatın hiçbir aracına benzemeyen, tersine yalnızca tüm materyali araçlarla (organlarla) -bu arada bizzat sanatın araçlarını da- yönlendiren doğa olabilir. Ve ancak bundan sonra ve bu yüzden böyle bir ürün, **organize olmuş ve kendi kendisini organize eden bir öz,** yani bir doğa ereği (Naturzweck) olarak adlandırılabilir."[367] Şimdi buna göre organizm düşüncesi, erek düşüncesinin bilgi ve ruh güçlerimiz arasındaki bir bağıntıdan çıkan düşünce sayılmaması, tersine ereğin sanki doğrudan doğruya somut ve objede bulunan bir şey sayılmasıyla meydana gel-

mektedir. İşte böyle bakıldığında "doğa erekleri olarak nesneler organize özlerdir."

Bu saf objektivist kavrayış, yine de bizi bir yanlış anlamaya sürüklememelidir. Burada bir doğa metafiziği içerisinde değiliz; tersine yargıgücü eleştirisi içinde bulunuyoruz. Bu yüzden sorun, doğanın bir kaç ürünü içinde (organizmalar alanında, "hayat"ta) erekli davranıp davranmadığı, kendi yaratıcı etkinliğinin bilincinde olup olmadığı, yani doğanın etkinliğinde, bu etkinliği yönlendiren bir niyetin (Absicht) bulunup bulunmadığı değildir. Tersine sorun, yargıgücümüzün nesneleri tam ve açık vermez bir mekanizmden ayrı olarak, aynı nesneleri özel bir "nesne formu" içinde konumlayıp kabul etmeye yeterli olup olmadığıdır. Transendental inceleme tarzı açısından, kuşku yok ki böyle bir konumlamanın **haklı gösterilmesi** oldukça tartışmalıdır. Ama nesneleri tam bir mekanizm içinde görmemizi haklı kılmayacak **olgular** da vardır ve hayat olguları bunların içindedir. Organizmalar alanını ereklilik düşüncesi altında görmeye bizi yönelten de bu olgulardır. Bu durum bizi, biri mekanik-nedensel, öbürü içkin-erekli iki doğa tasarımına götürür. Ama şunu unutmayalım ki, her iki doğa tasarımı da, sonunda kendi bilgimizin koşulları altında oluşturulmuşlardır. Şimdi, organizmalar alanında saf mekanizmle yetinmememiz, organizmaları erekli yapılar olarak düşünmemiz nedendir? Örneğin bir saatte, her bir parça öbür parçayı harekete geçirir. Ama saat içinde ilk hareket ettirici parça olarak, diyelim ki büyük çarkı veya zembereği gösterdik. Yani saatin içinde akrep ve yelkovandan geriye doğru gittiğimizde, her parçanın bir öbür parça tarafından harekete geçirildiğini gördük ve ilk hareket ettirici olarak çarka veya zembereğe vardık. Ama ne var ki, çark veya zemberek de dıştan bir güçle harekete geçirilmişlerdir. Örneğin saati biz belli bir kol (kas) gücü ile kurmuşuzdur. Kısacası, mekanik bir sistem, nedensellik yasasına göre, mutlaka bir dış nedene (hareket ettiriciye) bağımlıdır. Oysa bir organizmada, parçalar bize kendi kendilerine çalışırmış gibi görünürler. Her parça öbür parçalarla bir işlev birliği içinde kendi kendisini kurup geliştirir gibidir ve herhangi bir düzensizlik veya bozulma halinde kendi kendisini onarıp iyileştirir görünümünü vermektedir. Bu noktada Kant şöy-

le der: "Öyleyse organik bir varlık, çıplak bir makine değildir; çünkü o sadece dıştan **hareket ettirici** bir güce bağımlı görünmez; hatta bunun yanısıra **kendi kendini yapıcı** bir güce de sahip görünür." Öyleyse bu güç, yalnızca hareket yetisiyle (mekanizmle) açıklanamayan kendi içinde üretici, yapıcı (oluşturucu) bir güçtür; örneğin bir ağaçtan **ilk olarak**, özel bir doğa yasasına göre bir başka ağaç ürer (onun tohumlarını kendinde taşır) ve zaten kendisi de bir ağaç **cinsine** bağlı olarak üremiştir. Burada tamamen nedensellik yasaları işlemektedir. Ama **ikinci olarak,** aynı ağaç, bizzat bir birey, bir teklik (Individuum) olarak kendisini yaratmıştır; çünkü o tek tek her parçasını sürekli çoğaltıp yenilemektedir. Eğer alışılageldiği üzere, bu sonuncu durumu yalnızca "büyüme" (Wachstum) diye adlandıracak olsak bile, bu büyümenin, mekanik yasalarına göre meydana gelen öbür büyüme tarzlarından tamamen farklı olduğu görülür. Çünkü mekanik büyüme, çıplak bir kütle ve nicelik artışıdır. Oysa organik büyüme, kendi türünü yeniden ve tekrar kendi kendine kurma olarak karşımıza çıkmaktadır.[368] Doğadaki organik nesneler, saf anlık ilkeleri, yani töz, nedensellik ve karşılıklı etkileşim ilkeleri altında, belli bir büyüklük olarak gerçi belirlenmişlerdir; ama bu organik nesnelerde ayrıca kendilerine özgü ve onları tüm öbür doğal oluşumlardan ayıran bir bireysel **yön** ve **nitelik** de varmış gibi görünmektedir.

Böylece burada doğadaki bireysel fenomenler, kendi özel gizil güçlerinin (potens) bir zenginleşmesi ve artışını serimleyen yeni bir imlenebilirlik (Bedeutsamkeit) kazanmış görünürler ki, onlar bu durumda kendi dışlarında kendilerine yabancı bir ereğe yönlenmiş şeyler sayılamazlar. İşte burada da Kant, tıpkı estetiğin temellendirilmesinde olduğu gibi, yeniden "ereksiz ereklilik" düşüncesini izlemek gerektiğini bildirir. Kant'ın biyoloji felsefesine de "ereksiz ereklilik" düşüncesini sokması, onu bir kez daha kendi çağıyla bir karşıtlığa getirmiştir. Tüm Aydınlanmacı teleoloji, ereklilik düşüncesinin **yararlılık** düşüncesi ile sürekli yer değiştirmesi ile karakterize olur. Leibniz'in erek kavramı, daha Wolff'un elinde düz bir yararlılık incelemesi ve yararlılık hesabına göre saptırılmış haldeydi. Zaten bu döneme hakim olan evrensel - metafiziksel teodize düşüncesi, evrendeki herşeyin,

yaratıcının (tanrının) bilgelik ve iyiliğinin işareti olarak **insanın yararına** adanmış olduğunu belirtir ve bu düşünce pek küçük ayrıntılara inilerek haklı gösterilmeye çalışılır. Örneğin Wolff da şöyle yazmıştır: "Güneş ışığı bizim büyük yararımıza uygun yaratılmıştır. Çünkü günışığında işimizi gücümüzü gece yarısından daha iyi görürüz veya en azından gece yarısı hiç de günışığı altındaki gibi iyi göremeyiz ve zorlukla görürüz."[369] Örneğin Alman edebiyatında Brockes bu kavrayış ve düşünce tarzının şairi olmuştur. Genç Kant da bu kavrayış ve düşüncenin etkisi altında kalmıştı. Öyle ki, "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"ndan beri, doğal teleoloji problemi onu sürekli meşgul etmişti. Daha sonraları ise o, bu konuda Voltaire'in *nükteli sözlerine kulak verip, bu sözleri sevgi ile tekrarlamaya* başlamıştı. Voltaire, yararcı teodizeyi şöyle alaya alıyordu: "Öyle ya, tanrı bize burnu, her halde üstüne gözlüğümüzü yerleştirelim diye vermiş olmalı![370] İşte "Yargücünün Eleştirisi", doğal teleoloji konusunda, bu sözünü sakınmaz, dobracı adama, onun adını anmaksızın geri döner. Ama Voltaire'in deizmini açıkça da onaylamaz. Şimdi Voltaire'in deizminin dayandığı temel pozitif görüşü anımsayalım: Voltaire *için* evren, mekanik olarak kurulmuş bir saattir, ama o son açıklama temelini, kendi dışında bulunan bir "saatçi tanrı"da bulmaz. Buna göre, doğanın bir ereklilliğinden sözetmek gerekiyorsa, bu, doğadan bağımsız bir dış transendent temeli kanıt göstermekle anlaşılamaz; tersine burada doğanın kendine içkin yapısını kanıt göstermek gerekir. Bu yapı ereklidir. Ama doğanın kendine içkin yapısındaki bu ereklilliği, insanlar için olan bir **göreli** erekliliken, doğadaki herşeyin insan için *olduğunu öğreten şu Wolffçu yararlılık düşüncesinden* de kesinlikle ayırmak gerekir. Doğadaki ereklilik, doğanın kendi bütünlüğü içinde parçalarının kuruluş ve işleyişinden başka hiçbir karşılaştırma noktası gerektirmeyen bir **içkin** erekliliktir. Bu açıdan bakıldığında, doğanın insan için bir ereklilliğe sahip olduğu düşüncesinin her durumda problematik kalacağı açıktır. Kant, Voltaire'in bu göreli ereklilik eleştirisini benimser. Ama aynı anda onun ereklilik düşünce-

sini de eleştirir. Çünkü Kant'a göre, Voltaire'in haklı olarak belirttiği gibi, doğanın insan için bir göreli ereklilik taşıdığı asla kanıtlanamaz. Ama doğanın bir içkin erekliliği olduğu, onun **kendi ereğini kendinde taşıdığı** (Selbstzweckheit) da söylenemez. Çünkü biliyoruz ki, Kant için kendinden ereklilik kavramı, Kant etiğinin temellendirilmesinde gördüğümüz gibi, doğa alanına değil, özgürlük alanına aittir. Çünkü kendine erek koyma ve bu erek altında eylemde bulunma, ancak ahlaksal özgürlük içinde mümkündür. Oysa doğa alanı içinde kaldığımız sürece, görelilikler çevresinden, yani dıştaki bir şeyle (bir dış erekle) bağıntılı olma halinden hiçbir çıkış yolu yoktur. Kant şöyle der: "Şurası kolayca görülür ki, dışsal ereklilik (bir şeyin bir başka şeye yararlılığı), yalnızca, varoluşa (Existenz) ona yakın veya uzak tarzda yararlı olmanın bizzat doğanın ereği olması koşulu altında mümkün olabilirdi ki, böyle bir varoluş için o bir dış doğa ereği olarak görülebilsin. Ama böyle bir şey doğrudan doğruya doğayı gözleyerek asla ortaya konulamayacağından, sonunda göreli erekliliğin doğa erekleri üstüne sanki hipotetik göstergeler verir gibi olduğuna varılırsa da, bunlar hiçbir mutlak teleolojik yargıyı ne var ki haklı çıkaramaz."[371] Böyle olunca kendinden ereklilik düşüncesi, kesin olarak ahlak alanı içinde süjenin istenci düşüncesi ile sınırlanmış kalır. Ama aynı düşünce, objektif varoluş alanında organizm fenomeni içinde (tıpkı daha önce sanat yapıtı fenomeni içinde olduğu gibi) bir ***simgesel** anlama sahiptir. Çünkü organizmanın tüm parçaları, sanki* tek bir merkeze yönelmiş gibidir. Organizmanın oluşumunda bireysel ögeler karşılıklı olarak birbirlerine geçmiş haldedirler ve sanki bir öge öbürünü **istemekle** varolabilmektedir.

[b) Teleolojik Yargı Formu: Ereklilik ve Nedensellik]

Ama burada tüm estetik incelemeye karşıtlık içindeki yeni bir sorun ortaya çıkar. Şimdi şunu biliyoruz ki, estetik bilinç, kendine özgü evrenini yaratır ve onun yarattığı gerçeklik, bir "oyun" ve "görüntü"

evreni olarak, empirik gerçekliğin üstüne yükselir. Bu yüzden bizim güzellik kavramımız ile doğa yasası kavramımız arasında hiçbir aykırılık yoktur. Çünkü onların geçerlilikleri birbirlerinden tamamen ayrılmış olan sferlerdedir. Oysa bizim **doğa** ve onun oluşumları üstüne verdiğimiz teleolojik yargı, bir oyun ve görüntü evreni üstüne verilmemiştir; tam tersine bu yargı, deney ve bilgi yargısıyla birlikte aynı obje üstüne verilmektedir. Yani teleolojik yargının da, deney ve bilgi yargısının da objesi, **doğadır**. Ama biliyoruz ki, Kant için doğa, zaman ve uzay formları içinde, bunun yanısıra nicelik ve gerçeklik, nedensellik ve karşılıklı etkileşim kategorileri altında kavranan ve bu form ve kategoriler toplamı içinde tanınabilen deney objesi olmaktan başka hiçbir anlam taşımaz. Görülebileceği gibi, deney objesinin (doğanın) bu belirlenimine herhangi yeni bir şeyin (erekliliğin) nasıl sokulacağı hiç de kolayca anlaşılabilir değildir. Eğer şimdi erek düşüncesi devreye sokulacak olursa, nedensellik düşüncesini haklı çıkarmak nasıl mümkün olacaktır? Anımsayalım ki, nedensellik ilkesi, eleştirel anlamda, fenomenlerin zaman içinde birbirlerini izlemelerinin objektifleştirilmesi için vazgeçilmez bir araçtır. Biz fenomenlerin ardışıklığına bakarak onlardaki temel bağlantıları okuyor değilizdir; tersine yalnızca algıların verili bir izlemi (Folge) üstüne neden ve etki (eser) kavramlarını, koşul ve koşullanan (Bedingung und Bedingte) kavramlarını kullanarak, algı ögeleri arasında bir objektif düzeni belirlemiş oluyoruz.[372] Bu durumu saptadık mı, şunu hemen görürüz ki, doğanın herhangi bir özel alanını, nedensellik ilkesinin tam kapsayıcı geçerliliğinden ayırmak imkanı yoktur. Çünkü böyle bir şey olabilseydi, **objektif bir zaman düzeninden** hareketle doğayı kavramak imkansız olurdu; yani sözcüğün empirik anlamında "oluş" dediğimiz şey olmazdı; çünkü "oluş" bizim için "zaman içinde olup bitme"den başka bir şey değildir. Böyle olunca, bizim organizmalara yüklediğimiz (atfettiğiniz) gelişme, hiçbir özel ayrıcalık gözetmeden aynı nedensellik yasası altında düşünülmek zorundadır. Böyle olunca organik gelişim içinde ortaya çıkan her özel oluşum, organizmanın içinde yer aldığı çevrenin bir önceki durum ve koşullarından hareketle açıklanmak zorundadır. Şu anda verili olanın tüm belirlenimi, henüz verili olmayan ve geleceğe ilişkin olan aracılığıyla yapılamaz. Kuşkusuz

şu anda olan, daha sonra olacak olanın koşuludur ve tek anlamlı bir zaman akışının objektif görünümü, genellikle ve ancak bu koşulluluk formu içinde kurulabilir. Sonuç olarak bizim doğayı kavrayışımızda, erekli bir özel güçler sınıfını kabule yer yoktur; çünkü burada erekli-lik düşüncesini içine sokabileceğimiz hiçbir **gedik** yoktur.

Şimdi bundan şu çıkmaktadır ki, Kant için, erek, **doğal fenomenlerin açıklanmasının** özel bir ilkesi olarak, ister "organik", isterse "anorganik" fenomenler söz konusu olsun, asla soru konusu yapılamaz. Doğa açıklamasında tek bir ilke ve tek bir ideal vardır ve bu da **matematiksel fiziğin** formu içinde karşımızdadır. Bir fenomen, eğer o tüm tekil yönleri içinde büyüklük olarak tanınıyor ve belirleniyorsa ve eğer onun özellikleri kesin sabitelerin bilgisinden, yani niceliksel yasalarından çıkarsanabiliyorsa, o fenomen "açıklanmış" demektir. Şunu da biliyoruz ki, bu açıklama etkinliği, gerçekte asla bir sona ulaşmaz. Ama matematiksel fiziğin çözümlemelerinin gerçekte asla tamamlanamamasına rağmen, yani matematiksel fiziğin henüz doğal olgular alanını inceleme konusu olarak tüketememesine rağmen, doğa, matematiksel fizik tarafından **nüfuz edilebilir** sayılmak zorundadır. Eğer doğa nedensellik yasası altında bizim için obje olabiliyorsa, biz bu objede nedensellik yasasının dışında kalan bir özellik varsayamayız. Durum bu ise, yani deney objesi olarak doğa bizim için hep niceliksel büyüklüklere göre çözümlenebilir ise "organizma"ların da aynı "mekanizm" içinde meydana geldiklerini belirtmek, en azından **bugünkü** bilgimizin sınırları içinde bir koşulsuz **talep** olarak görünür. İşte "Telcolojik Yargıgücünün Eleştirisi", varılan bu sonuç üstüne hiçbir kuşku beslemez. Hatta eleştiri, önce "genel doğa idesi"nin duyu objelerinin bir içerik kavramı olduğunu belirterek işe başlar. Böyle olunca doğadaki nesnelerin birbirleri aracılığıyla belli ereklere hizmet ettikleri ve hatta onların nesne olabilmelerinin böyle bir "ereksel nedensellik"e bağlı olduğu asla ileri sürülemez. Çünkü böyle bir şey ne a priori geçerli kılınabilir, ne de deneyin kendisi bize böyle bir ereksel nedensellik formu için bir kanıt sunabilir. Kant şöyle der: "Erek kavramının hem nesnelerin doğasına sokulmuş olduğunu, ama hem de onun nesnelerden ve nesneler üstüne deneysel bilgiden çıkarılamayacağını söylemek, bir safsata olurdu. Şunu söylemek gerekir ki,

doğa bizim için objektif temellerden hareketle bilinir olmak yerine, içimizdeki tasarımları birbirine bağlayan bir sübjektif temelle analoji içinde kavranabilir."[373]

Ama Kant'ın burada varmış olduğu sonuç nihai sonuç olsaydı, hiç kuşkusuz bir döngüye düşülmüş olurdu. Çünkü erek düşüncesi, estetik ereklilik ve formel ereklilik çözümlemesi sırasında "sübjektif" olarak nitelenmemiş miydi? Bu yüzden erek düşüncesinin deney dünyasında ve onun objelerinin kuruluşunda içerilmiş olup olmadığı ve herhangi bir "objektif" geçerlilik tarzına sahip olup olmadığı sorusu, yani doğanın kendinde erekli olup olmadığı sorusu zaten sorulamaz ve bir **doğal teleolojinin** olabilirliği eleştirel açıdan savunulamaz. Yani erek ilkesi ile nedensellik ilkesi bir doğal teleoloji aracılığıyla birleştirilemezler. Bu iki ilkeyi bağdaştırmanın tek bir yolu olabilir: eğer nedensellik ilkesi doğa ve deney kavramının biricik kurucu ilkesi olarak korunacaksa ve eğer öbür yandan erek düşüncesi buna rağmen doğa ve deney alanı ile bağımsız bir **ilişkiye** sahip olacaksa; böyle bir şey ancak, bu ikisinin yine **bizzat nedensellik kavramı aracılığıyla** kurulabilir ve oluşturulabilir olduğunu kavramakla mümkündür. Bu demektir ki, ereklilik kavramı için bir kanıt, bu kavramı nedensel açıklamaya karşıtlık içinde konumlamakla değil, tersine onun bizzat bu nedensel açıklamayı **talep eden** bir kavram olduğunu göstermekle bulunabilir. Ve gerçekten de erek kavramının uygun ve meşru kullanımı burada yatmaktadır. Erek ilkesi kurucu değil, tersine düzenleyici bir anlama sahiptir. Bu ilke, fenomenlerin nedensel yoldan açıklanabilirliğini aşma girişimine destek yapılamaz; tersine onun işlevi, fenomenlerin daha derinliğine açıklanmasına hizmet etmektir. Demek ki, erek ilkesi nedensellik ilkesinin dışında değildir; tersine o, fenomenlerin bir yönüne işaret etmekle, nedenselliğin kullanım alanını genişletmektedir. Özellikle organik doğa fenomenleri için erek ilkesinin verimli, hatta kaçınılmaz olduğu kolayca görünür. Çünkü nedensellik ilkesinin ve genel nedensellik yasasının kullanımı, bunların önlerinde uygulanabildikleri hiçbir içerik yoksa, problematiktir. Mekanik ve fizik yasaları, doğrudan gözlem içindeki halleriyle "doğa nesneleri" üstüne değildirler; tersine onlar "nesneler"i değil, "kütleler"i, yani nice-

liksel büyüklükleri ve "karşılaştırma odakları"nı dile getirirler. Bu demektir ki, obje, bizce kavranılabilir olması için, kendi biricik ve somut belirleniminden soyutlanmak ve analitik mekaniğin saf soyutlamalarına taşınmak zorundadır; eğer onu aynı yasa altına sokmak suretiyle kavramamız söz konusu ise. Buna karşılık, organik doğa fenomenleriyle yalnızca mekanik "kütleler" olarak ilgilenmeyiz ve onlara canlılıklarını kendilerinde taşıyan fenomenler olarak da eğiliriz. İşte bu durumda, organik doğa fenomenlerini kendi içlerinde bireysel olarak serpilip gelişen şeyler (Individuum) olarak kavrayabilmek için, yani bireysel/tekil olanın nedensel açıklamasını yapabilmek için, önce saf betimleyici bir tarzda bütüne işaret etmek, bütünden yola çıkmak gerekir. İlkesel olarak herşeyin herşeyle bir bağıntı içinde olduğu "zaman ve uzay içindeki varoluş" kavramından hareket ettiğimizde, herhangi bir özel belirlenimli bireysel oluşumu (bir organik oluşumu), bu nedenle böyle bir varoluş kavramı altına sokmamak zorunda kalırız ve burada bize düşen, bu oluşumu ögelerinin (parçalarının) özel bir birbirine aitlik (Zueinandergehörigkeit) formu içinde ele almaktır. İşte, bu görevi erek kavramı yerine getirir. Erek kavramı, matematiksel fiziğin temel kavramları gibi bir "dedüksiyon" aracı olamaz; tersine o "endüksiyon" aracıdır; o "analiz"e değil, tersine "sentez"e hizmet eder. Tüm bireysellikler nedensel olarak açıklanmak zorundadır, bunu anlıyoruz; ama bir **bütünü** kendi bireysel –nedensel ögelerinin ve bireysel–nedensel koşullarının bir endüktif sentezi olarak kavramak için erek düşüncesi yol göstericidir (heuristik). Görülüyor ki teleolojik yargıyı doğa araştırmasıyla haklı göstermek problematik kalmaktadır. Çünkü doğanın kendinden erekli bir yapısı olduğunu söylemek, doğada nedensellik yasasının kapsamadığı şeyler olduğunu belirtmek anlamına gelirdi ve ereklilik, nedensellik yasasının hükmetmediği şeyleri bir kural altına sokmanın **ilkesi** haline sokulmuş olurdu. Ve o artık bizim için bazı doğa fenomenlerini kavramak için başvurduğumuz yargıgücünün bir düzenleyici ilkesi olmaktan çıkardı, tam tersine o bir kurucu ilke olurdu. Duruma yargıgücü eleştirisi açısından baktığımızda, böyle bir durumda doğal ereklilik kavramı düşünücü yargıgücüne değil de, belirleyici yargıgücüne ait olabilirdi ki, aslında böyle bir ilke asla yargıgücüne ait olamaz.[374]

İşte bu, Kant'ın erek kavramı lehinde veya aleyhinde tüm eski tartışmalar karşısındaki yerini belirleyen eleştirel ayırımdır. Erek kavramı, Spinoza'nın işaret ettiği gibi, geleneksel metafiziksel anlamı ile gerçekten de bir "asylum ignorantiae" (bilinmeze sığınma)dır; ama o, **empirik kullanımı** içinde, organik doğanın yapı ve işleyişinin daha derin bir bilgisine ulaşmak için iyi bir araçtır da. "Düşünücü yargıgücünün maksimi" olarak o, deney içinde doğa yasalarının bilgisine ulaşmakta bize yardımcıdır; ama o bize "doğa formlarının iç imkanları"nı göstermez; tersine doğayı **empirik yasalara göre daha yakından tanıyıp öğrenmeye** yardım eder.[375] Bu noktada özel doğa fenomenlerinin araştırılma zemini ile onları açıklamada başvurulan ilke birbirlerinden ayrılırlar. Burada şunu göz önünde tutmak zorunludur: Kant'ın anladığı şekliyle "doğa açıklaması" kavramında, "doğanın içkin özü"nü bilmeye yönelik bir merakın zorlamasıyla yer etmiş hiçbir şey yoktur; bu kavramda bu "öz"ü bize verecek hiçbir mistik ışık bulunmaz. Tersine bu kavram bizim doğaya nüfuz etmede başvurabileceğimiz **biricik** mantıksal imkan olmaktan başka bir işleve sahip değildir. Böyle bakıldığında, bir fenomenin nedensel açıklaması, en sonunda bir başka fenomen aracılığıyla olur ve biri öbürünün zaman ve uzay içindeki yerini belirler. Ama birinden öbürüne geçişin "nasıl olduğu" bu yolla kavranılmış olmaz; tersine bu yolla sadece deney dizileri içinde ögelerin nasıl zorunlu olarak birbirlerine bağımlı oldukları (birbirlerine geçtikleri) olgusu saptanmış olur. Eleştirel anlamıyla kavrandığında, erek ilkesi de bu geçişteki gizi çözmek istemekten sakınır; ama o fenomenleri yeni bir odakta düzenler ve böylece onların karşılıklı olarak birbirleriyle olan bağlantılarını bir başka form altında görmemizi sağlar. Nedenselliği ne kadar kapsayıcı sayarsak sayalım, hatta ona ne kadar sınırsız bir geçerlilik yüklersek yükleyelim, o canlı doğa fenomenlerini böyle bir form altında ele alma tarzını saf dışı bırakamaz. Açıktır ki, canlı fenomenler içinde gelişimin bir sonraki halkasının bir önceki halkadan nasıl meydana geldiği saf nedensel yoldan gösterilebilir; ama biz geriye doğru gittiğimizde, en sonunda daima "organizma"nın koşul olarak değerlendirmek zorunda kalacağımız bir başlangıç noktasına varırız. Nedensel inceleme, bize, bir organizmanın yapısının, kendi türünden bir başka organizmaya nasıl

geçtiğini (tevarüs) gösterir; ama aynı nedensel inceleme, bir organizmanın "tohum" halinde ilksel ve kökensel olarak kendi bireysel gelişiminin gizilgücünü (potens) kendinde nasıl taşımakta olduğunu kavramsal yoldan açıklayamaz. Nedensel inceleme, olsa olsa, bize, her organizmanın kendi bireysel gelişimini izlediği "olgu"sundan sözedebilir. Erek kavramı ile nedensellik kavramı arasındaki antinomi, her ikisini birden, onlar aracılığıyla fenomenlerin çokçeşitliliğini birliğe getirmeyi denediğimiz iki değişik **düzen tarzı** olarak düşündüğümüz anda, ortadan kalkıverir. Oluştaki iki metafiziksel temel etken arasındaki çelişki yerine, şimdi artık birbirlerini tamamlayan iki "maksim" ve iki akıl talebi arasındaki uyumdan sözedilebilir. Kant bu durumu şöyle belirtir: "ben maddi doğadaki tüm olayları, bu arada tüm formları, aynı şeyin ürünleri olarak, onların olabilirliği üstüne mekanik yasalarına dayanarak **yargı vermek** zorunda olduğumu söylüyorum. Ama bununla şunu kastetmiyorum: **Onlar (doğa olayları), ancak ve ancak bunlara (mekanik yasalarına) dayalı olarak (nedenselliğin öbür tüm türleri de içinde olmak üzere) mümkündür.** Tersine sadece şunu göstermek istiyorum: Ben her zaman bunları (doğa olaylarını) doğa üstüne olan çıplak **mekanizm ilkesine göre düşünmek zorundayım** ve araştırmamı onunla yapabilirim; çünkü onu araştırmanın temeline koymadan hiçbir özel doğa bilgisi elde edemem. Ne var ki, bu ikinci maksimi (erekliliği) engellemez,... yani bazı doğa formlarını özel bir ilke altında düşünmeyi engellemez. Çünkü bu ilke doğadaki mekanizmden tamamen farklı bir açıklama getirse de, o yine de nedensellik ilkesinden hareketle elde edilmiş bir ilkedir. Bu yüzden, ilk maksime dayalı düşünüm (refleksiyon) ortadan kalkmış olmaz. O daha çok, hatta onu izleyebildiği yere kadar izler. Demek ki, doğadaki mekanizm açısından böyle bir formun mümkün olamayacağı söylenmiyor. Sadece şu ileri sürülüyor: **İnsan aklı**, aynı şeylerin birbirlerini izlemesinde ve bu tarz üstüne, bir doğa ereğinin özelliğini yapan şey hakkında asgari bir sebep, ama yine de doğa yasalarına ilişkin bir başka bilgi bulabilir."[376]

Burada erek ilkesi ile mekanizm ilkesi arasında ulaşılan eleştirel bağdaştırma, böylece her ikisini birden, onların yalnızca doğa fenomenlerinin değişik ve özel düzenleniş tarzları olmaları koşuluna bağlanır. Buna karşılık, bu konuda, doğanın son temeli üstüne bir teori geliştirmekten ve doğadaki bireysel formlar üstüne dogmatik bir tutum takınmaktan özenle kaçınılır. Çünkü böyle bir girişimde erek kavramı da nedensellik kavramı da anlamlarını yitirirler. Çünkü, doğanın kendinde bir erekli anlık ve istencin bulunduğunu, bunun doğanın temelini oluşturan "öz" olduğunu düşünmek, hiç kuşkusuz formel - analitik anlamda mümkündür; ama transendental anlamda böyle bir şey asla kanıtlanamaz. Çünkü böyle bir "öz", deneyden çıkarılamadığından ve zaten deneyin imkanı bakımından gerekli de olmadığından, onun objektif geçerliliği hiçbir şeyle garanti edilemez. Doğa araştırması söz konusu olduğunda, erek kavramı, daima "doğabilimine yabancı bir şey", "doğabiliminin yöntemli ve sağın yolunu aşan bir kavram olarak kalır ve **fenomenler - içi bir ilişkiyi** gösteren neden kavramını temel anlamından saptırır."[377] Nedensellik düşüncesi, eğer onun esas işlevi "deneyler olarak okuyabilmek üzere fenomenleri harflerine ayırmak" ise, organik fenomenleri ilke ve mutlak ortaya çıkış "nedenleriyle" de (yeterli sebep) kavramamıza hizmet etmelidir. Ama ne var ki, organik doğa formları, kendilerini bize sınırsız bir karmaşım (kompleks) olarak gösterir. Kant şöyle der: "Şurası tamamen açıktır ki, biz organik özleri ve onların iç imkanlarını, doğanın çıplak mekanik ilkelerine dayanarak **hiç de yeterince öğrenemeyiz;** onlar hakkında bu yolla pek az şeyi açıklayabiliriz. Ve açıktır ki, hatta böyle bir keşfi kavramanın veya böyle bir şeyi Newton gibi birinin ortaya çıkarabileceğini ummanın insanlar için uygunsuz (für Menschen ungereimt) olduğu söylenebilir... Veya tersine böyle bir kavrayışın insanlara uygun, geçişli (zu Menschen absprechen) olacağı belirtilebilir. Ama böyle olsa bile, yani genel olarak bilinen yasaların özelleşmesi içinde doğanın ilkesine erişebilsek bile, doğadaki organik özlerin imkanının yeterli sebebi, yine onların meydana gelişlerine (doğuş, husule gelme, tevlid, Erzeugung) bir erek yükleyemediğimiz sürece, yalnızca çıplak mekanizmleri içinde asla **bulunamazdı.** Ve burada **bizim için** ölçülemeyen (bilinemeyen) bir şey olduğu yargısına varırdık. Çünkü

bunu neye göre bilmek istiyoruz? Bunu salt aklın yargılarına göre bilmeye çalıştığımız sürece, böyle bir olasılık burada ortadan kalkar."[378] Açıktır ki, burada erek ile neden kavramlarının her ikisini birden, "duyular üstü içinde" yer alan farklı yönler olarak ayırdetmeyi deneyebiliriz. Şunu kabul edebiliriz: fenomen dünyasının bağlı olduğu transcendent "neden" öyle olmalıdır ki, ondan hareket ettiğimizde, genel yasalara dayanarak (bu demektir ki, herhangi bir keyfi niyeti devre dışı bırakarak) evrenin sürekli bir erekli düzeni ortaya konulabilir. Örneğin Leibniz'in "önceden kurulmuş uyum" metafiziğinde, erek-nedenler alanı ile etkin-nedenler alanı, tanrı kavramı ile doğa kavramı bu tarzda bağdaştırılmak istenmiştir. Ama Kant için burada da "duyular üstü", ne nesnelerin taşıyıcısı, dayanağı (Substrat) ve en son açıklama temelidir, ne de o deney içinde görülemeyen bir amacın, sonradan bu deneyin sınırlarını aydınlatmasıdır. "Duyular üstü" ile anlatılmak istenen şey, varlığın mutlak kökeni üstüne teorik bir kesinliğe değil, tersine sadece bilgimizin temel yöntemlerini kullanma sırasında içimizde taşıdığımız bir yöne işaret etmektir. Mekanizm ile teleolojinin bağdaştırılmasının duyular üstü içinde mümkün görülmesi, herşeyden önce şunu ifade eder: biz, **bizzat deneyin kendisi için,** fenomenler bağlamının arastırılması için, her iki araştırma yönünü de kullanmak zorundayız. Çünkü kendi geçerlilik çevreleri içinde her biri, hem zorunlu ve hem de birbirlerinin yerine konulamaz şeylerdirler. Metafizik, doğadaki erekliliği açıklamak için, hemen bir cansız maddeye veya cansız tanrıya veya hemen bir canlı maddeye veya canlı tanrıya başvurmuştur. Oysa transendental felsefenin temel bakış noktasından hareket edildiğinde, tüm bu erekçi metafiziksel sistemlerden aldığımız ders şu olmaktadır: "Tüm bu objektif iddialardan sakınmak ve bu gibi yargılara sadece bilgi yetimiz içinde eleştirel yoldan varabileceğimizi görmek ve dogmatik olmayan, tersine aklın güvenilir kullanımında bir **maksimine** geçerlilik veren bir ilkeye ulaşmak."[379] Bu anlamda burada geçerli olan şey şudur: erek ilkesi ile neden ilkesinin birleştirilmesi, "bir ürünün verili yasalara göre imkanını açıklama (Explikation) üzerinde **belirleyici** yargıgücüne değil, tersine sadece aynı ürünün açımlama (Exposition, Erörterung) sebebi üzerinde **düşünücü (refleksiyonlu)** yargıgücüne ilişkin olabilir."[380] Demek ki

burada, doğanın **kendinde şey** (Ding an sich) olarak nereden gelip nereye gittiğini söyleyemeyiz; tersine burada fenomenlerin bütününü kendi içinde kapalı (tam) ve sistematik düzene sahip bir birlik olarak kavramak konusunda bize geçişli olmayan (bizce kavranabilir olmayan) kavramlar ve bilgiler olduğunu saptarız.

Böylece deney dünyasını aşkın bir köken ve başlangıç olarak belirlemiş olduğu metafizikte öğretilegelmiş olan böyle bir ilke, bize yalnızca deneyin yapısını daha derinliğine aydınlatmış olur. Başka bir deyişle, erek kavramı bize doğanın kökenini veya onun kendinde şey (Ding an sich) olarak özünü vermek yerine, yalnızca fenomenlerin kapsam ve içeriğini aydınlatmada yardımcı olur. Böyle olunca, nedensellik ve mekanizm düşüncesi altında incelenen ve genel yasaların bir ürünü olarak görülen gerçeklik, erek ilkesi ile, kendisini hayat formlarının bir bütünü olarak bize gösterir. Burada aynı zamanda, estetikte ve doğal teleolojide erek düşüncesinin ***her iki şekli arasında*** meydana gelen karşıtlık da, birliktelik de açığa çıkar. Estetik yargı, saf anlığın ve genel anlık yasalarının altında kavranan gerçekliği tam bir dönüşüme uğratır. Ve böylece bilincin yeni bir işlevi içinde bir varlık şekli keşfedilir ve temellendirilir. Ama bu tarzda bağımsız olarak meydana gelen alan, yine de kendi içinde kendi belirlenimine sahiptir. Burada "oyun"un kendine yeterli ve yalnızca kendine dayalı dünyası ile empirik gerçekliğin ve empirik erekliliğin dünyası birbirlerinden ayrılırlar. Buna karşılık doğanın ve organizmaların teleolojik incelenmesinde böyle bir ayırım yoktur. Tersine burada anlığın tasarımladığı doğa kavramı ile teleolojik yargıgücünün konumladığı doğa kavramı arasında sürekli bir karşılıklı etkileşim meydana gelir. Burada bizzat erek ilkesi nedensellik ilkesini çağrıştırır ve ona görevini gösterir. Biz bir oluşumu, onun meydana geliş nedenleri üstüne araştırmalarda bulunmaksızın erekli olarak göremeyiz; çünkü onun meydana gelişinin doğanın bir niyetine veya öngörüsüne bağlı olduğunu varsaymak anlamsızdır; çünkü bu sadece bir totoloji olurdu ve soru yanıtsız kalırdı.[381] Öyleyse, en azından mekanizm düşüncesini sağlam şekilde elde tutmayı ve onu mümkün olduğu kadar izlemeyi denemek gerekir; hatta bu yol üzerinde sorunun nihai bir çözümüne

asla ulaşamasak da. Hatta bilgi açısından bu sürekli tamamlanmamışlık, onun özel verimliliğini de yapan şeydir. Ama organik hayatın gizi, hiç kuşku yok ki, bu yöntemle asla kavramsal bir tarz içinde çözülemez. İşte "düşünücü yargıgücünün maksimleri" doğadaki bireysel formların anlamlandırılmasına hizmet ederler ve bundan fazlasını da yapamazlar. Çünkü telcolojik yargıgücünün amacı, metafiziksel monizm anlamında "evren bilmecesi"ni çözmek değildir; tersine organik doğadaki bireysel fenomen zenginliğine giderek daha fazla nüfuz edebilmek ve hayat fenomenlerinin özellik ve bireyselliklerine daha fazla yaklaşabilmektir.

Bu noktada Kant, bir kez daha, en yüksek derecesine varmış bir yöntemsel derinleşme ve bilinçlilik içinde, kendi felsefesinin ilkesini geleneksel metafiziğin ilkesi karşısına koyma imkanı bulur. Daha "Salt Aklın Eleştirisi"nin ele almış olduğu "gidimli" (diskursif) ve "görüsel" (intuitif) anlık arasındaki karşıtlık, burada yeni ve daha kapsayıcı bir anlam kazanır. Burada, metafiziğin doğa formlarının ve doğa düzeninin erekliliğini kendisinden çıkarttığı mutlak-sonsuz ve mutlak-yaratıcı bir anlık için "mümkün olan" ile "gerçek olan" arasında görülen ve bizim tüm bilgimizde kendisine bağımlı olduğumuz söylenen karşıtlık ortadan kalkmıştır. Çünkü böyle bir anlık için düşünülmüş olan ile gerçek olan, "olumsal" varoluş ile "zorunlu" varlık arasındaki ayırım anlamsızdır. Çünkü böyle bir anlık için zaten daha varlık dizilerinin ilk halkası içinde, bu dizilerin toplamı ve varlığın yapısının ideal ve gerçek (halis) tümlüğü içerilmiş halde olacaktı.[382] Buna karşılık insan anlığı için böyle bir "bir bakışta kavrama" (Überschau) düşüncesi asla anlaşılamayacak olan bir ideadır. Çünkü insan anlığına böyle bir şey verilmemiştir. İnsan anlığı, ilksel ve kökensel şeylerin, tözlerin bilgisinin alanı değildir; tersine onun alanı, tikel olguların karşılaştırılması ve bunların genel kural ve yasalar altında düzenlenmesi alanıdır. Ve saf dedüksiyonu izlediği, yani özelin genelde zaten içerilmiş olduğu yerde bile, insan anlığı ancak, kavrama kavram olarak özdeş olan, yani bir totolojiden öteye gitmeyen bir **analitik genellik**'e varabilir, Kant şöyle der: "Anlığımız şu özelliğe sahiptir: o kendi bilgisi içinde, örneğin bir ürünün nedeninin bilgisi

içinde, **analitik-genel** olandan (kavramdan) özel olana (empirik görüde verili olana) doğru gitmek zorundadır. Demek ki o burada sonuncusunun (özel olanın) çokçeşitliliğinin gözleminde hiçbir şeyi belirlemez; tersine bu belirleme yargıgücü tarafından empirik görünün (eğer obje bir doğa ürünü ise) kavram altına sokulması halinde beklenmelidir. Ama öyle bir anlık düşünebiliriz ki, o, bizimki gibi gidimli (diskursif) değil de görüsel (intuitif) olduğundan, **sentetik-genel**'den (bir bütünün bütün olarak görüsünden) özel olana, yani bütünden parçalara gider; yani bu anlık bütünün tasarımında parçaların birbirlerine bağlanmasındaki **olumsallığı** kendinde içeren anlıktır, O, genel olarak düşünülmüş nedenler, çeşitli şekillerde birbirleri altına konulan ardışıklıklar olarak parçalardan hareket etmek zorunda olan anlığımızın belli bir bütünlük formunu mümkün kılmak için ihtiyaç duyduğu şeyleri (parça) içermez... Öyleyse, bütünün imkanını, gidimli (diskursif) anlığımıza uyacak şekilde parçalardan değil de, tersine görüsel (intuitif) anlığımızın ölçütlerine göre, parçaların imkanını (onların özellik ve bağlantılarını) bütünden yola çıkarak tasarlamak istediğimizde, burada bütün, parçalarının birbirine bağlanma imkanının ilk nedeni olmaz (gidimli bilgi tarzı içinde bu çelişkili olurdu); tersine burada sadece bir bütünün **tasarımı**, aynı bütünün form imkanının ilk nedeni ve parçalarının buna ait bağlantısı içerilmiştir. Ama bütün bu durumda ancak bir etki (ürün) olacağından ve onun tasarımı kendi imkanının **ilk nedeni** olarak görüleceğinden, yani ürün, belirleniminin temeli sadece etkisinin tasarımı olan bir neden haline geleceğinden, o artık bir erek olarak adlandırılır. Bundan şu çıkar ki, o, anlığımızın özel bir etkinliğinin sonucudur. Burada doğanın ürünlerini, maddenin bağlı olduğu doğa yasalarındaki nedensellikten başka olan bir nedensellik tarzına göre, yani sadece ereklerin ve son nedenlerin nedenselliğine göre tasarlarız; ama bu ilke, şeylerin imkanının ortaya çıkış, doğuş tarzının bir ilkesi değildir; tersine sadece anlığımızın şeyler üstüne mümkün bir yargısı sayılmalıdır... Böyle olunca burada artık bir **intellectus archetypus**'un imkanının kanıtlanması gerekli değildir; tersine sadece bizim kendi gidimli ve tasarımlarla çalışan anlığımızın (**intellectus ectypus**) bir karşılaştırması içinde, böyle özel bir anlık

etkinliğinin bizi böyle bir ideye (bir intellectus archetypus idesine) götürebileceği gösterilebilir ki, burada hiçbir çelişki yoktur."[383]

Akıl eleştirisinin şimdiye kadar ortaya çıkmış olan tüm temel yönleri burada bir noktada biraraya getirilirler. Tüm eleştirel kavramlar ve koşullar, erek düşüncesinin bilgimizin bütünlüğü içinde aldığı yeri kesin ve açık şekilde belirlemek üzere birleştirilirler. Burada Kantçı düşünce yapısının en yüksek noktasına ulaşılır. Schelling "Yargıgücünün Eleştirisi"nin bu cümleleri üstüne, belki de bu kadar az sayfa içinde böylesine derin anlamlı düşüncelerin, şimdiye kadar asla birarada böylesine yoğunlukla dile getirilemediğini söylemiştir. Ama bununla birlikte, bu cümlelerde, yeni bir açıdan bakıldığında, Kant öğretisinin "kendinde şey" (Ding an sich) ile onun "anlıksal" kavranılışı arasında kurduğu bağda ortaya çıkan tüm güçlükler de kendini gösterir. Şimdi, bir yanlış anlamaya meydan vermemek için, burada, "intellectus archetypus" ile "intellectus ectypus"; "ilksel" ve "dolayımlı" (insanî) anlık arasında yapılan ayırımın sadece **yöntemsel açıdan** yapılmış bir ayırım olduğunu görmek gerekir. Burada birbirleri karşısına konan iki anlık yoktur. Burada sadece kendi özel bilgi araçlarımızın karakterine, bunların anlam ve geçerliliklerine ilişkin iki sistematik yönelim noktası söz konusudur. Durumu daha iyi anlamak için, konuya **tarihsel** açıdan da bakmak gerekir. Metafizik tarihinde erek kavramı üstüne iki karşıt temel anlayış ve iki karşıt değerlendirme tarzı vardır. Bir yanda Aristoteles'in ve öbür yanda Spinoza'nın öğretileri yer alır. Kavram bir yandan (Aristoteles'te) varlığın upuygun bilgisinin ve varlığı kavrayışın en yüksek formu sayılır; öbür yandan (Spinoza'da) sadece hayalgücünün bir yanılsaması ile nesnelerin içinde ve nesnelerin oluşumunda bulunduğu sanılan bir şey üstüne özel bir "insanî" bilgi tarzı kabul edilir. Aristoteles için erek, **to ti en einai**'yı (hep olmuş olan varlık), tüm varlık ve oluşun en son anlıksal nedenini gösterir. Spinoza için ise, erek, hayalgücümüzün (Imagination) kaba bir uydurmasıdır ve o varlığın, geometrik zorunluluklar altında kipliklerini (modus) tanıdığımız tözün saf halini görmemizi engelleyen bir perdedir. Metafiziğin tüm gelişimi bu iki

kutup arasında yer alır. Kant'ın bu gelişimin sonuçları karşısında kazanmış olduğu iç özgürlük kendisini bir kez daha şurada gösterir ki, o erek problemi üstüne ileri sürülmüş olan bu **her iki** tipsel çözümü de, aynı şekilde yadsır. Erek Kant için ne Aristoteles'te olduğu gibi "intellectus archetypus"un temel kavramıdır; ne de Spinoza'da olduğu gibi varlığın gerçek görüsüne ve bilgisine erişemeyen "intellectus ectypus"un uydurduğu bir şeydir. Erek incelemesi, Kant'a göre, ancak ve ancak bizim koşullu ve sonlu anlığımızın koşulsuzluk talebi altında çalıştığında ortaya çıkan yeni bir ilişkiye dayanılarak yapılabilir. Ama öbür yandan yine bu bilgi tarzının koşulları altında kaçınılmaz ve zorunlu olarak kendini gösteren bir karşıtlık hep gözönünde tutulmalıdır. Buna göre erek "mutlakçı" düşüncenin bir ürünüdür; ama o ne var ki aynı zamanda saf "insanbiçimsel" (antropomorfik) bir tasarım türüdür ve bizim en yüksek görüsel bilgi içinde sübjektif bir aldanma (Subreption) halinde ardına sığındığımız şeydir. Yani ister öyle, ister böyle olsun, o, doğası gereği "sübjektif"tir. O, "insan aklı"nın bir koşuludur ve ifadesini yine bu akıl içinde bulur. Erek düşüncesi, deneyin düşüncemizde yansıtılma formundan çıkmaktadır. Bu şu demektir: deney, bizim kategoryal düşünme formlarımız altında mümkün olabilmekte ve bu sırada aklımız, sistematik bir birlik talebi doğrultusunda, kendisine bir başka düşünme formu buyurmaktadır. Yani erek düşüncesinin kaynağı, aklın kendisine koyduğu bir sistematik birlik buyruğudur. Böyle bakılınca, metafizik tarihi boyunca bir "mutlak" veya "ilksel" anlığa maledilegelmiş olan erek kavramı, doğru kullanım yerine kavuşmuş olur. Çankü Kant'ın tanımına göre, ereklilik, "olumsallığın yasallığı"dır. Oysa mutlak veya ilksel bir anlık için, olumsallık kavramı içeriği boş bir kavram olurdu. Çünkü tikel ile tümeli, özel ile genceli kendi şaşmaz görüsü içinde kavrayan mutlak veya ilksel anlık için, bizim kendi bilgi tarzımızın temel yasaları ile bağlı olduğumuz "imkan" ve "gerçeklik" karşıtlığı zaten ortadan kalkmış olacaktı. Böyle bir anlık için sadece mutlak-birlikli bir varlık dizisi söz konusu olacaktı. Böylece bir erek yargısı için koşulu oluşturan bir mümkün haller çokluğunun karşılaştırılması burada zaten söz konusu olmayacaktı. Oysa gerçeklik bizim için bir olgular bütünü-

dür ve bu gerçekliği özel bir ereğin yönlendirdiği savı, olguların kendisinde kaldığımız sürece anlamını ve haklılığını yitirir. Ama bununla birlikte, böyle bir **empirik** gerçeklik kavramına dayanarak, **fenomenlere** yönelirken düşünmemizin erek kavramını kullanmaktan kaçınmak zorunda olduğu da asla söylenemez. Çünkü düşünmemiz, erek kavramını kullanmakla mantıksal ve görüsel koşullar arasında bir ikicilik (dualizm) içine düşmüş olmaz. Düşünmemiz gerçi, hep "genel" ve "özel" arasındaki karşıtlık içinde bulunur; ama öbür yandan kendisini, bu karşıtlığı sürekli aşmak konusunda zorlanmış hisseder. İşte, araştırılabilen, ama asla nihai olarak tamamlanamayan, sonuna kadar gidilemeyen bu aşma denemesinde kullandığımız form, erek formudur. Bu yüzden o bizim için vazgeçilmezdir. Gerçi o hiçbir zaman sahip olduğumuz bilgi yöntemleri kapsamından çıkmaz; ama o öbür yandan bizzat bu kapsam için bir geçerlilik taşır ve ama ne var ki, onun geçerliliği metafiziğin kendi geleneksel formu içinde yer aldığı herhangi bir "mutlak" varlığa ait değildir. Erek idesi ve organik hayat idesi, herşeyden önce, deney ve doğa bilgimizde, bilgimize kendine özgü bir yön katar ve bilgimize, yine bilgimize ait bir sonsuzluk, bilgiye içkin bir sonsuzluk verir. Yani erek idesi bilgimizi genişleten bir ideddir. O, koşullu ve tikel deneyleri bir topyekunluğa (totalite), bir **bütünlük** görüsü altına sokar; ama aynı zamanda bu bütünün sınırlarını, onu bir fenomenler bütünü olarak tanıyıp bilme yoluyla gösterir. Goethe bir kez şöyle demişti: " En sonunda bir **ilksel fenomenden** (Urphaenomen) emin olsam bile, yine de bir çekimserlik içinde kalırdım. Çünkü burada insanlığın sınırlarında mı, yoksa kendi dar görüşlü (sığ, yetersiz, - çev-) kişiliğimin hipotetik sınırları içinde mi çekimser kaldığım konusunda karar veremezdim." Kant için organik yaşam fenomeni ve bu fenomenin bilgimize telkin ettiği erek idesi, işte bir ilksel fenomendir. O, ne bizzat mutlağın ifadesidir; ne de yargıda sadece olumsal ve ortadan kaldırılabilir olan sübjektif bir sınırlamadır; tersine o, bizzat insanlığın sınırlarına kadar gider; bu sınırları olduğu gibi kavramak ve kendini bu sınırlar içinde tutmak için.

Ama Kant erek kavramının eleştirisi içinde kazanmış olduğu temel kavrayışı bizzat doğa olgularında ve onların anlamında tek tek

doğrulamaya girişir girişmez, bu soyut düşüncelerden hemen tekrar gözlemci inceleme alanına döneriz. Erek ilkesi ile "mekanizm" ilkesinin sentezi ve deney içinde her ikisi arasında kabul edilen karşılıklı koşulluluk, kendisini Kant'ın **gelişim** kavramında en dolaysız bir somutluk ve açıklıkla gösterir. Bizzat gelişim bir erek kavramıdır. Çünkü gelişim, "kendisine dayanacağı bir form"u şart koşar. O hayat fenomenlerinde tüm dönüşümlerde bizzat bulunan ve bunları biçimleyen birlikli bir "süje"yi koşul olarak öngerektirir. Ama gelişim, zaman içinde düzenli bir bütün oluşturmak zorundaki tüm tekil zaman aralığında (faz) saf nedensel olarak açıklanmak zorundadır. Zaten gelişimin nedensel yoldan açıklanması talebi, daha eleştiri öncesi döneminde bile Kant için ödünsüz bir talep sayılagelmiştir. Çünkü kosmik fenomenler evreni zaten bir "mekanizm" evrenidir ve gelişim düşüncesi, mekanik-kozmik evren tasarımına karşıttır. Kant daha ilk gençlik incelemesinde, bir doğabilimsel evren betiminde bir bütünlüğe ulaşmak için, yalnızca bir genel gökyüzü **teorisi** geliştirmez; aynı zamanda gökyüzü üstüne bir genel **doğa tarihine** de yönelir. Bu bakış açısı altında yalnızca bir dizi tekil sonuçlara varılmaz; hatta daha çok, felsefi bakımdan önemli bir şey, örneğin Linnes'in öğretisinde görüldüğü gibi, mevcut doğa formlarının sistematik yoldan sınıflandırılması yöntemine açıkça ve bilinçli olarak karşı çıkan yeni bir bilgi ideali burada kendini gösterir. Kant daha sonraları insan ırklarının çeşitliliği üstüne yazdığı bir yazıda bu ideali şöyle karakterize eder: "Hakkında henüz tam bilgi sahibi olmadığımız doğa tarihi, bize yeryüzü şekillerindeki değişmeleri, bunun gibi doğal dönüşümleriyle canlılardaki (bitki ve hayvanlar) değişmeleri ve onların bu değişmeden fışkıran türlerini öğretebilir. O olasılıkla görünürdeki çeşitli türlerin büyük bir miktarını aynı cinsin ırklarına doğru izleyebilir ve bu doğa betiminin böylesine karışık (geniş) okulcu sistemini anlığa uygun bir fiziksel sisteme dönüştürebilir."[384] Daha burada, doğanın **anlık** için açık ve nüfuz edilebilir (kavranabilir) bir birlik halinde topyekun bilinebilir olması temel düşünce ve talebi ortaya çıkmış haldedir. Biz doğayı artık yanyana duran formların bir durağan varlığı olarak kavrayamayız; tersine doğa sürekli oluşumu içinde kavranmalıdır. İşte "Yargıgücünün Eleştirisi" bu düşünceye yeni bir uzanım ve derinlik verir ve bu

düşüncenin genel eleştirel temellendirilmesine "formel ereklilik" ilkesi ile geçer. Burada, doğadaki özel çokçeşitliliğe, bu çokçeşitliliği ancak doğanın kendi içinde "özelleştiği", durmadan türlere ayrıldığı olgusunu anlamlandırmamızı sağlayacak bir ilkeden hareketle nüfuz edebileceğimiz açıktır. Ama doğadaki bu çokçeşitlilik üstüne böyle bir **yargıda bulunmak** (yargı vermek) kendi bilgi yetimizden hareketle kaçınılmazdır ve "formel ereklilik" bize bu çokçeşitliliği kavramada yardımcıdır: Böylece doğayı **fiziksel** olarak, onu nedensellik yasası altında bir mekanizm içinde kavramaya çalışırken, onun erekli bir yapısı olduğu **mantıksal** sonucuna ulaşırız ki, bununla doğrudan doğruya yeni bir **doğa kavramı** elde etmiş oluruz. Şöyle ki, bu doğa kavramı artık Linnes'inki gibi, türlerin ve sınıfların yanyana durdukları ve değişmez niteliklerle birbirlerinden ayrılan şeyleri içeren bir durağan doğa kavramı değildir; tersine, doğayı içerdiği türlerin birbirlerine sürekli geçişi, dönüşümü ve çokçeşitliliği içinde tanınabilir kılmayı amaçlayan bir doğa kavramıdır.

Şimdi, bunun hiç de dâhice bir "Aperçu" (seziş, farkına varış, ilk kez görüş) olmadığı, tersine bunun, Kantçı düşüncenin kendi yöntemsel koşullarından çıkan zorunlu bir talep olduğu, Kant'ın "Yargıgücünün Eleştirisi"nde bu postulatı tüm doğa formları alanına uygulamayı denemesi sırasında açıkça anlaşılır. O, her "doğa açıklaması" için zaten kavram aracılığıyla ve bilimsel deney formu içinde yapılabilir. Kant şöyle der: "Doğadaki mekanizmin onun ürünlerine uymaması ve bunların (ürünlerin) açıklanmasında öngelmemesi, aklı sınırsız bir içerik karşısında bırakırdı. Çünkü o olmadan nesnelerin doğası üstüne hiçbir kavrayışa erişilemez. Ama aynı anda o (doğa) bize şöyle de düzenlenmiş görünebilir: bir en yüksek mimar, her biri kendi başına nasılsalar, doğa formlarını doğrudan yaratmıştır ve doğayı, kendi süreci içinde hep aynı örneğe göre önceden belirlemiştir. Ne var ki bununla doğa bilgimiz en az ölçüde bile tatmin olmazdı; çünkü böyle bir özü de, doğa varlıklarının imkanı ilkelerini içermesi gereken bu özün eylem tarzını ve düşüncelerini de asla bilemeyiz ve böyle bir özden hareketle doğayı yukarıdan aşağıya a priori olarak açıklayamayız". Böyle bir "öz" , olsa olsa bir "akıl maksimi"dir. Bu yüzden erek

ilkesi doğanın ürünlerinde dıştan gözlenemez; çünkü o, bize bu ürünlerin meydana geliş tarzını kavranabilir kılmaz; tersine o ancak doğanın özel yasalarını araştırmada bir "yol gösterici ilke"dir. Nedensellik ve ereklilik ilkeleri doğa nesnelerinin "açıklama"sında (Explikation) ve "dedüksiyon"unda temel sayılsalar bile, onlar aslında "açımlama"nın (Exposition, Erörterung) temeli olarak kabul edilebilirler. Bilgimiz, doğanın tüm ürün ve olaylarını mekanik olduğu kadar erekli yoldan açıklama hak ve görevini, daima kendi yetimizde bulunan bir şey olarak korur. Bunu da sonunda temelde yatan bir "organizasyon"a erişmek, bu organizasyonda mekanik değil de, teleolojik bir "neden" kavrayabilmek için yapar. O, bir "karşılaştırmalı anatomi" aracılığıyla, organik doğadaki büyük yaratıcılığı, burada sisteme benzer bir şey bulunup bulunmadığını ve bunun bir yaratma ilkesine göre yönlenip yönlenmediğini görmek ister. Kant şöyle devam eder: "Bu kadar çok hayvan türünün sadece kemik yapılarında (iskeletlerinde) değil, hatta geri kalan bölümlerinin düzenlenişinde de temelde yatar görünen, bir parçanın kısalması, öbürünün uzamasıyla, bir parçanın öbürünce sarılması, öbürünün bu parçadan çözülmesiyle özel türlerin böylesine büyük bir çokçeşitliliğinin, bir temel ilkenin şaşkınlık uyandırıcı bir yayılımını serimleyen ortak bir şema içinde biraraya getirilmesi (birliğe sokulması); burada, doğadaki bazı şeylerin, o olmaksızın hiçbir doğabiliminin genelde mevcut olamayacağı doğadaki mekanizm ilkesinden sapmak ister göründükleri konusunda gönlümüze zayıf bir umut ışığı saçar. Tüm çeşitlilikleri içinde onların bir ortak ilk örneğe (Urbild) uygun yaratılmış göründükleri kadarıyla formlarının bu analojisi, bunların ortak bir tek anaç doğanın (Urmutter) yaratıları olarak aralarında gerçek bir akrabalığın bulunduğu umudunu (sanısını) güçlendirir. Böylece bir hayvan türünün öbürüne basamak basamak yaklaşmasıyla, erek ilkesinin en fazla gerçekleşir göründüğü türden, yani insandan polipe, bundan yosun ve likenlere ve en sonunda doğanın ayrımında olduğumuz en alt basamağına, yani kaba maddeye (rohe Stoff) kadar gittiğimizde organize bir öz içinde böylesine kavranılmaz olan, bu konuda bir başka ilke düşünme gereğine inanmamıza yol açan doğanın tüm tekniği, bu ortak amaç doğadan ve onun güçlerinden mekanik yasalarına göre (kristallerin oluşumuna kadar) türemiş

görünür. Bu başka ilke ancak **doğanın arkeologuna** açıktır. Onun eski devrimlerinden arda kalan aralıklardan, bunların tamamen onun tarafından bilinen veya arzulanan bir mekanizm içinde, yaratılmış olanların büyük ailesi (topluluğu)... meydana gelmiş gibidir. O yeryüzünün anaçlılığını yapabilir. Yeryüzü... bir kaotik durumdan çıkmış gibidir. Başlangıçta en az erekli bir forma sahip varlıklar (yaratıklar) var gibidir ve bunlar, yeniden, kendi yaratım alanlarına ve öbürleri arasında kendi ilişkilerine uygun şekilde meydana gelen öbürlerini doğurur gibidir, bu doğurgan ananın kendisi donuncaya, kemikleşip, doğurduklarını artık daha fazla ayrışamayan belirli türlerle sınırlayıncaya kadar bu devam edecek gibidir... Ne var ki, o (doğanın arkeologu), doğaya sanki tüm bu yaratılanları erekli olarak yerlerine yerleştiren bir organizasyon koymak zorunda gibidir. Aksi halde hayvan ve bitki dünyasının ürünlerindeki erek formu, kendi imkanlarına göre düşünülemez. Ama o artık açıklama nedenini biraz daha öteye almış olur ve son nedenlerin koşulu hakkındaki bir ikinci alanın varoluşunu bağımsız kılmayı zorla kendine mâledemez."[385]

Kant'ın bu pek ünlü cümlelerini tam kapsamıyla izlemeliyiz. Çünkü bu cümlelerde hep kendini gösteren temel doğabilimsel kavrayıştan hareket edildiğinde, Kantçı düşüncenin tüm karakteri bir kez daha ortaya çıkar. Bu cümlelerde tikel olayların yoğun gözlemi ile fantezinin sentezc getirme gücü, sezginin ataklığıyla yargılamanın eleştirel temkinliliği biraradadır ve tüm bunlar burada tek bir noktada birleşirler. Kant, "aklın serüveni" olarak, organizmaların birlikli bir kökene ve gelişime sahip diziler oldukları düşüncesine ulaşmış görünür. O bu serüvene Goethe gibi cesaretle çıkar ve ama eleştirel felsefenin pusulasının gösterdiği yönden de sapmaz. O, eleştirel felsefenin çizdiği sınırlara kadar yoluna devam eder. O, "nihil ulterius"un sınırlarına kadar gelir, ama "Herkül sütunları"nı, daha bu akıl serüvenine çıkarken en baştan açık ve belirgin olarak önünde görür.[386] Gelişim ona göre varlığın aşkın kökeninde bulunan ve hayatın gizini içeren metafiziksel bir kavram değildir; tersine o, bilgimiz için hayat fenomenlerini topyekün ve bir bağlam içinde serimleme imkanı veren bir ilkedir.

Yalnızca hayatın formlarının toplamını ve onun basamaklı zincirlenişini bir açıklık ve kavramsal bir düzen içinde önümüzde gördüğümüz sürece, hayatın nereden **kaynaklandığını** sormaya ihtiyacımız yoktur. Kant öğretisinin en derin çizgilerinden biri, bir kez daha varılan bu sonuç içinde ve yeni bir yönden önümüze serilir. "Yargıgücü Eleştirisi", "kendinde şey" (Ding an sich) ile "fenomen" arasındaki ikiliği (dualizm) tam bir keskinlikle saptar; ama yine de bu ikilik şu düşünceyle bağdaşır haldedir: **İde olarak görüldüğünde** "kendinde şey", bizzat deney gerçekliği kavramını kendi doğru kullanımı içinde kavramamızı sağlar. Çünkü bu ide, herşeyden önce anlığın kullanımının sistematik tamlığını güvenceye alır ve bu sistematik tamlık içinde, objeler varlığın çözülmez bireysellikleri ve parçaları olarak değil, tersine anlığa geçişli somutlukları ve bağlantıları içinde verili olurlar. "Yargıgücünün Eleştirisi", Kantçı düşüncenin temel koşullarını hep elde tutar. Ama öbür yandan o, bu koşulları o ana kadarki kullanım alanlarından ötelere de taşır. Kant'ın eleştiri öncesi metafizik karşısında geliştirip geçirmiş olduğu düşünce süreci burada sona erer. "Yargıgücünün Eleştirisi", "Salt Aklın Eleştirisi" ile "Pratik Aklın Eleştirisi"nin dogmatik metafizik karşısında dile getirdikleri yargıyı onaylar. Ve ama öbür yandan, " Yargıgücünün Eleştirisi"nde eleştirel felsefenin kendini metafiziğe doğru açtığı yeni bir ilişki de önümüze konulur. Çünkü o metafiziği özel bir alan içinde, yargıgücü eleştirisi içinde araştırma konusu yapmış ve eskiden beri metafiziğe ait görünen temel problemlerin belirlenmesi ve çözümünde, eleştirel felsefeye başvurmuştur. Bu yüzden şundan hiç kuşku duyulmamalıdır ki, Kant öğretisi, burada da "transendental felsefe" alanından, yani bilgi içeriğinin ve bilgi araçlarının çözümlenmesi genel görevinden sapmamaktadır. O burada ereklilik ilkesini bilgi yetilerimizden biri olan yargıgücü açısından ele almakta ve bu ilkenin geçerliliğini, yargılarımızın bir niteliğine bağlamakla yetinmektedir; tıpkı daha önce ahlaklılığın zeminini, yalnızca ahlaksal yargıların zorunlu ve genelgeçer ilkelerini göstermek yoluyla saptamak istemesinde olduğu gibi. İşte o burada da

hem sanat problemine ve hem de hayat problemine, estetik ve teleolojik yargıgücünün bir eleştirisini yaparak yaklaşmaktan başka hiçbir şey yapmaz. Ama o Kantçı yöntemciliğin özünden çıkan bu yönelimiyle, gerçeklik alanını saf soyutlamalardan oluşan bir sistem içinde ele almış olmakla hakkı olmayan bir işe kalkışmış olmamaktadır. Tam tersine, Kant'ın "bilgi" kavramı, burada bir uzanım, genişleme ve derinlik kazanmaktadır ve "bilgi", ilk kez burada bu genişlik ve derinlik içinde bir etkinlik kazanmaktadır ki, bu etkinlikte, doğal ve tinsel yaşamın bütününü görmek ve bütünü "akıl"ın kendine içkin biricik organizmi olarak kavramak söz konusudur.



YEDİNCİ BÖLÜM

SON YAZILAR VE MÜCADELELER, "SALT AKLIN SINIRLARI İÇİNDE DİN" VE PRUSYA YÖNETİMİYLE ÇATIŞMA

[a) Alçakgönüllü Filozof]

Kant sisteminin kuruluş ve gelişiminden Kant'ın yaşamına dönmek istediğimizde, "Yargıgücünün Eleştirisi"nin bitirildiği andan tam on yıl öncesine, yani bu yaşamdan bu kitapta en son sözettiğimiz ana dönmeliyiz. Şunu hemen görürüz ki, böylesine hareketli ve verimli bu dönemde, Kant'ın gündelik yaşamında ve dünya ve çevreyle ilişkilerinde hiçbir değişiklik olmamıştır. Sanki olup biten herşey ve tüm ilerleme, saf ve nihai olarak Kant'ın yapıtına taşınmış ve kişiliğinden sıyrılmış gibidir. Dış varoluşunu yönlendiren formu bilinçli ve yöntemli olarak saptadığından beri, o, bu varoluşu kesin bir istikrar ve kurallılıkla en küçük ayrıntısına kadar düzen altına sokmuştur. 1783 yılında evini son kez değiştirir ve ölünceye kadar Schlossgraben'deki (Königsberg'de bir semt -çev-) bu evde oturur. Bu evin düzeni bize ilk Kant biyografılarınca tanıtılır ve değerlendirilir. Evde sekiz oda vardır; ama Kant bunlardan yalnızca biri çalışma ve öbürü yatak odası olmak üzere ikisini kullanır. Hasse evi şöyle betimler: " Eve girince, rahat bir stilin hâkim olduğu hemen görülür. Merdivenden yukarıya çıkıp sola dönüldüğünde, basit, sade döşenmiş, kısmen loş bir girişten sonra büyük bir odaya geçilir. Oda konuk odası görünümündedir, ama hiçbir lüksü yoktur. Bir divan, keten bezi kaplı bir kaç sandalye,

içinde bir kaç parça porselen eşya bulunan bir camlı dolap, gümüş liralarını ve biriktirdiği paralarını sakladığı bir büro, büronun yanıbaşında bir termometre ve bir konsol... Koca beyaz duvarların önünü ancak kısmen kapatabilen tüm mobilya buydu. Bu odadan yine pek sade bir kapı ile öbür odaya geçilir, kapı vurulduğunda dışarıdaki içeriye nazik bir 'giriniz' sesi ile davet edilirdi... Tüm odada basitlik ve kentin ve dünyanın gürültüsünden uzak bir sessizlik solunurdu." Kitaplarla dolu iki masa, bir basit divan, bir kaç sandalye ve bir komodin, odanın tüm mobilyasını oluşturuyordu. Odanın tek süsü, Rousseau'nun duvara asılmış resmiydi.[387] Kant 1787 yılından başlayarak eve daha çok kapandı. Gençliğinin ve magister yıllarının biricik keyfi olan öğle yemeklerini lokantada yemek alışkanlığını da bıraktı. Ama bu yüzden insanlarla oturup sohbet etme arzusundan hiç de vazgeçmedi. Hemen her gün öğle yemeğine bir kaç arkadaşını çağırır ve onlarla yemek boyunca pek canlı, ilginç sohbetlere dalardı. Kant'ın çevresinde yer alan ve kendisinden daha genç olan dostları, bu sıcak ve canlı sofrayı asla unutamamışlardır. Kant'ın bir öğrencisi ve Königsberg Üniversitesi'nden arkadaşı olan Poerschke'nin bildirdiğine göre, Kant sofrada engin bir düşünce zenginliğini cömertçe sergiler, binlerce dâhice düşünceyi dile getirirdi. Hasse şunları ekler: "Onda çocukluk ve dehâ biraradaydı. Ruhunun en soylu meyvalarının yanısıra, çoğu kez bir anda çocukça neşe saçan yararlı çiçekler de taşırdı."[388] Ne yazık ki en zengin kişisel düşüncelerinin bir bölümü, bu şekilde bu küçük çevre içinde kapalı kaldı. Çünkü Kant, kendisine koyduğu bir toplumsal yaşama maksimine göre, masa arkadaşlarının sayısını üçten az tutmuyordu, ama bu sayı dokuzu da geçmiyordu. O insanı yalnızlığa götürücü, kılı kırk yarıcı, hastalık hastası bir yaşlılığı hiç bir şekilde benimsememişse de, öbür yandan kendisini dış dünyanın hayhuyuna karşı da o ölçüde bilinçli bir şekilde koruyordu. O, dış dünyanın kendisine yüklediği, sorumlu kıldığı şeylerin sınırlarını, kendi "otonomi" temel kuralı altında burada en küçük ve önemsiz ayrıntıya kadar düzenlemek yoluyla kendisi belirliyordu.

1780'li yılların ortalarından sonra Kant'ın yaşamına girmiş olan yeni yaşam ögesi karşısında bu çizgi Kant'ın varlık tarzında en dikkati çekecek şekilde ortaya çıkar. Wieland'ın yayıncılığını yaptığı "Deutschem Merkür" dergisinde 1786 ve 1787 yıllarında yayınlanan Reinhold'un "Kant Felsefesi Üstüne Mektuplar"ı; Schütz ve Hufeland'ın kurdukları ve hemen eleştirel öğretinin bir organı olarak gelişen "Genel Jena Edebiyat Gazetesi"nin yayınları ile birlikte, Kant felsefesi Almanya'da kesin bir zafer kazandı. Kuşkusuz daha uzun bir süre yanlış anlamalara ve muhaliflerin her türlü saldırılarına karşı savaşılması gerekti. Ama bu savaşlar, o andan başlayarak, Kant felsefesinin tüm Alman düşünce yaşamı içindeki yerinin yeniden sağlamlaştırılmasına ve bu felsefenin haklı çıkarılmasına yaradı. Tüm geleneksel güçler, burada bir kez daha eleştirel felsefeye karşı çıkmışlardı. Öyle ki bu karşı çıkış sırasında temsil edilmemiş hiçbir polemik formu ve türü yoktu. Nicolai'nin pek yavan alaylarından, Halle'de Eberhard ve Maas tarafından Wolffçu okul felsefesinin bir organı olarak kurulmuş olan "Felsefi Magazin" dergisine kadar, bu karşı çıkışta her türlü eleştiriye rastlanabiliyordu. Berlin Bilimler Akademisi'nin popüler felsefe ve popüler bilimden yana tavrı, bu savaş içinde Kant öğretisi karşısında, yeni metafiziksel-dinsel açımlamacılığın "uyarlayıcılar"ı ve Wolffçu geleneğin çömezleriyle aynı safta birleşiyordu. Burada "sağlıklı insan anlığı" ve felsefi "sezgi" kalkış noktası, eleştirel felsefenin "ölçütler"ine karşı ortak silahlar olarak kullanılıyordu. Ama Kant öğretisinin yayılması ve giderek artan etkisi yanında, tüm bu karşı hareketler hiçbir şeyi değiştiremedi. Kant felsefesi birbirleriyle de çatışan hizipler içinde değerlendiriliyor; ama her bir hizip, akıl eleştirisinin dayandığı temel düşüncenin doğru ve geçerli bir serimlemesinin yalnızca kendisi tarafından yapılabileceğini ileri sürüyordu. Tüm bunlar karşısında eleştirel felsefeyi kavramış olanlar, giderek artan bir istekle, Kant'ın seçmiş olduğu yaşam çevresinin ve filozof ve yazar olarak uyguladığı planlarının biraz olsun dışına çıkmasının ve bu savaşta kendisinin de belli bir açıklama yapmasının

gerekli olduğunu belirtiyor ve bunu ondan bekliyorlardı. Kant tüm bu girişimler karşısında yadsıyıcı bir tutum takındı. O, kendisinden beklenen yerine getirmek için baştan aşağıya katetmesi gereken yolu, yani eski yapıtlarının tümünün bir tekrarının ve yorumunun yapılmasını gerektiren yolu önünde apaçık görüyordu. Ama Feder-Eberhard eleştirisinde olduğu gibi, felsefesinin kasıtlı bir tutumla ele alındığına inandığı durumlarda, buna acımasız ve hoşgörüsüz bir katılıkla karşı çıktı. O, tartışmanın doğru noktaya yönelmesi halinde, eleştirel temel problemin anlamının kendiliğinden daha belirgin halde ortaya çıkacağına inanıyordu. Öğretisinin önem ve değeri üstüne öylesine sarsılmaz bir bilinç taşıyordu ki, hem kendi çağında süren hem de öldükten sonra sürecek olan ünü çevresindeki bu savaşa pek az ilgi duydu. "Salt Aklın Eleştirisi"nin uzun hazırlık ve olgunlaştırma döneminde böylesine bir inançla hep sakınmış olduğu "yazar kışkırtmacılığı", onun üzerinde şimdi de hiçbir etkileme gücüne sahip olamazdı. O kendisine, bu anda bile, zafer kazanmış bir yazar rolü oynamayı yakıştırmıyordu. Poerschke'nin Kant'ın kişiliğinde bulduğu ve dehâsının temel yönüyle ilgili gördüğü çocuksuluk ve alçakgönüllülük, bu döneminde gerçekten de her çizgisiyle birdenbire kendini göstermiştir. Örneğin Schütz kendisiyle Jena Edebiyat Gazetesi'ndeki ortak çalışmaları üstüne konuşurken, onun bu alçakgönüllülüğüne şaşırmıştı. Kant Schütz'den gazetedeki yazıları için kendi isteğiyle telif ücreti talep etmediği gibi, yine Schütz'e, Herder'in "Düşünceler"i üstüne kitap konuşmasını önce prova etmek istediğini belirtmiş ve ayrıca gazetenin kuruluş ve yönetiminde görevden yan çizenlerin sorumluluğunu bile üstlenmek istediğini bildirmiştir.[389] Poerschke Fichte'ye yazdığı bir mektupta, Kant'ın bu yönünü bir kez daha şöyle anlatıyordu: "Kant alçakgönüllü yazarlığın bir baş örneğidir. Çoğu kez işitmişimdir: O bir karşıtı hakkında yargı verirken, onu asla alaya almaz ve kişisel saldırıda bulunmazdı."[390] Böyle bir kişiliğe sahip bir insan, başarılar veya başarısızlıklarla kendi yolundan tek bir adım bile sapmazdı. Tüm yazarlık yaşamı içinde Kant'ın bu gibi kaygılara kapıldığına ve

düşünsel gelişimine herhangi bir şekilde **böyle şeylerin sızmış olduğuna** ilişkin tek bir işaret bile yoktur.

Burada Kant öğretisinin genel tarihsel etkisini ve dönüşümlerini izlemeyeceğiz. Yalnızca yeni öğretinin etkisi üstüne bir kaç bireysel örneğe kısaca değineceğiz. Fichte'nin, Kant felsefesine yalnızca temel inançlarını değil, hatta daha çok kişiliğini borçlu olduğunu, hep Kant'ınki gibi bir kişiliğe sahip olmaya çabaladığını belirten ünlü sözleri bu bakımdan tipseldir. Bu sözler, Kant'ın özellikle etiğe ilişkin temel yapıtlarının yayınlanmasından sonra, sürekli yaygınlaşan ve yükselen bir duyguyu en özdeyişsel bir form içinde dile getirirler. Kant'a yazılan mektuplar bu konuda en zengin kanıtlardır. 12. Mayıs. 1786 tarihli bir mektubunda, yirmi yaşındaki hekim Johann Benjamin Erhard, önceleri Kant felsefesini yadsımak isteğiyle Kant'ın yazılarını nasıl derinliğine okumaya başladığını şöyle anlatır: "Altı ay önce eleştirel yapıtınızı merakla okumaya başladım. Hiçbir kitabı böyle bir alaycı küçümseme ile elime almamıştım. Size karşı galip gelmek, en şiddetli arzum ve duamdı. Gururum kendi körlüğümden geliyormuş meğer. Çünkü uzun süre şöyle düşünmüştüm: Kant, benim gelecekteki sistem umudumu boşa çıkarmıştı ve ruhum buna karşı isyan halindeydi. Ama doğruluğu, kendimi korumak için dayanıksız temeller üstünde kendime bir saray inşa etmek istediğim bir yerde... yani harabeler arasında güvenlik aradığım bir hayal ülkesinde bulamayacağımı anlar anlamaz, sizin ahlak metafiziğiniz beni sizinle tamamen bütünleştirdi. Her yanımı bir sevinç duygusu kapladı."[391] Erhard, otobiyografisinde, Kant'ın etiğe ilişkin temel yapıtlarına, "tüm insanlığının yeniden doğuşunu" borçlu olduğunu bildirir.[392] Bu, Reinhold için de kendisini Kant'a sürekli bağlayan yöndür. Ne var ki daha sonraki yazılarında Reinhold, eleştirel felsefenin en üst teorik ilkesini aradığında, onu buna yönelten pratik ve dinsel motifler olmuştu. Reinhold bu felsefede kendisi için "kafa ve kalbin birliği"ni, yani şimdiye kadar boş yere aradığını belirttiği şeyi bulmuştu. Kant felsefesine derin bir spekülatif ihtiyaçla yönelmemiş olan Jung-Stilling gibi bir adam bile,

bu bakış noktası altında ve Reinhold'un "Kant Felsefesi Üstüne Mektuplar"ının etkisiyle, bu felsefeye giden kendine özgü bir yol buldu. O, Kant öğretisinin "Luther'in reformasyonu kadar büyük ve genel bir devrim" etkisine sahip olduğunu yazmıştır.[393] Bu örnekler, burada olduğu gibi her yerde, Kant öğretisinin teorik olarak etkili olduğu kadar, onun aynı zamanda hemen yeni bir yaşam gücü olarak da hissedildiğini gösteriyor. Gerçekten de, eleştirel felsefenin bu temel niteliği doğru şekilde saptandığında, karşıt hücumlar kadar tehlikeli olan Kantçı okullar arasındaki çatışma da giderilebilir. Çünkü Kant öğretisinin gerçek tarihsel etkisi, onun bu yaşama gücünü hep korumakta olmasıdır. Öyle ki, sistemin amacı, transendental özgürlük öğretisi içinde açıkça ortaya konmuştur. Buna inanıldı mı, bu felsefeye götürecek yol da açıkça saptanabilir ve bu konuda yeniden karanlığa ve diyalektik kargaşaya düşülmez.

[b) Polemik Yazıları ve Diğer Yazılar]

Elbette ki, Kant'ın kendisi için eleştirel teori ile onun uygulanımı, teorinin izlediği yöntem ile sonuçları arasında böyle bir ayırım yoktur. Onun için sistem içinde her parça öbür parçayı gerektirir ve destekler. Alman popüler felsefesi Kant etiğinin "rigorizm"ini saptırarak vurgulamayı denemiş ve buradan hareketle, pek hoşlandığı ve gelenekselleştirdiği, Kant'ta teori ile praksisin birbirlerinden kopukluğu düşüncesini yaymaya çalışmıştır. Kant, özellikle Garve'yi hedef alan ve 1793 yılında yazdığı "Herkesin Birleştiği Nokta: Bu Teorik Olarak Doğru Olabilir, Ama Pratikte Hiçbir İşe Yaramaz" adlı yazısıyla, etiğine karşı ileri sürülen teori ve pratik arasındaki kopukluk düşüncesine tüm keskinliğiyle karşı çıkmıştır.[394] Hatta "Yargıgücünün Eleştirisi"nin bitirilip sistemin teorik temellendirilmesinin tamamlanmasından sonra, Kant, çağını harekete geçiren doğrudan yaşam sorunlarına yeniden sevgiyle yöneldi. Bu sorunlar o ana kadar ilgi merkezinin biraz gerisinde kalmış olan **politik** sorunlardı. Bu nedenle Kant, Gar-

ve'ye karşı yazdığı bu yazıyı, kendi politika ve devlet öğretisinin tam bir planını geliştirmek için vesile yaptı. Ayrıca bu süre içersinde "Aylık Berlin Dergisi"nde çıkan küçük yazıları da, çağının özel politik durumu ve güncel politik olaylara yönelik yazılar olmuştur. Öyle ki, öğretisini tümüyle tamamlamış olan eleştirel filozof, şimdi tam bir "publisist" olmuştu. O artık soyut doktrinler ve talepler ortaya koymakla yetinmiyor, bunları günün gerekleriyle bağıntılandırıyor ve her ne kadar yalnızca aydınlatma ve öğreticilik yanıyla sınırlı kalsa da, somut gerçekliğe doğrudan sokmayı deniyordu. Bu açıdan bakıldığında, Kant bu dönemde çift yanlı ve çok çeşitli konulara el atan bir yazınsal etkinlik içinde görünürse de, tüm bu çeşitlilik, hemen doğruca tek bir merkezde toplanır. Kant, Biester tarafından yönetilen ve Berlin Aydınlanma felsefesinin ana organı olarak etkinliğini sürdüren "Aylık Berlin Dergisi"yle bağlantı kurdu ve derginin Prusya'daki politik ve mânevi gericiliğe karşı yürüttüğü savaşta yerini aldı. Kuşkusuz ki, Kant bu gericiliğin göstergelerini pek öncelerden beri ve en sert şekliyle herkesten daha iyi tanıyordu. Gerçi o kendi felsefesinde derginin Aydınlanmacı çizgisinden çoğu yerde ayrı düşmüştür; ama şimdi bu ayrılık, Prusya gericiliğine karşı yeni ortak görev için bir yana bırakılmıştı. Daha 1784 yılında "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt"ta, bu yöndeki tüm düşünsel çabalarını biraraya toplamayı ve bu çabalara yön veren en temel eğilimini dışa vurmayı denedi. Aydınlanma kavramı bu yazıda eleştirel otonomi kavramı aracılığıyla betimlenir ve bu kavram ile temellendirilip geliştirilir. Kant bu yazıya şöyle başlar: "**Aydınlanma**, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir **ergin olmama** durumundan kurtulmasıdır. Bu **ergin olmayış** durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa **insan kendi suçu** ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. **Sapere aude**! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! sözü şimdi **Aydınlanmanın** parolası ol-

maktadır."[395] Bu düşünce ve paroladan hareketle Kant, eleştirel öğretiyi, duyguyu ve inancı tüm **teorik** kavrayışın temel ögesi yapmakla en sonunda teorik doğruluk ve kesinlik kavramının dayandığı temelleri ortadan kaldıran bir "irrasyonalizm"e hizmet eder halde göstermeye çalışan tüm çabalara karşı çıkmış oluyordu. "Kendini Düşüncede Yönlendirmek Ne Demektir?" adlı yazısında sert ve pek belirgin bir şekilde Fr. Heinrich Jacobi'nin inanç felsefesine yöneliyordu. Ve o burada da, Jacobi'nin inanç kavramı ile kendi öğretisinin "akıl inancı" kavramı arasındaki ayırımı belirginleştiren bir kavram analizini, politik bir bakış açısı ve politik bir uyarı ile birlikte veriyordu. Böylece bilgikuramsal açımlama, kişisel bir uyarı ve seslenişle sona eriyordu: "Düşünce etkinliğine ve geniş duyarlılığa sahip insanlar! Yeteneklerinize saygı duyuyor ve insanlık duygunuzu seviyorum. Ama ne yaptığınızı ve akla saldırmakla ne elde edeceğinizi hiç enine boyuna düşündünüz mü? Hiç kuşku yok; **özgürlük düşüncesini** sağlıklı bir şekilde elde etmek istiyorsunuz; çünkü o olmadan dehânızın özgür sıçramaları hemen sona ererdi... İnsan soyunun dostları ve bu soyun en saygıdeğer kişileri! Kabul ediniz ki, sizlerin titiz ve ince bir sınamadan sonra en fazla inanmaya değer bulur göründüğünüz şey, ancak akıl temellerine dayalı bir olgu olabilir. Akıl, dünyadaki en yüksek iyiyi kendisinin yapma hakkını, yani doğruluğun en son denek taşı olma hakkını tartışmaz! Aksi halde bu özgürlüğe sahip olamazsınız. Çünkü bu durumda akıl temelleri mutlaka ortadan kalkar."[396] Kant'ın yazı stilinde böylesine kişisel bir pathosa pek az rastlanır. Büyük Frederik'in öldüğü yıl yazılan bu satırlarda, Kant'ın yeni rejimi nasıl gördüğü de açıkça belli oluyordu. Gerçekten de kısa bbir süre sonra Wöllner, Prusya Diyanet İşleri Bakanlığına atandı ki, biraz ileride bu bakanın Kant'a ve yazılarına karşı olumsuz tutumunu ve bunun sonuçlarını göreceğiz.

1770'li yıllarda başlayıp tam on yıl süren ve durup dinlenmeksizin sürdürülen geniş kapsamlı ve derin bir düşünsel üretkenlik döneminden sonra, Kant, şimdi de kendisini yeniden çok çeşitli yönlerden yü-

rüttüğü yeni savaşlara dalmış buldu. Bir yandan da felsefesinin yanlış anlaşılmasını ve felsefesi karşısında takınılan tavırları gidermeye, felsefesinin kendine özgü içeriğini ve özel değerini ortaya koymaya çalışıyordu. *Hâkim okul felsefesi, Mendelssohn'un doğru hissedip* dile getirdiği gibi, Kant'ı "herşeyi kırıp döken" olarak görüyordu ki, bu yargı giderek bir başka duyguya ve bir başka taktiğe zemin hazırlamıştı. Şimdi yapılmak istenen şey, eleştirel öğretiyi **etkisi** bakımından zayıf göstermekti. Bu amaçla, öğretinin içerdiği verili **tarihsel** kategori ve şablonlardan hareketle değerlendirme yoluna gidildi. "Salt Aklın Eleştirisi"nin ilk baskısından sonra Kant nasıl ki Berkeley'le aynı yere konduysa ve Hamann Kant'ı nasıl ki "Prusyalı Hume" diye adlandırdıysa; şimdi de Kant ve Leibniz idealizmleri arasında bir yakınlığa işaret eden sesler çoğalmıştı. Ama ne var ki Leibniz'in öğretisi burada asla kendi evrenselllik ve derinliği içinde ele alınmıyor; tersine Wolff felsefesi aracılığıyla ve Wolffçu okulun sıradan el kitaplarının ışığında görülüyordu. Kantçı sonuçların bu el kitaplarının diline çevrilmesi yoluyla bu öğretinin "yabanıllık" ının altı çiziliyor ve öğreti bu pek bilinen tasarım ve şablonlar altında eleştiriliyordu. Ama bu yabanıllık şimdi öylesine kullanılıyordu ki, transendental felsefeye görülmemiş formlar ve formüller içinde yöneliniyor, bu felsefenin en önemli noktaları, okul felsefesinin bilinen tasarımları altında bambaşka bir görünüme bürünüveriyordu. Akıl eleştirisinin tüm yöntemsel ayırımları, yani duyarlık ve anlık ayırımı, analitik ve sentetik yargılar ayırımı, a priori ile a posteriorinin karşılıklı konumu, okul felsefesinin geleneksel tasarımları altında ele alınıyordu. Özel kapsam ve anlamını ancak eleştirel felsefenin bütünlüğü ve sistematik bağlamı içinde bulan tekil ögelere özel öğreti bölümleri niteliği yükleniyor ve böyle olunca, pek doğal olarak, bunlar "yabanıl" bir düşünce dünyasına aitmiş gibi görünüyordu. Eberhard ile Maas'ın "Felsefi Magazin" de 1788/89 yıllarında akıl eleştirisi üstüne eleştirileri, görünüşteki bilimsel sağlık ve sağlamlıklarına rağmen, tamamen bu yöndeydi. Kant bu eleştiri yöntemine, Feder'e karşı yürüttüğü polemiği anımsa-

tan bir sertlik ve acı bir alaycılıkla karşı çıktı. O eleştirel felsefeyi yöntemli bir bütünlük olarak kendi yaşamına geçirmişti ve onu ancak böyle bir bütünlük olarak düşünebilirdi. Bu yüzden Eberhard ve Maas'ın keyfi ve bütüne değil de parçalara yönelik eleştirilerine, felsefesini "sanki önyargılıymış gibi" yanlış anladıklarını ve yanıldıklarını belgeleyen şeyler gözüyle bakıyordu. Saf psikolojik açıdan bakıldığında, kuşkusuz o muhaliflerini haksızca suçluyordu. Çünkü o, onların düşünce tarzının dar okulcu sınırlamaları içine kendini sokmak istemiyor, böyle bir kısır çekişmeye, bu yüzden düşüncesi yerine istenciyle karşı çıkıyordu. Ama şimdi artık kendisini öyle bir baskı altında görüyordu ki, Eberhard'a karşı yazdığı "Salt Aklın Her Yeni Eleştirisinin Kendisine Göre Yapıldığında Yararsız Olacağı Bir Buluş Üstüne" adlı polemik yazısında, sisteminin tüm önemli ana kavramlarını bir kez daha kapsayıcı bir üst bakış altında okuyucu önüne sermek ve sistemin çeşitli yönlerini, ana kavramlar arasındaki bağlantıyla aydınlatmak gereğini duydu. Bu açıdan bakıldığında bu yazıya, açıklık ve netlik bakımından ancak "Prolegomena" yaklaşabilir. Duyarlık ve anlık ayırımının özel niteliği, saf zaman ve uzay formunun yöntemsel özelliği, a priori kavramların doğuştan idelere karşıtlığı; tüm bunlar, bir kez daha tüm belirginlikleriyle ortaya konuyordu. Ve böylece sistemin tekil sonuçlar bakımından değil, tersine bütünlüğü ve birliği bakımından değerlendirilmesi gerektiği gösterilmiş oluyordu.[397]

Kant'ın polemik stili Eberhard'a karşı yazdığı bu tartışma yazısında ne kadar sert ve enerjik olmuşsa, bundan kısa bir süre sonra Garve'nin saldırısına karşı yazmış olduğu savunma yazısı, "Herkesin Birleştiği Nokta: Bu Teorik Olarak Doğru Olabilir, Ama Pratikte Hiçbir İşe Yaramaz", o kadar yumuşak olmuştur. Soylu ve sevilmeye değer, ama çok orta kırat bir düşünür olan bu adamın kaderi, her yerde Kant'la çatışmak olmuştur. "Göttingen Bilgeleri Dergisi"nde akıl eleştirisine karşı yazdığı talihsiz kitap eleştirisindeki yanılgılarını Kant'a açıkça ve içtenlikle bildirdiğinde, Kant kendisini hemen bağış-

lamıştı. Ama aynı Garve, bu kez "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi"ne karşı çıkmıştı. O, Kant etiğindeki sertliği, kendi uzlaşımcı, tüm sertlik ve karşıtlıklardan kaçınan doğasıyla olduğu kadar, kendi popüler felsefesinin düşünsel alışkanlıklarıyla da yadsıdı. Ama onun karşı çıktığı şey, doğrudan doğruya eleştirel etiğin ilkesi değildi; o daha çok böyle bir etiğin sınırsız uygulanabilirliğine karşı çıkıyordu. Kant bu karşı çıkış karşısında suskun kaldı ki, bu suskunluk Garve'ye eleştirisinin bir onaylanışı olarak gelmiş olabilir. Goethe daha sonraları Schiller'e şöyle yazmıştı: "Bu yaşlı adam (Kant) hoşuma gidiyor; o durmadan kendi ilkelerini tekrarlıyor ve her fırsatta aynı noktaları vurguluyor. Pratik genç adam ise karşıtlarını dikkate almadan konuşur. Oysa yaşlı teorisyen kimseye bir uygunsuz söz söylememek zorundadır."[398] Kant böyle bir "uygunsuz söz"ü, etiği hakkında teori ve pratiğin bağdaşmazlığını dile getiren iddiada buldu. İddia şuydu: ahlak yasası bir koşulsuz buyruk olarak tasarımlansa bile, ödev olarak koşulsuz buyruğun uygulama yeri en sonunda empirik dünyadır ki, koşullu (empirik-nedensel) bir dünyada koşulsuzun nasıl gerçekleştirileceği problematiktir. Bu iddiaya karşı Kant şöyle der: "Ödev kavramı üzerinde temellenen bir teoride, bu kavramın boş idealitesinden duyulan kaygı tamamen ortadan kalkar. Çünkü kendi istencimizin bir tür etkisini hedef almayan şey ödev olamaz; bu etki deneyde mümkün olmasa da (o ancak tamamlanmış veya tamamlanmaya yaklaşan bir şekilde düşünülür). Ve bu teori hakkında günümüzdeki incelemelerde yalnız bunun sözü ediliyor ve bir felsefe skandalı olarak, onun teoride doğru olabileceği, ama pratikte geçersiz (uygulanımsız) kalacağı sık sık ileri sürülüyor. Ve pek azarlayıcı ve dışlayıcı bir ton ve tam bir kendini beğenmişlikle, aklın en yüksek saygınlığına kavuştuğu yerde bile, onun deney yoluyla reforma tâbi tutulması isteniyor; ve bir ukalâlık içinde, sonuncusuna (deneye) tutuklanmış bir köstebek kemiriciliğiyle, karşımızda durarı apaçık görmek yerine, ... deneyin yolu daha güvenilir sayılabiliyor. Bu bizim lâfazan ve hiçbir eylemde bulunmayan çağımızda pek sıradan hale gelmiş olan bu

maksim, ancak, eğer o bir ölçüde ahlaksal ise,... en büyük zarara götürecek olan bir maksimdir. Yasanın uygulanımının empirik ve bu yüzden rastlantısal olan koşulları bizzat yasanın koşulları yapılırsa ve **şimdiye kadarki** deneylere göre olası bir çıkış yolu sayılan böyle bir praksisi, kendi kendisini oluşturan teoriye üstün kılmak haklı görülürse, akıl,... bir empirik yasa altına konmuş olur ve herşeyin kaybolduğu bu yerde praksisin değeri de ortadan kalkmış olur."[399]

Saf teorinin bu sarsılmaz savının empirik-somut uygulanabilirliğini, Kant üç yönden tartışır: 1) Doğrudan doğruya bireyin eylemi için geçerli maksimin saptanmasına yönelik olan **sübjektif etik** bakış açısıyla, 2) gereklilik buyruğunun devletin neliği (mahiyeti) ve **devlet anayasasıyla** ilişkilendirilmesi yoluyla, 3) özel ulus ve devlet kurumlarının tümünü hukuksal-ahlaksal organizasyon düşüncesi altında ve giderek genelgeçer bir **uluslar hukuku** ideali doğrultusunda bir **dünya yurttaşlığı** düşüncesi ışığında ele alma yoluyla. İncelemenin birinci yönünü tartışmak için, yalnızca "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" ve "Pratik Aklın Eleştirisi"in " arzulama içeriği" ile "istenç formu" arasındaki bağ üstüne yapmış oldukları belirlemelerin yinelenmesine ihtiyaç vardı. Ama Kant şimdi bir adım daha atarak, burada somut ve bireysel-psikolojik problemler alanına giriyordu ki, böylece ahlak yasasının saf geçerliği değil, tersine yasanın uygulamadaki etkililiği, tekil durumlar içinde gözönünde tutuluyordu. Ve burada da, "form" ve "içerik" ayırımı, saf "ide"nin empirik haz duygusu ve mutluluğa erişme çabası karşısındaki durumu, en uygun şekilde gösteriliyordu. Ödev kavramına yalnızca tek (biricik) bir normatif anlam yüklenemezdi; o tek etkin motive edici güç olabilirdi ancak. O "kendi tam saflığı içinde", hiçbir karşılaştırmaya ve örneklemeye uygun değildir; ama her pratik durumda, yalın, açık ve herkes için kavranılabilir haldedir. "Ödev, mutluluktan hareketle ve mutluluğu gözetmekle sınırlanmış bir motif değildir; tersine, mutluluk ilkesinden çıkan tüm harekete geçirici motiflerden insan aklının bir yargısı ile daha geniş bir alanda **etkili** olan ve daha fazlasına nüfuz eden ve başarı vaad

eden bir motiftir.[400] Burada her ne kadar Kant'ın etiğe ilişkin temel düşüncelerinin **pedagoji** alanına taşınması söz konusu gibi görünüyorsa da, genel teorik bakış çevresi, Kant'ın devlet yaşamını incelemeye yöneldiği bir noktada gerçek bir genişleme gösterir. Öyle ki, Kant bu noktada, " teori " ile " praksis " ilişkisini, **etik** ve **politika** ilişkisi içinde yeni bir şekilde ele alır.

Kant politik görüşleri bakımından, teorik ifadesini Rousseau'da, somut pratik etkilerini ise Fransız Devriminde bulan düşüncelere sahiptir. O, Fransız Devriminde, saf akıl hukukunun gerçekleşmesinin bir vaadini bulur. Çünkü Kant için her politik teorinin özgül sorunu, çok çeşitli bireysel istençlerin bir ortak istençte birleşmelerinin nasıl mümkün olacağı sorunudur. Burada bireysel istençlerin otonomisi ortadan kalkmaz; tersine burada bireysel istençlerin yeni bir anlam içinde geçerli ve haklı kılınmasına ulaşılması gerekir. Felsefi olarak kavrandığında, tüm hukuk ve devlet teorileri, bu yüzden, geçerliği onaylanan ve bireyi sınırlayan bir akıl yasasının zorunluluğu altında bireyin özgürlüğünün nasıl sınırlandırılabileceği sorusuna çözüm getirmek isterler. Böyle bir zorunluluk, ancak, herkesin onu benimsemesi ile temellendirilebilir. Görüldüğü gibi, Kant'ın hukuk ve devlet öğretisi, burada tamamen, insanın vazgeçilmez temel ve doğal hakları olduğu düşüncesi ve toplum sözleşmesi düşüncesi başta olmak üzere, 18. yüzyılın genel tasarımlarına bağlıdır. Friedrich Gentz, hiç de haksız olmayarak, Kant'ın Garve'ye karşı bu yazısı üstüne şöyle der: "Yazı, böylesine sık tekrarlanan ama o kadar da az anlaşılan insan haklarının mükemmel bir teorisini içerir... Bu teoriye, Alman felsefesinin sessiz ve alçakgönüllü akıl yürütmeciliğinden, her türlü gürültüden, tantanadan uzakta, ama tam bir mükemmellikle ulaşılır."[401] Kant, devlet hukuku teorisi ile politik praksis arasında birlik talep etmekte ve gerçek (uygulamalı) devlet yaşamının toplum sözleşmesi düşüncesine göre konum kazanması gerektiğini vurgulamaktadır; ama Kant'ın bununla varlık ve gereklilik arasındaki **yöntemsel** dualizmin aşılamayacağından da hiçbir kuşkusu yoktur. Teori burada tamamen

bir saf gereklilik teorisidir. Bu yüzden empirik dünyada, o ne kadar mükemmel düşünülürse düşünülsün, bunun ancak ve yalnızca bir koşullu ve göreli izdüşümü, bir kopyası bulunabilir. Demek ki, burada koşulsuz olan, yalnızca, bu gerekliliği gerçekleştirme **iddiasıdır** ve her ne kadar bu gereklililğin **yerine getirilmesi** (tam olarak gerçekleştirilmesi) her zaman sınırlı kalsa da, onun kendisi hiçbir zamansal ve rastlantısal/olumsal sınırlamaya bağlı değildir. Bu yüzden toplum sözleşmesi kavramı da, asla herhangi bir geçmiş zamanda yaşama geçirilmiş veya herhangi bir gelecek zamanda yaşama geçirilecek bir olgu değil; tersine olgusal olan üstüne yargı vermede bir ölçüt olarak ihtiyaç duyulan ve elde tutulan bir ödev kavramıdır. Çünkü toplum sözleşmesi kavramına düşünsel yolla, bireysel istençlerin bir "koalisyon"u idesiyle ulaşılmıştır ki, onun bu saf ideal haliyle olgusallaşmaya ihtiyacı yoktur. Öyle ki, böyle bir yurttaşlar anayasasına bağlanmamız için göz önünde tutmak üzere, tarihte daha önce böyle bir toplum sözleşmesine benzer bir halin yaşanmış (vuku bulmuş) olduğu kanıtlansa, bir ulusun veya halkın geçmişte bir keresinde gerçekten de böyle bir hale yönelmiş olduğu bize ağızdan veya yazılı olarak kesin bir haber şeklinde ulaşmış olsa bile, bu olgusallık ile toplum sözleşmesinin saf idealitesi arasında, yine de, varlık ve gereklilik dualizminden kaynaklanan bir ayırım kalacaktır. Kant bu noktada şöyle der: "Burada saf bir akıl idesi söz konusudur; ama o hiç kuşku götürmeyen pratik bir geçerliğe sahiptir; yani o her yasa koyucuyu **bağlar**; o (yasa koyucu), yasasını öyle koymalıdır ki, yasa, tüm ulusun birleşik (ortak) istencinden çıkmış gibi olabilsin; ve yurttaş olmayı isteyen her uyruk yasayı öyle görmelidir ki, o kendisini yasayı herkesle birlikte onaylamış sayabilsin. Çünkü bu her türlü toplumsal (kamusal) yaşamın hukuksallığının denek taşıdır."[402] Buna karşılık, bu kuralın uygulanmadığı, iktidar sahiplerinin buna rıza göstermeyip bazı hakları kendilerine yonttukları yerde, ulusun empirik toplamı içinde bireylere zorla karşı çıkma hakkı da elbette doğmaz. Çünkü bireylerin bu durumda zor kullanarak karşı çıkma haklarının olduğunu ileri sürmek,

her devlet düzeninin dayandığı olgusal temeli ortadan kaldırmak demektir. Devlet başkanının otoritesi, uygulamada tartışılmaz olarak kalmak zorundadır. Ama genelgeçer etik ilkelerin saf teoride serimlenme ve tartışılmasına hiçbir kısıtlama getirilemez. Demek ki Kant için devlete ve devlet gücüne karşı koyma, yalnızca düşünce ifade etme yoluyla da olsa, belli koşullar altında ve gerektiğinde zorunludur ve bir etik buyruktur. Ortak yaşamda (toplumda) devletin mekanizmi altında zorlayıcı (yaptırımcı) yasalara **itaat etmek** zorunludur; ama aynı toplumda **özgürlük düşüncesi** altında, mevcut politik uygulamaların kamuoyu önünde eleştirilmesi her zaman hâkim kılınmalıdır. Böylece, bazı devlet hukuku teorilerinin yurttaşa bazı durumlarda devlete karşı tanıdığı karşı-çıkma hakkı, Kant için saf "kalem özgürlüğü"nde noktalanır ve bu hak, "ulusun haklarının biricik palladyumu" (güvence yeri -çev-) olarak iktidar sahibi önünde dokunulmaz kalmalıdır.[403]

Tam bu noktada, Kant'ın bu dönemde sürdürdüğü mücadelelerin ikili karakteri ortaya çıkar. O, kendi ödev kavramının saflığını ve sınırsız geçerliliğini savunmakla işe başlar; ama bu savunma onu etik teorinin pratikle olan ilişkisi genel sorununa doğru çeker. Bu dönemdeki yazılarının içeriğine bakıldığında, her iki karşı yönden (teori ve pratik) burada hangisinin **ölçüt** ve hangisinin **ölçüte vurulan** olduğu, gerçekliğin mi ide karşısında yoksa idenin mi gerçeklik karşısında norm kılındığı, hiç de açık ve kuşkudan ırak değildir ve yöntemsel olarak bundan daha ileriye gitmeye izin vermez. Ama bu ayırımın içeriği (ve iki yönden hangisinin öncelikli olduğu –çev-) Kant için daha ilk eleştirel tasarımlardan başlayarak başlangıçta saptanmış haldedir. Teorik alanda nasıl ki obje bilgiyi değil, bilgi objeyi önceliyorsa, işte saf istenç de, empirik ve gerçek olana öngelmekte ve empirik ve gerçek olan karşısında sürekli geçerliğe sahip bir direktif ve yol gösterici olmaktadır. Elbette Kant bu tarzda teorinin sınırsız uygulanabilirliğini **böyle** koymakla, aynı zamanda onun başvuracağı araç çevresini de belirleyip sınırlamıştır. Teori kendi alanı içinde kalmalıdır; o karşıt-

lıklar ve çelişkilerle dolu praksis alanı karşısında akıl aracı olarak hizmet etmek için, tüm zora başvurma araçlarından kaçınmalıdır. Böyle olduğunda, aynı zamanda bilimin devlet yaşamına katkısı hem olumlu hem de olumsuz yönden görülebilecektir. Bilim, dış yapısı ve formları[404] ile devlet gücünün vesayetinden, devlet organizasyonundan kendini geriye çekemez; ama devlet, bilimin kendi uygulama ve yönelimlerini yine ilksel olarak kendisinin (bilimin) denetleme ve eleştirme hakkına müdahale edemez ve bilim ancak bu koşul altında yapılabilir. Kant böylece şu noktaya varmış olmaktadır: sistemin temel sorunları üstüne bir incelemeden ve bir yöntem savunmasından, o, felsefenin, bilim ve dinin, devlet ve hukukun, yalnızca birer parçalarını oluşturdukları **kültür** içindeki yeri ve işlevi sorusuna yönelmiştir. Yani o bilincin özel "yetiler"inin sınırlarını yeniden göstermek isterken, bu isteği, çağının politik durumunu sergilemek için duyduğu özel bir ilgiyle birleştirmiştir. Biz burada Kant'ın 1793 yılında yayınlanan ve Garve'ye karşı yazılmış olan denemesini göz önünde tuttuk ve onu öne aldık; çünkü bu deneme onun düşünsel gelişiminin son noktası olarak tüm genel eğilimini en açık şekilde sergilemektedir. Ama şimdi, Kant'ın filozof ve publisist olarak II. Frederik'in ölümünden sonra izlediği yönü görmek üzere, biraz daha gerilere dönmemiz gerekecektir.

[c) Din Eleştirisi: "Salt Aklın Sınırları İçinde Din"]

Büyük Frederik'in ölümünden (1786) iki yıl sonra, Zedlitz, kültür ve eğitim bakanlığından çekildi ve bakanlık makamına, yeni kral Johann Christoph'un "özel himmetiyle" Wöllner atandı. Frederik, kendi zamanında, bir devlet belgesinde, Wöllner'i kısaca "hilekâr ve entrikacı bir papaz" olarak nitelemişti. Wöllner göreve başlar başlamaz, sansür kurulu emirnâmesi ve özel bir sansür komisyonu kararı uyarınca Prusya'da yayınlanan tüm basılı yazılar için uygulanması öngörülen ünlü "din kurulu emri"ni yürürlüğe koydu. Amaç, özgürlük düşün-

cesine ve Aydınlanma'ya karşı yürütülen ortodoksça savaşı devletin tüm güçleriyle daha etkin olarak sürdürmekti. Din emirnâmesi, uyrukların kendi dinsel inançlarında serbest olduklarını söylüyordu, ama şu koşulla: "Herkes devletin itaatkâr ve iyi bir yurttaşı olarak görevlerini yerine getirdiği sürece, kendi özel inancını kendine saklamak ve kendi içinde tutmak, onu yaymamak veya başkalarını iknaya çalışmamak ve başkalarını kendi inançlarından yanlış veya kasıtlı olarak caydırmamak zorunda" idi. Bundan iki yıl sonra, 9. Aralık.1790'de, eyaletlerin din işleriyle görevli kurullarına gönderilen bir emirle, teoloji öğrenimi gören öğrencilerin sınavlarının, baştan aşağıya, yukarıdan düzenlenmiş bir şemaya göre yapılması istenmişti.[405] Her papaz adayının bilgisi sert bir sorgulamayla saptanıyor ve her aday sınav sonunda, kendisine öğretilen bilgilerin sınırlarını öğretmenliği sırasında ve yazılarında asla aşmayacağına dair İncil üstüne yemin ediyordu.

Tüm bu katı ölçütlerin Kant üzerinde bıraktığı izlenimi tam olarak göz önünde canlandırabilmek için, katı dinsel inanç ve uygulamalar içinde yetiştiği gençliğinden başlamak ve tüm dinsel bilgiler ve kilise karşısındaki tutumunu anımsamak gerekir.[406] Lavater 1775 yılında yazdığı "İnanç ve Tanrı Buyruğu" adlı denemesi üstüne ondan görüşünü bildirmesini istediğinde, Kant en yüksek belirginlik ve en yüksek içtenlikle bu isteği şöyle yazarak geri çeviriyordu: "Nasıl birine yöneldiğinizi biliyor musunuz? Yaşamın son anlarında en saf dürüstlüğü kalbin gizli kalmış duygularına bakarak bulmayı asla bir araç olarak tanımayan ve bunu Eyüp'le birlikte suç sayan birine tanrıyı övdüğünüzü ve ona belki de bir korkunun zorladığı ve böylece ruhun özgür bir inanç içinde kendisiyle uyum içinde olmasını önleyen bir içten tanımadan (tanrıyı içinde hissetmekten) söz ettiğinizin farkında mısınız? Ben, hristiyanlığın **öğretisi** ile hristiyanlık hakkında sahip olduğumuz haberi birbirinden ayırıyorum ve bunu herşeyden önce öğretiyi saf olarak görebilmek için, (onun içerdiği) ahlaksal öğretiyi, Yeni

Ahit'e sonradan katılan her şeyden çözmek istiyorum. Evangelium'un temel öğretisi budur; geri kalanlar ancak bu temel öğretiye yardımcı öğretiler olabilirler... Ama iyi bir yaşam sürme ve (tanrıyı) saf olarak hissetme öğretisi, bir kez dünyada tutunabilecek kadar yeterince yaygınlaşmışsa, yani yapı artık kurulmuş ise, yapının çevresindeki iskeleleri atmak gerekir; eğer, **dinsel merakın her çağda tutuklandığı kendini tanrı hizmetine adama denen şeye başvurmaksızın,** bunun tanrının bizi gözetmesi için hiç de gerekli olmadığına bir kez inanılmışsa... Ben ancak şunu onaylıyorum: tarihsel açıdan bakıldığında Yeni Ahit yazılarımız şu bakımdan ele alınabilir: şunu kabul etmeyi göze alabiliriz ki, Yeni Ahit'in her satırı bize körükörüne bir güvenle aktarılagelmiştir ve işte özellikle bu yol üzerinde Biricik–Zorunlu olanı gözetme, yani Evangelium'un ahlaksal inancı zayıflamıştır. Oysa bu inancın önemi, tam da, inancımızın saflığı üstüne yönelik tüm çabalarımız ile iyi bir yaşam sürmenin vicdanî rahatlığının birbirine bağlı olmasında belirir. Hatta kutsal yasanın her an gözönünde bulunduğu ve tanrı istencinden en küçük bir sapmanın bile kesintisiz mahkûm edildiği yerde, **hiçbir insan, hiçbir kutsal adın anılması veya tanrının hizmetinde din buyruklarına uymayı gözetme yardımcı olamaz...** Şunu gözönünde tutmak gerekir: havariler, tanrının yardımına sığınma öğretisini, Evangelium'un temel öğretisi kabul etmişler ve ... kutsal öğretmen (İsa -çev.-) yerine pratik din öğretisi önemli sayılmış, öğretmenin kendisine saygı ve ondan inayet bekleme tarzı, aynı öğretmenin gazüne girme ve onu övme önünde geri plana atılmıştır."[407]

Kant, her zaman özel bir dinsel kuruntu olarak gördüğü böylesine bir "tanrının gözüne girme dini"nin şimdi devlet tarafından tanındığını ve istendiğini gördü ve burada sözü edilen "tanrının gözüne girme"nin transendent anlamına karşı, mevcut koşullar altında apaçık, politik-pratik bir tavır koydu. Ve bu andan başlayarak, yorulmadan, din ve devlete ilişkin bir bozukluk ve aksaklık hissettiği herşeye kar-

şı her yerde en sert protestolara başvurdu. Bu dönemde "Aylık Berlin Dergisi"nde çıkan kısa yazılarının her biri, dolaylı veya dolaysız, bu ana konuya ilişkindi.[408] Lavater'e mektubunda sözünü ettiği Eyüp'ün kitabını örnek olarak gösterme, ona bu bağlamda uygun göründü. Eyüp, evren düzeninin tanrısallığı kavrayışına karşı içten bir kuşku ve içten bir umutsuzluk besliyordu. İşte Kant bu kuşkuyu şimdi, o zamanki Prusyalı iktidar sahiplerinin açıkça kabul ettikleri ve toplumca benimsenmesine önem verdikleri " tanrıya yaranma ve onun gözüne girme" tarzındaki bir dinsel tasarımın karşısına koyuyordu. Kant, "Tanrı Kanıtlamasında Her Türlü Felsefi Girişimin Başarısızlığı Üstüne" adlı yazısında, Eyüp'ün, düşündüğü ve inandığı gibi konuştuğunu, herkesin de kendisi gibi olması gerektiğini söylediğini; oysa Eyüp'ün bu dürüstlüğüne karşı, iktidar sahiplerinin her zaman "yanlış bir tanrıya yaranma dini"ni topluma benimsetmek istediklerini belirtir ve yazının sonraki bölümlerinde, günündeki dinsel uygulamaların niteliğini nasıl gördüğünü açıkça şöyle belirtir: "Eyüp, çoğu dogmatik teologlardan oluşan bir mahkeme, bir sinod, bir engizisyon, bir pek saygın kurul veya günümüzün (tek yetkili kabul edilen) bir eyalet din konseyi[409] önünde kötü bir kadere mâruz kalmıştır." Daha sonra yazının "sonuç" bölümünde, açıkça, Wöllner'in getirdiği yeni sınav düzenine ve ortodoks inanca bağlılık yeminine yönelinmekte ve "doğruyu söylemeye yöneltilmiş her türlü baskı aracı"na, her türlü "tortura spritualis"e (ruh işkencesi) karşı çıkılmakta ve eşyanın doğası gereği böyle bir teorik-dogmatik ortodoks inancın mümkün olamayacağı belirtilmektedir. Kant'a göre bir insan, inancının güvencesini kendi içinde bulamıyorsa, bunu kendi dışında da bulamaz. Kant şöyle devam eder: "Böyle bir kimse, bu güvenceyi kendi dışında bulduğunu söylerse, yalnızca yalan söylemiş olmakla kalmaz; her türlü erdem nedenini de yitirmiş olur. Dıştan geleni böylesine körükörüne onaylama (böyle bir onaylama, pek kolayca insanın içtenlik taşımayan pazarlıklı bir onaylaması ile birleşir), hele o bir de onaylayana bir geçim aracı da sağlıyorsa, bunun, giderek herkesi ortak bir düşünce tarzına sokma

yanlışlığına yol açacağı kolayca görülür".[410] Kant'ın "herkesi ortak bir düşünme tarzına sokma yanlışlığı"na götürür gördüğü bu yeni yönelim üstüne yaptığı bu pek belirgin ve ödünsüz açıklamalar, adı anılmadan doğrudan doğruya Wöllner'i hedef alıyordu ve bu açıklamalarda Wöllner'in nihai amacı, politikasının sonuçları, açık bir uyarı ile birlikte serimleniyordu. Bundan hiç kuşku duyulamazdı ve bu yanlış anlaşılmaya gelemeyecek kadar açıktı.

İşte bu nedenle, Kant ile zamanın Prusyalı iktidar sahipleri arasında kaçınılmazlaşan ve uzun sürecek olan bir çatışma başlamış oluyordu. Prusya yönetimi başlangıçta Kant'ın üstüne gitmedi. Hiç kuşku yok ki, yönetim böylesine ünlü bir yazara doğrudan doğruya karşı çıkmaktan ürkmüştü. Çünkü Kant, kralın kendisine özel ilgi gösterdiği bir kişiydi ve kral bunu Königsberg'deki taç giyme töreninde özellikle göstermişti. Berlin'den Königsberg'e özel olarak Kant felsefesini öğrenmeye gelen Kiesewetter, Berlin'e döndükten sonra kralın çocuklarının öğretmeni olarak sarayda etkili bir kişi olmuştu ve yalnızca popüler bir yüzeysellikle anlamış olsa da, eleştirel öğretiyi genel olarak yayma konusunda canlı bir çaba gösteriyordu. Ama ne var ki, yönetim ile Kant arasındaki açık karşıtlık, yönetimi giderek kesin bir karar almaya doğru götürüyordu. Kiesewetter, Kant'a yazdığı bir mektupla, yazarlık etkinliğinin yasaklanmasına ilişkin bir önerinin bulunduğunu bildirerek Kant'ı uyarmış; böyle bir yasaklamanın uygulamaya konulacağına inanmadığını belirtmekle birlikte, 1791 yılı Haziranında yüksek din kurulu başkanı Woltersdorf'un krala böyle bir öneride bulunduğunu eklemişti. Kiesewetter, Woltersdorf üstüne ve o sıradaki saray çekişmeleri hakkında şunları yazıyordu: "O şu anda bedenen ve ruhen zayıf durumdadır; tüm saatlerini oturarak ve ağlayarak geçirmektedir. Wöllner ve Rietz, piskopos olabilmek için birbirlerine karşı kralı kışkırtmaktalar. Halkın kiliseye gitmeye ve kutsal akşam yemeğine zorlanması şikâyetlere yol açıyor ve yeni bir din yönergesi bekleniyor. Kral ilk kez, bir kıvılcımın ateşe dönüşmesinden korunmak gerektiğini hissediyor."[410] İşte bu nedenle, Wöllner'in atadığı

sansürcü Gottlieb Friedrich Hillmer, Kant'ın 1792 yılında yazdığı "İnsan Doğasındaki Radikal Kötülük Üstüne" adlı yazısı önüne getirildiğinde, yayın izni vermemek konusunda direnmedi. Yazı "Aylık Berlin Dergisi"nin Nisan sayısında yayınlandı. Hatta Hillmer, yayın iznini, "Kant'ın yazılarını olsa olsa çok derin düşünen bir kaç bilge kişi okur" gerekçesiyle gönül rahatlığıyla vermişti. Ama bu yazının devamı olan "İnsanlar Üstünde Egemenlik Kurma Bakımından İyi İlkesi İle Kötü İlkesinin Savaşı Üstüne" adlı bir bölümü de vardı ve bu bölümün içeriği, bu kez doğrudan doğruya İncilci teoloji üstüneydi. İşte bu ikinci yazıyı bu kez sansürcü Hermes okumuştu ve yazının yayınlanmasını yasaklamıştı. "Aylık Berlin Dergisi" yayıncısı Biester'in sansür kuruluna ve krala yaptığı başvurular boşa çıktı. Kant yayından tamamen vazgeçmek istemedi ve bir başka yayın yolu denemek zorunda kaldı. Dergi için hazırlanmış bu iki yazıya sonradan iki bölüm daha ekleyerek, tümünü "Salt Aklın Sınırları İçinde Din" adıyla 1793 Ostern'inde yayınladı. Ama daha önce Königsberg Teoloji Fakültesi'ne başvurarak, yapıtın "İncilci teoloji" ye aykırı görülüp görülemeyeceğini ve sansürün de yapıtı böyle kabul edip etmeyeceğini sordu.[412] Teoloji Fakültesi'nin yanıtında, yapıtta "İncilci teoloji"ye aykırı bir yön bulunmadığı bildiriliyordu. Bunun üzerine Kant, yapıtı için bir bilim kurulunun onayını sağlamak ve basılabilirlik izni almak üzere, o sıralarda dekanlığını Justus Christian Hennings'in yapığı Jena Felsefe Fakültesi'ne başvurdu.[413]

Yapıtın daha sonra başına gelenlere daha fazla yönelmeden içeriğine baktığımızda, önce şurası vurgulanmalıdır ki, Kant'ın bu din yazısını, onun eleştirel temel ve ana yapıtlarını ölçtüğümüz aynı ölçütle ölçemeyiz. Yazı, Kant sisteminin temelini oluşturan yazılarla, "Salt Aklın Eleştirisi", "Pratik Aklın Eleştirisi", "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" ve "Yargıgücünün Eleştirisi" ile aynı çizgide değildir. Bu yapıtlardan bakıldığında, Kant sistemi, din felsefesini genellikle hiç de tam olarak **bağımsız** bir sistem halkası ve dolayısıyla otonomisi olan ve bağımsız tasarımlar altında yürütülecek bir inceleme

alanı ve inceleme türü saymaz. Daha sonraları, özellikle Schleiermacher bağımsız bir felsefi din öğretisinin olabilirliğini savunmuştur ki, böyle bir iddia Kant'a tamamen yabancıdır. Çünkü Kant'ın din felsefesinden anladığı şey, onun din felsefesinin içeriği, yalnızca etiğinin içeriğinin bir haklı çıkarılması ve bu etiğin bir bağlılaşığıdır (Korrelat). Buna göre "saf aklın sınırları içinde" kalındığı sürece, din, hiçbir açın (vahiy) kavramı tanımaz ve böyle bir kavramı tanımaya ihtiyacı ve izni yoktur. Ve işte bu anlamda din, saf ahlak içeriği olmaktan başka hiçbir öneme sahip değildir. Olsa olsa, din, saf ahlak içeriğini, yalnızca bir başka bakış noktası altında ve belli bir simgesel kılıf içinde serimler. Öyle ki, Kant için din, "kendi ödevlerimizi tanrı buyrukları olarak tanımak"tır. Demek ki burada da merkezde ödev kavramı yer almaktadır. Ancak, "Salt Aklın Sınırları İçinde Din"de, dinin geçerliliğinin köken ve temelinin araştırılması, etiğin temellendirilmesi sırasında varılmış olan bu sonuçlardan farklı bir yönde karşımıza çıkmaktadır. Şimdi burada ödev kavramı yerine, bu kavramın imlediği ve buyurduğu şeye saf olarak bakarsak; buyruğun içeriğini, ahlak yasasının taşıyıcısı, dayanağı (Substrat) olarak düşündüğümüz bir en yüksek öz idesi ile birlikte kavrarız. Böyle bir yönelim insanlar için kaçınılmazdır; çünkü özgürlük gibi en yüksek bir ide bile, insan için ancak bir tasarım ve "şemalaştırma" içinde kavranabilir. Duyularüstü nitelikleri kavranabilir kılmak için bile, daima doğa varlıklarıyla bir analojiye (kıyaslama ve benzeştirmeye) ihtiyacımız vardır ve bu "analoji şematizmi"nden kaçınamayız.[414] Bu şematizme yönelen, yalnızca, tüm tinsel olan şeyleri zaman ve uzay içindeki şeylerin eğretilemesi (metafer) içinde tasarlamak zorunda olan duyusal-görüsel doğamızın kendine özgülüğü değildir; hatta aynı zamanda, daha çok (ve bu Kant için daha "Yargıgücünün Eleştirisi"nin tamamlanmasından beri açıkça bellidir), bizim saf estetik bilincimizin temel eğilimidir de.[415] Böylece doğal ve olumlu dine götüren güçler (bilincimizin analoji kurucu ve estetik işlevleri -çev-), yalnızca psikolojik açıdan anlaşılır kılınmakla kalmıyor, hatta eleştirel olarak da haklı gösterili-

yordu. Ama buna rağmen, dinsellik diye bağımsız bir formun bulunmadığı konusunda pek dikkatli bir uyarıda da bulunuluyordu. Daha "Salt Aklın Sınırları içinde Din"in ilk baskısının önsözü, ahlakın, özgür ve özgür olduğu için kendini yalnızca kendi aklıyla koşulsuz yasalara bağlayan varlık, yani insan kavramı üstünde temellendirilebileceğini, dolayısıyla insanın kendi ödevini tanımak için kendi üstünde ne bir başka varlık idesine (tanrıya) ihtiyacı olduğunu, ne de eyleme geçmek için ahlak yasasından başka bir harekete geçirici nedene (muharrik neden) ihtiyacı bulunduğunu belirtiyordu. İnsan kendisi dışında hiçbir başka şeyin (tanrının) kendisine yardımcı olamayacağını bilmelidir. O böyle bir yardım ihtiyacını kendinde hissettiği sürece, en azından kendine karşı suçlu olacaktır; çünkü insanın kendisinden ve özgürlüğünden gelmeyen bir şey, insanın ahlaklılığını sağlayacak hiçbir ikame edici (yerini alıcı) değere sahip değildir. Kant şöyle der: "O halde ahlaklılığın, kendi açısından (hem istence uygun objektif, hem de yapabilmeye uygun sübjektif anlamda) dine ihtiyacı yoktur; tersine ahlaklılık için saf pratik akıl yeterlidir."[416] Bunun tanınmadığı, ahlaklılığın temellerinin dinsel tasarımlara ve bu tasarımların etkisine sokulduğu yerde, yalnızca etiğin saf temel düşünceleri değil, dinin saf düşünceleri de oluşamaz. Ve burada tanrıya hizmet bir "ikinci elden hizmet"e dönüşür.

Kant bu düşünceye Lavater'e yazdığı mektuptan beri sürekli bağlı kalmıştır. Din yazısı da, insanın iyi (ahlaklı) yaşam dışında tanrının hoşuna gitmek için herhangi bir şey yapabileceği inancını özel bir "dinsel kuruntu" olarak gösterir. Eylemimiz ancak saf otonomi ilkesi üstünde temelleniyorsa ve "yasa koyucu" olarak insanın kendisine koyduğu yasayı izliyorsa "iyi" adını alır. Yani "iyi", insanın kendi koyduğu yasaya göre eylemesinden başka hiçbir "dış" eylem nedenine, bir tanrı inancına ihtiyaç duymaz ve iyiye ulaşma konusunda, in-

sanın kendi dışındaki bir şeye yönelmesinin insana hiçbir yardımı olamaz. Kant bunu şöyle belirtir: "Bir kez tanrının hoşuna gittiğine inanılan, onunla hep iyi geçinmeye yönelen, ama hiç de saf ahlaksal olmayan bir hizmet (kendini tanrıya adama) maksimine geçildi mi, böylesine bir mekanik tanrıya hizmet tarzı içinde, maksimlerden birini öbürünün önüne koymayı sağlayacak hiçbir önemli ayırım kalmaz. Bu dinsel maksimlerin hepsi, değer (veya daha çok: değersizlik) bakımından aynıdır (birdir) ve saf tanrı saygısının biricik düşünülür (intelligibl) ilkesinden **ince** bir sapışı ifade eder ve böyle bir sapışı, tanrı saygısını **kaba** bir duyarlılığa indirgemekten sorumlu tutulan bir sapıştan daha seçkin saymak, yalnızca bir süslemedir. Bir dinibütünün kendi statükoya uyarlanmış yolunu, **kiliseye** mi yoksa **Loretto**'ya veya **Filistin** topraklarına göre mi çizmesi, dualarını dudaklarıyla mırıldanarak mı yoksa Tibetliler gibi ... gökyüzündeki bir makama haykırarak mı yapması gerektiği; tüm bunlar, ahlaksal tanrı hizmetinin yerine konan tüm öbür şeyler gibi, aynı değere (veya değersizliğe) sahiptir. Dış form bakımından burada hiçbir fark yoktur. Tüm bunlar sofuca bir oyunla hiçbir eylemde bulunmamaktan hoşnut olmak bakımından aynıdır."[417] Dine ilişkin en güç **yöntemsel** problem burada açıkça ortaya çıkar. Bir yandan, dinsel "şematizm", dinin neliğinden (mahiyetinden) ayrılmaz ve hatta bu nelik bu şematizmle konumunu kazanır; hatta öyle ki din bu şematizmden kaçınmak isteseydi kendisini ortadan kaldırmış olurdu. Ama öbür yandan, tam da bu yön, onun saf içeriği bakımından sürekli bir tehlikeyi ifade eder. Yani din, eleştiri kabul etmez bir şematizme kendisini teslim ettiği anda, zorunlu olarak kendisini, tanrıya ulaşmak konusundaki saf temel eğiliminin karşıtı bir yöne sapmış bulur. İşte burada kendimizi şu seçenekler önünde buluruz: din ya saf etiğe mâlolmalıdır ki, bu durumda onun bağımsızlığı ortadan kalkacaktır; ya da etiğin yanında yer almalıdır ki, bu durumda o ne var ki etiğe zorunlu olarak karşıt kalacaktır. Çünkü şunu biliyoruz ki, ahlak yasasının türetimi (dedüksiyonu) ve te-

mellendirilmesi, en küçük bir duyusal desteği olduğu kadar, aşkın bir "mutlak"ı da dışta bırakır ve burada benimseyebileceğimiz her "heteronom" öge, bu temellendirmeyi çığrından çıkarır. Bu antinominin çözümü, Kant için, yine duyulur (sensible) - düşünülür (intelligbl) ve verili (gegeben) - verilenmiş (yükümlenilmiş, aufgegeben) arasındaki kesin ayırımda yatar. Saf akıl dininden saf etiğe geçiş **talep edilmelidir**; ama bu geçiş tarihsel fenomenler dünyasında asla **tamamlanamaz**; olsa olsa bu, bu dünyada olgusal olarak uygulamaya sokulabilir. Aradığımız ve saptamak zorunda olduğumuz birleşme noktası sonsuzdadır. Ama böyle diye, bu nokta bizim için asla hayalî bir nokta da değildir. O, dinsel gelişimin, eğer hedefinde yanılmak istemiyorsa, sapmaması gereken kesin ve sağlam yöndür. Tarihsel-gerçeklik içindeki görünümüyle din, bu gerçekliğe uygun formları almak zorundadır. O, iletilebilir (kitlelerce anlaşılıp benimsenebilir) olması için, duyusal iletme araçlarına tutunmak zorundadır. Yani din toplumsal yaşamda etkili olabilmesi için, ortak toplumsal yaşamın kesin dış düzen ve yükümlülüklerine göre kendini ayarlamak durumundadır. Böyle olunca, din, empirik varoluşu içinde zorunlu olarak kilisede vücut bulacaktır. Ama öbür yandan din, kendisini bu varoluş formuna yalnızca, sürekli olarak onu aşmak ve sorgulamak için sokar. Bu nedenle dinin saf "kendindelik" düşüncesi, onun empirik varoluşunun zamana bağlı, özel ve fenomenal tarzlarının sürekli karşısına konulmalıdır. Sürekli olarak, onun "temel öğreti"si, "tanrıdan yardım dileme öğretisi" karşısına konulmalıdır. Böylece, dinin hedef aldığı sonsuz kapsamı betimleme tarzı ile onun empirik, zamana bağlı olarak değişen sonlu betimleme tarzı arasındaki savaş, kuşku yok ki onun her basamak ve evresinde devam eder. Ama bu, dinin kendi tarihsel yaşam ve tarihsel etkililiğine onun içinde sahip olduğu bir savaştır. Bu anlamda Kant, Lessing gibi, "olumlu" dinleri, insanlık tarihinde an'lar ve "insan soyunun eğitimi"nde geçiş noktaları olarak görür. Bu anlamda Kant, bu dinlerden, bir dar dogmatizm içinde tutuklu kalmak yerine, ahlaksal akıl dininin ölçütlerini kendilerine rehber kılmalarının ve bu yolla

kendilerini sürekli aşıp tarihsel süreçlerini ve işlevlerini tamamlamalarının yine kendilerince sağlanmasını talep eder.

Şurası açıktır ki, Kant'ın din öğretisinin genel teması, "Salt Aklın Sınırları İçinde Din"deki haliyle pek kısıtlı bir halde konumlanmıştır. Bu herşeyden önce yazının özel karakterinde görülür. Yazı hiç de Kant'ın din felsefesine ilişkin temel düşüncelerinin tam bir serimini *vermez; tersine ancak belli bir tasarımlanmış dogmatik* (Hristiyanlık) örneğinde kalarak, böyle bir verili inanç ilkeleri sisteminden, derinleştirme ve yorumlama yoluyla bir "akılcı" temel ahlaksal doğrular içeriği elde etmek ister. Ama açıktır ki, öbür yandan eleştirel inceleme tarzıyla bağlantı içinde burada tamamen kesin sınırlar da çizilir. Yazı eleştirel ilkeleri bir yana bırakmış değildir; o daha çok bu ilkeleri dıştan verili kabul ettiği bir içeriğe (Hristiyanlığa) uygulamaktadır. Bu haliyle "Salt Aklın Sınırları İçinde Din", bir bağdaştırma yazısı karakteri taşır. Yazı belli bir dogmatik ilkeyi öne çıkarır; ama bunu bu dogmatik kılıf içinde gizli yatan ahlaksal içeriğin örtüsünü kaldırmak, onu saf halde meydana çıkarmak için yapar. Bu saf içeriğe karşıt görünen herşey, ya incelenen inanç öğretilerine sonradan sokulan yanlış bir eklentidir veya bu saf içeriğe sonradan katıştırılmıştır ki, içeriğinin *saf anlamı* değişmiştir.[418] Bununla kuşkusuz yalnızca araştırma için keyfi ve rastlantısal bir çıkış noktası saptanmış olmuyor; hatta daha çok verili bir dogmalar çevresine bu şekilde dayanılmış olmakla, akıl eleştirisinin teorik temellendirilmesi ile nihai olarak aşılmış sayılabilecek bir skolastiğe hoşgörülü davranılmakta ve yeniden yönelinmektedir. Bu haliyle görmezlikten gelinmez olan bu uygunsuzluğun örtüsünü açmak için, Kant'ın kişilik ve karakterinin bir özelliğini yeniden açıklamak gerekir. Onu eleştirel felsefenin aşmış olduğu bir skolastiğe hoşgörülü davranmaya iten şey asla bir düşünce korkaklığı değildir. Devlet ve kilise otoritesine itaat, Kant'ı ifadede bazı belirsizliklere sığınmaya ve örtük, kapalı ve bulanık bir yazı tarzına sürüklemiş olabilir; ama düşüncenin özü bununla zedelenmiş değildir. Çünkü Kant geleneksel din karşısına, ilke olarak, gele-

neksel metafizik karşısındaki tutumu ile çıkmaktadır. Ama onun için burada şimdi bir başka sorun söz konusudur. Çünkü din diye belli bir "olgu" vardır ve din olgusu, pek kesin bir anlamda, bir önceki sistemin bir sonrakini yadsır göründüğü metafiziksel sistemler "olgu"sundan pek farklı bir görünüme sahip değildir. Metafizik ve din, göreli olarak süregelen ve temel çizgileri bakımından aynı konumda bulunan tarihsel "olgu"lardır. Yani din öncelikle empirik olgusallığı içinde görülmelidir. Böyle bakıldığında, dinde iki temel yön ayırdedilebilir. Din bir yandan bir toplumsal kurum olarak verili olana bağımlıdır; öbür yandan ise o bir idealleştirme ile verili olanı hep aşmaya yöneliktir. Ama din, verili olana, empirik toplumsal yaşama, verili olanı haklı çıkarmak için yönelmez; tersine din, verili olana, kendi tasarımlarının "rasyonel" yoldan haklı çıkarılması için yönelir. Kant burada tam bir içtenlikle dindeki bu iki yön üzerine eğilir. Lessing Leibnizci teolojiyi çözümleme ve eleştirisinde, dinde "eksoterik" (açıklanmış, herkesin anladığı) ve "esoterik" (gizli, bâtınî) yönler ayırımına varmıştı.[419] Kant Lessing'in bu ünlü ayırımını benimser. Bu anlamda "Salt Aklın Sınırları İçinde Din", hem saf felsefi, hem de pedagojik bir etkiye sahiptir. Kant burada eğitimci olarak halka ve yönetime seslenmekteydi ve bu yüzden işe, hem halk inancı formuyla ve hem de hâkim devlet dini formuyla başlamak zorundaydı. Eleştirel düşünce tarzı burada doğrudan doğruya dogmatik düşünce tarzına yönelmez; hatta dogmatik düşünce karşısında "pozitif" bir tutum alır. Ona yıkmak değil inşa etmek uygun düşeceğinden, o mevcut olanı (din olgusunu) saf aklın taleplerine uygun olarak biçimlemek üzere, dine kendi oluşmuşluğu içinde müdahale etmez. Hatta Kant, Lessing ve Leibniz gibi, bir tarihsel olgu olarak din karşısında bir akılcı iyimserliğe sahiptir. Şöyle ki, Hristiyanlığın yüzlerce yıldır **sürmekte olması,** Kant için Hristiyanlıkta genelgeçer bir yön bulunabileceğinin kanıtıdır. Çünkü saf ahlaksal akıl dininin temel motiflerinin ilerletici gücü olmaksızın, Hristiyanlık kendi oluşmuşluk ve sürekliliği içinde kavranamaz.

Bununla, kendimizi Kant'ın din öğretisinin ikinci bir yönü önünde buluruz. Bu ikinci yön içinde öğretinin temel planının uzanımı kadar, uygulamadaki sınırlarını da açıkça görürüz. Kant'ın düşündüğü şekliyle akıl dini, tarihsel deneylerle ilişkisi içinde, asla tarihsel dinlerin belirli fenomen formuna bakılarak betimlenemez veya tarihsel dinlerle sınırlanamaz. İncilci teoloji bir felsefi teolojiye hep karşı çıkmıştır. Çünkü böyle bir felsefi teoloji, kendi ilkelerinin haklı çıkarılması ve gösterilmesinde, **tüm halkların** tarihlerini, dillerini, kutsal kitaplarını kullanır ve dolayısıyla bunlar arasında İncil de vardır, ama yalnızca tek bir **örnek** olarak.[420] İncilin yanında Veda, Kur'an, Zendavesta da tarafsızca anılabilir ve onlara da aynı özen ve sınama hakkı tanınabilir. Ama ne var ki, Hristiyanlık dışındaki tüm dinsel yazın, burada Kant tarafından etik-dinsel değil de, yalnızca antropolojik anlamda değerlendirilir. Kant Hristiyanlık dışındaki dinler karşısında, olsa olsa, her türlü yabancı fenomene ilgi gösteren bir **gözlemci** tutumu içindedir; ama bu fenomenlere içten bir ilgisi yoktur. O Yahudilik ve Eski Ahit karşısında başlangıçtan beri öylesine güçlü sübjektif bir peşin hükümlülük içindedir ki, örneğin ona göre peygamberliği kabul eden dinlerde aslında "statükoya uygun" yasa ve göreneklerin bir toplamından başka bir şey yoktur. Ama burada böyle bir bireysel yargının haklılık ve değeri gözardı edilse bile, Kant'ın din felsefesi ve din tarihi incelemesinde özel bir **yöntemsel** döngü karşımıza çıkmaktadır. Çünkü burada etik ölçüt, tekil din formları karşısında genelgeçer ve objektif ölçüt kılınmıştır; ama ne var ki ölçütün kullanımına gözden uzak tutulamayan bir sübjektif duygu eşlik etmektedir. Çünkü Kant, Yeni Ahit'in ahlaksal **etkisini** gençliğinden beri üzerinde hissetmiştir ve onun dinsel baskısını yaşamıştır. Bu yüzden akılcı çözümleme burada yalnızca böyle bir bireysel örneğe göre yürütülmüştür. Öyle ki, ilk pietist gençlik izlenimlerinin baskısı, Kant'ın din yazılarındaki kadar hiçbir yerde böylesine açıkça görülemez. Çünkü zaten pietizm, Kant'ın din öğretisi de içinde olmak üzere, "ahlaksal" din kitaplarını yorumlama (tefsir) ilkesine tekrar farklı bir geçerlik getirmiştir. Zaten

daha Ortaçağ, bu yorum (tefsir) formunu öbürleri yanında tanımış ve izlemiştir. Daha Aquinolu Thomas sistematik bir kesinlik ve belirginlikle, "sensus allegoricus" - "sensus anagogicus" ve "sensus moralis" - "sensus mysticus" ayırımını yapmıştı. Pietizm, daha sonra bu İncil yorumunu (tefsirini), protestanca bir kalıp içinde benimsemiştir. Bu yüzden Kant, pratik aklın koşulsuz önceliği düşüncesiyle dolu olarak, önem verdiği her dinsel simgenin ardında nihai olarak bir etik anlam arıyordu. Tüm protestan dogmalar çevresi şuna dayanır: günah ve günahtan arınma, yeniden doğuş ve inanç yoluyla inayete, tanrının kutsamasına erişme. Kant, kendi akıl dininin temel ve yönlendirici düşüncesinin, bu dogmalar çevresinde tamamen hâkim olacağı konusunda koşulsuz bir sübjektif güvene sahiptir. Ama işte tam da bu nedenle o, bu dogmaların üstüne çıkmaya çalışmaz; çünkü o bu dogmalar çevresi içinde kendi ilkesinin uygulanabilirliğine tamamen güvenmektedir.

Din yazısının ele aldığı dogmaların çözümlenmesi ve eleştirisi, aslında daha baştan beri **tek** bir noktada yoğunlaşır. Kant'ın insan doğasında "kökten bir kötü"nün bulunduğu öğretisi, İsa'nın kişiliği öğretisini yorumlayışı, Adem'in ilk günahı işleyişine ve onu haklı çıkarma düşüncesine verdiği anlam, tanrı devleti kavramı ile saf ahlaksal ve "statükoya uygun" yasalar arasındaki karşıtlığı yorumlayışı; tüm bunlar, bir tek temel felsefi sorunla ilişkilidir ve bu sorun içinde birleşirler. Din öğretisinin her yerinde Kant için **özgürlük kavramının** bir özel yönü ve özel açımlanması (yorumu) söz konusudur. Özgürlük; "heteronomi" ve "otonomi" karşıtlığı, duyulur dünya ve düşünülür dünya karşıtlığı, tüm dinsel öğretilerin örtük ve simgesel bir form içinde işaret ettikleri kökensel olgudur. Kant'ın din felsefesinin yöntemi, bu bağlamı açık kılmaya yöneliktir. Kantçı din felsefesi ile Kantçı ahlak felsefesi arasına kesin bir sınır çizmek üzere şu belirtilebilir: Kant, dinin özel içeriği yerine bir **mânevi kurtuluş kavramı** koy-

muştur; ama buna karşılık, haklı olarak, kurtuluş motifinin Kant'ın din öğretisi için, özgürlük probleminin belirli bir serimi olmaktan başka hiçbir anlamı olmadığı söylenebilir. Öyle ki, Kant ahlaksal süjenin özgür eyleminin yerini alacak, doğaüstü ve tanrısal bir müdahale ile gerçekleşecek hiçbir "kurtuluş"u tanımaz ve hoşgörmez. Tersine o burada yalnızca bizzat düşünülür (intelligibl) eylemin bir ifadesini bulur ki, zaten ancak bu eylem aracılığıyla saf duyusal güdüler üstünde bir egemenlik elde edilebilir.[421] Yani Kant'ın din öğretisi için de tek bir misteryum, tek bir açıklama ilkesi vardır. Bu ilke inanç öğretilerinin özel anlam ve amacını aydınlatır; ama eleştirel etiğin ortaya koyduğu nedenlerden dolayı, burada daha ötede bir "açıklama" yapılamaz. Bu konuda yapabileceğimiz tek şey, onu kendi "kavranılamazlık"ı içinde kavramaktır.[422] Ama böylece kendi teorik kavrayışımızın sınırlarını saptamak ve tanımakla, bir mistik karanlığa yönelmekten kurtuluruz. Çünkü özgürlüğün "neden"ini (Warum) araştırmak, onun ötesinde bir "sebep" (Grunde) aramak, özgürlüğe gerekliliğin koşulsuz talebinden başka bir kesinlik ve zorunluluk katmak, imkansızdır. Din de etik de, her biri kendi dilinde aynı konuyu konuşurlar; ahlak yasası özü gereği, bizim onun altında bir çok form ve simgeleri daima dile getirmeyi denediğimiz biricik yasa olduğu sürece, aslında bu içerik bir ve aynı şey olarak kalır.

[d) Prusya Yönetimiyle Çatışma]

Kant'ın din felsefesine de, barındırdığı tüm karıştırma ve sapmalara rağmen, yine de birlikli sistematik bir temel düşünce hâkimdir ve kendini hemen gösterir. "Salt Aklın Sınırları İçinde Din"in ilk etkisinin çift yönlü olması da buradan hareketle anlaşılabilir. Kitap üstüne yargılar iki yöndeki kutuplaşmalara göre verilir ve en iyi şekilde, Goethe'nin yapıttan aldığı izlenim ile Schiller'in yapıt üstüne yargılarını

karşılaştırdığımızda açığa çıkar. Goethe yapıta hoşnutsuzlukla yönelir ve yapıtta kilise ortodoksisine ve kilise dogmatiğine bir ödün verildiğini belirtir; hatta Herder'e yazdığı bir mektupta, Kant'ın hiç sıkılmadan "radikal kötüden kaynaklanan suçluluk üstüne gevezelik ederek, kendi filozof cübbesinin eteklerini öpmeleri için Hristiyanların ilgisini çekmeye çalıştığı"nı acı bir dille belirtir. Buna karşılık Schiller, önceleri Kant'ın "radikal kötü" öğretisine karşı bir yadsıma duygusu beslemiş olsa da, sonradan Kantçı kavram belirlemesine ve kanıtlama formuna bağlanmıştır. Çünkü Schiller, bu yapıtta, aslında Kantçı özgürlük öğretisinin temel düşüncelerini özel bir üstü örtüklük içinde bir kez daha tanımıştır ki, zaten uzun zamandan beri bu temel düşünceleri benimsemiş haldeydi. O, Körner'e yazdığı bir mektupta, Kant'ın yapıttaki temel eğiliminin yanlış anlaşıldığı konusundaki kaygısını dile getirmiştir. Schiller'e göre Kant bu yapıtında mevcut olanı, yani bir tarihsel olgu olarak dini dışlamamak ve onu bu noktadan anlamak istemiştir. Bunun tersi doğru olsaydı, kuşku duymamak gerekirdi ki, hâkim dogmatik (kilise ortodoksisi), yapıta hemen sahip çıkar ve onu kendi amaçları için kullanırdı ve zaten böyle olsaydı, Kant en sonunda "ahmaklığın delik deşik yapısı"nı onarmaktan başka bir iş yapmamış olurdu. Schiller'e göre Kant'ın din öğretisi yanlış anlaşılmaya elverişlidir; ama öğretinin kapsamı üstüne tereddüt beslememek gerekir. Schiller'e göre Kant, dinsel dogmalar karşısında tamamen bağımsız bir tutum içindedir; öyle ki o, dinsel dogmalarla, Grek filozofları ve şairlerinin kendi mitolojileriyle uğraştıkları tarzı anımsatan bir serbest tarz içinde uğraşmıştır.[423] İşte bu tutumuyla Kant, yönetimle açık bir savaşa girmiş oluyordu. Kant sansür tarafından yasaklanan yazısını "Salt Aklın Sınırları İçinde Din"in içine alarak kitap formunda yayınladığında, yönetim önce bunun farkına varmamıştı. Ama hemen ardından 1793 Eylül'ünde Garve'ye karşı yazdığı "Herkesin Birleştiği Nokta: Bu Teorik Olarak İyi, Ama Pratikte Hiçbir işe Yaramaz" adlı yazısı, politik güçlerin güvensizlik ve hoşnutsuzluğunu bir kez daha harekete geçirdi. Çünkü yazı genel etikten

hareketle devlet öğretisine karşı tehdit dolu bir saldırıyı içermekle kalmıyor; bu arada yalnızca dinsel vicdan özgürlüğünü değil, hatta genel olarak "özgürce yazma"yı kamu hukukunun tek palladyumu olarak savunuyor ve dolayısıyla dinsel vicdan özgürlüğünü doğal hukukun ilk temel kavramlarından hareketle temellendiriyordu. Kant, yönetimle arasında çıkması kaçınılmaz olan çatışmayı önceden gördü ve geriye çekilmedi. Mayıs 1794'de "Dünyanın Sonu" adlı yazısını Biester'e gönderirken şöyle yazıyordu: "Size söz verdiğim yazıyı göndermekte acele ediyorum dostum. Belki de artık Sizin ve benim yazarlık yaşamımızın sonu yaklaşıyor... Verdiğiniz habere teşekkür ederim. İnanıyorum ki, ben her zaman içtenlikle ve yasal hareket ettim. Sessizce, özel çabalarımın sonuna yaklaştığımı görüyorum. İlkelerime karşı olmadıkları sürece, yeni yasaların **buyurduğu** herşeyi noktası noktasına izlerim. Yani yasalar **yasaklamışsa** şimdiye kadar hep yaptığım gibi, bu yasaklara uyarım ve bu beni üzmez. Yaşam kısa. Hele 70 yılı geride bıraktıktan sonra, yaşamın geri kalan bölümünü kaygısız sona erdirmek için şu yeryüzünde sakin bir köşe bulmak önemli oluyor."[424] Açıktır ki, bu sözlerle dile getirilen hiç de bir savaş çağrısı değildir. Şunu biliyoruz ki, Kant tüm alışkanlıkları ve yaşam düzeniyle doğup büyüdüğü kente bağlıydı ve daha yirmi yıl önce her türlü dış değişiklikten kaçınmayı fiziksel ve mânevi doğasının bir "istinkt"i olarak göstermiş olan bu yetmişlik adam, bağımsızlığını başka bir şekilde koruyamayacağını bildiğinden, üniversitedeki yerinin ve Prusya'da barınma hakkının öneminin bilincindeydi. Ama o bu temkinlilik içinde bile, söylemek istediklerini söylemekten geri kalmıyordu. Kant'ın Biester'e gönderdiği "Dünyanın Sonu" adlı yazının içeriği, Prusyalı iktidar sahiplerine karşı öylesine öfkeli bir ton taşıyordu ki, iktidar sahiplerinin artık buna daha fazla göz yumması beklenemezdi. Kant bu yazıda şöyle diyordu: "Hristiyanlık, kendi yasalarının kutsallığına tartışılmazcasına en yüksek saygının gösterilmesini buyurduğu gibi, bunun yanısıra bunların içten **sevilerek benimsenmesi** gerektiğini bildirir... Ama ne var ki, bir kimseye yalnızca eylemde bu-

lunmakla yetinmemesi, üstelik bir de **severek** eylemesi gerektiğini **buyurmak** bir çelişkidir... İnsanlar için konulan yasayı sevilmeye değer kılan tek şey, özgürlük duygusu altında bu yasayı seçmiş olmaktır." Oysa Kant'a göre Hristiyanlık, **dıştan**buyrulan şeylerin sevilmesini talep etmekle, ahlaksal bakımdan bir "nötralizasyon"a yol açma tehlikesini getirmektedir. Çünkü dıştan buyrulan karşısında bir "yüz çevirme" ve "karşı koyma" her zaman mümkündür. Oysa buna rağmen Hristiyanlık bir "genel dünya dini" olduğunu ileri sürmektedir ki, gelecekte böyle bir dünya dini haline gelse bile, buyrulan şeylerin sevilmeye değer olmaları zorunlu olmadığından, o ancak itibar edilen, gözetilen, korkuyla boyun eğilen bir din olabilecektir.[425] Gerçi Kant bunları yaşlılığının barok stili içinde pek çetrefil bir şekilde yazmıştır. Ama yönetim bu satırların özel anlamını ve yazının genel eğilimini hiç de yanlış anlamamıştır. Ve yönetim hoşlanmadığı bu uyarıcıya, bu yaşlı adama karşı çıkma kararı aldı ve başlangıçta "derin düşünceli bilgeler" çevresinden saydığı Kant'ı yavaş yavaş bu çevreden çıkardı. Çünkü o, yönetime taşlama ve hiciv silahlarıyla açıkça karşı çıkan biri olarak görülüyordu. Böylece 1.Ekim.1794'de Kant'a ünlü kraliyet yazısı gönderildi. Yazıda Kant'ın dikkati çekiliyor ve felsefesinin uzun süreden beri "kutsal kitaba ve Hristiyanlığın bazı temel ve ana öğretilerine karşı tutumda olduğu ve bunların değerini kötü niyetle alçaltmaya hizmet ettiği" belirtiliyor ve kendisinin kraliyetin "teveccühünü istismardan kaçınması gerektiği", gelecekte böyle şeylere "tevessül etmemesi; aksi halde bu tutumun sürdürülmesinde ısrar edildiği takdirde, istenmeyen sonuçları beklemekten kuşku duymaması" bildiriliyordu.[426]

Kant'ın bu tekdir ve tehdit yazısına karşı tutumu ünlüdür. Kraliyet yazısını yanıtladığı yazısında, Kant özür dilemeyi reddetmiştir. Yazısında **gençlerin öğretmeni olarak,** akademik derslerinde her zaman İncil ve Hristiyanlık üstüne kendine göre yargılar verdiğini ve bu konuda "temel kabul edilen" ve bu gibi yargıları kendisi de içeren Ba-

umgarten'in el kitaplarını işlediğini belirtmiştir. Yazıda kendisinin asla "halkın öğretmeni" olarak konuşmadığını, tersine bu konuda "Fakülte Bilgeleri Arasındaki Tartışma" adlı kitabı nihai kaynak olarak gözönünde tuttuğunu, bu kitabın ise halk için anlaşılmaz ve kapalı bir kitap olduğunu eklemiştir. Kendi din yazısı, Hristiyanlığı ve İncili "küçük düşürme"den pek uzaktadır. Çünkü yazının tek konusu saf akıl dininin geliştirilmesidir; belirli tarihsel inanç formlarının eleştirisi değil. Ayrıca yazı Hristiyanlığın özel içeriğine yönelmekten o kadar uzaktır ki, tam tersine yazının Hristiyanlık içinde saf akıl inancının en tam tarihsel ifadesini bulduğundan hiç kuşku duyulmamalıdır. Kant açıklamasını şöyle bitirir: "İkinci noktaya gelince: Hristiyanlık karşısında böyle (suç oluşturacak) bir tutum ve küçük düşürmeden gelecekte sorumlu olacağım belirtilmektedir. En ufak bir kuşkuya yer vermemek için, **Majestelerinin sadık bir uyruğu olarak,** şunu kesinlikle açıklarım ki, ben dinle her türlü kamuoyunu aydınlatma kaygısından uzak olarak ilgileniyorum; bu din ister doğal veya isterse vahyedilmiş olsun, hem derslerimde ve hem de yazılarımda din üstüne suç oluşturacak tutumlardan tamamen uzakta kalacağım."[427]

Kant, kraliyet buyruğuna ve yönetimin isteklerine pratikte harfiyen uyduysa da, bu geri çekilmeyi, Friedrich Wilhelm II'nin yönetimi ve yaşamı ile sınırladı. "Majestelerinin sadık bir uyruğu olarak", o andan sonra dinsel konularda susacağını bildiren sözleri, Kant'ın daha sonra açıkladığı gibi, bu yan anlamı, içinde açıkça taşıyordu. Kant'ın bu tutumu çoğu kez acımasızca ayıplanmıştır. Ama ne var ki Kant'a yöneltilen bu ayıplamalar, çoğu kez esas noktayı gözden kaçırarak yapılmıştır. Kant felsefi çalışmalarını rahatça sürdürme bilinç ve isteği içindeydi ve bu çalışmalar henüz tamamlanmamıştı. Öyle ki Kant felsefi çalışmalarını seksen yaşına kadar sürdürmüş ve çoğuna bitirilememiş çalışmalar gözüyle bakmıştır. Wöllner yönetimine karşı savaşmaktan kaçınma kararı almışsa, bu kararı almasının nedeni, bu savaşın, henüz bitmediğine inandığı felsefi çalışmaları için gerekli olan yaşama düzenini ve işgücünü ortadan kaldıracağını görmüş ol-

masıdır. Gerçekten de felsefi çalışmaları yanında böyle bir savaş, onun için "sınırlı ve küçük şeylerle uğraşmak" olacaktı. Şunu söyleyebiliriz ki, kendi yolunu çizme ve bu yol üzerinde görevlerini, birey olarak yükümlülüklerinin (bu yükümlülük en yüksek bir yükümlülük bile olsa) dışında tutmak yoluyla belirlemek, dâhinin bir temel hakkıdır. Ve dâhiye özgü böyle bir iç ölçüt yerine, dıştan soyut-doktriner bir ölçüt koymayı istemek ve dâhiyi böyle bir ölçütle yargılamak, daima kısa görüşlülük ve kısırlığa yol açmıştır. Bu yüzden Kant'ın kraliyet yazısı karşısında sindiği, toplum üzerindeki etkililiğini ve nüfuzunu kullanmayı fedâ ettiği şeklindeki bir yargı da, onun daha etkili bir savaş için zaman kazanmak üzere bir ertelemede bulunduğu gibi bir yargı da, dayanaktan yoksundur. Kant bu sıralarda yazmış olduğu bir notta şöyle demektedir: "Kendi iç inancını red veya inkâr etmek aşağılatıcıdır; ama günümüzde olduğu gibi belli bir durumda susmak bir uyrukluk görevidir ve söylenen herşey doğru olsa bile, tüm doğruları açıkça söylemek her zaman ödev değildir." Böylece o burada da, kendi kesin ve yöntemli tarzı içinde, bireysel görevlerinin alan ve boyutunu dikkatle birbirinden ayırır. Ama şunu belirtmeliyiz ki, Kant, egemen politik güçlere karşı toplumun gözünde büyük bir kişisel nüfuza sahipti ve kişisel **gücünün** böylesine büyük olduğu konusunda ne var ki pek habersizdi. Spener'e şöyle yazmıştır: "Dört hafta sonra bugün, yetmiş yaşıma basacağım. Bu yaşta insanları düşünceleri bakımından özel olarak etkilemek benden umulabilir mi? Bu yitik ve beyhude bir iş olurdu. Yaşamın geri kalan bu bölümü üstüne eskiler, 'non defensoribus istis tempus eget', demişlerdi ve bu dönemde insanın bakışını, sükûnet ve barış isteğinden başka hiçbir isteğin kalmadığı bir noktaya çevirmesini öğütlemişlerdi."[428] Bu cümlelerdeki ironik ton görmezden gelinemez. Ama öbür yandan aynı cümleler, bu bilge ve filozof ihtiyarın doğal çekingenlik ve ürkekliğini de serimler ki, gerçekten de bu adam her türlü "dünya işi"ne karışma konusunda gitgide artan bir ürkeklik duymuştur. Bu ürkekliğin nedeni Kant için üniversitedeki yerini yitirme korkusu da değildir. Rütbe peşinde koş-

mak, saygınlık kazanmak gibi şeyler ondan pek uzaktadır. Kral II. Friedrich Wilhelm ile kişisel ilişkisi üstüne bildiklerimiz (ki, o kralı Königsberg'deki taç giyme töreninde üniversite rektörü olarak selamlamıştır), onun baskıya katlanamaz kişiliğini ve doğal içtenliğini gösterir. Ama mutlak monarşi ile yönetilen bir devlet içinde bireyin oynayabileceği rollerin neler olabileceğini ve kendisine neler düştüğünü, Kant elbette ki düşünmüştür. O böyle bir devlet içinde, kendisini her türlü pratik reform etkinliğinden geride durmaya zorlayan bir kuşkuyu, daha gençliğinden başlayarak hep hissetmiştir. O, ahlak, din ve devlet hukukunun **teorisiyle** ilgilenmiştir. O kendisine düşenin, işte bu teoriyi, derece derece ve adım adım, "praksis"i fethedebileceği bir noktaya kadar götürmek olduğuna inanmıştır. Bu yüzden o, böyle bir teoriyi doğrudan doğruya eyleme dönük olarak insanların eline tutuşturmayı kendi işi saymamıştır. O, kuşku yok ki, böyle bir şey için kendi kişiliğinin yapabileceği etkinin pek sınırlı kalacağını düşünmüştür. Gerçekten de Kant, felsefesinin ulusunun yaşamında bir ideal güç olarak geniş etkisini asla tam olarak görememiş ve değerlendirememiştir. Belki de Kant'ın Prusya yönetiminin uyarı yazısı karşısındaki tutumu üstüne duyulan hoşnutsuzluğun en önemli nedeni budur. Ama Kant'ın tutumu üstüne bir yanlış anlamadan kaçınmak için şunu belirtmek de gerekir: o, kendisini, kendi tarihsel çevresi üstünde, kendisine biçilen ölçülerden tamamen başka bir ölçüte yükselmiş halde hissetmiş ve aynı zamanda bu ölçüt kişiliğine aracısız bir etki gücü vermiş olmalıdır.

[e) "Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri"]

Kantçı düşünce, felsefi spekülasyonun sınırları içinde kalmak koşuluyla, temel politik problemlere her zaman eğilmiştir. Ama bu son döneminde Kant'ın bu problemleri yeni bir uzanım ve derinleşmeyle ele aldığını görürüz. Çünkü bu dönemde politik konulara tek bir devlet yapısı içinde değil, **uluslar birliği** idesi altında yönelmiştir. "Ebe-

di Barış Üstüne"(1795) adlı yazısında bu ide altında bir temellendirmeye girişir ve "ebedi barış"ın empirik-tarihsel önkoşullarını saptamayı dener.[429] **Yöntemsel** açıdan bakıldığında, Kant bu yazıda, o ana kadar eleştirel sistem içinde bağımsız bir inceleme konusu yapılmamış, haklarında ancak bölük pörçük düşünceler ileri sürülmüş olan politik sorunları, birlikli bir düşünce temeline oturtmaya çalışmaktadır. Kantçı devlet yorumu, Kantçı özgürlük idesi yorumuna dayanır. Ama özgürlük idesi, tek başına, somut bir devlet kavramı kurmaya yetmez. Çünkü ideal görevi açısından bakıldığında, devlet özgürlük sferinde anlamını bulur; ama ne var ki, aynı devlet, olgusal varlığı ve tarihsel gerçekliğine bakıldığında, daha çok zor (icbar, Zwang) sferinde yer alır. Böyle olunca devlet, özgürlüğe doğru ilerlemeye aracılık etmek olan en önemli belirlenimlerinden birine karşıtlık içindedir. Daha "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Genel Tarih Düşüncesi", bu bağlama işaret etmişti. Ama bu yazıda zor (icbar) ve özgürlük arasındaki uymazlığı dengeleyecek ve her ikisinin bağdaştırılmasını sağlayacak, en sağlam ifadesini **hukuk** kavramında bulacak olan en önemli yön ele alınmamıştı. Hukuk kavramı zor kavramının hazırlayıcısı ve önkoşuludur. Kant'a göre hukuksal görevi ahlaksal görevden ayıran da budur. Ahlaksal görev açısından eylem, eylemin dayandığı sübjektif "maksim"e göre yönlenir ve bu maksime göre sorgulanır. Oysa hukuksal görev açısından, eylemi eylem olarak objektif konumu ve tamlığı içinde yargılayabilmek için, aynı eylemi ahlaksal bakış tarzından soyutlamak gerekir. Hukukta eylemin yasaya uygunluğunun ölçütü "legalite"dir; oysa aynı eylemin "ahlaklılık"ını sağlayan ölçüt, eylemin tek nedeninin ödev idesi olmasıdır. Sonuncusu, eylemin ödev idesine uygunluğu, saf içsel bir nedene dayanır ve insanın kendisine bir maksimi **buyurması** ile sağlanır. Oysa eylemin bir hukuk yasasına uyması, ancak **zor** (ihbar) ile sağlanabilir. Bu yüzden eylemin dıştan zorlanabilirliği, hukuk kavramlarıyla düzenlenir. Ahlak kavramlarının hukuk kavramlarına etkisi gözardı edildiğinde, "saf hukuk", tek kişinin özgürlüğünü genel hukuk yasalarına göre öbür kişi-

lerle bağdaştıran çok yönlü bir zor (icbar) imkanı olarak tasarlanabilir ve tasarlanmak zorundadır. Kant şöyle der: "Buna göre hukuk, eylemleri genellikle yalnızca dışsal açıdan konu yapar; noksansız (strikt) hukuk budur. Bu demektir ki, hukuk, etikten gelen hiçbir şeyi kendisine katmaz (karıştırmaz). Çünkü o saftır ve hiçbir erdem buyruğuyla sınırlanmaz. O halde bir noksansız hukuk, yalnızca ve tamamen dışsal olanı adlandırabilir. Böyle bir hukuk da, ancak, herkesin yasaya bağlılığı bilinci üzerinde temellenir. Ama hukuk,... yasaya bağlılık bilincini belirleme gücüne sahip değildir; bu yüzden o, herkesin özgürce onayladığı genel yasalara (hukuk yasalarına) göre oluşturulmuş bir dıştan zor kullanma imkanı ilkesine dayanır... Hakları ve yükümlülükleri sınırlamak, o halde aynı anlama gelir. Demek ki, hukuk kavramının **kuruluşunda** (yapısında), birinin özgürlüğünü başkalarının özgürlüğüyle sınırlayıp dengeleyecek çok yönlü bir zor (icbar) yasasını genel özgürlük ilkesi altında konumlamak vardır. Hukuk, buna göre, (fiziksel) etki ve tepkinin eşitliği yasası altında cisimlerin serbest hareketlerinin imkanı analojisine göre çalışır."[430] Nasıl ki saf matematikte, objelerin nitelikleri (matematiksel objelerin nitelikleri -çev-) doğrudan doğruya elde edilmiyor, tersine yalnızca kavramın kuruluşuyla açığa çıkarılabiliyorsa, hukuk kavramı da aynı şekilde elde edilebilir.

1797 yılı başında yayınlanan "Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri" ile Kant hukuk kavramının böyle bir betimini vermeyi dener. Yazı, kültür alanı için kendisinden hareket edildiğinde bu alanın yapısının nitelik ve zorunluluğunu yapması gereken bir genel ilke koymasıyla, Kant'ın büyük sistematik temel yapıtları çevresine giren son yazıyı oluşturur. Aynı yıl yayınlanan "Erdem Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri" adlı yazı ise temel yapıtlar çevresine sokulacak nitelikte değildir. Çünkü **etik ilkeler** burada özel kullanımları bakımından ele alınmışlarsa da, ne var ki Kant'ın izlediği betimleme yolu, bu yazıda çoğu kez yorucu ve usandırıcı bir şematizm ve çok

dikenli bir kasuistik içinde kaybolup gider. "Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri"nin ilk bölümünde verilmiş olan **özel hukuk** betimi de, somut ve tekil örnekleri, pek çetrefil ve ağdalı bir şekilde yine pek yorucu bir şematizm altında ele alır. Burada Kant'ın şerefi, bir kişisel hak olarak konumlaması ilgi çekicidir. Yazının sonraki bölümlerinde Kant, kamu hukuku, devlet hukuku ve uluslar hukukuna yönelmekle daha geniş bir bakış özgürlüğü içinde görülür. Öyle ki, Kant bu bölümlerde, daha önceleri küçük yazılarında parça parça işlemiş olduğu konuları, şimdi bir temel düşünceden türetmek ve temellendirmek yolundadır. Önce hükümdarın egemenliği ile halkın (ulusun) egemenliği kavramları ele alınır. Hükümdarın egemenliğinin kaynağı da halkın egemenliğidir; ama yasa yapma yetkisi halkta olmakla birlikte, yasaları uygulayacak bir otoriteye ve toplum düzenini sağlayacak bir organizasyona (devlet) ihtiyaç olacağından, buradan "kuvvetler ayrılığı" ilkesine geçmek gerekecektir. Kant bu konuyu, empirik-tarihsel ayrıntı ve örneklerle tartışır. Kant burada açıkça, Aydınlanmanın ve Fransız Devriminin hukuk felsefesine yön veren doğal hukuk anlayışına bağlı görünür. Özellikle Rousseau'nun geliştirdiği şekliyle toplum sözleşmesi öğretisi burada ağır basıyorsa da, Kant bu öğretiye kendi özel damgasını da vurur. Çünkü Kant'ta toplum sözleşmesi kavramı, empirik ve verili tarihsel sferden, saf ve mükemmel bir şey olarak "ide" sferine yükseltilir. Çünkü bir halkın bir devlet haline gelmesi, bireylerin, kendilerini bir ortak varlığın, bir devletin üyeleri olarak kendi özgürlüklerini bu ortak varlık idesi altında başkalarının özgürlüğüyle sınırlandırmalarına bağlıdır. Ve Kant söyle devam eder: "Ama devletin içinde insanın (bireyin) özgürlüğünün bir **bölümünü** böyle bir amaçla kurban ettiği söylenemez. Tersine insan vahşi ve yasadan yoksun bir özgürlüğü, gerçek özgürlüğünü bir yasaya bağımlılık, yani bir hukuksal konum içinde sınırlama yoluyla bulmak üzere, tamamen terketmiştir. Çünkü bu yasaya bağlılık, tamamen onun kendi yasa koyucu istencinden çıkmıştır."[431] Böylece Kant, devlet ve hukuk kavramlarına da, özgürlük

düşüncesinin "düşünülürlük"ünü (intelligibilite) sokmuş olur ve böyle olunca "saf" devlet ve "saf" hukuk kavramları, olgusal güç ve egemenlik ilişkilerine göre şekillenen "olgusal" devlet ve "olgusal" hukuk kavramıyla yer değiştirmekten korunur.[432] Bireyin içinde yer aldığı ve birey olarak hiçbir öncelik (rüçhan) ileri sürmeden katıldığı devletli toplum, yine de özgül ideal doğası sayesinde ideal koşulların bir toplamını içinde taşır ki, halkın bütününün onaylamadığı bir konuda, hiçbir yasa koyucunun halk için karar vermeye izni yoktur.[433] İlksel toplum sözleşmesinin bu genel **ruhu**, tüm özel yönetim tarzlarının ve yönetim formlarının şiar ve normunu biçimler. Özel yönetim tarz ve formları, sürekli olarak her zaman değişirler. Ama zora başvurmanın sınırları, her zaman halkın genel onayı ile belirlenir.[434]

[f) "Fakülteler Çatışması"]

"Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri"nde devlet ve hukuk felsefesinin en genel ve en soyut formları ele alınmıştır. Fakülteler Çatışması" adlı yazısında ise Kant, yazınsal ve felsefi etkinlikleri içinde zamanının devlet güçleri ile ilişkilerinden edindiği kişisel deneyimlerini sergiler. Öyle ki, yazı, önsözü dışında tamamen güncel sorunlara yöneliktir. Ama yazının temel düşüncesini ve temel motifini, yazın ve felsefe ile devlet ilişkisi sorunu oluşturur. Kant burada da, ilk bakışta bir kez daha bilimler sistemine ve sistem içinde yer alan tek tek bilimler arasındaki bağıntı ve düzene eğilir görünmektedir. Ama burada bilimler yapı ve nitelikleri bakımından konu edilmemekte, devlet ve devlet yönetimi ile ilgi ve ilişkileri bakımından ele alınmaktadır. Yani bilimler burada mantıksal konumları içinde değil, birer **meslek** olarak soru konusu yapılmaktadır ve meslek olarak bilimlerin değerlendirilmesine yarayacak sağlam bir ilke aranmaktadır. Böyle olunca, bilimler arasındaki çatışma, bu inceleme tarzı altında, bu bilimlerin yapıldıkları (icra edildikleri) **fakülteler arasındaki ça-**

tışmaya dönüşmektedir. Çünkü devlet, meslek olarak bilimler hakkında şunu bilmek ihtiyacındadır: bilimler, kendilerini devlete, birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmış, birbirleri karşısında belirli birlikler oluşturan bağımsız **korporasyonlar**, meslek grupları olarak tanıtıp bildirmelidirler. Bu yapılmalıdır ki, devlet de bilimleri ve bu bilimlerin icra edildiği fakülteleri tanıyabilsin ve bilimler karşısında üstlenmesi gereken destekleme ve gözetme görevini de, meslek olarak bunlar üzerindeki denetim hakkını da açıkça belirleyebilsin. Şimdi bakış açısı bu olunca, açıktır ki, her bilim, devletin gözünde yalnızca politik ve sosyal hiyerarşi içindeki önem ve ağırlığına göre değerlendirilir. Bilimsel araştırmacı, bir üniversitenin bir fakültesinde devletin bir görevlisi ve **memuru** olarak çalışıyorsa, devletin denetim hakkını hesap etmek durumundadır. İşte Kant'ın "Fakülteler Çatışması"nda ele alıp işlemek istediği sorun budur. Ama Kant burada kuru bir temellendirme yapar görünürken, öbür yandan açıkça gençlik yapıtlarının stilini andıran bir hiciv özgürlüğü de sergilemektedir. Ve bu yazıda da, gençlik yapıtlarında olduğu gibi, hiciv, derin bir felsefi özgürleşmenin ifadesi ve yansısı olmaktadır. Biliyoruz ki, Kant uzun süreden beri devlet güçleriyle bir çatışma içindedir. İşte o bu yazıda da, onun için pek doğal olan bir kendini-özgürleştirme (Selbstbefreierung) içinde, bu kişisel çatışmayı, bir **yöntemsel** çatışmaya dönüştürmektedir. O düşünsel bakış alanını bilerek dar tutmakta, kendisini politika pratisyenlerinin hareket noktasına yerleştirmekte ve buradan hareketle, teori ve bilgi alanı olarak felsefenin devlet karşısındaki haklarını ve tartışılmaz özgürlüğünü göstermeyi denemektedir. Böylece politikacının görüş noktasından, politikacının tutum ve niyetinden hareket ediyormuş gibi görünerek, eleştirel filozofun konuya ilişkin düşüncesini ve duyarlılığını sergilemektedir. Bu nedenle "Fakülteler Çatışması" ironi ve hatta uçarılık ile akademik ciddiyetin bir karışımıdır ve bu çifte yön yapıtın özel karakterini yapar.

Prusya devletinin gözünde "üst fakülteler", teoloji, hukuk ve tıp fakülteleridir ve felsefe fakültesi "alt fakülteler" arasındadır. Kant'ın

ironik üslûbu, bu sınıflandırma geleneğine bağlıymış gibi görünen daha ilk sayfalarda hemen farkedilir. Bu geleneksel ayırımın kaynağı, Kant'ın işaret ettiği gibi, kolayca görülebilir. Bu ayırım yönetimden gelmektedir. Kuşkusuz ki yönetim bu konuda akademik ölçütlere göre davranmaz; tersine o, halkın beklentilerine ve bu fakültelerin yerine getirmesi gereken işlevlere önem verir. Bu nedenle yönetim pratik yararlılığı olan fakültelere önem verir ve yararlı etkiler vaad eden öğretileri benimser. Ama yönetimin kendisi herhangi bir belirli öğreti ortaya koyamaz. Kant şöyle der: "Yönetim öğretmez; tersine o yalnızca öğretilenleri denetler. Çünkü öğretenler (öğretim elemanları - çev-) memuriyete girerlerken yönetimle bir sözleşme yapmışlardır. Ama öğretilerle, bilimlerin genişlemesi ve iyileştirilmesi ile ilgilenen, bu demektir ki, en yüksek bilge rolünü oynamak isteyen bir yönetim, bunlarla kılı kırk yararcasına uğraşmakla yalnızca kendisine zarar vermiş olur." Kısacası, yönetim, öğretim elemanlarının karşısına bir akademisyenmiş gibi çıkamaz. Yönetim, pratik yararlılık bakımından fakülteleri sınıflandırırken, teologlar için İncili, hukukçular için kamu hukukunu, hekimler için tıp bilgisini kural ve şiar olarak koymuştur ve pratik yararlılık, teoloji, hukuk ve tıbbın toplum yaşamı içindeki yerlerini güvenceye alan ve onlara birer "üst" ve "yüksek" fakülte değeri kazandıran yöndür. Ama "bilme" ve "bilgi"nin kendisi, "saf bilmeyi istemek"in kendisi, bu düzenleme ve sınıflandırmada boşlukta kalmıştır. Çünkü ondan (felsefeden) doğrudan pratik hedefler için önemli bir işlev beklenmemektedir. Felsefeye de bir yer bulmaya "izin verildiğinde", o ancak bir "alt fakülte" rütbesiyle yetinmek zorundadır. Felsefede akıl özgürdür ve yönetimin buyruklarından bağımsızdır; ama o etkisiz kalmaktadır ve pratik etkisizliğinden dolayı durumuna razı olmak zorunda bırakılmaktadır. Oysa felsefe, objektif bakıldığında, yadsınamaz bir öncelik hakkına sahipken, tutucu bir değerlendirme altında ona en son yer gösterilmektedir. Felsefe fakültesi özgür düşüncenin yeri olarak buyruk ve itaatin dışındadır. Ama Kant pratikteki durumu da şöyle açıklamaktadır: "Buyurabilen (emrede-

bilen) kişi, aynı zamanda bir başkasının âciz bir hizmetkârıdır ve ne var ki, özgür, ama kimseye buyurmayan (emir vermeyen) bir kimseden kendini daha önemli sayar."[435]

Fakültelerin bu değişik hukuksal statüleri, aralarında bir "yasal anlaşmazlık" doğurur. Temelini onların özniteliklerinde bulan ve bu yüzden herhangi bir eşitleme yoluyla halledilemeyen, tersine hep var olmak zorunda olan ve sonuçlandırılamayacak olan bir karşıtlıktır bu. Devlet hiyerarşisinde daima "yüksek" fakülteler üstte yer alacaklardır. Felsefe fakültesi ise, kendi görevini ciddi olarak yerine getirmek istediği sürece, kendi yer ve önemini devlet hiyerarşisinin dışında kabul etmek zorundadır. Böyle olunca felsefe fakültesinin doğal yeri muhalefettir ve böyle bir muhalefet, felsefenin gelişmesi ve ilerlemesi kadar, fakülte olarak felsefe fakültesi için de gerekli ve kaçınılmazdır. Çünkü felsefe fakültesi, "rasyonalite" ile "statüko", bilimsel akıl ile iktidar ve gelenek arasındaki ebedî çatışmanın temsil edildiği yerdir. İşte bu temel işlevi içinde o, kendi özel işlev ve özel belirlenimini doğru anladığı sürece, devlete de bağımlı değildir ve devlet tarafından sınırlandırılamaz. Devlet ondan yalnızca, kendisine doğrudan doğruya saldırmamasını talep edebilir. Bu konumuyla felsefe fakültesi, devletin kendi görev ve hedefleri için ihtiyaç duyduğu bir memurlar kitlesinin eğitim ve öğretimi için kendi denetimi altında tuttuğu teoloji, hukuk ve tıp gibi "yüksek fakülteler"in konumunu aşmış haldedir. Tersinden bakıldığında, devletin yüksek fakültelerin mensuplarından beklediği şey, onların kendilerine çizilmiş olan sınırların dışına çıkmamalarıdır. Gerçekten de bir İncil teologu, dayandığı ilkeleri akıl ölçütüne vurduğunda, Kant'ın ironik sözleriyle, "o, Romulus'un kardeşi gibi, inâyete erdirecek biricik kilise inancının sınırlarını aşmış ve açık, özgür yargı alanına ve felsefeye geçmiş olur ki, o artık mânevi dinginliğin sona erdiği, anarşinin tüm tehlikelerinin hüküm sürdüğü bir yerdedir." Bunun gibi hukukçu, bir devlet memuru, bir yargıç olarak, hüküm süren hukuk düzenini gözetir. Böyle yapmayıp bu düzenin akla uygunluğunun kanıtını aramaya başlarsa, o da "açık, özgür yargı

alanına ve felsefeye" geçmiş olur ki, bu onun konumuna uymaz. Yalnızca felsefe fakültesidir ki, saf teorinin koruyucusu olarak, bu gibi kanıtlar arar. Devlet, felsefe fakültesinden belli bir pratik öğretinin öğretilmesini talep eder ve buna itaat edilmesini isterse, felsefe açısından pek tuhaf bir durum, yani "buyrulmuş olanı doğru kabul etmek" gibi bir acayiplik ortaya çıkar ki, böyle bir şey felsefede imkansızdır.[436] Çünkü bir öğretinin toplumsal yararı veya zararı değil de, doğruluk veya yanlışlığı tartışılacaksa, akıldan daha yüksek bir ilke ve merci yoktur. Aklın otonomisini herhangi bir şekilde sınırlamak, bizzat doğruluk kavramını ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir.

"Salt Aklın Sınırları İçinde Din"de, akıl inancı ile kilise inancı, saf din felsefesi ile İncilci ortodoksi arasındaki çatışmada Kant'ın vardığı sonuçları gördük. İşte "Fakülteler Çatışması"nın vardığı sonuçlar da, Kant'ın yönetimle giriştiği kişisel kavganın her evresinde ortaya çıkan sonuçların bir onaylanış ve tamamlanışıdır. Bunun yanısıra, inceleme (hukuk ve felsefe fakülteleri arasındaki çatışmanın açımlanma formu içinde), devlet anayasasının doğal hukuk ve pozitif hukuktan gelen temelleri arasındaki ilişki sorununu da ele almakla yeni bir yöne girer. Acaba hukuk denen şey, gerçek ve empirik iktidar (güç) ilkelerinin bir ifadesi sayılabilir mi ve özgül temelini bu **iktidar (güç) ilişkileri** içinde bulan ve dolayısıyla yavaş ama sürekli olarak politik etkililiği olan bir etken olarak geçerli kılınabilir mi? Kant'a göre bu soruya verilecek yanıt, şu sorulara verilecek yanıta bağlıdır: insanlık tarihi ve insan soyunun sürekli bir ilerleme içinde olduğu söylenebilir mi? Yoksa tersine bu tarih ve bu soy çeşitli yalpalamalar içinde midir veya hatta bütününde bir çöküş ve gerilemeye doğru mu gitmektedir? Bu sorulara yalnızca mutluluk açısından hareketle yanıt vermek istenirse, burada ancak olumsuz bir yanıt söz konusu olabilir. Rousseau'nun kültürün gelişmesi karşısındaki kötümserciliği bu açıdan tamamen haklıdır. Mutlulukçuluk (Rousseau'nun doğaya dönüşü öğütleyen mutlulukçuluğu değil de, kültürel ilerlemenin insanı daha mutlu kılacağını savunan mutlulukçuluk -çev-), kendi fazla hayalci

umutlarıyla bu konuda güçsüz görünmekte ve onun iyiye giden yol üzerinde sürekli ilerlediğimiz şeklindeki kehâneti, insanlık tarihine pek uygun düşmemektedir.[437] Kant burada soruna yine yöntem açısından eğilir. İlerleme sorununa, mutluluk gibi bir hedef ve empirik saptamalar altında genel olarak bir açıklama ve çözüm getirilemez. Çünkü sorun insanlığın ahlaksal ilerlemesidir ve "düşünülür" (intelligibl) bir şey olarak özgürlük idesinin gelişimiyle ilişkilidir. Böyle olunca, "düşünülür"ün, "duyulur" (sensibl) dünyaya ilişkin olan mutluluk gibi bir hedefe ve empirik verilere bakılarak bir ilerleme içinde gerçekleştiğini söylemek bir paradokstur. Burada özü bakımından önceden görülemeyen ve önceden görülmesi gerekmeyen şeyi önceden görmek gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. İnsan soyunu bekleyen şey, ona herhangi bir kör, "doğa" veya "öngörü" ile zorla dikte ettirilen bir kader (Fatum) olamaz. Tam tersine, insan soyunun geleceği, bu soyun kendini özgürce belirlemesinin bir sonucu ve eseri olabilir. Ama yine de böyle bir "düşünülür" belirlemenin alacağı yön ve yolu, empirik-nedensel olayların sonuçları içinde, yani **fenomenler** dünyasında izlemek ve görünür kılmak istemeyecek miyiz? Her iki alan, düşünülür ve duyulur dünyalar, hiçbir zaman gerçek bir örtüşme içinde olamayacaklarına göre, böyle bir ilişki, ancak, fenomenler dünyasının, bu demektir ki, tarihsel olay ve süreçlerin, hiç olmazsa bir **simgesel** oluşum içine taşınması ile mümkündür ki, bu durumda bizim için tarihsel dünyanın yorumu zorunlu olarak özgürlük alanından hareketle yapılacaktır. Şimdi, özgürlük açısından baktığımızda, insan soyunun bütün olarak sürekli bir ilerleme içinde olduğu konusundaki umut ve beklentilerimizi haklı çıkaracak tarihsel işaretler var mıdır? Bu soruya Kant olumlu yanıt verir ve empirik oluşumuna ve sonuçlarına değil de, tersine ideal anlam ve amacına göre anlaşılması gerektiğini belirttiği Fransız Devrimini buna kanıt gösterir. Kant şöyle der: "Bu olay, eski parlak devlet kurumlarını büyüyle ortadan kaldırmak ve birinin yerine öbürünü yeryüzünün derinliklerinden yer üstüne çıkarmak gibi, insanlar arasında büyük

olanı küçük veya küçük olanı büyük yapmakla, yine insanlar tarafından yönlendirilen önemli etkinlikler veya etkinsizlikler içinde meydana gelmez. Hayır, bunların hiçbirinden değil.... Bugünlerde önümüzde olup bittiğini gördüğümüz yüksek fikirli bir halkın yapmış *olduğu devrim, başarıya ulaşabilir veya ulaşamaz. Bu devrim sefalet* ve vahşice eylemlerle dolu da olabilir ve açık düşünceli bir insan, bu devrimin ikinci bir girişimle mutlu sona varacağını umabilse de, bu mutlu sonun böyle bir bedele değmeyeceğine karar verebilir." Ama Kant'a göre Fransız Devrimi, "yol açtığı sefalet ve vahşice eylemler"e rağmen, "insan soyunun bir ahlaksal duruma ulaşmak konusundaki kanıtlarından biri" olmuştur. Kant bu kanıtın kesinliğine dayanarak, bireyin devletle ve devletlerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen, doğal hukuka dayalı bir anayasanın geliştirilmesine yönelir. Fransız Devrimi gibi bir fenomen artık unutulamaz; çünkü o insan doğasındaki daha iyiye ulaşma yetisini açığa çıkarmıştır ve hiçbir politikacı, olayların şimdiye kadarki akışından, doğa ve özgürlüğün yalnızca insan soyunun taşıdığı adalet ilkeleri altında birleşebileceğinin farkına varamamıştır. Büyük toplum teorisyenleri, insanların doğal haklarıyla uyumlu bir devlet ideali peşindeydiler. Bu hiç de boş bir kuruntu değildir. Tersine bu ideal, tüm anayasalar için normdur. Ve bu anlayış altında "ebedî barış" da bir boş düş olmaktan kurtulur.[438]

[g) "Antropoloji"]

Özgürlük idesinin somut tamamlanışı ve empirik-politik gerçekleşmesini içinde bulması gereken insanlık tarihinin bu amacına yönelik bakışla, Kant'ın felsefi etkinliği sona erer. Özgürlük düşüncesi, Kant felsefesinin başlangıcını oluşturduğu gibi sonucunu da oluşturur. Kant'ın bundan sonraki yazıları, felsefi sisteminin özel içeriğine yeni bir şey katmayan yetersiz ürünlerdir. Örneğin felsefe ve tıp fakültelerinin çatışmasını ele alan son bölüm buna örnektir ve

"Fakülteler Çatışması"na sonradan eklenmiştir ve Kant'ın bazı pek kişisel deneyimlerini içerir. 1798'de yayınlanan **Antropoloji** de, içerik ve yapı bakımından Kant'ın ana sistematik yapıtları yanına asla yerleştirilemez. Kitap, "pragmatik açıdan" yalnızca insanlık tarihi ve insan soyu üstüne zengin bir materyali biraraya getirir. Kant bu materyali, uzun ömrü boyunca özel gözlemlerinden ve yabancı kaynaklardan toplamış ve dersleri için notlar ve ön çalışmalar halinde düzenleyerek yeniden zenginleştirmiştir Buna karşılık bu son döneminde Kant bu kitabına pek içten bir bağlılık göstermiş ve bizzat kendisi bu kitabını sistematik çalışmaları çevresinden saymışsa da, kitap bu niteliğe sahip değildir. Kant son yıllarına kadar sürekli çalışmış ve becerisinin ve zihinsel güçlerinin tamamen tükenmesine kadar çalışmalarını sürdürmeye çabalamıştır. O büyük bir azimle "Doğabiliminin Metafiziksel İlk ilkelerinden Fiziğe Geçiş" adını vermek istediği bir yapıta başladı. Yapıt, Kant'a göre, "kendi bağlamı içinde saf felsefe sistemi"nin tam ve nihai olarak görülmesini sağlayacaktı. Biyografisini yazanlar, Kant'ın bu yapıta nasıl sevgi ile yöneldiğini, yapıt hakkında "tam bir coşku" ile konuştuğunu ve yapıttan sık sık "en önemli yapıtım" diye sözettiğini bildirirler.[439] Kant sık sık bu "chef d'oeuvre"(ana yapıt) ü bitireceğine inanmıştır. O yalnızca el yazısı müsveddelerinin kısa bir redaksiyona ihtiyacı bulunduğuna, "sisteminin tam bütünlüğünü" bu kitabı yayınlayarak gösterebileceğine inanmıştır.[440] Kuşkusuz bu, iyice yaşlanmış olan bu adamın bir doğal yanılgısıydı. Bunu en iyi şekilde el yazısı müsveddelerine baktığımızda görürüz.[441] Burada sayısız tekrarlar içinde hep aynı cümlelere ve hep aynı konulara dönülür. Önemli olan ile ayrıntıda olan, karmakarışık bir şekilde birbirini izler. Burada asla bir sistematik düzene ve düşüncelerin sağlam bir kuruluş ve ilerleyişine rastlanmaz. Ama ne var ki, okudukça, özel zorluğun düşünceden değil, daha çok bu düşüncelerin betiminden kaynaklandığı görülür. Gerçekten de özgün düşünce ve yaratma gücü, onda, bu düşünceleri düzenleme gücünden daha uzun ömürlü olmuştur. Belleği zayıflamıştır, anımsama gücü

bir cümlenin sonunu başına bağlayamayacak ölçüde yetersizdir ve anlatım stili tamamen kaybolmuştur. Ama tüm bunlara rağmen, bu kaos içinden bireysel düşünceler şaşılası bir güç ve derinlikte karşımıza çıkarlar ve Kant sisteminin bütününü bir kez daha son temellerine kadar aydınlatırlar. Burada özellikle "kendinde şey" (Ding an sich) ile "fenomen" karşıtlığının anlamı üstüne, daha önceki yapıtlarında boşuna aranacak bir belirginlik ve açıklıkla söz eden cümleler bulunur. Deneme gerçekten de, eski yapıtların düşünsel kapsamını tek tek ögeleriyle bir kez daha göstermek ister görünür. Ama el yazısına bakıldığında, bunun boşuna bir çaba olduğu görülür.

[h) Son Yıllar]

Daha 1795 yılında Wilhelm von Humboldt, Memel'den aldığı bir habere dayanarak, Schiller'e, Kant'ın hâlâ kafasının içinde üzerinde çalışılmamış inanılmaz sayıda düşünceler taşıdığını ve bunları belli bir düzene sokmayı düşündüğünü yazmıştır.[442] Schiller, Kant'ın 1797'de Schlosser'e karşı yayınladığı "Felsefede Ebedî Bir Barış Denemesinin Yeni Bir Sonucunu Duyuru" adlı yazısında, Goethe'ye yazdığı bir mektupta bildirdiği gibi, taptaze ve gepgenç bir yön bulmuş, bu yönün **estetik** bir yön olarak adlandırılabileceğini belirtmiştir.[443] Genç Purgstall konu, 1795 Nisanında Kant'ın derslerine katılmış ve bu derslerden aldığı derin izlenimi belirtirken, Kant'ın tüm düşüncesi üstüne tam bir açıklık ve aydınlık elde ettiğini eklemiştir. Kant'ın dostu Poerschke, 1798 yılında Fichte'ye yazdığı bir mektupta, Kant'ın düşünce etkinliğinin hâlâ durmadığını, ama artık bu etkinliğin sürekliliğe sahip olmadığını bildirmiştir.[444] Eski istenç ve eylem gücü, kişisel yaşamını yönetmede de, resmi görevlerini yerine getirmede de, artık bu döneminde onu terketmiştir. 1796 yazıyla birlikte derslerine son vermiştir.[445] Kürsüye son kez 23. Haziran.1796'da çıkmış görünüyor.[446] 1796'da kendisine bir kez daha önerilmiş olan üniversite

rektörlüğünü de, yaşlılığını ve bedensel zayıflığını ileri sürerek reddetmiştir.[447] Bundan iki yıl sonra kendisine üniversite senatosu içindeki görevlerini sınırlaması önerilmiş ve yerine haklarını koruyacak bir "muavin" ataması istenmiştir. Kant bu öneriyi ve isteği yakışıksız bulmuş ve hukuksal gerekçelerle bunu reddetmiştir.[448] Çünkü bu durumda o, "felsefenin **bütününe** ilişkin konulardaki söz hakkının senatoda tamamen ortadan kalkması" olasılığını önünde görmüş ve bundan büyük acı duymuştur. Bu duygu onu bu döneminde hiç terketmemiştir ve Garve'ye yazdığı bir mektupta bunu "Tantalos'a özgü bir acı" olarak adlandırmıştır.

Kant'ın yaşamının son yılları üstüne bildiklerimiz oldukça çok ve dikkate değerdir. Sadık dostu ve koruyucusu papaz Wasianski'nin bildirdiklerinde, ölümüne kadarki tek tek evreleri yıl yıl, hafta hafta izleriz. Wasianski'nin bildirdiklerinin ayrıntılarına dalmaya ihtiyacımız yoktur. Çünkü bunlar çoğunlukla Kant'ın hastalıklarından bize söz ederler. Wasianski'nin bildirdiğine göre, ölümünden iki yıl önce Kant'ı ziyaret eden bir gezgin, Kant'ı "bir deri bir kemik halde" bulmuştur.[449] Kant, kısmen gerçekten kişiliğine duyulan bir ilgiyle, kısmen ve çoğunlukla olağanüstü bir insanı tanımak için yapılan bu gibi ziyaretlerin baskısı altındaydı ve ziyaretçilerin komplimanlarını şöyle yanıtlıyordu: "Bende, yaşlı, çökmeye yüz tutmuş, zayıf bir adam görüyorsunuz." 1803 Aralık'ında o artık adını yazamıyordu ve konuşmakta güçlük çekiyordu. Sonunda çevresindeki hiçbir şeyi tanımamaya bağladı. Zihinsel güçlerinin tükenmesine rağmen, **kişiliğinin** temel çizgilerini koruyordu. Wasianski'nin bu konuda bildirdiği herşeye sınırsızca güvenebiliriz. Onun betimi her yerde kesin bir doğruluk taşır ve bu betim her türlü süsleyici retorik ayrıntıdan arınmıştır. Wasianski Kant'la son yıllardaki ilişkisi üstüne şunları bildirmektedir: "Hergün bana bir şeyler kazandırıyordu. Çünkü hergün onun iyi yüreğinin sevilmeye değer bir yönünü keşfediyordum... Kant'ın bilge ve düşünür olarak büyüklüğü dünyaca bilinir; ben bunu değerlendiremem. Ama onun alçakgönüllü kalbinin en saf çizgilerini hiç kimse benim

kadar yakından tanıma fırsatını bulamamıştır." "Her ne kadar bir zamanlar olduğu gibi göz kamaştırıcı ışınlar salmasa da, onun büyük kafasından yine de her zaman bir kaç parıltı saçılırdı ve bu parıltı içinde onun iyi kalbi çevreyi daha çok aydınlatırdı. Kendini biraz daha iyi hissettiği saatlerde, kendisini rahatlacak her önlem için bana ve bitkin düşünceye kadar sarsılmaz bir sabırla kendisine hizmet eden ve sonradan iyi bir şekilde ödüllendirdiği uşağına dokunaklı bir şekilde teşekkür ederdi." Wasianski'nin Kant'ın son günlerinden anlattığı bir olay, kişiliğinin özgül insanî çizgilerini hâlâ koruduğunu göstermesi bakımından önemlidir. "3 Şubat'ta tüm yaşam belirtileri tükenmiş görünüyordu ve bu günden sonra artık hiçbir şey yemedi. Varlığı, 80 yıllık bir yaşamdan sonra, âni ve şiddetli bir hareketin etkisine katlanamaz haldeydi. Doktorunun isteği üzerine, belli saatlerde onu ziyaret ediyor ve yanında kalıyordum... Kant artık yakından bile göremediğinden, kendisine doktorunun geldiğini söyledim. Koltuğundan kalktı, elini doktoruna uzattı ve postadan konuşmaya başladı ve yardım istercesine durmadan bu sözcüğü tekrarladı. Doktor, postadan herşeyin geldiğini söyleyerek onu sakinleştirdi. Kant, 'pek çok posta', 'yüklü posta' ve hemen tekrar 'pek çok şey' ardından da 'teşekkürler' dedi; sözcükler arasında hiçbir bağlantı olmaksızın. Ama bilinci yerindeydi. O çok ve yüklü posta, özellikle de rektörlükten posta bekliyordu. Bunu mu kastettiğini sorduğumda 'tamam, doğru' diye yanıtladı. Hâlâ ayakta duruyordu ve pek zayıftı. Doktor oturmasını rica etti. Kant ağır ağır oturdu; ama hiç de rahat bir şekilde oturmamıştı. Kant'ın bu kendisini yoran ve zayıf düşürecek olan oturma şeklini neden değiştirmediğini, düşünce tarzını bildiğimden, anlamıştım. Doktora esas nedeni anlattım ve Kant'ın saf düşünce tarzına ve davranış zarafetine dikkat göstermesini söyledim ve kendisinin yabancı olmadığını, rahat oturabileceğini söyleyerek Kant'a güvence vermesini rica ettim. Doktor önce pek inanır görünmedi, ama dediğimi yaptı. Bunun üzerine Kant, tüm gücünü zorlayarak, **'humanite duygusu beni henüz terketmedi'** diye haykırdığında, doktor söylediklerimin doğruluğuna

inandı ve gözyaşlarını tutamadı. Tek bir ağızdan, soylu, saf ve iyi adam! diye bağırdık."

Burada bize pek özel bir duruma ilişkin pek özel bir olay anlatılmaktadır; ama bu olay Kant'ın kişilik bütünlüğü içinde görüldüğünde, genel ve simgesel bir değere sahiptir. Kant biyografları, güçten tamamen düşmüş olduğu bu sıralarda, Kant'ın en sıradan günlük konuşmaları bile izlemekte güçlük çektiğini, ama genel düşünceleri kavrama gücünü eksiksiz koruduğunu anlatırlar. Onun konuşmaya canlı bir şekilde katılmasını sağlamak için, konuşmayı hemen bir genel felsefi ve bilimsel konuya çekmek yeterli oluyordu. Kant'ta teorik temel düşüncelerin güç ve sürekliliklerini nasıl koruduklarını, son yıllarına ait bu haberlerden öğreniyoruz ki, bu haberler, bir kez daha onun istencindeki sürekli ve hâkim yönü yansıtırlar. Wasianski'nin belirttiği gibi, Kant, "zayıf bacakları üzerinde çoğu kez sendeleyen, ama güçlü ruhuyla asla sarsılmayan bir adam"dı ve öyle kaldı. O, basit, gündelik ve somut bir durumu yeterince kavramakta çoğu kez ne kadar güçlük çekiyorduysa da, en zor koşullar altında bile, durumu bir kez kavrar kavramaz, bilinçli olarak formüle edilmiş bir "maksim" altında kendi kararında ısrar ediyordu. Ve bu istenç enerjisi ve onun sonuçları yanısıra, kişiliğinin kendine özgü inceliği de her zaman görülebiliyordu. Charlotte von Schiller, Kant'ın insanlığın en büyük fenomenlerinden biri olduğunu, ama onun kişiliğinde sevgi duygusunun sınırlı kaldığını söyler.[450] Gerçekten de Kant, çevresinde en son bulunan insanlarla ilişkisinde, kendisine "akıl" tarafından koyduğu sınırları asla aşmamıştır. Aklın bu egemenliği altında, ondan doğrudan bir **duygusal** dışavurum bekleyen ve isteyen kişi için, Kant insanî ilişkilerinde soğuk bir adam görüntüsü uyandırabilir. Zaten kendisinin de belirttiği gibi, "her türlü gevşekliğe sürükleyici türdeki" duygular Kant'ın doğasına ve kişiliğine yabancıdır. Ama o, yine kendisinin temel etik duygu olarak gördüğü ve tüm somut-ahlaksal eylemler için harekete geçiren kuvvet olduğuna inandığı bir duyguya sahiptir: **saygı**. Saygı duygusu,

onun içinde en zengin ve saf şekliyle gelişmiştir. Bireylerle olan ilişkisini o, ahlaksal kişinin özgürlüğü ve bu kişinin kendi kendisini belirleme hakkı önünde duyduğu **genel saygı** ile yürütür ve tüm insanî ilişkilerine işte bu duygu hâkimdir. Bu saygı onda hiç de soyut bir talep olarak kalmamış, tersine aracısız, canlı, her tekil durumda belirleyici etkin neden olmuştur. Bu kişilik özelliğiyle Kant, sevgiyle aynı anlama gelmeyen, ama sevgiye akraba ve benzer olan bir "kalp inceliği ve zarafeti" kazanmıştır. Yaşamının son günlerine kadar koruduğu ve gösterdiği "humanite duygusu", her türlü sübjektif destekten arınmıştır. Zaten o tam da bununla, kendi çağ ve çevresinin ve yüzyılının duyarlılığı karşısında kendine özgü kişilik özelliğini kazanmıştır. Kant'ın insanlara karşı tutumunu, **ahlak yasasının** saf ve soyut ilkesi belirler. Ama zaten Kant, tam da bu saf ve soyut yasa içinde, insan kişiliğinin en yüksek gücünü görür ve bu yanıyla insana ve insanlığa saygı duyar. Bu nedenle, onun humanite ve özgürlük düşüncesi, politik, sosyal ve pedagojik bir ideal olmakla sınırlı değildir; hatta bu düşünce, daha çok, tüm tinsel kosmosu harekete geçiren ve onu bağımlılıklarından kurtaran kaldıraçtır da. "Pratik aklın önceliği" düşüncesi, bizzat teorik aklın temel kavram kuruluşu içinde bir biçim vermenin de koşuludur. Öyle ki, yeni humanite duygusu ve bilinci, Kant'ı, son ve ayırdedici temellendirilmesini teorik akıl içinde bulan bir genel "düşünme tarzı devrimi"ne götürmüştür.

Kant, 12. Şubat.1804 sabahı öldü. Cenazesi için tüm Königsberg'in ve her çevreden insanın katıldığı büyük bir resmi tören yapıldı. Naaşı önce evinde katafalka konuldu ve büyük bir kalabalık, "en yüksek tabakadan en alt tabakaya kadar", onu son defa görmek için akın akın, bir sel gibi katafalkın önünden geçti. "Herkes bu fırsatı kullanmak istiyordu... Gün boyu, günün her saatinde onu görmeye geldiler... Çoğu kimse iki, hatta üç defa önünden geçti ve günler boyu halk onu görme isteğini söndüremedi." Cenaze töreni üniversite ve öğrenciler tarafından yapıldı ve Kant'a özel bir saygının gösterilmesi bakımından hiçbir şeyden kaçınılmadı. Königsberg'deki tüm çanların aralıksız çal-

ması altında, cenaze üniversite gençliği tarafından evinden alındı. Burada cenazeye binlerce insan katıldı ve cenaze önce büyük kiliseye, daha sonra üniversite kilisesine taşındı. Buradan "profesörler kubbesi" adı verilen üniversite mezarlığına götürüldü. Daha sonra bu yere "Stoa Kantiana" adı verilen özel bir galeri inşa edildi.

Ama Kant'ın cenaze töreni böylesine gösterişli dış formlar içinde ve böylesine genel bir katılım ile yapılmışsa da ve Wasianski'nin sözleriyle "görkem ile saygının en belirgin izleri" bu cenaze alayında ne kadar birleşmişse de; aslında Kant, öldüğü sırada çevresi ve doğduğu kent için tamamen yabancı bir insandı. Daha 1798 yılında (ölümünden altı yıl önce), Poerschke Fichte'ye, Kant'ın artık derslere giremediğini ve Motherby ile ilişkisi dışında tüm toplumsal ilişkilerden el ayak çektiğini ve gitgide Königsberg'de tanınmayan bir insan haline geldiğini yazmıştır.[451] Yalnızca adı tüm çevrelerde ışık saçıyordu; ama kişi olarak gitgide unutulmaya başlamıştı. Felsefesinin tarihsel etkisi giderek yükseliyordu ve öğretisinin en özgün yönü olan özgürlük düşüncesi tüm çevrelerde yaygınlaşıyordu. Ama kişiliği, daha yaşamının son yıllarında bir anı ve bir efsane olup çıkmıştı. Ve işte burada da Kant'ın yaşamının bir tipsel çizgisi, pek özel bir şekilde kendini gösterir. Çünkü bu yaşamın büyüklüğü ve gücü, Kant'ın tininde ve istencinde içerilmiş olan kişisel ve bireysel yönlerin giderek zenginleşmesi içinde oluşmaz; tersine bu yönlerin durmadan daha da belirginleşen ve kesinleşen bir şekilde genel taleplere, ideal problem ve görevlere adanmasında belirir. Kişisel yaşam ve kişisel varoluş formu, burada hiçbir bağımsız ve özgül değere sahip değildir; onların tüm önemi, kendi özel yasalarına göre ve kendi içkin zorunluluğu doğrultusunda ilerleyen soyut düşünce yaşamı için malzeme ve araç olmalarındandır. Kant'ın yaşamının tüm form ve yapısı, kişi ile kişinin kendine koyduğu genel görev arasındaki bu ilişki üzerinde temellenir ve bu yaşamın derinliğini yapan ve bu yaşamın kendine özgü sınır ve kapsamı olarak görülebilecek şeyi temellendirir. Kişi olarak

kendini tamamen genel hedeflere böylesine bir adayış, kuşkusuz, somut kişisel yaşama ve bu yaşamın bireyselliğine bir kısıtlamayı da zorunlu olarak birlikte getirir; ama öbür yandan tam da bu noktada, genel olanın tüm zorlayıcı gücünü tanırız. Bu genellik, Kant'ın düşüncesinde olduğu kadar, aynı şekilde istenç dünyasında da kendini dışa vuran şeydir. Kant'ın kendine çizdiği temel yolu, nasıl bir kuvvet ve tazelikle, nasıl bir doğrudan yaşam gücü ile, daha filozof ve yazar olarak etkinliğinin başlangıcında, yani "Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi Üstüne Düşünceler"de ne şekilde dile getirdiğini anımsayalım. O yirmi iki yaşında şöyle yazıyordu: "Ben artık izlemek istediğim yolu kendime şimdiden çizdim. Kendi yolumu izleyeceğim ve onu izlemekten beni hiçbir şey alıkoyamaz."[452] Ve Kant'ın düşüncesi, özel gençlik coşkusu içinde önceden kestirmek istediğinden pek uzaklara varmıştır. O tüm düşüncesinde, çok çeşitli yönelimler içinde tikel ve özelden bütüne, bireyselden genele doğru bir gidiş yolu izlemiştir. Düşünsel araştırma, evrenin meydana gelişi ve evren düzeniyle ilgili kosmolojik ve kosmogonik problemi ele almakla başlar. Burada önce, yargılamada yeni bir hareket noktası saptanmak istenir. Zaman ve uzay içindeki tekil hallere yönelinmez ve burada ve şimdi olana bağımlı kalan aracısız duyusal algı ile yetinilmez. Tersine burada aynı zamanda, Newton'un matematiksel–doğabilimsel evren tasarımını bütünlemek ve buradan hareketle evren sisteminin zaman içindeki başlangıç ve **kökeni** sorununu ele almak yoluyla incelemeye yeni bir boyut katıp derinleşmek söz konusudur. Bu inceleme yönüyle, empirik-coğrafi bakış çevresi, astronomik kavram ve yargıların kapsayıcı ve genel ufkuna doğru genişletilmiş olur. Benzer bir genişleme, Kant'ın fiziksel coğrafya, empirik antropoloji ve **insanlık tarihi** araştırmalarında görülür ve bunlar organik varlıkların gelişim tarihi genel problemi altında ele alınırlar. Kant, daha sonra eleştirel döneminde de bu eğilimini korur; ama ağırlık merkezi "doğal olan"dan "düşünsel" olana, fizik ve biyolojiden mantığa ve etiğe geçmiştir. Burada a priori temellerinin gösterilmesiyle, yargı ve eylemin niteliği ilk

kez açık bir şekilde ortaya konur ve bilincimizin kendisini boşlukta yitirmemesi için bu a priori temellerin kullanımında aşılmaması gereken sınırlar saptanır. Her iki yön, **temellendirme** ve **sınırlandırma,** Kant için tek noktada hep biraradadırlar. Çünkü, anlık ve istenç dünyasının objektif düzeni, ancak, anlık ve istencin yükümlülüğü altında genel ve zorunlu bir yasa aracılığıyla meydana gelir ve onların özsel nitelikleri de, bizdeki bu anlık ve istenç yükümlülüğüne dayanır.

Goethe, Platon ve Aristoteles öğretileri örneğinde iki temel felsefi inceleme tipini birbirleri karşısına koyar. "Platon dünyayla ilişkisini, zaman zaman bu dünyada konuk olarak bulunmaktan hoşlanan, ama hep bu dünyanın ötesine özlem duyan bir ruh gibi kurdu. Bu yüzden bu dünyayı tanıyıp öğrenmekle pek ilgilenmedi; çünkü o daha baştan, kendisini, bu dünyanın ötesinden getirdiği ve bu dünyanın ihtiyaç duyduğu şeyi haber vermekle yükümlü saydı. O, bu dünyayı araştırmak üzere değil, onun yerine bu dünyanın özüne ulaşmak üzere derinlere daldı. O hep, kendi aslına (kökenine) kavuşmak (katılmak) üzere, merakla hep yükseklerde hareket etti. Onun belirttiği herşey, yüreğinin her atışında kendilerine ulaşmak için çırpındığı ebedî bütün, ebedi iyi, ebedî doğru ve ebedî güzel üstünedir... Buna karşılık Aristoteles, bu dünyayla ilişkisini bir yapı ustası olarak kurdu. O yalnızca bu dünyadaydı ve onun burada etkin olması ve çaba göstermesi gerekiyordu. O, bu yüzden hep üzerine bastığı zeminden haber verdi ve bir temel bulduğu yerden daha uzaklara gitmedi. O kendi alanı içinde olağanüstü bir çabayla dolaştı. Her türlü veriye her yönden el attı; onları düzenledi, sınıflandırdı ve kararlı bir şekilde varlık piramidinin en yüksek tepesine kadar adım adım çıktı. Oysa Platon, ince bir alev sütununun üstünde gökyüzünü araştırıyordu. Artık insanlığa malolmuş bu iki adam, hiç de kolayca bağdaştırılamayacak soylu niteliklerin temsilcileridir. Onlar herşeyden önce kendilerini mükemmel olarak kurma (geliştirme) mutluluğuna erişmiş insanlardır ve onlardan insanlığın iyiliği bakımından kısa ve özlü cümleler değil, kapsamlı ve çok çeşitli yapıtların kalmış olması sevindiricidir. Bu yapıtlar öğreni-

lip üzerinde araştırmalar yapıldığı sürece, yani dünya onları duyan ve düşünen insanlar olarak tanımaya devam ettiği sürece, aynı dünya birine veya öbürüne hak vermeye, birini veya öbürünü usta, öğretmen ve rehber olarak tanımaya devam edecektir."

İşte, Kant'ın felsefi dehâsının ufku ve derinliği, Goethe'nin burada tipsel bir form içinde dile getirdiği genel düşünce tarihinin bu temel karşıtlığının dışında yer alır. Burada konumlanan seçenekler Kant için hiçbir güce ve geçerliğe sahip değildir. Kant'a kadar, felsefenin kendi motiflerinden kaynaklanan geleneksel çatışma, felsefe tarihinin en tipsel çatışması olarak kalmıştır. İşte Kant'ta, bu çatışmanın yerine yepyeni ve dünya tarihine malolmuş bir birlik oluşturulmuştur. Platon ve Aristoteles, ayrı niteliklerin temsilcileri olarak insanlığa mâlolmuş görünürlerken, Kant kendi felsefi etkinliğinde, insanlığa, kavramada (bilmede) ve edimde, düşüncede ve eylemde mümkün ve erişilebilir olan şey üstüne yeni bir kavram sunmuştur. Belki de onun öğretisinin tarihsel etkisinin gizi burada yatmaktadır. Tüm düşünce tarihi boyunca karşılaştığımız ve kökleri çok eskilere inen dualizm, ilk kez Kant'ta aşılmış ve çözülmüştür. Çünkü, Goethe'nin Aristoteles ve Platon'un karakteristikleri olarak birbirleri karşısına koyduğu temel eğilimler, Kant'ta gerçekten de birbirlerine bağlanmış ve birbirlerini gerektirir kılınmışlardır. Ve her ikisi burada öylesine mükemmel şekilde eşit ağırlık taşımaktadırlar ki, birinin öbürüne karşıtlığından veya önceliğinden söz edilemez. Kant kendisini, etiğini temellendirirken, adını anarak Platoncu hissetmiştir. Ve o salt akıl eleştirisinde de Platoncu "idea"nın hakkını en güçlü şekilde vermiş ve "sıradan insanlara yaraşır bir iş olarak, kendisinden hiçbir şey çıkmayan, boşuna ve çatışkılı deney"[453]den hareket eden tüm karşı itirazları reddetmiştir. Ama daha sonraları Platoncu diyalektikçi ve etikçilerin yerini, günün bir moda akımı olarak mistik teologların aldığı, Platon'un bunların elinde duyular üstünün ve "düşünme görüsü"nün filozofu olmaktan çok bir mistik hayalci haline dönüştürüldüğü anda, Kant, "dikkate değer bir tutum içindeki her felsefe"nin bir yanıyla

mutlaka dayandığına inandığı Aristoteles felsefesinin bir "işçi"si olarak, buna karşı tutum almıştır. O şöyle demiştir: "Kendini tanıma konusundaki Herkülce çaba ile en alttan başlamayıp, tersine hiçbir değeri olmayan bir Apotheose (kişilerin tanrılaştırılması, insan-tanrı -çev-) ile yukarıdan aşağıya kanıtlamalarla onu (kendini tanımayı) havalara uçurtan mistik sezgi filozofunu hiç kimse **dikkate alamaz.** Çünkü o, o anda kendi gördüklerinden sözetmektedir, bu yüzden söyledikleri kimseyi bağlamaz." İşte Aristoteles felsefesi böyle bir felsefi çabaya tam bir karşıtlık içindedir. Çünkü metafizikçi Aristoteles'in hedefi, her durumda a priori bilginin kendi elemanlarına ayrıştırılması ve bu elemanlardan onun yeniden kazanılması ve birleştirilmesidir; bir mistik sezgi ile mutlağın ne olduğu ve ona nasıl erişileceği değildir. Burada, bir kaç sözcük içinde Kant'ın anladığı şekliyle "felsefe" kavramının çifte yönü görülür. Eleştirel felsefe de, empirik-duyusal olandan "düşünülür" olana yükselmek ister ve o kendi tamamlanışını ve gerçek sonucunu, herşeyden önce özgürlük düşüncesinin "düşünülürlük"ünde (intelligibilite) bulur. Ama bu hedefe giden yol, "kendini tanıma konusundaki Herkülce çaba"dan geçer. Buna göre burada hiçbir "dehâ sıçramacılığı"na, herhangi bir sezgisel aydınlatmacılığa (İllumination) dayalı çabaya yer yoktur. Tersine burada kesin kavramsal talep ve zorunluluklar hüküm sürer. Burada psikolojik veya mistik yoldan aracısız elde edildiği söylenen hiçbir apaçıklık duygusuna yer yoktur; tersine burada yöntemli olarak izlenen bilimsel analiz ve temel bilgi formlarının "transendental dedüksiyon"u hüküm sürer. Deneyin "temelinde yatan" şey, gerçekten de "düşünülür"ün kendisidir ve kendi sağınlık ve güvenilirliği içinde deneye, eleştirel kavranılışı içinde ancak buradan varılır. Bu yüzden bizi hep deneyi aşıp duyular üstüne ve "ide"ye götüren böyle bir çaba, sürekli olarak "deneyin verimli toprağı"na geri döner. İşte tam da bu, idenin ve idealizmin gücünü yapan şeydir. İde, mutlağa ve koşulsuz olana çabalar; ama eleştirel tutum, gerçek koşulsuzun asla verili (gegeben) olmadığını, tersine ancak bir yükümlülük olarak verilenmiş (aufgegeben) olduğunu ve onun bu an-

lamda koşullu olanın (empirik dünyanın) bütünlüğüne sokulmasını talep eder ve verili olanın verilenmiş olanla birlikte anılmasını talep eder. Bu yüzden sonsuza doğru ilerlemek için, sonlu olanın içinde her yana gitmek gerekir ve bu yeterlidir. Zaten deneyin kendisi, mükemmel bir geliştirme içinde, "metafizik"e götürür. Transendental anlamıyla metafizik, deneyin tüm içeriğini serimlemeyi ve bildirmeyi istemekten başka bir şey değildir. Koşulsuza ulaşma çabası akla doğuştan ve kökensel olarak verilmiştir. Ama kendisine ulaşıncaya kadar çaba harcayacağımız en son koşulsuz, bizzat teorik ve pratik aklın koşullarının tam bir sistemi olarak kendini gösterir. Kant öğretisinde "araştırılabilir" olan ile "araştırılabilir olmayan" kavramları bu anlam içinde sınırlanır ve belirlenir. Araştırılabilir olmayan şey bilinemez olarak kalır; ama o saf bir olumsuzlama halinde orada durmaz; tersine o orada, bilgi ve eylemin düzenleyicisi olarak durur. O, eylemsiz ve umutsuz bir septisizmi ifade etmez; tersine, araştırmanın, içinde hareket edeceği ve çok yönlü olarak gelişeceği yol ve yönü göstermek ister. Böylece o bizim için gerçekten de "düşünülür" olanın içinde, kendisini varlık dünyasına ve eylem dünyasına sokmuş ve dönüştürmüş olur. Koşullu ve koşulsuz, sonlu ve sonsuz, deney ve spekülasyon arasındaki bu yeni ilişki içinde, Kant, Platon ve Aristoteles'e karşı yeni bir felsefi düşünce tipi yaratmıştır. Descartes ve Leibniz'de ortaya çıkan özel modern idealizm kavramı, Kant'ta sistematik tamlık ve mükemmelliğine ulaşmıştır.

KANT'IN YAŞAM KRONOLOJİSİ

1724 - 22.Nisan'da Johann Georg Kant ve Anna Reuter'in dördüncü çocuğu olarak Königsberg'de doğdu.

1732 - Pietist eğitim veren Collegium Fridericianum (Frederik Koleji) 'da vaiz Franz Albert Schultz'un yanında öğrenime başladı.

1737 - Annesi Anna Reuter'in ölümü.

1740 - Königsberg Üniversitesi Teoloji Fakültesi'nde yüksek öğrenimine başladı. Martin Knutzen'in öğrencisi oldu.

1745 - Yüksek öğrenimini tamamladı.

1746 - Babası Johann Georg Kant'ın ölümü. Ev öğretmenliği yapmak üzere Königsberg'i terketti.

1747 - 1745'te bitirme tezi olarak tamamlamış olduğu ilk yapıtı yayımladı: *"Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi: Canlı Kuvvetlerin Gerçek Kabülü Üstüne Düşünceler ve bu Tartışmada Bay Leibniz ve Öteki Mekanikçilerin Kullanmış Oldukları Kanıtların İncelenmesi"*

1749 - Keyserling Prensinin Tilsit yöresindeki evinde ev öğretmenliği.

1751 – Hülsen Kontunun yanında ev öğretmenliği.

1753- Königsberg'e kısa sürelı dönüşü ve yine ev öğretmenliği yapmak üzere Königsberg'i terkedişi.

1754 – Akademik yaşamının başlangıcı. Königsberg Üniversitesi'nde kadrolu olarak çalışmaya başladı. Haftalık Königsberg Dergisi'nin Haziran ve Eylül sayılarında iki yazısı yayınlandı.

"Gece ve Gündüzün Birbirini İzlemesini Sağlayan Kendi Ekseni Çevresindeki Dönüşünde Dünyanın Meydana Geldiği

Andan Buyana Bir Kaç Değişiklik Olup Olmadığı Sorunu Üstüne Bir Araştırma" ," Dünyanın Fiziksel Bakımdan Yaşlanıp Yaşlanmadığı Sorunu"

1755 - 12.Haziran'da *"De igne" (Ateş Üstüne)* adlı doktora tezini savunup felsefe doktoru oldu. Aynı yıl "*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio " (Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Açıklaması)* adlı yazısını sunduktan sonra "magister" olarak kış sömestresinde ders vermesine izin verildi. İlk büyük yapıtı olan *"Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı"* yayımlandı. Geçim sıkıntısı nedeniyle ek iş olarak bir kilise okulunda öğretmenliğe başvurdu.

1756 - İlki uzun, diğerleri kısa, üç yazısı yayımlandı:

"Monadologia physica" (Fiziksel Monadoloji: Geometri ile Birleşmiş Metafiziğin Doğabiliminde Kullanılması Örneği)"
"1755 yılındaki Yer Sarsıntısının Betimlenişi ve Tarihi"
"Rüzgarlar Kuramının Açıklaması İçin Yeni Göstergeler"

1757– Haftada 20 saatlik ders yükü.

1758– Haftada 36 saatlik ders yükü. Profesörlük kadrosu için yaptığı başvurunun reddi. Newton fiziği çerçevesinde iki yazı:

"Hareket ve Eylemsizliğin Yeni Öğretisel Anlamı"

"Gazlar Kuramının Açıklanması Üstüne Yeni Notlar "

1759– Haftada 40 saatlik ders yükü. Geçim sıkıntısı dolayısıyla bazı kitaplarını satmak zorunda kaldı. Leibniz felsefesi çerçevesinde bir yazı:

"İyimserlik Üstüne Bazı Düşünceler"

1760 – *"Bay Funk'un Erken Ölümü Üstüne Düşünceler "*

1762 – Rousseau'nun yapıtlarıyla, özellikle "Emile" ve "Heloise" ile tanışma. Bir mantık yazısı:

"Dört Sillogistik Figürün Kılı Kırk Yarması Üstüne"

1763– Aydınlanmacı etkilenimler. Öğle yemeklerini aydınların devam ettiği bir lokantada yemeğe başlaması. Königsberg garnizonundaki subaylarla istihkâmcılıktan felsefeye kadar uzanan söyleşiler. Sonderling Green ve Motherby ile dostluğu. Berlin Bilimler Akademisi'nin açtığı teodize konulu yarışmaya "Tanrının Varlığının Kanıtlanmasında Tek Mümkün Kanıt Temeli" adlı yazısıyla katılması ve yazının Akademi yayınları arasında yayımlanması. Lambert ve Mendelssohn'la mektuplaşma.

"Tanrının Varlığının Kanıtlanmasında Tek Mümkün Kanıt Temeli"

"Felsefeye Olumsuz Büyüklükler Kavramını Sokmak İçin Deneme"

1764– Berlin Bilimler Akademisi'nin o yıl için açtığı "metafiziksel bilimler matematiksel bilimler gibi apaçık ilkelerle çalışabilirler mi?" sorusu çerçevesindeki yarışmaya "Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma" adlı yazısıyla katılması. Haftalık Königsberg Dergisi'nde yayımlanan üç yazı.

"Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma"

"Akıl Hastalıkları Üstüne Araştırma"

"Moscatis'in Yazısına Eleştiri: Hayvan ve İnsanların Yapısı"
" Yüce ve Güzel Duygusu Üstüne Düşünceler "

1765 - Ek iş bulma çabaları doğrultusunda, Königsberg Kraliyet Kütüphanesindeki kütüphane memurluğu için II. Frederik'e başvurusu. Leibniz'in "İnsan Anlığı Üstüne Yeni Denemeler"inin yayınlanması ve Kant'ın bu yapıtla metafiziğe yeni bir yaklaşım tarzı edinmeye başlaması.

1766 - Üniversitedeki görevinin yanısıra, Kraliyet Kütüphanesinde kütüphane memurluğuna başlaması. Geleneksel metafiziğin

eleştirisi doğrultusundaki ilk uzun yazı:

"Metafiziksel Düşlerle Aydınlatılan Bir Büyücünün Hayalleri"

1768 - Leibniz-Clarke mektuplaşmasının yayımlanması ve Kant'ın buradan aldığı etkilerle düşünülür dünya - duyulur dünya ayırımına yeni bir bakışla yönelmeye başlaması.

"Uzay İçindeki Yerlerin Farklılığının İlk Temeli Üstüne"

1769 - Antinomiler sorunu üstüne eğilme. Erlangen Üniversitesi'nin kendisini profesör olarak istihdam etme önerisini reddedişi.

1770– Milli eğitim bakanına ve II. Frederik'e, boşalmış olan profesörlük kadrosuna kendisinin atanması için başvuruları. "De mundi sensibilis" adlı profesörlük takdim teziyle 20. Ağustosta mantık ve metafizik profesörlüğüne atanışı. "Salt Aklın Eleştirisi"nin yayımına kadarki 10 yıllık düşünme inzivasının başlaması.

"De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis"

(Duyulur Dünya İle Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne)

1772– Ek iş olarak 7 yıldır yürüttüğü Kraliyet Kütüphanesindeki kütüphane memurluğundan ayrılışı.

1775 – *"Farklı İnsan Irkları Üstüne"*

1776 – *"Dessau Filantropları (İnsanseverleri) Enstitüsü Üstüne"*

1778– Halle Üniversitesi'nin Halle'de profesörlük ve milli eğitim bakanının saray danışmanlığı önerilerini reddedişi.

1779– Üzerinde 9 yıldır çalıştığı bilinen yapıtının yayınlanması için felsefe çevrelerinden gelen baskıların yoğunlaşması.

1781– Eleştirel felsefenin ilk başyapıtının yayımlanması:

"Salt Aklın Eleştirisi"

1782– Göttingen Bilgeleri Dergisi'nde "Salt Aklın Eleştirisi" üstüne Garve ve Feder'in eleştirilerinin yayımlanması.

1783- Garve ve Feder eleştirilerine yanıt olmak üzere "Prolegomena"nın yayımlanması. Ölümüne kadar oturacağı yeni evine taşınması.

"Kendisini Bir Bilim Olarak Sunma Hakkına Sahip Olacak Gelecekteki Her Metafiziğe Hazırlık (Prolegomena)"

"Schultz'un Ahlak Kuramına Giriş Denemesi Üstüne"

1784– *"Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi"*

1785 - Herder'in "Düşünceler"i üstüne yazdığı bir kitap eleştirisinin Jena Edebiyat Gazetesi'nde yayımlanması. Königsberg Üniversitesi rektörlüğüne atanması.

"Ayın Yanardağları Üstüne"

"Kitaplara Karşı Olan Tutumun Yasalara Aykırılığı Üstüne"
""İnsan Irkı Kavramının Tanımı"

"Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi"

1786 - *"Doğabiliminin Metafiziksel İlk İlkeleri"*

" İnsanlık Tarihinin Başlangıçları Üstüne Tahminler"

" Kendini Düşüncede Yönlendirmek Ne Demektir?"

1788 - Reinhold'un "Kant Felsefesi Üstüne Mektuplar"ının yayımlanması.

"İnsan Bedeninin Felsefi Bir Tıbbı Üstüne"

" Pratik Aklın Eleştirisi"

1789 - Maas/Eberhard **eleştirisinin Felsefi Magazin** Dergisi'nide yayımlanması.

1790– "Yargıgücünün Eleştirisi"

"Salt Aklın Her Yeni Eleştirisinin Kendisine Göre Yapıldığında Yararsız Olacağı Bir Buluş Üstüne" (Maas/Eberhard eleştirisine yanıt)

"Mistisizm ve Onu İyileştirmenin Yolları Üstüne"

1 791– *"Tanrı Kanıtlamasında Her Türlü Felsefi Girişimin Başarısızlığı Üstüne"*

"Leibniz ve Wolff Döneminden Buyana Metafiziğin Gerçekleştirdiği Hakiki Gelişmeler Nelerdir?"

1792– *" İnsan Doğasındaki Radikal Kötülük Üstüne"*

1 793– Garve'nin "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" üstüne eleştirisine yanıt olarak "Herkesin Birleştiği Nokta"nın yayımlanması. Din eleştirisi dolayısıyla Prusya yönetimiyle çatışma.

"Herkesin Birleştiği Nokta: Bu Kuramsal Olarak İyi, Ama Pratikte Hiçbir İşe Yaramaz"

"Salt Aklın Sınırları İçinde Din"

1794– Prusya Yönetiminden 1. Ekım tarihli kınama ve uyarma yazısı.

" Genellikle Felsefe Üstüne "

"Ayın Zaman Üstündeki Etkisi Hakkında

" Dünyanın Sonu"

1795– *"Ebedî (Sürekli) Barış İçin Felsefi Bir Tasarı"*

1796– Yeniden önerilen üniversite rektorlüğü görevini reddedişi. 23.Haziran'da ders vermek üzere son kez kürsüye çıkışı.

"Felsefede Yeni Ele Alınan Dikkate Değer Bir Tutum Üstüne"

"Yanlış Bir Anlamadan Doğan Farklı Bir Matematiğin Düzenlenişi"

"Felsefede Bir Ebedî (Sürekli) Barış Denemesinin Yeni Bir Sonucunu Duyuru"

1 797– *"Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri"*

"İnsanlık Adına Sözde Yalan Söyleme Hakkı Üstüne"

"Erdem Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri"

1798– *"Kitap Endüstrisi Üstüne"*

" Fakülteler Çatışması"

" Pragmatik Açıdan Antropoloji"

1800– *"Mantık"*

1802– *"Fiziksel Coğrafya"*

1803– *"Pedagoji"*

1804– 12. Şubat'ta Königsberg'de ölümü.

KAYNAKLAR

ADICKES, E.; *Handschriftliche Nachlasse von Kant* (Kant'tan Kalan Manuskriptler), Akademie-Ausgabe, Berlin 1918

ADICKES E.; *Kants opus posthumum* (Kant'tan Kalanlar), Berlin 1918

ARNOLDT, E.; *Kants Jugend* (Kant'ın Gençliği), Arnoldts Gesammelte Schriften, hrsg. O. Schönndörfer, Berlın 1876

ARNOLDT, E.; *Beitraege zu den Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertaetigkeit in Bezug auf seine Religionslehre und seinen Konflıkt mit der Preussischen Regierung* (Kant'ın Yaşam Öyküsüne ve Din öğretisi ve Prusya Yönetimiyle Çatışmasıyla İlgili Olarak Yazarlık Etkınliğine Ait Dokümanlara Katkılar), Arnoldts Gesammelte Schriften, hrsg. O. Schönndörfer, Berlın 1876

ARNOLDT, H.; *Historie der Königsberger Universitaet* (Königsberg Üniversitesi Tarihi), 1776

BAUCH, B.; *Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik* (Eleştirel Etikte Mutluluk ve Kişilik), Stuttgart 1902

BAUCH, B.; *Immanuel Kant*, Leipzig 1917

BIEDERMANN, K.; *Deutschlands geistige, sittliche und gesellige Zustaende im achtzehnten Jahrhundert* (Almanya'nın Onsekizinci Yüzyıldaki Tinsel/Düşünsel, Ahlaksal ve Toplumsal Durumu), 2. baskı, Leipzig 1880

BIEDERMANN, K.; *Deutschland im achtzehnten Jahrhundert* (Onsekizinci Yüzyılda Almanya), Leipzig 1885

BIEDERMANN, K.; *Goethes Gespraeche* (Goethe'nin Söyleşileri), Leipzig 1890

BOROWSKI, P.; *Kants Leben* (Kant'ın Yaşamı), Königsberg 1805

CASSIRER, Erich; *Natur und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und systematischen Philosophie* (Tarih ve Sistematik Felsefe Işığında Doğal Hukuk ve Uluslar Hukuku), Berlin 1919

CASSIRER, Ernst; *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie* (Hermann Cohen ve Kant Felsefesinin Yenilenmesi), Festheft der "KantStudien"zu Cohens 70. Geburtstagsfeier (Cohen'in 70. doğum günü dolayısıyla yayınlanan " Kant Studien " özel kutlama sayısı), 1912

CASSIRER, Ernst; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Yeniçağ Felsefe ve Biliminde Bilgi Problemi), 3 cilt, Berlin 1906–1918

CASSIRER, Ernst; *Substansbegriff und Funktionsbegriff* (Töz Kavramı ve işlev Kavramı), Berlin 1910

CASSIRER, Ernst; *Freiheit und Form* (Özgürlük ve Form), Berlin 1916

CASSIRER, Ernst; *Idee und Gestalt* (İde ve Geştalt), Berlin 1912

COHEN, H.; *Kants Theorie der Erfahrung* (Kant'ın Deney Teorisi), Berlin 1871

COHEN, H.; *Kants Begründung der Ethik* (Kant'ın Etiği Temellendirmesi), Berlin 1877

COHEN, H.; *Kants Begründung der Aesthetik* (Kant'ın Estetiği Temellendirmesi), Berlin 1879

COHEN, H.; *Logik der reinen Erkenntnis* (Salt Bilgi Mantığı), Berlin 1902

COHEN, H.; *Ethik der reinen Willen* (Salt İstenç Etiği), Berlin 1904

COHEN, H.; *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* (Immanuel Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi Üstüne Komentar), Leipzig 1907

COHEN, H.; *Aesthetik der reinen Gefühl* (Salt Duygu Estetiği), Berlin 1908

COHEN, H.; *Der Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* (Sonsuz Küçükler Hesabı Yönteminin İlkesi ve Tarihi), Berlin 1883

COHN, J.; *Vorraussetzungen und Ziele des Erkennens* (Bilgi Koşulları ve Amaçları), Leipzig 1908

DILTHEY,W.; Der *Streit zwischen Kant und der Zensur über des seinen Religionsforschung* (Din Araştırması Üzerine Kant'ın Sansürle Çatışması), Archiv für Geschichte und Philosophie, Bd.III, Berlin 1892

ERDMANN, B.; *Martin Knutzen und seine Zeit* (Martin Knutzen ve Çağı), Berlin 1878

EULER, L.; *Briefe an eine deutsche Prinzessin* (Bir Alman Prensesine Mektuplar), Petersburg 1768

FICHTE, j.H.; *Fichtes Leben und Briefwechsel* (Fichte'nin Yaşamı ve Mektuplaşmaları), Berlin 1865

FISCHER, K.; *Geschichte der neueren Philosophie* (Yeniçağ Felsefesi Tarihi), Berlin 1888

FROMM, A.; *I. Kant und die preussische Zensur* (I. Kant ve Prusya Sansürü), Hamburg/ Berlin 1894

FROMM, E.; *Das Kantsbildnis der Graefin K. Ch. von Keyserling* (Kontes K. Ch. Keyserling'in Gözüyle Kant'ın Portresi), Kant-Studien II, 1892

GENTZ, F.; *Nachtrag zu dem Raesonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhaeltnis zwischen Theorie und Praxis* (Teori ve Pratik Ilişkisi Üstüne Sayın Profesör Kant'ın Uygunluk Talebine Katkı), Berliner Monatsschrift, 1793

HAERING, T.; *Der Duisburgische Nachlass und Kants Kritizismus um 1770* (Duisburg'da Bulunan Kant'tan Kalan Yazılar ve 1770'lerde Kant'ın Eleştirelciliği), Tübingen 1910

HAMANN, j.G.; *Schriften* (Yazılar), cilt III, hrsg. Petsch, Berlin 1865

HARNACK, F.; *Geschichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissencshaften* (Prusya Kraliyet Bilimler Akademisi Tarihi), Berlin 1901

HASSE, F.; *Letzte Aeusserungen Kants von einem seiner Tischgenossen* (Masa Arkadaşlarından Birinden Kant'ın Son Söyleşileri), Königsberg 1804

HERDER, j.G.; *Briefe zur Beförderung der Humanitaet* (Humanitenin Geliştirilmesi Üstüne Mektuplar), Mektup no.79, Berlin 1862

HIPPEL, j.; *Biographie* (Yaşamım), Gotha 1801

HÖNİGSWALD, R.; *Beitraege zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre* (Bilgi Kuramı ve Yöntem Öğretisine Katkılar), Breslau 1906

HÖNİGSWALD, R.; *Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus* (Yeniçağ Humanizminin Felsefi Motifleri), Breslau 1918

JACHMANN, R.B.; *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund* (Bir Arkadaşına Mektuplarıyla Immanuel Kant), Königsberg 1804

JUSTİ; *Winckelmann* I. Berlin 1862

KREMER, A.; *Die Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts* (18. Yüzyıl Felsefe ve Yazınında Tanrı Kanıtlaması), Berlin 1909

KÜNHEMANN, E.; *Herder,* Leipzig 1872

NATORP, P.; *Einleitung in die Psychologie nach kritischen Methode* (Eleştirel Yönteme Göre Psikolojiye Giriş), Freiburg 1898

NATORP, P.; *Allgemeine Psychologie nach kritischen Methode* (Eleştirel Yönteme Göre Genel Psikoloji), Tübingen 1912

NEWTON, I.; *Philosophiae naturalis Principiae mathematica,* Genf 1739

NEWTON, I.; *Optice,* Lausanne 1740

POERSCHKE, *G.;* *Vorlesung bei Kants Geburtstagsfeier 22. April. 1812* (Kant'ın 22.Nisan.1812'deki Doğum Günü Kutlama Konuşması), Kant-Studien II, 1896

REICKE, R.; *Kantiana,* Königsberg 1860

RICKERT, H.; *Der Gegenstand der Etkenntnis* (Bilgi Objesi), Freiburg 1892

RIEHL, A.; *Der philosophische Kritisizmus und seine Bedeutung für die positive Wissenscshaft* (Felsefi Eleştirelcilik ve Pozitif Bilim İçin Anlam ve Önemi), 3 cilt, Leipzig 1876-87

RINK, O.; *Ansichten aus Immanuel Kants Leben* (Immanuel Kant'ın Yaşamından Görünümler), Königsberg 1805

RITSCHL, I.; *Geschichte der Pietismus* (Pietizm Tarihi), Berlin 1872

SCHMIDT, j.; *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessings Tod* (Leibniz'den Lessing'in Ölümüne Kadar Almanya'nın Tinsel/Düşünsel Yaşamının Tarihi), Berlin 1876

SOMMER, R.; *Geschichte der neuren deutschen Aesthetik und Psychologie* (Yeni Alman Estetiği ve Psikolojisi Tarihi), Berlin 1891

STADLER, A.; *Kants Theorie der Materie* (Kant'ın Madde Teorisi), Leipzig 1883

STADLER, A.; *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung* (Kant'ın Telcolojisi ve Bilgi Kuramsal Anlam ve Önemi), Leipzig 1874

STERN, A.; *Über die Beziehungen Chr.Garves zu Kant* (C. Garve ile Kant Arasındaki İlişkiler Üstüne), Leipzig 1884

TROELTSCH, E.; *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* (Kant'ın Din Felsefesinde Tarihsel Olan), Kant-Studien IX, 1904

VOIGT, U.; *Das Leben des Prof. Christian Jacob Kraus* (Prof.Christian Jacob Kraus'un Yaşamı), Königsberg 1819

VORLAENDER, K.; *Kants Leben* (Kant'ın Yaşamı), Leipzig 1911

VORLAENDER, K.; *Kant und Marx* (Kant ve Marx), Tübingen 1911

WARDA, A.; *Kants Hauslehrerjahre* (Kant'ın Ev Öğretmenliği Yılları), Altpreussische Monatsschrift XXXVIII

WINDELBAND, W.; *Geschichte der neuren Philosophie* (Yeniçağ Felsefesi Tarihi), 2 cilt, Leipzig 1878-80

WINDELBAND, W.; *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Felsefe Tarihi El Kitabı), Strassburg 1892

NOTLAR

(1) Goethe'nin J.D. Falk'la Konuşmaları. Goethe, "Konuşmalar", F.V. Biederman'ın hazırladığı yeni baskısı, cilt IV. s.468

(2) Ne nobis ipsis silemus: Kendimizden sözetmiyoruz. (çev)

(3) Cassirer burada merkez dışı (exzentrisch) sözcüğünün çifte anlamından yararlanmaktadır. Sözcüğün esas anlamı, merkez dışılık, öze değil de ayrıntıya ilişkinlik, çevresel olana aitlik bildirir. Ama sözcüğün Türkçeye de "eksantrik" şeklinde geçmiş bir ikinci anlamı da vardır ve bu anlamıyla sözcük, çizgi dışı, ilginç, pek rastlanmayan, tuhaf, v.b. anlamlarına gelir. (çev)

(4) Piskopos Lindblom'a 13. Ekim. 1797 tarihli mektubu

(5) Bkz: **J. Sembritzki;** Altpreussische Monatschrift XXXVI, s.469 ve XXXVII, s.139. Ayrıca: **E. Arnold;** "Toplu Yazılar" yay: O.Schöndörfer, cilt III, s. 105 ve devamı. Arnold, Kant'ın gençliği ve öğretim üyeliğinin ilk beş yılı üzerine geniş bilgi vermektedir.

(6) R.B.Jachmann; "Bir Dostuna Yazdığı Mektuplarıyla Immanuel Kant", Königsberg 1804, Mektup no: 8, s.99

(7) **Karl Biedermann,** "Almanya'nın 18. Yüzyıldaki Tinsel, Ahlaksal ve Ruhsal Durumu" 2. baskı, Leipzig 1880, cilt II, Kısım II, s. 480.

(8) Justi "Winckelmann'ın Okulçağı", I, s.23 ve devamı

(9) Rink: "Immanuel Kant'ın Yaşamından Görüntüler", Königsberg 1805, s. 22

(10) Hippel'in Biyografisi, Gotha 1801, s.78

(11) Kant; "Yargıgücünün Eleştirisi" Pr. 83 (V, s. 514)

(12) Ruhnken'in Kant'a 10. Mart.1771 tarihli mektubu (IX, s.94)

(13) Pietizm tarihi hakkında genel bilgi için bkz: Retschl; "Pietizm Tarihi" 2 cilt; Julian Schmidt; "Leibniz'den Lessing'in Ölümüne Kadar Alman Mânevi Yaşamının Tarihi", K. Biedermann; "Onsekizinci Yüzyılda Almanya", cilt II, Kısım 1.

(14) Rink; agy, s.13. Kant, Kraus'a da buna benzer şeyler anlatmıştır. Bkz: Reicke; "Kantiana", Königsberg 1860, s.5

(15) Kant; "Antoropoji", p.4

(16) Hiç kuşku yok ki, Kant'ın din hakkındaki görüşleri, onun çocukluk deneyimlerinden oldukça etkilenmiştir. O, dostu Motherby'in oğlunu eğitmesini kendisinden rica ettiği Dessau filantroplarının (insanseverlerinin) lideri Wolke'ye şöyle yazar: "Din bakımından filantropların anlayışı, babanın (Motherby) düşünce tarzı ile tamamen mutabıktır. Öyle ki, onun da istediği şudur: İnsan tanrıya doğal yoldan ulaşmaya çalışmalıdır; o olgunlaştıkça ve kavrayışı geliştikçe buna derece derece yaklaşabilir; ama insan buna asla dualar ve ibadetle erişemez. Hatta tersine insan şu hususu görüp anladıktan sonra bu yola daha çok yaklaşır: Bunların (dua ve ibadetlerin - çev -) tümü ancak etkili bir tanrı korkusunu canlı tutmak ve tanrı buyrukları olarak gösterilen görevlerin yerine getirilmesinde bir özen ve alışkanlık sağlamak bakımından birer araç olma değerine sahiptirler. Ama din bu durumda tanrının gözüne girerek bir kurtuluş umma ve ona hoş görünme tarzından başka bir şey olmaz. İnsanların tanrının en hoşuna gidecek tarzı kendi çok değişik inançlarına göre saptayabileceklerini ummaları da bir boş umuttur; bu boş umut, ister dinsel koyutlara (postula, Satzung) dayansın, ister bunlardan bağımsız olsun, aslında ahlak duygusunu kökünden sarsar ve bu duyguyu bir girdabın içine atar; öyle ki, böylece insan, kendi ahlaksal yaşamını, tanrının kayırmasını gözeten bir araçtan başka bir şey olarak görmez ve yine böylece tanrıya doğal yoldan ulaşmak konusundaki ilk ve katıksız, ciddi istek, gitgide ortadan kalkar ve tersine, gerektiğinde hazır olmayı sağlayan güvenli bir kaçışa dönüşür" (Wolke'ye 28. Mart.1776 tarihli mektubu) (IX, s.149).

(17) H. Arnold; "Königsberg Üniversitesi Tarihi", Königsberg 1776

(18) **Emil Arnoldt;** "Kant'ın Gençliği" s. 115

(19) Arnold'a göre, Kant'ın bu yanıtında "muziplik kokan bir şa-

ka"dan daha fazla bir şeyler olmalıdır. Çünkü o zamanlarda üniversitede "doğabilimi"ne dayalı tek fakülte up fakültesiydi ve Kant gerçekten de bu yanıtta doğabilimi üzerine ilgisini dile getirmiş olabilir.

(20) Jachmann, agy, mektup no.2, s 10

(21) Kant terminolojisinin önemli terimlerinden olan "amaçsız amaçlılık" (gayesiz gayelilik, Zweckmaessigkeit ohne Zweck) kavramını, "Yargıgücünün Eleştirisi"ni ele alan Altıncı Bölüm'de "ereksiz ereklilik" olarak çevirmeyi uygun buldum. Çünkü "Yargıgücü Eleştirisi, genellikle bir teleoloji eleştirisidir ve büyük ölçüde "erek" kavramının çözümlenmesini içerir. (çev.)

(22) Heilsberg'in anılarını Wald'a dayanarak nakleden: Reicke "Kantiana" s.48

(23) Bkz: E.Arnoldt, agy, s. 146

(24) Bkz. Paalzow; " Winckelmann'ın Öğrencilik Yılları", Justi I, s.46

(25) Knutzen hakkında bkz: Benno Erdmann; "Martin Knutzen ve Çağı", Berlin 1878.

(26) Borowski, agy, s.28

(27) Bu konuda benim şu kitabıma bakınız: "Yeniçağ Felsefe ve Biliminde Bilgi Problemi", 2.baskı, Berlin 1911, cilt II, s.400 ve devamı.

(28) "Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi Üzerine Düşünceler", Kısım II, s.50

(29) Agy., Kısım I, s.95

(30) Agy, Kısım I, pr.19, (I, s.29)

(31) Agy, Kısım II, pr. 8 (I, s 20)

(32) Agy, Kısım II, pr.51 (I, s.61)

(33) Önsöz, No.I, Kısım III, pr. 125 (1,5 ve 152)

(34) Önsöz, Kısım VII, (8)

(35) Nihil magis praestandum est: Hiçbir sey daha üstün (daha iyi) değildir (çev.)

(36) Hayvan sürüsü öndeki hayvanı önde geldiği için değil, o sırada rastgele önde olduğu için izler. (çev.)

(37) Browski, agy. s. 30. Jachmann şunları yazıyor: "Daha gençliğinin ilk döneminde, bu adam kendi başına ve herkesten bağımsız olmaya gayret etmiştir. Ama o bunu insanlardan kopmak için değil, tersine kendisini yaşama hazırlamak ve yine kendisine koyduğu görevi yaşamına geçirmek için yapmıştır. O, böyle bir bağımsızlığı ve özgürlüğü, en yaşlı döneminde bile, mutluluğunun temeli olarak korumuştur." (Jachmann, agy, s. 65)

(38) Borowski, agy, s. 30

(39) Bayan Gottsched'e Mektuplar, cilt II (Burada Biedermann'dan naklen; bkz: agy, s.522)

(40) Bkz: Jachmann, agy, s.II (mektup no: 2)

(41) Rink, agy, s. 28

(42) Bkz: Reicke'nin Kantiana, s. 60'da Kraus'dan naklettikleri. Ayrıca; Keyserling kontesinin kızkardeşi Elisabeth von Recke'nin anlattıkları (Neander'deki Yaşamdan Kesitler, Berlin 1804, s.150). Keyserling kontesi ve çevresi için bkz: E. Fromm, Kant, Studient s.150

(43) Seçkin Cılızoğlu tarafından " Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı" adıyla Türkçeye çevrilmiştir. Havass yayınları, İstanbul 1982 (çev.)

(44) Rink, agy, s.27

* "Magister", Ortaçağ'da felsefe doktoru ünvanına karşılıktı. Daha sonraları doçent ünvanına karşılık oldu. 18. yüzyıl Almanya'sında profesörlüğe kadar olan süre "magister dönemi" olarak anılırdı (çev.)

(45) Borowski, agy, s.185

(46) Borowski, agy, s.194

(47) "Gece ve Gündüzün Birbirini İzlemesini Sağlayan Kendi Ekseni Çevresindeki Donüşünde Dünyanın Meydana Geldiği İlk Andan Buyana Bir Kaç Değişiklik Olup Olmadığı Sorunu Üzerine Bir Araştırma" (Haftalık Königsberg Dergisi, 8 vo 15 Haziran 1754); "Dünyanın Fiziksel Bakımdan Yaşlanıp Yaşlanmadığı Sorunu" (aynı dergi, 10.Ağustos ve 14. Eylül 1754) (I, s.189 ve 199)

(48) Borowski, s.32

(49) Bkz: Poerschke'nin Kant'ın doğum gününü kutlama konuşmasındaki değerlendirme ve yargılar (22.Nisan.1812)

(50) Jachmann, s. 13

(51) Voigt, "Prof.Chr.Jacob Kraus'un Yaşamı", Königsberg 1819, s. 437

(52) Kant'ın 1755-1796 yılları arasında verdiği derslerin bir listesi Emil Arnoldt tarafından çıkarılmış ve Arnoldt'un tüm yapıtlarını yayınlayan yayıncı Otto Schöndörter tarafından önemli ekler yapılarak genişletilmiş haliyle yayınlanmıştır (Bkz: Arnoldt, "Toplu Yapıtlar", cilt V, Kısım 2, s.177 ve 193)

(53) Lindner'e 28.Ekim.1759 tarihli mektubu. Bu mektubun yazıldığı sıralarda Kant, "İyimserlik Üzerine Bir Kaç Düşünce" adlı yazısının sonunda, Meier'in kitabına bağlı olarak **mantık**; Baumgarten'e bağlı olarak **metafizik ve etik**; kendi notlarına göre **fiziksel coğrafya** ve Wolff'a bağlı olarak **matematik** ve **mekanik** derslerini verdiğini bildirir (II, s.37) intentat angues atque intonat ore: Yılanlar, ağızlarını açmış, her yandan saldırıyorlar (çev.)

(54) "Düşüncede Kendini Yönlendirme Ne Demektir?", (IV, s.352)

(55) Karş: "Salt Aklın Eleştirisi", s. 513

(56) Jachmann, agy, s.18

(57) Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı (I, 309 - 325)

(58) II, 326

(59) Lagarde'a 25.Mart.1970 tarihli mektubu.

(60) Rink, agy, s.80

(61) Hamann, "Yazılar", (yayıncı: Roth), cilt III, s. 213

(62) Fiziksel Coğrafya Öğretimi Üzerine Öneri ve Uyarılar, 1757 (II, 3)

(63) 1765 - 66 kış yarıyılında derslerine başlarken bildirdikleri (11, 319, 328)

(64) II, 35

(65 Borowski, s.189; ayrıca: Hamann'ın Lindner'e mektubu, 1764

(66) Rink, s.80

(67) Rink, s.32, ayrıca: Hamann'ın Lindner'e 1. Şubat. 1764 tarihli mektubu, Reicke, Kantiana, s. 11

(68) Green ve Motherby ile ilişkileri için bkz: Jachmann, agy, 8 no.lu mektup, s.75

(69) Schubert, "Kant'ın Yaşamı", s.49

(70) II. Frederik'e 24. Ekim. 1765 tarihli dilekçesi.

(71) Bu konuda Kant'ın şu yazılarına bkz: "Akıl Hastalıkları Üzerine Araştırma", 1764 (11, 301); "Moscatis'in Yazısına Eleştiri: "Hayvan ve İnsanların Yapıları Arasındaki Önemli Bedensel Farklar Üzerine", 1771 (11, 437)

(72) Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı, Ek (I, s. 353)

(73) agy. (I, s. 369)

(74) II, s. 138, 390 (Voltaire, "Candide"te, erekli en iyi evren tasarımıyla alay ediyordu. -çev.-)

(75) Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı, III. Bölüm (I s. 355)

(76) I, s. 427, 475

(77) Yazının nasıl aceleyle yazıldığı hakkında bkz: Kant'ın Lindner'e 28. Ekim.1759 tarihli mektubu (IX, s.16)

(78) II, s.79

(79) "Tek Mümkün Kanıt", II. Bölüm, 2. Kısım (I1, s.106)

(80) Agy., I. Bölüm (II, s.96)

(81) II, s. 82

(82) Tek Mümkün Kanıt, 1. Bölüm, 3.Kısım (II, s. 86 - 95) (2) 11, s. 76

(83) Akademinin ödüllü yarışma duyurusu Haziran/1761'de ilân edildi. Kant ancak 1762 yılı sonunda, yani yarışmaya katılma süresinin bitiminden az önce konu üzerinde çalışmaya başladı. Bu yüzden bizzat kendisi, bu yazıyı "aceleyle kaleme alınmış bir yazı" olarak adlandırır (11, s.322 ve ayrıca II, s.202). "Tek Mümkün Kanıt" Aralık/1762'de yayınlandı. Hamann'ın Nicolai'ya yazdığı 21. Aralık. 1762 tarihli mektuptan da şunu anlıyoruz ki, yazı, müsvedde olarak ancak 1762 kışında bitmiş olmalıdır (Karş.: Kurd Lasswitz ve Paul Menzer'in "Kant'ın Akademik Yazıları" dizisi, cilt II, s.492 ve 470; ayrıca bkz: Harnack: "Prusya Bilimler Akademisi Tarihi", Berlin 1901, s.315).

(84) II, s. 475

(85) Formey, "La belle Wollfienne", 1741 - 1753

(86) Karş: Kant'ın Mendelssohn'a 8. Nisan. 1766 tarihli mektubu (IX, s.55).

(87) II, s. 184

(88) II, s. 186

(89) II, s.176

(90) II, s. 183

(91) II, s. 28

(92) Dört Tarımsal Figürün Yanlış Kılı Kırk Yarması (II, s.49)

(93) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Bölüm I, Kısım II, s.393 (Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Yeniden Açıklaması)

(94) Crusius "Bilgi Problemi", C. II, ss. 527-534 Karş: Kant'ın Crusius üzerine "Armağan" kitabına yazdığı yazı (II s.194)

(95) II, 208

(96) II, s. 240

(97) "Visioner'i "büyücü" olarak çevirdim. Ancak terim, kâhin, bakıcı (vision'dan), ruh çağırıcı, gaipten haber veren, gibi çok daha zengin bir anlam içeriğine sahiptir. (çev.)

(98) Bir Büyücünün Hayalleri, I.Bölüm, 4.Kısım (II, s.365)

(99) Mendelssohn'a 8.Nisan.1766 tarihli mektup (IX, s.55)

(100) Charlotte v. Knobloch'a 1763'de yazdığı mektup (1X, s.84)

(101) Markus Herz'e 1773'de yazdığı mektup (IX, s. 114)

(102) Bir Büyücünün Hayalleri, III.Bölüm (II, s.357). Crusius'un "düşünülen ve düşünülmeyen için geçerli hakikatler"inden neyin anlaşılacağı konusunda Kant, yarışma yazısının bir yerinde (II,s.196) açıklama yapmaktadır.

(103) Kant, 8. Nisan.1766 tarihli mektubunda Mendelssohn'a şöyle yazar: "Benim ruhsal doğaların gerçek ahlaksal etkileri ile genel yerçekimi arasında analoji kurmayı denemem, özellikle böyle bir şeye ciddi olarak inanmamla ilgili değildir; tersine, felsefi şiirleştirmelerin, ortada veriler yoksa, başıboş bir halde hangi noktalara kadar varabileceğine bir örnektir. Benim göstermek istediğim şey, problemlerin çözümünde bize gerekli olan şeyin ne olduğu, yani burada verilere zorunlu olarak başvurmak gerektiğidir." (IX, s.S5)

(104) II, s. 385 ("Bilgeliğin nedimesi olmak" deyimi, öbür dillere genellikle "bilgiye eşlik etmek" olarak çevrilmiş ve benimsenmiştir - çev-) (2) II, s. 384

(105) II., s. 384

(106) II., s. 389

(107) Herder; "Hümanitenin Geliştirilmesi Üzerine Mektuplar", Mektup No. 79

(108) Ölümünden Sonra Ele Geçen Fragmanlar, Toplu Yapıtlar, Hartenstein baskısı, C.VIII, s.60

(109) Şiir, A.Sauer tarafından yayınlanan antolojide yer almıştır. C.II, s.215 (Ayrıca bkz: Kürschner'in Ulusal Alman Edebiyatı dizisi, C. 80)

(110) IX, s. 60

(111) II, s.389

(112) II, s. 333

(113) II, s. 389, karş.: Montaigne, "Denemeler", C.111, s. 12

(114) Bkz.: Lessing'in Rousseau'nun Dijon Akademisi'ne gönderdiği yazı üstüne eleştirisi; "Nükte Alanındaki Son Yenilik", 1751, Lachman - Muncker baskısı, C. IV, s. 388

(115) II, s. 243

(116) Kant'ın Rousseau üstüne buraya aldığımız bu sözleri, ilk kez Schubert tarafından yayınlanan el yazısı notlarında bulunmaktadır ki, Kant bu notları "Güzel ve Yüce Üzerine Düşünceler"in müsveddesine de geçirmiştir. Çoğu Kant yayınlarında bu notlar "Kant'ın Ölümünden Sonra Ele geçen Fragmanlar" başlığı altında yer almaktadır. Bkz: Hartenstein baskısı, C.VI-II, s. 618, 624, 630.

(117) Mendelssohn'a 8.Nisan. 1766 tarihli mektup. (IX, s. 55)

(118) Hume'un Kant üzerindeki etkilerinin yönü ve çerçevesi hakkında burada tek tek duramıyonum. Bu konu üzerinde daha önce "Bilgi Problemi" adlı kitabımda durduğum için, burada bir tekrardan kaçınıyonum. Bkz: "Yeniçağda Bilgi Problemi", 2.baskı, C.II, s. 606

(119) Bkz.: s. 58

(120) II, s. 387

(121) **Mete Tunçay** tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz.: David Hume, "Din Üstüne", ss.109-247. Kaynak Yayınları, İstanbul 1983. (çev.)

(122) Emil Arnoldt, "Kant'ın Gençliği" (Arnoldt'un Toplu Yapıtları, C. III, s. 205)

(123) Kant'tan Herder'e 9. Mayıs 1768 tarihli mektup (IX, s. 59)

(124) "Kant'ın Eleştirel Felsefesi Üstüne Kendi Düşünceleri" ("Refleksiyonlar"); C.II: "Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi Üstüne Düşünceleri"; yayınlayan: **Benno Erdmann,** Leipzig, 1884, Nr. 5). Ben bu "Refleksiyonlar"ı (ki burada söz konusu olan, Kant'ın okuttuğu ders kitaplarına, özellikle de **Baumgarten'in** "Metaphysica"sının kenarlarına kaydettiği elyazısı notlardır), Kant'ın eleştirel felsefesi için daha önce yaptığım bir tanıtma çalışmasında araştırmış ve bunlara bu çalışmada yer vermiştim. Tarih düşülmeden notlar halinde çiziştirilmiş olan bu "Refleksiyonlar"ın doğru bir kronolojiye sokulması, bir görev olarak durmaktadır. Benim bu tanıtma çalışmasmda Kant'ın biyografisine koşutluk içinde geliştirmeye çalıştığım kronoloji de tartışmaya açıktır. "Refleksiyonlar"ın doğru bir kronolojisine, ancak, Kant'ın "Ölümünden Sonra Ele Geçen Fragmanlar"ın tam basımının yayınlanmasından sonra ulaşılabilecektir ki, **Erich Adickes** Kant'ın yazılarının Akademi baskısında bu işe başlamıştır.

(125) Bir Büyücünün Hayalleri (II s.367,384)

(126) II, s. 177

(127) Bu konuda benim şu yazıma bkz.: "Kendi Bilimsel Temelleri İçinde Leibniz Sistemi", Marburg 1902, özellikle 6. bölüm

(128) Bkz.: Lessing, "Toplu Yapıtları", Lachmann-Muncker baskısı, C.XV, s. 521 ve devamı.

(129) Karş.: Kant, "Refleksiyonlar", Nr.513, ss. 273 - 278. Bu refleksiyonların zaman sırası için bkz.: Adickes Kant-Studien, s.164 ve devamı. Ayrıca benim "Bilgi Sorunu" adlı kitabım. 2.baskı, C.II, s. 622 ve devamı.

(130) Doğabiliminin Metafiziksel İlk İlkeleri, 2. Bölüm 4. Kısım, Not.2 (IV, s.413)

(131) Bkz.: Epistola ad Hanschium de Philosophia Platonica sive de Entusiasmo Platonico, (Leibniz, Toplu Yapıtlar, Dutens baskısı, C. II.)

(132) Kant.: "Salt Aklın Eleştirisi", 2.baskı, s. 119 ve 167 (III, s.106 ve 135)

(133) De mundi sensibilis s.8 (II, s. 411)

(134) De mundi sensibilis s. 6 (II, s. 410)

(135) Çevirenin notu: "Conceptus" ve "notio" sözcüklerinin her ikisini de Türkçede "kavram" sözcüğüyle karşılıyonuz. Şimdi burada Kant'ın yaptığı ayrıma göre, "conceptus" daha çok saf düşünsel ilişkilerin adı olarak konumlanmaktadır ki, Kant buna daha sonra eleştirel felsefesi içinde "saf kavram", "a priori kavram" adlarını da verecektir. "Notio" ise, daha çok duyarlığımızın fomları olarak bizde var olan kavram türüdür ki, burada Kant'ın henüz anlık kavramı saydığı bu kavram, eleştirel dönemde "görü kavramı" olarak "duyarlık" sferine bağıntılanacaktır.

(136) "Salt Aklın Eleştirisi Üstüne Refleksiyonlar", Nr. 513 (ayrıca bkz: dipnot 124). Leibniz'le tarihsel bağmtısını görebilmek için, bu cümleleri "Nouveaux Essais'in önsözündeki şu cümlelerle karşılaştıralım: "Belki de bizim usta yazarımız (Locke) benim bu duygumdan tümüyle uzaklaşmayacaktır. Çünkü bütün ilk kitabını baştanbaşa belli bir anlamda kavranılmış doğuştan ışıkları (ideleri) reddetmeye hasretmesine karşılık; ikinci kitabının başında ve devamında kökenlerini hiç de duyumda bulmayan idelerin refleksiyondan geldiklerini (kaynaklandıklarını) itiraf etmektedir. Oysa refleksiyon, bizde mevcut olan bir şeye dikkat etmekten başka bir şey değildir ve duyumlar zaten kendimizde taşımakta olduğumuz şeyleri bize vermezler. Bu bakımdan (eğer böyleyse) madem ki biz kendi kendimiz için doğuştanız; düşünmemizde (zihnimizde) çok sayıda doğuştan idenin bulunmasını inkâr edebilir miyiz? Ve kendimizde,..Varlık, Birlik, Töz, Süre, Değişim, Eylem, Algı, Haz ve başka binlerce düşünsel (intellektüel, anlıksal) ide konusunun bulunduğunu reddedebilir miyiz? Ve bu şeyler madem ki bizim anlığımıza (Entendement) dolaysız sokulmuş-

lardır (her ne kadar bizim dalgınlığımız ve ihtiyaçlarımız yüzünden onların her zaman farkına varamıyorsak da), her zaman mevcutturlar. Bu idelerin bizde, kendilerine bağlı tüm sonuçlarıyla doğuştan bulunduklarını söylememizde saşılacak ne vardır?" Zaman ve uzay hakkında da, "Nouveaux Essais" in ikinci cildinde şöyle denir: "Uzay, şekil (figür), hareket, durağanlık gibi... ideler...düşüncenin (anlık, esprit) kendisidirler, çünkü bunlar salt anlığın ideleridir. Ama onların dışarıyla olan bağları ancak duyumlar aracılığıyla farkedilebilir."

(137) De munti sensibilis s. (III, s. 411)

(138) Leonhard Euler, "Bir Alman Prensesine Mektuplar", Petersburg 1768. Euler ve onun metafiziksel uzay-zaman öğretisine karşı mücadelesi üstüne benim "Bilgi Sorunu" adlı kitabıma bakınız (2.baskı, C.II, s.472 ve devamı, s. 501 ve devamı)

(139) II, s. 206, 394, 431

(140) Karş.: Kant'ın çok daha sonraları, 21 .Şubat.1772'de Marcus Hertz'e yazdığı mektup (IX, s.102) ve "De mundi sensibilis", s.22 (II, s.426)

(141) Özellikle bkz.: "De mundi sensibilis" s. 15 (II, s.420). Bir kez daha vurgulamak gerekir ki, burada doğal olarak Leibniz'in uzay ve zaman ve matematiğin bilgisel değeri konusunda sahip olduğu gerçek tarihsel görüş sözkonusu değildir; tersine Kant'ın Leibniz sisteminin öncülleri içinde temellenmiş olduklarını iddia ettiği hipotetik çıkarımlar sözkonusudur.

(142) De mundi sensibilis, ss. 13 - 15 (II, ss.414-424)

(143) De mundi sensibilis, ss. 11,12 (II, s. 413, 408)

(144) II, s.391 ve devamı.

(145) Newton; "Philosophiae naturalis principia mathematica", C.III (Yayınlayan: Le Seur/Jacquier, Cenf 1739, C.III, s.673); "Optice" (Latinceden çeviren: Samuel Clarke, Lozan 1740, s.297)

(146) Bkz.: "Leibniz ve Clarke'ın Mektuplaşmaları" (Benim Leibniz felsefesinin temellerine ilişkin olarak Leibniz'den seçerek yayınladığım yazılar. "Felsefe Kitaplığı" . C.I, s. 134, 147, 188, 190)

(147) "Salt Aklın Eleştirisi Üstüne Refleksiyonlar". Nr. 4

(148) Laterna magica (Zauberlaterne): Nesne, resim ve şekilleri çarpık büyüteçler yardımıyla perdeye yansıtan eski bir eğlendirici projeksiyon aracı (çev.)

(149) De mundi sensibilis, Bölüm V.: De methodo circa sensivita et intellectualia in metaphysicis (II, s.427)

(150) IX, s.73

(151) Kant'ın gelişiminde antinomiler probleminin önemi için bkz: **Benno Erdmann;** "Refleksiyonlar"ın önsözü, s. XXIV ve devamı.

(152) De mundi sensibilis, s.23 (II, s.425) methodus antevertid omnem scientiam: Tüm bilimlerin yerini alan bir yöntem (çev.)

(153) Bakan von Fürst'e 16.Mart.1770 ve II. Frederick'e 19.Mart.1770 tarihli mektupları (IX, s.68, 70)

(154) Bkz.: Reicke, "Kantiana", s.7; Borowski, agy. s.31; Arthur Warda, "Kant'ın Kneiphof Okuluna Başvurusu Üstüne", Eski Prusya Aylık Dergisi, XXXV, s.578. Warda'nın Kneiphof okulunun kayıtlarına dayanarak bildirdiklerinden sonra, bu haberin içeriğinden kuşkulanmak için sebep kalmamıştır. Kahnert, 1757 yılından başlayarak bu okulda öğretmen olarak istihdam edilmiştir. Bu konuda tek olumlu kanıt, Kant'ın bu yer için başvuruda bulunduğuna dair hiçbir kaydın olmamasıdır.

(155) II. Frederick'e 8. Nisan. 1756 tarihli başvuru mektubu (IX, s.2)

(156) Kant'ın rektörlüğe, senatoya, fakülteye ve Rus kraliçesi Elisabeth'e başvuru mektupları (IX, s. 3,5). Rus kraliçesine yazılmış olan mektup, Rus yetkililer tarafından talep edilen özel bir üslûpla yazılmıştır. Bkz.: Arthur Warda, agy., XXXVI, s. 498.

(157) Kant'ın şiir sanatı profesörlüğünü üstlenmesi ve bu konudaki yazışmalar için bkz.: Schubert, "Kant'ın Biyografisi", s.49. Kant, Krallık Saray Kitaplığında müdür yardımcılığı yapmaktan yine de memnundu. Çünkü bu görev, ona hiç olmazsa yılda 62 taler getiriyordu. Bu miktar ne kadar az olsa da, o başvuru mektubunda, bunun "çok yetersiz gelirine küçük bir katkı sağlayacağı"ndan sözediyordu. (Bkz.: Kral II. Frederick'e ve bakan von Fürst'e 24. Ekim. 1765 tarihli başvuru mektubu.) (IX, s. 40,41). Ayrıca bkz: Arthur Warda, agy., s. 477

(158) Kral II.Frederick'e 14. Nisan. 1772 tarihli başvuru mektubu (IX, s.109). Kant'ın kitaplık müdür yardımcısı olarak görev ve etkinlikleri hk.bkz.: Vorlaender, Kant'ın Yaşamı, Leipzig 1911, s 70

(159) Suchow'a 15. Kasım.1769 tarihli mektubu (IX, s.66)

(160) Zedlitz'in Kant'a 28.Mart. 1778 tarihli mektubu (IX, s. 171)

(161) Marcus Herz'e Nisan/ 1778 tarihli mektubu (IX, s.174)

(162) Kant'ın burada kullandığı terim "doğamın itkisi"dir (Instinkt meiner Natur). Ancak "İnstinkt" sözcüğünü burada bio-psişik anlamıyla "güdü", "itki", "içgüdü" gibi sözcüklerle karşılamayı uygun bulmadım. Zaten anlaşılabileceği gibi Cassirer de sözcüğü dar bio-psişik anlamıyla yorumlamamaktadır. (çev.)

(163) Marcus Hertz'e 7.Haziran. 1771 tarihli mektubu (IX, s. 96)

(164) Mendelssohn'dan Kant'a 25 Kasım 1770 tarihli mektup (IX, s.90); Lambert'den Kant'a 13. Ekim. 1770 tarihli mektup (1X, s.80).

(165) Salt Aklın Eleştirisi, "Transendental Estetik", p.7(III, s.67)

(166) Karş.: De mundi sensibilis, s p. 14, Nr.6.

(167) Anlık kavramlarının "usus logicus" (mantıksal kullanımı) ile "usus realis" (gerçekliğe ilişkin olarak kullanımı) olarak karşıtlığı hk.bkz. De mundi sensibilis, p.5 (II, s.409)

(168) Karş. : Prolegomena, p.s (IV, s. 31)

(169) Salt Aklın Eleştirisi, Giriş, VII (III, s.49)

(170) De mundi sensibilis, p. 9 (II, s.412)

(171) Lambert'e 2.Eylül1.1770 tarihli mektubu (IX, s.73)

(172) Lavater'den Kant'a 8.Şubat. 1774 tarihli mektup (IX, s. 117)

(173) Herz'e 24.Kasım.1776 tarihli mektubu (IX, s.151)

(174) Herz'e 20.Ağustos.1777 tarihli mektubu (IX, s.158)

(175) Herz'e Nisan/1778 tarihli mektubu (IX, s. 174)

(176) Engel'e 4.Haziran. 1779 tarihli mektubu (IX, s.191)

(177) Hamann'dan Herder'e 17 Mayıs 1779 ve 26 Haziran 1780 tarihli mektuplar. Hamann; Tüm Yapıtları (yayıncı: Roth) C.VI, s.83 ve s.146

(178) Garve'ye 7.Ağustos. 1783, Mendelssohn'a 16.Ağustos 1783 tarihli mektupları (IX, s.222, s.230)

(179) Bu konuda bkz .: Theodor Haering'in bu müsvedde kağıtlarını yeniden yayınladığı ve bunlar üstüne bir yazısını da eklediği çalışması: "1775'de Kant'ın Eleştiriciliği", Tübingen, 1910.

(180) Borowski, agy., s. 191

(181) Salt Aklın Eleştirisi Üstüne Refleksiyonlar, Nr.9 ve Nr.14

(182) Herz'e mektubu (IX, s.188)

(183) Salt Aklın Eleştirisi, İlk Baskıya Önsöz

(184) Jachmann, agy., s.28

(185) Salt Aklın Eleştirisi Üstüne Refleksiyonlar, Nr.128

(186) Salt Aklın Eleştirisi, s.303 (III, s.217

(187) Bkz.: s.141

(188) Triangel: üçgen şeklindeki vurgulu enstrüman (çev.)

(189) Salt Aklın Eleştirisi, ilk baskı, s.103 (III, s.615)

(190) Salt Aklın Eleştirisi, ikinci baskıya önsöz, s.XVI (III, s.18)

(191) Salt Aklın Eleştirisi, s.642 (III, s.423)

(192) Salt Aklın Eleştirisi, s.40 (III, s.59)

(193) Salt Aklın Eleştirisi Üstüne Refleksiyonlar, Nr.102

(194) Agy., Nr.91. Bu refleksiyonun **Erdmann**'ın "eleştirel empirizm" adını verdiği bir döneme ait olması, yani 1760'lı yıllarda yazılmış olması pek olası değildir. Erdmann'ın atıfta bulunduğu 1763 yılındaki "yarışma yazısı"nda **prote philosophia** teriminin metafizik yerine kullanılmış olması burada bir kanıt oluşturmaz. Aristoteles'ten beri **prote philosophia** terimi, daima, bilgimizin ilk temelleri üstüne bir felsefe anlamında kullanılmıştır ve o daima objeden yola çıkmıştır. Bir **prote philosophia**'nın, bir "ilk felsefe"nin **objeden değil,** , bilgiden yola çıkabileceğinden, Kant ancak 1772 yılında Markus Herz'e yazdığı mektuplarda belirgin biçimde söz etmiştir ki, bundan önce sözedebilmesi pek olasılı görünmüyor.

(195) Agy., Nr.129

(196) Karş.: Refleksiyonlar, Nr.215. "Metafiziğin içinde yürümek şimdiye kadar boşuna olmuştur; onun içinde hiçbir şey bulunamaz. O bu haliyle konumlanamaz. Objektif yerine sübjektif."

(197) Refleksiyonlar, Nr.140

(198) Salt Aklın Eleştirisi, Önsöz, s.XI (III, s.15) (**Nejat Bozkurt** çevirisi, Seçme Yazılar, S. 55)

(199) Salt Aklın Eleştirisi, s.XVIII (III, s.19)

(200) Açıkça vurgulamak gerekir ki, buradaki empirik bilgi betimlemesinde (yani "sentetik a posteriori" betimlemesinde) ne gerçek bilgi ögesinin betimini ve ne de a priori yargının özelliğini tüm açıklık ve karşıtlığıyla göstermek söz konusudur. Kant'ın kendisi, kendi yaptığı algı ve deney yargıları ayırımında ve birincisinin saf "sübjektif" karakterini vurgulamada bu kurgudan yararlanmıştır (Prolegomena, s.18). Ama bunun yanında Kant'a göre, bir "tümellik" formuna hazır olarak ve herhangi bir şekilde sahip olmayan hiçbir "tekil yargı" yoktur. Bu demektir ki, kendi içinde herhangi bir şekilde "a priori" bir iddia içermeyen hiçbir "empirik" önerme yoktur; çünkü daha yargı formunun kendisi bu "objektif genelgeçerlik" talebini içermektir.

(201) Karş.: Kant'tan Reinhold'a 12.Mayıs. 1789 tarihli mektup (IX, s.402) ayrıca: Kant'ın Eberhard'a mektubu (VI, s.59)

(202) Salt Aklın Eleştirisi, "Transendental Estetik", s.47 (III, s.64)

(203) Salt Aklın Eleştirisi, İkinci Önsöz, s.XII (III, s.16) (**Nejat Bozkurt** çevirisi, "Seçme Yazılar ", s.55-56)

(204) Prolegomena, s.14,17 (IV s.44 ve s.46) (Karş.: **İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek** çevirisi, s.44 ve s.46)

(205) Salt Aklın Eleştirisi, 2.baskı, Önsöz, s.XVIII (III, s.18)

(206) Prolegomena, s.36 (IV, s.71) (Karş: İoanna Kuçuradi - Yusuf **Örnek** çevirisi, s.71)

(207) Salt Aklın Eleştirisi, 1:baskı, s.127 (III, s.627)

(208) Prolegomena, s.20 (IV, s.51) (Karş: **İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek** çevirisi, s.51)

(209) Karş.: Salt Aklın Eleştirisi, "Yöntem Öğretisi", s.751: "Biz uzay ve zaman içinde objelerin kendilerini eşbiçimli sentezle meydana getirmekle, onları sade madde parçaları saymakla, deneye kavramlarımızı a priori olarak soktuğumuzu belirleyebiliriz." (III, s.491)

(210) Bkz. s.139

(211) Salt Aklın Eleştirisi, s.195 (III, s.152)

(212) Prolegomena, s.22. Karş.: Salt Aklın Eleştirisi, s.218 (II, s.166): "Deney ancak algıların bir zorunlu bağlantı varsayımı altında düşünülmesiyle mümkündür."

(213) Salt Aklın Eleştirisi, s.106 (III, s.616)

(214) Karş.: Prolegomena, s.54 ve devamı (çev: **İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek,** Hacettepe Ün. Yay., Ankara 1983) (çev.)

(215) Salt Aklın Eleştirisi, s.130 (III, s.118)

(216) Salt Aklın Eleştirisi, s. 9 (III, s.39)

(217) Salt Aklın Eleştirisi, s.141 (III, s.120)

(218) Prolegomena, S.39 (IV, s.75) (Karş: **İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek** çevirisi, s.75-76)

(219) Karş.: Salt Aklın Eleştirisi, s.93 (III, s.90) ve s.140 (III, s.120)

(220) Hermann Cohen, "Kant'ın Deney Kavramı", 2.baskı, s.242

(221) Salt Aklın Eleştirisi, s.155 (III, s.128), s.160 (III, s.132)

(222) Prolegomena, s.38 (IV, s.73)

(223) Prolegomena, s.13, Not 1, (IV, s.37) (Karş: **İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek** çevirisi, s.37)

(224) Salt Aklın Eleştirisi, s. 202-207.ss.157-159 ve s.271 (III, s.198)

(225) Bkz. Hermann Cohen, "Kant'ın Deney Teorisi", 2.baskı, s.422; ayrıca "Sonsuzluk Hesabı Yönteminin İlkesi ve Tarihi", Berlin 1883, s.105 ve devamı

(226) Salt Aklın Eleştirisi, s.217 (III, s.166)

(227) Salt Aklın Eleştirisi, s.219 (III, s.167)

(228) Karş. Salt Aklın Eleştirisi, s. 100 ve devamı (III, s.613 ve devamı)

(229) Salt Aklın Eleştirisi, s.337 (III, s.249); bütün olarak bkz.: s.232 ve devamı (III, s.175 ve devamı)

(230) Salt Aklın Eleştirisi, s.266 (III, s.195)

(231) Salt Aklın Eleştirisi, s.272 (III, s.198), s.521 (III, s.350)

(232) Salt Aklın Eleştirisi, s.272 (III, s.l98), s.152 (III, s.350

(233) Prolegomena, pr. 13, Not 3 (IV, s.40)

(234) Karş: Prolegomena, III. Bölüm, ss.85-120 (Ayrıca bkz: **Taylan Altuğ**, "Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik", Felsefe Tartışmaları, 1. Kitap, İstanbul 1987, s.37-57. -çev.)

(235) Hamann, "Yazılar", cilt VI, s.83

(236) Salt Aklın Eleştirisi, "İdealizmin Reddi ", s.274 (III, s.200)

(237) Salt Aklın Eleştirisi, s.l0 (III, s.613)

(238) Salt Aklın Eleştirisi, s.103 (III, s.614)

(239) Salt Aklın Eleştirisi, s.123 (III, s.625)

(240) Salt Aklın Eleştirisi, s.85 ve 348 (III, s.86 ve 244)

(241) Salt Aklın Eleştirisi, I. baskı, s.354 (III, s.639)

(242) Salt Aklın Eleştirisi, s.359 (III s.259)

(243) Salt Aklın Eleştirisi, s.302 (III, s.264)

(244) Salt Aklın Eleştirisi, s.538 (III, s.360)

(245) Salt Aklın Eleştirisi, s.523 (III, s.352)

(246) Bkz.: yukarıda s. 92

(247) Salt Aklın Eleştirisi, s.627 (III, s.414)

(248) Bkz.: yukarıda s. 55

(249) Salt Aklın Eleştirisi, s.643 (III, s.428). Bütünü için bkz.: 55.631-638 (III, ss.416-433)

(250) "Omnis determinatio est negatio": Tüm belirlemeler olumsuzlamadır. (çev.)

(251) Salt Aklın Eleştirisi, s.606 (III, s. 401)

(252) **Subreption**, hukuk dilinde gizli ve meşru olmayan araçlara başvurmak, meşru olmayanı meşru olanı kanıtlamada kullanmak gibi anlamlara gelir. Felsefe dilinde ise, bu anlamının yanısıra, gerçek veya verili olmayan bir şeyi olduğu kadar, gizli olanı da bilerek ve kasıtlı bir şekilde kanıt göstermek yoluyla yapılan çıkarım türünü adlandırmakta da kullanılır. Kant, özellikle "Yargıgücünün Eleştirisi"nde, "sanki... imiş gibi" ile başlayan cümleler içinde bu çıkarım formunu sık sık kullanır. (çev.)

(253) Salt Aklın Eleştirisi, s. 160 (III, s.404) ve s.537 (III, s.360)

(254) Salt Aklın Eleştirisi, s. 299 (III, s.214)

(255) *Salt Aklın Eleştirisi, s.* 305 (III, *s.*218). *Konunun bütünü için* bkz.: s.294 ve devamı (III, s.212 ve devamı

(256) Bkz.: **E. Arnoldt;** "Garve ve Feder'in Salt Aklın Eleştirisi Üstüne Eleştirilerinin Karşılaştırılması" (Arnoldt'un Toplu Yapıtları, IV, s.1 ve devamı). Ayrıca bkz.: **Albert Stern;** "Garve'nin Kant'la İlişkisi", Leipzig 1884.

(257) Kant'ın öğrencisi ve dostu. Bkz.: Birinci Bölüm. s. 22 (çev.)

(258) Bkz.: Voight, "Profesör Christian Jacob Kraus'un Yaşamı", Königsberg 1819. s.87

(259) **İoanna Kuçuradi** ve **Yusuf Örnek** tarafından Türkçeye çevrilmiş ve Almanca aslı ile birlikte yayınlanmıştır. Hacettepe Üniversitesi yayını, Ankara 1983. (çev.)

(260) Bkz: Salt Aklın Eleştirisi, 2.baskı, s.333 (III, s.237). Kant'ın maddenin dinamik kuruluşu üstüne görüşleri için bkz.: **August Stadler,** "Kant'ın Madde Teorisi", Leipzig 1883.

(261) **Uluğ Nutku** tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz.: Yazko Felsefe Yazıları, 4. kitap, İstanbul 1984. Burada bu yazıdan yapılan alıntılar için anılan çeviriye başvurulmuştur. (çev.)

(262) **Nejat Bozkurt** tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz.: "Seçme Yazılar", Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s.211 (çev.)

(263) Herder'in anılan yapıtının 5. kitabının ilk bölümünün çevirisi için bkz.: **Doğan Özlem,** "Tarih Felsefesi" (Ekler Bölümü), Ege Ün. Ed. Fak. yayını, İzmir 1984, 3. baskı 1994, s.190. Ayrıca bkz.: **Macit Gökberk,** "Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları", İstanbul 1948. (çev.)

(264) Bkz. Schiller'den Körner'e 29.Ağustos.1787 tarihli mektup.

(265) Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, IV, ss. 151 - 166. **Uluğ Nutku** çevirisi, a.g.y., ss. 120 - 121.

(266) Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, IV, s. 165. **Uluğ Nutku** çevirisi, agy. s. 128.

(267) Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, IV., s.166. **Uluğ Nutku** çevirisi. agy., s.127.

(268) Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt, **Nejat Bozkurt** çevirisi. "Seçme Yazılar ", s. 213.

(269) Kant'ın Fr. H. Jacobi'ye 30.Ağustos.1789 tarihli mektubu (IX, s.431)

(270) Herder ve Kant arasındaki tartışma üstüne daha geniş bilgi için bkz.: **Kühnemann** "Herder", 2.baskı, s.383.

(271) Doğal Teoloji ve Ahlakın İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma, 4.Bölüm, Pr.2 (II, s.199)

(272) Örneğin "bütün parçalarından büyüktür" ilkesi gibi. Bunlar daha Aristoteles'in belirttiği gibi, apaçıklıkları görüsel/sezgisel yoldan bilinen, bu yüzden kanıtlanmaya ihtiyaçları olmayan, ama buna karşılık tüm kanıtlamaların kendilerine dayandıkları ilkelerdir. (çev.)

(273) Doğal Teoloji ve Ahlakın İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma, aynı yer (II, s.199)

(274) II, s.326

(275) Kant'tan Kalan Fragmanlar. Kant ve Rousseau arasındaki bağ için bkz. s.65

(276) Bkz: De mundi sensibilis, s.9 (II, s 412). Karş: Mendelssohn'un Kant'a 25. Aralık. 1770 tarihli mektubu (IX, s 90)

(277) Marcus Herz'e 24. Kasım. 1776 tarihli mektubu (IX, s. 151)

(278) Lambert 'e 2.Eylül.1770 tarihli mektubu (IX, s.73)

(279) Herz'e 1773 sonlarında yazdığı mektup (IX, s.114)

(280) **İoanna Kuçuradi** tarafından Türkçeye çevrilmiş ve Almanca aslıyla birlikte yayınlanmıştır. Hacettepe Üniversitesi yayını, Ankara 1982. Anılan kitaptan (ve ayrıca yine Hacettepe Üniversitesince yayınlanan "Pratik Aklın Eleştirisi"nden) bu bölümde yer alan alıntılarda **İoanna Kuçuradi** çevirilerine başvurulmuştur. (çev.)

(281) Pratik Aklın Eleştirisi, önsöz (V, s.8). **İonna Kuçuradi** çevirisi, s.8

(282) Pratik Aklın Eleştirisi, I. Bölüm, Pr. 4 (V, s.31). **İonna Kuçuradi** çevirisi, s.31

(283) Pratik Aklın Eleştirisi, Pr. 3 (V, s.25); **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.25

(284) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, I.Bölüm (IV, s.256), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.15

(285) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, II.Bölüm (IV, s.278), **Ionna Kuçuradi** çevirisi, s.38

(286) Karş: Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, III.Bölüm,"Ahlaklılık İdelerine Bağlı Olan İlgi Üzerine" (v, s.308), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.67

(287) Karş: Pratik Aklın Eleştirisi, önsöz (V, s.12). "A priori bir bilginin hiç olmadığı, hatta hiç olmayacağı keşfedilse, bütün bu çabaların başına bu beklenmedik keşiften daha kötü bir şey gelemezdi. Ancak böyle bir tehlike yoktur. Bu, aklın olmadığını akıl yoluyla kanıtlamayı istemek gibi bir şey olurdu." **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.12

(288) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, II.Bölüm (IV, s. 285) **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.45–46

(289) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, II.Bölüm (IV, s..289) **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.51 ve s.52

(290) Pratik Aklın Eleştirisi, Pr.7 (V, s.36), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.36

(291) Pratik Aklın Eleştirisi, Pr. 7 (v, s.36), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.36

(292) Brucker, 18.yüzyıl Almanyasmın önemli felsefe tarihçilerindendir. (çev.)

(293) Salt Aklın Eleştirisi, s. 370 (1V, s.257)

(294) Pratik Aklın Eleştirisi, I.Kitap, I.Bölüm (V, s.253), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.53

(295) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, II.Bölüm (IV.s.264), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, ss. 23 - 24.

(296) Pratik Aklın Eleştirisi, Önsöz, (v, s.8), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.8

(297) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, III. Bölüm (IV, s. 318), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s. 77

(298) Pratik Aklın Eleştirisi, "Saf Pratik Aklın İlkelerinin Dedüksiyonu (Türetimi) Üzerine ", I.Kitap, I. Bölüm (V, s.51), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.51 ve devamı.

(299) Pratik Aklın Eleştirisi, I.Kitap, I.Bolüm (V, s.52), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.63

(300) Pratik Aklın Eleştirisi 2.Kitap, I.Bolüm (V, s.146), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.146 ve devamı.

(301) Pratik Aklın Eleştirisi, I.Kitap, I.Bölüm (V, s.54). Ayrıca karş.: Giriş., s.17 . **İonna Kuçuradi** çevirisi, s.54 ve s.17

(302) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, III.BölIüm (IV, s.317), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.76

(303) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, 2.Bölüm (IV, s.279), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.51 ve s.54

(304) Pratik Aklın Eleştirisi, I.Kısım, I.Kitap, 2.Bölüm (V, s.78), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.78

(305) Pratik Aklın Eleştirisi, 1.Kitap, 2.Bölüm (V, s.78), **İoanna Kuçuradi** çevirisi. s.78

(306) Pratik Aklın Eleştirisi, 2.Kitap, 2.Bölüm (V, s.131) **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.131

(307) Yargıgücünün Eleştirisi, "Yücenin Çözümlemesi", Pr. 29 (V, s.347)

(308) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, III.Bölüm (IV, s.310), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.69

(309) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, III.Bölüm, Sonsöz, (V, s. 319) **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.78

(310) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, III.Bölüm, (IV, s.322), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.83

(311) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, III.Bölüm, (N, s. 322), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.81–82

(312) Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, I.Bölüm, (IV, s. 250), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.12

(313) Pratik Aklın Eleştirisi, 2.Kitap, 2.Bölüm (V, ss.135 - 136) **İoanna Kuçuradi** çevirisi, ss.135 - 136

(314) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 87 (V, s.531).Özellikle karş.:V, s. 553

(315) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 88 (V, s.538)

(316) Pratik Aklın Eleştirisi, 2.Kitap, 2.Bölüm, (V, s.132-133), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s. 132 - 133

(317) Karş.: Yukarıda, s.88

(318) Pratik Aklın Eleştirisi, 2.Kitap, 2.Bölüm, (V, s.159), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.159.

(319) Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı, Sonsöz (I, s. 369)

(320) Pratik Aklın Eleştirisi, Sonsöz (V, s. 174), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s. 174

(321) Pratik Aklın Eleştirisi, Sonsöz (V, s.175), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.175.

(322) Pratik Aklın Eleştirisi, Sonsöz (V, s. 175) **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.175

(323) Kant'ın Klopstock ve Richardson üstüne yargıları için bkz: Schlapp, "Kant'ın Dehâ Ögretisi ve Yargıgücünün Eleştirisinin Ortaya Çıkışı", Göttingen, 1901. s.170, 175, 299.

(324) Pratik Aklın Eleştirisi, II.Kısım: "Saf Pratik Aklın Yöntem Öğretisi", (V, s.169), **İoanna Kuçuradi** çevirisi, s.169

(325) Schiller'den Kant'a 13.Haziran. 1794 tarihli mektup.

(326) Goethe'den Kanzler von Müller'e 29.Nisan.1818 tarihli mektup.

(327) Yargıgücünün Eleştirisi, Giriş, No. III (V, s.245)

(328) Bkz.: Windelband, Geschichte der neuren Philosophie (Yeniçağ Felsefesi Tarihi), 3.baskı, cilt II,

(329) **Stadler,** Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung (Kant'ın Teleolojisi ve Bilgi Teorisel Anlamı), Leipzig, 1874, s.25

(330) Yargıgücünün Eleştirisi, Giriş, IV (V, s.248)

(331) Buradaki ilksel ve yaratıcı anlık, "intellectus archetypus" kavramını, Kant, Marcus Herz'e yazdığı bir mektubunda irdelemiştir. Bu konuda yukarıda 101. sayfaya bakınız.

(332) Bu konuda benim şu yazıma bkz: "Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgechichte (Özgürlük ve Form, Alman Tin Tarihi Üstüne İncelemeler), 2.baskı, Berlin 1918, özellikle s.20 ve devamı.

(333) "Für Menschen ungereimt" sözünü Kant, aslında organik oluşumların saf mekanizmle açıklanamayacağını vurgulamak için kullanmıştır. Bkz.: Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 74 (çev.)

(334) Herz'e 21. Şubat.1772 tarihli mektup. Bkz.yukarıda, s.83 - 88

(335) Yargıgücünün Eleştirisi, Giriş, Nr. II (V,s.244)

(336) "Zweckmaessigkeit" sözcük anlamı ile "ereğe uygunluk" demektir ve Kant'ın kendisi de, sözcüğü yer yer hem "ereklilik" ve hem de "ereğe uygunluk" anlamlarında kullanmaktadır. (çev.)

(337) Yargıgücünün Eleştirisi, Nr.62 (V, s.440)

(338) Kant'ın bu el yazısı giriş taslağı, ilk kez Kant'ın tüm yapıtlarının bu dizideki baskısında yayımlanmış oluyor (V, ss.177-231).Bu el yazısı giriş taslağının daha sonra başına gelenler için bkz.:V, s.581

(339) Burada "sanat" sözcüğü (Kunst) en geniş anlamıyla kullanılmaktadır. Kunst daha çok Latince "ars" sözcüğünü karşılığıdır ve "yapabilmek" anlamındaki "können" fiilinden gelir (Bkz. : Reclams Ethimologisches Wörterbuch s.172). Bu nedenle, zanaat, beceri, hüner, teknik ve sanat anlamlarını içinde barındırır. Ve Kant, Kunst sözcüğünü burada bilinçli olarak tüm anlamlarını içerecek bir genellikte kullanmaktadır. İleride sanat problemlerini ele alırken ise, bu çok anlamlılığı gidermek üzere 'güzel sanat' terimine başvuracaktır (çev.)

(340) Tamamı için bkz: Yargıgücünün Eleştirisi, İlk Giriş, Nr. I, II, IV, V (v, s.179). Ayrıca karş.: Yargıgücünün Eleştirisi, Giriş, Nr. I, IV, V (V, s.239, 248)

(341) Yargıgücünün Eleştirisi, Giriş V (V, s.250) (**Nejat Bozkurt** çevirisi, "Seçme Yazılar" s. 125)

(342) Yargıgücünün Eleştirisi, İlk Giriş, Nr. V, IV, s.196)

(343) Yargıgücünün Eleştirisi, Giriş, Nr. V ve Nr. VI (V, s. 253 - 257) (**Nejat Bozkurt** çevirisi "Seçme Yazılar", s. 126)

(344) Salt Aklın Eleştirisi, Transendental Estetik, Pr. I (III, 56)

(345) Burada, "Yargıgücünün Eleştirisi"nin ortaya çıkışında bir aşama olan Kant'ın Reinhold'a 18. Aralık.1787 tarihli ünlü mektubuna yer veriyoruz:" Şunu iyice belirtmeliyim ki, kendimi bilgisizliğimden ötürü sorumlu tutmaksızın, kendi yolumda ne kadar ileriye doğru gidersem o kadar kaygısız oluyorum; bir çelişki,.. sistemimde bir çatlak oluşsa bile. Bu konuda bana güç veren şey şudur: öbür uğraşlarımla karşılaştırıldığında bunlarla tutarlı bulmadığım uğraşlarım var. Hatta araştırma yöntemini hiç de doğru dürüst bilmediğim konular var. Ama ben tüm bu gibi konulara, yalnızca bu konulara ait bilgi ögelerinin genel gösterimi bakımından eğilebileceğime içten inanıyorum. Örneğin bununla ilgili olarak şimdilerde beğeni eleştirisi ile uğraşıyorum. Bunu da, burada şimdiye kadarkinden başka olan bir a priori ilke tarzı bulmak üzere yapıyorum. Çünkü üç türlü yeti vardır: bilgi yetisi, hoşlanma ve hoşlanmama duygusu ve arzulama yetisi. Ben birincisi için saf (teorik) akıl eleştirisinde, üçüncüsü için ise pratik akıl eleştirisinde a priori ilkeler buldum. Şimdi, pek mümkün sayılmasa da, ikincisi için de bir a priori ilke arıyorum. Böylece insan ruhu için de daha önce incelenen yetilerin bölümlenmesini bir **sistematiğe** sokmak istiyorum. Öyle ki, yaşamımın geri kalan bölümünün ana uğraşısı bu olacak. Şimdi ben bu yol üzerinde, felsefede kendi a priori ilkelerine sahip üç alan ayırıyorum: teorik felsefe, teleoloji ve pratik felsefe. Bunlar arasında ortadaki, kuşku yok ki a priori temelleri bakımından en zayıf olanıdır." Kant'ın bu açıklamaları, yalnızca sözel anlamları ile değil, hatta daha çok "Yargıgücünün Eleştirisi"nden hareketle Kantçı düşüncedeki problem bağlamında ortaya çıkan şeyler-

le birlikte ele alındığında, eleştirel estetiğin keşfinde "sistematik"in hangi rolü oynadığı üstüne hiçbir kuşku kalmaz. Kant, iki alanda (teorik ve pratik alanlar) bulunan a priori ilkelere, simetrik bir yapıya duyduğu arzu dolayısıyla bir üçüncü tür ilkeyi katmak istememiştir.Tersine, Kant için a priorite (önsellik) kavramının genişlesilmesi ve daha kesin şekilde kavranması, herşeyden önce teorik alanda, yani doğanın bizim bilgi yetilerimize mantıksal "uygunluk"u düşüncesi altında söz konusudur. Ama ne var ki bununla birlikte, erek incelemesinin konusu (veya transendental-psikolojik açıdan ifade edildiğinde: hoşlanma ve hoşlanmama alanı), a priori belirlemenin mümkün olduğu bir alan olarak gösterilir. Ve daha sonra estetiğin a priori temellendirilmesine, buradan hareketle ve genel teleoloji sisteminin bir bölümü olarak bu yol üzerinden geçilir.

(346) Yargıgücünün Eleştirisi, İlk Giriş, Nr. I (V, s.196)

(347) Yargıgücünün Eleştirisi, İlk Giriş, Nr. V (V, s.197)

(348) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 2 (V, s. 273)

(349) Türkçe çevirilerde daha çok "amaçsız amaçlılık" terimi kullanılmaktadır. Ancak, "Yargıgücünün Eleştirisi" genellikle bir teleoloji eleştirisidir ve kitabın ağırlık merkezini erek (telos) kavramı oluşturur. Bu nedenle "Zweckmaessigkeit ohne Zweck" terimini "ereksiz ereklilik" olarak çevirmek bana daha uygun göründü. (çev.)

(350) Bkz: Robert Sommer, Yeniçağ Alman Estetiği ve Psikolojisi Tarihi, s.296, 337, 349

(351) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr.9 (V, s.286)

(352) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr.1 (V, s.272)

(353) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 7 (V, s.281)

(354) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 6 ve Pr. 8 (V, s. 2.280 ve 2.285)

(355) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 46 (V, s.382)

(356) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 47 (V, s.383)

(357) Lambert'in Kant'a 13. Kasım. 1765 tarihli **mektubu (V, s.42)**

(358) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 47 (V, s. 383)

(359) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 15 (V, s. 296)

(360) Bkz.: s.218

(361) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 25 (V, s.321)

(362) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr.26 (V, s.327)

(363) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 26, 28 (V, s.327, 333)

(364) Yargıgücünün Eleştirisi, Giriş, Nr. II (V, s.244)

(365) Yargıgücünün Eleştirisi, Giriş, Nr. II (V, s. 246)

(366) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr.65 (V, s.451)

(367) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 64 ve Pr. 65 (V, s.448)

(368) Karş .: Kremer, 18. Yüzyıl Felsefesi ve Edebiyatında **Teodize,** Berlin 1909, s. 95

(369) Karş.: s.207

(370) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 63 (V, s.446)

(371) Bkz. Yukarıda, s.328

(372) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 61 (V, s.438)

(373) Yargıgücünun Eleştirisi, Pr. 61 (v, s.438)

(374) Yargıgucünün Eleştirisi, Pr. 69 (v, s.463)

(375) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 70 (V, s.465)

(376) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. Pr 72 ve Pr. 74 (V, **s.467, s.474)**

(377) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr 75 (v, s.478)

(378) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr,. 72 (V, s.470)

(379) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 78 (V, s.491)

(380) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 78 (V, s.489)

(381) Karş.: Yukarıda, s.192

(382) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr. 77 (V, s.486)

(383) II, s.451

(384) Yargıgücünün Eleştirisi, Pr.78 ve Pr. 80 (V, s.489, s.499)

(385) Kant, Salt Aklın Eleştirisi, I.baskı s.395 (III, s.661). (Grek mitolojisinde, bugünkü Cebelütarık Boğazının ötesi (Okeanos ırmağı) bilinmeyen ülke sayılırdı ve "Okeanos ırmağını geçmek" bir deyim olarak "bilinmeze geçmek" anlamına gelirdi. Herkül bu ırmağı geçmiştir ve dönüşünde Cebelütarık Boğazına iki sütun dikmiştir. "Herkül sütunları" deyimi, bilinmezliğin sınırları anlamına gelmektedir. (çev-)

(386) Hasse "Bir Masa Arkadaşından Kant'ın Son Konuşmaları", Königsberg 1804, s.6

(387) Yukarıda s.28 ile karş.

(388) Schütz'den Kant'a 23. Ağustos. 1784 ve 18. Şubat. 1785 tarihli mektuplar (IX, s.257 ve s.260). Schütz son mektubunda şöyle yazıyordu: "Herder üstüne eleştirinizi düzeltme provasında yeniden göreceksiniz. Tarafsız herkes bu yazıyı kitap eleştirisi konusunda bir ustalık örneği sayacaktır... Tanrım, Siz yazabiliyorsunuz, telif ücretinden vazgeçebiliyorsunuz. Şuna inanabilirsiniz; Sizinkisi gibi bir kitap eleştirisi beğenilmez mi hiç! Okuduğumda gözyaşlarımı tutamadım: Sizin gibi bir adamda böylesine alçakgönüllülük! Duygularımı yazamayacağım. Dostluk, ürkeklik ve öfke birarada, hele sonuncusu. Bazı aydınların büyük burunluluğu yanında bu seculi'yi düşündüğümde, bu adamların bir Kant'ın eline su dökemeyeceklerini görüyorum."

(389) "Fichte'nin Yaşamı ve Mektuplaşmaları", yayınlanan: J.H. Fichte, cilt II, s.447.

(390) Bkz.: Mektuplaşmalar, (IX, s.299)

(391) "Doktor J. B. Erhard'ın Yaşamı ve Düşünceleri", yayınlayan: V.v.Hense.

(392) Jung-Stilling'den Kant'a 1.Mart.1789 tarihli mektup, (IX, s.373)

(393) "Herkesin Birleştiği Nokta: Bu Teorik Olarak Doğru Olabilir, Ama Pratikte Hiçbir işe Yaramaz" (VI, s.355)

(394) "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt", 1784 (**IV, s.169**) (**Nejat Bozkurt** çevirisi, "Seçme Yapıtlar", s.213)

(395) "Kendini Düşüncede Yönlendirmek Ne Demektir "(1786) (IV, s.363).

(396) "Salt Aklın Her Yeni Eleştirisinin Kendisine Göre Yapıldığında Yararsız Olacağı Bir Buluş Üstüne" (VI, ss.3-71).

(397) Goethe'den Schiller'e 27.Temmuz.1798 tarihli mektup.

(398) "Herkesin Birleştiği Nokta ", (VI, s.359)

(399) "Herkesin Birleştiği Nokta", (VI, s.369)

(400) Friedrich Gentz, "Sayın Profesör Kant'ın Teori ve Pratik Arasındaki İlişki Üstüne Akıl Yürütmelerine Katkı", Aylık Berlin Dergisi, Aralık 1793.

(401) " Herkesin Birleştiği Nokta", (VI, s.372)

(402) "Herkesin Birleştiği Nokta", (VI, ss.380-390)

(403) "Bilimin dış yapısı ve formları"ndan, onun bir kurum (öncelikle de üniversite) içinde bir öğrenim ve meslek olarak yapılmasını belirleyen hususlar kastedilmektedir. (çev.)

(404) Din emirnamesi ve Wöllner'in yönetimi üstüne bkz: **Wilhelm Dilthey,** "Kant'ın Sansürle Kendi Din İncelemesi Üstüne Çatışması", Felsefe Tarihi Arşivi, cilt III. Fromm,"Kant ve Prusya Sansürü", Hamburg ve Leipzig 1894. **E. Arnoldt,** "Kant'ın Yaşamı Üstüne Tarihsel Verilere Katkı ve Onun Din Öğretisine İlişkin Çalışmaları ve Prusya Rejimi İle Çatışması", 1898 (Emil Arnoldt'un Tüm Yapıtları, yayınlanan: V. Schöndörffer, cilt VI

(405) Bkz.: ss 14-16

(406) Kant'tan Lawater'e 28 Nisan 1775 tarihli mektup (IX, s. 132)

(407) Arnoldt, haklı olarak bu ilişkiye işaret eder (agy, s. 107 ve devamı)

(408) Kant burada **Spalding**'in yönetimindeki Berlin Yüksek Din Konseyi'ni kastetmektedir.

(409) "Tanrı Kanıtlamasında Her Türlü Felsefi Girişimin Başarısızlığı Üstüne", (1781), (VI, ss.132–138)

(410) Kiesewetter'den Kant'a 14.Haziran.1791 tarihli mektup

(411) Kant'tan Staeudlin'e 4.Mayıs.1793 tarihli mektup

(412) Hennings'in basım iznini vermiş olduğu, ilk kez Arnoldt tarafından kanıtlanmıştır. (agy., s.31)

(413) Salt Aklın Sınırları İçinde Din, 2.Kısım 1.Bölüm (VI, s.205)

(414) Özellikle bu geçiş noktası, Kant'ın etik akıl inancının kendine özgü hareket noktasını bir **duygu dininin** hareket noktası karşısına yerleştirdiği yerde açıkça kendini gösterir. Çünkü Kant'a göre duygu, ancak estetik dünyanın kuruluşu bakımından olumlu ve yaratıcı bir anlam ve işleve sahiptir. Bu yüzden Kant'ta bu noktada Onsekizinci Yüzyıl Aydınlanmasına karşı olan yeni bir yön ortaya çıkar. Örneğin o Jacobi'nin duygu felsefesinde içerilmiş olan bir aracılık imkanını (duygu yoluyla mutlağa varma imkanı) koşulsuz yadsımaz; ama ona tamamen başka bir anlam ve kullanım kazandırır. Kant, "Felsefede Yeni Ele Alınan Dikkate Değer Bir Tutum Üstüne" (1796) adlı yazısını şöyle bitirir: "Aslında bir veya aynı amaca sahip, yani insanları hedef alan ve insanı haklı çıkarmak isteyen iki hizip arasında tüm bu tartışma niyedir? Bu bir kuru gürültü, yanlış anlamadan doğan bir ayrılıktır; burada bir uzlaşmaya değil, tersine değişik bir açıklamaya ihtiyaç vardır... Her iki yönden önlerinde diz çöktüğümüz kılık değiştirmiş tanrıçalar, zedelenmemiş saygınlıklarıyla kendi içimizdeki ahlak yasasıdır. Onun sesini duyar ve onun buyruğunu anlarız; ama onun sesi işitildiğinde, bu sesin insanın kendisinden mi, kendi aklının kendine tam yeterli gücünden mi, yoksa tersine insanın tanımadığı ve insana kendi özel aklı ile seslenen bir başka özden (varlıktan) mi geldiği kuşkuludur. Aslında belki de bunu araştırmayı bir yana bırakmak daha iyidir; çünkü böyle bir araştırma tamamen spekülatif olacağından ve kendimizi eylemde adadığımız şey, (objektif olarak) daima aynı şey olarak kalacağından, birini veya öbür ilkeyi temele koymak mümkündür; **felsefi** olan, yalnızca, içimizdeki ahlak yasasını mantıksal öğreti tarzına dayanarak açık kavramlara taşıma didaktik yönte-

midir; ama yasayı kişileştirmek ve ahlaksal buyurucu akıldan bir kılık değiştirmiş İsis (Mısır'ın ana tanrıçası -çev-) yapmak (bizim ona bu yöntemle bulmuş olduğumuzdan başka hiçbir başka özellik katıp katmamamızın yanında), aynı objenin bir eklektik tasarım tarzıdır. Birincisi ile (felsefi yöntemle -çev-) ilkeler saf bir tasarım tarzına taşınmışken, ikincisi (estetik yöntem -çev-) pekala, böyle ideleri duyusal ve bu demektir ki yalnızca analojik bir betimleme ile kendinde duymaya hizmet edebilir; ama ne var ki, bu daima felsefenin ölümü demek olan hayalci bir düşgörürlük içine düşme tehlikesi taşır." (VI, s.494). Transcendental eleştirinin bütünlüğü içinde dine gerçekten bağımsız bir yer vermenin büyük güçlüğü burada pek açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İçeriği bakımından din, ancak akıl dini olarak saf etikten ayrılmamalı, etikten yalnızca kendi formu bakımından, yani "kişileştirme" yoluyla ayrılmalıdır. Ama bu "kişileştirme" formu bile özel olarak dine ait değildir; tersine o (saf akıl eleştirisinin geliştirmiş olduğu transcendental "şematizm"in genel ve saf teorik anlamından bakıldığında), bilincin temel işlevlerinden birine, **estetik** işleve aittir. Bu yüzden Kantçı tasarımlara göre, dinsellik, özel ve kendi yasasına sahip bir **bilinç** alanı değildir; tersine yalnızca, nitelikleri daha önce belirlenmiş ve birbirleri karşısında sınırları çizilmiş olan alan ve "yetiler"in birbirlerine geçmelerinde ortaya çıkan yeni bir **ilişki** (bilinç işlevleri arasındaki yeni bir ilişki -çev-) olarak görünmektedir.

(415) Salt Aklın Sınırları İçinde Din (VI, s.141)

(416) "Salt Aklın Sınırları İçinde Din, 4.Kısım: "İyi İlkesi Veya Din ve Papalığın Egemenliği Altında Tanrı Hizmeti Veya Öbür Dünya Hizmeti", 2.Bölüm, Pr.2 (VI, s.320 ve devamı)

(417) "Salt Aklın Sınırları İçinde Din"in bu bağdaştırıcı niteliği **Troeltsch** tarafından vurgulanmıştır. Bkz.: E. Troeltsch, "Kant'ın Din Felsefesinde Tarihsel Olan", Kant-Studien, IV(1904), s.57 ve devamı.

(418) **Lessing**, "Leibniz'de Ebedî Cezalar Üstüne", Tüm Yapıtları (Lachmann–Muncker baskısı), cilt XI, s. 461 ve devamı.

(419) Salt Aklın Sınırları İçinde Din, ilk baskısının önsözü (VI, s.147)

(420) Bkz.: **Kuno Fischer,** "Yeniçağ Felsefesi Tarihi", 4.baskı, cilt V, s.289 ve devamı. **Troeltsch'ün** Fischer'e itirazı için bkz: agy, s.80 ve devamı.

(421) Bkz: yukarıda s.179 ve devamı.

(422) Goethe'den Herder'e 7 Haziran 1793 ve Schiller'den Körner'e 28 Şubat 1793 tarihli mektuplar.

(423) Kant'tan Biester'e 18.Mayıs.1794 tarihli mektup

(424) Herşeyin Sonu, (VI, ss.422-424)

(425) Bu el yazısı kraliyet mektubu, "Fakülteler Çatışması"nın önsözünde yer almaktadır (VII, s.316)

(426) Fakülteler Çatışması, önsöz (VII, s.316)

(427) Kant'tan Spener'e 22.Mart.1783 tarihli mektup. (non defensoribus istis tempus eget: zamanın savunulmaya ihtiyacı yoktur. -çev-)

(428) Nejat Bozkurt tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. "Seçme Yazılar", Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, ss. 223-267 (çev.)

(429) Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri, Pr. 47 (VII, s.122)

(430) Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri, Pr. 47 (VII, s. 122)

(431) Bütünü için bkz.: yukarıda s. 152 ve devamı

(432) Hukuk Öğretisinin Metafiziksel İlk İlkeleri (VII, s.135). Kant'ın hukuk öğretisi üstüne bkz.: Erich Cassirer, "Tarihin ve Sistematik Felsefenin Işığında Doğal Hukuk ve Uluslar Hukuku", Berlin 1919.

(433) Hukuk Öğretisinin Matafiziksel İlk İlkeleri, Pr.52 (VII, s.14a)

(434) Fakülteler Çatışması, Giriş (VII, 5.329)

(435) Fakülteler Çatışması (VII, s.337)

(436) Fakülteler Çatışması (VII, s.394)

(437) Bütünü için bkz.: Fakülteler Çatışması (VII, ss.391-404) ve Ebedî Barış Üstüne (VI, ss.427-474)

(438) Bkz.: **Jachmann,** agy. s.17, **Wasianski,** agy., s.85

(439) Karş.:Hesse,"Kant'ın Masa Arkadaşlarıyla Son Konuşmaları", Königsberg 1804, s.21 ve devamı

(440) Bu el yazılarının bir bölümü Hudolf Reicke tarafından şu başlık altında yayınlanmıştır: "Kant'ın Son Yıllarından Basılmamış Bir Kitap". Eski Prusya Aylık Dergisinde 1882-1884 yılları arasında yayınlanmıştır. El yazılarının tümü için bkz.: **Erich Adickes,** Kant: "Opus Postumum", Berlin 1920

(441) Humboldt'dan Schiller'e, "Mektuplaşmalar", (yayınlayan: Leitzmann), s.153

(442) Schiller'den Goethe'ye 22.Eylül 1797 tarihli mektup

(443) "Fichte'nin Yaşamı ve Mektuplaşmaları" (yayınlayan: j.H. Fichte)" s.451

(444) Bkz.: Arnoldt, "Kant'ın Yaşamı ve Yazarlık Tarihine Katkılar". Ayrıca bkz.: Arthur Warda'nın Eski Prusya Dergisindeki yazısı, cilt, s.75

(445) Kant'tan üniversite rektörlüğüne 26.Şubat.1797 tarihli mektup (Mektuplar, Akademi baskısı, III, s.461)

(446) Kant'tan üniversite senatosuna 3.Aralık.1797 tarihli yazı (X, s.330)

(447) Kant'tan Garve'ye 21.Eylül.1798 tarihli mektup

(448) Wasianski, agy, s.202

(449) Karş.: O. Schöndörffer, " Kant'ın Mektuplaşmaları", Aylık Eski Prusya Dergisi, XXXVII, s.120

(450) Poerschke'den Fichte'ye 2. Temmuz.1798 tarihli mektup. Bkz.: "Fichte'nin Yaşamı ve Mektuplaşmaları", yayınlayan: J. H. Fichte, cilt II, s.451

(451) Bkz.: yukarıda s.36

(452) Bkz.: yukarıda s.329

(453) Felsefede Yeniden Ortaya Çıkan Dikkate **Değer Bir Tutum** Üstüne (1796), (VI, s.478 ve s.482)

KAVRAM DIZINI

–A–

ahlaklılık; 85, 112, 209, 291, 324, 392
ahlak yargısı; 112, 202, 218, 224, 321, 378
ahlak metafiziği; 96, 255
ahlak yasası; 96, 211, 301, 319, 324, 382, 383, 385, 386, 388, 412, 423, 434
akıl; 111, 128, 135, 148, 166, 215, 258
akılcılık (bkz: rasyonalizm)
akıl ideleri; 196, 255
akıl dini; 388, 402, 421
akılsal doğrular; 76, 194
algı; 61, 172, 185, 192, 199, 218, 226, 290, 321
algının beklentileri (bkz: nitelik kategorisi)
alırlık; 192, 295
Alman idealizmi; 212, 291, 382, 405
amaç (ahlaksal); 278, 299, 327
amaçlar krallığı; 290,
amaçsız amaçlılık (bkz: ereksiz ereklilik)
analitik yargı; 181, 190, 325
anlama yetisi (bkz: anlık)
anlık; 71, 74, 81, 88, 90, 101, 116, 119, 136, 181, 183, 185, 188, 196, 199, 215, 256, 288, 301
anlık ideleri (bkz: anlık kavramları)
anlık kavramları; 116, 121, 136, 145, 166, 172, 186, 188, 193, 227, 281, 325, 333, 341
anlık yasaları (bkz: anlık kavramları)
antinomi (ler); 106, 119, 179, 212, 260, 263, 301, 321
antropoloji; 82, 84, 222, 229, 323, 403
a posteriori; 182, 196, 215, 282, 324
a priori; 60, 171, 173, 182, 183, 186, 189, 196, 198, 221, 224, 286, 361, 363, 382, 421, 425
apriorite (önsellik); 249, 271, 286, 301, 342
a priori yargı; 189
a priori yasa: (bkz: anlık yasası)
Aydınlanma felsefesi; 88, 90, 98, 112, 164, 223, 255, 262, 299, 305, 328, 351, 388, 421, 429

–B–

bağıntı kategorisi; 179, 182, 205, 208, 232, 268, 326, 382
beğeni yargısı; 146, 151, 172, 355, 358, 366, 374, 378, 390, 394, 396

belirlenimcilik; 25, 296
belirlenimsizcilik; 296
belirleyici yargıgücü; 286, 305, 308, 318, 341, 348, 372
ben; 112, 172, 184, 186, 188, 192, 232, 270, 282, 291, 295, 301
birlik kategorisi; 121, 168, 182, 212
bütünlük kategorisi; 130, 172, 196, 231

–C–
cogito; 18, 196
coğrafya (fiziksel); 81, 84, 88, 92, 99, 396

–Ç–
çelişmezlik ilkesi; 82, 86, 89, 91, 116, 170, 215
çokluk kategorisi; 176, 191
çoklukta birlik; 128, 176, 178, 192, 291, 324

–D–
değişme; 146, 198
dehâ; 299, 336, 339, 385, 398
deney (deneyim); 86, 91, 94, 111, 118, 136, 141, 172, 192, 212, 231, 236, 242, 249, 271, 278, 290, 323, 344, 382, 401, 412, 434, 439
deneyin analojileri (bkz: bağıntı kategorisi)
deus ex machina; 136, 172
determinizm (bkz: belirlenimcilik)
deneycilik(bkz:empirizm)
devlet; 232, 234, 322, 325, 331, 340, 342, 349, 352, 372, 396, 401, 433, 436
din; 36, 39, 61, 160, 336, 388, 401, 405, 406, 4017, 411, 423
Ding an sich (bkz: kendinde şey)
doğabilimi; 34, 36, 42, 45, 61, 64, 72, 76, 88, 92, 118, 136, 145, 172, 231, 235, 242, 282, 296, 324, 380, 401, 432
doğa felsefesi; 39, 61, 88, 146, 174, 196
doğalcı (naturalist) etik (bkz: hazcı/mutlulukçu etik)
doğa tarihi; 66, 70, 79, 112, 335
doğal hukuk; 39, 262, 274, 290, 325, 387, 431
doğanın tekniği; 315, 322, 335, 347, 349, 388
dogmatik metafizik (bkz: metafizik)
doğuştan ideler; 154, 164, 181, 382
duyarlık; 160, 162, 176, 178, 180, 216, 225, 246, 248, 324, 416
duyulur (sensibl); 152, 156, 165, 167, 192, 205, 248, 301

duyulur dünya (duyular dünyası); 142, 146, 162, 176, 188, 196, 201, 293, 295, 366, 371, 396
duyular üstü; 118, 258, 281, 316, 348, 390
duyulurüstü (bkz: duyular üstü)
duyum; 184, 215, 242, 324, 338
duyumculuk (bkz: sensüalizm)
dünya yurttaşlığı; 238, 242
düşünülür (intelligibl); 256, 260, 262, 276, 278, 314, 316, 320, 324, 344
düşünülür dünya; 258, 264, 276, 282, 285, 292, 293, 336, 345, 392
düşünücü yargıgücü; 296, 304, 316, 322, 325, 327, 358, 371, 388

–E–

empiri (bkz: deney deneyim)
empirik düşünmenin postulatları (bkz: kiplik kategorisi)
empirizm; 82, 116, 148, 150, 155, 162, 166, 182, 212, 242, 278, 316, 394, 401
en iyi evren; 74, 84
erek; 306, 312, 334, 342, 366, 374, 411, 422, 433
ereklilik; 306, 311, 313, 315, 322, 336, 370, 374, 375, 377, 381, 383, 385, 391, 396, 401, 413, 418, 422, 426, 430
ereksiz ereklilik (amacşız amaçlılık); 30, 382, 394, 401
estetik haz; 325, 348
estetik seyir; 328, 331, 333, 336, 350, 370, 384
etik objektiflik; 252, 254, 260, 271
etik yargı (bkz: ahlak yargısı)
evren (bkz: kosmos)

–H–

hayalgücü; 261, 290, 325, 330, 341, 348, 352, 361, 366, 393
hayat; 346, 351, 378, 381, 384, 392, 399, 403, 407, 411, 416, 419
haz (cılık); 27, 160, 196, 235, 241, 243, 248, 261, 396
hazcı/mutlulukçu etik; 254, 262, 271, 286, 324, 358
hipotetik imperatif (bkz: koşullu buyruk)
hoş; 308, 316, 320, 341
hoşlanma; 188, 308, 318, 324, 335, 340, 346, 355, 371
hukuk; 202, 382, 386, 388, 407, 413, 422
humanite; 34, 119, 218, 336, 428

–İ–

ideal doğrular (bkz: akılsal doğrular)
ideae innatae (bkz: doğuştan ideler)

idealizm; 240, 242, 260, 302, 335, 382, 389, 416, 423, 431
ilgiden bağımsız hoşlanma; 331, 334, 346, 355, 362, 370
ilinek kategorisi; 190, 198, 269
ilksel anlık (bkz: tanrısal anlık)
imkan kategorisi; 218, 233
indeterminizm (bkz: belirlenimsizcilik)
insan hakları; 88, 396
intellectus archetypus (bkz: tanrısal anlık)
intelligibl (bkz: düşünülür)
irade (bkz: istenç isteme)
isteme (bkz: istenç)
istenç; 28, 84, 251, 253, 254, 258, 270, 274, 280, 284, 296, 299, 336, 382
iyi; 89, 276, 282, 288, 296, 324, 338, 387, 394
iyimsercilik; 80, 92

–K–

kanıtlanamazlık; 75, 403
Kant filolojisi; 14, 188, 251
karşılıklı etki kategorisi; 201, 236, 258, 262, 276, 284, 296, 325, 328, 345
kategori; 176, 216, 219, 230, 232, 235, 246, 255, 271, 380
kategorik imperatif (bkz: koşulsuz buyruk)
kayra (bkz: tanrısal öngörü)
kendinin bilinci; 136, 271, 285, 290, 292, 295, 316
kendinde şey (Ding an sich); 166, 218, 221, 225, 276, 278, 288, 326, 338, 379, 409, 413
kıyas (bkz: tasım)
keyfilik; 251, 255
kosmofizik; 51, 286
kosmogoni; 51, 53, 430
kosmoloji; 51, 58, 64, 71, 136, 140, 177, 234, 326, 413
kosmos; 53, 55, 59, 64, 234, 248, 251, 254, 255, 261, 263, 265, 338, 348, 387
kosmolojik tanrı kanıtlaması; 277
koşullu buyruk; 251, 274, 281
koşulsuz buyruk; 251, 276, 284, 291, 294, 298, 320, 324, 328, 347, 382
kiplik kategorisi; 202, 204, 224, 230, 236, 251
kişilik; 270, 280, 312, 334, 364, 381
kuşkuculuk (bkz: septisizm)
kültür; 170, 226, 288, 339, 344, 376, 390, 411

–L–
Leibniz-Wolff felsefesi (bkz: okul felsefesi)

–M–
madde; 290, 292
maksim; 30, 105, 107, 109, 112, 218, 221, 223, 246, 305, 322, 334, 361, 366, 378, 392, 403, 411, 418
mantık; 170, 179, 184, 199, 208
metafizik; 36, 40, 48, 51, 54, 57, 64, 88, 94, 99, 126, 145, 168, 194
mekanizm; 326, 328, 331, 389, 394, 395, 398, 410, 413, 416
metafiziksel realizm (bkz: realizm)
metafiziksel yöntem; 69, 74, 388
mistisizm; 326, 341, 380, 425
modalite kategorisi (bkz: kiplik kategorisi)
monad; 34, 121, 148, 377
monadoloji; 60, 77, 114, 116, 131
matematiksel fizik (bkz: doğabilimi)
mundus sensibilis (bkz: duyulur dünya)
mutlak uzay; 130, 132, 164
mutlak varlık; 74, 76, 164, 192

–N–
nedensellik; 72, 89, 92, 96, 138, 169, 176, 182, 184, 189, 196, 205, 216, 223, 225, 248, 264, 278, 290, 301, 316, 378, 391
nedensellik kategorisi; 148, 166, 169, 176, 188, 244, 290, 391
nesnellik (bkz: objektiflık)
nicelik kategorisi; 157, 177, 180, 182, 186, 195, 204, 226, 392
nitelik kategorisi; 136, 162, 166, 182, 214
numen (noumenon); 96, 224, 318

–O–
objektiflik; 155, 169, 172, 174, 176, 179, 376
okul felsefesi; 28, 70, 94, 354
olan–olması gereken; 62, 170, 231, 290, 292, 301, 319
olma kategorisi; 171
olumlu anlık; 219, 278
olumsuz anlık; 219, 278
olumsuzlama kategorisi; 172, 190
ontoloji; 105, 124, 126, 169, 176, 194, 197, 200, 208, 212, 241, 255, 326
ontolojik tanrı kanıtlaması; 72, 239, 244, 334

optimizm (bkz: iyimsercilik)
organizm; 358, 360, 364, 367, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 381, 382, 384, 430
otonomi; 35, 116, 212, 234, 262, 270, 282, 216, 220, 222, 234, 280, 324, 382, 420
oyun; 325, 334, 340, 342, 345, 257, 285

–Ö–

ölçme; 48, 62, 166, 168, 170, 172, 190, 386, 391
ölümsüzlük; 82, 327, 341, 347
önsellik (bkz: apriorite)
özbilinç (bkz: kendinin bilinci)
özdeşlik; 66, 72, 83, 96, 311
özel (doğa) yasalar; 177, 179, 284, 286, 289, 291, 293, 326, 328, 345
özerklik (bkz: otonomi)
özgürlük; 25, 32, 91, 116, 177, 179, 184, 192, 194, 195, 198, 201, 204, 267, 268, 272, 279, 292, 304, 308, 322, 374, 376, 391, 410, 412, 421
öznellik (bkz: sübjektiflik)

–P–

pietizm; 14, 23, 27, 398
popüler felsefe; 57, 61, 77, 212, 218, 264, 276, 286, 315
pratik akıl; 62, 77, 212, 214, 246, 248, 312, 316, 325, 328, 366, 410, 428
rasyonalizm; 49, 67, 74, 103, 124, 126, 147, 164, 176, 189
rasyonel psikoloji; 111, 169, 188, 201, 244
realizm; 212, 224, 320, 334
rezeptivite (bkz: alırlık)
ruh; 161, 168, 193, 198, 222

–S–

sanatsal form verme; 343, 366, 388, 396, 401, 404, 406, 412, 422, 423
saygı; 324, 430
sensibl (bkz: duyulur)
sensüalizm; 166, 184
sentetik a priori; 146, 148, 116, 122, 148, 164, 169, 176, 212, 386
septisizm; 35, 13, 149
sınırlandırma katagorisi; 146, 158
sillogizm (bkz: tasım);
sonsuzluk; 65, 128, 269

spekülatif metafizik (bkz: metafizik);
spritüalizm; 148, 172
sübjektiflik; 144, 166, 168, 170, 172, 196, 340
süreklilik kategorisi; 110, 148, 160, 172, 176, 188, 202
stoizm; 16, 31

–T–

tam algı (bkz: apperzepsiyon)
tanrı; 27, 35, 70, 76, 82, 96, 122, 128, 136, 202, 214, 224, 232, 315, 318, 347
tanrısal anlık; 60, 73, 139, 169, 176, 188, 236, 245, 320, 325, 336, 372, 378, 410, 412
tanrısal öngörü; 69, 296, 298
tasım; 45, 64, 71, 84, 89, 96, 329
tanrı tanıtlaması; 55, 70, 72, 78, 84
tarih; 214, 216, 220, 222, 223, 225, 236, 315
tarih felsefesi; 174, 290, 294, 297, 299, 302, 305, 412
teleoloji; 214, 315, 327, 335
teleolojik yargı; 210, 269, 276, 281
teleolojik yargıgücü; 210, 288, 315, 318, 362
teodize (bkz: tanrı kanıtlaması)
teoloji; 69, 76, 102, 178, 186, 189, 193, 371, 412
teorik akıl; 192, 199, 212, 227, 276, 279, 291, 345, 351, 424
telos (bkz: erek)
toplum sözleşmesi; 264, 276, 325, 415
töz; 36, 49, 91, 118, 124, 128, 136, 138, 178, 180, 184, 186, 201, 242, 255, 310
töz kategorisi; 169, 176, 180, 235, 325, 333, 346, 390
transendent; 154, 178, 180
transendental; 135, 146, 155, 161, 163, 164, 168, 179, 186, 188, 196, 231, 233, 246, 248, 280, 324, 326
transendental analitik; 170, 174
transendental diyalektik; 170, 173, 175, 179, 180, 186, 225
transendental apperzepsiyon; 170, 173, 196, 242
transendental eleştiri; 162, 174, 184, 196, 210, 240, 248, 334
transendental estetik; 170, 189, 266
transendental felsefe; 70, 146, 148, 151, 166, 172, 180, 212, 271, 332, 376, 416
transendental idealizm; 135, 150, 189, 281, 317
transendental kavram; 171, 236
transendental mantık; 287
transendental subrepsiyon; 215, 217

transendental yontem; 71, 169, 187, 235, 334
tumel ıletılebılırlık; 341, 343, 361, 363, 367, 388

–U–

uyum; (bkz: harmonı)
uzay; 74, 98, 80, 99, 116, 118, 121, 123, 152, 154, 156, 159, 172, 174, 199, 215, 221, 223, 226, 231, 232, 235, 241, 270, 274, 276, 282, 324, 326, 328, 331, 364, 388, 392, 410, 412, 414

–V–

varlık; 32, 40, 45, 119, 172, 188, 202
varlık felsefesı (bkz ontolojı)
varlık oğretısı (bkz ontolojı)

–Y–

yararcı etık (bkz· hazcı/mutlulukçu etık)
yargıgucu, 140, 210, 260, 271, 273, 275, 305, 307, 311, 315, 322, 336, 348, 372, 410, 414
yenı Platonculuk; 336, 340
yuce, 350, 355, 360
yukumluluk, 245, 248, 255, 418

–Z–

zaman; 70, 126, 132, 133, 135, 146, 148, 151, 164, 170, 175, 178, 181, 182, 183, 185, 187, 192, 205, 212, 224, 236, 245, 314, 325, 388, 410, 430
zıhın (bkz anlık anlama yetısı)
zorunluluk kategorısı; 168, 182, 190, 192

AD DİZİNİ

–A–

Adickes E.; 389
Anaxagoras; 317
Andersch, A; 41
Anselm Canterbury'li; 70
Aristoteles; 46, 69, 136, 145, 160, 176, 190, 236, 238, **255, 312, 327,** 388, 411, 430
Arnoldt, E.; 30, 40, 62, 96, 212, 276, 299, 378, 405
Arnoldt, H.; 31
Augustinus, A.; 17, 74

–B–

Bacon, F.; 18, 210
Baumgarten, A.G.; 70, 91, 110, **121, 334, 388, 397, 402**
Beck, J. S. ; 295
Berkeley, G , 212, 374
Biedermann, M., 29, 32, 45
Biester, B; 326, 350, 388, 403
Bock, Z ; 61
Borowski, P.; 17, 30, 35, 42, 45, **52, 142, 205**
Boskowitsch, 46
Brucker, 215
Bruno, G., 324
Brydone; 51
Buck, 132

–C–

Chanut, 135
Christian H , 40
Clarke, S , 36, 82, 95, 118, 142
Cohen, H ; 14, 15, 192
Crusius, C.A., 72, 94, 100, 164

–D–

D'Alembert, 37, 69
Darwin, C., 325
Descartes, R.; 14, 16, 32, **60, 69, 116, 178, 189, 235, 316, 325, 411**
Dilthey, W.; 389

Diogenes Laertius; 180
Dove, A.; 46
Dutens, P.; 132, 164

–E–
Eberhard, E.; 32, 372, 378, 405
Epikuros (Epikür); 14, 310
Erdmann, B.; 40, 100, 181, 185
Erhard J.B.; 320, 322
Euklides (Öklit); 336
Euler, L.; 42, 114, 115, 122, 146

–F–
Feder, J.G.; 234, 312, 380, 396
Fichte, J.G.; 45, 296, 305, 30, 390, 411, 430
Fischer, K.; 361
Formey; 76
Frederik II (Büyük Frederik); 36, 62, 144, 146, 394
Fromm, A.; 367

–G–
Galilei, G.; 69, 151, 153, 155, 158, 301
Garve, C.; 149, 178, 215, 320, 325, 366, 372, 400, 402, 418
Gebhardt, J.; 35
Gentz, F.; 320
Grasham; 380
Green, S.; 72
Goethe, J.W.; 14, 25, 46, 136, 174, 178, 234, 325, 336, 372, 399, 402, 412, 430 - 415
Gottsched, H.; 40, 69, 315

–H–
Haller, A.v.; 20, 22
Hamann, J.G.; 48, 51, 69, 82, 146, 190, 399
Hartknoch, B.; 146
Hasse, F.; 370, 415
Heilsberg; 32, 34, 36
Herder, J.G.; 32, 46, 80, 82, 86, 88, 91, 112, 117, 156, 172, 212, 218, 315, 321, 327, 348, 389, 411, 412
Hennings, J.C.; 362
HenseV.v.; 350
Hermes, J. C.; 362

Herz M.; 75, 112, 146, 147, 148, 149, 165, 166, 168, 200, 204, 276, 282, 301, 325, 372, 375
Heydenreich; 24
Hippel, J.; 23, 48
Hölderlin, F.; 334
Humboldt, W.v.; 334, 411
Hume, D.; 82, 84, 90, 92, 94, 128, 146, 190, 196, 235, 390
Hutcheson, F.; 148, 290
Huyghens; 305
Hearing, B.; 152
Harnack, F.; 72
Homeros; 384
Hufeland, T.; 396

–J–
Jachmann, R.; 28, 41, 48, 51, 64, 68, 164, 411
Jacobi, F. H.; 191, 384, 386
Jung–Stiling; 382
Justi; 22

–K–
Kahnert; 135
Kepler J.; 100, 174, 176, 322, 386
Klettenberg, S.v.; 24
Klopstock, D.; 320
Knobloch, C.; 288
Kopernikus, N.; 160, 170, 172, 174
Knutzen, M.; 32, 40, 120
Körner, F.; 204, 399
Kraus, C.J.; 34, 40, 44, 50, 218
Kremer; 329
Kühnemann; 244
Kürschner, V.; 112
Kypke; 45, 326

–L–
Lambert, J.H.; 60, 76, 114, 136, 138, 145, 270, 333
Laparde; 62
Laplace, P.S.; 48

Lavater, J.K.; 136, 385, 392, 410
Lenz; 47, 79
Lasswitz, K.; 66
Lessing, E.G.; 26, 42, 92, 95, 322, 330, 366, 381, 401, 409
Leibniz, G.W.; 26, 34, 36, 378, 62, 69, 79, 99, 112, 124, 126, 128, 135, 137, 146, 148, 160, 320, 322, 376, 390, 401, 403, 430
Lindner; 46, 64, 69
Linnes, E.; 364
Locke, J.; 112, 114, 120, 121, 123, 169, 214
Luther, M.; 324

–M–
Maas, N.; 325, 333
Malebranche, N.A; 134
Mariotte, J.; 48
Maupertius; 60
Meier, B.; 338
Memel, Z.; 401
Mendelssohn, M.; 69, 76, 80, 86, 88, 90, **94, 143, 145, 147, 166, 168,** 280, 312, 366, 396
Michelangelo; 320
Moscatus; 52
Montaigne, M.; 79, 81
Moritz, K.P.; 315
Motherby; 29, 64, 415

–N–
Newton, I.; 18, 34, 41, 43, 62, 64, 71, 73, 84, 87, 94, 112, 118, **124,** 172, 176, 201, 279, 322, 325, 386, 401, 403, 427
Nicolai, R.; 70, 334

–P–
Paalzow, B.; 34
Petrarca, F.; 18
Pietsch, L.; 49
Platon; 14, 111, 120, 162, 169, 174, 236, 310, **315, 423, 425, 430**
Plotinos; 325, 327, 329, 331, 335, 346, 378
Poerschke, G.; 44, 389, 396, 418, 430

–R–
Raspe, Z.; 112
Reicke, R.; 32, 40, 70, 114, 128, 402
Reinh; 79
Reinhold, K.L.; 194, 290, 380, 399
Reuter, A.; 21
Ritschl, I.; 25
Richardson, N.; 79, 327
Rink, O.; 27, 46, 48, 70
Rietz, P.; 311
Ruhnken, D.; 29
Rousseau, J.J.; 13, 66, 74, 80, 82, 84, 86, 88, 279, 286, 301, 335, 388, 411, 423

–S–
Sauer, E.; 79
Semmler, A.; 28
Schelling, F.W.; 326, 397, 401
Schleiermacher, F.E.D.; 389
Schlapp, G.; 310
Schiller, Ch.v.; 429
Schiller, F.; 16, 29, 100, 222, 301, 326, 328, 346, 384, 396, 401, 407, 422, 430
Schlosser, A.; 409
Schmidt, J.; 28
Schopenhauer, A.; 319
Schonndorfer, O.; 46, 390, 430
Schubert, A.: 69, 109, 140
Suchow, S.G.; 142
Schultz, F A.; 24, 32
Schutz, B.; 315, 390, 420
Schweizer, Z.; 388
Seneca; 38
Shaftesbury, A.C.; 152, 279, 282, 284, 288, 326, 340, 346, 348, 391
Smith, A.; 288
Sokrates; 81, 320, 322
Spalding, E ; 392,
Spinoza, B.; 380, 387, 389, 396
Stadler, A.; 282, 346, 361
Stern, A.; 224

Staeudlin, I.; 345
Stahl, F.; 180
Sulzer, P.; 72
Swedenborg; 82, 88, **101**

–T–
Tetens, J.N.; 60, 190
Thales; 150
Thomas Aquinolu; 327
Toricelli; 150
Troeltsch, E.; 326, 328
Trummer; 32

–V–
Voight, U.; 52, 218
Voltaire, F.M.; 70, 112, **149, 379**

–W–
Wald; 34, 149
Warda, A.; 149, 410
Wasianski; 432, 434, 436, 437
Wieland, K.; 345, 379
Wilhelm ; 381, 383
Winckelmann, J.J.; 32, 40, 57, 370
Windelband, W.; 389
Wlömer; 32
Wolff, C.; 32, 46, 60, 76, 78, 80, 84, 99, **112, 126, 236, 328, 330,** 367, 390
Wolke; 29
Wöllner; 388, 394, 396, 400, 402, 426
Woltersdorf, U.; 402

–Z–
Zedlitz; 149, 152, 401