COPLESTON FELSEFE TARİHİ

CİLT 6

ÇAĞDAŞ FELSEFE

BÖLÜM 2

KANT

YAŞAM VE YAPITLARI

İLK *ELEŞTİRİ*'NİN SORUNLARI

BİLİMSEL BİLGİ

METAFİZİK ATEŞ ALTINDA

AHLAK VE DİN

ESTETİK VE EREKBİLİM

OPUS POSTUMUM

İDEA

Copleston'un FELSEFE TARİHİ'nin özgün bölümlenişi:

Cilt 1
Bölümler I ve II — Yunanistan ve Roma

Cilt 2 Orta Çağ Felsefesi
Bölüm I — Augustine'den Bonaventure'ye
Bölüm II — Büyük Albert'ten Duns Scotus'a

Cilt 3 Geç Orta Çağ ve Rönesans Felsefesi
Bölüm I — Ockham'dan Kurgul Gizemcilere
Bölüm II — Platonizmin Yeniden-Dirilişinden Suárez'e

Cilt 4 Çağdaş Felsefe
Descartes'tan Leibniz'e

Cilt 5 Çağdaş Felsefe — İngiliz Filozofları
Bölüm I — Hobbes'tan Paley'e
Bölüm II — Berkeley'den Hume'a

Cilt 6 Çağdaş Felsefe
Bölüm I — Fransız Aydınlanmasından Kant'a
Bölüm II — Kant

Cilt 7 Çağdaş Felsefe
Bölüm I — Fichte'den Hegel'e
Bölüm II — Schopenhauer'den Nietzche'ye

Cilt 8 Çağdaş Felsefe — Bentham'dan Russel'a
Bölüm I — İngiliz Görgücüleri ve İngiltere'de İdealist Devim
Bölüm II — Amerika'da İdealizm, Pragmatik Devim
İdealizme Başkaldırı

Cilt 9 Çağdaş Felsefe — Maine de Biran'dan Sartre'a
Bölüm I — Devrimden Henri Bergson'a
Bölüm II — Bergson'dan Sartre'a

FELSEFE TARİHİ

CİLT VI

ÇAĞDAŞ FELSEFE

FRANSIZ AYDINLANMASINDAN KANT'A

Bölüm 2

Kant

Frederick Copleston

Çeviren:
Aziz Yardımlı

İDEA İSTANBUL

Copyright© 1989 Aziz Yardımlı

İngilizce'de
A History of Philosophy: Volume VI, Part II, Kant'ta yayımlanmıştır.
© Frederick Copleston, 1960

Felsefe Tarihi, Cilt VI, Bölüm 2, Kant olarak ilk yayını IDEA, 1989

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir bölümü yayıncının ön izni olmaksızın yeniden üretilemez

Yazışma için adres:
İdea Yayınları, Ankara Cad. No: 41, Kat: 5,
34440 — Cağaloğlu, İSTANBUL

Filmdizgi ve Baskı: Marmara Yayıncılık
Printed in Turkey

ISBN 975 - 397 - 002 - 1

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM I

YAŞAM VE YAZILAR

1. *Kant'ın Yaşamı ve Karakteri* 9
2. *Erken Yazılar ve Newton Fiziği* 15
3. *Ön-Eleştirel Dönemin Felsefi Yazıları* 18
4. *1770 Söylemi ve Bağlamı* 30
5. *Eleştirel Felsefe Anlayışı* 40

BÖLÜM II

İLK *ELEŞTİRİ*'NİN SORUNLARI

1. *Metafiziğin Genel Sorunu* 50
2. A priori *Bilgi Sorunu* 57
3. *Bu Sorunun Bölümleri* 60
4. *Kant'ın Kopernik Devrimi* 67
5. *Duyarlık, Anlak, Us, ve İlk Eleştiri'nin Yapısı* 73
6. *Kant'ın Felsefesinin Genel Sorununun Bağlamı İçinde İlk Eleştiri'nin İmlemi* 78

BÖLÜM III

BİLİMSEL BİLGİ

1. *Uzay ve Zaman* 81
2. *Matematik* 90
3. *Anlağın Arı Kavramları ya da Ulamları* 97
4. *Ulamların Uygulanışının Aklanması* 103
5. *Ulamların Şemalandırılması* 109
6. *Bireşimli* a priori *İlkeler* 114
7. *Arı Doğa Biliminin Olanağı* 119
8. *Fenomenler ve Numenler* 122
9. *İdealizmin Çürütülmesi* 129
10. *Vargılar* 133

BÖLÜM IV

METAFİZİK ATEŞ ALTINDA

1. *Ön Notlar* 136
2. *Arı Usun Aşkınsal İdeaları* 139
3. *Ussal Ruhbilimin Bozukvargıları* 145
4. *Kurgul Evrenbilimin Çatışkıları* 148
5. *Tanrının Varoluşunu Tanıtlamanın Olanaksızlığı* 158
6. *Arı Usun Aşkınsal İdealarının Düzenleyici Kullanımı* 169
7. *Metafizik ve Anlam* 172

BÖLÜM V

AHLAK VE DİN

1. *Kant'ın Amacı* 177
2. *İyi İstenç* 185
3. *Ödev ve Eğilim* 187
4. *Ödev ve Yasa* 190

5. *Kesin Buyuru* 194
6. *Kendinde Bir Erek Olarak Ussal Varlık* 201
7. *İstencin Özerkliği* 205
8. *Erekler Ülkesi* 208
9. *Kesin Buyurunun Olanağının Koşulu Olarak Özgürlük* 209
10. *Kılgın Usun Konutları: Özgürlük, Kant'ın Eksiksiz İyi Düşüncesi, Ölümsüzlük, Tanrı, Genel Konutlar Kuramı* 212
11. *Din Üzerine Kant* 224
12. *Vargı* 227

BÖLÜM VI

ESTETİK VE EREKBİLİM

1. *Yargının Aracılık İşlevi* 232
2. *Güzelin Çözümlemi* 241
3. *Yücenin Çözümlemi* 250
4. *Arı Estetik Yargıların Çıkarsaması* 253
5. *Güzel Sanat ve Deha* 255
6. *Estetik Yargının Eytişimi* 256
7. *Ahlaksal İyinin Bir Simgesi Olarak Güzel* 257
8. *Erekbilimsel Yargı* 259
9. *Erekbilim ve Düzenek* 266
10. *Fiziksel Tanrıbilim ve Törel Tanrıbilim* 270

BÖLÜM VII

OPUS POSTUMUM ÜZERİNE NOTLAR

1. *Doğanın Metafiziğinden Fiziğe Geçiş* 273
2. *Aşkınsal Felsefe ve Görgülenimin Kurulması* 276
3. *Tanrı İdeasının Nesnelliği* 281
4. *Kişi Olarak ve Küçük-Evren Olarak İnsan* 287

BÖLÜM VIII

GENEL VARGILAR

1. *Giriş Notları* 291
2. *Kıta Ussalcılığı* 292
3. *İngiliz Görgücülüğü* 306
4. *Aydınlanma ve İnsan Bilimi* 320
5. *Tarih Felsefesi* 329
6. *Immanuel Kant* 336
7. *Son Notlar* 346

KISA BİR KAYNAKÇA 353
DİZİN 363

BÖLÜM BIR

YAŞAM VE YAZILAR

1. Kant'ın Yaşamı ve Karakteri

EĞER anlıksal gelişiminin geçmişini ve bu gelişimin sonuçlarını bir yana bırakacak olursak, Kant'ın yaşamındaki olguları anlatmak için çok zaman harcamamız gerekmiyecektir. Çünkü yaşamı dikkati çekecek denli olaysızdı ve beklenmedik alt üst oluşlardan yoksundu. Gerçekten, her filozofun yaşamı birincil olarak düşünceye adanmıştır, kamu yaşamı sahnesindeki dışsal etkinliklere değil. O savaş alanında bir komutan ya da bir kutup araştırmacısı değildir. Ve Sokrates gibi zehir içmeye zorlanmadıkça ya da Giordano Bruno gibi kazıkta yakılmadıkça, yaşamı doğallıkla dramatik olmama eğilimindedir. Ama Kant giderek Leibniz gibi gezip görmüş dünyaya açık biri de değildi. Çünkü tüm yaşamını Doğu Prusya'da geçirmişti. Ne de, daha sonra Hegel'in Berlin'de yapmış olduğu gibi, bir başkent üniversitesinde felsefi bir diktatör konumunu doldurmuştu. O yalnızca bir kır kentinin pek seçkin olmayan üniversitesinde üstün yetenekli bir profesördü. Ne de Kierkegaard ve Nietzche durumunda olduğu gibi ruhbilimsel çözümlemeciler için ilginç bir gözlem alanı sunabilecek bir karakteri vardı. İleri yaşlarında yöntemli yaşam düzeni ve dakikliği ile göze çarpıyordu; ama onu alışıldığın dışında bir kişilik olarak dü-

şünmek pek doğru olmayacaktır. Ama belki de denebilir ki dingin ve görece olaysız yaşamıyla etkisinin büyüklüğü arasındaki zıtlığın kendisi çarpıcı bir nitelik göstermektedir.

Immanuel Kant 22 Nisan 1724'te Königsberg'de doğdu. Bir saracın oğluydu. Hem evde ve hem de 1732'den 1740'a dek eğitim gördüğü Collegium Friedericianum'da pietist devimin tininde yetiştiriliyordu. Yaşamı boyunca içten pietislerin iyi niteliklerinin değerini bilmeyi sürdürmüştü; ama açıktır ki kolejde uyması gereken dinsel kurallara oldukça keskin bir tepki gösteriyordu. Okuldaki eğitim durumuna gelince, Latince'de iyi bir düzey kazanmıştı.

1740'ta Kant kendi kentinde üniversite eğitimine başlıyor ve çok çeşitli konularda dersler alıyordu. Bununla birlikte, düşüncesi üzerindeki başlıca etki mantık ve metafizik profesörü Martin Knutzen'den geliyordu. Knutzen bir Wolff izleyicisiydi; ama doğal bilimlere özel bir ilgisi vardı ve felsefenin yanısıra fizik, gökbilim ve matematik alanlarında da dersler veriyordu. Ve profesörün kütüphanesini kullanma olanağından yararlanan Kant onun tarafından Newton bilimini yakından tanıma yönünde güdüleniyordu. Gerçekten de, Kant'ın ilk yazıları büyük ölçüde doğal bilimlerle ilgilidirler ve konuya yönelik derin ilgisi hiçbir zaman sona ermemiştir.

Üniversite eğitiminin sonunda Kant parasal nedenlerle Doğu Prusya'da bir aile öğretmeni olarak değişik işlerde çalışmak zorunda kalmıştı. Yaşamının bu dönemi aşağı yukarı yedi-sekiz yıl sürmüş ve 1755'te doktora diyebileceğimiz bir dereceyi alarak bir *Privatdozent* ya da eğitmen olarak göreve başlama hakkını kazandığı zaman sona ermişti. 1756'da Knutzen'in ölümüyle boşalan kürsüyü kazanmaya çalışmıştı. Ama Knutzen 'olağan-dışı' ya da 'ekstra-ordinaryus' profesör olarak görevdeydi ve hükümet parasal kaygılar nedeniyle kürsüyü boş bırakıyordu. 1764'te Kant'a [Berlin'den] şiir kürsüsü teklif ediliyor, ama o bunu geri çeviriyordu—hiç kuşkusuz ye-

rinde bir kararla. 1769'da da Jena'dan benzer bir teklifi geri çeviriyordu. Sonunda 1770 Martında Königsberg'de 'ordinaryus' mantık ve metafizik profesörü olarak atanıyordu. Bir *Privatdozent* olarak geçirdiği dönem öyleyse 1755'ten 1770'e dek sürmüştü. Ama bu dönemin son dört yılı boyunca yardımcı kütüphaneci olarak bulduğu bir iş ona ek bir gelir sağlamıştı. (1772'de profesörlüğü ile bağdaşmadığı gerekçesiyle işi bırakacaktı.)

Genel olarak Kant'ın ön-eleştirel dönemi olarak bilinen süreye düşen bu onbeş yıl sırasında filozof geniş bir alanı kaplayan konular üzerine oldukça kabarık sayıda dersler vermişti. Böylece değişik zamanlarda yalnızca mantık, metafizik ve ahlak felsefesi üzerine değil ama ayrıca fizik, matematik, coğrafya, insanbilim, eğitbilim, mineralbilim üzerine de dersler veriyordu. Tüm bakımlardan çok değerli bir eğitmendi. Profesörler ve eğitmenler için kural ders kitaplarını açımlamaktı ve Kant'ın da hiç kuşkusuz bu kurala uyması gerekiyordu. Böylece Baumgarten'ın *Metafizik* başlıklı yapıtından yararlanıyordu. Ama onun metninden ayrılmada ya da bunu eleştirmede duraksamıyor ve dersleri nükteler ve giderek öykülerle renkleniyordu. Felsefe derslerindeki başlıca amacı dinleyicilerini kendileri için düşünmeye, kendi deyimiyle, onları kendi ayakları üzerinde durmaya güdülemekti.

Kant'ın bir çekinik olduğu düşünülmemelidir. Daha sonraları zamanını iyi değerlendirme yönünde zorlanmakta olduğunu görüyordu, ama sözünü ettiğimiz dönemde yerel toplumdan oldukça yakın bir kabul görüyordu. Gerçekten de, yaşamı boyunca toplumsal ilişkilerini sürdürmüştü. Dahası, gezip görmüş biri olmaktan uzak olsa da, başka ülkelerde yaşamış olan kişilerle görüşmekten hoşlanıyor ve kimi zaman onları gerçi salt okuma yoluyla kazanılmış olsa da kendi bilgileriyle şaşırtıyordu. İlgileri oldukça genişti. Rousseau'nun yazılarının etkisi politik görüşlerini köktenci bir yönde geliştir-

mesine katkıda bulunuyor ve bunun yanısıra eğitim reformu konusundaki ilgisine sürekli bir dirilik kazandırıyordu.

Hiç kuşkusuz Kant'ın düşüncesinin ön-eleştirel döneminin sona ererek eleştirel döneminin başladığı sağın kıpının gösterilebilmesini beklemek pek doğru olmayacaktır. Daha açık bir deyişle, Kant'ın tam olarak ne zaman Leibniz-Wolff felsefi dizgesini yadsıdığının ve kendi öz dizgesini geliştirmeye başladığının saptanabileceğini beklemek pek akıllıca olmayacaktır. Bununla birlikte, genel amaçlar için, 1770'de profesör olarak atanmasını uygun bir tarih olarak almak olanaklıdır. Ama *Arı Usun Eleştirisi* 1781'e dek çıkmıyordu. Araya giren onbir yıl boyunca Kant felsefesini geliştirecekti. Aynı zamanda (ya da, daha doğrusu, 1796'ya dek) ders verme işini de sürdürecekti. Felsefede Wolff çizgisindeki ders kitaplarını izlemekten vazgeçmiyor ve ayrıca felsefi-olmayan konular üzerine derslerini de sürdürüyordu—insanbilim ve fiziksel coğrafya özellikle yaygın bir ilgiye konu olmak üzere. Öğrencilerin bu tür 'olgusal' bilgilere gereksinimlerinin olduğu kanısını taşıyor, çünkü bunların görgülenimin insan bilgisinde oynadığı rolü anlayabilmelerine yardımcı olduklarını düşünüyordu. Boşlukta felsefi kuramcılık hiçbir biçimde Kantçı bir ideal değildi, üstelik ilk *Eleştiri*'ye yüzeysel bir bakış bunun böyle olduğunu düşündürebilecek olsa bile.

Arı Usun Eleştirisi'nin ilk yayımı 1781'de çıkar çıkmaz, Kant'ın başka ünlü yazıları da kısa aralıklarla bunu izliyorlardı. 1783'te *Gelecek Bir Metafizik İçin Önsöylem*, 1785'te *Ahlak Metafiziğinin Temel İlkeleri*, 1786'da *Doğa Biliminin Metafiziksel İlk İlkeleri*, 1787'de *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci yayımı, 1788'de *Kılgın Usun Eleştirisi*, 1790'da *Yargının Eleştirisi*, 1793'te *Salt Us Sınırları İçersinde Din*, 1795'te *Sürekli Barış Üzerine* küçük bir çalışma, ve 1797'de *Ahlak Metafiziği* yayımlanıyordu. Öyleyse bu ağır izlence ile Kant'ın zamanını tutumlu olarak kullanmak zorunda kalmış olması anlaşılabi-

lecek birşeydir. Ve profesörlük yılları sırasında sıkı sıkıya bağlı kaldığı günlük yaşama düzeni yaygın bir ün kazanmıştı. Sabah beşten az önce kalkıyor ve beş ve altı arasındaki saati çay içerek, bir pipoyu dumanlandırarak, ve günün işleri üzerine düşünerek geçiriyordu. Altıdan yediye dek dersini hazırlıyordu ve dersi yılın zamanına göre yedi ya da sekizde başlıyor ve dokuz ya da ona dek sürüyordu. Sonra öğle yemeğine dek kendini yazıya veriyordu. Yemek sırasında eşliğinde her zaman başkaları oluyor ve Kant konuşmayı sevdiği için yemek saatlerce sürüyordu. Daha sonra yaklaşık bir saat süren gündelik yürüyüşünü yapıyor, ve akşamı okumaya ve düşünmeye ayırıyordu. Saat onda yatağına çekiliyordu.

Kant salt bir kez politik yetke ile çatışmaya düşmüştü. Bu *Salt Us Sınırları İçersinde Din* başlıklı çalışmasıyla ilgiliydi. 1792'de bu çalışmanın 'İnsan Doğasındaki Kökten Kötülük Üzerine' başlıklı ilk parçası genel okuyucu için amaçlanmamış olması zemininde sıkıdenetimden izin alıyordu. Ama ikinci parça, 'İyi İlkenin Kötü ile Çatışması Üzerine,' İncil'e ilişkin tanrıbilime saldırıyor olması zemininde sıkıdenetimin isteklerine uymuyordu. Bununla birlikte, dört parçadan oluşan bütün çalışma Königsberg tanrıbilim fakültesi ve Jena felsefe fakültesi tarafından onaylanıyor, ve 1793'te yayımlanıyordu. Böylece sorun doğuyordu. 1794'te Frederick William II, Prusya tahtında Büyük Frederick'in ardılı, kitap konusundaki hoşnutsuzluğunu bildiriyor ve Kant'ı İncil'in ve Hıristiyanlığın birçok temel ilkesini yanlış sunma ve değersizleştirmeyle suçluyordu. Kral Kant'a eğer suçu yinelerse cezalandırılacağı gözdağını veriyordu. Filozof görüşlerini geri çekmeyi kabul etmiyor, ama hem derslerinde hem de yazılarında doğal ya da bildirilmiş din üzerine kamuya açık daha başka bildirimlerde bulunmaktan kaçınacağına söz veriyordu. Bununla birlikte, Kralın ölümü üzerine Kant sözünden kurtulduğunu düşünerek 1798'de *Yetilerin Çatışması* başlıklı çalışmasını

yayımlıyor ve burada İncil'e inanç anlamında tanrıbilim ile felsefe ya da eleştirel us arasındaki ilişkiyi tartışıyordu.

Kant 12 Şubat 1804'te öldü. Ünlü çalışması *Arı Usun Eleştirisi*'ni yayımladığı zaman artık elliyedi yaşına ulaşmıştı, ve 1781 ile öldüğü yıl arasındaki yazınsal üretimi hayranlık verici bir başarı olarak görünmektedir. Son yıllarında felsefesinin bir yeniden-bildirimi üzerine çalışıyordu, ve dizgesinin gözden geçirilmiş bir biçimi için gereç olarak tasarlanan notlar 1920'de *Kants opus postumum* başlığı altında Erich Adickens tarafından eleştirel bir düzenlemeyle yayımlandılar.

Diyebiliriz ki Kant'ın karakterindeki çarpıcı özellik ahlaksal dürüstlüğü ve ödev düşüncesine bağlılığıydı, bir bağlılık ki kuramsal anlatımını törebilimsel yazılarında buluyordu. Görmüş olduğumuz gibi toplumcul bir insandı; ayrıca ince ve iyiliksever biriydi. Hiçbir zaman varsıl olmadığı için para sorunlarına düzenli bir özen gösteriyordu; ama belirli aralarla belli sayıda yoksul insana yardımda bulunuyordu. Tutumluluğuna hiç kuşkusuz bencillik ya da katı yüreklilik eşlik etmiyordu. Duygusal bir insan olduğunu söylemek güç olsa bile, içten ve bağlı bir dosttu, ve davranışı başkalarına karşı incelik ve saygıyla göze çarpıyordu. Dine gelince, Kant olağan dinsel görevlere pek aldırmıyordu, ve hiç kimse gizemciliğe eğilimli olduğunu ileri süremez. Ne de tam anlamıyla ortodoks bir Hıristiyan olduğu söylenebilir. Ama hiç kuşkusuz Tanrıya gerçek bir inanç taşıyordu. İlkelerinin doğal ya da bildirilmiş tanrıbilimden türetilmiş olmamaları anlamında ahlakın özerk olduğunu ileri sürmüş olmasına karşın, ayrıca inanıyordu ki ahlak daha sonra açıklanacak olan bir anlamda Tanrıya inancı imlemekte ya da en sonunda onu içermektedir. Dinsel deneyime ilişkin hiçbir görüşünün olmadığını söylemek bir abartma olacaktır. Ve eğer bu söylenecek olursa, kaçınılmaz olarak Kant'ın yukarıda yıldızlı gökler ve içerde ahlaksal yasa için saygısını anımsatan kızgın göndermelere neden olacaktır.

Aynı zamanda tapınma ve dua etkinliklerini ve Baron von Hügel'in dindeki gizemsel öğe dediği şeyi gerçekten benimsediğini söylemek olanaksızdır. Ama bu hiç kuşkusuz demek değildir ki Tanrı için hiçbir saygısı yoktu, üstelik dine yaklaşımı gerçekte yalnızca ahlaksal yükümlülük bilinci yoluyla olmuş olsa bile. İşin gerçeği öyle görünmektedir ki, Kant nasıl söz gelimi müzik için görünürde hiçbir yoğun kişisel beğeni duygusu taşımaksızın estetik ve estetik deneyim üzerine yazmışsa, yine öyle ne Hıristiyan dindarlığı üzerine ve ne de örneğin Doğu gizemciliği üzerine herhangi bir derin anlayışı olmaksızın din üzerine yazıyordu. Kişiliği dinsel bir bağlılıktan çok ahlaksal dürüstlükle ıralanıyordu, ama gene de bundan dinsiz olmuş olduğu ya da Tanrıya inanç sözlerinin içten olmadığı anlaşılmamak üzere. Ancak hazır bulunmasını gerektiren biçimsel nedenler söz konusu olduğu zaman kilise etkinliklerine katılıyordu, ve bir arkadaşına söylediği 'ahlaksal iyilikte ilerlemeye duanın bırakılması eşlik eder' sözleri karakterinden birşeyler açıklıyor görünmektedir.

Politikada Kant cumhuriyetçi eğilimdeydi, terim sınırlı, anayasal tekerkliği kapsıyor olarak alınmak üzere. Bağımsızlık Savaşlarında Amerikalılardan yanayken, daha sonra Fransız Devrimi sırasında en azından devrimin ülkülerine duygudaşlık gösteriyordu. Militarizm ve şovenizm bilincine bütünüyle yabancıydılar: *Sürekli Barış Üzerine*'nin yazarı Nazilerin inandırıcı bir yolda kullanabilecekleri gibi bir düşünür değildi. Politik düşünceleri hiç kuşkusuz özgür, ahlaksal kişiliğin değerine ilişkin anlayışı ile derinden bağlıydılar.

2. *Erken Yazılar ve Newton Fiziği*

Görmüş olduğumuz gibi, Kant'ın bilimsel sorunlara ilgisi Königsberg üniversitesinde Martin Knutzen tarafından uyandırılıyordu. Gene açıktır ki Doğu Prusya'da bir aile öğretmeni

olarak geçirdiği dönem sırasında bilimsel yazını oldukça geniş bir alanda izliyordu. Çünkü 1755'te üniversiteye sunduğu doktora çalışması *Ateş* üzerineydi (*De igne*); ve aynı yıl *Genel Doğa Tarihi ve Gök Kuramı* (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) başlıklı çalışmasını yayımlıyordu. Bu çalışma önceki iki denemeden doğmuştu—biri dünyanın ekseni çevresindeki devimi üzerine, ötekiyse dünyanın yaşlanmakta olup olmadığı biçimindeki fiziksel bir soru üzerine (1754). Yapıtta Kant daha sonra Laplace tarafından ileri sürülen bulutsu önsavının özgün bir öncelenişini öneriyordu.

Buna göre, Kant'ın anlıksal yaşamının geleneksel ikiye bölünüşü yerine (Leibniz-Wolff dizgesinin etkisi altında olduğu zamanki ön-eleştirel dönem, ve kendi öz felsefesini geliştirmekte ve anlatmakta olduğu zamanki eleştirel dönem), kimi tarihçiler üçlü bir bölünüşü yeğlemektedirler. Daha açık bir deyişle, düşünmektedirler ki Kant'ın birincil olarak bilimsel doğa sorunları ile ilgilenmekte olduğu bir başlangıç döneminin varlığı söz konusudur. Bu dönemin 1755 ya da 1756'ya dek sürmüş olması, ve ön-eleştirel felsefi dönemin aşağı yukarı altmışlı yıllara düşüyor olması gerekmektedir.

Hiç kuşkusuz bu üçlü bölümlemeden yana söylenebilecek kimi şeyler vardır. Çünkü Kant'ın başlıca bilimsel irada olan erken yazılarına dikkati çekmektedir. Ama genel amaçlar için bana geleneksel ikili bölünme bütünüyle yeterli görünüyor. Herşey bir yana, Kant başka bir fizik türü için Newton fiziğinden vaz geçiyor değildi. Ama özgün bir felsefe uğruna Wolff felsefesinin geleneğinden kopmuştu. Ve bu ansal gelişiminde önemli bir olgu olarak kalmaktadır. Dahası, üçlü bölümleme yanıltıcı da olabilecektir. Bir yandan Kant'ın erken yazıları, gerçi başat olarak bilimsel irada olsalar da, yalnızca bilimsel irada değildiler. Söz gelimi, *De igne* 1755'te *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması* (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*) başlıklı bir

başka Latince deneme tarafından izleniyordu. Bu sonuncusu üniversitede *Privatdozent* olarak ders verme onayını alması bağlamında hazırlanmıştı. Öte yandan Kant eleştirel dönem sırasında bile kimi bilimsel denemeler yayımlıyordu, örneğin 1785'te *Aydaki Volkanlar Üzerine* (*Über die Vulkane in Monde*) bir deneme.

Bununla birlikte bu soruyu daha öte izlemek zaman yitirmek olacaktır. Önemli olan nokta Kant'ın, gerçi deyim yerindeyse hiçbir zaman uygulamacı bir fizikçi ya da gökbilimci olmamış olsa da, Newton fiziği konusunda bilgi edinmiş olması ve genel bilimsel dünya anlayışının geçerliliğinin onun gözünde sağlam bir olgu olarak kalmış olmasıdır. Bilimsel bilginin doğası hiç kuşkusuz tartışmaya açıktı; ve bilimsel ulam ve kavramların uygulanabilirlik erimi bir sorun oluşturuyordu. Ama Kant hiçbir zaman Newton fiziğinin kendi öz alanı içersindeki geçerliliğinden kuşku duymamıştı; ve daha sonraki sorunları bu kanı temelinde doğuyorlardı. Örneğin, içersinde her bir olayı belirli ve belirleyici geçeği ile kapsayan yasayönetimli bir dizge olarak evrene ilişkin bilimsel anlayış ile özgürlük imleyen ahlaksal deneyim dünyasını nasıl uzlaştırabiliriz? Yine, David Hume'un bilimsel dünya anlayışını tüm ussal, kuramsal aklamadan yoksun bırakıyor görünen görgücülüğü karşısında bilimsel önermelerin evrensellikleri için ve bilimsel ön-saptamanın geçerliliği için hangi kuramsal aklamayı bulabiliriz? Demek istemiyorum ki böyle sorunlar daha başından Kant'ın kafasında bulunuyorlardı; ne de bu noktada daha sonraki bir aşamada onun eleştirel felsefesine zemin sağlamış olan soruların bir tartışmasına girmek istiyorum. Ama onun özgün sorunsalının değerini anlayabilmek için daha baştan Newton biliminin geçerliliğini kabul etmiş ve kabul etmeyi sürdürmüş olduğunu anlamak özseldir. Bu kabullenim verildiğinde ve Hume'un görgücülüğü verildiğinde, Kant zamanın akışı içinde bilimsel bilginin doğasına ilişkin sorular getirmeye

zorlandığını görüyordu. Gene, bilimsel dünya anlayışını kabulü verildiğinde ve aynı zamanda ahlaksal deneyimin geçerliliğini kabulü verildiğinde, Kant zamanın akışı içinde zorunluk dünyasının özgürlük dünyası ile uzlaşmasını tartışmaya zorlandığını görüyordu. Son olarak, bilimsel ilerleme olgusu ve klasik fiziğin genel kabulü olgusu verildiğinde, kendisini şu soruya sürüklenir buluyordu: metafizikte görgül bilimlerdeki ilerlemeye karşılık düşen bir ilerlemenin ve tek bir metafiziksel dizgenin genel kabulünün olmaması metafiziğin doğasına ve işlevine ilişkin düşüncelerimizin kökten bir yeniden gözden geçirilmesini gerektirmiyor mu? Kant'ın bu sorunları irdelemesi gelecekte yatıyordu; ama bu erken yazılarından anlaşıldığı gibi Newton fiziğinin kabulünü öngerektiriyordu.

3. Ön-Eleştirel Dönemin Felsefi Yazıları

Kant'ın düşünsel gelişiminde ön-eleştirel dönemden söz etmekte olduğumuz zaman, iletme hiç kuşkusuz kendi özgün felsefe anlayışını ve bunun gelişimini önceleyen dönemedir. Başka bir deyişle, terim uygulayımsal bir anlamda alınmalıdır, 'eleştirel-olmayan' anlamında değil. Bu dönemde az çok Wolff felsefesinin bakış açısına bağlı kalıyordu; ama hiçbir zaman bu felsefeyi kölece ve eleştirel-olmayan bir yolda kabul etmemişti. Daha 1755'te Leibniz ve Wolff'un kimi öğretilerini, örneğin yeterli neden ilkesinden yararlanım biçimlerini *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması* başlıklı Latince çalışmasında eleştiriyordu. Bu sıralarda Leibniz'in felsefesine ilişkin bilgisi, bunun Wolff ve izleyicileri tarafından geliştirilen skolastikleştirilmiş biçiminden ayrı olarak, sınırlı ve yetersizdi; ama altmışlardaki yazılarında Leibniz-Wolff dizgesine karşı giderek artan bir eleştirel tutumu görebiliyoruz, gerçi terimin uygulayımsal bir anlamında eleştirel bakış açısı altmışların sonlarına dek ortaya çıkmıyor olsa da.

1762'de Kant *Dört Tasımsal Beti Üzerine Yanlış Ayrıntıcılık* (*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*) başlıklı çalışmayı yayımladı. Bunda tasımın mantıksal olarak dört betiye bölünmesinin kılı kırk yarma düzeyinde bir gereksizlik olduğunu ileri sürüyordu. Ve aynı yılın sonunda *Tanrının Varoluşunun Belgitlenmesi İçin Biricik Olanaklı Zemin* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*) başlıklı çalışmayı yayımladı. Bu çalışma biraz ilginç olduğu için burada üzerinde kısaca durabiliriz.

Denemenin sonunda Kant 'Tanrının varoluşuna inanmak baştan sona zorunlu olsa da, bunu belgitlemek hiç de o denli zorunlu değildir'[1] demektedir. Çünkü Tanrı kendisinin bir bilgisine ulaşmanın biricik yolunun metafiziksel incelikler üzerine dayanmasını istemiş değildir. Gerçekten de, eğer işlerin durumu böyle olsaydı, umutsuz bir güçlükle karşı karşıya kalmış olacaktık. Çünkü matematiğin pekinliğine andırımlı bir pekinliğe gücü yeten gerçekten inandırıcı hiçbir tanıtlama henüz sağlanabilmiş değildir. Bununla birlikte, doğaldır ki meslekten filozof Tanrının varoluşunun sağın bir tanıtının olanaklı olup olmadığını araştırmalıdır. Ve Kant'ın amacı bu araştırmaya bir katkıda bulunmaktır.

Tanrının varoluşunun tüm tanıtları ya olanaklının kavramı üzerine ya da varolana ilişkin görgül düşünce üzerinde dayanmak zorundadır. Dahası, her bir sınıf iki alt-sınıfa bölünebilir. İlk olarak ya bir zemin olarak olanaktan bir sonuç olarak Tanrının varoluşuna ya da bir sonuç olarak olanaktan bu olanağın zemini olarak Tanrının varoluşuna uslamlamada bulunmaya çalışabiliriz. İkinci olarak, eğer varolan şeylerle başlarsak, önümüzde iki yol açıktır. Ya bu şeylerin bir ilk ve bağımsız nedenlerinin varoluşunu tanıtlamaya, ve sonra böyle bir nedenin

[1] 3, 5; *W.*, II, s. 163. *W.* harfini izleyen cilt ve sayfa numaraları her zaman Kant'ın Prusya Bilimler Akademisi tarafından yayımlanan Çalışmalarına yapılan göndermeleri belirtmektedir. Bkz. Kaynakça.

ondan Tanrı olarak söz etmeyi doğru kılan belli yüklemlere iye olması gerektiğini göstermeye çalışabiliriz. Ya da Tanrının aynı zamanda hem varoluşunu ve hem de yüklemlerini tanıtlamaya çalışabiliriz. Tanrının varoluşunun herhangi bir tanıtı, Kant'a göre,[2] bu dört biçimden birini almalıdır.

Değinilen ilk uslamlama çizgisi, eş deyişle bir zemin olarak olanaktan bir sonuç olarak Tanrının varoluşuna uslamlama, Tanrı düşüncesinden tanrısal varoluşa doğru ilerleyen varlıkbilimsel uslamlamaya karşılık düşmektedir. Bu uslamlama St. Anselm ve Descartes tarafından değişik biçimlerde önerilmiş ve Leibniz tarafından yeniden doğrulanarak benimsenmişti. *Biricik Olanaklı Zemin*'de Kant tarafından yadsınıyordu, çünkü, onun ileri sürdüğü gibi, varoluşun bir yüklem olduğunu varsaymaktadır, ki yanlış bir sayıltıdır. Üçüncü uslamlama çizgisi, ki Kant'ın daha sonra evrenbilimsel uslamlama dediği şeye karşılık düşmektedir ve belirttiği gibi Wolffcu Okulun filozofları tarafından sık sık kullanılmıştır, bir ilk nedenin Tanrı dediğimiz şey olması gerektiğini belgitliyemiyeceğimiz gerekçesiyle bir yana atılmaktadır. Erekbilimsel tanıta ya da tasar yoluyla tanıta karşılık düşen dördüncü uslamlama çizgisine Kant, gelecekte de sürdürecek olduğu gibi, büyük bir saygı göstermektedir, yeter ki vurgu. örgenliğin içkin ereksellliği üzerine getirilmiş olsun. Gene de bu Tanrının varoluşunun bir belgitlenmesine varmamaktadır ve varması olanaksızdır. Çünkü bizi en iyisinden evrende dizge ve düzen ve ereksellik üreten bir tanrısal ana ya anlığa götürmektedir, bir yaratıcıya değil. Başka bir deyişle, bizi bir ikicilikle bırakmaktadır, bir yanda dünyaüstü bir an ve öte yanda şekillendirilecek gereç. Salt bu uslamlama söz konusu olduğu sürece, bu gerecin Tanrıdan bağımsız mı yoksa ona bağımlı mı olduğu konusunda kuşku içinde bırakılmaktayızdır.

Öyleyse, geriye ikinci uslamlama çizgisi, sonuç olarak ola-

[2] 3, I; *W.*, II, s. 154-5.

naktan bu olanağın zemini olarak Tanrının varoluşuna uslamlama kalmaktadır. Ve bu uslamlama çizgisinidir ki Kant Tanrının varoluşunun bir belgitlenişi için biricik olanaklı temel olarak önermektedir. Ne olursa olsun tüm varoluşu yadsımada hiçbir özünlü mantıksal çelişkinin bulunmadığını bildirmektedir. Ama haklı olarak yapamıyacağımız şey olanağı doğrulamak ve aynı zamanda varolan bir olanak zemini olduğunu yadsımaktır. Ve olanağı kabul etmek zorundayız. Çünkü düşünmeksizin onu yadsıyamayız,, ve düşünmek örtük olarak olanak alanını doğrulamaktır. Ve Kant bu varlığın bir, yalın, değişmez, bengi, tinsel, ve metafizikte kullanıldığı biçimiyle 'Tanrı' teriminin anlamında kapsanan başka herşey olması gerektiğini ileri sürmeye geçmektedir.

Ortaçağ felsefesi söz konusu olduğu sürece, bu uslamlama çizgisi St. Thomas Aquinas'tan çok olanaktan Tanrının varoluş ve yüklemlerine uslamlamada bulunmuş olan Duns Scotus'u anımsatmaktadır. Doğrudur ki, Üçüncü Yolunda Aquinas uslamlamasını 'olanaklı' varlıklar kavramı üzerine dayandırmaktadır; ama onun olanak kavramı kimi şeyler varlığa gelir ve yitip giderler ve öyleyse 'olanaklı'dırlar (Skolastiklerin genellikle 'olumsal' dedikleri şey) biçimindeki görgül bir olgudan türemektedir. Ve Kant tüm olumsal şeylerin Tanrının varoluşunu sergilemekte olduklarını değil ama dahaçok Tanrının varoluşunun tüm düşünme tarafından imlenmekte olduğunu ileri sürmektedir. Belki de diyebiliriz ki Kant'ın istemekte olduğu şey bengi gerçeklerden başlayan Leibnizci uslamlamanın sağın belgitlemeye çevrilmesidir. Her ne olursa olsun gözlemek ilginçtir ki onun düşünce çizgisi, gerçi varlıkbilimsel uslamlama çizgisinden ayrı olsa da, söz gelimi tasardan ya da erekten uslamlama ile karşılaştırma içinde *a priori* bir ıradadır, ve Leibniz'in görgül-olmayan bir bilim olarak metafizik görüşünü öngerektirmektedir. Ama bu demek değildir ki matematik ve metafizik arasında herhangi bir özünlü

ayrım görmüyordu. Şimdi değinecek olduğumuz çalışmada bir ayrım açıkça doğrulanmaktadır.

Biricik Olanaklı Zemin'de[3] Kant metafizikten 'dipsiz bir uçurum' olarak ve 'kıyısız ve fenersiz karanlık bir okyanus' olarak söz ediyordu. *Doğal Tanrıbilim ve Ahlak İlkelerinin Açıklıkları Üzerine Bir İnceleme* (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Thelogie und der Moral*, 1764) başlıklı çalışmasında ise metafiziğin doğası konusunda daha belirtik noktaları ele almaktadır. Önceki yıl Berlin Akademisi genel olarak metafiziksel gerçekliklerin ve özel olarak doğal tanrıbilim ve ahlakın ilk ilkelerinin geometrinin gerçeklikleri ile aynı ölçüde belgitsel pekinlik sunmaya yetenekli olup olmadıkları sorusu üzerine bir deneme için ödül koymuştu. Eğer değillerse, yararlandıkları pekinliğin özgün doğası ve düzeyi nedir? Ve bu düzey tam bir kanıyı aklamaya yeterli midir? Kant'ın denemesi Mendelssohn'dan gelen bir katkıya giden ödülü kazanamadı; ama doğallıkla oldukça ilginçtir.

Kant matematik ve metafizik arasında temel ayrımlar bulunduğu noktasında diretmektedir.[4] Böylece matematik tanımlarını keyfi bir yolda kurarak 'bireşimli olarak' ilerliyor olması anlamında 'kurulumlu' yada 'konstruktif' bir bilimdir. Geometrik bir betinin tanımı daha önce elde bulunan bir kavramı ya da düşünceyi çözümlemenin bir sonucu değildir: kavram tanımlama yoluyla doğmaktadır. Bununla birlikte, felsefede (ki Kant tarafından 'dünya-bilgeliği,' *Weltweisheit* olarak adlandırılmaktadır) tanımlar, elde edildikleri zaman, çözümleme yoluyla elde edilmektedirler. Daha açık bir deyişle, ilkin birşeye ilişkin bir düşüncemiz vardır, gerçi bu düşünce karışık

[3]Önsöz; *W.*, II, s. 66.

[4]Olumsuz nicelik kavramı üzerine bir denemede (1763) Kant felsefede matematiksel yöntem kullanılmalıdır düşüncesini daha o zamanlar açık olarak yadsıyordu, üstelik matematiksel gerçekliklerin felsefi olarak ilgili ve verimli olabildikleri konusunda diretiyor olmasına karşın. (*W.*, II, s. 167-8).

ya da yetersiz olsa da; ve sonra uygulamasının örneklerini karşılaştırarak ve bir soyutlama işini yerine getirerek onu durulaştırmaya çalışırız. Bu anlamda felsefe çözümsel olarak ilerlemektedir, bireşimsel olarak değil. Ayrımı gösterebilmek için Kant zaman örneğini almaktadır. Felsefi bir incelemesine girişmeden önce zamana ilişkin belli bir düşüncemiz ve bilgimiz vardır. Ve bu inceleme yeterli, soyut bir kavram oluşturma amacıyla, zaman deneyiminin değişik örneklerini karşılaştırma ve çözümleme biçimini almaktadır. 'Ama eğer bireşimsel olarak bir zaman tanımına varmayı istemiş olsaydım, bu kavranılır tam olarak önceden verili düşünceyi bütünüyle anlatan bir kavram olması için ne denli şanslı olmam gerekecekti.'[5] Daha açık bir deyişle, eğer geometricinin tanımlarını kurması gibi keyfi olarak bir zaman tanımı kurmuş olsaydım, bunun benim de başka herkes gibi daha şimdiden taşımakta olduğum somut zaman düşüncesine belirtik, soyut anlatım verebilmesi salt bir şans sorunu olacaktı.

Hiç kuşkusuz denebilir ki filozoflar gerçekte tanımları 'bireşimli olarak' kurmaktadırlar. Örneğin, Leibniz yalnızca bulanık ya da karışık tasarımları olan yalın bir töz düşünüyor ve bunu uyuklayan bir monad olarak adlandırıyordu. Bu tartışma götürmez bir olgudur. Ama önemli olan nokta şudur ki filozoflar tanımlarını keyfi olarak kurarlarken, bu tanımlar sözcüğün sağın anlamında *felsefi* tanımlar değildirler. 'Bir sözcüğün anlamına ilişkin bu tür belirlemeler hiçbir zaman felsefi tanımlar değildirler; ama gene de onlara durulaştırmalar denecekse, o zaman bunlar ancak dilbilgisel durulaştırmalardırlar.'[6] Eğer dilersem 'uyuklayan monad' terimini hangi anlamda kullanma amacında olduğumu açıklayabilirim; ama o zaman bir filozoftan çok bir dilbilgici olarak davranmaktayımdır. Leibniz 'bu monadı açıklamıyor, tersine yalnızca imgeliyordu; çünkü bunun düşüncesi ona verili birşey değil ama kendisinin

[5] *İnceleme*, 1, I; *W.*, II, s. 277. [6] *A.g.y.*

yarattığı birşeydi.'[7] Andırımlı olarak, matematikçi çoğu kez felsefi çözümlemeye açık olan ve salt keyfi 'kurulumlar' olmayan kavramlar ile ilgilenmektedir. Uzay kavramı duruma bir örnektir. Ama böyle kavramlar matematikçi tarafından yalnızca kabul edilmektedirler; bunlar, uygulayımsal bir dilde konuşursak, diyelim ki bir çokgen kavramı ile aynı anlamda matematiksel kavramlar değildirler.

Diyebiliriz ki, o zaman, matematikte tanım bana sununcaya dek nesnemin hiçbir kavramını taşımıyorken, metafizikte[8] bana daha şimdiden verili olan bir kavrama iyeyimdir—gerçi karışık olsa da—, ve onu duru, belirtik, ve belirgin kılmaya çalışmam gerekir.[9] St. Augustine'in dediği gibi, hiç kimse benden bir tanımını istemediği sürece zamanın ne olduğunu çok iyi bilirim. Ve metafizikte bir düşünce nesnesine ilişkin kimi gerçeklikleri çok iyi bilebilirim ve nesneyi tanımlayamasam bile bu gerçekliklerden geçerli vargılar çıkarabilirim. Kant istek örneğini vermektedir. Onu tanımlayamasam da, isteğin doğası konusunda gerçeklikle söyleyebileceğim çok şey vardır. Kısaca, matematikte tanımlar ile başlanırken, metafizikte dahaçok bunun tersi geçerlidir. Ve Kant'ın vargısı şudur ki, eğer metafizikte pekinlik elde edilecekse izlenmesi gereken başlıca kural ele alınan konuya ilişkin olarak dolaysızca ve pekinlikle bilinenin ne olduğunu saptamak, ve bu bilginin ortaya çıkardığı yargıları belirlemektir.

Metafizik böylece matematikten ayrıdır. Aynı zamanda kabul etmek gerek ki felsefi kuramlar çoğu kez göktaşları gibi yaşamışlardır—parlaklıkları sürelerinin uzunluğuna bir güvence değildir. 'Metafizik, hiç kuşkusuz, insan çalışmalarının en zorudur; ama henüz hiçbir metafizik yazılmış değildir.'[10]

[7] *A.g.y.*

[8] Metafizik Kant tarafından 'bilgimizin enson ilkeleri üzerine felsefeden başka birşey değildir' biçiminde betimleniyordu. (*İnceleme*, 2; *W.*, II, s. 283.

[9] *İnceleme*, 2; *W.*, II, s. 283.

[10] *İnceleme*, I, 4; *W.*, II, s. 283.

Gerekli olan şey bir yöntem değişimidir. 'Gerçek metafizik yöntemi temel olarak Newton'ın doğal bilime getirdiği ve orada öylesine verimli olmuş olanla aynı türdedir.'[11] Metafizikçi kimi 'iç görgülenim' fenomenleri ile başlamalı, bunları doğru olarak betimlemeli ve ortaya çıkardıkları ve kendilerinden pekin olduğumuz dolaysız yargıları saptamalıdır. Daha sonra çeşitli fenomenlerin diyelim ki genel çekim yasasına andırımlı tek bir kavram ya da tanım altına getirilip getirilemiyeceğini inceleyebilecektir. Kant, gördüğümüz gibi, felsefede Wolff çizgisindeki ders kitaplarını kullanıyor ve metafizikte Baumgarten'dan yararlanıyordu. Baumgarten'ın yöntemi çok genel tanımlarla başlayarak buradan daha tikel olanlara ilerlemekten oluşuyordu. Ve tam olarak bu yöntemidir ki Kant yadsımaktadır. Metafizikçi birincil olarak salt mantıksal ve biçimsel bir anlamda zeminin sonuca ilişkisi ile ilgilenmemektedir. 'Olgusal zemin' ile ilgilenmektedir; ve verili olanla başlamalıdır.

Berlin Akademisi tarafından doğal tanrıbilim ve ahlak üzerine sorulan tikel sorulara gelince, Kant *İnceleme*'de yine ileri sürmektedir ki doğal tanrıbilimin ilkeleri pekindirler ya da pekin olabilirler. Ve kısaca olanağın edimsel zemini olarak Tanrının varoluşunu belgitlemesine değinmektedir. Ama ahlakta durum biraz değişmektedir. İlk olarak ahlaksal yaşamda duygu tarafından oynanan rolü tanımamız gerekir. Kant 'Hutcheson ve başkaları'na iletmede bulunmakta, ve belirtmektedir ki 'herşeyden önce günümüzdedir ki insanlar gerçeği tasarımlama gücünün *bilgi* iken iyiyi algılama gücünün ise *duygu* olduğunu, ve bu ikisinin birbirleri ile karıştırılmamaları gerektiğini görmeye başlamışlardır.'[12] (İngiliz ahlakçılarının ve yazarlarının estetik üzerine etkileri ayrıca Kant'ın *Güzel ve Yücenin Duygusu Üzerine Gözlemler* (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764) başlıklı çalışmasında da açıktır.) Ama, ahlaksal yaşamda duygunun oynadığı rolden

[11] *İnceleme*, 2; *W.*, II, s. 286. [12] *İnceleme*, 4, 2; *W.*, II, s. 299-300.

bütünüyle ayrı olarak, ahlakın ilk ilkeleri henüz yeterince durulaştırılmış değildirler. Kant'ın 'belkili zorunluk' (*X* ereğine erişmek için, *Y* aracına başvurmalısın) ve 'yasal zorunluk' (bunu yapmaya yükümlüsün, başka birşeyin aracı olarak değil, ama bir erek olarak) arasında yaptığı ayrımda daha sonraki törel kuramının bir öncelenişini görüyoruz. Aynı zamanda dediğine göre uzun bir düşünce sürecinden sonra şu vargıya ulaşmıştır ki, ilk biçimsel yükümlülük ilkesi 'Kendin için olanaklı olan en eksiksiz şeyi yap' biçimindedir.[13] Ama, 'özdeksel' ilk ilkeler de verili olmadıkça bu ilkeden tikel yükümlülükleri çıkarsayamayız. Ahlakın ilk ilkelerine en yüksek felsefi pekinlik düzeyini verebilmek için tüm bu konuların dikkatle incelenmeleri ve baştan sona düşünülmeleri gerekmektedir.

Kant'ın *İnceleme*'de zaman düşüncemizi durulaştırma konusundaki sözleri çağdaş İngiliz okura belki de felsefeyi 'dilbilimsel çözümleme'ye, terimlerin kullanımının bir çözümlemesine indirgemeye çalışmakta olduğu izlenimini verebilecektir. Ama metafiziğin varoluşsal önemini yadsıma gibi bir amacı yoktur. Bu örneğin doğal tanrıbilim konusunda söyleyecek olduklarıyla açıklık kazanmaktadır. Bu çalışmada vurgulamak istediği nokta somut olarak matematiksel yöntemi kullanan metafiziğin biçimsel imlem ilişkilerini sergilemekle sınırlanacak olduğudur. Eğer metafizikçi olgusallığa ilişkin bilgimizi arttıracaksa, matematikçiye öykünmeye son vermeli ve tersine doğal bilimde Newton tarafından öylesine başarıyla kullanılmış olana andırımlı bir yönteme dönmelidir. Gerçekten de, karışık görgülenim kavramlarını durulaştırarak ve onlara yeterli ve soyut bir anlatım vererek başlamalıdır; ancak o zaman çıkarsamaya ve bir metafiziğin kurulmasına geçebilecektir. Gene de bunlardan Kant'ın metafiziğin kuramsal bilgimizi doğal bilimler alanının ötesine genişletebilme sığası için büyük bir inanç duymuş olduğu sonucu çıkmaz. Ve daha şimdiden

[13] *İnceleme*, 4, 2; *W.*, II, s. 299.

düşüncesinin sonraki gelişimini biliyor olduğumuz için, *İnceleme*'deki belli anlatımlar bize doğal olarak daha sonraki bakış açısının belli belirsiz bir öncelenişini düşündürmektedirler. Böyle bir anlatıma örnek olarak metafizik bilgimizin ilk ilkeleri ile ilgilidir bildirimini alabiliriz. Bununla birlikte, Kant'a bu aşamada eleştirel bakış açısını yüklemede haklı olduğumuzu düşünemeyiz. En çoğundan şunu diyebiliriz ki metafizikçilere matematiksel yöntem yerine Newton'ın yöntemini geçirmelerini öğütlemesi bizi kurgul metafiziğin boşsavları üzerine artan kuşkuculuğuna karşı köreltmemelidir. Gerçekten, öğüt bir ölçüde bu kuşkuculuğun, ya da en azından kuşkunun bir anlatımıdır. Çünkü doğal bilim dünyaya ilişkin bilgimizi arttırma savını geçerli kılmışken, metafizik henüz bunu başarmış değildir kanısıyla bağlıdır. Ve nasıl başarabileceğine ilişkin bir öğütleme demek değildir ki Kant kendisini kurgul metafiziğin savlarına bağlamaktadır. Gerçekten, çok geçmeden açıkça bildirecektir ki durum böyle olmaktan çok uzaktır.

1766'da Kant yazarını açıklamaksızın (gerçi yazarın kimliği hiçbir zaman bir giz değildi) bir ölçüde ciddi, bir ölçüde nükteli bir çalışma yayımlıyordu—*Bir Hayalet-Görücünün Düşleri Metafiziğin Düşleri Tarafından Açıklanıyor* (*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*). Belli bir süre Immanuel Swedenborg'un gizemli deneyimleri konusunda meraka kapılmış ve onun *Arcana coelestia*'sını incelemişti, gözlemlerinin sonucu *Bir Hayalet-Görücünün Düşleri* olmak üzere. Gizemli deneyimlere gelince, Kant bunların bir tinler dünyası tarafından yaratılan etkideki kökenlerini kesin olarak ne kabul etmekte ne de yadsımaktadır. Bir yandan bize 'bir dışrak felsefe parçası'[14] dediği şeyi vermektedir ki bunda, (tanıtlanmamış) bir tinler dünyası sayıltısı verildiğinde, tinlerin insan ruhları üzerindeki etkilerinin imgesel görüş edimlerinde yansıtılabileceği bir yol önermektedir. Öte yandan bunu

[14] *Düşler*, 1. 2; *W.*, II, s. 329.

'bir kaba felsefe parçası'[15] ile sürdürmekte ve bunda Swedenborg'un deneyimlerine benzeyen ve öznelerini tıbbi bakım ve sağaltım konusu kılacak deneyimlerin bir açıklamasını sunmaktadır. Hangi açıklamayı seçeceği okura bırakılmaktadır. Gene de önemli olan nokta Kant'ın gizemli deneyimleri tartışması değil ama dahaçok kurgul metafiziğin kuramlarının, görgülenimi aşıyor göründükleri ölçüde, Swedenborg'un imgesel deneyimlerinden daha güçlü bir konumda olup olmadıkları sorusudur. Ve açıkça belirtmektedir ki onun görüşünde daha zayıf bir konumdadırlar. Diyelim ki Swedenborg'un imgesel deneyimleri bir tinler dünyası ile ilişki yoluyla ortaya çıkmaktadırlar, üstelik bu tanıtlanamıyor olsa bile. Ama metafiziksel kuramların ussal olarak tanıtlanmaları gerekmektedir; ve tinsel varlıklara ilişkin metafiziksel kuramlar için olanaksız olan da budur. Giderek tinlere ilişkin olumlu tasarımlarımız bile söz konusu olamaz. Gerçekten, onları olumsuzlamaların yardımıyla betimlemeye çalışabiliriz. Ama bu yöntemin olanağı, Kant'a göre, ne deneyime ne de ussal çıkarsamaya dayanmaktadır: dayanmakta olduğu yer bilgisizliğimizdir, bilgimizin sınırlarıdır. Vargı tinler öğretisinin metafizikten dışlanması gerektiğidir—metafizik ki, eğer bilimsel olacaksa, 'bilginin insan usunun doğası tarafından koyulan sınırlarının'[16] belirlenmesinden oluşması gerekmektedir.

Metafiziğe karşı bu tutumu benimsemede Kant Hume'un eleştirisinden etkileniyordu. Bu *Bir Hayalet-Görücünün Düşleri*'nde nedensel ilişki konusunda söylenenlerden yeterince açık olarak görünmektedir. Bu ilişki mantıksal imlem ilişkisi ile karıştırılmamalıdır. Nedeni doğrulamada ve etkiyi yadsımada hiçbir zaman mantıksal bir çelişki söz konusu değildir. Nedenler ve etkiler ancak görgülenim yoluyla bilinebilirler. Öyleyse görgülenimi (hiç kuşkusuz, duyusal görgülenimi) aşmak ve duyulurüstü olgusallığa ilişkin bilgiye erişmek için

[15] *Düşler*, 1, 3; *W.*, II, s. 342. [16] *Düşler*, 2, 3; *W.*, II, s. 369.

nedensellik düşüncesini kullanamayız. Kant duyulurüstü olgusallığın var olduğunu yadsımamaktadır: yadsıdığı şey metafiziğin bu olgusallığa giden yolu eski metafizikçilerin sandıkları gibi açabilecek olduğudur.

Kant geleneksel metafiziğin ahlak için zorunlu olduğunu söylemenin kabul edilebilir olmadığını belirtmektedir. Başka bir deyişle, ahlaksal ilkeler örneğin ruhun ölümsüzlüğü ve sonraki yaşamda tanrısal ödül ve ceza gibi metafiziksel gerçeklikler üzerine bağımlı değildirler. Ahlaksal ilkeler kurgul metafizikten çıkarılan vargılar değildirler. Aynı zamanda ahlaksal inanç (*der moralische Glaube*) pekala görgül dünyanın ötesini gösteriyor olabilir. 'Gelecek bir dünya beklentisini erdemli bir ruhun deneyimi üzerine dayandırmak, evrik olarak, bu ruhun ahlaksal tutumunu başka bir dünya umudu üzerine dayandırmaya göre insan doğası ve ahlaksal arılık ile daha uyumlu görünmektedir.'[17]

Bir Hayalet-Görücünün Düşleri'nde, öyleyse, Kant'ın daha sonraki görüşlerinin öncelemelerini buluyoruz. Geleneksel tipteki kurgul metafizik bilimsel, belgitlenmiş bilginin bir kaynağı değildir ve olamaz. Ahlak özerktir ve metafiziğe ya da tanrıbilime bağımlı değildir. Daha açık bir deyişle, ahlaksal ilkeler metafiziksel ya da tanrıbilimsel öncüllerden çıkarılan vargılar değildirler. Aynı zamanda, ahlaksal deneyimin metafizikçiler tarafından belgitlenemeyecek belli gerçeklere yönelik bir (usauygun) ahlaksal inanç üretiyor olması anlamında, ahlak kendi ötesini gösteriyor olabilir. Ama metafizik insan bilgisinin sınırlarının bir biliminin biçimini almalıdır öğüdünün ötesinde Kant henüz kendi özgün felsefe anlayışına varmış değildir. Henüz düşüncesinin olumsuz yanı, eş deyişle kurgul metafiziğin kuşkucu eleştirisi açıkça göze çarpmaktadır.

Kant'ın henüz eleştirel bakış açısına varmamış olduğu örneğin uzay üzerine 1768'de yayımladığı denemeden de açıktır.

[17] *Düşler*, 2, 3; *W.*, II, s. 373.

Bu denemede büyük bir hayranlık duyduğu Leonard Euler'in (1707-83) kimi düşüncelerini geliştiriyor ve ileri sürüyordu ki 'saltık uzay tüm özdeğin varoluşundan bağımsız olarak kendine özgü bir olgusallık taşımaktadır ..'[18] Aynı zamanda, uzay bağımsız, nesnel bir olgusallıktır kuramına bağlı olan güçlüklerin de bilincinde olduğunu göstermektedir. Ve belirtmektedir ki saltık uzay dışsal bir algı nesnesi değil ama dışsal algıyı olanaklı kılan temel bir kavramdır.[19] Bu bakış açısı *1770 Başlangıç Söylemi*'nde geliştirilecekti.

4. 1770 Söylemi ve Bağlamı

Kant'ın *Gelecek Bir Metafizik İçin Önsöylem*'e girişte onu inakçı uyuşukluğundan ilk uyandıranın David Hume olduğu biçimindeki bildirimi öylesine sık aktarılmış ya da söz konusu edilmiştir ki, Leibniz'in etkisini gözden kaçırma ya da küçümseme eğilimini yaratmaktadır. 1765'te Leibniz'in *İnsan Anlağını İlgilendiren Yeni Denemeler* başlıklı çalışması en sonunda yayımlanıyor ve 1768'de ise Leibniz'in yazıları Leibniz-Clarke mektuplaşmasını da kapsamak üzere Duten'in düzenlemesiyle çıkıyorlardı. Bu yayımlardan önce Kant büyük öncelinin düşüncesini ağırlıklı ölçüde Wolff'un felsefesi aracılığıyla tanımıştı; ve açıktır ki Leibniz üzerine düşen yeni ışık onun düşünceleri üzerinde de güçlü bir etki yaratıyordu. Düşüncelerinin ilk sonuçları anlatımlarını profesör olarak sunduğu *Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Biçim ve İlkeleri Üzerine* başlangıç söyleminde bulacaklardı (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770).

Özel bir noktayla başlayalım. Leibniz-Clarke mektuplaşması konusunda Kant inanıyordu ki Leibniz'in Newton ve Clarke'a karşı uzay ve zamanın saltık olgusallıklar ya da kendilerinde-şeylerin özellikleri olamıyacaklarını ileri sürmede

[18] *W.*, II, s. 378. [19] *W.*, II, s. 383.

hakkı vardı. Eğer Clarke'ın konumunu sürdürmeyi istersek, kendimizi umutsuz olarak çatışkılar içine düşmüş bulacağız. Kant buna göre Leibniz'in uzay ve zaman fenomenaldirler ve kendilerinde-şeylerin özellikleri değildirler görüşünü kabul ediyordu. Ama aynı zamanda Leibniz'in uzay ve zamanın karışık düşünceler ya da tasarımlar oldukları görüşünü kabul etmeye de hazır değildi. Çünkü bu durumda örneğin sağın ve pekin bir bilim olan geometri sağın ve pekin bir bilim olmaya son verecekti. Kant bu yüzden uzay ve zamandan 'arı sezgiler' olarak söz etmektedir.

Bu konumu anlayabilmek için daha da gerilere gitmemiz gerekiyor. *1770 Başlangıç Söylemi*'nde Kant insan bilgisini duyusal bilgi ve anlıksal bilgi olarak ayırmaktadır. Bu ayrım karışık ve seçik bilgi arasındaki ayrım olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü duyusal bilgi bütünüyle seçik olabilir, gerçekten bu tür bilginin ilkörneği olan geometri durumunda olduğu gibi. Ve anlıksal bilgi karışık olabilir, örneğin hiç de seyrek olmamak üzere metafizik durumunda olduğu gibi. Ayrım daha-çok nesnelerin terimlerinde anlaşılmalıdır. Böylece duyusal bilginin nesneleri öznenin duyarlığını (*sensualitas*) etkileme yeteneğindeki duyulur şeylerdirler (*sensibilia*). Duyarlık ise öznenin alıcılığı ya da bir nesnenin bulunuşundan onun bir tasarımını üretecek bir yolda etkilenebilme sığasıdır.

Anlıksal bilgiyi şimdilik bir yana bırakarak dikkatimizi duyusal bilgi üzerinde yoğunlaştıralım. Duyusal bilgide biçim ve özdek ayrımını yapmamız gerekmektedir. Özdek verili olandır, eş deyişle duyumlardır, duyulur nesnelerin bulunuşu tarafından üretilendir. Biçim özdek ile eş-güdümlü olandır; bir bakıma bilen nesnenin katkısıdır ve duyusal bilginin koşuludur. Böyle iki koşul vardır—uzay ve zaman. *1770 Söylemi*'nde Kant bunlardan 'kavramlar' olarak söz etmektedir. Ama bunların *altlarında* duyusal şeylerin kümelendikleri evrensel kavramlar değil, tersine *içlerinde sensibilia*nın bilgi nesnesi

olduğu tekil kavramlar olduklarını gözden kaçırmayacak denli dikkatlidir. Bu 'tekil kavramlar' 'arı sezgiler' olarak betimlenmektedirler. Tanrısal sezgi şeylerin ilkörnekleri ve etkin ilkeleridir; ama edilgin oldukları söylenen sezgilerimiz açısından durum böyle değildir. Bunların işlevleri yalnızca alınan duyumları eş-güdümlü kılmak ve böylece duyusal bilgiyi olanaklı kılmaktır. '*Zaman nesnel ve olgusal birşey değildir*; ne bir ilinek, ne bir töz, ne de bir ilişkidir; tüm *sensibilia*yı belli bir yasa yoluyla eş-güdümlü kılmanın—insan anının doğası nedeniyle zorunlu—öznel koşuludur, ve bir *arı sezgi*dir. Çünkü hem tözleri ve hem de ilinekleri, ardışıklık açısından olduğu gibi eşzamanlılık açısından da, ancak zaman kavramı yoluyla eş-güdümlü kılarız ...'[20] Yine, '*uzay nesnel ve olgusal birşey değildir*; ne bir töz ne bir ilinek ne de bir ilişkidir; tersine, *öznel* ve idealdir ve tüm dışsal *sensa*yı eş-güdümlü kılma şeması [*scheme*] olarak kararlı bir yasa yoluyla anın doğasından gelir.'[21] Arı zaman sezgisi böylece ne olursa olsun tüm duyusal bilgi için zorunlu koşuldur. Söz gelimi zaman içinde olmaksızın içsel isteklerimin bilincine varamam. Arı uzay sezgisi dışsal *sensa*nın tüm bilgisi için zorunlu koşuldur.

Öyleyse, ister uzay ve zamanın bağımsız, saltık olgusallıklar olduklarını, isterse şeylerin olgusal ve nesnel özellikleri olduklarını savunurken olsun, her iki durumda da içine düşülen güçlük ve çatışkılardan kaçınabilmek için, Kant onların öznel arı (eş deyişle, kendiliklerinden tüm görgül içerikten arı) sezgiler olduklarını ileri sürmektedir ki, duyumlar ile, eş deyişle, duyusal bilginin özdeği ile birlikte, *Söylem*'de 'görüngüler' (*apparentiae*) adını verdiği şeyleri oluşturmaktadırlar. Ama bu anlatım açıktır ki insanın bu arı sezgileri bilinçli olarak ve bilerek duyumlara uygulamakta olduğu anlamına alınmamalıdır. Biçim ve özdeğin birliği tüm düşünceyi öncele-

[20] *Biçim ve İlkeler Üzerine*, 3, 14, 5; *W*., II, s. 400.
[21] *Biçim ve İlkeler Üzerine*, 3, 14, D; *W*., II, s. 403.

mektedir. Daha açık bir deyişle, insan özne özsel yapısı dolayısıyla zorunlu olarak duyulur nesneleri uzay ve zaman içinde algılamaktadır. Biçim ve özdek arasında ayrım yapma edimi felsefi düşüncenin işidir. Ama kendiliğinden bilgimiz söz konusu olduğu sürece, birlik verili birşeydir, üstelik daha sonra üzerine düşündüğümüz zaman duyulur nesnelerin bulunuşuna bağlı olan ve öznenin katkısı arasında bir ayrım yapabiliyor olsak bile.

Kant'ın bakış açısı bu yolda yorumlanabilir. Hume ile birlikte varsayalım ki duyusal-bilgide verili olan en sonunda izlenimlerden ya da duyumlardan oluşuyor olsun. Görgülenim dünyası açıktır ki yalnızca izlenimlerden ya da duyumlardan ya da duyu-verilerinden oluşmaz. Öyleyse verili en temel öğeler görgülenim dünyasını oluşturmak için nasıl bireştirilmektedirler sorusu doğmaktadır. Kant'ın *Söylem*'deki terminolojisinde duyulur dünyanın biçim ve ilkeleri nelerdir? Her şeyden önce (daha doğrusu, mantıksal önsellik bakış açısından her şeyden önce), verili öğeler arı uzay ve zaman sezgilerinde ya da 'kavramlarında' algılanmaktadırlar. Uzaysal ve zamansal eş-güdüm söz konusudur. Böylece önümüzde 'görüngüler' bulunmaktadır. An o zaman Kant'ın anlığın mantıksal kullanımı dediği süreç yoluyla duyusal sezgi verilerini örgütlemekte, ama bunların temelde duyusal ıralarını ise dokunulmamış olarak bırakmaktadır. O zaman önümüzde fenomenal 'görgülenim' dünyası bulunmaktadır. 'Görüngüden görgülenime götüren biricik yol anlığın mantıksal kullanımıyla uyumlu olarak düşünme yoludur.'[22] Mantıksal kullanımında ya da işlevinde an yalnızca duyusal sezgi verilerini örgütlemektedir; ve o zaman önümüze görgülenimin görgül kavramları çıkmaktadır. Görgül bilimler böylece anlığın mantıksal kullanımı yoluyla olanaklı kılınmaktadırlar. Duyusal bilgi alanına aittirler, ama anlığın ya da anlağın bu bilimlerde kullanılmıyor olması anla-

[22] *Biçim ve İlkeler Üzerine*, 2, 5; *W.*, II, s. 394.

mında değil (ki saçma bir düşünce olacaktır), ama deyim yerindeyse kendi öz kaynaklarından yeni kavramlar sağlamıyor, tersine yalnızca duyusal bir kaynaktan çekilen gereçleri mantıksal olarak örgütlüyor olması anlamında. Anlığın mantıksal kullanımı, gerçekten de, duyusal bir kaynaktan türetilen gerecin örgütlenmesine sınırlı değildir; ama, bu yolda kullanıldığı zaman, kullanımı, terimlere Kant'ın *Söylem*'de verdiği anlamda, duyusal bilgiyi anlıksal bilgiye çevirmemektedir.

Kant, o zaman, anlıksal bilgi ve anlaşılır dünya ile ne demek istemektedir? Anlıksal ya da ussal bilgi duyuları etkilemeyen nesnelerin bilgisidir: başka bir deyişle, *sensibilia*nın değil ama *intelligibilia*nın bilgisidir. Ve bu sonuncular birarada anlaşılır dünyayı oluşturmaktadırlar. Duyusal bilgi nesnelerin *göründükleri* biçimiyle, eş deyişle, Kant'ın 'duyarlık yasaları' dediği *a priori* uzay ve zaman koşulları altında oldukları biçimiyle bilgisidir. Öte yandan anlıksal bilgi ise şeylerin *oldukları gibi* (*sicuti sunt*) bilgisidir.[23] Görgül bilimler duyusal bilgi başlığı altına düşerlerken metafizik ise anlıksal bilginin birincil örneğidir.

Şimdi bu açıkça düşündürmektedir ki metafizikte an duyuları aşan nesneleri ayrımsamaktadır; herşeyden önce Tanrıyı. Ama tinsel olgusallıkların sezgisine ulaşabilir miyiz? Kant bunu kesinlikle yadsımaktadır. 'Anlaşılır nesnelerin bir *sezgisi* insana verilmemiştir; ona verilen salt bir *simgesel bilgi*dir.'[24] Daha açık bir deyişle, duyulurüstü nesneleri evrensel kavramlar aracılığıyla düşünürüz, doğrudan sezgi yoluyla değil. O zaman duyulurüstü olgusallıklara ilişkin kavramsal tasarımlarımızın geçerli olduklarını düşünmek nasıl aklanabilecektir?

Güçlük şu yolda da koyulabilir. Kant, görmüş olduğumuz gibi, anlak ya da anlığın mantıksal kullanımından, eş deyişle, ya duyulur ya da duyulurüstü bir kaynaktan türetilen gereci

[23] *Biçim ve İlkeler Üzerine*, 2, 4; *W.*, II, s. 392.
[24] *Biçim ve İlkeler Üzerine*, 3, 10; *W.*, II, s. 396.

karşılaştırma ve örgütleme işlevinden söz ediyordu. Duyusal bir kaynaktan türetilen gereç durumunda anlak üzerinde çalışabileceği birşeyi, eş deyişle duyusal sezgiden, deyim yerindeyse duyumlarla arı uzay ve zaman sezgileri arasındaki evlilikten türetilen verileri bulmaktadır. Ama eğer duyulurüstü olgusallığa ilişkin hiçbir sezgimiz söz konusu değilse, anlağın üzerinde çalışacak hiçbir şeyi yok gibi görünmektedir. Çünkü mantıksal kullanımında anlak gereçleri sağlamamakta ama onları mantıksal olarak örgütlemektedir.

Sorun şöyle geliştirilebilir. Kant anlak ya da anlığın mantıksal kullanımı ve 'olgusal kullanımı' arasında ayrım yapmaktadır. Olgusal kullanımına göre, anlık kavramları kendisinden üretmektedir; eş deyişle, görgül-olmayan ırada kavramlar oluşturmaktadır. *Yeni Denemeler*'de Leibniz Locke'un görgücülüğünü eleştiriyordu. Locke'un ileri sürdüğü gibi, tüm kavramlarımızı görgül olarak türetmeyiz. Bu konu üzerinde Kant Leibniz'den yanaydı, gerçi doğuştan düşüncelerden söz etmede onu izlemiş olmasa da. 'O zaman, metafizikte görgül ilkeler bulamadığımız için, orada karşılaşılan kavramlar duyularda değil ama arı anlığın doğasının kendisinde aranmalıdırlar, *doğuştan* (*connati*) kavramlar olarak değil, ama anın (görgülenim durumunda eylemlerine eşlik eden) özünlü yasalarından soyutlanmış olarak, ve böylece *kazanılmış* olarak. Olanak, varoluş, zorunluk, töz, neden, vb., karşıtları ya da bağlılaşıkları ile birlikte, bu türe girerler.'[25] Böylece örneğin töz ve neden kavramları duyusal görgülenimden değil ama görgülenim durumu üzerine anın kendisinden türemişlerdir. Bununla birlikte, anlaşılır dünya söz konusu olduğu sürece, sezgisel gerecin yokluğunda bu kavramlar duyulurüstü olgusallıkları bizi onlara ilişkin olumlu ve pekin olarak gerçek bildirimlere götürebilecek bir yolda kavramak için kullanılabilirler mi sorusu doğmaktadır. Başka bir deyişle, *intelligibilia-*

[25] *Biçim ve İlkeler Üzerine*, 2, 8; *W.*, II, s. 395.

nın bilgisini temsil ettiğini geçerli bir biçimde ileri sürebilecek inakçı bir metafizik olabilir mi?

Görmüştük ki Kant yalnızca bilgiyi duyusal ve anlıksal bilgi olarak bölmekle kalmamakta ama dünyayı da duyulur ve anlaşılır dünyalara bölmektedir. Ve bu doğallıkla düşündürmektedir ki anlıksal bilgi *intelligibilia*nın bilgisidir, tıpkı duyusal bilginin *sensibilia*nın bilgisi olması gibi. Ve duyulurüstü olgusallıkların *intelligibilia* sınıfına ait olmaları ölçüsünde, doğal olarak Kant'ın bir bilinen gerçeklikler dizgesi olarak düşünülen inakçı metafiziğin olanaklı olduğunu ileri sürmesini bekleyeceğiz. Ve gerçekten de Leibniz'in etkisi altında önerilen bu ikili bilgi ve bilgi-nesneleri şeması inakçı metafiziği denize atmasını güçleştirmektedir. Aynı zamanda *Söylem*'de inakçı metafiziğin konumunu önemli ölçüde zayıflatacak ve savları üzerine kuşku düşürecek çok şey söylemektedir, üstelik onu bütünüyle yadsıyor olmasa bile. Ve Kant'ın düşüncesinin gelişiminde önemli olan bu nokta üzerinde kısaca durmaya değer.

Görmüş olduğumuz gibi, Kant ilk olarak ileri sürmektedir ki anlığın *intelligibilia* alanındaki 'olgusal kullanımı' bize ancak simgesel bilgi vermektedir. Ve bu Tomist gelenekte yetişmiş birine düşündürebilir ki Kant duyulurüstü olgusallıkların geçerli bilgisine iye olabiliriz demektedir, gerçi bu bilgi andırımlı ırada olsa da. Ama öyle görünmektedir ki demek istediği şey sezgisel gerecin yokluğunda anlığın (görgülenim durumunda kavramlarını ve belitlerini kendisinden üretiyor olarak) 'olgusal kullanımı'nın inaksal kullanıma genleşmesinin bize ancak duyulurüstü olgusallıkların simgesel belirtilerini sağlamakta olduğudur, öyle ki söz gelimi Tanrının ilk neden olarak betimlenmesi bir simgecilik örneği olacaktır. Ve Kant'ın bu konumundan daha sonraki konumuna giden yol pek uzun değildir. Daha açık bir deyişle, örneğin neden ve töz gibi kavramların birincil işlevlerinin duyusal sezgi verilerini daha

öte bireştirmek olduğunu ileri sürme gibi daha öte bir adımı atmak kolaydır, ve gerçi böyle kavramları duyulurüstü olgusallıklara uygulamak ruhbilimsel açıdan bütünüyle olanaklı olsa da uygulama bu olgusallıkların bilimsel bilgisini vermeyecektir.

İkinci olarak Kant şu önemli noktayı tartışmaktadır. Doğal bilimlerde ve matematikte, ki bu alanlarda duyusal sezgi verileri ya da gereci sağlamakta ve anlık ancak mantıksal işlevinde kullanılmaktadır (eş deyişle, verileri mantıksal olarak karşılaştırmakta ve örgütlemekte ama kendi iç doğasından kavramları ve belitleri sağlamamaktadır), 'kullanım yöntemi sağlar.'[26] Daha açık bir deyişle, ancak bu bilimler daha şimdiden belli bir gelişim düzeyi kazandıktan sonradır ki kullanılan yöntem üzerine düşünür ve onu çözümler, yöntemin ayrıntıda nasıl geliştirilebileceğini irdeleriz. Durum dil durumunda geçerli olana andırımlıdır. İnsan ilkin dilbilgisi kurallarını geliştirmiş ve sonra dili kullanmaya başlamış değildir. Dilbilgisinin gelişimi dilin kullanımını izlemiştir, öncelemiş değil. 'Ama arı felsefede (ki metafiziktir) anlığın ilkeleri ilgilendiren kullanımı *olgusal*dır, eş deyişle burada şeylerin ve ilişkilerin ilkel kavramları ve belitlerin kendileri kökensel olarak arı anlığın kendisi tarafından sağlanmaktadırlar, ve burada hiçbir sezgi olmadığı için yanılgıdan bağışık değilizdir,—burada *yöntem tüm bilimi önceler*; ve bu yöntemin ilkeleri uygun bir yolda geliştirilmeden ve sağlam olarak saptanmadan önce üstlenilen herşey iveğenlikle tasarlanmış görünmektedir ve boş ve gülünç bir ansal etkinlik olarak yadsınmaları yerinde olacaktır.'[27] Duyuları etkileyen özdeksel şeylerle ilgilenirken ilkin bilimsel bir yöntem geliştirmeksizin bunlar üzerine geniş bir bilgi kazanabiliriz. Ama, örneğin Tanrı gibi duyulurüstü olgusallıklar ile ya da duyu sezgisinde bize göründükleri yoldan ayrı olarak kendilerinde-şeyler ile ilgilenmekte olduğumuz

[26] *Biçim ve İlkeler Üzerine*, 5, 23; *W.*, II, s. 410. [27] *A. g. y.*, s. 411.

zaman, ilkin onların bilgilerine *nasıl* eriştiğimizi saptamak özseldir. Çünkü sezginin yokluğunda yöntem sorunu herşeyden önemli olmaktadır.

Başlıca yöntem kuralı, demektedir Kant, duyusal bilgi ilkelerinin duyulur olgusallıklardan duyulurüstü olgusallıklara genişletilmesinden sakınmak olmalıdır. Görmüş olduğumuz gibi, insan bilgisindeki duyusal ve anlıksal düzeyler konusunda keskın bir ayrım getiriyordu. Ve diretmektedir ki duyulurüstü olgusallıklara yalnızca duyusal bilgi alanında uygulanabilir olan kavramları uygulamama konusunda ve duyusal bilgi ilkelerini evrensel ilkelere çevirmeme konusunda dikkatli olmalıyız. Bir örnek olarak varolan herşey bir yer ve bir zaman içinde varolur belitini vermektedir. Bunu evrensel olarak bildirmeye, ve böylece söz gelimi Tanrıyı uzaysal-zamansal alana çekmeye hakkımız yoktur. Ve Kant'ın 'eleştirel kullanımı' (*usus elencticus*) dediği durumu içindeki anlık böyle evrensel bildirimlerin aklanamaz ıralarını sergileme görevini taşımaktadır. Eleştirel kullanımı içindeki anlık böylece duyulurüstü olgusallık alanının bir bakıma duyusal bilgiye özgü kavram ve ilkelerin uygulanmaları yoluyla kirletilmesinin önüne geçebilmektedir.

Ama anlığın eleştirel kullanımı inakçı kullanımından ayırdedilmelidir. Söz gelimi Tanrı uzay ya da zaman içinde değildir diyebiliyor olmamız olgusu zorunlu olarak arı anlak yoluyla Tanrı konusunda olumlu ve pekin bilgiye erişebilecek olduğumuz anlamına gelmez. Ve, daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, inakçı metafiziğin ortadan kaldırılması için Kant'ın yalnızca arı anlağın ilkel kavramlarının bilişsel işlevlerinin duyusal sezgi verilerini daha öte bireştirme işlevi olduğunu söylemeyi sürdürmesi gerekmektedir, eğer inakçı metafizik ile denmek istenen söz gelimi Tanrı ve ölümsüz insan ruhu gibi duyulurüstü olgusallıklar konusunda pekin gerçeklikler-den oluşan bir dizge ise. Sözcüğün sağın anlamıyla konuşur-

sak, söz gelimi neden kavramı o zaman Tanrıya uygulanamaz olacaktır. Ruhbilimsel olarak konuşursak, hiç kuşkusuz uygulayabiliriz; ama kullanımı bize ancak Tanrının simgesel bir belirtisini verecektir, sağın bilgisini değil.

Kant hiçbir duyulurüstü olgusallık olmadığını ileri sürmemektedir, ve bunu hiçbir zaman ileri sürmüş değildir. Ve karşı çıkılabilir ki, inakçı metafizik üzerine düşürülen kuşku verildiğinde, böyle olgusallıkların var olduklarını ileri sürmek için hiçbir güvencesi yoktur. Ama *Söylem*'de inakçı metafiziği doğrudan doğruya, belirtik ve açık terimlerde yadsımamaktadır. Daha sonra bunu yapmaya geçtiği zaman ayrıca ahlaksal yasanın konutlarına ilişkin kuramını da geliştirmektedir, bir konu ki şimdilik bir yana bırakılmalıdır.

Söylem'de Kant anlığın inakçı kullanımından arı anlığın genel ilkelerinin tüm başka olgusallıkların ölçüsü olarak eksiksiz bir *numen*i ya da salt anlaşılır bir olgusallığı kapsayacak bir genleşmeleri olarak söz etmektedir. Kuramsal alanda (eş deyişle, varlığın, olanın alanında) bu ölçü ya da örneksel Tanrıdır, en-yüksek varlıktır. Kılgısal alanda (özgür eylem yoluyla ortaya çıkarılması gerekenin alanında) ise ahlaksal eksiksizliktir. Böylece, temel ilkeleri söz konusu olduğu sürece, ahlak felsefesinin arı felsefe alanına düştüğü söylenmektedir. Kant demektedir ki bu ilkeler usun kendisine bağımlıdırlar, duyusalalgı üzerine değil. Ahlaksal ilkeleri duyusal-algı üzerine kuramıyacağımız konusunda Hume ile anlaşıyordu. Aynı zamanda onları duygunun anlatımı yapmaya ve onlara salt ussal bir temel verme girişiminden vazgeçmeye hazır değildi. Buna göre Epikürüs sağın bir yeniden-tanıtlamaya değerdir; ve aynı şey belli bir düzeyde onu izlemekte olan 'Shaftesbury ve izleyicileri'[28] için de geçerlidir. Ama Kant konuyu burada geliştirmemektedir. Ahlak felsefesinin işlenmesi gelecekte yatan bir görevdir.

[28] *Biçim ve İlkeler Üzerine*, 2, 9; *W.*, II, s. 396.

5. *Eleştirel Felsefe Anlayışı*

Eylül 1770 başlarında Kant J. H. Lambert'e kış boyunca 'içinde hiçbir görgül ilke bulunmayan'[29] arı ahlak felsefesi üzerine incelemelerini sürdürme amacında olduğunu yazıyordu. Ayrıca *1770 Söylem*'inin belli kesimlerini yeniden gözden geçirme ve genişletme niyetinden söz ediyordu. Özel olarak metafiziği öncelemesi gereken tikel ama olumsuz bir bilim düşüncesini geliştirmeyi istiyordu. 'Genel fenomenoloji'[30] olarak betimlenen bu bilim duyusal bilgi ilkelerinin geçerlilik erimini aydınlatmakta ve böylece bu ilkelerin metafizikte güvenilir olmayan uygulamalarının önüne geçmektedir. Daha önce görmüştük ki Kant *Söylem*'de bu bilimden söz ediyor ve orada, daha sonra mektubunda olduğu gibi, ona metafizik ile ilişki içinde bir 'ön-hazırlık' olarak değiniyordu.[31]

1770-1 kışı sırasındaki düşünceleri, bununla birlikte, Kant'ı *Söylem*'ini genişletme düşüncesini bir yana bırakmaya ve bunun yerine yeni bir çalışmayı tasarlamaya götürüyordu. Böylece Haziran 1771'de bir zamanlar öğrencisi olmuş olan Marcus Herz'e[32] *Duyarlığın ve Usun Sınırları* (*Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*) başlığını taşıyacak olan yeni bir kitap üzerine çalışmaya başladığını yazıyordu. Bu çalışmada duyulur dünyanın görgüleniminden önce belirlenmiş olarak alınan temel ilke ve yasaların beğeni kuramında, metafizikte ve ahlakta kapsanan konularla ilişkilerini ele almayı öneriyordu. Görmüştük ki *Söylem*'de Kant uzay ve zamanın duyumların eş-güdümü için öznel 'yasalar' oldukları kuramını açıklamış, ve aynı *Söylem*'de arı anlığın görgülenim durumunda kendi içinden temel metafizik kavramlarını türetmekte olduğu kuramını ve ayrıca temel ahlak ilkelerinin yalnızca ustan türemekte oldukları kuramını kabul etmişti. Şimdi özne-

[29] *W.*, X, s. 97.
[30] *A. g. y.*, s. 98.
[31] *W.*, II, s. 395 ve X, s. 98.
[32] Bkz. *W.*, X, s. 123.

nin doğasında köken bulan ve estetik, metafizik ve ahlakın görgül verilerine uygulanan temel kavram ve yasalar üzerine bir incelemeye girişmeyi amaçlamaktadır. Başka bir deyişle, tek bir ciltte daha sonra üç cilde, eş deyişle üç *Eleştiri*'ye gereksindiklerini gösteren konuları ele almayı önermektedir. Bu mektupta 'yalnızca duyarlığın değil ama ayrıca anlağın da (*Verstand*)' öznel ilkelerinden söz etmektedir.[33] Böylece daha şimdiden insan bilgisindeki *a priori* öğeleri yalıtma biçimindeki büyük girişimini tasarlama yoluna girmiş bulunmaktadır. Bilgide biçim ve özdek arasındaki ayrım yalnızca duyarlık ile ilişkili olarak değil (ki bu sonuncuda öznel öğeler arı uzay ve zaman sezgileridirler) ama ayrıca anlak ve onun verili olanı bireştirmedeki rolüyle ilişki içinde de incelenmelidir. Ve incelemenin erimi yalnızca kuramsal bilgiyi değil ama ahlaksal ve estetik deneyimi de kaplıyacaktır.

Herz'e 1772'de yazılan bir başka mektupta Kant yine *Duyarlığın ve Usun Sınırları* üzerine tasarlanan kitabına değinmektedir. İlk tasarına göre kitap iki bölümden oluşacaktı, biri kuramsal, öteki kılgısal. İlk bölüm sırasıyla genel görüngübilimi ve doğası ve yöntemine göre irdelenen metafiziği ele alan iki kesime bölünecekti. İkinci bölüm de sırasıyla beğeni duygusunun genel ilkelerini ve ahlakın enson temellerini ele alan iki kesimden oluşacaktı. Ama, Herz'e dediklerine göre, Kant ilk bölümü geliştirirken görüyordu ki özsel birşey eksikti—ansal tasarımların (*Vorstellungen*) bilgi nesneleri ile ilişkilerinin kapsamlı bir irdelenişi. Ve burada Kant'ın bu konuya ilişkin gözlemleri üzerine birşeyler söylemek gerekiyor, çünkü bunlar onun eleştirel sorunuyla uğraşmaya başladığını göstermektedirler.

Duyusal tasarımlarımız öznenin nesne tarafından etkilenmesinin sonucu oldukları sürece bir sorun yaratmazlar. Gerçekten, duyulur nesneler bize belli bir yolda görünürler çünkü

[33]Bkz. *W.*, X, s. 122.

belli bir doğamız vardır, eş deyişle, *a priori* uzay ve zaman sezgilerimiz söz konusudur. Ama duyusal bilgide biçim edilgin olarak alınan bir özdeğe uygulanmaktadır; duyarlığımız bize dışsal olan şeyler tarafından etkilenmektedir. Bu yüzden duyusal tasarımlarımızın nesnel göndermeleri konusunda büyük bir sorun yoktur. Oysa anlıksal tasarımlara döndüğümüz zaman durum değişmektedir. Soyut olarak konuşursak, kavramın nesne ile nesnel uygunluğu, eğer anlık nesnelerini kavramları yoluyla üretmişse, eş deyişle eğer nesneleri onları tasarlayarak ya da düşünerek yaratmışsa, sağlama bağlanacaktır. Ama ancak tanrısal anlıktır ki bu anlamda ilkörneksel bir anlıktır. İnsan anlığının nesnelerini düşünerek yaratmakta olduğunu düşünemeyiz. Kant hiçbir zaman bu anlamda arı idealizmi kabul etmiş değildi. Aynı zamanda anlağın arı kavramları, Kant'a göre, duyu-görgüleniminden türemiş de değildirler. Anlağın arı kavramları 'kökenlerini ruhun doğasında taşıyor olmalıdırlar, gene de öyle bir yolda ki ne nesne tarafından ortaya çıkarılmakta ne de nesneyi varlığa getirmektedirler.'[34] Ama bu durumda doğrudan doğruya bu kavramların nesnelerle nasıl ilgili oldukları ve nesnelerin kavramlarla nasıl uyuştukları sorusu doğmaktadır. Kant belirtmektedir ki *Söylem*'de sorunun olumsuz bir açıklamasıyla yetinmişti. Daha açık bir deyişle, 'anlıksal tasarımlar ... ruhun nesne tarafından ortaya çıkarılan değişkileri değildirler'[35] demekle ve bu anlıksal tasarımların ya da anlağın arı kavramlarının nesnelerle bunlar tarafından etkilenmekte olmadıkları zaman nasıl ilgili oldukları sorusu üzerinden sessizce geçmekle yetinmişti.

Kant'ın anlağın arı kavramları ve arı usun belitleri[36] görgül olarak türemiş değildirler biçimindeki sayıltısı verildiğinde,

[34] ***W***., X, s. 130. [35] *A. g. y.*

[36] Kant'ın terminolojisi henüz akıcıdır:Anlağın arı kavram'arı'ndan (*die reine Verstandesbegriffe*), 'anlıksal tasarımlardan (*intellectuale* [evet] *Vorstellungen*), ve 'arı usun belitleri'nden (*die axiomata der reinen Vernunft*) söz etmektedir.

bu soru açıktır ki ilgili bir sorudur. Ve onu yanıtlamanın biricik yolu, eğer sayıltı sürdürülecekse, sonunda *Söylem*'in duyusal tasarımlar bize nesneleri göründükleri gibi sunarlarken anlıksal tasarımlar ise oldukları gibi verirler biçimindeki bildirimini terk etmek ve bunun yerine anlağın arı kavramlarının bilişsel işlevlerinin duyusal sezgi verilerini daha öte bireştirmek olduğunu söylemek olacaktır. Başka bir deyişle, Kant'ın bir bakıma anlağın arı kavramlarının (anın özsel doğası nedeniyle) zorunlu olarak duyusal sezgi verilerini tasarlamamızı sağlayan öznel biçimler olduklarını ileri sürmesi gerekecektir. Nesneler o zaman kavramlarımıza uygun düşecek, ve kavramlarımız nesnelere göndermede bulunacaklardır, çünkü bu kavramlar bilgi nesnelerinin olanağının *a priori* koşullarıdırlar ve arı uzay ve zaman sezgilerinin işlevlerine andırımlı bir işlevi yerine getirmektedirler, gerçi daha yüksek, eş deyişle anlıksal bir düzeyde olsa da. Başka bir deyişle, Kant duyu ve anlık arasındaki keskin ayrımını ileri sürebilecektir; ama duyu tasarımları bize şeyleri göründükleri gibi verirlerken anlıksal tasarımlar ise onları kendilerinde oldukları gibi verirler düşüncesini terketmesi gerekecektir. Bunun yerine, görgül olgusallığın oluşmasını sağlayan yükselen bir bireşim süreci söz konusu olacaktır. İnsan öznenin duyusal ve anlıksal biçimleri değişmez kalıyor, ve şeyler ancak bu biçimler altına alınabildikleri ölçüde bilinebilir oluyorlarsa, nesneler ve kavramlarımız arasında her zaman uygunluk olacaktır.

Herz'e mektuba dönelim. Platon, demektedir Kant, önceki bir varoluşta tanrısallığın bir sezgisini anlağın arı kavram ve temel ilkelerinin kaynağı olarak konutlamıştı. Malebranche tanrısal ideaların bulunan ve süren bir sezgisini konutluyordu. Crusius Tanrının ruha belli yargı kurallarını ve belli kavramları yerleştirdiğini varsayıyordu, öyle ki bunlar önceden-saptanmış bir uyuma göre nesnelerle bağdaşacaklardı. Ama tüm bu kuramlar bir *Deux ex machina*ya başvuruyu imlemekte ve

çözdüklerinden daha çok sorun yaratmaktadırlar. Öyleyse kavramlar ve nesneler arasındaki uyum konusunda bir başka açıklamanın bulunması gerekmektedir. Ve Kant Herz'e bildirmektedir ki 'aşkınsal felsefe' üzerine incelemesi (eş deyişle, arı usun kavramlarını belli bir sayıda ulama indirgeme girişimi) şimdi onun için bir *arı us eleştirisi*ni (*eine Kritik der reinen Vernunft*)[37] sunacak denli ilerlemiştir. Çalışma hem kuramsal ve hem de kılgısal (ahlaksal) bilginin doğasını ele alacaktır. İlk parça üç ay içinde yayımlanıyor olacak ve metafiziğin kaynaklarını, yöntemini ve sınırlarını irdeliyecektir. Daha sonra yayımlanacak olan ikinci parçada ise temel ahlak ilkeleri ele alınacaktır.

Çalışma, bununla birlikte, Kant'ın ilkin tasarladığı denli hızlı ilerlemedi. Sorunlarıyla uğraşırken giderek ne denli karmaşık olduklarının bilincine varıyordu. Bir süre sonra tek bir *Eleştiri*'de irdelemeyi umduğu gereci bölmek zorunda kalacağını görüyordu. Sonunda gecikme konusunda kaygılanıyor ve *Arı Usun Eleştirisi*'ni (*Kritik der reinen Vernunft*) dört ya da beş ayda tamamlıyordu. Yapıt 1781'de çıktı. Bu ünlü çalışmada Kant matematiksel ve bilimsel bilgiyi irdelemekte ve David Hume'un görgücülüğü karşısında bu bilginin nesnelliğini aklamaya çalışmaktadır. Bunu kendi 'Kopernik devrimi'ni, eş deyişle, anın nesnelere değil ama nesnelerin ana uydukları kuramını önererek yapmaktadır. İnsan duyarlığının ve insan anının yapısı değişmez olduğu için, nesneler bize her zaman belli yollarda görüneceklerdir. Böylece yalnızca edimsel değil ama ayrıca olanaklı görgülenim için de geçerli olacak evrensel bilimsel yargılarda bulunmamız olanaklı olmaktadır. Newton bilimi böylece görgücülüğün yıkıcı eğilimlerine karşın kuramsal olarak aklanmaktadır. Bu konumun sonucu, bununla birlikte, anlağın arı kavramlarının bize göründükleri yoldan ayrı olarak kendilerinde şeyleri ya da duyulurüstü olgusal-

[37] *W.*, X, s. 132.

lıkları kavrama yeteneğini bize vermemeleridir. Ve ilk *Eleştiri*'de Kant geleneksel tipte kurgul metafiziğin nasıl doğduğunu ve neden başarısızlığa yazgılandığını açıklamaya çalışmaktadır. *Arı Usun Eleştirisi*'nin temelinde yatan sorunları sonraki bölümde tartışacağız.

Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nin yanlış anlaşıldığını ve bulanıklığı konusunda yakınmalar olduğunu görüyordu. Bu yüzden *Gelecek Bir Metafizik İçin Önsöylem*'ini (*Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, 1793) yayımladı. Bu daha kısa bir çalışmaydı ve *Eleştiri*'yi tamamlamak için değil ama bir tür giriş ya da açıklama olarak yararlı olmak üzere tasarlanmıştı. 1787'de kimi değişikliklerle *Eleştiri*'nin ikinci bir yayımı çıkıyordu. Göndermelerde ilk yayım *A*, ikincisi *B* olarak belirtilmektedir.

Bu arada Kant dikkatini temel ahlak ilkelerine çevirmişti. Ve 1785'de *Ahlak Metafiziğinin Temelleri* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) başlıklı çalışmasını yayımlıyordu. Ve 1788'de bunu izleyen çalışma *Kılgın Usun Eleştirisi* (*Kritik der praktischen Vernunft*) idi, ve arada yalnızca *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci bir düzenlemesini değil ama *Doğa Biliminin Metafiziksel Öğeleri* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786) başlıklı çalışmayı da yayımlamıştı. Kant'ın ahlak kuramı daha sonraki bir bölümde ele alınacaktır. Burada şunu söylemek yeterlidir ki, tıpkı ilk *Eleştiri*'de bilimsel bilgideki *a priori* öğeleri yalıtıp dizgesel bir açıklamalarını vermeye çalışmış olması gibi, ahlaksal yazılarında da ahlaktaki *a priori* biçimsel öğeleri yalıtmaya ve dizgesel bir açıklamalarını vermeye çalışıyordu. Böylece yükümlülüğü ve ahlaksal yasanın evrenselliğini yalnızca duygu üzerine değil ama kılgın us üzerine, eş deyişle insan davranışı için yasa getirici us üzerine dayandırmaya çalışıyordu. Bu demek değildir ki şu ya da bu bireyin yaşamında karşılaştığı tüm somut ödevleri yalnızca ustan çıkarsamaya çalışıyordu. Ne de görgül ola-

rak verili hiçbir gerece bağlı olmaksızın genel olarak insanı bağlayıcı bir somut ahlaksal yasalar kümesi geliştirebileceğimizi düşünüyordu. Ama inanıyordu ki ahlaksal yargıda bir bakıma bir 'biçim' vardır ki kılgın ustan türetilebilmekte ve görgül olarak verili gerece uygulanmaktadır. Ahlaktaki durum böylece belli bir düzeyde bilimdeki duruma andırımlıdır. Hem bilimde ve hem de insanın ahlaksal yaşamında, eş deyişle, hem kuramsal ve hem de kılgısal bilgide, verili olan, 'özdek' vardır, ve 'biçimsel' ve *a priori* öğe bulunmaktadır. Ve bu ikincisidir ki Kant'ın törel yazılarının başlıca ilgisidir. Ahlak 'metafiziği' ile bu anlamda ilgilenmektedir.

Ama Kant törel yazılarında metafizik ile bir başka anlamda da ilgilenmektedir. Çünkü özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı gibi büyük gerçeklikleri ahlak yasasının konutları olarak saptamaya çalışmaktadır. Böylece ilk *Eleştiri*'ye göre bilimsel belgitlemeye kapalı olan birincil gerçeklikler daha sonra ahlaksal ya da kılgısal inancın konutları olarak yeniden getirilmektedirler. Bu kuram Kant felsefesine salt bir eklenti değildir, üstelik gereksiz bir fazlalık ise hiç değil. Çünkü Kant'ın Newton fiziği dünyasını ahlaksal deneyim ve dinsel inanç dünyası ile uyumlu kılma çabasının özsel bir parçasıdır. Anlağın arı kavramlarının bize kendilerinde şeylerin ve duyulurüstü bir dünyanın kuramsal bilgisini verebilecekleri düşüncesi ilk *Eleştiri*'de dışlanmıştır. Aynı zamanda 'inanç' için kapı açık bırakılmıştır. Ve törel yazılarda insan özgürlüğü, ölümsüzlük ve Tanrı gibi gerçeklikler bilimsel bir yolda belgitlenebilir olarak değil ama ahlak yasasının imlemleri olarak getirilmektedirler, şu anlamda ki ahlaksal yükümlülük olgusunun tanınması bu gerçekliklere yönelik kılgın bir inancı gerektiriyor ya da konutluyor görünmektedir. Böylece Kant yine duyulurüstü bir alanın var olduğunu ileri sürmektedir; ama bunun anahtarını inaksal metafizikte değil de ahlaksal deneyimde bulmaktadır.

Anımsanacaktır ki *Duyarlık ve Usun Sınırları* ile ilgili ola-

rak tasarlanmış çalışmasında Kant yalnızca metafizik ve ahlakı değil ama beğeni kuramının (*die Geschmackslehre*) temel ilkelerini de ele almayı amaçlıyordu. Estetik yargı ya da beğeni yargısı 1790'da çıkan üçüncü *Eleştiri*'de, *Yargının Eleştirisi*'nde (*Kritik der Urteilskraft*) uzunlamasına irdelenmiştir. Bu yapıt iki parçadan oluşmaktadır, birincisi estetik yargıyı, ikincisi erekbilimsel yargıyı ya da Doğadaki amaçlılık yargısını ele almaktadır; ve oldukça önemli bir çalışmadır. Çünkü onda Kant, en azından bizim bilincimiz söz konusu olduğu sürece, fiziksel bilimde sunulduğu biçimiyle düzeneksel Doğa dünyası ile ahlak, özgürlük ve inanç dünyası arasındaki uçurumu kapamaya çalışmaktadır. Daha açık bir deyişle, anın nasıl birinden ötekine geçtiğini göstermeye çalışmaktadır; ve oldukça güç bir görevi üstlenerek geçişin aynı zamanda daha önce inakçı metafiziğin kofluğu konusunda ve duyulurüstü dünyaya girebilmemizin biricik aracı olarak ahlaksal ya da kılgın inanç konumu konusunda söylemiş olduklarını geri almaksızın nasıl usauygun olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Çalışmanın içeriği daha sonra tartışılacaktır. Ama Kant'ın bilimsel bakış açısını ahlaksal ve dindar insanın bakış açısıyla uzlaştırma konusuna ne denli derinden ilgi duymuş olduğu belirtmeye değer bir olgudur.

1791'de Kant 'Bir Tanrıbilime Yönelik Tüm Felsefi Çabaların Başarısızlığı Üzerine' (*Über das Miszlingen aller philosophischen Versuche in der Theologie*) bir yazı yayımlıyordu. Bunda ileri sürüyordu ki, felsefi tanrıbilimde bilimsel olarak belgitlenebilir gerçeklikler ile olmaktan çok inanç sorunları ile ilgilenmekteyizdir. Ve bunu 1793'de *Salt Us Sınırları İçersinde Din* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) izliyordu. Bu bölümün ilk kesimlerinden birinde bu kitabın yayımının ortaya çıkarmış olduğu sorunlara değinilmişti. Ayrıca *Sürekli Barış Üzerine* (*Zum ewigen Frieden*, 1795) başlıklı küçük bir incelemenin de daha önce sözünü

etmiştik. Bunda ahlaksal bir temel üzerine kurulu olan sürekli barış tarihsel ve politik gelişimin kılgın bir ülküsü olarak betimlenmektedir.[38] Son olarak, 1797'de *Ahlak Metafiziği*'nin (*Metaphysik der Sitten*) iki bölümünü oluşturan iki çalışması çıkıyordu—*Hak Öğretisinin Metafiziksel Öğeleri* (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*) ve *Erdem Öğretisinin Metafiziksel Öğeleri* (*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*).

Görmüştük ki insan anı, Kant'ın görüşünde, bütünlüğü içindeki nesneyi oluşturmamakta ya da yaratmamaktadır. Daha açık bir deyişle, gerçi algılanan ve bilinen şeyler onları ancak insan öznenin yapısında kökleşmiş *a priori* biçimler yoluyla algılıyor ve biliyor olmamız anlamında bize *göre* olsalar da, kendilerinde-şeyler vardırlar, üstelik onları kendilerinde oldukları gibi bilemiyor olsak bile. Sorunu kabaca koyarsak, şeyleri varlıkbilimsel varoluşları açısından yaratmamız ancak kırmızı-camlı gözlük takan bir insanın görmekte olduğu şeyleri yaratıyor olması ölçüsünde söz konusu edilebilir. Eğer gözlüğün hiçbir zaman çıkarılamıyacağını varsayarsak, insan şeyleri kırmızı olarak görmesi dışında hiçbir zaman göremiyecektir, ve şeylerin görünüşleri algılamayı yapan öznedeki bir etmene bağlı olacaktır. Ama bundan şeylerin algılayan özneden bağımsız olarak varolmadıkları sonucu çıkmaz. Bu yüzden Kant Fichte'nin kendilerinde-şeyleri ortadan kaldırmasının onun kendi felsefesinin haklı bir gelişimini temsil ettiği görüşünü kabul etmiyordu. Aynı zamanda güçlükle yadsınabilir ki *Opus Postumum*'un bir bölümünü oluşturan kimi notlar yaşamının sonlarına doğru Kant'ın düşüncesini onda Alman kurgul idealizminin bir öncelemesini görmenin anlamlı olacağı bir yolda geliştirmekte olduğunu belirtmektedirler.

[38]Tarih üzerine Kant 1784'de *Dünya-yurttaşlığı Bakış Açısından Bir Genel Tarih Düşüncesi* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte im weltbürgerlicher Absicht*) başlıklı çalışmasını yayımladı.

Bununla birlikte, Kant'ın ileri yaşlarındaki düşüncesinin yönü üzerine yorumun biraz değişik bakış açısını anlatanları dışlayarak belli bir notlar kümesi üzerine kurulması doğru bir girişim olmıyacaktır. Ve eğer *Opus Postumum*'u bir bütün olarak alırsak öyle görünmektedir ki Kant'ın hiçbir zaman düşüncesindeki olgusalcı öğeleri bütünüyle terketmemiş olduğu sonucuna varmamız gerekecektir. Kant'ın felsefesini tartışmamızın daha sonraki bir evresinde *Opus Postumum* üzerinde ayrıntılı olarak duracağız.

BÖLÜM İKİ

İLK *ELEŞTİRİ*'NİN SORUNLARI

1. Metafiziğin Genel Sorunu

Arı Usun Eleştirisi'nin ilk ve ikinci yayımlarının önsözlerine ve *Gelecek Bir Metafizik İçin Önsöylem*'in önsözüne bakarsak,[1] yazarın metafizik sorunu üzerine açık bir vurgu getirdiğini buluyoruz. Metafizik olanaklı mıdır yoksa değil mi? Açıktır ki soru metafiziksel incelemeler yazmanın ya da metafiziksel kurgulara girişmenin olanaklı olup olmadığı değildir. Soru metafiziğin olgusallığa ilişkin bilgimizi genişletme sığasında olup olmadığıdır. Kant için, metafiziğin başlıca sorunları Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüktür. Öyleyse soruyu şu yolda anlatabiliriz. Metafizik bize Tanrının varoluş ve doğasının, insan özgürlüğünün, ve insanda tinsel, ölümsüz bir ruhun varoluşunun pekin bilgisini verme yeteneğinde midir?

[1] II-IV'üncü Bölümlerde Kant'ın çalışmalarına göndermeler şöyle anlaşılmalıdır. *Arı Usun Eleştirisi*'nin ilk yayımı *A* ve ikincisi *B* ile belirtilmektedir. Bunlar sırasıyla Kant'ın Prusya Bilimler Akademisi tarafından yayımlanan yapıtlarının IV ve V'inci ciltlerinde bulunmaktadır (Bkz. Kaynakça). *A* ve *B*'den sonra gelen rakamlar bu yayımda verildiği biçimiyle kesimleri göstermektedir (ilk Almanca yayımlardaki sayfalamaya karşılık düşen kesimleri). Eleştirel Almanca yayımının IV'üncü cildinde kapsanan *Gelecekteki Bir Metafizik İçin Önsöylem* burada kısaca *Önsöylem* olarak belirtilmekte ve bu kısaltmayı izleyen sayılar söz konusu Almanca yayımdaki kesimleri göstermektedir. Bu kesimleme yöntemi örneğin J. P. Mahaffy ve J. H. Bernard'ın çevirilerinde de korunmuştur (Bkz. Kaynakça).

Bu tür bir soru açıktır ki bir kuşkuyu varsaymaktadır. Ve, Kant'ın görüşünde, böyle bir ilk kuşku için, eş deyişle 'metafizik sorunu'nu yaratmak için yeterince neden vardır. Zaman oldu ki metafizik 'tüm bilimlerin kraliçesi olarak adlandırıldı; ve eğer istenç edim diye alınırsa, metafizik hiç kuşkusuz konusunun çarpıcı önemi nedeniyle bu onur sanını hak etmişti.'[2] Kant metafiziğin irdelediği temel konuların önemini hiçbir zaman yadsımamıştı. Ama şimdi metafiziğin güvenilirliğini yitirdiğini düşünüyordu. Ve bu kolayca anlaşılabilecek birşeydir. Matematik ve doğal bilimler gelişmişlerdir ve bu alanlarda genel olarak onaylanan büyük bir bilgi birikimi bulunmaktadır. Hiç kimse ciddi olarak bu olguyu sorgulamamaktadır. Oysa metafizik sonu gelmez tartışmaların bir alanı olarak görünmektedir. 'Tek bir kitabı göstermek ve, bir Öklid'i gösterir gibi, Bu metafiziktir, burada bu bilimin en soylu nesnesini, bir en yüksek Varlığın ve gelecekteki bir dünyanın arı us ilkeleri tarafından sunulan bilgisini bulacaksınız demek olanaksızdır.'[3] İşin doğrusu metafiziğin, fiziğin tersine, uygulaması ona sorunlarını çözme olanağı verebilecek pekin bir bilimsel yöntem bulamamış olmasıdır. Ve bu bizi 'niçindir ki burada henüz güvenilir bir bilim yolu bulunmuş değildir?' sorusuna götürmektedir. 'Yoksa böyle bir yolu bulmak olanaksız mıdır?'[4]

Metafiziğin inandırıcı olmaması, şimdiye dek belli vargılara götürecek güvenilir bir yöntem bulmadaki yeteneksizliği, sürekli olarak adımlarını yeniden izleme ve her zaman baştan başlama eğilimi—tüm bu özellikler metafiziğe ve ileri sürdüklerine karşı yaygın bir ilgisizliğin doğuşuna katkıda bulunmuşlardır. Hiç kuşkusuz, bir anlamda bu ilgisizlik aklanmış değildir; çünkü 'nesneleri insan doğası için bir ilgisizlik sorunu olamıyacak bu tür araştırmalar açısından ilgisiz gibi görünmek boşunadır.'[5] Dahası, ilgisizlik taslayanlar bile kendi metafiziksel bildirimlerini ortaya sürmekten kaçınamamakta-

[2] *A*, VIII. [3] *Önsöylem*, 4. [4] *B*. XV. [5] *A*, X.

dırlar, üstelik durumun bilincinde olmasalar bile. Ama aynı zamanda bu ilgisizlik, Kant'ın görüşünde, salt ansal bir hafifliğin ürünü de değildir: tersine, yanılsamalarla ya da yalancı-bilimle doyum bulmayı yadsıyan çağdaş bir yargı olgunluğunun anlatımıdır. Öyleyse bu ilgisizlik metafiziğin eleştirel bir incelemesine girişerek onu usun yargı yetkesi önüne getirmek için bir uyarı olarak hizmet etmelidir.

Bu eleştirel inceleme hangi biçimi almalıdır? Bu soruya yanıt verebilecek bir konumda olmak için Kant'a göre metafiziğin ne demek olduğunu anımsamamız gerekir. Bundan önceki bölümde gördüğümüz gibi, Kant Locke'un tüm kavramlarımız en sonunda görgülenimden türemişlerdir biçimindeki kuramıyla anlaşmıyordu. Ve yine bunun karşısında duran doğuştan düşünceler kuramını da kabul etmiyordu. Ama aynı zamanda inanıyordu ki usun görgülenim durumunda kendi içersinden türettiği kavramlar ve ilkeler vardı. Bir çocuk örneğin bir nedensellik düşüncesiyle doğmaz. Ama görgülenimin uyarısı ile usu bu kavramı kendi içersinden türetmektedir. Bu görgülenimden türemiş olmamasına karşın görgülenime uygulanıyor ve bir anlamda onu yönetiyor olması anlamında bir *a priori* kavramdır. Öyleyse anın öz yapısında temellenmiş *a priori* kavramlar ve ilkeler vardır. Bu kavramlar, kendi başlarına tüm görgül içerik ya da gereçten yoksun olmaları anlamında, 'arı'dırlar. Öte yandan, metafizikçiler usun bu kavram ve ilkeleri uygulayabileceğini ve böylece yalnızca bize görünme yollarının ötesinde duyulurüstü olgusallıkları ve kendilerinde-şeyleri anlayabileceğini varsayıyorlardı. Bu bağlamda çeşitli inakçı metafizik dizgeleri doğmuştu. Ama varsayım aşırı-iveğendi. Usun *a priori* kavram ve ilkelerinin görgülenimi aşmak için, eş deyişle görgülenimde verili olmayan olgusallıkları bilmek için kullanılabileceklerini sorgusuzca kabullenemeyiz. Her şeyden önce arı usun kendisinin güçlerine ilişkin eleştirel bir incelemeyi üstlenmek zorundayız. İnakçı

filozofların gözardı etmiş oldukları görev budur—inakçılık usun 'hangi yolda ve hangi hakla onlara ulaşmış olduğunu araştırmış olmaksızın' çoktandır kullanma alışkanlığında olduğu ilkeleri kullanarak bilgide yalnızca arı felsefi kavramlar temelinde ilerleme elde etmenin olanaklı olduğu sayıltısı olarak betimlenmek üzere. 'İnakçılık böylece arı usun kendi güçlerinin bir ön eleştirisi olmaksızın benimsediği işlemdir.'[6] Bu eleştiriyidir ki Kant üstlenmeyi amaçlamaktadır.

Metafiziğin önüne çıkarılacak olduğu yargı yetkesi, öyleyse, 'arı usun kendisinin eleştirisinden (*Kritik*) başka birşey değildir' ki, 'us-yetisinin *tüm görgülenimden bağımsız olarak* ulaşmaya çabalıyabileceği tüm bilgiler açısından eleştirisi' demektir.[7] Soru, o zaman, 'anlak ve us,[8] tüm görgülenimden ayrı olarak, neyi ve ne denli bilebilirler'[9] biçiminde ortaya çıkmaktadır. Kant ile birlikte varsayalım ki kurgul metafizik görgülenimi aştığını, *a priori* kavramlar ve ilkeler aracılığıyla salt anlaşılır (duyulur-olmayan) olgusallıkların bir bilgisine ulaştığını ileri süren görgül-olmayan bir bilimdir (ya da böyle bir bilim olma savındadır). Metafiziğe ilişkin bu görüş verildiğinde, metafiziğin savının geçerliliği açıktır ki an görgülenimden ayrı olarak neyi ve ne denli bilebilir sorusunun yanıtı tarafından belirlenecektir.

Bu soruyu yanıtlamak için, Kant'ın bildirdiği gibi, us yetisi üzerine eleştirel bir soruşturma gerekmektedir. Bunun ne demek olduğu, umarım, bu bölümün akışı içinde aydınlık kazanacaktır. Ama hemen belirtmek yararlı olabilir ki Kant ruhsal bir kendilik olarak, eş deyişle, nesneler arasında bir nesne olarak düşünülen usun doğası üzerine ruhbilimsel bir soruşturmaya değinmemektedir. İlgilendiği şey olanaklı kıldığı *a priori* bilgilenme açısından ustur. Başka bir deyişle, gene

[6] *B*, XXXV. [7] *A*, XII.

[8] Anlak ve us arasındaki ayrım şimdilik bir yana bırakılabilir. Daha sonra açıklanacaktır. [9] *A*, XVII.

olarak insan öznede nesneleri bilmenin arı koşulları ile ilgilenmektedir. Böyle bir soruşturma 'aşkınsal' olarak adlandırılmaktadır.

Arı Usun Eleştirisi'nin ana görevlerinden biri dizgesel bir yolda bu koşulların neler olduklarını göstermektir. Ve Kant'ın ne tür koşullar üzerine konuştuğunu anlamak önemlidir. Açıktır ki şeyleri algılamak ve gerçekleri öğrenmek için görgül koşullar vardır. Örneğin, tam karanlıkta şeyleri göremem; görüş için ışık gerekir. Ve pekçok bilimsel gerçek vardır ki aygıtların bir yardımı olmaksızın saptanamazlar. Dahası, görgül koşullar vardır ki, bilen öznenin kendisinin payına koşullar olmaları anlamında özneldirler. İlerlemiş bir evrede bulunan belli göz hastalıklarına yakalanmışsam şeyleri göremem. Ve açıktır ki, genel olarak konuşursak, başkalarının görece kolaylıkla anladıkları konuları anlayamayan insanlar vardır. Ama Kant görgül koşullarla ilgilenmemektedir: ilgilendiği şey genelde insan bilgisinin görgül-olmayan ya da 'arı' koşullarıdır. Başka bir deyişle, arı bilincin biçimsel öğeleriyle ilgilenmektedir. Şu ya da bu herhangi bir birey, tikel sınırlarıyla tikel insanlar, soruna hiç bir biçimde girmemektedirler. Ya da, daha doğrusu, ancak genelde insan özneyi örneklendiriyor olarak girmektedirler. Başka bir deyişle, genel olarak insan özneler için geçerli olan bilgi koşulları açıktır ki şu ya da bu birey için de geçerli olacaktır. Ama Kant'ın ilgilenmekte olduğu şey nesneleri bilmenin zorunlu koşullarıdır, değişebilir görgül koşullar değil. Ve eğer bu koşulların duyu-görgülenimini aşan olgusallıkların bilgi nesneleri olmalarına olanak vermeyecekleri anlaşılacak olursa, kurgul metafiziğin savları kof ve boş olarak gösterilmiş olacaklardır.

Öte yandan, Kant Wolff'tan saygıyla 'tüm inakçı filozofların en büyüğü' olarak söz etmektedir.[10] Ve açıktır ki inakçı metafizikçilerden söz ettiği zaman kafasında yalnızca olmasa da

[10] *B*, XXXVI.

birincil olarak Leibniz-Wolff dizgesi bulunmaktadır. Öyleyse metafiziğin olanağı ya da olanaksızlığı üzerine soruşturmasının gerçekte belli bir metafizik tipinin olgusallığa ilişkin bilgimizi genişletme sığası üzerine bir soruşturma olduğu, ve böylece alanında çok sınırlı olduğu yolundaki bir karşıçıkışa yönelebiliriz. Çünkü metafizik konusunda Wolff'un görüşlerinden başka görüşler de bulunmaktadır. Ama Kant'ın başka metafizik anlayışlarını yeterince göz önüne almadığı bütünüyle doğru olsa bile, bu karşıçıkış çizgisinin önemini abartma sakıncası vardır. Örneğin, neden ve töz kavramları gibi kavramlar Wolff'un dizgesinin yanısıra başka dizgelerde de kullanılmaktadırlar. Gene de eğer bu kavramların konum ve işlevleri Kant'ın ilk *Eleştiri*'nin akışı içinde bildirdiği gibiyse, duyuluüstü olgusallıkların bilgisine erişmek için kullanılmaları olanaksız olacaktır. Usun güçlerinin Kantçı eleştirisi böylece, eğer geçerliyse, Wolff'unkinin yanında birçok başka metafiziksel dizgeyi de etkiliyecektir. Başka bir deyişle, Kant'ın soruşturma alanı, metafiziğin onun için tikel bir metafizik tipi demek olması anlamında, başlangıç noktasında çok dar olabilir; ama soruşturma öyle bir yolda gelişmektedir ki ulaşılan vargıların uygulama alanları oldukça geniştir.

Belirtmek yerinde olabilir ki Kant 'metafizik' terimini her zaman tam olarak aynı anlamda kullanmamaktadır. Arı *a priori* bilgilenme açısından usun güçleri üzerine soruşturma eleştirel felsefe olarak adlandırılırken, arı usun gücü tarafından (eş deyişle, *a priori*) erişilen ya da erişilebilir bütün bir felsefi bilgi kütlesinin dizgesel sunuluşuna metafizik denmektedir. Bu son terim bu anlamda kullanıldığı zaman, eleştirel felsefe metafizik için bir hazırlık ya da ona bir giriş çalışmasıdır, ve böylece onun dışına düşmektedir. Ama 'metafizik' terimi, eleştirel denilen felsefeyi de kapsamak üzere, arı (görgül olmayan) felsefenin bütününe de verilebilir; ve bu durumda eleştirel felsefe metafiziğin ilk bölümü olarak geçerlidir. Yine,

eğer 'metafizik' terimini arı usun gücü tarafından erişilen felsefi bilginin bütün kütlesinin dizgesel sunuluşu anlamında alırsak, 'bilgi' ile sağın bir anlamda bilgiyi anlatmak isteyebiliriz, ya da birçok filozofun arı us tarafından erişilebilir olarak düşünmüş oldukları sözde ya da yanılsamalı bilgiyi de katabiliriz. Eğer 'bilgi' sözcüğünü bu iki anlamdan ilkinde anlıyorsak, Kant açıktır ki metafiziği yadsımamaktadır. Tersine, metafiziğin, en azından ilkede, dizgesel ve tam olarak geliştirilebileceğini düşünüyordu. Ve kendisinin *Doğa Biliminin Metafiziksel Öğeleri* başlıklı çalışması bu yönde bir katkıdır. Ama eğer 'metafizik' terimi duyulurüstü olgusallıkların sözde ya da yanılsamalı bilgisi anlamında kullanılıyorsa, eleştirel felsefenin görevlerinden biri bu yalancı-bilimden yana ileri sürülen savların kofluklarını ortaya sermektir. Son olarak doğal bir yatkınlık olarak metafizik ve bir bilim olarak görülen metafizik arasında bir ayrım yapmamız gerekmektedir. Anın Tanrı ve ölümsüzlük gibi soruları yaratmak için doğal bir eğilimi vardır; ve gerçi durumun niçin bu olduğunu anlamaya çalışmamız gerekiyor olsa da, Kant ne eğilimi ortadan kaldırmayı istemekte ve ne de bunu yapmanın olanaklı olduğuna inanmaktadır, üstelik istenebilir olsa bile. Doğal bir yatkınlık olarak metafizik edimseldir, ve öyleyse açıktır ki olanaklıdır. Ama bir bilim olarak metafizik, eğer bununla duyulurüstü varlıkların bir bilgisi imleniyorsa, Kant'a göre, hiçbir zaman olanağın ötesinde bir olgusallık kazanmamıştır. Çünkü şimdiye dek üretilmiş oldukları ileri sürülen tüm belgitlemelerin geçersiz oldukları, eş deyişle yalancı-belgitlemeler oldukları gösterilebilir. Bu yüzden bir bilim olarak düşünülen metafiziğin olanaklı olup olmadığı sorusu bütünüyle yerindedir.

Tüm bunlar oldukça dolaşık ve kafa karıştırıcı gelebilirler. Ama, kısaca özetlendikleri zaman gerçekte göründükleri denli kafa karıştırıcı olmadıkları görülecektir. İlk olarak, Kant'ın kendisi 'metafizik' teriminin değişik kullanımlarına değin-

mektedir.[11] İkinci olarak bağlam Kant'ın tikel bir pasajda terimi hangi anlamda kullandığını açığa çıkarmaktadır. Ama yazılarında terimin birden çok anlam taşıyor olması olgusu biraz önemlidir. Çünkü eğer bu nokta bilinmiyorsa, iveğenlikle şu sonuca varılabilir ki Kant, metafiziği bir yerde kabul edip bir başka yerde yadsıyarak belki de gerçekte hiçbir çelişki yokken kendisiyle çelişmektedir.

2. A priori *Bilgi Sorunu*

Ama bir bilim olarak (eş deyişle, duyu-görgülenimini aşan ve kendi öz nesneleri ile bir bilim olarak) metafiziğin olanağı Kant için önemli bir sorun olsa da, bu *Arı Usun Eleştirisi*'nde irdelenen genel sorunun salt bir parçasıdır. Bu genel sorunun *a priori* bilginin olanağı sorunu olduğu söylenebilir.

A priori bilgi ile Kant'ın demek istediği şey göreli olarak, eş deyişle şu ya da bu görgülenimle ya da şu ya da bu görgülenim türüyle ilişki içinde *a priori* olan bilgi değildir. Eğer birisi bir giysiyi ateşe sıcaktan bozulacak ya da yanacak denli yaklaştırırsa, diyebiliriz ki bunun olacağını *a priori* bilebilirdi. Başka bir deyişle, geçmiş deneyim ya da görgülenim temelinde eylemine önsel olarak etkisinin ne olacağını bilebilir ve ne olacağını görmek için beklemesi gerekmezdi. Ama bu önsel bilgi ancak tikel bir görgülenimle ilişki içinde *a priori* olacaktır. Ve Kant'ın düşündüğü böyle göreli olarak *a priori* değil ama tüm görgülenimle ilişkide *a priori* olan bilgidir.

Gene de Kant'ın burada doğuştan düşünceleri düşünmekte olduğu vargısını çıkarmamak için dikkatli olmalıyız—ki bu sonuncuların insan anında '*önce*' sözcüğünün zamansal bir anlamında görgülenimden *önce* bulunuyor olmaları gerekmektedir. Arı *a priori* bilgi anda o herhangi birşeyi görgülemeye başlamadan önce belirtik olarak bulunan bilgi demek

[11] Bkz. örneğin *B* 869-70.

değildir: görgülenimden türememiş olan bilgi demektir, üstelik genellikle 'bilgi' diyeceğimiz şey olarak ancak görgülenim durumunda ortaya çıkıyor olsa bile. Şu ünlü ve sık sık alıntısı yapılan bildirimleri düşünelim. 'Tüm bilgimizin görgülenimle başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz. ... Ama tüm bilgimizin görgülenim*le* başlıyor olmasına karşın, bundan tümünün görgülenim*den* doğduğu sonucu çıkmaz.'[12] Kant örneğin Locke gibi görgücülerle 'tüm bilgimiz görgülenimle başlar' deme düzeyine dek anlaşmaktadır. Bilgimiz, ona göre, görgülenimle başlamalıdır çünkü bilişsel yetimiz, belirttiği gibi, duyularımızın nesneler tarafından etkilenmesiyle uygulamaya getirilmeyi gerektirmektedir. Görgülenimin ham gereci olarak duyumlar verildiğinde an işlemeye başlayabilir. Ama aynı zamanda hiçbir bilgi zamansal olarak görgülenime önsel olmasa da, bilme yetisinin duyu-izlenimleriyle uyarılarak *a priori* öğeleri kendi içinden sağlaması olanaklıdır. Bu anlamda *a priori* öğeler görgülenimden türememiş olacaklardır.

Kant niçin bir *a priori* bilginin olmasının olanaklı olduğunu düşünmektedir? Yanıt açıkça böyle bir bilginin var olduğuna inanmış olmasıdır. Zorunluğu ve sağın evrenselliği[13] görgülenimden türetemiyeceğimiz konusunda David Hume ile anlaşıyordu. Ya da, başka bir deyişle, 'zorunluk ve sağın evrensellik *a priori* bilginin pekin belirtileridirler ve birbirleriyle ayrılmamacasına bağlıdırlar.'[14] Ve evrensel ve zorunlu yargılarda anlatım bulan bilgiye iye olduğumuzu göstermek kolaydır. 'Eğer bilimlerden bir örnek isteniyorsa, gereken tek şey matematikteki herhangi bir önermeye bakmaktır. Eğer anlağın en sıradan işlemlerinden bir örnek isteniyorsa, her değişimin

[12] *B*, 1.

[13] Tümevarım üzerine dayalı olan evrensellik Kant için sağın değil ama 'varsayımlı ve karşılaştırmalı'dır ve kuraldışıları kabul etmektedir. Eğer, kişisel deneyimim temelinde, insanlar yüz yıldan daha uzun yaşamazlar dersem, yargının evrenselliği 'varsayılmıştır.' Sağın evrensellik hiçbir kuraldışı olanağını kabul etmez.

[14] *B*, 4.

bir nedeni olmalıdır önermesi amaca uygun olabilir.'[15] Bu son önerme, Kant'ın terminolojisinde, değişim kavramının görgülenimden türetilmiş olması anlamında, 'arı değildir.' Ama önerme gene de *a priori*dir, üstelik arı *a priori* bilginin bir örneği olmasa bile. Çünkü zorunlu ve sağın olarak evrensel bir yargıdır.

Öyleyse, oldukça geniş bir *a priori* bilgi alanı vardır. Kant Hume'a borcunu kabul ediyordu. 'Özgürce kabul ediyorum ki yıllar önce ilk kez inakçı uyuşukluğumu kesintiye uğratan ve kurgul felsefe alanındaki araştırmalarıma bütünüyle yeni bir yön veren David Hume'un düşüncesiydi.'[16] Ama gerçi Kant Hume'un nedensellik ilkesine ilişkin tartışması tarafından yargıdaki zorunluk öğesinin salt görgül çizgiler üzerinde aklanamıyacağına inandırılmış olsa da, Hume'un bunun kökenini düşüncelerin çağrışımı terimlerinde ruhbilimsel olarak açıklamasını kabul etmek istemiyordu. Eğer her olayın bir nedeni olmalıdır dersem, yargım *a priori* bir bilgiyi anlatmaktadır: yalnızca düşüncelerin çağrışımı tarafından düzeneksel olarak üretilen alışkısal bir beklentinin anlatımı değildir. Zorunluk, Kant'a göre, 'salt öznel' olmamalıdır;[17] herhangi bir olayın ya da değişimin bir neden üzerine bağımlılığı bilinmektedir, ve *a priori* bilinmektedir. Daha açık bir deyişle, yargım yalnızca tikel durumları görgüleyişimden kaynaklanan bir genelleme değildir; ne de gerçekliğinin bilinmesi için deneysel bir doğrulama gereksinimi içinde durmaktadır. Öyleyse gerçi Hume neden ve etki arasındaki zorunlu bir ilişkinin görgülenimde verilmediğini söylemekte haklı olmuş olsa da, zorunluk düşüncesinin kökeni konusundaki ruhbilimsel açıklaması yetersizdi. Burada bir *a priori* bilgi örneğini buluyoruz. Ama bu hiç kuşkusuz biricik örnek değildir. Hume dikkatini birincil olarak nedensel ilişkiye çevirmiş olabilir; ama Kant çok geçmeden görüyordu ki 'neden ve etki arasındaki bağıntı kavramı

[15] *B*, 4-5. [16] *Önsöylem*, Önsöz. [17] *B*, 5.

hiçbir biçimde anlağın şeyler arasındaki bağıntıları *a priori* düşünmesini sağlayan biricik kavram değildir.'[18] Öyleyse oldukça geniş bir *a priori* bilgi alanı vardır.

Eğer gerçekten *a priori* bilgi varsa, niçin Kant bunun nasıl olanaklı olduğunu sormaktadır? Çünkü eğer edimselse, açıktır ki olanaklıdır. Yanıt hiç kuşkusuz Kant'ın açıkça *a priori* bilgi içerdiklerine inandığı alanlar durumunda (arı matematik ve arı fizik), sorunun 'bu bilgi nasıl *olanaklı*dır' (ya da, daha iyisi, *acaba* olanaklı mıdır) değil ama '*nasıl* olanaklıdır' biçiminde olduğudur. Olanağı verildiğinde (çünkü edimseldir), nasıldır ki olanaklı olmaktadır? Nasıldır ki örneğin matematikte iye olduğumuz *a priori* bilgiye iye olabiliyoruz?

Kurgul metafizik durumunda, bununla birlikte, *a priori* bilgiye iye olma savı kuşkudadır. Burada öyleyse nasıl olanaklı olduğundan çok olanaklı olup olmadığını soruyoruz. Eğer metafizik bize örneğin Tanrının ya da ölümsüzlüğün bilgisini sunuyorsa, böyle bir bilgi, Kant'ın metafizik görüşünde, *a priori* olmalıdır. Mantıksal olarak salt görgül yargılara bağımlı olmaması anlamında görgülenimden bağımsız olmalıdır. Ama kurgul metafizik bize böyle bir bilgiyi sağlamakta mıdır? Giderek ilkede bile olsa bunu başarabilme gücünde midir?

3. Bu Sorunun Bölümleri

Şimdi bu sorunlara daha sağın biçimler vermemiz gerekiyor. Ve bunu yapabilmek için Kant'ın değişik yargı tipleri arasındaki ayrımına dönüyoruz.

İlk olarak çözümsel ve bireşimli yargıları birbirlerinden ayırdetmemiz gerekiyor. Çözümsel yargılar en azından örtük olarak yüklemi öznenin kavramında kapsayan yargılardır. Bunların 'açıklayıcı yargılar' (*Erläuterungsurteile*)[19] oldukları

[18] *Önsöylem*, Önsöz. [19] *B*, 11; *A*, 7.

söylenmektedir, çünkü yüklem öznenin kavramına örtük ya da belirtik olarak onda kapsanmayan hiçbirşey eklememektedir. Ve gerçeklikleri çelişki yasasına bağlıdır. Bu önermeleri mantıksal bir çelişkiye düşmeksizin yadsıyamayız. Kant bir örnek olarak 'tüm cisimler uzamlıdırlar' önermesini göstermektedir. Çünkü uzam düşüncesi cisim düşüncesinde kapsanmaktadır. Bireşimli yargılar, bununla birlikte, bir özne için onun kavramında kapsanmayan bir yüklemi doğrulamakta ya da yadsımaktadırlar. Bunlara, öyleyse, 'genişletici yargılar' (*Erweiterungsurteile*)[20] denmektedir, çünkü öznenin kavramına birşey eklemektedirler. Kant'a göre, 'tüm cisimler ağırdır' önermesi bir bireşimli yargı örneğidir; çünkü ağırlık düşüncesi genelde cisim kavramında kapsanmamıştır.

Şimdi genel bireşimli yargılar sınıfında daha öte bir ayrım yapmamız gerekiyor. Tüm bireşimli yargılarda, görmüş olduğumuz gibi, öznenin kavramına birşey eklenmektedir. Yüklem ve özne arasında (eğer dikkatimizi olumlu yargı ile sınırlayacak olursak) bir bağıntı doğrulanmakta, ama deyim yerindeyse yüklem özneden salt çözümleme yoluyla çekilememektedir. Öte yandan, bu bağıntı salt olgulara ilişkin ve olumsal olabilir: o zaman yalnızca görgülenimde ve onun yoluyla verilmektedir. Ve durum bu olduğu zaman yargı *a posteriori* bireşimlidir. Örneğin '*X* kabilesinin tüm üyeleri kısa boyludur' önermesini alalım, ve varsayalım ki doğru bir önermedir. Bireşimlidir: çünkü kısalık düşüncesini salt çözümleme yoluyla *X* kabilesine üyelik kavramından çekemeyiz.[21] Ama kısalık ve kabileye üyelik arasındaki bağıntı ancak görgülenimde ve onun yoluyla verilmektedir; ve yargı yalnızca

[20] *A.g.y.*

[21] Yargı, hiç kuşkusuz, kabile üyeliğinin kısalık düşüncesini içerecek olduğu bir yolda yeniden tanımlanması yoluyla çözümsel bir yargıya dönüştürülebilecektir. Ama o zaman sözel tanımlar ve bunların imlemleri alanına sınırlanacak ve böylece görgül olgusallık ile, edimsel olarak varolduğu biçimiyle kabile ile ilgimiz kalmayacaktır.

bir dizi gözlemin sonucudur. Evrenselliği sağın değil ama sayıltılı ve karşılaştırmalıdır. Üstelik, o sırada kabilede kısa olmayan hiçbir üye olmasa bile, gelecekte bir ya da daha çok uzun boylu üye olabilir. Tüm üyelerin kısa olduklarını *a priori* bilemeyiz: bu salt bir olumsal olgu sorunudur.

Ama, Kant'a göre, bir başka bireşimli yargılar sınıfı daha vardır ki bunlarda yüklem ve özne arasındaki bağıntı, gerçi yalnızca öznenin kavramının çözümlemesi yoluyla bilinebilir olmasa da, gene de zorunlu ve sağın olarak evrenseldir. Bunlara bireşimli *a priori* önermeler denmektedir. Kant bize bir örnek vermektedir. 'Olan herşeyin nedeni vardır.'[22] Önerme bireşimlidir, çünkü yüklem, bir nedene iye olmak, olanın, e.d. bir olayın kavramında kapsanmış değildir. Bu açıklayıcı değil ama genişletici bir yargıdır. Ama aynı zamanda *a priori*dir. Çünkü *a priori* yargıların belirtileri ile, zorunluk ve sağın evrensellik ile ıralanmıştır. 'Olan herşeyin nedeni vardır' önermesi demek değildir ki görgülenimimiz söz konusu olduğu sürece tüm olayların nedenleri olmuştur ve görgülenim tersini gösterinceye dek gelecek olayların da nedenleri olacağını beklemek usauygundur. Demektir ki her olayın, hiçbir olanaklı kuraldışı olmaksızın, bir nedeni olacaktır. Önerme hiç kuşkusuz bir anlamda görgülenime bağımlıdır, çünkü olan şeylerle, olaylarla tanışıklığımız görgülenim aracılığıyla kurulmaktadır. Ama yüklem ve özne arasındaki bağıntı *a priori* verilidir. Bu yalnızca görgülenimden kaynaklanan ve sezgi yoluyla ulaşılan bir genelleme değildir; ne de görgül doğrulama gereksinimi içinde durmaktadır. *A priori* ya da önceden biliriz ki her olayın bir nedeni olmalıdır; ve bir görgülenim alanı içersine düşen olaylar durumunda böyle bir bağıntının gözlenmesi yargının pekinliğine hiçbirşey eklememektedir.

Sanırım oldukça tartışmalı olan bireşimli *a priori* önermeler sorusuna girerek Kant'ın sorunsalının akışını kesintiye

[22] *B*, 13; *A*, 9.

uğratmak yersiz olacaktır. Ama henüz olguyu pek ayrımsayamamış olabilecek okura yardımcı olmak için, yalnızca bireşimli *a priori* önermelerin varoluşuna çağdaş mantıkçıların, özellikle, hiç kuşkusuz, görgücü ve olgucuların yaygın bir biçimde karşı çıktıklarını belirtmek yerinde olacaktır. Soruna yaklaşımları Kant'ın yaklaşımından oldukça ayrıdır, ama bu konu üzerinde durmayı istemiyorum. Önemli olan nokta çözümsel ve bireşimli önermeler arasındaki genel ayrımın hiçbir güçlük yaratmazken, birçok filozofun *a priori* olan bireşimli yargıların bulunduğunu kabul etmeyi istememeleridir. Eğer bir önerme zorunlu ise, çözümseldir. Eğer bir önerme çözümsel değilse, Kant'ın dilini kullanırsak, bireşimli *a posteriori*dir. Başka bir deyişle, görgücü önesürüm şudur ki, eğer bir önerme terimlerin anlamlarını çözümlemekten ya da simgelerin anlamlarını örneklemekten daha çoğunu yapıyorsa, eğer, daha açık bir deyişle, bize dilbilimsel-olmayan olgusallık üzerine bilgi veriyorsa, yüklem ve özne arasındaki bağıntı zorunlu değildir ve olamaz. Kısaca, tüm bireşimli yargılar, Kant'ın terminolojisi ile, *a posteriori*dirler. Gerçekliği yalnızca çelişme ilkesi üzerine dayanan bir önerme, Kant'ın dediği gibi, çözümseldir. Gerçekliği çelişme ilkesi üzerine dayanmayan bir önerme zorunlu olarak gerçek olamaz. Bir yanda çözümsel önermeler ve öte yanda görgül önermeler (ki Kant'ın bireşimli *a posteriori* yargılarına karşılık düşmektedirler) yanında bir üçüncü önerme sınıfı için bir gerekçe yoktur.

Kant, bununla birlikte, bireşimli *a priori* önermelerin bulunduğuna inanıyordu—önermeler ki yalnızca 'açıklayıcı' değildirler, tersine olgusallık bilgimizi genişletmektedirler ve aynı zamanda *a priori*dirler (eş deyişle, zorunlu ve sağın olarak evrensel). Öyleyse, *a priori* bilgilenme nasıl olanaklıdır biçimindeki genel sorun şöyle anlatılabilecektir. Bireşimli *a priori* önermeler nasıl olanaklıdırlar? Nasıldır ki olgusallığa ilişkin birşeyi *a priori* bilebiliyoruz? Ama bu genel soru

bireşimli *a priori* önermelerin nerelerde bulunacakları düşünülerek daha tikel pekçok soruya ayrılabilecektir.

Bunlar, ilk olarak, matematikte bulunacaklardır. 'Herşeyden önce belirtmek gerek ki gerçek matematiksel önermeler görgül değil ama her zaman *a priori* yargılardır, çünkü görgülenimden türetilemiyecek olan zorunluk kavramını kapsamaktadırlar.'[23] 7 + 5 = 12 önermesi olanaklı kuraldışıları kabul eden görgül bir genelleme değildir. Zorunlu bir önermedir. Aynı zamanda, bununla birlikte, bu önerme Kant'a göre yukarıda betimlenmiş olan anlamda çözümsel değildir: bireşimlidir. Oniki kavramı yalnızca yedi ve beş arasındaki birlik düşüncesinin çözümlenmesi yoluyla elde edilmiş değildir ve elde edilemez. Çünkü bu düşünce kendi başına oniki kavramını birlikten sonuçlanan tikel sayı olarak imlememektedir. *12* kavramına sezginin yardımı olmaksızın varamayız. 'Aritmetiksel önerme öyleyse her zaman bireşimlidir.'[24] Başka bir deyişle, bireşimli *a priori*dir; çünkü, görmüş olduğumuz gibi, zorunlu bir önermedir ve böylece bireşimli *a posteriori* olamaz.

Benzer olarak, arı geometrinin önermeleri de bireşimli *a priori* önermelerdirler. Örneğin, 'iki nokta arasındaki doğru bir çizgi en kısasıdır önermesi bireşimli bir önermedir. Çünkü *doğru* kavramım nicelik değil ama yalnızca nitelik düşüncesini kapsamaktadır. *En kısa* kavramı böylece bütünüyle bir ektir, ve herhangi bir çözümlemeyle doğru çizgi kavramından türetilemez. Sezgi öyleyse burada yardım elini uzatmalıdır, ve salt onun aracılığıyladır ki bu bireşim olanaklıdır.'[25] Ama bireşimli olmanın yanında önerme o denli de zorunlu ve böylece *a priori*dir. Görgül bir genelleme değildir.

Kant geometricilerin kimi çözümsel önermelerden yararlanabildiklerini belirtmektedir; ama diretmektedir ki arı matematiğin tüm önermeleri bireşimli *a priori* önermelerdirler.

[23] *B*, 14. [24] *B*, 16. [25] *A.g.y.*

Arı matematik onun için, Leibniz için de olduğu gibi, yalnızca çelişki ilkesine dayanan salt çözümsel bir bilim değildir: bu bilim kurulumlu ya da konstruktif ıradadır. Kant'ın matematik anlayışını sonraki bölümde onun uzay ve zaman kuramını irdelerken daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Bu arada onun matematiksel önermeler bireşimli *a priori* önermelerdirler öğretisinden doğan soruyu belirtmek yeterli olacaktır: arı matematiksel bilim nasıl olanaklıdır? Matematiksel gerçeklikleri hiç kuşkusuz *a priori* biliyoruz. Ama bu nasıl olanaklı olmaktadır?

İkinci olarak, bireşimli *a priori* önermeler fizikte de bulunmaktadırlar. Örneğin 'cisimsel (özdeksel) dünyanın tüm değişimlerinde özdek niceliği değişmez kalır' önermesini alalım. Bu önerme Kant'a göre zorunlu ve öyleyse *a priori*dir. Ama o denli de bireşimlidir. Çünkü özdek kavramında onun sürekliliğini değil ama yalnızca kaplamakta olduğu uzaydaki bulunuşunu düşünürüz. Genel olarak fizik hiç kuşkusuz yalnızca bireşimli *a priori* önermelerden oluşmaz. Ama 'doğal bilim (fizik) kendi içersinde bireşimli *a priori* yargıları ilkeler olarak kapsar.'[26] Ve eğer bu ilkeler karmaşasını arı doğal bilim ya da arı fizik olarak adlandırırsak şu soru doğmaktadır: 'Arı doğal bilim ya da fizik nasıl olanaklıdır?' Bu alanda *a priori* bilgiye iyeyizdir. Ama bizim için buna iye olmak nasıl olanaklıdır?

Kant inanıyordu ki ahlakta da *bireşimli a priori* önermeler bulunmaktadır. Ama burada *Arı Usun Eleştirisi*'nde doğan ve tartışılan sorunları irdelemekte olduğumuz için bu konuyu törel kuramını ele alan bölüme bırakabiliriz. Öyleyse metafizik konusuna gelmiş oluyoruz. Ve eğer metafiziği irdelersek, onun yalnızca kavramları çözümlemeyi amaçlamadığını görürüz. Metafizik gerçekten de çözümsel önermeler kapsamaktadır; ama bunlar, sözcüğün sağın anlamında konuşursak, meta-

[26] *B*, 17.

fiziksel önermeler değildirler. Metafizik olgusallığa ilişkin bilgimizi genişletmeyi amaçlamaktadır. Öyleyse önermeleri bireşimli olmalıdır. Aynı zamanda, eğer görgül bir bilim değilse (ki değildir), önermeleri *a priori* olmalıdır. Buna göre, eğer metafizik olanaklı ise, bireşimli *a priori* önermelerden oluşuyor olmalıdır. 'Ve böylece metafizik, en azından amacına göre, yalnızca bireşimli *a priori* önermelerden oluşmaktadır.'[27] Bir örnek olarak Kant 'dünyanın bir ilk başlangıcı olmalıdır' önermesini göstermektedir.[28]

Ama, görmüş olduğumuz gibi, metafiziğin bir bilim olma savı kuşkudadır. Soru, öyleyse, metafizik bir bilim olarak *nasıl* olanaklıdır sorusu olmaktan çok *acaba* olanaklı mıdır sorusudur. Bu noktada, bununla birlikte, daha önce yapmış olduğumuz bir ayrıma, doğal bir yatkınlık olarak metafizik ve bir bilim olarak metafizik arasındaki ayrıma dönmemiz gerekiyor. Kant insan usunun doğal olarak görgül düzlemde yanıtlanamıyacak sorular yaratmaya itildiğine inandığı için, bütünüyle yerinde bir biçimde, doğal bir yatkınlık olarak düşünülen metafiziğin nasıl olanaklı olduğunu sorabilmektedir. Ama metafizığın kendi öz sorularına yanıt vermeye yetenekli bir bilim oluşturma savının aklanmış olup olmadığı konusunda kuşku duyduğu sürece, soru burada gerçekte bir bilim olarak düşünülen metafiziğin olanaklı olup olmadığıdır.

Öyleyse, karşımızda dört soru durmaktadır. İlkin, arı matematiksel bilim nasıl olanaklıdır? İkincisi, arı doğal bilim ya da arı fizik nasıl olanaklıdır? Üçüncüsü, doğal bir yatkınlık olarak düşünülen metafizik nasıl olanaklıdır? Dördüncüsü, metafizik, bir bilim olarak düşünüldüğünde, olanaklı mıdır? *Arı Usun Eleştirisi*'nde Kant bu dört soruyu irdelemektedir.

[27] *B*, 18. [28] *A. g.y.*

4. Kant'ın Kopernik Devrimi

Eğer *a priori* bilgi nasıl olanaklıdır ya da bireşimli *a priori* yargılar nasıl olanaklıdırlar genel sorusunu düşünecek olursak, ve eğer aynı zamanda Kant'ın zorunluk ve sağın evrenselliği görgül verilerden türetmenin olanaksızlığı konusunda Hume ile anlaştığını anımsarsak, bilginin yalnızca anın nesneleri ile uyuşmasından oluştuğunu ileri sürmenin onun için ne denli güç olacağını görebiliriz. Bunun nedeni açıktır. Eğer nesneleri bilmek için an kendisini onlara uydurmak zorundaysa, ve eğer aynı zamanda görgül olarak verili oldukları düşünülen bu nesnelerde zorunlu bağıntılar bulamıyorsa, o zaman bir olgu olarak doğrulanan ve, önceden ya da *a priori* bildiğimiz gibi, her zaman doğrulanmaları gereken zorunlu ve sağın olarak evrensel yargılarda nasıl bulunabileceğimizi açıklamak olanaksız olmaktadır. Yalnızca örneğin görgülenen olayların nedenleri olduğunu bulmamız gibi birşey söz konusu değildir: önceden de biliyoruz ki her olayın bir nedeni olmalıdır. Ama eğer görgülenimi yalnızca verili olana indirgiyorsak, orada zorunlu bir nedensel ilişki bulamayız. Böylece her olayın bir nedeni olmalıdır biçimindeki bilgimizi bilgi yalnızca anın kendisini nesnelere uyumlu kılmasından oluşur önsavı üzerinde açıklamak olanaksızdır.

Kant bu nedenle bir başka önsav öneriyordu. 'Şimdiye dek tüm bilgimizin kendisini nesnelere uyarlamak zorunda olduğu kabul edilmiştir; ama onlar üzerine herhangi birşeyi kavramlar yoluyla *a priori* saptamaya ve böylece bilgimizi geniştletmeye yönelik tüm girişimler bu varsayım altına boşa çıkmıştır. O zaman bir kez de nesnelerin kendilerini bilgimize uyarlamaları gerektiğini varsayarak metafiziğin görevlerinde daha iyi bir ilerleme yapıp yapamıyacağımızı deneyebiliriz. Bu hiç kuşkusuz aramakta olduğumuz olanakla, eş deyişle nesnelerin onlar bize verilmeden önce onlar üzerine birşey

saptaması gereken *a priori* bir bilgilerinin olanağı ile çok daha iyi uyuşmaktadır.'[29]

Bu önsav, Kant için, Copernicus tarafından önerilen önsava andırımlıdır. Copernicus görmüştü ki güneş doğudan batıya dünyanın çevresinde dönüyor olarak görünüyor olsa da, bundan haklı olarak dünyanın durağan olduğu ve güneşin durağan bir dünya çevresinde döndüğü vargısını çıkaramayız. Ve bunun çok iyi bir nedeni vardır, çünkü eğer üzerindeki insan gözlemci ile birlikte dünya güneşin çevresinde dönüyor olsaydı, güneşin gözlenen devimi kesinlikle aynı devim olacaktı (daha açık bir deyişle, fenomenler kesinlikle oldukları gibi kalacaklardı). Dolaysız fenomenler her iki önsav üzerinde de aynı olacaklardı. Soru acaba yalnızca güneş-özeksel önsav üzerinde açıklanabilecek olan, ya da her ne olursa olsun güneş-özeksel önsav üzerinde yer-özeksel önsav üzerinde olduğundan daha iyi ve daha ekonomik olarak açıklanabilecek olan gökbilimsel fenomenler yok mudurlar sorusudur. Ve sonraki gökbilimsel araştırma durumun gerçekten böyle olduğunu gösteriyordu. Kant ileri sürmektedir ki, andırımlı bir yolda, nesnelerin bilinmeleri için (eş deyişle, nesnelerin nesneler *olmaları* için, eğer 'nesne' ile bir bilgi nesnesi demek istiyorsak) anın onlara değil ama onların ana uyumlu olmaları gerektiği önsavı üzerinde bile görgül olgusallık olduğu gibi kalacaktır. Ve eğer *a priori* bilgi eski değil ama yeni önsav üzerinde açıklanabiliyorsa, bu açıktır ki ikinciden yana bir uslamlamadır.

Kant'ın 'Kopernik devrimi' olgusallığın insan anına ve onun düşüncelerine indirgenebilecek olduğu görüşünü imlememektedir. Kant, şeylerin varoluşları söz konusu olduğu sürece, insan anının onları düşünerek yaratmakta olduğunu ileri sürmemektedir. İleri sürdüğü şey, öznenin payına belli *a priori* bilgi koşullarının altına alınmadıkları sürece şeyleri bilemiyeceğimiz, onların bizim için bilgi nesneleri olamıyacaklarıdır.

[29] *B*, XVI.

Eğer insan anının bilgide salt edilgin olduğunu kabul edersek, hiç kuşkusuz iye olduğumuz *a priori* bilgiyi açıklayamayız. Buna göre, anın etkin olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu etkinlik varlıkların yokluktan yaratılmaları demek değildir. Tersine, demektir ki an bir bakıma enson görgülenim gereci üzerine insan duyarlık ve anlağının yapısı tarafından belirlenen kendi öz bilgilenme biçimlerini dayatmaktadır, ve şeyler bu biçimler ortamının aracılığı olmaksızın bilinemezler. Ama anın kendi öz bilişsel biçimlerini deyim yerindeyse bilginin ham gereci üzerine dayatmasından söz edersek, bu insan öznenin bunu bilerek, bilinçli olarak ve amaç üzerine yapmakta olduğu anlamında alınmamalıdır. Bilinçli görgülenime verildiği biçimiyle nesne, kendisine *ilişkin* olarak düşündüğümüz nesne (örneğin bir ağaç), daha şimdiden insan öznenin doğal bir zorunlukla dayattığı biçimler altına getirilmiştir, çünkü anın özü, bilen bir özne olarak doğal yapısı bunu gerektirmektedir. Bilişsel biçimler böylece nesnelerin olanaklarını belirlemektedirler, eğer 'nesne' sözcüğün tam anlamıyla genel olarak bilgi nesnesini imliyor olarak alınıyorsa. Eğer sözcük kendilerinde şeyleri, eş deyişle bilen özne ile tüm ilişkiden ayrı olarak varoldukları biçimiyle şeyleri imliyor olarak alınacak olsaydı, hiç kuşkusuz bunların insan anı tarafından belirlendiklerini söyleyemiyecektik.

Belki de sorun kırmızı camlı gözlükleri olan bir insan gibi kaba bir örneklemeye geri dönerek biraz daha aydınlatılabilir. Bir yandan açıktır ki kırmızı camlı gözlük takmış olduğu için dünyayı kırmızı olarak gören insan görmekte olduğu şeyleri Tanrının Yaratıcı olduğu anlamda yaratmamaktadır. Onu etkileyen, eş deyişle görme gücünü uyaran şeyler olmasalardı, hiçbir şey göremiyecekti. Öte yandan, eğer kırmızı olarak görünüyor olmasalardı, onun tarafından hiçbir şey görülemiyecek, eş deyişle hiçbir şey onun için bir görme nesnesi olamıyacaktı. Aynı zamanda, andırımı daha da uygulanabilir kılmak

için, şu önemli noktayı eklememiz gerekiyor. Kırmızı gözlük takan biri bunu bilerek yapmaktadır: kendi seçimi yoluyladır ki şeyleri kırmızı olarak görmektedir. Öyleyse, görüş gücü tüm şeyleri kırmızı olarak görecek olduğu bir yolda oluşmuş olarak doğan birini imgelememiz gerekiyor. Ona görgülenimde sunulan dünya o zaman kırmızı bir dünya olacaktır. Bu gerçekten de onun düşünme süreci için başlangıç noktasıdır. Bu durumda iki önsav olanaklıdır. Olabilir ki herşey kırmızıdır. Ya da olabilir ki şeylerin değişik renkleri vardır, [30] ama bir öznel etmen nedeniyle kırmızı olarak görünmektedirler (gerçekten, andırım durumunda olduğu gibi). Kırmızı gözlüklü insan düşünmeksizin doğal olarak ilk önsava sarılacaktır. Ama olabilir ki zamanın gidişi içinde bu önsav üzerinde belli şeyleri açıklamada bir güçlükle karşılaşacak ve böylece almaşık önsavı tasarlamaya ve irdelemeye yönelebilecektir. Ve eğer tüm şeylerin gerçekten kırmızı oldukları önsavı üzerinde açıklanamayan belli olguların bu ikinci önsav üzerinde açıklanabildiklerini bulacak olursa, ikinciye sarılacaktır. Ama gerçekte hiçbir zaman şeylerin 'olgusal' renklerini görmeyi başaramıyacaktır: önsavı değiştirmesinden sonra da görüngüler onun için daha önce oldukları gibi kalacaklardır, tıpkı güneşin görünürdeki deviminin güneş-özeksel önsavı kabul eden biri için yer-özeksel önsavı kabul eden biri için olanla bütünüyle aynı olması gibi. Ama şeylerin niçin göründükleri gibi göründüklerini bilecektir. Güneş-özeksel önsavı kabul eden bilecektir ki güneşin dünya çevresindeki görünürde devimi dünyanın ve onunla birlikte kendisinin devimine bağlıdır. Ve tüm şeyleri kırmızı olarak gören birinin şeylerin bu görünüşlerinin kendi içindeki bir koşula bağlı olduğunu varsaymak için nedeni olacaktır. Andırımlı olarak varsayabiliriz ki Kant'ın

[30] Bu andırımın amaçları gereğince sıradan gündelik dili kullanmam hoşgörülmelidir. Bu açıktır ki bir andırım ya da örneklemedir, renklerin varlıkbilimsel konumları üzerine dikkatle düşünülmüş bir bildirim değil.

'Kopernik devrimi'ni kabul eden birinin ona şeylerin belli görünüş yollarının (örneğin uzaysal eş-güdüm içinde, ve zorunlu nedensel ilişki yoluyla birbirleriyle bağıntılı olarak) onun kendisindeki öznel *a priori* bilgi koşullarına bağlı olduklarına inanmak için nedeni olacaktır. Gerçekten de şeyleri bu *a priori* koşullar ya da biçimler altına alınmalarından ayrı olarak bilmeyi başaramıyacaktır; ama görgül dünyanın niçin bilinci içir olduğu gibi olduğunu bilecektir.

Kant'ın *Gelecek Bir Metafizik İçin Önsöylem*'e önsözünde Hume'un onun düşüncesi üzerindeki etkisinden söz ettiğini daha önce belirtmiştik. *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci yayımına önsözde ona kendi 'Kopernik devrimi' düşüncesini telkin etmede matematik ve fiziğin etkisine dikkati çekmektedir. Matematikte devrim çok erken bir evrede yer almış olmalıdır. İkizkenar üçgenin özelliklerini ilk belgitleyen Yunanlı her kimse kafasında yeni bir ışık çakmış olmalıdır. Çünkü ne üçgenin görülür çizgesi üzerine ne de kafasındaki izlenimi üzerine düşünmenin yeterli olmadığını görmüştü. Üçgenin özelliklerini etkin bir 'kurma' süreci yoluyla tanıtlaması gerekiyordu. Ve, genel olarak, matematik ancak *a priori* kavramlar ile uyumlu olarak kurulumlu olduğu zaman bir bilim oluyordu. Fiziğe gelince, bu alanda devrim çok daha sonraki bir tarihe düşüyordu. Galileo, Toricelli ve başkalarının deneyleri ile fizikçiler üzerinde yeni bir ışık çakıyordu. En sonunda anlıyorlardı ki bilimci gerçekte Doğaya ondan öğrenmek için yaklaşmak zorunda olsa da, bunu yalnızca bir öğrenci tininde yapmaması gerekmektedir. Tersine, Doğaya bir yargıç gibi yaklaşmalı, tanıkların onlara bir tasara göre sorulan soruları yanıtlamaları üzerinde direten bir yargıç gibi onu önerdiği sorulara yanıt vermeye zorlamalıdır. Doğaya bir elinde ilkeler ve ötekinde deneyle yaklaşmalı ve onun kendi tasar ya da amacına göre sorulan sorulara yanıt vermesini sağlamalıdır. Kendini yalnızca yol gösteren bir ip peşindeki çocuk gibi onu izle-

meye bırakmamalıdır. Ancak fizikçiler Doğanın bir bakıma onların önceden düşünülmüş tasarlarına[31] uyumlu kılınması gerektiğini gördükleri zamandır ki bilimde gerçek ilerleme olanaklı oluyordu. Ve matematikteki ve fizikteki bu devrimler metafizikte de eğer anın nesnelere değil ama nesnelerin ana uymaları gerektiğini varsayarsak olası ki daha iyi bir ilerleme elde edebileceğimizi düşündürmektedirler. Hume'un göstermiş olduğu gibi, *a priori* bilgilenme birinci sayıltı üzerinde açıklanamamaktadır. Öyleyse ikincisi üzerinde açıklanıp açıklanamayacağını görelim.

'Kopernik devrimi' *a priori* bilgilenmeyi açıklamaya nasıl yardım edebilir. Bir örnek bir ön düşünce vermeye yardım edebilir. Biliyoruz ki her olayın bir nedeni olmalıdır. Ama, Hume'un göstermiş olduğu gibi, tikel olayları ne denli gözlersek gözleyelim bu gözlemler bu bilgiyi üretmeye yaramıyacaklardır. Bundan çıkarak Hume vargılıyordu ki her olayın bir nedeni olduğunu *bildiğimiz* söylenemez. Yapabileceğimiz tek şey inancımız ya da kanımız için ruhbilimsel bir açıklama bulmaya çalışmaktır.[32] Kant'ın görüşünde, bununla birlikte, hiç kuşkusuz her olayın bir nedeninin olması gerektiğini biliriz. Ve bu bir *a priori* bilgilenme örneğidir. Bu hangi koşul üzerine olanaklıdır? Ancak nesnelerin nesneler olmak (eş deyişle, bilinir olmak) için, insan anlağının *a priori* kavram ya da ulamları altına alınmaları koşulu üzerine olanaklıdır. Çünkü bu durumda görgülenimimizin alanına nedensel ilişkiyi örneklendirecek olanlar dışında hiçbirşey girmiyecektir, tıpkı, önceki örneğimize dönersek, görüş gücü tüm şeyleri kırmızı olarak görecek olduğu bir yolda oluşturulmuş olan insanın

[31] Açıktır ki, Kant fizikçiyi yalnızca önceden tasarlanmış kuramları Doğaya yüklüyor olarak görmemektedir. Önsav, çıkarsama ve denetlenen deney süreçlerini düşünmektedir ki, bunlarda fizikçi hiç kuşkusuz Doğadan gelen izlenimlerin yalnızca edilgin bir alıcısı değildir.

[32] *Önsöylem*'e Önsözde Kant haklı olarak belirtmektedir ki Hume hiçbir zaman neden kavramının yaşam için vazgeçilmez olduğunu sorgulamamıştır.

görüş alanına kırmızı olanlar dışında hiçbirşeyin girememesi gibi. Eğer görgülenim nesneleri zorunlu olarak bir ölçüde ansal ulamların dayatılmaları yoluyla böyle belirlenmiş ya da oluşturulmuş iseler, ve eğer nedensellik bu ulamlardan biriyse, bütün bir insan görgülenimi alanı içersinde hiçbir şeyin bir neden olmaksızın olamıyacağını önceden ya da *a priori* bilebiliriz. Ve bu düşünceyi bu tekil nedensellik örneğinin ötesine genişleterek *a priori* bilgilenmenin bütün bir eriminin olanağını açıklayabiliriz.

Öte yandan, daha önce Kant'ın 'önsavı'ndan sözetmiştim. Ve ilk düşüncesi açısından bu hiç kuşkusuz bir önsavdı. 'O zaman bir kez de nesnelerin kendilerini bilgimize uyarlamaları gerektiğini varsayarak ...' anlatımı Kant'ın düşüncesini getiriş yolunu temsil etmektedir. Ama belirtmektedir ki, gerçi düşünce doğal felsefedeki ya da fizikteki devrim tarafından telkin edilmiş olsa da, eleştirel felsefede nesneleriyle fizikçinin deneyler yapma yoluna andırımlı bir yolda deneyler yapamayız. İlgimiz nesneler ve genel olarak bilinç arasındaki ilişki iledir, ve nesneleri bilen özne ile ilişkilerinden uzaklaştırıp böylece bunun onlar için bir ayrım yaratıp yaratmadığını görmek olanaklı değildir. Böyle bir işlem ilkede olanaksızdır. Aynı zamanda, bununla birlikte, eğer başka herhangi bir yolda açıklanmayanı yeni önsav üzerinde açıklayabiliyorsak, ve eğer aynı zamanda (görgülenim nesnelerinin toplamı olarak düşünülen) Doğanın temelinde *a priori* yatan yasaları belgitlemeyi başarmışsak, ilkin bir önsav olarak alınmış olan bakış açısının geçerliliğini tanıtlamayı başarmış olacağız.

5. *Duyarlık, Anlak, Us, ve İlk* Eleştiri*'nin Yapısı*

Kant'a göre, 'insan bilgisinin iki kaynağı vardır ki, belki de ortak ama bizim için bilinmeyen bir kökten kaynaklanmaktadırlar, eş deyişle duyarlık ve anlak. Birincisi yoluyla nesneler

bize *verilmektedirler*; ikincisi yoluyla *düşünülmekte*.'[33] Kant burada duyu ya da duyarlık (*Sinnlichkeit*) ve anlak (*Verstand*) arasında bir ayrım yapmakta ve bize nesnelerin duyu yoluyla *verildiklerini* ve anlak yoluyla *düşünüldüklerini* söylemektedir. Ama bu bildirim, eğer yalnız başına ve bağlama gönderme olmaksızın alınıyorsa, Kant'ın demek istediği konusunda bir yanlış anlamaya neden olabilecektir, ve bu yüzden bir kaç sözle yorumlanması zorunludur.

Görmüştük ki Kant tüm insan bilgisinin görgülenimden türediği konusunda görgücülerle anlaşmamaktadır. Çünkü salt görgül ilkeler üzerinde açıklanması olanaksız olan *a priori* bilginin varlığı söz konusudur. Ama öte yandan nesnelerin bize duyu-görgüleniminde verildikleri konusunda ise onlarla anlaşmaktadır. Ama 'verilme' sözcüğü yanıltıcı olabilir. Sorunu oldukça kaba bir biçimde koyarsak, düşünce nesneler üzerinde ancak onlar duyulara verildikleri zaman çalışmaya geçebilir; ama bundan 'verili' olanın daha şimdiden özdek ve biçimin bir bireşimi olmadığı sonucu çıkmaz—biçim insan duyarlığı tarafından getirilmiş olmak üzere. Ve Kant inanıyordu ki verili olan gerçekte böyle bir bireşimdir. 'Verili' sözcüğü öyleyse bilince verili olan anlamında alınmalıdır—duyuların kendilerinde-şeyleri, e.d., insan öznenin bireştirici etkinliğinden bağımsız olarak varoldukları biçimleriyle şeyleri algıladıkları imlemi olmaksızın. Duyu-görgüleniminin kendisi böyle bir etkinliği, eş deyişle uzay ve zamanın *a priori* duyusal sezgilerinde bireşimi içermektedir. Kendilerinde-şeyler hiçbir zaman bize nesneler olarak verilmezler: anlağın verili olarak bir bakıma önünde bulduğu daha şimdiden bir biçim ve özdek bireşimidir. Anlak o zaman duyusal sezgi verilerini kendi öz ari (görgül-olmayan) kavramları ya da ulamları altında daha öte bireştirmektedir.

Duyarlık ve anlak, öyleyse, gerçi katkıları ayırdedilebiliyor

[33] *B*, 29; *A*, 19.

olsa da, görgülenimi oluşturmada ve nesneleri nesneler olarak belirlemede işbirliği içindedirler. Şimdi, bu demektir ki anlağın (*Verstand*) arı kavramlarının ya da ulamlarının işlevleri duyusal sezginin verilerini bireştirmektir. Öyleyse bunların duyusal görgülenimde verili olmayan ve verilemeyen olgusallıkları bireştirmek için uygulanmaları olanaksızdır. Ve bundan şu çıkmaktadır ki Kant'a göre anlağın arı kavramlarının ya da ulamlarının (örneğin neden ve töz kavramları gibi) görgülenimi aşmak ve duyulurüstü olgusallığı betimlemek için kullanılmasından oluşan hiçbir metafizik haklı olarak bir bilim olma savını ileri süremez. Gerçekten, filozofun görevlerinden biri de böyle bir savın kofluğunu sergilemektir.

Anlağın arı kavramlarının ya da ulamlarının işlevi böylece duyu çoklusunu bireştirmektir: kullanımları duyusal sezgi verilerine uygulanmalarında yatmaktadır. Ama ayrıca belli düşünceler vardır ki, yalnızca görgülenimden türetilen soyutlamalar değillerken, aynı zamanda duyusal sezgi verilerine de uygulanabilir değildirler. Görgülenim içersinde onlara karşılık düşen hiçbir nesnenin verilmediği ya da verilemiyeceği anlamında görgülenimi aşmaktadırlar. Örneğin tinsel bir ilke olarak ruh ve Tanrı düşünceleri böyledirler. Böyle düşünceler nasıl üretilirler? İnsan anı koşulsuz birlik ilkeleri arama yönünde doğal bir eğilim göstermektedir. Böylece tüm ulamsal düşüncenin koşulsuz[34] birlik ilkesini düşünen bir özne ya da 'ben' olarak ruh düşüncesinde aramaktadır. Ve tüm görgülenim nesnelerinin koşulsuz birlik ilkesini ise Tanrı, en yüksek eksiksiz Varlık düşüncesinde aramaktadır.

Kant kendi deyimiyle bu 'aşkınsal İdeaları' usa (*Vernunft*) yüklemektedir. Öyleyse belirtmemiz gerek ki bu sözcüğü değişen sağınlık dereceleri ile kullanmaktadır. İlk *Eleştiri*'yi *Arı Usun Eleştirisi* (*Kritik der reinen Vernunft*) olarak adlandırırken, 'us' sözcüğü, çalışmanın genel içeriğini kaplayan terim

[34] 'Koşulsuz' duyarlık ve anlağın öznel koşullarını aşıyor olarak.

olarak, duyarlık, anlak ve daha dar anlamda usu içermektedir. Bu dar anlamdaki us (*Vernunft*) anlaktan (*Verstand*) ve özellikle duyarlıktan (*Sinnlichkeit*) ayırdedilmektedir. Terim bir çokluyu örneğin Tanrı gibi koşulsuz bir ilkeye başvurarak birleştirme çabası içindeki insan anlığına göndermede bulunmaktadır.

Şimdi, usun bu doğal eğilimi, kendinde düşünüldüğünde, Kant tarafından hiçbir yolda küçümsenmiş değildir. Tersine, Kant aşkınsal İdeaların önemli bir düzenleyici işlevi yerine getirmekte olduklarını düşünmektedir. Örneğin, bir bütünlük olarak dünya düşüncesi, nedensel olarak ilişkili fenomenlerin bütünsel dizgesi, bizi fenomenler konusunda sürekli olarak daha da geniş bilimsel açıklayıcı önsavlar yaratmaya, fenomenlerin daha da geniş kavramsal bireşimlerini geliştirmeye gütmektedir. Başka bir deyişle, bir tür ideal hedef olarak hizmet etmektedir ki, bunun düşüncesi anı sürekli olarak yenilenen çabalara uyarmaktadır.

Bununla birlikte, bu İdealara düzenleyici bir işlevden daha ötesinin yüklenip yüklenemiyeceği sorusu doğmaktadır. Karşılık düşen olgusallıkların kuramsal bir bilgisinin kaynağı olabilirler mi? Kant'ın kanısı olamıyacaklarıdır. Onun görüşünde bu İdeaları bir bilim olarak metafiziğe temel alma yönündeki herhangi bir girişimin yazgısı başarısızlıktır. Eğer bu yapılacak olursa, sonuç mantıksal yanılgılara ve çatışkılara düşmekten başka birşey olmayacaktır. Eğer bu İdeaları taşıyorsak , onları 'aşkınsal' bir yolda kullanma, e.d., kuramsal bilgimizi görgülenim alanının ötesine genişletme amacıyla kullanma kışkırtmasını anlamak kolaydır. Ama bu direnilecek bir kışkırtmadır.

Bu kesimde anahatlarda verilen noktalar göz önünde tutulursa, *Arı Usun Eleştirisi*'nin genel yapısını kolayca anlayabiliriz. Yapıt iki geniş bölüme ayrılmıştır. Bunlardan ilki *Aşkınsal Öğeler Öğretisi* (*Transzendentale Elementarlehre*) olarak

adlandırılmaktadır. Bu, 'aşkınsal'[35] sözcüğünün belirttiği gibi, bilginin *a priori* öğeleri (biçimleri ya da koşulları) ile ilgilidir. İki ana bölüme ayrılmaktadır, *Aşkınsal Estetik* (*Die transzendentale Aesthetik*) ve *Aşkınsal Mantık* (*Die transzendentale Logik*). Bunlardan ilkinde Kant *a priori* duyarlık biçimlerini ele almakta ve matematiğin bireşimli *a priori* önermelerinin nasıl olanaklı olduklarını göstermektedir. *Aşkınsal Mantık* yine *Aşkınsal Çözümlem* (*Die transzendentale Analytik*) ve *Aşkınsal Eytişim* (*Die transzendentale Dialektik*) olarak ikiye ayrılmaktadır. *Çözümlem*de Kant anlağın arı kavramlarını ya da ulamlarını irdelemekte ve doğal bilimin bireşimli *a priori* önermelerinin nasıl olanaklı olduklarını göstermektedir. *Eytişim*de iki ana konuyu, ilkin metafiziğe doğal yatkınlığı, ve ikinci olarak metafiziğin (e.d., geleneksel tipte kurgul metafiziğin) bir bilim olup olamıyacağı sorusunu irdelemektedir. Daha önce belirtilmiş olduğu gibi, Kant doğal bir yatkınlık olarak düşünülen metafiziğin değerini onaylamakta ama onun bize salt anlaşılır olgusallığın kuramsal bilgisini veren gerçek bir bilim oluşturma savını yadsımaktadır.

Arı Usun Eleştirisi'nde bulunan iki geniş bölümden ikincisi *Aşkınsal Yöntem Öğretisi* (*Transzendentale Methodenlehre*) olarak adlandırılmaktadır. Görgülenimi aşan olgusallıkların bir bilimi olma savındaki kurgul ya da 'aşkın' metafiziğin yerine, Kant bir 'aşkınsal' metafizik tasarlamaktadır ki, doğal bilimin metafiziksel temellerini de içine almak üzere, tam bir *a priori* bilgi dizgesini kapsayacaktır. Bu aşkınsal dizgeyi *Arı Usun Eleştirisi*'nde verdiğini öne sürmemektedir. Eğer tam *a priori* bilgi dizgesine bir yapı olarak bakarsak, diyebiliriz ki *Aşkınsal Öğeler Öğretisi*, *Eleştiri*'nin ilk ana bölümü, gereçleri ve bunların işlevlerini irdelerken, *Aşkınsal Yöntem Öğretisi* yapının tasarını irdelemektedir ve 'tam bir arı Us dizgesi

[35] 'Nesnelerle olmaktan çok, *a priori* olanaklı olduğu sürece, nesneleri bilme yolumuzla uğraşan tüm bilgiyi *aşkınsal* olarak adlandırıyorum.' (*B*, 25; *A*, 11-12).

için biçimsel koşulların belirlenmesidir.'[36] Kant, öyleyse, diyebilmektedir ki *Arı Usun Eleştirisi* yapının tasarını mimari olarak çizmektedir, ve 'aşkınsal felsefenin tam düşüncesidir, ama henüz bu bilimin kendisi değil.'[37] Sözcüğün sağın anlamıyla konuşursak, *Arı Usun Eleştirisi* aşkınsal felsefe ya da metafizik dizgesi için yalnızca bir hazırlık çalışmasıdır. Ama metafizik terimini geniş bir anlamda kullanırsak, hiç kuşkusuz, diyebiliriz ki *Eleştiri*'nin içeriği, öğeler öğretisi ve yöntem öğretisi, aşkınsal felsefenin ya da metafiziğin ilk bölümünü oluşturmaktadırlar.

6. *Kant'ın Felsefesinin Genel Sorununun Bağlamı İçinde İlk* Eleştiri'*nin İmlemi*

Son bölümde *Bir Hayalet-Görücünün Düşleri*'nde Kant'ın metafiziğin insan usunun sınırlarının bilimi olduğunu bildirmiş olduğuna değinilmişti. *Arı Usun Eleştirisi*'nde bu izlenceyi yerine getirmeye çalışmaktadır. Ama us kuramsal ya da kurgul us olarak anlaşılmalıdır; ya da, daha iyisi, kuramsal işlevindeki us olarak. Duyusal görgülenimde verili olmayan ya da bu yolla verilebilmeye açık olmayan olgusallıkların kuramsal bilgilerine ulaşamayız. Hiç kuşkusuz usun kendi üzerine eleştirel düşüncesinden söz edebiliriz; ama bu düşüncenin sonucu birincil olarak bilimsel bilginin koşullarını, nesnelerin olanaklarının koşullarını bildirmektir. Önümüze kuramsal bilginin bir nesnesi olarak bir duyulurüstü olgusallık dünyası açmamaktadır.

Aynı zamanda kuramsal ya da bilimsel bilgi alanının bu sınırlanışı örneğin Tanrının düşünülemez olduğunu ya da terimin anlamsız olduğunu göstermemektedir. Yaptığı şey özgürlüğü, ölümsüzlüğü ve Tanrıyı hem tanıtlama ve hem de çürütme eriminin ötesine koymaktır. Öyleyse, *Aşkınsal Eytişim*de

[36] *B*, 735-6. [37] *B*, 28; *A*, 13.

bulunacak olan metafizik eleştirisi ahlaksal bilinç üzerine dayanan kılgısal ya da ahlaksal inanca yolu açmaktadır. Böylece Kant diyebilmektedir ki[38] inanca yer açmak için bilgiyi yoketmesi gerekmekte, ve metafiziğin bir bilim olma savına yönelttiği yokedici eleştiri özdekçiliğin, yazgıcılığın ve tanrıtanımazcılığın köklerine vurmaktadır. Çünkü tinsel bir ruhun olduğu, insanın özgür olduğu ve Tanrının varolduğu gibi gerçeklikler bundan böyle bu gerçeklikleri yadsıyanlar için bir zemin yaratabilen aldatıcı uslamlamalar üzerine dayanmamaktadırlar; kılgısal ya da ahlaksal us alanına taşınmışlar ve bilgi nesneleri olmaktan çok inanç nesneleri olmuşlardır (bilgi terimi matematik ve doğal bilimlerle ilişkili olarak kullanılırken taşıdığı anlama andırımlı bir anlamda alınmak üzere).

Bu kurama yalnızca ortodoks ya da sofulara bir sus payı olarak ya da Kant'ın payına salt bir sağgörü edimi olarak bakmak büyük bir yanılgı olacaktır. Çünkü bir yanda bilim dünyasını ve öte yanda ahlaksal ve dinsel bilincin dünyasını uzlaştırma gibi büyük bir soruna getirdiği çözümün parçasını oluşturmaktadır. Bilim (eş deyişle, klasik fizik) özgürlüğe izin vermeyen bir nedensel yasalar anlayışını içermektedir. Ve bilimci tarafından incelenen evrensel dizgenin bir üyesi olarak düşünülen insan bu kuralın dışında değildir. Ama bilimsel bilginin kendi sınırları vardır, ve sınırları insan duyarlığının ve anlağının *a priori* biçimleri tarafından belirlenmektedir. Böylece bilimsel ya da kuramsal bilgimizin sınırlarının olgusallığın sınırları ile özdeş olduğunu söyleyebilmek için ne olursa olsun hiçbir geçerli neden söz konusu değildir. Ve ahlaksal bilinç, kılgısal imlemleri geliştiği zaman, bizi duyulur alanın ötesine götürmektedir. Fenomenal bir varlık olarak insan nedensel yasalara bağlı olarak ve belirlenmiş olarak düşünülmelidir; ama ahlaksal bilinç, kendisi bir olgusallık olarak, özgürlük düşüncesini içermektedir. Öyleyse, gerçi insanın özgür oldu-

[38] *B*, XXX. A

ğunu bilimsel olarak belgitleyemiyor olsak da, özgürlüğe inanç ahlaksal bilincin bir istemidir.

Bu bakış açısı hiç kuşkusuz güçlüklerle doludur. Önümüzde yalnızca duyulur, fenomenal olgusallık ve numenal, salt anlaşılır olgusallık arasındaki bölünme bulunmamakta, ama bir de özel olarak fenomenal düzlemde belirli ama numenal düzlemde özgür, değişik yanlar altında olsa da aynı zamanda hem belirli ve hem de özgür olarak, güç bir insan anlayışı durmaktadır. Ama burada güçlükleri tartışmak yersiz olacaktır. Kant'ın bakış açısına değinmedeki niyetim ikilidir. İlkin, bir kez daha Newton fiziğini olgusallık ve din dünyası ile uzlaştırma genel sorununa dikkati çekmek istedim. Çünkü eğer bu genel sorunu göz önünde tutarsak orman yerine ağaçları görme olasılığını küçültmüş olacağız. İkinci olarak, belirtmek istedim ki *Arı Usun Eleştirisi* Kant'ın öteki çalışmalarından yalıtılmış olarak salt kendi başına durmamakta ama ardışık çalışmalarda aşamalı olarak bildirilen bir felsefi bütünün parçasını oluşturmaktadır. Gerçekten de, ilk *Eleştiri*'nin kendi öz sorunları vardır, ve bu düzeye dek kendi başına durmaktadır. Ama, *a priori* bilgilenme üzerine incelemenin henüz kılgısal us alanında sürdürülmesi gerektiği olgusundan bütünüyle ayrı olarak, ilk *Eleştiri*'nin vargıları Kant'ın tüm düşünücesinin temelinde yatan genel soruna çözümün salt bir parçasını oluşturmaktadırlar. Ve bu olguyu başından anlamak önemlidir.

BÖLÜM ÜÇ

BİLİMSEL BİLGİ

1. Uzay ve Zaman

KANT *Aşkınsal Estetik*in başında demektedir ki bilgimiz ancak bir sezgi aracılığıyla nesnelerle dolaysızca ilişkiye girebilir.[1] Ve bir sezgi ancak bir nesne bize verildiği sürece yer alabilir. Tanrısal anlığın hem sezgisel ve hem de ilkörneksel olduğu söylenmektedir. Daha açık bir deyişle, tanrısal sezgi kendi nesnelerini yaratmaktadır. Ama bu bir nesneyi öngerektiren insan anlığı için geçerli değildir. Ve bu demektir ki insan özne nesne tarafından belli bir yolda etkileniyor olmalıdır. Ve nesnelerin onlar tarafından etkilenerek tasarımlarını (*Vorstellungen*) alma sığasına 'duyarlık' (*Sinnlichkeit*) denmektedir. 'Duyarlık aracılığıyla öyleyse nesneler bize verilmektedirler, ve bize sezgileri sağlamakta olan salt odur.'[2]

Eğer bu söylenenler salt kendi başlarına alınacak olurlarsa, 'duyarlık' teriminin yalnızca bilişsel alıcılık ya da nesnelerin onlar tarafından etkilenerek tasarımlarını alma sığası olarak geniş bir anlamı vardır. Ama anımsamalıyız ki Kant tam anla-

[1] 'Sezgi' (*Anschauung*) sözcüğü ya sezgi edimine ya da sezilene göndermede bulunmaktadır. Önümüzdeki bağlamda sözcük ilk anlamda kullanılmıştır. Ama Kant sözcüğü çoğu kez ikinci anlamda kullanmaktadır.

[2] *B*, 33; *A*, 19.

mıyla insan anlığı ile karşıtlık içinde düşünülen tanrısal sezgiyi yalnızca ilkörneksel olarak değil ama anlıksal olarak da görmektedir. Bundan öyleyse insan sezgisinin duyusal sezgi olduğu sonucu doğmaktadır. Ve duyarlık böylece nesnelerin onlar tarafından duyusal olarak etkilenerek tasarımlarını alma sığası demektir. 'Bir nesnenin tasarım yetisi üzerindeki etkisi, nesne tarafından etkilenmekte olduğumuz sürece, duyumdur' (*Empfindung*).[3] Kant öyleyse insanın nesneleri bilmesi için duyumun gerektiğini söyleme düzeyinde görgücülerle anlaşmaktadır. An deyim yerindeyse duyuların etkilenmeleri yoluyla şeylerle değime getirilmeyi gerektirmektedir. Kant duyuların dışsal şeyler tarafından etkilenmelerini sorgusuzca kabul etmektedir; ve bu eylemin tasarım yetisi üzerindeki etkisine 'duyum' denmektedir. Bu sonuncusu böylece öznel bir tasarımdır; ama bu demek değildir ki özne tarafından yaratılmıştır.

Ama duyusal sezgi yalnızca duyularımızın şeyler tarafından *a posteriori* etkilenimlerine indirgenemez. Görgül bir duyusal sezginin nesnesine Kant 'görüngü' (*Erscheinung*) demektedir. Ve görüngüde iki öğeyi ayırdedebiliriz. İlkin özdek vardır. Bu 'duyuma karşılık düşen' olarak betimlenmektedir.[4] İkinci olarak, görüngünün biçimi vardır. Ve bu 'görüngü çoklusunun belli ilişkiler içinde düzenlenmesini sağlayan' olarak betimlenmektedir.[5] Öte yandan, biçimin kendisi, özdekten ayrı olarak, duyum olamaz, çünkü özdek duyuma karşılık düşen olarak betimlenmektedir. Bu yüzden, özdek *a posteriori* veriliyorken, biçim ise öznenin yanında yatıyor olmalıdır: eş deyişle, *a priori* olmalıdır, bir *a priori* duyarlık biçimi olmalıdır—duyarlığın yapısının kendisine özgü ve tüm duyusal sezginin zorunlu bir koşulunu oluşturuyor olarak. Kant'a göre, iki arı duyarlık biçimi vardır, uzay ve zaman. Uzay aslında

[3] *B*, 34; *A*, 19.
[4] *A.g.y.*; *A*, 20.
[5] *A.g.y. A*, 20'de sözel anlatım biraz değişiktir.

tüm görgül sezgilerin zorunlu bir koşulu değildir; ama şimdilik bu noktanın üzerinden geçebiliriz. Belirtmek yeterlidir ki Kant tüm duyusal-görgülenimde *a priori* bir öğe bularak arı görgücülerle birliktelikten ayrılmaktadır.

Belki de bu noktada Kant'ın terminolojisi üzerinde bir kaç gözlemde bulunmak yararlı olacaktır, üstelik uzay ve zaman kuramını açımlamasını kesintiye uğratma pahasına olsa bile. İlkin 'tasarım' (*Vorstellung*) terimi bir bilişsel durumlar türlülüğünü kaplamak üzere çok geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Bu yüzden 'tasarım yetisi' terimi yine oldukça geniş bir anlamda kullanılan 'an' (*Gemüt*) terimi için oldukça yakın bir eşdeğerdir. İkinci olarak, nesne (*Gegenstand*) terimi tutarlı olarak tek bir anlamda kullanılmamaktadır. Böylece yukarıda aktarılmış olan duyum tanımında 'nesne' Kant'ın daha sonra kendinde-şey dediği ve bilinmeyen kendiliği belirtiyor olmalıdır. Ama 'nesne' genel olarak bilgi nesnesi demektir. Üçüncü olarak, *Arı Usun Eleştirisi*'nin ilk yayımında 'görüngü' ve 'fenomen' arasında bir ayrım yapmaktadır. 'Görüngüler, ulamların birliğine göre nesneler olarak düşünüldükleri sürece, *fenomenler* olarak adlandırılırlar.'[6] Bu yüzden 'görüngü' bir duyusal sezginin içeriği anlamına geliyor olmalıdır, eğer bu içerik 'belirsiz' ya da ulamsallaştırılmamış olarak düşünülüyorsa; ve bu arada 'fenomen' ise ulamsallaştırılmış nesne demek olmalıdır. Ama gerçekte Kant sık sık 'görüngü' (*Erscheinung*) terimini her iki anlamda da kullanmaktadır.

Daha öte bir gözlem. Görmüştük ki görüngülerin özdeği duyuma 'karşılık düşen' olarak betimlenmektedir. Başka bir yerde ise denmektedir ki duyumun kendisine 'duyu-bilgisinin özdeği' denebilir.[7] Ve belki de bu iki konuşma yoluna Kant'ın düşüncesindeki iki ayrı eğilimin anlatımları olarak bakılabilir. Özneyi etkileyen dışsal şeyin kendisi bilinmeyendir; ama duyuları etkileyerek bir tasarım yaratmaktadır. Öte yandan,

[6] *A*, 248. [7] *A*, 50; *B*, 74; *Önsöylem*, II.

Kant kimi zaman sanki tüm görüngüler öznel tasarımlarmış gibi konuşma eğilimindedir. Ve, bu bakış açısı başat olduğu zaman, duyumun kendisini görüngünün özdeği olarak betimlemek onun için doğal olmaktadır. Çünkü duyum görmüş olduğumuz gibi bir nesnenin tasarım yetisi üzerindeki etkisi olarak betimlenmektedir. Ama Kant ayrıca sanki fenomenler yalnızca öznel tasarımlar olmayan nesnelermiş gibi de konuşmaktadır; ve bu gerçekte başat görüşünü temsil etmektedir. Eğer, o zaman, anlağın ulamlarının fenomenlere katkılarını uzaklaştırır ve (sözcüğün dar anlamında) görüngülere inersek, bir görüngünün özdeğinden duyuma 'karşılık düşen' olarak sözetmek doğal olmaktadır.

Son üç paragraf, eğer terimlerde bir çelişkiye izin verilecek olursa, bir konu dışına çıkma olarak değil, ama metinde bir dizi dipnot olarak betimlenebilir. Bununla birlikte, son paragrafın son tümcesinde ileri sürülen düşüncenin kısaca geliştirilmesi Kant'ın konumunu aydınlatmaya ve onu açıklamamızı ilerletmeye yardım edebilir. Yaklaşım Kant'ın kendisi tarafından önerilmiştir.[8]

Sıradan görgülenim dünyası açıktır ki çeşitli nitelikleri olan şeylerden, birbirleriyle çeşitli ilişkiler içinde duran şeylerden oluşmaktadır. Başka bir deyişle, doğal olarak her biri nitelik terimlerinde betimlenebilecek olan, her biri başka şeylerle çeşitli ilişkiler içinde duran şeyleri algılamaktan söz ederiz. Ve bu anlamda algı açıktır ki işbirliği içindeki duyu ve anlağın işidir. Ama bütünsel süreçten anlağın katkısı olan tüm şeyleri soyutlamaya çalışabilir ve böylece görgül sezgiye, dar bir anlamda algıya ulaşabiliriz. O zaman mantıksal çözümleme yoluyla görüngülere, belki de duyu-içeriği ya da duyu-verileri diyebileceğimiz şeylere varırız. Ama çözümlemeyi daha da ileri götürebiliriz. Çünkü duyu-görgüleniminin içeriği içersinde özdeksel öğeyi, belirsiz duyuma karşılık düşeni, ve

[8]Bkz. *A*, 20-2; *B*, 35-6.

biçimsel öğeyi, görüngü çoklusunun uzaysal-zamansal ilişkilerini ayırdedebiliriz.[9] Ve *Aşkınsal Estetik*in amacı görgülenim koşulunun zorunlu bir öğesi olarak görülen biçimsel öğeleri yalıtmak ve incelemektir.

Sorun şu yolda anlatılabilir. Birşeye ilişkin olarak tasarlanabilecek ve nesnelerin bir bilgisi ya da onlarla bir tanışıklık olarak adlandırılabilecek olanaklı en alt düzey en azından şeylerin duyularımız üzerindeki eylemi tarafından üretilen tasarımlara bir iletmeyi kapsar. Ama duyulara onları uzay ve zaman içinde ilişkilendirmeksizin iletmede bulunamayız. Örneğin iki duyuma iletmede bulunmak, eş deyişle, onların bilincinde olmak, zaman içersinde, bir zamansal ardışıklık düzeni içersinde, birini öteki ile ilişkilendirmeyi içerir. Bir duyum bir başkasından önce ya da sonra ya da onunla aynı zamanda gelir. Uzay ve zaman bir bakıma içinde duyum çoklusunun düzenlendiği çerçeveyi oluştururlar. Böylece belirsiz görüngü özdeğini aynı zamanda türlüleştirir ve birleştirirler (uzaysal-zamansal ilişkilerde).

Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki ilkin düzenlenmemiş duyumları ayrımsar ve daha sonra *a priori* uzay ve zaman biçimleri altına alırız. Çünkü deyim yerindeyse hiçbir zaman düzenlenmemiş duyumlar ile yüz yüze gelmeyiz. Ne de gelebiliriz. Gerçekten, Kant'ın önem verdiği başlıca nokta uzay ve zamanın duyusal görgülenimin *a priori* zorunlu koşulları olmalarıdır. Öyleyse, görgül sezgide verili olan, eş deyişle ayrımsadığımız kendilik, deyim yerindeyse, daha şimdiden düzenlenmiştir. Düzenleme bir bilme ya da bilinç koşuludur, onun bir sonucu değil. Gerçekten, görüngü içersinde bir mantıksal soyutlama ya da çözümleme süreciyle özdek ve biçimi

[9] Sözcüğün sağın anlamıyla konuşursak, görüngünün biçimi, görmüş olduğumuz gibi, görüngüler çoklusunun (duyumlar ya da duyumlara karşılık düşenler) belli ilişkiler içinde düzenlenmesi olanağını verendir. Ama ilişkilerden görüngüdeki biçimsel öğe olarak söz edebiliriz.

ayırdedebiliriz. Ama öznel olarak katılmış görüngü biçimini düşüncede soyutlar soyutlamaz, ayrımsadığımız nesne yiter. Kısaca, duyusal ya da görgül sezgi nesneleri, bilince verili olarak, daha şimdiden *a priori* duyarlık biçimlerinin altındadırlar. Düzenleme ya da ilişkilendirme duyusal sezginin içersinde yer alır, ondan sonra değil.

Şimdi Kant'ın dışsal nesneleri algılamamızı sağlayan (ya da onun deyişiyle, nesneleri dışsal olarak tasarlamamızı sağlayan) dış ya da dışsal duyu ile iç durumlarımızı algılamamızı sağlayan iç ya da içsel duyu arasında yaptığı ayrıma dikkati çekebiliriz.[10] Demektedir ki uzay 'dışsal duyuların tüm görüngülerinin biçimi, eş deyişle öznel duyarlık koşuludur, öyle ki bizim için dışsal sezgi yalnızca onun altında olanaklıdır.'[11] Bize dışsal olan tüm nesneler uzayda olarak tasarımlanırlar ve böyle tasarımlanmalıdırlar. Yine, demektedir ki zaman 'içsel duyunun, eş deyişle kendimizin[12] ve içsel durumumuzun sezgisinin biçimidir.'[13] Ruhsal durumlarımız zaman içinde, birbirlerini izliyor olarak ya da eşzamanlı olarak algılanırlar, uzay içinde değil.[14]

Kant doğrudan doğruya zaman ne olursa olsun tüm görüngülerin *a priori* biçimsel koşuludur, oysa uzay yalnızca dışsal görüngülerin *a priori* biçimsel koşuludur demeye geçiyor olduğu ölçüde kendisi ile çelişiyor gibi görünebilir. Ama demek istediği şudur. Tüm tasarımlar (*Vorstellungen*), nesneleri olarak dışsal şeyleri alsınlar ya da almasınlar, ansal belirlenim-

[10]Kant içe-bakışta sürekli bir 'ben'i ya da ruhu değil ama ruhsal durumları algılıyor olduğumuz konusunda Hume ile anlaşacaktır. Bu konu üzerine sonra daha çok şey söylenecektir.

[11]*B*, 42; *A*, 26.

[12]Kant görgül 'ben'e iletmede bulunmaktadır, tinsel ruha değil.

[13]*B*, 49; *A*, 33.

[14]Anımsayabiliriz ki Hume tek bir içsel durumdan sanki bu durum bir başkasının sağında ya da solundaymış gibi söz etmemizin doğru olmayacağını belirtiyordu.

lerdirler.[15] Ve, böyle olarak, içsel durumumuza aittirler. Bu yüzden tümü de iç duyu ya da sezgi olarak biçimsel koşul altında, eş deyişle zaman altında duruyor olmalıdırlar. Ama zaman böylece dışsal görüngülerin yalnızca dolaylı koşulu iken, tüm içsel görüngülerin ise dolaysız koşulu olmaktadır.

Uzay ve zamandan arı duyarlık biçimleri olarak ve sezgi biçimleri olarak söz ettik. Ama Kant'ın 'sezgi' terimini kullanışının değişik yollarına daha önce dikkat çekmiştik.[16] Ve uzay ve zaman düşüncelerinin 'metafiziksel açımlaması' dediği şeyde onlara kendileri *a priori* sezgiler olarak değinmektedir. Onlar görgül olarak türetilmiş kavramlar değildirler. Uzay tasarımını dışsal görüngüler arasında görgülenen ilişkilerden *a posteriori* türetemem; çünkü dışsal görüngüleri uzay içersinde olmaksızın uzaysal ilişkilere iye olarak tasarımlayamam. Ne de zaman tasarımı daha şimdiden bulunuyor olmadıkça görüngülerin eşzamanlı ya da ardışık olarak varolduklarını tasarımlayabilirim. Çünkü onları ancak zaman içersinde eşzamanlı ya da ardışık bir yolda bulunuyorlar olarak tasarımlayabilirim. Tüm dışsal görüngüleri soyutlayabilirim, ve gene de olanaklarının bir koşulu olarak uzay tasarımı kalır. Benzer olarak, tüm içsel durumları soyutlayabilirim, ve gene de zaman tasarımı kalmayı sürdürür. Uzay ve zaman, öyleyse, görgül olarak türemiş kavramlar olamazlar. Dahası, eğer kavramlar ile demek istediğimiz şey genel düşünceler ise, kavram olmaları bile olanaksızdır. Bir uzaylar çokluğunu düşünmek bunların zorunlu temelleri olarak varsayılan bir sürekli uzay içersine sınırların getirilmesi yoluyla olanaklıdır; ve değişik zamanlara ya da zaman kesitlerine ilişkin düşüncelerimiz de andırımlı bir yolda oluşmaktadır. Ama, Kant'a göre, genel

[15] *Das Gemüt* geleneksel olarak İngilizce'ye '*mind*' [*an*] olarak çevrilmektedir. Sözcük Kant tarafından çok geniş bir anlamda kullanılmaktadır, ve hiç kuşkusuz '*understanding*' [*anlak*] (*Verstand*) ile eşdeğer olarak alınmamalıdır.

[16] Bkz. Bölüm Üç, Not 1.

kavramları bu yolda parçalara bölemeyiz. Uzay ve zaman genel kavramlar olmaktan çok tikellerdirler. Ve algısal düzeyde bulunmaktadırlar; anlağın kavramları tarafından öngerektirilmektedirler, anlağın kavramları onlar tarafından değil. Öyleyse vargı olarak diyebiliriz ki, uzay ve zaman duyular düzeyinde *a priori* sezgilerdirler, gerçi hiç kuşkusuz bunu bütünsel uzay ve zaman tasarımlarında an-dışı varolan olgusallıkların sezgilerini alırız anlamında almamak gerekli olsa da. Uzay ve zaman tasarımları algı için zorunlu koşullardırlar; ama özne yanında bulunan koşullardırlar.

Uzay ve zaman, öyleyse, Kant için olgusal değil midirler? Bu soruya yanıt 'olgusal' sözcüğüne yüklediğimiz anlamlara bağlıdır. Görüngüler, görgül sezgide verilen nesneler, deyim yerindeyse, daha şimdiden zamansallaştırılmışlar ve, bize dışsal olarak düşünülen görüngüler durumunda ise, uzaysallaştırılmışlardır. Görgül olgusallık, öyleyse, uzaysal-zamansaldır, ve buna göre uzay ve zamanın görgül olgusallığa iye oldukları söylenmelidir. Eğer uzay ve zamanın olgusal olup olmadıkları sorusu görgül olgusallığın uzaysal-zamansal ilişkiler tarafından ıralandırılıp ıralandırılmadığı sorusuna eşdeğer ise, yanıt olumlu olmalıdır. Salt görüngüleri görgüleriz, ve görüngüler ancak biçim ve özdeğin birliği yoluyla, eş deyişle, belirsiz ve biçimsiz duyum özdeğinin arı duyarlık biçimlerinin uygulanışı sonucunda düzenlenmesi yoluyla görüngüler olurlar, olanaklı görgülenim nesneleri olurlar. Hiçbir zaman uzayda olmayan bir dış duyu nesnesi olamaz; ve hiçbir zaman zamanda olmayan bir dış ya da iç duyu nesnesi olamaz.[17] Bu yüzden görgül olgusallık zorunlu olarak uzaysal ve zamansal ilişkiler tarafından ıralandırılmış olmalıdır. Görüngüler uzayda gibi *görünüyorlar* demek doğru değildir; uzay ve zamanda*dırlar*. Karşı çıkılabilir ki, Kant'a göre, uzay ve zaman öznel duyarlık

[17] 'Nesne' burada hiç kuşkusuz insan bilgisinin nesnesi ya da bizim için nesne anlamında alınmalıdır.

biçimleridirler, ve öyleyse olgusal olmaktan çok ideal olarak adlandırılmalıdırlar. Ama önemli olan nokta Kant için bu biçimleri üstlenmeksizin hiçbir görgül olgusallığın olamıyacak olmasıdır. Bu biçimler bir bakıma görgül olgusallığın oluşumuna girmektedirler; ve böylece kendileri görgül olarak olgusaldırlar.

Gene de, insan duyarlığının *a priori* biçimleri olmaları ölçüsünde, uzay ve zamanın uygulama erimleri ancak şeylerin bize görünmekte oldukları düzeye dek genişletilmektedir. Bize görünüşlerinden ayrı olarak kendilerinde-şeyler için geçerli olduklarını düşünmek için hiçbir neden yoktur. Gerçekten, kendilerinde-şeyler için geçerli olamazlar. Çünkü özsel olarak görüngülerin olanağı için koşullardırlar. Öyleyse, bir yandan örneğin tüm görüngülerin zaman içinde olduklarını söylemek doğruyken, öte yandan tüm şeylerin ya da tüm olgusallıkların zaman içinde olduklarını söylemek bütünüyle yanlıştır. Eğer duyularımızı etkileyemeyen ve görgül olgusallığa ait olamayan olgusallıklar varsa, uzay ve zaman içinde olmaları olanaksızdır. Başka bir deyişle, uzaysal-zamansal ilişkiler içinde olamazlar. Görgül olgusallığı aşmakla bütün uzaysal-zamansal düzeni aşmaktadırlar. Dahası, duyularımızı etkileyen olgusallıklar, kendilerinde oldukları gibi ve görgülenim nesneleri olmalarından ayrı olarak alındıklarında, uzayda ve zamanda değildirler. Şeylerde öyle bir zemin bulunuyor olabilir ki bununla bir şey, bir fenomen olarak, belli uzaysal ilişkileri taşıyabilmektedir, başkalarını değil; ama bu zemin bilinmeyendir ve zorunlu olarak bilinmeyen kalmaktadır. Kendisi uzaysal bir ilişki değildir. Çünkü uzay ve zaman fenomenal olmayan olgusallığa uygulanabilir değildirler.

Kant'ın formülü öyleyse şudur. Uzay ve zaman görgül olarak olgusal ama aşkınsal olarak idealdirler. Görgülenimde verili olanın uzayda (eğer dışsal duyuların bir nesnesi ise) ve zamanda olması anlamında, uzay ve zaman görgül olarak olgu-

saldırlar. Kant uzay ve zamanın yanılsamalar olmadıklarında diretmektedir. Olgusallık ve yanılsamayı onun kendi kuramı üzerinde olduğu gibi karşıt kuram üzerinde de ayırdedebiliriz. Ama uzay ve zaman aşkınsal olarak idealdirler, şu anlamda ki fenomenler alanı geçerliliklerinin biricik alanıdır ve bize görünme yollarından ayrı olarak düşünülen kendilerinde-şeylere uygulanamazlar.[18] Bu aşkınsal ideallik, bununla birlikte, uzaysal-zamansal düzenin görgül olgusallığını bütünüyle bozulmamış olarak bırakmaktadır. Kant, öyleyse, kendi görüşünün haklı olarak Berkeley'in varolmak için algılamak ya da algılanmak gerektiğini ileri süren idealizmine benzetilebileceğini kabul etmiyordu, çünkü algılanmayan kendilerinde-şeylerin varoluşunu ileri sürüyordu.[19] Ortaya sürdüğü kendi Kopernik devriminin görgülenim dünyasının görgül olgusallığını güneş-özeksel önsavın fenomenleri değiştirmesinden ya da yadsımasından daha çok bozmadığında diretmektedir. Bu bir fenomenleri açıklama sorunudur, onları yadsıma değil. Ve onun uzay ve zaman görüşü, başka tüm görüşlerin ötesindeki bir açıklama gücüyle, bu sezgiler üzerine kurulu *a priori* bilgiyi açıklayabilmektedir. Şimdi bu *a priori* bilgiye dönebiliriz.

2. *Matematik*

Kant hem uzayın ve hem da zamanın 'aşkınsal açımlaması' dediği şeyi sunmaktadır. 'Bir aşkınsal açımlama ile bir kavramın başka bireşimli *a priori* bilgilerin olanağının anlaşılabilmesini sağlayan bir ilke olarak açıklanışını anlıyorum. Bu amaç için gereken şey 1) gerçekten böyle bilgilerin verili kavramdan doğmaları, ve 2) bu bilgilerin ancak bu kavramı açıklamanın

[18]Anımsamalıyız ki görünmek *a priori* duyarlık biçimleri altına alınmak demektir.

[19]Bunu tutarlı bir biçimde yapıp yapamıyacağı bizi şimdilik ilgilendirmesi gerekmeyen bir noktadır.

verili bir yolunun varsayılması üzerine olanaklı olmalarıdır.'[20] Zamanı aşkınsal açımlamasında Kant ilkin değişim kavramının ve onunla birlikte (bir yer değişimi olarak düşünülen) devim kavramının ancak zaman tasarımı içinde ve onun yoluyla olanaklı olduğu, ve ikinci olarak genel devim öğretisinde sergilenen bireşimli *a priori* bilgiyi zamanın bir *a priori* sezgi olduğu varsayımına dayanmaksızın açıklayamıyacak olduğumuz olgularının ötesinde çok şey söylememektedir. Uzayı irdelerken, bununla birlikte, bir ölçüde[21] matematikten ve özel olarak geometriden söz etmektedir. Ve genel savı bireşimli *a priori* ırada olan matematiksel bilginin olanağının ancak uzay ve zamanın arı *a priori* sezgiler oldukları kuramı üzerinde açıklanabilecek olduğudur.

'Üç doğru çizgi ile bir beti çizmek olanaklıdır' önermesini alalım. Bu önermeyi yalnızca bir doğru çizginin ve üç sayısının kavramlarının çözümlemesi yoluyla çıkarsayamayız. Nesneyi (bir üçgeni) çizmemiz, ya da Kant'ın belirttiği gibi, kendimize sezgide bir nesne vermemiz gerekir. Bu görgül bir sezgi olamaz. Çünkü o zaman zorunlu bir önerme yaratamıyacaktır. Öyleyse bir *a priori* sezgi olmalıdır. Bundan şu çıkar ki nesne (üçgen) ne bir kendinde-şey olabilir ne de bir bakıma bir kendinde-şeyin ansal imgesi. Bir kendinde-şey olamaz, çünkü kendilerinde-şeyler, tanım dolayısıyla, bize görünmemektedirler. Ve bir kendinde-şeyi sezme olanağını kabul etsek bile, bu sezgi *a priori* olamaz. Şeyin bana bir *a posteriori* anlıksal sezgide sunulması gerekecekti, eğer bu bizim için olanaklı olsaydı. Ne de nesnenin (üçgen) bir kendinde-şeyin ansal bir imgesi ya da tasarımı olduğunu düşünebiliriz. Çünkü bir üçgeni çizerek öne sürebildiğimiz zorunlu önermeler üçgenin kendisine ilişkin olarak kurulmuşlardır. Örneğin deyim

[20] *B*, 40.

[21] Eş deyişle, eğer 'uzay kavramının aşkınsal açımlaması' başlığı verilen kesimi 'Aşkınsal Estetik üzerine genel notlar'ın ilgili parçalarıyla birlikte alırsak.

yerindeyse *genelde* ikizkenar üçgenin özelliklerini belgitleyebiliriz. Ve bir tasarım açısından zorunlu olarak doğru olanın bir kendinde-şey açısından da doğru olduğunu düşünmek için hiçbir güvencemiz yoktur. O zaman bize bireşimli *a priori* önermeler ileri sürme olanağını veren nesneleri sezgide nasıl kurabiliriz? Bunu ancak bizde dışsal sezgi nesnelerinin olanağı için evrensel, zorunlu koşul olan bir *a priori* sezgi yetisinin (*Vermögen*) bulunması koşulu üzerinde yapabiliriz. Matematik bize yalnızca kavramların içerikleri ya da terimlerin anlamları konusunda bilgi veren salt çözümsel bir bilim değildir. Bizi dışsal sezgi nesneleri konusunda *a priori* bilgilendirir. Ama bu ise matematiğin kurulması için gereken sezgilerin tümü de ancak dışsal sezgi nesnelerinin olanağının kendisi için zorunlu koşullar olan *a priori* sezgilerde temellenmiş iseler olanaklıdır. Böylece 'geometri uzayın özelliklerini bireşimsel olarak, ve gene de *a priori* belirleyen bir bilimdir.'[22] Ama uzayın özelliklerini bu yolda belirlemek ancak uzay insan duyarlığının arı bir biçimi ise, tüm dışsal sezgi nesneleri için zorunlu koşul olan bir arı *a priori* sezgi ise olanaklıdır.

Sorun belki de Kant'ın *Önsöylem*'de matematiğin nesnelliğine, eş deyişle nesnelere uygulanabilirliğine ilişkin tartışmasına başvurularak biraz daha aydınlatılabilir. Matematiğin tikel bir dalı olarak geometri *a priori* kurulmaktadır. Gene de çok iyi biliyoruz ki önermeleri, görgül olgusallık her zaman onlarla uyumlu olmalıdır anlamında, zorunludurlar. Geometrici uzayın özelliklerini *a priori* belirlemektedir, ve önermeleri her zaman görgül uzaysal düzen açısından doğru olacaklardır. Ama dışsal, görgül dünya ile bağıntılı olarak nesnel geçerlilikleri olan zorunlu olarak doğru *a priori* önermeleri nasıl ortaya koyacaktır? Bunu yapmak onun için ancak eğer özelliklerini onun belirlediği uzay insan duyarlığının arı bir biçimi ise olanaklıdır—bir biçim ki nesneler bize salt onun

[22] *B*, 40.

yoluyla verilmekte ve salt fenomenlere uygulanabilmektedir, kendilerinde-şeylere değil. Bir kez bu açıklamayı kabul eder etmez, 'duyulur dünyamızın tüm dışsal nesnelerinin zorunlu olarak tam bir sağınlıkla geometrinin önermeleri ile bağdaşmaları gerektiğini anlamak ve aynı zamanda tartışma götürmez bir yolda tanıtlamak oldukça kolaydır.'[23]

Kant böylece matematiğin *a priori* ırasını kendi uzay ve zaman kuramını tanıtlamak için kullanmaktadır. Ve konumunun Platon'un konumu ile ilişkisini belirtmek ilginç olacaktır. Platon da matematiğin *a priori* ırasına inanıyordu. Ama bunu anlaşılır fenomenler olmayan ve bir anlamda kendi başlarına kalıcı olan anlaşılır tikeller olarak 'matematiksel nesnelerin' bir sezgisini konutlayarak açıklıyordu. Bu açıklama çizgisi Kant'ın ilkeleri üzerinde dışlanmaktadır; ve Kant Platon'u duyular dünyasını terkederek anın hiçbir güvenilir destek bulamıyacağı boş bir ideal alana kaçmakla suçlamaktadır. Bununla birlikte, Platon'un matematiksel bilginin *a priori* ırasına ilişkin kanısını paylaşmaktadır, gerçi açıklaması ayrı olsa da.

Leibniz'in görüşlerine kısa bir bakış Kant'ın matematik görüşü üzerine daha öte bir aydınlık getirebilir. Leibniz için, belitleri de içine almak üzere, tüm matematiksel önermeler tanımların ve çelişki ilkesinin yardımıyla tanıtlanabilmektedirler. Kant için temel belitler çelişki ilkesine başvuru yoluyla tanıtlanamazlar. Geometri böylece belitsel ıradadır. Ama Kant ileri sürmektedir ki geometrinin temel belitleri uzayın öznel bir *a priori* sezgide temsil edilen özsel doğası üzerine bilgi vermektedirler. Ve açıktır ki hem belitlerin tanıtlanamaz olduklarını ve hem de uzayın özsel doğası konusunda bilgilendirici olmadıklarını birarada savunmak olanaklıdır. Çünkü özgür konutlar olarak görülebilirler, örneğin matematikçi D. Hilbert tarafından görüldüğü gibi.

Gene, matematik bilimini geliştirmede an Leibniz'e göre

[23] *Önsöylem*, 13, not 1.

çözümsel olarak ilerlemektedir. Yalnızca tanımlara ve çelişki ilkesine gereksiniriz, ve sonra çözümleme yoluyla ilerleyebiliriz. Kant için, görmüş olduğumuz gibi, matematik salt çözümsel bir bilim değildir: bireşimlidir, sezgi gerektirmekte ve kurulma yoluyla ilerlemektedir. Ve bu geometri açısından olduğu gibi aritmetik açısından da doğrudur. Öte yandan, eğer özellikle Bertrand Russel tarafından temsil edilen görüşü, matematiğin en sonunda mantığa indirgenebilir olduğunu kabul edersek—arı matematiğin ilkede belli ilkel mantıksal kavramlardan ve belgitlenemez önermelerden çıkarsanabilir olduğu anlamında—, o zaman doğallıkla Kant'ın kuramını yadsıyacağız. Bu kurama *Principles of Mathematics* ve *Principia Mathematica* tarafından çürütülmüş olarak bakacağız. Ama Russel'ın matematiği salt çözümsel olarak alan görüşü hiç kuşkusuz hiçbir biçimde evrensel olarak kabul edilmiş değildir. Ve eğer örneğin L. E. J. Brouwer ile birlikte matematiğin gerçekte sezgi içerdiğini düşünürsek, o zaman doğallıkla Kant'ın matematik kuramına daha çok değer yükleyeceğiz, üstelik onun uzay ve zaman açıklamalarını kabul etmesek bile. Bununla birlikte, kendim bir matematikçi olmadığım için, kuramda ne ölçüde gerçeklik bulunduğunu yararlı bir biçimde saptamaya girişmem olanaksızdır. Yalnızca şu olguya dikkati çekebilirim ki çağdaş matematik filozoflarının tümü de hiçbir biçimde matematiğin Kant'ın onun olmadığını söylediği şey olduğu, eş deyişle salt çözümsel bir bilim olduğu düşüncesinde anlaşmamaktadırlar.

Bununla birlikte, Kant'ın geometri kuramında eleştirmenleri kuramın sonraki matematiksel gelişimler tarafından değersizleştirildiğini ileri sürmeye götürmüş olan bir özelliğe de dikkat çekilmelidir. Uzay ile Kant Öklid uzayını ve geometri ile Öklid geometrisini anlıyordu.[24] Buna göre, eğer geometrici uzayın özelliklerini saptıyorsa, Öklid geometrisi biricik

[24]Leibniz de uzay ile Öklid uzayını anlıyordu.

geometridir. Öklid geometrisi zorunlu olarak görgül olgusallıkta geçerli olurken başka hiçbir geometrik dizge geçerli olmayacaktır. Bununla birlikte, Kant'ın zamanından bu yana Öklidci-olmayan geometriler gelişmiştir, ve gösterilmiştir ki Öklid uzayı tasarlanabilir uzaylardan salt biridir. Dahası, Öklid geometrisi bir bakıma olgusallığa uygun düşebilecek biricik geometri de değildir; hangi geometrinin kullanılacağı matematikçinin amacına ve ele alması gereken sorunlara bağlıdır. Gerçekten, Kant'ı Öklid geometrisinden yana bir önyargı taşımış olmakla suçlamak anlamsız olacaktır. Aynı zamanda, başka geometrilerin gelişimi ise konumunu savunulamaz kılmıştır.

Doğrusunu söylemek gerekirse, hiçbir sınırlama getirmeksizin Kant'ın Öklidci olmayan bir geometrinin olanağını dışladığını söylemek düşüncesizlik olacaktır. Çünkü onu örneğin 'iki doğru çizgi içersinde kapatılmış olan bir betinin kavramında hiçbir çelişki yoktur' derken buluyoruz. 'Çünkü iki doğru çizginin ve kesişmelerinin kavramları bir betinin olumsuzlanmasını kapsamazlar. Olanaksızlık kendinde kavramda değil ama kavramın uzaydaki kuruluşunda bulunmaktadır; eş deyişle, uzayın koşul ve belirlenimlerinde. Ama bunların kendi nesnel olgusallıkları vardır; eş deyişle, olanaklı şeyler için geçerlidirler, çünkü kendilerinde genelde görgülenim biçimini *a priori* kapsamaktadırlar.'[25] Ama bu pasajı örtük olarak Öklidci-olmayan bir geometrinin ancak mantıksal bir olanak olduğunu söylüyor olarak alsak bile, Kant açıkça bildirmektedir ki böyle bir geometri sezgide kurulamaz. Ve bu gerçekten Kant için Öklidci-olmayan bir geometrik dizgenin olamıyacağını söylemekle aynı şeydir. Öklidci-olmayan bir geometriyi yalnızca çelişki ilkesinin uygulanması yoluyla dışlanmış olmayacağı anlamında düşünmek olanaklıdır. Ama, görmüş olduğumuz gibi, matematik Kant için yalnızca çelişki ilkesi

[5] *B*, 268; *A*, 220-1.

üzerine dayanmamaktadır; çözümsel değil ama bireşimsel bir bilimdir. Bu yüzden kurulabilirlik bir geometrik dizge için özseldir. Ve yalnızca Öklid geometrisinin kurulabileceğini söylemek gerçekte Öklidci-olmayan dizgelerin olamıyacağını söylemektir.

Eğer, öyleyse, geometrinin kurulma özelliğini kabul edersek, ve eğer Öklidci-olmayan geometriler kurulabilirlerse, her ne olursa olsun bundan şu çıkmaktadır ki Kant'ın geometri kuramı olduğu biçimiyle kabul edilemez. Ve eğer Öklidci-olmayan dizgeler geçerli iseler, bu Kant'ın Öklid uzayının sezgisi nesnelerin olanağı için evrensel ve zorunlu bir koşuldur kuramına karşı kanıttır. Ama Kant'ın uzayın öznelliği kuramını sonraki matematiksel gelişmelere olanak tanıyacak bir yolda düzeltmenin olanaklı olup olmıyacağı gibi bir sorun üzerine herhangi bir görüş bildirebileceğimi sandığım bir sorun değil. Salt matematiksel bakış açısından bakıldığında bu herhangi bir önemi olan bir sorun değildir. Felsefi bakış açısından ise hiç kuşkusuz belli bir önemi vardır; ama o zaman Kant'ın uzay ve zamanın aşkınsal idealliği kuramını yadsımak için başka nedenler de bulunabilecektir.[26]

Bununla birlikte, eğer Kant'ın uzay ve zaman kuramının gerçekliğini tanıtladığını varsayarsak, ilk sorusunu, eş deyişle matematiksel bilimin nasıl olanaklı olduğu sorusunu yanıtlamış olduğunu söyleyebiliriz. Matematikte hiç kuşkusuz bulduğumuz bireşimli *a priori* bilginin olanağını nasıl açıklayacağız? Bu yalnızca ve yalnızca uzay ve zaman yukarıda betimlenmiş olan anlamda görgül olarak olgusal ama aşkınsal olarak ideal iseler açıklanabilirdir.

Son bir gözlem. Okur düşünmüş olabilir ki Kant'ın matematiği duyarlık düzeyinde irdelemesi oldukça yadırgatıcı bir

[26]Bir anlamda Leibniz de uzay ve zamanın aşkınsal idealliğini ileri sürüyordu, ama Tanrının düşünmesine gönderme ile, Kant'ta olduğu gibi bizim düşünmemize değil. Ve Kant için ayrım olağanüstü önemdedir.

durumdur. Ama Kant hiç kuşkusuz aritmetik ve geometrinin anlak kullanımı olmaksızın duyular tarafından geliştirilmiş olduğunu düşünmüyordu. Soru matematiksel önermelerden oluşan dizgeleri geliştirmede anın işi için zorunlu temelin ne olduğu idi. Ve Kant için *a priori* duyarlık biçimleri, arı uzay ve zaman sezgileri, bu zorunlu temeli oluşturmaktadırlar. Onun görüşünde tüm insan sezgisi duyusaldır, ve eğer matematikte sezgi gerekiyorsa, bu duyusal ırada olmalıdır. Tüm insan sezgisinin zorunlu olarak duyusal olduğunu düşünmede yanılmış olabilir. Ama her ne olursa olsun duyuların anlağın işbirliği olmaksızın matematiksel dizgeleri kurduklarını düşünmüş olma gibi bir saçmalığın suçlusu değildi.

3. Anlağın Arı Kavramları ya da Ulamları

*Aşkınsal Çözümleme*i irdelememize insan bilgisinde duyu ve anlağın işbirliği biçimindeki bu önemli noktayı biraz daha geliştirerek başlayabiliriz. İnsan bilgisi anda (*Gemüt*) başlıca iki kaynaktan doğar. İlki izlenimleri alma yetisi ya da gücüdür; ve bir nesne bize bunun yoluyla verilir. Duyusal sezgi bize verileri sağlar, ve veriler olarak nesneleri başka bir yoldan elde edemeyiz. İnsan bilgisinin ikinci ana kaynağı kavramlar aracılığıyla verileri düşünme gücüdür. Anın izlenimler için alıcılığına duyarlık denmektedir (*Sinnlichkeit*). Kendiliğinden tasarımları üretme yetisi anlak (*Verstand*) olarak adlandırılmaktadır. Ve nesnelerin bilgisi için her iki yetinin işbirliği gerekmektedir. 'Duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez, ve anlak olmaksızın hiçbir nesne düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boşturlar; kavramsız sezgiler kördürler. ... Bu iki güç ya da yeti işlevlerini kendi aralarında değiştiremezler. Anlak sezgiye yeteneksiz, ve duyular düşünmeye yeteneksizdirler. Ancak ikisinin birleşik işbirliğindendir ki bilgi doğabilir.'[27]

[27] *B*, 75; *A*, 51.

Ama gerçi bilgi için bu iki gücün işbirliği gerekli olsa da, aralarındaki ayrımı gözden kaçırmamamız gerekmektedir. Ve bir yanda duyarlık ve yasalarını, ve öte yanda anlak ve yasalarını ayırdedebiliriz. Duyarlık yasalarının bilimi daha önce irdelenmişti. Öyleyse şimdi dikkatimizi anlağın yasalarının bilimine, eş deyişle mantığa çevirmemiz gerekiyor.

Burada ilgilenmekte olduğumuz mantık, bununla birlikte, yalnızca düşünme biçimlerini göz önüne alan ve içeriğini ve üzerlerine düşünebileceğimiz türde nesnelerde ayrımları soyutlayan biçimsel mantık değildir.[28] Kant'ın 'aşkınsal mantık' dediği şeyle ilgileniyoruz. Bu Kant'ın yalnızca kabul ettiği geleneksel biçimsel mantığa eşdeğer olarak önerilmekte değildir. Tersine, ek ve yeni bir bilim olarak önerilmektedir. Arı biçimsel mantık gibi, o da *a priori* düşünce ilkeleriyle ilgilenmektedir, ama, biçimsel mantığın tersine, bilginin içeriğinin tümünü, eş deyişle bilginin nesnesi ile ilişkisini soyutlamamaktadır. Çünkü anlağın *a priori* kavramları ve ilkeleri ile ve bunların nesnelere uygulanışları ile ilgilenmektedir; hiç kuşkusuz, şu ya da bu tür tikel nesneye uygulanışları ile değil, ama genel olarak nesnelere uygulanışları ile. Başka bir deyişle, aşkınsal mantık nesnelerin *a priori* bilgisi ile ilgilenmektedir, ama ancak bu bilgi anlağın ürünü olduğu sürece. Daha önce irdelemiş olduğumuz aşkınsal estetik bize nesnelerin *duyusal sezgi*de verilmeleri için zorunlu *a priori* koşullar olarak arı duyarlık biçimlerini incelemektedir. Aşkınsal mantık nesnelerin (eş deyişle, duyusal sezgi verilerinin) *düşünülmeleri* için zorunlu koşullar olarak anlağın *a priori* kavram ve ilkelerini incelemektedir.

Sorunu şu yolda da koyabiliriz. Kant anlakta görüngüler çoklusunun bireştirilmesini sağlayan *a priori* kavramların

[28]Örneğin, deyim yerindeyse, çıkarsamacı düşünme biçimlerinin dizgesel bir haritasında yalnızca bu biçimlerin kendileri ile ilgilenmekteyizdir. Ve bütün sorun nesnelere gönderme olmaksızın simgesel olarak anlatılabilecektir.

bulunduğuna inanıyordu. Nedensellik bunlardan biridir. Öyleyse bu kavramların ve onlarda temellenmiş olan ilkelerin dizgesel bir incelemesi için gerekçe ortada durmaktadır. Bu incelemeyi sürdürerek insan anlağının zorunlu olarak fenomenleri bireştirme ve bilgiyi olanaklı kılma yollarını ortaya çıkaracağız.

*Aşkınsal Mantık*ta ikinci bölüm, eş deyişle *Aşkınsal Eytişim* bu *a priori* kavram ve ilkelerin yanlış kullanımları ile ve duyusal sezgide verili nesnelerden bize geçerli anlamda nesneler olarak verilemiyecek olanları da kapsamak üzere bir bütün olarak şeylere dek temelsiz bir biçimde genişletilmeleri ile ilgilenmektedir. Ama bu ikinci bölümü irdelemeyi sonraki bölüme bırakabiliriz. Şimdilik ilk bölümle, eş deyişle *Aşkınsal Çözümlem* ile ilgileniyoruz. Ve ilk görevimiz anlağın *a priori* kavramlarını saptamaktır (*Kavramların Çözümlemi*).

Ama bu göreve nasıl başlayacağız? Açıktır ki bizden istenen şey tüm olanaklı kavramların tam bir sayımını yapmamız ve sonra *a priori* kavramları duyusal-görgülenimden türetilen ve *a posteriori* ya da görgül olanlardan ayırmamız değildir. Üstelik bu uygulamada olanaklı olsaydı bile, elimizde *a priori* ve görgül kavramları birbirlerinden ayırdedebilmek için bir yöntem ya da ölçütün bulunması gerekecekti. Ve eğer elimizde hangi kavramların salt *a priori* olduklarını saptamamızı sağlayacak bir yöntem olsaydı, belki de yöntemin kullanımı amacımıza böyle bir genel sayım yapmaksızın ulaşmamızı sağlayabilirdi. Soru, öyleyse, gerçekte anlağın *a priori* kavramlarını doğrudan ve dizgesel bir yolda saptamanın bir yolu olup olmadığıdır. Bu kavramları ortaya çıkarmak için bir ilkeye, ya da Kant'ın deyişiyle, bir 'aşkınsal ipucu'na (*Leitfaden*) gereksinimimiz vardır.

Kant bu ipucunu yargı yetisinde bulmaktadır ki, bu onun için düşünce gücü ile aynıdır. 'Anlağın tüm işlemlerini yargılara indirgeyebiliriz, öyle ki anlağı yargılama gücü olarak sun-

mak olanaklıdır. Çünkü o, yukarıda söylenmiş olanlara göre, bir düşünme gücüdür.'[29] Öyleyse, bir yargı nedir? Yargıda bulunmak, ki düşünmekle aynı şeydir, değişik tasarımları tek bir bilgi oluşturmak için kavramlar aracılığıyla birleştirmektir.[30] Yargıda, öyleyse, tasarımlar kavramlar aracılığıyla bireştirilmektedirler. Öte yandan, eğer tikel yargılardan söz ediyorsak, açıktır ki olanaklı yargıların sayısına hiçbir sınır koyamayız. Ama yargıda bulunmanın olanaklı yollarını, eş deyişle biçimlerine göre düşünülen mantıksal yargı tiplerinin sayısını belirleyebiliriz. Ve, Kant'ın görüşünde, mantıkçılar bunu daha şimdiden yapmışlardır. Ama sorunu daha öte götürmemişler ve niçin bu ve yalnızca bu yargı biçimlerinin olanaklı olduğunu sorgulamamışlardır. Bununla birlikte, kesinlikle buradadır ki 'aşkınsal ipucu'muzu bulabiliyoruz. Çünkü her yargı biçimi bir *a priori* kavram tarafından belirlenmiştir. Ve anlağın arı *a priori* kavramlarının listesini saptayabilmek için öyleyse yalnızca olanaklı mantıksal yargı tiplerinin tablosunu irdelemek gerekmektedir.

Sorunu şöyle koyabiliriz. Anlağın etkinliği sezgi değildir; onun işi yargıda bulunmaktır. Ve yargılamak bireştirmektir. Öte yandan, olanaklı yargı tiplerinde ya da biçimlerinde sergilenen belli temel bireştirme yolları (Kant'ın deyimiyle yargıdaki birlik işlevleri) vardır. Ve bunlar birleştirici ya da bireştirici bir güç olarak düşünülen anlağın *a priori* yapısını sergilerler. Böylece anlağın temel bireştirici işlevlerini saptayabiliriz. 'Anlağın işlevleri böylece tümüyle bulunabilir, eğer yargılardaki birlik işlevleri bütünüyle sergilenebiliyorsa. Ve sonraki kesim bunun nasıl kolayca yapılabildiğini gösterecektir.'[31]

[29] *B*, 94; *A*, 69.

[30] Kant'a göre, yargı bir nesnenin *dolaylı* bilgisidir, bir nesnenin tasarımının tasarımıdır. Bir sezgi dışında hiçbir tasarım dolaysızca bir nesne ile ilgili değildir. Bir kavram dolaysızca ancak bir başka tasarım ile, ya bir sezgi ile ya da bir başka kavram ile ilgilidir.

[31] *B*, 94; *A*, 69.

Şimdiye dek genel olarak anlağın arı ya da *a priori kavramlarından* söz ettik. Ama Kant bunlara *ulamlar* da demektedir. Ve bu belki de daha uygun bir sözcüktür. Birleştirici ya da bireştirici ya da yargıda bulunucu güç olan anlağın bir *a priori* ulamsal yapısı vardır. Başka bir deyişle, özsel doğası nedeniyle, zorunlu olarak tasarımları belli temel yollarda ve belli temel ulamlara göre bireştirmektedir. Bu bireştirme olmaksızın nesnelerin bilgisi olanaklı değildir. Bu yüzden anlağın ulamları bilgi için *a priori* koşullardırlar. Eş deyişle, nesnelerin düşünülmeleri olanağı için *a priori* koşullardırlar. Ve düşünülmedikleri sürece gerçekte nesnelerin biliniyor oldukları söylenemez. Çünkü, görmüş olduğumuz gibi, duyarlık ve anlak bilginin üretiminde işbirliği yapmaktadırlar, gerçi işlevleri birbirlerinden ayrılıyor ve ayrı ayrı irdelenebiliyor olsa da.

Kant'ın yargı tipleri ya da mantıksal yargı işlevleri tablosu şimdi verilebilir. Yararlı olacağı için aynı zamanda onun ulamlar tablosunu da veriyorum. Bütünsel şema hangi ulamın hangi mantıksal işleve karşılık düştüğünü ya da düşmesi gerektiğini göstermektedir. Tablolar *Kavramlar Çözümlemi*nin ilk bölümünde bulunmaktadır.[32]

Yargılar	***Ulamlar***
1. Nicelik	1. Nicelik
(*i*) Evrensel	(*i*) Birlik
(*ii*) Tikel	(*ii*) Çokluk
(*iii*) Tekil	(*iii*) Tümlük
2. Nitelik	2. Nitelik
(*iv*) Olumlu	(*iv*) Olgusallık
(*v*) Olumsuz	(*v*) Olumsuzluk
(*vi*) Sonsuz	(*vi*) Sınırlama

[32] ***B***, 95 ve 106; *A*, 70 ve 80.

3. İlişki	3. İlişki
(*vii*) Kesin	(*vii*) Özünlülük ve kalıcılık (töz ve ilinek)
(*viii*) Varsayımlı	(*viii*) Nedensellik ve bağımlılık (neden ve etki)
(*ix*) Ayrık	(*ix*) Ortaklık (eden ve edilen arasındaki karşılılık)
4. Kiplik	4. Kiplik
(*x*) Belkili	(*x*) Olanak—Olanaksızlık
(*xi*) Önesürümlü	(*xi*) Varlık—Yokluk
(*xii*) Belgitli	(*xii*) Zorunluk—Olumsallık

Kant ulamlar listesi konusunda belirtmektedir ki bu Aristoteles'in ulamlar listesi gibi gelişigüzel bir yolda değil ama bir ilkenin dizgesel uygulanışıyla ortaya çıkarılmıştır. Böylece anlağın tüm özgün arı kavramlarını ya da ulamlarını kapsamaktadır. Hiç kuşkusuz anlağın başka arı kavramları da vardır ve bunlar türevsel (*a priori*) ve yardımcıdırlar. Kant bunları *yüklenebilirler* olarak adlandırmayı ve böylece ulamlardan (*praedicamenta*) ayırdetmeyi önermektedir; ama bunların bir listesini vermeyi, eş deyişle, anlağın kökensel ve türevsel arı kavramlarının tam dizgesini geliştirmeyi üstlenmemektedir. Amacı için kökensel kavramların ya da ulamların listesini vermiş olmak yeterlidir.

Kant, bununla birlikte, ulamların tam bir listesini vermiş olduğunu düşünmede aşırı iyimserdi. Çünkü açıktır ki ne olduklarını belirlemedeki ilkesi yargı konusunda zamanının mantığından alınmış belli görüşlerin benimsenmesi üzerine dayanıyordu. Ve böylece ardılları listesini düzeltmede duraksamıyorlardı, üstelik genel *a priori* ulamlar düşüncesini kabul ediyor oldukları zaman bile.

Belki de belirtmeye değer ki Kant'a göre her üçlüdeki üçüncü ulam ikincinin birinci ile bileşiminden doğmaktadır. Böylece tümlük birlik olarak düşünülen çokluktur; sınırlama olumsuzlama ile bileşmiş olgusallıktır; ortaklık bir tözün karşılıklı olarak bir başka tözü belirleyen ve onun tarafından belirlenen nedenselliğidir; ve zorunluk varoluş olanağı yoluyla verili varoluştur.[33] Üçlü şemanın bu yorumu biraz zoraki gibi görünebilir; ama daha sonra Hegel'in felsefesinde sav, karşısav ve bireşim yoluyla üçlü gelişim düşüncesi tarafından doldurulan özeksel konum göz önüne getirilirse, burada Kant'ın gözlemlerine dikkati çekmek boşuna olmıyacaktır.

4. Ulamların Uygulanışının Aklanması

Kant'a göre, öyleyse, anlağın oniki *a priori* ulamı vardır. Ama bunlar fenomenleri bireştirmede kullanılmak için nasıl aklanmaktadırlar? Ve nesnelere uygulanmak için nasıl aklanmaktadırlar? Böyle bir sorun *a priori* duyarlık biçimlerinin kullanımıyla ilgili olarak doğmamaktadır. Çünkü, gördüğümüz gibi, belirsiz duyum özdeğinin uzay ve zaman biçimleri altına alınması yoluyla olmaksızın bize hiçbir nesnenin verilmesi olanaklı değildir. Bu yüzden duyarlık biçimlerini nesnelere uygulamada nasıl aklandığımızı sormak aptalca olacaktır. Çünkü bu biçimler nesnelerin var olmak için zorunlu koşullardır. Ama anlağın ulamları açısından durum değişmektedir. Nesneler bir bakıma daha şimdiden duyusal sezgide verilidirler. Bu nesneler, eş deyişle görüngüler, üzerlerine anlak ulamlarının uygulanışının onları çarpıtıp yanlış sunacağı bir türde olamazlar mı? Uygulamanın aklanmış olduğunu göstermemiz gerekmektedir.

[33]Böylece zorunlu bir varlığın kavramı olanağı varoluş içeren, eş deyişle, yalnızca olanaklı olamıyan bir varlığın kavramı olacaktır. Ama ***bu*** kavram, Kant için, nesnel olarak uygulanabilir değildir.

Böyle bir aklamanın verilişine Kant ulamların aşkınsal çıkarsaması demektedir. 'Çıkarsama' sözcüğü kolayca yanlış anlaşılabilecektir, çünkü ulamların ne olduklarının dizgesel bir bulgulanışını imlemektedir. Ve bu daha şimdiden yapılmıştır. Öyleyse, önümüzdeki bağlamda çıkarsama, Kant'ın da açıkladığı gibi, aklama demektir. 'Aşkınsal' sözcüğüne gelince, anlamını anlamanın en iyi yolu onu 'görgül' sözcüğü ile karşılaştırmaktır. Kant'ın ilgilenmekte olduğu nokta ulamların uygulamasını onların örneğin şu ya da bu bilimde kullanımlarının görgül olarak verimli olduğunu göstererek aklamak değildir. İlgilendiği şey uygulamalarını onların tüm görgülenimin *a priori* koşulları olduklarını göstererek aklamaktır. Böylece diyebilmektedir ki, aşkınsal çıkarsamanın bütün amacı anlağın *a priori* kavram ya da ulamlarının görgülenim olanağının *a priori* koşulları olduklarını göstermektir.

Sorun daha ayrıntılı olarak anlatılabilir. Uzay ve zaman da *a priori* görgülenim koşullarıdırlar. Ama nesnelerin bize verilebilmeleri için zorunlu olarak istenen koşullardırlar. Aşkınsal çıkarsamanın görevi, öyleyse, ulamların nesnelerin *düşünülmeleri* için zorunlu olarak istenen koşullar olduklarını göstermektir. Başka bir deyişle, ulamların nesnelere uygulanışının bir aklanışı nesnelerin anlağın bireştirici ulamları yoluyla olmaksızın düşünülemiyeceklerini gösterme biçimini almalıdır. Ve nesnelerin düşünülmeleri bilgileri için gerektiğinden, nesnelerin ulamlar yoluyla olmaksızın düşünülemiyeceklerinin gösterilmesi ulamlar yoluyla olmaksızın bilinemiyeceklerini göstermektir. Ve bunu göstermek ulamların kullanımlarının aklanmış olduğunu, e.d. nesnel geçerlik taşıdıklarını göstermektir.

Bu düşünce çizgisi Kant'ın Kopernik devriminde açıkça imlenmektedir. Ulamların kullanımı anın kendini nesnelere uydurması gerektiği sayıltısı üzerinde aklanamaz. Ama eğer nesneler bilinmek için ana uygunluk göstermeliyseler, ve eğer

bu tam anlamıyla nesneler olabilmek için anlağın ulamları altına alınmaları anlamına geliyorsa, ulamların kullanımının daha öte bir aklanışı gereksizleşmektedir.

Kant'ın aşkınsal çıkarsamasının uslamlamasını izleyebilmek hiç de kolay değildir. Ama bunun akışı içinde Kant önemli bir düşünce getirmektedir; ve, onun düşünce çizgisini aşırı yalınlaştırmak pahasına olsa bile, bunun kısa bir açıklamasını vermek için biraz çaba göstermek gerekecektir. Bu girişimde dikkatimi çıkarsamanın *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci yayınında verilen biçimi üzerinde toplayacağım—ki ilk yayımda verilenden önemli ölçüde ayrılmaktadır.

Bir bilgi nesnesi Kant tarafından 'kavramında verili bir sezgi çoklusu *birleştirilmiş* olan'[34] olarak tanımlanmaktadır. Bireşim olmaksızın nesnelerin hiçbir bilgileri olamaz. Deyim yerindeyse, salt bir bağıntısız tasarımlar akışına bilgi denemez. Öte yandan, bireşim anlağın işidir. 'Bir çoklunun bağıntısı (Kant'ın kullandığı terimler *Verbindung* ve *conjuctio*dur) bize hiçbir zaman duyular yoluyla verilemez ...; çünkü bu tasarım gücünün kendiliğindenliğinin bir edimidir. Ve bu yetiyi duyarlıktan ayırmak için anlak olarak adlandırmak gerektiğinden, tüm bağıntı, ister bilinçli olsun isterse bilinçsiz, ister sezgi çoklusunun isterse birçok kavramın olsun, ... anlağın bir edimidir. Ve bu edime bireşim genel adını veriyoruz.'[35]

Çoklu ve bunun bireşimi kavramlarının yanısıra, bağıntı ya da bitişme düşüncesi bir başka öğe daha kapsamaktadır. Bu çoklunun birliğinin tasarımıdır. Bu yüzden bağıntı 'çoklunun bireşimli birliğinin tasarımı' olarak betimlenebilir.[36]

Kant burada ulamlar listesinde görünen *a priori* birlik kavramına ya da ulamına göndermede bulunmamaktadır. Tüm bağıntının bu ulamın uygulamasını içerdiğini söylememektedir. Çünkü, ister birlik olsun isterse bir başkası, herhangi bir ulamın uygulaması sözünü etmekte olduğu birliği öngerektir-

[34] *B*, 137. [35] *B*, 129-30. [36] *B*, 130.

mektedir. O zaman Kant neden söz etmektedir? Tek bir algılayan ve düşünen özne ile ilişkiden oluşan birlikten söz etmektedir. Nesneler ulamlar aracılığıyla düşünülürler ama bu birlik olmaksızın düşünülebilir olamıyacaklardır. Başka bir deyişle, anlağın bireştiricilik işi bilincin birliği içersinde olmaksızın olanaklı değildir.

Bu demektir ki eğer algılama ve düşünme tek bir öznede özbilincin tüm tasarımlara eşlik edebilecek olduğu bir yolda birleştirilmiş değilseler, sezginin ya da algının çoklusu düşünülebilme ve böylece bir bilgi nesnesi olabilme durumunda değildir. Kant bunu '*Düşünüyorum*' tüm tasarımlarımıza eşlik edebiliyor olmalıdır diyerek anlatmaktadır. Algılamamı ve düşünmemi her zaman *benim* olarak düşünmem zorunlu değildir. Ama böyle bir ayrımsamanın *olanağı* olmaksızın sezgi çoklusuna hiçbir birlik verilemez: hiçbir bağıntı olanaklı değildir. '*Düşünüyorum* tüm tasarımlarıma eşlik edebiliyor olmalıdır. Çünkü yoksa bende düşünülmesi bütünüyle olanaksız birşey tasarımlanabiliyor olacaktır. Ve bu ise tasarımın olanaksız olacağını ya da en azından benim için hiçbirşey olacağını söylemeye eşdeğerdir. ... Öyleyse her sezgi çoklusunun bu çokluyu taşıyan aynı öznede *Düşünüyorum* ile zorunlu bir ilişkisi vardır.'[37] Eğer bir öz-ayrımsamanın eşliğinde bulunmuyorsa, bir düşünceyi taşıyor olmamdan söz etmek saçma olacaktır. Ve, eğer aynı bilinç algılamaya ve düşünmeye eşlik edemiyorsa, algının çoklusunun düşünülmesinden söz etmek saçma olacaktır.

Özne ile sezgi çoklusu arasındaki bu ilişki (e.d. *Düşünüyorum* onların tümüne eşlik edebiliyor olmalıdır demekle anlatılan ilişki) Kant tarafından 'arı tamalgı' olarak adlandırılmakta, ve böylece görgül tamalgıdan, eş deyişle, verili bir ruhsal durumun benimki olarak görgül ve olumsal bir yolda ayrımsanmasından ayırdedilmektedir. Değişik tasarımlara eşlik eden

[37] *B*, 132.

görgül bilinç parçalıdır. Bir kıpıda verili bir tasarıma eşlik eden görgül bir öz-ayrımsama ediminde bulunurum, bir başka kıpıda ise değil. Görgül bilinç, eşlik ettiği tasarımlar gibi, parçalıdır. Ama tüm tasarımlara eşlik eden bir özdeş *Düşünüyorum*un olanağı sürekli bir görgülenim koşuludur. Ve özbilincin aşkınsal (görgül değil) bir birliğini öngerektirmektedir ki bana bir nesne olarak verili değildir ama benim için herhangi bir nesnenin olması için temel zorunlu koşuldur. Deyim yerindeyse, sezgi çoklusu tamalgının birliği içine getirilmedikçe, hiçbir görgülenim, hiçbir bilgi olamaz. Ya da, daha az öznel olarak anlatırsak, hiçbir nesne olamaz.

Kant hiç kuşkusuz bir bireşim yapmadan önce ilkin bir özne ya da 'ben' olarak kendimi ayrımsamam gerekir demek istememektedir. Sürekli bir kendine-özdeş 'ben'in önsel bir bilincini taşıyor değilimdir. Ancak verili olanlara yönelik edimlerledir ki onların benimkiler olarak bilincine varmaktayımdır. 'Kendi'nin bilinci ve bilişsel olarak 'kendi' ile ilişkilenmiş olanın bilinci 'kendi'de öyle bir yolda biraraya bağlıdırlar ki, 'kendi'nin bilinci zamansal olarak önsel bir görgülenim değildir. Aynı zamanda tamalgının birliği (*Düşünüyorum* tüm tasarımlarıma eşlik edebiliyor olmalıdır anlamında) ve bilincin aşkınsal birliği görgülenimin *a priori* koşullarıdırlar. Bağıntı olmaksızın hiçbir görgülenim yoktur. Ve bağıntı tamalgının birliğini gerektirmektedir.

Bilincin birliğinden, algılama ve düşünmenin tek bir öznedeki birliğinden bir görgülenim koşulu olarak söz ederken, Kant açık birşeyden söz ediyor gibi görünebilir. Ama, durum buysa, bu öyle bir 'açık' olgudur ki bir bakıma özneyi özne olarak unutan ve yalnızca nesne olarak görgül 'ben' üzerinde yoğunlaşarak 'kendi'yi bir ruhsal olaylar dizisine çözündürmede ya da salt bir mantıksal kurulum, eş deyişle bu tür olayların sınıfı olarak betimlemede haklı olduklarını sananlar tarafından atlanmaktadır. Eğer bu fenomenalistleri göz önünde

bulundurursak, Kant oldukça önemli bir noktaya dikkati çekiyor görünmektedir.

Bununla birlikte, tüm bunların ulamların uygulamalarının aklanması ile ne ilgisi olduğu sorusu gelebilir. Yanıt kısaca şudur. Hiçbir nesnel görgülenim, nesnelerin hiçbir bilgisi, sezgi çoklusu tek bir öz-bilinçte bağlanmadıkça olanaklı değildir. Ama tüm bireşim anlak tarafından yerine getirilmektedir, ve böylece anlak yoluyladır ki tasarımlar çoklusu tamalgının birliği içine alınmaktadır. Öte yandan, anlak *a priori* ulamları yoluyla bireştirmektedir. Bu yüzden hiçbir nesnel görgülenim, hiçbir nesnel bilgi, ulamların uygulaması yolu dışında olanaklı değildir. Görgülenim dünyası *a priori* duyarlık biçimlerinin ve anlağın ulamlarının uygulamalarında algılama ve düşünmenin eş-güdümü yoluyla oluşturulmaktadır. Bu yüzden ulamlar nesneler ile ilgilidirler, eş deyişle nesnel göndergeleri vardır, çünkü tüm nesneler, nesneler olmak için, onlarla uyumlu olmalıdırlar.

Kant'ın kendi sözleri aktarmaya değer. 'Duyusal bir sezgide verili olan çoklu zorunlu olarak tamalgının kökensel bireşimli birliğinin altına düşer, çünkü salt böylelikledir ki sezginin *birliği* olanaklı olmaktadır. Ama anlağın verili tasarımlar çoklusunun (ister sezgiler isterse kavramlar olsunlar) tek bir tamalgı altına getirilmesini sağlayan işlemi yargıların mantıksal işlevleridir. Böylece tüm çoklu, tek bir görgül sezgide verili olduğu sürece, mantıksal yargı işlevlerinden biriyle, daha açık bir deyişle, onu bir bilincin altına getiren işlevle ilişki içinde *belirlenmektedir*. Öte yandan, *ulamlar*, verili bir sezgideki çoklu onlarla ilişki içinde belirleniyor olduğu sürece, bu yargı işlevlerinden başka birşey değildirler. Buna göre verili bir sezgideki çoklu zorunlu olarak ulamlar altında durmaktadır.'[38] Yine, 'benim olarak adlandırdığım bir sezgide kapsanan bir çoklu anlağın bireştirme edimi yoluyla öz-bilincin

[38] *B*, 143.

zorunlu birliğine ait olarak tasarımlanmaktadır. Ve bu ulam aracılığıyla yer almaktadır.'[39]

5. Ulamların Şemalandırılması

Ama daha öte bir soru doğmaktadır. Önümüzde bir yanda sezgi verileri çoklusu ve öte yanda bir ulamlar çokluğu durmaktadır. Hangi ulamın ya da ulamların uygulanacağını belirleyen nedir? Bağlayıcı halkayı belirten birşey bulmamız gerekmektedir. Eğer duyusal sezgi verileri ulamlar altına alınacaklarsa, bu iki küme arasında belli bir karşılaştırılabilirlik ya da türdeşlik olmalıdır. Ama 'arı anlak-kavramları görgül sezgilerle (ve giderek genel olarak duyusal sezgilerle) karşılaştırıldıklarında bütünüyle ayrı türdedirler, ve hiçbir zaman bir sezginin içersinde bulunmazlar. O zaman, bu görgül sezgilerin arı anlak-kavramlarının *altına alınması*, ve bununla ulamların görüngülere uygulanması nasıl olanaklıdır?'[40] Sorun budur.

Bu sorunu çözmek için Kant anlak ve duyarlık arasında bir aracılık gücü ya da yetisi olarak düşünülen imgeleme (*Einbildungskraft*) başvurmaktadır. İmgelemin *şemaları* ürettiği ve bir bakıma taşıyıcıları olduğu söylenmektedir. Bir şema, genel olarak, bir ulamı deyim yerindeyse görüngülere uygulanmasına izin verecek bir yolda şemalaştıran ya da sınırlayan imgelerin üretimi için bir kural ya da bir işlemdir. Şemanın kendisi bir imge değildir ama imgelerin oluşumu için genel bir işlemi temsil etmektedir. 'İmgelemin bir kavrama kendi imgesini sağlamaya yönelik genel bir işleminin bu tasarımına bu kavram için şema diyorum.'[41] Şema, genel olmakla, kavrama yapısal bir benzerlik göstermektedir: imge, tikel olmakla, sezgi çoklusuna bir benzerlik göstermektedir. Böylece imgelem anlağın kavramları ve sezginin çoklusu arasında aracılık yapabilmektedir.

[39] *B*, 144. [40] *B*, 176; *A*, 137-8. [41] *B*, 179-80; *A*, 140.

Kant hiç kuşkusuz imgenin aracılık işlevini vurgulayan ilk filozof değildi. Bu işlev örneğin ortaçağ Aristoculuğunda imgeye yüklenmişti. Ama Kant felsefesinde bu konuya yaklaşım açıktır ki ortaçağ Aristoculuğunda olduğundan ayrıdır ve ayrı olmak zorundadır. Bu sonuncusu için imge duyu düzlemindeki süreçlerin sonucudur ve kendi açısından anlıksal soyutlama için bir temel olarak hizmet etmektedir. Kant'ta ise imge kendi üretmekte olduğu bir şemaya göre işleyen imgelem gücünün kendiliğinden bir ürünüdür. Hiçbir zaman unutmamalıyız ki Kant için nesne an ile bağdaşmak zorundadır, an nesne ile değil.

Demek istediği şeyi göstermek için Kant matematikten bir iki örnek vermektedir. Örneğin beş noktayı birbiri ardına koyarak beş sayısının bir imgesini üretebilirim: '....' Ama beş sayısının şemasının kendisi bu imge ya da başka herhangi bir imge değildir: o bir çokluğun belli bir kavram ile uyumlu olarak bir imgede tasarlanabilmesini sağlayan bir yöntemin tasarımıdır. Şema bir bakıma kavramın ve fenomenler çoklusunun biraraya getirilmesini sağlamaktadır. Daha açık bir deyişle, kavramın fenomenlere uygulanmasını sağlamaktadır. Kant ayrıca matematiksel olmayan bir örnek olarak bir köpek kavramını göstermektedir. Bu kavramın şeması kavramı tikel bir hayvana uygulamak için gereken bir tasarımı üretmek için bir kuraldır.

Böyle örneklemeler aşırı ölçüde yanıltıcı olabilirler. Çünkü burada birincil olarak ilgilenmekte olduğumuz şey matematiksel kavramlar değil, üstelik bir köpeğinki gibi görgül *a posteriori* tasarımlar hiç değil, ama anlağın arı ulamlarıdır. Ve imgelerin üretimi için seçebileceğimiz ya da değiştirebileceğimiz şemalar ya da kurallarla değil, ama bir ulamın herhangi bir çoklu üzerine uygulanmasının koşullarını *a priori* belirleyen aşkınsal şemalarla ilgileniyoruz. Bununla birlikte, Kant'ın matematiksel kavramların ve *a posteriori* düşüncelerin algı

verilerine uygulanışlarından alınan örneklerinin yalnızca bir şemanın genel tasarımına bir giriş olarak hizmet etmeleri amaçlanmıştır.

Ulamların aşkınsal şemaları ulamların görüngülere uygulanabilme koşullarını belirlemektedirler. Ve Kant için bu bir ulamın görüngülere uygulanabilirliğinin zamansal koşullarını belirlemek demektir. Çünkü zamandaki konum, görgül 'kendi'nin durumlarını da içine almak üzere, her ne olursa olsun tüm görüngülere ortak olan biricik özelliktir. Bu yüzden Kant diyebilmektedir ki 'şemalar kurallar ile uyum içinde *a priori* zamansal belirlenimlerden başka birşey değildirler.'[42] Zaman tüm tasarımların bağıntı ya da bitişikliklerinin biçimsel koşuludur. Ve imgelemin bir ürünü olan aşkınsal bir zaman belirlenimi bir bakıma iki kampta da dayanak bulmaktadır. Şeması olduğu ulam ile türdeştir, çünkü evrenseldir ve bir *a priori* kural üzerine dayanmaktadır. Görüngüler ile türdeştir, çünkü zaman çoklunun her görgül tasarımında kapsanmaktadır. 'Böylece ulamın görüngülere bir uygulanışı aşkınsal zaman belirlenimi yoluyla olanaklı olmaktadır, ki bu, anlağın kavramlarının şeması olarak, görüngülerin ulamın altına alınışına izin vermektedir.'[43]

Kant tikel ulamların tikel şemalarını uzun uzadıya tartışmamaktadır. Ve söylediklerini anlamak kimi durumlarda aşırı ölçüde güçtür. Bu yüzden açıklama sorunlarıyla uzunlamasına uğraşmak istemediğimden yalnızca birkaç örneği ele alacağım.

Kant ilişki ulamlarına dönerek denmektedir ki töz ulamının şeması 'olgusalın[44] zamandaki sürekliliği, e.d. onun genelde görgül zaman-belirleniminin bir dayanağı olarak tasarımıdır—bir dayanak ki, öyleyse, başka her şey değişirken, kendisi kalmaktadır.'[45] Başka bir deyişle, töz kavramının algı verilerine

[42] *B*, 184; *A*, 145.
[43] *B*, 178; *A*, 139.
[44] Olgusallık, nitelik ulamları üzerine olan kesimde öğrendiğimiz gibi, kavramı zamandaki bir varlığı belirtendir.
[45] *B*, 183; *A*, 144.

uygulanabilir olması için, şemalaştırılmış ya da imgelemin şeması tarafından belirlenmiş olması gerekmektedir; ve bu ise tözü zaman içindeki değişimin sürekli bir dayanağı olarak tasarımlamayı içermektedir. Ancak bu şemalaştırılmış biçimdedir ki ulam görüngülere uygulanabilirdir.

Neden ulamının şeması 'olgusaldır ki, koyulduğunda, her zaman başka birşey tarafından izlenmektedir. Öyleyse, çoklunun ardışıklığından oluşmaktadır, ama ancak bu ardışıklık bir kural altına alınmışsa.'[46] Kant nedensellik kavramının kurallı ardışıklık kavramından başka birşey olmadığını söylemek istiyor değildir. Demek istediği şey neden ulamının imgelem tarafından zaman içindeki kurallı ardışıklık tasarımını içerecek bir yolda şemalaştırılmadıkça görüngülere uygulanabilir olmadığıdır.

Üçüncü ilişki ulamının, eden ve edilen arasındaki ortaklık ya da karşılılık ulamının şeması 'genel bir kurala göre birinin belirlenimlerinin (ilineklerinin) bir başkasınınkiler ile birarada varoluşudur.'[47] Burada da Kant tözlerin ilinekleri ile birarada varoluşlarının etkileşim kavramında bulunanın tümü olduğunu imlemek istiyor değildir. Ama bu kavram ona bu zaman içinde birarada-varoluş tasarımını içeren bir biçim verilmedikçe fenomenlere uygulanamaz.

Son olarak, son iki kiplik ulamını alırsak, varoluş ulamının şeması belli bir zamandaki varlık, ve zorunluk ulamının şeması ise bir nesnenin tüm zaman içindeki varlığıdır. Zorunluk, bir ulam olarak, yalnızca tüm zaman içindeki varlık demek değildir. Daha önce gördüğümüz gibi, varoluş olanağının kendisi yoluyla verili olan varoluş demektir. Ama ulam, Kant'a göre, imgelem onu zaman açısından tüm zaman içindeki varlık ya da varoluş tasarımını içerecek bir yolda belirlemedikçe, uygulanamıyacaktır. Bu uygulanabilirliğinin zorunlu bir koşuludur. Birşeyi tüm zaman içinde var olarak tasarımla-

[46] *A.g.y.* [47] *B*, 183-4; *A*, 144.

ma yolu dışında zorunlu olarak tasarımlayamayız. Bu düşünce şemalaştırılmış ulama aittir. Ve uygulanan her zaman şemalaştırılmış ulamdır.

Burada kısaca belirtilebilecek bir sorun doğmaktadır. Kant, görmüş olduğumuz gibi, ulam ve arı ya da *a priori* kavram terimlerini aynı şeyi göstermek için kullanmaktadır. Öte yandan, ulamlar mantıksal işlevler olarak betimlenmektedirler. Anlağın arı biçimleridirler ki bireşimi olanaklı kılmakta ama görüngülere uygulanışlarından ayrı olarak kendi başlarına alındıklarında herhangi bir nesneyi temsil etmemektedirler. Ve bu durumda 'kavram' sözcüğünün bir yanlış-ad olup olmadığı sorulabilecektir. Ve *Arı Usun Eleştirisi*[48] üzerine yorumunda profesör Kemp Smith'in Kant'ın ulamlar üzerine konuşurken çoğu kez şemaları anlatmak istediğini ileri sürdüğünü görüyoruz. Bu yüzden ulamların şemalaştırılmaları üzerine olan bölüm yalnızca gecikmiş tanımlarını kapsamaktadır. Gerçek ulamlar, anlağın arı biçimleri olarak, yalnızca mantıksal işlevlerdir ve belirli hiçbir içerik ya da anlamları yoktur. Örneğin töz kavramı Kant'ın töz ulamının şeması dediği şey olacaktır. Bir arı töz kavramı için bir bakıma şemada tanımlanan töz tasarımından başka hiçbir gerekçe yoktur.

Hiç kuşkusuz bu bakış açısı için söylenebilecek çok şey vardır. Ve matematiksel kavramlara dönersek, ileri sürülebilir ki üçgenlerin çizimi için genel bir kural ya da işlem tasarımı üçgen kavramıdır. Aynı zamanda, Kant hiç kuşkusuz şemalaştırılmamış ulamların bize bir nesne kavramını verecek yeterli bir anlamlarının olmadığını ve 'yalnızca anlağın kavramların üretimi için işlevleri'[49] olduklarını söylerken, ayrıca onlara belli bir içerik de yüklemektedir, üstelik bu içerik bir nesneyi tasarımlamak için yeterli olmasa bile. 'Böylece örneğin töz, eğer zamansal süreklilik belirlenimi uzaklaştırılacak olursa, başka herhangi birşeyin yüklemi olmaksızın özne olarak dü-

[48] S. 340. Bkz. Kaynakça. [49] *B*, 187; *A*, 147.

şünülebilecek birşeyden daha ötesini anlatmayacaktır.'[50] Kant'ın belirttiği gibi bu düşünceden 'hiçbirşey yapamayabilirim.' Ama bu demektir ki onu bir nesneyi tasarımlamak için uygulayamam, bir nesne olanaklı bir görgülenim nesnesi olmak ve görgülenim duyusal görgülenim olmak üzere. Ama şemalaştırılmamış ulama Kant tarafından belli bir anlamın ya da içeriğin yüklenmekte olduğu olgusu ortada kalmaktadır. Bu anlam bilgi verecek denli belirli değildir; ama, mantıksal bir olanak olarak, düşünülebilirdir. Kant'a göre, metafizikçiler arı ulamları kendilerinde-şeylerin bilgilerinin bir kaynağı olarak kullanmaya çalışmışlardır. Ve arı ulamları bu yolda kullanmak onları kötüye kullanmaktır. Ama kötüye kullanım olanağının kendisi belli bir anlamlarının olduğunu varsaymaktadır.

6. *Bireşimli* a priori *İlkeler*

Öte yandan, anlak nesnel görgülenimin, eş deyişle, nesnelerin görgüleniminin olanağının koşullarını bildiren belli ilkeleri *a priori* üretmektedir. Ya da, aynı şeyi bir başka yolda koyarsak, anlak ulamların nesnel kullanımı için kurallar olan belli ilkeleri *a priori* üretmektedir. Bu ilkelerin neler olduklarını saptamak için, öyleyse, yalnızca şemalaştırılmış ulamlar tablosunu irdelememiz yeterlidir. 'Ulamlar tablosu bize ilkeler (*Grundsätze*) tablosu için doğal kılavuzu verir, çünkü ikinciler birincilerin nesnel kullanımı için kurallardan başka birşey değildirler.'[51]

Nicelik ulamlarına karşılık düşen ilkeler Kant tarafından 'sezgi belitleri' olarak adlandırılmaktadırlar. Belirli belitlerden söz etmemektedir; ama demektedir ki bunların genel ilkeleri 'Tüm sezgiler uzamlı büyüklüklerdirler'[52] biçimindedir. Bu arı anlağın bir ilkesidir, ve böylece matematiksel bir ilke olması olanaksızdır (böyle olduğunu düşünmeye itilmek söz

[50] *B*, 200; *A*, 161. [51] *B*, 200; *A*, 161. [52] *B*, 202; *A*, 162.

konusu olsa bile). Çünkü matematiksel ilkelerin anlağın aracılığıyla arı sezgilerden türetildikleri söylenmektedir, arı anlağın kendisinden değil. Aynı zamanda bu sezgi belitleri ilkesi, Kant'a göre, niçin matematiğin bireşimli *a priori* önermelerinin görgülenime uygulanabilir olduklarını açıklamaktadır. Örneğin, geometrinin arı uzay sezgisi konusunda ileri sürdükleri görgül sezgiler için geçerli olmalıdır, eğer tüm sezgiler uzamlı büyüklükler iseler. Gerçekte, ilkenin kendisi nesnel görgülenimin bir koşuluyken, matematiğin uygulanabilirliği de nesnel görgülenimin bir koşuludur. Ve ekleyebiliriz ki, eğer sezgi belitlerinin ilkesi matematiğin bireşimli *a priori* önermelerinin fenomenal olgusallığa uygulanabilirliklerini açıklıyorsa, matematiksel fiziğin olanağını da açıklamaktadır.

Şemalaştırılmış nitelik ulamlarına karşılık düşen ilkelere Kant 'görgülenim öncelemeleri' demektedir. Bu öncelemelerin genel ilkesi 'tüm görüngülerde bir duyum nesnesi olan olgusal yeğin bir büyüklüğe, eş deyişle, bir dereceye iyedir'[53] biçimindedir. Nitelik ulamlarının şemasını tartışırken Kant onun yeğinlik derecesi tasarımını içermekte olduğunu ileri sürüyordu—bir düşünce ki yeğinlikte artış ve sıfıra dek azalış (olumsuzlama) olanağını imlemektedir. Öte yandan, görgülenim öncelemelerinin genel ilkesinde belirtmektedir ki tüm görgül algılar, duyumu da kapsayarak, yeğinlik derecelerine iye olmalıdırlar. Bu ilke, öyleyse, duyumun matematiksel ölçümü için bir *a priori* temel sağlamaktadır.

Eğer bu iki ilkeyi, sezgi belitlerinin ilkesini ve görgülenim öncelemelerinin ilkesini birlikte alırsak, görebiliriz ki bunlar bize gelecekteki sezgiler ya da algılar konusunda ön-saptamalarda bulunma olanağını vermektedirler. Aslında gelecekteki algılarımızın ne olacaklarını *a priori* saptayamayız; ne de görgül algıların (duyum içeren algılar) niteliklerini önceden saptayabiliriz. Örneğin sonraki algı nesnesinin kırmızı olacağını

[53] *B*, 207; *A*, 166.

önceden bilemeyiz. Ama önceden saptayabiliriz ki tüm sezgiler ya da algılar uzamlı büyüklükler olacaklardır ve tüm duyum içeren görgül algıların yeğin büyüklükleri olacaktır.

Bu iki ilke Kant tarafından matematiksel ilkeler olarak birarada kümelendirilmektedir. Ya da, daha doğrusu, bunlar ulamların matematiksel kullanımlarının ilkeleridirler. Bunu söylemekle Kant bu iki ilkenin matematiksel önermeler olduklarını demek istiyor değildir. Demek istediği şey bunların sezgi ile ilgili oldukları ve matematiğin uygulanabilirliğini akladıklarıdır.

Şemalaştırılmış ilişki ulamlarına karşılık düşen ilkelere 'görgülenim andırımları' denmektedir. Ve bunların temelde yatan genel ilkeleri şöyledir: 'Görgülenim ancak algıların zorunlu bir bağıntılarının tasarımı yoluyla olanaklıdır.'[54] Nesnel görgülenim, eş deyişle, duyu nesnelerinin bilgisi, bilince çokluğun bireşimli bir birliğinin bulunuşunu imleyen bir algılar bireşimi olmaksızın olanaklı değildir. Ama bağıntıları kavrayan bu bireşimli birlik özne tarafından katılmaktadır, eş deyişle *a priori*dir. Ve *a priori* bağıntılar zorunludurlar. Bu yüzden görgülenim algı nesneleri arasında zorunlu bağıntıların tasarımı yoluyla olmaksızın olanaklı değildir.

Üç andırım Kant tarafından anlağın somut bağıntıları ortaya çıkarmadaki görgül kullanımı için kurallar ya da yol gösterici ilkeler olarak görülmektedir. Ve sırasıyla Kant'ın üç zaman *kipi* dediği süreklilik, ardışıklık ve eşzamanlılığa karşılık düşmektedirler. Bununla denmek isteneni anlamanın en iyi yolu andırımların kendilerini irdelemektir. Bunlar şöyle bildirilmektedirler. İlkin, 'Görüngülerin her değişiminde töz kalıcıdır, ve Doğadaki nicesi ne artar ne de azalır.'[55] İkinci olarak, 'Tüm değişimler neden ve etki bağıntısı yasasına göre yer alırlar.'[56] Üçüncü olarak, 'Tüm tözler, uzayda eşzamanlı olarak

[54] *B*, 218; bu *A*, 176-7'deki anlatımdan ayrılmaktadır.
[55] *B*, 224; *A*, 182. [56] *B*, 232; *A*, 189.

algılanabildikleri ölçüde, baştan sona etkileşim içindedirler."[57]

Bu ilkeler açıktır ki sırasıyla şemalaştırılmış ilişki ulamlarına karşılık düşmektedirler—e.d. töz ve ilinek, neden ve etki, ve eden ve edilen arasındaki ortaklık ya da etkileşim. Bunlar *a priori* ilkelerdir ve böylece görgülenime önseldirler. Ama gerçi bize ilişkiler ya da bağıntılar konusunda birşeyler gösteriyor olsalar da, bilinmeyen terimi önceden saptamamakta ya da bize bunu saptama olanağını vermemektedirler. Bunlar, öyleyse, Kant'ın belirttiği gibi, matematiksel andırımlardan ayrılmaktadırlar. Örneğin ilk andırım bize Doğadaki sürekli tözün ne olduğunu söylememektedir: söylediği dahaçok değişimin tözü imlediğini, ve tözün, ne olursa olsun, kendi toplam nicesini saklamakta olduğudur. Bu, görgül nedenlere bakarak değişimin Doğadaki tözünün ya da dayanağının özdek mi (Kant'ın düşündüğü gibi) yoksa erke mi yoksa başka türlü mü adlandırılacağı konusunda nasıl karar verirsek verelim, yine doğru olacaktır. Sorunu kabaca koyarsak, andırım bize bildirmektedir ki Doğadaki temel gereç ya da tözün toplam nicesi değişmeksizin saklanmaktadır; ama onun ne olduğunu söylememektedir. Bunu *a priori* bulamayız. Gene, ikinci andırım bize bildirmektedir ki tüm değişimler nedenseldirler, ve verili tüm etkilerin belirleyici birer nedeni olmalıdır. Ama gerçi etkiyi bilebiliyor olsak da, yalnızca ikinci andırımın kullanımı yoluyla nedenin ne olduğunu ortaya çıkaramayız. Görgülenime, görgül araştırmaya başvurmamız gereklidir. Andırım ya da ilke düzenleyici ıradadır: bize nedensellik ulamının kullanımında yol göstermektedir. Üçüncü andırıma gelince, bütünüyle açıktır ki bize hangi şeylerin uzayda eşzamanlı olarak varolduklarını ya da etkileşimlerinin neler olduklarını söylememektedir. Ama bize *a priori*, ve genel bir anlamda, neyi aramamız gerektiğini söylemektedir.

Kiplik ulamlarına karşılık düşen ilkelere 'genel olarak görgül

[57] *B*, 256; *A*, 211.

düşünce konutları' denmektedir. Bunlar şöyledirler.[58] İlkin, 'Biçimsel görgülenim koşulları (sezgi ve kavramlar) ile bağdaşan *olanaklı*dır.' İkinci olarak, 'Özdeksel görgülenim (eş deyişle, duyum) koşulları ile bağıntılı olan *olgusal*dır.' Üçüncü olarak, 'Olgusal ile bağıntısı genel görgülenim koşullarına göre belirlenen *zorunlu*dur (zorunlu olarak varolur).'

Kant'a göre, bu konutların yalnızca dünyanın, görgülenim nesnelerinin bilişsel yetilerimiz le ilişkisini ilgilendirmekte olduklarını anlamak önemlidir. Örneğin ilk konut bildirmektedir ki yalnızca bir bakıma biçimsel görgülenim koşulları altına alınabilen kendilik olanaklı bir varlıktır, görgül olgusallık içersinde varolan birşeydir. Nesnel görgülenimin biçimsel koşullarını aşarak görgül olgusallığı aşan hiçbir varlığın ya da varlıkların olamıyacağını bildirmemektedir. Örneğin Tanrı fiziksel dünyada olanaklı bir varlık değildir; ama bunu söylemek bir Tanrının olmadığını ve olamıyacağını söylemek değildir. Sonsuz bir tinsel varlık biçimsel görgülenim koşullarının uygulanışını aşar ve öyleyse fiziksel ya da görgülenen bir nesne olarak olanaklı değildir. Ama tanrısal varlık mantıksal olarak olanaklıdır, en azından tasarımında hiçbir mantıksal çelişkinin saptanabilir olmaması anlamında. Ve belki de böyle bir varlığa inanmak için nedenler olabilir.

Konutlar, daha önce belirtilmiş olduğu gibi, görgül düşünmenin konutlarıdırlar. İkinci konut, öyleyse, bize terimin görgül kullanımı içinde olgusallığın bir tanımını ya da açıklamasını vermektedir. Ve görgülenimin çözümlemesine göre görgül bir algı ile ve böylece duyum ile bağıntılı olmayan hiçbir şeyin bilimlerde olgusal olarak kabul edilmeyeceğine eşdeğerdir. Üçüncü konuta gelince, görgülenim andırımlarına ve görgül yasalara göre, algılanandan algılanmıyanın çıkarılmasını ilgilendirmektedir. Örneğin ikinci görgülenim andırımını kendi başına alırsak salt şunu diyebiliriz ki, belli bir değişim

[58] *B*, 255-6; *A*, 218.

ya da olay verildiğinde, bir nedeni olmalıdır: nedenin ne olduğunu *a priori* belirleyemeyiz. Ama görgül Doğa yasalarını göz önüne alırsak diyebiliriz ki belli bir sağın nedensel ilişki zorunludur, ve belli bir neden varolmalıdır, hiç kuşkusuz saltık zorunlukla değil ama varsayımsal zorunlukla, eş deyişle, belli bir değişim ya da olayın olması varsayımı üzerine.

7. Arı Doğa Biliminin Olanağı

Öyleyse yalnızca matematiğin Doğaya uygulanabilirliği değil, ama anlağın ulamlarından türetilen ve böylece *a priori* olan bir dizi ilkenin bulunuşu da söz konusudur. Öyleyse arı bir Doğa bilimi olanaklıdır. Fizik dar anlamda görgül bir bilimdir. Kant hiçbir zaman bütün fiziği *a priori* çıkarsayabileceğimizi düşünmemişti. Ama evrensel bir Doğa bilimi, Kant'ın *Önsöylem*'deki[59] adlandırmasıyla, fiziğe bir propedötik ya da önöğretim vardır, gerçi bundan ayrıca evrensel ya da genel fizik olarak söz ediyor olsa da.[60] Doğrudur ki fiziğin bu felsefi bölümünde, ya da fiziğe propedötikte bulunan kavramların tümü de Kant'ın sözcüğe verdiği anlamda arı kavramlar değildirler; çünkü kimileri görgülenime bağımlıdırlar. Kant örnek olarak devim, içine-işlenemezlik, ve süredurum kavramlarını vermektedir.[61] Ve bu evrensel Doğa biliminin ilkelerinin tümü de katı bir anlamda evrensel değildirler. Çünkü öyle ilkeler vardır ki yalnızca dışsal duyunun nesnelerine uygulanabilmektedirler, içsel duyunun nesnelerine (e.d. görgül 'ben'in ruhsal durumlarına) değil. Ama aynı zamanda kimi ilkeler vardır ki, ister içsel olsunlar isterse dışsal tüm görgülenim nesneleri açısından geçerlidirler; örneğin olayların değişmez yasalara göre nedensel olarak belirlenmeleri ilkesi. Her ne olursa olsun, bir arı Doğa bilimi vardır ki görgül önsavlar olmayan ama bize Doğanın gidişini önceden saptama olanağını

[59] 15. [60] *A.g.y.* [61] *A.g.y.*

veren ve bireşimli *a priori* olan önermelerden oluşmaktadır.

Anımsanacaktır ki Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'ndeki ana sorunlarından biri bu arı Doğa biliminin olanağını açıklamaktı. Ve nasıl olanaklı olduğu sorusu daha önce bu bölümün önceki kesimlerinde yanıtlanmıştır. Arı bir Doğa bilimi olanaklıdır çünkü görgülenim nesneleri, görgülenim nesneleri olmak için, zorunlu olarak belli *a priori* koşullara uyum göstermelidirler. Bu zorunlu uyum verildiğinde, biliyoruz ki dolaysızca ya da dolaylı olarak anlağın *a priori* ulamlarından türemiş bireşimli *a priori* önermeler karmaşası her zaman doğrulanacaktır. Kısaca, 'olanaklı görgülenim ilkeleri o zaman aynı zamanda evrensel Doğa yasalarıdırlar ki *a priori* bilinebilirler. Ve böylece ikinci sorumuzda, '*Arı Doğa bilimi nasıl olanaklıdır?*' sorusunda kapsanan sorun çözülmüş olmaktadır.'[62]

Duruma başka bir açıdan da bakabiliriz. Nesneler, nesneler olmak için, tamalgının birliğine, bilincin birliğine ilişkilendirilmelidirler. Ve belli *a priori* biçim ve ulamlar altına alınarak ilişkilendirilmektedirler. Olanaklı görgülenim nesneleri karmaşası böylece genel olarak bilincin birliği ile ilişki içinde tek bir Doğa oluşturmaktadır. Ve onları böyle ilişkilendirme için zorunlu koşulların kendileri zorunlu Doğa yasalarının zeminidirler. Bireşim olmaksızın bizim için bir Doğa söz konusu değildir; ve *a priori* bireşim Doğaya yasalar vermektedir. Bu zorunlu yasalar gerçek bir anlamda insan özne tarafından dayatılmaktadırlar; ama aynı zamanda nesnel yasalardırlar, çünkü bütün bir olanaklı görgülenim erimi için, eş deyişle olanaklı görgülenim nesnelerinin karmaşası olarak Doğa için geçerlidirler, ve zorunlu olarak geçerlidirler.

Kant öyleyse Hume tarafından yaratılan sorunu kendine doyum sağlayacak bir yolda çözüme bağlamıştır. Newton fiziği Doğanın değişmezliğini ya da kurallılığını konutlamaktadır. Ama görgülenim Doğanın kurallılığını tanıtlama gücünde de-

[62] *Önsöylem*, 23.

ğildir. Evrensel ve zorunlu Doğa yasalarının varolduklarının gösterilmesi anlamında, geleceğin geçmişe andırımlı olacağını gösterememektedir. Ama Hume Doğanın kurallılığı konusunda doğal bir inanç taşıdığımızı düşünmekle ve bu inancın ruhbilimsel bir açıklamasını verme girişimiyle yetinirken, Kant bu kurallılığı tanıtlamaya yöneliyordu. Bunun görgül tümevarım yoluyla tanıtlanamıyacağı konusunda Hume ile anlaşırken, ileri sürüyordu ki bu olanaklı görgülenim nesneleri karmaşası olarak Doğanın nesnel görgülenimin *a priori* koşullarına uymak zorunda olması gibi bir olgudan doğmaktadır. Bu olgudur ki Newton fiziğinin temellerinde yatan *a priori* pekin gerçeklikleri bilmemizi sağlamaktadır.[63]

Dilersek diyebiliriz ki Kant Newton fiziğini aklama görevini üstlenmişti. Ama 'aklama' terimi hiç kuşkusuz yanıltıcı olabilir. Çünkü bir anlamda bilimsel bir dizge tarafından gereksinilen biricik aklama onun verimliliğidir. Daha açık bir deyişle, ileri sürülebilir ki bir *a posteriori* aklama gerçekten anlamlı biricik aklama türüdür. Ama Kant inanıyordu ki Newton fiziği kuramsal olarak *a posteriori* aklanamıyacak varsayımlar içeriyordu. Öyleyse, bir *a priori* kuramsal aklamanın olanaklı olup olmadığı sorusu doğmaktadır. Ve Kant'ın kanısı bunun tek bir koşul üzerinde, onun Kopernik devriminin duruş noktasının kabul edilmesi koşulu üzerinde olanaklı olduğuydu. Kant'ın söylediklerinin çoğu kuşkusuz ya eskimişlerdir ya da oldukça tartışmalıdırlar. Ama doğal bilimin varsayımlar içerip içermediği ve eğer içeriyorsa bu varsayımların mantıksal konumlarının ne olduğu soruları kesinlikle zamanı geçmiş sorular değildirler. Örneğin *Human Knowledge, Its Scope*

[63]Kant için fizik bütünüyle doğal olarak Newton fiziği anlamına geliyordu: tarihsel bağlam verildiğinde, başka birşey anlamına gelmesi pek olanaklı değildi. Ve açıktır ki *İlkelerin Çözümsel*inde sıralandığı biçimiyle Kant'ın ilkeleri ve fiziksel dünyanın Newtoncu anlayışı arasında bir bağıntı vardır. Örneğin, tüm değişimlerin zorunlu nedensel ilişkilere göre yer aldığını ileri süren bir ilke belirsizlik kavramını kabul eden bir fizik ile uyuşmayacaktır.

and Limits başlıklı çalışmasında Bertrand Russel ileri sürmektedir ki görgülenimden türemiş olmayan ve görgül olarak tanıtlanamıyan bir dizi bilimsel çıkarsama 'konutu' vardır. Hiç kuşkusuz bundan sonra yaptığı şey bu doğal inançların doğuşlarının bir düzeyde ruhbilimsel ve bir düzeyde yaşambilimsel bir açıklamasını vermektir. Ve böylece fiziğin varsayımlarının nesnel göndergelerinin bulunduğunu, ve niçin nesnel göndergelerinin bulunduğunu ve bilgi sağladıklarını göstermeye çalışmış olan Kant'ın değil ama tersine Hume'un ayak izlerinde yürümektedir. Aynı zamanda Bertrand Russel arı görgücülüğün bir bilgi kuramı olarak yetersiz olduğu konusunda hem Hume ve hem de Kant ile anlaşmaktadır. Öyleyse, Kant'a karşı düşmanlığına karşın Kant'ın yüz yüze kalmış olduğu *sorun*un bir sorun olduğunu kabul etmektedir. Ve belirtmek istediğim nokta budur.

8. Fenomenler ve Numenler

Okurun gözüne çarpmış olacaktır ki anlağın ulamları, kendi başlarına alındıklarında, bize nesnelerin hiçbir bilgisini vermemektedirler. Ve şemalaştırılmış ulamlar yalnızca duyusal-sezgi verileri için, eş deyişle görüngüler için geçerlidirler. Ulamlar '*görgül sezgi*ye uygulanabilmeleri' dışında şeylerin hiçbir bilgisini veremezler. 'Başka bir deyişle, ancak *görgül bilgi* olanağına hizmet ederler. Buna ise görgülenim adı verilir.'[64] Bu yüzden şeylerin bilgisi açısından ulamların biricik geçerli kullanımları olanaklı görgülenim nesnelerine uygulanışlarında yatmaktadır. Kant bunun çok önemli bir vargı olduğunu söylemektedir, çünkü ulamların kullanımının sınırlarını belirlemekte ve yalnızca duyu nesneleri için geçerli olduklarını göstermektedir. Ulamlar bize duyu alanını aşan olgusallıkların kuramsal ya da bilimsel bilgisini verememektedirler.

[64] *B*, 147.

Anlağın *a priori* ilkeleri için de hiç kuşkusuz aynı şey söylenmelidir. Bunlar ancak olanaklı görgülenim nesnelerine, eş deyişle fenomenlere, görgül ya da duyusal sezgide verildikleri biçimiyle nesnelere uygulanabilirler. 'Bütün bu kesimin son vargısı, öyleyse, arı anlağın tüm ilkelerinin görgülenim olanağının *a priori* ilkelerinden daha ötesi olmadıklarıdır; ve tüm bireşimli *a priori* önermeler salt görgülenim ile ilişkilidirler, giderek olanaklarının kendisi bile bütünüyle bu ilişki üzerine dayanmaktadır.'[65] Bu yüzden örneğin töz ve belirli nedensellik ile ilgili ilkeler ancak fenomenler için geçerlidirler.

Nesnelere ilişkin bilgimiz böylece fenomenal olgusallığa sınırlanmaktadır. Ama gerçi fenomenal ya da görgül olgusallığın sınırlarını geçemiyor ve bu sınırların ötesinde neyin yattığını bilemiyor olsak da, yalnızca fenomenlerin olduklarını ileri sürmek için hiçbir hakkımız yoktur. Ve Kant numenler düşüncesini getirmektedir—bir düşünce ki şimdi irdelememiz gerekiyor.

Numen ya da *numenon* sözcüğü sözel olarak düşünce nesnesi demektir. Ve Kant kimi zaman numenlerden anlak-varlıkları (*Verstandeswesen*) olarak söz etmektedir.[66] Ama numen düşünce nesnesidir demek Kant'ın öğretisini kavramada pek ileri götürmeyecektir. Üstelik bütünüyle yanıltıcı da olabilir. Çünkü düşündürebilir ki Kant olgusallığı bir yanda *sensibilia* ya da duyu nesnelerine ve öte yanda arı düşünce tarafından anlaşılan nesneler olarak düşünülen *intelligibilia* ya da numenlere bölmektedir. *Numen* sözcüğü hiç kuşkusuz bu yolda kullanılabilir. 'Görüngüler, ulamların birliğine göre nesneler olarak düşünüldükleri ölçüde, *fenomenler* olarak adlandırılırlar. Ama eğer yalnızca anlağın nesneleri olan ve aynı zamanda nesneler olarak sezgiye, ama duyusal değil de anlıksal sezgiye verilebilen şeyleri varsayarsam, bu tür şeyler *numenler* ya da *intelligibilia* olarak adlandırılacaklardır.'[67] Ama *numen* söz-

[65] *B*, 294. [66] Bkz. *Önsöylem*, 32; *B*, 309. [67] *A*, 248-9.

cüğünü bu yolda kullanmak *olanaklı* olsa da, insanların numenlerin anlıksal bir sezgisini taşıdıkları ya da taşıyabilecekleri düşüncesi tam da Kant'ın özellikle dışlamakla ilgilendiği konumlardan biridir. Onun için en azından tüm sezgi duyusal sezgidir. Böylece en iyisi tüm kökenbilimsel kaygıları bir yana bırakarak Kant'ın terimi edimsel kullanımı üzerinde yoğunlaşmak olacaktır—bir kullanım ki aydınlatmaya çalışmak için büyük sıkıntılara girmektedir.

Arı Usun Eleştirisi'nin ilk yayımında Kant 'aşkınsal nesne' ve numen arasında ayrım yapmaktadır. Görüngü düşüncesi görünen birşey düşüncesini imlemektedir. Görünen bir şey düşüncesine bağlılaşık olarak görünmeyen bir şey, eş deyişle, görünmesinden ayrı olarak kendinde olduğu biçimiyle bir şey düşüncesi söz konusudur. Ama eğer bir nesnede bilginin, eş deyişle bilgi nesneleri olanağının *a priori* koşulları ile ilgili herşeyi soyutlamaya çalışırsam, bilinmeyen bir 'birşey' düşüncesine, bilinmiyen ve aslında bilinemez bir *X* düşüncesine ulaşırım. Bu bilinemez *X* bütünüyle belirsizdir: salt genel olarak birşeydir. Örneğin, bir ineğe bağlılaşık *X* düşüncesi ile bir köpeğe bağlılaşık *X* düşüncesi arasında hiçbir ayrım yoktur. Böylece burada önümüzde aşkınsal nesne düşüncesi bulunmaktadır; eş deyişle, 'bütünüyle belirsiz genelde birşey düşüncesi.'[68] Ama bu henüz bir *numen* düşüncesi değildir. Deyim yerindeyse, aşkınsal nesneyi bir numene dönüştürmek için nesnenin verilmesini sağlayabilecek olan bir anlıksal sezgiyi varsaymam gerekmektedir. Başka bir deyişle, aşkınsal nesne kavramı yalnızca sınırlayıcı bir kavram iken, numen bir *intelligibile*, bir anlıksal sezginin nesnesi olabilecek olumlu bir olgusallık olarak tasarlanmaktadır.

Bu ayrımı getirdikten sonra, Kant hiçbir anlıksal sezgi yetisine iye olmadığımızı, ve giderek olumlu bir kavramda olanağını bile düşünemiyeceğimizi söylemeye geçmektedir. Dahası,

[68] *A*, 253.

gerçi bir kendinde-şey (*ein Ding an sich*) olarak numen düşüncesi mantıksal bir çelişki kapsamıyor olsa da, olanaklı sezgi nesneleri olarak düşünülen numenlerin olumlu olanağını göremeyiz. Bu yüzden nesnelerin fenomenlere ve numenlere bölünmesi kabul edilmeyecektir. Aynı zamanda numen kavramından sınırlayıcı bir kavram olarak vazgeçmek de olanaksızdır; ve kendilerinde-şeyleri, eş deyişle, görünmeyen yanları açısından düşünülen şeyleri *numenler* olarak adlandırabiliriz. Ama kavramımız o zaman belkilidir. Bir anlıksal sezgi yetisine iye olmuş olsaydık kendilerini sezebilecek olduğumuz numenlerin olduğunu ileri sürmüyoruz. Aynı zamanda görüngülerin olgusallığı tükettiklerini ileri sürmeye de hakkımız yoktur; ve duyarlığın sınırları düşüncesi bağlılaşık bir kavram olarak belirsiz, olumsuz numen kavramını eşliğinde taşır.

Bu açıklamadaki sorun Kant'ın önce *numen* sözcüğünün aşkınsal nesne ile denmek istenenden daha öte birşey olduğunu söylemesi ve daha sonra bu 'daha öte birşeyi' dışlayarak numene aşkınsal nesneyi yorumlayışından hiç de ayrı görünmeyen bir yorum vermeye geçmesidir. Bununla birlikte, ikinci yayımda bu en azından görünüşteki karışıklığı *numen* sözcüğünün iki anlamını dikkatle ayırdederek toparlamaktadır, gerçi bilgimizin düzeyini ilgilendiren öğretisi değişmeksizin kalıyor olsa da.

İlkin *numen* sözcüğünün olumsuz anlamı vardır. 'Eğer numen ile bir şeyi *duyusal sezgimizin nesnesi olmadığı düzeyde* anlıyor ve böylece onu sezme kipimizi soyutluyorsak, bu terimin olumsuz anlamında bir numendir.'[69] Numeni sezme kipimizi soyutlama konusundaki sözler Kant'ın onu duyusal-olmayan bir yolda seziyor ya da sezebiliyor olduğumuzu düşündüğünü imliyor olarak alınmamalıdır. Kant demek istemektedir ki eğer numen ile bir şeyi duyusal sezginin bir nesnesi olmadığı düzeyde anlıyorsak, ve eğer aynı zamanda başka bir

[69] *B*, 307.

sezgi türünün olanağı konusunda hiçbir varsayımda bulunmuyorsak, önümüzde terimin olumsuz anlamında bir numen düşüncesi bulunmaktadır.

Terimin bu olumsuz anlamına zıt olarak olanaklı bir olumlu anlam durmaktadır. 'Eğer onunla (numen) duyusal-olmayan bir sezginin nesnesini anlıyorsak, o zaman tikel bir sezgi türünü, eş deyişle anlıksal sezgiyi varsaymaktayızdır ki, gene de bizim değildir ve giderek olanağını bile düşünemeyiz; ve bu terimin *olumlu* anlamında bir numen olacaktı.'[70] Böylece terimin olumlu anlamında bir numen bir *intelligibile*, bir anlıksal sezgi nesnesi olacaktır. Ama, Kant'a göre, böyle bir sezgiye iye olmadığımız için, şimdilik terimin olumlu anlamını görmezden gelebilir ve olumsuz anlamı içindeki kullanımına geri dönebiliriz.

Kant numen kavramının vazgeçilmez olduğu konusunda diretmektedir; çünkü kendi görgülenim kuramının bütünüyle ayrılamamacasına bağlıdır. 'Duyarlık öğretisi ayrıca olumsuz anlamda numen öğretisidir.'[71] Eğer insan öznenin sözcüğün dolu anlamında yaratıcı olduğunu söyleyebilecek olsaydık, fenomen ve numen arasındaki ayrımı bir yana atabilirdik. Ama özne, deyim yerindeyse, yalnızca biçimsel görgülenim öğelerini katıyorsa, ayrımı bir yana bırakamayız. Çünkü *a priori* görgülenim koşullarıyla uyuşan şeyler düşüncesi kendindeşey düşüncesini içermektedir.

Aynı zamanda, ulamların bilişsel kullanımlarının fenomenal olgusallığa sınırlı olduğu verildiğinde, bundan yalnızca numenleri ırasallarını bilme anlamında bilemiyeceğimiz değil, ama kesinlikle varolduklarını ileri sürme hakkımızın bile olmadığı sonucu çıkmaktadır. Birlik, çokluk ve varoluş anlağın ulamlarıdırlar. Ve gerçi numenleri var olarak düşünebiliyor olsak da, ulamların bu yolda asıl uygulama erimlerinin ötesine uygulanmaları bilgi üretmemektedir. Numenin varo-

[70] *A.g.y.* [71] *A.g.y.*

luşu böylece belkili kalmaktadır; ve numen ya da kendinde-şey düşüncesi sınırlayıcı bir kavram (*Grenzbegriff*) olmaktadır.[72] Anlak 'fenomenler olarak görülen değil ama kendilerinde şeylere *numenler* adını vererek duyarlığı sınırlar. Ama böylece hemen kendine de sınır koymaktadır—onları ulamlar yoluyla bilmeme ve böylece yalnızca bilinmeyen bir birşey adı altında düşünme sınırını.'[73]

Öte yandan, bu bölümün ilk kesiminde Kant'ın nesneler tarafından etkileniyor olmamız konusunda nasıl konuştuğunu görmüştük. Başka bir deyişle, şeylerin özne üzerinde duyuma neden olan bir etki üretiyor olmaları gibi sıradan bir sağduyu konumu ile başlıyordu. Burada duyum 'bir nesnenin, onun tarafından etkileniyor olduğumuz ölçüde, tasarım yetisi üzerindeki etkisi'[74] olarak betimlenmektedir. Ama bu sıradan sağduyu bakış açısı kendilerinde-şeylerin var oldukları önesürümünü imliyor gibi görünmektedir. Çünkü bir etki olarak duyumdan bir neden olarak kendinde-şeye varılmasını imliyor görünmektedir. Böylece *Önsöylem*'de okuyoruz ki kendilerinde-şeyler kendilerinde oldukları gibi bilinemezdirler ama 'onları duyarlığımız üzerindeki etkilerinin bizim için yaratmış olduğu tasarımlar yoluyla biliriz.'[75] Ama bu yolda konuşmakla Kant açıktır ki kendisini nedensellik ilkesini kendi ortaya koymuş olduğu sınırların ötesinde uyguluyor olma gibi bir suçlamayla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu yüzden kendilerinde-şeyler olarak düşünülen numenler öğretisine karşı ortak bir eleştiri ile karşılaşıyoruz. Denmektedir ki bunların varoluşları nedenselliğe başvuru yoluyla ileri sürülmekte, oysa Kant'ın ilkelerine göre neden ulamı ancak fenomenlere uygulanabilmektedir. Öyleyse bir duyum nedeni olarak numenin varoluşunu ortaya sürmekle Kant kendisi ile çelişmekte, başka bir deyişle, kendi öz ilkeleri ile tutarsızlığa düşmektedir. Aslında Kant'ın bu yolda konuşmakta olması anlaşılabilir birşey-

[72] *B*, 311. [73] *B*, 312. [74] *A*, 19; *B*, 34. [75] *Önsöylem*, 13, not 2.

dir. Çünkü hiçbir zaman şeylerin yalnızca tasarımlarımıza indirgenebilecek olduklarına inanmıyordu. Ve bu yüzden tasarımlarımız için bir dışsal neden ya da dışsal nedenler konutlaması onun için bütünüyle doğaldı. Ama bu ağır bir tutarsızlıkla suçlu olması olgusunu değiştirmemektedir. Ve eğer neden ulamının işlevi konusunda Kantçı görüşü ileri sürmeyi istiyorsak, kendinde-şey olarak numen düşüncesini bir yana atmamız gerekecektir.

Bununla birlikte, bu karşıçıkış çizgisi eğer yalnızca Kant'ın tasarımlarımızın nedeni konusundaki sözlerine bakarsak açıkça anlamlı olsa da, görmüştük ki fenomen ve numen arasındaki ayrımı belirtik olarak tartışırken değişik bir yaklaşım benimsemektedir. Çünkü numen düşüncesi bir duyum nedenine doğru uslamlama yoluyla değil ama fenomen düşüncesinin ayrılmaz bir bağlılaşığı olarak doğuyor biçiminde sunulmaktadır. Bize sunulanlar bir yanda öznel tasarımlar ve öte yanda bunların dışsal nedenleri değildir. Tersine, görünen bir nesne düşüncesi sunulmaktadır, ve buna, salt sınırlayıcı bir kavram olarak, nesnenin görüngüsünden ayrı olan düşüncesi karşılık düşmektedir. Sanki numen tablonun öteki yanını oluşturmaktadır—bir yan ki görmemekte ve görememekteyiz ama gene de belirsiz kavramı görmekte olduğumuz yanın düşüncesine zorunlu olarak eşlik etmektedir. Dahası, gerçi Kant numenlerin var olduklarına açıkça inanıyor olsa da, varoluşlarını ileri sürmekten en azından kuramda kaçınmaktadır. Ve bu yaklaşım çizgisi onu son paragrafta değinilmiş olan karşıçıkış çizgisine açık bırakmıyor gibi görünmektedir. Çünkü, numeni düşünmek için neden ulamını kullanıyor olsak bile, kullanım belkilidir, önesürümlü değil. Ve kendisi de herhangi bir başka ulamın kullanımı tarafından yaratılmış olmayan bu özel ulamın uygulanışı hiçbir özel güçlük yaratmamaktadır.

Son bir gözlem. Bu kesimde numeni görünen ama görünüşünün dışındaki şey olarak irdeliyorduk. Başka bir deyişle,

kendinde-şey (*Ding an sich*) olarak irdeliyorduk. Ama Kant ayrıca özgür, görgül-olmayan 'ben'den ve Tanrıdan da numenler olarak ve numenal olgusallığa iye olarak sözetmektedir. Gene arada bir Tanrıdan bir kendinde-şey olarak sözetmektedir. Bu konuşma yolu, gerçekten de, onun öncülleri üzerinde aklanmaktadır. Çünkü Tanrı bir fenomen değildir ve fenomenal ya da görgül olgusallık taşıyamaz. Öyleyse bir numen olarak, bir kendinde-şey olarak tasarlanmalıdır, bize görünen birşey olarak değil. Dahası, ulamların numenlere uygulanamazlıkları konusunda söylenmiş olanların tümü Tanrı açısından da geçerlidir. Aynı zamanda, eğer Tanrı gene de düşünülüyorsa, yalnızca uzaysal-zamansal görüngülerin bir bağlılaşığı olarak düşünülmemektedir. Tanrı kavramı görünmeyen olarak düşünülen görünen bir şeyin kavramı değildir. Çünkü Tanrının göründüğü söylenemez. Bu yüzden *numen* ve *kendinde-şey* terimleri Tanrıya uygulandıkları zaman tam anlamıyla yukarıda betimlenmiş olan yolda uygulandıklarında taşımakta oldukları anlamı taşımamaktadırlar. Yapılacak en doğru şey, öyleyse, Tanrı düşüncesinin daha öte herhangi bir tartışmasını sonraki bölümde *Aşkınsal Eytişim*in bir irdelenişine gelinceye dek bir yana bırakmaktır. Çünkü Kant Tanrı düşüncesini ilk *Eleştiri*'nin o bölümünde arı usun aşkınsal İdealarını ele aldığı zaman tartışmaktadır.

9. İdealizmin Çürütülmesi

Kant'ın *idealizm* sözcüğünü kullanımı düşüncesinin gelişiminin değişik aşamalarında değişmektedir. Terimin değişmeyen ve tutarlı tek bir kullanımı söz konusu değildir. Bununla birlikte, etiketten rahatsızlığı en sonunda ortadan kalkmakta ve felsefesini aşkınsal ya da eleştirel ya da belkili idealizm olarak adlandırdığı görülmektedir. Ama bu yolda konuşmakta olduğu zaman, kendilerinde-şeylerin bilinemezliği öğretisini dü-

şünmektedir. Ona göre yalnızca insan 'ben'inin ve bunun düşüncelerinin var olduklarını ileri sürme gibi bir amacı yoktur. Gerçekten de, az sonra görüleceği gibi, bu karşı çıktığı bir öğretidir. Ve eğer Kant'ın felsefesinden eleştirel idealizm olarak söz edebiliyorsak, eşit ölçüde eleştirel olgusalcılık olarak da söz edebiliriz. Çünkü kendilerinde-şeyler düşüncesini bırakmaya kesinlikle karşı çıkıyordu. Bununla birlikte, Kant'ın felsefesi için uygun bir adlandırma konusunda yararsız bir tartışma üzerinde uzunlamasına durmak istemiyorum. Bunun yerine idealizmi, ya da daha doğru bir deyişle aşkınsal ya da biçimsel idealizme karşıt olarak görgül ya da özdeksel idealizm dediği şeyi çürütmesine geçebiliriz. Onun görüşünde aşkınsal idealizmin benimsenmesi görgül idealizmin yadsınmasını imlemektedir.

Arı Usun Eleştirisi'nin her iki yayımı da idealizmin bir çürütülmesini kapsamaktadır; ama sözlerimi ikinci yayımda verilen biçime sınırlıyacağım. Bunda Kant iki tür idealizmi, belkili ve inakçı idealizmi ayırdetmektedir. Descartes'a yüklenen ilk türe göre, dışsal şeylerin uzaydaki varoluşu kuşkuludur ve belgitlenemezdir, ve orada salt bir pekin görgül önerme kapsanmaktadır—***Varım***. Berkeley'e yüklenen inakçı idealizme göre, uzay, ayırılamaz koşulları olduğu tüm nesneleri ile birlikte, olanaksızdır. öyle ki uzaydaki nesneler salt imgelem ürünleridirler.

Bu özetler, eğer Descartes ve Berkeley'in gerçek konumları olarak düşünülüyorlarsa, yetersizdirler. Berkeley tüm dışsal nesnelerin, imgelem ürünü betimlemesine doğallıkla verilecek olan anlamda, yalnızca imgelemin ürünleri olduklarını savunmuyordu. Descartes'a gelince, hiç kuşkusuz 'hiperbolik' kuşkuyu dışsal sonlu şeylerin varoluşuna uygulayabileceğimizi ileri sürüyordu; ama yine ileri sürüyordu ki us bu kuşkuyu yenebilecekti. Kant Descartes'ın 'kendi'den başka sonlu şeylerin varoluşunu belgitlemesinin geçersiz olduğunu savunmuş

olabilir. Ama bu kanı onun belkili idealizme göre dışsal şeylerin uzaydaki varoluşlarının belgitlenemez olduğunu söylemesini, ve sonra bu görüşü Descartes'a yüklemesini aklamayacaktır. Bununla birlikte, Kant'ın tarihsel yorumlarının doğruluğu bu iki konumu irdeleyişi karşısında daha az önemli görünmektedir.

Kant inakçı idealizm konusunda çok az şey söylemektedir. Yalnızca belirtmektedir ki eğer uzayın kendilerinde-şeylerin bir özelliği olduğunu savunacak olursak bu konumdan kaçınmak olanaksızdır; çünkü bu durumda uzay, ayırılamaz bir koşulları olduğu tüm nesnelerle birlikte, bir şey-olmayan olmaktadır (*ein Unding*). Ama bu konum *Aşkınsal Estetik*te dışlanmıştır. Başka bir deyişle, eğer uzayın kendilerinde-şeylerin bir özelliği olduğu ileri sürülecek olursa, uzay kavramı olgusal-olmayan ve olanaksız birşeyin kavramı olarak gösterilebilecektir. Ve yokedilmesinde bir özellikleri olması gerektiği şeyleri de etkileyecektir, ve öyleyse bunlar yalnızca imgelemin ürünleri olarak görülmelidirler. Oysa *Eleştiri*'de gösterilmiştir ki uzay kendilerinde-şeyler için değil ama yalnızca fenomenler için geçerli olan bir *a priori* duyarlık biçimidir. Kendilerinde-şeyler deyim yerindeyse dokunulmamış olarak bırakılmakta, ve bu arada uzayın ise görgül olgusallığa iye olduğu gösterilmektedir.

Descartes'a yüklenen belkili idealizm çok daha dikkatle ele alınmaktadır. Ana nokta Descartes'ın yaklaşımının tümüyle yanlış olduğudur. Çünkü dışsal şeylerin görgüleniminden bağımsız ve onlara önsel olarak kendimizin bilincini taşıdığımızı varsaymakta, ve sonra kendi öz varoluşunun pekinliği içindeki 'ben'in dışsal şeylerin var olduklarını nasıl bilebileceğini sormaktadır. Bu konuma karşı Kant ileri sürmektedir ki içsel görgülenim ancak dışsal görgülenim yoluyla olanaklıdır.

Kant'ın uslamlaması hiç kuşkusuz biraz karışıktır. Zaman içinde belirlenmiş olarak kendi öz varoluşumun bilincinde-

yimdir.[76] Ama zaman içindeki, eş deyişle ardışıklık açısından tüm belirlenim, algıda sürekli birşeyin varoluşunu öngerektirmektedir. Ama bu sürekli birşey benim kendi içimdeki birşey olamaz. Çünkü benim zamandaki varoluşumun koşuludur. Sonuç olarak, öyleyse, kendi öz varoluşumun zaman içindeki algısı ancak dışımdaki olgusal birşeyin varoluşu yoluyla olanaklıdır. Zamandaki bilinç böylece zorunlu olarak dışsal şeylerin *varoluşları* ile bağıntılıdır, yalnızca bana dışsal şeylerin *tasarımları* ile değil.

Kant'ın vurguladığı nokta böylece kendimin bilincinde olmanın ancak dolaylı olarak, eş deyişle dışsal şeylerin dolaysız bilinci yoluyla olanaklı olduğudur. 'Kendi öz varoluşumun bilinci aynı zamanda benim dışımdaki başka şeylerin varoluşunun dolaysız bir bilincidir.'[77] Başka bir deyişle, öz-bilinç bir önsel veri değildir: dışsal şeyleri algılamadadır ki kendimin bilincine varırım. Dışsal şeylerin varoluşunu çıkarsama sorusu öyleyse doğmamaktadır.

Kant açıktır ki burada önemli şeyler söylemektedir: kendimden başka olana yönelik dikkat edimleriyle eşzamanlı olarak kendimin bilincine varırım. Ama bu noktayı Descartes'a karşı kullanabilmek için bu kendimin bilincine varışımın dışsal şeyler *varolmadıkça* ve yalnızca benim öznel tasarımlarım ya da düşüncelerim oldukça olanaksız olduğunu göstermesi gerekmektedir. Ve bunu göstermek gerçekte uslamlamasının yükünü oluşturmaktadır. Ama o zaman kendini şunu kabul etmeye zorlanıyor bulmaktadır: 'bundan dışsal şeylerin her sezgisel tasarımının aynı zamanda bu şeylerin varoluşunu içermekte olduğu sonucu çıkmaz; çünkü bu yalnızca imgelem

[76] Kant hiç kuşkusuz görgül benden söz etmektedir, ki bunu içe-dönük olarak ancak ardışık evrelerinde algılamaktayımdır. Aşkınsal ben zamanda belirli değildir, ama bir öz bilinç nesnesi olarak verili değildir. Tamalgının aşkınsal birliğinin koşulu olarak düşünülmektedir.

[77] *B*, 276.

gücünün delilikte olduğu gibi düşlerde de görülen etkisi olabilir.'[78] Bununla birlikte, ileri sürmektedir ki bu imgesel ürünler olanakları dışsal nesnelerin varolmuş olmalarına dayanan daha önceki dışsal algıların yeniden üretimleridir. 'Burada görevimiz yalnızca genel olarak içsel görgülenimin ancak genel olarak dışsal görgülenim yoluyla olanaklı olduğunu tanıtlamak olmuştur.'[79] Tikel bir algının salt imgesel olup olmadığı durumun özüne bakılarak değerlendirilecektir

İdealizmin bu irdelenişi önemli ölçüde eksiklik taşıyor gibi görünebilir; ama en azından Kant'ın bir bütün olarak görgülenim dünyasının görgül olgusallığı üzerindeki diretmesini açığa sermektedir. Dışsal nesneleri inaksal olarak ya da belkili olarak görgül 'ben'in düşüncelerine ya da tasarımlarına indirgemekle, görgül olgusallık alanı içersinde görgül 'ben'e haklı olarak ayrıcalıklı bir konum bağışlayamayız. Çünkü öznenin görgül olgusallığı dışsal dünyanın görgül olgusallığından ayrılamazdır. Daha açık bir deyişle, iki etmenin, özne ve nesnenin bilinci, 'kendi'den daha başka nesnelerin varoluşlarının çıkarsanmaları gibi sözde bir sorunu gerçek bir soruna çevirecek bir yolda bölünemez.

10. Vargılar

Kant'ın görgülenim kuramının Kant felsefesinin genel çerçevesi içersinden ve filozofun genel bakış açısını kabul eden ve kendilerini Kantçılar ya da yeni-Kantçılar olarak adlandıranlar tarafından yapılabilecek birçok ayrıntılı eleştirisi bulunmaktadır. Örneğin, Kant'ın tanışık olduğu biçimsel mantıktan kimi değişikliklerle aldığı yargılar tablosu üzerine dayanan tam bir ulamlar tablosu sağlamış olduğu düşüncesinden hoşnutsuzluk duyulabilir. Ama böyle bir hoşnutsuzluk kendi başına ulamlar tablosu tarafından temsil edilen genel bakış

[78] *B*, 278. [79] *A.g.y.*

açısının terkedilmesini zorunlu kılmayacaktır. Yine, Kant'ın kimi zaman 'ulamlara' ve kimi zaman *a priori* kavramlara değinme alışkanlığında kapsanan ikircimi eleştirmek de olanaklıdır. Ama aynı zamanda bütün kuramı denize atmaya zorlanmaksızın ikircimi çözmek olanaklı olabilir. Bununla birlikte, dizgenin genel çerçevesi içersinden getirilebilecek ayrıntılı eleştirinin bizi burada ilgilendirmesi gerekmez. Yeni-Kantçılar konusunda daha sonraki bir ciltte birşeyler söyleyeceğiz.

Eğer Kant'ın görgülenim kuramına bireşimli *a priori* bilginin olanağını açıklamak için bir girişim olarak bakarsak, ona ilişkin yargımız açıktır ki büyük ölçüde bireşimli *a priori* önermelerin varoluşunu kabul edip etmediğimiz olgusuna dayanacaktır. Eğer böyle önermelerin olmadıklarını düşünüyorsak, açıktır ki bireşimli *a priori* bilgiyi açıklama sorununun doğmadığı vargısını çıkarmamız gerekecektir. Örneğin, diyeceğiz ki Kant geometricinin uzayın özelliklerini bir *a priori* sezgiden türettiğini düşünmede yanılıyordu. Kantçı terminolojiyi kullanırsak, tüm önermeler ya çözümsel ya da bireşimli *a posteriori*dirler. Bununla birlikte eğer bireşimli *a priori* önermelerin varolduğunu düşünecek olursak, en azından Kant'ın sorununun gerçek bir sorun olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Çünkü *salt* duyusal görgülenim bize zorunlu bağıntıları ve gerçek evrenselliği sunmamaktadır.

Bundan, gene de, eğer bireşimli *a priori* bilginin varoluşunu kabul edersek, ayrıca Kant'ın Kopernik devrimi önsavını da kabul etmek zorunda kalacak olduğumuz sonucu çıkmaz. Çünkü bireşimli *a priori* önermelerin olduklarını kabul etmek ve aynı zamanda böyle önermelere zemin olan bir anlıksal sezginin bulunduğunu savunmak olanaklıdır. Hiç kuşkusuz geometricinin bir uzay sezgisine iye olduğu ve bir bakıma özelliklerini onun kendisinden okumakta olduğu görüşünü savunmayı istemiyorum. Matematik sorununu bütünüyle bir yana bırakıyorum. Başka bir deyişle, bireşimli *a priori* öner-

meler üzerine konuşmakta olduğum zaman, arı matematiğin önermelerini değil ama metafiziksel ilkeleri düşünüyorum, örneğin varlığa gelen herşeyin bir nedeni vardır ilkesi gibi. Ve sezgilerle demek istediğim şey örneğin Tanrı gibi tinsel olgusallıkların doğrudan sezinlenişleri değil ama varlığın sezgisel bir ayrımsanışıdır, somut duyusal algı nesnesini ilgilendiren varoluşsal yargının imlediği gibi. Başka bir deyişle, eğer an duyusal algıya bağımlı olarak varlığın nesnel, anlaşılır yapısını ayrımsayabiliyorsa, kendilerinde şeyler için nesnel geçerlilikleri olan bireşimli *a priori* önermeler ortaya sürebilecektir. Bu bakış açısını daha öte geliştirmeyi bir yana bırakalım. Sözünü etmedeki amacım yalnızca bir yanda görgücülük ve öte yanda Kant'ın eleştirel felsefesi arasında seçim yapmakla sınırlı olmadığımızı belirtmektir.

BÖLÜM DÖRT

METAFİZİK ATEŞ ALTINDA

1. Ön Notlar

EĞER son bölümde betimlenen nesnel görgülenim çözümlemesini[1] kabul edecek olursak, öyle görünebilir ki gerçekte metafizik üzerine daha öte söylenebilecek hiçbirşey yoktur. Çünkü konu üzerindeki belli genel vargılar doğrudan doğruya birarada alınan *Aşkınsal Estetik*ten ve *Aşkınsal Çözümlem*den çıkmaktadır. İlkin, aşkınsal eleştirinin kendisinin metafizik olarak, eş deyişle, nesnel görgülenim metafiziği olarak adlandırılabilecek olduğu düzeye dek, metafizik olanaklıdır, ve bir bilim olarak olanaklıdır. İkinci olarak, eğer arı doğal bilimle ilgili bireşimli *a priori* önermelerin bütün bir dizgesi tamamlanacak olsaydı, önümüzde Doğanın ya da doğal bilimin gelişmiş bir metafiziği bulunuyor olacaktı. Üçüncü olarak, şemalaştırılmamış ulamların an tarafından kendilerinde-şeyleri düşünmek ve hiçbir mantıksal çelişki kapsamayan düşünceler oluşturmak için kullanılabilecek oldukları düzeye dek, gele-

[1]Nesnel görgülenim, eş deyişle, nesnelerin görgülenimi ya da bilgisi anlamında. Ahlaksal görgülenimin çözümlemesi henüz irdelenmiş değildir. Ve ahlaksal görgülenim [daha doğrusu, ahlaksal deneyim] terime vermekte olduğumuz anlamda nesnelerin bir görgülenimi değildir.

neksel tipte metafizik ruhbilimsel bir olanaktır. Örneğin kendilerinde şeyleri tözler olarak düşünmek ruhbilimsel olarak olanaklıdır. Ama dördüncü olarak, bu işlem ulamların geçerli uygulama alanlarının ötesinde uygulanmalarını imlediği sürece, bilgilendirici olamamaktadır. Ulamların bilişsel işlevleri duyusal sezgide verildikleri biçimleriyle nesnelere, eş deyişle fenomenlere uygulanışlarında yatmaktadır. Kendilerinde-şeyler fenomenler değildirler ve olamazlar. Ve ulamların metafenomenal bir uygulanışı için nesneler sağlayabilecek hiçbir anlıksal sezgi yetisine iye değiliz. Bu yüzden klasik tipte metafizik, olanaklı bir nesnel bilgi kaynağı olarak düşünüldüğünde, dışlanmaktadır. Aynı örneği alırsak, töz ulamının kendilerinde-şeylere uygulanışı bunlara ilişkin hiçbir bilgi vermemektedir. Beşinci olarak, anlak ilkelerini örneğin Tanrı gibi duyulurüstü varlıkların varoluşlarını çıkarsamak için kullanamayız. Çünkü anlağın ilkeleri de tıpkı üzerlerine kuruldukları ulamlar gibi uygulamada sınırlıdırlar. Başka bir deyişle, nesnel göndergeleri yalnızca fenomenleredir. Bu yüzden (Kant'ın anladığı anlamda) görgülenimi aşmak için kullanılamazlar.

Ama Kant'ın metafiziğe karşı tutumu, *Arı Usun Eleştirisi* tarafından sergilendiği gibi, bu vargılar dizisine bakarak beklenebilecek olandan çok daha karmaşıktır. Ve daha önce görmüş olduğumuz gibi inanıyordu ki metafiziğe dürtü insan için yok edilemez bir ansal dürtüdür. Doğal bir yatkınlık olarak düşünülen metafizik olanaklıdır. Dahası, bir değeri vardır. *Aşkınsal Eytişim*de Kant en azından arı usu (*Vernunft*) anlaktan (*Verstand*) ayrı ya da ayırdedilebilir bir yeti yapma eğilimindedir. Us aşkınsal İdealar üretmektedir ki bunlar gerçekte bilimsel bilgimizi arttırmak için kullanılamamaktadırlar, ama aynı zamanda yerine getirilecek olumlu bir 'düzenleyici' işlevleri vardır. Öyleyse Kant'a kalan şey bu İdeaların köken ve dizgelerini araştırmak ve sağın işlevlerini belirlemektir.

Dahası, Kant yalnızca geleneksel kurgul metafiziğin sundu-

ğunu ileri sürdüğü bilginin yanılsama olduğunu söylemekle yetinmemektedir. Bu kanısının gerçekliğini kurgul ruhbilimin, kurgul evrenbilimin ve doğal ya da felsefi tanrıbilimin ayrıntılı bir eleştirisiyle örneklendirmeyi ve doğrulamayı istemektedir. Bu *Aşkınsal Eytişim*in ikinci kitabında yapılmaktadır.

'Aşkınsal eytişim' ile Kant ne demek istiyordu? Düşünüyordu ki Yunanlılar eytişimden sofistik tartışma sanatını anlıyorlardı. Sözcüğün tarihsel kullanımına ilişkin bu görüş aşırı ölçüde yetersiz olsa da, bunun amacımız açısından bir önemi yoktur. Önemli olan nokta Kant'ın eytişimi bir 'görünüş mantığı' (*eine Logik des Scheins*)[2] ya da yanılsama olarak düşünmüş olduğudur. Ama açıktır ki sofistik yanılsamalar üretmeyi istemiyordu. Böylece eytişim onun için düzmece ya da sofistik uslamlamanın eleştirel bir irdelenişi anlamını kazanıyordu. Ve aşkınsal eytişim bize kendilerinde-şeylerin ve duyulurüstü olgusallıkların bilgisini sunma savları açısından us ve anlağın bir eleştirisi anlamına geliyordu. 'Aşkınsal mantığın ikinci bölümü öyleyse bu eytişimsel görünüşün (ya da yanılsamanın) bir eleştirisi olmalıdır. Ve aşkınsal eytişim olarak adlandırılmaktadır—inakçı bir yolda böyle yanılsamaları üreten bir sanat olarak değil (bir sanat ki ne yazık ki pek çok metafiziksel elçabukluğunun uygulayıcıları arasında çok yaygındır), ama metafiziksel kullanımları açısından us ve anlağın bir eleştirisi olarak. Amacı bu yetilerin boşsavlarında kapsanan yanlışları ve yanılsamaları ortaya sermek, ve yeni gerçeklikler bulma ve bilgimizi arttırma gibi istemlerinin yerine—ki bunu yalnızca aşkınsal ilkelerin kullanımı yoluyla yapabileceklerini sanmaktadırlar—arı anlağı sofistik kuruntulardan koruma biçimindeki gerçek işlevlerini geçirmektir.'[3]

Burada aşkınsal eytişimin işlevinin salt olumsuz bir anlayışını buluyoruz. Ama aşkınsal düşüncelerin ve ilkelerin yanlış kullanımlarının onların doğuş ve bulunuşlarını öngerektiriyor

[2] *B*, 349; *A*, 293. [3] *B*, 88; *A*, 63-4.

olması ölçüsünde, ve belli bir değer taşıyor olmaları ölçüsünde, aşkınsal eytişimin ayrıca dizgesel bir yolda arı usun aşkınsal İdealarının neler olduklarını ve geçerli ve özgün işlevlerinin ne olduğunu belirleme gibi olumlu bir işlevi daha vardır. 'Arı usun İdeaları hiçbir zaman kendilerinde eytişimsel olamazlar; ancak yanlış kullanımlarıdır ki onlar aracılığıyla aldatıcı bir yanılsamaya düşmemize neden olmaktadır. Çünkü bizde usumuzun doğasının kendisi yoluyla doğmaktadırlar; ve kurgul etkinliğimizin haklarını ve savlarını yargılamanın bu en yüksek yargıcının kökensel aldanmacaları ve yanılsamaları kendisinde kapsıyor olması olanaksızdır. Öyleyse kabul edebiliriz ki bu İdeaların usumuzun yapısı tarafından belirlenen sağlam ve özgün işlevleri olacaktır.'[4]

2. *Arı Usun Aşkınsal İdeaları*

Kant'ın Wolff ile ortaklaşa taşıdığı özelliklerden biri de dizgesel düzenleme ve çıkarsamaya duyduğu saygıydı—eğer buna bir tutku diyemiyorsak. Anlağın ulamlarını yargı biçimlerinden nasıl çıkarsadığını görmüştük. *Aşkınsal Eytişim*de Kant'ı arı usun İdealarını dolaylı çıkarsama biçimlerinden çıkarsarken[5] buluyoruz—dolaylı çıkarsama onun için tasımsal çıkarsama anlamına gelmek üzere.[6] Çıkarsama bana oldukça yapay ve inandırıcılıktan yoksun görünüyor. Ama genel düşünce şu izleyeceğimiz basamaklar yoluyla iletilebilir.

[4] *B*. 697.

[5] Arı usun İdealarının bu çıkarsaması anlağın ulamlarının metafiziksel çıkarsamasına, eş deyişle ulamların dizgesel olarak yargı biçimlerinden türetilmelerine karşılık düşmektedir. *Eytişim*'de aşkınsal çıkarsamaya ya da ulamların nesnelere uygulanmasının aklanmasına sağın olarak karşılık düşen birşey olamaz. Çünkü İdealar nesnelere uygulanamazlar. Bununla birlikte, İdeaların 'düzenleyici' bir işlevleri olduğu için, bu olgunun sergilenmesi ulamların aşkınsal çıkarsamasına belli bir yolda uzaktan andırımlıdır.

[6] Dolaylı çıkarsama, çünkü bir tasımda vargı büyük öncülden ancak çıkarsamanın bir koşulu olan küçük öncül aracılığıyla türetilmektedir.

Anlak (*Verstand*) fenomenlerle doğrudan ilgilidir ve onları yargılarında birleştirmektedir. Us (*Vernunft*) fenomenlerle bu yolda doğrudan değil ama dolaylı olarak ilgilidir. Daha açık bir deyişle, anlağın kavram ve yargılarını kabul etmekte ve bunları daha yüksek bir ilkenin ışığında birleştirmeye çalışmaktadır. Bir örnek olarak Kant'ın kendisi tarafından ileri sürülen bir tasımı alalım: 'Tüm insanlar ölümlüdür; Tüm bilginler insandırlar; Öyleyse tüm bilginler ölümlüdürler.' Vargı küçük öncül aracılığıyla, ya da onun koşulu üzerinde, büyük öncülden doğuyor gibi görünmektedir. Ama açıktır ki büyük öncülün gerçekliği için koşulu araştırmaya geçebiliriz. Daha açık bir deyişle, büyük öncülün—e.d. 'Tüm insanlar ölümlüdürler'—kendisini bir öntasımın vargısı olarak sergilemeye çalışabiliriz. Bu örneğin şu tasımda yerine getirilmektedir: 'Tüm hayvanlar ölümlüdürler; Tüm insanlar hayvanlardırlar: Öyleyse tüm insanlar ölümlüdürler.' Yeni büyük öncülümüz o zaman örneğin 'Tüm insanlar ölümlüdürler,' 'Tüm kediler ölümlüdürler,' 'Tüm filler ölümlüdürler' gibi bütün bir yargılar dizisini birleştiriyor olarak görünebilir. Ve böylece 'Tüm hayvanlar ölümlüdürler' büyük öncülünü benzer bir süreç altına sokabilir ve bir öntasımın vargısı olarak sergileyip böylece değişik yargıların geniş bir erimini birleştirebiliriz.

Öte yandan, verili örneklerde açıktır ki us kavram ve yargıları kendisinden üretmiş değildir. İlgilendiği şey görgül kullanımındaki anlak tarafından sağlanan yargılar arasındaki çıkarsama ilişkisidir. Ama bu birleştirme sürecinin kendisi koşullu olan, eş deyişle, kendisi bir öntasımın vargısı olarak sergilenebilecek olan herhangi bir tikel öncülde durmasıyla yetinmemek usun özgün bir özelliğidir. Us koşulsuzu aramaktadır. Ve koşulsuz ise görgülenimde verilmemektedir.

Bu noktada Kant'ın *Aşkınsal Eytişim*de anlatılan düşünce çizgisi açısından getirdiği önemli bir ayrıma değinmemiz gerekiyor. Öntasımlar zincirinde deyim yerindeyse sürekli ola-

rak yukarıya doğru ilerlemek arı usun mantıksal bir düzgüsüdür. Başka bir deyişle, usun mantıksal düzgüsü bizi her zaman bilginin daha büyük bir birleşmesini aramaya zorlamaktadır—giderek artan bir biçimde koşulsuza, kendisi koşullu olmayan bir enson koşula doğru yönelerek. Ama mantıksal düzgü, kendi başına alındığında, uslamlama zincirinin sonunda bir koşulsuza ulaştığını ileri sürmemektedir. Bir koşulsuzun var olduğunu ileri sürmemektedir: bize yalnızca sanki varmış gibi davranmamızı söylemektedir,—Kant'ın deyimiyle, koşullu bilgimizi sürekli olarak tamamlamaya çalışmamızı isteyerek. Bununla birlikte, koşullar dizisinin koşulsuza ulaştığı ve bir koşulsuzun varolduğu kabul edildiği zaman, mantıksal düzgü arı usun bir ilkesi olmaktadır. Ve *Aşkınsal Eytişim*in ana görevlerinden biri bu ilkenin nesnel olarak geçerli olup olmadığını göstermektir. Arı mantıksal düzgü sorgulanmamaktadır. Ama koşullu yargılar dizisinin koşulsuzda edimsel olarak birleşmiş olduğunu varsaymada haklı mıyız? Yoksa metafizikteki aldanmaca ve yanılmacanın kaynağı bu sayıltı mıdır?

Kant'a göre olanaklı üç tasımsal çıkarsama tipi vardır: kesin, varsayımlı ve ayrık. Bu üç dolaylı çıkarsama tipi üç ilişki ulamına karşılık düşmektedirler—töz, neden, ve ortaklık ya da karşılılık. Ve üç çıkarsama tipine karşılık düşen üç koşulsuz birlik türü vardır ki arı usun ilkeleri tarafından konutlanmış ya da varsayılmışlardır. Yükselen kesin tasımlar dizisinde us her zaman özne olan ve hiçbir zaman yüklem olmayan birşeyi simgeleyen bir kavrama doğru yönelmektedir. Eğer bir varsayımlı tasımlar zinciri yoluyla tırmanacak olursak, us kendisi başka hiçbirşeyi varsaymayan bir varsayım (e.d. en temel varsayım) biçiminde koşulsuz bir birlik istemektedir. Son olarak, eğer bir ayrık tasımlar zinciri yoluyla tırmanacak olursak, us bölünmeyi tam kılacak bir türdeki ayrık bölünmenin üyelerinin bir toplağı biçiminde koşulsuz bir birlik istemektedir.

Kant'ın üç tür koşulsuz birliği üç tip tasımsal çıkarsamadan türetmeye çabalamasının nedeni sanırım açıktır. Anlağın ulamlarını çıkarsarken Aristoteles'i suçlamasına neden olmuş olan gelişigüzel çıkarsama türünden kaçınmayı ve bunun yerine dizgesel ve tam bir çıkarsamayı geçirmeyi istiyordu. Başka bir deyişle, aynı zamanda ulamların neler olduklarını ve niçin başkalarının değil de tam bu ulamların varolduklarını göstermeyi istiyordu. Bu yüzden onları mantıksal yargı tiplerinden çıkarsamaya çalışıyordu—bu tipleri sınıflandırmasının tam olduğunu varsayarak. Benzer olarak, arı usun İdealarının çıkarsamasında aynı zamanda bu İdeaların neler olduklarını ve niçin başkalarının değil de salt bu İdeaların (ya da kendi belirttiği gibi, İdea sınıflarının) varolmaları gerektiğini göstermeyi istemektedir. Bu yüzden onları üç dolaylı çıkarsama tipinden türetmeye çalışmaktadır ki bunlar, kabul ettiği biçimsel mantıkla uyum içinde, olanaklı biricik tiplerdir. Bütün bu süreçte Kant'ın dizgesel düzenlemenin ve mimarinin işlemesi için tutkusunu görüyoruz.

Arı usun İdealarını çıkarsama sürecinde, bununla birlikte, Kant bütün sorunu anlamayı önemli ölçüde kolaylaştıran ek bir düşünce çizgisi getirmektedir. Başka bir deyişle, içlerinde tasarımlarımızın durabilecekleri en genel ilişkiler düşüncesini getirmektedir. Bunlar üçtürler. İlkin, özne ile ilişki söz konusudur. İkinci olarak, tasarımlarımızın fenomenler olarak nesnelerle ilişkisi söz konusudur. Üçüncü olarak, tasarımlarımızın fenomenler olsunlar ya da olmasınlar genelde düşünce nesneleri olarak nesnelerle ilişkisi söz konusudur. Bu ilişkileri ayrı ayrı irdeleyebiliriz.

İlk olarak, son bölümde görmüş olduğumuz gibi, görgülenim olanağı için, tüm tasarımların tamalgının birliği ile ilişkili olmaları gerekmektedir—şu anlamda ki, *Düşünüyorum* onların tümüne eşlik edebiliyor olmalıdır. Öte yandan, us koşulsuz, eş deyişle bir töz olarak tasarlanan sürekli bir 'ben'i ya da

düşünen özneyi varsayarak bu bireşimi tamamlama eğilimindedir. Başka bir deyişle, us görgül, koşullu 'ben'in ötesine koşulsuz düşünen 'kendi'ye, hiçbir zaman yüklem olmayan tözsel özneye geçerek, iç yaşamın bireşimini tamamlama eğilimindedir.

İkinci olarak, tasarımlarımızın fenomenler olarak nesneler ile ilişkisine dönerek, anımsıyoruz ki anlak duyusal sezgi çoklusunu ikinci ilişki ulamına, eş deyişle nedensel ilişkiye göre bireştirmektedir. Öte yandan, us nedensel ardışıklığın bütünlüğü olarak tasarlanan bir koşulsuz birliğe ulaşarak bireşimi tamamlamaya çalışmaktadır. Anlak bir bakıma bize her biri başka nedensel ilişkileri öngerektiren nedensel ilişkiler sunmaktadır. Us bir enson varsayım konutlamaktadır ki (aynı düzende) başka hiçbirşeyi varsaymamaktadır: fenomenlerin nedensel ardışıklığının bütünlüğü. Böylece nedensel ardışıklık bütünlüğü olarak tasarlanan dünya düşüncesi doğmaktadır.

Üçüncü olarak, tasarımlarımızın genel olarak düşünce nesneleri ile ilişkisi açısından, us düşünülebilir olan herşeyin olanağının en yüksek koşulu biçiminde koşulsuz bir birlik aramaktadır. Böylece tüm eksiksizliğin tek bir Varlıkta birleşmesi olarak Tanrı düşüncesi doğmaktadır.[7]

Böylece arı usun üç birincil İdeası önümüzde durmaktadır—sürekli tözsel özne olarak ruh, nedensel olarak ilişkili fenomenlerin bütünlüğü olarak dünya, ve saltık eksiksizlik olarak, genelde düşünce nesnelerinin koşullarının birliği olarak Tanrı. Bu üç İdea doğuştan değildirler. Aynı zamanda görgül olarak türemiş de değildirler. Arı usun anlak tarafından yerine getirilen bireşimi tamamlamaya doğru doğal itkisinin bir so-

[7]Kant kabul etmektedir ki ayrık tasımın salt biçiminin zorunlu olarak arı usun en-yüksek İdeasını, eş deyişle tüm varlıkların Varlığını (*Wesen aller Wesen*) içerdiğini imleyen kuram 'ilk bakışta aşırı ölçüde paradoksal görünmektedir' (*B*, 393). Ama daha sonra daha öte bir irdeleme için söz vermektedir (bkz. Aşkınsal İdeal üzerine kesimler; *B*, 599, v.s.). Ama burada bu noktayı daha öte tartışamayız.

nucu olarak doğmaktadırlar. Bu, daha önce de sözü edildiği gibi, demek değildir ki arı us ulamlar olarak bilinen *a priori* görgülenim koşullarını dayatarak nesneleri oluşturduğu düşünülen anlağın bireştirici etkinliğini daha ileri götürmektedir. Arı usun İdeaları 'oluşturucu' değildirler. Ama usun görgülenim koşullarını birleştirmeye doğru doğal bir itkisi vardır, ve bunu daha şimdiden sözü edilmiş olan üç biçim içinde koşulsuza ilerleyerek yapmaktadır. Bunu yapmakla açıktır ki görgülenimin ötesine geçmektedir. Bu yüzden arı usun İdealarına Kant 'aşkınsal İdealar' demektedir, gerçi daha sonra üçüncü İdeadan, Tanrı İdeasından 'aşkınsal İdeal' olarak söz etmeye geçiyor olsa da. Çünkü Tanrı en yüksek ve saltık eksiksizlik olarak tasarlanmaktadır.

Bu üç İdea Wolffcu sınıflandırmaya göre kurgul metafiziğin üç dalının birincil birleştirici temalarını oluşturmaktadırlar. 'Düşünen özne *ruhbilim*in konusu, tüm fenomenler bütünlüğü (dünya) *evrenbilim*in konusu, ve düşünülebilecek herşeyin olanağının en yüksek koşulunu kapsayan kendilik (tüm varlıkların Varlığı) *tanrıbilim*in konusudur. Böylece arı us aşkınsal bir ruh öğretisi (*psychologia rationalis*) için, aşkınsal bir evren bilimi (*cosmologia rationalis*) için, ve son olarak aşkınsal Tanrı bilgisi (*theologia transcendentalis*) için İdeasını sunmaktadır.'[8]

Öte yandan, Kant'a göre, herhangi bir anlıksal sezgi yetisine iye olmadığımız sürece, bu İdealara karşılık düşen nesneler bize bu yolda verilemezler. Ne de son bölümde betimlenmiş olan anlamda görgülenimde verilmeleri olanaklıdır. Tözsel ruh, tüm görüngülerin toplamı olarak dünya, en yüksek Varlık, Tanrı—bunlardan hiçbiri görgülenimde verilemezler. Fenomenler değildirler, ve olamazlar. Ve İdeaları görgülenim gerecinin *a priori* görgülenim koşulları altına alınması yoluyla değil, ama görgülenim koşullarını koşulsuza dek birleştirme

[8] *B*, 391-2; *A*, 334-5.

yoluyla doğmaktadırlar. Öyleyse, eğer us bunları Kant'ın 'aşkın' dediği yolda kullanıyorsa, ve bunu karşılık düşen nesnelerin varoluş ve doğalarını tanıtladığını ve böylece nesnelere ilişkin kuramsal bilgimizi arttırdığını ileri sürerek yapıyorsa, düzmece uslamlamalara ve çatışkılara düşmesi ancak kaçınılamaz birşeydir. Durumun gerçekte bu olduğunu ve bu olmak zorunda olduğunu göstermek Kant'ın ruhbilim, kurgul evrenbilim ve felsefi tanrıbilimi eleştirel yoklamasının amacıdır. Ve şimdi bunları tek tek sırayla irdelememiz gerekiyor.

3. Ussal Ruhbilimin Bozukvargıları

Kant ussal ruhbilimi Kartezyen çizgiler üzerinde ilerliyor ve *Düşünüyorum*dan başlayarak tüm ilineksel değişimler boyunca zaman içinde kendine-özdeş kalıyor olması anlamında sürekli olan bir yalın töz olarak ruha doğru uslamlıyor biçiminde tasarlamaktadır. Onun görüşünde, ussal ruhbilim *a priori* ilerlemelidir, çünkü görgül bir bilim değildir. Bu yüzden *a priori* görgülenim koşulundan, tamalgının birliğinden başlamaktadır. '*Düşünüyorum* öyleyse ussal ruhbilimin biricik metnidir, öyle ki bu bilimin bütün bilgeliğini ondan geliştirmesi gerekmektedir.'[9]

Son bölümün içeriğini anımsarsak Kant'ın eleştirisinin hangi çizgiyi izleyeceğini görmek kolaydır. *Düşünüyorum*un kişinin tüm tasarımlarına eşlik edebiliyor olması görgülenim olanağı için zorunlu bir koşuldur. Ama görgülenim için zorunlu bir koşul olarak 'ben' görgülenimde verilmemektedir: bu aşkınsal bir 'ben'dir, görgül 'ben' değil. Bu yüzden, onu birsel bir töz olarak düşünmek ruhbilimsel olarak olanaklı iken, töz ve birlik gibi ulamların uygulanışı bu bağlamda bilgi üretemiyecektir. Çünkü bu bilişsel işlev onların fenomenlere uygulanışlarında yatmaktadır, numenlere değil. Aşkınsal 'ben'in,

[9] *B*, 401; *A*, 343.

mantıksal bir özne olarak, zorunlu bir görgülenim koşulu olduğu vargısına doğru uslamlamada bulunabiliriz, şu anlamda ki nesneler, nesneler olarak, tamalgının birliği ile bağlanmadıkça görgülenim anlaşılabilir değildir; ama aşkınsal 'ben'in bir töz olarak varoluşuna doğru uslamlamada bulunamayız. Çünkü bu uslamlama varoluş, töz ve birlik gibi ulamların yanlış bir kullanımlarını içermektedir. Bilimsel bilgi fenomenler dünyasıyla sınırlıdır; ama aşkınsal 'ben' dünyaya ait değildir; sınırlayıcı bir kavramdır. Böylece Kant Ludwig Wittgenstein ile birlikte diyebilirdi ki, 'özne dünyaya ait değil ama dünyanın bir sınırıdır.'[10]

Kant'a göre, ussal ruhbilim temel bir bozukvargı, eş deyişle, mantıksal olarak aldatıcı bir tasım kapsamaktadır. Bu tasım şöyle anlatılabilir:

> 'Özne olmaktan başka türlü düşünülemeyen, özne olmaktan başka türlü varolmaz ve öyleyse tözdür:
> Şimdi, düşünen bir varlık, salt böyle olarak düşünüldüğünde, özne olmaktan başka türlü düşünülemez:
> Öyleyse ancak böyle, eş deyişle, töz olarak varolur.'[11]

Bu tasımın bir bozukvargı olduğu dört terim kapsıyor olması olgusundan çıkmaktadır. Daha açık bir deyişle, orta terim, 'özne olmaktan başka türlü düşünülemeyen,' büyük öncülde bir anlamda ve küçükte bir başka anlamda anlaşılmaktadır. Büyük öncülde gönderme sezgi nesnelerini de kapsamak üzere genel olarak düşünce nesnelerinedir. Ve doğrudur ki töz ulamı sezgide verilen ya da verilebilen,ve bir yüklem olarak düşünülemeyen anlamında ancak özne olarak düşünülebilen bir nesne için geçerlidir. Ama küçük öncülde, özne olmaktan başka türlü düşünülemeyen [terim] düşünce biçimi olarak özbilinç ile ilişki içinde anlaşılmaktadır, bir sezgi nesnesi ile ilişki içinde değil. Ve bundan hiçbir biçimde töz ulamının bu

[10] *Tractatus logico-philosophicus*, 5.632. [11] *B*, 410-11; bkz *A*, 348.

anlamda bir özneye uygulanabilecek olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü arı özbilincin 'ben'i sezgide verili değildir, ve böylece deyim yerindeyse ulamın uygulanışı için bir aday değildir.

Belirtmek gerek ki Kant kendi başlarına alınan her iki öncülün gerçekliklerini sorgulamamaktadır. Gerçekte her bir öncül ona göre bir çözümsel önermedir. Örneğin, eğer küçük öncülün düşünen varlığı, salt böyle olarak düşünüldüğünde, arı tamalgının 'ben'i olarak anlaşılıyorsa, çözümsel olarak doğrudur ki özne olmaktan başka türlü düşünülemez. Ama o zaman 'özne' sözcüğü büyük öncülde kullanılışı ile aynı anlamda kullanılmamaktadır. Ve arı tamalgının 'ben'inin töz olarak varolduğu biçimindeki *bireşimli* vargıyı çıkarmaya hakkımız yoktur.

Eleştirisinde sezgi kavramının kapladığı yerin önemini görebilmek için Kant'ın ussal ruhbilim tartışmasına daha öte girmek zorunda değiliz. Sürekli 'ben' sezgide verilmemektedir; bu noktada Kant Hume ile anlaşmaktadır. Bu yüzden ona töz ulamını uygulayamayız. Ama açıktır ki sürekli 'ben'in sezgide verilmediği görüşünü sorgulamak isteyenler çıkabilir. Ve Kant tarafından yorumlandığı biçimiyle sezgide verilmiyor olsa bile, pekala düşünebiliriz ki sezgi konusunda düşüncesi çok dardır. Her ne olursa olsun ileri sürülebilir ki tüm görgülenimin öngereği ve koşulu kesinlikle bir sürekli 'ben'dir; ve eğer görgülenim olgusal ise, zorunlu koşulu olgusal olmalıdır. Eğer bunu söylemek ulamları onlara saptanan alanın ötesinde kullanmayı imliyorsa, kullanımlarının bu sınırlanışı sorgulanabilir olmaktadır. Eğer, bununla birlikte, bir kez Kant'ın tüm öncüllerini kabul edersek, onun vargılarını çıkarmaktan kaçınmamız güç olacaktır. *Aşkınsal Eytişim*in geçerliliği açıktır ki büyük bir düzeyde *Aşkınsal Estetiğin* ve *Çözümlem*in geçerlilikleri üzerine dayanmaktadır.

Belirtmeye değer ki, Kant'ın tüm fenomenal olayların nedensel olarak belirlenmiş olduklarına inanması ölçüsünde,

bir anlamda sürekli 'ben'i görgülenimin ötesinde numenal alanda tutmak onun çıkarınadır. Çünkü bu daha sonra özgürlüğü konutlamasına olanak verecektir. Aynı zamanda, sürekli 'ben'i sezginin eriminin ötesine ve numenal alana yerleştirerek, Kant bu anlamda 'kendi'nin varoluşuna uslamlamayı olanaksız kılmaktadır. Hiç kuşkusuz görgül 'ben'in varoluşunu ileri sürebiliriz, çünkü bu içsel sezgide verilmiştir. Ama görgül 'ben' ruhbilimde incelendiği biçimiyle 'kendi'dir. Zaman içindeki bir nesnedir ve ardışık durumlara indirgenebilirdir. Ardışık durumlara indirgenebilir olmayan ve özne olması dışında düşünülemeyen 'ben' sezgide verilmemektedir, bir nesne değildir ve öyleyse inakçı bir biçimde yalın bir töz olarak varolduğu ileri sürülemez.

4. Kurgul Evrenbilimin Çatışkıları

Görmüştük ki kurgul evrenbilim, Kant'a göre, nedensel fenomenler dizisinin bir bütünlüğü olarak dünya düşüncesi çevresinde özeklenmektedir. Kurgul evrenbilimci, bireşimli *a priori* önermeler yoluyla, bir fenomenler bütünlüğü olarak dünyaya ilişkin bilgimizi genişletmeye çalışmaktadır. Ama bu yöntem, Kant ileri sürmektedir ki, çatışkılara götürmektedir. Bir çatışkı çatışan iki önermenin her ikisi de tanıtlanabildiği zaman doğmaktadır. Ve eğer kurgul evrenbilim kaçınılmaz olarak bu anlamdaki çatışkılara götürüyorsa, bundan çıkarılacak vargı bütün amacının, eş deyişle fenomenler bütünlüğü olarak düşünülen dünyanın bir bilimini kurma amacının yanlış saptanmış olduğudur. Kurgul metafiziğin bu dalı bir bilim değildir ve olamaz. Başka bir deyişle, kurgul evrenbiliminin çatışkı üretici olması olgusu göstermektedir ki, fenomenler bütünlüğü olarak dünya gibi aşkınsal bir İdeanın bilimsel kullanımı olanaklı değildir.

Kant dört çatışkıyı tartışmaktadır. Bunlardan her birinin

dört ulamlar sınıfından birine karşılık düşmesi gerekmektedir. Ama dizgesel bağlılaşımın bu tipik örneği üzerinde durmak için hiçbir zorunluk yoktur. Bunun üzerinden geçmeyi ve hemen dört çatışkının her birinin kısa bir tartışmasına girmeyi öneriyorum.

(i) İlk çatışkının çatışan önermeleri şöyledir. '*Sav*: Dünyanın zaman içinde bir başlangıcı vardır ve ayrıca uzay açısından da sınırlıdır. *Karşısav*: Dünyanın hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınırı yoktur, tersine hem zaman ve hem de uzay açısından sınırsızdır.'[12]

Sav şöyle tanıtlanmaktadır. Eğer dünyanın zaman içinde hiçbir başlangıcı yoksa, sonsuz bir olaylar dizisi olmuş olmalıdır. Daha açık bir deyişle, şimdiki kıpıdan önce sonsuz bir dizi tamamlanmış olmalıdır. Ama sonsuz bir dizi hiçbir zaman tamamlanamaz. Öyleyse dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olmuş olmalıdır. Savın ikinci parçasına gelince, eğer dünya uzay açısından sınırlı değilse, birarada-varolan şeylerin verili sonsuz bir bütünü olmalıdır. Ama birarada-varolan verili şeylerin olanaklı tüm uzayı dolduran sonsuz bir bütünlüğünü ekleme tamamlanıncaya dek ardarda parçayı parçaya ya da birimi birime eklemeksizin düşünemeyiz. Ama bu eklemeyi ya da bireşimi tamamlanmış olarak görmemiz ancak onu sonsuz zaman içinde tamamlanmış olarak görmekle olanaklıdır. Ve bu sonsuz bir zamana geçmiş olarak bakmayı imlemektedir, ki olanaksızdır. Bu yüzden dünyayı birarada-varolan şeylerin olanaklı tüm uzayları dolduran sonsuz bir verili bütünlüğü olarak göremeyiz. Ona uzaysal olarak sınırlı ya da sonlu olarak bakmak zorundayız.

Karşısav şöyle tanıtlanmaktadır. Eğer dünya zaman içinde başlamışsa, dünya başlamadan önce boş bir zaman olmuş olmalıdır. Ama boş zaman içinde hiçbir oluş ya da başlayış olanaklı değildir. Bir şeyin boş zaman içinde varlık kazanma-

[12] *B*, 454-5.

sından söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu yüzden dünyanın hiçbir başlangıcı söz konusu değildir. Dünyanın uzaysal olarak sonsuz olmasına gelince, uslamlamanın uğruna varsayalım ki, sonludur ve uzayda sınırlıdır. O zaman bir boşlukta ya da boş uzayda varolmalıdır. Ve bu durumda boş uzay ile bir ilişkisi olmalıdır. Ama boş uzay yokluktur; ve bir yokluk ile ilişkinin kendisi bir yokluktur. Bu yüzden dünya sonlu ve uzaysal olarak sınırlı olamaz: uzaysal olarak sonsuz olmak zorundadır.

İlk bakışta Kant St. Thomas Aquinas'ın konumuyla tam karşıt bir konumu benimsiyor gibi görünmektedir.[13] Çünkü Aquinas ne dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğunun ne de zaman içinde hiçbir başlangıcı olmadığının felsefi olarak hiçbir zaman tanıtlanmış olmadığını ileri sürerken,[14] Kant bu ikisinin de tanıtlanabilecek olduklarını söylüyor olarak görünmektedir. Ve geçerken belirtebiliriz ki dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğu savını tanıtlaması bu savı desteklemek için St. Bonaventura[15] tarafından ileri sürülmüş olan tanıtlama ile aynıdır—bir tanıtlama ki geçerliliği Aquinas tarafından yadsınıyordu. Ama her iki tanıt da, Kant için, yanlış sayıltılar üzerine dayanmaktadır. Savın tanıtı eğer koşullu verilmişse, koşullar bütünlüğü, ve dolayısıyla koşulsuz da verilmiştir biçimindeki arı us ilkesini fenomenlere uygulayabilecek olduğumuz sayıltısı üzerinde dayanmaktadır. Karşısavın tanıtı ise fenomenler dünyası kendilerinde-şeyler dünyasıdır sayıltısı üzerine dayanmaktadır. Örneğin varsayılmaktadır ki uzay nesnel bir olgusallıktır. Gereken sayıltılar verildiğinde,

[13]Burada ortaçağ felsefesine göndermelerim Kant'ın ortaçağ düşünürlerini göz önüne almakta olduğunu imliyor olarak anlaşılmamalıdır. Bildiğim denlisiyle, bunun olanaklı olabilmesi için onlara ilişkin yeterli bir bilgisinin olduğunun bile hiçbir kanıtı yoktur. Ama sanırım göndermeler genel olarak ilgilidir.

[14]Aquinas'ın konumunun genel bir bildirimi için, bkz. bu *Tarih*'in 2'inci Cildi, s. 366-7.

[15]Bkz. bu *Tarih*'in 2'inci Cildi, s. 262-4.

tanıtlar geçerlidirler.[16] Ama çelişkili iki önermenin her ikisinin de tanıtlanabiliyor olmaları olgusu sayıltıların aklanmamış olduklarını göstermektedir. Çatışkıdan ancak eleştirel felsefenin konumunu kabul ederek ve hem inakçı ussalcılığın ve hem de eleştirel olmayan sıradan sağduyunun konumlarını terkederek kaçınabiliriz. Bu Kant'ın gerçekten ortaya koyma niyetinde olduğu noktadır, gerçi bunu çok açık olarak yapmakta olduğunu ileri sürmek güç olsa da. Ve öyleyse, bir anlamda doğru olsa bile, Kant'ın en sonunda St. Thomas Aquinas'ın konumuna geldiğini söylemek yanıltıcı olacaktır. Çünkü, Kant'ın bakış açısına göre, dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğunu ya da zaman içinde hiçbir başlangıcı olmadığını felsefi olarak tanıtlamaya çalışmanın özünlü hiçliği ancak hiç kuşkusuz Aquinas'ınki olmayan bir felsefenin benimsenmesiyle görülebilecektir.

(ii) İkinci çatışkı şöyledir. '*Sav*: Dünyadaki her bileşik töz yalın parçalardan oluşur, ve yalın olandan ya da bundan bileşmiş olanlardan başka hiçbirşey varolmaz. *Karşısav*: Dünyada hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz, ve onda genel olarak yalın hiçbirşey yoktur.'[17]

*Sav*ın tanıtı şu biçimi almaktadır. Eğer bileşik tözler yalın parçalardan oluşmamış olsalardı, o zaman, eğer tüm bileşimi ortadan kaldıracak olsaydık, geriye hiçbirşey kalmıyacaktı. Ama bu bir yana bırakılabilir. Çünkü bileşim yalnızca olumsal bir ilişkidir. Bileşik, öyleyse, yalın parçalardan oluşuyor olmalıdır. Ve bundan şu çıkar ki varolan herşeyin ya kendisi yalın olmalı ya da yalın parçalardan oluşuyor olmalıdır.

[16]Hiç kuşkusuz bundan geçerli olduklarını söylemede Kant'ı izlememiz gerektiği sonucu çıkmaz. Pekala diyebiliriz ki ikisi de geçerli değildirler, yada biri geçersizken öteki geçerlidir. Kant'ın dört çatışkıdaki savları ve karşısavlara ilişkin tanıtlamalarının bir tartışması için okur örneğin Profesör N. Kemp Smith'in *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* başlıklı çalışmasına baş vurabilir. s. 483-506.

[17]*B*, 462-3.

*Karşısav*a gelince şu yolda tanıtlanabilir. Bileşik bir töz uzay kaplar. Ve bu uzay bileşik tözdeki parçalar ile eşit sayıda parçadan oluşuyor olmalıdır. Öyleyse bileşik tözün her parçası bir yer kaplar. Ama bir uzay kaplayan herşey bir parçalar çoklusundan oluşuyor olmalıdır. Ve bunlardan her biri bir uzayı kaplayacak ve böylece kendisi parçalar kapsayacaktır. Ve bu sonsuza dek böyle gider. Öyleyse yalın parçalardan oluşan bir bileşik şey olamaz. Ne de yalın bir şey olabilir.

İlk çatışkıda olduğu gibi, sav inakçı ussalcılık konumunu temsil etmektedir. Tüm bileşik tözler yalın tözlerden oluşmaktadırlar, örneğin Leibniz'in monadları gibi. Ve yine, ilk çatışkıda olduğu gibi, karşısav inakçı ussalcılık üzerine görgücü bir saldırıyı temsil etmektedir. Ama sav numenleri sanki fenomenlermiş, görgülenimde verili nesnelermiş gibi ele almaktadır; ve karşısav fenomenleri, uzamlı cisimleri sanki numenlermiş gibi ele almaktadır. Yine, çatışkıdan dışarı biricik yol eleştirel felsefenin konumunu benimsemek, ve fenomenler olarak fenomenler için doğru olanın numenler için ileri sürülemiyeceğini, bu sonuncular açısından ise hiçbir nesnel bilgiye iye olmadığımızı kabul etmektir.[18]

(iii) Üçüncü çatışkı özgür nedensellik ile ilgilidir. '*Sav*: Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden dünyanın fenomenlerinin türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bunları açıklamak için, bir başka nedenselliği, özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur. *Karşısav*: Hiçbir özgürlük yoktur, tersine dünyada herşey salt Doğa yasalarına göre yer alır.'[19]

Sav şöyle tanıtlanmaktadır. Varsayalım ki salt bir tür nedensellik, eş deyişle Doğa yasalarına göre nedensellik söz konu-

[18]İleri sürülebilir ki gerçekte hiçbir çatışkı yoktur, şu nedenle ki sav Leibniz'in monadlarına göndermede bulunuyor olarak yorumlanmalıdır, oysa karşısav uzaydaki uzamlı cisimlere göndermede bulunmaktadır.

[19]*B*, 472-3.

sudur. Bu durumda verili bir olay önceki bir olay tarafından belirlenmektedir, ve bu sonsuza dek böyle gider. O zaman hiçbir ilk başlangıç olamaz; ve dolayısıyla nedenler dizisinin tamamlanması olanaksızdır. Ama Doğa yasası *a priori* elverişli bir biçimde belirlenmiş olmayan bir neden olmaksızın hiçbir şeyin olmayacağı biçimindedir. Ve bu yasanın işlemesi her nedenin nedenselliğinin kendisinin önceki bir nedenin etkisi olmasını imlemektedir. Öyleyse doğal nedenlere göre ilerleyen bir fenomenler dizisine kaynaklık eden saltık olarak kendiliğinden bir nedensellik olmalıdır.

Karşısavın tanıtı kısaca şudur. Kendiliğinden ya da özgür nedensellik nedenin önceki durumla hiçbir nedensel ilişki içinde (eş deyişle, etki olarak) durmayan bir durumunu öngerektirmektedir. Ama bu öngerek doğal nedensel yasa ile çelişmektedir, ve görgülenimin birliğini olanaksızlaştıracaktır. Buna göre özgürlük görgülenimde bulunmaz ve salt bir düşünce yaratısıdır.

Bu çatışkıda ilk olarak Kant'ın neden söz ettiğini anlamak hiç de kolay değildir. Savın tanıtı doğal olarak imlemektedir ki Kant doğal nedensel dizinin bir ilk nedenle başlatılması üzerine düşünmektedir—bir neden ki nedensel etkinliği kendisinin önceki bir neden üzerine dayanmıyor olması anlamında bütünüyle kendiliğindendir. Ve sav üzerine düşüncelerinde açıkça bildirmektedir ki kafasındaki şey dünyanın kökenidir. Ama bundan sonra bildirmektedir ki, eğer fenomenal nedensel ardışıklığın bütün bir dizisinin özgür bir nedeni varsa, dünya içersinde değişik fenomen dizilerinin özgür nedenlerini kabul etmeye hakkımız olacaktır.

Karşısava gelince, onu insan özgürlüğü ile ilgili olarak anlamak doğaldır. İnsan öznenin bir durumunun nedensel olarak bir başkası tarafından belirlendiğini söylemek en azından ilk bakışta anlamsız olmıyacaktır; ama durumlar arasındaki nedensel ilişki sorusunu Tanrı açısından ortaya sürmenin hiç bir

anlamı yoktur. Karşısav üzerine gözlemlerinden birinde Kant, bununla birlikte, dünyanın dışında varolan bir özgür neden düşüncesini getirmektedir. Ve eğer böyle bir nedenin varoluşunu kabul etsek bile, belirtmektedir ki, dünya içersinde özgür nedenler kabul etmemiz olanaksızdır.

Bu ikircimin, eş deyişle, sav ve karşısavın belirsiz uygulama erimlerinin karşısında, çatışkının sav ve karşısavın değişik şeylerle ilgili olduklarını düşünerek çözülmüş olduğunu ileri sürmek güçtür. Bununla birlikte, sav ve karşısav aynı şeylerle ilgili olmadıkça, sözcüğün gerçek anlamında hiçbir çatışkı olamaz. Eğer sav bütün bir fenomenal nedensel ardışıklık dizisinin bir özgür nedeninin tanıtlanabilecek olduğunu ileri sürüyor, ve öte yandan karşısav böyle bir nedenin olmadığının tanıtlanabileceğini bildiriyorsa, önümüzde bir çatışkı bulunmaktadır. Ve eğer sav dünya içersinde özgür nedensellik olduğunun tanıtlanabilecek olduğunu ileri sürüyor, ve öte yandan karşısav dünya içersinde hiçbir özgür nedenselliğin olmadığının tanıtlanabilecek olduğunu bildiriyorsa, önümüzde yine bir çatışkı yatmaktadır. Ama eğer sav bütün bir fenomenal nedensel ardışıklık dizisinin özgür bir nedeninin olduğunun tanıtlanabileceğini bildiriyor (bu özgür neden dizinin dışında olmak üzere), ama karşısav ise fenomenal dizi içersinde hiçbir özgür nedenselliğin olmadığını bildiriyorsa, sözcüğün gerçek anlamıyla, hiçbir çatışkı yoktur.

Amacım üçüncü çatışkının da büyük bir ölçüde Kant'ın çatışkılarının genel kalıbı içersine düştüğünü yadsımak değil. Savın tanıtı, eğer sav bütün bir fenomenal nedensel ardışıklığın bir ilk nedeni ile ilgili olarak anlaşılıyorsa, ancak bizim diziyi bir bakıma bir bütünlük olarak dünyaya ilişkin aşkınsal İdeayı kuramsal bilgimizi genişletmek için kullanarak tamamlayabilecek olduğumuz varsayımı üzerinde geçerlidir. Sav, öyleyse, inakçı bir ussalcılık konumunu yansıtmaktadır. Ve karşısav, ister bütün dizinin bir ilk nedeninin varoluşunun

hiçbir tanıtının olanaklı olmadığını bildiriyor olarak, isterse dizi içersinde hiçbir özgür nedenin olamıyacağını bildiriyor olarak alınsın, görgücü duruş noktasını temsil etmektedir. Ama eğer çatışkı ancak eleştirel duruş noktasının benimsenmesiyle çözülebilecekse, bu son bakış açısı ne savın ne de karşısavın tanıtına getirilmelidir. Gene de en azından düşünülebilir ki Kant'ın karşısavı tanıtlarken yapmakta olduğu şey tam anlamıyla budur. Çünkü bildirmektedir ki özgür nedenselliğin kabul edilmesi görgülenim birliğinin olanağını yoketmektedir. Ve bu bildirimi onun kendi özgün bakış açısının terimlerinde anlamak zorunlu olmasa da, gerçekte böyle anlaşılması gerektiği izleniminden kaçınmak güçtür.

Bununla birlikte, açık bir biçimde eleştirel bakış açısını benimsediğimiz zaman çatışkıya ne olmaktadır? Savın tanıtı, eğer sav bütün bir fenomenler dizisinin kendiliğinden bir nedeni ile ilgili olarak anlaşılıyorsa, dünyaya ilişkin aşkınsal İdeanın bir yanlış kullanımı üzerine dayanıyor görünmektedir. Karşısava, özgürlüğün yadsınmasına gelince, bu ancak fenomenler alanı için geçerli olarak görünmektedir. Kant için öyleyse daha sonra insanın numenal olarak özgür ve fenomenal olarak belirli olduğunu söyleme yolu açık kalmaktadır. Eğer bu bakış açısını benimsersek diyebiliriz ki Kant için hem sav ve hem de karşısav, uygun olarak anlaşıldıkları zaman, doğrudurlar. Sav,—'Doğa yasalarına göre nedensellik' biricik nedensellik türü değildir—, doğrudur, gerçi durumun bu olduğunu tanıtlayabilecek olduğumuz doğru olmasa da. Karşısav, —hiçbir özgürlük yoktur—, doğrudur eğer yalnızca fenomenal dünya ile ilgili olarak alınıyorsa, gerçi genel olarak tüm olgusallık ile ilgili olarak alınıyorsa doğru olmasa da. Kant için ancak eleştirel felsefenin bakış açısını benimsediğimiz zamandır ki savda ve karşısavda neyin doğru olduğunu ve neyin yanlış olduğunu seçebilir ve inakçı kullanımındaki usun içine düştüğü açık çelişkilerin üzerine yükselebiliriz.

(iv) Dördüncü çatışkı zorunlu bir varlığın varoluşunu ilgilendirmektedir. '*Sav*: Dünyaya öyle birşey aittir ki, ya parçası ya da nedeni olarak, saltık olarak zorunlu bir varlıktır. *Karşısav*: Genel olarak ne dünyada ne de dışında onun nedeni olarak kesinlikle zorunlu hiçbir varlık yoktur.'[20]

Sav, zorunlu bir varlığın varoluşu söz konusu olduğu sürece, koşullar dizisinin zorunlu olarak varolan koşulsuza dek tam bir koşullar dizisini öngerektirdiği biçimindeki sayıltılı bir olgu tarafından tanıtlanmaktadır. Kant o zaman ileri sürmektedir ki bu zorunlu varlık duyu dünyasını aşıyor olarak düşünülemez, ve öyleyse ya bütün evrensel dizi ile ya da onun bir parçası ile özdeş olmalıdır.

Karşısav ne dünyada ne de dünyanın dışında saltık olarak zorunlu hiçbir varlığın olamıyacağı gösterilerek tanıtlanmaktadır. Değişim dizisinin kendisi zorunlu ve nedensiz olan bir ilk üyesi olamaz. Çünkü tüm fenomenler zaman içinde belirlidirler. Ne de bütün bir evrensel dizi zorunlu olabilecektir eğer hiçbir tekil üye zorunlu değilse. Öyleyse dünyada hiçbir zorunlu varlık olamaz, ne onunla özdeş olarak ne de onun bir parçası olarak. Ama dünyanın dışında onun nedeni olarak varolan bir varlık olamaz. Çünkü eğer evrensel değişimler dizisine neden oluyorsa, edimde bulunmaya başlamak zorundadır. Ve eğer edime başlıyorsa, zaman içindedir. Ve eğer zaman içindeyse, dünyanın içersindedir, dışında değil.

Açıktır ki üçüncü ve dördüncü çatışkılar arasında önemli bir ölçüde çakışma vardır. Çünkü gerçi dördüncü çatışkıda Kant yeni bir terim—'saltık olarak zorunlu varlık'—getiriyor olsa da, savı tanıtlamak için kullandığı uslamlama çizgisi üçüncü çatışkıda fenomenler dizisinin salt kendiliğinden bir nedeni olması gerektiğini tanıtlamak için daha önce kullanmış olduğu ile aynı uslamlama çizgisidir. Böylece, her çatışkının dört ulamlar sınıfından birine karşılık düşmesi gerektiği gibi

[20] *B*, 480-1.

bir önyargı ile Kant'ın dördüncü çatışkıyı tam anlamıyla sayıyı dört yapabilmek için getirmiş olduğu görüşünden yana söylenebilecek şeyler doğmaktadır. Gerçekten de, doğrudur ki zorunluk ve olumsallık ulamları dördüncü ulamlar sınıfına, kiplik ulamları sınıfına düşmekte, oysa nedensellik üçüncü sınıfa, ilişki ulamları sınıfına düşmektedir. Ama Kant dördüncü çatışkının savını tanıtlarken kesinlikle nedensel bir uslamlamadan yararlanmaktadır.

Dördüncü çatışkının karşısavı üzerine gözlemlerinde Kant'ın savı tanıtlamaya yarayan aynı zemini karşısavı tanıtlamak için de işe yarıyor olarak görmesi dikkate değer bir olgudur. Ama bundan sonra demektedir ki us aynı nesneyi değişik bakış açılarından ele alarak sık sık kendi ile uyumsuzluğa düşmektedir. Ve eğer sav ve karşısav değişik bakış açılarını temsil ediyor iseler, buna göre öyle görünmektedir ki ikisi de doğru olabilecektir. Daha açık bir deyişle, karşısav dünyada ne onunla özdeş olarak ne de onun parçası olarak hiçbir zorunlu varlık yoktur, ve dünyanın dışında böyle bir varlığın varoluşuna ilişkin hiçbir tanıt beklenemez biçimindeki görüşleri temsil ettiği ölçüde doğru olabilir. Ama sav ise dünyanın dışında varolan böyle bir varlığın bulunduğunu bildirmede haklı olabilir, gerçi durumun bu olduğunu *bildiğimiz* hiçbir zaman söylenemiyecek olsa da.

Bir bütün olarak çatışkılarla ilgili olarak, savların inakçı ussalcı metafiziği temsil etmeleri gerekirken, karşısavların ise görgücü bakış açısını temsil etmeleri gerekmektedir. Ve Kant hiç kuşkusuz metafiziğin bilgimizi arttırma önesürümlerinin görgücü eleştirisini bütünüyle sağlam olarak gördüğü ölçüde görgücü bakış açısından yanadır. Aynı zamanda kendisini genel olarak görgücü felsefeye bağlamadığını anlamanın da önemi vardır. Onun görüşünde görgücülük, gerçi kurgul metafiziği olumsuz eleştirisinde sağlam olsa da, kendisi inakçı bir dizgedir ki inakçı bir biçimde olgusallığı fenomenlere sınır-

lamakta ve böylece onları sanki kendilerinde-şeylermiş gibi ele almaktadır. Açığa serilmeleri gerekenler yalnızca kurgul metafiziğin boşsavları değildir. Metafiziksel uslamlamaların görgücü eleştirisini kabul ederken, (oldukça yerinde olarak özdekçilik ile eşitlenen) inakçı görgücülüğün dar sınırlarının üzerine yükselmemiz ve bir bakıma numenal olgusallık için yer bırakmamız gerekmektedir. Dahası, metafiziğin kendisi ahlaksal ve dinsel ilgiler tarafından desteklenmektedir. Ve gerçi bu olgu kolayca metafizikçileri sağlam olmayan uslamlamalar ileri sürmeye götürüyor olsa da, kabul etmeliyiz ki metafizik insan yaşamının deyim yerindeyse katıksız görgücülük tarafından doyurulamayan düzeylerini temsil etmektedir. Kant bununla birlikte ileri sürmektedir ki eleştirel felsefede hem metafiziğin yanlış uslamlamalarından ve hem de katıksız görgücülüğün inakçı özdekçilik ve düzenekçiliğinden kaçınabiliriz. Bilgiyi gerçek alanına sınırlayarak ve aynı zamanda ahlaksal deneyim üzerine dayalı kılgısal inanç için yer bırakarak çatışkıların üzerine yükselebiliriz. Örneğin insan özgürlüğü fenomenal alan içersinde kabul edilemez; ama bir olgusallık olabilir, ve gerçekten de daha sonra ahlaksal bilincin zorunlu bir konutu olarak kendini göstermektedir.

5. Tanrının Varoluşunu Tanıtlamanın Olanaksızlığı

Arı usun üçüncü aşkınsal İdeasını Kant aşkınsal İdeal olarak adlandırmaktadır. Bu, deyim yerindeyse, kökensel olarak tüm olanaklı yüklemler toplamının düşüncesidir, ve tüm tikel olanaklar için verileri *a priori* kapsamaktadır. Daha açık bir deyişle, an, ayrık tasımlar dizisini tırmanırken, bir tüm yüklemler toplağı düşüncesinde, her biri çelişik ya da bağdaşmaz yüklemleri dışlayan tüm tikel yüklemlerin koşulsuz koşulunu bulmaktadır. Bu tüm olanaklı eksiksizliklerin toplağı ya da toplamı düşüncesidir. Ama bu toplam, tüm tikel eksiksizlikle

rin koşulsuz koşulu olarak düşünülmesi ölçüsünde, bu eksiksizliklerin ilkörnekleri olarak, türetildikleri ve yaklaştıkları nokta olarak düşünülmektedir, tüm tikel, görgül eksiksizliklerin deyim yerindeyse biraraya katılmalarının salt soyut kavramı olarak değil. Öyleyse olgusal bir varlık olarak, giderek en yüksek olgusallık olarak düşünülmektedir. En eksiksiz Varlık, *Ens perfectissimum* düşüncesi, o denli de en olgusal Varlık, *Ens realissimum* düşüncesidir. Bu Varlık görgül, sınırlı ve çoğu kez karşılıklı dışlayıcı eksiksizliklerin bir bakıma bitiştirilip biraraya katılmaları olarak düşünülemez. Sınırsız, arı eksiksizliklerin tek bir yalın Varlıktaki birlikleri olarak düşünülmelidir. Dahası, tüm olanaklı sınırlı eksiksizliğin ve olgusallığın koşulsuz koşulu zorunlu bir varoluş içinde düşünülmektedir. Böylece bireysel, zorunlu olarak varolan, bengi, yalın ve herşeyden eksiksiz bir en-yüksek Varlık olarak Tanrı düşüncesine ulaşıyoruz—bir Varlık ki, sonlu olgusallıklar toplağı olarak değil ama onların koşulsuz koşulları ve enson nedenleri olarak düşünülmektedir. Ve bu düşünce doğal ya da felsefi tanrıbilimin konusunu oluşturmaktadır.[21]

Kant'ın arı usun yöntemi konusundaki anlayışı açıktır. Us olanaklı tüm yüklemlerin koşulsuz birliğini aramaktadır. Bunu sözel bir anlamda görgül eksiksizlikler toplağında bulamaz ve koşullunun ötesine geçmesi gerekmektedir. Böylece araştırmasının belirsiz hedefini *Ens perfectissimum* olarak nesnelleştirmektedir. Bu daha sonra *Ens realissimum* olarak, bireysel bir varlık olarak 'tözselleştirilmektedir.' Ve en sonunda tanrıcılığın Tanrısı olarak kişiselleştirilmektedir. Ama bu nesnelleştirme süreci yoluyla us tüm olanaklı görgülenimin ötesine geçmektedir. *Ens perfectissimum* ve *Ens realissimum*

[21] Kant'ın yaklaşımı Wolff'un felsefesinin yandaşları tarafından telkin ediliyordu. Örneğin, Baumgarten Tanrı düşüncesine *Ens perfectissimum düşüncesi yoluyla yaklaşıyordu, ki bu sonuncusu o zaman Ens realissimum* ile özdeşleştirilmektedir.

olan bir Varlığın var olduğunu, eş deyişle tüm olanaklı eksiksizlikler toplamının tasarımına karşılık düşen bir nesnenin var olduğunu ileri sürmek için hiçbir hakkımız yoktur. Ve gerçi us en-yüksek Varlığın salt andırımlı (ya da simgesel) bir bilgisine iye olabileceğimizi söylemeye geçiyor olsa da, bir eksiksizlik bütünlüğü düşüncesini nesnelleştirme olgusunun kendisi ulamları gerçek uygulama alanlarının ötesine genleştirmekte olduğumuz anlamına gelmektedir.

Açıktır ki Kant'ın öncülleri üzerine Tanrının varoluşunun bir tanıtı olanaklı değildir. Ama Kant bu olanaksızlığı her tanıtlama çizgisinin aldatıcı olduğunu göstererek açığa sermeyi istemektedir. Görev sanılabileceği denli güç değildir. Çünkü Kant'a göre kurgul metafizikte Tanrının varoluşunu tanıtlamanın salt üç yolu vardır. Us duyulur dünyanın *nasıl*ı diyebileceğimiz şey ile, eş deyişle, görünürde sonsallık sergileyen ırası ile başlıyabilir ve bu sonsallığın nedeni olarak Tanrıya ilerleyebilir. O zaman önümüzde 'fiziksel-tanrıbilimsel' uslamlama bulunmaktadır. Ya da us görgül varoluştan başlayabilir ve bu varoluşun enson nedeni olarak Tanrıya ilerleyebilir. Ve o zaman önümüzde 'evrenbilimsel' uslamlama bulunmaktadır. Ya da us Tanrı düşüncesinden tanrısal varoluşa ilerleyebilir. Ve o zaman önümüzde bulunan 'varlıkbilimsel' uslamlamadır.

Bu üç tanıtlama yolunu irdelerken Kant üçüncüsüyle başlamaktadır. Çünkü anın Tanrıya doğru devimi metafizikte her zaman arı usun aşkınsal İdeali tarafından güdülmüştür—bir İdeal ki arı usun çabasının hedefidir. Ve böylece Tanrı düşüncesinden tanrısal varoluşa *a priori* uslamlama ile başlamak ancak uygun olacaktır. Dahası, Kant'ın kanısı şudur ki başka uslamlama çizgileriyle Tanrıya ulaşabilmek için us sonunda varlıkbilimsel uslamlamadan yararlanmaya zorlanmaktadır. Bu sonuncusu böylece temel uslamlamadır ve ilk olarak irdelenmesi zorunludur.

(i) Varlıkbilimsel uslamlamanın Kant'ın göz önüne almakta

olduğu genel biçimi şöyle bildirilebilir.[22] Bir en eksiksiz varlık kavramında varoluş kapsanmaktadır. Çünkü eğer kapsanmamış olsaydı, kavram bir en eksiksiz varlık kavramı olmazdı. Öyleyse, eğer böyle bir varlık olanaklı ise, zorunlu olarak varolur. Çünkü varoluş onun olanağının tam tümlecinde içerilmektedir. Ama bir en eksiksiz varlık kavramı bir olanaklı varlık kavramıdır. Öyleyse böyle bir varlık zorunlu olarak varolur.

Ya da uslamlama şöyle de anlatılabilir. *Ens realissimum* düşüncesi saltık olarak zorunlu bir varlık düşüncesidir. Ve eğer böyle bir varlık olanaklı ise, vardır. Çünkü salt olanaklı (ve edimsel olarak varolmayan) bir zorunlu varlık düşüncesi çelişkili bir düşüncedir. Öyleyse bir *Ens realissimum*, eş deyişle Tanrı, vardır.

Kant karşı çıkmaktadır ki salt olanaklı bir zorunlu varlık düşüncesinden çelişkili bir düşünce olarak söz etmek saçmadır. Böyle bir varlığı salt olanaklı olarak düşünmek için varoluşunu ortadan kaldırmam gerekir. Ama o zaman geriye bir çelişkiye neden olabilecek hiçbir şey kalmaz. 'Eğer varoluşu ortadan kaldırılırsa, tüm yüklemleriyle şey ortadan kaldırılmış olur; o zaman çelişki nereden gelecektir?'[23] Eğer birisi dese ki Tanrı yoktur, varoluşu ortadan kaldırması ve herşeye gücü yeterlik gibi yüklemleri bırakıyor olması söz konusu değildir: tüm yüklemleri ve onlarla birlikte özneyi ortadan kaldırmaktadır. Tanrı yoktur yargısı, öyleyse, kendi ile çelişkili değildir, üstelik yanlış olsa bile.

Denebilir ki *Ens realissimum*un durumu benzersizdir. Kendimle çelişkiye düşmeksizin başka herhangi bir varlığın varoluşunu yadsıyabilirim: çünkü varoluş başka herhangi bir var-

[22]St. Anselm tarafından verildiği biçimiyle varlıkbilimsel uslamlama için bkz. bu *Tarih*'in 2'inci Cildi, 1'inci Bölüm, s. 183-85. Descartes ve Leibniz tarafından verilen uslamlamalar için Cilt 4, s. 119-24 [İdea Yayınları, Cilt 4, Bölüm a, s. 159-65] ve 324-7.

[23]*B*, 623.

lığın kavramına ya da düşüncesine ait değildir. Ama *Ens realissimum*un kavramına aittir. Bu yüzden *Ens realissimum*un olanağını kabul etmem ve aynı zamanda varoluşunu yadsımam kendimle çelişmeksizin olanaksızdır.

Kant'ın yanıtı bu çizgiler üzerindedir. İlk olarak, Tanrı düşüncesinde herhangi bir mantıksal çelişki göremeyişimiz *Ens realissimum*un olumlu olarak olanaklı olduğunun bir tanıtını oluşturmaz. İkinci olarak, *Ens realissimum*un düşüncesinden varoluşuna herhangi bir uslamlama değersizdir; çünkü salt bir genelemeye indirgenebilirdir. Eğer bir varlığın düşüncesine varoluş katıyorsam, o zaman hiç kuşkusuz onun varolduğu vargısına ulaşabilirim. Ama söylediğimin tümü varolan bir varlığın varolduğudur. Ve doğrudur, ama bir genelemedir. Çıkarabileceğim vargı şudur ki varlık eğer kavramından ya da düşüncesinden varoluyorsa, bunun nedeni yalnızca daha şimdiden düşünceye varoluş yüklemiş olmam, ve böylece bütün soruyu daha içinde iken yanıtlanmış olmamdır. Olanaktan edimselliğe uslamlamada bulunduğumu söylemek, eğer olanağa edimsellik kapsatılıyorsa, kendini aldatmaktır.

Kant'ın ileri sürmek istediği şey, öyleyse, her varoluşsal önermenin bireşimli ve hiçbirinin çözümsel olmadığıdır. Bu yüzden herhangi bir varoluşsal önerme çelişki olmaksızın yadsınabilir. Varlıkbilimsel uslamlamanın savunucuları aslında Kant'ın tartışmanın bütün özünü gözden kaçırmakta olduğu yanıtını vereceklerdir. Tüm başka durumlarda varoluşsal önermeler bireşimlidirler; ama en eksiksiz varlığın durumu benzersizdir. Çünkü bu durumda, ve salt bu durumda, varoluş öznenin düşüncesinde kapsanmaktadır. Bu yüzden deyim yerindeyse çözümleme yoluyla ondan dışarı çıkarılabilir. Kant diyebilir ki bunun olanaklı olmasının nedeni yalnızca onu daha şimdiden oraya koymuş, ve böylece soruyu daha içinde iken yanıtlamış olmamızdır; ama önemli olan nokta varoluşun zorunlu olarak bu özneye ait bir yüklem olduğudur.

Kant için, bununla birlikte, varoluş gerçekte hiç de bir yüklem değildir. Eğer bir yüklem olmuş olsaydı, o zaman buna göre birşeyin varoluşunu ileri sürdüğüm zaman bu şeyin düşüncesine bir eklemede bulunuyor olacaktım. Ve bu durumda tam anlamıyla düşüncemde temsil edilenle aynı şeyi ileri sürüyor olmamaktayımdır. Sorunun gerçeği şudur ki birşey vardır derken hiç kuşkusuz tüm yüklemleriyle bir özneyi ileri sürmekte ya da ortaya koymaktayımdır. Bu yüzden eğer Tanrının varoluşunu yadsıyorsam yalnızca bir öznenin bir yüklemini yadsıyor olmam: açıktır ki düşüncede tüm yüklemleriyle birlikte bütün bir özneyi ortadan kaldırmaktayımdır. Ve hiçbir mantıksal çelişki doğmamaktadır.

Öyleyse, vargılayabiliriz ki 'bir en-yüksek Varlığın varoluşunun salt kavramlara dayanan ünlü varlıkbilimsel ya da Kartezyen tanıtı için harcanan tüm sıkıntı ve emek boşa giden sıkıntı ve emektir. Bir insanın hiç kuşkusuz salt düşüncelerin yardımıyla bilgide varsıllaşmasını ummak olanaklıdır, tıpkı bir tecimcinin kasadaki hesabına birkaç sıfır ekleyerek varsıllığını arttırabilmesi gibi.'[24]

(ii) Kant'ın Tanrının varoluşu için evrenbilimsel uslamlamayı formüle edişi Leibniz'e dayandırılmaktadır. 'Eğer birşey varsa, saltık olarak zorunlu bir varlık da varolmalıdır. Şimdi, en azından ben varım. Öyleyse saltık olarak zorunlu bir varlık da vardır. Küçük öncül bir görgülenimi kapsamaktadır; büyük öncül genel olarak bir görgülenimden zorunlu bir varlığın varoluşuna uslamlamaktadır.'[25]

Kant'ın sunuluşunun bu biçimindeki uslamlamaya yönelik eleştirisinin ne olacağı yeterince açıktır. Ona göre büyük öncül nedensellik ilkesinin bir 'aşkın' kullanımı üzerine ve öyleyse bir yanlış kullanımı üzerine dayanmaktadır. Olumsal herşeyin bir nedeni vardır. Bu ilke duyusal görgülenim alanı içersinde geçerlidir ve salt oradadır ki bir anlam taşımaktadır.

[24] *B*, 630. [25] *B*, 632-3.

Onu duyusal görgülenimde verildiği biçimiyle dünyayı aşmak için kullanamayız. Dahası, evrenbilimsel uslamlama, Kant'a göre, fenomenler dizisinin zorunlu bir varlığın koşulsuz birliğinde tamamlanışını kapsamaktadır. Ve gerçi usun bunu yapmak için doğal bir dürtüsü olsa da, dürtüye teslim oluş bilgimizi arttırmayacaktır.

Bu eleştiri çizgisine daha öte girmek gereksizdir. Çünkü doğrudan doğruya Kant'ın insan bilgisinin sınırları görüşünden doğmaktadır. Ama evrenbilimsel uslamlamayı irdeleyişinde burada dikkat çekilmesi gereken bir nokta vardır. Kant'ın düşüncesine göre, zorunlu bir varlık düşüncesinden Tanrının varoluşunun doğrulanmasına geçebilmek için, en azından üstü örtülü bir biçimde, varlıkbilimsel uslamlamaya başvurmak gerekmektedir.

Zorunlu bir varlık kavramı belirsizdir. Üstelik görgülenim üzerine düşünmenin bizi zorunlu bir varlığa götürdüğünü kabul etsek bile, bunun özelliklerini görgülenim yoluyla ortaya çıkaramayız. Böylece zorunlu bir varlık düşüncesi için yeterli olan kavramı aramaya zorlanırız. Ve us inanmaktadır ki gereken bir *Ens realissimum* kavramında bulmuştur. Böylece ileri sürmektedir ki zorunlu varlık *Ens realissimum*dur, en olgusal ya da eksiksiz varlıktır. Ama bunu yapmak salt kavramlarla iş görmektir ve bu ise varlıkbilimsel uslamlamanın ırasalıdır. Dahası, eğer zorunlu bir varlık bir *Ens realissimum* ise, bir *Ens realissimum* zorunlu bir varlıktır. Ve burada en yüksek düzeyde olgusal ya da eksiksiz bir varlık kavramının saltık varoluş zorunluğunu kapsadığını söylemekteyizdir; ki tam anlamıyla varlıkbilimsel uslamlamadır.

Pek çok felsefeci ve felsefe tarihçisi Kant'ın evrenbilimsel uslamlamanın zorunlu olarak varlıkbilimsel uslamlamaya geri düştüğünü gösterme girişiminin başarılı olmuş olduğunu doğrudan kabul etmiş görünmektedirler. Ama bana tuhaf bir biçimde inandırıcılıktan yoksun görünüyor. Ya da, daha açık

olarak, salt bir sayıltı üzerine inandırıcıdır, eş deyişle görgülenime dayalı uslamlamanın bizi zorunlu bir varlığın varoluşunun bir doğrulanışına değil, ama yalnızca bulanık bir zorunlu varlık *düşüncesi*ne getirmekte olduğu sayıltısı üzerine. Çünkü bu durumda, Kant'a göre, belirleyici bir kavramı aramamız gerekmektedir—bir kavram ki içeriğinde varoluş kapsayacak ve böylece varoluş belirli bir zorunlu varlık düşüncesinden çıkarsanabilecektir. Eğer, bununla birlikte, görgülenim üzerine dayalı uslamlama bizi zorunlu bir varlığın *varoluşu*nun doğrulanışına getiriyorsa, bu varlığın zorunlu yüklemlerini *a priori* belirleme girişiminin varlıkbilimsel uslamlama ile hiçbir ilgisi yoktur—varlıkbilimsel uslamlama ki, birincil ilgisi olanaklı olarak bir varlığın düşüncesinden varoluş çıkarsama iledir, varoluşu daha şimdiden olanaktan daha başka bir zemin üzerinde doğrulanmış bir varlığın düşüncesinden yüklemler çıkarsama ile değil. Denebilir ki Kant'ın sayıltısı kesinlikle görgülenim üzerine dayalı uslamlamanın bizi yalnızca bulanık bir zorunlu varlık düşüncesine getirmekte olduğu biçimindeydi. Ama bu evrenbilimsel uslamlamanın zorunlu olarak varlıkbilimsel uslamlama üzerine geri düştüğünü söylemek için yeterli bir neden değildir. Görgülenim üzerine dayalı uslamlamanın geçerli mi yoksa geçersiz mi olduğu sorusu gerçekte sorunun özü ile ilgili değildir. Çünkü eğer biri, haksız bile olsa, daha şimdiden zorunlu bir varlığın varoluşunu böyle bir varlığın *a priori* olanağından başka bir zemin üzerinde tanıtlamış olduğuna inanıyorsa, onun daha sonra bu varlığın yüklemlerini belirleme girişimi varlıkbilimsel uslamlamada benimsenmiş olanla aynı işlem değildir.

(iii) Kant fiziksel-tanrıbilimsel tanıt üzerine tartışmasını Tanrının varoluşunun herhangi bir *a posteriori* belgitlemesini daha baştan dışlayan genel bakış açılarını bir kez daha yineleyerek açmaktadır. Örneğin, 'etkilerden nedenlere geçişi ilgilendiren tüm yasalar, evet, bilgimizin tüm bireşimli genişle-

mesi, yalnızca olanaklı görgülenimle, ve böylece duyulur dünyanın nesneleriyle ilgilidir; ve salt bu sonuncularla ilişkili olaraktır ki imlemleri vardır.'[26] Durum bu olunca, Doğadaki tasardan aşkın bir nedene uslamlamaların hiçbirinin geçerli bir tanıtlama olması olanaklı değildir.

Fiziksel-tanrıbilimsel uslamlamadaki başlıca adımlar şunlardır. İlkin, dünyada ereksel düzenlemenin, eş deyişle araçların amaçlara uyarlanışının açık belirtilerini gözleriz. İkinci olarak, araçların amaçlara bu uyarlanışı, şeylerin doğasına özgü olmaması anlamında, olumsaldır. Üçüncü olarak, öyleyse, bu uyarlamanın en azından tek bir nedeni olmalıdır, ve bu neden ya da nedenler anlıklı ve özgür olmalıdırlar. Dördüncü olarak, dünyanın değişik parçaları arasında varolan karşılıklı ilişkiler, bir sanat yapıtına andırımlı uyumlu bir dizge üreten ilişkiler, böyle yalnızca ve yalnızca bir neden olduğu biçimindeki vargımızı aklamaktadırlar.

Kant böylece Tanrının varoluşunun sonsallıktan tanıtını insanların oluşturucu bir yolda araçları amaçlara uyarlamaları gibi bir andırıma dayalı olarak yorumlamaktadır. Ve tanıtlama gerçekten onsekizinci yüzyılda bu yolda sunulmuştu.[27] Ama, bu konu üzerinde ileri sürülebilecek herhangi bir karşıçıkıştan ayrı olarak, Kant bildirmektedir ki 'tanıt en çoğundan *dünyanın bir mimarı*nın varoluşunu saptayabilecektir—ki etkinliği üzerinde çalıştığı gerecin sığası tarafından sınırlanacaktır—, *dünyanın bir yaratıcısı*nın varoluşunu değil ...' [28] Bu bakış açısının doğruluğu açıktır. Tasar düşüncesi bizi kendiliğinden bir tasarcı düşüncesine getirmektedir, dolaysızca bu tasarcının ayrıca sonlu duyulur şeylerin tözlerine göre yaratıcısı da olduğu vargısına değil. Kant böylece ileri sürmektedir ki Tan-

[26] *B*, 649-50.

[27] Kant, hiç kuşkusuz, Paley'in *Evidences*'ini göz önünde tutmuyordu; çünkü bu çalışma 1802'ye dek yayımlanmıyordu.

[28] *B*, 655.

rının varoluşunu sözcüğün gerçek anlamında tanıtlamak için fiziksel-tanrıbilimsel tanıt evrenbilimsel tanıtı yardıma çağırmak zorundadır. Ve bu ise, Kant'ın görüşünde, varlıkbilimsel uslamlamaya geri düşmektedir. Böylece giderek fiziksel-tanrıbilimsel tanıt bile, gerçi dolaylı bir yolda olsa da, *a priori* ya da varlıkbilimsel uslamlamaya bağımlıdır. Başka bir deyişle, tüm başka bakımlardan ayrı olarak, Tanrının varoluşu varlıkbilimsel uslamlamanın kullanımı olmaksızın tanıtlanamaz, ve bu ise aldatıcı bir tanıttır. Her üç tanıt da, öyleyse, ortaklaşa aldanmacalar taşımaktadırlar; ve her birinin ayrıca kendine özgü aldanmacaları vardır.

Doğal tanrıbilim, ya da Kant'ın sık sık kullandığı deyimle, 'aşkınsal tanrıbilim,' öyleyse, tek bir tikel bakış açısından bakıldığında, eş deyişle Tanrının varoluşunu görgülenim alanı dışında hiçbir uygulanışları olmayan aşkınsal düşünceler ya da kuramsal ilkeler aracılığıyla belgitlemek için bir girişim olarak görüldüğünde, değersizdir. Ama yalnızca Kant'ın doğal tanrıbilimi yadsımış olduğunu söylemek onun konumunun yanıltıcı bir izlenimini vermeye yol açabilir. Bu aslında doğru bir bildirimdir. Çünkü doğal tanrıbilimi 'dünyanın bir yaratıcısının yüklemlerini ve varoluşunu dünyanın yapısından ve onda gözlenebilir düzen ve birlikten'[29] çıkarsıyor olarak betimlemektedir. Ve bunu yerine getirme girişimi 'bütünüyle sonuçsuzdur.'[30] Aynı zamanda, Kant doğal tanrıbilimi yadsıdı biçimindeki salt olumsuz bir bildirim onun tüm felsefi tanrıbilimi bütünüyle yadsımış olduğu gibi yanıltıcı bir izlenimi yaratabilecektir. Gerçekte ise, bununla birlikte, kimi zamanlar 'ahlaksal tanrıbilim' dediği şeyi kabul ediyordu.[31] 'Daha sonra

[29] *B*, 660. [30] *B*, 664.

[31] Terim hiç kuşkusuz Hıristiyan ahlak ilkelerinin kılgısal uygulamalarının bir incelemesi anlamında ahlaksal tanrıbilime göndermede bulunmamaktadır. Gönderme ahlaksal yasanın istemleri ya da konutları üzerine kurulu bir felsefi bir tanrıbilime ya da Tanrı öğretisinedir.

göstereceğiz ki ahlak yasaları bir en-yüksek Varlığın varoluşunu yalnızca ongerektirmekle kalmazlar, ama onu haklı olarak konutlarlar (gerçi hiç kuşkusuz yalnızca kılgısal bakış açısından olsa da), çünkü bu yasaların kendileri bir başka ilişkide saltık olarak zorunludurlar.'[32] Ve Tanrıya kılgısal (ahlaksal) inanca vardığımız zaman, usun kavramlarını inancımızın nesnesini tutarlı bir yolda düşünebilmek için kullanabiliriz. Gerçekten, her zaman kılgısal inanç alanı içersinde kalırız; ama, eğer bu olguyu anımsarsak, usun kavramlarını ussal bir tanrıbilim kurmak için kullanmaya hakkımız vardır.

Bu son düşünceler Kant doğal tanrıbilimi yadsıdı bildirimini oldukça değişik bir ışık altına getirmektedirler. Daha açık bir deyişle, anlamını sınırlamaya yardım etmektedirler. Doğal tanrıbilimin eleştirisinin ikili bir işlevi vardır. Tanrının varoluşunun kuramsal tanıtlarındaki aldanmacaları ortaya çıkarmakta, ve göstermektedir ki Tanrının varoluşu belgitlenemez. Aynı zamanda eleştirinin doğasının kendisi ayrıca göstermektedir ki Tanrının yokluğu da hiçbir zaman belgitlenemez. Us ile Tanrının varoluşunu tanıtlamamız ya da çürütmemiz olanaksızdır. Doğal tanrıbilimin eleştirisi böylece kılgısal ya da ahlaksal inanç için yolu açık bırakmaktadır. Ve, inanç varsayıldığı zaman, us Tanrı anlayışımızı düzeltebilir ve arıtabilir. Gerçi us kurgul kullanımında Tanrının varoluşunu tanıtlıyamıyor olmasına karşın, 'gene de en-yüksek Varlığa ilişkin bilgimizi düzeltmede, bu bilginin bir başka kaynaktan türetilmiş olabileceğini varsaymada, onu kendisi ile ve tüm başka anlaşılabilir nesne kavramları ile tutarlı kılmada, ve bir en-yüksek Varlık kavramı ile bağdaşmaz olan herşeyden ve tüm görgül sınırlamalar karışımından arıtmada büyük yararı vardır.'[33]

Dahası, Tanrının varoluşunun ileri sürülen tanıtları, gerçi aldatıcı uslamlamalar olsalar da, olumlu bir biçimde yararlı olabilirler. Böylece Kant'ın her zaman gerçek bir saygıyla

[32] *B*, 662. [33] *B*, 667-8.

baktığı fiziksel-tanrıbilimsel uslamlama anı tanrıbilimsel (kılgısal) bilgi için hazırlayabilir ve ona 'bir hak ve doğal yön' verebilir,[34] üstelik bir doğal tanrıbilim için sağlam bir temel sağlıyamıyor olsa da.

6. *Arı Usun Aşkınsal İdealarının Düzenleyici Kullanımı*

Daha önce görmüştük ki arı usun aşkınsal İdealarının hiçbir 'oluşturucu' kullanımları söz konusu değildir. Daha açık bir deyişle, bize kendilerine karşılık düşen nesnelerin bilgisini vermezler. Anlağın şemalaştırılmış ulamları, duyusal sezgi verilerine uygulandıkları zaman, nesneleri 'oluşturur' ve böylece bize onları bilme olanağını verirler. Ama arı usun aşkınsal İdeaları duyusal sezgi verilerine uygulanabilir değildirler. Ne de salt anlıksal bir sezgi tarafından sağlanan ve bunlara karşılık düşen nesneler söz konusudur. Çünkü böyle bir anlıksal sezgi gücümüz yoktur. Bu yüzden aşkınsal İdeaların oluşturucu bir kullanımları söz konusu değildir ve bilgimizi arttırmazlar. Eğer onları görgülenim alanını aşmak ve görgülenimde verili olmayan olgusallıkların varoluşunu ileri sürmek için kullanırsak, kaçınılmaz olarak aldanmacalara düşeriz ki *Aşkınsal Eytişim*in amacı bunları ortaya sermektir.

Böylece Kant aynı zamanda insan usunun görgülenim sınırlarını aşmak için doğal bir eğilimi olduğunu söylemekte ve giderek aşkınsal İdealardan 'direnilmez yanılsama'nın yaratıcıları olarak söz etmektedir.[35] Hiç kuşkusuz bu yanılsamaları düzeltmek olanaksızdır demek istememektedir. Ama onları üreten dürtü doğal bir dürtüdür, ve düzeltme bir bakıma onlara doğal bir boyun eğişin arkasından gelmektedir. Tarihsel olarak konuşursak, kurgul metafizik *Eytişim*i öncelemiştir. Ve eytişim, gerçi bize ilkede metafiziksel yanılsamalardan kaçınma yeteneğini veriyor olsa da, onları üretme ve onlara boyun

[34] *B*, 665. [35] *B*, 670; krş. *A*, 297-8.

eğme dürtüsünü yok edememektedir. Bunun nedeni 'aşkınsal İdeaların (us için) tıpkı ulamların anlak için oldukları denli doğal olmalarıdır.'[36]

Şimdi, eğer aşkınsal İdealar us için doğal iseler, bu imlemektedir ki 'iyi' bir kullanımları söz konusudur. 'Böylece aşkınsal İdeaların tam bir olasılıkla iyi ve dolayısıyla *içkin* kullanımları olacaktır.'[37] Daha açık bir deyişle, görgülenim ile ilişki içinde bir kullanımları olacaktır, gerçi bu kullanım bize İdealara karşılık düşen nesneleri bilme yeteneğini veremiyecek olsa da. Çünkü görgülenime *içkin* bu tür nesneler yoktur. Ve eğer İdealara aşkınsal bir kullanım verirsek, görmüş olduğumuz gibi, kaçınılmaz olarak yanılsama ve aldanmacaya düşmüş olacağız. O zaman İdeaların iyi kullanımları nedir? Bu Kant'ın onların 'düzenleyici' kullanımları dediği şeydir.

Usun özel görevi bilgilerimize dizgesel düzenleme vermektir. Diyebiliriz ki, öyleyse, 'anlak us için bir nesnedir, tıpkı duyarlığın anlak için bir nesne olması gibi. Anlağın tüm olanaklı görgül işlemlerinde dizgesel bir birlik üretmek usun işidir, tıpkı anlağın fenomenler çoklusunu kavramlar yoluyla birleştirmesi ve onları görgül yasalar altına getirmesi gibi.'[38] Bu dizgeselleştirme sürecinde İdea düzenleyici bir birlik ilkesi olarak işlev görmektedir.

Örneğin ruhbilimde yalın, sürekli bir özne olarak 'ben' İdeası bizi uyarmakta ve istekler, duygular, imgelem edimleri vb. gibi ruhsal fenomenlerin daha da büyük bir birliğine götürmektedir; ve görgül ruhbilim onları yasalar altında biraraya getirmeye ve birleşik bir şema oluşturmaya çalışmaktadır. Bu görevde yalın, sürekli bir özne olarak aşkınsal 'ben' İdeasından büyük bir yardım görmektedir. Gerçekten, bu aşkınsal 'ben' görgülenimde verilmemektedir. Ve eğer İdeanın bulunuşu tarafından katı bir biçimde karşılık düşen bir nesnenin varolduğunu ileri sürme gibi bir yanlışa götürülüyorsak, ge-

[36] *B*, 670. [37] *B*, 671. [38] *B*, 692; krş. *A*, 302.

çerli olanın ötesine geçmiş oluruz. Ama bu İdeanın bir tür bulgulatıcı ilke olarak büyük değer taşıdığı olgusunu değiştirmemektedir.

Dünyanın evrenbilimsel İdeasına gelince, bu eğer dünya deyim yerindeyse kapalı bir bütünlük, tamamlanmış bir dizidir önesürümünü imliyor anlamında alınacak olsaydı, bilime bir engel olacaktı. Ama, bu önesürüm olmaksızın alındığında, belirsiz bir olaylar dizisi olarak dünya İdeası düşünceyi nedensel zincir boyunca daha öte ilerlemeye uyarmaktadır. Kant açıklamaktadır ki demek istediği şey verili bir doğal diziyi izlerken herhangi bir göreli ilk terimi bulmamızın yasak olduğu değildir. Örneğin, eğer görgül kanıt izin veriyorsa, verili bir örgensel türün ilksel üyelerini bulmamız yasaklanmamaktadır. Evrenbilimsel İdea bize bilimsel araştırma yoluyla neyi bulup neyi bulamıyacağımızı söylememektedir. Önümüzdeki algılarla yetinmemizi önleyen ve bizi doğal fenomenlerin nedensel yasalarla uyumlu olarak bilimsel birleşmelerini sınırsızca geliştirmeye iten şey bir uyarıdır, bir bulgulatıcı ilkedir.

Son olarak, bir en-yüksek anlık ve evrenin nedeni olarak aşkınsal Tanrı İdeası bizi Doğayı dizgesel bir erekbilimsel birlik olarak düşünmeye götürmektedir. Ve bu varsayım Doğayı incelemesinde düşünceye yardımcı olmaktadır. Kant, hiç kuşkusuz, söz gelimi gözün incelemesi Tanrı belli yaratıklara belli bir amaçla göz verdi demekte kalmalıdır demek istememektedir. Bunu ileri sürmek her ne olursa olsun bilmediğimiz ve bilemiyeceğimiz birşeyi ileri sürmeyi imliyecektir. Ama eğer Doğayı *sanki* anlıklı bir yaratıcının anlıklı bir işiymiş gibi düşünecek olursak, Kant'ın görüşünde, nedensel yasalar altına getirme yoluyla bilimsel araştırma işini sürdürmeye itiliyor olacağız. Belki de Kant'ın demek istediğini bu yolda yorumlamak olanaklıdır. Anlıklı bir yaratıcının işi olarak Doğa düşüncesi anlaşılır bir dizge olarak Doğa düşüncesini imlemektedir. Ve bu varsayım bilimsel araştırma için bir uyarıdır. Bu yolda

aşkınsal bir en-yüksek Varlık İdeasının düzenleyici ve içkin bir kullanımı olabilir.

Böylece aşkınsal İdealar, eğer Vaihinger'in ünlü yapıtının başlığını ödünç alacak olursak, bir *Sanki* felsefesi için zemin oluşturmaktadırlar. Ruhbilimde *sanki* ruhsal fenomenler sürekli bir özne ile ilişkiliymişler gibi davranmak kılgısal açıdan yararlıdır. Genel olarak bilimsel araştırmada *sanki* dünya nedensel dizide sınırsızca geriye doğru uzanan bir bütünlükmüş gibi ve *sanki* Doğa anlıklı bir yaratıcının işiymiş gibi davranmak yararlıdır. Bu yararlık İdeaların onlara karşılık düşen nesnelere iye olmaları anlamında gerçek olduklarını göstermemektedir. Ne de Kant bir Tanrı vardır bildiriminin gerçekliğinin Tanrı İdeasının 'içkin' yararlığından oluştuğunu söylemektedir. Sunduğu gerçekliğin pragmatist bir yorumu değildir. Aynı zamanda pragmatistlerin nasıl Kant'a felsefelerinin bir öncüsü olarak bakabilmiş olduklarını anlamak da güç olmayacaktır.

7. Metafizik ve Anlam

Anımsanacaktır ki Kant'ın metafiziğe ilişkin iki sorusu şunlardı: Metafizik doğal bir yatkınlık olarak nasıl olanaklıdır? Metafizik bir bilim olarak olanaklı mıdır? Bu sorulara yanıtlar aslında daha şimdiden verilmiş olmaktadır. Ama yanıtları arı usun aşkınsal İdealarının düzenleyici kullanımları üzerine olan önceki kesimle bağlamak yararlı olabilir.

Doğal bir yatkınlık olarak metafizik (eş deyişle, metafiziğe doğru doğal yatkınlık) insan usunun doğasının kendisi nedeniyle olanaklıdır. İnsan usu, görmüş olduğumuz gibi, özsel doğası nedeniyle anlağın görgül bilgilerini birleştirmeye çalışmaktadır. Ve dizgesel birleşmeye yönelik bu doğal dürtü koşulsuz bir birliğin değişik biçimlerdeki İdealarını ortaya çıkarmaktadır. Bu İdeaların biricik uygun bilişsel kullanımları,

yukarıda açıklanmış olan anlamda, düzenleyici, ve öyleyse 'içkin'dir. Aynı zamanda İdeaları nesnelleştirme yönünde doğal bir eğilim vardır. Ve daha sonra us bu nesnelleştirmeyi metafiziğin değişik dallarında aklamaya çalışmakta ve bunu yaparak insan bilgisinin sınırlarını aşmaktadır. Ama bu aşma İdeaların us için doğal oldukları olgusunu değiştirmemektedir. Görgülenimden türetilmiş değildirler; ne de doğuştan sözcüğünün gerçek anlamında doğuştandırlar. Ama usun doğasının kendisinden doğmaktadırlar. Bu yüzden yalnızca İdea olarak düşünülen İdealarda karşı çıkılabilecek hiçbir şey yoktur. Dahası, zorunlu ahlaksal deneyim konutlarının gelişimini olanaklı kılmaktadırlar. Örneğin aşkınsal İdeal (Tanrı düşüncesi) 'ahlaksal tanrıbilim'i, eş deyişle ahlaksal bilincin irdelenişi üzerine dayandırılmış bir ussal tanrıbilimi olanaklı kılmaktadır. Öyleyse metafiziğe doğal dürtüyü kendinde sapık birşey olarak uzaklaştırma gibi bir sorun söz konusu değildir.

Bir bilim olarak metafizik, bununla birlikte, olanaksızdır. Daha açık bir deyişle, kurgul metafiziğin arı usun aşkınsal İdealarına karşılık düşen nesneleri ilgilendiren bir bilim olması gerekmektedir; ama böyle nesneler yoktur. Bu yüzden bunların bir bilimi söz konusu olamaz. İdeaların işlevleri 'oluşturucu' değildir. Hiç kuşkusuz, eğer 'nesneler' ile bilinmeyen ve aslında bilinemez olgusallıkları da içermek üzere yalnızca olgusallıkları kastediyorsak, sürekli, yalın bir 'ben' ve Tanrı İdealarına karşılık düşen hiçbir 'nesne' yoktur demeye hakkımız olmayacaktır.[39] Ama 'nesne' sözcüğü bilgimize bağlılaşık bir terim olarak kullanılmalıdır. Bize görgülenimde verilebilen şeyler olanaklı nesnelerdir. Ama aşkınsal İdealara

[39]Kant hiç kuşkusuz ruh ve Tanrı olarak adlandırdığımız numenal olgusallıkların olduğuna inanıyor, ama durumun bu olduğunu bilmediğini ve bilemiyeceğini söylüyordu. Bir ruhun ve Tanrının olduğunu gösteren uslamlamalar düzmecedirler; ama düşünceler kendi başlarına çatışkılar üretmezler. Evrenbilimsel İdea ise üretmektedir. Ve bu düzeye dek kendi başına bir sınıfta durmaktadır.

karşılık düşen olgusallıklar, eğer varsalar, bir anlıksal sezgi yetisinin yokluğunda görgülenimde verilemezler. Bu yüzden İdealara karşılık düşen hiçbir nesne olmadığını söylemek bütünüyle doğrudur. Ve bu durumda açıktır ki bunların bir bilimi söz konusu olamaz.

Şimdi, sözcüğün sağın anlamında konuşursak, aşkınsal İdealara karşılık düşen hiçbir nesnenin olmamasına karşın, ruhun ve Tanrının İdealarının ilgili oldukları olgusallıkları *düşünebiliriz*. Ve İdeaları deyim yerindeyse karşılık düşen olgusallıklar üzerine yansıtmıyor olsak bile, İdeaların içerikleri vardır. Bu yüzden metafizik anlamsız değildir. Kurgul us aracılığıyla sürekli, yalın bir ruhun olduğunu ya da Tanrının varolduğunu bilemeyiz; ama ruh ve Tanrı İdeaları mantıksal çelişkiden özgürdürler. Bunlar salt anlamsız terimler değildirler. İleri sürülen metafiziksel bilgi yalancı-bilgidir, yanılsamadır, hiçbir biçimde bilgi değildir; ve bilgi olduğunu göstermeye yönelik tüm girişimler aldatmacadırlar. Ama metafiziksel önermeler salt metafiziksel oldukları için anlamsız değildirler.

Bu bana Kant'ın bir bakıma temsil edici konumu olarak görünüyor; ve onu metafiziği bütünüyle anlamsız bir saçmalık olarak bildirmiş olan çağdaş olguculardan ayırdetmektedir. Aynı zamanda kabul etmek gerek ki, Kant'ın konumunun yorumu hiçbir biçimde bu açıklamanın düşündürebileceği denli düz bir yolculuk değildir. Çünkü kimi zaman kurgul metafiziğin anlamsız olduğunu söylüyor ya da en azından bunu imliyor gibi görünmektedir. Örneğin demektedir ki 'olgusallık, töz, nedensellik ve giderek varoluştaki zorunluk kavramları, eğer onları duyuların alanının dışında kullanmaya kalkışırsam, tüm anlamı yitirerek içeriksiz, boş kavram imleri olmaktadırlar.'[40] Ve bu düşünce çizgisinin biricik örneği ise bu değildir.

Kimi yorumcuların ileri sürdükleri gibi pekala olabilir ki

[40] *B*, 707.

Kant'ın geleneksel metafizikte kullanılan terimlerin anlamlarına ilişkin konuşma yollarındaki görünür türlülük onur ulamları açıklamasına özünlü bir türlülükle bağıntılıdır. Ulamlara anlağın *a priori* kavramları denmektedir. Ve kavramlar oldukları düzeyde, şemalaştırılmamış kavramların bile içerikleri olmalıdır. Bu yüzden görgülenim alanının dışında uygulanışlarında bile en azından bir anlam taşımaktadırlar. Ama arı ulamların mantıksal yargı işlevleri oldukları da söylenmektedir. Bu durumda öyle görünmektedir ki bunlar bir bakıma ancak şemalaştırıldıkları zaman kavramlar olmakta ya da kavramları yaratmaktadırlar. Şemalaştırılmamış ulamların kendilerinde hiçbir içerikleri olmayacaktır. Bu yüzden eğer görgülenim alanının dışında uygulanıyorlarsa anlamsız olacaklardır. *Ens realissimum* ve *zorunlu varlık* gibi terimler içerikten yoksun olacaklardır.

Öyleyse ileri sürülebilir ki Kant'ın düşüncesi kurgul metafizik önermelerinin anlamsız oldukları vargısının yönünü göstermektedir. Ama bu vargı onun düşüncesindeki bir boyutun sonucu olarak görünüyor olsa bile, hiç kuşkusuz genel konumunu yansıtmamaktadır. Bana bütünüyle açık görünüyor ki metafiziğin temel sorunlarının kalıcı önemleri üzerinde direten ve özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrıya kılgısal inancın ussal geçerliliğini göstermeye çalışan bir insan metafiziğin yalnızca anlamsız saçmalık olduğuna gerçekten inanmış olamaz. Bununla birlikte, savunuyordu ki eğer ulamlar Tanrıya uygulanacak olurlarsa, yalnızca Onun bilgisini verememekle kalmayacak, ama giderek belirsiz ve bulanık içerikleriyle ancak bilinmeyenin birer simgesi olacaklardır. Gerçekten de Tanrıyı düşünebiliriz; ama Onu yalnızca simgeler aracılığıyla düşünürüz. Bilinmeyenin simgesel bir tasarımını üretiriz. Tanrıyı şemalaştırılmış ulamlar terimlerinde düşünmek onu duyulur dünyaya getirmeye eşit olacaktır. Öyleyse bir bakıma şemalaştırmayı ortadan kaldırmaya ve söz gelimi töz terimini andı-

rımlı bir anlamda uygulamaya çalışırız. Ama kavramın duyu dünyasına göndergesini ortadan kaldırma girişimi bizi yalnızca belirli bir içerikten yoksun bir simge ile bırakmaktadır. Tanrı düşüncemiz böylece salt simgeseldir.

Aşkınsal İdealin düzenleyici ve içkin denilen kullanımı söz konusu olduğu sürece, düşüncemizin bulanıklığı Kant için sorun değildir. Çünkü Tanrı düşüncesini ya da ideasını düzenleyici bir yolda kullanmakla bu düşünceye karşılık düşen bir Varlığın varolduğunu ileri sürmüş olmuyoruz. Tanrı kendinde ne olursa olsun, eğer varsa, belirsiz bırakılabilir. Düşünceyi usu birleştirme işlevini yerine getirmeye yetenekli kılan 'bir bakış açısı' olarak kullanıyoruz. 'Tek bir sözcükle, bu aşkınsal şey yalnızca usun dizgesel birliği elinden geldiği düzeyde tüm görgülenime genişletmesini sağlayan düzenleyici ilkenin şemasıdır.'[41]

Vargı olarak ekleyebiliriz ki Kant'ın din felsefesi kılgısal us üzerine, ahlaksal kullanımındaki us üzerine düşüncede temellenmiştir. Ve birincil olarak Kant'ın ahlaksal düşüncesindedir ki Tanrı konusunda nasıl düşündüğünü anlayabilmenin ipuçları yatmaktadır. *Arı Usun Eleştirisi*'nde kuramsal bilgimizin erimini sınırlamakla ilgilenmektedir; ve Tanrı düşüncesinin düzenleyici kullanımı üzerine sözleri düşüncenin dinsel bilinç için taşıdığı anlamın bir açıklaması olarak alınmamalıdır.

[41] *B*, 710.

BÖLÜM BEŞ

AHLAK VE DİN[1]

1. Kant'ın Amacı

GÖRMÜŞTÜK Kİ, Kant nesnelere ilişkin sıradan bilgimizi ve bilimsel bilgimizi sorgulamaksızın kabul ediyordu. Fiziksel bilim onun için Newton fiziği demekti. Ve açıktır ki klasik fizik yerine başka bir dizge geçirmeyi ya da şeylere ilişkin sıradan bilgimizin hiç de bir bilgi olmadığını söylemeyi filozofun işi olarak görmüyordu. Ama, sıradan görgülenimimiz ve bilimsel bilgimiz verildiğinde, filozof bir çözümleme süreci yoluyla nesnelere ilişkin bilgimizdeki biçimsel ve özdeksel, *a priori* ve *a posteriori* öğeler arasında bir ayrım yapabilecektir. Bu *a priori* öğeleri yalıtmak ve dizgesel bir yolda sergilemek eleştirel filozofun işidir.

[1]Bu bölümde göndermelerde '*T*.' *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ni, '*Kg.U.*' *Kılgın Usun Eleştirisi*'ni, '*Din*' *Salt Usun Sınırları İçersinde Din*'i temsil etmektedir. Bu üç çalışma sırasıyla eleştirel yayımın IV, V ve VI'ıncı Ciltlerinde kapsanmaktadır. Kısaltılmış başlıklardan sonraki sayılar kesimleri ya da (eğer s. tarafından önceleniyorlarsa) bu yayımdaki sayfaları belirtmektedirler. '*T*' ve '*Kg.U.*' durumunda T. K. Abbot'un *Kant's Theory of Ethics* (bkz. Kaynakça) başlıklı çalışmasında kapsanan çevirilere karşılık düşen göndermeler (sayfa ile) verilecektir—çeviriler *Abb.* kısaltmasıyla belirtilmek üzere. '*Din*' durumunda T. M. Greene ve H. H. Hudson tarafından yapılan çeviriye karşılık düşen göndermeler verilecektir—çeviri *G.-H.* kısaltmasıyla belirtilmek üzere. *W.* harfi tarafından öncelenen cilt ve sayfa göndermeleri Kant'ın çalışmalarının Prusya Bilimler Akademisi tarafından düzenlenen yayımınadırlar.

Şimdi, kökensel olarak duyusal sezgide verilmiş olan nesnel bilgimizin yanısıra bir de ahlaksal bilgi vardır. Örneğin gerçeği söylememiz gerektiğini bildiğimiz söylenebilir. Ama böyle bir bilgi 'olanın,' daha açık bir deyişle, insanların edimsel olarak nasıl davrandıklarının değil, ama 'olması gerekenin,' ya da insanların nasıl davranmaları gerektiğinin bilgisidir. Ve bu bilgi, insanların edimsel davranışlarına bağımlı olmaması anlamında, *a priori*dir. İnsanların tümü yalan söylüyor olsalar bile, gene de bunu yapmamaları gerektiği doğru olacaktır. İnsanların gerçeği söylemeleri gerekir bildirimini onların edimsel olarak böyle davranıp davranmadıklarını yoklayarak doğrulayamayız. Bildirim davranışlarından bağımsız olarak doğrudur, ve bu anlamda *a priori* doğrudur. Çünkü zorunluk ve evrensellik *a priori*lik belirtileridirler. Hiç kuşkusuz, eğer 'insanların gerçeği söylemeleri gerek' dersek, insanların var olmalarına ilişkin bilgimiz görgülenime bağlıdır. Ama yargıda en azından bir *a priori* öğe olmalıdır. Ve Kant için ahlak filozofunun birincil görevi ahlaksal bilgimizdeki *a priori* öğeleri yalıtma ve kökenlerini gösterme görevidir. Bu anlamda ahlak filozofunu ahlakın bireşimli *a priori* önermelerinin nasıl olanaklı olduklarını soruyor olarak betimleyebiliriz.

Bu görevin yerine getirilmesi açıktır ki tüm sıradan ahlaksal yargılarımızın bir yana atılarak yeni bir ahlak dizgesi türünün üretilmesi gerektiğini imlememektedir. Tersine, ahlaksal yargılarda bulunduğumuz zaman kendilerine göre yargıda bulunduğumuz *a priori* ilkelerin bulgulanması anlamına gelmektedir. Son bölümde görmüştük ki Kant'a göre belli *a priori* ulamlar ve yargı ilkeleri vardır. Ama Kant ilk kez yeni bir ulamlar kümesini sunmakta olduğunu düşünmüyordu. Yapmak istediği şey kuramsal bilgimizin bireşimli *a priori* ilkelerine temel olan ulamların kökenlerini nasıl anlağın yapısında bulduklarını göstermekti. Onları arı us ile bağlamayı istiyordu

('us' sözcüğü burada geniş anlamında kullanılmak üzere). Böylece şimdi ahlaksal olarak yargıda bulunurken yargılamamıza ölçün olan temel ilkelerin kökenini kılgın usta bulmayı istemektedir.

Kant hiç kuşkusuz hepimizin *a priori* ahlak ilkelerini belirtik olarak bildiğimizi imliyor olma amacında değildir. Eğer bunların bilincinde olsaydık, onları yalıtma görevi gereksiz olacaktı. Bir bütün olarak alınan ahlaksal bilgimiz özünde bir öğeler türlülüğü kapsamaktadır; ve *a priori* öğeyi tüm görgül kökenli öğelerden kurtararak açıkça ortaya sermek ve kılgın usta kökenini göstermek ahlak filozofunun birincil görevidir, olanaklı biricik görevi olmasa da.

Kılgın us nedir? Kılgısal (ahlaksal) kullanım ya da işlevi içindeki ustur.[2] Başka bir deyişle, 'en sonunda yalnızca uygulamasında ayırdedilmesi gereken salt bir ve aynı us (vardır).'[3] Gerçi en sonunda bir olsa da, bize usun nesneleri ile iki yolda ilişkili olduğu söylenmektedir. Nesneyi belirleyebilmektedir, ve bu durumda nesne kökensel olarak ustan daha başka bir kaynaktan verilmiştir. Ya da nesneyi olgusal kılabilmektedir. 'Birincisi *kuramsal*, ikincisi *kılgısal* ussal bilgidir.'[4] Kuramsal işlevinde us son bölümde açıklanmış olan anlamda sezgide verilen nesneyi belirlemekte ya da oluşturmaktadır. Bir bakıma kendisini kendisinden başka bir kaynaktan gelen veriye uygulamaktadır. Kılgın işlevinde, bununla birlikte, us nesnelerinin kaynağıdır; ahlaksal seçimle ilgilenmektedir, ulamları duyusal sezgi verilerine uygulamakla değil. Diyebiliriz ki kendisinden doğan yasa ile uyum içinde ahlaksal seçimlerin ya da kararların üretimiyle ilgilenmektedir. Böylece öğreniyoruz ki us kuramsal işlevinde bilişsel gücün nesneleriyle ilgilenirken, buna karşı kılgısal kullanımında ilgilendiği şey

[2] 'Us' sözcüğü burada ilk iki *Eleştiri*'nin başlıkları tarafından belirtilen geniş anlamda anlaşılmalıdır, dolaylı çıkarsama gücünün dar anlamında değil.

[3] *T.*, s. 391; *Abb.* s. 7. [4] *Arı Usun Eleştirisi, B,* x.

'istencin belirleniminin temelleridir; istenç ki, ya düşüncelere karşılık düşen nesneleri üretme ya da kendisini onları üretmeye belirleme gücü (bunu yapmak için fiziksel güç yeterli olsun ya da olmasın), eş deyişle kendi nedenselliğini belirleme gücüdür.'[5] Daha açık bir dilde, kuramsal us bilgiye yönelikken, kılgısal us ise ahlaksal yasa ile uyum içinde seçimde bulunmaya ve fiziksel olarak olanaklı olduğu zaman seçimin eyleme geçirilmesine yöneliktir. Eklemek gerek ki Kant yer yer kılgın ustan sanki istençten ayrıymış ve onu etkiliyormuş gibi konuşuyor olsa da, kimi zamanlar onu istençle özdeşleştirmektedir. İlk konuşma yolu ahlaksal buyuru yoluyla istenci devindiren kılgın us tablosunu düşündürmektedir. İkinci konuşma yolu ise göstermektedir ki Kant için istenç ussal bir güçtür, kör bir itki değil. Her iki konuşma yolu da gerekli gibi görünmektedir; çünkü kılgın us bir ilke ya da düzgü ile uyum içinde isteme biçimini almaktadır,[6] ve ilgili bilgisel ve istemsel etmenleri ayırdedebiliriz. Ama bilgisel yanı, e.d. bir ahlaksal ilkenin bilgisini, onu istencin dışlanması pahasına kılgın us ile özdeşleştirecek denli vurgulamamalıyız. Ve ahlaksal kavramlar ve ilkelerle uyum içinde seçimi ve eylemi üreten istençtir.

Şimdi, demiştik ki Kant için ahlak filozofunun ahlaksal yargıdaki *a priori* öğenin kaynağını kılgın usta bulması gerekmektedir. Öyleyse Kant'ın filozofun bütün bir ahlaksal yasayı, biçim ve içeriği, kılgın us kavramından türetmesini beklemekte olduğunu söyleyemeyiz. Bu, aslında, filozof ahlaksal yargıdaki *a priori* öğenin kılgın ustaki kaynağını bulmakla ilgilenir bildiriminden çıkmaktadır. Çünkü bildirim imlemektedir ki görgül olarak verilen *a posteriori* bir öğe vardır. Bu, hiç kuşkusuz, örneğin burada ve şimdi tikel bir kişiden belli bir mektuba yanıt vermekle yükümlüyüm gibi tekil bir ahlaksal yargı durumunda bütünüyle açıktır. Genel olarak ahlaksal

[5] *Kg.U.*, 29-30; *Abb.*, s. 101.

[6] Bu iki sözcük arasındaki anlam ayrımına daha sonra değineceğiz.

yükümlülük kavramı ve bu tikel ödevin görgül olarak verili koşulları arasında bir ayrım yapabiliriz. Dahası, Kant kılgın ustan ya da ussal istençten ahlaksal yasanın kaynağı olarak söz ederken, *genel olarak* kılgın usu düşünmektedir, sonlu varlıkların özgün bir sınıfında, eş deyişle insanlarda bulunduğu biçimiyle kılgın usu değil. Hiç kuşkusuz, insanlardan başka sonlu ussal varlıklar *olduğunu* bildirme gibi bir amacı yoktur. Ama, ahlaksal buyuru ile insan olsunlar ya da olmasınlar yükümlülük altına girebilme yeteneğindeki tüm varlıklar açısından ilgilenmektedir. Bu yüzden insan doğasının ve bunun görgül koşullarının irdelemesine önsel olarak görülen ahlaksal buyuru ile ilgilenmektedir. Ve eğer kılgın usa bu aşırı ölçüde soyut yolda bakılacak olursa açıkça görülecektir ki, ahlaksal yasalar, ancak insanların var oldukları sayıltısı üzerine anlamlı oldukları sürece, kılgın us kavramından çıkarsanamıyacaklardır. Örneğin, 'Zina yapmayacaksın' buyurusunu arı tinler için geçerli olarak düşünmek saçma olacaktır, çünkü bu bir bedeni ve evlilik kurumunu öngerektirmektedir. Bir yanda en-yüksek ahlak ilkesi ya da ilkeleri ile ve genel olarak ahlaksal yükümlülüğün doğası ile ilgilenen arı törebilim ya da ahlak metafiziği ve öte yanda Kant'ın insanbilim ya da 'insan doğasının bilgisi' dediği şeyin yardımıyla en-yüksek ilkeyi ya da ilkeleri insan doğasının koşullarına uygulayan uygulamalı törebilim arasına bir ayrım getirmemiz gerekmektedir.

Ahlak metafiziği ve uygulamalı törebilim arasındaki bölünmenin genel kavramı yeterince açıktır. Fizik, gördüğümüz gibi, arı fizik ya da Doğanın metafiziği ve görgül fizik olarak bölünebilmektedir. Andırımlı olarak, törebilim ya da ahlak felsefesi ahlak metafiziğine ve uygulamalı törebilim ya da kılgısal insanbilime bölünebilecektir. Ama bölmenin ayrıntılarına indiğimiz zaman belli güçlükler doğmaktadır. Ahlak metafiziğinin insan doğasından bütünüyle uzak durarak yalnızca daha sonra kılgın denilen insanbilimde insan doğasına uygula-

nacak belli temel ilkelerle ilgileniyor olmasını beklerdik. Ama *Ahlak Metafiziğine Giriş*'te (1797) Kant kabul etmektedir ki giderek ahlak metafiziğinde bile evrensel ahlaksal ilkelerin sonuçlarını sergileyebilmek için sık sık genelde insan doğasını göz önüne almamız gerekmektedir. Gerçekten, bu demek değildir ki ahlak metafiziği insanbilim üzerine kurulabilecektir. 'Bir ahlak metafiziği insanbilim üzerine kurulamaz, ama ona uygulanabilir.'[7] Ama eğer ahlak ilkelerinin insan doğasına uygulanışı törebilimin metafiziksel bölümünde kabul edilebiliyorsa, törebilimin ikinci bölümü, eş deyişle ahlaksal ya da kılgısal insanbilim, ahlaksal buyrukları yerine getirmek için elverişli ya da elverişsiz öznel koşulların bir incelemesi olmaya yönelmektedir. Örneğin ahlak eğitimiyle ilgilenecektir. Ve Kant'ın işlevini *Ahlak Metafiziği*'ne girişte betimlediği kılgısal insanbilimin gerçekte böyle temalarla ilgilenmekte olduğu söylenmektedir.

Güçlük öyleyse şudur. Kant'a göre, tüm görgül etmenleri bir yana bırakacak bir ahlak metafiziğine gereksinim vardır. Ve Wolff'u törebilimsel yazılarında *a priori* ve görgül öğeleri birbirine karıştırmakla suçlamaktadır. Aynı zamanda Kant'ın payına törebilimin metafiziksel bölümüne görgül öğeler kapsıyor görünen ahlaksal yasaları sokma eğiliminden söz edilebilir. Böylece demektedir ki '*Yalan söylemeyeceksin* buyruğu sanki başka ussal varlıkların ona aldırmaları gerekmezmiş gibi yalnızca insanlar için geçerli değildir; sözcüğün gerçek anlamında tüm başka ahlaksal yasalar için de durum budur.'[8] Ama bu buyruk insanların edimsel davranış yollarından bağımsız olarak geçerli olması anlamında *a priori* olsa da, herhangi bir yolda 'insanbilim' üzerine bağımlı değil midir anlamında *a priori* olup olmadığı sorgulanabilirdir.[9]

[7] *W.*, VI, s. 217; *Abb.*, s. 272. [8] *T.*, Önsöz, s. 389; *Abb.*, s.3-4.

[9] Düşünülebilir ki Kant kafasının arkasında insanları aldatan Şeytan tablosunu taşıyordu. Buyruk ayrıca 'yalanların babası' için de geçerli olacaktır.

Bununla birlikte, Kant'ın belirtmek istediği ana nokta şudur: 'yükümlülüğün temeli insan doğasında ya da içine insanın yerleştiği dünya koşullarında değil, ama *a priori* yalnızca arı us kavramlarında aranmalıdır.'[10] Bir arı törebilim geliştirmemiz gerekmektedir, öyle ki 'insana uygulandığı zaman, insanın kendine ilişkin bilgisinden hiçbir şey ödünç almamalı, tersine bir ussal varlık olarak ona *a priori* yasalar vermelidir.'[11] Gerçekten de ilgilendiğimiz nokta ahlaksal yasadaki *a priori* öğenin, bireşimli *a priori* ahlaksal önermeleri olanaklı kılan öğenin temelini usun kendisinde bulmaktır. Hiç kuşkusuz tüm ahlaksal yasaların ve buyrukların salt arı kılgın us kavramından çözümleme yoluyla çıkarsanmasıyla ilgilenmiyoruz. Kant bunun yapılabileceğini düşünmüyordu.

Ama gerçi tüm ahlaksal yasaları ve buyrukları yalnızca arı kılgın us kavramından çıkarsıyamıyor olsak da, ahlaksal yasa en sonunda bu ussal yapıda temellenmiş olmalıdır. Ve bu ahlaksal yasanın ilkelerinin enson kaynağının özel olarak insansal koşullara gönderme olmaksızın kendinde ele alınan usta bulunması demek olduğu için, Kant açıktır ki ahlaksal yasanın enson temelini genel olarak insan doğasında ya da insan doğasının herhangi bir özelliğinde ya da insan yaşamı ya da toplumdaki herhangi bir etmende bulmaya çalışan ahlak filozoflarından ayrılmaktadır. *Kılgın Usun Eleştirisi*'nde Montaigne'den ahlakı eğitim üzerine kuruyor olarak, Epikürüs'den insanın fiziksel duygusu üzerine, Mandeville'den politik anayasa üzerine, ve Hutcheson'dan insanın ahlaksal duyguları üzerine kuruyor olarak söz etmektedir. Daha sonra belirtmektedir ki tüm bu ileri sürülen temeller 'açıktır ki genel ahlak ilkesini sağlama gücünde değildirler.'[12] Ayrıca belirtebiliriz ki Kant'ın ahlaksal kuramı, ahlaksal yasayı us üzerine temellendirdiği için, çağdaş duygusal törebilim kuramları ile de bağdaşmamaktadır. Tek bir sözcükle, görgücülüğü yadsımaktadır, ve

[10] *T.*, Önsöz, s. 389; *Abb.*, s. 4. [11] *A.g.y.* [12] *Kg.U.*, 70; *Abb.*, s. 129

törebilimde bir ussalcı olarak sınıflandırılmalıdır, yeter ki bu sözcük bütün ahlaksal yasanın herhangi bir temel kavramdan çözümleme yoluyla çıkarsanabilir olduğunu düşünen birini kastediyor olarak alınmasın.

Kant'ın ahlaksal kuramının izleyeceğimiz özetinde birincil olarak ahlakın metafiziksel yanıyla ilgileneceğiz. Daha açık bir deyişle, birincil olarak Kant'ın ahlak metafiziği dediği şeyle ilgileneceğiz, kurgul metafizik ile değil. Çünkü Kant ahlakın doğal tanrıbilim üzerine kurulması gerektiğine inanmıyordu. Onun için Tanrıya inanç ahlaksal bilinçte temellenmiştir, ahlaksal yasa Tanrıya inanç üzerinde değil. Ve irdelememiz *Temellendirme* ve ikinci *Eleştiri* üzerine dayandırılacaktır. *Ahlak Metafiziği* olarak adlandırılan çalışma Kant'ın ahlak kuramının kısa bir özeti için gerekli olan herhangi birşeyi ekleyecek gibi görünmemektedir.

Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi'nde denmektedir ki ahlak metafiziği 'usumuzda *a priori* bulunacak olan kılgın ilkelerin kaynaklarını'[13] araştırmakla ilgilenmektedir. *Temellendirme*'nin kendisinin '*en-yüksek ahlak ilkesi*nin araştırılması ve saptanmasından daha öte birşey' olmadığı ve böylece kendi içinde tam bir inceleme oluşturduğu söylenmektedir.[14] Aynı zamanda kılgın usun tam bir eleştirisi olma savında değildir. Bu yüzden ikinci *Eleştiri*'ye götürmektedir. Bu olgu gerçekte *Temellendirme*'nin ana bölümlerinin başlıkları tarafından imlenmektedir. Çünkü ilk bölüm sıradan ya da gündelik ahlaksal bilgiden felsefi ahlaksal bilgiye geçişi ele almaktadır; ikinci bölüm halksal ahlak felsefesinden ahlak metafiziğine geçişi; ve üçüncüsü ahlak metafiziğinden arı kılgın usun eleştirisine doğru son adımı.

Kılgın Usun Eleştirisi'nin yapısı ilk *Eleştiri*'nin yapısını anımsatmaktadır. Hiç kuşkusuz *Aşkınsal Estetik*e karşılık düşen birşey yoktur. Ama çalışma bir *Çözümleme* (ki ilk *Eleştiri*'-

[13] *T.*, Önsöz, s. 389-90; *Abb.*, s. 4. [14] *T.*, Önsöz, s. 392; *Abb.*, s. 7.

de olduğu gibi kavramlardan ilkelere değil ama ilkelerden kavramlara ilerlemektedir) ve bir *Eytişime* (ki kılgısal kullanımındaki usun yanılsamalarını ele almakta, ama ayrıca ortaya olumlu bir duruş noktası da koymaktadır) bölünmüştür. Ve Kant bir *Arı Kılgın Us Yöntembilimi* de ekleyerek nesnel olarak kılgısal usu öznel olarak da kılgısal yapma yöntemini irdelemektedir. Daha açık bir deyişle, arı kılgın usun yasalarının insan anına kabul edilebilmesinin ve onu etkilemesinin yollarını irdelemektedir. Ama bu kesim kısadır ve belki de inandırıcı bir nedenden çok ilk *Eleştiri*'deki *Aşkınsal Yöntem Öğretisi*ne karşılık düşen birşey sağlayabilmek için yerleştirilmiştir.

2. *İyi İstenç*

Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi'nin açılış sözlerinin sürekli olarak alıntısının yapılıyor olması olgusu bir kez daha aktarılmamalarına neden değildir: 'Dünyada, ya da üstelik onun dışında bile, bir *iyi İstenç*ten daha başka sınırsız olarak iyi denebilecek birşey düşünmek olanaksızdır.'[15] Ama Kant çalışmasına bu etkileyici yolda başlıyor olsa da, çarpıcı denebilecek ölçüde yeni bir bilgi parçası verdiğini düşünmemektedir. Çünkü kendi görüşünde sıradan ahlaksal bilgide en azından örtük olarak bulunan bir gerçekliği belirtik kılmaktadır. Ama iyi bir istencin sınırsız olarak biricik iyi olduğunu söylemekle ne demek istediğini açıklaması gerekmektedir.

Sınırsız bir iyi kavramı pek bir güçlük olmaksızın açıklanabilir. Söz gelimi varsıllık gibi dışsal iyelikler herkesin bildiği gibi kötüye kullanılabilirler. Bu yüzden sınırsız olarak iyi değildirler. Ve anlamada çabukluk gibi ansal beceriler konusunda da yine aynı şeyler söylenebilir. Bir suçlu yüksek bir düzeyde ansal yeteneklere iye olabilir ve bunları kötüye kullanabilir. Yine örneğin yüreklilik gibi doğal karakter özellikleri

[15] *T*., s. 393; *Abb*., s. 9.

açısından da aynı şeyleri söyliyebiliriz. Bunlar kötü bir amaca yönelik olarak da kullanılabilir ya da sergilenebilirler. Ama iyi bir istenç herhangi bir durumda kötü olamaz. O hiçbir sınırlama olmaksızın iyidir.

Bu bildirim, kendi başına alındığında, salt bir geneleme olarak görünmektedir. Çünkü iyi bir istenç tanım dolayısıyla iyidir; ve çözümsel olarak söylemek doğrudur ki iyi bir istenç her zaman iyidir. Kant öyleyse iyi bir istenç ile ne demek istediğini açıklamalıdır. Gerçekten, ilk olarak salt başka birşeyle ilişki içinde değil ama kendinde iyi olan bir istence iletmede bulunmaktadır. Örneğin acılı bir cerrahi sağaltım açısından diyebiliriz ki kendinde değil ama ortaya çıkarması için tasarlanmış olduğu yararlı etki ile ilişki içinde iyidir. Ama Kant'ın iyi istenç kavramı kendinde her zaman iyi olan bir istencin kavramıdır—yalnızca örneğin mutluluk gibi bir ereğin üretilmesiyle ilişki içinde değil ama kendi özünlü değeri dolayısıyla iyi olan bir istencin. Bununla birlikte, bir istencin ne zaman kendinde iyi olduğunu, eş deyişle ne zaman özünlü değere iye olduğunu bilmek hakkımızdır. Kant'a göre, bir istencin yalnızca söz gelimi iyi eylemleri ortaya çıkardığı için kendinde iyi olduğu söylenemez. Çünkü örneğin fiziksel koşullar tarafından yerine getirmem engellenen iyi bir eylemi istiyor olabilirim. Gene de istencim iyidir. Onu iyi yapan nedir? Eğer salt genelemeden kaçınacaksak, istence uygulanan 'iyi' terimine bir içerik vermemiz ve bir iyi istenç bir iyi istençtir ya da bir istenç iyi olduğu zaman iyidir demekle yetinmememiz gerekir.

İstence uygulanan 'iyi' teriminin anlamını aydınlatmak için, Kant dikkatini ödev kavramına çevirmektedir ki bu onun için ahlaksal bilincin en belirgin özelliğidir. Ödev uğruna davranan bir istenç iyi bir istençtir. Sorun, eğer doğru olarak bildirilecekse, bu biçimde bildirilmelidir. Çünkü Tanrının istenci iyi bir istençtir, ama Tanrının ödevini yerine getirmesinden söz etmek saçma olacaktır. Çünkü ödev ya da yükümlülük

kavramı en azından kendini denetleme olanağının, engellerin üstesinden gelebilmenin kavramını içermektedir. Ve tanrısal istenç iyi olanı istemede herhangi bir olanaklı engelleme ile karşılaşabilecek bir istenç olarak tasarlanmamaktadır. Bu yüzden bütünüyle doğru bir anlatım istiyorsak, iyi bir istenç ödev uğruna davranan bir istençtir diyemeyiz; dememiz gerekir ki ödev uğruna davranan bir istenç iyi bir istençtir. Bununla birlikte, Kant her zaman ve zorunlu olarak iyi olarak tasarlanan tanrısal istenç gibi bir istenci bir 'kutsal istenç' olarak adlandırmakta ve böylece ona özel bir ad vermektedir. Ve eğer bir kutsal istenç kavramını bir yana bırakır ve dikkatimizi yükümlülük altındaki sonlu bir istence sınırlarsak, kendimizde iyi bir istenç ödev uğruna davranan bir istençtir deme hakkını görebiliriz. Ama ödev uğruna davranma kavramı, hiç kuşkusuz, daha öte bir açıklamayı gerektirmektedir.

3. Ödev ve Eğilim

Kant ödevlerle uyum içinde olan eylemleri ve ödev uğruna yapılan edimleri birbirlerinden ayırmaktadır. Kendi örneği bu ayrımın doğasını aydınlatmada yararlıdır. Varsayalım ki bir tecimci alıcılarına aşırı eder yüklememe konusunda her zaman özen göstermektedir. Davranışı hiç kuşkusuz ödevle uyumludur; ama bundan zorunlu olarak ödev uğruna bu yolda davrandığı, eş deyişle, böyle davranmak ödevi olduğu için bu yolda davrandığı sonucu çıkmaz. Çünkü alıcılarına aşırı eder yüklemekten belki de salt sağgörü güdülerine göre, örneğin, dürüstlük en iyi politikadır anlayışıyla kaçınıyor olabilir. Böylece ödevle uyumlu olarak yerine getirilen eylemler sınıfı ödev uğruna yerine getirilen eylemler sınıfından çok daha geniştir.

Kant'a göre, yalnızca ödev uğruna yerine getirilen eylemlerin ahlaksal değerleri vardır. Birinin yaşamını koruması örneğini almaktadır. 'Yaşamını korumak bir ödevdir, ve dahası,

herkesin bunu yapmak için dolaysız bir eğilimi vardır.'[16] Bunlar iki varsayımdır. Şimdi, eğer yaşamımı salt onu korumak için bir eğilimim olduğu için koruyorsam, eylemim, Kant'ın görüşünde, ahlaksal bir değer taşımamaktadır. Böyle bir değeri taşıyabilmesi için eylemim yaşamımı korumak ödevim olduğu için, eş deyişle, bir ahlaksal yükümlülük duygusuyla yerine getirilmiş olmalıdır. Kant belirtik olarak yaşamımı onu korumayı istediğim için korumam ahlaksal olarak yanlıştır dememektedir. Çünkü eylemim en azından ödevle uyumlu olacaktır, onunla bağdaşmaz değil, oysa intihar bağdaşmayacaktır. Ama hiçbir ahlaksal değer taşımamaktadır. Bir yandan ahlaksal bir eylem değildir; ama öte yandan intiharın ahlaka aykırı olduğu anlamda ahlaka aykırı bir eylem olarak adlandırılması söz konusu olamaz.

Bu görüş yanlış olabilir; ama Kant yine de düşünmektedir ki bu yaklaşım ahlaksal kanılar taşıyan herkesin örtük olarak savunduğu ve eğer düşünecek olursa doğru olarak kabul edeceği görüşü temsil etmektedir. Kant, bununla birlikte, onun görüşünde ödev uğruna yerine getirilen bir eylemin ahlaksal değerinin eylemi yerine getirme eğiliminde bir azalmayla orantılı olarak arttığını söyleyerek sorunları karıştırmaya geçmektedir. Başka bir deyişle, ona göre, ödevimizi yapma eğilimimiz ne denli azsa, yapmakla yükümlü olduğumuz şeyi edimsel olarak yerine getirdiğimiz sürece, eylemimizin ahlaksal değeri o denli çok olmaktadır. Ve bu bakış açısı yadırgatıcı sonuçlara götürmektedir: ödevimizi yapmaktan ne denli nefret ediyorsak o denli iyidir, yeter ki onu yapalım. Ya da, sorunu başka bir yolda koyarsak, ödevimizi yapmak için ne denli kendimizin üstesinden gelmemiz gerekiyorsa, o denli ahlaksal olmaktayızdır. Eğer bu kabul edilecek olursa, öyle görünmektedir ki bir insanın eğilimleri ne denli düşükse, ahlaksal değeri o denli yüksek olacaktır, yeter ki kötü eğilimlerinin üstesin-

[16] *T.*, s. 397; *Abb.*, s. 13.

den gelebilsin. Ama bu bakış açısı eğilim ve ödevi çakıştıran dürüst kişilik eğilim ve isteği ödev duygusuyla çatışan insandan daha yüksek bir ahlaksal gelişim düzeyine ulaşmıştır biçimindeki genel kanının karşısında durmaktadır.

Bununla birlikte, Kant zaman zaman hiç olmazsa ilk bakışta bu yorumu destekler görünen bir yolda konuşuyor olsa da, göz önünde tuttuğu başlıca nokta şudur. Bir insan eğilimlerine aykırı olan ödevini yerine getirmekte olduğu zaman, salt eğilimden değil ama ödev uğruna davranıyor olması olgusu eylem için doğal bir itkinin eşliğinde davranmış olması durumunda olacağından daha açıktır. Ve bunu söylemek zorunlu olarak ödevi yerine getirmek için hiçbir eğilimin olmamasının böyle bir eğilimin olmasından daha iyi olduğunu söylemek değildir. İyiliksever bir insandan söz ederek Kant ileri sürmektedir ki başkalarına iyilik etme eylemi, eğer yalnızca doğal bir eğilimin sonucuysa, doğallıkla duygudaş bir huydan kaynaklanıyorsa, hiçbir ahlaksal değer taşımamaktadır. Ama böyle bir huy taşımanın yanlış birşey olduğunu ya da istenmediğini söylememektedir. Tersine, başkalarının mutluluğunu arttırmaktan duyulan doğal bir doyumdan kaynaklanan eylemler 'doğru ve güzel'dirler.[17] Kant törebilimde bir katılık yanlısı olmuş olabilir; ama ödev uğruna davranma ve doğal istek ve eğilimleri doyurma uğruna davranma arasındaki ayrımı ortaya serme kaygısı onun ödevle çatışan tüm isteklerinin üstesinden gelmiş ve bunları dönüştürmüş olan bütünüyle erdemli bir insan idealini önemsemediğini imliyor olarak alınmamalıdır. Ne de onun görüşünde gerçekten erdemli insanın hiçbir eğiliminin olmıyacağını imliyor olarak alınmalıdır. İncildeki tüm insanları sevme buyruğundan söz ederek belirtmektedir ki, bir duygulanım olarak sevgi (onun deyişiyle 'patolojik sevgi') buyrulamaz, ama ödev uğruna iyilik ('kılgısal' sevgi) buyrulabilir, üstelik bir insan iyilik eyleminden hoşlanmıyor olsa

[17] *T.*, s. 398; *Abb.*, s. 14.

bile. Ama hiç kuşkusuz iyiliksever eylemden hoşlanmamanın (yeter ki kişi böyle eylemleri ancak yerine getirme ödevi olduğu zaman yerine getirsin) ona yönelik bir eğilim taşımaktan daha iyi olduğunu söylememektedir. Tersine, açıkça ileri sürmektedir ki kişinin ödevini istekle yapması bunun böyle olmamasından daha iyidir. Ve ahlaksal ideali, daha sonra görüleceği gibi, tam erdeme, Tanrının kutsal istencine, olanaklı en büyük yaklaşma idi.

4. Ödev ve Yasa

Şimdiye dek iyi bir istencin ödev uğruna davranmada sergilendiğini, ve ödev uğruna davranmanın salt eğilim ya da istekten kaynaklanan davranıştan ayırdedilmesi gerektiğini öğrendik. Ama ödev uğruna davranma ile denmek istenenin biraz daha olumlu bir anlatımına gerek duyuyoruz. Ve Kant demek istediğinin yasa için, ahlaksal yasa için saygıdan davranma olduğunu belirtmektedir. 'Ödev yasa için saygıdan davranma zorunluğudur.'[18]

Kant'ın yasa ile demek istediği şey yasa olarak yasadır. Ve ödev uğruna davranmak yasa olarak yasaya saygıdan davranmaktır. Ve yasa olarak yasanın özsel ırasalı (ya da diyebiliriz ki biçimi) evrenselliktir; daha açık bir deyişle, kuraldışı kabul etmeyen sağın evrensellik. Fiziksel yasalar evrenseldir; ve ahlaksal yasa da. Ama tüm fiziksel şeyler, salt fiziksel bir şey olarak insanı da kapsamak üzere, bilinçsizce ve zorunlu olarak fiziksel yasa ile uyuşurlarken, ussal varlıklar, ve salt onlar, yasa düşüncesiyle uyum içinde davranma yeteneğindedirler. Öyleyse, bir insanın eylemleri, eğer ahlaksal değer taşıyacaklarsa, yasaya saygıdan yerine getiriliyor olmalıdırlar. Ahlaksal değerleri, Kant'a göre, sonuçlarından değil (ister edimsel olsunlar isterse niyetsel), ama eylemde bulunanın düzgüsün-

[18] *T.*, s. 400; *Abb.*, s. 16.

den türemektedir. Ve bu düzgü, eylemlere ahlaksal değer vermek için, yasa için saygı temelinde bir yasaya bağlı kalma ve ona boyun eğme düzgüsü olmalıdır.

Bu yüzden denmektedir ki iyi istenç, sınırsız olarak biricik iyi, ödev uğruna davranışta belirmektedir; ödev yasa için saygıdan davranmadır; ve yasa özsel olarak evrenseldir. Ama bu bizi eğer boş demesek de oldukça soyut bir ödev uğruna davranma kavramı ile karşı karşıya bırakmaktadır. Ve bunun somut ahlaksal yaşam terimlerine nasıl çevrilebileceği sorusu doğmaktadır.

Bu soruyu yanıtlamadan önce, düzgüler ve ilkeler arasında ayrım yapmalıyız. Bir ilke, Kant'ın uygulayımsal terminolojisinde, dayanağını arı kılgın usta bulan temel bir nesnel ahlaksal yasadır. Bu öyle bir ilkedir ki, insanlar eğer yalnızca ussal varlıklar olsalardı, tümü de onun üzerine davranacaklardı. Bir düzgü öznel bir istenç ilkesidir. Daha açık bir deyişle, bir ilkedir ki davranan kişi bir olgu olarak onun üzerine davranmakta ve kararlarını ona göre belirlemektedir. Böyle düzgüler hiç kuşkusuz değişik türlerde olabilirler; ve ahlaksal yasanın nesnel ilkesi ya da ilkeleri ile uyum içinde olabilir ya da olmayabilirler.

Düzgülerin doğaları üzerine bu açıklama Kant'ın eylemlerin ahlaksal değerleri eylemde bulunanın düzgüsü tarafından belirlenir biçimindeki yukarıdaki görüşüyle bağdaşmıyor gibi görünmektedir. Çünkü eğer bir düzgü ahlaksal yasa ile uyumsuz olabiliyorsa, kendi güttüğü eylemlere nasıl ahlaksal değer verebilecektir? Bu güçlüğü karşılamak için görgül ya da özdeksel düzgüler ve *a priori* ya da biçimsel düzgüler arasında daha öte bir ayrım yapmamız gerekiyor. Birinciler istenen erekler ya da sonuçlarla ilgiliyken, ikinciler ise değildirler. Eylemlere ahlaksal değer yükleyen düzgü ikinci tipten olmalıdır. Başka bir deyişle, bir duyusal istek nesnesiyle ya da eylem tarafından elde edilebilecek herhangi bir sonuçla ilgili olma-

malıdır; tersine, genel olarak evrensel yasaya boyun eğme düzgüsü olmalıdır. Daha açık bir deyişle, eğer öznel istenç ilkesi yasa için saygı temelinde evrensel ahlaksal yasaya boyun eğişse, bu düzgü tarafından yönetilen eylemler ahlaksal değer taşıyacaklardır. Çünkü ödev uğruna yerine getirilmiş olacaklardır.

Bu ayrımları yaptıktan sonra, Kant'ın soyut 'ödev uğruna davranma' kavramının nasıl somut ahlaksal yaşam terimlerine çevrilebileceği sorusuna dönebiliriz. 'İstenci onun için herhangi bir tikel yasayı izlemekten kaynaklanabilecek tüm dürtülerden ayırdığım için, geriye genel olarak eylemlerin yasa ile evrensel uygunluklarından başka birşey kalmıyor ki, ancak bu bir ilke olarak istence hizmet edecektir. Başka bir deyişle, *hiçbir zaman düzgümün evrensel bir yasa olmasını da isteyebilecek olduğum yoldan başka türlü davranmamam gerekir.*'[19] 'Düzgü' sözcüğü burada daha önce görgül ya da özdeksel düzgüler demiş olduğumuz şeyle bağıntılı olarak alınmalıdır. Yasaya saygı, ki genelde yasaya boyuneğiş içinde davranma yolundaki biçimsel düzgüyü ortaya çıkarmaktadır, tüm özdeksel düzgülerimizi genelde yasa biçimi altına getirmemizi istemektedir—bu biçim evrensellik olmak üzere. Verili bir düzgünün evrensel bir yasa olmasını isteyebilecek olup olmadığımızı sormamız gerekir. Başka bir deyişle, evrensellik biçimini alabilir mi?

Kant bir örnek vermektedir. Sıkıntı içinde bir insan düşünelim. Kendini bu kötü durumundan ancak yerine getirmeye hiçbir niyeti olmadığı bir sözü vermekle kurtarabilecektir. Daha açık bir deyişle, ancak yalan söyleyerek rahatlayabilecektir. Bunu yapabilir mi? Bu yolda davranacak olursa, düzgüsü eğer kendini sıkıntılı bir durumdan kurtarabilecekse yerine getirmeye hiç niyeti olmadığı bir sözü verme hakkını taşımakta olduğu (eş deyişle, yalan söyleme hakkını taşıdığı)

[19] *T.*, s. 402; *Abb.*, s. 18.

biçiminde olacaktır. Öyleyse, soruyu şu biçimde koyabiliriz. Bu düzgünün evrensel bir yasa olmasını isteyebilecek midir? Düzgü, evrenselleştirildiği zaman, bildirecektir ki herkes yerine getirmeye niyeti olmaksızın söz verebilir (eş deyişle, herkes yalan söyleyebilir) eğer kendini başka hiçbir araçla kurtaramıyacağı bir güçlüğün içinde buluyorsa. Kant'a göre, bu evrenselleştirme istenemez. Çünkü yalan söylemenin evrensel bir yasa olmasını isteme anlamına gelecektir. Ve o zaman hiçbir söze inanılmıyacaktır. Öyleyse bu düzgüyü kabul etmesi ve aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını istemesi olanaksızdır. Böylece düzgü evrensellik biçimini alamamaktadır. Ve eğer bir düzgü bir ilke olarak olanaklı bir evrensel yasa şemasına giremiyorsa, yadsınmalıdır.

Bu örneğin eleştiriden bağışık olduğunu ileri sürme gibi bir tutum yersiz olacaktır. Ama olanaklı karşıçıkışları tartışarak dikkati Kant'ın vurgulamaya çalıştığı ana noktadan saptırmayı istemiyorum. Bu nokta şöyle görünüyor. Kılgıda tümümüz Kant'ın düzgüler dediği şeylere göre davranırız. Daha açık bir deyişle, hepimizin öznel istenç ilkeleri vardır. Öte yandan, sonlu bir istenç evrensel yasa için saygı tarafından güdülendirilmedikçe iyi olamaz. Öyleyse, istençlerimizin ahlaksal olarak iyi olabilmeleri için, kendimize düzgülerimizin, öznel istenç ilkelerimizin, evrensel yasalar olmalarını isteyip isteyemiyeceğimizi sormamız gerekir. Eğer bunu yapamıyorsak, bu düzgüleri yadsımalıyız. Eğer yapabiliyorsak, eğer düzgülerimiz ilkeler olarak olanaklı bir evrensel ahlaksal yasama şemasına girebiliyorlarsa, us onları genelde yasa için saygımız dolayısıyla kabul etmemizi ve tanımamızı istemektedir.[20]

Belirtmek gerek ki bu noktaya dek Kant ödev uğruna dav-

[20] Açıktır ki burada somut davranış kurallarını genelde evrensel yasa kavramından *çıkarsama* gibi bir soru söz konusu değildir. Kavram düzgülerin kabul edilebilirlik ya da edilemezliklerinin bir ölçütü olarak kullanılmaktadır, kendisinden çıkarsanabilecekleri bir öncül olarak değil.

ranma düşüncesini aydınlatmakla ilgilenmiştir. Dahası, onun görüşünde sıradan insan usunun ahlaksal bilgisi dediği alanda devinmiş oluyoruz. 'Kılgısal yasa için arı saygıdan davranma zorunluğu ödevi oluşturan şeydir, ki başka her güdü ona yer vermelidir, çünkü o bir istencin *kendinde* iyi olmasının koşuludur; ve böyle bir istencin değeri herşeyin üstündedir. Böylece, o zaman, sıradan insan usunun ahlaksal bilgisini bırakmaksızın, onun ilkesine varmış oluyoruz.'[21] Gerçi insanlar bu ilkeyi genellikle böyle bir soyut biçim altında tasarlamıyor olsalar da, bu ilke gene de onlar tarafından örtük olarak bilinmektedir, ve ahlaksal yargılarına dayanak olan ilkedir.

Ödev ilkesi, hiçbir zaman düzgümün bir evrensel yasa olmasını da isteyebilecek olduğumdan başka türlü davranmamam gerektiği, Kant'ın kesin buyuru dediği şeyin formülasyonunun bir başka yoludur. Ve şimdi dikkatimizi bu konuya çevirebiliriz.

5. Kesin Buyuru

Görmüş olduğumuz gibi, ilkeler ve düzgüler arasına bir ayrım getirmek gerekmektedir. Nesnel ahlak ilkeleri o denli de düzgüler olarak işlev gören öznel ahlak ilkeleri olabilirler. Ama ayrıca bir yanda nesnel ahlak ilkeleri ve öte yanda bir insanın düzgüleri ya da öznel istenç ilkeleri arasında da bir eşitsizlik söz konusu olabilir. Eğer tümümüz arı ussal ahlaksal varlıklar olsaydık, eylemlerimizi her zaman nesnel ahlak ilkeleri yönetecekti; daha açık bir deyişle, bu ilkeler ayrıca öznel istenç ilkeleri de olacaklardı. Gerçekte ise, bununla birlikte, nesnel ahlak ilkeleri ile bağdaşmayan düzgüler ya da öznel istenç ilkeleri üzerine davranma yeteneğindeyizdir. Ve bu demektir ki nesnel ahlak ilkeleri kendilerini bize buyruklar ya da buyurular olarak sunmaktadırlar. Böylece yükümlülüğü yaşarız. Eğer

[21] *T.*, s. 403; *Abb.*, s. 20.

istençlerimiz kutsal istençler olsalardı, hiçbir buyruk sorunu ve hiçbir yükümlülük sorunu olmıyacaktı. Ama istençlerimizin kutsal istençler olmamaları ölçüsünde (gerçi kutsal istenç ideal kalıyor olsa da), ahlaksal yasa zorunlu olarak bizim için bir buyuru biçimini almaktadır. Arı kılgın us buyurur; ve bu buyruklarla çatışan isteklerin üstesinden gelmek ödevimizdir.

Bir buyuruyu tanımlarken, Kant buyruk ile buyuru arasında bir ayrım yapmaktadır.[22] 'Bir nesnel ilke kavramı, bir istenç için zorunlu kılıcı olduğu ölçüde, bir buyruk (usun) olarak adlandırılır, ve buyruğun formülüne bir *buyuru* denir. Tüm buyurular bir *gerek* tarafından anlatılır ve böylelikle nesnel bir us yasasının bir istenç ile ilişkisini sergilerler—bir istenç ki, öznel yapısı nedeniyle, zorunlu olarak bu yasa tarafından belirlenmiş değildir.'[23] Nesnel ilkeden bir istenç için 'zorunlu kılıcı' (*nötigend*) olarak söz etmekle Kant hiç kuşkusuz insan istencinin yasaya boyun eğmeksizin yapamıyacağını söylemek istiyor değildir. Demek istediği şey tersine istencin zorunlu olarak us buyruğunu izlemediğidir, şu sonuçla ki, yasa bireye istenç üzerinde zorlama ya da baskı uygulayan dışsal birşey olarak görünmektedir. Bu anlamda yasanın istenç için 'zorunlu kılıcı' olduğu söylenmektedir. Ama istenç yasa tarafından 'zorunlu olarak belirleniyor' değildir. Kant'ın terminolojisi kafa karıştırıcı olabilir, ama kendi ile çelişmekle suçlanamaz.

Şimdi, üç ayrı iyi eylem türüne ya da anlamına karşılık düşen üç tür buyuru vardır. Ve bu buyurulardan salt biri ahlaksal buyuru olduğu için, Kant'ın değişik tipler arasındaki ayrımını anlamak önemlidir.

İlkin şu tümceyi irdeleyelim, 'Eğer Fransızca öğrenmek istiyorsan, bu araçları alman gerek.' Burada bir buyuru söz konusudur. Ama dikkat edilmesi gereken iki şey vardır. İlkin,

[22] Bununla birlikte, ondan pek yararlanmamaktadır. Böylece onunla tasalanmak için hiçbir gerçek gereksinim yoktur.

[23] *T*., s. 413; *Abb*., s. 30.

buyrulan eylemler belli bir amaca erişme göz önünde tutularak iyi olarak düşünülmektedirler. Kendileri uğruna yerine getirilmeleri gereken eylemler olarak değil ama salt birer araç olarak buyrulmaktadırlar. Buyurunun böylece *varsayımlı* olduğu söylenmektedir. İkinci olarak, söz konusu erek herkesin doğal olarak istediği bir erek değildir. Bir insan Fransızca öğrenmeyi isteyebilir ya da istemeyebilir. Buyuru yalnızca bildirmektedir ki *eğer* Fransızca öğrenmek istiyorsan belli araçları alman, eş deyişle belli eylemleri yerine getirmen gerek. Bu tip buyuru Kant tarafından bir *belkili* varsayımlı buyuru ya da bir beceri buyurusu olarak adlandırılmaktadır.

Bu tür buyurunun ahlaksal buyuru olmadığını görmek hiç de güç değildir. Fransızca öğrenme örneğini almıştık. Ama eşit haklılıkla başarılı bir hırsız olma örneğini de alabilirdik. 'Eğer başarılı bir hırsız olmak istiyorsan, eş deyişle, eğer ev soymayı ve yakalanmamayı istiyorsan, edinmen gereken araçlar bunlardır.' Beceri buyurusunun, ya da, başka bir deyişle, uygulayımsal buyurunun kendinde görüldüğünde ahlakla hiçbir ilgisi yoktur. Buyrulan eylemler salt erişilmesi istenebilen ya da istenmeyebilen bir amaca erişmek için yararlı olarak buyrulmaktadırlar; ve uğraş ahlaksal yasa ile bağdaşıyor olabilir ya da olmayabilir.

İkinci olarak şu tümceyi ele alalım, 'Bir doğa zorunluğu olarak mutluluk istiyorsun; öyleyse bu eylemleri yerine getirmen gerek.' Burada da yine *varsayımlı* bir buyuru bulunmaktadır, belli eylemlerin bir amaç için araç olarak buyrulmaları anlamında. Ama bu belkili varsayımlı bir buyuru değildir. Çünkü mutluluk isteği kendi dileğimize göre önümüze koyabilecek ya da bir yana bırakabilecek olduğumuz bir amaç değildir—Fransızca öğrenmeyi, başarılı hırsız olmayı, marangozluk sanatını edinmeyi seçip seçmeme olanağımız durumunda olduğu gibi. Buyuru '*eğer* mutluluk istiyorsan' demektedir: *öne sürmektedir* ki mutluluk istiyorsun. Böylece

bu bir *önesürümlü* varsayımlı buyurudur.

Bu buyuru belli törel dizgelerde bir ahlaksal buyuru olarak görülmüştür. Ama Kant herhangi bir varsayımlı buyurunun, ister belkili isterse önesürümlü olsun, ahlaksal buyuru olmasını kabul etmemektedir. Bana öyle görünüyor ki Kant erekbilimsel törel kuramları ele alışında biraz kestirmeden gitmektedir. Demek istiyorum ki değişik ereksel törebilim tipleri arasında yapılması gereken bir ayrıma yeterince dikkat ediyor görünmemektedir. 'Mutluluk' belli eylemler yoluyla kazanılan ama bu eylemlerden ayrı olan öznel bir durum olarak görülebilir. Bu durumda eylemler yalnızca dışsal oldukları bir amaca araç olmakla iyi olarak yargılanmaktadırlar. Ama 'mutluluk,' eğer söz gelimi Aristoteles'in[24] *eudaimonia*sını çevirmenin geleneksel yolunu izlersek, insan olarak (eş deyişle, bir etkinlik olarak) insanın gizilliklerinin nesnel bir edimselleşmesi olarak görülebilir; ve bu durumda iyi olarak yargılanan eylemler amaca bütünüyle dışsal değildirler. Ama Kant büyük bir olasılıkla diyecekti ki o zaman insan doğasının eksiksizliği düşüncesi üzerine kurulu bir törebilim buluyoruz, ve, gerçi bu düşünce ahlaksal olarak ilgili olsa da, onun aramakta olduğu en-yüksek ahlak ilkesini sağlayamamaktadır.

Her ne olursa olsun, Kant ister belkili isterse önesürümlü olsunlar tüm varsayımlı buyurulara ahlaksal buyuru adını vermeyi yadsımaktadır. Öyleyse, geriye ahlaksal buyurunun *kesin* olması kalmaktadır. Daha açık bir deyişle, ahlaksal buyuru herhangi bir amaç için araçlar olarak değil ama kendilerinde iyi olarak eylemler buyurmalıdır. Bu Kant'ın belgitli buyuru dediği şeydir. 'Kesin buyuru,—ki bir eylemin herhangi bir amaca gönderme olmaksızın, eş deyişle, başka herhangi bir erek olmaksızın kendinde nesnel olarak zorunlu olduğunu bildirmektedir—, bir *belgitli* kılgısal ilke olarak geçerlidir.'[25]

[24]Aristoteles'in törel kuramının bir özeti için bkz. *Aristoteles*, Bölüm Beş. İdea Yayınları, 1986. [25]*T.*, s. 415; *Abb.*, s. 32.

Bu kesin buyuru nedir? Ona ilişkin olarak salt *a priori*, eş deyişle yalnızca bir kesin buyuru kavramını düşünme yoluyla söyleyebileceklerimizin tümü genel olarak yasaya uygunluğu buyurmakta olduğudur. Daha açık bir deyişle, buyurmaktadır ki istenç ilkelerimiz olarak hizmet eden düzgüler evrensel yasa ile uyumlu olmalıdırlar. 'Öyleyse salt bir kesin buyuru vardır, ve o da şudur: *Yalnızca aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebilmeni sağlayan düzgü üzerinde davran.*'[26] Ama Kant bize hemen buyurunun bir başka formülasyonunu vermektedir: '*Sanki eyleminin düzgüsü istencin yoluyla bir Evrensel Doğa Yasası olacakmış gibi davran.*'[27]

Son kesimde olumsuz bir biçim altında anlatılan kesin buyuru ile karşılaşmıştık. Ve bu kesimdeki 20. notta belirtmiştim ki somut davranış kurallarını genel olarak evrensel yasa kavramından çıkarsama biçiminde bir sorun söz konusu değildir. Böylece burada da anımsamalıyız ki Kant somut davranış kurallarının bir tasımın vargısının öncüllerden çıkarsanabiliyor olması anlamında kesin buyurudan çıkarsanabilecek olduklarını imleme amacında değildir. Buyuru salt çözümleme yoluyla çıkarsama için bir öncül olarak değil, ama somut davranış ilkelerinin ahlaksallıklarını yargılamak için bir ölçüt olarak hizmet etmektedir. Bununla birlikte, ahlaksal yasaların belli bir anlamda kesin buyurudan türetilmelerinden söz edebiliriz. Düşünelim ki üzerimde daha büyük hakkı olan başka hiç kimse olmadığı zaman büyük sıkıntı içindeki yoksul bir kimseye para veriyorum. Eylemimin düzgüsü, eş deyişle, istencimin öznel ilkesi, varsayalım ki, üzerimde daha ön bir hakkı olan başka hiç kimse olmadığı zaman öyle bir yardıma gerçekten gereksinimi olan bir bireye sadaka verecek olduğum biçiminde olsun. Kendime bu düzgüyü herkes için geçerli evrensel bir yasa olarak, eş deyişle kişi üzerinde daha ön bir hakkı olan başka hiç kimse olmadığı zaman gerçekten gerek-

[26] *T.*, s. 421; *Abb.*, s. 38. [27] *A.g.y.*; *Abb.*, s. 39.

sinim içinde olanlara yardım etmelidir biçimindeki bir yasa olarak isteyip isteyemiyeceğimi sorarım. Ve kararım bunu isteyebilecek olduğumdur. Düzgüm böylece ahlaksal olarak aklanmış olmaktadır. İsteyecek olduğum ahlaksal yasaya gelince, bu açıktır ki salt çözümleme yoluyla kesin buyurudan çıkarsanabilir değildir. Çünkü bu sonuncuda kapsanmış olmayan düşünceler getirmektedir. Aynı zamanda yasanın, buyurunun uygulanması yoluyla türetilmiş olması anlamında, kesin buyurudan türetilebilecek olduğu söylenebilir.

Kant'ın genel düşüncesi, öyleyse, genelde kılgısal ya da ahlaksal yasanın sağın olarak evrensel olduğudur—evrensellik bir bakıma biçimi olmak üzere. Bu yüzden tüm somut davranış ilkeleri, eğer ahlaksal olarak adlandırılma niteliğinde olacaklarsa, bu evrensellikten pay almalıdırlar. Ama Kant birinin düzgüsünün evrensel bir yasa olmasını 'isteyebilmesi' ya da 'isteyememesi' ile tam olarak ne demek istediğini hiç de açıkça belirtmemektedir. Belki de onu biri düzgüsünü evrenselleştirmeye çalıştığı zaman mantıksal çelişkinin bulunmasına ya da bulunmamasına iletmede bulunuyor olarak anlama eğilimi doğaldır. Ama Kant bir ayrım yapmaktadır. 'Kimi eylemler öyle bir doğadadırlar ki düzgülerinin çelişki olmaksızın evrensel bir yasa olarak düşünülmesi bile olanaksızdır.'[28] Burada Kant düzgü ile evrensel bir yasa olarak formülasyonu arasındaki mantıksal bir çelişkiye değiniyor görünmektedir. Başka durumlarda, bununla birlikte, bu 'özünlü olanaksızlık' söz konusu değildir; 'ama yine de düzgünün bir doğa yasasının evrenselliğine yükseltilmesini *istemek* olanaksızdır, çünkü böyle bir istenç kendisi ile çelişecektir.'[29] Burada Kant öyle durumlara değiniyor görünmektedir ki, mantıksal bir çelişki olmaksızın bir düzgüye evrensel bir yasa formülasyonunun verilebilmesi olanaklıdır, gerçi bu yasayı *istiyemiyecek* olsak da, çünkü yasada anlatıldığı biçimiyle istenç kendisi ile kar-

[28] *T.*, s. 424; *Abb.*, s. 41. [29] *A.g.y*; *Abb.*, s. 42.

şıtlık ya da Kant'ın deyişiyle çelişki içinde olacaktır—erişilmesi yasaya bağlı kalmayla bağdaşmaz olacak bir amaca ya da isteğe katı bir biçimde sarıldığı için.

Bu noktada bir dizi örnek getirilmektedir. Bunlardan dördüncüsü öyle görünmektedir ki birinin düzgüsünün evrensel bir yasa olmasını isteyememesi biçimindeki ikinci tipin bir örneği olarak amaçlanmaktadır. Bir insan büyük bir gönenç içindeyken görmektedir ki başkaları yoksulluk içindedir ve onlara yardım edebilecektir. Bununla birlikte, başkalarının sıkıntılarıyla tasalanmama düzgüsünü benimsemektedir. Bu düzgü evrensel bir yasaya çevrilebilir mi? Bu mantıksal bir çelişki olmaksızın yapılabilir. Çünkü gönenç içinde olanların sıkıntı içinde olanlara yardım etmemeleri gerek biçimindeki bir yasada hiçbir mantıksal çelişki yoktur. Ama, Kant'a göre, varsıl insan kendi istenci içersinde bir çelişki ya da karşıtlık olmaksızın bu yasayı *isteyemez*. Çünkü ilk düzgüsü başkaları için bencil bir ilgisizliğin anlatımıydı, ve ona kendisinin eğer bir yoksulluk durumuna düşerse başkalarından yardım alması gibi kesin bir istek eşlik ediyordu—bir istek ki söz konusu evrensel yasanın istenmesi tarafından olumsuzlanacaktır.

Kant'ın ikinci örneği öznel bir düzgüyü evrensel bir yasaya çevirmede kapsanan mantıksal bir çelişkinin bir örneği olarak amaçlanmış gibi görünmektedir. Bir insan paraya gereksinmektedir, ve onu ancak geri ödeme sözünü vererek elde edebilecektir, gerçi bu geri ödemeyi yapamıyacak olduğunu çok iyi biliyor olsa da. Üzerine düşününce görmektedir ki düzgüyü (para gereksinimindeyken ödünç alacağım ve geri ödeme sözünü vereceğim, gerçi bunu yapamıyacak olduğumu biliyor olsam da) mantıksal bir çelişki olmaksızın evrensel bir yasaya çevirmesi olanaksızdır. Çünkü evrensel yasa sözlere duyulan tüm inancı yokedecektir, oysa düzgü verilen sözlere inancı öngerektirmektedir. Söylemekte olduklarından Kant yasanın kendisinin kendisiyle celiskili olacağını düşünmüş görünmek-

tedir—yasa gereksinim içinde olan ve ancak yerine getiremiyeceği bir sözü vererek sıkıntısını giderebilen birinin böyle bir sözü verebilmesi biçiminde olmak üzere. Ama bu önermenin salt mantıksal bir anlamda kendisiyle çelişkili olduğunu anlamak güçtür, gerçi gene de olabilir ki yasa Kant'ın dikkati çekmekte olduğu tutarsızlıklar olmaksızın *istenemiyecektir*.

Denebilir ki, hiç kuşkusuz somut örneklerden giderek havayı ağırlaştırmamamız gerekir. Örnekler karşıçıkışlara açık olabilirler; ama Kant bunların formülasyonlarına yeterince dikkat etmemiş olsa bile, önemli olan nokta örneklemeleri gereken kuramdır. Bu yerinde bir gözlem olacaktı, eğer kuram soyut anlatımında açık olsaydı. Ama bana durum böyle görünmüyor. Tersine, görünen şey şudur ki, Kant birinin düzgüsünün evrensel bir yasa olmasının 'istenebilmesi' ya da 'istenememesi'nin anlamını doğru bir biçimde aydınlatmamıştır. Bununla birlikte, örneklerinin arkasında ahlaksal yasanın özsel olarak evrensel olduğu, bencil güdülerden çıkarak kendini kuraldışı bırakmanın ahlaka aykırı olduğu kanısını görebiliriz. Kılgın us bize yasanın evrenselliği ile çatışan bencil isteklerin ve düzgülerin üzerine yükselmeyi buyurmaktadır.

6. Kendinde Bir Erek Olarak Ussal Varlık

Görmüştük ki Kant'a göre 'salt bir' kesin buyuru vardır: 'Yalnızca aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebilmeni sağlayan düzgü üzerinde davran.' Ama yine görmüştük ki kesin buyurunun bir başka formülasyonunu daha vermektedir: 'Sanki eyleminin düzgüsü istencin yoluyla bir Evrensel Doğa Yasası olacakmış gibi davran.' Ve daha öte formülasyonlar vermektedir. Bunlar toplam beş olarak görünmektedirler; ama Kant sayılarının üç olduğunu bildirmektedir. Böylece ileri sürmektedir ki 'ahlak ilkesini sunmanın yukarıda sözü edilen üç yolu temelde aynı yasanın her biri öteki ikisini kapsayan

çeşitli formülleridirler.'[30] Kesin buyurunun birden çok formülünü vermekle Kant öyleyse böyle 'salt bir' buyuru olması konusunda söylemiş olduklarını geri alma amacında değildir. Demektedir ki, değişik formülasyonlar usun bir düşüncesini belli bir andırım yoluyla sezgiye ve böylelikle duyguya yaklaştırma amacıyla sunulmaktadırlar. Böylece 'Sanki eyleminin düzgüsü istencin yoluyla bir Evrensel Doğa Yasası olacakmış gibi davran' formülasyonu ahlaksal yasa ile doğal yasa arasındaki bir andırımdan yararlanmaktadır. Ve başka bir yerde Kant formülü şu yolda anlatmaktadır: 'Yapmayı önerdiğin eylemi, eğer kendinin bir parçası olduğun bir doğa dizgesinde bir doğa yasasına göre yer alacak olsaydı, istencinin olanaklı bir nesnesi olarak görüp göremiyecek olduğunu sor.'[31] Bu formül[32] özgün biçimindeki kesin buyuru ile aynı olabilir—kesin buyurunun bir bakıma onun ilkesi olacak olduğu bir anlamda; ama açıktır ki bir Doğa dizgesi düşüncesi ilk anlatıldığı biçimiyle kesin buyuruya bir ektir.

Bununla birlikte, kesin buyurunun daha önce değinilmiş olan ilk iki formülasyonunun bir olarak sayılabileceğini kabul ederek, Kant'ın ahlak ilkesini sunmanın ikinci formülasyonu ya da yolu dediği şeye gelmiş oluyoruz. Buna yaklaşımı karışıktır.

Kant kesin buyurunun içeriğinin sergilenmiş olduğunu söylemektedir. 'Ama henüz gerçekte böyle bir buyurunun var olduğunu, saltık olarak kendi içinden ve başka hiçbir dürtü olmaksızın buyuran kılgısal bir yasa olduğunu, ve bu yasayı izlemenin ödev olduğunu tanıtlayacak denli ilerlemiş değiliz.'[33] Öyleyse, tüm ussal varlıklar için her zaman eylemlerini

[30] *T.*, s. 436; *Abb.*, s. 54. [31] *Kg.U.*, 122; *Abb.*, s. 161.

[32] Bu formül Kant'ın kesin buyurunun uygulamasına ilişkin olarak verdiği ilk örnek tarafından, umutsuz bir yoksunluk durumuna düşmüş ve kendisine intihar edip edemiyeceğini soran insan örneği tarafından açıkça varsayılmaktadır. (*T.*, s. 421-2; *Abb.*, s. 39-40). [33] *T.*, s. 425; *Abb.*, s. 43.

evrensel yasalar olmalarını isteyebilecek oldukları düzgüler yoluyla yargılamalarının kılgısal olarak zorunlu bir yasa (eş deyişle, yükümlülük dayatan bir yasa) olup olmadığı sorusu doğmaktadır. Eğer durum gerçekten buysa, genel olarak ussal bir varlığın istencinin kavramı ve kesin buyuru arasında bireşimli bir *a priori* bağıntı olmalıdır.

Kant'ın sorunu irdeleyişi kolayca izlenecek gibi değildir ve oldukça dolambaçlı olduğu izlenimini vermektedir. İleri sürmektedir ki istence kendi öz-belirleniminin nesnel zemini olarak hizmet eden şey *erek*tir. Ve eğer (öznel istek tarafından değil ama) yalnızca us tarafından saptanan bir erek varsa, tüm ussal varlıklar için geçerli olacak ve böylece tüm ussal varlıkların istençlerini bağlayan bir kesin buyuru için zemin olarak hizmet edecektir. Bu erek istek tarafından saptanan göreli bir erek olamaz; çünkü böyle erekler ancak varsayımlı buyuruları ortaya çıkarmaktadırlar. Bu, öyleyse, salt göreli değil ama saltık bir değere iye olarak, kendinde bir erek olmalıdır. '*Varoluşu kendinde* saltık değer taşıyan birşeyin, *kendinde bir erek olarak* belirli yasaların zemini olabilecek birşeyin olduğunu varsayarsak, o zaman olanaklı bir kesin buyurunun, eş deyişle, kılgısal bir yasanın zemini onda ve yalnızca onda yatıyor olacaktır.'[34] Yine, eğer insan istenci için bir kesin buyuru olan bir en-yüksek kılgısal ilke varsa, 'bu, *kendinde bir erek* olduğu için zorunlu olarak herkes için bir erek olanın kavramından türetilmiş olmakla, *nesnel* bir istenç ilkesi oluşturan ve böylece evrensel bir kılgısal yasa olarak hizmet edebilen bir ilke olmalıdır.'[35]

Böyle bir erek var mıdır? Kant konutlamaktadır ki insan, ve gerçekte herhangi bir ussal varlık, kendinde bir erektir. Kendinde bir erek olarak ussal bir varlık kavramı öyleyse bir en-yüksek kılgısal ilke ya da yasa için zemin olarak hizmet edebilir. 'Bu ilkenin zemini şudur: *ussal doğa kendinde bir erek*

[34] *T.*, s. 428; *Abb.*, s. 46. [35] *T.*, s. 428-9; *Abb.*, s. 47.

olarak vardır. ... Kılgısal buyuru böylece şu biçimde olacaktır: *İster kendi öz kişiliğinde isterse bir başkasının kişiliğinde olsun, insanlığı hiçbir zaman salt bir araç olarak değil ama her zaman aynı zamanda bir erek olarak görerek davran.*'[36] 'Aynı zamanda' ve 'salt' sözleri önemlidirler. Başka insanlardan araçlar olarak yararlanmaksızın yapamayız. Örneğin berbere gidersem onu kendisinden başka bir erek için bir araç olarak kullanmış olurum. Ama yasa bildirmektedir ki, böyle durumlarda bile, hiçbir zaman ussal bir varlığı *salt* bir araç olarak kullanmamalıyım; eş deyişle, ona sanki benim öznel ereğim için bir araç olması dışında kendinde hiçbir değeri yokmuş gibi davranmamalıyım.

Kant kesin buyurunun bu formülasyonunu başlangıçta formüle edilmiş olduğu biçimiyle buyurunun uygulanışını örneklemek için kullanmış olduğu aynı durumlara uygulamaktadır. İntihar ederek acılı koşullardan kurtulmak için kendini yokeden biri, kendisini, bir kişiyi, salt göreli bir amaç için, eş deyişle dayanılabilir koşulların yaşamın sonuna dek sürdürülmesi için bir araç olarak kullanmaktadır. Bir çıkar sağlamak için söz veren ama bunu o sözü yerine getirme gibi bir amacı olmaksızın ya da ona bağlı kalacak bir konumda olmıyacağını çok iyi bilerek yapan biri söz verdiği insanı göreli bir amaç için salt bir araç olarak kullanmış olmaktadır.

Geçerken belirtebiliriz ki Kant *Sürekli Barış Üzerine* başlıklı çalışmasında bu ilkeden yararlanmaktadır. Askerleri kendi öz saygınlığını ya da ülkesininkini yükseltmek için girişilen saldırgan savaşlarda kullanan bir tekerk ussal varlıkları salt istenen bir erek için araçlar olarak kullanmaktadır. Gerçekten, Kant'ın görüşünde, sürekli ordular zamanın akışı içinde ortadan kaldırılmalıdırlar, çünkü öldürmek ya da öldürülmek için insanları kiralamak onların Devletin elinde salt birer araç olarak kullanılmalarını imlemekte ve genelde ussal varlı-

[36] *T*., s. 429; *Abb*., s. 47.

ğın saltık değeri üzerine dayanan insanlık haklarıyla kolayca uzlaştırılamamaktadır.

7. İstencin Özerkliği

Her ussal istence kendinde bir erek olarak saygı duyma ve onu salt birinin isteklerinin elde edilmesinin bir aracı olarak görmeme düşüncesi bizi 'her ussal varlığın evrensel yasa yapıcısı olarak istenci düşüncesi'ne götürmektedir.[37] Kant'ın görüşünde, ussal bir varlık olarak düşünülen insanın istenci onun evrensel olarak bağlayıcı olarak tanımakta olduğu yasanın kaynağı olarak görülmelidir. Bu istencin özerkliğinin ilkesidir—özerksizliğine karşıt olarak.

Kant'ın istencin özerkliğine yaklaşımlarından biri aşağı yukarı şöyledir. İstek ya da eğilim tarafından, ya da Kant'ın deyişiyle, 'çıkar' tarafından koşullandırılan tüm buyurular varsayımlı buyurulardır. Bir kesin buyuru, öyleyse, koşulsuz olmalıdır. Ve kesin buyuruya boyun eğen ahlaksal istenç çıkar tarafından belirleniyor olmamalıdır. Daha açık bir deyişle, özerksiz olmamalı, bir bakıma nedensel olarak belirli bir dizinin parçasını oluşturan istek ve eğilimlerin eline kalmamalıdır. Öyleyse özerk olmalıdır. Ve bir ahlaksal istencin özerk olduğunu söylemek onun boyun eğdiği yasayı kendisinin vermekte olduğunu söylemektir.

Öte yandan, bir kesin buyuru düşüncesi örtük olarak istencin özerkliği düşüncesini kapsamaktadır. Ama bu özerklik buyurunun bir formülasyonunda belirtik olarak anlatılabilir. Ve o zaman önümüzdeki ilke şudur: 'Hiçbir zaman çelişki olmaksızın evrensel bir yasa da olabilecek olandan başka bir düzgü üzerine davranma ve buna göre her zaman öyle bir yolda davran ki *istenç kendisini aynı zamanda düzgüsü yoluyla evrensel yasa yapıyor olarak görebilsin.*'[38] *Kılgın Usun Eleş-*

[37] *T.*, s. 431; *Abb.*, s. 50. [38] *T.*, s. 434; *Abb.*, s. 52.

tirisi'nde ilke şöyle anlatılmaktadır: 'Öyle davran ki istencinin düzgüsü her zaman aynı zamanda evrensel yasa yapan bir ilke olarak geçerli olabilsin.'[39]

Kant istencin özerkliğinden 'en-yüksek ahlak ilkesi'[40] olarak ve 'tüm ahlaksal yasaların ve karşılık düşen ödevlerin biricik ilkesi' olarak sözetmektedir.[41] Öte yandan, istencin özerksizliği 'tüm düzmece ahlak ilkelerinin kaynağı'dır;[42] ve, yükümlümlük temelini sağlamaktan uzak, 'tam tersine, yükümlülük ilkesine ve istencin ahlaksallığına karşıttır.'[43]

Eğer istencin özerksizliğini kabul edersek, istencin ussal bir istenç olarak kendi öz yasamasının sonucu olmayan ahlaksal yasaların altında durduğu sayıltısını kabul etmiş oluruz. Ve Kant'a göre bu sayıltıyı kabul eden törel kuramlardan kimilerine daha önce iletmede bulunmuş olsak da, bunlara bir kez daha kısaca değinmek Kant'ın ne demek istediğini aydınlatacaktır. *Kılgın Usun Eleştirisi*'nde[44] Montaigne'den ahlak ilkelerini eğitim üzerine dayandırıyor olarak, Mandeville'den bunları uygar anayasa üzerine (eş deyişle, yasal dizge üzerine), Epikürus'dan fiziksel duygu üzerine (eş deyişle, haz üzerine), ve Hutcheson'dan ahlaksal duygu üzerine dayandırıyor olarak söz etmektedir. Tüm bu kuramları Kant öznel ya da görgül olarak görmektedir, ilk ikisi dışsal görgül etmenlerle ve son ikisi içsel görgül etmenlerle ilgili olmak üzere. Bundan başka 'nesnel' ya da ussalcı kuramlar da vardır ve bunlar ahlaksal yasayı us düşünceleri üzerine dayandırmaktadırlar. Kant iki tipten söz etmektedir. Stoacılara ve Wolff'a yüklenen ilki ahlaksal yasa ve yükümlülüğü iç eksiksizlik düşüncesi üzerine dayandırırken, Crusius'a yüklenen ikincisi ise ahlaksal yasa ve yükümlülüğü Tanrının istenci üzerine dayandırmaktadır. Tüm bu kuramlar Kant tarafından yadsınmaktadır-

[39] *Kg.U.*, 54; *Abb.*, s. 119.
[40] *T.*, s. 440; *Abb.*, s. 59.
[41] *Kg.U.*, 58; *Abb.*, s. 122.
[42] *T.*, s. 441; *Abb.*, s. 59.
[43] *Kg.U.*, 58; *Abb.*, s. 122.
[44] *Kg.U.*, 69; *Abb.*, s. 129.

lar. Tümünün de ahlaksal olarak ilgisiz olduklarını söylememektedir; eş deyişle, dememektedir ki hiç birinin törebilim alanında bir katkıda bulunması olanaksızdır. İleri sürdüğü şey bunların en-yüksek ahlak ve yükümlülük ilkelerini sağlamaya yetenekli olmadıklarıdır. Örneğin, eğer dersek ki Tanrının istenci ahlak ölçünüdür, gene de niçin tanrısal istence boyun eğmemiz gerektiği sorusu ortada durmaktadır. Kant tanrısal istence—eğer belirtikse—boyun eğmememiz gerek demektedir. Ama her ne olursa olsun ilkin Tanrıya boyun eğişi bir ödev olarak tanımamız gerekmektedir. Böylece Tanrıya boyun eğmeden önce her ne olursa olsun ussal varlıklar olarak yasamada bulunmak zorundayız. Bu yüzen ahlaksal istencin özerkliği en-yüksek ahlak ilkesidir.

Açıktır ki, ahlaksal yasamanın özerkliği kavramının bir anlamı olacaksa bir yanda salt bir ussal varlık, bir ahlaksal istenç olarak düşünülen insan, ve öte yanda usun buyrukları ile çatışabilen istek ve eğilimlere duyarlı bir yaratık olarak insan arasında bir ayrım yapılabiliyor olmalıdır. Ve bu hiç kuşkusuz Kant'ın varsaydığı şeydir. İstenç ya da kılgın us, böyle olarak düşünüldüğünde, yasa koymakta, ve bir istekler, dürtüler ve eğilimler türlülüğüne duyarlı olarak düşünülen insanın boyun eğmesi gerekmektedir.

Bu istenç özerkliği kuramını düşünürken Kant hiç kuşkusuz belli bir düzeyde Rousseau tarafından etkileniyordu. Rousseau, bu cildin ilk bölümünde görüleceği gibi, bir yanda her zaman haklı olan ve ahlaksal yasaların gerçek kaynağı olan 'genel istenç' ve öte yanda ister ayrı olarak isterse başka özel istençlerle birlikte 'herkesin istenci' olarak alınsın salt özel istenç arasında bir ayrım yapıyordu. Ve Kant bu düşünceleri kendi felsefesinin bağlamında kullanıyordu. Gerçekten, Kant tarafından kendi törel kuramında iyi istenç kavramına verilen özeksel konumun belli bir düzeyde onun Rousseau'yu incelemesinin etkisini yansıttığını düşünmek yanlış olmayacaktır.

8. Erekler Ülkesi

Kendilerinde erekler olarak ussal varlıklar düşüncesi, ahlaksal yasalar getiren ussal istenç ya da kılgın us düşüncesi ile birleşerek, bizi bir erekler ülkesi (*ein Reich der Zwecke*) kavramına getirmektedir. 'Bir *ülke* ile ussal varlıkların ortak yasalar yoluyla dizgesel birliklerini anlıyorum.'[45] Ve Kant'ın deyişiyle bu yasalar bu varlıkların amaçlar ve araçlar olarak birbirleri ile ilişkilerini gözönünde tuttukları için, ona bir erekler ülkesi denebilir. Bir ussal varlık bu ülkeye iki yoldan birinde ait olabilecektir. Ona bir *üye* olarak aittir, yasalar koymasına karşın eşit ölçüde de onların altında durmakta olduğu zaman. Ona bir egemen ya da üst-önder (*Oberhaupt*) olarak aittir, yasamada bulunurken bir başkasının istenci altında olmadığı zaman. Belki de Kant'ın her ussal varlığın hem üye ve hem de egemen olduğunu söylemekte olduğu yorumuna gidilebilir; çünkü hiçbir ussal varlık, yasamada bulunurken ve yasamada bulunuyor olarak, bir başkasının istenci altında durmamaktadır. Ama *Oberhaupt*un Tanrıya göndermede bulunuyor olarak alınması da olanaklıdır, ve belki de durum gerçekte budur. Çünkü Kant daha sonra eklemektedir ki ussal bir varlık ancak 'istencine yeterli erkin eksikliği ve sınırlanışı olmaksızın tam bağımsız bir varlık ise' bir üst-önder konumunu doldurabilir.[46]

Bu erekler ülkesinin Doğa ülkesi ile bir andırıma göre düşünülmesi gerekmektedir—birincinin öz-dayatımlı kuralları ikincinin nedensel yasaları ile andırımlı olmak üzere. Bu, Kant'ın belirttiği gibi, 'salt bir ideal'dir.[47] Ayni zamanda bir olanaktır. O 'kesin buyurunun tüm ussal varlıklar için ortaya koyduğu kuralla uyumlu düzgüler yoluyla edimsel olarak olgusallaşacaktır, *eğer bunlar evrensel olarak izlenecek olurlarsa*.'[48] Ve ussal varlıkların sanki düzgüleri yoluyla bir erekler

[45] *T.*, s. 433; *Abb.*, s. 51.
[46] *T.*, s. 434; *Abb.*, s. 52.
[47] *T.*, s. 433; *Abb.*, s. 52.
[48] *T.*, s. 438; *Abb.*, s. 57.

ülkesinin yasa-yapıcı üyeleri imişler gibi davranmaları gerekmektedir. (Böylece kesin buyurunun bir başka biçimini görüyoruz.) Tarihsel gelişimin ideali, diyebiliriz ki, erekler ülkesinin bir edimsellik olarak kurulmasıdır.

9. *Kesin Buyurunun Olanağının Koşulu Olarak Özgürlük*

Şimdi, kesin buyuru bildirmektedir ki tüm ussal varlıkların (eş deyişle, bir buyuruya duyarlı olabilecek tüm ussal varlıkların) belli bir yolda davranmaları gerekir. Yalnızca aynı zamanda çelişki olmaksızın evrensel yasalar olarak isteyebilecekleri düzgüler üzerine davranmaları gerekir. Buyuru böylece bir yükümlülüğü bildirmektedir. Ama bu, Kant'a göre, bir bireşimli *a priori* önermedir. Bir yandan, yükümlülük salt bir ussal istenç kavramının çözümlemesi yoluyla elde edilemez. Ve kesin buyuru böylece çözümsel bir önerme değildir. Öte yandan, yüklem zorunlu olarak özne ile bağlanmış olmalıdır. Çünkü kesin buyuru, varsayımlı bir buyurunun tersine, koşulsuzdur ve istenci zorunlu olarak belli bir yolda davranmaya zorlar ya da yükümlü kılar. Gerçekten de, *kılgısal* bir bireşimli *a priori* önermedir. Daha açık bir deyişle, ilk *Eleştiri*'yi tartışırken irdelemiş olduğumuz bireşimli *a priori* yargıların tersine, nesnelere ilişkin kuramsal bilgimizi genişletmektedir. Eyleme, kendilerinde iyi eylemlerin yerine getirilmelerine yöneliktir, görgül olgusallığa ilişkin bilgimize değil. Ama gene de bir önermedir ki hem *a priori*dir—tüm istek ve eğilimlerden bağımsız olarak—, ve hem de bireşimlidir. Öyleyse soru doğmaktadır: bu kılgısal bireşimli *a priori* önerme nasıl olanaklıdır?

Burada önümüzde ilk *Eleştiri*'de ve *Gelecek Bir Metafizik İçin Önsöylem*'de bildirilene benzer bir soru buluyoruz. Ama bir ayrım vardır. Görmüş olduğumuz gibi, matematiğin ve fiziğin bireşimli *a priori* önermelerinin olanaklı olup olmadığını

sormanın hiçbir gereği yoktur, eğer bir kez bu bilimlerin böyle önermeler kapsadıklarını kabul ediyorsak. Çünkü bilimlerin gelişimi bunların olanağını göstermektedir. Biricik ilgili soru bunların *nasıl* olanaklı olduklarıdır. Ama kılgısal ya da ahlaksal bireşimli *a priori* önermenin durumuna gelince, Kant'a göre, onun olanağını saptamamız gerekmektedir.

Kant'ın sorunu koyuş yolu biraz kafa karıştırıcı gibi görünmektedir. Her zaman tam olarak hangi soruyu sormakta olduğunu anlamak kolay değildir. Çünkü onu değişik yollarda formüle etmektedir ve bunların anlamlarının eşdeğer oldukları her zaman dolaysızca açık değildir. Bununla birlikte, varsayalım ki kılgısal bireşimli *a priori* bir önermenin olanağının bir aklanışını istemektedir. Bu onun terminolojisinde yüklemi özneye birleştiren, ya da belki de daha sağın olarak, yüklem ve özne arasında zorunlu bir bağıntıyı olanaklı kılan 'üçüncü terim'in ne olduğunu sormak demektir. Çünkü eğer yüklem salt çözümleme yoluyla özneden çıkarılamıyorsa, onları birleştiren bir üçüncü terim olmalıdır.

Bu 'üçüncü terim' duyulur dünyadaki birşey olamaz. Bir kesin buyurunun olanağını nedensel fenomenler dizisindeki herhangi birşeye göndermede bulunarak saptayamayız. Fiziksel zorunluk bize özerksizlik verecektir, oysa aradığımız özerklik ilkesini olanaklı kılan şeydir. Ve Kant bunu özgürlük düşüncesinde bulmaktadır. Açıktır ki, yaptığı şey, bir kesin buyuru ile uyum içinde, yükümlülük duyma ve salt ödevuğruna davranma olanağının zorunlu koşulunu aramaktır; ve bu zorunlu koşulu özgürlük düşüncesinde bulmaktadır.

Genel olarak diyebiliriz ki Kant 'özgürlükte' bir kesin buyurunun olanağının koşulunu bulmaktadır. Ama, ona göre, özgürlük *tanıtlanamaz*. Bu yüzden belki de bir kesin buyurunun koşulunun 'özgürlük düşüncesinde' bulunacağını söylemek daha doğru olacaktır. Bunu söylemek gerçekte özgürlük düşüncesinin sıradan bir anlamda salt bir kurgu olduğunu söyle-

mek değildir. İlk olarak *Arı Usun Eleştirisi* göstermiştir ki özgürlük olumsuz bir olanaktır, şu anlamda ki özgürlük düşüncesi mantıksal bir çelişki içermemektedir. Ve ikinci olarak, özgürlük düşüncesi altında olmaksızın, ahlaksal olarak, ödev uğruna davranamayız. Yükümlülük, 'gerek,' özgürlüğü, yasaya boyun eğme ya da eğmeme özgürlüğünü imler. Ne de özgürlük düşüncesi altında olmaksızın kendimizi evrensel yasalar yapan, ahlaksal düzlemde özerk varlıklar olarak görebiliriz. Ussal bir varlığın kılgın usu ya da istenci 'kendini özgür olarak görmelidir; eş deyişle, böyle bir varlığın istenci özgürlük düşüncesi altında olmaksızın onun öz istenci olamaz.'[49] Özgürlük düşüncesi böylece *kılgısal olarak* zorunludur; zorunlu bir ahlak koşuludur. Aynı zamanda *Arı Usun Eleştirisi* gösteriyordu ki özgürlük mantıksal olarak çelişkili değildir, çünkü numenal olgusallık alanına ait olması gerekmektedir, ve böyle bir alanın varlığı ise mantıksal olarak çelişkili değildir. Ve kuramsal bilgimiz bu alana genleşmediği için, özgürlük kuramsal tanıtlamaya açık değildir. Ama özgürlük varsayımı ahlaksal kendilik için kılgısal bir zorunluktur; ve böylece keyfi bir kurgu değildir.

Özgürlük düşüncesinin kılgısal zorunluğu, öyleyse, kendimizi yalnızca duyular dünyasına, belirli nedensellik tarafından yönetilen dünyaya değil, ama anlaşılır ya da numenal dünyaya da ait olarak görmemizi imlemektedir. İnsan kendini iki bakış açısından görebilir. Duyular dünyasına ait olarak kendini doğal yasaların altında bulmaktadır (özerksizlik). Anlaşılır dünyaya ait olarak, kendini temellerini yalnızca usta taşıyan yasalar altında bulmaktadır. 'Ve kesin buyurular olanaklıdırlar çünkü özgürlük düşüncesi beni anlaşılır bir dünyanın bir üyesi yapmaktadır, ki bunun sonucunda, eğer başka birşey olmadığımı varsayabilseydik, tüm eylemlerim her zaman istencin özerkliği ile uyumlu *olacaktardı*; ama aynı zamanda ken-

[49] *T.*, s. 448; *Abb.*, s. 67.

dimi duyu dünyasının bir üyesi olarak da sezdiğim için, eylemlerimin böyle uyumlu olmaları *gerekmektedir*. Ve bu *kesin* 'gerek' bireşimli *a priori* bir önermeyi imlemektedir ...'[50]

Sorun Kant'ın sözlerinde şöyle toparlanmaktadır. 'Bir kesin buyuru nasıl olanaklıdır sorusu, öyleyse, üzerinde olanaklı olduğu biricik varsayımın, eş deyişle özgürlük düşüncesinin saptanabildiği düzeyde yanıtlanabilecektir; ve ayrıca bu varsayımın zorunluğu da ayrımsanabilir—bir varsayım ki usun *kılgısal kullanımı* için, eş deyişle *bu buyurunun* ve bu yüzden ahlaksal yasanın *geçerliği* kanısı için yeterlidir. Ama hiçbir insan usu bu varsayımın kendisinin nasıl olanaklı olduğunu açıkça anlayamaz. Bununla birlikte, bir anlığın istenci özgürdür varsayımı üzerine onun *özerkliği*, belirleniminin özsel biçimsel koşulu olarak, zorunlu bir sonuçtur.'[51] Burada hiçbir insan usunun özgürlük olanağını açıkça anlayamıyacağını söylerken Kant hiç kuşkusuz olumlu olanağa iletmede bulunmaktadır. Numenal olgusallık alanına yönelik hiçbir sezgisel içgörümüz söz konusu değildir. Özgürlüğü *tanıtlayamayız*, ve bu yüzden bir kesin buyurunun olanağını *tanıtlayamayız*. Ama bir kesin buyurunun olanaklı olmasını sağlayacak biricik koşulu belirtebiliriz. Ve bu koşulun düşüncesi ahlaksal kendilik için kılgısal bir zorunluktur. Bu, Kant'ın görüşünde, ahlak için bütünüyle yeterlidir, gerçi özgürlüğü tanıtlamanın olanaksızlığı hiç kuşkusuz insanın kuramsal bilgisinin sınırlarını belirtiyor olsa da.

10. Kılgın Usun Konutları: Özgürlük, Kant'ın Eksiksiz İyi Düşüncesi, Ölümsüzlük, Tanrı, Genel Konutlar Kuramı

Özgürlük düşüncesinin kılgısal zorunluğu konusunda söylediklerimiz bizi doğallıkla Kant'ın kılgın usun konutlarına ilişkin kuramına götürmektedir. Çünkü özgürlük bu konutlardan

[50] *T.*, s. 454; *Abb.*, s. 73-4. [51] *T.*, s. 461; *Abb.*, s. 81.

biridir. Öteki ikisi ölümsüzlük ve Tanrıdır. Öyleyse, Kant'ın metafiziğin ana temaları olarak bildirmiş olduğu ama ayrıca kuramsal kullanımındaki usun sınırlarını aştıkları yargısına vardığı düşünceler burada yine kılgısal ya da ahlaksal kullanımındaki usun konutları olarak yeniden getirilmektedirler. Ve Kant'ın konutlar kuramını genel olarak irdelemeden önce, üç tikel konuttan her birini kısaca irdelemek yararlı olabilir.

(i) Özgürlük konusunda çok şey söylememiz gerekmiyor. Görmüş olduğumuz gibi, ussal bir varlığın özgür olduğunun kuramsal tanıtı Kant'a göre insan usu için olanaksızdır. Gene de özgürlüğün olanaklı olmadığı gösterilemez. Ve ahlaksal yasa bizi onu varsaymaya zorlamakta ve böylece bize onu varsayma yetkisini vermektedir. Ahlaksal yasa bizi onu varsaymaya zorlamaktadır çünkü özgürlük kavramı ve en-yüksek ahlak ilkesi kavramı 'öylesine ayrılmamacasına içiçe geçmişlerdir ki kılgın özgürlük istencin yalnızca ahlaksal yasadan başka herşeye karşı bağımsızlığı olarak tanımlanabilir.'[52] Bu ayrılmaz bağıntı nedeniyle ahlaksal yasanın özgürlüğü konutladığı söylenmektedir.

Bununla birlikte, Kant'ın içine düştüğü güçlüğü belirtmemiz gerekiyor. Bir anlıksal sezgi yetisi olmadığı için, numenal alana ait olan eylemleri gözlememiz olanaksızdır: içsel ya da dışsal olarak gözleyebileceğimiz eylemlerin tümü içsel ya da dışsal duyuların nesneleri olmalıdırlar. Bu demektir ki tümü de zaman içinde verilidirler ve nedensellik yasalarının altında durmaktadırlar. Öyleyse görgülenen iki tip eylem arasında bunların özgürken şunlarınsa belirlenmiş olduklarını söyleyerek ayrım yapamayız. Eğer, o zaman, ussal bir varlık olarak insanın özgür olduğunu varsayarsak, aynı eylemlerin hem belirlenmiş ve hem de özgür olabildiklerini varsaymaya zorlanıyoruz.

Kant hiç kuşkusuz bu güçlüğün çok iyi bilincindeydi. Belirt-

[52] *Kg.U.*, 167-8; *Abb.*, s. 187.

mektedir ki, eğer özgürlüğü kurtarmayı istiyorsak, 'geriye kalan tek yol zaman içinde belirlenebilir olduğu sürece bir şeyin varoluşunu, ve öyleyse ayrıca *doğal zorunluk* yasasına göre nedenselliğini *yalnızca görüngüye* yüklemek ve *özgürlüğü* sözcüğün tam anlamıyla yine *bir kendinde şey olarak o aynı varlığa* yüklemektir.[53] Ve daha sonra sormaktadır, 'Bir insana içinde kaçınılmaz bir doğal zorunluk altında bulunduğu aynı kıpıda ve aynı eylem açısından nasıl bütünüyle özgür denebilir?'[54] Kendi yanıtı zaman-koşulları terimlerinde verilmektedir. Bir insanın varoluşu zaman-koşullarının altında olduğu sürece, eylemleri düzeneksel Doğa dizgesinin parçasını oluştururlar ve onları önceleyen nedenler tarafından belirlenirler. 'Ama aynı öznenin kendisi, öte yandan kendisinin bir kendinde şey olarak da bilincinde olmakla, varoluşunu o denli de *zaman-koşulları altında olmaması açısından* düşünür, ve kendini ancak kendisine us yoluyla verdiği yasalar tarafından belirlenebilir olarak görür.'[55] Ve salt öz-dayatımlı yasalar tarafından belirlenebilir olmak özgür olmaktır.

Kant'ın görüşünde bu konum duyuncun tanıklığı tarafından desteklenmektedir. Ahlaksal yasaya aykırı olmuş olan edimlerime kesinlikle geçmiş olarak baktığım zaman, onları bağışlatıcı nedensel etmenlere yükleme eğilimini gösteririm. Ama suçluluk duygusu kalır; ve bunun nedeni ise ahlaksal yasa, duyulurüstü ve zamansalüstü varoluşumun yasası söz konusu olduğu zaman, usun hiçbir 'zaman ayrımı' tanımamasıdır. O salt eylemi benim eylemim olarak tanımaktadır, yerine getiriliş zamanıyla bütünüyle ilgisiz olarak.

Bununla birlikte, insanın aynı eylemlerin kendileri açısından numenal olarak özgür ve görgül olarak belirlenmiş olduğu bildirimi anlaması güç bir anlatımdır. Ama, öncülleri verildiğinde, Kant'ın kaçınamıyacak olduğu bir anlatımdır.

[53] ***Kg.U.***, 170; *Abb.*, s. 189.
[54] ***Kg.U.***, 171; *Abb.*, s. 189.
[55] ***Kg.U.***, 175; *Abb.*, s. 191.

(ii) Doğrudan doğruya kılgın usun ikinci konutuna, ölümsüzlük konutuna gelmeden önce, Kant'ın *summum bonum* anlayışı konusunda birşeyler söylemek zorunludur—bir terim ki, sözel olarak çevrildiğinde, en-yüksek iyi demektir. Gerçekten, Kant'ın bu konu üzerine söyleyecek olduklarını anlamaksızın ne ikinci konut öğretisini ne de üçüncüsünü, eş deyişle Tanrı konutu öğretisini izleyebilmemiz olanaklıdır.

Us, kılgısal işlevinde bile, koşulsuz bir bütünlük aramaktadır. Ve bu demektir ki kılgın usun ya da istencin *nesne*sinin koşulsuz bütünlüğünü aramaktadır—bir nesne ki *summum bonum* adı verilmektedir. Bu terim, bununla birlikte, ikircimlidir. Kendisi koşullu olmayan iyi anlamında en-yüksek iyi demek olabilir. Ya da kendisi daha büyük bir bütünün parçası olmayan bir bütün anlamında eksiksiz iyi demek olabilir. Şimdi, erdem en-yüksek ve koşulsuz iyidir. Ama bundan onun ussal bir varlığın isteklerinin bütünsel nesnesi olduğu anlamında eksiksiz iyi olduğu sonucu çıkmaz. Ve gerçekte mutluluk da bir eksiksiz iyi kavramında kapsanmalıdır. Öyleyse, *summum bonum* ile eksiksiz iyiyi anlıyorsak, o zaman bu terim hem erdemi hem de mutluluğu kapsıyor olmalıdır.

Kant'ın eksiksiz iyinin bu iki öğesi arasındaki ilişki üzerine görüşünü anlamanın büyük önemi vardır. Aralarındaki bağıntı mantıksal değildir. Eğer aralarındaki ilişki, Kant'ın belirttiği gibi, mantıksal ya da çözümsel olsaydı, erdemli olma, eş deyişle birinin istencini ahlaksal yasa ile eksiksiz olarak uyumlu kılma çabası, mutluluğun ussal aranışıyla aynı şey olacaktı. Ve eğer Kant'ın ileri sürmek istediği nokta bu olsaydı, mutluluk ahlaksal yasanın zemini değildir ve olamaz biçimindeki sürekli yinelenen kanısıyla çelişiyor olacaktı. Öyleyse, eksiksiz iyinin iki öğesi arasındaki bağıntı bireşimlidir, erdemin bir nedenin etkisini üretmesi gibi mutluluğu üretmesi anlamında. *Summum bonum* 'bütün, eksiksiz iyi demektir, ki onda, bununla birlikte, erdem koşul olarak her zaman en-yüksek iyidir,

çünkü üstünde hiçbir koşulu yoktur; oysa mutluluk, hiç kuşkusuz ona iye olan biri için hoş iken, kendi başına saltık olarak ve her bakımdan iyi değildir, ama her zaman koşulu olarak ahlaksal açıdan doğru davranışı öngerektirmektedir.'[56]

Erdem ve mutluluk eksiksiz iyinin iki öğesini oluştururlar önermesinin gerçekliğini öyleyse çözümleme yoluyla bulgulamak olanaksızdır. Mutluluğunu arayan bir insan bu düşünceyi çözümleyerek erdemli olduğunu bulamaz. Ne de erdemli bir insan, Stoacılar ne demiş olurlarsa olsunlar, erdemli olma düşüncesini çözümleyerek mutlu olduğunu ortaya çıkarabilir. İki düşünce ayrıdırlar. Aynı zamanda önerme, gerçi bireşimli olsa da, *a priori*dir. Erdem ve mutluluk arasındaki bağıntı, erdemin mutluluk üretmesi gerektiğini kabul ediyor olmamız anlamında, kılgısal olarak zorunludur. Hiç kuşkusuz diyemeyiz ki mutluluk isteği erdemi aramanın güdüsü olmalıdır. Çünkü bunu söylemek ödev uğruna davranma düşüncesi ile bütünüyle çelişecek ve istencin özerkliği yerine özerksizliğini geçirecektir. Ama erdemi mutluluğun etker nedeni olarak kabul etmek zorundayız. Çünkü ahlaksal yasa, Kant'a göre, bize *summum bonum*u geliştirme buyruğunu vermektedir ki bunda erdem ve mutluluk birbirleri ile koşullar ve koşullu, neden ve etki gibi ilişkidedirler.

Ama erdemin zorunlu olarak mutluluk ürettiğini nasıl savunabiliriz? Görgül kanıt böyle bir önesürümde bulunmamızı aklıyor görünmemektedir. Üstelik kimi zaman erdem ve mutluluk birlikte bulunabiliyor olsalar bile, bu salt olumsal bir olgudur. Böylece bir çatışkıya varıyor gibi görünüyoruz. Bir yandan kılgın us erdem ve mutluluk arasında zorunlu bir bağıntı istemektedir. Öte yandan görgül kanıt göstermektedir ki böyle zorunlu bir bağıntı yoktur.

Kant'ın bu güçlüğü çözümü erdem zorunlu olarak mutluluk üretir önesürümünün ancak koşullu olarak yanlış olduğunu

[56] *Kg.U.*, 199; *Abb.*, s. 206-7.

göstermekten oluşmaktadır. Daha açık bir deyişle, ancak bu dünyadaki varoluşu ussal bir varlığın iye olabileceği biricik varoluş türü olarak almamız koşulu üzerinde, ve eğer önesürümü erdem bu duyulur dünyada mutluluk üretici bir nedensellik uygulamaktadır anlamında alırsak, yanlıştır. Mutluluk arayışı erdemi yaratır bildirimi *saltık olarak* yanlış olacaktır; oysa erdem mutluluk üretir bildirimi saltık olarak değil ama salt *koşullu olarak* yanlıştır. Öyleyse bu bildirim eğer ben yalnızca bu duyulur dünyada fiziksel bir nesne olarak değil ama ayrıca anlaşılır ve duyulurüstü bir dünyada bir numen olarak da varım düşüncesinde aklanıyorsam doğru olabilecektir. Ve ahlaksal yasa, özgürlük düşüncesiyle ayrılmamacasına bağlı olarak, buna inanmamı gerektirmektedir. Öyleyse, bunu *summum bonum*un olgusallaşması olanaklıdır biçiminde almalıyız—ilk öğe, eş deyişle erdem (en-yüksek iyi) dolaysızca olmasa da en azından dolaylı olarak (Tanrının aracılığıyla) ikinci öğeyi, mutluluğu üretiyor olmak üzere.

(iii) Başka bir dünyada varoluş anlayışına bu söylenmiş olanlarda daha şimdiden iletmede bulunulmuştur. Ama Kant ölümsüzlük konutuna gerçekte eksiksiz iyinin ilk öğesinin, eş deyişle erdemin bir irdelenişi yoluyla yaklaşmaktadır.

Ahlaksal yasa bize ussal istencin zorunlu nesnesi olan *summum bonum*u geliştirmeyi buyurmaktadır. Bu demek değildir ki ahlaksal yasa bize erdemi mutluluğa neden olduğu için amaçlamayı buyurmaktadır. Oysa kılgın us bize mutluluğa neden olan erdemi amaçlamayı buyurmaktadır. Şimdi, uğruna çaba göstermemiz buyrulan erdem, Kant'a göre, istenç ve duygunun ahlaksal yasa ile tam uygunluğudur. Ama ahlaksal yasa ile bu tam uyum kutsallıktır, ve bu ise 'duyulur dünyanın hiçbir ussal varlığının varoluşunun hiçbir kıpısında yetenekli olamayacağı bir eksiksizliktir.'[57] Eğer, öyleyse, eksiksiz erdem kılgısal kullanımındaki us tarafından buyruluyorsa, ve

[57] *Kg.U*, 220; *Abb.*, s. 218.

eğer aynı zamanda verili herhangi bir kıpıda bir insan tarafından erişilebilir değilse, eksiksiz iyinin ilk öğesi ideale doğru belirsiz, bitimsiz bir ilerleme biçiminde olgusallaşmalıdır. 'Ama bu sonsuz ilerleme ancak aynı ussal varlığın varoluş ve kişiliğinin sonsuz süresi varsayımı üzerine olanaklıdır, ki buna ruhun ölümsüzlüğü denmektedir.'[58] Öyleyse amaçlanması ahlaksal yasa tarafından buyrulan *summum bonum*un ilk öğesine erişmek ancak ruh ölümsüzdür varsayımı üzerine olanaklı olduğu için, ruhun ölümsüzlüğü arı kılgın usun bir konutudur. Bu kuramsal kullanımı içindeki us tarafından belgitlenemez—kuramsal us ki, ancak ölümsüzlüğün mantıksal olarak olanaksız olmadığını gösterebilmektedir. Ama ölümsüzlük düşüncesi ahlaksal yasa ile ayrılmamacasına bağlı olduğu için, ölümsüzlük konutlanmalıdır. Bunu yadsımak, uzun erimde, ahlaksal yasanın kendisini yadsımaya varacaktır.

Kant'ın ikinci konut konusundaki öğretisine yönelik çeşitli karşıçıkışlar getirilmiştir. Örneğin, Kant'ın kendisi ile çeliştiği ileri sürülmüştür. Bir yandan, erdemin erişilmesi olanaklı olmalıdır; çünkü kılgın us tarafından buyrulmaktadır. O zaman, eğer bu yaşamda erişilebilir değilse, erişilebilmesine olanak verecek başka bir yaşam olmalıdır. Öte yandan, ne bu yaşamda ne de bir başkasında hiçbir zaman erişilebilir değildir. Yalnızca erişilemez bir ideale doğru sonu gelmez bir ilerleme vardır. Öyleyse ahlaksal yasa olanaksızı buyuruyor gibi görünmektedir. Yine karşı çıkılmıştır ki kutsallığa erişmeyi ahlaksal yasanın bir buyruğu olarak göremeyiz. Ama bu karşıçıkışların inandırıcılıkları ne olursa olsun, Kant'ın kendisi kutsallığı bir ideal hedef olarak buyuran ahlaksal yasa düşüncesi üzerine büyük bir vurgu getiriyordu. Onun görüşünde bu buyruğun yadsınması ahlaksal yasanın bir değersizleştirilmesini, insan doğasının zayıflığına uydurmak için ölçünleri alçaltmayı içermektedir.

[58] *A.g.y.*

(iv) Bizi kutsallığa erişmek için buyruğa boyun eğme koşulu olarak ölümsüzlüğü konutlamaya götüren aynı ahlaksal yasa yine bizi erdem ve mutluluk arasındaki zorunlu bir bireşimli bağıntı için koşul olarak Tanrının varoluşunu konutlamaya da götürmektedir.

Mutluluk Kant tarafından 'dünyada varoluşunun bütünlüğü içinde *herşey dilek ve istencine göre giden* bir ussal varlığın durumu'[59] olarak betimlenmektedir. Mutluluk, öyleyse, fiziksel Doğanın insanın dilek ve istenciyle uyumu üzerine dayanır. Ama dünyada olan ussal varlık dünyanın yaratıcısı değildir, ne de Doğayı gerçekte erdem ve mutluluk arasında ikinciyi birinciye orantılı olarak belirleyen zorunlu bir bağıntının kurulacak olduğu bir yolda yönetecek durumdadır. Eğer, öyleyse, mutluluğun kendi koşulu olarak erdemi amaçlamasının ve ona oranlanmasının gerekli olması anlamında erdem ve mutluluk arasında bir *a priori* bireşimli bağıntı varsa, 'Doğanın bütününün Doğadan ayrı olan ve bu bağıntının, eş deyişle mutluluğun ahlak ile sağın uyumunun zeminini kapsayan bir nedeninin varoluşunu' konutlamak zorundayız.[60]

Dahası, bu varlık mutluluğu ahlaka yasa anlayışına göre oranlıyor olarak düşünülmelidir. Çünkü mutluluk ahlaka ancak mutluluğun sonlu ussal varlıkların ahlaksal yasayı istençlerinin belirleyici ilkesi yaptıkları dereceye göre oranlanacak olması anlamında oranlanacaktır. Ama yasa anlayışına göre davranmaya yetenekli bir varlık anlıklı ya da ussaldır; ve nedenselliği istenci olacaktır. Bu yüzden Doğanın nedeni olarak konutlanan varlık anlık ve istençle davranıyor olarak düşünülmelidir. Başka bir deyişle, Tanrı olarak tasarlanmalıdır. Dahası, Tanrıyı herşeye gücü yeter olarak tasarlamak zorundayız, çünkü tüm iç durumlarımızı biliyor olarak tasarlanmaktadır; herşeye gücü yeter olarak, çünkü içinde mutluluğun erdeme sağın olarak oranlandığı bir dünyayı varoluşa getirme

[59] *Kg.U.*, 224; *Abb.*, s. 221. [60] *Kg.U.*, 225; *Abb.*, s. 221.

sığası içinde tasarlanmaktadır; ve başka yüklemler için de benzer olarak.

Kant anımsatmaktadır ki şimdi ilk *Eleştiri*'de yadsımış olduğu şeyi, eş deyişle kurgul usun Tanrının varoluşunu ve yüklemlerini belgitleyebileceğini ileri sürmemektedir. Tanrının varoluşunun kabulü hiç kuşkusuz us tarafından bir kabuldür; ama bu kabul bir inanç edimidir. Bundan ödevle bağıntılı olduğu için kılgın inanç olarak söz edebiliriz. *Summum bonum*u geliştirme gibi bir görevimiz vardır. Öyleyse onun olanağını konutlayabiliriz. Ama gerçekte eksiksiz iyinin olgusallaşması olanağını bir Tanrının olduğu varsayımı olmaksızın tasarlayamayız. Bu yüzden, ahlaksal yasa doğrudan Tanrıya inancı dayatmıyor olsa da, böyle bir inancın temelinde yatmaktadır.

(v) Kant'ın belirttiği gibi, üç konut için ortaklaşa geçerli olan şey 'tümünün de ahlak ilkesinden çıkmalarıdır, ki bu sonuncusu bir konut değil ama bir yasadır.'[61] Ama bilgimizi genişlettiklerinin söylenip söylenemiyeceği sorusu doğmaktadır. Kant yanıtlamaktadır, 'Elbette, ama *salt kılgısal bir bakış açısından*.'[62] Ve görüşünün geleneksel bildirimi konutların bilgimizi kuramsal değil ama salt kılgısal bakış açısından arttırmakta olduklarıdır. Ama bununla denmek istenen hiçbir biçimde dolaysızca açık değildir. Eğer Kant sanki özgürmüşüz gibi, sanki ölümsüz ruhlarımız varmış gibi, ve sanki bir Tanrı varmış gibi davranmak ahlaksal açıdan yararlı olma anlamında salt pragmatik olarak yararlıdır demek istediyse, görüşü, onunla anlaşmış olalım ya da olmıyalım, anlak söz konusu olduğu ölçüde hiçbir güçlük yaratmıyacaktır. Ama gerçekte bundan daha çoğunu demek istiyor görünmektedir.

Bize gerçekten denmektedir ki ne özgür, ölümsüz ruh ne de Tanrı sezgi nesneleri olarak verili olmadıkları sürece, '*verili duyulurüstü nesnelerin* bilgisinin hiçbir genişlemesi olamaz.'[63]

[61] *Kg.U.*, 238; *Abb.*, s. 229. [62] *Kg.U.*, 240; *Abb.*, s. 231.
[63] *Kg.U.*, 243; *Abb.*, s. 233.

Bu gerçekte bir geneleme gibi görünmektedir. Çünkü eğer Tanrı ve ruh nesneler olarak verili değilseler, açıktır ki onları verili nesneler olarak bilemeyiz. Ama yine denmektedir ki, Tanrı ve özgür, ölümsüz ruh anlıksal bir sezginin nesneleri olarak verili olmasalar da, kuramsal usun duyulurüstüne ilişkin bilgisi 'böyle nesnelerin var'[64] olduklarını kabul etmeye zorlandığı düzeyde artmaktadır. Dahası, kılgın usun Tanrının ve ruhun varoluşuna ilişkin inancası verildiğinde, kuramsal us bu duyulurüstü olgusallıkları ulamlar yoluyla düşünebilmektedir; ve ulamlar, böyle uygulandıklarında, 'boş değildirler, tersine anlamları vardır.'[65] Hiç kuşkusuz, Kant diretmektedir ki ulamlar belli bir yolda duyulurüstünü tasarlamak için kullanılabilirler, 'ama ancak bu *a priori* verili arı kılgısal amaç ve bunun olanağı ile zorunlu olarak bağıntılı yüklemler tarafından tanımlandığı ölçüde.'[66] Ama kılgın usun sağladığı yardımla kurgul us için yalnızca düzenleyici olan İdeaların duyulurüstü olgusallıkları düşünme yolları olarak belli biçim ve şekil üstlendikleri olgusu ortada kalmaktadır—üstelik bu olgusallıklar sezgi nesneleri olarak verili değil ama yalnızca ahlaksal yasa ile bağıntıları nedeniyle doğrulanıyor olsalar da.

Bu yüzden bana öyle görünüyor ki Kant'ın yaptığının *Arı Usun Eleştirisi*'nde yadsımış olduğu metafiziğin yerine yeni bir metafizik tipini geçirmek olduğunu ileri sürmek olanaklıdır. Aşkınsal bir 'ben' ve Tanrı İdeaları durumunda kurgul us kılgın us dolayısıyla bir bakıma onlara beden verebilmektedir. Ve bunun olanaklı olmasının nedeni ikisi işbirliği yaptıkları zaman kılgın usun bir üstünlük konumunda bulunuyor olmasıdır.[67] 'Eğer kılgın us ona *kurgul* usun kendi öz içgörüsünden sunabileceğinden başka hiçbir şeyi verili olarak varsaya-

[64]*Kg.U.*, 244; *Abb.*, s. 233. [65]*Kg.U.*, 246; *Abb.*, s. 234.

[66]*Kg.U.*, 255; *Abb.*, s. 239.

[67]Bu konuşma yolu hiç kuşkusuz yanıltıcı olabilir. Çünkü gördüğümüz gibi en sonunda salt bir us vardır, ayırdedilebilir kullanım işlev ya da yolları olsa da.

mıyor ve düşünemiyorsa, o zaman kurgul us üstünlüğü elde tutacaktır. Ama varsayarsak ki kılgın usun kendisinin belli kuramsal konumlarla ayrılmamacasına birleşmiş olan kökensel *a priori* ilkeleri vardır (gerçi bunlar aynı zamanda kendisi ile çelişmemeleri gereken kurgul usun herhangi olanaklı bir içgörüsünden çekilmiş olsalar da), o zaman soru hangi çıkarın üstün olduğudur (hangisinin geri çekileceği değil, çünkü zorunlu olarak çatışmakta değildirler) ...'[68] Daha açık bir deyişle, soru kurgul usun çıkarının mı üstün gelecek olduğudur (ki bu durumda kendisinden başka tüm kaynaklardan sunulanı katı bir biçimde yadsımaktadır), yoksa kılgın usun çıkarının mı üstün gelecek olduğudur (ki bu durumda kurgul us bir bakıma ona kılgın us tarafından sunulan önermeleri üstlenmekte ve 'onları kendi öz kavramları ile birleştirmeye çalışmaktadır'[69]). Kant'ın görüşünde, kılgın usun çıkarının egemen olması gerekmektedir. Hiç kuşkusuz, eğer kılgın us duyulur eğilimler ve istekler üzerine bağımlı olarak alınacaksa bunun ileri sürülmesi olanaksızdır. Çünkü bu durumda kurgul usun her tür başına buyruk düşlemi benimsemesi gerekecektir. (Kant Muhammed'in Cennet düşüncesinden sözetmektedir.) Başka bir deyişle, Kant salt hüsnükuruntuyu yüreklendirmeyi istememektedir. Ama eğer kılgın us kılgın sığasındaki arı us olarak, eş deyişle, *a priori* ilkelere göre yargılıyor olarak alınıyorsa, ve eğer belli kuramsal konumlar kılgısal işlevindeki arı usun etkinliği ile ayrılmamacasına bağlıysalar, o zaman kuramsal sığası içindeki arı us bu konumları kabul etmeli ve onları tutarlı olarak düşünmeye çalışmalıdır. Eğer kılgın usun bu birincilliğini kabul etmiyorsak, o zaman usun kendi içersindeki bir çatışmayı kabul etmiş oluruz; çünkü arı kılgın ve arı kurgul uslar temel olarak tek bir usturlar.

Kant'ın gerçekten ahlaksal bilinç üzerine kurulu belli bir metafizik yaratmaya girişmiş olması sanırım ayrıca kılgısal

[68] *Kg.U.*, 216-17; *Abb.*, s. 216. [69] *A.g.y.*

bilgideki derece ayrımlarını kabul ediyor görünmesi olgusundan da açıktır. Özgürlük düşüncesi ahlaksal yasa ve ödev kavramları ile öylesine birleşmiştir ki yükümlülüğü kabul ederek özgürlüğü yadsımamız olanaksızdır. 'Yapmam gerek' 'yapabilirim'i (eş deyişle, boyun eğebilirim ya da eğmeyebilirimi) imler. Ama diyemeyiz ki *summum bonum* ya da eksiksiz iyi anlayışı yükümlülüğün özgürlüğü imlemesiyle tam anlamıyla aynı yolda Tanrının varoluşunu imlemektedir. Us mutluluğun erdeme oranlanmasının Tanrının varoluşunu imleyip imlemediğine saltık pekinlikle karar veremez. Başka bir deyişle, işlerin bu oranlamayı olanaklı kılacak bir durumunun bilge ve iyi bir Yaratıcı varsayımı olmaksızın doğal yasaların işleyişi yoluyla ortaya çıkabileceği olanağını saltık olarak dışlayamaz. Öyleyse, seçme için, eş deyişle, istencin bir edimi üzerine dayanan kılgısal inanç için gerekçe ortadadır. Gerçekten, özgürlüğü 'belgitleyemeyiz,' ve böylece bir anlamda bir inanç nesnesidir. Ama ahlaksal yasanın varoluşunu kabul edip özgürlüğü yadsımamız olanaksızken ahlaksal yasanın varoluşunu kabul edip Tanrının varoluşundan kuşku duymanın olanaklı olduğu olgusu ortada kalmaktadır—üstelik Tanrının varoluşuna inancın usun istemleri ile daha uyumlu olmasına karşın.

Öyleyse, Kant'ın metafiziği kesinlikle yadsıdığını söylemek yanıltıcı olacaktır. Gerçekten, *a priori* kuramsal ilkeler üzerine dayalı *a priori* bir yapı olarak ya da fenomenlerin bilimsel açıklamalarının bir tür uzatılması ya da genişletilmesi olarak görüldüğü zaman inakçı metafiziği yadsımaktadır. Ama genel konutlar kuramını 'metafizik' olarak adlandırmıyor olsa bile, bu kuram gerçekte metafizikten başka birşeye varmamaktadır. Bu ahlaksal yasa ve yükümlülük bilinci üzerine kurulu bir metafiziktir. Bize duyulurüstü olgusallığın bir sezgisini vermemektedir, ve uslamlamaları ahlaksal bilincin geçerliliği üzerinde ve ahlaksal deneyimin Kant'a özgü çözümlemesi üzerine koşulludurlar. Ama, gene de, duyulurüstü olgusallık

açısından uslamlama temelinde konumlar bulunmaktadır. Ve bütünüyle yerinde olarak Kantçı bir 'metafizik'ten söz edebiliriz.

II. Din Üzerine Kant

Görmüştük ki Kant'a göre ahlak dini öngerektirmemektedir. Daha açık bir deyişle, insanın ödevini kabul edebilmesi için Tanrı düşüncesine gereksinimi yoktur; ve ahlaksal eylemin enson güdüsü ödev uğruna ödevdir, Tanrının buyruklarına boyuneğiş değil. Aynı zamanda ahlak dine götürmektedir. 'Arı kılgın usun nesnesi ve son ereği olarak en-yüksek iyi düşüncesi yoluyla ahlaksal yasa dine, eş deyişle tüm ödevlerin tanrısal buyruklar olarak tanınmasına götürür—*yaptırımlar olarak ya da yabancı bir istencin kendilerinde olumsal olan keyfi buyrukları olarak* değil, ama kendi içinde özgür her istencin özsel *yasaları* olarak tanınmasına; ama gene de bunlara en-yüksek Varlığın buyrukları olarak bakılmalıdır, çünkü ancak ahlaksal olarak eksiksiz (kutsal ve iyi) ve aynı zamanda herşeyden güçlü bir istençten çıkarak, ve böylece ancak bu istenç ile uyum yoluyladır ki ahlaksal yasanın çabamızın nesnesi olarak almayı bize görev kıldığı en-yüksek iyiye erişmeyi umabiliriz.'[70] Ahlaksal yasa bize mutlu olmaktan ya da kendimizi mutlu kılmaktan çok kendimizi mutluluğa değer kılmayı buyurmaktadır. Ama erdemin mutluluk üretmesi gerektiği için, ve *summum bonum*un bu tamamlanışı ancak tanrısal aracılık yoluyla kazanılabileceği için, mutluluğu ancak Tanrının aracılığıyla ummaya hakkımız vardır—bir Tanrı ki, istenci, kutsal bir istenç olarak, yaratıklarının mutluluğa değer olmalarını isterken, herşeyden güçlü bir istenç olarak, bu mutluluğu onlara bağışlayabilmektedir. 'Mutluluk *umudu* ilkin ancak din umuduyla başlar.'[71]

[70] *Kg.U.*, 233; *Abb.*, s. 226. [71] *Kg.U.*, 235; *Abb.*, s. 227.

Bu bakış açısı *Salt Us Sınırları İçinde Din*'de (1793) yeniden görünmektedir. Böylece ilk yayıma önsöz şöyle açılmaktadır. 'Ahlak, özgür olan ama aynı zamanda kendini usu yoluyla koşulsuz yasalar altına koyan bir varlık olarak insan kavramında temellenmiş olduğu sürece, ne insanın ödevini tanıması için onun üstünde duran başka bir varlık düşüncesine gereksinir, ne de insanın ödevini yerine getirmesi için yasanın kendisinden başka bir güdüye.'[72] Gene de, ahlaksal eylemin son sonucu ve ahlaksal ve doğal düzenler arasındaki olanaklı bir uyum gibi sorular insan usu için ilgiye değmez olarak bir yana atılamazlar. Ve uzun erimde 'ahlak kaçınılmaz olarak dine götürür.'[73] Çünkü öyle görünmektedir ki bu uyumun yer alabilmesine olanak verecek biricik yol tanrısal aracılıktır.

Gerçek din, Kant için, 'tüm ödevlerimizde Tanrıyı saygı gösterilecek evrensel yasamacı olarak görürüz'[74] sözlerinden oluşmaktadır. Ama Tanrıya saygı göstermek ne demektir? Ahlaksal yasaya boyun eğme, ödev uğruna davranma demektir. Başka bir deyişle, Kant ister ortaklaşa olsun isterse özel, tapınma ya da dua anlatımları anlamındaki dinsel kılgılara pek değer vermiyordu. Ve bu tutum sık sık alıntılanan şu sözlerde toparlanmaktadır: 'İnsanın Tanrıyı hoşnut etmek için ahlaksal bir yaşam yolundan başka yapabileceğine inandığı herşey ancak dinsel bir kuruntudur, Tanrıya yapmacık bir tapınıştır.'[75]

Dinsel kılgılara olağan anlamdaki bu ilgisizliğe hiç kuşkusuz genel olarak dinsel öğretiler türlülüğüne karşı da bir ilgisizlik eşlik etmektedir. 'Genel olarak' deyimi sanırım gerekiyor. Çünkü kimi inançlar gerçek ahlakla bağdaşmaz olarak bir yana atılırken, başkaları ise arı us için kabul edilemez olarak görülmektedirler. Ama dinsel gerçeklerin biricik bildirilişi düşüncesi, ve özellikle bildirişin koruyucu ve tanınmış yorumlayıcısı olarak yetkeci bir Kilise anlayışı, Kant tarafından

[72] *Din*, s. 3; *G.-H.*, s. 3.
[73] *Din*, s. 6; *G.-H.*, s. 5.
[74] *Din*, s. 103; *G.-H.*, s. 95.
[75] *Din*, s. 170; *G.-H.*, s. 158.

yadsınıyordu. İncil'e dayalı bir inancı ve görülür bir Hıristiyan Kilise düşüncesini bütünüyle yadsıdığını imlemek istiyor değilim; çünkü yadsımıyordu. Ama görülür Kilise onun için yalnızca evrensel görülmez Kilise idealine bir yaklaşımdı—bir ideal ki tüm insanların erdemde ve Tanrıya ahlaksal hizmette tinsel birlikleridir ya da tinsel birlikleri olacaktır.

Niyetim Kant'ın Hıristiyanlığın tek tek inaklarını ele alışını tartışmak değil.[76] Ama belki de belirtmeye değer ki belli inakların bir bakıma tarihsel bağlantılarını sıyırma ve kendi öz felsefesine uyan bir anlam bulma yönünde belirgin bir eğilim göstermektedir. Böylece ilk günahı yadsımamaktadır: tersine, onu insanın doğal olarak eksiksiz olduğunu imgeleyenlere karşı ileri sürmektedir. Ama bir tarihsel Düşüş ve kalıtlanmış günah düşünceleri yerlerini salt öz-sevgiden kaynaklanan ve evrensel ahlaksal yasalara bakmaksızın davranış yönünde temel bir eğilim düşüncesine bırakmaktadır—bir eğilim ki görgül bir olgudur ve bir enson açıklamasını sunmamız olanaksızdır, gerçi İncil bunu resim- ya da tasarım-dilinde yapıyor olsa da. Bu yolda Kant inakları sözel olarak kabul etme anlamında doğrulamakta, ama aynı zamanda ussal olarak öyle bir yolda yorumlamaktadır ki bir yandan insan doğasının bütünsel düşüklüğü biçimindeki aşırı Protestan öğretiyi ve öte yandan insanın doğal eksiksizliğine ilişkin iyimser kuramları yadsıyabilmektedir. Hıristiyan inaklara bağlı kalma yönünde bir eğilimi sürdürürken aynı zamanda içeriklerinin ussal bir açıklamalarını verme tutumu Hegel'de çok daha belirgin olarak görünmektedir. Ama Hegel, dine özgü düşünme yollarını felsefi düşünme yolundan ussal bir düzlemde ayırdetmesiyle, Kant'ınkinden çok daha derin bir din felsefesi üretiyordu.

Öyleyse diyebiliriz ki Kant'ın dini yorumu ahlakçı ve ussalcı bir ıra gösteriyordu. Aynı zamanda bu bildirim yanıltıcı

[76]Okur örneğin C. C. J. Webb'in *Kant's Philosophy of Religion* başlıklı çalışmasına başvurabilir (bkz. Kaynakça).

olabilir. Çünkü düşündürebilir ki Kant'ın anladığı biçimiyle gerçek dinin bağlamında Tanrıya yönelik dindarlık diyebileceğimiz olgunun tüm öğeleri eksiktir. Ama durum bu değildir. Gerçekten, gizemcilere pek duygudaşlık göstermemektedir; ama daha önce görmüştük ki onun için din ödevlerimize tanrısal buyruklar olarak bakmak demektir (en azından yerine getirilmelerinin yaratılışın son ereği olarak Tanrının kutsal istenci tarafından istenen ereğe uymakta olması anlamında). Ve *Opus Postumum*'da tanrısal bulunuşun bir bilinci olarak ödev bilinci anlayışı öne çıkmaktadır. Hiç kuşkusuz, Kant'ın bu çalışmayı oluşturan notlarda kapsanan çeşitli düşünceleri (eğer yapmak için fırsatı olmuş olsaydı) nasıl dizgeselleştirecek ve geliştirecek olduğunu bilmek olanaksızdır. Ama öyle görünüyor ki gerçi Tanrıya inanca götüren biricik geçerli yol olarak ahlaksal yasa düşüncesi dokunulmamış olarak korunuyor olsa da, Kant Tanrının içkinliği üzerine ve tanrısal bulunuşun bir bilinci olarak ahlaksal özgürlüğümüz ve ahlaksal yükümlülüğümüz üzerine büyük bir vurgu getirme eğilimindeydi.

12. Vargı

Sanırım Kant'ın törel kuramında belli bir büyüklük olduğu yadsınamaz. Ödevi ödünsüz yüceltişi ve insan kişiliğinin değeri üzerindeki diretişi hiç kuşkusuz saygıya değer noktalardır. Dahası, söylediklerinin büyük bir bölümü ahlaksal bilinçte gerçek bir yankı bulmaktadır. Böylece, tikel ahlaksal kanılar kişiye göre ne denli değişirse değişsinler, en azından bir anlamda sonuçların önemsiz oldukları ve ahlaksal yasaya boyun eğmenin sonuçlar ne olursa olsun zorunlu olduğu zamanların doğduğu kanısı ahlaksal bilincin ortak bir özelliğidir. Eğer bir ahlaksal kanımız olacaksa, halksal dili kullanırsak, hepimiz çizginin bir yere çekilmesi gerektiğini duyumsarız, üstelik aynı yere çekmesek de. *Fiat iustitia, ruat coelum* düz-

güsü sıradan insanın ahlaksal bakış açısının terimlerinde kolayca anlaşılabilir. Yine, Kant haklı olarak ahlaksal yasanın evrensel ırasına dikkati çekiyordu. Değişik toplumlar ve değişik bireylerin biraz değişik ahlaksal düşünceler taşımış olmaları olgusu ahlaksal yargının, böyle olarak, bir evrensellik isteminde bulunmakta olduğu olgusunu değiştirmemektedir. Şunu ya da bunu yapmam gerek dediğim zaman, en azından imlemekteyimdir ki tam olarak aynı durum içindeki herkes benzer bir yolda davranmalıdır; çünkü yapılacak doğru şeyin bu olduğunu söylemekteyimdir. Bir 'duygusal' törebilim kuramı kabul edilse bile, ahlaksal yargının bu evrensellik istemine geçerlik verilmelidir. *X* eylemini yerine getirmem gerek bildirimi açıktır ki, başka bakımlardan olduğu gibi bu bakımdan da, 'Zeytin severim' bildiriminden değişik bir tipte bildirimdir, üstelik birincisi bir en-yüksek us ilkesinin uygulamasından dahaçok bir duygunun ya da bir tutumun anlatımı olarak görülüyor olsa bile.[77]

Aynı zamanda, Kant'ın törel kuramı belli bir düzeyde ahlaksal bilinci yansıtıyor olsa da, ciddi karşıçıkışlara açıktır. Başkaları arasında Hegel'in de Kant'ın en-yüksek ahlak ilkesini açıklamasını nasıl biçimcilik ve soyutluk zemininde eleştirmiş olduğunu açıklamak kolaydır. Hiç kuşkusuz, belli bir bakış açısından Kant'ın törel kuramına karşı biçimcilik ve 'boşluk' zemininde karşıçıkışlar konuya ilgisiz kalmaktadırlar. Çünkü uygulamalıdan ayrı olarak arı törebilimde Kant görgül olarak verili 'özdeği' bir yana bırakıyor ve tam olarak ahlaksal yargıdaki 'biçimsel' öğeyi saptamakla ilgileniyordu. Ve, oldukça anlamlı olarak sorulabilir ki, biçimsel öğe biçimsel olmaktan başka ne olabilecektir? Yine, boşluk suçlamasının değeri nedir, eğer kesin buyuru, gerçi görgül olarak verili gerece uygulanabilir olsa da, hiçbir zaman somut davranış

[77]Gelişmiş çeşitli biçimleri içindeki duygusal törebilim kuramının savunucularının ahlaksal yargının bu özelliğini kabul etmediklerini imlemek istemiyorum.

kurallarının salt çözümleme yoluyla çıkarsanması için bir öncül olarak amaçlanmamışsa. Kesin buyurunun öznel istenç ilkelerimizin ahlaksallığının bir ölçütü ya da sınanması olarak hizmet etmesi amaçlanıyordu, somut ahlak kurallarının çözümsel çıkarsaması için bir öncül olarak değil. Doğru; ama o zaman Kantçı ahlak ilkesinin gerçekte bir sınama noktası ya da ölçüt olarak hizmet edip edemiyeceği sorusu doğmaktadır. Daha önce ussal bir varlıktan kendi düzgülerinin evrensel yasalar olmasını 'isteyebilir' ya da 'isteyemez' olarak söz etmekle ne denmek istendiğini tam olarak anlamada yatan güçlüğü belirtmiştik. Ve bu güçlüğün kesin buyurunun soyutluk ve boşluğu ile bağıntılı olması pekala olanaklıdır.

Kimi filozoflar Kant'ın ussalcılığına, daha açık bir deyişle, ahlaksal yasanın en sonunda usa dayandığı ve en-yüksek ilkelerinin us tarafından bildirildiği düşüncesine karşı çıkacaklardır. Ama varsayalım ki Kant ahlaksal yasa us tarafından saptanıp bildirilir görüşünde haklıydı. O zaman, onun düşünmüş olduğu gibi, ödev kavramının saltık bir birincillik taşıyıp taşımadığı ya da ödev kavramını güdümüne alan iyi kavramının birincil olup olmadığı sorusu doğmaktadır. Ve, başka herhangi bir nedenden ayrı olarak, ileri sürülebilir ki bu kuramlardan ikincisi ahlaksal bilinci yorumlama için bir çerçeve olarak daha iyi hizmet edebilecektir. Gerçekten, örneğin Bentham'ın yararcılığının biçimini alan herhangi bir ereksel törebilim kuramı kendini kesin olarak ahlaksal yargıyı bir ahlaksal-olmayan görgül yargıya dönüştürme ve böylece ahlakı onu ortadan kaldırarak açıklama suçlamasına açık bırakmaktadır. Ama buradan bunun ahlakın her erekbilimsel yorumu açısından doğru olduğu sonucu çıkmaz. Ve çıkıp çıkmadığı sorusuna yanıtın Kant tarafından kesin olarak saptanmış olduğunu söylemek güçtür.

Kant'ın din felsefesine gelince, bunun belli açık yollarda Aydınlanmanın etkisi altında durduğu söylenebilir. Böylece

dinsel bilinci yorumlamada Kant tarihsel dinlere, eş deyişle edimsel olarak varolmuş olduğu biçimiyle dine pek önem vermemektedir. Hegel daha sonra bu eksikliği gidermeye çalışacaktı. Ama, genelinde alındığında, açıktır ki Kant'ın din felsefesi onun Newton fiziği dünyasını, özgürlüğü dışlayan nedensel yasalar tarafından yönetilen görgül olgusallık dünyasını, ahlaksal bilincin dünyası ile, özgürlük dünyası ile uzlaştırma girişiminin bir yanıdır. Kuramsal us kendi başına bize olsa olsa özgürlük kavramında ve görgülenim-ötesi numenal olgusallık düşüncesinde hiçbir olanaksızlık görmediğini söyleyebilir. Ahlaksal yasa kavramı, özgürlük düşüncesiyle ayrılamaz bağıntısı yoluyla, bize böyle bir olgusallığın varoluşunun ve ussal varlıklar olarak ona ait oluşumuzun kılgısal bir inancasını vermektedir. Ve kuramsal us, bu inanca temelinde, kılgın usun numenal olgusallık sayıltımızı aklaması ölçüsünde bu numenal olgusallığı düşünmeye çalışabilecektir. Ama, görebildiğimiz denlisiyle, iki alanın enson uyumunu başarabilecek olan yalnızca Tanrıdır. Böylece, eğer kılgın usun 'çıkarı' üstünlüğünü sürdürecekse, ve eğer ahlaksal yasa, en azından imlem yoluyla, bu enson uyumu istiyorsa, bir Tanrıya inanma ediminde bulunmada aklanmış oluyoruz, üstelik kuramsal işlevindeki us Tanrının varoluşunu gösterme yeteneğinde olmasa bile.

Ama gerçi dine dönme ve Tanrıdan mutluluğun erdeme oranlanmasına olanak verecek bir olgusal durumu yaratmasını umudetme hakkını taşıyor olsak da, açıktır ki burada ve şimdi doğal zorunluk alanı ve özgürlük alanının bir bitişmesi ile kalıyoruz. Usun bize özgürlük alanında hiçbir mantıksal olanaksızlık olmadığını söylüyor olması ölçüsünde, diyebiliriz ki iki alan mantıksal olarak bağdaşabilirdirler. Ama felsefi düşüncenin istemlerini doyurmak için bu pek yeterli olmayacaktır. Her şey bir yana, özgürlük görgül, doğal düzene ait olan eylemlerde anlatım bulmaktadır. Ve an iki düzen ya da

alan arasında bir bağıntı bulmaya çalışmaktadır. Gerçekten de, kuramsal olarak numenal olgusallığın varoluşunu tanıtlayabilmesi ve görgül ve numenal olgusallıkların nesnel olarak tam anlamıyla nasıl bağıntılı olduklarını gösterebilmesi anlamında nesnel bir bağıntı bulmayı başaramıyabilir. Ama en azından Doğanın ilkeleri ile uyum içinde olan düşünme yolundan özgürlük ilkeleri ile uyum içinde olan düşünme yoluna geçişin anın kendisi yanından bir aklanması anlamında öznel bir bağıntıyı aramaktadır.

Ama Kant'ın bu konuyu nasıl irdelediğini görmek için üçüncü *Eleştiri*'ye, *Yargının Eleştirisi*'ne dönmemiz gerekiyor.

BÖLÜM ALTI

ESTETİK VE EREKBİLİM

1. Yargının Aracılık İşlevi

ÖNCEKİ bölümün sonunda, en azından ansal açıdan, doğal zorunluk dünyası ve özgürlük dünyası arasında bir bağıntı ilkesi için gereksinimden söz edilmişti. Kant bu gereksinime *Yargının Eleştirisi*'ne girişinde değinmektedir.[1] Doğa ya da duyulur olgusallık kavramının alanı ile özgürlük ya da duyulurüstü olgusallık kavramının alanı arasındaki uçurum öyle bir türdedir ki, usun kuramsal kullanımı yoluyla birinciden ikinciye hiçbir geçiş olanaklı değildir. Buna göre öyle görünmektedir ki ayrılmış iki dünya söz konusudur ve bunlardan birinin öteki üzerinde hiçbir etkisi olanaklı değildir. Gene de, eğer kılgın usun ilkeleri eylemde olgusallaşacak iseler, özgürlük dünyasının Doğa dünyası üzerinde bir etkisinin olması gerekecektir. Ve öyleyse Doğayı en azından onda özgürlük yasaları ile uyum içinde ereklere erişebilme olanağıyla bağdaşabilir olduğu bir yolda düşünmek olanaklı olmalıdır. Buna göre

[1]Kant'ın yapıtlarının eleştirel yayımının V'inci Cildinde kapsanan *Yargının Eleştirisi*'ne (*Kritik der Urteilskraft*) notlarda '*Y*' olarak göndermede bulunulacaktır; ve göndermeler kesimlere göre verilecektir. Ayrıca J. H. Bernard tarafından yapılan ve burada '*Bd*' olarak gösterilecek olan çeviriye (bkz. Kaynakça) karşılık düşen göndermeler de sayfa sayısı ile verilecektir.

'birinin (dünyanın) ilkeleri ile uyum içinde olan düşünme yolundan ötekinin ilkeleri ile uyum içinde olan düşünme yoluna geçişi olanaklı kılan' bir birlik zemini ya da ilkesi olmalıdır.[2] Başka bir deyişle, Kant'ın Doğa felsefesi dediği kuramsal felsefe ile özgürlük kavramı üzerine temellendirilmiş kılgısal ya da ahlaksal felsefe arasında bağlayıcı bir halka arıyoruz. Ve Kant bu bağlayıcı halkayı yargının bir eleştirisinde bulmaktadır ki bu 'felsefenin iki parçasını tek bir bütünde birleştirmek için bir araçtır.'[3]

Bu bağlayıcı halkayı bulabilmek amacıyla Kant'ın niçin yargının bir incelemesine döndüğünü açıklamak için onun anın güçleri ya da yetileri kuramına değinmek zorunlu olacaktır. *Yargının Eleştirisi*'ne girişin sonunda verilen bir tabloda[4] Kant anın üç gücünü ya da yetisini ayırdetmektedir.[5] Bunlar genel olarak bilgilenme yetisi, haz ve hazsızlık duyma gücü, ve istek yetisidir. Bu hemen düşündürmektedir ki duygu bir anlamda bilgilenme ve istek arasında bir aracıdır. Daha sonra üç tikel bilişsel gücü ayırdetmektedir: anlak (*Verstand*), yargıyetisi ya da gücü (*Urteilskraft*), ve us (*Vernunft*). Ve bu imlemektedir ki yargı bir anlamda anlak ve us arasında aracılık etmektedir ve duygu ile belli bir ilişkisi vardır.

Arı Usun Eleştirisi'nde anlağın *a priori* ulamlarını ve ilkelerini irdelemiştik. Bunlar 'oluşturucu' bir işlevde bulunmakta ve nesnelerin, Doğanın bir bilgisini olanaklı kılmaktadırlar. Yine kurgul sığası içindeki arı usun İdealarını irdelemiştik ki, bunlar oluşturucu değil ama 'düzenleyici' bir işlevde bulunuyorlardı. *Kılgın Usun Eleştirisi*'nde gösterilmiştir ki kılgın kullanımındaki arı usun istek-yetisi açısından (*in Ansehung des Begehrungsvermögens*) yasamada bulunan bir *a priori*

[2] *Y.*, XX; *Bd.*, s. 13. [3] *A.g.y.* [4] *Y.* LVIII; *Bd.*, s. 41.

[5] '*An*' için kullanılan terim genel olarak '*Gemüt*'tür. Daha önce belirtilmiş olduğu gibi, Kant bu terimi çok geniş bir anlamda tüm ruhsal güçleri ve etkinlikleri kaplayacak biçimde kullanmaktadır.

ilkesi vardır.[6] Geriye, öyleyse, Kant tarafından anlak ve us arasında bir aracı güç olduğu söylenen yargı gücünün kendi öz *a priori* ilkelerine iye olup olmadığını incelemek kalıyor. Eğer iye ise, ayrıca bu ilkelerin oluşturucu bir işlev mi yoksa düzenleyici bir işlev mi görmekte olduklarını incelemek zorundayız. Özel olarak, duyguya, eş deyişle, haz ve hazsızlık duyma gücüne *a priori* kurallar vermekte midirler? Eğer veriyorlarsa, önümüzde güzelce işlenmiş bir şema bulacağız. Anlak fenomenal olgusallığa *a priori* yasalar vermekte, Doğanın kuramsal bir bilgisini olanaklı kılmaktadır. Arı us, kılgısal kullanımında, istek açısından yasama işlevinde bulunmaktadır. Ve yargı duygu için yasama işlevini yerine getirmektedir—duygu ki, bir bakıma, bilgi ve istek arasında bir orta terimdir, tıpkı yargının kendisinin anlak ve us arasında aracılıkta bulunması gibi.

Eleştirel felsefenin uygulayımsal terimlerinde, öyleyse, sorun üç *Eleştiri*'deki amaç benzerliğini aklayabilecek bir yolda belirtilebilmektedir. Yargı gücünün kendi öz *a priori* ilkesi ya da ilkeleri var mıdır? Ve, eğer varsa, bunların işlevleri ve uygulama alanları nelerdir? Dahası, eğer yargı gücü ya da yetisi *a priori* ilkeleri açısından duygu ile ilişkilendiriliyorsa (anlağın bilgi ile ve kılgın kullanımındaki usun istek ile ilişkilendirilmesine andırımlı bir yolda), görebiliriz ki *Yargının Eleştirisi* eleştirel felsefenin salt orada olabilecek ya da olmayabilecek bir eklentisini değil ama zorunlu bir parçasını oluşturmaktadır.

Ama Kant yargı ile bu bağlamda ne demek istemektedir? 'Genel olarak yargı yetisi,' demektedir, 'tikeli evrenselde kapsanmış olarak düşünme gücüdür.'[7] Ama belirleyici ve düşünsel yargıları birbirlerinden ayırdetmemiz gerekmektedir. 'Eğer evrensel (kural, ilke, yasa) verilmişse, o zaman tikeli onun altına alan yargı yetisi *belirleyici*dir [*bestimmend*], ve bu

[6] *Y*., V; *Bd*., s. 2. [7] *Y*., XXV; *Bd*., s. 16.

ayrıca yeti aşkınsal bir yargı yetisi olarak tikelin evrenselin altına alınmasının biricik koşullarını *a priori* verdiği zaman da doğru olmak üzere. Ama eğer salt tikel veriliyse—ki yargı yetisi evrenseli onun için bulacaktır—, o zaman yargı salt *düşünsel*dir [*reflektierend*].'[8] *Arı Usun Eleştirisi*'ni irdelerken görmüştük ki Kant'a göre anlağın *a priori* ulamları ve ilkeleri vardır ve bunlar en sonunda bu yetinin yapısında verilidirler. Ve yargı yalnızca tikelleri *a priori* verili birşey altına alır gibi bu 'evrensellerin' altına almaktadır. Bu *belirleyici* yargının bir örneğidir. Ama açıktır ki verili olmayan ve bulgulanmaları gereken birçok genel yasa vardır. Böylece fiziğin görgül yasaları *a priori* verili değildirler. Ne de tikellerin verili oldukları anlamda *a posteriori* verilidirler. Örneğin *a priori* biliyoruz ki tüm fenomenler nedensel dizinin üyeleridirler; ama tikel nedensel yasaları *a priori* bilemeyiz. Ne de bunların bize görgülenim nesneleri olarak *a posteriori* verilmekte olduklarını söyleyebiliriz. Altlarına tikelleri getirdiğimiz genel görgül yasaları bulgulamamız gerekmektedir. Bu *düşünsel* yargının işidir ki, işlevi öyleyse salt alta-alıcı değildir; çünkü, Kant'ın belirttiği gibi, altına tikellerin alınabilecek oldukları evrenseli bulması gerekmektedir. Ve bu düşünsel yargı iledir ki burada ilgileniyoruz.

Şimdi, en azından bizim bakış açımızdan görgül yasalar olumsaldırlar. Ama bilimci her zaman daha çok tikeli daha genel görgül yasalar altına almaya çalışmaktadır. Yasalarını aralarında hiçbir ilişki saptamaya çalışmaksızın bir bakıma birbirleriyle yan yana bırakmamaktadır. Bir aralarında-ilişkili yasalar dizgesi kurmayı amaçlamaktadır. Ve bu demektir ki araştırmasında anlaşılır bir birlik olarak Doğa kavramı tarafından güdülmektedir. *A priori* bilim ilkeleri anlağımızda temellenmişlerdir. Ama 'özel görgül yasalar ... sanki (*als ob*) bizim anlağımız olmayan bir anlak onları bilgi yetilerimiz için

[8] *Y.*, XXVI; *Bd.*, s. 16-7.

vermiş, ve böylece özel Doğa yasalarına göre bir görgülenim dizgesini olanaklı kılmış ... gibi görülmelidirler.'[9] Kant bilimcinin Tanrının varoluşunu varsayması gerektiğini imleme amacında olmadığını eklemektedir. Demek istediği şey bilimcinin Doğada ancak Doğanın tanrısal bir anın işi olması durumunda, eş deyişle, bilgilenme yetilerimize uyarlanmış anlaşılır bir dizge olması durumunda geçerli olabilecek bir birliği varsaymakta olduğudur. Tanrı düşüncesi burada yalnızca düzenleyici işlevinde kullanılmıştır. Ve Kant'ın belirtmek istediği nokta gerçekte salt şudur ki, tüm bilimsel araştırma, en azından örtük bir sayıltı olarak, Doğanın anlaşılır bir birlik olduğu ilkesi tarafından güdülmektedir—'anlaşılır' terimi bilgi yetilerimizle ilişkili olarak alınmak üzere. Bu ilke üzerindedir ki düşünsel yargı ilerlemektedir. Bu görgülenimden türetilmiş olmaması ve tüm bilimsel araştırmanın bir öngereği olması anlamında *a priori* bir ilkedir. Ama *Aşkınsal Çözümleme*de irdelenen ilkelerin *a priori* olmalarıyla bütünüyle aynı anlamda bir *a priori* ilke değildir. Daha açık bir deyişle, genel olarak görgülenim nesnelerinin varolmaları için zorunlu bir koşul değildir. Tersine, zorunlu bir *bulgulatıcı* ilkedir ki bizi görgülenim nesnelerini incelememizde gütmektedir.

Dizgeyi bilgilenme yetilerimize uyarlayan bir insanüstü anlıkta ya da anda yasalarının ortak zemini yoluyla birleşmiş olarak Doğa kavramı Doğanın erekselliği ya da sonsallığı kavramıdır. 'Bu kavram yoluyla Doğa öyle bir yolda tasarlanmaktadır ki sanki bir anlık Doğanın görgül yasalarının çoklusunun birliğini kapsamaktadır. Doğanın erekselliği böylece enson kaynağını düşünsel yargı yetisinde bulan özel bir *a priori* kavramdır.'[10] Ve Doğanın erekselliği ya da sonsallığı ilkesi, Kant'a göre, yargı yetisinin ya da gücünün aşkınsal bir ilkesidir. Aşkınsaldır çünkü genel olarak görgül bilgi nesnelerini ilgilendirmekte ve kendisi ise görgül gözleme dayanmamaktadır.

[9] *Y.*, XXVII; *Bd.*, s. 18. [10] *Y.*, XXVIII; *Bd.*, s. 18-9.

Aşkınsal ırası, Kant'a göre, eğer ortaya çıkardığı yargı düzgülerini irdelersek açığa çıkmaktadır. Verilen örnekler arasında[11] 'Doğa en kısa yolu alır' (*lex parsimoniae*) ve 'Doğa hiçbir sıçrama yapmaz' (*lex continui in natura*) bulunmaktadır. Böyle düzgüler görgül genellemeler değildirler; tersine, bunlar *a priori* kurallar ya da düzgülerdirler ki Doğayı görgül irdeleyişimizde bizi gütmektedirler. Ve Doğanın erekselliği ya da sonsallığı biçimindeki, eş deyişle Doğanın görgül yasalarının enson birliği açısından bizim bilgilenme yetilerimize uyarlanmış olması biçimindeki genel *a priori* ilke üzerine dayanmaktadırlar.

Bu *a priori* yargı ilkesinin geçerliliği nesnel olmaktan çok özneldir. Kantçı terminolojide, bu ilke kendinde düşünülen Doğa için buyurmamakta ya da yasamada bulunmamaktadır. Herhangi bir nesnenin var olması için zorunlu bir koşul anlamında oluşturucu bir ilke değildir. Ve varlıkbilimsel bir anlamda Doğada sonsallık vardır önermesini zorunlu kılmamaktadır. Ondan edimsel olarak Doğada işleyen sonsal nedenler olduğunu *a priori* çıkarsayamayız. Düşünsel yargı için yasamada bulunmakta ve ona Doğaya sanki bilişsel yetilerimize uyarlanmış ereksel bir bütünmüş gibi bakmasını söylemektedir. Ve eğer ilke Doğayı olanaklı kılmaktadır diyorsak, demek istediğimiz şey görgül yasaları açısından Doğanın görgül bir bilgisini olanaklı kıldığıdır, Doğayı anlağın ulam ve ilkelerinin olanaklı kılmalarıyla aynı anlamda olanaklı kılmakta olduğu değil. Hiç kuşkusuz, ilke, gerçek bir anlamda, görgül olarak doğrulanmaktadır. Ama kendinde *a priori*dir, gözlemin sonucu değil; ve, bir *a priori* ilke olarak, daha şimdiden verili olarak görülen nesnelerin kendilerinin değil ama düşünsel yargının bu nesneleri incelemede kullanımının zorunlu bir koşuludur. Kant öyleyse metafiziksel bir inağı, eş deyişle Doğada işleyen sonsal nedenler bulunduğunu bildirmemektedir.

[11] *Y.*, XXXI; *Bd.*, s. 20.

Demektedir ki, düşünsel yargı, düşünsel yargı olduğu için, Doğaya yönelik tüm görgül araştırma daha başından Doğayı *sanki* bizimkinden başka bir anlıkta ortak zeminleri yoluyla birleştirilmiş ve bilişsel yetilerimize uyarlanmış görgül yasaların bir dizgesini tenselleştirmiş gibi görmeyi imlemektedir.

Hiç kuşkusuz, Doğayı ona ereksellik ya da sonsallık yüklemeksizin ereksel olarak göremeyiz. Kant bu olgunun çok iyi bilincindedir. 'Ama Doğanın kendi tikel yasaları içindeki düzeninin, bu en azından olanaklı türlülük ve türdeşsizliği içindeki düzeninin—ki kavrayış gücümüzü aşmaktadır—gene de gerçekten bilgilenme gücümüze uyarlanmış olması, ayrımsayabildiğimiz ölçüde, olumsal bir olgudur. Ve bu düzenin bulgulanması anlağın bir görevidir—bir görev ki anlağın zorunlu bir ereği, eş deyişle Doğanın ilkelerinin birleştirilmesi göz önünde tutularak yerine getirilmektedir. Ve yargı gücü o zaman bu ereği Doğaya yüklemelidir, çünkü anlak bu bakımdan Doğaya hiçbir yasa dayatamamaktadır.'[12] Ama sonsallığın ya da ereksel liğin Doğaya *a priori* yüklenmesi kendinde Doğa konusunda *a priori* bir inak oluşturmamaktadır; bu bilgimiz göz önüne alınarak yapılan bir yüklemlemedir. Başka bir deyişle, *a priori* yargı ilkesi, daha önce söylendiği gibi, bulgulatıcı bir ilkedir. Eğer o zaman görgül incelememizde Doğanın bu ilkeye uygun düştüğünü bulacak olursak, bu, görebildiğimiz ölçüde, salt olumsal bir olgudur. Uymasının *zorunlu* olması bir *a priori* sayıltıdır, bulgulatıcı bir yargı ilkesidir.

Öte yandan, Doğanın sonsallığı ya da ereksel liği iki yolda tasarlanabilir. İlk olarak, verili bir görgülenim nesnesinin sonsallığı nesnenin biçiminin bilme yetisi ile bir uyumu olarak tasarlanabilir, ama nesnenin belirli bilgisi göz önünde tutularak biçimin bir kavram ile ilgilendirilmesi olmaksızın. Nesnenin biçimi nesnenin tasarımından gelen bir hazzın zemini olarak düşünülmektedir. Ve tasarıma zorunlu olarak

[12] *Y.*, XXXIX; *Bd.*, s. 27.

bu hazzın eşlik ettiği ve, bir sonuç olarak, tasarımın (yalnızca burada ve şimdi nesnenin biçimini algılamakta olan tikel özne için değil ama) herkes için haz verici olması gerektiği yargısında bulunduğumuz zaman, bu yargı bir estetik yargıdır. Nesneye güzel denmekte, ve tasarıma eşlik eden haz temelinde evrensel olarak yargıda bulunma yetisine ise beğeni denmektedir.

İkinci olarak, verili bir görgülenim nesnesinin sonsallığı o nesnenin 'biçiminin şeyin kendisinin olanağı ile bir uyumu olarak' tasarımlanabilir, ve bu uyum 'bir şeyin biçiminin zeminini önceleyen ve kapsayan kavramına göre' yer almaktadır.[13] Başka bir deyişle, şey biçimi açısından Doğanın bir erek ya da amacını yerine getiriyor olarak tasarımlanmaktadır. Ve durumun bu olduğu yargısında bulunduğumuz zaman, önümüzde erekbilimsel bir yargı bulunmaktadır.

Yargının bir *Eleştirisi*, öyleyse, hem estetik ve hem de erekbilimsel yargıya dikkat etmeli, bunları özenle birbirlerinden ayırmalıdır. Estetik yargı salt özneldir, yargıda evrensel bir önesürüm olmadığı anlamında değil (çünkü vardır), ama, estetik yargının, ister doğal bir nesne isterse bir sanat çalışması olsun bir nesnenin biçiminin herhangi bir kavramla ilgili olmaksızın nesnenin tasarımı tarafından yaratılan duygu temelinde bilgilenme yetileriyle uyumu konusunda bir yargı olması anlamında. Kant böylece diyebilmektedir ki estetik olarak yargılama yetisi 'şeyleri kavramlara göre değil ama bir kurala göre yargılamak için özel bir yetidir.'[14] Erekbilimsel yargı, bununla birlikte, verili bir nesne Doğanın tasarlanan bir amacını ya da ereğini yerine getirmektedir yargısında bulunuyor olması anlamında nesneldir, nesnenin öznede belli duyguların zemini olması anlamında değil. Ve Kant demektedir ki böyle yargılarda bulunma yetisi 'özel bir güç değil ama yalnızca genel olarak düşünsel yargıdır ...'[15]

[13] *Y.*, XLVIII-XLIX; *Bd.*, s. 34. [14] *Y.*, LII; *Bd.*, s. 37. [15] *A.g.y.*

Son olarak, düşünsel yargının Doğanın erekselliğine ilişkin *a priori*, düzenleyici kavramı bir yanda Doğa kavramının alanı ve öte yanda özgürlük kavramının alanı arasında bağlayıcı bir halka olarak hizmet etmektedir. Çünkü gerçi ne anlağın ulam ve ilkelerinin Doğayı oluşturuyor olmaları anlamında Doğayı oluşturuyor, ve ne de arı kılgın usun *a priori* ilkesinin yaptığı gibi eylemi göz önünde bulundurarak yasamada bulunuyor olsa da, Doğayı bir bakıma ereklerin olgusallaşmalarına bütünüyle yabancı olmayan bir yolda düşünmemizi sağlamaktadır. Sanat çalışmaları numenal değer alanının fenomenal anlatımlarıdırlar; ve bu tür çalışmaların estetik algısı yoluyla doğal nesnelerde görebildiğimiz güzellik Doğanın kendisini Kant'ın kimi zaman 'duyulurüstü dayanak'[16] dediği aynı numenal olgusallığın fenomenal bir belirişi olarak görebilmemizi sağlamaktadır. Ve Doğanın erekselliği kavramı, ki anlatımını erekbilimsel yargıda bulmaktadır, Doğadaki ereklerin Doğanın yasaları ile uyum içinde edimselleşmelerinin bir olanağını düşünebilmemizi olanaklı kılmaktadır.

Kant sorunu şu yolda da koymaktadır. Anlağın *a priori* ilkelerinin bir incelemesi göstermektedir ki Doğayı ancak fenomen olarak bilmekteyizdir. Ama aynı zamanda imlemektedir ki bir numenal olgusallık ya da 'duyulurüstü olgusallık' vardır. Anlak, bununla birlikte, bu sonuncuyu bütünüyle belirlenmemiş bırakmaktadır. İlk *Eleştiri* ile bağıntılı olarak fenomen ve numen kavramlarını irdelerken görmüş olduğumuz gibi, *numen* terimi olumsuz anlamında alınmalıdır. Yargı, Doğayı yargılama için *a priori* ilkesinin gücüyle, bizi 'duyulurüstü dayanak' üzerindeki numenal olgusallığı—ister dışımızdaki isterse içimizdeki olsun—, anlıksal yeti aracılığıyla belirlenebilir olarak görmeye götürmektedir. Çünkü Doğayı numenal olgusallığın fenomenal anlatımı olarak tasarlamaktadır. Ve us, *a priori* kılgın yasası yoluyla, numenal olgusallığı

[16]Krş. *Y.*, LVI; *Bd.*, s. 40.

belirlemekte, bize onu nasıl tasarlıyacağımızı göstermektedir. 'Ve böylece yargı yetisi Doğa kavramının alanından özgürlük kavramının alanına geçişi olanaklı kılmaktadır.'[17]

Bu kesimi Kant tarafından *Yargının Eleştirisi*'ne giriş bölümünde özetlenmiş olan düşünce çizgilerine ayırdık. Çalışmanın ana yapısı iki bölüme ayrılmaktadır, ilki estetik ile ve ikincisi erekbilimsel yargı ile ilgili olmak üzere. Ve hiç kuşkusuz bu iki bölümdür ki çalışmanın başlıca ağırlıklı yanlarını oluşturmaktadırlar. Ama örneğin estetik yargının ayrıntılı irdelenmesine dönülür dönülmez, bunu yalnızca Kant'ın estetik kuramı olarak, eş deyişle, sanki felsefesinin yalıtılmış bir bölümüymüş gibi, salt kendi uğruna görme eğilimi ağır basmaktadır. Bu nedenle üçüncü *Eleştiri*'nin kendilerinde ilginç ama ilk iki *Eleştiri* ile özünlü hiçbir ilişkileri olmayan konularla ilgili iki bağımsız çalışmanın bir bileşimi olmadığını, tersine Kant için dizgesinin tümleyici bir parçası olmuş olduğunu göstermeye yarayan düşünce çizgileri üzerinde biraz uzunlamasına durmak, ne denli karışık olsalar da, yerinde bir tutum olarak görünmektedir.

2. *Güzelin Çözümlemi*

Estetik konusunda yazan İngiliz yazarlarının alışkanlıklarını izleyerek, Kant bir şeyi güzel olarak bildiren yargıyı beğeni yargısı [the judgment of taste] (*das Geschmacksurteil*) olarak adlandırıyordu. 'Beğeni' sözcüğü dolaysızca öznelliği düşündürmektedir; ve daha önce görmüştük ki Kant'ın görüşünde bu yargının zemini özneldir. Daha açık bir deyişle, bir tasarım imgelem tarafından öznenin kendisine, haz ya da hazsızlık duygusuna ilişkilendirilmektedir. Bir şeyin güzel ya da çirkin olduğu biçimindeki yargımızın zemini duygu gücümüzün nesnenin tasarımı tarafından etkileniş yoludur. Çağdaş dille konu-

[17] *Y.*, LVI; *Bd.*, s. 40.

şursak, diyebiliriz ki Kant için beğeni yargısı duygusal bir önermedir, kavramsal bilgiyi değil ama duyguları anlatmaktadır. Kant'ın belirttiği gibi, bir yapıya ilişkin kavramsal bilgi bir şey, bunun güzelliğinin sezgisi ise başka bir şeydir.

Ama gerçi beğeni yargısının zemini öznel olsa da, edimsel olarak söylemekte olduğumuz açıktır ki şeye ilişkin birşeydir, eş deyişle onun güzel olduğudur. Bildirim için zemin duygudan oluşmaktadır; ama bir nesne güzeldir dediğim zaman yalnızca özel ya da kişisel duygularım konusunda bir bildirimde bulunmakta değilimdir. Çünkü böyle bir bildirim (en azından ilkede) görgül olarak doğrulanabilir ruhbilimsel bir yargı olacaktır. Genelde bir beğeni yargısı olmıyacaktır. Bu sonuncusu ancak bir şeyin güzel olduğunu bildirdiğim zaman doğmaktadır. Öyleyse bir *Güzelin Çözümlemi* (*Analytik des Schönen*) için gerekçe bulunmaktadır, üstelik güzelliğin nesne güzeldir yargısının öznel zemini ile ilişki olmaksızın bir nesnenin nesnel bir niteliği olarak görülemiyecek olmasına karşın.

Kant'ın güzeli çözümlemesi onun beğeni yargısının dört 'kıpısı' dediği şeylerin bir incelemesi biçimini almaktadır. Belki de oldukça tuhaf bir yolda bu dört kıpı dört mantıksal yargı biçimiyle bağlılaşıktır: nitelik, nicelik, ilişki, ve kiplik. 'Belki de oldukça tuhaf bir yolda' diyorum, çünkü beğeni yargısının kendisi mantıksal bir yargı değildir, üstelik Kant'a göre anlakla bir ilgisi ya da ilişkisi olsa bile. Bununla birlikte, beğeni yargısının her bir kıpısının incelenmesi güzelin bölümsel bir tanımında sonuçlanmaktadır. Bize bir bakıma 'güzel' teriminin anlamının dört tümleyici açıklaması verilmektedir. Ve Kant'ın konuyu tartışması, dört kıpının dört mantıksal yargı biçimi ile bağlılaşmasından bütünüyle ayrı olarak, kendi başına biraz ilginçtir.

Beğeni yargısının nitelik bakış açısından irdelenişi bizi güzelin izleyeceğimiz tanımına götürmektedir. 'Beğeni bir nesneyi *bütünüyle çıkarsız* bir doyum ya da doyumsuzluk yoluyla

yargılama yetisi ya da tasarımlamanın bir yoludur. Böyle bir doyumun nesnesine *güzel* denir.'[18] Estetik değer-biçme ediminin 'hiçbir çıkar olmaksızın' (*ohne alles Interesse*) olduğunu söylemekle Kant hiç kuşkusuz onun sıkıcı olduğunu imlememektedir: demek istediği şey onun bir seyretme edimi olduğudur. Beğeni kuramının terimlerinde, estetik yargı güzel denilen nesnenin istek ile, iştah yetisi ile hiçbir ilişki olmaksızın doyum verdiğini imlemektedir. Kant'ın anlatmak istediği düşünceyi iletebilmek için yalın bir örnek yetecektir. Varsayalım ki bir meyva tablosuna bakıyorum ve güzel olduğunu söylüyorum. Eğer demek istediğim şey meyva olgusal olmuş olsaydı onu yemek istiyecek olduğum ise, ve böylece onu iştahla ilişkilendirmişsem, yargım terimin uygulayımsal anlamında bir beğeni yargısı, eş deyişle bir estetik yargı olmayacaktır; ve bu durumda 'güzel' sözcüğünü yanlış kullanıyor olacağım. Estetik yargı şeyin biçiminin iştaha ya da isteğe hiçbir gönderme olmaksızın sözcüğün tam anlamıyla bir seyrediş nesnesi olarak haz verici olduğunu imlemektedir.

Kant hoş (*das Angenehme*), güzel (*das Schöne*) ve iyiyi (*das Gute*) tasarımların haz ve hazsızlık ya da acı duyguları ile girebilecekleri üç ilişki türünü belirtmeleri ile birbirlerinden ayırmaktadır. 'Hoş' eğilimi ya da isteği doyurandır, ve insanlar tarafından olduğu gibi hayvanlar tarafından da yaşanmaktadır. 'İyi' değer-biçme nesnesidir: nesnel değerin yüklendiği şeydir. Tüm ussal varlıkları ilgilendirmektedir, ve eğer varsalar, insan olmayan, eş deyişle bir bedenleri bulunmayan ussal varlıkları da kapsamak üzere. Ve 'Güzel' yalnızca haz verendir, eğilim ya da istek ile hiçbir özünlü ilişki olmaksızın. Yalnızca ussal varlıklar tarafından yaşanmaktadır, ama tümü tarafından değil. Daha açık bir deyişle, duyusal-algıyı içermekte ve böylece yalnızca bedenleri olan ussal varlıkları ilgilendirmektedir.

Dahası, estetik yargı, Kant'a göre, varoluşa ilgisizdir. Eğer

[18] *Y.*, 16; *Bd.*, s. 55.

yukarıda verilen yalın örneği alırsak, tablodaki meyvayı iştah ya da isteğimle ilişkilendirmekte, varoluşuna ilgi duymaktayımdır, meyva olgusal olsaydı ve onu yiyebilecek olsaydım anlamında. Ama eğer onu estetik olarak seyrediyorsam, meyvanın tasarımsal meyva olduğu ve varolan, yenebilir meyva olmadığı olgusu konuya bütünüyle ilgisiz kalmaktadır.

Son olarak, Kant belirtmektedir ki estetik yargının bütünüyle çıkarsız olduğundan söz ederken, ona herhangi bir çıkarın eşlik edemediğini ya da etmemesi gerektiğini söyleme amacında değildir. Toplumda insanlar hiç kuşkusuz estetik deneyimden duydukları hazzı iletmede bir çıkar bulmaktadırlar. Ve Kant bunu güzelde görgül bir çıkar olarak adlandırmaktadır. Ama çıkar, gerçi beğeni yargısına eşlik edebiliyor ya da onunla bileştirilebiliyor olsa da, onun belirleyici zemini değildir. Kendinde düşünüldüğünde, yargı çıkarsızdır.

Beğeni yargısının nicelik açısından incelenişine dönersek, Kant'ın güzeli 'bir kavram olmaksızın, evrensel olarak haz veren' olarak tanımladığını görüyoruz.[19] Ve bu iki ırasalı ayrı ayrı irdeleyebiliriz.

Şimdiden saptanan olgu, güzelin bütünüyle çıkarsız bir doyum nesnesi olması, onun evrensel bir doyumun nesnesi olduğunu ya da olması gerektiğini imlemektedir. Varsayalım ki verili bir yontunun güzel olduğu biçimindeki yargımın bütünüyle çıkarsız olduğunun bilincindeyimdir. Bu demektir ki yargımın bana özgü bir kişisel koşula bağlı olmadığının bilincindeyimdir. Yargımı bildirmede, Kant'ın dediği gibi, 'özgürümdür,' ne bir yandan istek tarafından güdülmekteyim ve ne de öte yandan ahlaksal buyurunun dayatması altındayımdır.[20]

[19] Y., 32; *Bd.*, s. 67.

[20] Ahlaksal buyuru düşüncesini getirmekle hiç kuşkusuz bunun bir eğilim gibi özel ya da kişisel bir koşul olduğunu imlemek istiyor değilim. Onu yalnızca Kant'ın estetik yargı ile bağıntılı olarak kullanmakta olduğu biçimiyle 'özgür' olma düşüncesini tamamlamak için getiriyorum.

Ve öyleyse inanmaktayımdır ki başkalarına kendimde yaşadığıma benzer bir doyumu yüklemek için nedenim vardır; çünkü doyum benim kişisel eğilimlerimin doyumunda temellenmiş değildir. Buna göre, yontudan sanki güzellik onun nesnel bir ırasalı imiş gibi söz ederim.

Kant, öyleyse, hoş olanı ilgilendiren bir yargı ile güzeli ilgilendiren bir yargı arasında evrensellik açısından ayrım yapmaktadır. Eğer 'Zeytinin tadı hoş' dersem birinin 'Pekala, senin için hoş olabilir, ama bana nahoş geliyor' demesine bütünüyle hazırımdır. Çünkü kabul etmekteyimdir ki bildirimim kişisel duygu ya da beğeni üzerine dayalıydı, ve *de gustibus non est disputantum* [*zevkler tartışılmaz*]. Ama belli bir sanat çalışmasının güzel olduğunu söylüyorsam, Kant'a göre, onun örtük olarak herkes için güzel olduğunu ileri sürmekteyimdir. Başka bir deyişle, ileri sürmekteyimdir ki yargı yalnızca benim için geçerli olabilecek bir yolda salt kişisel duygular üzerine değil, ama başkalarına yüklediğim ya da onlardan istediğim duygular üzerine dayalıdır. Öyleyse Kant'ın terimi uygulayımsal kullanımı ile beğeni yargısı ve bizim genellikle beğeni yargıları deme eğiliminde olabileceğimiz yargılar arasında ayrım yapmamız gerekmektedir. Birinci tür yargıda bulunmakla evrensel geçerlilik isteminde bulunurken, ikinci tür yargıda ise bunu istemeyiz. Ve salt ilk tip yargıdır ki güzel ile ilgilidir.

Doğallıkla, Kant biri bir yontuya güzel dediği zaman onun zorunlu olarak herkesin gerçekte yontuyu güzel olarak yargılamakta olduğuna inandığını söyleme amacında değildir. Demek istediği şudur ki yargıda bulunmakla bir insan başkalarının da yontunun güzelliğini tanımalarını istemektedir. Çünkü, yargısının yukarda sözü edilen anlamda 'özgür' olduğunun bilincinde olmakla, ya başkalarına kendi öz doyumuna benzer bir doyumu yüklemekte ya da onu yaşamaları gerektiğini öne sürmektedir.

Bu ne tür bir önesürüm ya da istemdir? Bir nesnenin güzel olduğunu başkalarına mantıksal olarak tanıtlayamayız. Çünkü bir estetik yargıdan yana ileri sürdüğümüz evrensel geçerlilik isteminin bilgilenme yetisiyle herhangi bir ilgisi yoktur; o yalnızca her öznedeki haz ve acı duygusu ile ilişkilidir. Kant'ın terminolojisinde, yargı herhangi bir kavram üzerine dayanmamaktadır: duygu üzerine dayanmaktadır. Öyleyse yargının evrensel geçerliliğine yönelik istemimizi herhangi bir mantıksal uslamlama süreci yoluyla tanıtlayamayız. Ancak sonunda duygularının kendilerini dile getireceklerine ve yargımız ile uyuşacaklarına güvenerek, başkalarını nesneye yine bakmaya, ve daha bir dikkatle bakmaya inandırabiliriz. Yargıda bulunduğumuz zaman, inanırız ki bir bakıma evrensel bir sesle konuşuyor ve başkalarının onayını istiyoruzdur; ama onlar bu onayı ancak kendi öz duyguları temelinde vereceklerdir, ileri sürebileceğimiz herhangi bir kavram dolayısıyla değil. 'Şimdi görebiliriz ki beğeni yargısında kavramların bir karışması olmaksızın doyum açısından böyle bir *evrensel* sesten başka hiçbirşey konutlanmış değildir.'[21] Nesnenin güzel olduğuna başkalarını inandırabilmek için onun değişik özelliklerinden dilediğimiz denlisine dikkati çekebiliriz. Ama onay, eğer geliyorsa, en sonunda duyumsanan ve kavramlar üzerine dayanmayan belli bir doyumun sonucudur.

Ama Kant'ın sözünü ettiği bu doyum ya da haz nedir? Bunun 'hazzın yalnızca dirimsel gücün bir an durdurulması ve sonuçta daha güçlü bir boşalımı yoluyla üretilmesini imleyen bir duyum' olan heyecan (*Rührung*) olmadığını söylemektedir.[22] Bu anlamda heyecan yücelik görgülenimi ile ilgilidir, güzellik görgülenimi ile değil. Ama beğeni yargısının belirleyici zemini olan doyumun ya da haz durumunun heyecan olmadığını söylemek onun ne olduğunu açıklamak değildir. Ve soruyu şu yolda sorabiliriz. Kant'ın sözünü etmekte olduğu

[21] *Y.*, 25; *Bd.*, s. 62. [22] *Y.*, 43; *Bd.*, s. 76.

doyum ya da hazzın nesnesi nedir? Çünkü onu neyin doğurduğunu, ya da onun nede doyum olduğunu bilirsek, Kant'ın ne tür bir doyumdan ya da hazdan söz ettiğini bilebiliriz.

Bu soruyu yanıtlamak için, Kant'ın beğeni yargısının ilişki ulamına karşılık düşen üçüncü kıpısını incelemesine geçebiliriz. Bu üçüncü kıpıyı irdelemesi şu izleyeceğimiz tanımda sonuçlanmaktadır. '*Güzellik* bir nesnenin *ereksselliğ*inin biçimidir, ama ancak bu nesne *herhangi bir erek tasarımı olmaksızın* algılanıyor olduğu sürece.'[23] Bu tanımın anlamı belki de dolaysızca açık olmadığı için bir açıklama gerekiyor.

Temel düşüncenin yakalanması güç değildir. Eğer bir çiçeğe, diyelim ki bir güle bakarsak, onun bir bakıma tastamam olduğu duygusunu taşıyabiliriz; biçiminin bir ereği tenselleştirmekte ya da yerine getirmekte olduğu duygusunu taşıyabiliriz. Aynı zamanda, gülde yerine getirilen herhangi bir amacı tasarımlıyor da değilizdir. Yalnızca biri bize gülde hangi amacın tenselleştiğini sormuş olsaydı bunun duru bir açıklamasını veremiyecek olmamız değil, giderek herhangi bir amacı tasarımlamamız bile söz konusu değildir. Ve gene de belli bir anlamda, kavramlar olmaksızın, *duyumsarız* ki çiçekte bir amaç tenselleşmiştir. Sorun belki de şu yolda anlatılabilir. Bir 'sanı duygusu' vardır; ama sanılanın ya da denmek istenenin hiçbir kavramsal tasarımı söz konusu değildir. Bir sonsallık bilinci vardır; ama yerine getirilmiş bir ereğe ilişkin hiçbir kavram söz konusu değildir.

Hiç kuşkusuz güzellik görgülenimine eşlik eden bir amaç kavramı olabilir. Ama Kant bir amaç kavramını öngerektiren bir beğeni yargısının 'arı' olduğunu kabul etmemektedir. 'Özgür' ve 'bağlı' güzellik dediği şeyler arasında bir ayrım yapmaktadır. Eğer bir çiçek güzeldir yargısında bulunursak, önümüzde, büyük bir olasılıkla, çiçekte yerine getirilmiş bir amaca ilişkin hiçbir kavram bulunmamaktadır. Çiçeğin güzel-

[23] *Y.*, 61; *Bd.*, s. 90.

liğinin o zaman özgür olduğu söylenmektedir; ve beğeni yargımızın arı olduğu. Ama bir yapının, diyelim ki bir kilisenin güzel olduğunu söylediğimiz zaman, önümüzde yapıda yerine getirilmiş ve eksiksiz olarak somutlaştırılmış bir amacın kavramı bulunuyor olabilir. Yapının güzelliğinin o zaman 'bağlı' olduğu söylenmektedir; ve yargımızın arı olmadığı, çünkü, uygulayımsal bir anlamda, yalnızca bir doyum ya da haz duygusunun anlatımı değildir ve kavramsal bir öğe içermektedir. Estetik bir yargı ancak bu yargıda bulunanın bir amaca ilişkin hiçbir kavramı olmaması, ya da, eğer olduğunu varsayarsak, yargıda bulunmakta olduğu zaman kavramı soyutluyor olması durumunda arıdır.

Kant bu nokta üzerinde diretmekte çünkü estetik yargının özel ve benzersiz ırasını ileri sürmeyi istemektedir. Eğer estetik yargı bir nesnel ereksellik, bir eksiksizlik kavramı içeriyor olsaydı, 'bir şeyin iyi olduğunu bildiren yargı denli bilişsel bir yargı' olacaktı.[24] Ama gerçekte estetik yargının belirleyici zemini hiçbir biçimde bir kavram değildir, ve buna göre belli bir amacın kavramı olamaz. 'Bir yargıya estetik yargı denmesinin nedeni sözcüğün tam anlamıyla belirleyici zemininin bir kavram değil ama, duyguda görgülenebildiği ölçüde, ansal güçlerin oyunundaki uyumun (iç anlamının) duygusu olmasıdır.'[25] Kant kabul etmektedir ki güzellik ölçünleri oluşturabiliriz ve oluştururuz, ve, bir insan durumunda, bir güzellik ideali oluştururuz ki aynı zamanda ahlaksal düşüncelerin de görülür bir anlatımıdır. Ama diretmektedir ki 'böyle bir ölçüne göre yargı hiçbir zaman salt estetik olamaz, ve bir güzellik idealine göre yargı yalnızca bir beğeni yargısı değildir.'[26]

Beğeni yargısının öznenin nesnede doyumunun kipliğine göre bir irdelenişinden türetilen dördüncü bölümsel güzellik tanımı şudur: '*Güzel* herhangi bir kavram olmaksızın *zorunlu* bir doyumun nesnesi olarak kabul edilendir.'[27]

[24] *Y.*, 47; *Bd.*, s. 79. [25] *Y.*, 47; *Bd.*, 80. [26] *Y.*, 60-1; *Bd.*, 90. [27] *Y.*, 68; *Bd.*, 96.

Bu zorunluk kuramsal nesnel bir zorunluk değildir. Çünkü eğer böyle olsaydı, herkesin benim beğeni yargımı onaylıyacak olduğunu *a priori* biliyor olacaktım. Ve hiç kuşkusuz durum bu değildir. Yargım için evrensel geçerlilik isteminde bulunurum; ama gerçekte kabul edileceğini bilmem. Ne de bu zorunluğun kılgısal bir zorunluk olması, eş deyişle bize nasıl davranmamız gerektiğini söyleyen nesnel bir yasanın sonucu olması olanaklıdır. *O* Kant'ın *örneksel* dediği şeydir; 'eş deyişle, bildirilemiyen bir evrensel kuralın bir örneği olarak görülen bir yargıya *herkesin* onayının zorunluğu.'[28] Birşey güzeldir dediğim zaman, öne sürmekteyimdir ki herkesin onu güzel olarak betimlemesi gerekir; ve bu önesürüm ya da istem evrensel bir ilkeyi varsaymaktadır ki, yargı bunun bir örneğidir. Ama ilke mantıksal bir ilke olamaz. Öyleyse bir sağ-duyu (*Gemeinsinn*) olarak görülmelidir. Ama bu terimin sıradan kullanımına göre sağ-duyu (*sensus communis*) değildir. Çünkü bu sonuncusu kavramlar ve ilkelerle yargılamaktadır, bunlar ne denli ayrımsızca düşünülüyor olsalar da. Terimin estetik anlamında sağ-duyu 'bilişsel güçlerimizin özgür oyunundan sonuçlanan etki'[29] ile ilgilidir. Estetik bir yargıda bulunurken söz konusu nesneyi algılayan herkeste bunların karşılıklı oyunlarından belli bir benzer doyumun doğacağını ya da doğması gerektiğini varsaymaktayızdır.

Bu sağ-duyuyu varsaymak için ne hakkımız vardır? Varoluşunu tanıtlayamayız; ama estetik yargıların iletilebilirliklerinin zorunlu koşulu olarak varsayılmaktadır. Kant'a göre, yargılar, onlara eşlik eden kanı ile birlikte, evrensel iletilebilirliğe açık olmalıdırlar. Ama estetik yargılar kavramlar yoluyla ve evrensel mantıksal bir kurala başvuru yoluyla iletilemezler. Bu yüzden 'sağ-duyu' iletilebilirliklerinin zorunlu koşuludur. Ve böyle bir sağ-duyuyu varsayma zeminimiz budur.

Genel olarak, anlaşılmalıdır ki 'güzelin çözümlemi'nde Kant

[28] *Y.*, 62-3; *Bd.*, s. 91. [29] *Y.*, 64-5; *Bd.*, s. 93.

estetik beğeniyi eğitmek ve geliştirmek için kurallar ya da ipuçları vermekle ilgilenmemektedir. *Yargının Eleştirisi*'ne önsözünde böyle bir niyeti kesinlikle yadsımaktadır. İlkin ve herşeyden önce, estetik yargının doğası ile, ona ilişkin olarak *a priori* söyleyebileceklerimizle ilgilenmektedir; eş deyişle, evrensel ve zorunlu özellikleri ile. Tartışmasının gidişi içinde açıktır ki irdelemeye değer düşüncelere dikkati çekmektedir—bunları kabul ediyor olalım ya da olmayalım. Estetik yargının 'çıkarsızlığı' ve bir erek kavramı olmaksızın ereksellik düşüncesi bunlara örnektir. Ama temel soru büyük bir olasılıkla estetik yargının arı beğeni yargısının biricik belirleyici zemini olması anlamında duygu anlatıp anlatmadığı, ya da belli bir anlamda bilişsel bir yargı olup olmadığıdır. Eğer Kant'ın sorunu açıklamasının çok öznelci olduğunu ve estetik yargının gerçekte onun olanak görmediği bir tür nesnel bilgiyi anlatmakta olduğunu düşünüyorsak, hiç kuşkusuz bu bilginin ne olduğunu bildirmeye hazır olmamız gerekir. Eğer bunu yapamıyorsak, bu en azından ilk bakışta Kant'ın açıklamasının doğru çizgiler üzerinde olduğunu düşünmek için zemindir. Ama bu sorun üzerine okur kendi görüşünü oluşturmalıdır.

3. Yücenin Çözümlemi

Edmund Burke'ün *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* [*Yüce ve Güzele İlişkin Düşüncelerimizin Kökeni Üzerine Felsefi İnceleme*] (1756) başlıklı çalışması Kant tarafından bu araştırma çizgisinde ortaya çıkmış en önemli çalışma olarak görülüyordu. Ama gerçi güzel ve yüce arasında ayrım yapmada Burke'ü izlemiş olsa da,[30] İngiliz yazarın çalışmasına 'salt görgül' ve 'fizyolojik'[31] olarak bakıyor ve gerekli olan şeyin estetik yargı-

[30] Bu gözlemle Burke bu ayrımı yapan ilk düşünürdü demek istemiyorum.
[31] *Y.*, 128; *Bd.*, s. 147.

ların bir 'aşkınsal açımlaması' olduğunu düşünüyordu. Kant'ın güzele ilişkin bir yargı anlamında beğeni yargısını irdeleyişini dahaönce incelediğimiz için, şimdi yücenin çözümlemine dönebiliriz. Ama bu konuyu üzerinde uzunlamasına durmadan ele almayı istiyorum.

Güzel ve yüce (*das Erhabene*) kimi ortak özellikler taşımaktadırlar. Örneğin, ikisi de haz vermektedir; ve birşey yücedir yargısı da tıpkı bir nesne güzeldir yargısı gibi belirli bir kavramı öngerektirmemektedir. Ama aynı zamanda güzel ve yüce arasında önemli ayrımlar da vardır. Örneğin, birincisi nicelikten çok nitelik ile, ikincisi ise nitelikten çok nicelik ile birleştirilmektedir. Doğal güzellik, görmüş olduğumuz gibi, bir nesnenin biçimi ile ilgilidir; ve biçim sınır imlemektedir. Yücenin görgülenimi, bununla birlikte, sınırın yokluğu anlamında biçimsizlik ile bağlıdır, yeter ki bu sınır yokluğu bütünlük ile birlikte tasarımlansın. (Böylece fırtınalı okyanusun ezici görkemi sınırsız olarak duyumsanmakta, ama sınırların yokluğu o denli de bir bütünlük olarak tasarlanmaktadır.) Kant böylece güzeli anlak ile ve yüceyi us ile bağlayabilmektedir. Güzelin estetik görgülenimi, görmüş olduğumuz gibi, herhangi bir belirli kavram üzerine dayanmamaktadır. Gene de, yetilerin özgür bir oyununu imlemektedir; bu durumda imgelem ve anlağın. Belgin olarak güzel imgelem için elverişli olarak duyumsanmakta, ve imgelem, verili bir sezgi açısından, bir kavramlar yetisi olan anlakla uyum içinde düşünülmektedir. Yüce, bununla birlikte, imgeleme şiddet uygulamaktadır; bir bakıma onu ezmektedir. Ve daha sonra belirsiz bütünlük düşüncelerinin yetisi olarak görülen us ile uyumlu olarak tasarlanmaktadır. Yüce, sınırların yokluğunu imlediği oranda, imgesel tasarım gücümüz için elverişsizdir; başka bir deyişle, onu aşmakta ve ezmektedir. Ve bu sınırlar yokluğunun bütünlük ile yanyana olması ölçüsünde, yüce, Kant'ın deyimiyle, usun belirsiz bir düşüncesinin 'sergilenişi' olarak

görülebilir. Bir başka ayrım da şudur. Güzel tarafından yaratılan hazzın dingin seyirde uzatılan olumlu bir sevinç olarak betimlenebiliyor olmasına karşın, yücenin olumlu sevinçten çok şaşkınlık ve korkuya neden olduğu söylenmelidir. Ve yücenin görgülenimine son kesimde değinilen anlamda heyecan, eş deyişle dirimsel kuvvetin anlık bir durdurulması ve buna bağlı olarak daha güçlü bir boşalımı eşlik etmektedir. Son olarak, güzel, gerçi alımlı olandan ayrı olsa da, onunla bağlanabilecektir. Ama alımlı (*Reiz*) ve yüce bağdaşmazdırlar.

Yücenin imgeleme şiddet uyguluyor olarak ve tasarım gücümüzle uyumsuz olarak görgüleniyor olması olgusundan ya da önesürümünden Kant doğal nesnelere yüce denmesinin ancak uygunsuz olacağı vargısını çıkarmaktadır. Çünkü terim onaylamayı imlemektedir. Ve bir anlamda kendimize karşı düşmanca olduğunu görgülediğimiz birşeyi onayladığımız nasıl söylenebilir? 'Böylece fırtınalı engin okyanus yüce olarak nitelendirilemez. Görünüşü korkunçtur; ve an daha şimdiden çeşitli düşüncelerle doldurulmuş olmalıdır ki böyle bir görünüş yoluyla kendisi yüce olan bir duyguya uyarlanabilsin—yücedir, çünkü onunla an duyular alanını terketmeye ve daha yüksek bir ereksellik imleyen düşüncelerle uğraşmaya itilmektedir.'[32] Birçok doğal nesne vardır ki sözcüğün gerçek anlamında güzel olarak adlandırılabileceklerdir. Ama, sözcüğün gerçek anlamıyla konuşursak, yücelik nesnelere olmaktan çok nesnelerin bizde yarattıkları duygulara aittir.

Kant matematiksel ve devimsel yüce arasında imgelemin yücenin görgüleniminde içerilen ansal devimi bilgilenme yetisine mi yoksa istek yetisine mi bağladığına göre bir ayrım yapmaktadır. Matematiksel yücenin 'saltık olarak büyük olan'[33] ya da *'onunla karşılaştırmada başka herşeyin küçük olduğu'*[34] gibi tanımları verilmektedir. Kant'ın verdiği örnekler arasında Roma'daki St. Peter örneği de bulunmaktadır.

[32] *Y.*, 77; *Bd.*, s. 103. [33] *Y.*, 80; *Bd.*, s. 106. [34] *Y.*, 84; *Bd.*, s. 109.

Devimsel yüce örneğin Doğanın korkunç fiziksel gücünün görünüşüyle karşı karşıya kaldığımız ama aynı zamanda anımızı ve usumuzu bu fiziksel güce karşı bir üstünlük olarak bulduğumuz zaman yaşanmaktadır.[35]

4. Arı Estetik Yargıların Çıkarsaması

Kant'a göre, arı beğeni yargıları (eş deyişle, doğal nesnelerin güzelliğine ilişkin yargılar) aklanmaları anlamında bir çıkarsama gereksinimi içinde durmaktadırlar. Estetik yargı verili bir nesneyi tasarımlamada herkesin yargının belirleyici zemini olan ve imgelem ve anlağın karşılıklı oyunundan doğan özel bir tür hazzı duymasını *a priori* istemektedir. Yargı tikel bir özne tarafından yapılan tikel bir yargı iken, ve belirleyici zemini öznel iken (bir şeyin nesnel bir bilinişi değil), evrensel geçerlilik için istemi nasıl aklanmaktadır? Bunu mantıksal tanıtlama yoluyla aklayamayız. Çünkü yargı mantıksal bir yargı değildir. Ne de olgusal evrensel bir uylaşıma başvurarak aklayabiliriz. Çünkü, insanların estetik yargılarında her zaman bağdaşmamaları gibi açık bir olgudan bütünüyle ayrı olarak, evrensel uylaşım önesürümü ya da istemi *a priori* yapılmaktadır. Bu genelde yargının özsel bir özelliğidir, ve böylece yargı için ortak onayı ya da bunun bulunmamasını ilgilendiren görgül olgulardan bağımsızdır. Aklama öyleyse ne evrensel geçerlilik isteminde bulunuyor olarak görülen yargının gerçekliğini saptamayı amaçlayan bir mantıksal çıkarsama biçimini alabilir, ne de bir görgül tümevarım biçimini.

Kant'ın sorunu ele alış yolu evrensel onay isteminin aklanması için gereken koşulların saptanmasına varmaktadır. Eğer estetik yargı salt öznel zemin üzerine, daha açık bir deyişle,

[35]Kant'ın örneğin fırtınanın karıştırdığı bir okyanusun ya da patlayan bir volkanın gücünün görünüşü güvenlikli bir gözlem noktasından izlendiğinde haz verici olur biçimindeki sözleri Schopenhauer'in iğneleyici sözlerine neden olmuştur.

verili bir tasarımla ilgili olarak imgelem ve anlağın güçlerinin karşılıklı oyunlarından doğan haz ve hazsızlık üzerine dayanıyorsa, ve eğer tüm insanlarda bilişsel güçlerin ve aralarındaki ilişkilerin benzer bir yapılarını varsayma hakkından söz edebiliyorsak, o zaman estetik yargı payına evrensel geçerlilik istemi aklanmaktadır. Ama yargı salt öznel zemin üzerine dayanmamaktadır. Ve tasarımların ve genel olarak bilginin iletilebilirliği tüm insanlarda yargı için benzer öznel koşulları varsaymamızı doğrulamaktadır. Öyleyse evrensel uylaşım istemi aklanmaktadır.

Bana bu çıkarsama[36] bizi daha öteye götürüyor gibi görünmüyor. Kant demektedir ki Doğadaki yüceye ilişkin yargılar durumunda hiçbir çıkarsama gerekli değildir. Çünkü Doğayı yüce olarak adlandırmak ancak uygunsuz olabilir. Terim duygularımıza göndermede bulunmaktadır, onlara neden olan doğal fenomenlere değil. Bununla birlikte, arı beğeni yargısı durumunda bir çıkarsama gerekmektedir; çünkü biçimi ile ilgili olarak bir nesne konusunda bir önesürümde bulunulmuştur, ve bu önesürüm bir *a priori* evrensel geçerlilik istemini imlemektedir. Ve eleştirel felsefenin genel izlencesine bağlılık böyle bir yargının bir çıkarsanmasını ya da aklanmasını gerektirmektedir. Ama çıkarsama sürecinde bize edimsel olarak söylenenler şu bildirimlerden öteye pek varmamaktadır: evrensel geçerlilik istemi eğer tüm insanlarda öznel yargı koşullarının bir benzerliğini varsaymada haklı isek doğrulanır, ve iletilebilirlik bu varsayımı aklamaktadır. Belki de doğrudur ki bu eleştirel felsefenin genel kalıbına uymaktadır, çünkü bir bireşimli *a priori* önerme olarak görülen estetik yargının olanağı öznenin payına düşen koşullarla bağlanmaktadır. Ama nesnenin payına düşen koşullar konusunda daha çok şey söylemiş olması istenebilirdi. Gerçekten, beğeni yargısının be-

[36]Çıkarsamanın ayrıntıları için okur *Yargının Eleştirisi*'nin kendisine başvurmalıdır (*Y.*, 131 v.s.; *Bd.*, s. 150 v.s.).

lirleyici zemini, Kant'a göre, özneldir. Ama, görmüş olduğumuz gibi, doğal nesnelerin haklı bir biçimde güzel olarak nitelendirilmelerini kabul etmektedir, oysa yücelik Doğaya ancak yersiz bir biçimde yüklenmektedir.

5. *Güzel Sanat ve Deha*

Bu noktaya dek doğal nesnelerin güzelliği ile ilgilendik.[37] Şimdi sanat konusuna dönmemiz gerekiyor. Genel olarak sanat 'Doğadan yapmanın (*facere*) davranmadan ya da işlemeden (*agere*) ayrı olması gibi ayrıdır, ve birincinin ürünü ya da sonucu ikincinin ürünü ya da sonucundan yapıtın (*opus*) etkiden (*effectus*) ayrı olması gibi ayrıdır.'[38] Güzel sanat (*die schöne Kunst*), salt hoş olan sanattan (*die angenehme Kunst*) ayrı olarak, 'bir tür tasarımdır ki ereğini kendinde taşımakta ama gene de, gerçi kendine dışsal hiçbir amacı olmasa da, toplumsal iletişime doğru bir adım olarak ansal güçlerin eğitimini geliştirmektedir.'[39]

Kant'a göre, bir güzel sanat ürününün Doğa değil ama sanat olduğunun bilincinde olmamız onun özüyle ilgilidir. Ama aynı zamanda biçiminin erekselliği sanki o bir Doğa ürünü imiş gibi keyfî kuralların zorlamasından özgür olarak görünmelidir. Kant hiç kuşkusuz bir sanat yapıtının üretiminde hiç bir kurala uyulmamalıdır demek istememektedir. Demek istemektedir ki uyulmaları sıkıntı verecek denli göze çarpar olmamalıdır. Sanat yapıtı, bir sanat yapıtı olabilmek için, Doğanın 'özgürlüğüne' iye görünmelidir. Bununla birlikte, ister doğal bir güzellik sorunu olsun isterse bir sanat çalışması sorunu, diyebiliriz ki: '*Salt yargılanması ediminde haz veren güzeldir* (duyumda değil, ne de bir kavram aracılığıyla).'[40]

[37] Laleyi bir örnek olarak aktardığı yolda yargıda bulunabilmesi için öyle görünmektedir ki Kant'ın bu çiçekten yana bir eğilim taşımış olması gerekmektedir.

[38] *Y.*, 173; *Bd.*, s. 183. [39] *Y.*, 179; *Bd.*, s. 187. [40] *Y.*, 180; *Bd.*, s. 187.

Güzel sanat dehanın işidir, deha sanata kural veren yetenek ya da doğal beceri olmak üzere. Sanat bir ürünün olanaklı olarak tasarımlanmasını sağlayan kuralları öngerektirmektedir. Ama bu kurallar belirleyici zeminleri olarak kavramları alamazlar. Bu yüzden sanatçı, eğer gerçek bir sanatçı ya da deha ise, kurallarını kavramlar aracılığıyla yaratamaz. Ve bundan şu çıkar ki Doğanın kendisi, sanatçıda (onun yetilerinin uyumu yoluyla) işleyerek, sanata kural veriyor olmalıdır. Deha, öyleyse, 'doğuştan ansal yatkınlık (*ingenium*)' olarak tanımlanabilir 'ki *onun yoluyla* Doğa sanata kural vermektedir.'[41]

Burada Kant'ın sanat ve deha konusundaki düşüncelerini uzunlamasına ele alamayız. İki noktayı belirtmek yeterlidir. İlkin, Kant'ın dehaya yüklediği yetiler arasında tin (*Geist*) bulunmaktadır ve bunu anın dirimsellik ilkesi olarak betimlemektedir. *O* 'estetik İdeaları tasarımlama yetisidir.'[42] Burada estetik bir İdea ile anlaşılan şey imgelemin bir tasarımıdır ki, hiçbir kavram ona yeterli olmasa da pekçok düşünceye vesile olmaktadır, öyle ki sonuçta dil ile bütünüyle anlaşılabilir kılınması olanaksızdır. Bir estetik İdea böylece bir ussal İdeanın karşıeşidir; ama bu sonuncusu, tersine, bir kavramdır ki imgelemin hiçbir sezgisi ya da tasarımı onun için yeterli olamaz.

Belirtebileceğimiz ikinci nokta Kant'ın dehanın özgünlüğü üzerinde diretmesidir. 'Herkes kabul etmektedir ki Deha öykünme tinine bütünüyle karşıttır.'[43] Buna göre dahilik öğretilemez. Bundan dehanın tüm kuralları ve uygulayımsal eğitimi gereksiz kılabildiği sonucu çıkmaz. Özgünlük sanat yapıtları üreticisi olarak düşünülen deha için biricik özsel koşul değildir.

6. Estetik Yargının Eytişimi

Kant'ın arkitektonik tutkusunu belirtme fırsatını bulmuştuk.

[41] *Y.*, 181; *Bd.*, s. 188. [42] *Y.*, 192; *Bd.*, s. 197. [43] *Y.*, 183; *Bd.*, s. 190.

Bu ilk iki *Eleştiri*'de olduğu gibi *Yargının Eleştirisi*'nde de açıktır. Ve tıpkı arı beğeni yargısının bir çıkarsamasını sunması gibi, kısaca da olsa *Estetik Yargının Eytişimi*ni sunmaktadır.[44] Bu bir çatışkının bildirim ve çözümünü kapsamaktadır.

Çatışkı şöyledir. '*Sav*: Beğeni yargısı kavramlar üzerine dayalı değildir; çünkü yoksa tartışma konusu olacaktır (tanıtlamalar yoluyla belirlenebilir olacaktır). *Karşısav*: Beğeni yargısı kavramlar üzerine dayalıdır; çünkü yoksa, türlülüğüne karşın, üzerine tartışmamız olanaksız olacaktır (yargımız için başkalarının zorunlu onaylarını isteyemiyeceğiz).'[45]

Çatışkının çözümü sav ve karşısavın çelişkili olmadıklarının, çünkü 'kavram' sözcüğünün her iki önermede aynı anlamda anlaşılmıyor olduğunun gösterilmesinden oluşmaktadır. Sav demek istemektedir ki beğeni yargısı *belirli* kavramlar üzerine kurulu değildir. Ve bu bütünüyle doğrudur. Karşısavda demek istediğimiz şey beğeni yargısının *belirsiz* bir kavram üzerine, eş deyişle fenomenlerin duyulurüstü dayanağının kavramı üzerine kurulu olduğudur. Ve bu da doğrudur. Çünkü, Kant'a göre, bu belirsiz kavram yargı için Doğanın öznel erekselliğinin genel zemininin kavramıdır; ve bu yargıdan yana evrensel geçerlilik istemi için bir temel olarak gerekmektedir. Ama kavram bize nesneye ilişkin herhangi bir bilgi vermez; ne de yargının herhangi bir tanıtını sağlayabilir. Bu yüzden sav ve karşısav her ikisi de doğru ve böylece bağdaşabilirdirler; ve o zaman görünürdeki çatışkı yitmektedir.

7. Ahlaksal İyinin Bir Simgesi Olarak Güzel

Beğeni yargısının bir anlamda fenomenlerin duyulurüstü dayanağının belirsiz kavramı üzerine dayanıyor olması olgusu imlemektedir ki estetik ve ahlak arasında belli bir bağlantı söz

[44] *Yargının Eleştirisi*'nin ilk parçasına ayrıca 'Beğeni Yöntemi Öğretisi' üzerine bir de ek getirmektedir. Ama bu aşırı ölçüde kısadır. [45] *Y.*, 234; *Bd.*, s. 231.

konusudur. Çünkü estetik yargı dolaylı olarak bu belirsiz kavramı öngerektirmektedir; ve ahlaksal yasa üzerine düşünme duyulurüstü ya da anlaşılır olanın düşüncesine belirli bir içerik vermektedir. Öyleyse, Kant'ı 'güzel ahlaksal olarak iyi olanın simgesidir'[46] ve 'beğeni özünde ahlaksal düşüncelerin duyulur örneklenişini yargılama gücüdür (bunların her ikisi üzerine düşünmemizde içerilen belli bir andırım yoluyla)' [47] derken bulmak şaşırtıcı değildir.

Kant bir simge ile neyi anlamaktadır? Kendi örneği ne demek istediğini açıklayabilmek için yerinde bir benzetmedir. Bir monarşik Devlet halktan kaynaklanan yasalar tarafından yönetiliyorsa dirimli bir cisim tarafından,[48] ve bir otokratın bireysel, saltık istencine göre yönetiliyorsa bir makine (örneğin bir el-değirmeni gibi) tarafından temsil edilebilir. Ama temsil her iki durumda da salt *simgesel*dir. İlk Devlet tipi bir cisim gibi edimsel bir olgu değildir; ne de ikinci tip bir el-değirmeni ile sözel bir benzerlik taşımaktadır. Aynı zamanda bir yanda Devletin tipi ve nedenselliği ve öte yanda temsil edici simgesi ve nedenselliği üzerine düşünmemizi sağlayan kurallar arasında bir andırım söz konusudur. Böylece Kant simgecilik görüşünü andırım üzerine dayandırmaktadır. Ve soru doğmaktadır: estetik ve ahlaksal yargılar arasındaki, ya da güzel ve ahlaksal iyi arasındaki, birinciye ikincinin simgesi olarak bakmamızı aklayan andırım noktaları nelerdir?

Güzel ve ahlaksal iyi arasında ikisinin de *dolaysızca* haz vermeleri olgusunda bir andırım vardır. Başka bir deyişle, aralarında ikisinin de dolaysızca haz veriyor olmaları olgusunda bir benzerlik söz konusudur; ama aynı zamanda bir ayrım da vardır. Çünkü güzel düşünsel sezgide haz verirken,

[46] *Y.*, 258; *Bd.*, s. 250. [47] *Y.*, 263; *Bd.*, s. 255.

[48] *Nachmneren Volksgesetzen* (*Y.*, 256; *Bd.*, s. 249.) Kant'ın deyimidir. Belki de düşüncesinin arkasında Rousseau'nun genel istencin anlatımı olarak yasa düşüncesi yatmaktadır.

ahlaksal iyi ise kavramda vermektedir. Yine, güzel herhangi bir çıkardan ayrı olarak haz vermektedir; ve gerçi ahlaksal iyi aslında bir çıkarla bağlı olsa da, bu ahlaksal yargıyı öncelememekte, tersine izlemektedir. Böylece burada da katı bir benzerlikten çok bir andırım söz konusudur. Dahası, estetik yargıda imgelem anlak ile uyum içindedir; ve bu uyum kılgın usun evrensel yasasına göre istencin kendi kendisi ile uyumuna andırımlıdır. Son olarak, beğeni yargısında öznel ilkenin payına evrensellik istemi ile nesnel ahlak ilkesinin payına evrensellik istemi arasında bir andırım vardır.

Kant'ın konuşma yolu kimi zaman estetik görgülenimin bir ahlaksallaştırılmasını düşündürmektedir. Böylece demektedir ki 'beğeni temeli için gerçek ön-çalışma ahlaksal düşüncelerin geliştirilmesi ve ahlaksal duygunun eğitimidir; çünkü ancak duyarlık bununla anlaşmaya getirildiği zamandır ki gerçek beğeni belirgin, değişmez bir biçim alabilmektedir.'[49] Ama Kant estetik yargıyı ahlaksal yargıya indirgemeyi istememektedir. Gördüğümüz gibi, birincinin özel ırasalları üzerinde diretmektedir. Vurgulamak istediği nokta estetik görgülenimin bilimsel bilgide sunulduğu biçimiyle duyulur dünya ve ahlaksal deneyimde ayrımsandığı biçimiyle duyulurüstü dünya arasında birleştirici bir halka oluşturmakta olduğudur. Ve birincil olarak bu noktayı göz önünde tutaraktır ki güzel ve ahlaksal iyi arasındaki andırımlara dikkati çekmektedir.

8. Erekbilimsel Yargı

Daha önce görmüştük ki beğeni yargısı bir nesnenin ereksel liğinin biçimi ile ilgilidir, ama ancak bu ereksellik bir erek tasarımı olmaksızın algılandığı sürece. Böylece beğeni yargısı bir anlamda erekbilimsel bir yargıdır. Kant'ın terminolojisinde biçimsel ve öznel bir erekbilimsel yargıdır. Herhangi birşeyin

[49] *Y.*, 264; *Bd.*, s. 255.

varoluşunu açıklamakla ilgilenmiyor olması anlamında biçimseldir. Gerçekten de, kendinde ele alındığında, varolan şeylerle ilgili değildir. Birincil olarak tasarımlarla ilgilidir. Ve yargıda bulunan kişinin duygusuna bağlı olması anlamında özneldir. Daha açık bir deyişle, bir nesnenin ereksel olarak tasarımı ve bu tasarıma eşlik eden haz arasında zorunlu bir bağıntı ileri sürmektedir.

Öznel biçimsel ereksel yargının yanısıra ayrıca nesnel biçimsel ereksel yargı da bulunmaktadır. Bu, Kant'a göre, matematikte bulunacaktır. Örneklerinden biri şudur. Çember gibi yalın bir betide, demektedir, pek çok sayıda geometrik sorunun çözümü için zemin kapsanmaktadır. Örneğin, eğer biri bir üçgen çizmek istiyorsa, alt kenar ve karşı açı verildiğinde, çember 'bu koşula uyan tüm üçgenler için geometrik yerdir.'[50] Ve çemberin bu amaç için uygunluğuna ilişkin yargı bir erekbilimsel yargıdır; çünkü 'amaçlılık' bildirmektedir. Biçimsel bir erekbilimsel yargıdır, çünkü varolan şeyler ile ve nedensel ilişki ile ilgili değildir. Arı matematikte 'şeylerin varoluş değil ama yalnızca olanakları konusunda'[51] birşeyler söylenmektedir. Ama öznel değil de nesnel bir yargıdır çünkü yargıda bulunan kişinin duygu ya da isteklerine hiçbir iletme söz konusu değildir.

Biçimsel erekbilimsel yargılara ek olarak ayrıca özdeksel erekbilimsel yargılar da vardır ki varolan şeylere iletmede bulunmaktadırlar. Ve bu yargılar da öznel ya da nesnel olabilirler. Eğer insansal amaçlar bildiriyorlarsa özneldirler; Doğadaki erekler ile ilgili iseler nesnel. *Yargının Eleştirisi*'nin ikinci bölümü dördüncü sınıf ile, eş deyişle nesnel, özdeksel erekbilimsel yargılar ile ilgilenmektedir. Ve Kant yalnızca 'erekbilimsel yargı' konusunda söz etmekte olduğu zaman, göz önünde tuttuğu bu tür yargıdır.

Ama yapılması gereken daha öte bir ayrım vardır. Doğada

[50] *Y*., 272; *Bd*., s. 262-3. [51] *Y*., 279, not; *Bd*., s. 268, not.

ereksellik ya da sonsallık olduğunu ileri sürdüğümüz zaman, ya göreli (ayrıca dış ya da dışsal da denmektedir) ya da iç sonsallığa iletmede bulunuyor olabiliriz. Eğer, örneğin, ren geyiği kuzeyde Eskimolar yiyecek et bulabilsinler diye vardır diyecek olsaydık, bir göreli ya da dışsal sonsallık ya da ereksellik durumunu ileri sürmüş olacaktık. Ren geyiğinin doğal amacının kendisine dışsal birşeye hizmet etmek olduğunu söylüyor olacaktık. Eğer, bununla birlikte, ren geyiği kendinde doğal bir amaçtır diyecek olsaydık, ve bununla onun parçaları karşılıklı bir bağımlılık durumunda olan örgensel bir bütün olduğunu demek istemiş olsaydık (ki burada parçalar parçaları oldukları bütün uğruna varolmaktadırlar), bir iç sonsallık durumunu ileri sürüyor olacaktık. Başka bir deyişle, ren geyiğinin doğal amaç ya da ereğinin onun kendisinden başka dışsal birşey ile ilişkisinde değil, ama örgensel bir bütün olarak düşünülen ren geyiğinin kendisinde yatmakta olduğunu bildirmiş olacaktık.

Şimdi, ilk yargıyı, eş deyişle ren geyiği insanlar uğruna vardır yargısının irdeleyelim. Bu ren geyiğinin varoluşunun bir açıklaması gibi durmaktadır. Bununla birlikte, nedensel bir açıklamadan ayrıdır. Çünkü nedensel bir açıklama (şemalaştırılmış nedensellik ulamı ile uyum içinde) yalnızca bize ren geyiklerinin *nasıl* varoluşa geldiklerini söyliyecektir. *Niçin* varolduklarını söylemeyecektir. Göreli erekbilimsel yargı *niçin* sorusuna bir yanıt sağlama savındadır. Ama yanıt, en iyisinden, ancak *varsayımlı* olabilecektir. Daha açık bir deyişle, uzak kuzeyde insanların varolmalarının zorunlu olduğunu varsaymaktadır. Ama Doğa üzerine yapılacak hiçbir inceleme bize uzak kuzeyde insanların varolmalarının zorunlu olduğunu göstermiyecektir. Gerçekten, ren geyiklerinin Eskimolar için ve otların koyunlar ve inekler için varolmaları gerektiğini düşünme eğiliminde olmamız ruhbilimsel olarak anlaşılabilir birşeydir; ama, bilgimiz söz konusu olduğu sürece, pekala

diyebiliriz ki insanlar uzak kuzeyde varolabilmekte çünkü orada ren geyikleri bulunmakta, ve koyunlar ve inekler başkalarında değil ama belli yerlerde yaşayabilmekte çünkü birincilerde değil ama ikincilerde uygun besin bulunmaktadır. Başka bir deyişle, Doğadaki dış sonsallık önesürümüne yönelik olanaklı başka karşıçıkışlardan ayrı olarak, yargılarımız hiçbir zaman saltık olamazlar. Saltık olarak ren geyiklerinin insanlar için ve otun koyunlar ve inekler için varolduğunu söylemede hiçbir zaman haklı olamayız. Yargıların doğru olmaları olanaklıdır, ama doğru olduklarını bilmemiz olanaksız. Çünkü doğruluklarını saptayabilecek herhangi bir zorunlu bağıntı görmemiz olanaksızdır.

İç sonsallığa ilişkin yargılar, bununla birlikte, saltık erekbilimsel yargılardırlar. Daha açık bir deyişle, bir Doğa ürününe ilişkin olarak onun kendinde Doğanın bir amacı ya da ereği (*Naturzweck*) olduğunu ileri sürmektedirler. Göreli sonsallık durumunda buna koşut olarak diyebiliriz ki, bir şey bir başka şey uğruna vardır eğer bu başka şey bir Doğa ereğini tenselleştiriyorsa. Ama iç sonsallık durumunda deriz ki bir şey bir Doğa amacını tenselleştirmektedir, başka birşey ile ilişkisi nedeniyle değil ama ne ise o olduğu için. Böylece, bu yargıda bulunmak için gereken koşullar nelerdir sorusu doğmaktadır.

'Bir ön hazırlık olarak demem gerekiyor ki bir şey gerçi ikili bir anlamda olsa da *kendisinin nedeni ve etkisi olduğu zaman* bir Doğa amacı olarak varolmaktadır.'[52] Kant bir ağaç örneğini almaktadır. Söz konusu olan yalnızca ağacın aynı türün bir başka üyesini üretmesi değildir: o kendisini bir birey olarak üretmektedir. Çünkü büyüme dediğimiz süreçte özdeği öyle bir yolda almakta ve örgütlemektedir ki, bütün bir süreci bir öz-üretim süreci olarak görebiliriz. Dahası, bir parça ve bütün arasında bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi vardır. Yapraklar, örneğin, ağaç tarafından üretilmektedirler; ama aynı zamanda

[52] *Y.*, 286 *Bd.*, s. 273-4.

sürekli yaprak dökümünün en sonunda ağacı öldürecek olması anlamında onu korumaktadırlar.

Bir Doğa amacı olarak düşünülen şeyi daha doğru olarak tanımlamaya çalışırken Kant belirtmektedir ki parçalar birbirleri ile nedensellikleri yoluyla bir bütün üretecek bir yolda ilişkili olmalıdırlar. Aynı zamanda bütün parçaların örgütlenişinin bir sonsal nedeni olarak da görülebilir. 'Böyle bir Doğa ürününde her parça yalnızca tüm başka parçalar *aracılığıyla* varolmakla kalmamakta ama ayrıca başkalarının ve bütünün *uğruna* varoluyor olarak, eş deyişle, bir araç (örgen) olarak da görülmektedir.'[53] Bu gene de yeterli bir betimleme değildir. Çünkü bir saatin bir parçası başkalarının ve bütünün uğruna var olarak görülebilir. Ve bir saat bir Doğa ürünü değildir. Öyleyse, eklemeliyiz ki parçalar karşılıklı olarak birbirlerini üretiyor olarak görülmelidirler. Ancak bu tür bir üründür ki bir Doğa ereği olarak adlandırılabilir; çünkü o yalnızca örgütlü değil ama kendini-örgütleyen bir varlıktır. Onu kendi içinde oluşturucu bir güce (*eine bildende Kraft*) iyc olarak görürüz ki bu örneğin bir saat gibi yapay bir üründe ya da makinede bulunmamaktadır. Bir saat devindirici bir güce (*eine bewegende Kraft*) iyedir, ama oluşturucu bir güce değil.

Elimizde, öyleyse, örgütlü varlıklardaki içsel erekselliği yargılamak için bir ilke bulunmaktadır. 'Bu ilke, ki aynı zamanda bir tanımdır, şöyledir: *Örgütlü bir Doğa ürünü içinde herşeyin karşılıklı olarak amaç ve araç olduğu bir üründür.* Onda hiçbir şey boşuna, amaçsız değildir, ya da kör bir Doğa düzeneğine yüklenemez.'[54] Bu ilke, formülasyonuna örgensel varlıkların gözleminin neden olmuş olması anlamında, görgülenimden türetilmiştir. Ama aynı zamanda 'böyle erekselliğe yüklediği evrensellik ve zorunluk dolayısıyla'[55] yalnızca görgül zemin üzerine dayanamaz. Bir *a priori* ilke üzerine, düzenleyici (oluşturucu değil) bir İdea olan bir Doğa ereği

[53] *Y.*, 291; *Bd.*, s. 277. [54] *Y.*, 295-6; *Bd.*, s. 280-1. [55] *Y.*, 296; *Bd.*, s. 281.

İdeası üzerine dayandırılmalıdır. Ve yukarıda aktarılan ilke, Kant'ın sözlerinde, bu düzenleyici İdeanın örgütlü varlıkların iç erekselliğini yargılamada kullanımı için bir düzgü olarak adlandırılabilir.

Bununla birlikte, Doğada bir ikilikle yetinip yetinemiyeceğimiz sorusu doğmaktadır. İçsel sonsallığın ya da erekselliğin bizim için yalnızca kendilerini-örgütleyen varlıklarda doğrulanabileceği söylenebilir. Çünkü, durum ne olursa olsun saltık olarak konuşursak, en azından böyle varlıkların salt düzeneksel nedensellik terimlerinde (eş deyişle, şemalaştırılmış nedensellik ulamı ile çalışarak) yeterli bir açıklamasını verme konumunda değiliz. Ama bizi sonsallık kavramına gereksindirmiyor görünen örgensel-olmayan varlıklar açısından durum böyle değildir. Öyleyse belli varlık tipleri durumunda sonsal nedensellik kavramını kullanarak ve başka durumlarda ise kullanmayarak Doğada bir bakıma bir bölünme yaratmakla mı yetineceğiz?

Kant'a göre, böyle bir ikilikle yetinemeyiz. Çünkü sonsallık İdeası, bir Doğa ereği İdeası, yargının Doğayı yorumlaması için düzenleyici bir İdeadır. Ve böylece Doğayı bir erekler dizgesi olarak görmeye götürülüyoruz, bir görüş ki kendi payına bizi duyusal algıda görgül olarak verildiği biçimiyle Doğayı duyulurüstü bir dayanak ile ilişkilendirmeye götürmektedir. Gerçekten, bir doğal amaca ilişkin İdeanın kendisi bizi duyu-görgülenimi alanının ötesine çekmektedir. Çünkü İdea salt duyusal algıda verilmemektedir; o algılananı yargılamak için düzenleyici bir ilkedir. Ve doğal olarak bu İdeanın ışığında Doğanın bütününü birleştirme eğilimindeyizdir. 'Eğer bir kez Doğada bizim tarafımızdan yalnızca sonsal nedenler kavramına göre düşünülebilecek olan ürünleri ortaya çıkaracak bir gücü bulgulamışsak, daha öteye gideriz ve bu şeylerin de bir erekler dizgesine ait oldukları yargısında bulunmaya hak kazanmışızdır—erekler ki ... olanakları için kör olarak işleyen

nedenler düzeneğinin ötesinde herhangi bir ilke aramamızı zorunlu kılmamaktadırlar. Çünkü ilk İdea, zemini açısından, daha şimdiden bizi duyular dünyasının ötesine getirmektedir; çünkü duyulurüstü ilkenin birliği bu yolda yalnızca doğal varlıkların belli türleri için değil ama bir dizge olarak Doğanın bütünü için geçerli olarak görülmelidir.'[56]

Hiç kuşkusuz, Doğadaki sonsallık ilkesinin Kant için düşünsel yargının düzenleyici bir İdeası olduğunu, ve ortaya çıkardığı düzgülerin ise bulgulatıcı ilkeler olduklarını anlamak önemlidir. Doğal bilimi ve tanrıbilimi birbirine karıştırmamalıyız. Böylece sonsallığı açıklayabilmek için doğal bilime Tanrı kavramını getirmememiz gerekir. 'Şimdi, kendisini tam anlamıyla kendi sınırları içersinde tutmak için, fizik Doğa-ereklerinin (*Naturzwecke*) *niyetli* mi yoksa *niyetsiz* mi oldukları sorusunu soyutlamaktadır; çünkü bu kendini yabancı bir alana (eş deyişle metafizik alanına) sokması demek olacaktır. İçsel biçimleri açısından *açıklanabilir* olan, ya da giderek ancak erekler İdeasını bir ilke olarak alma yolu dışında düşünemiyeceğimiz doğal yasalar aracılığıyla açıkça *bilinebilir* olan nesnelerin var olmaları yeterlidir.'[57] Bir Doğa amacı İdeası, doğal bilim söz konusu olduğu ölçüde, yararlı, giderek vazgeçilmez bir bulgulatıcı ilkedir. Ama gerçi erekbilim doğallıkla tanrıbilime götürüyor olsa da (erekbilimsel bir Doğa görüşünün doğallıkla Doğa bir amaç için davranan anlıklı bir Varlığın işidir sayıltısına götürmekte olması anlamında), bu demek değildir ki Tanrının varoluşu doğal bilim temeli üzerinde belgitlenebilecek bir vargı olarak görülebilir. Çünkü düşünsel yargının düzenleyici İdeası ve bunun kullanımını yöneten düzgüler öznel ilkelerdirler. An açısından, erekbilimsel yargı bize fenomenal ve numenal alanlar arasındaki uçurumu kapatmada yardımcı olmaktadır; ama inakçı bir metafizik için temeli oluşturamaz.

[56] *Y.*, 304; *Bd.*, s. 287. [57] *Y.*, 307-8; *Bd.*, s. 289-90.

9. Erekbilim ve Düzenek

Görmüş olduğumuz gibi, Kant iç ereksellik ya da sonsallık dediği şey üzerinde yoğunlaşmaktadır; eş deyişle, örgensel bir varlığın içersinde parçaların birbirleriyle ve bütünle ilişkileri yoluyla sergilenen sonsallık üzerinde. Salt düzenekçi bir açıklama böyle varlıklar durumunda elverişsizdir.

Ama durum, hiç kuşkusuz, Kant'ın konumunun bu bildiriminin düşündüreceği denli yalın değildir. Bir yandan ulamlar görgülenim açısından oluşturucudurlar. Ve gerçi bu bize numenal ya da duyulurüstü olgusallık konusunda hiçbirşey söylemiyor olsa da, tüm fenomenlerin düzeneksel nedensellik terimlerinde açıklanabilir olmaları gerektiğini, ya da en azından bu yolda açıklanabilir olarak düşünülmeleri gerektiğini söylüyor gibi görünmektedir. Öte yandan örgensel varlıkların irdelenişi bizi onları yorumlamada sonsallık düşüncesini kullanmaya götürmektedir. Kant'ın bildirdiği gibi, anlak cisimsel şeyleri yargılamak için bir düzgüyü ileri sürerken us bir başkasını sürmektedir. Ve bu iki yargı düzgüsü karşılıklı olarak bağdaşmaz görünmektedirler. Böylece bir çatışkı, ya da en azından görünürde bir çatışkı doğmaktadır ki, Kant tarafından *Erekbilimsel Yargının Eytişimi* genel başlığı altında tartışılmaktadır.

Çatışkı ilkin şöyle bildirilmektedir. 'Yargının *ilk düzgüsü* şu *önerme*dir: Özdeksel şeylerin ve biçimlerinin tüm üretimi ancak salt düzeneksel yasalara göre olanaklı olarak yargılanabilir. *İkinci düzgü* şu *karşı-önerme*dir: Kimi özdeksel Doğa ürünleri salt düzeneksel yasalara göre olanaklı olarak yargılanamazlar. (Onları yargılamak bütünüyle ayrı bir nedensellik yasasını, eş deyişle sonsal nedenler yasasını gerektirmektedir.)'[58]

Kant belirtmektedir ki eğer bu düzgüleri nesnelerin olanaklarının oluşturucu ilkelerine çevirirsek gerçekte bir çelişki ile

[58] *Y.*, 314; *Bd.*, s. 294.

karşı karşıya kalmış oluruz. Çünkü o zaman önümüzde şu bildirimleri bulacağız. '*Önerme*: Özdeksel şeylerin tüm üretimi yalnızca düzeneksel yasalara göre olanaklıdır. *Karşı-önerme*: Özdeksel şeylerin üretiminin bir bölümü yalnızca düzeneksel yasalara göre olanaklı değildir.'[59] Ve bu iki bildirim açıkça bağdaşmazdırlar. Ama yargı bize nesnelerin olanağının oluşturucu ilkelerini sunmamaktadır. Ve iki önermenin de hiçbir *a priori* tanıtı verilemez. Öyleyse ilk bildirildiği biçimiyle çatışkıya dönmemiz gerekiyor ki, orada önümüzde özdeksel nesneleri görgül Doğa yasalarına göre yargılamak için iki düzgü bulunmaktadır. Ve Kant'ın kanısı iki düzgünün gerçekte birbirleri ile çelişmedikleridir.

Birbirleri ile çelişmemelerinin nedeni şudur. Eğer dersem ki özdeksel şeylerin üretimini salt düzeneksel yasalara göre olanaklı olarak yargılamalıyım (eş deyişle, amaç ya da sonsallık düşüncesini getirmeksizin), özdeksel şeylerin üretimi salt bu yolda olanaklıdır diyor değilimdir. Bunun anlamı onları salt bu yolda olanaklı olarak düşünmem gerektiğidir. Başka bir deyişle, Doğanın bilimsel incelemesinde düzenekçi açıklamaya bir bakıma taşıyabileceği denli yüklenmeliyim ilkesini ortaya koymaktayımdır. Ve bu benim belli özdeksel şeylerle ilgili olarak düzeneksel nedensellik terimlerinde yeterli bir açıklama sağlayamadığım, ve sonsal nedensellik düşüncesi getirmem gerektiği yargısında bulunmamı engellemez. Böylelikle inakçı bir biçimde örgensel varlıkların düzeneksel nedensel yasaların işlemesi yoluyla üretilmiş olmalarının olanaksızlığını ileri sürüyor değilimdir. Demekte olduğum şey dahaçok özdeksel şeylerin üretimini düzeneksel nedensellik terimlerinde açıklama genel ilkesinin bu durumda nasıl uygulanabilir olduğunu anlayamadığım, ve kendimi böyle varlıkları erekler olarak, Doğa amaçlarını tenselleştiriyor olarak görmeye itilmekte buluyor olduğumdur, üstelik bir Doğa amacı

[59] *Y.*, 314-15; *Bd.*, s. 294-5.

İdeası bana bütünüyle açık gelmiyor olsa bile.

Kant belirtmektedir ki felsefe tarihinde Doğadaki ereksel-liği açıklamanın değişik yolları görülmüştür. Bunları iki genel başlık altında kümelendirmektedir, idealizm ve realizm. Birincisi bu erekselliğin tasarlanmamış olduğunu ileri sürerken ikincisi ise tasarlanmış olduğunu ileri sürmektedir. İdealizm başlığı altına Kant hem Yunan atomcularının dizgesini (ki buna göre herşey devim yasalarının işlemesine bağlıdır), hem de Spinoza'nın dizgesini (ki buna göre Doğadaki ereksellik bir bakıma yazgısal olarak sonsuz tözün ırasından doğmaktadır) katmaktadır. Realizm altına hem hilozoizm ya da özdeğin diriliği öğretisini (örneğin bir dünya-ruhu kuramı) ve hem de tanrıtanırcılığı katmaktadır.

Adlandırma yadırgatıcı bir biçimde yapılmıştır. Demek istiyorum ki Demokritus ve Epikürüs'ün felsefelerini 'idealizm' olarak adlandırmak tuhaftır. Ama göz önüne alınması gereken başlıca nokta Kant'a göre tanrıtanırcılığın en kabul edilebilir açıklama dizgesi olduğudur. Epikürüs Doğadaki erekselliği kör şans yoluyla açıklamaya çalışmaktadır; ama bu yolda 'hiçbir şey açıklanmamaktadır, üstelik erekbilimsel yargımızdaki yanılsama bile.'[60] Spinoza'nın dizgesi herşeyin ereksel olduğu vargısına götürmektedir; çünkü herşey zorunlu olarak Tözden gelmektedir, ve erekselliğe verilen anlam budur. Ama bir şey salt bir şey olduğu için erekseldir demek hiçbir şey ereksel değildir demeye eşittir. Gerçekten, Kant belirtmektedir, Spinoza'nın kökensel Varlık öğretisini çürütmek kolay değildir; ama bunun nedeni ilk olarak anlaşılır olmamasıdır. Hilozoizme gelince, 'dirimli bir özdeğin olanağını düşünmek bile olanaksızdır; çünkü kavramı bir çelişki kapsamaktadır, çünkü yaşamsızlık, *süredurum*, özdeğin özsel ırasını oluşturmaktadır.'[61] Geriye, öyleyse, tanrıtanırcılık kalmaktadır ki Doğadaki erekselliği anlıklı olarak davranan bir kökensel Varlık ile

[60] *Y.*, 325; *Bd.*, s. 302. [61] *Y.*, 327; *Bd.*, s. 304-5.

ilişkilendirmekle tüm başka açıklama zeminlerine üstündür.

Ama gerçi tanrıtanırcılık Doğadaki sonsallığın tüm başka açıklamalarına üstün olsa da, tanıtlanamamaktadır. 'Şimdi sonunda en tam erekbilim bile neyi tanıtlamaktadır? Tanıtlamakta mıdır ki böyle bir anlıklı Varlık vardır? Hayır: bilişsel güçlerimizin yapısına göre, ve buna bağlı olarak görgülenimin en yüksek us ilkeleri ile bileşiminde, kendimiz için böyle bir dünyanın olanağının bir kavramını oluşturmanın saltık olarak biricik yolunun onun *tasar yoluyla işleyen* bir en-yüksek nedeninin düşünülmesi olduğundan daha öte birşeyi tanıtlamamaktadır. Nesnel olarak, öyleyse, bir anlıksal kökensel Varlık vardır önermesini ileri süremeyiz; bunu ancak Doğadaki erekler üzerine düşünmekte olan yargı yetimizin kullanımı için öznel olarak ileri sürebiliriz—erekler ki bir en yüksek nedenin tasarlayıcı (amaçlı) nedenselliği ilkesinden daha başka bir ilkeye göre düşünülmeleri olanaksızdır.'[62]

Bir kez daha, öyleyse, Doğadaki ereksellik (*Naturzweck*) İdeası bulgulatıcı yargı düzgülerini ortaya çıkaran düzenleyici bir ilkedir. Bu düzgüler örgensel varlıkları yargılamada yararlı, giderek kaçınılmaz olarak görülmektedirler. Ve doğallıkla, ilkin bir erekler dizgesi olarak Doğanın bütünü kavramına, ikinci olarak Doğanın anlıklı bir nedeni kavramına götürülüyoruz. Ama burada nesnel tanıtla olmaktan çok öznel bir düzenleyici İdeanın imlemleriyle ilgileniyoruz. Aynı zamanda sonsal nedenselliğin Doğada olanaksız olduğu da gösterilemez. Gerçekten, düzeneksel ve sonsal nedenselliğin en sonunda nasıl uzlaştırılabileceklerini, şeylerin bir bakıma aynı zamanda iki tür nedensel yasa altında nasıl durduklarını olumlu bir yolda anlayamayız. Ama geriye bunların Doğanın bize açık olmayan 'duyulurüstü dayanağında' uzlaştırılmaları olanağı kalmaktadır. Ve tanrıtanırcılık bize evreni düşünmek için en iyi çerçeveyi sunmaktadır, üstelik tanrıtanırcılığın nesnel

[62] *Y.*, 335-6; *Bd.*, s. 311.

gerçekliği kuramsal olarak tanıtlanmaya açık olmasa bile.

10. Fiziksel Tanrıbilim ve Törel Tanrıbilim

Yargının Eleştirisi'nin kapanışına doğru Kant bir kez daha Doğadaki ereksellik ya da sonsallık düşüncesi üzerine dayalı bir tanrıbilimin (kendi deyişiyle, fiziksel-tanrıbilimin) eksikliklerini tartışmaktadır. Kurgul metafiziği eleştirisini irdelerken görmüş olduğumuz gibi, Tanrının varoluşu için Doğadaki tasar ya da amaç gibi görgül bir kanıt üzerine dayandırılmış olan bir uslamlama bizi en iyisinden ancak Doğanın bir tasarcısı, bir mimarı kavramına getirebilmektedir. Bizi evrenin varoluşunun bir en-yüksek nedeninin kavramına getirememektedir. Ne de insan-üstü tasarcının anlık dışındaki bir yüklemini belirleme yönünde yararlı olabilmektedir. Özel olarak, bu Varlığın ahlaksal yüklemlerini belirlemeye hizmet edememektedir. Kant şimdi eklemektedir ki fiziksel-tanrıbilimsel uslamlama bizi en iyisinden 'dağınık amaçlar için bir sanatsal anlak (*Kunstverstand*)' kavramına getirebilmektedir.[63] Daha açık bir deyişle, belli özdeksel varlık (örgenlik) tipleri üzerine düşünce bizi kendini bu varlıklarda sergileyen bir insan-üstü anlık kavramına getirecektir. Ama bizi bütün evreni tek bir en-yüksek sonsal erek için yaratmış olan tanrısal bir bilgelik (*Weisheit*)[64] kavramına getirmeyecektir. Başka nedenler bir yana, fiziksel-tanrıbilimsel uslamlama görgül veriler üzerine dayandırılmıştır; ve evren bir bütün olarak görgül bir veri değildir. Doğada bulduğumuz 'dağınık' erekleri bir ortak sonsal ereğin birliği ile ilişkilendiremeyiz.

Eğer, bununla birlikte, soruna değişik bir bakış açısından, ahlaksal bilincin bakış açısından yaklaşırsak, durum değişmektedir. 5'inci Bölümde gördüğümüz gibi, ahlaksal yasa yalnızca bir insan-üstü anlığın değil ama Tanrının, tüm sonlu

[63] *Y.*, 408; *Bd.*, s. 368. [64] *A.g.y.*

şeylerin en-yüksek, sonsuz nedenlerinin varoluşunu konutlamamızı istemektedir. Ve Tanrıyı evreni bir sonsal erek için yaratıyor ve sürdürüyor olarak düşünmemiz gerekmektedir. Bu erek ne olabilir? Kant'a göre, insan olmalıdır. 'İnsan olmaksızın bütün bir yaratı alanı salt bir çöl olacaktır, boşuna ve bir son amaçtan yoksun.'[65] Ama 'ancak bir ahlaksal varlık olaraktır ki insanı yaratılışın amacı olarak tanıyoruz.'[66] Yaratının erek ya da amacına ahlaksal bir amaç olarak, olgusallaşmış bir erekler ülkesinde ahlaksal bir varlık olarak insanın tam gelişimi olarak, ve buna göre fiziksel ve ahlaksal düzenlerin son uyumunda insan mutluluğunu içeriyor olarak bakmalıyız.

Öyleyse, diyebiliriz ki Kant'ın görüşünde 'ahlaksal tanrıbilim' (ya da törel-tanrıbilim) fiziksel-tanrıbilimi tamamlamakta ve eksiklerini gidermektedir. Ve Kant kimi zaman bu yolda konuşmaktadır. Ama o denli de diretmektedir ki ahlaksal tanrıbilim fiziksel-tanrıbilimden bütünüyle bağımsızdır, onu öngerektirmekte olmaması anlamında. Gerçekten de, fiziksel tanrıbilimin 'yalnızca tanrıbilim için bir hazırlık (propedötik) olarak hizmet edebilecek yanlış anlaşılmış bir fiziksel erekbilim' olduğu söylenmektedir.[67] Ancak ahlaksal tanrıbilimin ilkelerinin yardımını gerektirdiği zaman tanrıbilim olarak adlandırılabilmektedir. Kendinde, tanrıbilim adına yaraşır değildir. Çünkü bir demonolojiye, belirsiz bir insanüstü güç ya da güçler anlayışına da götürebilmekte, ya da özellikle götürmektedir. Başka bir deyişle, Kant, bir yandan Tanrının varoluşu için fiziksel-tanrıbilimsel uslamlamaya yönelik saygısını korurken bir kez daha tüm vurguyu ahlaksal uslamlama üzerine getirmektedir.

Ahlaksal uslamlama, bununla birlikte, 'Tanrının varoluşunun *nesnel olarak* geçerli herhangi bir tanıtını vermemektedir; kuşkucuya bir Tanrının var olduğunu tanıtlamamakta, ama, eğer ahlak ile uyumlu bir yolda düşünmeyi istiyorsa,

[65] *Y.*, 410; *Bd.*, s. 370. [66] *Y.*, 413; *Bd.*, s. 372. [67] *Y.*, 410; *Bd.*, s. 369.

kılgın usunun düzgüleri altında bu önermenin *sayıltısını* kabul etmek zorunda olduğunu göstermektedir.'[68] Tanrının varoluşunu ya da yüklemlerini belgitleyemeyiz. Bu bir kılgısal inanç sorunudur, kuramsal bir bilgilenme sorunu değil.

Bu inanç özgürdür: insan anı herhangi bir kuramsal tanıt yoluyla onay vermeye zorlanamaz. Ama belirtmeye değer ki Kant bu ahlaksal inancın usdışı olduğunu söyleme amacında değildir. Tersine, 'inanç (*actus* olarak değil ama *habitus* olarak) Usun kuramsal bilgi ile erişilebilir olmayana inanma konusunda ahlaksal düşünme yoludur (*Denkungsart*).'[69] Tanrının kuramsal bilgisine iye olabilmek için anlağın ulamlarını kullanmamız gerekecektir. Ama gerçi bunlar Tanrıyı andırımlı ya da simgesel olarak düşünmek için kullanılabiliyor olsalar da, kullanımları bize Onun bilgisini verememektedir. Çünkü nesnelerin bilgisini ancak görgülenimin oluşturucu ilkeleri olma işlevleri yoluyla vermektedirler. Ve Tanrı Kant için olanaklı bir görgülenim nesnesi değildir. Aynı zamanda Tanrıya inanç kılgısal ya da ahlaksal kullanımındaki usta temellenmiştir. Öyleyse usdışı olarak nitelendirilemez.

Öyle görünebilir ki Kant'ın *Yargının Eleştirisi*'nin kapanışında felsefi tanrıbilim konusuna geri dönüşü gereksiz bir yineleme durumudur. Ama gerçi hiç kuşkusuz yineleme içeriyor olsa da, gerçekte gereksiz olduğu söylenemez. Çünkü Kant'ın şu görüşünü yeniden vurgulamaktadır: estetik ve erekbilimsel yargılar bize Doğayı sonsal nedensellik için olanaklı bir alan olarak düşünme olanağını verirlerken, yalnızca kılgın ustur ki bize estetik görgülenim tarafından ve 'nesnel' sonsallığın belli Doğa ürünlerindeki görgülenimi tarafından bulanık olarak imlenen numenal olgusallığa bir bakıma belirli bir şekil verme yeteneğini kazandırmaktadır.

[68] *Y.*, 424, not; *Bd.*, s. 381, not. [69] *Y.*, 462; *Bd.*, s. 409.

BÖLÜM YEDİ

OPUS POSTUMUM ÜZERİNE NOTLAR

1. Doğanın Metafiziğinden Fiziğe Geçiş

YARGININ ELEŞTİRİSİ 1790'da çıkmıştı. 1796'dan ölümünden bir yıl öncesine, 1803'e dek, Kant Doğanın metafiziğinden fiziğe geçişle ilgili bir çalışma için gereç hazırlama işiyle uğraşıyordu. Çünkü onun görüşünde bu felsefesindeki bir boşluğu doldurmak için gerekiyordu. Arkada bıraktığı elyazmaları Adickes tarafından *Opus Postumum*[1] olarak kapsamlı bir biçimde yayımlandılar. Dizgesel bir çalışmaya yönelik gereci kapsayan bir notlar derlemi durumunda beklenebileceği gibi, önemli ölçüde yineleme bulunmaktadır. Dahası, kimi noktalar görece geliştirilmişken, başkaları ise geliştirilmemiş olarak kalmışlardır. Yine, Kant'ın bildirimlerinin anlamlarını aydınlatmak ya da görünürde ayrılan bakış açılarını uyumlu kılmak ne olursa olsun her zaman kolay bir iş değildir. Başka bir deyişle, yorumcu çoğu kez eğer yapmaya fırsatı olmuş olsaydı Kant'ın düşüncelerini nasıl geliştirebilecek olduğunu, hangi düşünceleri bırakıp hangilerini koruyacak olduğunu, ya da en azından bizim için uzlaştırılmaları güç olan bakış açılarını hangi sağınlıkla uzlaştıracak olduğunu saptama konusun-

[1] *Opus Postumum* eleştirel Berlin yayımının XXI-XXII'inci Ciltlerinde kapsanmaktadır, ve göndermeler cilt ve sayfaya göre verilecektir.

daki güçlüğü aşabilmekten uzaktır. Ve notların zamandizinsel bakış açısıyla incelenmeleri bu yorumlama güçlüklerini ortadan kaldırmamaktadır. Bu yüzden *Opus Postumum*'da ortaya serildiği biçimiyle Kant'ın düşüncelerinin deviminin herhangi bir açımlaması durumun doğası nedeniyle büyük ölçüde belkili ve sanılı olmak zorundadır. Ama bu hiç kuşkusuz demek değildir ki çalışma ilgiye değmezdir ya da yaşlı bir adamın karalamaları olarak bir yana atılabilirdir.

Doğanın metafiziği bize uzayda devinebilir (*Bewegliche im Raum*)[2] olarak özdek kavramını ve, *a priori* belirlenebilir oldukları ölçüde, bunun yasalarını sunmaktadır. Fizik, bununla birlikte, 'görgülenimde verili oldukları ölçüde devinen özdek kuvvetlerinin yasaları ile' ilgilenmektedir.[3] İlk bakışta öyle görünebilir ki birinden ötekine hiçbir özel köprü ya da geçiş gerekmemektedir. Ama Kant bu görüşte değildir. Çünkü görgülenim[4] salt verili birşey değildir; kurulmakta ya da oluşturulmaktadır. Ve fizik, görgülenimde verildiği biçimiyle devinen özdek kuvvetleri ile ilgili olarak düşünüldüğünde, Doğanın metafiziğinin *a priori* kavramlarının bir şemalandırılmasına karşılık düşen birşeyi öngerektirmektedir, bir şemalandırma ki Doğanın metafiziği ve görgül tasarımlar arasında bir köprü oluşturacaktır. 'Bir bilimden ötekine geçişin birincide verilen ve ikinciye uygulanan, ve hem birinin alanına ve hem de ötekinin alanına ait olan belli ara-kavramları (*Zwischenbegriffe*) (içeriyor) olması gerekir. Yoksa bu ilerleme kurallı bir geçiş (*ein gesetzmässiger Uebergang*) değil, ama bir sıçrama (*Sprung*) olacaktır ki, bunda kişi nereye varacağını bilemez ve arkasından geriye dönüp baktığında gerçekte başlangıç noktasını göremez.'[5]

[2]XXI, s. 526. [3]XXII, s. 497.

[4]Görgülenim 'duyuların nesnelerinin bilgisinin saltık birliği' olarak belirlenmektedir; XXII, s. 497.

[5]XXI, s. 525-6.

Kant'ın arıyor göründüğü şey görgül Doğa araştırmasının önsellikleri anlamında bir fizik şemasıdır. Salt görgül gözleme fizik demek olanaksızdır, eğer fizik bir bilimse. Bir bilim olarak fizik bir dizgeyi imlemektedir, salt bir gözlemler katışmacını değil. Ve dizgeselleştirme bize bir bakıma görgül araştırmalarda yol gösterici çizgiler sağlayan *a priori* ilkelere göre yer almaktadır. 'Görgül sezgiden bizim kendimizin fizik için oraya koymuş olduklarımızdan başka hiçbirşey alamayız.'[6] Böylece 'devinen kuvvetlerin birbirleri ile ilişkilerinde eş-güdüm içinde olmalarını sağlayan (ya da, gene aynı şey, biçimsel öğe işlevindeki) *a priori* ilkeler var olmalıdırlar, ve bu arada devinen kuvvetler ise kendilerinde (özdeksel öğeye, nesneye göre) görgül olarak düşünülmektedirler.'[7] Kimi belgin gerçekler hiç kuşkusuz *a priori* çıkarsanabilirdirler; ama ayrıca görgül Doğa araştırmasının belkili öncelemelerine ya da önselliklerine de iyeyizdir—durumun şu ya da bu olması gerektiğini biliyor olmamız anlamında, ama gerçi ancak görgül doğrulama bize durumun hangisi olduğunu söyliyebiliyor olsa da.

Kant böylece 'devinen özdek kuvvetleri için yargı yetisinin bir şemalaştırılmasını' geliştirmeyi amaçlamaktadır.[8] Doğanın metafiziği, bize uzayda devime açık birşey olarak özdek kavramını sunarak, fiziğe doğru, eş deyişle, dizgesel görgül bir Doğa öğretisini temellendirmeye doğru doğal bir eğilim göstermektedir. Ama bunun olanaklı olması için aracı bir kavrama gereksinimimiz vardır. Ve bunu sağlayan ise devindirici kuvvetlere iye olduğu ölçüde özdek kavramıdır. Bu kavram, öznenin devinen özdek kuvvetlerini görgülenim temelinde kavramakta olması ölçüsünde, belli bir ölçüde görgüldür. Ama o denli de bölümsel olarak *a priori*dir; çünkü devinen kuvvetlerin birbirleriyle ilişkileri *a priori* yasaları imlemektedir—örneğin itme ve çekme yasaları gibi. Devinen kuvvetlere

[6]XXII, s. 323. [7]XXI, s. 291. [8]*A.g.y.*

iye olduğu ölçüde özdek kavramı böylece salt *a priori* ve salt *a posteriori* ya da görgül olan arasında bir ara-kavram (*Zwischenbegriff*) olarak davranmaya uyarlanmış olmaktadır. Ve Kant devinen özdek kuvvetlerini kendine özgü bir yolda irdelemeyi önermektedir: 'Devinen özdek kuvvetleri en uygun bir yolda ulamların düzenlenişlerine göre bölünürler—nicelik, nitelik, ilişki ve kipliklerine göre.'[9]

Bir bakış açısından, öyleyse, *Opus Postumum* Doğanın metafiziğinden fiziğe geçişi tamamlamak için bir izlencedir. Ama bu geçiş deyim yerindeyse öznenin görgülenimi kurması genel başlığı altına düşmektedir. Gerçekten, elyazmalarında Kant bu düşünceyi öylesine vurgulamaktadır ki kimi okurlara arı idealist bir dizge taslağı sunuyor gibi görünmüştür. Ve şimdi bu konu üzerine birşeyler söylemek istiyorum.

2. *Aşkınsal Felsefe ve Görgülenimin Kurulması*

Opus Postumum'da arı usun İdeaları önemli bir yer kaplamaktadırlar. Kant'a göre, İdealar dizgesi görgülenim bütününün olanağının temelidir. 'Aşkınsal felsefe *a priori* kavramlar yoluyla bireşimli bilgi dizgesidir.'[10] Eğer bu önermeyi kendi başına alıyorsak, onu yalnızca anlağın ulamlarının ve *a priori* ilkelerinin dizgesine iletmede bulunuyor olarak yorumlama eğiliminde olabiliriz. Ama Kant'ın tasarladığı şey tam anlamıyla bu değildir. 'Dizge' sözcüğü, ki 'saltık görgülenim bütününün olanağının tam bir dizgesini'[11] simgelemektedir, arı usun İdealarının dizgesidir. 'Aşkınsal felsefe koşulsuz bir bütün oluşturdukları ölçüde kurgul ve ahlaksal-kılgın usun İdealarının bir dizgesi içinde arı felsefedir (ne görgül, ne de matematiksel öğelerle karışmış olmayan).'[12] Ve bu dizge 'üç nesnenin, Tanrı, Dünya ve Ödev İdeasının saptanmaları yoluyla olanaklı kılınmıştır';[13] ya da, divebiliriz ki, Tanrı, Dünya 've

[9] *A.g.y.* [10] XXI, s. 81. [11] S. 104. [12] S. 77. [13] S. 81.

dünyada ödev ilkeleri altında olarak İnsanın' saptanmaları yoluyla.[14] Ya da, insan dünyada olduğu ölçüde, diyebiliriz ki 'varlıklar bütünlüğü Tanrı ve Dünyadır.'[15] Aşkınsal felsefenin böylece 'Tanrı ve Dünya öğretisi' olduğu söylenmektedir.[16] Yine, 'karşılıklı olarak ilişkili iki İdeada, *Tanrı ve Dünya*da aşkınsal felsefenin en yüksek bakış açısı ..'[17] Tanrı İdeasında duyulurüstü ya da numenal olgusallık bütünlüğünü, ve Dünya İdeasında duyulur olgusallık bütünlüğünü düşünürüz. Her bir İdea bir 'ençok' kapsamaktadır ve diyebiliriz ki 'tek bir Tanrı ve tek bir Dünya vardır.'[18]

Bu iki İdea birlikte Evren İdeasını oluşturmaktadırlar. 'Şeylerin bütünlüğü, *universum*, Tanrıyı ve Dünyayı kapsar.'[19] Tanrıdan ve Dünyadan ayrı hiçbir şey olamaz. Ama bu iki İdea karşılıklı olarak ilişkili iken, ilişki salt bir eşgüdüm ilişkisi değildir. Dünya Tanrıya altgüdümlü olarak düşünülmektedir, duyulur duyulurüstüne, fenomenal numenale. Tanrı ve Dünya '*entia non coordinata, sed subordinata*'[20] olarak. Dahası, aralarındaki ilişki bireşimlidir, çözümsel değil. Daha açık bir deyişle, bu İdeaları düşünen ve ilişkilendiren kendilik düşünen özne olarak insandır. 'Tanrı, Dünya, ve her iki nesneyi biraraya bağlayan özne, Dünyada düşünen varlık. Tanrı, Dünya, ve her ikisini tek bir dizgede birleştiren [varlık], Dünyada düşünen içkin insan (*mens*) ilkesi.'[21] Yine, 'Tanrı, Dünya ve Ben, Dünyada onları biraraya bağlayan düşünen varlık. Tanrı ve Dünya aşkınsal felsefenin iki nesnesidir, ve (özne, yüklem, ve koşaç) düşünen İnsan söz konusudur; özne ki onları tek bir önermede biraraya bağlamaktadır.'[22]

Kant Tanrı ve Dünya İdeaları görgülenimde verilen nesnelerin kavramsal algılanışlarıdır demek istememektedir. Belli bir anlamda, hiç kuşkusuz, Tanrı ve Dünya nesneler olarak, eş deyişle, düşünce nesneleri olarak düşünülmektedirler; ama

[14]XXI, s. 82. [15]S. 150. [16]S. 6. [17]S. 35. [18]S. 20.
[19]S. 22. [20]XXII, s. 62. [21]XXI, s. 34. [22]XXII, s. 36-7.

nesneler olarak verili değildirler. İdealar kendini düşünen özne olarak oluşturmakta olan arı usun düşünme edimidirler. Bunlar 'salt kavramlar değil ama düşünen öznenin kendine dayattığı düşünme yasalarıdırlar. Özerklik.'[23] Bu İdeaları düşünmekle özne kendine bir nesne vermekte ve kendini bilinçli olarak oluşturmaktadır. 'İlk us edimi bilinçtir.'[24] Ama 'önümde düşüncemin nesnelerinin bulunuyor olması ve onları sezinliyor olmam gerekir; çünkü başka türlü kendimin bilincinde olamam (*ergo* olmaksızın: *cogito, sum*). Bu *autonomia rationis puraedir*. Çünkü bu olmazsa düşüncelerden yoksun olurum ... var olduğumu bilmeksizin, bir hayvan gibi.'[25] İdealar bir bakıma öznenin görgülenimi kurması için gereci sağlamaktadırlar. 'Bu tasarımlar salt kavramlar değil ama o denli de İdealardırlar ki kavramlar yoluyla bireşimli *a priori* yasalar için gereci (*Stoff*) sağlamaktadırlar.'[26] Tanrı ve Dünya 'düşüncelerimin dışındaki tözler değil ama kendimiz için bireşimli *a priori* bilgiler yoluyla nesneler yapmamızı sağlayan düşünmedirler ve, öznel olarak, düşündüğümüz nesnelerin öz-yaratıcılarıdırlar (*Selbstschöpfer*).'[27]

Görgülenimin kurulması böylece Kant'ın kendini-koyma, kendini-yapma, kendini-kurma vb. dediği şeyin bir süreci olarak tasarımlanabilir. Deyim yerindeyse, Dünya İdeasından aşağıya doğru sürekli bir şemalaştırma süreci söz konusudur ki aynı zamanda bir nesnelleştirme sürecidir. Ve bu süreç kendini-koyan numenal öznenin işidir. Ulamların olanaklı görgülenim uğruna öznenin kendini-koymasını ve kendisini nesne olarak oluşturmasını sağlayan edimler olduğu söylenmektedir. Ve şeyler ya da algılama nesneleri değil ama arı öznel sezgiler oldukları yinelenerek ileri sürülen uzay ve zamanın ilkel imgelem ürünleri, kendilerini-yapan sezgiler oldukları söylenmektedir. Özne kendini nesne olarak, daha açık bir deyişle, hem görgül 'ben' ve hem de görgül 'ben'i etkileyen

[23]XXI, s. 93. [24]S. 105. [25]S. 82. [26]S. 20. [27]S. 21.

nesne olarak oluşturmakta ya da koymaktadır. Böylece özneden kendini etkiliyor olarak söz etmek olanaklı olmaktadır.

Doğa metafiziğinden fiziğe geçiş, ki *Opus Postumum*'un bunu ele aldığı ileri sürülmektedir, öyleyse bu genel şemanın ışığında görülebilir. Çünkü Doğadaki olanaklı devinen kuvvet tiplerinin ve bu kuvvetlere tepkisi içindeki özne tarafından görgülenen olanaklı nitelik tiplerinin, bir şemalaştırma süreci yoluyla, öznenin kendini-koymasından türetilebilir olduklarının gösterilmesi gerekmektedir. Ve en azından bunun gösterilmesi gereklidir eğer görgülenimi kuranın öznenin kendisi olduğu savunuluyorsa.

Kant görgülenimin öznenin kendini-koyması yoluyla kurulması biçimindeki bu kuramın bir anlamda idealist bir görüş olduğu olgusunu gizlemeye çalışmamaktadır. 'Aşkınsal felsefe, öznenin kendini oluşturmakta olması ölçüsünde, bir idealizmdir.'[28] Dahası, bu felsefe en azından ilk bakışta 1794'de *Bütün Bilim Kuramının Temeli* başlıklı çalışmasını yayımlamış olan Fichte'nin idealizmine belirgin bir andırım göstermektedir. Ve andırım Kant'ın kendinde-şeyi öznenin kendini koyma ya da kendini kendi öz nesnesi yapma yolu olarak yorumlamakta olduğunu bulduğumuz zaman daha da çarpıcı olmaktadır. 'Kendinde nesne (*Noumenon*) salt bir *Gedankending*dir [*düşünce-şey*] (*ens rationis*), ki bunun tasarımında özne kendisini koymaktadır.'[29] Kendinde nesne 'salt (öznenin) kendi öz etkinliğinin tasarımıdır.'[30] Özne kendinde-şeyin olumsuz düşüncesinde bir bakıma kendi öz birliğinin ya da kendi öz birleşme etkinliğinin izdüşümünü üretmektedir. Kendinde-şey kavramı kendini-koyan öznenin bir edimi olmaktadır. Kendinde-şey 'olgusal bir şey değildir';[31] 'varolan bir olgusallık değil ama salt bir ilkedir,'[32] 'genel olarak duyusal sezgi çoklusunun ve bunun eş-güdüm yasasının bireşimli *a priori* bilgisinin ilkesidir.'[33] Ve bu ilke görgülenimi oluştur-

[28]XXI, s. 85. [29]XXII, s. 36. [30]S. 37. [31]S. 24. [32]S. 34. [33]S. 33.

makta olan özneye bağlıdır. Görüngü ve kendinde-şey arasındaki ayrım nesneler arasındaki bir ayrım değildir ve salt özne için geçerlidir.

Aynı zamanda *Opus Postumum*'da özetlendiği ya da en azından imlendiği biçimiyle Kant'ın görgülenimin oluşumu kuramı ile Fichte'nin öznel aşkınsal idealizmi[34] arasındaki andırımların yaşlanan Kant'ın kendinde-şey öğretisini terkettiği ve olgusallığın bütününü numenal öznenin kendini-koymasından türettiği biçimindeki inakçı önesürümü akladıklarını düşünemeyiz. Çünkü böyle bir önesürümde bulunmak belli terimlerin kullanımlarını aşırı vurgulamak ve belli bildirimleri başkaları pahasına bastırmak olacaktır. Örneğin, *Opus Postumum*'da öyle pasajlarla karşılaşılmaktadır ki bunlar *Arı Usun Eleştirisi*'nde bulunan kendinde-şey konusundaki öğretiyi yalnızca yeniden doğruluyor gibi görünmektedirler. Böylece denmektedir ki gerçi kendinde-şey varolan bir nesne olarak verili olmasa da, ve gerçekte böyle verilemiyor olsa da, gene de 'bir *cogitabile*dir (ve hiç kuşkusuz *zorunlu olarak düşünülebilir* birşeydir) ki verilemez ama düşünülmelidir ...'[35] Kendinde-şey düşüncesi görüngü düşüncesine bağlılaşıktır. Gerçekten, bir iki durumda Kant olgusalcı bir yönde ondan beklenebilecek olandan daha öteye gidiyor görünmektedir. 'Eğer dünyayı görüngü olarak alırsak, sözcüğün tam anlamıyla görüngü olmayan birşeyin dışvarlığını (*Dasein*) tanıtlamaktadır.'[36] Ayrıca arada bir kendinde-şeyin yalnızca görünmesinden ayrı olarak düşünüldüğünde görünen şey olduğunu imliyor görünmektedir. Ve aşkınsal felsefe için 'idealizm' sözcüğünün kullanımına gelince, bu yeni ya da devrimci bir

[34]Varlık ve bilginin enson ilkesinin özne olması anlamında 'öznel'; öznenin görgül ben değil ama arı ya da aşkınsal özne olması anlamında 'aşkınsal'; en sonunda aşkınsal öznenin ya da 'ben'in kendini-koymasına indirgenebilir olmayan hiçbir etmenin olmaması anlamında 'idealist.'

[35]XXII, s. 23. [36]XXI, s. 440.

bakış açısını imliyor gibi görünmemektedir. Çünkü aşkınsal felsefe, görmüş olduğumuz gibi, arı usun İdealarının dizgesidir. Ve Kant *Opus Postumum*'da bu İdeaların belkili (önesürümlü değil) ıralarını vurguladığı zaman, *Eleştiriler*'in öğretisinden uzaklaşıyor değildir.

Sorunun gerçeği *Opus Postumum*'da Kant'ın kendinde-şey kuramını tutarsız ve gereksiz görenlerin karşıçıkışlarını eleştirel felsefenin çerçevesi içersinde yanıtlayabileceğini göstermeye çalışıyor olması gibi görünmektedir. Gerçekten de ileri sürülebilir ki görüşlerini eleştirmenlerini yanıtlayacak bir yolda yeniden formüle etme ve felsefesinin kendi içersinde Fichte ve başkalarının gelişimlerinde geçerli olan herşeyi kapsadığını gösterme çabasında Kant dizgesini bir arı aşkınsal idealizm dizgesine dönüştürme doğrultusunda önemli ölçüde yol almıştı. Ama bunu kabul etmek onun *Eleştiriler*'in ırasalı olan genel bakış açısını belirgin bir biçimde yadsımış ya da terketmiş olduğunu kabul etmekle aynı şey değildir. Ve bunu yapmış olduğuna inanmıyorum.

3. Tanrı İdeasının Nesnelliği

Tanrı İdeasına dönerek, ilk olarak belirtebiliriz ki Kant 'Tanrı' terimi ile ne denmek istendiği, eş deyişle Tanrı İdeasının içeriğinin ne olduğu sorusunu, ve Tanrının varolup olmadığı, eş deyişle, Tanrı İdeasında kapsanan yüklemlere iye olan bir varlığın olup olmadığı sorusunu dikkatle birbirinden ayırdetmektedir.

'Tanrı dünya-ruhu değildir ... . Tanrı kavramı dünyadaki şeylerin en yüksek nedeni olarak ve bir kişi olarak bir Varlığın kavramıdır.'[37] Tanrı en yüksek Varlık olarak, en yüksek anlık olarak, en yüksek iyi olarak kavranmaktadır ki haklara iyedir ve bir kişidir. Yine, 'bir Varlık ki, onun için tüm insan ödevleri

[37] XXI, s. 19.

aynı zamanda onun buyruklarıdırlar, bu Varlık Tanrıdır.'[38] İnsan Tanrıyı onu (insanı) numenal alanda bir varlık yapan yüklemlere göre düşünür; ama Tanrı İdeasında bu yüklemler bir bakıma en yükseğe ya da saltık düzleme çıkarılmışlardır. İnsan örneğin özgürdür; ama varlığı alıcılık içerir, ve özgürlüğü saltık değildir. Tanrı, bununla birlikte, en yüksek kendiliğindenlik ve özgürlük olarak tasarlanmaktadır, alıcılık ve sınır olmaksızın. Çünkü insan hem numenal ve hem de fenomenal alanlara ait olması anlamında sonlu ve karışık bir varlık iken, Tanrı sonsuz numenal olgusallık olarak tasarlanmaktadır. Dünya duyulur olgusallık bütünlüğü olarak tasarlanmaktadır, ama Tanrının yaratıcı gücüne ve amaçlı ve kutsal istencine altgüdümlü olarak. Görmüş olduğumuz gibi, Tanrı ve Dünya İdeaları arasındaki ilişki bir eş-güdüm ilişkisi değildir: Dünyanın Tanrı üzerine bağımlı olarak düşünülüyor olması anlamında bir alt-güdüm ilişkisidir.

Şimdi, *Opus Postumum*'daki kimi bildirimler, eğer bir bakıma yalıtılmışlıkları içinde alınırlarsa, doğallıkla Kant'ın Tanrı İdeasından bağımsız olarak bir Tanrı olduğu görüşünü bütünüyle terketmiş olduğunu düşündürme eğilimindedirler. Böylece Tanrı İdeasının kaçınılmaz olarak arı us tarafından bir ideal olarak düşünülmüş olması anlamında zorunlu olduğu söylenirken, 'bir düşünce-şeyi[39] (*ens rationis*) temsil ettiği de ileri sürülmektedir.[40] Gerçekten, 'böyle bir Varlığın kavramı bir tözün, eş deyişle, tüm düşünceden bağımsız olarak varolan bir şeyin kavramı değil, ama bir usun İdeası (öz-yaratı, *Selbstgeschöpf*), düşünce-şeyi, *ens rationis*idir—bir us ki kendini bir düşünce nesnesi olarak oluşturmakta ve aşkınsal felsefenin ilkelerine göre *a priori* önermeler ve bir İdeal üretmektedir, ve onun için [kavrama karşılık düşen] böyle bir nesnenin varolup olmaması gibi bir sorun yoktur; çünkü kavram aşkındır.'[41]

En azından ilk bakışta bu son alıntı açıkça Tanrı İdeasının

[38]XXI, s. 17. [39]*Ein Gedankending*. [40]XXI, s. 32-3. [41]XXI, s. 27.

insan yapımı bir ideal, bir düşünce yaratısı olduğunu, ve İdeaya karşılık düşen bir an-dışı tanrısal Varlık olmadığını bildirmektedir. Gerçekte, *Opus Postumum*'da başka yerlerde Kant Tanrının varoluşu için daha önce ikinci *Eleştiri*'de ileri sürülenden daha yalın ve daha doğrudan bir ahlaksal uslamlama arıyor görünmektedir. Ve bu olgu açıktır ki ileri yaşlarında Kant'ın nesnel bir olgusallık olarak Tanrı için duyduğu inancı bütünüyle terketmiş olduğu görüşüne karşı durmaktadır, özellikle bu inancı ölümüne dek sürdürdüğünü gösterecek başka kanıtlar da varken. Gerçekten *Opus Postumum*'un büyük ölçüde notlardan, Kant'ın aklına gelivermiş ve daha sonra irdelemek üzere kağıda geçirmiş olduğu düşüncelerden oluştuğu doğrudur; ve böyle bir notlar dizisinde uyumlu kılacak ya da uzlaştıracak bir konumda olmadığımız birbirinden uzaklaşan düşünce çizgileri görünüyorsa bu gerçekte şaşırtıcı değildir. Ama aynı zamanda anımsanmalıdır ki son paragrafta anlatılmış olan düşüncelerin en azından büyük bir düzeye dek *Eleştiriler*'de koşutlarını bulabiliriz, ve *Eleştiriler*'de Kant Tanrıya inancın bir aklanışını da ortaya koymaktadır. Bu yüzden, görüşlerin ayrılmaları *Opus Postumum*'da *Eleştiriler*'de olduğundan daha keskin olsa bile, bu yeni bir olgu değildir.

Arı Usun Eleştirisi'nde Kant daha önce açıkça bildirmişti ki onun görüşünde arı usun yaratısı olarak ele alınan Tanrı İdeası bir 'aşkınsal İdeal'in İdeasıdır. Bu herhangi bir Tanrı sezgisini anlatmamaktadır; ne de Tanrının varoluşunu İdeadan çıkarsayabiliriz. Ve bu görüşler *Opus Postumum*'da yeniden ortaya çıkmaktadır. Bizim için Tanrının herhangi bir sezgisi söz konusu değildir. 'Onu bir aynada olduğu gibi görürüz; hiçbir zaman yüz yüze değil.'[42] Bu yüzden Tanrının varoluşunu Tanrı İdeasından çıkarsamak olanaksızdır:[43] bu İdea bir arı us yara-

[42] XXI, s. 33.

[43] *Opus Postumum*'un kimi pasajları ilk bakışta bu bildirimle çelişiyor gibi görünmektedirler. Bunlara az sonra değinilecektir.

tısıdır, bir aşkınsal İdealdir. Dahası, gerçi Tanrıyı sonsuz töz olarak düşünüyor olsak da, O bir töz değildir ve bir töz olamaz, çünkü insan anlağının ulamlarını aşmaktadır. Bu yüzden, eğer bir kez bu bakış açısını kabul edecek olursak, anlamlı bir biçimde Tanrı İdeasına karşılık düşen bir tanrısal Varlık olup olmadığını soramayız, en azından İdea Tanrıyı ulamlar düzleminde düşünmeyi imliyor olduğu sürece. Bu vargı özünde ilk *Eleştiri*'nin öğretisini yinelemektedir. Ama, görmüş olduğumuz gibi, Kant ikinci *Eleştiri*'de Tanrıya inanç için ahlaksal ya da kılgısal bir aklama sunmaya geçiyordu. Ve *Opus Postumum*'da bu düşünce çizgisini izleyip tamamlamak ya da geliştirmek için kimi düşünceler önermektedir.

İkinci *Eleştiri*'de Kant Tanrıya inancı kılgın usun bir konutu olarak aklıyordu. Tanrı inancına ahlaksal yasanın erdemin mutluluk ile bireşimi açısından istemleri üzerine düşünme yoluyla varırız ya da varabiliriz. *Opus Postumum*'da Kant ahlaksal yasanın bilincinden Tanrı inancına daha dolaysız bir geçiş bulma konusuyla ilgileniyor görünmektedir. Ve kesin buyuru kendi içersinde tüm insan ödevlerine tanrısal buyruklar olarak bakma ilkesini kapsıyor olarak sunulmaktadır. 'Ahlaksal-kılgısal usta tüm insan ödevlerini tanrısal buyruklar olarak görmek için kesin buyuru yatmaktadır.'[44] Yine, 'Herşeyi Tanrıda görmek. Kesin buyuru. Ödevlerimin kesin buyuru yoluyla bildirilmiş tanrısal buyruklar olarak bilgisi.'[45] Böylece 'Tanrı kavramı benim dışımda yükümlülük-dayatan bir özne kavramıdır.'[46] Kesin buyuru bizim için Tanrının sesidir; ve Tanrı ahlaksal yasa yoluyla ahlaksal yükümlülük bilincinde belirtiktir.

Hiç kuşkusuz, Kant diretmektedir ki bu Tanrının insan anının dışında varolan bir töz olarak varoluşunun bir tanıtı değildir. Ayrıca diretmektedir ki ahlaksal yasayı bir tanrısal buyruk olarak görmekle onun gücüne hiçbir şey eklenmiş olmamakta,

[44] XXI, s. 12. [45] XXI, s. 15. [46] *A.g.y.*

ve eğer bir insan Tanrıya inanmıyorsa böylelikle kesin buyurunun yükümleyici gücü ortadan kaldırılmış olmamaktadır.[47] Ve dikkatlerini bu tür bildirimler üzerinde yoğunlaştıranların 'Tanrı' sözcüğünün Kant için yalnızca kesin buyurunun kendisi için bir ad ya da ahlaksal yasa içinden konuşan bir sesin salt öznel bir izdüşümü için bir ad olmuş olduğu vargısını çıkarma eğiliminde olmalarını anlamak kolaydır. Ama, görmüş olduğumuz gibi, Kant'ın öncülleri üzerine tikel bir töz olarak Tanrının varoluşunun bir tanıtının kurulması olanaksızdır. Ve Kant ikinci *Eleştiri*'nin istencin özerkliği konusundaki öğretisini yadsımaya hazır olmadıkça, kesin buyurunun ahlaksal gücünün onu tanrısal bir buyruğun anlatımı olarak görmemiz üzerine bağımlı olmadığını söylemek zorundadır. Ama bundan zorunlu olarak onun için Tanrı kesin buyuru için bir addan daha ötesi değildir sonucu çıkmamaktadır. Bunu izleyen şey dahaçok Tanrıya erişmenin biricik yolunun ahlaksal bilinçten geçtiğidir. Tanrının varoluşunun hiçbir kuramsal tanıtı olanaklı değildir. Gerçekten de bu *Eleştiri*'nin öğretisidir; ama *Opus Postumum*'da Kant yükümlülük bilinci ve Tanrıya inanç arasında daha doğrudan bir ilişki arıyor görünmektedir. 'Yasalar altında özgürlük: tanrısal buyruklar olarak ödevler. Bir Tanrı var.'[48]

Belki de Tanrıya inancın daha dolaysız bir aklanışını bulmaya yönelik bu isteğin ışığındadır ki *Opus Postumum*'un ilk bakışta Tanrının varoluşu için *a priori* ya da varlıkbilimsel uslamlamanın bildirimine varıyor görünen pasajlarını yorumlamamız gerekmektedir. Kant örneğin demektedir ki 'Onun düşüncesi (*Gedanke*) aynı zamanda Ona ve Onun kişiselliğine inançtır.'[49] Gene, 'salt Tanrı İdeası (*İdee*) aynı zamanda Onun varoluşunun bir konutudur. Onu düşünmek ve Ona inanmak özdeş bir önermedir.'[50] Ve eğer bu bildirimleri 'zorunlu bir varlık kavramı aynı zamanda varoluşunun yeterli bir tanıtı olan

[47]Krş. XXII, s. 64. [48]S. 104. [49]S. 62. [50]S. 109.

bir varlıktır'[51] bildirimiyle bağlayacak olursak, Kant'ın, *Arı Usun Eleştiri*'sinde varlıkbilimsel uslamlamayı yadsıdıktan sonra *Opus Postumum*'da kabul etmeye başladığını düşünme eğiliminde olabiliriz. Ama böyle birşey yapmış olduğunu düşünmek oldukça güçtür. Varlıkbilimsel uslamlamanın temsil etmeye çalıştığı türde kuramsal bir uslamlamadan değil ama ahlaksal bilinç için 'yeterli bir tanıt'tan, eş deyişle salt kılgısal ya da ahlaksal bakış açısından söz ediyor görünmektedir. 'Tüm ödevleri dindeki tanrısal buyruklar olarak yerine getirme ilkesi insan istencinin özgürlüğünü tanıtlar ... ve aynı zamanda, usun kılgısal arı ilkeleriyle ilişki içinde, Tanrının tek Tanrı olarak varoluşunun bir tanıtıdır.'[52] İlkin kendisinden Tanrının varoluşunu çıkarsadığım bir tanrısal öz düşüncesini taşıyor olmam söz konusu değildir. Tersine, kesin buyurunun bilinci yoluyladır ki bana ahlaksal yasa içinden ve içinde sesleniyor olarak Tanrı düşüncesine yükselmekteyimdir. Ve bu Tanrı düşüncesini taşımak ve Ona inanmak bir ve aynı şeydir. Daha açık bir deyişle, Tanrıyı bana içkin olarak, ahlaksal açıdan buyurucu bir özne olarak tasarlamak, Onu var olarak tasarlamaktır. Ama ahlaksal bilince içkin olarak bu Tanrı tasarımı Onun varoluşunun salt bu bilinç için 'yeterli bir tanıtı'dır.

Eğer bu yorum doğru çizgiler üzerindeyse (ve bu konu üzerinde inakçı bir konuma girmek oldukça güçtür), belki de diyebiliriz ki Kant varlıkbilimsel uslamlamaya bir ahlaksal eşdeğer ya da andırım vermekte ya da ileri sürmektedir. Varlıkbilimsel uslamlama onu savunanlar tarafından Tanrının varoluşunun öyle bir kuramsal tanıtı olarak düşünülüyordu ki, bir kez doğru bir biçimde anlaşıldığı zaman, onaya zorluyordu. Kant böyle bir uslamlamanın var olduğunu kabul etmemektedir. Ama ona andırımlı birşey vardır. Tanrıyı ahlaksal bilince içkin ahlaksal olarak buyurucu bir özne olarak kavramak ve Ona dinsel bir inanç taşımak bir ve aynı şeydir. Ama bu demek

[51] XXII, s. 113. [52] S. 111.

değildir ki en-yüksek ahlaksal yasamacı gibi salt soyut bir düşünceden bu tanrısal yasamacının varoluşunu anı onaya zorlayacak bir yolda kuramsal olarak çıkarsamak olanaklıdır. Bu dahaçok demektir ki ahlaksal bilincin içersinde ve onun için tanrısal bir yasamacının sesi olarak yasa düşüncesi Tanrının varoluşuna inanca eşdeğerdir. Çünkü bu Tanrı düşüncesini taşımak, ahlaksal bilinç için, Onun varoluşunu konutlamaktır. Bu pek inandırıcı bir uslamlama çizgisi olmayabilir. Çünkü uzun erimde Tanrıya inanmak Ona inanmaktır genelemesine vardığı ileri sürülebilir. Ama en azından açıktır ki Kant ahlaksal bilince dayalı Tanrı inancına daha önce ikinci *Eleştiri*'de geliştirilmiş olandan daha dolaysız bir yaklaşım aramaktadır. Yerine getirmek için fırsatı olsaydı yeni yaklaşımını nasıl geliştirecek olduğunu söylememiz hiç kuşkusuz olanaksızdır.

4. Kişi Olarak ve Küçük-Evren Olarak İnsan

Görmüştük ki Tanrı ve Dünya İdeaları arasındaki bireşim düşünen özne olarak insan tarafından ortaya çıkarılmaktadır. Bu olanaklıdır çünkü insanın kendisi aracı bir varlıktır; ve insan kavramı aracı bir kavram ya da düşüncedir. Çünkü insanın deyim yerindeyse iki alanda da bir ayağı bulunmaktadır. Hem duyurüstü hem de duyulur, hem numenal hem de fenomenal alanlara aittir; ve ahlaksal bilinç yoluyla duyulur alan duyurüstüne altgüdümlü kılınmaktadır. İnsan usu böylece duyurüstü varlığın bütünlüğünü Tanrı İdeasında ve duyulur varlığın bütünlüğünü Dünya İdeasında düşünebilmektedir; ve bu İdeaları aralarında bir ilişki saptayarak bireştirmektedir, öyle bir yolda ki Dünya İdeası Tanrı İdeasına altgüdümlü kılınmaktadır.

İnsanın duyulur düzene ya da alana ait olduğu açık bir olgudur. Başka bir deyişle, açıktır ki fiziksel örgensel varlıklar sınıfına aittir. Ve, böyle olarak, belirli nedensellik yasalarının

altında durmaktadır. Ama ahlaksal yaşamı özgürlüğünü sergilemektedir; ve, özgür olarak, numenal düzene ya da alana aittir. 'İnsan (bir dünya varlığı, *ein Weltwesen*) aynı zamanda özgürlüğe iye bir varlıktır, bir özellik ki dünyanın nedensel ilkelerinin dışında ama gene de insana aittir.'[53] Ve özgürlüğe iye olmak tine iye olmaktır. 'Böylece dünyanın üstünde bir varlık vardır, eş deyişle insan *tini*.'[54] Ve tinsel bir ilkenin gücüyle özgür olmak bir kişi olmaktır. 'Dirimli tensel varlık canlıdır (*hayvan*). Eğer bir kişi ise, bir insandır.'[55] İnsan özgür, özbilinçli, ahlaksal bir varlık olduğu için bir kişidir.

Bu insanın bir bakıma iki öğeye bölünmesi anlamına mı gelmektedir? Açıktır ki numen olarak insan ve fenomen olarak insan arasında ayrım yapabileceğimiz anlamına gelmektedir. 'Dünyadaki insan dünyanın bilgisine aittir; oysa dünyada ödevinin bilincinde olarak insan fenomen değil ama numendir; ve bir şey değil ama bir kişidir.'[56] Ama gerçi insan bu ikili doğayı taşıyor olsa da, bir bilinç birliği söz konusudur. 'Ben (özne) bir kişiyim, yalnızca kendimin bilincinde değil, ama ayrıca uzay ve zamanda sezgi nesnesi olarak, ve böylece dünyaya ait olarak da [bilincindeyimdir].'[57] 'Dünyada uzay ve zamandaki varoluşumun bilincini' taşırım.[58] Bu birlik, ki aynı zamanda iki ilkenin bir birliğidir, ahlaksal bilinçte sergilenmektedir. 'Bende bir olgusallık vardır ki, nedensel etkerlik ilişkisinde (*nexus effectivus*) benden ayrı olarak, üzerimde etkir (*agit, facit, operatur*). Bu olgusallık, ki özgürdür, eş deyişle, uzay ve zamandaki doğal yasadan bağımsızdır, beni içsel olarak yönetir (beni aklar ya da kınar); ve ben, insan, kendim bu olgusallığımdır ...'[59] Dahası, özgürlüğüm kendisini dünya içersinde eyleme çevirebilir. 'İnsanda etkin ama duyulurüstü bir ilke vardır ki, Doğadan ve doğal nedensellikten bağımsız olarak, fenomenleri belirler ve özgürlük olarak adlandırılmaktadır.[60]

[53] XXI, s. 42. [54] *A.g.y.* [55] XXI, s. 18. [56] XXI, s. 61.
[57] XXI, s. 42. [58] XXI, s. 24. [59] XXI, s. 25. [60] XXI, s. 50.

Eğer Kant kendi görgülenimin oluşumu kuramını geliştirmiş olsaydı, gerçekten de görgül 'ben'i ve fenomenal bir varlık olarak insanı ahlaksal öz-olgusallaşma gibi bir amaçla numenal 'ben'in kendini-koyuşundan türetebilirdi. Ama bunu söylemek Kant felsefesinde Fichte tarafından benimsenen konumun gelişimi için zemin bulunduğunu söylemektir. Ve Fichte gerçekte her zaman kendi dizgesinin Kant felsefesinin iç eğilimlerinin mantıklı bir gelişimi olduğunu ileri sürmüştü. Gerçekte ise, bununla birlikte, bize sunulan daha çok büyük evreni düşünen küçük evren olarak metafiziksel insan kavramıdır. Evren, düzenleyici Tanrı ve Dünya İdealarında insan tarafından düşünüldüğü biçimiyle, insanın ikili doğasının bir izdüşümüdür. İki İdeadan hiç biri verili bir nesneyi temsil etmemektedirler. Ve aşkınsal İdeal olarak düzenleyici Tanrı İdeasından bir töz olarak Tanrının varoluşunu çıkarsayamayız. Tanrının varoluşundan verili ya da belirtik olarak söz edilebildiği sürece, bu ancak yükümlülük olgusunu ayrımsayan ahlaksal bilince belirtiktir. Ama, görmüş olduğumuz gibi, bu Tanrının nesnel varoluşu sorununu askıda bırakmaktadır. 'Tanrı' terimine karşılık düşen olgusallık yalnızca insanın kendisindeki duyulurüstü ilke, numenal 'ben' midir? Yoksa insandan ayrı olan ve ancak yükümlülük bilincinde ve onun yoluyla bilinen bir Varlık mıdır? Kendi payıma düşünüyorum ki ikinci görüş Kant'ın kanısını temsil etmektedir. Ama *Opus Postumum*'u oluşturan notların yanıtı açıkça ortaya koydukları söylenemez. Tersine çalışma Kantçılığın kendini varlığı düşünceye altgüdümlü kılan ya da en sonunda bunları özdeşleştiren bir aşkınsal idealizm dizgesine dönüştürme eğilimini açığa vurmaktadır. Sanmıyorum ki Kant'ın kendisi bu belirleyici adımı herhangi bir biçimde atmış olsun. Ama bunu yapma eğilimi yazılarında örtüktür, üstelik Fichte'nin onun dizgesindeki olgusalcı eğilimi ya da onun deyişiyle 'inakçılık' öğesini ortadan kaldırması konusundaki önerilerini kabul etme inceliğini göstermememiş

olsa bile. Bununla birlikte, Kant'ın felsefesini yalnızca onu izlemiş olan kurgul idealizm ile ilişkisi içinde yorumlamak yerinde bir tutum olmıyacaktır. Ve, eğer kendi başına alırsak, onda zorunluk ve özgürlük alanlarını uzlaştırma sorununu bu iki alandan birini ötekine indirgeyerek değil ama karşılaşma noktasını insanın ahlaksal bilincinde bularak çözmeye yönelik özgün bir girişimi görebiliriz.

BÖLÜM SEKİZ

GENEL VARGILAR

1. Giriş Notları

BU CİLDE önsözde belirtmiştim ki bu *Tarih*'in onyedi ve onsekizinci yüzyıl felsefelerini birlikte kaplayan 4'üncü, 5'inci, ve 6'ıncı ciltleri bir üçlü oluşturmaktadırlar. Başka bir deyişle, bunlara tek bir bütün olarak bakabiliriz. 4'üncü Cildin başında bu üç ciltte kaplanan gereçle ilgili bir giriş bölümü vardı. Ve 6'ıncı Cildin sonunda ortak bir vargı bölümü sunmak için söz vermiştim.

Bu genel vargı bölümünün amacı üçlüde tartışılan değişik felsefelerin bir özetini vermek değil ama onyedi ve onsekizinci yüzyıllardaki başlıca felsefecilik ya da felsefi devim biçemlerinin doğa, önem ve değerlerinin bir tartışmasını sunmaya çalışmaktır. Tartışmaları seçilmiş belli konulara sınırlamak zorunlu olacaktır. Dahası, gerçi hiç kuşkusuz bireysel filozoflara göndermelerde bulunulacak olsa da, kimi zaman karmaşık düşünce devimlerini irdelemek ve böylece önemli bakımlardan birbirlerinden uzaklaşan felsefeleri sanki türdeş felsefecilik biçemlerini ya da giderek türdeş dizgeleri temsil ediyorlarmış gibi kapsayacak kümeleştirmeler yapmak zorunlu olacaktır. Başka bir deyişle, bir bakıma ideal tiplerin tartışmasına ve önemli sınırlamalara gereksinim gösteren genelleme

lere girişmeyi öneriyorum. Bu yöntem gerçekte kendinde istenebilir olmayabilir, ama bana söz konusu dönemdeki felsefi düşüncenin belli özelliklerine dikkati çekmenin geçerli bir yolu olarak görünüyor, gene de hiç kuşkusuz değişik felsefelerin başka yerlerde ayrı ayrı irdelenmeleri koşuluyla.

2. *Kıta Ussalcılığı*

Dördüncü cilde giriş bölümünde Descartes'ın Rönesansın yeniden dirilmiş kuşkuculuğunun üstesinden gelme isteğine dikkat çekilmişti. Bu kuşkuculuk metafiziksel sorunları çözme olanağı ve gerçeğe metafizikte varma konularındaki kuşkuyu kapsıyordu. Ve görmüştük ki Descartes matematiğe açık ve pekin uslamlamanın bir modeli olarak bakıyordu. İsteği felsefeye matematiğin açıklık ve pekinliğine andırımlı bir açıklık ve pekinlik vermek ve matematiksel yöntemden bir bakıma düşünceye karışıklık ya da yanılma olmaksızın düzenli bir yolda ilerleme yeteneğini kazandıracak bir yöntemi arıtmaktı.

Descartes'ın kendi matematiksel incelemeleri ve yetenekleri ve bu konudaki çağdaş gelişimler anımsandığı zaman niçin matematiğe bir uslamlama yöntemi olarak baktığını anlamak kolaydır. Ve felsefi düşüncenin felsefe-dışı etmenler tarafından etkilenmesinin bu örneğinde olağandışı birşey yoktur. Çünkü felsefenin onun tarihsel gelişimine anlaşılabilir bir açıklama verebiliyor olmamız anlamında kendine özgü bir sürekliliği olmasına karşın, bu süreklilik saltık değildir, sanki felsefe başka ekinsel etmenlerden bağıntısız olarak bütünüyle yalıtılmış bir yol izliyormuş gibi. Başka etmenler tarafından değişik yollarda etkilenebilmektedir. Örneğin kullanılacak doğru bir yöntemin kavramı açısından etkilenebilmektedir. Descartes'ın matematiğe bir yöntem modeli sağlıyor olarak bakma eğilimi duruma bir örnektir. Başka bir örnek metafiziği tikel bilimlerin önsavlarından daha geniş bir genellikteki

önsavlar olarak yorumlamaya yönelik çağdaş girişimler olacaktır, bir yorumlama ki felsefe-dışı bir modelin, eş deyişle çağdaş fiziğin önsavlı-çıkarsama yönteminin etkisini yansıtmaktadır. Yine felsefe konusu açısından ya da belli tema ya da temalar üzerine getirilen vurgu açısından da felsefe-dışı etmenler tarafından etkilenebilmektedir. Orta Çağda felsefe 'bilimlerin kraliçesi' olarak görülen tanrıbilim tarafından güçlü bir biçimde etkileniyordu. Ondokuzuncu yüzyılın ilk onyıllarında tarihsel gelişim bilincini görebiliyoruz ki, Hegel'in dizgesinde yansıtılan tarih biliminin ortaya çıkışında anlatımını buluyordu. Marxizm açıktır ki uygarlık ve ekin tarihinde ekonomik etmenler tarafından oynanan rolün gelişen bilincinin etkisini gösteriyordu. Bergson'un felsefesi yalnızca bilimsel evrim önsavına değil ama ayrıca ruhbilimcilerin ve toplumbilimcilerin çalışmalarına da çok şey borçluydu. Whitehead'ın düşüncesi klasik fizikten çağdaş fiziğe geçiş tarafından etkilenmişti. Gene, felsefe kendi sorunlarının formülasyonu açısından da felsefe-dışı etmenler tarafından etkilenebilmektedir. Örneğin, ruh ve beden arasındaki ilişki sorunu klasik ve yineleyen bir sorundur; ama tikel bilimlerin doğuşu sorunun kendisini değişik filozoflara sunuş yollarını etkilemiştir. Düzenekbilimin gelişimi sorunun kendisini onyedinci yüzyıl filozoflarına belli bir ışık altında sunmasına götürürken, ruhbilimdeki çağdaş gelişimler ise soruna daha sonraki filozofların gözlerinde bir bakıma oldukça değişik bir renk veriyordu. Bir anlamda aynı sorundan, 'bitimsiz' bir sorundan söz edebiliriz; ama bir başka anlamda, eş deyişle temel sorunu anlayış ve formülasyonumuzu etkileyen ilgili değişik etmenlerin göz önüne alınmaları gerektiği anlamında, değişik sorunlardan söz edebiliriz.

Bu yolda konuşmak yalnızca görgül olguları kabul etmektir, gerçeğin göreli olduğu kuramını ileri sürmek değil. Görecilik kuramı yandaşlarının kendi savlarını desteklemek için baş-

vurdukları tarihsel verileri yadsımak gerçekten aptalcadır. Ama bundan zorunlu olarak tarihsel verilerin kabulünün 'felsefe dizgeleri yalnızca ve yalnızca tarihsel bağlam ve durumlarının terimlerinde yargılanmalıdırlar' savının onaylanmasını gerektirdiği, ve onlarda kapsanan önermelerin gerçeklik ya da yanlışlıkları konusunda hiçbir saltık yargının olanaklı olmadığı sonucu çıkmaz. Gelişiminin geçeğinde felsefenin (eş deyişle, filozofların anlarının) felsefe-dışı etmenler tarafından etkilenmiş olduklarını yadsımak güçtür. Ama yine de, bu etmenlere iletmede bulunmaksızın, filozoflar tarafından ileri sürülen önermelerin gerçek mi yoksa yanlış mı olduklarını tartışma kapısı önümüzde açık durmaktadır.

Descartes'ın matematiksel yöntem modeli için hayranlığına dönersek, anımsayabiliriz ki Kant-öncesi çağdaş dönemin önde gelen başka ussalcı filozofları da bu örnekten etkileniyorlardı, örneğin Spinoza. Ama onyedinci yüzyıl felsefesinin tarihinde 'ussalcılık'[1] denmiş olan şey salt yöntemle ilgili bir uğraştan oluşmamaktadır. Felsefeyi olgusallığa ilişkin bilgimizi arttırıyor olarak düşünmek doğaldır.[2] Bu kendiliğinden bir beklentidir; ve felsefenin bu bakımdan sığasına ilişkin herhangi bir kuşku bu beklentiyi öncelemekten çok izlemektedir. Öyleyse Rönesans zamanından başlamak üzere matematiğin fiziksel bilime uygulanışının açık başarısının kimi filozofları felsefede matematiğin yöntemine andırımlı bir yöntemin uygulanmasının onları yalnızca daha şimdiden bilineni dizgeselleştirmeye ya da deyim yerindeyse gerçek ama mantıksal olarak

[1] 4'üncü Cilde Girişte belirtildiği gibi, bu bağlamda ussalcılık yalnızca felsefeyi gizemli içgörüler yerine us üzerine dayandırma gibi bir girişimi imlememektedir. Ne de terim ona yakınlarda verilmiş olan anlamda, bildirilmiş dinin ve belki de tüm dinin bir yadsınmasını imliyor anlamında alınmalıdır. Gerçekten onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda bu anlamda ussalcılar vardı; ama terim örneğin Descartes'tan bir ussalcı olarak söz ettiğimiz zaman bu yolda kullanılmamaktadır.

[2] 'Olgusallık' ya da 'realite' terimini 'dünya' terimine yeğleyerek kullanıyorum, çünkü söz konusu bilgi dünyayı aşan bir Varlığı, Tanrıyı ilgilendiriyor olabilir.

tanıtlanmamış önermelere bilgi biçimini vermeye değil ama ayrıca bilinmeyen ve anlaşılmamış gerçeklerin çıkarsanmasıyla bilgimizi arttırmaya da yetenekli kılacağını düşünmeye yöneltmesi anlaşılabilir birşeydir. Matematiği fiziksel bilimin ilerlemesi için kullanma düşüncesi hiç kuşkusuz yeni değildi. Örneğin Roger Bacon daha önce onüçüncü yüzyılda bu kullanım için gereksinim üzerinde diretmişti. Ama aynı zamanda gerçekte ancak Rönesanstan sonradır ki fizikteki uygulamanın açık ya da çarpıcı başarısından söz edebiliriz. Öyleyse kimi Rönesans sonrası düşünürlerin olgusallığa ilişkin bilgimizi arttırmak için felsefede matematiğin yöntemine andırımlı bir yöntemin uygulanışına yönelmeleri doğaldı. Başka bir deyişle, ussalcılar yalnızca yöntembilimle değil, ama yeni gerçekler bulmak için, olgusallık üzerine olumlu bilgimizi arttırmak için uygun yöntemi kullanmakla da ilgileniyorlardı.

Şimdi, eğer felsefeye matematiğin yöntemine andırımlı bir yöntem verme düşüncesi ile temel önermelerden ya da önceden belgitlenmiş önermelerden bize olgusallığa ilişkin yeni olgusal bilgi veren başka önermeler çıkarsama düşüncesini biraraya getirirsek, çıkarsamacı bir felsefe dizgesi düşüncesi elde ederiz ki çıkarsamacı biçiminde matematiğe yakın ama felsefe dizgesinin bize varolan olgusallığa ilişkin gerçekler vermesi anlamında ondan ayrı olacaktır. Bu ayrım Rönesans sırasındaki ve sonrasındaki düşünürler tarafından evrensel olarak kabul edilmişti demek istemiyorum. Örneğin Galileo matematiği özgürce-seçilmiş tanım ve belitlerin imlemlerini sergileyen salt biçimsel bir bilim olarak değil, ama önümüze Doğanın asıl yüreğini açan, bize Doğanın kitabını okuma yeteneğini veren bir bilim olarak düşünüyordu. Gene de açıktır ki, söz gelimi bir üçgenin özelliklerine ilişkin bir önerme bize üçgen nesnelerin var olduklarını söylememektedir, oysa Kant-öncesi çağdaş dönemin büyük ussalcı filozofları kendilerini varolan olgusallıkla ilgileniyor olarak görüyorlardı.

Öte yandan, matematiğin başarılı bir biçimde fiziksel bilime uygulanması doğal olarak dünyanın anlaşılır ya da 'ussal' olduğunu imliyordu. Böylece Galileo'nun gözünde Tanrı Doğanın kitabını bir bakıma matematiksel simgelerde yazmıştı. Ve, gerçekten de, eğer felsefe tümdengelimli ya da çıkarsamalı bir dizge olacak ve aynı zamanda bize dünyaya ilişkin belli olgusal bilgiyi verecekse, açıktır ki dünyanın felsefenin bunu yapmasına olanak verecek bir yapıda olduğunu varsaymak zorunludur. Gerçekte bu demektir ki nedensel ilişki mantıksal imlem ilişkisine benzeştirilecektir. Ve ussalcı filozoflar arasında bu benzeştirmeyi yapma eğilimini buluyoruz.

Şimdi, varsayalım ki dünya filozof tarafından bir çıkarsama ya da tümdengelim süreci yoluyla yeniden kurulabilecek anlaşılabilir bir yapı gösteriyor olması anlamında ussal bir dizgedir. Felsefe o zaman usun kendisinin açınımı olarak sunulabilecektir, öyle bir yolda ki felsefi bilginin dizgesel gelişimi bize olgusallığın nesnel yapısını sergileyecektir. Ama eğer olgusallık dizgesi usun öz-açınımını temsil eden bir çıkarsama süreci tarafından yeniden kurulabiliyorsa, en azından gizil olarak doğuştan olan düşüncelere ilişkin bir kuramı konutlamak hiç kuşkusuz doğal olacaktır. Çünkü usun öz-açınımı deyim yerindeyse bir felsefi dizgenin an tarafından kendi öz kaynaklarından geliştirilmesi demek olacaktır. Ve anda dizge daha baştan gizil olarak bulunan düşünceler biçiminde önceden betilenmiş olacaktır, üstelik düşüncelerin edimselleşmeleri için gereken koşulu ancak görgülenim yaratabiliyor olsa bile. Çıkarsamacı bir felsefe dizgesi zorunlu olarak bir doğuştan düşünceler kuramını gerektirir demek istiyor değilim. Ama eğer anın kendisinin bir açınımı olarak tasarımlanıyorsa, ve eğer bu betimleme ya özgürce seçilmiş ya da belli bir yolda görgülenimden türetilmiş belli tanım ve belitlerin mantıksal imlemlerinin gelişiminden daha öte birşeyi simgeliyorsa, doğuştan düşünceler kuramının belli bir türü gerekli gibi görünmektedir.

Ve gizil olarak doğuştan düşünceler kuramı açıktır ki kendini açındıran an ya da us kavramı ile bir edimsel doğuştan düşünceler kuramının olduğundan çok daha iyi uyuşacaktır.

Eğer felsefe gizil olarak doğuştan düşünceler üzerine dayanacaksa, ve eğer vargıları olgusallık açısından pekinlikle gerçek olacak iseler, açıktır ki bu düşünceler nesnel özlere yönelik olgusal içgörüleri temsil ediyor olmalıdırlar. Dahası, felsefi çıkarsama sürecinde yalnızca olanak alanını değil ama varolan olgusallığı ele alma konusunda belli bir güvenceye gereksinimimiz olacaktır. Öyleyse ussal metafizikçilerin Tanrının varoluşu için varlıkbilimsel uslamlamaya gösterdikleri düşkünlüğün nedenini anlayabiliriz. Çünkü, eğer geçerliyse, enson olgusallığın, Tanrının ya da saltık olarak eksiksiz ve zorunlu varlığın düşüncesinden onun varoluşunu dolaysızca çıkarsamaya izin vermektedir.

Varlıkbilimsel uslamlamanın olgusallık yapısının çıkarsamacı bir yeniden-kuruluşunda yararı nedir? Şudur. Eğer çıkarsamacı bir matematik dizgesinin gelişimi ve felsefi bir dizgenin kuruluşu arasındaki andırımı zorlarsak, felsefede enson varlığın varoluşunu anlatan bir önerme (matematikteki temel belitlere andırımlı olarak alınan bir önerme) ile başlama ve sonlu varlığı nedensel ilişkiyi mantıksal imlem ilişkisine benzeterek çıkarsama yönünde güdüleniriz. Öyleyse birincil metafiziksel ilkenin ya da enson varlığın varoluşu konusunda inandırılmış olmamız gerekir. Ve varlıkbilimsel uslamlama, bu varlığın düşüncesinden doğrudan doğruya varoluşuna geçerek, salt çıkarsamacı bir dizgenin istemlerine Tanrının varoluşunu belirtik olarak sonlu varlığın varoluşundan çıkaran *a posteriori* uslamlamadan daha iyi yanıt vermektedir. Çünkü, mantıksal dilde konuşursak, vargıdan ilkeye olmaktan çok ilkeden vargıya geçmeyi isteriz.

Ussalcılığın bu az önce değinilen açıklaması hiç kuşkusuz ideal bir tipin, arı ya da ideal ussalcılık denebilecek olan tipin

bir betimlemesidir. Ve Kant-öncesi kıta felsefesinin büyük dizgelerine sınırsızca uygulanması olanaksızdır. 4'üncü Ciltte tartışılmış olan üç önde gelen ussalcı dizge arasında Spinoza'nın dizgesidir ki betimlemeye en yakın durmaktadır. Descartes, görmüş olduğumuz gibi, enson olgusallık ile değil ama düşünen özne olarak sonlu 'ben'in varoluşu ile başlıyordu. Ve dünyanın varoluşunun Tanrının varoluşundan çıkarsanabileceğini düşünmüyordu. Leibniz'e gelince, zorunlu gerçekler ya da usun gerçekleri ve olumsal gerçekler ya da olgu gerçekleri arasında ayrım yapıyordu. Aslında, bu ayrımı sonlu bilgimize göreli olarak sunma eğilimindeydi; ama gene de ileri sürüyordu. Ve edimsel olarak varolan monadların yaratılmasının çelişmeme ilkesi üzerine dayalı bir uslamlama süreci yoluyla mantıksal olarak tanrısal özden çıkarsanabilir olduğunu ileri sürmüyordu. Zorunlu özler düzeninden olumsal varoluşlar düzenine geçişi açıklamak için çelişmeme ilkesi yerine eksiksizlik ilkesine ya da en-iyi ilkesine başvuruyordu.

Ama gerçi yukarıda verdiğim ussalcılık betimlemesi genel olarak ussalcı metafizik dizgeleri olarak etiketlenen tüm dizgelere sınırsızca uygulanamıyor olsa da, tümünde de bulunan bir eğilimi temsil etmektedir. Ve bu bölüme giriş sözlerimde belirtmiştim ki değişik felsefecilik biçemlerini tartışma amacıyla ideal tiplerden yararlanacak ve tikel durumlara uygulanışlarında sınırlanmaları gereken genellemeler yapacaktım.

Sanırım doğuştan düşünceler kuramını uzunlamasına tartışmak pek zorunlu olmayacaktır. Çünkü bana öyle görünüyor ki Locke'un kuramı gereksiz bir önsav olarak eleştirisi en azından ana çizgilerinde açıkça aklanmıştır. Eğer gizil olarak doğuştan düşünceler kuramı yalnızca an belli düşünceleri oluşturma sığasına iyedir anlamını taşımış olsaydı, tüm düşünceler doğuştan düşünceler olarak adlandırılabileceklerdi. Ama bu durumda onları böyle betimlemenin hiçbir anlamı olmayacaktı. Kuram ancak belli düşünceler görgülenimden tü-

retilemezlerken başkaları türetilebiliyorsa bir anlam taşıyacaktır. Ama düşüncelerin görgülenimden türetilmeleriyle ne denmek istenenmektedir? Eğer, hiç kuşkusuz, görgülenim izlenimlerin alınışına indirgeniyorsa (Hume'un anlamında), ve eğer düşünceler izlenimlerin kendiliğinden etkileri ya da fotoğrafik tasarımları olarak görülüyorlarsa, belli düşünceleri görgülenimden türemiş olarak açıklamak, olanaksız olmasa da, oldukça güç olmaktadır. Örneğin saltık eksiksizliğin ya da saltık sonsuzluğun hiçbir izlenimini taşımayız. Ama bir kez anın kurucu etkinliğine izin verirsek, bundan böyle söz gelimi bir saltık eksiksizlik düşüncesinin Tanrı tarafından verilmiş ya da doğuştan olduğunu düşünmek zorunlu görünmemektedir. Eğer, gerçekten, düşünce saltık eksiksizliğin bir sezgisine eşdeğer olsaydı, kökenini anın sonlu ve sınırlı eksiksizlik görgülenimi üzerine kurulu bireştirme etkinliğinin terimlerinde açıklıyamıyacaktık. Ama saltık eksiksizlik ve saltık sonsuzluk sezgilerine iye olduğumuzu söylemek için yeterli bir neden var gibi görünmüyor. Ve bu tür düşüncelerin kökenlerinin görgül bir açıklamasını verebiliriz, yeter ki görgülenimden türemeyi dolaysız duyusal-algı ve içe-bakış verilerinin fotoğrafik yeniden-üretimi anlamında anlamıyor olalım. Doğuştan düşünceler kuramının mantıksal bir olanaksızlığı belirtiyor olması söz konusu değildir. Tersine, önemli olan şey bu kuramın gereksiz bir önsav oluşturmasıdır, öyle ki buna ekonomi ilkesi ya da Oackham'ın usturası anlamlı bir biçimde uygulanabilecektir. Kuramı, hiç kuşkusuz, Kant'ın daha sonra onu *a priori* ulamlar kuramında dönüştürmüş olduğu yolda dönüştürebilmek olanaklıdır—ulamlar ki olağan anlamda kavramlar ya da düşünceler olmaktan çok bir bakıma kavram kalıpları idiler. Ama kuram bir kez bu yolda dönüştürüldükten sonra artık kökensel işlevini, Kant-öncesi ussalcıların anlamış oldukları anlamda bir metafiziksel dizge için bir temel oluşturma işlevini yerine getiremeyecektir.

Doğuştan düşünceler kuramının yadsınması, hiç kuşkusuz, ussalcı idealin yadsınmasını gerektirmek zorundadır, eğer bu bir olgusallık dizgesini görgülenime başvurmaksızın yalnızca anın kendi kaynaklarından çıkarsama ideali olarak alınıyorsa. Çünkü bu ideal gizil olarak doğuştan düşünceler kuramını imleyecektir. Ama bu kuramın yadsınması zorunlu olarak genelde tümdengelimci bir metafizik idealinin yadsınmasını gerekli kılmamaktadır. Çünkü böyle bir metafiziğin temel ilkelerine görgülenim temelinde varabilmemiz olanaklıdır. Başka bir deyişle, görgülenim belli temel metafiziksel önermelerin gerçekliklerini görmemize yol açacak elverişli durumu yaratabilir. Söz gelimi, 'varlığa gelen herşey dışsal bir neden aracılığıyla gelir' önermesini alalım. Varlığa geliş ve nedensellik düşünceleri görgülenim yoluyla elde edilmişlerdir: doğuştan düşünceler değildirler.[3] Dahası, bu iki düşünce ayrıdırlar. Daha açık bir deyişle, bir nedeni olma düşüncesi yalnızca varlığa gelme düşüncesinin çözümlemesiyle elde edilmemiştir—söz konusu önermenin bir geneleme olduğunun söylenmesini haklı çıkaracak bir anlamda. Bu yüzden önerme bireşimlidir. Ama önerme nesnel zorunlu bir bağıntıya yönelik bir içgörüyü anlatıyorsa, ki bana göre bu böyledir, kuraldışılara izin vermesi olası görgül bir genelleme anlamında bir bireşimli *a posteriori* önerme değildir. Tersine, bir bireşimli *a priori* önermedir, doğuştandır anlamında değil ama gerçekliği mantıksal olarak görgül doğrulamadan bağımsızdır anlamında.[4]

[3]Bildirim hiç kuşkusuz 'düşünce' sözcüğünün kullanımı olmaksızın daha 'dilbilimsel' bir yolda anlatılabilir. Örneğin denebilir ki terimlerin anlamlarını görgülenim yoluyla, ya da açık tanımlar yoluyla öğreniyoruz.

[4]Kantçı 'bireşimli *a priori* önerme' terimini kullandım. Ve bu özel terimin kullanımı yanıltıcı olabilir: çünkü gerçi ne geneleme ne de salt olası görgül genellemeler olmayan önermeler olduğu konusunda Kant ile anlaşıyor olsam da, Kant'ın bunların konumunu yorumlayışını kabul etmiyorum. Benim görüşümde bunlar varlığın nesnel anlaşılır yapısına yönelik içgörüyü anlatmaktadırlar. Ama terim uygun bir terimdir; ve bugün kullanımı Kant'a özgü yorumu içermeksizin, ya da içerdiği düşünülmeksizin, sık sık kullanılmaktadır.

Ve eğer bu tipte belli bir sayıda önerme varsa, genel metafiziğe ya da varlıkbilime tümdengelimli bir bilim biçimini vermek pekala olanaklı olabilecektir.

Hiç kuşkusuz, buradan yine de sözü edilen tipte önermelerden varlıkbilimsel önermeler çıkarsayabilecek olduğumuz sonucu çıkmaz. 'Varlığa gelen herşey dışsal bir neden aracılığıyla gelir' önermesi belirtmektedir ki eğer birşey varlığa geliyorsa dışsal bir neden aracılığıyla gelmektedir. Varlığa gelmekte olan herhangi birşeyin var olduğunu ya da böyle yapmış ya da yapacak olduğunu belirtmemektedir. Ne de önermeden bu tür birşeyin var olduğu, olmuş olduğu ya da olacak olduğu vargısını çıkarabiliriz. Daha doğru olarak, hiç biri varoluşsal olmayan iki önermeden mantıksal olarak varoluşsal bir vargıyı çıkarsayamayız. Örneğin herhangi bir sonlu varlık açısından gerçek olabilecek bir önermeyi ya da önermeleri çıkarsayabiliriz, eğer herhangi bir sonlu varlık varsa; ama gerçekte sonlu bir varlık olduğunu çıkarsayamayız. Başka bir deyişle, bir kez bireşimli *a priori* önermelerin olabileceğini kabul edecek olursak, bundan eğer varolan şeyler varsa bunlar için gerçek olacak bir önermeler kütlesi anlamında bir olgusallık şeması çıkarsayabileceğimiz sonucu çıkar. Ama bu koşulun somut olarak yerine getirilmekte olduğunu çıkarsayamayız. Olanak alanı içersinde kalmaktayızdır.

Dahası, her varolan şeye ilişkin olarak gerçek olması gerekeni bildiren önermelerden ancak benzer önermeler çıkarsayabiliriz. Daha açık bir deyişle, zorunlu önermelerden karşıtları da olanaklı olan olumsal önermeler çıkarsayamayız. Ve, ister zorunlu önermeleri biçimsel mantığın ya da arı matematiğin önermelerine sınırlıyor olalım, isterse zorunlu olarak gerçek olan metafiziksel ilkeleri kabul edelim, bu gene de geçerli olacaktır. Başka bir deyişle, eğer genel metafiziğe ya da varlıkbilime ait öncüllerle başlayarak tümdengelim temelinde ilerliyorsak, genel metafizik ya da varlıkbilim alanı içersinde

kalmış oluruz. Böyle öncüllerden tikel bir bilimın alanına düşen gerçek önermeleri çıkarsayamayız. Hiç kuşkusuz, diyelim ki her sonlu şey için zorunlu olarak gerçek olan metafiziksel ilkeleri sonlu şeylerin tikel sınıflarına uygulayabiliriz. Ama bu kimya ya da bitkibilim ya da tıp önermelerini metafiziksel öncüllerden çıkarsama ile aynı şey değildir. Eğer varlığa gelen herşey dışsal bir neden aracılığıyla gelir önermesinin zorunlu olarak gerçek bir metafiziksel önerme olduğunu varsayarsak, bundan şu çıkar ki eğer akciğer kanseri diye birşey varsa bunun nedeni ya da nedenleri olacaktır. Ama hiç kuşkusuz metafizikten nedenlerin neler olduklarını çıkarsayabileceğimiz sonucu çıkmaz.

Örneğin Descartes'ın gerçekte genel metafiziksel gerçekler ile başlayabileceğimiz ve sonra deney ya da gözlemden, önsav ve görgül doğrulamadan vazgeçerek mantıksal olarak doğal bilimlerin tüm gerçeklerini çıkarsayabileceğimize inanmış olduğunu söylemek istiyor değilim. Ama ussalcılığın eğilimi bütün bir gerçek önermeler kütlesini içinde tüm vargıların temel öncüller tarafından mantıksal olarak imlendiği bir matematiksel dizgeye benzetmekti. Ve ussalcılar böyle bir benzeştirme idealini taşıdıkları ölçüde boş bir düşe dalıyorlardı.

Şimdi, yukarıda söylenmişti ki hiç biri varoluşsal bir önerme olmayan iki öncülden varoluşsal bir vargı çıkarsayamayız. Ama varoluşsal bir önerme ile başlayabilecek ve enson varlıkbilimsel ilkenin varoluşundan bağımlı, sonlu varlığı çıkarsayabildiğimiz bir yolda başka varoluşsal önermeler çıkarsayabilecek olup olmadığımız sorusu doğmaktadır. Başka bir deyişle, saltık olarak eksiksiz ve sonsuz varlığın varoluşunun ileri sürülmesiyle başlayabilir ve sonlu varlığın varoluşunu çıkarsayabilir miyiz?

Bunu yapmak için iki şeyden birini belgitliyebilmemiz gerekecektir. Ya 'sonsuz varlık' teriminin anlamının kendisinin parçası olarak 'sonlu varlık' teriminin anlamını kapsadığını ya

da sonsuz varlığın doğasının zorunlu olarak sonlu varlığa neden olacak (eş deyişle, onu yaratacak) bir yolda olduğunu gösterebilmemiz gerekecektir. İlk durumda önümüzde birci bir felsefe bulunacaktır. Sonsuz varlığın varoluşunu ileri sürmek sonlu varlığın varoluşunu ileri sürmek olacaktır, ikincisi her hangi bir yolda birincinin içersinde kapsanmak üzere. Eğer sonsuz varlığın varoluşunu daha şimdiden göstermişsek, örneğin varlıkbilimsel uslamlama yoluyla, o zaman sonlu varlığın varolduğunu göstermek için yalnızca 'sonsuz varlık' terimini çözümlememiz gerekecektir. İkinci durumda ise önümüzde zorunlu olarak birci bir felsefenin bulunması gerekmeyecektir; ama sonlu varlık, üstelik Tanrıdan ayrı olsa bile, tanrısal doğanın bir zorunluğu tarafından Ondan doğacaktır.

İlk almaşığa gelince, 'sonsuz varlık' terimi 'sonlu varlık' terimiyle zıtlık içinde kullanılmıştır, ve bu ikinciyi kendi anlamı içersinde ancak sonluluğun olumsuzlanmasını imliyor olması ölçüsünde kapsamaktadır. Sonsuz varlığın varoluşunun olumlanması bu varlığın sonlu olduğunun olumsuzlanmasını imlemektedir, sonlu varlığın onun kipleşmesi olarak varolduğunu değil. Kimileri belki de ileri sürmeyi isteyebilirler ki 'sonsuz varlık' terimi, 'sonlu varlık' ile zıtlık içinde alındığında, boştur; ve ona içerik vermek için onu sonlu varlıkların sonsuz karmaşası anlamında anlamamız gerekir. Ama bu durumda sonsuz varlık vardır önesürümü sonlu varlıkların sayısı sonsuzdur önesürümüne eşdeğer olacaktır. Ve sonlu varlığın varoluşunu sonsuz varlığın varoluşundan çıkarsama konusunda konuşmak çay bardaklarının varoluşunu çay bardaklarının sayısı sonsuzdur bildiriminden çıkarsama konusunda konuşmak denli anlamsız olacaktır. Önümüzdeki bağlamda sonlu varlığın varoluşunun sonsuz varlığınkinden çıkarsanmasıyla ilgileniyoruz, ama ancak bu ikincinin varoluşu daha şimdiden biliniyorsa. Ama eğer sonsuz varlığın varoluşunu ileri sürmek sonlu varlıkların sayısının sonsuz olduğunu ileri sürmek ol

saydı, sonsuz bir sayıda sonlu varlığın var olduğunu bilmedikçe sonsuz varlığın var olduğunu bildiğimiz nasıl söylenebilecekti? Ve bu durumda varoluşlarını çıkarsama sorusu doğmayacaktı.

İkinci almaşığa, eş deyişle Tanrının Kendi doğasının bir zorunluğu tarafından yarattığının gösterilmesi konusuna gelince, böyle bir önesürüm için ne gibi bir temel bulabiliriz? Eğer Tanrı ile saltık olarak eksiksiz ve sonsuz bir varlığı anlıyorsak, Tanrının varoluşunu olumlamak doğal olarak kendine-yeterli olan bir varlığın varoluşunu olumlamaktır. Başka bir deyişle, sonlu varlığın yaratılması Tanrıya yaratılmaması durumunda eksik olacak olan herhangi birşeyi eklememektedir. Ve bu durumda yaratışın zorunluğunu ileri sürmek için herhangi bir zemin düşünmek olanaklı görünmemektedir. İmlemlidir ki, tanrısal yaratışı açıklamaya çalışırken Leibniz'in metafiziksel zorunluktan çok ahlaksal zorunluğa başvurması gerekiyordu. Ama bir kez Tanrı ile saltık olarak eksiksiz varlığı anlıyorsak, yaratılıştan sözcüğün herhangi bir anlamı içinde 'zorunlu' olarak söz etmek için herhangi bir zemin var gibi görünmemektedir.

Hiç kuşkusuz, eğer genelde tanrıcılık ve kamutanrıcılığı tartışıyor olsaydık, sonlunun sonsuz ile ilişkisinin bütün bir temasını irdeliyor olmamız gerekecekti. Ama burada belirli bir noktayı, eş deyişle varoluşu biliniyor olarak alınan sonsuz varlıktan sonlu varlığın çıkarsanmasını tartışıyoruz. Ve bu soru sonlu ve sonsuz arasında bir ayrımı imlemektedir, çünkü sonlunun varoluşunu sonsuzunkinden çıkarsama konusunda bir sorudur. Eğer, öyleyse, 'sonsuz varlık' terimi yalnızca sonsuz bir sayıda sonlu varlık anlamına gelecek olduğu bir yolda çözümleniyorsa, başlangıçta anlaşıldığı biçimiyle çıkarsama sorunu bütünüyle ortadan kalkmaktadır. Gerekli olan şey yalnızca 'sonsuz varlığın' bir çözümlemesidir, ve çözümleme sorunu çözmektedir. Başlangıçtaki sorunun bundan böyle her

hangi bir imlemi kalmamaktadır. Eğer, bununla birlikte, sorunun imlemi için özsel olan ayrımı (eş deyişle, sonsuz ve sonlu arasındaki ayrımı) ileri sürecek olursak, sonlu varlığın varoluşunun sonsuz varlığınkinden çıkarsanması için hiçbir tasarlanabilir zemin yok gibi görünmektedir. Ve ilgilenmekte olduğumuz nokta yalnızca bu çıkarsamadır, bunun tersi bir yönde ilerlediğimiz ve sonsuzun varoluşunu sonlunun varoluşundan çıkardığımız zaman ortaya çıkan sorunlar değil.

Bu eleştirel düşünceleri inakçı bir biçimde toparlayalım. İlk olarak, eğer herhangi birşey varsa herhangi birşey açısından neyin gerçek olması gerektiğini bildiren öncüllerden birşey vardır vargısını çıkarsamayız. İkinci olarak, herhangi birşey konusunda neyin zorunlu olarak gerçek olması gerektiğini bildiren öncüllerden aslında gerçek olan ama yanlış oldukları düşünülebilecek vargılar çıkarsayamayız. Üçüncü olarak, sonsuz varlığın olumlanması ile başlamamız ve sonlu varlığın varoluşunu çıkarsamamız olanaksızdır. Öyleyse, matematiksel bir dizge modeline göre salt çıkarsamacı bir metafizik kuramayız, eğer salt çıkarsamacı bir metafizik ile içinde varlıkbilimsel düzende ilk olan varlığın olumlanmasının matematiksel bir dizgenin temel öncüllerine karşılık düştüğü ve sonlu varlıklar dünyasının varoluşunun çıkarsanmasının matematiksel dizgede vargıların çıkarsanmasına karşılık düştüğü bir metafiziği imliyorsak.

Açıktır ki, bu eleştirel yorumlar Descartes, Spinoza ve Leibniz'in dizgelerini ancak bunların ideal ussalcılık tipi demiş olduğum şeye yaklaşmaları ölçüsünde etkilemektedir. Ve bu dizgeler bu yaklaşımı değişen düzeylerde göstermektedirler. Amacım bu filozofların gerçek ya da ilginç şeyler söylemiş olduklarını yadsımak değil. En azından bu filozoflar bize ilginç dünya görüşleri sunmaktadırlar. Ve ortaya koymuş oldukları felsefi sorunlar önemlidirler. Dahası, bir bakıma sonraki araştırmalar için izlenceler sunmaktadırlar. Böylece Spinoza'nın

özgürlük bilincini ya da duygusunu belirleyici nedenlerin bilinmemesi olarak betimlemesi, geriye baktığımız zaman, derinlik ruhbiliminin gelişimine bir çağrı olarak yorumlanabilir. Ve Leibniz'in ideal bir simgesel dil düşü mantık ve dilbilimsel çözümleme alanlarında açık bir önem taşımaktadır. Ama tüm bunlar Kant-öncesi kıta ussalcılığının tarihinin metafiziksel felsefenin arı matematiğin çıkarsamacı biçimiyle yakın bir andırım tarafından telkin edilen bir biçimi alamıyacağını göstermeye yardım etmiş olduğu olgusunu değiştirmemektedir.

3. İngiliz Görgücülüğü

Dikkatimizi İngiliz görgücülüğüne çevirdiğimiz zaman, çağdaş felsefe için Kant-öncesi kıta ussalcılığın taşıdığından çok daha büyük bir imlem taşıyan bir düşünce devimine dönmüş oluyoruz. Hume Spinoza için geçerli olduğu söylenemeyecek bir anlamda yaşayan bir filozoftur. Onyedi ve onsekizinci yüzyılların görgücülüğü hiç kuşkusuz geliştirilmiştir; ve şimdi onu anlatan dil klasik görgücüler tarafından kullanılmış olandan biraz ayrılmaktadır. Özel olarak, vurgu şimdi ruhbilimsel olmaktan çok mantıksal noktalara getirilmektedir. Ama görgücülüğün çağdaş düşüncede ve hiç kuşkusuz özellikle İngiltere'de güçlü bir etki yaratmakta olduğu olgusu ortada durmaktadır. Oysa Kant-öncesi ussalcı filozoflar tarafından bugünün metafiziksel eğilimleri ağır basan düşünürleri üzerinde yaratılan etki onların ideal bir tip olarak ussalcılık demiş olduğum şeye yaklaşımlarından değil ama düşüncelerinin başka yanlarından kaynaklanmaktadır.

Klasik İngiliz görgücülüğü tartışılırken genelde ussalcılığın bir tartışmasına girildiği zaman karşılaşılan güçlüğe andırımlı bir güçlükle karşılaşılmaktadır. Çünkü geleneksel olarak görgücü olarak sınıflandırılmakta olan onyedinci ve onsekizinci yüzyıl filozofları görüşlerinde oldukça önemli ayrımlar göste-

riyorlardı. Eğer görgücülük çıkış noktasının ışığında, eş deyişle, Locke'un tüm düşünceler görgülenimden türemişlerdir kuramının terimlerinde yorumlanacak olursa, o zaman açıktır ki Locke'un bir görgücü olarak alınması gerekecektir. Ama eğer devim Hume'un felsefesindeki varış noktasının ışığında yorumlanacak olursa, Locke ve Berkeley'in felsefelerinin, görgül öğeler kapsıyor olmalarına karşın, salt görgücü dizgeler olmadıklarını kabul etmek gerekecektir. Ama bu güçlük hiç kuşkusuz görgücülüğü tarihsel bir devim olmaktan çok bir öğretiler kümesi olarak ve bir ideal tip olarak tartışmayı önerirsek kaçınılmaz olmaktadır. Ve bu kesimde birincil olarak Hume tarafından temsil edildiği biçimiyle görgücülüğü ele almayı istediğim için şimdiden belirtebilirim ki, yorumlarımın Locke ya da Berkeley'in düşünceleriyle olmaktan çok Hume'un düşüncesiyle ilgili olduklarının bütünüyle bilincindeyim.

Hume'un görgücülüğü hiç kuşkusuz değişik yanlar altında görülebilir. Düşüncelerin köken ve oluşumları konusunda ruhbilimsel bir öğreti olarak, ya da insan bilgisinin doğa, alan ve sınırlarını ilgilendiren bilgikuramsal bir öğreti olarak görülebilir. Onu değişik önerme tiplerine ilişkin mantıksal bir kuram olarak ya da kavramsal çözümlemede, eş deyişle, an, beden, neden, vb. gibi kavramların çözümlemesinde bir deneme olarak irdeleyebiliriz. Ama tüm bu değişik yanlar Hume'un kendisi tarafından onun insan doğası bilimi düşüncesinde, insanın bilişsel ve uslamlamacı etkinlikleri ve ahlaksal, estetik ve toplumsal yaşamı içinde incelenmesinde birleştirilmişlerdir. 5'inci Ciltte Hume'un düşüncesini irdelerken gördüğümüz gibi, 'deneysel felsefe'nin terimin geniş anlamında 'ahlaksal özneler' dediği şeye dek genişletilmesini tasarlıyordu. İnsan üzerine bir inceleme, genel olarak, görgücülüğün bir belirtisi değildir. İnsan ussalcılar tarafından da inceleniyordu—hiç kuşkusuz Yunan, ortaçağ ve Rönesans filozofları tarafından olduğu gibi. Ama, az önce değinilmiş olduğu gibi,

Hume'un amacı konusuna 'deneysel felsefe'nin yöntemini uygulamaktı. Ve bu onun için kendini gözlem tarafından sunulan kanıtlara sınırlamak demekti. Gerçekten de, fenomenleri açıklayacak en yalın nedenleri ve en az sayıda nedeni bulmaya çabalamamız gerekir. Ama bunu yaparken anlaşılmaz ya da gizemli kendiliklere, gözlenmemiş tözlere başvurma anlamında fenomenlerin ötesine gitmememiz gerekir. Anlaşılmaz, gizemli nedenler olabilir; ama olsalar bile, deneysel insan biliminde bunlarla hiçbir ilgimiz söz konusu olamaz. Fenomenleri bağlılaştıracak ve doğrulanabilir ön-saptamaya izin verecek genel yasalar (örneğin, düşüncelerin çağrışımı ilkesi) bulmaya çalışmalıyız. Ama fenomenal düzlemi aşan en son nedenleri bulmayı beklemememiz ya da bulmuş gibi görünmememiz gerekir. Ve bunu yapar gibi görünen herhangi bir önsav yadsınmalıdır.

Başka bir deyişle, Hume'un tasarı Newton fiziğinin yöntembilimsel sınırlarını genel olarak felsefeye genişletmektir. Öyleyse tıpkı kıta ussalcılığının matematiksel çıkarsama modeli tarafından etkilenmiş olması gibi, Hume'un görgücülüğü de Newton fiziğinin modeli tarafından etkilenmiştir demek anlamsız olmıyacaktır. Bu, gerçekten, *Treatise of Human Nature*'a girişinde Hume'un kendisi tarafından bütünüyle aydınlatılmıştır. Böylece hem ussalcılığa ve hem de görgücülüğe deneyler olarak bakmak olanaklıdır—ussalcılığa matematiksel modelin felsefeye ne denli uygulanabilir olduğunu görmek için bir deney olarak, ve görgücülüğe felsefede klasik fiziğin yöntemsel sınırlarını uygulamada bir deney olarak.[5]

Hume'un edimsel yönteminde okurun hemen gözüne çarpan

[5]Hume'un 'deneysel felsefe' demiş olduğu şey, eş deyişle fizik, şimdi hiç kuşkusuz artık felsefenin bir parçası sayılmamaktadır. Ve öte yandan Hume'un insan biliminin özsel bir parçası olarak görmüş olduğu şeyin de kendini felsefeden ayırmaya yönelmiş olduğu yorumuna yönelmek güç değildir—özellikle onun dayatmış olduğu yöntemsel sınırlamalar göz önünde tutulacak olursa. Birincil olarak görgül ruhbilimi göz önünde tutuyorum.

özellik büyük bir olasılıkla indirgemeci çözümlemedir. Bu terimden karmaşığın yalına ya da görece yalına ve bütünlerin bileşen parçalara çözümlenmesini anlıyorum. Aslında genel olarak indirgemeci çözümlemenin kullanılmasında yeni denebilecek birşey yoktu. Daha geriye gitmeksizin Locke'un karmaşık düşünceleri yalın olanlara indirgemesini ve Berkeley'in özdeksel şeyleri fenomen öbekleri olarak, ya da, kendi deyimiyle, 'düşünceler' olarak çözümlemesini anımsayabiliriz. Ama Hume bu araştırma yöntemini öncüllerinin yapmış olduklarından çok daha köktenci bir yolda uygulamaya koyuyordu. Yalnızca nedensellik ve 'kendi'ye ilişkin çözümlemelerini anımsamamız yeterlidir.

Hiç kuşkusuz Hume'un felsefesinin bütünüyle çözümleme olduğunu ve bireşimi dışladığını söyleyemeyiz. Çünkü bir yandan karmaşığı öğelerinden yeniden-kurmaya çalışıyordu. Böylece örneğin nedensel ilişki konusundaki karmaşık düşüncemizin nasıl doğduğunu göstermeye çalışıyordu. Öte yandan, söz gelimi insan bilgisinin düzeyinin ve ahlaksal deneyimin doğasının genel bir tablosunu verme anlamında bir bireşim etkinliğini yerine getiriyordu. Ama geleneksel tipte metafiziksel bireşim dışlanıyordu. Bu dışlamanın nedeni hem getirdiği yöntemsel sınırlamalar ve hem de çözümlemesinin sonuçlarıydı. Örneğin nedenselliği çözümlemesi verildiğinde, fenomenal nesneler çokluğunu, nedenin etkilerle ilişkilendirilmesi durumunda olduğu gibi, bireştirilecek nesneleri aşan bir Bir ile ilişkilendirerek bireştirmesi olanaksızdı. Locke ve Berkeley bu çizgiler üzerinde ilerlemeyi başarabiliyorlardı; ama Hume değil. Bu yüzden Hume'un gelişmiş görgücülüğünde hiçbir bireşimin bulunmadığını söylemek doğru olmasa da, haklı olarak diyebiliriz ki ussalcı dizgelerle karşılaştırma içinde onunki çözümlemeci bir felsefedir. Başka bir deyişle, açık özelliği ussalcı metafizikçiler tarafından anlaşılacağı biçimiyle bireşim değil ama indirgemeci çözümlemedir.

Sorunu şu yolda koyabiliriz. Hume 'neden,' 'kendi,' 'türe,' vb. gibi terimlerin anlamlarını çözümlemekle ilgileniyordu, bir şeyin varoluşunu bir başka şeyin varoluşundan çıkarsama ile değil. Gerçekte, görgücülüğü böyle herhangi bir çıkarsamaya izin vermiyordu. Bu yüzden ussalcı tipte genel olarak tüm metafiziksel bireşim dışlanıyordu. Vurgu zorunlu olarak çözümleme üzerine getiriliyordu. Ve diyebiliriz ki bütünüyle görgücü bir felsefe başat olarak çözümlemeci bir felsefe olmalıdır. Locke ve Berkeley'in felsefelerinde çözümleme, gerçi açıkça bulunuyor olsa da, Hume'un felsefesinde olduğundan daha az başattır. Ve bunun nedeni felsefelerinin ancak bölümsel olarak görgücü olmalarıdır.

Hiç kuşkusuz çözümleme olarak çözümlemede hiçbir suç yoktur. Ne de kendini birincil olarak çözümlemeye adayan bir filozofa bunu yapmayı seçtiği için karşı çıkmak anlamlı olacaktır. Terim ve önermelerin dikkatli bir çözümlemesi olmaksızın kurulmuş metafiziksel bireşimlerin büyük bir olasılıkla iskambil kağıtlarından kuleler olacakları olgusundan bütünüyle ayrı olarak, değişik filozofların değişik eğilimler taşıyacak olmaları bütünüyle doğaldır. Dahası, Hume'un çözümlemesinin sonuçlarının geleneksel tipteki metafiziksel bireşimleri dışlıyor olmaları olgusunu doğrudan doğruya çözümlemesinde çatlaklar bulunması gerektiğini tanıtlıyor olarak almak oldukça güçtür. Çünkü görgücü en azından bunun özellikle metafizik için çok daha kötü bir durum olduğu yorumunda bulunacaktır.

Ama gerçi çözümleme olarak çözümlemeye geçerli bir biçimde karşı çıkmak olanaksız olsa da, verili bir filozofun çözümleme uygulamasına özünlü olan sayıltıya ya da sayıltılara karşı çıkmak olanaklı olabilecektir. Ve bana öyle görünüyor ki Hume'un indirgemeci çözümleme uygulaması yanlış bir sayıltı tarafından, insan görgüleniminin gerçek bileşenlerinin atomik, kesikli 'algılar' olduğu görüşü tarafından güdülmekte-

dir. Bir kez Hume tüm düşüncelerin izlenimlerden[6] türediklerini ve bu izlenimlerin 'değişik varoluşlar' olduklarını varsaydıktan—ya da kendi inandığı gibi—gösterdikten sonra, geriye yalnızca bu sayıltıyı önemli ya da ilginç görünen düşüncelerin çözümlemesine uygulamak kalmaktadır. Ve eğer uygulama sürecinde genel ilkenin işlemediği durumlarla karşılaşıyorsak, bunun üstesinden gelinemez tutarsızlıklara götürüyor olması ölçüsünde, kaçınılmaz olarak genel ilkenin geçerliği üzerine kuşku düşmektedir.

Hume'un 'kendi'yi çözümlemesi duruma bir örnek olarak görünmektedir. 'Kendi' değişik 'algılara' çözündürülmektedir. Ama Hume'un kendisi kabul etmektedir ki özdeşlik düşüncesini ilişkili nesneler (eş deyişle, değişik algılar) düşüncesinin yerine geçirme yönünde bir eğilim taşımaktayızdır, ve bu eğilim öylesine büyüktür ki algıları bağlayan tözsel birşeyi imgelemeye yöneliriz. Ve görünürde bundan şu çıkmaktadır ki, değişik algılardan yeniden-kurulması gereken şey ona böyle bir eğilimi yüklememiz usauygun olabilecek birşey olmalıdır. Ve gene de yapılamıyacak olan da tam anlamıyla budur. Eğer 'kendi' Hume'un dediği gibi bir algılar dizisinden ya da demetinden oluşuyorsa, algıları bağlayan tözsel birşeyi imgelemeye yatkınlık taşıdığı usauygun bir biçimde söylenebilecek hiçbirşey yoktur. Hume gerçekte güçlüğü görmektedir. Şaşkınlığını kabul etmekte ve dosdoğru açığa vurmaktadır ki görüşlerini nasıl düzelteceğini ya da nasıl tutarlı kılacağını bilememektedir. Ama bu kabulleniş gerçekte 'kendi'yi fenomenalistik çözümlemesinin işe yaramadığını göstermektedir. Ve bu vargı insan görgüleniminin enson bileşenlerinin atomik,

[6] 5'inci Cillte görülebilecek olduğu gibi, Hume bu kurala aykırı durumların olanağını kabul etmektedir. Bir ton eksik olmak üzere mavinin tonlarının dereceli bir dizisi sunulduğu zaman, eksik üyeyi yerine koyabiliriz—hiçbir ön izlenimin yer almamışolması durumuna karşın 'düşünceyi' üretme anlamında. Bununla birlikte, böyle olanaklı kuraldışılardan ayrı olarak, Hume genel kuralında baştan sona diretmektedir.

kesikli izlenimler oldukları biçimindeki genel sayıltı üzerine kuşkular düşürmektedir.

Karşı çıkılabilir ki bir 'sayıltı'dan söz etmek doğru değildir. İndirgemeci çözümleme bir yöntemdir, bir sayıltı değil, ve Hume, en azından kendi doyumuna, göstermektedir ki nedensellik ve 'kendi' gibi düşüncelere başarılı olarak uygulanabilmektedir. Belki de düşünülebilir ki örneğin 'kendi' durumunda yapılan uygulama başarılı değildir. Ama bu bir sayıltıdan söz etmek için neden değildir.

Hiç kuşkusuz doğrudur ki Hume örneğin 'kendi' gibi sözcüklerin anlamlarını değişik 'algılar' terimlerinde çözümleyebileceğimizi somut durumlarda göstermeye çalışmaktadır. Ve bu anlamda bunu yalnızca yapılabilir saymadığını söylemek doğru olacaktır. Ama hiç kuşkusuz düşüncelerimizi kesikli izlenimler terimlerinde açıklamanın olanaklı olduğunu geçici bir önsav olarak kabul etmektedir. Ve bunu varsaymakta çünkü yine gizlice geçici bir önsav olarak insan görgüleniminin enson bileşenlerinin dünyaya ilişkin yorumumuzu oluşturan görgül veriler olarak atomik, kesikli izlenimler olduklarını varsaymaktadır. Dünyayı yorumlayışımızı doğrudan bilinç nesneleri olan görgül verilere indirgeyebileceğimizi, ve bu verilerin 'izlenimler' olduklarını kabul etmektedir. Ama bu görgücü indirgemeyi yerine getirirken içe-bakışın doğrudan nesneleri üzerinde yoğunlaşabilmek için görgülenime özne olarak giren 'kendi'yi unutmaktadır. Bu işlem belki de 'deneysel felsefe' yöntemini 'ahlaksal özneler'e uygulama çabasıyla bağlanabilecektir. Ama sonuçları, 'kendi'nin çözümlemesi durumunda, yöntemin sınırlarını göstermektedir.

Genel olarak, soyutlama sonuçlarını enson görgülenim verileriyle karıştırmamak için dikkatli olmamız gerekir. Algılama bir görgüleme biçimidir. Ve algının içersinde soyutlama yoluyla Hume'un izlenimler dediği şeylere karşılık düşen birşey bulmamız olasıdır. Ama bundan izlenimlerin bir bakıma

algının edimsel bileşenleri oldukları ve böylece bütün bir görgülenimin salt izlenimler terimlerinde yeniden-kurulabilecek olduğu sonucu çıkmaz. Ve üstelik algıladığımızın izlenimlerden oluştuğu sonucu ise hiç çıkmaz. Algılamada özneyi, nesneyi ve algılama edimini ayırdetmemiz gerektiğini söylemek safça görünebilir. Kimilerine dilin, eş deyişle, özne-eylem-nesne önerme tipinin bir yansımasından daha ötesi olarak görünmeyebilir. Ama eğer özne ortadan kaldırılacak olursa, ortadan kaldırmayı yerine getiren öznenin kendisidir. Ve eğer algılamadan ayrı olarak nesneyi ortadan kaldıracak olursak, solipsizme varmamız gerekecektir.

Bana öyle görünüyor ki ileri sürmüş olduğum eleştiri çizgileri yalnızca Hume'un felsefesine değil ama onun görgücülüğünün belli çağdaş türlerine de uygulanabilirdir. Kimi görgücüler fenomenalistik çözümlemelerinin birer metafizik örneği, bir varlıkbilimsel kuram olduğu izlenimini vermekten kaçınmaya çalışmışlardır. Böylece 'mantıksal kurulumlar' ['logical constructions'] kuramına göre, en azından ilkede, an üzerine tümceleri 'an' sözcüğünü kapsamayan ama bunun yerine ruhsal fenomenlerden ya da olaylardan söz eden başka tümcelere çevirmek olanaklıdır, öyle bir yolda ki ilk tümce doğru (ya da yanlış) ise eşdeğer tümceler de doğru (ya da yanlış) olacaklardır, ve evrik olarak. Benzer olarak, masaya ilişkin bir tümce, en azından ilkede, içinde 'masa' sözcüğünün geçmiyeceği ama bunun yerine duyu-verilerinin sözünün edileceği tümcelere çevrilebilecek ve burada ilk tümce ve çevirisi arasında bir doğruluk-eşdeğerliliği ilişkisi olabilecektir. O zaman bir masanın duyu-verilerinden bir 'mantıksal kurulum,' ve bir anın ruhsal fenomenler ya da olaylardan bir 'mantıksal kurulum' olduğu söylenmektedir. Fenomenalizm böylece mantıksal ya da dilbilimsel bir kuram olarak ortaya koyulmaktadır, varlıkbilimsel bir kuram olarak değil. Ama fenomenalizmin fenomenalistik-olmayan bir kurama karşıt bir metafiziksel

kuram olduğunu kabul etmekten kaçınmak için bu ustaca girişimin başarısı kuşkulu görünmektedir. Ve her ne olursa olsun, bu an çözümlemesi verildiğinde, 'mantıksal kurulum'un kurulmasının nasıl olanaklı olduğu sorulabilecektir. Dahası, eğer masalar gibi fiziksel nesnelerin çözümlemesi duyu-verilerini algıladığımızı imliyorsa (ve bu imlemden başarılı olarak nasıl kaçınılabileceğini anlamak güçtür), ileri sürülebilir ki solipsizm zorunlu sonuçtur, eğer deyim yerindeyse bağlanmamış duyu-verileri gibi tuhaf bir kurama sarılmak istenmiyorsa.

Karşı çıkılabilir ki, Hume'u eleştirim geçerli olsun ya da olmasın gerçekte onun görgücülüğünün en önemli özelliğine, eş deyişle mantıksal kuramına dokunmamaktadır. Daha önceki görgücüler hiç kuşkusuz felsefeye ruhbilimsel bir açıdan yaklaşıyorlardı. Böylece Locke düşüncelerimizin kökenini soruşturarak başlıyordu. Ve bu ruhbilimsel bir soruydu. Hume da gerçekte tüm düşüncelerin kökenlerini izlenimlere indirgeyerek bu yolda onu izliyordu. Ama gerçi böyle ruhbilimsel sorular görgücülüğün tarihini irdelerken önemli olsalar da, klasik görgücülüğün sürekli değeri birincil olarak mantıksal kurama katkısından oluşmaktadır. Ve Hume'un düşüncesinin bu yanıdır ki vurgulanmalıdır. Bu onun çağdaş görgücülükle en yakın bağıdır.

Hume'un çağdaş görgücülükle bağıntısına gelince, bu, sanırım, bütünüyle doğru bir anlayıştır. 5'inci Ciltte Hume'un felsefesini irdelerken görmüş olduğumuz gibi, 'düşünceler arasındaki ilişkiler'i ilgilendiren ve örneğin arı matematikte bulunan belgitleyici uslamlama ile açık olguları ilgilendiren ve mantıksal belgitlemeyi hiçbir biçimde kapsamayan ahlaksal uslamlama arasında bir ayrım yapıyordu. Örneğin bir etkiden nedenine doğru uslamlamada bulunuyorsak, vargımız az çok belli bir olasılık taşıyabilir; ama gerçekliği belgitlenmemekte, ve belgitlenememektedir. Çünkü bir açık olgunun karşıtı her zaman düşünülebilir ve olanaklı birşeydir: hiçbir

zaman mantıksal bir çelişki içermez. Açık olgularla değil ama düşünceler arasındaki ilişkilerle ilgilendiğimiz arı matematikte, bununla birlikte, bir belgitlemenin vargısının karşıtının doğrulanması bir çelişki içerir.

Hume burada iki tür uslamlama ile ilgilenmektedir; ve vargısı olgu sorunları konusundaki uslamlamanın belgitlemeye varamıyacağıdır. Örneğin bir şeyin varoluşunu bir başkasının varoluşundan belgitleyemeyiz. Hiç kuşkusuz, vargımızın gerçekliği konusunda pekinlik duyabiliriz; ama eğer duygu durumlarından uzak durur ve olgunun mantıksal yanına dikkat edersek, kabul etmemiz gerekir ki olgu sorunları konusunda uslamlama yoluyla erişilen vargılar pekin olamazlar.

Çağdaş görgücülükte bu bakış açısı sürdürülmektedir; ama vurgu iki önerme tipi arasındaki ayrım üzerine getirilmektedir. Hume'un dilinde, düşünceler arasındaki bir ilişkiyi bildiren bir önermenin çözümsel olduğu ve *a priori* gerçek olduğu söylenmektedir. Daha açık bir deyişle, gerçekliği mantıksal olarak görgül doğrulamadan bağımsızdır. Hume'un dilinde, bir olgu sorununu ilgilendiren bir önermenin bireşimli olduğu söylenmektedir. Gerçekliği yalnızca önermeden değil ama ancak görgül doğrulama ile bilinebilirdir. Görgül doğrulamadır ki önermenin gerçek ya da yanlış olduğunu göstermektedir. Önermenin karşıtı her zaman mantıksal olarak olanaklıdır; bu yüzden hiçbir görgül doğrulama düzeyi ona çok yüksek bir olasılık derecesinden daha çoğunu veremez.

Önermelerin bu sınıflandırılması hiç kuşkusuz zorunlu olarak gerçek olan tüm varoluşsal önermelerin olanağını dışlamaktadır. Ama, görgücüler tarafından yorumlandığı biçimiyle, ayrıca herhangi bir şeyin varoluşunu ileri sürmezlerken, hem olgusallık konusunda bilgilendirici olma ve hem de gerçekliklerinin ilkede bile görgül olarak çürütülemiyecek olması anlamında *a priori* gerçek olma savındaki tüm önermeleri de dışlamaktadır. Örneğin varlığa gelen ya da varolmaya baş-

layan herşey bir neden aracılığıyla başlar bildirimini alalım. Hume'a göre bu bildirimin gerçekliği sezgi yoluyla anlaşılmamaktadır. Çünkü karşıtını tasarlamak olanaklıdır. Ne de gerçekliği belgitlenebilirdir. Öyleyse görgül bir genellemedir, bir önsav ki genel olarak doğrulanabilirdir ama, en azından ilkede, görgül çürütmeye açıktır. Ve sanırım Hume bugün yaşıyor olsaydı, 'infra-atomic indeterminacy' ya da 'atom-altı belirsizlik' denen şeye onun nedensellik ilkesinin mantıksal konumunu değerlendirmesinin görgül doğrulanışını oluşturuyor olarak bakacaktı.

Çağdaş görgücülüğün dilinde, öyleyse, çözümsel önermeler—ki bir anlamda 'genelemeler'dirler—ve bireşimli *a posteriori* önermeler ya da görgül önsavlar vardır; ama hiçbir bireşimli *a priori* önerme yoktur. Bu sınıfa tüm adaylar sonunda ya açık ya da gizli genelemeler, ya da görgül genellemeler olarak çıkmaktadırlar ki çok yüksek bir olasılık derecesi gösterebiliyor olsalar da gerçeklikleri önermenin kendisinin çözümlemesi tarafından bilinememektedir.

Bireşimli *a priori* önermeler sorunu burada tartışılmayacak denli karışık bir yapıdadır. Ama izleyeceğimiz noktalara dikkati çekmek yerinde olabilir. Varsayalım ki atom-altı belirsizlik başlığı altında kümelendirilen fenomenler nedensellik ilkesinin henüz bireşimli *a priori* önerme konumu için bir aday olarak önerilebilecek olduğu bir yolda yorumlanabilmektedirler. Ve kabul edelim ki nedensellik ilkesi varlığa gelen ya da varolmaya başlayan herşeyin bir neden aracılığıyla gelmekte olduğunu bildiriyor olsun.[7] Görgücü bu önermenin yadsınması hiçbir mantıksal çelişki içermez derken bir anlamda bütünüyle haklıdır. Başka bir deyişle, ona göre, '*X* varlığa gelir' ve '*X*'in hiçbir nedeni yoktur' önermeleri arasında hiçbir sözel

[7]Belirtmek gerek ki, ilke nedenin işleyiş kipi konusunda hiçbir şey söylememektedir. Daha açık bir deyişle, uygulaması düzeneksel ya da belirlenmiş nedenselliğe sınırlı değildir.

çelişki yoktur. Eğer bir sözel çelişki olacak olsaydı, nedensellik ilkesi, yukarıda belirtildiği gibi, görgücünün terimi anladığı anlamda çözümsel bir önerme olacaktı. Böylece nedenselllik ilkesini bildirmede kullanılan İngilizce (ya da Fransızca ya da Almanca, vb.) sözcüklerin anlamlarını anlamak ve gene de varlığa gelme ve varlığa neden olma arasında herhangi bir zorunlu bağıntı görmemek olanaklıdır. Bu zorunlu bağıntıyı yadsıyan hiç kimsenin ilkenin bildiriminde kullanılan İngilizce [ya da, elinizdeki çeviride olduğu gibi, Türkçe] sözcükleri anlamadığını ileri sürmemiz güçtür. Sanırım, belli sözcüklerin anlamlarının anlaşılması ile denmek istenenden daha derin bir anlama düzeyinin varolduğunu gösterebilmemiz gerekecektir.[8] O zaman ileri sürülebilir ki gerçi görgücünün konumu onun üzerinde durmakta olduğu düşünme düzeyinde saldırıdan bağışık kalabiliyor olsa da, metafiziksel içgörü düzeyine geçildiği zaman yetersizliği görülmektedir.

Bu gözlemler hiç kuşkusuz bireşimli *a priori* önermelerin bulunup bulunmadıkları sorusunu yanıtlamamaktadır. Bunlar dahaçok eğer var olduklarını ileri sürersek neyin gösterilmesi gerektiğini belirtmek için tasarlanmışlardır. Gerçekten, okur düşünebilir ki görgücü konumun üstesinden gelmenin bir başka yolu daha vardır, örneğin arı matematiğin önermelerinin 'genelemeci' olma anlamında salt biçimsel olduklarını yadsımak. Başka bir deyişle, ileri sürülebilir ki arı matematiğin önermeleri bir anlamda olgusallığa ilişkindirler, üstelik varoluşsal önermeler olmamalarına karşın. Ama eğer bireşimli *a priori* önermeler olduklarını ve görgücünün terime verdiği anlamda çözümsel önermeler olmadıklarını ileri sürecek

[8] Açıktır ki, 'terimlerin anlamlarını anlamayı' 'terimlerin anlamları arasında zorunlu bir bağıntı görme' olarak tanımlamaktan kaçınmamız gerekecektir. Çünkü bu durumda terimlerin anlamlarını anlayan herkes zorunlu bağıntıyı görür bildirimi zorunlu bağıntıyı gören herkes onu görür biçimindeki genelemeci bildirime eşdeğer olacaktır.

olursak, hangi anlamda olgusallık konusunda bilgilendirici olduklarını açıklamaya hazır olmamız gerekir.

Hume'a geri dönelim. Önermeleri sınıflandırması verildiğinde, açıktır ki önermeleri olgusallık açısından yanılmaz olarak gerçek olacak bir *a priori* çıkarsamacı metafizik dizgesini kurmak olanaksızdır. Ne de, nedenselliği çözümlemesi verildiğinde, görgülenim verileriyle başlayabilir ve Tanrının varoluşunu hem Locke'un ve hem de Berkeley'in yapabileceğimizi düşünmüş oldukları yolda bir nedensel uslamlama ile çıkarsayabiliriz. Ama ilk bakışta öyle görünebilir ki metafiziksel kuramları henüz belli olasılık dereceleri taşıyabilen önsavlar olarak görmek olanaklıdır.

Hume'un kimi metafiziksel sorunları tartışmış olduğu hiç kuşkusuz doğrudur. Ve evrende insan anlığına uzak bir andırım taşıyan bir düzen nedeninin olması olmamasından daha olasıdır deme isteğini duymuş gibi görünmektedir. Aynı zamanda genel öncüllerini izlersek öyle görünmektedir ki metafiziksel kendilikleri belirtmek için kullanılan terimlerin bu bağlamda kullanıldıkları zaman anlamdan yoksun oldukları sonucu çıkmaktadır. Çünkü düşünceler izlenimlerden türemektedirler. Ve eğer belli bir sözcüğü kullandığımız için belli bir düşünceyi taşıdığımızı düşünüyorsak, ve eğer aynı zamanda ilkede bile olsa bu düşüncenin kendisinden türediği izlenimi ya da izlenimleri belirtemiyorsak, o zaman böyle hiçbir düşünce taşımıyor olduğumuz vargısını çıkarmaya zorlanıyor olmaktayız. Ve bu durumda terim ya da sözcük boştur. Aslında, Hume düşünceler izlenimlerden doğarlar biçimindeki genel kuraldan olanaklı dışlamaları kabul ediyordu. Ama hiç kuşkusuz bu ödünü metafizikten yana vermiyordu. Ve gerçi metafiziği salt bir dil gösterisi olan bir pasajda anlamsız saçmalık olarak yadsıyor olsa da, bu pasajın Hume'un öncüllerinin mantıksal olarak götürdükleri vargıyı temsil ettiğini düşünme eğilimindeyim, en azından düşüncelerin izlenimlerin

zayıf imgeleri oldukları önesürümünü zorlarsak. Ve bu durumda metafiziksel kuramların güçlü önsavlar olmaları oldukça güç olacaktır.

Şimdi, öyle görünmektedir ki, Hume'un görgücülüğü, eğer onda örtük olarak kapsanan vargılara dek geliştiriliyorsa, metafiziğin bir söz kalabalığı olarak yadsınmasına götürmektedir. Ve bu gelişim içinde bulunduğumuz yüzyılda metafiziksel önermelere 'duygusal' imlemden[9] daha ötesini yüklemeyen yeni-olgucular ya da mantıksal olgucular ya da köktenci görgücüler tarafından ortaya çıkarılmıştır. Böylece bir kez daha Hume'un felsefesi ve çağdaş köktenci görgücülük arasında bir bağlantı buluyoruz.

Karşı çıkılabilir ki bu yorum çizgisi Hume'un düşüncesini yeni olguculuk için bir tür hazırlık olarak ele almaya varmaktadır, ve bu yaklaşım pek çok nedenden dolayı yanlıştır. İlk olarak, Hume'un çağımızla ilgisi dahaçok genel olarak felsefi çözümlemeye getirmiş olduğu vurguda yatmaktadır, özel olarak yeni-olguculuğu önceden belirlemiş olmasında değil. Bu sonuncusu, en azından kökensel inakçı biçiminde, geçici bir evre olduğunu göstermiştir. İkinci olarak, Hume'u ister olgucular olsunlar isterse değil daha sonraki düşünürler için bir hazırlık olarak gören yaklaşım zorunlu olarak onun insan görgülenimini yorumlayışına ters düşmektedir. Dedikleri ile, eş deyişle insan bilgisinin alan ve sınırlarını açıklaması, insanın duygusal, ahlaksal ve estetik yaşamını irdelemesi ve politik kuramı ile—ki hep birlikte onun bir insan bilimi geliştirme girişimini oluşturmaktadırlar—ister anlaşalım isterse anlaşmayalım, tüm bunlar, eğer düşüncesi daha sonraki felsefi geli-

[9]Bu 'duygusal' imlemi düşüncesinin Hume'un felsefesinde de bir temeli vardır. Çünkü yararcı öğeler getirerek törel kuramını karıştırmış olsa da, ahlaksal yargıya ilişkin kök-düşüncesi onun 'duygu,' daha doğrusu onaylama ya da onaylamama yönünde belirli duygular anlatmakta olduğuydu. Ahlaksal yüklemler betimleyici olmaktan çok 'duygusal' terimlerdir.

şimlerin işlevinde ele alınmakta diretiliyorsa, ancak bulanıklaştırılmaktadırlar.

Bu karşı çıkışlar sanırım sağlam bir temele oturmaktadır. Aynı zamanda Hume'un felsefesinin daha sonraki görgücülüğün ışığında bir irdelenişi onun çağdaş önemini ortaya sermeye katkıda bulunmaktadır. Ve bunu yapmak önemlidir, üstelik kişi kendisini onun çağdaş imleminin tikel bir yanına sınırlıyor olsa bile. Hume'un görgücülüğü pek çok ağır yanlışlıklarla yüklüdür. Örneğin, görgülenimi atomsallaştırması, benim görüşümde, temel bir yanlıştır; düşünceler üzerine kuramının bence savunulabilir bir yanı yoktur; ve pekala ileri sürülebilir ki Kant, insan görgüleniminin temel bir koşulu olarak tamalgının aşkınsal birliği üzerinde diretmesinde, Hume'dan daha 'görgücü' idi. Ama Hume'un felsefesinin yanlışlıkları onun tarihsel önemini azaltmamaktadırlar. Ve gerçi kimi bakımlardan düşüncesi daha eski kalıplar içersine düşüyor olsa da,[10] çözümleme üzerinde yoğunlaşması hiç kuşkusuz onun yaşayan bir düşünür olarak görülmesine neden olan özelliklerinden en sonuncusu değildir.

4. Aydınlanma ve İnsan Bilimi

4'üncü Cilde girişte belirtmiştik ki Hume'un bir insan bilimi düşüncesi onsekizinci yüzyıl Aydınlanma tinini çok iyi temsil etmektedir. Ve bu ciltte Fransız Aydınlanmasını irdelerken görmüştük ki Condillac gibi filozoflar Locke'un ruhbilimsel ve bilgikuramsal görüşlerini geliştiriyor ve insanın ansal yaşamının köken ve büyümesinin görgül bir açıklamasını vermeye çabalıyorlardı. Yine, Helvétius insanın ahlaksal yaşamına iliş-

[10]Örneğin, gerçi açıkça kendinde olgusallığın doğası ile olmaktan çok bilgimizin sınırları ile ilgileniyor olsa da, arada bir varlıkbilime saldırılarda bulunmaktadır. Ve sanki algı nesneleri öznel değişkilermiş gibi konuşma eğilimi öncüllerinden talihsiz bir kalıttır.

kin kuramlar geliştirirken Montesquieu toplumların yapı ve büyümelerini inceliyor, Rousseau ve başkaları ise kendi politik kuramlarını oluşturuyorlardı. Fizyokratlar ekonomiyi incelemeye başlıyor, ve Voltaire, Turgot ve Condorcet gibi düşünürler Us Çağının ideallerinin ışığında tarihsel gelişim kuramlarının taslaklarını çiziyorlardı. Tüm bu ruhbilimsel, törel, toplumsal, tarihsel ve ekonomik incelemeler birarada insan üzerine bilimsel inceleme genel başlığı altında kümelendirilebilirler.

Bu incelemeyi yerine getirirken Aydınlanmanın tipik temsilcileri olarak görmeye alışmış olduğumuz filozoflar çalışmalarının ürününü tanrıbilimsel ve metafiziksel sayıltılardan kurtarmaya çalışıyorlardı. Bu, sanırım, dönemin düşüncesinin en göze çarpar özelliklerinden biridir. Amaç kendiliğinden-açık ilkelerden kapsamlı bir dizge çıkarsamaktan çok görgül verileri görgül olarak doğrulanan yasalar altında bağlılaştırarak anlamaktır. Böylece Condillac insanın ansal yaşamının gelişiminin görgül bir açıklamasını vermekle ilgileniyor, Montesquieu değişik toplumların gelişimlerindeki veriler türlülüğünü evrensel yasalar altında kümelendirmeye çalışıyordu. Genel olarak, Locke'un görgül yaklaşımı yaygın bir etki yaratmıştı. Ve böylece eğer deyim yerindeyse kıta ussalcılığının büyük dizgelerinin atmosferi ile onsekizinci yüzyıl Aydınlanmasının düşüncesi arasında belirgin bir ayrım söz konusudur. Birincinin atmosferi tümdengelim, ikincininki tümevarım atmosferidir. Hiç kuşkusuz bu bildirim, tıpkı böyle başka iveğen genellemeler gibi, sınırlanma gereksinimi içinde durmaktadır. Örneğin, Alman *Aufklärung*unun kahramanı Wolff'un adı duyulduğunda doğrudan doğruya görgül tümevarımı düşünmek pek kolay olmayacaktır. Aynı zamanda genelleme aşırı yalınlaştırılmış bir yolda bile olsa gene de tin ve atmosferdeki gerçek bir ayrıma dikkati çekmektedir.

Bu ayrım ahlak kuramına bir gönderme yoluyla örneklendi-

rilebilir. Spinoza'nın ahlak kuramı tümdengelim temelinde açımlanmış büyük bir dizgenin bir bileşenini oluşturuyordu; ve metafiziksel öğretilerle yakın bir bağlantı içinde duruyordu. Ama İngiltere'de Hume'un ya da Fransa'da Helvétius ve Ansiklopedicilerin ahlak kuramlarına döndüğümüz zaman, bunların yazarlarının ahlaksal bilincin özerkliği üzerinde ve törebilimin tanrıbilimden ayrılması üzerinde direttiklerini görüyoruz.

Benzer olarak, politik kuramda toplumsal sözleşme düşüncesi görgül verilerin incelemesinden türetilmediği ama politik yetkenin ve örgütlü toplumda bireysel erkinliğin kısıtlanmasının ussal bir aklamasını vermeye yönelik bir girişimi oluşturduğu için, onsekizinci yüzyıl politik kuramcılarının toplum ve yetkeyi metafiziksel ve tanrıbilimsel öğretilerden çıkarsamaya pek yönelmediklerini görüyoruz. Onlar dahaçok insanın gözlenen gereksinimleriyle ilgileniyorlardı. Ve hiç kuşkusuz bu yaklaşımdır ki Hume'a toplumsal sözleşme gibi ussalcı bir düşünce yerine duyumsanan yararlık gibi görgül bir düşünceyi geçirme olanağını vermektedir.

Bu hiç kuşkusuz demek değildir ki Aydınlanma düşünürlerinin kendilerine özgü hiçbir sayıltıları yoktu. Gördüğümüz gibi, ilerlemeyi insanın gelişen ussallaşması olarak alan bir ilerleme düşüncesini kabul ediyorlardı, ve bu ussallaşma insanın dinsel boşinançlardan ve ister dinsel isterse layik olsun usdışı hükümet biçimlerinden kurtulmasını imliyordu. Onlara göre bu ilerlemenin meyvalarını en iyi kendileri, Paris *salonlarının* aydınlanmış özgür-düşünürleri temsil ediyorlardı. Ve daha öte ilerleme savundukları düşüncelerin yayılmasından ve toplumun Aydınlanma ideallerine göre yeniden biçimlendirilmesinden oluşacaktı. Bir kez toplumsal yapının yeniden-biçimlendirilmesi yer aldıktan sonra, insanlar ahlak ve erdemde yükseleceklerdi. Çünkü insanın ahlaksal durumu büyük ölçüde çevresi ve eğitimi üzerine bağımlıydı.

Karşı çıkılabilir ki Aydınlanmanın düşünürleri tarafından ileri sürüldüğü biçimiyle ilerleme kuramı bir sayıltıdan çok görgül bir genelleme idi. Ve gerçi ondokuzuncu yüzyılda bir 'inak' biçimini alma eğilimini göstermiş olsa da—özellikle evrim kuramı tarafından destekleniyor olarak düşünüldüğü zaman—, onsekizinci yüzyıl düşünürleri için dahaçok yoğrulabilir bir önsav doğasını taşıyordu. Giderek, Turgot Comte'un insan düşüncesinin üç evresi yasasını önceledi̇ği zaman bile, ileri sürmekte olduğu şey dahaçok tarihsel verilerin bir incelemesi üzerine dayalı bir önsavdı, verilerin kendisine uydurulmaları gereken bir *a priori* kalıp değil.

Gerçekten de, açıkça doğrudur ki Aydınlanma düşünürlerinin yargılarında ilerleme kuramı tarihsel olgular üzerine dayandırılıyordu. Onu metafiziksel öncüllerden türetilmiş bir vargı olarak sunmuyorlardı. Ama yine eşit ölçüde doğrudur ki kuram bir değer yargısı üzerine kurulmuş bir varsayım rolünü de oynuyordu. Daha açık bir deyişle, Ansiklopediciler ve onların görüşlerini paylaşan başkaları ilkin insan ve toplum ideallerini oluşturuyorlar ve sonra ilerlemeyi bu ideallerin olgusallaşmasına doğru bir devim olarak yorumluyorlardı. Hiç kuşkusuz bu yöntemde çok tuhaf denebilecek hiçbirşey yoktur. Ama söz gelimi düşünülebilir ki insan tarihini incelemeye tarih yorumlarını oransız bir biçimde etkileyen bir varsayımla giriyorlardı. Örneğin Orta Çağın Avrupa ekinine yapmış olduğu katkının değerini anlamayı başaramıyorlardı: Orta Çağ onlara kaçınılmaz olarak Karanlık Çağ olarak görünüyordu. Çünkü eğer ilerleme onsekizinci yüzyılda *les philosophes* tarafından temsil edilen ideallerin yerine gelmesine doğru devim anlamına geliyorduysa, ortaçağ ekininin önde gelen kimi özelliklerinden kurtulmayı imliyordu. Işık onsekizinci yüzyılın gelişmiş düşünürleri tarafından temsil ediliyordu, ve 'us'un ilerleyen deviminin ortaçağ dini ile bağdaşması ya da tanrıbilime sıkı sıkıya bağlı bir felsefe ile uyuşması olanaksızdı.

Bakış açıları hiç kuşkusuz insan doğasının ve yaşamının önemli yanlarına haklarını vermeyi başaramadıkları anlamına da geliyordu. Gerçekten, insanın *les philosophes* tarafından anlaşılan tek yanının çözümlemeci ve özgürleşmiş usun yaşamı olduğunu söylemek bir abartma olacaktır. Hume, örneğin, duygunun oynadığı büyük rol üzerinde diretiyor ve ileri sürüyordu ki us tutkuların kölesidir ve kölesi olması gerekir.[11] Ve Vauvenargues insan doğasının duygusal yanının önemini vurguluyordu. Rousseau'nun Ansiklopedicilere saldırıları temelsiz olmasa bile, eleştirilerinin bütün gerçeği temsil ediyor olduklarını düşünemeyiz. Aynı zamanda *les philosophes* için örneğin insanın dinsel yaşamı pek değer verilecek birşey değildi. Derin bir din anlayışı için deistler arasında Voltaire'e ya da tanrıtanımazcılar arasında d'Holbach'a dönmek saçma olacaktır. D'Holbach doğalcı bir din felsefesi taslağını sunmuştu; ama bunun sonraki yüzyılda bulduğumuz idealist din felsefeleri ile karşılaştırılması olanaksızdır. Onsekizinci yüzyılın ussalcı özgür düşünürleri insanın boşinancını ve bu-dünya rahipliğinin zincirlerinin öldürücü ağırlığı olarak gördükleri şeyden kurtulması düşüncesiyle öylesine yoğun bir biçimde uğraşıyorlardı ki, onlardan dinsel bilincin derin bir anlayışına ulaşmalarını beklemek olanaksızdır.

Bu yüzeysellik öğesi Aydınlanmanın felsefesinde kendini örneğin özdekçi düşünce akımında göstermektedir. Görmüş olduğumuz gibi, 'özdekçi' sözcüğünü haklı bir biçimde hiçbir ayrım yapmaksızın tüm *les philosophes* için geçerli bir etiket olarak kullanmak olanaksızdır. Ama aralarında özdekçiler vardı, ve bunlar bize biraz gülünç bir biçimde kendini bir bakıma salt özdeksel bir nesneye indirgemeye çalışan özne olarak insan tablosu sunmaktadırlar. D'Holbach'ın *Doğa Dizgesi*'nin bir öğrenci olarak Goethe'nin kafasında oluşturmuş olduğu iğrenme duygusunu anlamak kolaydır. Ve d'Holbach

[11]Bu bildirimin anlamı için bkz. *Hume*, Kesim 1 ve 5, İdea Yayınları, 1989.

özdekçiler arasında en kabası değildi.

Gene de Fransız Aydınlanma felsefesinin kimi yanlarındaki yüzeyselliği kişiyi devimin tarihsel önemi karşısında duyarsızlaştırmamalıdır. Rousseau, gerçekten, kendi başına bir sınıf oluşturmaktadır. Düşüncelerinin özünlü imlemleri vardır ve Kant ve Hegel gibi daha sonraki düşünürler üzerinde önemli bir etki yaratmışlardır. Ama gerçi Ansiklopediciler ve aynı çizgideki filozoflar—ki Rousseau kendisini bunlardan ayırmayı istiyordu—felsefenin gelişiminde benzer bir konumu doldurmuyor olsalar da, sanırım gene de gösterilebilecek belirgin 'sonuçlar'ın terimlerinde değil de dahaçok bir kafa yapısının ya da bakış açısının oluşumuna katkılarının terimlerinde ölçülebilecek önemli bir etkide bulunmuşlardır. Belki de denebilir ki Fransız Aydınlanmasının tipik filozofları insanın iyilik, gönenç ve mutluluğu onun kendi ellerinde yatar düşüncesini temsil etmektedirler. İnsan kendini yazgısının doğaüstü bir güce (ki istencini kilise yetkesi yoluyla anlatmaktadır) bağımlı olduğu anlayışından kurtardığı ve böylece us tarafından belirlenen yolu izlediği ölçüde, içinde gerçek insan ahlakının serpilebileceği ve olanaklı en büyük sayının daha büyük iyiliğinin başarılı bir biçimde geliştirilebileceği toplumsal çevreyi yaratabilecektir. Daha sonra oldukça yaygınlık kazanmış olan bir görüş, bilimsel bilginin büyümesi ve daha ussal bir toplum örgütlenmesi kaçınılmaz olarak kendileriyle birlikte insan mutluluğunda bir artışı getirecek ve sağlam ahlaksal ideallere ulaşılmasını hızlandıracaktır düşüncesi, Aydınlanmanın bakış açısının bir gelişimiydi. Gerçekten, örneğin uygulayımsal bilimin gelişimi gibi başka etmenler de düşüncenin gelişmiş biçimini kazanabilmesi için gerekliydiler. Ama insan gönenci yetkenin, dinsel inakların ve kuşku verici metafiziksel öğretilerin engellerinden kurtulmuş usun uygulanışı üzerine bağımlıdır biçimindeki temel düşünce onsekizinci yüzyılda önem kazanıyordu. Bu, Reformasyonda olduğu gibi, Katolik inağın

yerine Protestan inağı geçirme sorunu değil ama yetkenin yerine 'özgür düşünce'yi, usun özerkliğini geçirme sorunuydu.

Bu gözlemler, hiç kuşkusuz, Voltaire gibi insanların bakış açılarıyla bir anlaşmayı dile getirme amacını taşımamaktadırlar. Onların us düşünceleri sınırlı ve dardı. Usu kullanmak onlar için aşağı yukarı *les philosophes* tarafından düşünüldüğü yolda düşünmek demekti; oysa Tanrının Kendini bildirmiş olduğuna inanan biri için bu bildirişi kabul etmek ussal ve yadsımak usdışıdır. Ve her ne olursa olsun Aydınlanma düşünürleri sayıltılardan ve önyargılardan kendilerinin safça imgeledikleri denli özgür değildiler. Dahası, iyimser ussalcılıkları yirminci yüzyılda açıkça güçlü bir meydan okumayla karşılaşmıştır. Ama tüm bunlar çağdaş dünyada belirgin bir etki yaratmış olan bir bakış açısının onsekizinci yüzyılda açık şekil almış olduğu olgusunu değiştirmemektedir. Batı Avrupa ve Kuzey Amerika uygarlığında öylesine bir rol oynamış olan düşünce özgürlüğü ve hoşgörü idealleri onsekizinci yüzyıl filozoflarının yazılarında çarpıcı bir anlatım bulmaktadır.[12] Hiç kuşkusuz ekleyebiliriz ki Fransız Aydınlanma filozofları bilimsel incelemelerin gelişimi açısından güçlü bir uyarı yaratmışlardı—örneğin ruhbilimde olduğu gibi. Ve aralarında kimileri—söz gelimi d'Alembert—felsefe-dışı çalışmaların gelişimine somut katkılarda bulunuyorlardı. Ama başlıca önemleri, sanırım, genel bir anlayışın ya da bakış açısının oluşumuna katkılarında yatmaktadır.

Belli bir düzeye dek Aydınlanma felsefesi orta sınıfların gelişimini anlatıyordu. Ekonomik bakış açısından orta sınıf hiç kuşkusuz uzun süredir bir gelişim süreci içine girmişti. Ama

[12]Hoşgörünün ve bildirilmiş bir dine inancın zorunlu olarak bağdaşmaz olduklarını imlemek istemiyorum. Mantıksal olmaktan çok tarihsel bir bağıntıdan söz ediyorum, ama ancak, hiç kuşkusuz, 'düşünce özgürlüğü'nün 'düşünce özgürlüğü' ve hoşgörü idealleri ayrılmazdırlar demenin bir geneleme olacağı bir yolda yorumlanmıyor olması koşuluyla.

onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda bu sınıfın doğuşu felsefi düşünce akımlarında yansıtılıyordu. Bu akımlar Fransa'da, *ancien régime*e düşmandılar ve değişik bir toplum örgütlenişi için yolu hazırlamaya hizmet ediyorlardı. Bu tür düşünceler denebilir ki Marxist bir havadadırlar; ama bu nedenle zorunlu olarak yanlış değildirler.

Vargı olarak onsekizinci yüzyıl felsefesinden doğan ilginç bir soruna dikkati çekmek istiyorum. Görmüştük ki Aydınlanmanın tipik temsilcileri törebilimin tanrıbilim ve metafizikten ayrılması üzerinde diretme eğilimindeydiler. Ve sanırım tutumlarının arkasında gerçek bir felsefi soru yatıyordu. Ama Aydınlanmanın yazarlarından kimileri bu sorunun doğasını durulaştırmaktan çok bulanıklaştırıyorlardı. Dinin, özellikle inakçı Hıristiyanlığın, ahlaksal davranış üzerinde yıkıcı bir etki yaratmakta olduğunu ileri sürmek ve böylece duruma göre deizmin ya da ateizmin ahlak ve erdem açısından daha yapıcı olduğunu imlemekle ilgilenenlerin sözünü ediyorum. Bu konuşma yolu bir yanda törebilim ve öte yandan metafizik ve tanrıbilim arasındaki ilişki konusundaki felsefi sorunun doğasını bulanıklaştırmaktadır. İlk olarak erdemin Hıristiyanlar arasında mı yoksa Hıristiyan-olmayanlar arasında mı daha yaygın olduğu sorusu felsefi bir soru değildir. İkinci olarak eğer örneğin deizmin ahlak ve erdem için Katoliklik ve Protestanlığın olduğundan daha yapıcı olduğunu söylersek, metafiziksel inançlar ve ahlak arasında bir bağıntı olduğunu imlemiş oluruz. Çünkü deizm hiç kuşkusuz bir metafizik biçimidir. Ve tam olarak hangi tür bağıntıyı doğrulamak istediğimizi açıkça bildirmemiz gerekir.

İlgili olan felsefi soru açıktır ki insan davranışı konusunda konuşmanın Tanrının varoluşu ve yüklemleri konusunda ya da yalnızca varlıklar olarak düşünülen şeyler konusunda konuşmadan ayırdedilip edilemiyeceği sorusu değildir. Çünkü açıktır ki ayırdedilebilecektir. Başka bir deyişle, yeterince açıktır

ki törebilimin ya da ahlak felsefesinin kendine özgü konusu vardır. Bu eski dünyada örneğin Aristoteles tarafından ve orta çağda Aquinas tarafından kabul ediliyordu.

Dolaysız soru dahaçok temel ahlaksal ilkelerin metafiziksel ya da tanrıbilimsel öncüllerden çıkarsanıp çıkarsanamıyacağı sorusudur. Ama bu soru metafiziksel ya da tanrıbilimsel öncüllere herhangi bir belirli gönderme yapılmaksızın daha geniş bir yolda yeniden formüle edilebilir. Varsayalım ki birisi şöyle demektedir: 'Bizler Tanrının yaratıklarıyız; öyleyse Ona boyun eğmemiz gerekir.' İlk bildirim bir olgu bildirimidir. İkincisi bir ahlaksal bildirimdir. Ve konuşmacı ileri sürmektedir ki ilki ikincisini gerektirmektedir. Öyleyse, soruyu genel bir biçime koyarak, durum olması gerekenin bir bildiriminin durum olanın bir bildiriminden, bir ahlaksal bildirimin bir olgu bildiriminden türetilip türetilemiyeceğini sorabiliriz. Sorunun bu genel formülasyonu yalnızca vermiş olduğum örnek için değil ama ayrıca söz gelimi tanrıbilimsel gerçeklere hiçbir göndermede bulunulmadığı zaman ahlaksal bildirimlerin insan doğasının ırasallarına ilişkin olgu bildirimlerinden çıkarsanması için de geçerli olacaktır.

Bu soru, diyebiliriz ki, belirtik olarak David Hume tarafından formüle edilmişti. 'Şimdiye dek karşılaştığım tüm ahlak dizgelerinde sürekli olarak gözüme çarpan şey yazarın bir süre olağan uslamlama yolunda ilerlemesi ve bir Tanrının varlığını saptaması ya da insan sorunlarını ilgilendiren gözlemlerde bulunmasıdır; ama beni şaşkınlık içine düşüren şey önermelerin olağan koşaçları *dir* ve *değildir* yerine bir *gerek* ya da *gerek değil* ile bağlı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmıyor olmamdır. Bu değişim gözden kaçırılmaktadır, ama gene de olağanüstü bir önemdedir. Çünkü bu *gerek* ya da *gerek değil* yeni bir ilişkiyi ya da olumlamayı anlattığı için, gözlenmesi ve açıklanması, ve aynı zamanda bütünüyle kavranamaz gibi görünen için bir nedenin verilmesi, bu yeni ilişkinin nasıl ondan bütünüyle

ayrı olan başkalarından bir çıkarsama olduğunun gösterilmesi zorunludur.'[13] Ama gerçi Hume bu soruyu açıkça getirmiş olsa da, yararcılar onu geçiştirme eğilimindeydiler; ve ancak çağdaş törel kuramdadır ki ona yaraşan önem verilecekti.

Soru açıktır ki önemlidir. Çünkü yalnızca yetkeci törebilim açısından değil ama ilkin insan doğasının belli bir türde olduğunu ya da belli bir ereği aramakta olduğunu ileri süren ve sonra gerek-bildirimlerini bu olgu bildiriminden türeten bir ereksel törebilim tipi açısından da önemlidir. Ve soruya dikkati çekmemin nedeni yalnızca önemidir, doğru yanıtın bir tartışmasına girişme gibi bir amaç değil. Çünkü böyle bir tartışma söz gelimi gerek-bildirimlerinin bir çözümlemesini içerecektir, ve bu bir felsefe tarihçisine olmaktan çok törel kuram üzerine bir inceleme yazan bir yazara düşen bir görevdir. Bununla birlikte, gözlemlerimin herhangi bir yanlış anlaşılmasından kaçınmak için açıkça bildirmek yerinde olabilir ki, kesinlikle ereksel törebilimin bir yana bırakılması gerektiği düşüncesini ileri sürme gibi bir amacım yoktur. Tersine, düşünüyorum ki iyi kavramı ahlak kuramında en yüksekte durmaktadır, ve 'gerek' iyi düşüncesinin işlevinde yorumlanmalıdır. Aynı zamanda erekbilimsel bir törel kuramın savunucusu Hume tarafından ortaya sürülen soruyu da göz önüne almak zorundadır. Ve Fransız yazarlarının törebilimin metafizik ve tanrıbilimden ayrılması konusundaki tartışmacı sözlerinin arkasında gerçek bir felsefi sorunun yatmakta olduğu belirtmeye değer bir noktadır. Bu soruya belirtik bir formülasyonu vermiş olanın Hume olması sanırım şaşırtıcı değildir.

5. Tarih Felsefesi

Son kesimde Fransız Aydınlanma filozofları tarafından gösterilen bir eğilimden söz etmiştik. Bunlar tarihe onsekizinci

[13] *Treatise*, I, 3, I (Selby-Bigge, p. 469).

yüzyılın ussalcılığına doğru bir ilerleme, karanlıktan aydınlığa bir ilerleme olarak bakıyorlar ve gelecekte Us Çağının ideallerinin daha tam yerine getirilişinden oluşacak daha öte bir ilerleme bekliyorlardı. Ve *Aydınlanma*'da Bölüm Sekiz Kant-öncesi çağdaş dönemde tarih felsefesinin doğuşuna ayrılmıştır. Öyleyse bu Genel Vargı bölümünde tarih felsefesi konusunda bir kaç genel gözlemde bulunmak yerinde olacaktır. Ama gözlemlerin kısa olmaları gerekiyor. Çünkü tarih felsefesi düşüncesini tartışmanın en uygun yolu onu konuyu büyük ölçekte geliştirmiş olan daha sonraki düşünürlerle bağıntı içinde ele almaktır. Şimdilik yalnızca okurun irdelemesi için kimi düşünce boyutlarını ileri sürmekle yetineceğim.

Eğer tarih felsefesi ile denmek istenen şey tarihsel yöntemin bir eleştirisi ise, o zaman tarih felsefesi açıktır ki olanaklı ve geçerli bir girişimdir. Çünkü tıpkı bilimsel yöntemi yoklamanın olanaklı olması gibi, tarihçiler tarafından kullanılan yöntemi ya da yöntemleri de yoklamak olanaklıdır. Tarihsel olgu kavramına, verileri yorumlamanın doğasına ve rolüne, imgesel düzlemde yeniden-kurma tarafından oynanan role vb. ilişkin sorular sorabiliriz. Tarihçiler tarafından gözlenen seçme ilkelerini tartışabiliriz; ve eğer varsa tarihsel yorum ve yeniden-kurma sürecinde hangi varsayımların örtük olduklarını araştırabiliriz.

Ama Bossuet, Vico, Montesquieu, Condorcet, Lessing ya da Herder'den birer tarih filozofu olarak söz ederken, düşünmekte olduğumuz şey bu tarih-ötesi soruşturmalar değildir. Çünkü böyle soruşturmalar tarihsel olayların süreçleriyle olmaktan çok tarih-yazmanın doğası ve yöntemiyle ilgilidirler. Ve tarih felsefesinden söz ederken tarihçinin yönteminin, seçme ilkelerinin, varsayımlarının vb. bir çözümlemesini olmaktan çok tarihsel olayların edimsel süreçlerinin yorumunu düşünmekteyizdir. Tarihin sürecindeki kalıplar için ya da tek bir kalıp için araştırmayı ve tarihte işlemsel olmaları gereken

evrensel yasalara ilişkin kuramları düşünmekteyizdir.

Tarihteki kalıplar için araştırma konusunda konuşma biraz ikircimlidir. Pekala diyebiliriz ki tarihçilerin kendileri kalıplarla ilgilenmektedirler. Örneğin İngiltere'nin tarihini yazan biri açıktır ki anlaşılabilir bir olaylar kalıbını ortaya çıkarmakla ilgilenmektedir. Bizi söz gelimi William the Conqueror 1066'da İngiltere'ye çıktı bildirimi gibi birimlerden oluşan bir bağıntısız tarihsel bildirimler dizisiyle yüz yüze bırakmamaktadır. Bu olayın nasıl ortaya çıktığını ve niçin Fatihin bu yolda davranmış olduğunu göstermeye çalışmaktadır: Norman yayılmasının İngiliz yaşamı ve ekini üzerinde yapmış olduğu etkileri örneklendirmeye çalışmaktadır. Ve bunu yaparken kaçınılmaz olarak bir olaylar kalıbı sergilemektedir. Ama bu nedenle onu bir tarih filozofu olarak adlandırmamız gerekmez. Dahası, verili bir tarihçinin ağını daha geniş bir alana atıyor ve daha büyük bir tarihsel veriler erimiyle ilgileniyor olması gibi yalın bir olgu kendi başına onu 'tarih filozofu' etiketiyle nitelendirmeye yetmez.

Ama tarihteki bir kalıp için araştırma bundan daha öte bir anlam da taşıyor olabilir. Tarihte zorunlu bir kalıbın olduğunu, bu kalıbın bireylerin güdülerine karşın erişilecek olan bir hedefe doğru bir devim biçimini ya da süreç ve dizemleri belli evrensel yasalar tarafından belirlenen döngülerden bir dizi biçimini aldığını göstermeye çalışma anlamına gelebilir. Bu tür kuramlar durumunda hiç kuşkusuz tarih felsefesinden söz etmemiz gerekir.

Burada da yine, bununla birlikte, bir ayrım için gerekçe bulunmaktadır. Bir yandan düşünür tarih incelemesinde yineleyen belli kalıplar bulmuş olduğuna inanabilir ve daha sonra bu yinelemeyi belli yasaların işleyiş terimlerinde açıklamaya çalışabilir. Ya da düşünebilir ki edimsel tarih süreci istenebilir olarak gördüğü ve engellere karşın ortaya çıkmış olan bir olgular durumuna doğru bir devimi sergilemektedir. Öte yandan

tarih incelemesine tanrıbilimden ya da metafizikten türetilmiş olan ve insan tarihinin kaçınılmaz olarak belli bir ereğe ya da hedefe erişmeye doğru devindiğini imleyen önceden biçimlenmiş bir inançla gelmek de olanaklıdır. O zaman kafasında bu inançla tarihsel olayların edimsel süreçlerinin nasıl bu inancı doğruladıklarını görmeye çalışmaktadır. Ayrım böylece görgül olarak temellendirilmiş bir tarih felsefesi ile ana ilkesi bir *a priori* kuram olan (kuramın tarih incelemesine önceden saptanmış olarak getiriliyor olması anlamında) bir tarih felsefesi arasında yatmaktadır.

Ayrım, bu soyut yolda anlatıldığında, yeterince açık olarak görünmektedir. Ama bunu hiç kuşkusuz verili bir tarih filozofunu belli bir sınıfa atamanın her zaman kolay olduğu gibi bir sonuç izlemiyecektir. Belki de Montesquieu'yü ilk sınıfa yerleştirebiliriz. Çünkü öyle görünmektedir ki tarihte işlemsel olarak gördüğü yasaların olayların edimsel süreçlerinin bir incelemesinden türetilmiş olduklarını düşünüyordu. Bossuet kesinlikle ikinci sınıfa düşmektedir. Çünkü tarihte tanrısal bir tasarın işlemekte olduğu biçimindeki kanısı açıkça tanrıbilimden türetiliyordu. Ve ondokuzuncu yüzyılda Hegel de bu sınıfa düşmektedir. Çünkü açıkça bildirmektedir ki tarihin sürecini incelerken filozof ona Us tarihin egemenidir, eş deyişle, Saltık Us kendini tarihsel süreçte sergiler biçimindeki gerçekliği (ki metafizik diyebileceğimiz alanda tanıtlanmış olduğuna inanılmaktadır) getirmektedir. Ama Condorcet gibi yazarları sınıflandırmak kolay olmamaktadır. Bununla birlikte gene de diyebiliriz ki Aydınlanmanın tini konusunda bir değer-yargısında bulunuyorlar ve bu yargıları tarih yorumlarını etkiliyordu. Daha açık bir deyişle, geçmişten çıkıyor ve kendisini Aydınlanmanın tininde anlatmaya başlıyor tanısını koymuş oldukları ekin konusunda onaylayıcı bir değer-yargısında bulunuyorlardı; ve daha sonra geçmişi bu yargının ışığında yorumluyorlardı. Daha önce belirtilmiş olduğu gibi, bu örneğin Orta Çağı

yorumlamalarını etkiliyor, onu daha yükseğe yönelik bir yolda geriye dönük bir devim olarak görüyorlardı. Başka bir deyişle, tarihi yorumlayışları ve bir kalıbın izine düşmeleri değer-yargılarıyla karışmıştı ve bunlardan etkileniyordu. Bu tür bir değerlendirme hiç kuşkusuz genel olarak tarih filozofları olarak düşünülmeyen kimi tarihçiler için de yapılabilir. Gibbon duruma bir örnektir. Ama Condorcet bir ilerleme yasasının tarihsel gelişimde işlemekte olduğunu varsaymış gibi görünmektedir (ve ilerlemeyi oluşturan şeye ilişkin kavramı açıktır ki değer-yargıları içeriyordu). Ve bu nedenle bir tarih filozofu olarak nitelendirilebilir. Gerçekte bu sayıltıyı açıkça belirtmiş değildir; ve insanı ve insan toplumunu eksiksizleştirmeye yönelik olarak özellikle eğitim alanında gereksinimi duyulan insan çabası üzerine vurgu getiriyordu. Ama tarihin karanlıktan aydınlığa ilerlemesi konusundaki güvenli iyimser inancı tarihsel gelişimdeki erekbilimsel bir devim konusunda örtük bir varsayım içeriyordu.

Bana tüm tarih felsefesinin haklı olarak salt *a priori* bir yolda bir yana atılabilmesi olanaklı gibi görünmüyor. Tarihsel verilerin nesnel incelemesinden türetilen genellemeler olarak ileri sürülen tarih felsefeleri söz konusu olduğu sürece, ana soru görgül kanıtın verili bir kuramın gerçekliğini olası kılacak bir türde olup olmadığıdır. Hiç kuşkusuz örneğin Vico'nun felsefesinde bulunduğu biçimiyle tarihsel yasalar kavramı acaba tarihte yineleme olduğunu varsaymıyor mu sorusunu getirebiliriz; ve gerçekte bu sayıltının getirilmiş olduğunu düşünürsek, ona karşı çıkma yolu önümüzde açık durmaktadır. Ama karşıçıkışın tarihsel kanıta başvuru üzerine dayandırılması gerekecektir. Ve eğer yanıt tarihsel yasalar kavramının tarihte yinelemeleri varsaymadığı ama değişik olaylar ya da değişik dönemler arasındaki benzerlikler ve andırımlar üzerine dayandırıldığı biçiminde ise, o zaman bu konuların herhangi bir tartışması eldeki kanıtın ışığı altında yerine getirilmelidir.

Gerçekten, tarihsel yasalar kavramı insan özgürlüğüne bir başvuru temelinde *a priori* bir yana atılabilir demek isteyebiliriz. Ama gerçi insan özgürlüğü ve önceciliği 'demir yasalar' denebilecek ilkelerin işlemesi ile bağdaşmaz olsa da, insan özgürlüğü ile bağdaşabilir olan bir tarihsel yasa anlayışını geliştirmek olanaklı olabilecektir. Başka bir deyişle, insanın seçme olanağını saçmalaştırmıyacak bir gevşek-dokulu ekinsel döngüler kuramı geliştirmek olanaklı olabilecektir. Böyle bir kuramın gelişimi için elverişli bir zeminin olup olmadığı sorusunun tarihsel verilerin ışığında çözüme bağlanması gerekecektir. Aynı zamanda, tarihin ekinsel dönemlere bölünmesinin geçerli ve sağlam temelli olup olmadığı sorusundan ayrı olarak, kendimize bu döngülerin dizemini denetlemeleri gerektiği ileri sürülen yasaların bir yandan basmakalıp gerçeklerden ya da öte yandan tarihçinin kendisinin hiçbir filozofun yardımı olmaksızın bildirmeye bütünüyle yetenekli olacağı önermelerden daha iyi birşey olup olmadıklarını sormamız gerekecektir.

Belli tarih felsefeleri vardır ki bunlarda filozof tarihsel gelişimi incelemesini açık olarak tanrıbilimden ya da metafizikten türetilen bir inanç düzleminde kurmaktadır. Gene de bunlardan yana en azından şu söylenebilir ki sayıltının belirtik olarak bildirilmiş olması anlamında dürüsttürler. Bu bakımdan bunlar gerçekten de tarihin kaçınılmaz olarak belli bir hedefe doğru devindiğini varsayan ama bu sayıltıyı gizleyen tarih felsefelerine yeğlenebilirdirler. Dahası, tanrıbilimden ya da metafizikten üstlenilen inanç bütünüyle doğru da olabilir. Ve tanrısal kayranın tarihte işlemekte olduğu ve tanrısal tasarın insanlar istesinler ya da istemesinler olgusallaşacak olduğu görüşü bütünüyle doğru olabilir, ve benim görüşümde doğrudur. Ama bundan hiçbir biçimde bu inancın tarih incelemesi için büyük bir kılgısal yararı olabileceği sonucu çıkmaz. Tarihsel olayların fenomenal nedenleri vardır, ve tanrısal bildiriş

olmaksızın gerçekte olayların edimsel süreçlerinin tanrısal kayra ile nasıl ilişkili olduğunu söylememiz olanaksızdır. Hiç kuşkusuz kestirmelerde bulunabilir ve kurgular üretebiliriz; bir ulusun düşüşünde tanrısal yargının bir simgesini, ya da bu dünyanın şeylerinin geçiciliklerinin bir simgesini görebiliriz. Ama inancın bakış açısından ne kestirmeler ve ne de simgelerin bir çözümlenişi olayları önceden-saptama olanağını yaratmaz. Eğer bu etkinlikler tarih felsefesi ile demek istediğimiz şey iseler, o zaman tarih felsefesi hiç kuşkusuz olanaklıdır. Ama o zaman tarih felsefesi belki yararlı ve her ne olursa olsun zararsız bir uğraştır ki, eğer isterse, inanç insanı tarafından kabul edilebilir; ama bilimsel bilgi sağladığını söylemek olanaksızdır. Dahası, eğer tanrısal tasarı bildiğimizi ve felsefi düşünce yoluyla tarihteki işleyişini ayrımsayabileceğimizi iveğen bir biçimde varsayarsak, büyük bir olasılıkla kendimizi olan her şeyi aklamaya bağlanmış bulabiliriz.

Bu gözlemler tarihçinin yöntem ve sayıltılarının çözümlemesi gibi tarih-ötesi soruşturmaların ötesine geçen bir tarih felsefesi düşüncesini bütünüyle yadsıdığımı belirtme amacını taşımıyorlar. Ama tarih felsefesi düşüncesinin geçerliliğini ilgilendiren ciddi bir kuşkuyu anlatmak için amaçlanmışlardır. İnanıyorum ki bir tarih tanrıbilimi olanaklıdır; ama alanı tanrısal bildirişin sınırları tarafından belirlenmiş olmakla aşırı ölçüde sınırlı olmak üzere. Ve St. Augustine'in gitmiş olduğundan daha öteye gitmenin olanaklı olup olmadığı konusunda oldukça kuşkuluyum. Ama Bossuet'den onsekizinci yüzyıldaki tarih filozoflarına döndüğümüz zaman, tarih kuramlarına bilimsel bilgi ırasını veriyor olma inancıyla felsefeyi tanrıbilimin yerine geçirdiklerini görüyoruz. Ve tarih felsefesinin bu ırayı kazanabilme yeteneğinden kuşku duyuyorum. Hiç kuşkusuz, filozoflar doğru bildirimlerde bulunmaktadırlar; ama soru acaba bu bildirimler tarihçinin kendisi tarafından eksiksiz olarak getirilebilecek türdeki gerçeklikler değil

midirler sorusudur. Başka bir deyişle, soru genel olarak filozofun bireşimli bir tarih yorumu geliştirmede tarihçi tarafından başarılabilecek olandan daha çoğunu başarıp başaramıyacağı sorusudur. Eğer başaramıyorsa, terimin kullanılmakta olduğu anlamda tarih felsefesi için hiçbir yer yoktur. Ama, hiç kuşkusuz, tarih ve tarih felsefesi arasında herhangibir açık sınır çizgisi çekmek kolay değildir. Eğer ikinci terimle anlatmak istediğimiz geniş genellemeler ise, tarihçinin kendisi de bunları yapabilecektir.

6. *Immanuel Kant*

Bu *Tarih*'in onyedinci ve onsekizinci yüzyılların felsefelerine ayrılan üç cildi Kantçı dizgenin bir tartışmasıyla sonlanmaktadır. Ve bir Genel Vargı bölümünün Kant'ın düşüncesi üzerine kimi gözlemleri kapsamasını beklemek bütünüyle doğaldır. Hiç kuşkusuz felsefesinin bir özetini vermeyi amaçlıyor değilim. Bir ön özet 4'üncü Cilde giriş bölümünde sunulmuştu, ve elinizdeki ciltte Kant üzerine genişletilmiş bir irdelemeden sonra ikinci bir özet gereksiz olacaktır. Ne de Kantçılığın doğrudan bir çürütülmesini üstlenmeyi amaçlıyorum. Bunun yerine amaçlamakta olduğum şey felsefesinin önceki felsefe ile ve onu izlemiş olan Alman kurgul idealizmi ile ilişkileri üzerine kimi genel gözlemlerde bulunmaktır. Ve ayrıca Kant'ın felsefesinden doğan sorulardan kimilerine dikkati çekmek istiyorum.

Sanırım, Kant'ın felsefesini kıta ussalcılığı ve İngiliz görgücülüğü gibi iki akımın kavşağı olarak tasarımlama yönüne doğal bir eğilim vardır. Doğal bir eğilimdir çünkü düşüncesinin bu yolda sunulması için kimi açık nedenler bulunmaktadır. Örneğin, felsefi olarak konuşursak, Leibniz'in felsefesinin Wolff ve ardılları tarafından sunulduğu biçimiyle okulculaştırılmış bir türü içinde yetiştiriliyor, ve daha sonra bir bakıma

Hume'un onu inakçı uyuşukluğundan uyandıran görgücü eleştirisinin şoku altına giriyordu. Dahası, Kant'ın kendi felsefesinin kuruluşunda her iki devimin de etkilerini ayrımsayabiliriz. Örneğin, Wolff ve ardıllarından ayrı olarak, Leibniz'in kendisini buluşu Kant'ın düşüncesi üzerinde oldukça derin bir etki yaratmıştı; ve anımsayabiliriz ki Leibniz uzay ve zamanın fenomenal ırasını ileri sürüyordu. Gerçekten de, Kant'ın *a priori* kuramı bir anlamda Leibniz'in gizil olarak doğuştan düşünceler kuramının bir gelişimi olarak düşünülebilir, şu ayrımla ki düşünceler doğuştan ulamsal işlevler olmuşlardır. Aynı zamanda anımsayabiliriz ki Hume'un kendisi söz gelimi nedensel ilişki düşüncesi gibi belli karmaşık düşüncelerin oluşumuna öznel bir katkıyı ileri sürüyordu. Ve böylece Kant'ın *a priori* kuramını Hume'un konumu tarafından da etkilenmiş olarak düşünebiliriz—Kant'ın Newton fiziği bize bireşimli *a priori* önermeler sunmaktadır biçimindeki kanısının ışığında. Başka bir deyişle, Kant yalnızca Hume'un görgücülüğüne ve fenomenalizmine bir yanıt sunmakla kalmıyor ama ayrıca, bu yanıtı formüle etmede, İngiliz filozofun kendisi tarafından yapılan telkinleri kullanıyordu, gerçi Hume bunların tam imlem ve olanaklarını görmemiş olsa da.

Bununla birlikte, eğer Kant'ın felsefesi birbirlerine karşıt iki düşünce akımından ödünç alınan öğelerin bir kaynaşması anlamında kıta ussalcılığının ve İngiliz görgücülüğünün bir bireşimi olarak düşünülecek olursa, bu büyük ölçüde saçma olacaktır. Başka tüm filozoflar gibi, Kant da kendi çağdaşlarının ve öncüllerinin etkileri altında duruyordu. Ve gerçi sırasıyla Leibniz'e ve Hume'a yüklenmesi gereken etkinin düzeyi konusunda görüşler kişiden kişiye değişebiliyor olsa da, iki düşünürün de Kant'ın düşüncesinin gelişimi üzerinde belli bir etki yaratmış oldukları olgusunu sorgulayamayız. Gene bu bakımdan Wolff ve izleyicileri için de aynı şeyi söylemek gerekir. Aynı zamanda, başka felsefelerden türetilmiş ya da onlar

tarafından telkin edilmiş olabilecek başka öğeler de Kant tarafından benimseniyor ve bir kaynaşmadan çok daha ötesi olan bir dizge içersinde birleştiriliyorlardı. Bu dizge hem ussalcı metafiziği ve hem de görgücülüğü aşma amacını taşıyordu, bağdaşmazı bileştirme değil.

Kant'ın dizgesini ussalcılığın ve görgücülüğün bir bireşimi olarak betimlemenin uygunsuzluğu eğer onun temel sorununu, bir bakıma felsefesinin bütününe yayılan sorunu anımsarsak açıkça görülecektir. Görmüş olduğumuz gibi, Newton fiziğinin dünyası, düzenekçi nedensellik ve belirlenimcilik dünyası ile özgürlük dünyası arasında bir uyum kurma sorunuyla karşı karşıyaydı. Gerçekte Descartes da andırımlı bir sorunuyla karşı karşıya kalmıştı: bu yalnızca Kant'a özgü bir sorun değil ama bir kez doğal bilim dikkate değer gelişimine başlar başlamaz tarihsel durumdan yükselen bir sorundu. Ama önemli olan nokta bu sorunla uğraşırken Kant'ın hem ussalcılığı ve hem de görgücülüğü eleştirel bir sorgulama altına almış olması ve kendi felsefesini bu iki devimin bir bireşimi olarak değil ama onlar üzerindeki bir utku olarak geliştirmiş olmasıdır. Görgücülüğün yetersiz olduğunu düşünüyordu, çünkü bireşimli *a priori* bilginin olanağını açıklamaya yeteneksizdi. Eğer bilimsel bilgiyi ciddi olarak alırsak, katıksız görgücülüğü benimseyemeyiz, üstelik tüm bilginin görgülenim ile başladığını kabul ediyor olsak bile. Bilgideki *a priori* biçimsel öğeye ilişkin bir kurama başvurmamız gerekmektedir. Daha açık bir deyişle, eğer görgülenimin salt verili olduğunu kabul ediyorsak, bilimsel bilginin olanağını açıklayamayız: eğer *a priori* bilginin olanağını açıklayacaksak öznenin görgülenimi kurmasını kabul etmemiz gerekecektir. Ama bu demek değildir ki ussalcı metafiziği kabul etmemiz gereklidir. Eğer kişi ahlaksal deneyimi, özgürlüğü ve dini ciddi olarak alıyorsa, ona öyle görünebilir ki ussalcı filozofların inakçı metafizikleri, en azından özgürlüğü kabul edenlerin metafizikleri, ahlak

yasası için ve özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve Tanrıya inanç için güvenilir bir ussal temel sunmaktadır. Ama durum bu değildir. Ussalcı metafizik eleştiriye dayanamamaktadır; ve bilgiye ilişkin savlarının boşluğu görgül olarak dizgelerin çatışmaları tarafından ve metafiziğin güvenilir sonuçlara varmadaki açık yeteneksizliği tarafından gösterilmektedir. Ve *a priori*nin kuramı, aşkınsal bilgi eleştirisi, durumun niçin böyle olması gerektiğini göstermektedir. Ama bu yeni bilim inakçı metafiziğin boşluğunu göstermesiyle aynı zamanda bilimsel bilginin sınırlarını da göstermektedir. Ve ahlak bilincini ve onunla derinden bağlı olan inanç ve umutları ciddiye alan birinin önünde özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve Tanrıya inanç ussal olarak geçerli bir yol olarak kalmaktadır, gerçi bilimsel olarak tanıtlanamıyor olsa da. Metafiziğin büyük gerçeklikleri o zaman onları değersiz metafiziksel uslamlamaların vargıları konumundan uzaklaştırma ve insanın bilimsel bilgi sığası denli temel bir özelliği olan ahlak bilinci ile bağlama ediminin kendisi yoluyla yokedici eleştirinin eriminin ötesine yerleştirilmektedir.

Felsefesini geliştirmede Kant açıktır ki başka filozoflardan türetilen telkinler ve düşüncelerden yararlanıyordu. Ve uzmanlar şu ya da bu düşüncenin kökenlerini ve gelişimini izleyebilirler. Ama bu olgu Kant'ın dizgesinin ussalcılık ve görgücülüğün bir kaynaşması olduğunu söylememizi aklamaz. Ussalcı metafiziğe yönelik görgücü eleştiriyle anlaşıyordu, ve aynı zamanda önde gelen metafiziksel sorunların önemleri konusunda ve fiziksel bilime bütünüyle kapalı bir numenal alanın varoluşu konusunda metafizikçilerle anlaşıyordu. Ama bu demek değildir ki ussalcılık ve görgücülüğü bileştirmek olanaklıdır. Tersine, Kant'ın her bir devimle anlaşma ölçüsü, anlaşmama ölçüsüyle birleşmiş olarak, onu özgün bir felsefenin gelişimine doğru itmektedir. Bilimsel bilgi olgusu katıksız görgücülüğü bir yana atmaktadır. Ve bu bilginin olanak ve koşullarının eleştirel bir çözümlemesi inakçı metafiziği dışlamak-

tadır. Ama insan salt 'anlak' değildir: o denli de ahlaksal bir kendiliktir. Ve ahlak bilinci ona özgürlüğünü bildirmekte ve tinsel olgusallığın kılgın bir güvencesini aklamakta, ve estetik görgülenimi ise onun fiziksel dünyayı bu olgusallığın belirişi olarak görmesine yardımcı olmaktadır. Belli bir düzeye dek, hiç kuşkusuz, Kant'ın felsefesinde önceki düşünce çizgilerinin doruğunu görebiliriz. Böylece onun öznenin görgülenimi oluşturması kuramını bir yanda gizil olarak doğuştan düşüncelere ilişkin ussalcı kuramın ve öte yanda sanki dolaysız görgülenim nesneleri fenomenler ya da izlenimler ya da duyuverileri imiş gibi konuşan görgücü eğilimin bir bileşiminden doğmuş özgün bir gelişim olarak görmek pek anlamsız olmayacaktır. Felsefenin gelişimindeki süreklilik olayını ya da Kant'ın felsefesinin almış olduğu biçimi büyük ölçüde önceki felsefi düşüncenin ırası nedeniyle almış olduğu olgusunu yadsıma gibi bir amacım yok. Ama aynı zamanda doğrudur ki belli bir anlamda Kant hem ussalcılara hem de görgücülere sırt çeviriyordu. Başka bir deyişle, eğer Kant'ın dizgesinden ussalcılık ve görgücülüğün bir 'bireşimi' olarak söz etmeyi istiyorsak, terimi ona Hegel tarafından verilene yakın bir anlamda, eş deyişle, Kant'ın önceki kutuplaşan geleneklerde ya da karşısavlarda (kendi bakış açısından) olumlu değerdeki öğeleri özgün bir dizge altına getirdiği ve böylece bu öğeleri aynı zamanda dönüştüren bir birleşme altına aldığı anlamında anlamamız gerekecektir.

Şimdi, eğer Kant 'çürümüş inakçılık' dediği ussalcı metafiziğe sırtını dönmüşse, yalnızca eleştirel felsefenin Almanya'da bir dizi metafiziksel dizge tarafından izlenmiş olması olgusunu değil ama ayrıca bu dizgelerin yaratıcılarının kendilerine Kant'ın onun düşüncesini doğru yönde geliştirmiş olan gerçek ardılları olarak bakmış oldukları olgusunu da açıklamak güç görünebilir. Ama eğer Kant'ın öznenin görgülenimi oluşturması kuramı ve kendinde-şey öğretisi arasındaki gerilim

anımsanacak olursa, Alman kurgul idealizminin eleştirel felsefeden nasıl doğmuş olduğunu anlamak kolaylaşmaktadır.

Kant'ın kendinde-şey öğretisi kuşkusuz güçlüklerden arınmış değildi. Kendinde-şeyin doğasının bilinemez olarak bildirilmiş olması olgusundan ayrı olarak, özdeksel duyumun nedeni olarak varoluşu bile nedensellik ve varoluş ulamlarının yanlış kullanımı (Kant'ın öncülleri üzerine) olmaksızın olumlu olarak ileri sürülemiyordu. Hiç kuşkusuz, Kant bu olgunun bilincindeydi. Ve ona fenomen kavramı bağlılaşığı olarak kendinde-şey kavramını gerektiriyor gibi görünürken (çünkü birincisi ikincisi olmaksızın anlamsızdı), belirtiyordu ki inakçı bir yolda kendinde-şeyin varoluşunu ileri sürmek, onu düşünmenin önüne geçemiyor olsak bile, kaçınılması gereken birşeydi. Açıktır ki Kant olgusallığı salt öznenin kurduğu bir yapıya indirgemenin saçma olduğunu düşünüyor, ve bu yüzden kendinde-şey kavramının sürdürülmesine bir sağduyu sorunu olarak bakıyordu. Aynı zamanda güç konumunun bilincindeydi ve onu kendi ile çelişkiden kurtaracak ama aynı zamanda vazgeçilmez olarak gördüğü bir kavramı sürdürmesine olanak verebilecek formüller bulmaya çalışıyordu. Kant'ın bu konudaki tutumunu anlamak olanaklıdır. Ama Fichte'nin bir gereksizlik, daha doğrusu bir canavarlık olarak gördüğü kendinde-şey kuramına karşı tutumunu anlamak da olanaklıdır. Onun görüşünde kendinde-şeyin idealizmin çıkarına ortadan kaldırılması gerekiyordu. Ona göre Kant şeylerin iki durumunu birden elde etmeye çalışan ve böylece kendini umutsuz tutarsızlıklara düşüren bir insan gibiydi. Eğer bir kez Kant'ın görgülenimin oluşumunda öznenin payı kuramı kabul edilecek olursa, Fichte'ye göre, tam olarak idealist bir felsefeye dek ilerleme zorunluğu doğuyordu.

Bu adım kaçınılmaz olarak bilgi kuramından metafiziğe bir geçişi imliyordu. Eğer kendinde-şey ortadan kaldırılıyorsa, bundan öznenin nesneyi bütünlüğü içinde yaratmakta olduğu

sonucu çıkmaktadır; özne, deyim yerindeyse, yalnızca verili bir gereci şekillendirmekte değildir. .Ve özne nesneyi yaratır kuramı açıktır ki metafiziksel bir kuramdır, üstelik ona yaklaşım bir bilgi eleştirisi yoluyla olsa bile.

Ama yaratıcı özne nedir? Kant'ın öznenin görgülenimi oluşturması üzerine konuşurken sözünü etmekte olduğu şey bireysel özneydi. Gerçekten de, mantıksal bir görgülenim koşulu olarak aşkınsal 'ben' kavramını getirmişti; ama burada bile düşünmekte olduğu şey bireysel 'ben'den, her zaman özne olan ve hiçbir zaman nesne olmayan 'ben'den başkası değildi. Ama eğer bu mantıksal görgülenim koşulunu nesneyi yaratan metafiziksel bir ilkeye dönüştürürsek, onu solipsizme düşmeksizin bireysel sonlu 'ben' ile özdeşleştirmemiz pek olanaklı değildir. John Smith için tüm başka insanlar nesneler olacaklar, ve böylece onun öz yaratıları olacaklardır. Bu nedenle de, nesne olarak, fenomenal bir 'ben' olarak John Smith, gerçekte aşkınsal 'ben' olarak kendisinin yaratısı olacaktır. Eğer, öyleyse, kendinde-şeyi ortadan kaldırır ve Kant'ın mantıksal bir görgülenim koşulu olan aşkınsal 'ben'ini en yüksek metafiziksel ilkeye dönüştürecek olursak, sonunda onu hem sonlu özneyi ve hem de sonlu nesneyi üretmekte olan evrensel sonsuz özne olarak yorumlamaya sürüklenmemiz kaçınılmazdır. Ve çok geçmeden kendimizi bütünüyle serpilmiş bir metafiziksel dizge içersinde buluruz.

Hiç kuşkusuz burada Fichte'nin felsefesinin evrelerini ya da genel olarak Alman kurgul idealizminin tarihini tartışma amacında değilim. Bu konuların bu *Tarih*'in sonraki cildi için ayrılması gerekiyor. Gene de belirtmeyi istedim ki kurgul idealizmin tohumları Kant felsefesinin kendisinde bulunuyorlardı. Hiç kuşkusuz, kurgul idealistler tüm şeyleri bir en yüksek metafiziksel ilkeye indirgemeye çalışıyorlar, herşeyin şu ya da bu yolda ondan felsefi olarak çıkarsanabileceğini düşünüyorlardı; ama Kant bu ilgiyi paylaşmıyordu. Ve eleştirel felsefe ile onu

izleyen metafiziksel dizgeler arasında atmosfer ve ilgi açısından açık bir ayrım vardır. Aynı zamanda salt bir 'izleme' söz konusu değildir; çünkü kurgul idealizm dizgelerinin Kant'ın felsefesi ile zamansal bir bağıntıdan daha öte ilişkileri vardır. Ve eğer bu kabul ediliyor ve aynı zamanda Kant'ın felsefesinden doğmuş olan yadsınıyorsa, yadsınanın çıkış noktasını oluşturuyor olması ölçüsünde bu felsefeyi kabul etmek olanaksız olacaktır. Ve bu gerçekte Kant'ın düşüncesinin idealist ve öznelci yanlarını eleştirel yoklama altına getirmek demektir. Çünkü eğer bu yanlar doğrulanıyor ve buna karşın kendindeşey ortadan kaldırılıyorsa, Kant'ın ardıllarına eskittikleri yol boyunca eşlik etmekten kaçınmak güçleşmektedir.

Gerçekten de, ondokuzuncu yüzyılın ortasında 'Kant'a dönelim' çağrısının yükseltilmesini ve Yeni-Kantçıların kurgul idealistlerin düşlemsel aşırılığı olarak gördükleri konuma düşmeksizin Kant'ın eleştirel, bilgikuramsal ve törel konumlarını geliştirmeye girişmelerini anlamak kolaydır. Kant onlar için her şeyden önce ilk *Eleştiri*'nin dayançlı, yöntemli, özenli, çözümlemeci yazarıydı; ve Fichte'den Hegel'e büyük idealist metafizikçilerin dizgelerine Kant'ın tinini çiğnemeyi temsil ediyor olarak bakıyorlardı. Ve bu bakış açısı bütünüyle anlaşılabilirdir. Sanırım aynı zamanda Kant'ın dizgesinin kendini kurgul idealistlerin ellerinde kazanmış olduğu gelişimin (ya da eğer yeğlenirse, sömürülmenin) içersine bırakmakta olduğu da yadsınamaz. Yeni-Kantçıların tutumlarına destek olarak diyebiliriz ki, hiç kuşkusuz, Kant yadsımış olduğu eski metafiziğin yerine bilerek yeni bir metafizik biçimi, bir bilgi ya da görgülenim metafiziğini geçiriyor, ve bu yeni metafiziği gerçek bilgi vermeye yetenekli olarak görüyordu; oysa hiç kuşkusuz örneğin Hegel'in Saltık düzlemindeki metafiziğine bilgi oluşturuyor olarak bakmıyacaktı. Başka bir deyişle, onun çocukları olduklarını ileri sürenleri hiç kuşkusuz yadsıyacaktı, tıpkı Fichte'nin kendinde-şeyin ortadan kaldırılması yoluyla

eleştirel felsefeyi geliştirme yönündeki ilk girişimlerini yadsımış olması gibi. Ama gerçi Kant'ın ardıllarının metafiziksel uçuşlarına pek duygudaş olarak bakmıyacak olduğu konusunda inandırılmak olanaklı olsa da, bu onun onlara kendi yapıları için umut verici bir temel sunmuş olduğu olgusunu değiştirmemektedir.

Bununla birlikte, Kant'ın felsefesinin idealist ardılları tarafından vurgulanmış olandan başka yanlarını vurgulamak ve böylece ona bütünüyle ayrı bir yönü gösteriyor olarak bakmak olanaklıdır. Kant'ın inakçı metafiziği yadsıması, denebilir ki, Descartes'tan Leibniz ve izleyicilerine dek kıta ussalcılarının dizgelerinin bir yadsınışından daha çoğuydu. Çünkü Kant metafizikteki tüm sözde belgitlemelerin düzmece ıralarını açığa sermiş ve metafiziksel bilginin olanaksız olduğunu göstermişti. Gerçekten de, kendine özgü yeni bir metafizik öneriyordu; ama bu tüm amaç ve niyetlere karşın öznel görgülenim koşullarının bir çözümlemesiydi. Bize numenal denilen olgusallığın bir bilgisini veriyor olma görünüşünü takınmıyordu. Kant hiç kuşkusuz numenal olgusallığın varoluşuna inanca izin veriyordu; ama bu onun ulamların işlevini açıklamasıyla bağdaşmıyordu. Çünkü ulamlar ancak fenomenlere uygulanışlarında içerik ve anlam taşımaktadırlar. Bu yüzden Kant'ın öncülleri üzerinde numenal olgusallıktan ya da bir 'duyulurüstü dayanak'tan var olarak söz etmek anlamsızdır. Gerçekte, eğer olgusallığın kendisi ulamlardan biri ise, numenal olgusallıktan söz etmek bütünüyle anlamsızdır. Hiç kuşkusuz bilimsel, ahlaksal ve estetik yargıların doğalarını yoklayabiliriz. Ama Kant'ın öncülleri üzerine gerçekte ahlaksal yargıyı herhangi bir metafizik türü için temel olarak kullanmaya hakkımız yoktur. O, hiç kuşkusuz, düşüncesinin bu yorumunun geçerliliğini kabul etmiyecekti. Ama, ileri sürülebilir ki, gerçekte Kant tarafından yerine getirilen değerli hizmet bilinebilen her şeyin bilimler alanına ait olduğunu, ve metafiziğin yalnızca bilim olma-

makla kalmayıp ayrıca anlamsız da olduğunu göstermekti. Onun olsa olsa ancak 'duygusal' bir imlemi olabilirdi. Ve Kant'ın kılgın inanç kuramı, geçerli değeriyle alındığı zaman, gerçekte bu noktaya varmaktadır.

Başka bir deyişle, ileri sürülebilir ki gerçi Kant'ın dizgesi doğrudan doğruya kurgul idealizm dizgelerinin doğuşuna neden olmuş olsa da, gerçekte olguculuğa giden yolun da yarısında durmaktadır. Ve sanırım bu ışık altındadır ki olgucular dizgeyi görmeyi isteyeceklerdir. Hiç kuşkusuz Kant'ı bireşimli *a priori* önermeler ve bunların olasılıkları kuramında izlemiyeceklerdir. Ama onun metafiziği bölümsel yadsıyışını doğru yönde bir adım olarak göreceklerdir; ve sanırım felsefesinin daha köktenci bir yadsımaya giden yolu gösteriyor görünen yanlarını vurgulamayı isteyeceklerdir, üstelik Kant'ın kendisi bu yanların tam imlemlerini anlamamış olsa bile.

Ama hem idealist metafizikçilerin ve hem de olgucuların Kant'ın dizgesinin onların felsefe tiplerinin yönünü gösteriyor olduğunu ileri sürmek için nedenler göstermeleri olgusu açıktır ki bizi iki tipten birini seçmemiz gerektiği vargısına zorlamamaktadır. Bir başka olasılık daha vardır, eş deyişle bu seçime götüren Kantçı kuramları yadsıma seçeneği. Her şey bir yana, Kant'ın Kopernik devrimi bireşimli *a priori* bilginin olanağını onun başka bir önsav üzerinde açıklanamıyacağı sayıltısı üzerine açıklamak için tasarlanmış bir önsavı oluşturuyordu. Ve burada soru sormak için geniş bir alan bulunmaktadır. Gerçekte bireşimli *a priori* bir bilginin olup olmadığını sorabiliriz. Ve eğer var olduğuna karar verirsek, gene de olanağının Kant tarafından açıklanmış olandan daha başka bir yolda daha iyi açıklanıp açıklanamıyacağını sorabiliriz. Yine, Kant'ın kurgul metafiziğin bilgiye götüremiyeceğini kesinlikle göstermiş olduğu yaygın olarak sorgusuzca alınıyor olsa da, bu sayıltı soruya açıktır. Ama bu sorularla bir kaç sözcük içersinde ilgilenmek olanaksızdır. Kant'ın Kopernik devriminin

tam bir tartışması yalnızca Kant'ın kendi kuramlarının değil ama ayrıca onun bu kuramları zorunlu olarak düşünmesinden belli bir ölçüde sorumlu olan Hume görgücülüğünün de tartışılmasını kapsayacaktır. Ve metafiziksel bilginin olabileceğini göstermenin gerçekten doyurucu biricik yolu örnekler üretmek ve bunların örnekler olduklarını göstermektir. Bu gibi görevlere burada girişmek olanaksızdır. Ama belirtilebilir ki Kant ile herhangi bir gerçek diyalogda bir filozof onun içgörülerini saptamaya, bunları birbirlerinden ayırdetmeye ve hangisinin zayıf ya da yanlış olduğunu görmeye çabalamalıdır. Başka bir deyişle, böylesine yüksek bir düşünür durumunda felsefesinin yalnızca yadsınmış dizgeler çöplüğüne atılabileceğini düşünmek anlamsız olacaktır. Salt bir örnek alırsak, Kant'ın insan deneyiminin temel bir koşulu olarak tamalgının birliği üzerinde diretmesi bana gerçek ve önemli bir içgörüyü temsil ediyor gibi görünüyor. Yargıda tözsel öznenin kendi öz varlıkbilimsel olgusallığını doğrulamakta olduğunu görmeyi başaramamış olmasına karşın, özneyi unutuyor değildi.

7. Son Notlar

Vargı olarak kısaca kimi zamanlar ileri sürülen şu bildirimi irdeleyebiliriz: Ortaçağ felsefesi varlık sorunu ile ilgilenmekteyken çağdaş felsefe ise bilgi sorunu ile ilgilenmiştir.[14]

Bu uğraşılması güç bir sorudur. Eğer gökbilim göksel cisimlerle ve bitkibilim bitkilerle ilgilenir bildiriminin anlamına benzer bir anlamda anlaşılacak olsaydı, açıktır ki yanlış

[14]Kimi Tomist yazarlar ileri sürmektedirler ki Aquinas varolma edimi ile ilgilenirken Rönesans-sonrası ussalcı metafizikçiler ise birincil olarak özün çıkarsanmasıyla ilgileniyorlardı. Ve sanırım bu önesürümde bir gerçeklik payı vardır. Aynı zamanda haklı olarak diyemeyiz ki örneğin Descartes varoluş sorunlarından kaçınıyordu. Her ne olursa olsun, bu kesimde bilgi kuramının sırasıyla ortaçağ felsefesinde ve çağdaş felsefede kapladığı yerle ilgileniyorum, az önce değinmiş olduğum Tomist önesürümle değil.

olacaktı. Bir yandan ortaçağ filozoflarının bilgi konusunda söyleyecek oldukları pek çok şeyleri vardı. Öte yandan, varlık sorununa ilgi eğer varoluş sorunlarına ilgi anlamında, görgül olgusallığın metafiziksel açıklamasına ve Bir ve Çok sorununa ilgi anlamında alınacak olursa, varlık sorununun Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi düşünürlerin kafalarında bulunmadığını da pek söyleyemeyiz.

Dahası, 'ortaçağ felsefesi' ve 'çağdaş felsefe' sırasıyla şununla ya da bununla ilgilenir gibi sözleri içeren bildirimler açıktır ki, doğalarının kendisinden ötürü, karmaşık durumların haklı görülemiyecek yalınlaştırılmaları oldukları biçimindeki eleştiriye açık durmaktadırlar. Daha açık bir deyişle, bu tür bildirimler ortaçağ felsefesinden ve Rönesans-sonrası felsefeden sanki her biri türdeş bir birlikmiş gibi söz etmek baştan sona yanıltıcıdır biçimindeki sağlam temelli bir karşıçıkışa açıktırlar. Birincisinin erimi örneğin Aquinas'ın ya da Don Scotus'un dizgesel metafiziksel bireşimlerinden ortaçağın Hume'u olarak görülen Autrecourtlu Nikolas'ın eleştirel düşüncelerine dek uzanıyordu. İkincisi, eş deyişle Rönesans-sonrası felsefe, açıktır ki tek bir parçadan oluşmuyordu. Eğer Aquinas'ı Kant ile karşılaştırırsak, hiç kuşkusuz denenebilir ki bilgi kuramı ikincinin düşüncesinde birincinin düşüncesinde olduğundan çok daha ağırlıklı bir konum doldurmaktadır. Ama eğer karşılaştırma için daha başka ortaçağ ve çağdaş dönem filozoflarını seçecek olsaydık, her birinin bilgikuramsal sorunlarla uğraşma düzeyleri konusundaki yargımız biraz daha değişik olabilirdi.

Yine, dünyanın ve insan deneyiminin genel bir yorumunu verme girişimi hem ortaçağ felsefesinde ve hem de onyedinci ve onsekizinci yüzyıl felsefelerinde bulunabilecektir. Giderek Kant bile yalnızca şu soruyla ilgilenmiyordu: Neyi bilebilirim? Ayrıca kendisinin saptadığı biçimiyle şu sorularla da ilgileniyordu: Ne yapmam gerekir? Ne umabilirim? Bu sorular

üzerine düşünme bizi yalnızca özgün ahlak felsefesine değil ama ahlaksal yasanın konutlarına da götürmektedir. Ve gerçi Kant için ölümsüzlük ve Tanrının varoluşu belgitlenebilir olmasalar da, önümüze genel bir dünya görüşü açılmaktadır ki burada bilim, ahlak ve din uyum içine getirilmektedirler. Us sürecinin bir eleştirisi bize belirli bilginin sınırlarını göstermektedir; ama temel metafiziksel sorunların olgusallığını ya da önemini yoketmemektedir.[15] Ve gerçi çözümler bir bilgi sorunu olmaktan çok bir kılgın ya da ahlaksal inanç sorunu olsalar da, matematiğin ve bilimin alanının, eş deyişle, 'kuramsal bilgi' alanının ötesine geçen genel bir olgusallık görüşü oluşturma girişimi us için hem doğal ve hem de geçerlidir.

Gerçekten, Hume'un böyle genel bir olgusallık yorumuna girişebilmesinin düzeyi, kendi ilkeleri üzerinde, oldukça sınırlıydı. Kendinde olgusallığın doğası ve fenomenlerin enson nedenleri onun için özüne işlenemez bir gizem içersine bürülüydüler. Metafiziksel açıklama söz konusu olduğu sürece, dünya onun için bir bilmece ve böylece agnostisizm benimsenebilecek biricik tutarlı konum idi. Felsefesi, öyleyse, birincil olarak eleştirici ve çözümlemeci olmak zorundaydı. Ama kimi ondördüncü yüzyıl düşünürleri için de aynı şey söylenebilecektir. Ayrım, Hume ile karşıt olarak, onların tanrısal bildirişe ve tanrıbilime kendilerini genel bir olgusallık görüşüyle donatıyor olarak bakmış olmalarıydı.

Ama gerçi ortaçağ felsefesi varlık sorunuyla ve çağdaş felsefe bilgi sorunuyla ilgilenmektedir bildirimine birçok zeminde karşı çıkılabiliyor olsa da, bildirim ortaçağ düşüncesi ile Rönesans-sonrası düşünce arasındaki belli ayrımlara dikkati çekmeye de hizmet edebilir. Eğer bir bütün olarak ortaçağ fel-

[15]Son kesimde belirtilmiş olduğu gibi, ileri sürülebilir ki Kant'ın ulamlar öğretisi gerçek metafiziksel sorunların anlamlı sorunlar alanından dışlanmaları gerektiği vargısına götürebilir. Ama Kant'ın kendisi hiç kuşkusuz böyle düşünmüyordu. Tersine, metafiziğin önde gelen sorunları olarak gördüğü şeylerin önemini vurguluyordu.

sefesini alırsak, diyebiliriz ki bilginin nesnelliği sorununun öne çıkmış olduğunu söylemek güçtür. Ve bunun nedenlerinden biri, sanırım, Aquinas gibi bir filozofun ağaçlar ve masalar gibi fiziksel nesneleri doğrudan algılamakta olduğumuza inanmış olmasıydı. Gerçekte salt tinsel varlıklara ilişkin doğal bilgimiz dolaylı ve andırımlıdır: doğal bir Tanrı sezgisi söz konusu değildir. Ama ağaçları ve masaları ve insanları algılarız, ağaçlara ve masalara ve insanlara ilişkin kendi öznel ya da ansal değişkilerimizi ya da düşüncelerimizi değil. Gerçekten de, algıladıklarımızın doğası konusunda yanlış yargılarda bulunabiliriz. Söz gelimi uzaktaki bir nesne gerçekte çalı iken bir insandır yargısında bulunabilirim. Ama böyle bir yanlışı düzeltmenin yolu yapmaya alışmış olduğumuzu yapmak, eş deyişle nesneyi daha yakından incelemektir. Yanılgı sorunları deyim yerindeyse olgusalcı bir algı kuramının, insan bilgisinin eş-doğalı nesnelerinin dolaysız algısına iyeyizdir kuramının arkatasarına karşı doğmaktadırlar. Aquinas hiç kuşkusuz bildiğimizi düşündüğümüz herşeyi zorunlu olarak bilmekte olduğumuzu sanacak denli saf değildi. Ama inanıyordu ki bir bakıma dünyaya doğrudan girme olanağımız vardır, an şeyleri anlaşılır varlıklarında kavrama yeteneğindedir ve gerçek bilgi ediminde bildiğini bilmektedir. Öyleyse bilginin kökenleri, koşulları ve sınırlarına ve yanlış yargıların doğa ve nedenlerine ilişkin soruları tartışmaya hazırken, bilginin nesnelliğine ilişkin genel soruların onun için pek bir anlamı olmayacaktı. Çünkü düşünceleri anlarımız ve şeyler arasına yerleştirilmiş bir perde olarak görmüyordu.

Ama eğer düşünceleri algının ve düşünme yetisinin dolaysız nesneleri oldukları bir yolda betimlemede Locke'u izlersek, dünyaya ilişkin 'bilgimizin' gerçekte bilgi olup olmadığını, eş deyişle, tasarımlarımızın andan bağımsız olarak varolan olgusallığa karşılık düşüp düşmediklerini sorgulamamız doğal olmaktadır. Demek istemiyorum ki onyedinci ve onsekizinci

yüzyıllarda tüm filozoflar tasarımsal bir algı kuramı ileri sürmüşler ve tasarımlarımız ve tasarımlama durumunda oldukları şeyler arasındaki uyum sorunuyla ilgilenmişlerdir. Locke'un kendisi tasarım kuramını tutarlı bir biçimde ileri sürmüş değildi. Ve eğer Berkeley ile birlikte fiziksel nesneleri 'düşünce' öbekleri olarak betimlersek, düşünceler ve şeyler arasındaki uyum sorunu hiçbir biçimde doğmamaktadır. Sorun ancak düşüncelerin temsil edici bir ıra taşıdıkları ve algının ve düşünme yetisinin dolaysız nesneleri oldukları söyleniyorsa doğmaktadır. Ama eğer sorun doğuyorsa, dünyaya ilişkin *prima facie* bilgimizin gerçekte nesnel bilgi olup olmadığı sorusu ön tasara çıkmaktadır. Ve o zaman herhangi bir metafiziksel bireşim üzerinde durmadan önce bu soruyu irdelemek doğaldır. Bilgi kuramı felsefede temel olmaktadır.

Yine, ortaçağ filozofu hiç kuşkusuz anı salt edilgin bir izlenim alıcısı olarak düşünmezken, ansal etkinliğe olgusallığın nesnel anlaşılır yapısının içine işleyebilecek bir etkinlik olarak bakıyordu.[16] Başka bir deyişle, bilginin olanaklı olması için nesnelerin kendilerini ana uydurmaları gerektiğini değil ama anın kendini nesnel olana uydurması gerektiğini düşünüyordu.[17] Dünya dediğimiz şeyi bir ansal kurulum olarak düşünmüyordu. Ama, Hume ve Kant'ın felsefeleri verildiğinde, dünya dediğimiz şeyin bir bakıma anlarımız ve kendinde olgusallık ya da kendilerinde şeyler arasında yatan bir tür mantıksal kurulum olup olmadığını sormak doğal olmaktadır. Ve eğer bunun doğru bir soru olduğunu düşünecek olursak, doğal

[16]Bu en azından metafizikçiler için doğrudur.

[17]Belli bir anlamda diyebiliriz ki Aquinas açısından bilginin olanaklı olması için şeyler kendilerini özneye uydurmak zorundadırlar. Çünkü gerçi onun görüşünde tüm varlık kendinde anlaşılır olsa da, insan özne öyle bir türdedir ki ve deyim yerindeyse öyle bir bilişsel yapısı vardır ki, bilgisinin doğal alanı sınırlıdır. Genelde insan bilgisinin olanaklı olması için hem öznenin ve hem de nesnenin payına koşullar gerekmektedir. Ama bu bakış açısı Kant'ın Kopernik devrimi tarafından temsil edilenden ayrıdır.

olarak bilgi kuramına getirecek olduğumuz vurgu öznenin görgül olgusallığı kurmadığına ama anlaşılır doğasını kavradığına inandığımızda olduğundan çok daha fazla olacaktır.

Belirtmek istediğim nokta yalnızca eğer Rönesans-sonrası felsefenin özellikle İngiliz görgücülüğünde ve Kant'ın düşüncesinde temsil edilen gelişimini göz önünde tutarsak, onu izleyen evrelerde bilgi kuramına verilen önemi anlamanın kolay olduğudur. Özel olarak Kant bu bakımdan güçlü bir etki yaratıyordu. Hiç kuşkusuz, geniş felsefi tartışma alanlarında bilginin nesnelliği sorunu üzerine getirilmiş olan vurgu açısından değişik konumlar olanaklıdır. Demek isteyebiliriz ki bu saf bir gerçekçilikten felsefenin temel sorunlarının daha ustaca ve daha derin bir anlayışına doğru bir ilerlemeyi temsil etmektedir. Yine, demek isteyebiliriz ki nesnellik sorunu yanlış sayıltılardan doğmaktadır. Ya da demek isteyebiliriz ki örneğin 'eleştirel sorun' konusunda söz etmek aptalcadır. Dikkatle tanımlanmış sorular formüle etmeye çalışmamız gerekir. Ve bunu yaparken bulanık terimlerde anlatıldıkları zaman çok önemli gibi görünen kimi sözde sorunların ya yalancı-sorunlar olarak ya da kendilerini yanıtlıyor olarak çıkmakta olduklarını bulabiliriz. Ama bilgi kuramı üzerine getirilen vurgu konusunda hangi konumu benimsemeyi istersek isteyelim, sanırım açıktır ki bilgi kuramı doğal olarak ortaçağ filozofunun usuna gelmiyecek ama onyedinci ve onsekizinci yüzyıl felsefesindeki gelişmeler tarafından uyarılmış olan soruların sorulmaları yoluyla doğmuştu.

Bu gözlemlerin amacı çağdaş felsefede bilgi kuramına verilen önemin yalnızca İngiliz görgücülüğüne ve Kant'a bağlı olduğunu imlemek değildir. Açıktır ki bir bilgi kuramı Descartes'ın felsefesinde de öne çıkmaktadır. Gerçekten, ussalcılık ve görgücülük arasındaki ayrımı bilginin kökenine ve bilgi arttırma yollarına ilişkin değişik inançların terimlerinde betimleyebiliriz. Böylece hiç kuşkusuz denebilir ki çağdaş felse

fenin başından beri bilgikuramı belirgin ve ağırlıklı bir konumu dolduruyordu. Aynı zamanda yine doğrudur ki özel olarak Kant bilgikuramını felsefi tartışmanın ön tasarına sürmede güçlü bir etki yaratmıştı, en azından şu olgu nedeniyle ki, aşkınsal bir bilgi eleştirisi yoluyla metafiziğe yönelttiği yokedici eleştiri filozofun gerçek nesnesinin özellikle bilgi kuramı olduğunu imliyor görünüyordu. Ve hiç kuşkusuz onun metafiziği eleştirisini çürütmeyi isteyenlerin işe onun bilgikuramsal öğretilerini irdelemekle başlamaları gerekecekti.

Son kesimde kısaca tartışılmış olan olgu, Kant'ın eleştirel felsefesinin biraz paradoksal olarak da olsa metafiziksel kurgunun yeni bir serpilişine yol açmış olması, Kant'ın dikkati bilgi kuramı üzerinde yoğunlaştırmada güçlü bir etki yaratmış olduğu önesürümünün karşısında duruyor gibi görünebilir. Gerçekte, bununla birlikte, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısının kurgul idealizmi Kant'ın bilgi kuramına karşı bir tepkiden değil ama Kant'ın ardıllarına onun bakış açısının gerçek imlemleri olarak görünmüş olan noktaların bir gelişiminden doğuyordu. Böylece Fichte bilgi kuramı ile başlıyor ve idealist metafiziğini bu noktadan geliştiriyordu. Yeni-Kantçılar kurgul idealizme Kantçı tinin bir çiğnenmesi olarak bakmış olabilirler; ama bu yeni metafiziğe yaklaşımın bilgi kuramı yoluyla olmuş olduğu olgusunu değiştirmemektedir. Kant'ın eleştirel felsefesinden idealist metafiziğe bu geçişin nasıl yer almış olduğunu bu *Tarih*'in sonraki cildinde ayrıntılı olarak sunacağız.

KISA BİR KAYNAKÇA

Genel düşünce devimleri ve daha önde gelen düşünürler konusunda İngilizce bir kaç yararlı kitabın seçiminde yol gösterme isteyen okura yararlı olabilmek için kimi başlıklara bir asteriks eklenmiştir. Ama bu imin yokluğu ilgili kitabın değeri konusunda olumsuz bir yargı olarak alınmamalıdır.

Metinler

Gesammelte Schriften. Prusya Bilimler Akademisinin yönetiminde haz. eleştirel yayım. 22 cilt. Berlin, 1902-42.

Immanuel Kants Werke. E. Cassier tarafından yayımlanmıştır. 11 cilt. Berlin, 1912-18.

Kant's Cosmogony. Çev. W. Hastie, 1900. (*Essay on the Retardation of the Rotation of the World* ve *Natural History and Theory of the Heaven* başlıklı çalışmaları kapsıyor.)

A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge (F. E. Englend'ın aşağıda verilen kitabında bir Ek olarak kapsanıyor.)

An Inquiry into the Distinctions of the Natural Theology and Morals (Kant'ın ahlaksal yazılarının L. W. Beck tarafından yapılan çevirisinde kapsanıyor, aşağıda verilmiştir.)

Dreams of a Spirit-Seer Illustrated by the Dreams of Metaphysics. Çev. E. F. Goerwitz, yay. F. Sewall. N. Y., 1900.

Inaugural Dissertation and Early Writings on Space. Çev. J. Handyside. Şikago, 1929.

Critique of Pure Reason. Çev. N. K. Smith. Londra, 1933 (2'inci basım).

Critique of Pure Reason. A. D. Lindsay tarafından bir giriş yazısıyla çev. J. M. D. Meiklejohn. Londra, (*Everyman's Library*).

Prolegomena to Any Future Metaphysics. Çev. J. P. Mahaffy ve J. H. Bernard. Londra, 1889.

Prolegomena to Any Future Metaphysics. Çev. P. Carus, yeniden gözden geçiren L. W. Beck. New York, 1950.

Prolegomena to Any Future Metaphysics. Bir giriş ve notlarla çev. P. G. Lucas. Manchester, 1953.

Immanuel Kant: Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy. Çev. ve düzenleme L. W. Beck. Şikago, 1949. (Yukarıda değinildiği gibi, *An Inquiry, Foundations of the Metaphysics of Morals, Critique of Practical Reason, What is Orientation in Thinking?, Perpetual Peace, On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives*, ve *Metaphysics of Morals*'dan seçmeleri kapsıyor.)

Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics. Çev. T. K. Abbot. Londra, 1909 (6'ıncı basım). (Kapsamı: 'Memoir of Kant,' *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, Critique of Practical Reason, Metaphysics of Morals*'a Giriş, *Metaphysical Elements of Ethics*'e Önsöz, *Religion within the Limits of Reason Alone*'nun ilk bölümü, *On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives*, ve *On the Saying 'Necessity has no Law'*.)

The Metaphysics of Ethics. Çev. J. W. Semple. Edinburgh, 1886 (3'üncü basım).

The Moral Law or Kant's Groundwork of Metaphysics of Morals. Bir giriş yazısıyla çeviren H. J. Patson. Londra, 1950.

Kant's Lectures on Ethics. Çev. L. Infield. Londra, 1930.
Critique of Judgment. Çev. J. H. Bernard. Londra, 1931 (2'inci basım).
Religion within the Limits of Reason Alone. Çev. T. M. Greene ve H.. Hudson, giriş T. M. Greene tarafından. Glasgow, 1934.
Perpetual Peace, A Philosophical Essay. Çev. M. Campbell Smith. Londra, 1915 (tıpkıbasım).
Kant, Selections. Bir giriş yazısıyla yayıma hazırlayan T. M. Greene, Londra ve New York, 1929.

İncelemeler

Adickens, E. *Kant als Naturforscher*. 2 cilt. Berlin, 1924-5.
Kant und das Ding an sich. Berlin,, 1924.
Kant und die Als-Ob-Philosophie. Stokholm, 1927.
Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seine Erkenntnistheorie. Tübingen, 1929.
Aebi, M. *Kants Begründung der 'deutschen Philosophie'*. Basel, 1947.
Aliotta, A. *L'estetica di Kant e degli idealisti romantici*. Roma, 1950.
Ardley, G. *Aquinas and Kant*. New York ve Londra, 1950.
Ballauf, T. *Über den Vorstellungsbegriff bei Kant*. Eleda, 1938.
Banfi, A. *La filosofica critica di Kant*. Milano, 1955.
Basch, V. *Essai critique sur l'esthétique de Kant*. Paris, 1927 (genişletilmiş yayım).
Bauch, B. *Kant*. Leipzig, 1923 (3'üncü basım).
Bayer, K. *Kants Vorlessungen über Religionslehre*. Halle, 1937.

Bohatec, J. *Die Religionsphilosophie Kants in der 'Religion innerhalb der Granzen der blossen Vernunft'*. Hamburg, 1938.

Borries, K. *Kant als Politiker*. Leipzig, 1928.

Boutroux, E. *La philosophie de Kant*. Paris, 1926.

Caird, E. **The Critical Philosophy of Immanuel Kant*. 2 cilt. Londra, 1909 (2'inci basım).

Campo, M. *La genesi del criticismo Kantiano*. 2 cilt. Varese, 1953.

Carabellese, P. *La filosofia di Kant*. Florence, 1927.

Il problema della filosofia da Kant a Fichte. Palermo, 1929.

Il problema dell'esistenza in Kant. Roma, 1943.

Cassier, A. W. **A Commentary on Kant's Critique of Judgment*. Londra, 1938.

**Kant's First Critique: an Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason*. Londra, 1955.

Cohen, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig, 1917 (2'inci basım).

Kants Theorie der reinen Erfahrung. Berlin, 1918 (3'üncü basım).

Kants Begründung der Ethik. Berlin, 1910 (2'inci basım).

Vom Kants Einfluss auf die deutsche Kultur. Berlin, 1883.

Kants Begründung der Aesthetik. Berlin, 1889.

Connick, A. de. *L'analytique de Kant (Part I: La critique kantienne)*. Louvain, 1955.

Cornelius, H. *Kommentar sur Kritik der reinen Vernunft*. Erlangen, 1926.

Cousin, V. *Leçons sur la philsophie de Kant*. Paris, 1842.

Cresson, A. *Kant, sa vie, son ouvre. Avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1955 (2'inci basım).

Daval, R. *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme.*

Paris, 1951.

Delbos, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris, 1905.

Denckman, G. *Kants Philosophie des Aestetischen*. Heidelberg, 1949.

Döring, W. O. *Das Lebenswerk Immanuel Kants*. Hamburg, 1947.

Duncan, A. R. C. **Practical Rule and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Ethics*. Londra ve Edinburgh, 1957.

England, F. E. *Kant's Conception of God*. Londra, 1929.

Ewing, A. C. **Kant's Treatment of Causality*. Londra, 1924.

**A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Londra, 1938.

Farinelli, A. *Traumwelt und Jenseitsglaube bei Kant*. Königsberg, 1940.

Fischer, K. *Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre*. 2 cilt. Heidelberg, 1909 (5'inci basım).

Friedrich, C. J. *Inevitable Peace*. New Haven, 1948. (Ek olarak *Perpetual Peace* kapsanmaktadır.)

Garnett, C. B. Jr. *The Kantian Philosophy of Space*. New York, 1939.

Goldmann, L. *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Kants*. Zürih 1945.

Gottfried, M. *Immanuel Kant*. Cologne, 1951.

Grayeff, P. *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*. Hamburg, 1951.

Guzzo, A. *Primi scritti di Kant*. Napoli, 1920.

Kant precritico. Torino, 1924.

Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bon, 1929.

Heimsoeth, H. *Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*. Cologne, 1955.

Herring, H. *Das Problem der Affektation bei Kant*. Cologne, 1953.

Heyse, H. *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie*. Münih, 1927.

Jansen, B., S.J. *Die Religionsphilosophie Kants*. Berlin ve Bon, 1929.

Jones, W. T. **Morality and Freedom in the Philosophy of Immanuel Kant*. Oxford, 1940.

Kayser, R. *Kant*. Viyana, 1935.

Klautsen, S. *Die Freiheitsidee in ihrem Verhältnis zum Naturrecht und positivem Recht bei Kant*. Oslo, 1950.

Körner, S. **Kant*. Penguin Books, 1955.

Kronenberg, M. *Kant. Sein Leben und seine Werke*. Münih, 1918 (5'inci basım).

Kroner, R. *Von Kant bis Hegel* 2 cilt. Tübingen, 1921-4.

**Kant's Weltsanschauung*. Çev. J. E. Smith. Şikago, 1956.

Krüger, G. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*. Tübingen, 1931.

Kühnemann, E. *Kant*. 2 cilt. Münih, 1923-4.

Külpe, O. *Immanuel Kant*. Leipzig, 1921 (5'inci basım).

Lachièze-Rey, P. *L'idéalisme kantien*. Paris (2'inci basım).

Lehman, G. *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*. Berlin, 1939.

Lindsay, A. D. **Kant*. Londra, 1934.

Litt, T. *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*. Leipzig, 1930.

Lombardi, F. *La filosofia critica: I, La formazione del problema kantiano*. Roma, 1943.

Lotz, B., S.J. (yayıma hazırlayan). *Kant und die Scholastic heute*. Münih, 1955.

Lugarini, C. *La logica transcendatale di Kant*. Milano, 1950.

Marc-Wogau, K. *Untersuchungen zur Raumlehre Kants*. Lund, 1932.

Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Uppsala, 1938.

Maréchal, J., S.J. *Le point de départ de la métaphysique.* 5 cilt. Bruges, 1923-46. (Cahiers 3 ve 5.)

Martin, G. *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*. Itzehoe, 1938.

**Kant's Metaphysics and Theory of Science*. Çev. P. G. Lucas. Manchester, 1955.

Massolo, A. *Introduzione all'analitica kantiana*. Florence, 1946.

Menzer, P. *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung*. Berlin, 1952.

Messer, A. *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften*. Leipzig, 1929.

Miller, O. W. *The Kantian Thing-in-itself or Creative Mind*. New York, 1956.

Natorp, P. *Kant über Krieg und Frieden*. Erlangen, 1924.

Nink, C., S.J. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt, 1930.

Noll, B. *Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie Kants*. Bon, 1946.

Oggiani, E. *Kant empirista*. Milano, 1948.

Pareyson, L. *L'estetica dell'idealismo tedesco: I, Kant*. Torino, 1950.

Paton, H. J. **Kant's Metaphysics of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. 2 cilt. Londra, 1952 (2'inci basım).

**The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Londra, 1948.

Paulsen, F. *Immanuel Kant: His Life and Doctrine*. Çev. J. E. Creighton ve A. Lefevre. New York, 1902.

Pfleider, E. *Kantischer Kritizimus und englische Philosophie*. Tübingen, 1881.

Reich, C. *Die Vollständigkeit den Kantischen Urteilstafel*.

Berlin, 1932.

Kant's Einzigmöglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Berlin, 1932.

Reinhard, W. *Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant*. Bern, 1927.

Reininger, R. *Kant, seine Anhänger und Gegner*. Münih, 1923.

Rickert, H. *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. Tübingen, 1924.

Riehl, J. *Kant und seine Philosophie*. Berlin, 1907.

Ross. Sir D. *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the 'Grundlagen zur Metaphysik der Sitten'*. Oxford, 1954.

Rotta, P. *Kant*. Brescia, 1953.

Ruyssen, T. *Kant*. Paris, 1909.

Scravelli, L. *Saggio sulla categoria kantiana della realta*. Florence, 1947.

Scheenberger, G. *Kant's Konzept des Moralbegriffs*. Basel, 1952.

Schilling, K. *Kant*. Münih, 1942 (2. basım).

Schilpp, P. A. *Kant's Pre-Critical Ethics*. Evanston ve Şikago, 1938.

Sentroul, C. *La philosophie religieuse de Kant*. Brüksel, 1912. *Kant et Aristote*. Paris, 1913.

Simmel, G. *Kant*. Münih, 1921 (5. basım).

Smith, A. H. *Kantian Studies*. Oxford, 1947.

Smith, N. K. **Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. Londra, 1930 (2. basım).

Souriau, M. *Le jugement réfléchissant dans philosophie critique de Kant*. Paris, 1926.

Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. Cologne, 1952.

Stuckenberg, J. H. W. *The Life of Immanuel Kant*. Londra, 1882.

Teale, E. *Kantian Ethics*. Oxford, 1951.AüTönnies, I. *Kants Dialektik des Scheins* (dissert.) Würzburg. 1933.

Troilo, E. *Kant*. Milano, 1939.

Vaihinger, H. *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*. 2 cilt. Stuttgart, 1922 (2. basım).

Vanni-Rovighi, S. *Introduzione allo studio di Kant*. Milano, 1945.

Vleeschauwer, H. J. de. *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*. 3 cilt. Antwerp, 1934-7.

L'évolution de la pensée kantienne. Histoire d'une doctrine. Paris, 1939.

Vorländer, K. *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Leipzig, 1924.

Vuillemin, J. *L'héritage kantian, et la révolution copernicienne*. Paris, 1954.

Physique et métaphysique kantiennes. Paris, 1955.

Wallace, W. *Kant*. Oxford, Edinburgh ve Londra, 1882.

Webb, C. C. J. **Kant's Philosophy of Religion*. Oxford, 1926.

Weldon, T. D. **Introduction to Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford, 1945.

Whitney, G. T., ve Bowers, D. F. (yayıma hazırlayanlar). *The Heritage of Kant* (denemeler). Princenton, 1939.

Wundt, M. *Kant als Metaphysiker*. Stuttgart, 1924.

Notlar

1. R. Eisler'in *Kantlexikon* (Berlin, 1930) Kant'ı incelemek için yararlı bir çalışmadır.
2. *Kantstudien*, H. Vahinger tarafından 1896'da kurulan dönemli yayım, Kant üzerine birçok önemli yazıyı kapsamaktadır.

3. Kant üzerine çeşitli yazı derlemleri bulunmaktadır. Örneğin:

   Revue internationale de philosophie, n. 30; Brüksel, 1954.

   A Symposium on Kant, E. G. Ballard ve başkaları tarafından. Tulane Studies in Philosophy, vol. III. New Orleans, 1954.

4. Kant'ın felsefesinin daha metafiziksel yanları Daval, Heimsoeth, Martin (adı verilen ikinci çalışma) ve Wundt tarafından yukarıda sıralanan çalışmalarda vurgulanmıştır. Kant'ın düşünceleri ve Tomizm arasındaki ilişkilerin bir tartışması için bkz. Audley ve Maréchal'ın (Chaier V) çalışmaları. Prof. Paton ve Prof. N. K. Smith'in çalışmalarının yanısıra Vleeschauwer'in çalışmaları da özellikle salık verilmektedir.

DİZİN

Birincil göndermeler bold karakterlerde. Asteriksler kaynakça ile ilgili göndermeleri belirtiyor. Sürekli sayfaları gösteren normal karakterli göndermeler zorunlu olarak sürekli irdelemeleri belirtmemektedir. Birlikte alınan kişi adlarında göndermeler eleştirilen ya da etkilenilen kişinin adınadır. İtaliklerde verilen dipnot kısaltmaları bunların bildirildikleri yeri göstermektedir. Dizinde kullanılan kısaltmalar: *s.a*: sözcük altına bkz.; s: sonraki sayfa, yıl vb.; ss: sonraki sayfalar, yıllar vb.; n: not.

1770 Söylemi 30-43
A. 50 not
a priori bilgi
  ahlaksal bilgi 308, 183 *ve bkz.* yargı, ahlak
  arı ve arı-olmayan 57s
  biçim *bkz. s.a.*
  bireşimli *A.P. bkz. s.a., ayrıca* 315, 337
  göstergeleri 57, 62, 178
  ilkeleri *bkz. s.a.*
  kavramlar *bkz. s.a.*
  koşulları *bkz. s.a.*
  olanağı 54, **56-60**, 63-69, 72, 77s, 80, 90
  öğeleri 41, 45, 58, 177 *ayrıca bkz.* kavram, *a priori* : yargı, ahlak
  sorunu *bkz. yukarıda* olanağı
  yargı *bkz. s.a.*
Abb. 177n, 354*
açıklama
  fenomenlerin 67, 90
  nedensel A. 261
Adickes, E. ve Kant'ın *Opus Postumum*'u 273s
agnostisizm 348
ağırlık düşüncesi 61
ahlak: 14s, 40, 212, 223, 257;
  ortak yarar üzerine dayalı A. 328; ölçütü: 229; ve özgür istenç 210s *ve bkz.* ahlaksal yasanın konutu olarak özgür istenç; din ve 14, 224s, 327s
Ahlak Metafiziğinin Temel İlkeleri 184
Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi 45, 184s
Ahlak Metafiziği, Kant'ın 48, 182s
ahlaksal kanılar 188, 227
ahlaksal deneyim: Kant'ın metafiziğinin temeli 223; ve inanç 79, 158; Tanrı ve *bkz.* Tanrının varlığı, ahlaksallık tarafından imlenen; kuramsal bilginin ötesine geçiyor 79, 158; konutları *bkz.* kılgın usun konutları; aşkınsal İdealar 173; bilim dünyası ve ahlaksal dünya *bkz. s.a.*; *ayrıca* 136n, 226s, 258s, 287s, 338. *ayrıca bkz.* kesin buyuru
ahlaksal yasa: 14s, 45s, 190-229, -nın temeli 45, 180s, 183, 206, 230;

ahlaksal yasa: —*sürüyor*
özgürlükle ilgili olarak 210s, 223; Tanrıdan 224, 227; Tanrıyı imler 14s, 167; ve Tanrının istenci 207, 224, 227; buyuru olarak 194s, 197s, 224; doğal yasa *bkz. s.a.*; -ya boyuneğme *bkz. s.a.*; -nın konutları *bkz. s.a.*; din ve 224s; -ya saygı 190s, 193; -dan çıkarsanamayan kurallar 193n, 198s; -yı amaçlayan *summum bonum* 215s, 224; evrensel 45, 190-4, 198-202, 205, 228
ahlaksal yükümlülük: 26, 181, 194, 203, 207, 227
-gün temeli 45, 183, 209
özgürlüğü imler 210s
ayrıca bkz. ödev
ahlaksal eksiksizlik 39, 289
ahlaksal ilke: özgürlük ve 213; metafizik ve 29, 327s; ustan gelen 39, 178s, 184s; öznel ve nesnel 193s; en yüksek A.İ. 203, 206, 213
ayrıca 26, 45, 181, 201s, 228s
ahlaksal kurallar: ahlaksal yasadan çıkarsanamayan 193n, 198
ahlaksal düzen ile uyumlu kılınan fiziksel düzen 271
Alembert, Jean le Rond d' (1717-83) 326
algı: Hume 310ss; Kant 30, 33, 48, 84, 86, 108, 115s; *ayrıca bkz.* 349, 350
görgül A. 115s; dışsal 30; anlık ve duyudan gelen 84; sözcüğün iki anlamı 84
algıların bireşimi 116s
alımlılık, güzellik ve yüce 250ss
amaç: güzellik ve 247; Doğada *bkz.* Doğada sonsallık; doğal A. 261, 263; tasarımı ve haz 260
Amerikan Bağımsızlık Savaşı ve Kant 15
an, insanın: 68, 83, 233; *ayrıca bkz.* us; anlak
an, etkinlikleri: 69, 169s; *ayrıca* 313
anayasa, politik
ahlaksallığın temeli 183, 207
ancien régime'e düşmanlık 327
andırımlı bilgi, andırım:
ahlaksal dünya ve Doğa dünyası 202, 208, 258s
Tanrının bilgisi 160, 166, 175, 272; *ayrıca* 349
andırımları, görgülenim 116s
Angenehme, *das* 243
anın alıcılığı 97
anlaşılmaz kendilikler 308
anlak: kavramları *bkz.* kavram *a priori*: eleştirisi 138s; duyulara bağımlı 58, 73, 82, 97; ustan ayrımı 75s, 137s, 170s, 233s; duyulardan ayrımı 38s, 74; yargı ve 233s; mantıksal kullanımı 33s; fenomenler onun nesneleri 140; ilkeleri *bkz. s.a.*; bireştirici işlevi *bkz.* kavram *a priori*; *ayrıca bkz.* 44, 69, 99
anlaşılır dünya 34, 211, 217 *ayrıca bkz.* numenal dünya
anlığın kullanımı; eleştirel 38; inakçı 38s; görgül 116, 140; mantıksal 33ss, 37; olgusal 35s
anlık: (Kant *için bkz.* anlak, *aşağıda* arı A. dışında.)
arı A: Kant 35-42
ilkörneksel tanrısal A. 32, 42, 81s
tanrısal A. *bkz.* Tanrının doğası
ansal izlenim: Hume 299, 311ss, 318s; Kant = duyum *ayrıca bkz.* 340,

350
Anselm, Cantenbury'li, St (1033-1109) 20, 161not
Ansiklopediciler: Rousseau A. üzerine 324s; *ayrıca bkz.* 322
ardışıklık: nedensellik ve 112; zamanın *modus*u 116; ve kalıcılık 132
Arı Usun Eleştirisi 44, 45, 50-54, 80, 176, 354*
bölümleme ve içindekiler 76s
Aristoculuk 110
Aristoteles 102, 142, 197, 328
aritmetik
bireşimli *a priori* dir 64, 94
yalnızca duyulardan değil 97
arkitektonik (= mimari) 142, 256
aşkın: metafizik 77; ideaların aşkın kullanımı 76, 145s
aşkınsal: sözcüğün anlamı 76s, 104; ipucu 99s; İdea *bkz.* İdea, aşkınsal; İdeal *bkz. s.a.* Tanrının aşkınsal ideası; bilgi 77n
Aşkınsal Çözümlem: irdeleme **97-136**
Aşkınsal Estetik: amacı 85; irdeleme **81-97**, *ayrıca bkz.* 76, 136
Aşkınsal Eytişim: anlamı 137s; amacı 77, 99, 136; irdeleme **136-76**
aşkınsal İdeal *bkz.* aşkınsal Tanrı İdeası
aşkınsal İdealardan yanılsama 169s
aşkınsal İdeaların düzenleyici kullanımı 233, 234
Aşkınsal Mantık 77, 98s, 138
Aşkınsal Öğeler Öğretisi 77s
aşkınsal ruh öğretisi, dünya, Tanrı 143s
Aşkınsal Yöntem Öğretisi, 77
ateş 16
atomculuk
bilgikuramsal A.: Hume 310s, 320
Yunan A. ve erekbilim 268
Augustine Hippolu, St. (354-430) ve tarih felsefesi 335 *ayrıca* 24
Aydınlanma **321-27**
ve tarih 332
ayrıca 229
ayrıca bkz. onsekizinci-yüzyıl Fransız Aydınlanması 320, 326, 329

B. 51not
bağıntı
mantıksal = çözümsel 215
somut, bulunuşu 116
zorunlu
a priori 59, 116 *ayrıca bkz. aşağıda* bireşimsel
nedensel ilişkide 59, 317
görgül açıklama 59, 67, 134
bireşimli *a priori* 61, 203, 300
ayrıca 210, 260
barış 47, 48
Baumgarten, Alexander Gottlieb (1714-62) 11, 25
beden, insan ruhu ve 293s
etkileşimi *bkz. s.a.*
beğeni, estetik 40, 47, 239, 241s
ve ahlaksal iyi 257s *ayrıca bkz.* beğeni yargısı
beğeni yargısı: 47, **239-59**
çatışkısı 257; çıkarsız 244, 250; ve numen 272; öznel 239, 241, 250, 253s, 259s; evrensel geçerliği *bkz.* güzellik, evrensel olarak haz verici
belgitleme, düşünceler ve açık olgular: Hume 316
belirlenimcilik ve özgürlüğün çatışkısı 151s

belirsizlik 121n, 316
belitler 36s, 42, 93; *ayrıca* 296s
  belitler, sezgi B. 114s
ben 75, 131s, 145, 170, 342
  aşkınsal B. 131n, 145ss, 170, 342
    ayrıca bkz. nesne, *ayrıca bkz. cogito ergo sum*
  bireysel B. 342
  görgül B. 86n, 107, 111, 132n, 133, 148, 278, 289
    ve dışsal dünya 131
  -in bilinci *bkz.* aşkınsal tamalgı
  numenal B. 289
  tözsel B. 143, 145s, 346
Bentham, Jeremy (1748-1832) 229
Bergson, Henry (1859-1941) 293
Berkeley, George (1685-1753) 307s, 350
  Kant ve 90, 130
Berlin 1
Berlin Akademisi 22, 25
beş, imge, şema ve kavramı 109
biçim
  a priori B. 48, 69, 77, 79, 120, 131
  ahlaksal yasanın 190
  anlağın 112s *ayrıca bkz.* ulamlar
  arı duyarlık B. 82, 86
    anlağın arı B. 112s
  bilginin *bkz. s.a.*
  duyarlık B. 77, 85-9, 92, 103, 108, 131 *ayrıca bkz.* bilgi, duyu; biçim ve özdeği; uzay; zaman
  görüngünün 85 *ayrıca bkz.* duyusallık B.
  öznel B. 43, 48, 89
  sezgi B. 86
  seyretme nesnesi olarak 243, 255
biçimcilik 228
bilen özne 67, 81 *ve aşağıda*
  bilmenin koşulları *bkz. s.a.*; yaratıcı olmayan 69, 126; İdealistlere göre yaratıcı 342; bozukvargısı 146; kendini düşünen 277s; tözsel 346; *ayrıca bkz.* 146, 298, 312, 350
bileşim 151
bilgelik 22
bilgi:
  a priori B. bkz. *a priori*
  a priori kavramlar yoluyla bireşimli B. 276
  ahlaksal B.118s, 184s, 194 *ayrıca bkz.* ahlaksal yargı
  anlıksal B. 34, 42s
  aşkınsal B. 77n
  bilgide biçim ve özdek 41s, 69, 125 *ayrıca bkz.* duyusal B. ve ahlaksal yargı
  bilgide bireşim 74, 85, **104-8**, 116 *ayrıca bkz. a priori* kavramın bireştirici işlevi
  bilgide duyu ve anlak 31, 35s, 38, 43, 58, **74**, **97**
  bilginin araştırılması 53s, 342 *ayrıca bkz.* metafizik
  bilginin konutlamalarla genişletilmesi 220
  bilginin nesnesi *bkz.* nesne
  bilimsel ya da kuramsal B. 17, 37, 44, 77s, 81-134, 145, 177, 212, 272, 338s
  bireşimli *a priori* B. 134s *ayrıca bkz.* bireşimli *a priori* yargı
  çağdaş felsefe ve **347-51**
  dolaylı bilgi 100
  duyusal B. 38ss, 69 *ve* biçim ve özdek 31ss, 40ss, 82ss, 88
  görgül B. 122s *ve bkz.* görgülenim
  istek, duygu ve 233s
  karışık B. 31

kılgısal B. 44, 46, 168s, 179, 223 *ayrıca bkz.* ahlaksal B.
koşulları *bkz. s.a.*
an ve nesnenin uyuşumu *bkz.* nesne
kuramsal B. *bkz.* bilimsel B.
matematiksel B. 44, 96 *ayrıca bkz.* matematikte bireşimli *a priori* yargı
olası görgülenime sınırlı 28s, 38, 44, 53-6, 76-9, 164
ortaçağ felsefesi ve 346s
seçik B. 31
simgesel B. 34
sözcüğün dar ve geniş anlamları 55s
tanrıbilimsel B. 169
ussal B. *bkz.* anlıksal B.
bilgikuramı 122, 321, 346s, 349
bilgide verili olan 74, 97
bilginin koşulları, *a priori* ; Kant 54, 68, 71, 77s, 101, 103s
duyu bilgisinin koşulları 34
ayrıca bkz. nesne, olanağının koşulları
bilim 10s, 15s, 26s, 34, 44, 66, 79s, **118ss**, 171, 177, 236, 267, 325s, 338s
metafizikten çıkarsaması 301; görgül B. 34; Doğanın sonsallığı ve 265ss; temelleri 77; Tanrı ve 236, 265; yöntemi 37, 51 ve ahlak ve din *bkz.* bilim dünyası ve ahlaksal dünya; doğal B. 37, 136 *ayrıca bkz.* fizik; bilimde ilerleme 18; arı Doğa bilimi 119ss; bilimde bireşimli *a priori* yargılar *bkz. s.a.*; ve tanrıbilim 265; birleşme, görgül yasaların genişlemeleri 236 *ayrıca bkz.* Doğa felsefesi
bilimsel çıkarsama konutları 122
bilimsel yöntem 37, 51
bilinç: 73, 85, 278
arı B. 54
-in birliği *bkz.* tanalgı, aşkınsal görgül B. 107
kendinin B. *bkz.* özbilinç
Bir Hayalet Görücünün Düşleri Metafiziğin Düşleri Tarafından Açıklanıyor 27s, 353*
Bir Tanrıbilime Yönelik Tüm Felsefi Çalışmaların Başarısızlığı Üzerine 47
birarada varoluş, birlik 112, 116
bircilik 303
bireşimli yargı: **60**; varoluş yargıları bireşimlidir 161
bireşimli *a posteriori* yargı **61**, 63, 316
bireşimli *a priori* yargı **62**, 67s, 134
estetikte 254; nedensellik ilkesi 300, 316; matematikte 64s, 77, 90s, 95s, 317; metafizikte 66, 135, 148, 300s; ahlak sorunlarında 65, 178s, 184, 202, 210, 213; fizikte 65s, 76, 119, 136s, 337s
bireşimli *a priori* ilkeler **114-119**, 178, 278
bireşimli *a priori* yargılarda üçüncü terim 210
birlik
dizgesel B. 170s, 176
doğanın birliği 235s
koşulsuz B.: üç türü 141s; *ayrıca bkz.* aşkınsal İdea; arı us tarafından aranan 158s, 164, 172
koşulsuz ilkeleri 75
özgürlük ve zorunluğun birliği 232s
ulamı 101s, 145s

birlik:—*sürüyor ayrıca* 153
Bonaventure, St (1221-74) 150
Bossuet, Jacques-Bénigne (1627-1704) 332
boşinanç 322, 324
boşluk 150
boyuneğme: Tanrıya 207, 224, 421; ahlaksal yasaya 191, 192, 205, 225
Brouwer, L. E. J. 94
bulgulatıcı ilke olarak doğanın sonsallığı 265, 269
bulgulatıcı ilke: olarak aşkınsal İdea 171, 236
bulutsu önsavı 16
Burke, Edmund (1729-1797) 250
buyruk ve buyuru 194ss
buyuru: Kant 194-199
kesin B. *bkz. s.a.*; varsayımlı B. 196s, 203, 205; ahlaksal B. 180s, 195s, 244
bütünlük, tümlük: varlıklar bütünlüğü 277; ulamı 103; numenal ve duyulur olgusallık bütünlüğü 277, 288
büyük evren, insan tarafından düşünülen 289

cisim, cisimler 152, 266 *ayrıca* 307
Clarke, Samuel (1675-1729) 30s
Cogito, ergo sum: 130, 277s
coğrafya 11s
Comte, Auguste (1798-1857) 323
Condillac, Etienne Bonnot de (1715-80) 320s
conjunctio 105
Copernicus, Nicholas (1473-1543) 68
Crusius, Christian August (1715-75) 43
cumhuriyet, cumhuriyetçilik 15

çağrışım, düşüncelerde: Hume 59, 308
çatışkılar: 76, 145 *ve*
düzeneksel ve enson nedenler 266s
erdem ve mutluluk 215
evrenbilimsel **148-58**
sonlu ve sonsuz zaman 149s
uzay ve zaman 30s
çekim
özdeksel şeylerde 275
çember 260
çıkar
ve estetik yargı: Kant 243s, 250, 259
görgül Ç. 244
çıkarsama 72n, 140, 310
sonsuzdan sonluyu Ç. 297s, 302ss
çıkarsama, arı beğeni yargısını 253s
çıkarsama, aşkınsal İdeaları 139, 142
çıkarsama, aşkınsal ulamları **104-109**, 141s
çıkarsamacı yöntem **295-300**, 321, 343 *ayrıca bkz.* 45, 293, 318
çıkarsız olarak güzelden haz almak 242
çözümlemeci yöntem 22
Çözümlem, Aşkınsal bkz. *Aşkınsal Çözümlem*
çözümleme 22, 177
dilbilimsel Ç. 26, 306, 313
algının mantıksal Ç. 84
indirgemeci Ç.: Hume 309
çözümsel yargı 60; Hume ve görgücüler 315

değer: saltık ve göreli DD, 203s; nu-

menal DD. fenomenal anlatımlı 240; ve haz 243. *ayrıca bkz.* iyi
değişim 58s, 91, 112, 116
nedeni *bkz.* nedensellik ilkesi
deha 256
dehanın özgünlüğü 256
deizm 327
delilik ve yanlış 133
Demokritus (*yklş.* M.Ö. 460-370) 268
demonoloji 271
deney: Kant 71ss
deneysel felsefe: Hume 307, 308n, 312
Descartes, René (1596-1650)
Kant ve 130s
tarihsel konum 292, 298, 302, 305, 338, 346, 351
ayrıca 20, 161n
devim: 91, 119, 268, 274; yasaları 268, 274
devlet 258
dışsal dünya 133 *ve bkz.* şey, dışsal
dışsal şey 83, 89, 128
dil 37
simgesel D. 306
dilbilimsel çözümleme 26, 306, 313
dilbilgisi 23, 37
din: Hegel 226s; Kant 13s, 47, 79s, 176, **224ss**, 229s, 338, 348
dindarlık 15, 227
Ding-an-sich bkz. kendinde-şey
dizgeselleştirme: arı us tarafından 170ss, 176; ussalcılar ve 294
Doğa Biliminin Metafiziksel İlk İlkeleri, Kant'ın 45, 56
Doğa (bütünlük olarak) **119-122**
anlığın etkisi 235s, 265, 269, 279
dizge olarak 171, 208, 236, 238, 265
-da insan 213s
birliği 235s
erekler dizgesi olarak 264, 269
felsefesi 233
fenomen ve numen 240, 265s
incelenmesi 71s, 171s, 235-237
metafiziğinden fiziğe geçiş **273**
ve özgürlük 213s, 240 *ayrıca bkz.* zorunluk dünyası ve özgürlük dünyası
Doğa yasaları
a priori 73, 120s; nedensellik ve 152s; görgül bilgisi 237s; görgül doğa yasaları 170, 235; nesnel 120s; evrensel 120s
Doğa düzeni ile uyumlu ahlaksal düzen 225, 270. *ayrıca bkz.* zorunluk dünyası ve özgürlük dünyası; bilim dünyası ve ahlaksal dünya
Doğa tarihi 16
Doğal Tanrıbilim ve Ahlak İlkelerinin Seçikliği üzerine Araştırma 22-26
doğal büyüme ve sonsallık 262
doğal tanrıbilim 22, 25s, 47 *ayrıca bkz.* Tanrı
doğaüstü 325
doğrulama 315
doğuştan düşünceler **296-300**, 340; Kant 35, 52, 57; Leibniz 35, 337
doyum: estetik D. 242-49; zorunlu D. 248
dua 15, 225
durulaştırma 23, 26
duyarlık 31, 34, 40s, 44, 69, 73, 77, **81s** 86, 87, 92, 97, 125, 170
anlam 81
Duyarlık ve Usun Sınırları, Kant'ın tasarladığı 40s, 46s
duygu: Hume 319n, 324; Kant 41, 202, 233s, 252, 260 *ve aşağıst*

duygu: —*sürüyor*
estetik D: Kant 239, 241s, 246
ahlaksallık ve: Kant 25, 39 *ayrıca* 183, 206, 319, 324
duygusal önerme 242
duyu çoklusu ya da görüngü 75s, 82, 85
bireşimi 98, 105s, 108s, 116, 143, 170
duyu verileri 84s, 313, 340 *ayrıca bkz.* duyum
duyu görgülenimi 74, 83s
duyulurüstü dayanak 240, 257s, 264s, 269, 344
Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Biçim ve İlkeleri üzerine 30-40
duyulur dünya 33, 36, 287, *ayrıca bkz.* Kant'ın 'Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Biçim ve İlkeleri üzerine'
duyum:
öznenin nesne tarafından etkilenmesi 81ss, 127; dışsal D. 86ss; verili olmayan D. 75; içsel D. 86s; nesnesi 115; nedensellik ilkesi ve 127; uzaysal-zamansal D. 85
duyunç *bkz.* kesin buyuru *ayrıca* 322
dünya: mimarı 166, 270; görgül D. *bkz. olgusallık, görgül*; dışsal D. *bkz. s.a.*; Tanrının D. ile ilişkisi 166, 277; Tanrıdan çıkarsanamayan D. 298; anlaşılabilir ya da ussal 295s; zamana sınırlı **149ss**; uzayda sınırlı 149s; insan dünyanın amacı 271; zorunluk dünyası ve özgürlük dünyası 18, 230, 290; fenomenal ve numenal 271s; bilim dünyası ve ahlaksal dünya 17s, 47, 79ss, 230, 259, 338, 348; duyulur D. *bkz. s.a.*; dizgesi 76, 166, 170s, 296; çatışkıları **148-73**; ve Tanrı düşüncesi 286s; ve evren 289; *ayrıca* 76, 143s, 171s, 276, 282, 298, 312, 350
dünya-bilgeliği 22
dünya-ruhu 268
dünyanın bengiliği 149
dünyanın devimi 16, 68
dünyanın yeterli nedeni 18
düşler 133
düşünce: izlenim ve 299; kaynağı *bkz.* kökeni; sözcük ve D. 309, 349
kökeni: Hume 307, 312, 318; Kant 23, 52; Locke 307, 314
izlenimlerden kaynaklanan 299, 312s, 318s
olanağının koşulları *bkz.* ulamların çıkarsanmaları; görgül D. 118s; içeriksiz düşünceler boştur 97
türleri: karmaşık D. 309; karışık D. 22, 26s; yalın D. 309; evrensel D. 31, 43
düşünme 97, 100, 278 *ayrıca bkz.* anlak
düşünüyorum 106s, 142, 145 *ayrıca bkz.* aşkınsal algı
düzenekçilik: Kant 47, 158, 266-9; ve sonsallık: Kant *bkz.* bilim dünyası ve ahlaksal dünya
düzenek 293
düzgü: Kant 180, **190-4**, **198-202**
a priori, biçimsel D. ya da görgül özdeksel D. 191s; cisimleri yargılamada 266; Doğanın içsel sonsallığının D. 264ss, 269; yargının D. 237; arı usun D. 141s; evrenselleştirilebilir DD. 192s, 198s, 203, 205s, 208s, 229;

evrenselleştirilemez DD. 198s
düzmece uslamlamalar: Kant
İdeaların yanlış kullanımlarından 173
metafizikte 174
Tanrının varoluşunun tanıtlarında 160, 174

edimler, insansal: kesin buyuru ve 195, 199, 209, 211s; ve sonuçları 227
eğilim ve ödev 187ss *ayrıca* 205s, 243, 244n
eğitbilim 11
eğitim: Fransız Aydınlanması 333; Kant 12; Rousseau 12
ve ahlaksallık 182s, 207, 322
insan soyunun E. 10
Einbildungskraft 109
ekinsel döngüler 334s
ekonomi, ekonomistler 321
ekonomi ilkesi 237
ekonomik etmenler 293
elencticus usus intellectus 38
eleştiri
aşkınsal E. 136
bilginin 53, 342
eleştirel sorun 41, 351
Empfindung 82
en iyi, ilkesi 298
ens perfectissimum 159
ens realissimum 159, 161, 164, 175
Epikürüs (yklş. M.Ö. 341-271) 39, 183, 268
erdem: 48, 189s, 215-219
bütünyada eksiksiz 189s, 217; mutluluk ve 219; ölümsüzlük ve 218s
erek (ussal istencin nesnesi olarak. Genelde amaç için *bkz. s.a.*): Kant 202s, 208
erekler ülkesi 208, 271
saltık ve göreli 203s
Yaratılışın ereği 271 *ayrıca bkz.* Doğada sonsallık; amaç
erekbilim *bkz.* Doğada sonsallık, amaç
Erhabene, das 25, 251
erke 117 *ayrıca bkz.* fiziksel kuvvet
Erläuteringsurteil 60
Erscheinung 82s
Erweiterungsurteil 61
esse est percipi 90
estetik 15, 25, 41, 47, 241, 257s., 340
E. deneyim bilimsel ve ahlaksal dünyaları bağlıyor 234, 258
E. seyrediş 243, 252
Estetik, Aşkınsal bkz. *Aşkınsal Estetik*
etkileşim, tözler arasında 117s *ayrıca* 112
eudaimonia 197
Euler, Leonard (1707-83) 30
evren: İdeası 277 *ayrıca bkz.* dünya; insan tarafından düşünülen olarak 289; düzeni 318
evrenbilim, metafizik 138, 144 *ve aşağıda*
çatışkıları 148-160
evrenin düzeni 318
evrenseller: içinde tikeller 235
evrensellik
görgülenim tarafından bilinmeyen *bkz.* evrensel yargı; ahlaksal yasanın evrenselliği 45, 190-199; bilimsel bildirimlerin evrenselliği 17; zorunluk ve 'sağın' E. 58, 62
evrensel yasadan çıkarılamayan davranış kuralları 193s, 198s

evrim: Bergson 293
eylemlerin ahlaksal değeri 187s, 194s
eytişim
  anlamı 138
  aşkınsal E. 137s
  erekbilimsel yargının 266
  estetik yargının 257
  kılgın usun 184
Eytişim, Aşkınsal bkz. Kant'ın *Aşkınsal Eytişimi*

felsefe: Kant 22, 27, 28
  ahlaksal F. *bkz.* törebilim
  arı F. 37, 276
  aşkınsal F. 44, 77, 78, 276, 281
  çağdaş F. 346-351
  Doğa F. 233
  eleştirel F.: 55, 73, 135, 177, 254, 281 ve
    eleştirel felsefenin kaçındığı çatışkılar 151, 152, 154, 156
    üç *Eleştiri*'nin benzer amaçları 234
    ardılları 340, 352
    ayrıca bkz. Kantçı eleştiricilik
  inakçı F. 54
  kaba F. 28
  kuramsal F. ve ahlak felsefesi 233
  olgusallık ve 294s
  ortaçağ felsefesi 150n, 346-351
  sanki felsefesi 172
  tanrıbilim ve 14, 293
felsefede bireşim, bireşimli yöntem: Hume 309s; Kant 22s
fenomenoloji, Kant'ın genelde önerdiği 40, 41
fenomenalizm: Hume 311, ; *ayrıca* 105, 313, 340
fenomen, fenomenal olgusallık açıklaması *bkz. s.a.*
  belirli 147, 155, 156
  bilginin sınırı 122, 123, 146, 152, 157, 158 *ayrıca bkz.* 308
  dizileri 153, 156, 164, 171,
  görüngü ve 82, 83, 84, 123
  insan fenomenal ve numenel olarak 218
  numen ve 80, 128, 129, 148, 152, 158, 240, 265, 266, 277
Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814) 48, 279, 280, 289, 341ss, 352
fizik 293s
  görgül F. 181; deneysel felsefe olarak: Hume 308; sonsallık atlanarak 265s; özgürlük atlanarak 79s; genel F. 119; matematiksel F. 114s; sözcüğün anlamları 119, 121s, 177; Doğanın metafiziğinden fiziğe geçiş **273ss**; fizikte bireşimli *a priori* yargılar 64ss; evrensel F. 119
fiziksel-tanrıbilim 270, 271
fizyokratlar 321
Fransız Devrimi 15
Frederick William II, Prusya kralı (1744-97) ve Kant 13

G. 177n
Galileo (1564-1642) 71, 295
Gedankending 279
Gegenstand 83
Geist 256
gelecek yaşam 29, 51 *ayrıca bkz.* ruhun ölümsüzlüğü
Gelecek bir Metafizik için Önsöylem 30, 45, 50, 354*
Gemeinsinn 249
Gemüt 83, 87n, 233n

geometri 22s, 31, 64. **91-97**. 134
bireşimli *a priori* yargıları 64, 90s
Öklitçi ve Öklitçi-olmayan 94s
gerçek, olumsal GG 298; gerçeği söyleme gereği 178; bengi GG. ve Tanrının tanıtı 21; zorunlu GG. 298; olgunun ve usun gerçekleri 298; *ayrıca bkz.* 172, 293, 294
gerek 178, 194ss, 208s, 211S, 223, 328s
iyi ve 329
özgürlüğü içerir 210S, 223
Geschmacksurteil 241
G-H 177n
Gibbon, Edward (1737-94) 333
gizemcilik 14, 227
Goethe, Johann Wolfgang (1749-1831) 324
gökbilim 17 *ayrıca* 10
görecilik 293
görgücülük: İngiliz 306-20, 351s; Hume 17, 44, 122, 306-15, 317-20, 346; Kant ve 52, 57, 73, 81s, 122, 135, 158, 183, 320, 346; Locke 35, 52, 58, 307, 309, 314, 320; *ayrıca* 152, 155, 340
çağdaş G. 63, 314s, 319
ve çözümleme 309, 319
inakçı G. 157
ve metafizik 319
ve fenomenalizm 340
görgül olgusallık *bkz.* olgusallık, görgül
görgülenim öncelemeleri 115s
görgülenim (Kant için *bkz.* bir sonraki giriş) 300
-in atomik öğeleri 310s, 320
görgülenim
-in atomik öğeleri 311, 319
-in birliği 153s, 176 *ayrıca bkz.* 405
ahlaksal G. *bkz. s.a.*
bilginin kaynağı *bkz.* bilgi
bilginin vesilesi 58, 338
duyu G. *bkz. s.a.*
duyu ve anlıktan gelen 74, 108, 118
estetik G. *bkz. s.a.*
iç G. 25, 131
kavramların vesilesi 35, 52
koşulları 107, 114, 118, 120, 123, 276 *ayrıca bkz.* ulamların çıkarsanması
nesnel G.114, 136
yalnızca görüngülerin 33, 88
yalnızca verili değil 67, 84, 274, 338
görüngü 33, 48, 70, 82-89, 115 *ve* fenomenler ve 83s, 123
kendinde şey ve 124s, 279s
ulamlar ve 108s, 122
ayrıca bkz. fenomenler
görüşler üzerine (Swedenborg'un gizemsel) 28
gözlem ve bilim 275, 308
Grenzbegriff 127
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 45, 184
Grundsätze 22, 114
güneş-özeksel önsav 68
güneş, dünyanın G. çevresindeki devimi 68
güzel 25, 240, **241-250**, 251-260
bağlı G. 247
bir kavram olmaksızın 244s, 251. *ayrıca bkz.* beğeni, yargısı
çözümlemi **241s**, 249
evrensel olarak haz verici 244-250, 254s, 257
felsefesi *bkz.* estetik
özgür G. 247

güzel: —*sürüyor*
öznel ya da nesnel 241s, 245s
ve ahlaksal iyilik **257s**
ayrıca bkz. estetik; beğeni yargısı
güzellik ve ahlaksal iyiliğin her ikisi de haz verici 258, 259

hak öğretisi 48
hayranlık 183
haz: estetik H. 241, 243, 246, 251; ahlaksallığın temeli 207
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1770-1831) 9, 340, 343; *ayrıca* 325, 332; din üzerine 226, 230
Helvétius, Claude Adrien (1751-71) 320, 322
Herz, Marcus (1747-1803) 40
Hıristiyanlık 13, 226; karşı oldukları 327
Hilbert, David (1862-1943) 93
hilozoizm 268
Holbach, Paul Heinrich d' (1723-89) 324
hoş 243, 245
hoşgörü 326
Hume, David (1711-76) 299, 306-15, 318s, 320, 322s, 328s, 348, 350
Kant ve 17, 33, 39, 44, 58
Hutcheson, Francis (1694-1746) 25, 183
Hügel, Friedrich von 15

içine işlenemezlik düşüncesi 119
İdea, aşkınsal: Kant **138-76, 276s** *ve aşağıda*
-nın dizgesi 276, 281
-nın kökeni 76, 137, 143, 173
bulgulatıcı ilke 171, 236
çıkarsaması 139, 141s
işlevi *bkz. aşağıda* kullanım
kötüye kullanımı *bkz.* kullanım, aşkın *aşağıda*
kullanım: oluşturucu değil 143, 169, 173, 233
ama düzenleyici 76, 137, 169-73, 233
aşkın kullanım 76s, 144, 155, 163, 169
yanılsama 169s,
İdea, türleri: kurgul usun İ. 276; ussal İ. 256; estetik İ. 256; ahlaksal-kılgın usun İ. 276; arı usun İ. *bkz.* İdea, aşkınsal;
İdealar yoluyla birleştirilme: Kant 75s, 144s, 164, 170s, 175, 279; Doğanın .. *birleştirilmesi*. 238
İdealar, kutsal: Lessing 169
idealizm: Fichte 279s, 341, 352; Kant 42, 48, **130-2**, 279ss, 289s
Alman İ. 341-5
aşkınsal İ. 90, 130, 279s, 289
çürütülmesi **130-3**
Kant'ın sözcüğü kullanımı 90, 129, 268, 280
öznel İ. 280
türleri 130s, 280
ikicilik: Tanrı ve dünya 20
ikizkenar üçgen 71, 92
ilişki: ulamları 111, 112, 116, 141; nesneler arasında 84, 85; ilişki ulamları için ilkeler 116, 117; tasarımların en genel ilişkileri 142, 143; uzaysal-zamansal İİ. 85
ilk günah 226
ilke, *a priori* : 52s, 114, 119, 234s, 275 *ve aşağıda*
bireşimli *a priori* İİ. 114-7

kılgın usta ahlaksal İİ. 178s, 221
uygulanabilirlik 98, 122s
ilke, ilkeler: ahlak felsefesinde olmayan görgül İ. 40; matematiksel 114s; metafiziksel 30ls; davranış ilkeleri 193, 198; kılgın usun İİ. 232; arı usun İİ. 141s, 150; anlağın İİ. 43, 123s; kılgısal İ. *bkz. s.a.*; aşkınsal İ. 138s, 167, 236; evrensel İ. 119
ilke, kılgısal 184, 221 *ve aşağıda*
en yüksek 203, *ve bkz.* ahlaksal İ.
nesnel İ. 203
zorunlu İİ. 197
ilkörneksel anlık. Tanrının 42, 81
imge, aracı işlevi 256s
imgelem: 109s, 132 *ve aşağıda*
estetik beğeni ve 241, 259
imgelem tarafından üretilen uzay ve zaman 278
imlem ve nedensel ilişki 28, 296ss
inakçılık: Fichte 289; Kant 340 *ayrıca bkz.* inakçı *yukarıda*
inakçı:
görgücülük 158
metafizik *bkz. s.a.*
ussalcılık *bkz. s.a.*
inaktan özgürlük 325
inanç: 14, 46
ahlaksal İ.:
ahlaksal görgülenime dayalı 79, 158
özgürlüğe İ. 158, 175, 223
gelecek yaşama İ. 29, 175
Tanrıya İ. 79, 168s, 175, 220, 223, 272
konutları *bkz.* kılgın usun konutları
tinsel olgusallığa İ. 47, 158
ayrıca 46, 272, 344
dinsel İ. 46, 225
doğal İ., bilimin temeli olarak Hume, Russel 121s
kılgın İ. *bkz.* ahlaksal İ.
inançlar, dinsel 225
İncil 13, 226s
İngiliz
ahlakçıların etkisi 25
felsefesi 25
görgücülüğü *bkz. s.a.*
İngiliz ahlakçılarının etkisi 25
İngiltere 306
insan doğası 182
insan eksiksizliği: Kant 39, 197; Wolf 298s
insan ruhu: 38, 75, 79, 86n, 145s, 173n, 174 *ayrıca bkz.* ben; beden *ve bkz.* ruhun aşkınsal İdeası; yalın 145; tinsel 79
insan: Fransız Aydınlanmasında 320s; *ayrıca bkz.* 182s, 203s, 289s
belirli ve özgür *bkz.* özgür istenç
dünyada İ. 276, 288
dünyanın amacı 271
insanın doğal iyiliği 226
insanın incelenmesi 307, **320-29**
Tanrı ve dünyayı bağlayan halka 277, 286s
yaratılışın doruğu ve ereği 271
yasa koyucu ve uyruk 207ss, 224s, 382
insanbilim 11s, 181s
insanın Düşüşü 226s
intelligibilia anlıksal bilginin nesnesi olarak 34s *ayrıca bkz.* bilgi, anlıksal
İ. ya da numenler 124
intihar 188, 202, 204
ipucu, aşkınsal 99s

istek 24, 189, 233s, 243s
ödev ve 189s, 194s, 202, 207
istencin özerksizliği 205, 210
istencin kutsallığı 187, 190, 195, 217s
istenç: öznel ilkesi ya da düzgüsü 193s; nesnel ilkesi ya da ahlaksal yasa 195
istenç: **185ss**, 219
ahlaksal İ. 205s
ahlaksal yasanın kaynağı 207ss
insan istenci: 194ss, 200; numenal ve fenomenal belirlenimler 213; yasanın kaynağı 205s
iyi istenç: **185ss**, 208; ödev uğruna etkindir 187s, 190s, 193s; 'çıkar' için değil 205; Tanrının istencinin iyiliği 186s, 224
kılgın us ve 179, 208
Kutsal İ. 187, 190, 195, 217ss
özerksizliği 205, 210
ussal İ; 208s, 211; *ayrıca* 179s, 203s, 209
iş 255
iyi: 197, 229, 243
ahlaksal İ. 257ss
eksiksiz İ. 215s, 220, 223
en-yüksek İ. *bkz. yukarda* eksiksiz İ.
haz ve İ. 243
istenç ve İ. *bkz. s.a.*, *ayrıca bkz.* değer
saltık olarak 185
iyilikseverlik 189
izlenimler *bkz.* ansal İ.

Jena üniversitesi 11, 13

Kant'ın gelişme dönemleri 11s, 16s
Kantçı eleştiri 137s, 343, 348
Kartezyenizm Kant ve 145, 163
kavram, türleri: edinilmiş 35; *a priori* aşağıda; belirli ve belirsiz 257s; görgül 33; matematik 113; aracı 275; görgül olmayan 35, 42, 52; arı *aşağıda*; uzay ve zaman tekil K. olarak 31s; evrensel 31, 34s
kavram, *a priori* 52, 71s, 98s, 275s
birleştirici işlevleri 36s, 41, 74, 100, 103, 108, 112, 121, 299
kavramların çözümlemi 99
nesne ve anın uyuşumu 42, 67
yanlış kullanım 38s, 99, 114
ayrıca bkz. kavram, görgül olmayan
kavram, arı: Kant 42ss, 52s, 75s, 100s
türetilmiş 102
kendi: Descartes 130; Hume 308ss, **311ss**;
kendiliğindenlik: özgürlüğü *bkz. s.a.*; tasarımın kendiliğindenliğinin gücü 105
kendini denetleme 187
ahlaksal değeri 187ss
kendini örgütleme 263s
kendini ileri sürme 278s
kendinin bilinci 131s
kendinde-şey 34, 37, 52, 69s, 91, 136s, 158, **279ss**
bilinemez bir X 124ss
bilinen 135
bilinmeyen 43, 73, 83, 91
görüngü 124, 280
Kant'ın tutarsızlığı 127s, 341
Tanrı kendinde-şey olarak 129
vardır 48, 89s, 279
kesin buyuru **197-205**, 208s, **210s**, 228s, 284s

ahlaksallık ölçünü 198, 229
değişik formülasyonlar 198, 201s
özgürlüğün koşulu 210s
Tanrı ve 284s
ayrıca bkz. ödev
Kılgın Usun Eleştirisi 45, 177, 184, 354*
kılgısal alan 39
Kierkegaard, Sören (1813-55) 9
kilise, yetkeci 225s, 325
kilise, Hıristiyan 226
kiplik: ulamları 112; için ilkeler 117
kişi, bir insan olarak 288
kişilik, değeri 227
Knutzen, Martin (1713-51) 10, 15
konutlar, genel olarak görgül düşüncenin 118,
konutlar, kılgın usun 46, 167, 168, 212-223, 348 *ve aşağıda*;
bilginin genişlemesi 220; tanrı ve 173, 283s, 286s; yeni bir metafiziğin temeli olarak 221ss; ahlaksal yasadan 220; aşkınsal İdealar ve 173. *ayrıca bkz.* Tanrının varoluşu: kılgın usun konutu; özgür istenç
Kopernik devrimi, Kant'ın 44, **67-72**, 90, 121, 134, 345, 350
koşulsuz: arı us tarafından aranan 140s, 158; *ayrıca* 144, 150, 156, 215 *ayrıca bkz.* birlik, koşulsuz
Königsberg 10s, 13, 15
kuramsal alan 39
kurulum, ansal: Hume 350; Kant 350 *ve aşağıda*; *ayrıca* 299, 313s
görgülenimin 274s, 289, 338
matematik 65, 71, 90-97
kuşku:
dışsal dünya için 130
hiperbolik K. 130
metafiziğe yönelik *bkz. s.a.*
kuşkuculuk 27, 292
kuvvet, fiziksel 274s, 279
küçük evren olarak büyük evreni düşünen insan 289

Laplace, Pierre Simon (1749-1827), bulutsu önsav 16
Latin dili 10
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716) 18-23, 30, 35
ayrıca bkz. 9, 20, 30, 35, 65, 93, 96, 296, 305, 347
Leibniz-Wolff felsefesi 12, 16, 18, 31, 55
Leitfaden 99
Lex continui in natura ve *lex parsimoniae* 237
Locke, John (1632-1704) 35, 52, 58, 298, 307, 309, 314, 321, 349s

makine 263
Malebranche, Nicolas (1638-1715) 43
Mandeville, Bernard de 183, 206
mantık: Hume 307, 313s; Kant 10s, 98s; *ayrıca* 306
aşkınsal M. 98
biçimsel M. 98
görünüş mantığı 138
mantıksal kurulumlar 313s
Marxizm 293, 327
matematiksel yöntem: Descartes 292; Kant 22n, 24, 26s; ussalcılar 294s, 305
matematik ilkeleri 114s
matematik: Alman Aydınlanması 11; Kant 10s, 21s, 37, 51, 64s, 71s, **90-97**, 260; Leibniz 65, 93

matematik: —*sürüyor*
çözümsel 64s, 94; *a priori* 90s *ayrıca bkz.* bireşimli *a priori* yargı; kurulumlu *bkz.* ansal kurulum; matematikte sezgi 64, 134; yargıları bireşimli *bkz.* matematikte bireşimli *a priori* yargı; metafizik ve 21s; bilimde 294s
matematiğin nesnelliği ya da olgusallığı: Kant 24, 92, 114s, 260; *ayrıca bkz.* 314s, 317
Mendelssohn, Moses (1729-86) 22
metafizik: (Kant için *sonraki giriş*)
çağdaş felsefe ve 346-51
Hume'un karşı çıkışı 309s, 318s, 321n
ussalcılar 294-300, 305s, 340, 343ss
ayrıca 325, 345s
metafizik: Kant: *yaygın olarak*, *özellikle* **50-6**, **65ss**, **136-77**, **221s**; *ayrıca* 340-8, 352
ahlaksal bilinç üzerine kurulu M. **221s**, 343s
anlamı 55s, 136s
anlamsız mı? 174s, 344s, 348n
bilgi değil 44, 47s, 76s, **136-76**, 339, 348n
bilginin sınırlarının bilimi olarak 28s, 78
doğal yatkınlık 56, 66, 77, 137, 169, 172
ilerlemiyor 18, 26, 51s, 339
için kuşku 27, 29, 35s, 39, **51**, 66
metafiziğe giriş 40, 55, 77
metafizikte bireşimli *a priori* yargılar 66, 135
önemi 51, 138, 157, 339, 348n
eleştirel inceleme konusu 51-7, 79, 138, 144-69, 348
ve ahlak 29, 158
ve matematik 21s
yanılsamalı 138, 158, 169, 174, 343s
yöntemi 25s, 37, 44, 51s
metafiziksel ilkeler, zorunlu olarak gerçek olandan çıkarsama 302
metafiziğin bölümlenişi: inakçı: Kant 36, 38s, 47, 52s, 157, 222, 338s, 344 *ayrıca bkz.* ussalcılık, inakçı; genel M. ya da varlıkbilim 301; idealist M. 341ss; ahlak metafiziği 45, 181-4; Doğanın metafiziği 181 (= arı fizik), 273s; aşkın M. 77s; aşkınsal M. 77
militarizm 15
mineralbilim 11
monad 23, 152, 298
Montaigne, Michel de (1533-92) ahlaksal yasanın temeli üzerine 183, 206
Montesquieu, Charles de Sécondat de (1689-1755) 321, 330, 332
Muhammed'in cennet düşüncesi 222
mutluluk: 196s, 215-7, 219, 223s
erdem ve 215s, 219, 224, 230
M. isteği 196s

Naturzweck 262, 265, 269 *ayrıca bkz.* doğada sonsallık
neden, nedensellik
Hume 28, 307-312, 337
Kant
fenomene sınırlı 28, 36, 52, 55, 71, 75, 127, 174, 341
görgülenim ve 28, 35, 52, 300
ulam ya da kavramı 35s, 52s, 72, 99, 112s, 117s
ve imlem 28, 297

ayrıca 39, 171, 261, 336
neden, türleri
bilinemez enson N. 308s
etker 261, 264
ilk N. ve doğada nedensel diziler 143, 152-6
özgür N. ve ilk evrenbilimsel çatışkı 152-6
yaratılışın enson nedeni 270 *ayrıca bkz.* erek; Doğada sonsallık; amaç
nedensellik, ilkesi:
Hume 59, 72, 316-318
Kant
a priori 59, 62, 67, 72
bireşimli *a priori* 61s, 300, 316
fenomene sınırlı 127s, 163, 166
ayrıca 117s, 135, 152s
nesne
anlak ve duyulardan gelen 97s, 105, 109
anlıksal bilginin nesnesi 34, 36, 42s, 123
aşkınsal nesne 124s
bilinç tarafından yaratılması 42, 48, 68s, 126, 341s
dışsal nesne 86s, 92s, 132s
duyulurüstü nesne 34 *ayrıca bkz.* tinsel olgusallık
duyum nesnesi 115s
duyusal bilgi nesnesi 31s, 35ss, 40ss, 84ss
genelde bilinç ve 73, 107, 120, 278
kurulumunun an ile uygunluğu 42, 67s, 71s, 110, 120
matematiksel 24, 90ss
nesne sorunu 42
nesneler numenler değil 124s
olanağının koşulları 43, 78, 89, 91s, 96, 108, 114, 118, 173
düşünülen nesnelerin O.K. 98, 101, 104
O.K.özne tarafından belirleniyor 69, 120
sezgi ve 81, 91s, 95s
terimin anlamı 82s, 173s
us ve 179
nesnel geçerlik 44, 120
nesnelleştirme 278
Newtoncu bilim: 10, 15ss
Newton, Isaac (1642-1727) 30
nicelik 22
Nicholas, Autrecourtlu (*yklş.* 1300-*ö.* 1350) 347
Nietzche, Friedrich (1844-1900) 9
nitelikler: algılanmaları 84; N. ulamları için ilkeler 115

Oberhaupt 208
olanak: 20ss, 35 *ve aşağıda*;
ve varoluş 160ss, 164s; mantıksal O. 118, 162; matematik ve 260;
olasılık 314, 315, 316
açık olgular 314s
olguculuk
Kantçılık ve 345; mantıksal O. 319; çağdaş O. 319
olgusallık üzerine içgörü 297, 300, 317
olgusallık: 'olgusal' sözcüğünün anlamı 88; ulam 344; an tarafından yaratılmayan 68, 90, 341; bölümlenişi 80; görgül O. *bkz. sonraki giriş*; genel O. görüşü 348; fenomene sınırlı 157; numenal O. 217, 344; aşkınsal İdealar ve 173; *ayrıca bkz.* 118, 349
olgusallık, görgül: 43, 68, 71, 88-92, 118, 131, 133

olgusallık:—*sürüyor*
görgül olarak olgusal, aşkınsal olarak ideal **89s**, 96
Öklid dışı uzay ve 94ss
olgusalcılık: 49, 279s, 289; eleştirel Ö. 130
olumsallık, olumsal 21, 166, 298
oluşturucu işlev, ulamların 233s, 266s, 272
oluşturucu kullanım, aşkınsal İdeaların 144, 169
onsekizinci-yüzyıl felsefesi: Fransız 320; *ayrıca bkz.* 326, 351
Opus postumum 48, 49, 227, 273-290
Orta Çağ, onsekizinci yüzyılın küçümsediği 323, 332s
orta sınıf 326
ortaçağ felsefesi 150n, **346-51**
ortaklık ulamı 103s, 112, 117
ortaya çıkış, düşüncesi 300. *ayrıca bkz.* nedensellik ilkesi
otokrasi 258

ödev 186, **187-195**, 202, 210s, 220, 223-227, 229, 276, 284, 288
-in doğası 190-195, 202, 224s, 227
ayrıca bkz. kesin buyuru; duyunç; gerek
Ö. uğruna Ö. **187-195**, 210, 225, 229
özgürlüğü imliyor 223
ve iyi 229, 329
ve Tanrı 224s, 284ss
öğeler
Aşkınsal Ö. Öğretisi 76
bilgide özdeksel ve biçimsel ÖÖ., *bkz.* bilgi, biçim ve özdek
bilginin *a priori* öğeleri *bkz. a priori*
deneyimin atomik öğeleri 310s, 320
önceden-saptanmış uyum 43
önsav 72n, 76
örgensel varlıkların göreli sonsallığı 262
öz-sakınım 187
öz-sevgi 226
öz-üretim 262s
öz-yaratma 278, 282
özdek: Kant 65, 117, 267, 274s
devim ve 274s
-te yaşam 268
-ğin sakınımı: Kant 65, 118s
özdekçilik 79, 158
özdeksel şeyler: Berkeley 309, 350; Kant 37
ve düzenek ya da erekbilim 266s
ayrıca bkz. cisim
özerk
törebilim 322, 327, 329
ahlak 178-183
metafizik ve 29
din ve: Kant 14, 224 *ayrıca* 322, 326
Tanrı ve: 183, 207, 224s, 284s; *ayrıca* 14
Rousseau 207
us *bkz.* özgür-düşünürler
istenç **205-207**, 210s, 285;
özgür-düşünürler, özgür düşünce 324, 326
özgür istenç;
ahlaksal yasanın konutu 46, 158, 211s
duyunç ve 79s, **210-4**, 223, 230, 285s, 288s, 338s
kesin buyuru ve **210ss**, 286
numenal Ö.İ. ve fenomenal belirlenimcilik 17s, 80, 148, 154s, 158, 210-4, 230s, 282, **288**, 338
özgür nedenselliğin çatışkısı **152s**

yalnızca inanç tarafından bilinen **78s**, 175, 211, 220s, 338s
ayrıca bkz. 52, 227
özlerin bilgisi 298, 347
özselcilik 346n
Paley, William (1743-1805) 166n
parsimoni yasası 237
pekinlik 22
philosophes, les 323, 324
Platon 43
ve matematik 93
politik yetke 322
politik kuram 322
praedicamenta 102
Protestan öğreti ve insanın değersizliği 226
Prusya 9s, 15

rahipler 324
Reiz 252
ren geyiğinin amacı 261, 262
Roger, Bacon (*yklş.* 1214-*ö.* 1292) 295
Rousseau, Jean-Jacques (1712-78) 11, 324s
Rönesans 295
ruhbilimin bozukvargıları 145s
ruhbilim: 321; derinlik R. 306; görgül R. 170, 308n; ruhbilimin etkileri 293; ussal R. 138, **144ss**; aşkınsal 'ben' ideası ve 170;
ruhun ölümsüzlüğü 38, 46, 50, 56, 60, 78, 175, 217s *ve aşağıda*
ahlaksal yasa tarafından imlenen 217s, 348; inanç tarafından bilinen 78, 175; kılgın usun konutladığı 46, 218, 220
ruhun aşkınsal İdeası 76s, **145ss**, **170s**, 173, 221
Russell, Bertrand (1872-): matematiğin doğası üzerine 94; bilimin varsayımları üzerine 122

sağduyu (*ein Gemeinsinn*) 249
sağduyu (*sensus communis*) 151, 249
sakınım, erkenin 117
dünyanın, Tanrı tarafından 271
sakınım ilkesi, özdeğin 65, 116
Salt Us Sınırları İçersinde Din 13, 225
saltık sonsuzluk 299
saltık eksiksizlik ideası 299
sanat, sanatlar 240, 255v
sanatçı 367
Sanki felsefesi 172, 220
savaş 204
saygı: Tanrıya 225; ahlaksal yasaya 190, 191, 193
Schopenhauer, Arthur (1788-1860) 253
Scotus, John Duns (ö. 1308) 21, 347
seçim
ahlaksal S. 179 *ayrıca bkz.* özgür istenç
sensus communis bkz. sağduyu
sevgi: patolojik ya da kılgısal S. 189
sezgi:
edilgin 32, 81
kavramlar olmaksızın kör 97
matematikte 64, 134
sözcüğün anlamı 81n
Tanrı sezilmez 34, 43, 349
sezgi türleri: Kant
a priori duyu S. 42, 73, 87s, 91s, 134 *ayrıca bkz. aşağıda*
anlıksal S: insanda değil 35, 97, 123s, 137, 144, 169, 174, 213, 221; *ayrıca* 82, 93, 134s

sezgi: —*sürüyor*
arı S. 31-5, 97, 115 *ayrıca bkz. a priori* duyusal S.
dışsal S. 86s, 92, 132
duyusal S. 35ss, 43, 75, 82-8, 97, 114, 275
öğeleri 82
ve ulamlar 108, 122s
düşünsel S.258
görgül S. *bkz.* duyusal S.
içsel S.148
kendini yapan S. 278s
öznel S. 33, 93
tanrısal S. 32, 81s
ayrıca bkz. 100n, 146ss, 202
sezgilerin büyüklüğü 115
Shaftesbury, third earl of (1671-1713) 39
sınır ulamı 103
simge, simgecilik 257s
simgesel dil 306
Sinnlichkeit bkz. duyarlık
Smith, Normann Kemp: ulamlar üstüne 113; *Arı Usun Eleştirisi* 50n
sofizm, sofistik uslamlama 138s
solipsizm 313s, 342
sonlu varlık: enson varlıktan çıkarsanabilirliği 297; sonsuz varlıktan çıkarsanabilirliği 302s
sonsallık, Doğada 236-9, **261-72**
dışsal S. 261
iç S. 261-5
nesnel S. 272
S. İdeası düzenleyicidir 264, 269
S. ilkesi 237-9, 264, 269
Tanrı ve 237, 269s
yargısı *bkz.* yargı, erekbilimsel
sonsuz varlık 118, 302s
sonsuz diziler 149
sonuç ve zemin 19s, 25
soyutlama 85, 110, 312
söz 192, 193, 200, 201, 204
Spinoza, Baruch (1932-77) 268, 347
ve ussalcılık 294, 298, 305, 322
Stoacılar 216
suç ve özgür istenç 214
summum bonum 215s, 220, 223s
süredurum 119, 268
Sürekli Barış Üzerine 47, 204
sürekli ordular 204
süreklilik, tözde 111, 112; zaman *kipi* olarak 116; zaman içinde 132
Swedenborg, Immanuel (1688-1722) 27s

şans açıklama değil: 268
şema: dışsal *sensa* için 32; fiziğin 275
şemalandırma: Doğanın metafiziğinin 274s; ve nesnelleştirme 278
şemalandırma, ulamların aşkınsal **109-14**
şemalandırma, imgelemin **109-14**
şovenizm, Kant ve 15

tamalgı: Kant
görgül T. 106
arı T. 106, 147 *ve bkz. aşağıda*
aşkınsal birliği **106s**, 108, 120, 132not, 142, 145s, 346
tanım 22ss
Tanrı:
hizmet ve tapınma 225
İdeası *bkz.* Tanrının aşkınsal İdeası
reddedilen Tanrının bilimsel bilgisi 19, 34, 37, 50, 60, 160, 175, 283
sözcüğün anlamı 78, 281s
Tanrının simgesel bilgisi 160, 272
Tanrıya inanç 14, 19, 118, 175s, 220,

227, 230, 282s
ayrıca bkz. 56, 118, 208
tanrıbilim: 14, 167s, 173, 270s, 321, 323, 348; ahlaksal T. 167s, 173, 271s; ve felsefe 14, 292; felsefe tarihi ve **330-35**; aşkınsal T. 167
Tanrının varoluşu:
-nun tanıtları:
evrenbilimsel T: 20, 160, **163s**, 167
bengi gerçekler 21
törel-tanrıbilimsel T. *bkz. yukarıda* ahlaksallık tarafından imlenen
sonsallıktan T. 20, 160, 166, 269ss
fiziksel-tanrıbilimsel T.*bkz.* yukarıda sonsallıktan T.
olanaktan T. 20, 25 *ayrıca bkz.* varlıkbilimsel uslamlama
ahlaksallık tarafından imlenen 223s, 230, **271s**, 283-6, 297 *ayrıca bkz. aşağıda* kılgın usun konutu
bilgisi 19s, 220
kılgın usun konutu 46, **219s**, 284
tanıtlanamaz: Kant 79, 138, **158-168**, 175, 230, 348; *ayrıca* 318
Tanrının doğası:
anlık 42, 81, 171, 219
bilgelik 223, 270
ens realissimum bkz. s.a.
herşeye gücü yeten 219, 224
insanın numenal Ben'i olarak 289
istenç 186s, 220, 224
neden 20, 36, 153s, 159, 171s, 219, 269s, 281
özgür 153
töz 175, 278, 284, 289
yüklemleri 20s, 158s, 220, 270, 281s
Tanrının aşkınsal İdeası: Kant 75ss, 143s, **158-168**, 173, 278 *ve aşağıda*
bulgulatıcı ilke 207, 236
düzenleyici kullanımı 172, 176, 236, 289
nesnellik 174, 221, 276s, **281-6**
Tanrının içkinliği 227
Tanrının varoluşu için varlıkbilimsel uslamlama 20, 160ss, 285s, 297
ahlaksal eşdeğeri 286
başka uslamlamalarda içeriliyor 165
ussalcılar ve 297
Tanrının simgesel bilgisi 160, 272
tanrısal bildiriş: 326, 334, 348
tanrıtanırcılık 268s
tanrıtanımazcılık, tanrıtanımazlar 79
tarih: 292s
önermeler 330
tanrıbilimi 335
tarih yazma 330s
tarih felsefesi:
öngerekler 330-5
tarih tanrıbilimi 335
tarihte kalıp için araştırma 330-5
tarihsel gelişim 209, 293
tarihte yineleme 330, 331
tasar
doğada 269s
Tanrının varoluşunun kanıtı olarak *bkz.* Tanrının varoluşu
tasarım: sözcüğün anlamı 83; duyu tasarımlarının nedeni 84ss, 127s; tasarımları alma sığası 81ss, 97; tasarımları üretme sığası 97; imgesel TT. 133; anlıksal TT. 42s; ve nesne **41ss**, 91, 142; duyu, duyusal T. 41ss, 84ss; ve özne 142; öznel 84
tasım, tasımsal çıkarsama 19, 139s

tasım: —*sürüyor*
ayrık T. 143, 158
tek bir Doğa 120s
tekerklik 15, 258
terminoloji 83s
Thomas Aquinas, St(1225-74) 21, 150s, 328, 346ss, 350n
tin (*Geist*) 256
tinsel olgusallık: 349
estetik yargı ve 47, 239, 257; bilgi (genelde) 28, 38, 280; insanda 288 *ayrıca bkz.* numen; metafizik ve 28s, 35, 45, 52-56, 75, 172s; ahlak ve 29, 45, **217ss**, 229s, 257
toplumsal sözleşme 322
toplumbilim 293
Torricelli 71
törebilim: Aristoteles 197, 328; Fransız Aydınlanması Helvetius 322; Hume 307, 312, 319n, 320s, 328s; Kant 11, 22, 25, 39, 65, **176-230**; Wolff 182
ahlak metafiziği 45s, 181-185s
arı T. 39, 181s, 228
özgürlük tarafından Doğa felsefesine bağlı 232, *ve bkz.* özgür istenç
duygusal kuramlar 183, 228
erekbilimsel T. 197, 229, 329s
görgül kuramlar 182, 207
ussal T. 183, 207, 229, 322
uygulamalı T. 181
töz:
çatışkısı 151; bileşik T. 151s; kavramı 35s, 55, 75, 110ss, 141, 146, 174s; töz olarak Tanrı 176, 278, 283, 289; sonsuz T. 268; sürekli T. 111s, 117, 145; yalın T. 23, 145, 152s
Turgot, Anne Robert Jacques (1727-81) 323
tutkuların kölesi olan us 324
tümevarım 121, 321
türe 310

ulam, arı, anlamsız? 175, 221
ulamlar, Aristoteles'in UU. üzerine Kant 102, 142
ulamlar, Kantçı **101-105**
U. ve kavram ikircimi 113s, 134, 175s
bireştirici işlevleri *bkz. aşağıda* kavram, *a priori*
çıkarsanmaları **104s**, **108s**, 142
iki açıklama 175s
kullanım sınırları 122s, 126s, 136, 145, 147, 160, 272 *ayrıca bkz. aşağıda* kavram, arı
nesnel kullanım ilkeleri 114-119
oluşturucu işlevleri *bkz. s.a.*
tablosu **101s**, 114, 133s
uygulamaları 84, 108-111, 122s, 136, 145, 169 *ayrıca bkz. yukarıda* çıkarsanmaları
ayrıca 72s, 77, 83, 120, 178, 221, 234s, 278, 299, 337, 344
ayrıca bkz. biçim *a priori*
umut 224, 231, 347
Unding 131
Urteilskraft 233
us, arı: sözcüğün anlamı 42, **75s**; belitleri ve kavramları 42ss; eleştirel bir incelemesi 52s, 138; *Arı Usun Eleştirisi bkz. s.a.*; metafiziksel bilgi 51, 172s; ahlaksal yükümlülüğün temeli 183; ilkeleri 141, 150; görgülenimi aşan 158, 169s; anlak ve 75s, 137s, 140; birleştirici işlev 170, 173; *ayrıca*

bkz. 77s
us, kılgım:
a priori ilkeleri 178s, 222; eleştirisi 184s; *K. Usun Eleştirisi bkz.* sözcük *yukarıda*; özgürlük ve 210ss; konutları *bkz. s.a.*; üstünlüğü 221s, 230; din ve 176; ahlaksal yasanın kaynağı 45s, 179, 181, 183s, 194s, 207; tinsel olgusallık ve 80, 221, 230; istenç ve 180, 207s;
us: Fransız Aydınlanması 325, 326
sözcüğün anlamları 75s, 179; uşyetisi 53; insan gelişiminde 325s; sınırları 40; ahlak ilkelerinin kaynağı 39ss, 45s, 76; ahlaksal kullanımı 179 *ayrıca bkz.*U., kılgım; çeşitli kullanımlarda tek U. 179, 221; tutkuların kölesi 324; kuramsal U 78, 179s, 230;
us çağı 330
ussal varlık: kendinde bir erek 203; amaç ve araçlar 204, 208; ussal bir varlık olarak insan 182, 183; yasa kaynağı 205s; uyruk olarak ve egemen olarak 208; bedensiz 243
ussal istenç *bkz.* istenç, ussal
ussalcılık: sözcüğün anlamı 294; kıta U. **292-306**; inakçı U. 151s, 154, 157; törebilimde 183s, 207, 229, 230, 322; dinde 226s
usus elencticus 38
uygarlığın gelişimi 293
uzam 61, 152
uzay: 29s, **81-97**, 152, 274 *ve aşağıda*
saltık U. 30; çatışkıları 31s; Kant Berkeley ve Descartes üzerine 130s; Öklid U. ve Öklid'e aykırı U. 95s; metafiziksel açımlaması 87; aşkınsal açımlaması 90s; uzay İdeası 24, 30s, 41, 86s; yanılsama değil 90; arı ya da *a priori* sezgi 31s, 74, 87, 90s, 134, 278; matematik ve **90-97**; tikel kavram, genel değil 88; fenomenal 31, 337; olgusal mı ideal mi? 30, 32, 88s, 96, 131, 150

üçgen: Kant 91, 113, 295;
ikizkenar Ü. 71, 92, 260
üçlü: ulamlar şeması 103; Hegelci gelişim 103

Vaihinger, Hans (1852-1933) 172
varlık
bilgisi 300not, 349s
ortaçağ felsefesi ve 346s
zorunlu V. *bkz. s.a. ayrıca bkz.* 1, 290
ayrıca bkz. olgusallık
varlıkbilim ya da genel metafizik 301
varoluş 21, 297, 346
çıkarsanabilirliği 297, 301s, 304s, 315
en eksiksiz varlık düşüncesinde 160s, 164, 297
yüklem olarak 19, 162s
kavramı 35, 112 *ve aşağısı*
varoluşsal yargı
herzaman bireşimli: Kant 161s
nereye kadar çıkarsanabilir 301s, 304s
varoluşun sonsuz sayısı 149
Vauvenargues, Luc de Clapiers de (1715-48) 324
Vermögen 92
*Vernunft: Verstand*dan ayırdetme 76,

Vernunft:—sürüyor 137; üç anlamı 75. *ayrıca bkz.* us
Verstandeswesen 123
Verstand bkz. anlak
volkanlar 17
Vorstellung 83

Weltwesen 288
Whitehead, Alfred North (1861-1947) 293
Wittgenstein, Ludwig (1889-1951) 146
Wolff, Christian (1679-1754)
Kant ve 18, 20, 25, 54s, 182 *ayrıca bkz.* Leibniz-Wolffian felsefenin etkileri 10

yalanın yasaklanması 178, 182, 192s
yalın parçalar 151, 152
yanlış 131, 349
yaptırımlar, ahlaksal: 29, 223
şeytan, insanı aldatan 182n
yararcılık 229
yaratılış: 20, 165, 171, 227, 304
yargı:
a priori Y.: Kant 58s *ve aşağıda* ahlaksal Y. 178s
ahlaksal Y: Hume 319, 328; Kant *aşağıda*
yargıdaki *a priori* öğe 180-4
yargıda biçim ve özdek 46, 238
metafizik için temel değil 343
bireşimli *a priori* A.Y. 209
arı-olmayan Y.59
beğeni yargısı *bkz. s.a.*
belirleyici Y. 234
biçimsel Y. 259s
bireşimli Y. *bkz. s.a.*
çözümsel Y. *bkz. s.a.*
duygusal Y., beğeni yargısı 242
düşünsel 234ss, 239s, 265
erekbilimsel Y: Kant 47, 238ss, 257, **259-66**, 267, 272 *ve*
doğa ve özgürlüğü bağlıyor 240s
nesnel 239s, 260
fenomenal ve numenal E.Y. tarafından bağlanıyor 240, 265s
öznel 259s, 269
estetik Y. *bkz.* beğeni yargısı
evrensel Y: Kant 17, 44, 58 *ve aşağıda*
görgülenimden değil 57ss, 67, 120ss, 133s, 263s
görgül Y. 63
ilkesi 235ss
kılgın Y. *bkz.* ahlaksal Y.
matematiksel Y. bireşimli değil 315 *ayrıca bkz.* bireşimli *a priori* Y.
nesnel Y. *bkz. aşağıda* erekbilimsel Y.
olumsal Y. zorunlu Y.dan çıkarsanamaz 301
özdeksel 260
öznel Y. *bkz.* erekbilimsel Y. *ve* beğeni yargısı
tipleri 60, 100s
varoluşsal Y. *bkz. s.a.*
ve anlak ve us 233
ve numen 240, 272
Y. yetisi 99, 233ss, 239s, 275
yargı gücü *bkz.* yetisi
yargılar tablosu 133
yargının eleştirisi 232s, 239
Yargının Eleştirisi, Kant'ın *bkz. s.a.*
zorunlu Y.: görgülenimden çıkarsanmamış 58s, 67; matematikte 65, 90ss; olumsal yargılar için bir öncül değil 302s, 304s

Yargının Eleştirisi 47, 232, 239, 241
yasa, yalnızca us kökenli 211s
yasa türleri: nedensel 208; görgül Y. 170, 235; tarihsel 334; evrensel tarih yasaları 331; özgürlük ve 334; *parsimoni* Y. 237; fiziksel 190s; kılgın = ahlaksal yasa 199, 202s; evrensel 190s
yazgıcılık: Kant 79; Spinoza 268
yeni-Kantçılar 133s, 343, 352
yeni-olgucular 319
yer-özeksel önsav 68s
yeti, yetiler 233, 238s
yöntem: felsefede 292s; *ayrıca* 37, 257n *ve bkz.* çıkarsamacı, deneysel, matematik, bilimsel yöntem; *bkz.* metafizik: Kant; *ve* felsefede bireşim
yurttaş hakları: yurttaş haklarına düşmanlık 327; felsefe ve 229, 339
yüce: 25, 246, **250ss**, 254s; matematik ve devimsel 252s; doğal nesneler ve 252, 255
yüceden korku 252
yüceye hayranlık 246, 251s
yüceye hayret 251s
yüklenebilirler 102

zaman 23s, 26, 40s, 82s, **85-91**, 111, 131s
  çatışkıları 31s, **148s**; içsel duyu koşulu 31, 84ss; metafiziksel açımlaması 87; aşkınsal açımlaması 90s; sonlu ya da sonsuz 149s; arı ya da *a priori* sezgi 31ss, 74, 87, 90s, 278; kipi 116; tikel kavram, genel değil 88; ve süreklilik 132; olgusal mı ideal mi? 32, 89s, 96, 336
zemin ve sonuç 19, 25
zina, yasaklanması 183
zorunluk 35, 102s, 112, 118, 174 *ve aşağıda*
  türleri: örneksel 249; önsavlı 119; yasal 26; ahlaksal 195, 197; *ayrıca* 304; metafiziksel 304; doğal zorunluk ve özgürlük 232; nesnel 248; fiziksel, istençte 210; kılgısal 211s, 249; belkili 26; kuramsal 248
zorunlu varlık 102s, 156s, 160-5
Zwischenbegriff 274, 276



ANT'IN kategorileri yalnızca özneye sınırlayan ve onlara 'kendinde-şeyi,' nesnel dünyanın *gerçeğini* bilince iletme işlevini *bütünüyle* yadsıyan kuşkuculuğu yüzeysel düşünceye ilk bakışta ne denli bilgece gelirse gelsin, yarattığı saltık gizem ne denli çekici görünürse görünsün, özünde felsefesinin en ilgisiz ve en değersiz yanıdır. Onun kuşkuculuğu yalnızca *metafiziği* değil, ama akladığını sandığı *fiziği* de olanaksızlaştırıyor, çünkü ona bile ancak öznel görüngüler düzeyinde izin veriyordu.—Tersine, felsefesinin önemi ve gücü düşüncenin bilme işlevini hiçe indirgeyen *eleştirel* yanında değil, ama Hume'un *çağrışımcılığından* olduğu gibi eski metafiziğin *inakçılığından* da uzaklaşarak *arı usu* kurgul doğasında saptama girişiminde yatmaktadır—*geleneksel anlamda metafizikten mantığa geçişte*. Gerçekten de, Kant'ta felsefeyi arayan düşünce onun Kategorilerinde mantığın dizgeselleştirilmesi eğilimini, ama yalnızca eğilimini bulacaktır,—bu kavramların kendi arı devimlerinde üretilen dizgelerini değil ama dışsal bir düzenlenişlerini. Yine, eytişimin ilk belirgin modern bilinci de ondadır, ama şeylerin doğalarına ilgisiz ve yalnızca çatışkıları içindeki düşünceye ait soyut, kötü bir eytişim olarak.—Hiç kuşkusuz, tüm kuşkuculuğuna karşın Kant evrensel kavramları arı mantıksal doğalarında inceleyebilirdi. Ama erken vargılarının büyüsüne kapılarak kurgul düşünceyi koşulsuz özgürlüğü içinde incelemek yerine kendi öznel ilkeleri içersine zorluyor ve tutarlılık ve dizgeselliği, arı usun birliğini bu bu sınırlamalar zemininde arıyordu. Bu yüzden felsefe Kant'ta teknik güçlüğün ötesinde bir de bireyin kişisel ilkelerinin öznel tutarlılığını yaratma çabasından doğan o güçlüğe bürünmektedir. Gene de, Kant'ın felsefesinin önemi ve değeri kurgul düşüncenin evrimine katkılarında yatmaktadır ve bu yanıyla o da yadsıdığına ve çürüttüğüne inandığı o tarihsel felsefe geleneğine, idealist tine aittir.

(A.Y.)

ISBN - 975 - 397 - 002 - 1