

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

AKLIN SINIRLARI

Kant Felsefesine Giriş

DERLEYEN: VEYSEL ATAYMAN



Immanuel Kant

**AKLIN SINIRLARI
KANT FELSEFESİNE GİRİŞ**

**DERLEYEN
VEYSEL ATAYMAN**

**REDAKSİYON
ZEYNEP ATAYMAN**

**TÜRKÇE REDAKSİYON
SEDAT İMZA**

**TASHİH
ESEN GÜRAY**

**EDİTÖR
VEYSEL ATAYMAN**

**DİZİ TASARIMI/KOORDİNASYON
HASAN HÜSEYİN ARIKAN**

**ISBN © DONKİŞOT GÜNCEL YAYINLAR
975-6511-46-X BASKI; İSTANBUL 2005 ARALIK**

**TREND YAYIN BASIM DAĞITIM REK. ORG. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
MRK/MATBAA: MERKEZ EFENDİ MH. DAVUTPAŞA CD.
NO: 6/3 İPEK İŞ MERKEZİ 7-9-10-11 TOPKAPI/İSTANBUL-TR
ŞB/YAYIN&PAZARLAMA: CAFERAĞA MH. MÜHÜR DAR
CD. NO: 60/5 POSTA KODU 34710 KADIKÖY/İSTANBUL-TR
TEL: (0216) 348 98 03 Pbx FAKS: (0216) 349 93 45
LOJİSTİK: MERKEZ EFENDİ MH. DAVUTPAŞA CD.
EMİNTAŞ DAVUTPAŞA SAN. SİT. NO: 532 TOPKAPI/İST.-TR
DAVUTPAŞA VERGİ DAİRESİ/VERGİ NO: 859 020 1971
E-mail: info@donkisot.com.tr Web: www.donkisot.com.tr**

HUKUK SERVİSİ TEL: (0216) 348 99 18 FAKS: (0216) 349 93 45

Ücretsiz PDF-Kitap Arşivi - <https://ranney.org>

AKLIN SINIRLARI KANT FELSEFESİNE GİRİŞ

DERLEYEN: VEYSEL ATAYMAN



İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	9
İNSAN VE FİLOZOF KANT	17
Gençlik Yılları	17
Üniversite	21
Özel Öğretmen	24
“Açık” Kışla Yaşama Düzeni	28
Son Dönemi	33
AYDINLANMA EŞİĞİNDE PARAMPARÇA BİR ALMANYA	37
LEIBNİZ VE RASYONALİZM	45
Felsefesi	48
Deney Bilgisi-Akıl Bilgisi	49
Bilgisayarın Babası	53
Monadoloji	55
“Prästablierte Harmonie” ya da Önceden Kurulmuş Uyum	57
Theodizee	60
Sınırlı Bir Değerlendirme	61
KANT’IN YAPITLARI	65
“Eleştiri” Öncesi Dönem	65
Evrenin Oluşumu	67
İtibar Yitiren Metafizik	73
Pietizm	78
Ruhçuluk ile Metafiziğin Benzerliği: İsveçli Kâhin Swedenborg Olayı	82

Doğanın Çocuğu	84
Türlerin Kökeni	85
ELEŞTİRİ (KRİTİK) METİNLERİ	87
“Salt Aklın Eleştirisi”: Metnin Özellikleri, Yapısı, Metindeki Temel Kavramlar	91
1. Her Türlü Bilgi Deneyimle Başlar	94
2. Transzendental Estetik	101
Mekân (Uzam/Uzay)	102
Zaman	104
Matematiğin Geçerlilik İmkânı	105
3. Transzendental Analitik	106
Kategoriler	108
Salt Aklın Kavramlarının Türetilmesi ...	112
Transzendental Yargı Gücü	114
Doğabilimi Mümkün mü?	115
Transzendental Diyalektik	116
Salt Aklın Eleştirisi ve İki Çağrışım	122
AHLAK (TÖRESELLİK)	125
Pratik Aklın Eleştirisi	127
Akıl-Doğa Çelişkisi	131
Kendinde Şey (Ding an sich)	136
Aklın Sınırları İçinde Din	141
YARGI GÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ	147
Teleoloji (Erekbilim)	153
TÖRELER METAFİZİĞİ	157
“Eleştiri Sonrası” Yazılar	157
Töreler Metafiziği	159
Ebedi Barışa Dair: Hazırlayıcı Yazı	168
Kesin Sonuç Yazısı	169
Erdem Öğretisinin Temelleri	170

KANT FELSEFESİNİN YÖNTEMİ; ÖNEMİ, GÜNÜMÜZDEN GERİYE BAKIŞ	175
Sistemin İçsel Tutarlılığı	175
Günümüzden Bakıldığında	183
YENİ-KANTÇILIK	189
Marburg Okulu	197
Güneybatı Alman Okulu	203
KAYNAKÇA	207
KANT İNCELEMELERİ İÇİN KAYNAKÇA	209
Genel	209
Hayatı ve Felsefi Gelişmesi	209
<i>Salt Aklın Eleştirisi</i>	
Metnin Bütününe Yönelik Çalışmalar	210
<i>Salt Aklın Eleştirisi</i>	
Bilgi Teorisi, Bilim Teorisi	211
Pratik Felsefe, Etik	213
Hukuk ve Devlet Felsefesi	213
Yargı Gücünün Eleştirisi	214
Tarih ve Din Felsefesi	214

GİRİŞ

Geçmişin Batı kaynaklı birikimlerini anlama girişi her zaman engellere takılıp durmuştur. Hele bu anlama, yorumlama çabası doğrudan, hatta dolaylı olarak felsefeye yönelik “gecikmiş” bir çabaysa... “Cumhuriyetin kültür politikaları, derin bir tedirginlikle ve bu tedirginliğe karşı geliştirilen psikolojik, düşünsel ve kurumsal savunma mekanizmalarıyla belirlenmiştir. Tedirginliğin kaynağında bir “tarihsel gecikmişlik” duygusu vardır ve sadece Türkiye’ye özgü de değildir, modernliğin sahnesine İngiltere ve Fransa’ya oranla geç çıkan bütün toplumlarda derece derece hissedilmiştir. Gecikmişliğin derece ve biçimleri vardır ve hissedilme, adlandırılma ya da gizlenme biçimleri farklıdır. Yine de çoğu kez bir zaman çarpılması algısıyla belirir bu duygu; tarihsel özne bir türlü kendi anına denk düşemiyordur. 19. yüzyılda hissedilmeye başlanan çarpılmaysa doğrusal bir zaman çizgisi üzerinde ortaya çıkan ve dolayısıyla onarılmaz bir yara alan geç kalmışlık duygusuyla birlikte gelen bir dengesizlik bilincidir”. (Orhan Koçak, *Türkiye’de Modern Siyasi Düşünce* c. 2: Kemalizm; İletişim Yayınları; İstanbul 2001)

Felsefe derken, anlama ve yorumlama kaygısına bağlı olarak daha başta iki yapay öbek oluşturmak durumundayız: Genel felsefi bilgi (felsefe tarihi, akımlar, bir filozofun düşüncesinin toplu olarak sunulması vb) ile özgün, tek tek felsefe metinleri.

Türkiye Cumhuriyeti’nin “çağdaşlaşma” projesi içinde “felsefe” alanındaki “açıkları da kapatma” kaygısının eğitim “programlarına” baskı yapmış olması anlaşılır bir durumdur. “Eğitimle ve eğitim yoluyla

insanın ilerleyip aydınlanacağına inanan, bunun koşullarını da eskil Yunan ve Latin metinlerinde bulan hümanist düşünce bu metinlerin yazıldığı dillerin öğrenilmesini, bu yapıtların ulusal dillere çevrilip çözümlenmesini zorunlu görür.” (Mavi Kemalizm, s. 336, Barış Karacasu; *Kemalizm*, İletişim Yayınları, c. 2). Bu anlayış doğrultusunda okullarda Batı dillerinin okutulması baskısının yanı sıra “klasik” felsefe metnlerinin çevrilmesi girişimlerinin de öne çıktığını biliyoruz (S. Eyüboğlu, A. Erhat, N. Ataç vb).

Burada bir tür iyi niyet ya da içselleştirilmiş görev, hatta eğitim ideolojisine bağlılık sonucu atılan adımların, metin seçiminden çeviriye, karşılaşılabilecekleri ve karşılaşmış oldukları sayısız engel, başka bir “sayfanın” konusu.

Az önce sözünü ettiğimiz “genel felsefi bilgi” ile doğrudan belli bir felsefe metnini sunmanın farklı sorunları beraberinde getirdiği gerçeğine işaret edip geçelim. Genel metinler düzleminde kalarak, bugün bile açık seçik algılanabilen bir boşluğun ve bu boşluğun neden olduğu sorunların içine düşmüş bir alışkanlığın belirgin biçimde düşünce hayatımızı etkileyip durduğunu söylemek yanlış olmamalı. Bütünden kopuk “parçaların” sunulması alışkanlığıdır bu. (Filo-zoflar, felsefeci, felsefeleri, felsefe tarihi, metinlerarası birikim anlamında) ve sadece akademi içinde değil, son kırk elli yılda “dışarıda da”, özel kültürel kurumların, yayınevlerinin, “boşluğu” kapatmaya yöneldikçe karşılaştıkları zorlukların önemli bir nedeni-dir bu kültürel faaliyet alışkanlığı. Ne sınırlı bir ön-sözle ne de birkaç dipnotla aşılabilecek bir zorluktan söz ediyoruz.

Kuşkusuz akademilerin içinde olsun, resmi olmayan yayın kuruluşlarında olsun, öznel çabalarla felsefi-teorik metin sunumları az çok anlaşılabilirliğin, yorumlanabilirliğin yatağı içine çekilmeye çalışılmaktadır. Ama işte, tesadüfe kalmış, öznel beceri ve niyetin, kişisel kararların, hatta biraz da sempatinin yönelttiği bir sunma alışkanlığı da doğmuştur buradan.

Özellikle geçmişin, üniversite giriş sınavlarına endekslenmemiş lise eğitiminin genel kültür ile kurduğu bugüne göre çok farklı ilişkisine rağmen, orada da "felsefe", sorunları ile tanışmaya bile yetmeyecek bir ders olarak yıllarca ders programlarında yerini almıştır. Felsefe ile ya da ona yakın duran teorik metinler ile toplumun "bu alanla ilgili olduğu varsayılan kesimlerinin" nerede, nasıl, hangi yollardan gerektiği şekilde desteklenmiş oldukları ya da desteklendikleri sorusu önemlidir. Bu tür sorulara aranacak cevaplar, bu alanda karşımızda varsayımsal bir muhatap kitlenin mi bulunduğunu, yoksa "gerçek", işlevsel bir okur-yayınevi ilişkisinin mi ayakta tutulduğunu gösterecektir.

Özellikle 60'lı yıllardan başlayarak "sol" politikaların öne çıktığı, bu politikaları destekleyecek teorik birikime ihtiyacın arttığı bir dönemde, Batı felsefesinin eleştirisinin üzerine kurulu kitaplar elden ele geçerken, bizzat o felsefenin kendisinin, buna dayalı teorik düşünce birikiminin gereken düzeyde olmadığı bugün iyice belli oluyor. Okumanın gerekliliği, heyecanı, baskısı ve asıl "ihtiyacı", bu alandaki açığı kapatmaya, sağlıklı bir birikim zemini oluşturmaya elbette yetmemiştir, yetmemektedir. Çünkü metin seçiminden çeviriye, sunum anlayışından hedefin belirlenmesine kadar sayısız sorun, sağlıklı bir buluşmayı önleyip durmuştur. '80 darbesiyle birlikte sadece "politik düşünce" itibar yitirmedi; genelde "düşünce" de, bir kez daha en büyük ambargolardan biriyle karşılaştı. Bu kınılmanın şu an bizi ilgilendiren sonuçlarından biri, felsefi, teorik metinlerin sunumunda, hatta bu bilgi dağarcığının "toplumsallaştırılması" girişiminde, ortaya çıkmış sorunların da unutulması oldu. Genelde evrensel kültürün, özelde felsefi teorik kültürün (gerekli alanlarda) toplumsallaştırılması ile bağlantılı sorular cevap ararken hızla çoğalan özel-resmi yüksek öğrenim kurumlarının ve yayınevlerinin bu alandaki katkıları da hâlâ çok yönlü bir değerlendirilmeyi bekliyor!

Bugün sadece burada değil, bütün dünyada, o da sadece felsefi, teorik metinler ile değil, bütün bir okuma külliyatı ile kurulan ilişki bambaşka sularda geziyor. Neoliberal pazar mantığında kültür ürünü ile öteki tüketim ürünleri arasındaki farklılık silinmeye çalışıldığı ölçüde muhalif düşünceyi besleyecek "kültür" artık gerçekten de tırnak içinde "toplumsallaşmış!" bir görünüm almaya başladı.

Sokrates, *Devlet*'te, üç büyük dalgadan söz eder. Yerleşik alışkanlıklara, geleneklere aykırı bir öneri ortaya atmak üzeredir. Siz asıl ben bunu ileri sürdüğümde beni silip süpürecek üçüncü büyük dalgayı düşünün, demeye getirir. Dilimizde "akıntıya karşı kürek çekmek" deyişi var, ama biraz daha farklı bir çaba türüne işaret ediyor.

Akıntıya karşı kürek çekmediğimizi de, Sokrates gibi, dalgalara meydan okumadığımızı da biliyoruz.

Okurla, bilinçli arayışlar içinde olanlarla birlikte kurumlaşmaya çalışıyoruz. İnternet üzerinden, özel bağlantılar aracılığıyla, okurun talep ve yönlendiriciliğini program oluşturmanın önemli bir ayağına dönüştürdüğümüz anda, bilgiyi, kültürü, "karınca karınca" üzerimize düşen ve imkân ve yeteneğimiz yettiği kadarınca "toplumsallaştırabileceğimizin" farkındayız.

Tam da bu anlamda, üç yıldır, dışımızda kalan "uzmanlık" alanlarına duyduğumuz saygıyı elden bırakmadan, ama sosyal gerçekliğin bu ilişkide sunduğu gerçek manzarayı da hep göz önünde tutarak, felsefi ve teorik konularda temel atıcı olacağını umduğumuz derlemeler sunuyoruz.

Kant Felsefesine "Giriş" metnini hazırlarken bu söylediklerimizden çıkabilecek ilkeleri kollayarak, ama bir felsefe metnini, hem de Kant felsefesi gibi kavramdan, terimden içeriğe, "zor el sürülebilirliğin" sınırında gezinen bir çalışmayı "derleme"nin çok düzlemli işlevselliğini hedef alarak bir "yöntem" oluşturduk. Kant, henüz ulusal birliğini kuramamış bir Almanya'nın düşünürü, ama özellikle Kant'tan

elli yıl sonraki "Prusya" disiplini söyleminin pratiğini hazırlayan "görev" felsefesinin de mimarı. Dolayısıyla sosyal bir varlık olarak Kant'ı, önce "insan" olarak tanımayı onu bir süre için felsefesinin içinden çekip almayı öngördük; gerçekten de felsefenin kategorik bir öge olarak kullandığı *insan*, hayatla bütün bağını üzerinden sıyrıp atmış bir figürdür; yemez, içmez, yatmaz, kalkmaz, sevmez, nefret etmez, kısacası insana özgü hiçbir faaliyeti temsil etmez. Salt insandır. Zaman-mekân dışı bir figür, bir düşünce konstrüksiyonu.

Felsefecinin kendisi ise, belli bir tarihsel kesitte, belli bir kültürel, sosyal, ekonomik-politik coğrafyada yaşamış, belli bir kültür cemaatinin ya da cemaatlerin dilleriyle yazmış, anlatmış, incelemiş, eleştirmiş, yorumlamıştır. Ne var ki, felsefenin o salt "figür insanı" sanki felsefecisini de birlikte yanına alıp göğe yükseltmiş, bir boşluğun içinde birlikte salınmaya koyulmuşlardır. Sokrates'in *daimonik* bir güçten görev aldığını ileri sürmesi, felsefi bir değer taşır, ama bu "iç sesin", bir insan olarak Sokrates'in derindeki psikolojik durumu ile ilintisi üzerinde (en azından felsefe) durmaz, duramaz. İnsan Sokrates ile Sokrates felsefesi, insan Platon ile Platon felsefesi bir araya geldiklerinde, felsefe epey bir soyutlar sahibini. Bütün bir felsefe tarihi serüveni için geçerlidir bu.

Batı bilim ve kültür tarih yazımında "monografi" denen inceleme türü, hayat ile yapıtı bir bütün olarak ele almaya çalışıp bu uçurumu kapatma teknikleri geliştirmiş olsa bile, orada da hayat hemen hep ürün ile, düşünce sistemi ile ilintilenebildiği ölçüde öne çıkma hakkı kazanır.

Biz de Kant felsefesine, geniş bir hayat tanıtımı bölümüyle girmek istiyoruz. Yaşadığı dönemin, yerin, insan olarak kaygılarının, sevinç ve üzüntülerinin, hayat ve dünya adına duyduğu endişelerin, umutların sarmalında, belli bir sosyal tabakaya giren hakiki, yaşamış bir insandan onun felsefesine geçeceğiz. Öznel hayat ile düşüncesi arasındaki bütünlüğe

ilişkin ipuçlarını verebildiğimiz ölçüde de, işlevsel bir derleme sunmuş olacağımızı düşünüyoruz. Hayat öyküsü, tıpkı düşünce gibi tarihsel süreçlerin tayin edici etkilerinden ayrılamayacağı için de, 17. yüzyıl ile 18. yüzyıl Almanya'sının sosyo-ekonomik, politik durumunu kısaca da olsa tanıtmaya çalışacağız. Bu tanıtımın ardından, Barok ya da Yeni Çağ felsefesi (Descartes, Spinoza) üzerinden Leibniz'e uzanagelen rasyonalizmin karakteristik özelliklerini, Kant düşüncesine bir program sundukları ölçüde değerlendireceğiz. Aynı şeyi İngiliz ampirizmi (Locke, David Hume) düşüncesi için de yapacağız.

**AKLIN SINIRLARI
KANT FELSEFESİNE GİRİŞ**

İNSAN VE FİLOZOF KANT

Gençlik Yılları

Kant, Prusya Hanedanlığı'nın başkentiymen eski SSCB toprakları içinde kaldıktan sonra adı Kalinigrad olarak değıştirilen Königsberg'de, 22 Nisan 1724'te dünyaya geldi. Bu kent,* yüzyılın başında hızlı bir iktisadi yükselme eğilimine girmiş, geleneksel kastlar bağımsızlıklarını koruyarak bu gelişmede öneyak olmuşlardı. Kentin ya da eyaletin tüccarları ve zanaatkârları sağlam, sarsılmaz bir kent yurttaşı duruşuna, (bir burjuva) duygu ve anlayışına sahiptiler ve bu sayede kastların özgürlüğünü koruyan, bu duruşa destek veren anayasa sayesinde kamusal alanda muhalif bir gücün temsilcisiydiler. Kant'ın babası da bunlardan biriydi. İngiliz ve Hollanda ticaret gemileri Königsberg Limanı'na girip çıkıyor, burada canlı bir ticaretin bütün koşullarını yaratıyorlardı. Kant'ın baba evinin çok yakınındaki Pregel Koyu'nda, İngiliz işletmeciler şarap ve koloni mallarını, Königsberg'in pek de uzağında olmayan Polonya'dan nehir yoluyla Yahudi tuc-

* 17. yüzyılda Prusya düklerinin barınağı olan bu kente sonradan Kant'ın da ders vereceğı bir üniversite kurulmuştur. 1813'te Königsberg'de bir savunma ordusu kurulmasını kararlaştıran Doğı Prusya genel meclisi burada toplandı. 1945'te Sovyetler'in eline geçti, Potsdam Konferansı'nın (1945) ardından adı Kalinigrad olarak değıştirildi (1946).

carların getirttikleri doğal ürünlerle takas ediyorlardı. Her gün kentin göbeğindeki okuluna yürüyen küçük öğrenci, bu alışveriş cümbüşüyle, yabancı ülkelerden insanlar ve ürünlerle karşılaşp duruyordu.

Kant on bir çocuğun dördüncüsüydü; bunların arasında sadece üç kız ve bir erkek onun yaşına ulaşma şansı buldular. Erkek kardeşi ileride Kurland'da papaz olarak hayatına devam etti; kız kardeşleri ise Königsberg'li zanaatkârlarla evlendiler. En küçük kız kardeşi ise, filozoftan daha uzun yaşayıp hastalığı sırasında ona baktı.

Baba Johann Georg Kant'ın, ailesini pek de iyi geçindiremediği söylenmiştir; ancak ailesini kendi kastının mali standardı üstüne taşıyamadığı bir gerçektir. Zanaatkârlar kastının (orta sınıf) üyesi bir yurttaşlık duygusuyla para getirecek büyük işlerden uzak durmuş, ama doğrudan bu kastın sınırları dışında kalan maddi-manevi her türlü başarı imkânını da dışta tutmuştur. Kant ileride atalarının aynen Hume gibi İskoçya'dan gelmiş olduklarını ileri sürecekse de, araştırmalar bunun bir yanılgı olduğunu ortaya koymuştur. Babası adını Cant diye yazar; filozof, daha küçük yaşta "C"nin "S, Z" olarak okunma olasılığını göz önünde tutarak, "K"yı kullanmaya başlar.

Kant'ın annesi zahmetli bir yol izleyerek de olsa, yavaş yavaş edebiyat konusunda bir birikim edinebilmişti; gelebildiği yer, dönemin hâkim akımı pietizmdi. Anne Kant, Kant'ın yolunun çizilmesinde önemli bir katkısı olan Franz Albert Schultz'un yandaşları ve dinleyicilerinin karşısında kendi ılımlı pietist görüşlerini sergi-

lerdi. Schultz, üniversitede ilahiyat profesörü olunca, genç Kant'ın öğrenimiyle daha yakından ilgilenecekti. Kant, 1732'de bu adam sayesinde *Collegium Fridericanum*'a geçti.

Collegium Fridericanum Enstitüsü, dönemin en ilerici ve modern kurumları arasında yer alan bir eğitim kuruluşu değildi. Okul 1698'de, bir hukuk bürokrati olan ve ileriki sayfalarda geniş bir tanıtımını yapacağımız pietistler* ile bağlantısı bulunan Theodor Gehr tarafından kurulmuştu ve başlangıçta, Königsberg'in banliyösünde oldukça hışma uğramış bir eğitim kuruluşu olarak tanınmıştı. Halle'de Franc'ların eğitim metotlarını tanıyıp öğrenmiş olan ilk öğretmenlerden Georg Christian Adler, 1699'da okulun olumlu anlamda ünlenmesine giden ilk adımları attı. Okulun ilk müdürü Dr. Heinrich Lysius, Doğu Prusya'nın başkenti Berlin'den destek gören eğitim sorumlusu, etki ve ilişki alanı Königsberg'in çok çok ötelere taşan bugünün anlayışıyla, eğitim bakanı gibi bir konumdaydı. Okulun program ilkelerini açıklayan bir tür amaç bildirisinde, öğrencileri "dindar, bilgin ve nazik" birer kişi olarak yetiştirme hedefine işaret ediliyordu.

Schultz o zamanki Halle'nin Pietist çevrelerinden gelmekteydi, ama bir bakıma Leibniz felsefesinin tanıtımına indirgenebilecek düşünceleriyle tanınan dogmatik düşünür Christian Wolff'un** felsefesine yabancı olmadığı gibi, fi-

* 78. sayfada etraflıca açıklanacak.

** Christian Freiherr von Wolff (1679-1754): Leibniz'in öğrencisiydi. 1707 Halle Üniversitesi'nde matematik profesörlüğüne getirildi. Felsefe, ilahiyat, psikoloji, botanik konusunda yazılar yazmış, Leibniz felsefe sistemini halkın anlayacağı bir dille açıklamıştır.

lozofla da yakın dostluğu vardı. Schultz, Königsberg Collegium'unda Pietizm ile Wolff dogmatizmini birleştirmeyi hedeflemişti. Sayısız reforma imzasını atan Schultz, bir din adamı olarak cemaatinin hem manevi, hem de zihinsel gelişmesini bir arada sağlamayı amaçlamış ilginç bir insandı. Schultz, genç Kant'ı sadece manevi ve zihinsel yönden değil, aynı zamanda Kant'ın babasının onurunu kırmamaya dikkat ederek, maddi yönden de destekleyecekti.

Kant'ın felsefeye eğiliminin burada geçirdiği sekiz yılda ortaya çıkmış olduğuna dair bir belgeye rastlanmıyor. Enstitü'de bu yönde bir teşvikten çok, asıl üniversiteye hazırlığın gerektirdiği bilgileri ve genel kültür eğitimini alacak kadar zaman bulduğunu varsayabiliriz. Özellikle Latince öğretmeni klasik diller filoloğu Heydenreich'in klasik metinleri yorumlayışındaki özgünlük ve ustalık, Kant'ı çok etkilemiştir.

Kant sonraki ilk felsefi yazılarında kendini ele verecek olan Latince üslubunu, bu okula borçludur. İlkçağ yazar ve düşünürlerine olan hayranlığının bir belirtisi olarak, Kant yaşlılık yıllarında, aynen onlar gibi, kendi yapıtlarından uzun bölümleri ezberinden aktarma alışkanlığından örnekler sergileyecektir. Akademi-den Kant'a kalan önemli bir miras, düşüncelerini kusursuz bir Latince'yle ifade etme becerisiydi. Ama hepsi bu. Yaşlılık yıllarında dönüp bu döneme baktığında *Collegium*'un özellikle pedagojik yöntemlerine olumsuz bir eleştiri yönelten Kant, en başta öğretmenlerinin din konusundaki baskılarını kabul edilmez bulacaktır. Pietizmin küçük bir kalesi olan bu okulda

ders günü, birlikte bir saygı ve anma duruşuyla başlıyor, her bir ders bir dua ile açılıp gene dua ile kapanıyordu. Ders saatleri dışında da genç dimağlar günah çıkartmaya, itiraflara zorlanıp duruyorlardı; bütün bunlar yetmiyormuş gibi, ev ödevi olarak da usandırıcı dua ödevleri verilirdi. Bu “eğitimin” kaçınılmaz sonuçlarından biri, çocukların bütün bu ipin ucunu iyice kaçırmış dindarlığa karşı ister istemez sahtekâr tavır ve tutumlar geliştirmeleri olmuştu; hele Kant, en genel, olağan biçimiyle bile duaya ömür boyu karşı olacak, ileriki yıllarda gençlik döneminin bu kölelik evresini, travmatik bir korkuyla hatırlayacak, pazar günleri bile kilisenin eşiğinden içeriye adım atmayacaktır.

Üniversite

Kant, 1740'ta Königsberg Üniversitesi'ne girer. Üç yıl önce hayata gözlerini yummuş olan annesinin arzusu gerçekleşmiştir. Heinrich Wlömer adlı arkadaşıyla bir odayı paylaşıp özel derslerle geçimini sağlamaya başlayan bu genç öğrenci, Wlömer ve Heilsberg adlı arkadaşlarıyla birlikte, semtin bilardo ustaları arasında sayılmaktadır. Arkadaşı Heilsberg, bilardo bahislerinden kazandığı parayla kendine özel bir Fransızca öğretmeni bile tutar.

Eğitim çağının başlangıcında o zorlayıcı Pietist din eğitiminin Kant'ın ilahiyat okuma hevesini -hani böyle bir hevesi vardıysa bile- kırdığı kesin. *Collegium*'da felsefe zaten “*ancilla theologiae*”, modası geçmiş bir ilahiyatla bir tutulup küçümsendiğinden, Kant için felsefe öğrenimi gibi bir hedef bu yıllarda henüz söz konusu değildi.

Ancak üniversite öğreniminin daha başında, *Collegium*'un ondan uzak tuttuğu bütün bilim ve bilgi dalları ile tanışan Kant, kendisinden on yaş büyük ve genç yaşta üniversitede kışkırtılacak bir kariyer yapmış olan Martin Knutzen sayesinde, önünde yeni bir yol açıldığını görecekti. Üniversitede profesör olarak görev yapan bu genç adam aynen Kant gibi düzenli, kendi dünyasına kapalı, sistematik okuyup yazan biriydi ve Königsberg kentinden dışarıya doğru dürüst adımını atmamıştı. 21 yaşında mantık ve metafizik derslerine giren bu olağanüstü profesör, 37 yaşında tükenip hayata gözlerini yumdu.

Collegium yıllarında okul müdürü Schultz, Pietizm ile Wolff dogmatizmini kaynaştırmaya çalışırken, bunu ağırlığı elbette dine vererek yapmak istemişti; Knutzen de benzer bir yol izliyor, ama ağırlığı felsefeye tanıyordu. 1740'ta, "*Hristiyanlık Dininin Hakikatinin İspatı*"nı bu amaçla kaleme almıştı. Knutzen'in yazıları Kant'ın dikkatini özellikle İngiliz bilim adamı Isaac Newton'un* fiziksel araştırmalarına çekmeye yetecekti. Kant ile Knutzen dostluğu öyle

* Isaac Newton (1642-1727): İngiliz fizikçi, matematikçi ve gökbilimci. Matematikte diferensiyel diye bilinen sonsuz küçüklükler hesabının öncülerindendir. Leibniz ile hemen hemen aynı dönemde, onun çalışmalarından habersiz bulduğu bu hesaplama yolunu 'akışkanlar hesabı' diye tanımladı. Mekaniği sağlam, genel geçerli bilimsel teori haline getirdi; genel (yer) çekim ile gök cisimleri arasındaki çekimin yasalarını formülleştirip kütle ile kuvvet kavramlarını tanımladı. Özellikle optik alanında, beyaz ışığın prizmadaki ayrışımını inceleyip (tayf analizi) renk ve ışık teorileriyle önemli gelişmelerin önünü açmıştır. Evrensel yasaları araştırırken tam bir doğabilimci mantığıyla hareket eden Newton, gene de Tanrı'nın müdahalesini tamamen dışlamaz.

ilerletmişti ki, Kant, hocasının kitaplığını her an istediği gibi kullanabiliyordu. Ama işte hepsi bu: Felsefe, matematik ve doğabilimlerinin ilk bilgileriyle karşılaşma, Newton fiziğinin ilkelelerini tanımanın ötesinde, dış dokunur bir öğrenimden söz etmek zordu. Özellikle öğretim kadrosunun yetersizliği nedeniyle, ne klasik filolojide ne ilahiyatta bir adım ileri gidememişti Kant. Bu arada eski öğretmeninin ilahiyat seminerlerini de aksatmadan izliyordu, ama bu derslerin, seçeceği yola herhangi bir etkisi olmayacaktı.

Kant bu yıllarda bilim adamı olmaya karar vermişti; ama böyle bir öğrenimin gerektirdiği maddi imkânlardan yoksundu. Sırtındaki uzun etekli ceketin yırtık pırtığı yüzünden, terzi bunları yamayıp adam edene kadar evden çıkamadığı günler oluyordu.* 1747’de zaten doğru dürüst parasal destek sağlayamayan babası ölünce, Kant için de, sonradan Schelling, Hegel, Fichte ve Hölderlin** gibi filozof ve yazarların başvurdukları çözüme el atıp özel ders vermekten başka çare kalmayacaktı.

Kant, 1746’da üniversiteyi terk ettiğinde, öğrenimini formalite yönünden bitirdiğine ilişkin bir belge almamıştı. Üniversite sınavlarına girdiğine ve bunları verdiğine dair, elimizde bir bilgi yok. Kant, Alman dilinde kaleme aldığı ilk denemesi *Canlı Güçlerin Gerçek Değerlendirilmesine İlişkin Düşünceler*’de (1747) öğreniminin dü-

* Uwe Schultz, *Immanuel Kant, Monographie*, s. 17 roro ro, 2003.

** Friedrich Hölderlin (1770-1843): Alman lirik şair. Klasik Yunan nazım biçimlerini Almanca’ya uyarlamıştır.

zeyi hakkında bilgi verir bize. Bu sınırlı çalışma Kant döneminde henüz bir sonuca kavuşturulamamış, alabildiğine çetrefil bir felsefe tarihi sorununa el atmaktaydı. Bir bakıma gerçek bir cüretkârlık söz konusuydu. Kant burada Kartezyen Okul, yani Descartesçiler ile Leibnizciler arasında ortak bir nokta bulmaya, bir denge kurmaya çalışmıştı. Bu çalışmanın en önemli yanı, gencecik bir adamın, dönemin en büyük düşünürü sayılan Leibniz düşüncesi ile Descartes düşüncesinin arasını bulmaya çalıştığına, felsefenin otoriteleri ile kendini aynı düzeye yerleştirmekten hiç çekinmediğine dair tartışılmaz bir kanıt değeri taşımasıdır.

Özel Öğretmen

1746-1755 yılları arasında hayatını özel öğretmen olarak kazanan Kant, ders verirken öğrencilerinin Königsberg dışında olmamasını yeterli ölçüt olarak görüyordu. Bu ailelerden birinin hanımı, ömrünün çoğunu Königsberg’de geçiren Kont Keyserling’in aydın eşi Karoline Charlotte Amalie, Kant’ı o zamanki soylu sınıfın, “kibar” yaşama tarzıyla tanıştıran kişi olmuştur. Berlin Kraliyet Sanat Akademisi’nin de üyesi olan bu kadın, 1755’te Kant’ın ilk portrelerinden birini yapmıştır.

Kant ileride bu özel öğretmenlik yıllarından hiç de övünçle söz etmez, kendini kötü bir öğretmen olarak tanımlar, ancak bu yıllar, onun en azından sosyal alan ile nispeten yakın temaslar kurabildiği yıllardır. Ona emanet edilen çocukların aileleri kadar, sonraki yıllarda bu gençlerin kendileri de Kant’a duydukları

saygı ve sevgiyi hep diri tutmuşlardır.

Kant, 1755 yılında özel öğretmenliği bırakıp Königsberg Üniversitesi'nde "*Ateş Üzerine*" adlı tezi ile doktorasını verir. Bu Latince tezi, ikinci bir Latince çalışma izler: "*Metafizik Bilgi'nin Temel İlkeleri*". Artık aynı üniversitede özel felsefe doçenti olarak derslere girecektir. 1756'da yazdığı "*Fiziksel Monadoloji*" tezi ile, üniversitede öğretim üyesi olarak düzenli bir kadroyla çalışma imkânına kavuşur.

Kant, üniversitede çalışmaya başlayınca, akademik yolda sonuna kadar gitmek için elinden geleni yapacaktır; saat 7-9 arası seminer verir; haftada yirmi saat kadar derse girer. Üniversitede matematik, doğabilimi, antropoloji, fiziksel coğrafya, mantık, metafizik, ahlak, doğal ilahiyat başlıklı derslerin yanı sıra, ara sıra felsefi ansiklopedi yazımı, pedagoji konusunda da seminerler verir. Ayrıca Tanrı'yı ispat etme girişimlerinin eleştirisi, bir tür statik ve ateş-teknîği gibi dersler de verdiği bilinmektedir. Kısa bir süre sonra öğretmeni Knutzen'in verdiği matematik ve felsefe derslerine, "ekstraordinaryüs (kadrosuz, özel) profesör" unvanı ile girmek üzere başvurursa da, Prusya hükümeti Yedi Yıl Savaşları'nın* başlamasından bir yıl önce, bu kürsülere olağanüstü profesör atamayı erteler. 1758'de bu yasak kaldırılacaktır. Bu

* 1756-1763'e kadar İngiltere ve Prusya ile Fransa, Avusturya, Rusya, İsveç, İspanya ve Alman prensliklerini karşı karşıya getiren savaş. Toprak ve ticaret yollarında hak taleplerinin belirlediği bu uzun savaş karada ve denizde sürmüştü; İngiltere, Fransa ve onun müttefikleri İspanya karşısında üstünlük sağlarken, Ruslar, 1757 yazında doğu Prusya'ya girmişti.

arada Ruslar Prusya eyaletini ele geçirmiş, ocak ayında Königsberg'e girmişti. Akademik görevlere kimin atanacağına karar veren kentin işgal güçleri komutanı Rus Nikolaus von Kroff'tur. Kant söz konusu kürsüler için yeniden başvurunca, öğretmeni Schultz araya girecektir, ama öğrencisine, "Tanrı'ya yürekten inanıyor musun?" diye sormadan da edemez. San-ki desteğinin önkoşulu, bu genç doçentin felsefeci olarak ilahiyattan uzak düşmemiş olmasıdır. Ne var ki Kant'tan çok daha uzun süre doçentlik yapmış olan Johann Friedrich Buck'un başvurusu Kant'ın profesörlük yolunu keser.

Çar 3. Petro'nun 1762'de tahta çıkmasıyla Prusya, Rusya'nın dostu ülkeler arasına girer; Yedi Yıl Savaşları, Almanya için olumlu bir şekilde sonuçlanır; Prusya hükümeti de yeniden eğitim, öğrenim, kültür sorunlarına eğilme fırsatını bulacaktır. Bu arada Prusya Bilimler Akademisi, ödüllü bir yarışma sorusu ortaya atmış, Kant da "*Doğal İlahiyat ile Ahlakın İlkelerinin Açık Seçikliği Üzerine*" başlıklı bir yazı yazmış, çalışması Moses Mendelssohn'unkinden* sonra ikincilik ödülü ile değerlendirilmiştir. Ünü artık Prusya başkenti Berlin'e ulaşmış olan Kant için ilk boşalacak profesörlük kadrosunun ayrılmasına karar verilir.

Ne var ki, 1764'te boşalan ilk kadro, edebi-

* Alman felsefeci (1729-1786): Zengin bir tacirin himayesinde çalıştı. Aydınlanma hareketinin ve felsefesinin rasyonalist geleneği içinde, akıl ile deneyimin ilişkisini göz önünde tutan bir felsefe sistemi kurmaya çalışmıştır. Yahudi olan Mendelssohn, Prusya devleti çerçevesinde Yahudi azınlığın sorunlarını dile getirirken, Spinozacı bir yol izlemiştir.

yat kürsüsündedir. Gerçi o yıllarda edebiyat ile felsefe gibi alanlar arasındaki sınır fazla kalın çekilmiş olmadığı için, bilim adamlarının, doğrudan kendi alanlarına girmeyen derslerin kürsülerinde profesörlük, öğretim üyeliği yapmaları olağan sayılmaktadır. Ne var ki Kant bu görevi kabul etmez. Etmemekte de haklıdır, çünkü bugünün diliyle söylemek istersek, böyle bir kürsünün "hammaliyesi" bitip tükenmek bilemeyecek kadar çoktur. Onun yerine atanan Herder'in* arkadaşı, Riga Üniversitesi Rektörü Linder, yıllık programlara, kutlama ve festivalere çalışmalar yetiştirmek üzere hemen kolları sıvamak zorunda kalmıştır.

1770'te Königsberg Üniversitesi'nde mantık ve metafizik kürsülerine profesör olarak atanır. Ancak daha önce, üniversitenin kuralları gereği, Latince bir tezi savunması gerekmektedir. Kant, kendi felsefesine giden yola işaret eden bir tezle bu talebi yerine getirir: *"Duyusal ve Akılsal Sadece Zihinle Kavranabilir (intelligible) Dünyanın Biçim ve İlkeleri Üzerine"*.

1770 yılı Kant için iki yönlü bir dönüm noktasını temsil eder. Akademinin öğretmeni olarak profesör unvanı ile en üst kademeye ulaş-

* Johann Gottfried Herder (1744-1803): Öğrenimini Kant'ın üniversite kenti Königsberg'te tamamlayan Herder, bir dokumacının oğluydu; Kant'ın görüşlerini benimsemiş, bir süre vaizlik yapmış, Fransa'da ünlü *Ansiklopedi* yazarları ile yakınlık kurmuştur. 1771'de Alman ozan ve düşünürü Goethe ile tanışıp onu edebiyat konusunda etkiledi. Halkın dilini, edebiyatın temeli olarak gören Herder, gerçek şiirin kaynağının da halkın dili olduğu düşüncesini savunur. Halk ögesi ile birlikte "dahi" kavrayışı da Herder'in sanat kavrayışının önemli ayağını oluşturur. Parçalanmış Almanya'nın durumu, onun tarih ve hümanizma konusundaki görüşlerini belirlemiştir.

mış, artık mesleki kariyerinin üst sınırına dayanmıştır. 1772’de kendini tamamen felsefeye verebilmek için saray kitaplığındaki görevinden ayrılır. 1786’da üniversite rektörlüğü görevinde sıra ona gelir. Kabine bakanı Kont von Herzberg, Kant’ın öyle özel bir isteği olmadığı halde, filozofu II. Friedrich Wilhelm’e öve öve bitiremez. Kant’ın yıllık maaşı üç kata yakın bir artışla 220 Taler’den, 620 Taler’e yükseltilir. Kant, 1788’de ikinci kez rektör seçilir, dört yıl sonra da Felsefe Fakültesi ve Akademisi Senyörü unvanını alır.

“Açık” Kışla Yaşama Düzeni

Kant akademik hayatında olduğu gibi özel hayatında da kılı kırk yaran bir düzenlilik anlayışıyla hareket etmiştir. Onun bütün hayatı, aynen Leibniz felsefesinin temel önermesindeki tespit doğrultusunda işler: *Prästablierte Harmonie*, yani, baştan (tanrısal güç tarafından) kurulmuş bir uyum düzeni. Leibniz felsefesinde bu bir kez uyum içinde düzenlenmiş yapı, bir daha müdahaleye gerek kalmadan işleyip gider. Kant’ın hayatı, gündelik hayatın ritmik bir düzenini temsil eder; hani ancak, başka birinin düzenlememesi halinde insanın zorbaca demeyeceği bir yaşama düzenidir bu.

Kant her gün saat sabah tam 5’te, eski bir asker olan uşağı tarafından kısa-öz bir askeri hatırlatma ile uyandırılır: “Vakit geldi!” Uyanan Kant hemen, günde 4-5 saate kadar çıkarttığı derslerinin hazırlığına girişir. Zamanla haftada sadece dört kez, 7 ile 9 arasını okumaya ayıracak, haftada iki kez, çarşamba ve cumartesileri de 8 ile 10 arasına çıkartacaktır bu süreyi! Kant derslerine

dakikası dakikasına girip çıkar; çeyrek dakikalık kayba bile tahammülü yoktur. Dersten sonra 1'e kadar hiç ara vermeden çalışır; bu süre özellikle düşüncelerini yazıya döktüğü saatlere karşılık gelir. Ama öğle yemeğini tek gün olsun bu felsefe çalışmaları yüzünden aksatmaz. Saat 1 dendi mi, kalemi kâğıdı bir yana bırakır. Saat 1.45'te ayağa kalkıp aşçısına seslenir: "Kırk beş geçiyor!" Bu, misafirlerinin de yemeğe oturabilecekleri anlamına gelir. Dakik olmayan misafirlerine illet olduğu da bilinmektedir! Önce ders, seminer, arkasından okuma, çalışma, nihayet öğle yemeği. Öğle yemeği Kant'ın aydın kimselerle, ama kararlı bir biçimde felsefe uzmanı olmayan bilgin ve uzmanlarla felsefe dışı konuları konuştuğu, tartıştığı "gevşeme saati" demektir. Masa sohbetlerinin öğleden sonra saat 4-5'e kadar uzadığı olur. Kant hemen her şeyi hardalla birlikte yer, misafirlerine de öyle sunar; hardalı bizzat kendi elleriyle hazırlar; şarap ve su içer, ağzına bira koymaz, çünkü ona göre bira zararlıdır. Kant'ın vazgeçmediği bir rutin de, her gün saat 7'de yaptığı yürüyüştür. Semtte oturanların, bu yürüyüşlerin başlangıç ve bitişine göre saatlerini ayarladıkları söylenmiştir hep. Bir kez, sadece bir kez aksatmıştır Kant bu gezintisini. Nedenini de, sonradan şöyle açıklayacaktır: Rousseau'nun "*Emile*"ine* kendisini öy-

* Jean-Jacques Rousseau (1712-1778): Uygarlaşan insanın yapay ihtiyaçlarla şartlanıp doğal durumunu kaybettiğini düşünen Rousseau, bozulan doğallığın sonucu insanın eşitsizliğin hâkim olduğu bir dünyada yaşamak zorunda kaldığını söyler. *Toplum Sözleşmesi* aracılığıyla tek tek insanların iradesi ile genelin iradesi arasında bir uyum sağlamaya çalışan Rousseau, *Emile*'de çocuğun sosyalleşme zorunluluğunu kabul etse de, "eğitim"in, çocuğun doğal yanlarını koruması gerektiğine işaret eder.

lesine kaptırılmıştır ki, okumaya ara vermeye gönlü razı olmamıştır.

Kant bu rutin yürüyüşlerin ardından bu kez yeni çıkmış yazıları okumaya yönelirdi. Ama yazı ne kadar meraklandırıcı olursa olsun, saat 10 dedi mi yatağa girer, tam yedi saat uyurdu. Genelde ömür boyu bu tempo hiç bozulmadı ve aksamadı.

Kant, 1755-1756 kış sömestrinde ilk kez kalabalık bir öğrenci kitlesiyle karşı karşıya geldiğinde, öğrencilerinden biri ve sonradan onun biyografi yazarı olan Borowski'nin belirttiğine göre, epey bir paniklemiş, zaten ince olan cılız sesi iyice kısılmış, bir söylediğini biraz sonra düzelte düzelte böyle birkaç ders yapmış, ama sonra alışmıştır bu ilgiye. Zamanla dersin dozunu ayarlamayı öğrenen Kant, mevcut kitapları didik didik incelemekten çok, onları kendi düşüncelerini anlatmak için çıkış malzemesi olarak kullanır; bu da o dönemde, yazılı metinlerin kılı kırk yararak incelenme geleneğine epey aykırıdır.

Kant ders yapma ve öğretme yöntemini ara sıra öğrencilerine açıklar, onlarla tartışır; amacı felsefeyi öğrenilebilir malumatların toplamı olarak sunmak değil, felsefe yapmayı öğretmek, birlikte felsefe yapmak ve felsefi faaliyete girmenin yollarını açmaktır. Somutta bunu, öğrencilere şu-bu felsefi kategorinin ya da düşüncenin sonuçlarını açıklamak yerine, bizzat bilimsel bir operasyona girişerek, incelemelere yönelme pratiğiyle gerçekleştiriyordu. Böylelikle yavaş yavaş doğru kavramlara ulaşıyor, bunların yardımıyla düşüncesini öğrencilere

gösterme imkânı buluyor, dolayısıyla da akıl yürütmenin, düşünme faaliyetinin yolunu öne çıkartırken, düşüncenin hedefini geri düzleme itiyordu. Sonuçta düşüncelerinin, ele aldığı ders kitabından ya da metinden, yola çıkarken kullandığı bir kavramdan, anahtar sözcükten çok uzaklara saptığını görürse, çıkıştaki nokta ile geldiği yer arasındaki bağ kopmuşsa, “İşte bu şöyle şöyle devam edip gider,” deyip başa, çıkış noktasına dönmeyi çok iyi biliyordu. Kant’ın öğrettiği derslerin kapsamına bağlı olarak bu çıkış noktaları çok farklıydı. Öğrenci sayısı seksen civarındaydı ki, bu da o dönem için oldukça kabarık bir sayıydı.

Ancak gerek öğrenciler gerekse aydınlar arasında en yoğun ilgiyi antropoloji ve fiziksel coğrafya seminerleri çekiyordu. Königsberg’den dışarı adım atmamış olan Kant, bu kentin dışındaki, çok çok geniş dünya hakkında gezi kitapları, anılar, tanıtım bilgileri vb aracılığıyla geniş bir bilgiye sahipti; bu bilgilere kendi tasarlama ve hayal gücünü katarak, ayrıntıları bütün içinde toplayarak canlı, gerçeğe uygun tablolar sunup dururdu. Hiç tanımadığı bir gerçekliği böylesine canlı ve sahici yansıtabilmesi, Königsberg dışında bir yer görmemiş olma zaafını gideriyordu. Belki de bu eksikliğin desteklediği bir beceriydi görmediği yerleri kafasında, dilinde yaşatabilmesi. Bir kez Londra’daki Westminster Köprüsü’nü öylesine gerçekçi bir canlandırmayla anlatmıştı ki, dinleyiciler arasındaki bir İngiliz, karşısında birkaç yıl Londra’da yaşamış bir mimarın konuştuğundan emin olmuştu.

Kant'ın üniversite içinde ve dışında toplumun aydın kesiminden, politikacılar ve üst sınıf arasından çeşitli "öğrencileri" vardı. Adımını onun üniversitesine atmamış "öğrencilerinden" biri de, yetmişli yılların başında Prusya eğitim bakanlığını yürüten Zedlitz'di. Kararlı bir Aydınlanmacı olan Zedlitz, Büyük Friedrich'in de devlet sekreterlerinden (bakanlarından) biri idi; bütün bir Prusya eğitim sistemini, tek tek profesörlerden başlayıp her bir derse kadar ileriye iyi görerek, ama kimsenin gözünün yaşına bakmaksızın tepeden tırnağa yeniden düzenleyecek adımlar atan Zedlitz ile Kant arasında karşılıklı saygıya dayalı yazışmalar gerçekleşmiş, Kant, kendisine yapılan, Halle'de saray danışmanlığı ve profesörlük teklifini nazikçe geri çevirirken, "*Salt Aklın Eleştirisi*"ni bu kişiye ithaf etmişti. 1775'te Zedlitz'in talimat ve düzenlemeleri Königsberg Üniversitesi'nin de kapısına dayandı. Zedlitz profesörlere, ders kitaplarının modasının geçmiş olduğunu hatırlatıp Karl Daniel Reusch ve Kant'ın kitaplarını felsefede kullanmalarını istemişti. Aydınlanmacı mutlak yetçiliğin üslubuna uygun olarak bu konudaki talimat öyle fazla süslenip püslenmeden, bir buyruk gibi tepeden inmişti. Profesörlerden "ders kitaplarını daha dikkatli ve bilerek" seçmeleri isteniyordu. Eğitim Bakanı Zedlitz'in Kant'a, hem de henüz klasik yapıtlarını ortaya koymadan önce ne kadar değer verdiği, ona yazdığı kişisel mektuplardan da bellidir. Kant monografilerinden birinin yazarı, bu derlemenin girişinde kendisinden de yararlandığımız Uwe Schultz, gerçekte Kant'ın tekdüze yaşama tarzının döne-

min toplumsal alışkanlığına hiç de aykırı olmadığına hatırlatıyor; “Kant sadece bir akademisyen olarak kalsaydı, çağdaşı birçok kimseden farklı olmayacak, üzerinde durmaya bile değmeyecekti,” diyor. Onu, sözgelimi, daha önce kendi yerine profesörlüğe kabul edilen Buck’tan farklı kılan yanı, filozofluğuydu. Bu da onun hayatını, ölçülü, tekdüze yaşantısını, bambaşka bir tablonun içinde sunuyor bize. Filozofluk akademisyenliğini engellememiştir, Kant bu her iki faaliyet düzlemini hem birlikte hem ayrı gerçekleştirebilmişti.

1571 doğumlu Francis Bacon’dan Kant’a kadar gelen dönemde hiçbir büyük filozof akademik görev üstlenmemiş, herhangi bir yerde ders vermemiştir. Bunlar, ya Bacon ve Leibniz gibi dünyevi politik işlerle ilgilenmişler ya da Spinoza gibi, yalnız, kendi dünyalarına, hatta atölyelerine kapalı (Spinoza cam yontucusuydu) bir hayat sürmüşlerdir.

Son Dönemi

1794’te, üç büyük “Eleştiri” metniyle iyice ünlenmişken, Kant akademik hayattan yavaş yavaş geri çekilmeye başlar. 1795’te artık genel, herkese açık seminerler vermektedir; ama bunlar da oldukça seyrek gerçekleşir. Felsefesinin bir döneme damgasını bastığını görmüş, artık kendisine ihtiyaç duyulmadan da düşüncelerinin gereken işlevleri yerine getireceğinden emin, evine kapanmaya yönelmiştir. 1798’de son kez evinin dışındaki bir davete katılır. Artık sadece masa dostları ile yapılan, o da gittikçe seyrekleşen ve eski dinamizmini yitirmiş tartış-

malar kalmıştır geriye. Tamamlayamadığı el yazmasının adı "*Doğanın Metafiziğinden Fiziğe Geçiş*" adını taşır. Bu metin Kant'a göre önceki bütün çalışmalarından daha üstün bir yerde durmaktadır; üslup yanı biraz elden geçirildikten sonra hiçbir eksiği kalmayacak bir metindir bu ona göre. Ama ara sıra, aynı el yazmasının, ölümünden sonra yakılmasını da ister.

Kant ömür boyu gerçek anlamda hiç hasta olmamıştır. Seksen yaşına doğru gittikçe bitap düşmesi, organik bir hastalıktan çok, yaşlanmanın kaçınılmaz sonucu olmalıydı. Genel bir bunama, elden ayaktan düşmeydi söz konusu olan. Ünlü düşünür bir mum gibi, ağır ağır sö-nüyor, eriyordu. Ehrengott Andreas Christoph adlı öğrencisi, sonraki dostu, bu süreci adım adım izleyip kaleme almıştır. Kant'ın hayatının son yıllarına ilişkin en güvenilir bilgileri onun yazdıklarında bulabiliriz. Kant'ın, bir gün parkta oturmuş gazetesini okurken, hangi gözünün daha iyi gördüğünü anlamaya çalıştığı sırada, sol gözünün hiç görmediğini fark ettiğini de ondan öğreniyoruz!

Kant, 12 Şubat 1804'te hayata gözlerini yumdu. Cenazesi bütün Königsberg'i ayağa kaldırdı; ünlü düşünür hiç terk etmediği kenti, artık istese de terk edemeyecek bir konumda, ünlü simaların ve çan seslerinin eşliğinde toprağa verildi.

Filozofun hayat öyküsüne burada son verebilir, biraz da, o dönemdeki Almanya'nın politik-sosyal-kültürel koşullarına kısaca göz attıktan sonra, felsefeyi artık "içten" izleme yoluna gidebiliriz. Gene de onun karakter özelliklerine ilişkin birkaç fırça darbesiyle portreyi tamamlam-

mak yerinde olacaktır. Çünkü, filozof Kant ile insan Kant arasındaki açıklığı kapatmadan, onun "felsefi varlığına", öteki yarısına geçmek istemediğimizi girişte dolaylı da olsa ilan etmiştik.

Kant'ın -babasının sosyal statüsü nedeniyle ekonomik özgürlüğünü doğuştan beraberinde getirmiş biri olmadığını biliyoruz. Kişilere değil de kuruma maddi olarak bağımlı olmak, Kant'ın özgürlük, bağımsızlık duygusuna uygun düşmekteydi. Özgürlük, dürüstlük, adillik, tutumluluk ve düzenli bir hayat, birbirini tamamlayan tarz ve alışkanlıkların, duygu ve ilkelerin üst başlıkları olarak Kant'ın hayatını "baştan kurulmuş bir uyumun" örneğine çevirmişlerdi. Kant'ın tutumluluk ilkesini hayata geçirerek biriktirdiği para 1798'de 42.930 Gulden'dir (altın). Ev ve eşyanın değeri buna dahil edilmeden ortaya çıkan bu miktar, şaşırtıcı olmalıdır; çünkü filozof, öğretim üyesi ve felsefe kitapları yazarı olarak biriktirmiştir bu parayı, ancak cimrilikten çok tutumluluğun eseridir bu sonuç. Kant yılda 200 Gulden'i akrabalarına destek için ayırıyor, yeğenlerinin her birine de 100 Gulden yolluyordu.

Elbette bizi buraya kadar izleyen okur, Kant'ın aşk hayatına hiç değinmediğimizi fark etmiştir. Biyografilerinden çıkartabildiğimiz kadarıyla en az iki kez "evlenmeye teşebbüs eden" Kant, biraz "ağır davranınca" müstakbel ve muhtemel eşlerini rakiplerine kaptırmıştır. Kant'ın evlenememiş olmaktan ötürü yakındığına ya da üzüntü duyduğuna ilişkin herhangi bir kanıt, belge bulunmamaktadır. Ancak bir "kadın düşmanı" değildi Kant.

Kant'ın bir insan-filozof olarak öteki filozof-düşünür-insanlar ile olan ilişkisine ise girmeyeceğiz. Çünkü, bunu yapabilmenin ön koşulu Hamann,* Herder gibi düşünürlerin düşünce sistemlerini tanımaktan geçiyor öncelikle. Biz burada 18. yüzyıl Alman Aydınlanmasına ve ülkenin tarihsel koşullarına çok kısa bir göz atıp, derlememizin “felsefe” bölümüne geçeceğiz.

* Johaun Georg Hamann (1730-1788): Din ve edebiyat alanında Fransa'dan gelen rasyonalizm etkilerine karşı çıktı. *Salt Aklın Arınmışlığı Üzerine Metaeleştiri*'sinde Kant'ın 'Akli' vurgulamasıyla “bütün olarak insanı” gözden çıkardığını ileri sürmüştür.

AYDINLANMA EŞİĞİNDE PARAMPARÇA BİR ALMANYA

18. yüzyıl, haklı olarak, gerek yüzyılın tanıklarınca, gerekse de sonradan tarihçilerce, bir çağın sonu, modern bir çağın başlangıcı olarak algılanmış, duyumsanmıştır. 1618-1648 yılları arasında Avrupa'nın hemen bütün ülkelerinin, Almanya merkez olmak üzere birbirleriyle karşı karşıya geldikleri Otuz Yıl Savaşları'nın sonuçları, özellikle Almanya için "parçalanma" olmuştu. Otuz Yıl Savaşları'nın nedenleri 1618 yılından çok daha gerilere gider. Bohemyalı ve Avusturyalı Protestan soylulara, Protestan uyruklulara, Bohemya Kralı II. Ferdinand'ın Katolikliği zorla kabul ettirmeye çalışması, bu savaşların görünürdeki nedenini oluşturur. Bohemya Kralı Ferdinand'ın orduları, ilk beş yılın sonunda Protestan soyluları yenilgiye uğratır. 1628'de Almanya'dan toprak almayı uman Danimarka, Katolik Bohemya'ya karşı savaşa girer ve yenilgiye uğrar. Savaş Protestan-Katolik ittifakların çatışma alanı olarak Orta Avrupa'yı içinden çıkılmaz bir çıkarlar mücadelesinin cadi kazanına dönüştürmüştür. Vestfalya Antlaşması'nı imzalayan taraflar masadan kalktıklarında, Avrupa'nın o zamana kadar uzanagelen haritası tamamen değişmiştir artık. Ansiklope-

diler, Otuz Yıl Savaşları'nın politik sonuçlarını değerlendirirken, Avrupa'da bağımsız ulus devletlerin ortaya çıkışına işaret ederler. Bir başka yönden bakıldığında, Almanya özelinde büyük bir parçalanmanın, küçük küçük devletçiklerin, feodal prensliklerin (Junkertum) ortaya çıkış sürecidir bu savaşlar. Almanya bu parçalanmalar sonucunda bağımsız birimlerden oluşmuş "modern" bir eyaletler devletinden çok, bir ucubeye dönüşmüştür. Başına buyruk 300 kûsur bölgenin yanı sıra, yarı-özerk eyaletler, kentler, Alman toprakları üzerindeki otoriteyi de bir bakıma işlevsiz ve anlamsız kılmaktaydı. Gerçi 1806 yılına kadar bütün bu devletçikler "cümbüşünün" temsilcisi olarak Alman 'Kaiser'inin adı geçiyordu, ama tamamen biçimsel bir otoriteydi "Kutsal Roma Germen İmparatoru". Reich'in yetki ve gücü alabildiğine sınırlanmış, hakları kısıtlanmış, sembolik bir düzlemde dondurulmuştu. Önemli politik-ekonomik kararları o tek tek devletçikler kendi başlarına alıyor, bunlar yasama, yargılama, savunma, güvenlik ve sansür, yasak sorunlarını kendi içlerinde, Reich'in iktidar ve yetkisinden bağımsız olarak yürütüyorlardı.

Buradan bakıldığında "Alman İmparatorluğu" ve temsil edilen ülke, öteki sayısız ekonomik-politik-kültürel birimi güç bela bir arada tutan bir tür ayrıca benzetilebilir.

Bu dönemin "birkaç milkareye yayılan monarşileri ve minyatür sarayları" ile dalga geçmeyen tek bir yazar, düşünür yoktur. Filozoflar, düşünür ve edebiyatçılar, ozanlar, kısacası "aydın" adına kim varsa, endişe ve kederini yansı-

madan edemiyor; Fransa, İngiltere gibi Avrupa'nın öteki büyük ülkeleri ve Çarlık Rusyası ulusal birliğini kurmuş monarşiler olarak Avrupa'nın (dünyanın) kaderini belirlerken, Almanya, ulusal bir birliğin gerçekleşme sancılarıyla kıvranıyordu. 18. yüzyılın başından 19. yüzyılın son çeyreğine, Alman ulusal birliğinin Prusya tekelinde kurulma aşamasına kadar olan dönemi bu perspektiften kavrayamadığımız sürece, Alman düşünce dünyasını, edebiyatını, politikasını eksik anlama tehlikesi büyüktür.

Kaldı ki, düzine düzine bir araya getirilebilecek birkaç milkareye yayılmış bu bölge birimlerin, en başta kapitalizmin (ticaretin, pazar ekonomisinin şartlarının) hayata geçmesine büyük bir engel oluşturduğu ortadadır. Feodal prensliklere bölünmüş bir ülkede ulusal devlet aşamasına geçişin gecikmesi, bu parçalanmışlığa bağlanabileceği gibi, güçlü bir burjuva sınıfı hareketinin bu parçalanmışlığı giderememiş olması düşünüldüğünde, bu durum, öteki Avrupa ülkelerinde olduğundan farklı bir gerçeğe de işaret eder: *Küçük burjuva-orta sınıf katmanların ağırlık taşıdığı Almanya'da, burjuva-kapitalist sınıfın zayıflığına ya da az gelişmişliğine.*

Kuşkusuz bu sosyo-ekonomik ve kültürel parçalanmışlığın, gecikmiş gelişmenin, geleneksel kast sisteminin tayin edici oluşunun vb asıl faturası alt sınıflara çıkmaktaydı. Sayısı belirsiz minyatür "iktidarlar" o minyatür saraylarının lüks ve safahatına para yetiştirmek için, her biri kendi bağımsız yasama ve icra sistemiyle, alt sınıfların, özellikle de köylünün canını çıkartıyordu elbette. Halkın hayat şartları or-

talamanın da çok altında bir yaşama düzeyini bile tutturamıyordu. Feodal (toprak köleliği, serflik, yarı bağımsız köylülük gibi) yüklerin altında ezilen köylüler, emeğini boğaz tokluğuna soyluların hizmetine sunmak zorunda kalıyor ve kuraklık, doğal afet durumlarında, yarı aç yarı tok yaşamak zorunda bırakılıyordu. Kant'ın yüzyılı olan 18. yüzyılın yaşama koşullarının enikonu tutarlı, sahici bir tablosuna baktığımızda, nüfusun üçte ikisini oluşturan tarımsal kesim insanının sefalet içinde yaşadığını görüyoruz. Prusya, Saksonya gibi büyük, az çok devlete benzer eyalet yapıları içinde de durum pek farklı değildi.

Peki gene de büyük bir Aydınlanma çağının başlangıcından söz etmenin haklı gerekçeleri olabilir mi? Olabilir; çünkü yaşanan süreç büyük bir altüst oluşu temsil etmekte, *kadim feodal toplumun toprağında yeni ekonomik güçlerin filizlendiği* anlamına da gelmektedir. Politik parçalanmışlık ve sosyal sefaletle takılıp kalmamız, feodal formasyonun Almanya ayağında eski formasyonun* bağrından modern sınıfların çıkışını gözden kaçırmamız demektir. Bu yeni sosyal sınıf sanayi kapitalistleri ile, kentlerde ticaret yapan ve sermaye biriktiren burjuvaziden oluşuyordu. Özellikle kentlerde ticaret, bankacılık ve manüfaktür üretimi üzerinden paraya ve sosyal itibara kavuşan burjuva sınıfı, öteki

* Sosyo-kültürel oluşum: Belli bir tarihsel dönemde ekonomik altyapı ile manevi-kültürel üstyapıyı ve bunların karşılıklı etkileşiminde tanımlanan biçimi anlatır. Sosyal tarih *ilkel toplum, köleci toplum, feodal toplum, kapitalist toplum* ve (*sınıfsız*) *komünist toplum* olmak üzere beş formasyon tanıır.

büyük Avrupa ülkelerindekiyle karşılaştırıldığında zayıf, güçsüz, rekabet gücünden yoksundu, ama modern burjuvazinin doğuşu görece ne kadar gecikmiş olursa olsun, Alman toprakları üzerinde feodalizm, iktidar biçimiyle, ekonomisiyle ömrünü doldurmuş, tarihin mezarlığına doğru yola çıkmıştı.

Kant'ın babasının, kast sistemlerinin alabil-
diğine katı ve hareketsiz olduğu bir dönemde
zanaatkâr olarak bu kast yapısının ruhuna bağ-
lı olduğunu söylerken, bu sosyal katmana de-
ğinmiştik. Almanya'da kastların birbirleriyle
olan ilişkilerinde ve bu bağlamdaki güç alanla-
rında 18. yüzyılda önemli kaymalar yaşanmaya
başladı. Kastlar ortaçağdan itibaren, hiyerarşik
bir kast sistemi piramidi oluşturmaktaydılar.
Kastlar arası gerginlik bu sistemin dağılmasına,
buradan, eşit haklara sahip burjuva cemaatleş-
melerinin doğmasına yol açtı; sonuçta özellikle
aristokratlar, yani soylu sınıf ile burjuvazi (ve
orta sınıf) arasındaki gerilim, politik ve sosyal
ilişkilere damgasını bastı. Genel toplumsal nü-
fusun devede kulak bir parçasını oluşturan soy-
lu sınıfın toplumsal hayatın tüm kurallarını be-
lirleme alışkanlık ve iradesine, bu yeni sosyal
oluşumlar itaat etmeyeceklerdi artık. Başta bur-
juvazi olmak üzere halk, bağımsızlıktan, özgür-
lükten yana ağırlığını koyup "*Aydınlanma*"ya
bel bağlıyordu; çünkü Aydınlanma felsefesi ve
hareketi, feodalizmin Tanrı'yı her türlü iktidar
ve baskının meşruiyeti olarak kullanan dünya
görüşüne, cepheden karşı çıkıyordu. Aydınlan-
ma bütün bir Avrupa'yı kapsayan, 18. yüzyılın
başında politik-kültürel-felsefi yapıları sarsan,

Fransız Devrimi ile birlikte politik yüzünü belirginleştiren, 1830'lardan sonra da vaatlerini gerçekleştiremeyip çökme sürecine giren bir hareketti. Her bir ülke kendine ve ihtiyaçlarına göre "Aydınlanma"dan payını almaya çalışmıştı. Genelde ise, Aydınlanma, akla, aklın otoritesine bir çağrı, ona dayanmaya bir davetti; akıl hem kişisel hem de toplumsal eylem ve davranışların ölçüsü olmalıydı; Aydınlanma yüzünü bu dünyaya dönüyor, insana kendini gerçekleştirmesi gereken bir birey, bir olgu olarak bakıyor, herkesin istisnasız eşit olmasını talep ediyor, bütün insanların insan haklarından eşit yararlanması gerektiğini belirtiyor, ilerleme inancını genel bir programa çeviriyor ve akılcı bir din eleştirisini felsefi görevlerinin başına yerleştiriyordu. Düşünce tarihi hiçbir dönemde Aydınlanma'da olduğu kadar felsefeden etkilenmemiş, felsefe hayatın pratiğine yansımamıştır. Filozofların akli her yerde rehber edinme talebi göz önüne alınmış, her şey aklın eleştirel süzgecinden geçirilmiş, özgürlük, eşitlik, hoşgörü ve insancılık, en azından ideal talepler olarak düşünce tarihindeki yerlerini almış, buradan politikalara, programlara etki etmişlerdir.

Aydınlanma Almanya'ya, aynen burjuva sınıfının doğuşundaki gecikmede olduğu gibi, "rötarlı" geldi. Ancak burada sistematik, bütünsel bir yapı olarak özellikle doruğuna çıkarıldı ve Alman burjuvazisi bağımsızlık talebini ilkece bu yapının üzerine kurdu.

Bu genel tespitten sonra bir adım daha atarak, artık Aydınlanma felsefesinin Almanya'daki ilk ciddi çıkışlarından biri olan Leibniz

düşünce sistemine değinip buradan da Kant felsefesine geçmeyi deneyebiliriz. Fransız ve İngiliz Aydınlanmasının yanı sıra, Aydınlanma hareketine ve felsefesine bir bütün olarak “Aydınlanma”^{*} adlı küçük kitapçığımızda derli toplu bir göz atmıştık. Orada da belirttiğimiz gibi, İngiltere ve Fransa dışında, Almanya’da da Aydınlanma bu ülkeye özgü bir gelişme yolu izledi; yukarıda kabaca belirttiğimiz sosyopolitik-kültürel özelliklerle uyum içinde bir Alman Aydınlanması yaşandı. Sözgelimi Alman Aydınlanma hareketi, Fransız Aydınlanması ile karşılaştırıldığında, din karşısında, ona göre çok daha az radikaldi. Alman Aydınlanması Fransa’da olduğu gibi, feodalizme ve bu düzenin hâkim sınıfına karşı bir devrimle noktalanmadı. Fransız Aydınlanma hareketi bir bütün olarak Avrupa tarihi açısından büyük ve tayin edici sonuçlara yol açmış, hareket, Fransız insanının ruhuna, duygu ve düşüncelerine kalıcı ve belirleyici etkiler yapmıştı; oysa aynı şeyi Alman Aydınlanması için söylemek zordur.

Burada, Kant öncesi Alman felsefesine kısaca göz atarken, Kant ile kurulabilecek doğru-dan ilişki bakımından adı anılmaya değer filozoflardan Leibniz üzerinde de kısaca durmak gerekiyor; özellikle Descartes’tan Leibniz’e uzanan rasyonalizm kavrayışının ayaklarını yere bastırmak bakımından gerekli bu; çünkü İngiliz ampirik felsefesi ile Avrupa rasyonalizmi, Kant sisteminin uzlaştırmaya çalıştığı iki ucu temsil etmektedir. Leibniz yukarıda sözünü et-

* *Aydınlanma*, derleyen Veysel Atayman, Donkişot Güncel Yayınlar, Ocak 2005, İstanbul.

tiğimiz Otuz Yıl Savaşları'na son veren Vestfalya Barışı'ndan iki yıl önce dünyaya gelmiş, Alman parçalanmasının süreçlerini yaşamış bir düşünür olarak da önem taşımaktadır. 1618-1648 savaşları sadece Avrupa'nın haritasını radikal olarak değiştirmekle ve Almanya'da birkaç yüz bağımsız yönetim birimi ortaya çıkarmakla kalmadı, aynı zamanda bu ülkeyi birkaç yüzyıl aşılamayacak bir bunalımın içine attı. 18. yüzyılın göbeğinde bile nüfusun dörtte üçünü oluşturan kırsal kesim insanının sefaletle yakın bir düzeyde yaşadığını söylemiştik. Bu savaşlar ve ardından gelen parçalanmalar, düşünce, kültür alanında da hatırı sayılır bir çölleşmeyi beraberinde getirmişti. Sosyo-ekonomik, politik hayatla karşılaştırıldığında, düşünce alanında toparlanma biraz daha çabuk olacaktı ve Almanlar bunu bir kişiye, Gottfried Wilhelm Leibniz'e borçluydular. Savaş yıllarının ardından gelen o kuraklığın içinde Leibniz, düşünce dünyasının içine parlak bir yıldız gibi düştü. Leibniz bir bakıma yeni Alman felsefesinin kurucusu olarak, bu felsefeyi bir anda Avrupa'nın gözünde doruklara taşıdı; çok yönlü bir bilim adamı oluşu, matematiğe olan yatkınlığı, eşi örneği zor bulunur bir filozof yaptı onu.

LEIBNİZ VE RASYONALİZM

Yaşı küçük olduğu için Leipzig’de doktora-ya kabul edilmeyen Leibniz, 20 yaşında doktor unvanını aldı. Kant’tan tamamen farklı bir yol izlemiş olan Leibniz, akademik çalışmayı resmileştirmemiş, doğrudan politik hayatla ilgilenmeyi tercih etmişti. Boineburg Prensi’nin görevlisi olarak Paris’e yollanan Leibniz, 14. Louis’yi Hollanda ve Almanya üzerindeki emellerinden vazgeçirmeye çalışacaktı. Leibniz, Kral’a, güçlerini Hristiyan halklara karşı kullanmak yerine Hristiyan olmayan dünyaya yöneltmesi teklifini yaptı. Önerilerinin başında, Fransa’nın önce Müslüman Mısır’ı ele geçirmesi geliyordu. Tarihi biraz bilenler, bu işi Napoléon’un yaklaşık yüz elli yıl sonra gerçekleştirmeye kalktığını hatırlayacaklardır. Leibniz’in aldığı cevap da kısaca şöyleydi: “Haçlı seferlerinin modası çoktan geçti!”

Ne var ki, bu görev süresi Leibniz’e yaradı: Descartes’ı inceledi, Spinoza’nın* Etik’ini el

* Baruch Benedictus Spinoza (1632-1677): Yahudi asıllı Hollandalı filozof. 1656’da hahamlar tarafından Yahudi dininden aforoz edildi. Hayatını cam perdahlayarak kazandı. Spinoza felsefesi Tanrı’yı doğa ile özdeşleştirdiği için Yahudilik ve Hristiyanlık savunucularının hisşını üzerine çekmiştir. Spinoza’ya göre anlama yetimiz (aklımız) Tanrı’nın iki töz halini tanıyabilir; düşünce (ruh) ve mekân. Bu dünyanın Tanrı tarafından belli bir erekle

yazmaları halindeyken inceleme fırsatı buldu. Huygens* gibi, dönemin ünlü bilim insanları ve aydınlarıyla ilişkiler kurdu; özellikle Huygens'den matematik biliminin derinlerine nasıl inebileceğini öğrendi. O zamanki Cizvitlerin başı Arnould ile tanıştı, Hollanda'da, 44 yaşında hayata veda edecek olan ünlü Spinoza'yı ziyaret etti. (Felsefe tarihi yazarları, Leibniz'in Spinoza karşısındaki biraz da kıskanç, tedirgin merakına dikkat çekerler.) Yazıştığı, 600'den fazla ünlü isim vardı Leibniz'in; bu mektuplar onun düşüncesinin gelişmesindeki kilometre taşlarını bir araya getirmek bakımından çok önemlidirler. Leibniz, Paris'te diferansiyel hesap sistemini ortaya koyup geliştirir. Aynı alanda ondan kısa bir süre önce Isaac Newton, biraz eksik ve farklı olmakla birlikte ilk adımları atmıştır. Ancak Leibniz'in, Newton'un çalışmasından haberdar olmadığı bilinmektedir.

Leibniz geri döndükten sonra, 1676 yılında Hannover kontluğunun kitaplık müdürü ve saray danışmanı olarak görev alır. Hannover Akademisi kuruluş düşüncesini ona borçludur. Leibniz, Çar Büyük Petro'ya da reformlarında ve bilimsel alandaki yeniliklerinde destek vermiş, iki ulus arasında kültürel dayanışmanın

(teleoloji) yaratıldığını sanmanın yanı sıra özgürlük de bir bilinç yanılmasıdır. Tanrı doğanın içinde, onunla özdeş olduğuna göre evrene dıştan bir erek, hedef koyması söz konusu değildir.

- * Christiaan Huygens (1629-1695): Hollandalı bilim adamı, fizik çalışmalarıyla ünlüdür. Gökbilimci geometri ve Satürn'ün 1. uydusunu buldu. Yıldızların, çevresinde gezegenlerin dolaştığı çok uzak güneşler olma olasılığına işaret etti. Mekanik ve aptikte önemli buluşlar yaptı. İlk ateşli, içten yanmalı makine tasarımı da onundur.

önünü açmaya çalışmıştır. Leibniz, Avrupa'nın dikkatini Çin düşünce dünyasına ilk çekenlerdendir. "Avrupa Birliği" düşüncesinin ilk mimarlarından olan Leibniz'in Katoliklik ile Protestanlığı, sonradan da bunu başaramayınca Lutherçiler ile Reformasyoncuları birleştirme amacına hiçbir zaman ulaşamaması, düşünürün ortak, Hristiyan bir Avrupa planlarının en küçük ölçekte bile gerçekleşemediğini gösterir. Kaldı ki 1685'te Fransa'da 14. Louis'nin Huguenotlara yönelttiği kanlı imha saldırıları da, Leibniz için büyük bir hayal kırıklığı olmuştur.

Leibniz, Leonardo da Vinci'yi anımsatan çok yönlü merak ve ilişkileri yüzünden, sık sık bir türlü tamamlayamadığı planlara el atıp durmuştur; o kadar çok şeyle bir anda ilgilenmekte, o kadar çok alana el atmak istemektedir ki, işe nereden başlayacağını çoğu zaman bilemez, bildiğinde de planlarının sonunu getiremez. Felsefi ilahiyatçı, diplomat, matematikçi, tarihçi, kitaplık yöneticisi olarak düşünsel düzlemde çalışması yetmiyormuş gibi, saatlere büyük merakı olan, rüzgâr değirmenleriyle, hidrolik preslerle teknik yönden ilgilenen Leibniz, madencilikte kullanılan bir su tulumbası icat etmiş, maden ocaklarında jeolog ve mühendis olarak çalışmaktan da geri kalmamıştır. Görüldüğü gibi, Leonardo da Vinci'den farkı, uğraşının merkezinde resim yerine felsefenin yer almasıdır.

Leibniz hayatının sonuna doğru, soyluların himayesine girmiş çoğu aydının kaderini paylaşmaktan kurtulamamış, 1716 yılında, hamisinin elini üzerinden çekmesiyle, yokluk ve sefalet içinde ölmüştür. Ömür boyu, bilimin el atmadık

hemen hiçbir köşesini bırakmayan bu adam, dönemin belgelerine göre, sessiz sedasız ölüp gitmiş, ölümü hiçbir yankı uyandırmadan dünyadan ayrılmıştır. Sadece Fransız Bilimler Akademisi, Leibniz'in adını ölümsüzleştirmiştir.

Felsefesi

Leibniz felsefesinin başlangıçta dikkat çekmemesinin bir nedeni bu çok yönlü meşguliyetler olsa da, aynı nedenlerle felsefesini hiçbir zaman sistematik bir bütün olarak tamamlamamış olması da tayin edici bir etmendir. Düşünceleri sayısız mektuba, denemeye, yazıya dağılmış, bunlar yıllar sonra bulunup basılarak kamuoyuna iletilmiştir. Bu durum felsefesinin ilk dönemi için geçerliyken, ikinci dönemde, olgun ve tamamlanmış birkaç metin ile felsefe sisteminin özelliklerini ortaya koyabilmiştir. "*Doğanın Yeni Sistemi*" metnindeki düşünceler *Monadoloji*'de daha da geliştirilmiş, "*Doğa'nın ve Bağışlamanın İlkesi*", önceki iki çalışmanın devamı olarak Viyana'da Prens Eugen için 1712-14 yılları arasında kaleme alınmıştır. Leibniz'in ölümünden sonra yayımlanan "*İnsan Akli Üzerine Yeni Denemeler*" İngiliz düşünürü John Locke'un ampirik felsefesini hedef alır. "*Tanrının İnayeti*", "*İnsanın Özgürlüğü*" ve "*Kötünün Kaynağı*" konularını ele alan en tanınmış yapıtı *Theodizee*'e, Fransız kuşkucu düşünür Bayle karşı çıkar.

Sonraki felsefe araştırmalarında, Leibniz felsefe sisteminin boşluklarını eldeki malzemeye doldurmaya çalışmış, ama biraz da havanda su dövmüştür; çünkü bu kaynakların sağa sola, mektuplara, özel yazışmalara, denemelere vb

dağılımlılığının yanı sıra, Leibniz hiçbir zaman kendi sistemi üzerinde sakın sakın kafa yoracak fırsatı bulamadığı için, kendi düşünceleri arasındaki çelişkileri de ortadan kaldıramamıştır. Ancak 20. yüzyılda bütün yazılarını ve yapıtlarını bir araya getiren, eleştirel bir toplu eser yayını başlayabilmiştir.

Deney Bilgisi-Akıl Bilgisi

Leibniz'in *monadlar* öğretisine kısaca girebilmemiz için bile, önce Descartes'ın *töz (substanz)* anlayışını hatırlatmamız gerekiyor. Descartes, cisimsel, mekâna yayılmış bir *tözün* varlığını kabul eder. Cisimsel *tözün* karakteristik özelliği, yer kaplamaktır.

Descartes bütün doğa fenomenlerinin, oluş'un (varlığın), *mekânda yer tutma ve hareket* kavramlarıyla açıklanabileceğini ileri sürmüştü, tıpkı bugün bildiğimiz enerjinin sakınımı ilkesine benzer bir "hareketin sakınımı" yani kaybolmazlığı, miktar olarak sabitliği ilkesini ortaya atmıştır. Leibniz bu anlayışa karşı çıkar. Ona göre "hareket", cismin komşuluk ilişkilerindeki değişiklikten başka bir şey değildir, mekân (uzay) içindeki parçacıkların birbirine göre yer değiştirmeleri, kaymalarıdır. Dolayısıyla "Nesnel olarak cisimden bağımsız, dıştan verili bir özellik olarak hareketin varlığını nasıl tespit edebilirim?" sorusunun cevabı, Leibniz için, "Edemem!" olacaktır. Hareket besbelli ki, kendi başına varlığı söz konusu olmayan, referans noktalarına bağlı, görece bir özelliktir; hareketli görünen bir cismin durağan cisme göre böyle bir izlenim vermesinin nedeni, gözlemleyicinin

(duyum algılarının), yani hareketsiz noktanın referans noktasını oluşturmalarıdır. (Fizikle ilgilenen bir okur, bu düşüncenin, birkaç yüzyıl sonra Einstein'ın ortaya atacağı relativite teorisine ne kadar yakın olduğunu fark edebilir!) Leibniz'e göre hareketi *kuvvetten** ayıramayız.

Hareketin arkasındaki, onu başlatan kuvveti hesaba katmadan, hareket uçuk kaçık bir gölge oyunundan (güvenilmez bir duyu verisinden) ibaret olur. Leibniz kuvvetin (biz buna bugünün kavrayışında "enerjinin" de diyebiliriz) asıl reel olan şey olduğunu söyler. Leibniz'e göre Descartesçılar da (Kartezyen düşünürler de) hareket ile hareketsizlik (sükûnet) durumu arasındaki ilişkiyi görmüş olmalıdırlar. Peki hareketsizlik durumunda, Kartezyen Okul'un sözünü ettiği, toplamı (miktarı) hiç değişmeyen hareket nerede gizlenmekte, kalmaktadır, ona ne olmaktadır? Demek ki, der Leibniz, sakınım ilkesine göre, değişmeden kalan, hareket miktarı değil, *kuvvettir*. Biz buna *enerji* dediğimiz anda, Leibniz'in enerjinin sabitliği ilkesini 17. yüzyılın ortasında bulmuş olduğunu düşünmekte haklı sayılırız. Bir cisim durgunluk haline geçince, hareket biter, ama o cisim kuvvet olma ya da kuvveti temsil etme özelliğini kaybetmez.

Descartes'a göre, yer kaplayan, mekânı olan varlık *res extensa* ve düşünen varlık *res cogitans*, Tanrı'dan sonraki iki gerçekliği temsil ediyor-

* Bu derlemede, kuvvet ile güç kavramlarına farklı anlamlar atfedip biraz özel bir kullanım denedik. "Güç" sözcüğünü soyut, yaptırımcı, potansiyel etki anlamında kullandık: İktidarın gücü, aklın gücü gibi. "Kuvvet"i fizik kuvveti, mekanik kuvvet örneklerinde olduğu gibi, mekanik-maddi bir etkiye ayırdık.

du. Descartes maddi gerçekliği (*res extensa*) mekânda yer kaplama ve hareket özelliklerine indirgeyip, bu iki özelliğin matematik ve mekanik biliminin konusu olduklarını söyler. Demek ki bu iki bilim maddesel dünyayı açıklarken ruh, *res cogitans*, öteki deyişle düşünen varlık, evrenin mekanik işleyişinin tamamen dışındadır. Descartes sonuçta madde (beden) ile ruhu birbirlerinden kopartıp felsefe tarihine yayılan bir *düalizmin* yolunu döşer. Tanrı ise yetkin ve sonsuz töz olarak, üçüncü töz düzlemini temsil eder; diğer iki temel töz, varolmak için sadece Tanrı'ya muhtaçtırlar.

Töz sorunu 17. yüzyıl felsefesinin temel sorunlarından biridir. Descartes felsefesi *mekân* (*uzay*) içinde bölünebilir sonlu tözleri kabul ederken, ondan sonraki felsefede, tözler sonlu olma özelliklerini gitgide yitirirler. Etkin olan artık yalnızca sonsuz töz, yani Tanrı olmuştur. Leibniz bu iki töz anlayışını birleştirici bir kavrayış arayışına girer ve tözleri (*mondaloji*'de) tam bir bağımsızlığa kavuşturup etkinleştirir. Az önce belirttik, Leibniz için töz, madde içindeki *etkin kuvvetten* başka bir şey değildir; hani bugün kendisine enerji diyebileceğimizi hatırlattığımız şeyden. Descartes sisteminde cismin (maddi tözün) biricik özelliği yer kaplamaydı, ama hareket bu maddi tözün (cismin) içindeki bir kuvvetin eseri değildi. Bu noktada Descartes felsefesinde Tanrı, hareketi başlangıçta cisme sabit bir miktarda yerleştirmiştir ve bu hareket miktarı, genel (evrensel) hareketin bir parçası olarak o cisimde temsil edilir. Descartes felsefesinde maddi tözler mekanist bir anlayışın öğelerine indirgenmiştir ve doğa, hareketi dış-

tan verilmiş cansız bir makinedir. Maddi töz olan cismin yer kaplama özelliği ile matematiksel olarak belirlenebilen "biçimi" Leibniz'e göre cismin içindeki *kuvvetin* görünüşleridirler. Leibniz bu noktada Descartes'ın ikiye böldüğü (madde-ruh) varlığın yol açtığı çelişkiyi aşmaya çalışırken, "kuvveti" maddi olmayan bir şey olarak anlar. Tözler kuvvettirler, ama maddi olmayan şeylerdir; öyleyse, Descartes'ın ileri sürdüğünün aksine, yer kaplama özelliği, tözün karakteristik özelliğini temsil etmez, sadece tözün etkinliklerinden biridir o kadar. Gerçek madde, yer kaplama karakteristik özelliğine indirgenemez. Maddesel tözün (cismin) içindeki kuvvet, yer kaplama kavrayışı ile açıklanabilecek bir şey değildir. Tözler, bir yerden sonra artık bölünemeyen sonsuz çokluktaki temel birimlerdir. Burada karşımıza ilkçağ Yunan felsefesinin kadim atom anlayışı çıkıyor. Ama bu anlayışı aşan bir adım atıyor Leibniz. Yakın bir görüşü de Leibniz dönemine pek uzak olmayan Fransız fizikçisi ve doğa felsefecisi Pierre Gassendi (1592-1655) ortaya atmıştır. Leibniz mekanist atom kavramını Aristoteles'in *entelechie* kavramı ile tamamlayarak, Descartes mekanist görüşünü aşmaya yönelir. *Entelechie*, cisimlere ruh ve biçimini veren kuvvettir. Leibniz böylece sözcük olarak "teklik, bütünlük" anlamlarına gelen "monad" kavramına ulaşır.

Ancak buraya girmeden, bir parantez açarak hem bütünü biraz daha iyi anlamamızı sağlayacak hem de Leibniz yöntemini Barok felsefi yöntemleri ile birleştirecek bir özelliğe dikkati çekmek gerekiyor.

Bilgisayının Babası

Matematiği, sarsılmaz bir bilim olarak felsefenin temeline yerleştirme yönteminden söz ediyoruz.

Kant'a geçerken, Descartes'la birlikte Avrupa *Barok* felsefesinde ortaya çıkan, dünyayı sarsılmaz matematiksel temellere dayandırma eğiliminin, Leibniz'e yansımış biçimini bilmekte yarar var. 17. yüzyılın kara Avrupa'sındaki felsefesi, nispi bir bütünlük oluşturur. Felsefenin önüne koyduğu sorunlar ve bunların çözümüne aranan yollar, yöntemler birbirini tamamlar. Rönesans döneminde rüştünü ispat etmiş olan *akıl*, Barok dönemle birlikte zafer yürüyüşüne başlamış ve *matematik* ülkesel, kişisel şartlardan tamamen bağımsız olarak herkesin ulaşabileceği, işlem yapabileceği biricik temel, güvenilir bilim olma özelliğiyle öne çıkmıştır. İlkece ulaşılabilir ve bütün gerçekliği kavramanın en sağlam bilimidir matematik. Öyleyse bütün bilimi, bilgiyi, dolayısıyla da felsefeyi de matematikle temellendirmemek için hiçbir neden yoktur. Demek ki Barok dönemi felsefesini matematikten ayrı düşünmek, araya sınır çekmek imkânsızdır; Descartes, Leibniz, Pascal gibi filozofların, dâhi matematikçiler olması da bu kopartılmazlığın başka bir göstergesidir. Matematik felsefeye, genelgeçer (çünkü akıl evrenseldi) sarsılmaz temel sunacak biricik bilim olarak anlaşılmıştır.

Leibniz bu geleneğin en büyük temsilcilerindendir. Ona göre sayılarla yapılabildiği gibi *kavramlarla* da matematiksel işlemler yapılabil-

melidir. (Leibniz'in günümüz bilgisayar sisteminin temel düşüncelerine doğru ilk adımları atmış olduğu gerçeğinin genel kabul gördüğünü de burada geçerken hatırlatalım!) Aynen bir hesaplama yanlışı gibi kavramsal düşüncenin de yanlışlarını kesinlikle belirleyebilmek mümkün olmalıdır ona göre. Ancak bunu yapabilmek için kavramları sembollerle, işaretlerle gösterebilmemiz gerekir. Kavramları bir kez sembollere indirgediğimizde (01 sistematüğini düşünün!) kavramlar, yani onların sembolleri arasında sarsılmaz bağlar kurabiliriz; formelleştirilmiş dille, genelgeçer bir dille, felsefe tek dile inip evrenselleştirilebilir.

Leibniz, matematiğı felsefenin temeline yerleştirirken, ister istemez algılarla edinilen *duyu* bilgisini, güvenilirlik ölçüsüne göre aşağılarda sınıflandırıp, asıl açık seçik bilgiye, duyuların verdiği verileri düzenleyen basamağı, matematiksel basamakta ulaşacağımızı düşünür. Aslına upuygunluğun basamağıdır bu basamak ve anlaşılacağı gibi, sayılar ile kavramların örtüştüğü bir düzlemi temsil eder. (Burada biraz durabiliriz: Duyu izlenimlerinden gelen ham malzemenin "akıl", matematik sayesinde düzene sokulup bir forma ulaşması anlayışı, Kant'ın "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde, farklı bir biçimde, bir tür bu görüşün "versiyonu" olarak ortaya çıkacaktır. Orada duyu verileri, Kant'ın "anlama yetisi" (verstand) dediğı düşünme faaliyeti ve kategorileri sayesinde biçime kavuşur ve bilgiye dönüşür; bunu ayrıntılarıyla göreceğiz.)

Buradan çıkacak sonuçlardan biri, "önce *duyulardan* geçememiş, *algılarla verilmemiş* hiçbir şey

bu akıl düzlemine, matematiksel işlemler düzeyine ulaşamaz” biçiminde olacaktır. Peki akıl (*intellectus*) nedir? (İngiliz ampirik filozofları, akli bomboş bir plaka gibi düşünmüş, akılda ne varsa, duyulardan, doğuştan sonra geldiğini söylemişlerdir.) Leibniz tam da bu noktada, aklın bir “*tabula rasa*” olmadığını ve (aklın ve ruhun) doğuştan Tanrı bilgisi gibi birtakım kavramlarla donanmış olduğunu ileri sürer. Bu kavramlar ruhumuzda uykudadırlar, zamanla uyanıp su yüzüne çıkarlar. Bilgi teorisi bağlamında, Kant felsefesi yönünden bu nokta çok önemli. Leibniz de duyumculuğun (İngiliz amprizminin) tek yönlülüğünü aşmak için doğuştan birtakım kavramlara sahip olduğumuzu söylüyor. (Kant felsefesinin bilgi teorisi ayağının da tam da bu *akıl bilgisi ile duyum bilgisi* ayrılmasını aşmaya yönelik olduğunu unutmayalım! Leibniz’in Skolastik’ten alıp canlandırdığı *a priori* deyimi de, Kant’ta temel bir felsefi kavram olup çıkacaktır.)

Monadoloji

Yukarıda maddi töz ile içindeki kuvveti bütünleştirme çabasının Leibniz’i bir tür atom öğretisine, monadolojiye getirdiğini söylemiştik. Monadlar:

- a) Oluş’un, evrendeki varlığın asıl nedeni olarak noktamsı tözlerdir. Yani mekânda (uzayda) süreklilikleri yoktur, yer kaplamazlar. Maddi cisim duyumlarımıza yer kaplayıcı bir etki olarak verilmişken, bu monad anlayışı, bizim duyu algılarımızla çelişir gibidir. Leibniz, duyulara etkiyen

bu uyarıların aldatıcı olabileceğini, duyum izlenimlerine güvenilemeyeceğini söyler. Bu arada tam o yıllarda icat edilen mikroskobun, Leibniz'in bu "aldatıcı görünüş" düşüncesinde çok büyük bir payı olduğunu söylemek mümkündür. Madenin görünürün derinliklerinde kalan yapısına eğilip burada bambaşka bir görünüşle karşılaştığında, algıların yanıltıcılığı anlayışının desteklendiğini düşünmüş olmalıdır.

- b) *Monadlar* kuvvettirler, kuvvet merkezleridir. Leibniz'e göre maddi bir töz, cisim, tek tek noktalardan oluşmuş bir kuvvet santralı gibi bir şeydir.
- c) *Monadlar* ruhturlar aynı zamanda. Maddi cismin içindeki noktamsı temel tözler enikonu ruhlanmışlardır (cana sahiptirler), ama farklı derecelerde. En alt seviyedeki *monadlar* uyku, baygınlık durumuna karşılık gelirler. Bunların karanlık, belirsiz, bulanık tasarımları vardır. İnsan ruhu gibi üst düzeydeki *monadların* bilinci bulunmaktadır. En üst monad, Tanrı, sonsuz bir bilince, mutlak bilgiye sahiptir.
- d) *Monadlar* bireylerdir. Birbiriyle aynı iki monad yoktur dünyada. *Monadlar* en üst Tanrısal monad'dan başlayarak, boşluktan, sürekli bir dizi oluştururlar. En üstteki monad ile en alt düzeydeki monadın, bütün içinde, ötekinkini ile karıştırılmaz, bireysel bir yeri vardır. Her bir monad evreni kendine özgü tarzda, ama bütün ile uyum içinde yansıtır. Her biri potansiyel

olarak, evrenin bir aynasıdır. *Monadlar* dışarıya kapalı oldukları için de bireydirler. Pencereleeri yoktur onların; *monadlarla* birlikte ve onların her biri içinde ne olup bitiyorsa, onların kendilerinden doğar ve en başta Tanrı'nın, bu en üst *monadın* yaratım ediminin sonucu olarak gerçekleşir.

“Prästablierte Harmonie” ya da Önceden Kurulmuş Uyum

Leibniz'in, *monadları* böyle hiyerarşik bir piramit düzeni içinde, ama kendi içine kapalı “bireysel” birimler olarak anlayınca kendini bir ikilemin içinde bulması kaçınılmazdı. Descartes iki asıl töz kabul etmişti: Düşünce (ruh) ve cisim (yer kaplama). Bu iki düzlemin ilişkilerinin, özellikle insan söz konusu olduğunda ne türden bir ilişki olduğu, düşünürü bir açmazla karşı karşıya bırakmış, ruh-madde düalizmi (ikiciliği) Descartes rasyonalizminin felsefe tarihine armağanı olarak kalmıştı! Leibniz için sonsuz çoklukta bireysel tözler ve her bir *monadın* kendi tasarım dünyası var. Bu *monad* kavramı bizi, Platon'un idealar'ına da yaklaştırtıyor elbette. [İlgilenen okur, yeni yayımladığımız “Devlet” kitabının önsözüne ve açıklamalarına olduğu gibi, “Thales'ten Platon'a Yunan Felsefesi” başlıklı derlememize de bakabilir bu konuda. İdealar ilk örnek, tasarımsal modeller olarak anlaşıldığında, bunların oluşa, varlığa nasıl dönüştüğü sorusunu orada epey açtık.] Leibniz, *monad* (töz) ile görünüşü bir bakıma özdeşleştiriyor gibi, ama birbirinden haberi olmayan bu sonsuz töz, neyi neye göre düzenleyecek, bir arada tutacak, bozup kuracaktır?

Ortada bütünün tasarımının nerede olduğu sorusu durmaktadır. (Günümüzde evrim süreci karşısında savunulan “Yaratılış” anlayışının, tam da bu noktaya geri döndüğünü hatırlatmak, yerinde olacaktır.)

Cevap: *Monadlar* hep bir arada evrenin uyum yasasını oluştururlar. Ama bu cevap, dünyanın ilişkilerindeki düzeni açıklamaya yetmez, daha doğrusu her *monadın* kendiliğinden bu uyum düzenine katkı yapması düşünülemez. *Monadlar* zaten dışa, birbirine kapalı bireysel birimlerdi. Burada Leibniz tanrısallığı yardımı çağırır. Kendisinden önce Geulircx’in kullandığı saat benzetmesine başvurur. Birbiriyle tam uyum içinde durmadan çalışan iki saat düşünelim. Bu uyum, bu iki mekanizmanın teknik olarak tek elden çıkmış ve birbirine bağlı bir sistemle çalışmasıyla mümkündür. Aynı mekanizma iki saati de birlikte çalıştırmaktadır anlayacağımız. İkinci bir olasılık, görevli bir mekanik ustasının bu saatleri ikide birde ayarlayıp uyum içine sokmasıdır. Üçüncü olasılık, bu iki saatin eşsiz bir ustalıkla en baştan birbiriyle uyum içinde çalışacak şekilde yapılmış olmasıdır.

Monadlara dönelim: *Monadlar* bir olasılıkla ikide birde karşılıklı olarak etkileşip birbirlerini ayarlamaktadırlar. Descartes felsefesinde ruh ile maddenin bu olasılığı akla getirecek şekilde bir uyum ortaya koymaları, bu iki yanı birbirinden temelde ayıran bu felsefenin bir yanını iyiye zorlamıştır. Çünkü Descartes o iki ayrı tözü ilkece birbirinden kopuk halde temele yerleştirmiştir bir kere. Okkasiyonalistler, Tanrı’nın her fırsatta doğrudan müdahale ederek ruh-beden

uyumunu sağladığını ileri sürerek bu ikilemi aşmaya çalışmışlardır; yani saatin bekçisi gibi, ruh-beden kopukluğunun üzerindedir Tanrı'nın gözü. Leibniz ne Descartes gibi *res extensia* ve *res cogitans* gibi iki ayrı töz ile çalışabilirdi ne de okkasionalistlerin müdahaleci Tanrı anlayışına itibar edebilirdi; çünkü onun *monadları* bu türden etkileşimlere daha baştan kapalı olarak ilan edilmişlerdi. Tanrı'nın dıştan düzeltip durduğu bir mekanizma anlayışı ona tersti. Doğal bir yoldan açıklanması gerekiyordu *monadlar* ilişkisinin. Leibniz üçüncü açıklama yolunu seçti: Tanrı en baştan bu iki tür tözü (ruh ile maddeyi) öyle yaratmıştı ki, her biri varoluşla birlikte verilmiş sadece kendi yasasını izlerken, öteki yan ile tam bir uyum içinde hareket ediyordu. Böylece, karşılıklı bir etkileşim varmış gibi bir durum çıkar ortaya, hatta Tanrı düzende ikide birde uyum sağlıyormuş gibi. İşte Tanrı tarafından *önceden kurulup yerleştirilmiş uyum* öğretisinin özü.

Bu sorunu biraz daha kavrayabilmek için Spinoza düşüncesine başvurabiliriz. Leibniz'in hayranlığını gizleyemediği Baruch Spinoza, daha baştan iki töz kabul etmez. Beden ve ruh tek töz olan Tanrı'dan kaynaklandıkları için elbette uyum içinde olacaklardır. Yani düşünce ile bedenin fiziksel dünyası birbirinden kopuk iki töz oluşturmazlar. Bunlar Tanrı'nın, öteki deyişle tek ve aynı tözün *attributları*'dır (ayrılmaz özellikleri, sıfatlarıdır). Bu töz kâh düşünce (ruh), kâh yer kaplama olarak yansır bize.

Spinoza'nın yolunu izleyemezdi Leibniz, bu yol onu Spinoza'nın pantheizmine götürürdü çünkü: Tanrı'nın dünyanın, dünyanın da Tan-

rı'nın içinde olduğu anlayışına. Pantheizmde Tanrı ve dünya (doğa) örtüşürler. Hıristiyan dogmasına ve anlayışına aykındır bu görüş, çünkü Hıristiyanlıkta Tanrı dünyanın dışında, üstünde bir konumdadır; günahın bağışlanması için Tanrı'nın var ettiği, bir sınav alanı olan bu dünya Tanrı ile örtüşemez. İster istemez Spinoza'nınkine göre biraz zorlama etkisi yapan önceden kurulmuş uyum anlayışına bel bağlar Leibniz. [Kaldı ki, Almanya'nın paramparça politik yapısını, buna karşılık gelen derin sorunları düşündüğümüzde, Tanrı'nın daha baştan kılı kırk yararak yerine oturttuğu bu düzenin bozulmasında sorumluluğu dünyanın içine çekilmiş Tanrı'ya yüklemek istememek, anlaşılır bir şey olmalı. (Spinoza'ya en başta kendi Yahudi cemaatlerinden, sonra da Avrupa kiliselerinden yönelmiş tepkileri burada ele alamıyoruz!) Hıristiyanlığı tek birleştirici güç olarak gören, işi yeni bir Haçlı seferi önermeye kadar götüren Leibniz, dogmatik Tanrı-dünya tablosuna bağlı kalmak zorundaydı elbette.]

Theodizee

Leibniz'in, Tanrı tarafından baştan yerleştirilmiş uyum düzeni anlayışının, dünyanın, özellikle de Almanya'nın gerçeğı ile alabildiğine çeliştiğini görmemesi mümkün değildi. Öyleyse bu uyumun öyle mutlak, boşluksuz bir düzenin kurulması anlamına gelmediğini görmek gerekiyordu. Tanrı'nın saat gibi kurup işleyişine bıraktığı bu dünya, mutlak uyumlu olmayıp sadece *olabilecek* en uyumlu, en iyi düzendi. Leibniz bu düzeni "mümkün olan" dü-

zen olarak tanımlar dolayısıyla; Tanrı elinin altındaki mümkün düzenler içinde en iyisini seçip bu dünyayı yaratmıştır. Tanrı'nın varlığına atfedilen özellikler de bu sonucu ortaya koymaktadır. Bu dünyayı Tanrı yarattığına göre, bu da en iyi dünya değilse, ya Tanrı daha iyisini, varolduğu halde gözden kaçırmıştır (ki bu Tanrı'nın kadir-i mutlaklık özelliğiyle çelişir) ya da zaten daha iyisini yapamamıştır ki, bu da onun her şeye muktedir olma özelliğine aykırıdır. Öyleyse bu mümkün olan dünya gene de en kusursuz dünyadır. Ama nasıl olur da bunca acı, dert, yoksulluk ve kötülük kol gezebilir bu kusursuz dünyada? İşte Leibniz'in *Theodizee*'sinin sorusu budur.

Leibniz kötülükleri üçe ayırır: *Metafiziksel kötülük, fiziksel kötülük ve ahlaki kötülük*. Metafiziksel kötülük dünyanın sonluluğundan ileri gelmektedir. Tanrı bir dünya yaratmaya kalktığında sonlu bir dünya yaratmadan edemezdi. Öteki fiziksel kötülükler, acılar vb bu metafiziksel kötülükten, yani dünyanın sonlu olma zorunluluğundan ileri gelir. Yaratılmış varlıklar kusurlu olmak zorundadırlar, aksi halde Tanrı ile eşit olurlardı; dolayısıyla bunların duyguları da kusurludur. Aynı şekilde kusurlu yaratılmış bir varlığın ahlaki yönden de mükemmel olması beklenemez. Bu kusurlu varlıkların, Tanrı karşısında bir irade özgürlükleri vardır.

Sınırlı Bir Değerlendirme

Leibniz sisteminin çelişkilerinden ve bu çelişkilere yol açan nedenlerden söz etmiştik. Leibniz, dünyanın (evrenin) yer kaplamayan töz-

lerden oluştuğunu ileri sürerken, yer kaplamayı, mekânda (uzayda) var olmayı aldatıcı bir görünüş olarak ilan eder. Dünya yer kaplamayan *monadlardan* ve onların tasarımlarından ibarettir. Duyu algılarımız dünyayı mekân içinde yer tutan bir süreklilik olarak sunuyorsa da bu bir aldanma, yanılgıdır; çünkü görünürdeki bu bütünlük, süreklilik, aslında yer kaplamayan sonsuz çokluktaki nokta monadların karmaşasından başka bir şey değildir.*

Öyleyse mekâna (uzaya) bağlı perspektifler, derinlikler de birer yanılgıdır. Mekânın (uzayın) inkârının bu çeşidine katıksız idealizmden başka ad yakıştırmayız. Ama Leibniz sonsuz sayıda yer tutmayan monadlardan söz ediyor. Yer tutmasalar bile vardırırlar bunlar bir şekilde. İyi de nerede? Uzayın, mekânın dışında nerede olabilirler ki bunlar? Ayrıca Tanrı en başta bu evrene bir uyum yerleştirmişse, bu, onu başı sonu belli bir bütün olarak görmüş, belirlemiş olduğu anlamına gelir. Bunun felsefedeki adı *determinizm*'dir. Yani Tanrı iradesinin her şeyi en baştan belirlemişliğidir. Ama aynı Leibniz bireysel iradenin özgürlüğünden de söz eder; iyi kötü arasında tercih yapma yeteneğinden; irade-i cüziye ile irade-i külliye çelişkisi burada da karşımızda durmaktadır.

Buralarda Kant devreye girecek, determinizm ile irade özgürlüğünün, mekânın (uzayın)

* 1) Leibniz ve felsefesi derlemesi için bkz. E. Coreth/H. Schandorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, 3. basım.
2) *Monadologie*: Reclam baskısı.
3) Hans Joachim Störig: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 17. basım.

düşünselliği ile gerçekliğinin ortaya çıkarır göründüğü çelişkileri çözmek Kant'a kalacaktır. Leibniz'in durduğu noktadan bu çelişkilerin aşılması imkânsızdır.

Leibniz bir ekol olmayı başaramadı. Düşüncelerini sistemleştiremeden, içindeki çelişkilerle birlikte kendisinden sonrakilere görevler bırakıp bu dünyadan ayrıldı. Christian Wolff (1679-1754) bu görevi üstlenmiş olmasaydı, belki Leibniz düşüncesi sistemleşip geniş bir çevreye ulaşamayacaktı.

Christian Wolff'un önemi, ilk kez Latince'yi bir yana bırakıp Alman dilinde felsefe yapmaya yönelmesi ve felsefi bir terminolojinin önünü açmasıdır.

Biz burada, İngiliz ve Fransız Aydınlanma düşünürlerini geçip, Leibniz-Wolff felsefesinden Kant'a yöneleceğiz. Artık yeterince giriş malzemesi birikti elimizde. Kısaca bir kez daha Aydınlanma'nın düşünce hareketine baktığımızda, şöyle bir kavramsal toparlama yapabiliriz:

Rasyonalizm: Özellikle Barok felsefesinin karakteristik özelliği olan rasyonalist felsefenin iki büyük temsilcisi Descartes ve Spinoza'da, akla olan büyük güveni buluyoruz.

Ampirizm: İngiliz ampirik düşüncesi Locke ve onu izleyenlerce Aydınlanma felsefesinin önemli bir ayağını oluşturur. Bilgi'nin kaynağı deneyimdir, (ampirik dünya) duyu algılarının verileridir. Akıl dünyaya bomboş gelir: *Tabula rasa*.

Materyalizm: Fransız materyalistleri Holbach, Lamettrie ve Diderot tarafından temellen-dirilmiştir.

Deizm: Cherbury, Voltaire vb filozoflarca savunulmuştur. Yanlış bir adlandırmayla *theisme* de denir. *Deizm*, Tanrıcılıkla (*theisme*) ile Tanrı-tanımazlık (*atheisme*) arasında yer alır. Deistlerin Tanrı'sı dünyayı yaratmıştır, ama bir daha el atmaz ona. Bu nedenle de deistler ne vahye, ne mucizeye yer verirler. Hiçbir şeye el atmayan, bomboş duran bir Tanrı'dır onlarınkisi.

KANT'IN YAPITLARI

“Eleştiri” Öncesi Dönem

Kant'ın hayat öyküsünü ana hatlarıyla izleyip onu bir toplumsal varlık, bir insan olarak az çok tanıttıktan sonra, 17. yüzyılın ortasında, Otuz Yıl Savaşları'nın ardından Avrupa'nın ve Almanya'nın sosyo-politik manzarasına değinmiş, ardından Leibniz felsefesi odağında Kant öncesi rasyonalizme kısaca göz atmıştık. Şimdi artık, başlarda da belirttiğimiz gibi, doğrudan Kant felsefesinin sistematığına girmeyi deneyebiliriz.

Kant felsefesini, öncülerinden ayıran mesafeyi ölçmek istersek, Kant'ın bu öncülerden “kopuşunu”, bir anlamda özgürleşme sürecini izlemek gerekir. Başka türlü söz konusu zaten mümkün olmayacağına göre, Kant uzun süre hazır bulduğu düşünce yapılarının içinde kendine yer aramış, hatta bir süreliğine “kiracı olarak” hazır bulduğu bu “binalarda” oturmuş, yavaş yavaş da olsa kendi düşünce binasını inşa edene kadar oralarda malzeme biriktirmiştir.* İlk yazılarında döneminin önemli doğabilim ve felsefe yazarlarıyla polemiklere giren Kant, bu eleştirilerde doğabiliminin ve felsefenin so-

* Uwe Schultz, *Immanuel Kant, Monographie Kant*, s. 70.

runlarını ağır ağır kavrayıp onları kendi düşüncesinin içinde yeniden biçimlendirmeye yönelmiştir.

Kant ilk yazısını 1747 yılında, henüz 23 yaşındayken yazmıştır ve daha önce sözünü ettiğimiz gibi, doğanın canlı kuvvetlerinin gerçek, doğru bir değerlendirmesini yapmayı hedeflemiştir. Kant bu polemik yazısında Leibniz'in ve öteki mekanist düşünürlerin kullandıkları ispatları eleştirinin süzgecinden geçirmeye kalkar. Çiçeği burnunda filozof, yeniçağın iki büyük metafizikçisi Descartes ile Leibniz'i temelden ayıran kuvvet tartışmasında bir uzlaşma önermektedir.

Descartes ve Leibniz felsefelerinde hareket ve kuvvete ilişkin ilkesel kabulleri kıyısından kenarından tanımaya çalıştık. Buradaki sorun, daha özel bir durumda kuvvetin nasıl ölçülebileceği sorununa ilişkin. Descartes'ın düşündüğü gibi, basit hıza göre mi, yoksa Leibniz'in ileri sürdüğü gibi hızın karesine göre mi bir formül oluşturulacaktır? Soru budur ($m.v$ ya da $m.v^2$). Kant ölü kuvvetin (hareketsizlik durumundaki kuvvetin) Leibniz formülüne göre, canlı (hareket oluşturan) kuvvetin Descartes formülüne göre ölçülmesi gerektiğini ileri sürer. Ne var ki bu sorunun, kendisinden önce, d'Alembert tarafından çözüldüğünü bilmektedir. Kant'ın ne önerdiğinden çok, kendini böyle bir tartışmada taraf olarak görmesi önemlidir. Doğrunun, hakikatin peşinde olma biçimindeki karşı konmaz istek, onun bütün bir çalışmasını yönlendirecektir.

Evrenin Oluşumu

Bu yazı, Kant'ın, özel öğretmenlik yapmak için üniversiteyi terk ettiği yıla rastlar. Dokuz yıl sonra "*Doğal Doğa Tarihi ve Göğün Teorisi*" adlı, bugün bile güneş sisteminin doğuşuna ilişkin düşündürücü veriler içeren yazısı elden ele gezmeye başlayacaktır. Kant'ın bu ilk yazıları, anlaşılacağı gibi, çoğunlukla doğabilimsel sorunlarla ilişkilidir. Kant ateş, volkanlar, fiziksel coğrafya, rüzgârlar hakkında yazılar yazmış, bu alanlarda teoriler oluşturmaya çalışmış, tarihin büyük Lizbon depremini de mercek altına almayı unutmamıştır. Bunları yaparken dayanağı, kesin bilimlerin sarsılmaz temeli olarak gördüğü Newton fiziğidir.

Kant bu ikinci yazısında, gezegenlerin ve evrenin oluşumuna ilişkin bir teori geliştirmişti.

Aslında hikâye epey bir geçmişe sahipti. Evreni mitolojik açıklamalardan arındırma ve kavranabilir akli yasalara dayandırma girişiminde Kant uzun bir zincirin son halkasıydı. Kopernikus,* Tanrı'nın mekânı olarak ona ayrılmış göğü, belli yörüngeler üzerinde dönen sayısız gök cisminin hareket alanı olarak çözmüş, "parçalamış", dünya gezegenine de buradan bir "pay" ayırmıştı; ancak bunların hareke-

* Nikolai Kopernikus (1473-1543): Polonyalı gökbilimci. İtalya'da tıp ve hukuk fakültelerinde okudu. Gökbilimini uğraş alanı olarak seçmişti, Yer'in evrenin merkezi olmadığını ve öteki gezegenlerle birlikte güneşin etrafında döndüğünü kanıtladı. Bir sorunla ilgili olarak felsefi görüş açısında yapılan köklü değişiklik *Kopernik devrimi* olarak tanımlanmıştır. Düşünen özne'yi düşüncenin nesnesi haline getiren, dolayısıyla özne tanımını tersyüz eden bir yöntem ya da adım olarak Kant tarafından bu anlamda kullanılmış ve yaygınlaşmıştır.

tinin nedenini Tanrı'ya bırakarak aradan çekilmiş, Galileo* ve Kepler** bu hareketin matematiksel yasalarını ortaya koyarak, açıklamayı tamamen "dünyevileştirmişlerdi". Newton evrendeki görünür kaosun akla uygun yasalara boyun eğdiğini, bu yasaların sarsılmaz düzenliğinin herhangi keyfi müdahalelere açık olmadığını anlamıştı. Hristiyan inancının Tanrısının bu düzene herhangi bir dış müdahalesi söz konusu olamazdı. Ancak iş, evrenin yasalara uygun olma özelliğinin nereden geldiği sorusuna cevap aramaya gelince, bilimsel açıklamaların sınırına gelip dayandığını düşündü. Bu yasaları kim yaratmış olabilirdi?

Newton'dan yaklaşık bir yüzyıl sonra Kant işin içine doğaüstü bir gücü karıştırmadan evrenin mekanik yasalarına boyun eğen kökenini açıklamayı deneyecekti. Biraz daha özele incek olursak, Newton *gravitasyon* dediğimiz çekimin gök cisimlerine etkisini fark etmiş ve bu

* Galilei Galileo: (1504-1642): Huygens'le başlayacak olan "deneysel" fizik çalışmalarının öncüsüdür. Fizik yasalarının açıklanması için matematiği kullanmanın önemini kanıtlayan İtalyan bilim insanı, modern mekaniğin kurucularından biridir. Serbest düşme yasasını bulmuş, ıraksal göz mercekli dürbünle teleskopun ilk ilkel modelini geliştirmişti. Kopernikus sistemini onaylayan buluşlar yaptı, dünyanın, güneşin etrafında döndüğünü, yerin ise, Kilisenin Aristotelesci anlayışa bağlı kalarak kabul ettiğinin aksine, hareket halinde olduğunu savundu. Bu görüşleri savunduğu *Dialogo* kitabı 1633'te engizisyonunda suçlanmasına yol açtı. Ev hapsine mahkûm oldu, 1636'da kör oldu ve ölümüne kadar 6 yıl bu şartlarda yaşadı.

** Johannes Kepler (1571-1630): Alman gökbilimci. Mars gezegeninin yörüngesini inceleyip onun elips biçiminde olduğunu buldu. Gezegenlerin güneş etrafındaki hareketlerine ilişkin yasaları arayarak Newton'un çekim yasasına giden yolu açtı.

etkiyi hesaplamıştı. Ancak güneş sistemini kendi teorisi kapsamı içinde açıklamaya çalışırken bilimsel alanın dışına düşmüş, güneş sisteminin doğuş ve oluşumunun doğal bir açıklamasının olamayacağını ileri sürmüştü. Newton'a göre gök cisimlerinin yörüngelerinde izledikleri yol iki kuvvetin eseri idi. Bunlardan biri mekanik yasalarıyla açıklanabilen çekim kuvveti, ikinci kuvvet, *tangential*, yani eğik bir yüzeyin (iten) kuvvetiydi ki, bu da gezegenlerin çekim kuvveti sonucu Güneş'e düşmelerini önlüyordu.

Kant, evrenin oluşumunu dış bir müdahaleye gerek duymayan mekanik bir süreç olarak kavrayıp, evrenin oluşum sürecinin kaçınılmazlığına işaret etti. Başlamak zorundaydı bu süreç, çünkü bu doğuşun zorunlu, ama basit nedenleri mevcuttu. Böyle bir başlangıcın biricik önkoşulu, sonsuz bir evrendi ona göre. Kant buna "göğün boş derinliği" demiştir. Farklı yoğunluktaki atom malzemesiyle doludur bu boşluk, ama henüz düzensizdir bu malzeme. Bu maddenin ve uzayın içinde iki kuvvet etkilidir: Çekim (*atraksiyon*) ve itme (*repulsiyon*) kuvveti. Çekim kuvvetleri, yoğunluğu düşük atomları çekip yoğunluğu yüksek atomların yörüngesine taşırlar. Ancak bir yandan merkezde yoğunlaşma olurken, itme kuvveti, düşük yoğunluklu atomların bir merkez etrafında dönmesine yol açmıştır. Yeni atomların bu sürece katılmasıyla çekirdek büyür; döndükçe sürtünme nedeniyle bir ateş topu oluşturmaya başlar. İşte Newton'un açıklamasını Tanrı'ya bıraktığı Güneş'in Kant'a göre doğuşu.

Kant bu hipoteziyle uyum içindeki bir evrenin, başlangıçtaki kaos durumundan doğuşunu açıklayabilmek için (Hıristiyanlığın) Tanrısı ile işbirliği yapmaya gerek olmadığını göstermeye çalıştı. Madde çekirdekte yoğunlaşarak Güneş'i oluşturduktan sonra da dur durak tanımıyordu ona göre; yeni atomlar durmadan bu ana kütle-ye çekilirlerken, itme kuvveti sonucunda Güneş'ten kopan parçalar, onun dönme yönünde uzaya fırlayıp döne döne Güneş'ten uzaklaşır ve kendi dönme hareketiyle evrenin içinde, küçük bir ateş topu olarak, ama Güneş'in çevresinden de belli bir uzaklıkta bulunmak koşuluyla, yörünge hareketine tabi olurlar, diyordu. Bu ateş topu da (gezegen de) kendisinden kopan parçalar sonucu kendi Ay'ını oluşturmuştu.

Bu yoldan gezegenleriyle, Ay'larıyla bütün bir güneş sistemi meydana gelmişti. Maddeye içkin olan yasal düzenliliklerin sonucuydu bütün bu oluşum; *salt mekanik* yasalarına uyuyor, dolayısıyla da Tanrı'nın (ikide birde el atarak) yarattığı bir evren anlayışını, radikal bir *koz-mogoni*, evrenin oluşumu konusunda bilimsel bir teori katına yükseltiyordu. Tanrı bu bilimsel açıklama ile de örtüşüyor, örtüşmek zorunda kalıyordu Kant'ın bu ilk bilimsel döneminde; çünkü evrenin doğuş ve gelişmesi mekanik yasalarla eksiksiz açıklanabildiğine göre, Tanrı'ya da bu evrende bir yer verilecekse, Tanrı ile yasalar arasında bir özdeşlik olduğunu kabul etmekten başka mantıki bir yol bulunmamaktaydı. Doğa da kaosun içinde yasal olarak düzenli, kurallara uygun davranmak zorunda olduğundan bir Tanrı vardı. Kant'ın bu kavrayı-

şında dünyanın düzenini, evrenin yapısını açıklarken, henüz tamamen kendi felsefe sisteminin dışında, Leibniz'e bağlı kaldığını ve onun etkisiyle böyle bir görüşü benimsediğini anlamak zor değil. Leibniz gördüğümüz gibi, alabildiğine yapay ve felsefeden çok sanata özgü bir tanımla, "önceden kurulup yerine oturtulmuş uyum" ilkesiyle bu işin içinden çıktığını düşünmüştü. Elbette Kant birkaç adım ötededir, bütün bir evreni mekaniğin yasalarıyla açıkladıktan sonra, bu yasaların bizzat kendilerinin varlıktan (oluş'tan) önce geldiği gibi sallantılı bir görüşü benimseyip, "evrensel yasalar eşittir Tanrı" gibi bir uzlaşmaya gider. (İleride İngiliz ampirik filozofları Locke ve özellikle Hume'un kendisini "metafizik uykusundan uyandırdığını" söyleyecek olan Kant, yasaların da, deneysel dünyaya zihnimizin, daha doğrusu *anlama yetisinin*, Verstand müdahalesi sonucu verilmiş ilişkiler olduğu görüşünü benimseyecektir.)

Kozmolojik sorun, elbette antropolojik sorunla, yani insanın, onu çepeçevre saran bu evren içinde hangi görevlerle yükümlü olduğu, hayatını nelerin, ne yönde belirlediği sorunuyla da bağlantılıydı. Evrensel boyutlar ile karşılaştırıldığında insan deveye kulak bir yer tutuyordu bu evrende, ne dünya ne de insan, *merkezi* bir konumda olamazlardı. İnsanın özü, kaderi, varoluşu bu dünya ile sınırlı, ona bağlıydı. Bu düşünce Kant'ı bir başka soru üzerinde düşünmeye yöneltti: Dünya, ömrünün hangi evresinde bulunuyordu. Doğuş mu? Gelişme mi? Yoksa yok olma mı? Kendi eksenini etrafında döne-

rek gece ve gündüzü meydana getiren Dünya, başlangıcından bu yana kimi değişimler yaşamış mıydı? Yani, Dünya yaşılanıyor muydu? *Berlin Kraliyet Bilimler Akademisi*'nin bu ödüllü sorusunu Kant, Dünya'nın orta yaşında bir yerde olduğunu ileri sürerek yanıtladı (*Göğün Teorisi*). İnsan soyu da aynen Dünya gibi, türünün orta yaş döneminden geçiyordu. Hem insan hem de dünya, mükemmelliğe giden gelişmede yolun yarısını arkalarında bırakmışlardı. (Kant döneminde jeoloji buluşları Dünya'nın yaşını gıdım gıdım artırarak birkaç yüz bin yıla çıkarmışlardı. Geçmiş 14 milyar yılı bulan evrenin içinde Güneş sisteminin yaşının, bu sürenin yaklaşık yarısı kadar olduğu biliniyor bugün. Kant ister istemez döneminin feolojisinin, antropolojisinin bilimsel bulgularını esas almak durumundaydı!)

Yanılğı payı ne olursa olsun, evren ile insan arasında, kozmoloji ile antropoloji arasında ilişki kurup bu her iki yanın da doğal yasalara uymak zorunda kaldığını ileri sürmesi, doğa yasalarını insanın ahlak yasaları ile karşılaştırması, ileride "*Pratik Aklın Eleştirisi*"nde iyice sistematik bir görünüm alacaktır. Kant'ın Büyük Friedrich'e ithaf ettiği "*Göğün Teorisi*", yayıncının iflası yüzünden basılamadı. Altı yıl sonra filozof-matematikçi Jean Henri Lambert*, Kant'ın bu yazısını bilmediği halde aynı sonuçlara ulaştı. Aralarındaki yazışmalar sonucu, önceliğin

* Jean Henri Lambert (1728-1777): Fransız matematikçi. 1764'te II. Friedrich'in isteğiyle Berlin Akademisi üyesi oldu. Kuyruklu yıldızların yörüngeleri üzerine çalışmalarıyla tanınmıştır. Kürenin düzleme yansıtılması yöntemiyle teorik haritacılıkta yeni bir çağ açmıştır.

Kant'ta olduğu kabul edildi. Birkaç yıl sonra Fransız matematikçi ve gökbilimci Pierre Laplace* Kant teorisini şurasından burasından düzelterek, özellikle de deneylerle destekleyerek bilimselleştirdi. O gün bugün, evrenin oluşumunu açıklamaya çalışan bu görüşler *Kant-Laplace teorisi* olarak bilinmektedir.

1775 yılı, Kant'ın büyük Lizbon depremini mercek altına aldığı yıldır. Aynı yıl doğabilimi sorunlarından felsefe sorunlarına yöneldiği ve felsefi yazılar yazmaya başladığı döneme denk gelir. "*Metafizik Bilgi'nin Temel İlkelerini Yeniden Aydınlatırken*" adlı tezinde, metafiziğin, çeşitli teorilerin oyun bahçesine dönüştüğünü ileri sürmüştür.

İtibar Yitiren Metafizik

Kant önemli bir bilim yazarı olarak tanındıktan sonra, yaklaşık yedi yıl susar. 1762 ile 1763 arasında peş peşe çıkan dört yazı, bu uzun süreli suskunluğu açıklamaya yetecektir. Hedefi metafizik alanıdır; ama amacı bu alanda daha ihtisamlı bir metafizik yapı dikmek değildir. Kant metafiziği yalıtıp ispat edilemez varsayımlardan, nazari katkılardan arındırmaya çalışır. Baş-

* Pierre Simon Laplace Markisi (1749-1827): Fransız gökbilimci, matematikçi ve fizikçi. 20 yaşında askeri kraliyet okuluna matematik profesörü olarak atandı. Napoléon Bonaparte'ı sınavdan geçirip askeri kariyerinin önünü açmıştır. Gök mekaniği ve olasılıklar matematiği alanında çalışmaları ile ünlüdür. Laplace 1796'da Dünya sistemini açıklarken, Güneş sisteminin yoğun bir nebuladan doğduğu varsayımını geliştirir. Nebulanın merkezinde, kendi eksenini çevresinde dönen bir çekirdek vardır. Nebulanın dışı soğudukça, ekvator düzleminde halkalar oluşmuştur. Bu halkalar gezegenleri ve uydularını oluştururken, çekirdek de Güneş'i meydana getirmiştir.

lığını, “Dört Syllogik Figürün Yanıltıcı Kurnazlığı” diye çevirebileceğimiz yazısında, sırf kavramlardan, yargılardan ve mantıksal sonuçlardan bilgi yaratmaya ya da türetmeye çalışan anlayışı karşısına alır. Ona göre *mantık*, kavramlar hakkında, bu kavramlarda gizlenmiş olandan daha fazlasını söylemek için yeterli değildir. Bu anlayış üzerinden, analitik yoldan, parçalara ayırarak doğru “bilgi” elde edilemez.

Kant’ın burada hedef tahtasına koyduğu anlayış, skolastiğin Aristoteles mantığıdır. Bu mantık, Hristiyan göğüne (cennet anlayışına) kadar uzanan yapay düşünce yapılarının kurulabilmesini sağlamıştır. Aristotelesçi mantığın Skolastik kullanımının temeline inenler, temel kurnaz bir boşluk olduğunu görebilirler. Kant, metafiziğin bu biçimine eleştirisini yönelirken, kaygısı bellidir. Ona göre dönemlerinde bilimin ilgi alanı olmayı hak eden şeyler üst üste yığılıp durmaktadır; insanoğlu çok geçmeden bunları ele alacak ve içlerindeki yararlı yanları olsun ortaya çıkartacak zaman bulamayacaktır; çünkü ömrü nispeten çok kısadır, yeteneği de çok geçmeden bunlara göre yetersiz kalacaktır. Bu ayıklama işleminde, dönemin gereksiz yığılması olan mevcut felsefeyi de bir yana koymaktan söz eder Kant.

Kant döneminde metafiziğin böylesine itibar kaybetmesinin nedeni neydi? Kant, mantığın, kavramlar içinde gizlenmiş ve mevcut değilse, söyleyecek bir şeyi olmadığını, ortaya bir bilgi koyamayacağını ileri sürerken, döneminin, yaygın, salt spekülatif (nazari) yoldan bilgiye ulaşma eğilimini, eleştirisinin hedefi yap-

mıştır. Düşünce, mantığın kanatları üzerinde, gerçeklikten kopup keyfi çıkarsamalarla spekülasyonların (nazari bilgilerin) göğüne tırmanmıştır ona göre.*

Kant düşünce ile gerçeklik arasındaki karşıtlığı bir sonraki yazısında göstermeye çalışacaktır. *"Dünya Bilgeliğine Negatif Büyüklükler Kavramını Sokma Denemesi"* 1763 tarihlidir. Kant bu yazıda mantığın tek başına bilgi türetmeye yetmeyeceği anlayışından hareket eder. Örneğin mantık açısından bakıldığında bir cisim ya hareketlidir ya da hareketsiz. Mantık üçüncü bir durum kabul etmez. Oysa gerçekte bir cisim bir başka cisme göre hareketli, gene bir başkasına göre hareketsiz olabilir. Öyleyse mantığın içeremediği üçüncü bir durumdur bu. Mantık çerçevesi içinde negatif (olgu dışı) gibi kabul edilen şey, gerçeklik çerçevesinde pozitif, yani olgulara uygundur. Salt mantığa kapalı bir durumdur bu üçüncü durum.

Kant'a göre mantıksal düşünme, sebep-sonuç ilişkisini aydınlatmaya elverişlidir. Sebep (neden) veriliyse, mantığın yapacağı, buradan sonucu, bu sebebin yol açacağı etkileri mantıkla türetmektir. Yapılacak olan şey, sebebi iyice ayırtırmak, böylelikle içindeki sonuçları açık ortaya koymaktır. Örneğin cisim kavramı, "bölünebilirliği" bir sonuç olarak içinde taşır. Tanrı'nın sonsuzluğu da onun "ölümsüzlüğü" sonucunu içeren bir kavramdır, ama bu kavramı mantıksal sonuçlarına götürürken, bu kavramın içerdiği sonuç kesin olmadığı gibi, ger-

* *Dört Syllogik Figürin Yanıltıcı Kurnazlığı*'ndan Uwe Schultz'a göre alıntı derlemesi.

çekliğe karşılık gelip gelmediği de belli değildir. Mantıksal sebep-sonuç ilişkisi, gerçekliğin dışında işlese bile, işin içine gerçeklik ile ilişki girince, durum değişir. "Yıldırım" kavramını mantıksal düzlemde ele aldığımızda, onu mantık analiziyle istediğimiz kadar ayrıştıralım, "yıldırım" kavramı, "gök gürültüsü"nü zorunlu olarak vermeyecektir bize. Kant burada David Hume'un nedensellik anlayışına yakın durur: Nedensellik yasası, bilim düzleminde, mantığın sebep-sonuç ilişkisi kadar zorunlulukla işlemez.

Kant'a göre metafiziğin içine düştüğü açmaz, matematiğin, gerçekliği (olgusal dünyayı) ona upuygun bir bilim olarak karşılayabileceği biçimindeki geleneksel yanılgıya dayanır. Matematiğin felsefenin en güvenilir yöntemini sunduğu anlayışına Descartes, Leibniz bağlamında dikkati çekmiştik. Kant, *"Doğal İlahiyatın ve Ahlakın İlkelerinin Açık Seçikliği"* yazısında, düşünce ile varlık arasındaki karşıtlığı ele alır ve matematik ile mantığın felsefe alanında mutlak geçerliliğinin imkânsızlığını göstermeye çalışır. Gerçeklik hakkında güvenilir bilgi edinmek istiyorsak, son tahlilde deneyimin dünyasına girmemiz ve ölçütlerimizi oradan almamız şarttır. Her felsefi tez bu ölçüte göre değerlendirilmelidir. Açık seçik tanımlandığında, her şey "düşünülebilir"; Tanrı da... Ancak bu, Tanrı'nın gerçekliğinin ispatlandığı anlamına kesinlikle gelemaz. İlahiyatçılar ve filozoflar, Tanrı kavramını akla gelebilecek her türlü sıfatla donatmışlardır. Sözelimi, "Tanrı kadiri mutlak" derken, sadece bu mantıksal kadiri mut-

laklık özelliği düşünülür, çünkü bu özellik Tanrı olma özelliğinin (mantıksal) sonucudur; ama Tanrı bir varoluş hali midir, mutlak yasa mıdır, buradan çıkartamayız bunu.*

Dönemin metafizikçilerinin Tanrı ispatı, üç temel argümana dayanmaktaydı:

Kozmolojik Tanrı ispatı, evrene bakıp buradan, evrenden daha geride, yüksek bir nedenin varlığının kaçınılmazlığını türetiyordu. Ama işte bu yapılırken düşünce ile gerçeklik sınırı zedelenmeden de olmuyordu; çünkü "sonuç" (dünya) elle tutulur gerçeklikti, ama sebep sadece düşünce yoluyla ulaşılmış, mantıksal bir çıkarsamadan başka bir şey değildi. Demek ki düşünce ile gerçeklik arasındaki sınır ihlal edilmişti.

Fiziko-ilahiyatçı Tanrı ispatı ise, dünyanın düzenliliğini, uyumunu, güzelliğini, yaratıcının varoluşunun kaçınılmaz sonucu olarak anlıyordu. Bu bağlamda da bu Tanrı'nın yarattığı dünya kendisini bilgiye açarken, Tanrı'nın varlığı ancak inanan ruhların, kalplerin içinde aranabiliyordu.

Ontolojik ispat dediğimiz varlıkbilimsel yolda da, düşünce ile gerçeklik arasındaki sınırın ihlali söz konusuydu. Çünkü Tanrı'yı en kutsuz varlık olarak tanımlıyor, ontolojik mantıkla baktığı için de ona "varoluş" atfediyordu. Anselm von Canterbury'nin, klasik formülasyonunu sunduğu ve sonradan Hegel'in inandırıcı bulup benimsediği bu ontolojik ispat yolu, 1763'te Kant'ın da kendine yakın bulduğu bir yoldu. Geçici ve rastlantısal bir sonuç olan

* *Tanrı'nın Varlığını Göstermenin Mümkün Biricik İspat Dayanağı*; T. E., c. 4, s. 125, agy göre alıntıdan derlenmiştir.

dünya (evren), mutlak bir Tanrı'nın varolması durumunda ortadan kalkma tehlikesiyle karşı karşıya olurdu. Ontolojik ispat, rastlantısal olmayan, her şeyin gerisindeki bir neden düşüncesinden, zorunlu olarak bir "Tanrı varlığı" sonucunu çıkartıyor, bu ilk neden ile bu tanrısal varoluşu özdeşleştiriyor, böylelikle fiziko-ilahiyatçı ispat yolunun desteklediği ontolojik bir Tanrı kanıtı elde ediliyordu. Kant bu kısırdöngüden "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde uzaklaşmış, bu akıl yürütme yolunun geçersizliğini kavramıştır.

Pietizm

Kant'ın, dönemindeki metafizik karşısında takındığı kuşkucu tavır bir yandan keyfi, nazari tartışmaların anlamsızlığına ve saçmalığına bir tepki, bir yandan da o yıllarda Aydınlanma hareketine ve felsefesine aykırı Pietist anlayışa dayalı hareketin de ürünüydü. 1755 Lizbon depreminin "saçmalığı, anlamsızlığı", Aydınlanma karşıtı bu hareketi Almanya'da bir anda iyice güçlendirmişti. Aydınlanma'nın ruhu, iyimserliği, ilerlemeye duyduğu inanç ve güven, dıştan gelen beklenmedik bir darbeye, ölçülmez, hesaplanamaz, öngörülmez bir depremle sarsılmıştı çünkü. Akıl bir kez daha gerçeklik karşısında çaresiz kalıyor, yasa masa dinlemez gibi görünen bir doğa olayı Aydınlanma'nın ilkelerini sarsıyordu. Zaten felsefi nedenlerle aklın güvenilirliğinden kuşku duyar gibi olan Kant, felsefi kaygıları ile Pietist etkilerin sarmalında, aklın en azından temel bir incelemeden geçirilmesi gerektiğini düşünüy-

yordu. Gençliğinde Pietizmin anlayış ve ruhu-
na yakın yerlerde dolaştığını, Pietizmin katı
temsilcisi bir okulda (*Collegium*) eğitimine baş-
ladığını hayat hikâyesinden öğrenmiştik. Bura-
da, yeri gelmişken geniş bir parantez açıp Pi-
etizmin sosyal-kültürel temeline kısaca göz at-
mak yararlı olacaktır. Özellikle Alman inanç ve
duygu dünyası için önemli bir akım olan Pi-
etizm, Lutherci Protestan hareketinin içinden
türemiş, kilise reformunu öngören ve 17 ile 18.
yüzyılda dinin ve kilisenin icraatlarına karşı bir
akımdı. Quakerler,* Metodistler** ve Cizvitler
de Pietizmin içinde kabul edilirler. Dolayısıyla
ulus-aşırı bir din akımı olan Pietizm, zamanla
toplumun bütün katmanlarını, aristokrasiden,
kastlardan köylü sınıfına kadar sarmış olmasına
rağmen, toplumsal kökeni bakımından, bur-
juva katmanlarının, 16. yüzyılda ticareti ve üre-
timi engelleyen feodal koşullara yönelik bir ha-
reketidir. Hollanda'nın Calvinist Kilisesi'nden

* Quakerler: "Dostlar Derneği". Derneğin kurucusu Geor-
ge Fax, onları yargılayan yargıcı Tanrı sözü karşısında
saygılı olmaya ve "titremeye" (İng. to quake) davet etmiş;
cemaat de bu adla anılmaya başlanmıştır. 17. yüzyıldan
itibaren yaygınlaşan Quakerler, "ilk günah" yüzünden
insanın dünyaya suçlu geldiği anlayışına katılmıyorlardı.
Politikadan ve kesinlikle her türlü fiziksel şiddetten ilke-
ce uzak duran Quakerler, bu edilgen ve barışçı hayat tarz-
ları yüzünden zulüm görüp durmuşlardır. Zamanla ken-
di rituelllerinin kısılcına girip katılaştılar.

** Metodistler: 1729'a doğru oluşan, "uyanışı" gerçekleştiri-
meyi amaçlayan, Hristiyanlığa yaraşır tarzda yaşama
kaygısı taşıyan tarikat. Metodizm özellikle işçi sınıfına İn-
cil'i öğretme kaygısı taşıyan bir tür evrensel rahiplik anla-
yışını temsil eder. Din kurallarına, ibadet niteliklerine
önem vermezken, laiklerin de dini işlevler üstlenebilecek-
lerini kabul eder. Metodizm çeşitli dallara bölünmüştür.
Metodizmin anlayışına göre içinde Tanrı'nın sesini duyan
herkes, din görevlisi olmasa da vaaz verebilir.

çıkması, onun bu sosyal kökenini apaçık gösterir. Kilise tarihi açısından bakıldığında da, zamanla katı bir skolastik dogmacılığın temsilcisi olup çıkan Lutherci reformasyona ve dogmatizme bir tepki, kutsal metni, kişisel düzlemde yeniden içselleştirme hareketi olarak da anlaşılabilir. Ekonomik, politik ve bilimsel düzlemde öteki Avrupa ülkelerine göre geri kalmış Almanya'da Pietizm, 17. yüzyıldan 18. yüzyılın ortasına kadar en gelişmiş evresini yaşar; aktif bir devrimci (burjuva) sınıfı yaratamayan Almanya, küçük burjuva katmanlarının meşru çocuğudur. Bir yandan Otuz Yıl Savaşları'nın yol açtığı felaketlere bir cevap, bir yandan da Protestanlığın katı bir dogmatizme dönüşmesine bir başkaldırıdır. Ama aktif bir sosyal eyleme dönüşemeyen bu tepkiler, kişiyi dünyadan el ayak çekmeye, kendi iç dünyasına kapanmaya çağırır. Bu dönemde toplumsal ve dinsel faaliyetler, kutsal metinlerin yeniden ele alınıp okunduğu, cemaat içinde kişilerin iman ve ruh birliği kurmaya çalıştıkları dar bir dünyaya sıkışıp kalmıştır. Pietizmin altı çizilmesi gereken yanı, bu bağlamda, Pietik (Tanrı'ya bağlı) bir cemaate aidiyet ilişkisiyle birlikte, Ortodokslaşmış Lutherciliğe dinsel karakterli de olsa, kişinin, birey olarak bir başkaldırını temsil etmesidir. Bu yönüyle Rönesans'ta başlamış, burjuvazinin gelişmesiyle birlikte Aydınlanma'nın da içine sarmış bir kişilik oluşturma hareketi olarak ayrı bir önem taşır Pietizm. Sayısız eyaletlere bölünmüş Almanya'da Pietizm, Protestan eyalet kiliselerine karşı bir protesto hareketi olarak da şekillendi. Pietizm ile mistisizm arasında bir iç bağın bulunduğu kesin;

Pietizm ayrıca mistik panteizme, Tanrı eşittir dünya, dünya eşittir Tanrı anlayışına da etkimiştir. Pietizmin Aydınlanma'ya yönelttiği kuşku ve tepki, elbette Aydınlanma düşüncesinin hâkimiyetini sarsamazdı; çünkü, akıl ile bağdaştırılamayacak her dinin ve inanç sisteminin sonu gelmiş gibi görünüyordu o dönemde.* Aydınlanma'ya yönelik protesto, ancak dünyevi (laik) bir düzlemde yapılmalıydı ve yapılabilirdi. Kişiyi, kutsal metin ile cemaat anlayışı içinde bir araya getirip dünyevi alanın dışında bir arenaya çekmek, Aydınlanma'nın baskısına bir direnme demekti. Aydınlanma aklının yeni bir çağ açarken yol açtığı çok düzlemli sarsıntıların karşısında iç dünyanın sığınacağı alan, gene bu dünyada olmalıydı. Böyle bir alan, doğa dindarlığıydı örneğin; doğayı kutsallaştırıp Aydınlanma kültürünün karşısına koymak, dünyevi, akli bir protesto olma hakkını elde edebilirdi. Aydınlanma kültürüne karşı doğadan yana mücadelenin parlak "mücahidinin" Jean Jacques Rousseau olduğunu biliyoruz. Dijon Akademisi'nin ödüllü sanat sorusunu, "insanlığa sanatın mı yoksa bilimin mi yararlı olacağı" sorusunu yanlış bulup, bu her iki alanın da bir işe yaramayacağını ileri sürerek, doğayı öne çıkarmıştı Rousseau. Kant, Rousseau sayesinde, dönemin bütün düşünürlerine musallat olan *akılcılık kibrinden* kendini kurtardığını söyleyecektir.** O andan itibaren "doğal insan"dır Kant'ın ölçüsü.

* *Philosophisches Wörterbuch*; Pietizm maddesinden derlenmiştir. c. 2, Leipzig, 1971.

** *Kant'ın Toplu Eserleri*. Berlin, 1900; Akademi Yayını. c. 20, s. 44.

Ruhçuluk ile Metafiziğin Benzerliği: İsveçli Kâhin Swedenborg Olayı

Kant, 1764'te kırsal kesimdeki hayatı kentteki hayata tercih ettiğini yazar. Korucu Wobser'in yanında az sayıdaki tatillerini geçirmesini Rousseau düşüncesine borçludur Kant. Rousseau'nun doğa anlayışı, Kant'ın salt sistematik çalışmalara kendini kaptırmasını bir süre önlemiş, bu arada Kant akıl hastalığına bile merak sarıp bu konuda "*Kafanın Hastalıkları Üzerine Bir Deneme*"yi kaleme almıştır. Akıl hastalıklarını sınıflandırmaya çalışan Kant, bu yazısında hayalciliği, kehanet varsayımlarını akıl hastalıkları içine dahil etmekten geri kalmaz. Bir adım daha atarak, hayalciliğe yönelttiği eleştiriyi, çok ilginç bir kişiliğe sahip, döneminin ünlü bir simasına karşı suçlamaya dönüştürür. Söz konusu kişi İsveçli Swedenborg'dur. Swedenborg hem bilim adamıdır hem de *teozof*, yani Tanrı ile medyumluk ilişkisi kurup dünyanın anlamını açıklamaya, hayata buna göre yön vermeye çalışan biridir. Swedenborg hem mistik yeteneklere sahip görünüyor, hem de duru bir zekâyı temsil ediyordu. Hayalciliği gittikçe uçuklaştı; sonunda bir din kurmaya kalktı bu eski bilim adamı; İsveç'te, Kuzey Amerika'da ve Britanya'da 19. yüzyılın sonunda bile ona bağlı seksen bir mürit cemaati oluşacak kadar ünlendi.

Kant mektuplar aracılığıyla Swedenborg'un vizyonları hakkında kendisinden bilgi almaya çalışır. İki vaka dikkatini çekmiştir. 1756 yılında, Kant'a anlatıldığına göre, Swedenborg Göteborg'tayken Stockholm'deki bir arkadaşının evinin yandığını, kendisinin de yanmak

üzere olduğunu söyler birden. Aynı günün gecesi, yangının kendi evinin hemen eşiğinde söndüğünü, ama bitişik üç evin yanıp kül olduğunu telepatiye dayanarak belirtecektir. Bu kehaneti, daha sonra Stockholm'den gelen bilgilerle doğrulanmıştır.

İkinci bir vaka ise daha da ilginçtir. Hollanda'nın İsveç elçisinin dul eşi Harteville'den, kocasının ölümünün ardından bir gümüş masa takımının borcu talep edilir. Kadın kocasının parayı çoktan ödediğini sanmaktadır. Talep edilen para da hatırı sayılır bir miktar tutmaktadır. Makbuz bir türlü bulunamayınca kadın çareyi Swedenborg'e başvurmakta bulur. Kadının ölmüş kocası ile irtibat kurduğunu söyleyen Swedenborg üç gün sonra çıkagelir ve kadının kocasının parayı yedi ay önce ödediğini, makbuzun da dolapta olduğunu söyler. Oysa dolap didik didik aranmış, makbuz namına bir şey bulunamamıştır. Swedenborg ısrarla dolabın bir köşesinde, solda bir çekmece bulunduğunu, makbuzun da bu çekmecede olduğunu ileri sürer. Söyledikleri doğru çıkar.

Kant, dolaylı yoldan öğrendiği bu vakalar konusunda temkinlidir. Swedenborg ile mektuplaşma isteğini adam geri çevirir ve sorduğu soruların cevabının yakında yayımlayacağı kitapta yer alacağını belirtir. Kant hatırı sayılır bir para ödeyerek bu sekiz ciltlik kitabı alınca hayal kırıklığına uğrar. "Bir sürü saçmalıkla dolu sekiz cilt!" der ve hemen kaleme sarılıp "*Ruhlar Gören Birinin Hayallerinin Metafizik Hayallerle Açıklanması*" başlıklı yazıyı yazar. Kant bu yazıda, ruhların, hipokondrik, yani hastalık hastası

bir beynin uçukluklarının deneyime girmeyen dünyasını karşısına almaktan çok, döneminin metafizikçilerini hedefe yerleştirmiştir. Ona göre bu metafizikçiler ile İsveçli kâhin ya da sipritüalist arasında ortak noktalar bulunmaktadır. Kant'a göre aşırı uyarılmış hisler, başına buyruklaşıp bu kez hislerin, duyarlıkların hayaline dönüşüp İsveçli'nin karşısına onun zihninden kopukmuş gibi görünen hayaller olarak çıkmaktadırlar. Metafizikçiler de hayal görmektedirler, bu onları Swedenborg ile birleştiren yandır, ne var ki metafizikçilerin hayalleri, hislerinin, algı ve duyarlıklarının sonucu değil, aklın bir ürünüdür; akıldan kopup onların karşısına akıldan bağımsızmış gibi çıkan şeydir metafizik hayal. Bu akıl, hayalleri, vizyonları (görüntüleri) gerçeklikle alabildiğine çelişen bir akıldır; öyle ki bu fantastik aklın (hayallere doğru) tırmanmasıyla, her türlü *anlama yetisi* (Verstand) kaybolup gider; bu yetinin gerçekliğe yönelmiş güçleri ortadan kalkar. (Burada hemen asıl Kant felsefe sistemine, "eleştiri" dönemine girerken, "Verstand" ve "Vernunft" kavramlarını açmak şart. Verstand bizde önce "anlık" diye biraz zorlama bir karşılıkla kullanıldı, sonra "anlak" ağır bastı. Biz *anlama yetisi*'ni daha uygun buluyoruz. Vernunft'u ise "akıl" olarak koruyoruz.)

Doğanın Çocuğu

"*Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki'nin Bir Serüveni Üzerine Akıl Yürütmeler*" başlıklı yazıda (1764), akıl hastası olduğu kesin olan bir adamın olayını ele alır. O yıllarda Königsberg çevresinde dolanıp duran ve adı halk

arasında “Keçili Peygamber”e çıkmış olan bu kaçık adamın yanından bir keçi sürüsü eksik olmadığı gibi, bu tuhaf adam, İncil’den, öteki kutsal kitaplardan alıntılar yapar, peygamberlerin özdeyişlerini tekrarlar, yorumlar, insanlara mesajlar verip dururmuş. Kant’ı ilgilendiren bu kez Swedenborg olayındaki gibi akıl ile gerçeküstünün, bugünün bir terimiyle, *parapsikolojinin* ilişkisi değildir. Adamın yanında sekiz yaşlarında bir çocuk vardır ve bu çocuk Kant’a göre her türlü kültürel etkiden uzak, bir bakıma sosyal kirlenmeye karşı bağışık ya da bağımsız büyümektedir. Kant bu çocukta, Rousseau’nun doğa insanını görmeye çalışır; karşısında bozulmamış, doğal bir çocuk vardır ona göre. Gözleri ham doğayı görebilen bir çocuktur bu; oysa aynı gözler insanların terbiye ve yetiştirmeleri sonucunda, (genelde) artık tanınmaz hale gelir, doğal göz olmaktan çıkarlar!

Kant’a göre bu küçük vahşi çocuğa insanların öğrettikleri salya sümük ağlayıp para koparma gibi yozlaştırıcı özellikleri ondan sıyırıp atarsanız, karşınızda bir *deneysel ahlakçının* aradığı tamamen kusursuz bir çocuk bulursunuz. Bu ahlakçı onu inceleyip bir sonuca varana kadar da, artık Bay Rousseau’nun (bu konudaki) cümlelerini de (haksızca) kaçıklık ürünü saymazsınız.

Türlerin Kökeni

Kant, 1756’da “*Fiziksel Monadoloji*” başlıklı, Latince kaleme aldığı bir yazıda da, Leibniz’in “monadlar öğretisine” kendi anlayışı doğrultusunda bir yorum getirir. Evreni kuran ve Leib-

niz'e göre yer kaplamayan o küçük bireysel birimleri açıklamaya çalışan Kant, bunların özünün "mekânı (uzayı) dolduran kuvvet" olduğunu ileri sürer. Maddenin özünü oluşturan, ona cisimlilik özelliği kazandıran şey, bir *kuvvettir*. Bu yorumu bir adım öteye geçerek tamamlayacak olursak, Kant maddeyi kuvvetin (enerjinin) dönüşüm biçimi olarak kavramaktadır, demek durumundayız. Madde enerjinin özel bir görünüm biçimidir ve iki yönlü dönüşüm mümkündür.

Üzerinde durulmaya değer "eleştiri öncesi" yazılardan biri de ırklar üzerine kaleme aldığı yazıdır. Salt deskriptif (betimleyici) doğa açıklamalarının karşısına *doğa tarihi* düşüncesini yerleştiren Kant, 19. yüzyılda bütün bilim alanlarında genel atılımların önünü açacak olan "ilerleme", "gelişme" düşüncesinin öncülerinden biri olmuştur böylelikle. "Doğa tarihi... yeryüzünün biçiminin ve aynı şekilde yeryüzündeki canlıların (bitkilerin ve hayvanların) doğal yer değiştirmeler sonucu yaşadıkları değişimlerin ve bu değişim sonucu, (canlıların) köken türlerinin o ilk biçiminden türeyen tür farklılaşmalarını (bugün buna mutasyon diyoruz) açıklayabilecektir. Bu tarih, öyle umuyorum ki, (cinslerin) görünürde farklı türlerinin oluşturduğu büyük bir kümenin aynı cinsten gelme ırklardan oluşmuş olduğunu gösterecek, böylelikle günümüzdeki okullarda yaygın olan doğa betimleme sistemi *anlama yetisi* için fiziksel bir sisteme dönüşecektir."*

* Immanuel Kant. *Werke*; Yay. Haz. Ernst Cassirer, Berlin 1912, c. II. s. 451.

ELEŞTİRİ (KRİTİK) METİNLERİ

Kant'ın düşünce evreninin gelişme basamaklarını; 'Eleştiri Öncesi Dönem' başlığı altında tanıdıktan sonra, onun felsefe sistemine girmeyi deneyebiliriz. Kant'ın eğitim, öğrenim yılları boyunca Almanya'da hâkim düşünce sistemi olarak Leibniz-Wolff rasyonalizminin belirleyici olduğunu biliyoruz. Bu felsefe, *rasyonalizm* başlığı altına alınabilecek ve yöntemi *dogmatik* bir felsefeydi. Bu felsefeye rasyonalizm adını yakıştırabilmemizin sebebi, genelde bir "akıl" felsefesi olmasıydı; "aklının evren/dünya hakkında söyledikleri doğrudur; gerçektir," diyordu bu felsefe. Aklın doğuştan getirdiği, her türlü deneyimden önce var olan *a priori* ilkelere dayanarak evren/dünya hakkında az çok doğru, güvenilir bir tablo elde edilebileceğinden hiçbir kuşkusu olmayan bu felsefe, doğru bilgi için deneyimin, pratiğin, gerçek (ampirik) hayatın belirleyici olmadığı anlayışına dayalıydı.

Rasyonalizm için deneyim, yani ampirik dünya, doğru bilgi'nin ne temelini ne de *sınırlarını* oluşturur; akıl gidebildiği kadar gidebilecektir bu evrende. Öyleyse metafizik alan ile bu dünya arasında bir sınır çekmenin gereği de yoktur; metafizik, bu rasyonalistler için deneyi-

min ötesinde kalan bir “bilim”dir, o kadar. Oraya duyum algıları ulaşmaz, ama olsun, akıl ulaşır. Rasyonalistler bu anlayışa bağlı sistemler kurmaya çalışırken, dogmatik bir kafayla hareket etmiş, yani aklın böyle duyum algıları ötesindeki bir dünya hakkında bilgi verip vermeyeceğini hiç tartışmadan, akıl kategorilerini eleştiri süzgecinden geçirmeden, (*dogmatik*) bir tutum sergilemişlerdir. Kant 1760'lara kadar Leibniz-Wolff felsefesinin bu karakteristik özellikleri odağında dolanıp durdu; bunu artık biliyoruz.

Derken Kant düşüncesinde ilkesel, hatta radikal bir dönüşümün sarsıntıları ortaya çıkmaya başladı. Onu kendi deyişiyle “*dogmatik uykusundan*” sarsarak uyandıran, İngiliz ampiriklerinin, yani her bilgi'nin kaynağının deneyim olduğunu söyleyen Aydınlanmacıların elleriydi: Bunların başında John Locke ve deneyim felsefesinden, öteki yaygın adıyla ampirik felsefeden kuşkucu sonuçlar türeten David Hume geliyordu.

Locke kısaca deneyim ve akıl bilgisi hakkında şöyle diyordu: *Daha önce duyularda (gerçek dünyadan edindiğimiz duyu verileri ve algılarda) bulunmayan hiçbir şey akılda bulunmaz.* İlkesel bir cümledir bu ve açık seçik olduğu kadar da özetleyicidir. Baştan sona tutarlı bir *ampirizm*'dir bu. Deneyimin iki ediniliş yolu bulunmaktadır, biri duyu organlarımız, bunların algıları; ötekisi de *bilincin* kendi kendine yönelik, *içe bakan gözlemleri*. Aklın sınırlarını deneyime ve içe bakan bilince indirgeyen İngiliz ampirizmi için, *duyuüstü deneyimin herhangi nesnel bir zemini bulunmadığından, metafiziğe de yer yoktur bu felsefede.*

Yukarıda Kant'ın İsveçli bilim adamı ve parapsikolog (o zaman böyle denmiyordu elbette) Swedenborg ile tartışmasını ayrıntılarıyla anlatıp yorumlamış, Kant'ın metafizik ile ilişkisini az çok nasıl netleştirdiğini ve bu metafizik ile kâhinin hayalleri arasında nasıl bağ kurduğunu görmüştük.

Hayal (metafizik) ile aklın bilgisi arasındaki ilişkiyi belirginleştirmek, daha doğrusu *aklın sınırları bilimi* gibi bir araştırmanın içine girmek Kant'ın felsefi programıdır artık, demek yerinde olacaktır.

Ampirizm, her şeyin başlangıcında deneyim var, ondan önce beyinde (akılda) bir bilgi yer almış olamaz diyor, *rasyonalizm* ise tam tersine, aklın doğuştan getirdiği birtakım ilkesel bilgilerin ya da kategorik bilgilerin, sonradan edinilen deneyim verilerinin çok daha ötesinde bir geçerlilik hakkı bulunduğunu ileri sürüyor. Kim haklı? Kant bu soruların cevabını verebilmek için, daha önce atılması gereken bir adım olduğunu biliyordu. "Dogmatik uyku" dediği o durumdan çıkabilmesi için, gerçekten de dogmatik olanı aşması gerekiyordu ve biz bu dogmatikliğin, *aklı hiç tartışmadan öylece temele yerleştirmiş olmak anlamına geldiğini biliyoruz*.

Kant bu düşünme aygıtının ne türden bir şey olabileceğini, dönemin birikimleriyle birlikte, ama elbette varsayımlarını da işin içine katarak incelemeye aldı. [Hemen yolun başında söyleyelim: Kant, ampirizm ile dogmatik rasyonalizm arasında bir sentez kurmaya yöneldi; bunu yaparak duruma göre her iki tarafa da hak verdiğini göreceğiz. Ancak, rasyonalistlere hak verdi der-

ken, *anlama yetisinin** (Verstand) içinde, doğuştan gelme bilgi anlamında “veriler” bulunması gerektiğini ileri sürerken yaptı bunu. Yoksa metafiziği bir felsefi bilim olarak kabul ederek değil.

1881’de Kant, “*Salt Aklın Eleştirisi*” ile felsefe dünyasının altını üstüne getirmek ve metafiziği bir bilim olarak gerçek dünyadan kapı dışarı etmek imkânı bulacaktı.

“Eleştiri öncesi” ile “eleştiri dönemi” arasında bir köprü görevi gören bu ilk çalışma, duyu dünyası ile düşünce dünyasını birbirinden ayırt eder. Bu iki dünya için farklı değerlerde iki ayrı bilgi öbeği bulunmaktadır. Kant bu çalışmasında akıl bilgisine üstünlük tanır. Bu da ona kadar uzanagelmiş felsefe geleneği için olağan bir anlayıştır. Ancak Kant bu çalışmasında “salt” (*purus, Alm. rein*) kavramının anlam alanını genişletir. Rasyonalistlerin, akıl bilgisinde “salt” öğeler bulunduğunu ileri sürdüğünü biliyoruz. Ancak Kant şimdi *duyu* bilgisi ya da verileri içinde de, deneyimden önce gelen salt öğeler bulunduğunu ileri sürer bu çalışmasında. Duyu bilgisinin salt öğeleri *zaman* ve *mekân* kategorileridir. Uzay ve zaman kategorik kalıpları (biçimleri) olmasa, duyu verilerinin bilgiye dönüşmesi imkânsızdır ona göre. Felsefe tarihi için yenidir bu anlayış.

Kant’a göre, *zaman* ile *mekân* özel birer kategoriye temsil ederler; kavramsal yoldan ulaşamayız bu iki kategoriye, ancak *görü* (*Anscha-*

* “Anlık”, “Anlak” da deniyor; biz “*anlama yetisini*” tercih ettik. Aşağıdaki açıklamaları izlerken bir “felsefe terimi” olarak değerlendirmemiz gerekiyor. “*Anlama yetisi*”nin içi doldukça “*akıl*” ile arasındaki yöntemsel sınır çizgisi de belirginleşecektir.

uung) yoluyla özümseriz onları. Sözelimi sağ ile sol'u tanımlayamaz, ancak belli bir referans noktasına göre tarif edebiliriz. Aynı şey *zaman* için de geçerlidir. Zamanın kendisi kavranamaz, tanımlanamaz, ama belli referans noktalarına göre işletiriz bu ilişkiyi de. Demek ki ancak *görü*'ye açık olan bu iki kategori, öznenin nesneye yönelişinde onun gözlükleri gibidirler: Özne bu iki aracı kullanmadan, nesneye onların içinden (üzerinden) bakmadan duyu dünyasını, deneyim dünyasını bilgiye dönüştüremez. Kant'a göre *geometri* (matematik) uzayla ilintili bilimi temsil ederken, *teorik mekanik*, zamanla ilintili bilimin örneğidir. Bu iki bilim, duyu bilgisine yönelişin bu iki *a priori* (deneyimden önce gelen) biçimine dayandıkları için, salttırlar, kesin bilimdirler. *Zaman* ve *mekân*ın ancak salt görüyle elde edilebilecek kalıplaştırıcı biçimler olduğu anlayışı, *Transzendental Estetik*'te önemli bir yer tutacaktır. Elbette bu biraz zorlayıcı açıklamaları, hafif tahribatlara uğratarak da olsa, basite indirgeyebiliriz: Aklın öteki, az sonra değineceğimiz *a priori* biçimleri (kalıpları, kategorileri) gibi, *zaman* ve *mekân* da, sonuçta, deneyim dünyasından gelen duyu verilerini düzene sokan birer kalıptan, birer biçimden başka bir şey değildir. Modern bir kavramla biraz popülerleştirip söylemek istersek, *zaman* ile *mekân* algıyı düzene sokan programlayıcılardır.

“Salt Aklın Eleştirisi”: Metnin Özellikleri, Yapısı, Metindeki Temel Kavramlar

“Burada çözülmemiş ya da çözümüne götürecekt en azından anahtarının sunulmadığı tek

bir metafizik görev (sorun) kalmaması gerektiğini söyleme cüretini gösteriyorum.”*

Epey iddialı bir giriş. Böyle bir iddianın altına giren kimse, sonuçlardan kayıtsız şartsız bir kesinlik, anlatımda açık seçiklik, netlik bekleneceğini bilmelidir. Sonucun doğruluğu ve kesinliği konusunda verilecek hükmü, Kant, döneminin ve sonraki çağların okuruna bırakmak zorundaydı elbette. İş açık seçiklik, netlik, bulanıklıktan uzaklık konusuna gelince, bizzat Kant, bu konuda alabildiğine titiz ve dikkatli davrandığını söyleyecektir. Ayrıca verdiği pratik, somut örneklerde, açıklamalarda da bu açık seçikliği, anlaşılabilirliği başlangıçta kollamıştır Kant; ne var ki çok geçmeden, “görevinin büyüklüğü” ve uğraşması gereken konuların çokluğu karşısında, çalışmasını “ancak popüler niyetlerde zorunlu olabilecek örneklerle” daha da içinden çıkılmaz hale getirmek istemediğini söyleyecektir.

Kant, kitabın 2. baskısının ilk yayımlanışında, 884 sayfaya ancak sığdırabilmiştir bu görevlerini. Peki böylesine, fiziki bakımdan bile bu kadar geniş bir kitabı özetlemek mümkün mü? Elbette, zaten genelde bir “giriş” denemesi olan elinizdeki metin, *“İkinci Bir Adımla Salt Aklın Eleştirisi”* ne de, şöyle kıyısından köşesinden bir kapı aralamaya çalışacaktır. Metnin özellikleri, yapısı, metindeki üç temel sorun, Kant’ın yöntemi, verdiği cevapların bizi götürdüğü yönler, bu girişte göz önünde bulundurulacak üst başlıklar olacaktır.

* *Salt Aklın Eleştirisi*, Toplu Eserler, c. III, s. 8.

(Kant metinlerinin dünya literatürünün anlaşılması, okunması en zor metinleri olduğunu daha önce de belirtmiştik. Max Planck Enstitüsü'nde yöneticilik yapmış Friedrich Cramer'in "*Kaos ve Düzen*" kitabını çevirirken, yazarın bu yöndeki yakınmasına epey şaşmıştım. O da, ara yorumcular olmadan işin içinden çıkılamayacağını söylüyordu.) Kant doğrudan üzerine gidilecek bir düşünür değildi. Bu derlemede bile, daha önce yapılmış yorumları karşılaştırabiliyor, bir sonuca varabiliyoruz; ancak Almanca yorumların arasına serpiştirilmiş "alıntılara" çok gerekli olmadığı yerde el atmadığımızı okur fark etmiştir. Bu özelliğe bir de çeviri aracılığını ve tarihsel, kültürel, şu bu uzaklıkları eklerseniz, bizim durduğumuz yerden "*Salt Aklın Eleştirisi*" ne girişin yorumunu olsun anlamamanın sıkıntıları da samimi bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Belli ki uzmanca bir Kant felsefesi incelemesi yapmak isteyen bir okur, burada olduğundan çok daha geniş "girişlere" ihtiyaç duymalıdır; kaldı ki, okumaya, başta kısa kısa değindiğimiz "eleştiri öncesi yazı ve tezlerle" başlamalıdır. Kant'ın "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin basitleştirilmiş, oradaki düşüncelerin kısaltılmış bir biçimi olarak tanımladığı "*Prologemena*" bu bağlamda önerilecek ilk metinlerden biridir.

"*Salt Aklın Eleştirisi*", önsöz ve giriş'in dışında iki ana bölümde toplanmıştır: Kitabın asıl ağırlığını oluşturan *Transzendental Elementar Öğreti*, yani bilgi'nin temel öğeleri bölümü ve *transzendental yöntem öğretisi* bölümü. Bilginin temel öğelerinin de iki alt bölümü bulunmaktadır: Bunlardan *transzendental estetik*, duyarlık

(Sinnlichkeit) ile verilen bir yetiyi inceliyor. Düşüncenin, akıl faaliyetinin karşısındaki bilgi faaliyetinin özelliği *duyarlık*. Bilgi'nin temel öğelerinin öteki parçasında da *transzendental mantık* var; bu da düşünme yetisini inceliyor. Mantık da ikiye ayrılıyor: *Transzendental analitik ve transzendental diyalektik*. Bunlardan transzendental analitik *anlama yetisi*'ni (Verstand) ötekisi akıl'ı (Vernunft) inceliyor.

Salt Aklın Eleştirisi

Transzendental Elementar Öğreti Transzendental Yöntem
(Bilgi'nin temel öğeleri)

Transzendental
Estetik (Duyarlık)

Transzendental
Mantık

Analitik
(Anlama yetisi)

Diyalektik
(Akıl)

Şimdi burada kullanılan kavramların yanı sıra başka kimi kavramları da ele alıp, işin içine biraz daha girmeye çalışalım. Bunu yaparken Kant'ın giriş bölümündeki düşünme sırasını izlemek yerinde olacaktır.

Hatırlatılması gereken en önemli noktalardan biri Almanca "kritik" kavramını "eleştiri" kavramıyla karşılamış olmamız. Ancak ne "kritik" ne de "eleştiri" Kant için bugünkü anlamda işletilmiş bir kavram değildi: Kant kritik'ten aydınlatmayı, sınamayı, tartıp, belirleyip, kavranır sınırlar çekmeyi anlıyordu. Bu önemli.

1. Her Türlü Bilgi Deneyimle Başlar

İngiliz ampirik düşünürlerinin "bütün bilgi'nin kaynağının deneyim (tecrübe) olduğu" tespitini Kant, bilgi felsefesinin çıkışına yerleştirir. Gerçekten de dışınızdaki nesneler (şeyler)

duyu organlarımıza etkimeseler ve bizim düşüncemizi (anlama yetimizi) faaliyete geçirmeseler, bir şeyin bilgisini edinmemiz imkânsızdır? Zaman düzleminde *deneyim*, yani duyulara verili bir dünya, her şeyin başlangıcıdır. Ancak bu, bilgi'nin büsbütün deneyimden ibaret olduğu anlamına gelmez. İngiliz *ampirik filozoflarının* baş tacı ettikleri *iç ve dış deneyimler dünyasının* kendisi belki duyularımıza etkirken, bizzat bu duyuların sahibi özne tarafından "biraz elden geçmektedirler". Dıştan gelen şey ile bilgi edinen öznenin ona, deneyime kattığı, onu belli bir yönde düzenleyen bir tür kalıp, biçim verici bir "şey" olmalıdır Kant'a göre; dolayısıyla eleştirel bir analiz, önce bu iki düzlemi, *duyu izlenimlerinin kaynağı olan deneyim dünyası* ile, yani *ampirik dünya ile bu izlenimleri işleyen kalıplar anlamındaki deneyden önce verili şeylerin düzlemini*, açık seçik birbirinden ayırt etmelidir. Başka bir deyişle, her türlü deneyimden önce gelen *a priori* bir şeye (şeylere) sahip miyiz, ona bakmalıyız önce. Deneyimin sonrasında ortaya çıkan bilgi *a posteriori*'dir. Bir bilgiye *salt* denebiliyorsa, o bilgi *a priori*'dir bu bağlamda.

Peki böyle salt, öteki deyişle *a priori* bilgiyi deneyimle verili *a posteriori* bilgiden neye göre, nasıl ayırt edebiliriz? Ya da edebilir miyiz? Bu girişimde iki özelliğe başvurulmalıdır: *Zorunluluk* ve *katı*, kesin *genel geçerlilik* özelliğidir bu.

Deneyim tek başına yanıltıcıdır; kesin bir zorunluluk olarak kabul ettiremez kendini. Deneyim bize, Hume'un belirttiği gibi, bir şeyin şöyle ya da böyle özellikleri olduğunu, şu bu yapıyı temsil ettiğini gösterir, ama o şeyin zorunlu

olarak şöyle ya da böyle özelliğe bürünüp bürünmediğini gösteremediği gibi, deneyim önermelerine (cümlelerine) de tartışılmaz bir kesinliğe dayalı genelgeçerlik özelliği kazandırmaz. Öyleyse bir önerme (cümle/yargı) kayıtsız şartsız bir kesinlik özelliği taşıyacaksa, kökeni *a priori* olmalıdır. Örneğin “her değişmenin bir nedeni olmalıdır” önermesi (yargısı) buna bir örnektir. Bir deneyimci olan Hume, böyle bir cümlelin zorunlu olarak deneyimden çıkartılablmesinin mümkün olmayacağını söylemiştir; *zorunlu, kesin genelgeçer olma özelliğine talip bir önerme (yargı), duyu algılarından türetilmiş olamaz*. Öyleyse (bu) yargı zorunlu ve genelgeçer de olamaz, sadece *alışkanlığın* bir ürünüdür. Kant direktir: Bu cümle (önerme) zorunlu ve genelgeçerdir; ama öyleyse, bu önerme bu özelliği taşıyorsa, o zaman deneyimden gelmiş olamaz. Demek ki başka bir kaynağı vardır.

Şimdi bundan sonrasını daha iyi kavrayabileceğiz. Bunu yapabilmek için de *analitik* ve *sentetik yargılar*’dan Kant’ın ne anladığına bakmamız lazım. Biraz zorlayarak çevirirsek, ayrıştırıcı, parçalayıcı yargılar ile birleştirici yargılardan söz ettiğimizi söyleyebiliriz. *Analitik* yargılar, ayrıştıran, parçalarına ayıran yargılardır, derken şunu kast eder Kant: “Bütün cisimler yer kaplar” yargısı *analitik*’tir, çünkü zaten cisim olma özelliği “yer kaplama” fiilini (eylemini) içerir. Öyleyse *özne’de fiilin mantıken içerildiği, analitik yoldan bu fiilin kendini ele verdiği bir durum* söz konusudur. “Küre yuvarlaktır” derken de, *özne’nin kavram olarak içerdiği bir fiili (yuvarlak olma eylemini) dile getirmekten baş-*

ka bir yargı anlamına gelmez bu cümle. Cisim kavramı, yer kaplama özelliğini, küre kavramı, yuvarlaklık özelliğini içermektedir.

Sentetik, birleştirici yargılarda ise, *özne'nin kavramsallığında* *içerilmeyen bir özellik* yer alır. Örneğin: "Küre altın rengindedir." Küre öznesinin kavramsal olarak içerdiği (zorunlu) bir özellik değildir "altın renginde olmak". Altın rengi, benim deneyimden aldığım bir özelliktir, götürüp küre kavramına eklemiştir onu. Bir sentez, birleştirme yapmışımdır. Deneyime yönelik algılarımla kürenin altın sarısı olduğundan emin olmasam, böyle bir yargıda bulunamam.

Demek ki *sentetik*, *yani birleştirici yargıları sadece ve sadece a posteriori yoldan edinirim*. Belli ki böyle bir yargı, genelgeçer, her yerde bağlayıcı, zorunlu bir yargı olamaz. Küre her zaman altın sarısı değildir, olmak zorunda da değildir.

"Her değişmenin kendi nedeni bulunmaktadır" önermesine gelince iş değişir. Kant'a göre sadece deneyim düzleminden gelip bu sonucu türetmeye, bu yargıyı oluşturmaya kalksam, deneyim bir başına bana bu önermenin zorunlu, kesin, bağlayıcı olma özelliğini sunamaz. Ama gene de bu aynı önerme (yargı) *sentetiktir*, sentetik bir yargının birleştirici özelliğini taşır; çünkü "değişim" kavramı içinde, öznenin analitik yoldan ayrıştırılmasıyla, zaman düzleminde *dönüşüm*, *başkalaşım* fiilleri (özellikleri) türetebilirim, ama "neden" kavramına beni götürecek hiçbir ilişki bulamam bu önermenin içinde. Nedensellik uğrağı ile (özelligi ile) beni bağlayacak hiçbir yol sunmaz bu önerme; gene de

genelgeçer ve zorunludur bu cümlelerin yargısı. Yani *sentetik oldukları halde a priori yargılar* da mı vardır?

Kant bu soruya “evet” cevabını verir.

Dikkatle bakıldığında genel *anlama yetisinin* ve de bilimlerin böyle *a priori sentetik* yargılarla dolup taştığını hemen görürüz. En başta matematiğin yargıları *sentetik* yargılardır. Ama zorunlu ve genelgeçer, bağlayıcıdır. Kant çok basit bir örnek seçer: $7+5 = 12$ *a priori* özellikte bir yargıdır; çünkü zorunludur ve istisnasız her yerde ve durumda geçerlidir. Peki de aynı zamanda *analitik* midir bu yargı, yani “12”, “7+5” içinde yer alan bir kavram mıdır ve 7+5’i ayrıştırarak 12’ye zorunlu olarak ulaşır mıyız? ‘Hayır, ulaşamayız’ der Kant. Daha büyük sayıların toplamını düşündüğümde daha bir netleşir bu imkânsızlık. “7+5” bağlamında, “12”yi hemen düşünebildiğim için, bu biraz yanıltıcı olabilir çünkü. Oysa 7654 3674’ün toplamında iş değişir. Sonucu hemen söyleyemem. Bunu yapabilmem için *Anschauung* dediğimiz *kavrayıcı görü* yoluna başvurmamız, yani hesap yapmamız gerekir. “11.328” zorunlu, genelgeçer bir matematiksel yargıdır, ama o iki sayının toplamından, “Küre yuvarlaktır” *a priori* yargısındaki gibi, kendini ele vermez hemen.

Görü, (*Anschauung*) bu bağlamda “deneyim edinmek için işlem yapmak, bakmak, nüfuz etmek” gibi bir şeydir, matematik bağlamında hesap yapmak demektir, ama sonuçta elde edilen sayı *a priori* bir zorunlulukla dayatır kendini bize; yani bu sonucu, her türlü deneyimden bağımsız zorunlu bir sonuç olarak kabul etmemiz gerekir.

Bu durumda, burada söz konusu olan ve bu bağlamda hesap etme faaliyetini içeren *görü'nün* salt olması gerekir. Matematik işlemi, Kant'a göre böyle *salt* bir *görü'*ye örnektir. Salt matematik önermeleri için geçerli bir özelliktir bu. Öte yandan *doğabilimleri* de *sentetik* önermeleri *a priori* olarak içerirler. Üçüncü sırada metafizik yer almalıdır, öyle ya, deneyimin üzerinde yer alan, ondan etkilenmeyen bir bilim olma iddiası taşımaz mı metafizik? Öyleyse *metafiziğin* önermeleri (*yargıları*) *sentetik a priori* olmalıdır.

Demek ki önce cevabı aranacak soru, salt aklın eleştirilmesinde en tayin edici sorudur: *Sentetik yargılar a priori olarak nasıl mümkün olabilirler?*

Matematik, doğabilimleri ve metafizik bu türden *sentetik a priori yargıları* içerdiklerinden, buradan üç temel soru türer:

- a) Salt matematik nasıl mümkün olabilir?
- b) Salt doğabilimi nasıl mümkün olabilir?
- c) Bilim olma iddiası taşımak istiyorsa, metafizik nasıl salt olabilir?

Salt'lığın, *a priori* ile örtüştüğünü yukarıda söylemiştik zaten. İşte bu soruların cevabını araştırmak özel bir bilimin işi olmalıdır ve Kant bu bilime "Salt Aklın Eleştirisi" (Kritik der reinen Vernunft) adını verir. Salt akıl (*Vernunft*) bir şeyi öğrenmenin, bilmenin, bilgi halinde özümsemenin ilkelerini içerir. (Salt *aklın*, burada metodolojik olarak *anlama yetisi'*nden tamamen farklı bir işleve çekildiğine dikkat edelim!) Kant bu çalışmasında salt aklın eksiksiz, kapalı bir *sistemini* sunmaya kalkmaz, sadece salt aklın eleştirel bir değerlendirmesini, kaynak ve sınırlarını bulmaya çalışır.

Şimdilik bu sorular burada dursun. İşin içine biraz girebilmek için burada kullanılan kavramların etrafında biraz dolanmamız gerekir.

Bu kavramlardan biri *transzendental*. Kant, *transzendental* derken, belli bir bilgi türünü kasteder. Bu bilgi, bizim nesneleri bilmek için edindiğimiz bilgi'nin ne tür bir bilgi olduğu sorusuna cevaptır. "Nesnelerin bilgisini edinirken bu tür bilgi, *a priori* olarak mümkün müdür?" sorusuyla da elbette iç içedir. Öyleyse *transzendental felsefe* salt aklın (Vernunft) bütün ilkelerini içeren bir sistemdir ya da bu sistemi belirlemeye çalışan bir felsefedir. Bir *transzendent* kavramı daha var; o da "her türlü deneyimin üzerinde kalan" anlamında; buradaki *transzendental felsefe* kavramı ile diğerini birbirine kesinlikle karıştırmamamız gerekiyor. Bu ikinci bağlamda, her türlü deneyimin, deneyim bilgisinin üzerinde kalan değil, tam tersine, her türlü deneyim bilgisinden önce gelen anlamındaki bir *transzendental*; kafamızda geometrik bir model canlandırarak şöyle bir ayırım yapabiliriz: "Transzendent" yukarda, "transzendental", en aşağıda, en baştadır ve önce gelenin düzlemini tanımlar.

Demek ki her türlü deneyimden önce gelen ve deneyimi mümkün kılan ilkesel şeylerin peşindeyiz burada, deneyimden kopuk, uçuk, son şeylerin değil.

Transzendental Estetik ve *Transzendental Mantık* olmak üzere bir ayırımın da yapıldığını söylemiştik az evvel. Demek ki Kant, insan bilgisinin (deneyimi mümkün kılan) iki kaynağı olduğunu düşünmektedir: Bunlardan biri du-

yumlarla gerçekleştirdiğimiz algılar, duyu algıları, ötekisi *anlama yetisi*'dir.

Kant bu iki kaynağı da *a priori* elemanları ne ölçüde içerdikleri bakımından inceleyecektir; yani nesneleri bize duyu izlenimleri üzerinden veren *duyarlık*'ı (*Sinnlichkeit*) ve nesneleri anlamamızı sağlayan *anlama yetisi*'ni bu yönüyle ele alacaktır. Kant "estetik" derken de, bu sözcüğün kökenindeki anlamına geri giderek, nesnelerin duyum algılarına verilen izlenimlerini göz önünde tutuyor; kısacası bugün "estetik" derken "güzelin öğretisini" anlıyoruz, halbuki Kant "duyular üzerinden verileni" estetiğin konusu olarak görüyor.

2. Transzendental Estetik

Anlaşılabacağı gibi, adım adım yol alıyoruz ve şimdi *duyu bilgisi yetisinin transzendental* incelemesini, yani deneyimin öncesindeki alt ilkelerinin taramasını yapacağız. Kant için *duyarlık* (*Sinnlichkeit*) dıştan bize etkiyen şeylerin izlenimlerinden etkilenme, buna tepki verme özelliği idi. Duyular ya da duyu izlenimleri, bize tek tek nesneler hakkında tasarımlar, düşünceler, yani *görü*'ler sunan biricik kaynaklardır. Kant, şimdi burada *görü* derken, nesnelerin dolaylımsız tasarımını, salt nesne düşüncesini kastediyor. İlk bakışta, böyle duyularla edinilmiş bir tasarım, sözgelimi "gül" (tasarımı), kendisinin ötesinde başka tasarımlara ayrıştırılamaz son kavram gibi görünür. Eleştirel inceleme ise aslında durumun farklı olduğunu gösteriyor. "Gül"ü incelerken, bu tasarıma (gül düşüncesine) ulaşmakta iki düz-

lemeden etkilendiğimizi görüyoruz: Duyuları-
mız bize *izlenimleri* veriyorlar, tat, koku, belli
bir biçim iletiyorlar bu nesneden; rengini, ona
özgü karakteristik biçimi algılatıyorlar. De-
mek ki "gül" tasarımına ilişkin bir ilk ham
malzeme geliyor duyularımızdan ya da *duyar-
lık* dediğimiz yeti üzerinden.

Ancak bu duyu izlenimlerini sıraya sokan
iki düzenleyici kalıba ihtiyacımız var: *Zaman* ve
mekân. Çünkü nesneye ilişkin o tek tek tasarımlarımız, sözgelimi "gül" aslında bu iki *a priori*
düzenleyici, *zaman* ve *mekân* aracılığıyla biçime
kavuşmuş düzenlenmiş tasarımlardır. Parça
parça duyu verilerini tasarımda bir düzene so-
kan "şeyin" kendisinin ise deneyim olması im-
kânsızdır Kant'a göre.

Mekân (Uzam/Uzay)

İstersem deneyimden gelen her şeyi bir ya-
na bırakabilirim, tadı, kokuyu, sertliği, şunu
bunu. "Gül" tasarımında ne kadar ayıklarsam
ayıklayayım, bir şey var ki, gül tasarımını orta-
dan kaldırmadan onu da ayıklayıp bir yana ko-
yamam: Bu, "mekân içinde yer tutma" özelliği-
dir. Mekân tasarımı *a priori*'dir. Duyu izlenim-
lerinin bütün fenomenlerinin (görünüş biçimle-
rinin/tezahürlerinin) bize verildiği "biçimdir";
nesnelerin kendisinde bulunmaz, onu biz nes-
nelere dıştan taşıyoruz. İnsanın duyu aygıtı, algı-
ladığımız her şeyin, *mekânda bir yan yanalık* iliş-
kisi içinde bize görüneceği şekilde organize ol-
muştur. Görünmek'ten, bize öyle görünmekten
söz ediyor Kant. Duyular bize izlenimler sağ-
larsa, onlara dıştan etkiyen, onlara belli bir

düzen, biçim veren bir şeyin de var olması gerekir. Bu dış şey hakkında (bize görünen şey hakkında) bundan fazla bir şey söyleyemeyiz. Duyu izlenimlerinin verdiği şeydir o; ve sadece (mekânda) bir biçim olarak görünür. Duyuların bana verdiği bu biçim görünümünün sınırını o basamakta aşamam, görünüşün gerisindeki asıl şey'e, Kant'ın *Ding an sich* dediği, zaman zaman *noumenon* diye de tanımladığı ve Türkçe felsefi literatürümüze "kendinde şey" olarak geçmiş o şey'e ulaşamam. (Burada bir anlamda metafiziğin eşiğindeyiz. Az ilerde *kendinde şey'i* ayrıca yorumlamaya çalışıp bu "sınır" durumuna değineceğiz.)

Demek ki şeyler, nesneler bize görünüşleri ile, belli bir biçim içinde (duyular aracılığıyla) verilirler, başka türlü bir yolu da yoktur bunun; dolayısıyla da *mekân tasarımı*, duyu verilerini yan yana, bir görünüş olarak sunan bu tasarım, *zorunlu ve genelgeçerdir*. Kant bu anlamda, "mekânın ampirik gerçekliği vardır," der. Bu demektir ki, bize dış, objektif nesne olarak görünen her şey açısından mekânın objektifliği (nesnelliği), yani genelgeçerliği söz konusudur. Ama nesnelerin görünüşlerin gerisindeki halleriyle, yani *kendinde şey'in* mekânın içinde bulunup bulunmadığını söylememiz imkânsızdır. Görünüşleri (fenomen durumları) için, tamam, söyleyebiliriz bunu, ama o asıl gerideki hal için, *kendinde şey hali* için, bilemeyiz. Görünüşlerin (fenomenlerin, nesnelerin varlığının) düzenleyicisi, onlardan önce gelen *mekân*, bu nesnelerin kendinde şey halini içerir mi? Bir tür *idea* olan *kendinde şey hali*, nesnenin nesneden önceki soyut

hali nerededir, mekân ile ilişkisi nedir? Kant, nesnelerin *kendinde şey hali'nin*, *mekân'ın* düzenleyiciliğinin dışında kaldığını söyler; dolayısıyla daha önceki tespitiyle bir çelişkiye düşmeden şöyle bir açıklama daha yapar: Mekânın *transzental idealliği* vardır. Yani her türlü deneyimin, ampirik düzlemin mümkün olma koşulunu kaldırıp bir yana koyarsak, *mekân* bir "hiçlik" tir. Öyleyse *mekân*, *bizim dışı açık duyumuzun salt a priori özellikli görü biçimidir*. Yani o *a priori* düzenleyici, gene de nesnelerle vardır ancak. Dolayısıyla *kendinde şey zaman-mekân dışındadır*.

Zaman

Demek ki Kant *görü'yü* mekân bağlamında bir *dışsal görü*, bir de *içsel görü* olarak tanımlıyor. Mekân gibi zaman da bize *a priori* verilmiştir; zaman içsel duyumuzun *salt görü* biçimidir. Kendimize ve iç süreçlerimize yönelik *görü'nün* biçimidir. İçimizde çeşitli ruhsal durumlar gözleriz; duygular, istekler, heyecanlar, düşünme ve tasarımlar gibi. Bu çeşitli duygu ve iç faaliyet biçimleri ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, hepsinin ortak yanı, *zamanın içinde (art arda) geçmeleridir*. Zaman bu duyguların, ruhsal, psikolojik süreçlerin herhangi birinden kaynaklanmaz; *bu iç deneyimleri yaşamamızın koşuludur zaman*. Zaman *iç görü'nün a priori* verilmiş biçimidir.

Ancak dışsal her şeyin içimize bir tasarım, düşünce olarak verili olduğunu söyler Kant. Zaman tasarımıımızın zorunlu biçimi olduğundan, sadece *iç görü'nün* değil, genelde *görü'nün* biçimidir. Bütün görünüşler (fenomenler, nes-

neler) zamanın içindedirler ve zorunlu olarak zaman ilişkileri içinde bulunurlar.

Zaman da ampirik (deneyimsel) gerçekliğe sahiptir; yani (iç ve dış) görünüş durumundaki bütün nesneler (şeyler) için zorunlu, genelgeçerdir ve *transzendental ideallik* özelliği taşır, yani *şeylerin kendinde hali*, zamanın düzenleyiciliği dışında kalır.

Biraz kafa karıştırıcı gibi bu açıklamalar. Bizce buradan çıkartabileceğimiz sonuçlara yoğunlaşmak önemli: *Zaman* ve *mekân*'ın iç ve dış dünyamızın nesneleri ile, süreç ve faaliyetleri ile, duygu ve düşüncelerimizle olan ilişkisini belirlerken, *zaman*'ın ve *mekân*'ın birer Anschauung, birer *görü* biçimi olduklarını, iç ve dış dünyamızın görünüşlerini, deneyimlerini belli bir düzene soktuklarını kavramak önemli.

Matematiğin Geçerlilik İmkânı

Demek ki *zaman* ve *mekân*, dışta değil, bizim, çok genel bir deyişle, zihnimizdeki, içimizdeki *a priori* düzenleyiciler olması matematiğin de varoluşuna imkân verir. Çünkü matematik sadece *zaman* ve *mekân* belirlenimleriyle uğraşan bir bilimdir.

Geometri mekânsal ilişkileri inceler. Örneğin doğru'nun iki nokta arasındaki en kısa bağlantı olduğunu öğretir. "Doğru, iki nokta arasındaki en kısa bağlantıdır" cümlesi *sentetik* bir cümle ya da yargıdır. Çünkü "doğru" kavramını ayrıştırırsak, onun kısalığı, uzunluğu konusunda bir şey çıkartamayız bu *analitik* işleminden. Dolayısıyla *görü*'ye başvurmak zorunda kalırız. Ama bunu yapmak için deneyimi beklemek,

deneyim alanından alacağım desteklerle işe koyulmak zorunda da değilimdir, çünkü daha baştan, doğuştan, *mekân* tasarımı zaten benim içimdedir (zihnimdedir); onu *a priori* bir tasarım olarak taşıyım; onun sayesinde, bu *sentetik* yargıyı, “Doğru, iki nokta arasındaki en kısa bağlantıdır” yargısını kurabiliyorum. Aynen benim gibi, her insanın içinde aynı *mekânsal görü* biçimi bulunmaktadır. Geometri önermelerinin genelgeçer ve her yerde bağlayıcı olma özelliği işte bu paylaşıma dayanır.

Aritmetik, hesap yapar. Ama her hesap yapmak, temelinde sayılarla işlem yapmak demektir. Yani zaman içinde birbirini izleyen sayıları art arda getirmektir. Zamanı da *duyarlık*’ın (*Sinnlichkeit*) salt biçimi olarak içimde taşıdığım ve bu özelliği bütün insanlar paylaştıkları için, aritmetik de yardım olarak deneyime başvurmadan *salt iç görü* sayesinde genelgeçer ve zorunlu önermeler kurar.

Salt matematiğin imkânının bu yolla açıklanmasından sonra, şimdi de üçüncü bir bölüme geçelim.

3. Transzendental Analitik

Transzendental analitik’in sorunu nedir? İngiliz ampirik düşünürü Locke’un, daha önce deneyimde (duyularda) bulunmayan hiçbir şeyin akılda da bulunamayacağını, söylediğini biliyoruz. *Leibniz* buna, “Öyle!” demiştir, ama bir istisnaıyla; *bizzat aklın kendisi duyularda yoktur*. Buradaki “akıl” daha çok, *anlama yetisi* anlamındaki mercidir. Demek ki *bizzat akıl* ya da *anlama yetisi* anlamındaki bu *akıl*, deneyimden gelmez,

duyularla verilmiş bir şey değildir. Kant felsefesinde bu soruna Leibniz'inki gibi bir cevap verilmiş olsa da, "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin uzmanına bile zorluklar çıkarttığı söylenen bölümleri, bu açıklamanın ayrıntılarında yatar. Metin üzerinde çalışanlara bakılacak olursa, çalışmanın en uzun ve en zor bölümüdür bu soruya ayrılmış bölüm.

Bütün düşüncenin, bütün kavramların, ancak ve ancak bize *görü* ile verilmiş nesnelerle ilintili olabileceğini söylemişti Kant. *Görü* olmadan kavramlar boşurlar. Bizim bilgi edinme yetimizin iki kaynağından biri olan *anlama yetisi* boşlukta dolanıp durmayacaksa, kendisine *görü* malzemesini sağlayan *duyarlık*'a muhtaçtır. Ne var ki bu *duyarlık anlama yetisi*'ne en az onun ona muhtaç olduğu kadar ihtiyaç duyar.

Demek ki *duyarlık* ile, duyu verilerinin alınması ile bunların düzenleyicisi merci olan *anlama yetisi* arasında, bilgi edinmeyi sağlayan bir işbirliği gerçekleşmektedir. *Duyarlık* içinde onun *a priori* biçimleri, duyu izlenimlerini bir düzene sokarken, şimdi de *anlama yetisi*, bir bütün olarak *duyarlık*'ın yolladığı "ham maddeyi" daha da biçimlendirir, bu malzemeyi kavramlar düzeyine yükseltir ve bu kavramları da bir araya getirip yargılar (önergeler) kurar.

Anlama yetisi'nin kavramları birbirine düğümleme faaliyetini inceleyen dalın "mantık" olduğunu biliyoruz. Kant da yüzyıllardır değişmeyen Aristoteles mantığının ilkelerine bağlı kalır, ama onun derdi genel mantık sorunları değildir aslında; "doğru yargılara, sonuçlara (çıkarsamalara) ulaşabilmek için kavramları na-

sıl birbirlerine bağlamalıyım?” sorusu, onun asıl sorusunun yanında geri plana düşer: Nasıl oluyor da *anlama yetisi* dediğimiz o düşünen merci, kavramlara ulaşabiliyor? *Anlama yetimiz*, belli bir nesneyle ilintili ve onunla örtüşen kavramları nasıl oluşturuyor, oluştururken nasıl bir yol izliyor? Çünkü bilgi edinmenin anlamı ve amacı da zaten bu değil mi?

İşte Kant'ın temellendirdiği *transzendental mantık*'ın konusu budur.

Kategoriler

Kant'ın “kategoriler” sorununu incelemek için, bir bakıma deneysel bir yol izlemek gerekir diye düşünebiliriz önce. Her bir kavramın oluşup ortaya çıkmasında *görü*'yle sağlanmış deneyim malzemesinin yanı sıra *anlama yetisi*'nin (bu malzemeyi) biçime kavuşturucu faaliyeti de eklenmektedir; dolayısıyla da mantıken gelişigüzel kavramlar seçip bu kavramların içindeki deneyimden gelen malzeme ile onları belli bir biçime sokan düşünme faaliyetinin karşılıklı etkilerini ayrıştırma yoluyla ortaya çıkarmaya çalışabiliriz. Ancak böyle bir yöntemin beraberinde getireceği önemli bir aksaklık bulunmaktadır: Bu yoldan *anlama faaliyetlerinin*, öteki deyişle *anlama yetisi* dediğimiz merciin en salt, ilksel düğümlleme faaliyetini, deneyim ile düşüncenin biçimlendirici etkisini birleştirme faaliyetlerini kavramamız imkânsız olacaktır. Öteki deyişle “salt *anlama yetisi* kavramları” hakkında, örnek kavramları tesadüfe bağlı kalarak seçecek olursak, *kusursuz* ve *sistematik* bir üst bakış elde edemeyiz. Yani ulaştığımız, bulduğumuz kavram-

lar gerçekten de en temel, ilksel, dolayısıyla da daha fazla indirgenemeyecek kavramlar mıdır; bunu bilemeyeceğimiz gibi, incelediğimiz nesneleri gelişigüzel seçmiş olduğumuz için, şanssızlık sonucu, çok daha önemlileri gözden kaçırmış olup olmadığımızı da söyleyemeyiz. İşte Kant'ın tercihini böyle özetlemek mümkün.

Öyleyse kategorileri incelerken daha sağlam bir yol seçmek gerekiyor: Aristoteles'ten beri anlama faaliyetinin, kavramları birbirine düğümleme işlevi belirlenmeye çalışılırken, belli, temel kavramlar seçilmiş, incelemeler bu özel tercihlerin üzerinden yürütülmüştür. Her *kavramsallık* aynı zamanda bir *yargıdır* da. Çünkü yargıya varmak demek, sonuçta içerikleri ve karakteristik özellikleri birbirine düğümlemek demektir ki, zaten kavram oluştururken yaptığımız da budur. Öyleyse düşüncemizin içinde böyle kategorik birimler varsa, *kavram oluşturma biçimlerinin yargı oluşturma biçimlerine* karşılık gelmesi şarttır.

Aşağıdaki, yargı biçimlerini tanımlayan geleneksel şema, kavramların ilişkilendirilebileceği dört mümkün bakış açısını sunmaktadır. Ve her bir bakış açısının üç yargı biçimi bulunmaktadır:

1. Yargıların Niceliği

(Yargının kapsamı ve geçerliliği)

genel

özel

tek

2. Yargıların niteliği

(İlişkinin geçerlilik ya da geçersizlik durumu)

Evet'leyici (olumlayıcı)

Hayır'layıcı (olumsuzlayıcı)

Sonsuz

3. Yargıların ilişkisi

(İlişkilerin türü)

Kategorik (koşulsuz)

Hipotetik (koşullu)

Disjunktif (dıştlayan)

4. Tarz ve Tür
(İlişkinin geçerliliğinin türü)
Problematic (varsayımcı)
Assertoric (iddiacı)
Apodiktik (zorunlu)

Görüldüğü gibi dört ana başlık altında on iki yargı biçimi çıkıyor karşımıza. Şimdi bunlara birer örnek vermeye çalışalım:

Genel yargı: Bütün insanlar ölümlüdür.

Özel yargı: Bazı yıldızlar gezegendir.

Tek yargı: Kant bir filozoftur.

Evet'leyici (olumlayıcı) yargı: Bu gül kırmızıdır.

Hayır'layıcı (olumsuzlayıcı) yargı: Şu gül kırmızı değildir.

Sonsuz yargı: Bu gül kokusuzdur. (Hangi nedenle olursa olsun, sonsuz nedeni olabilir bunun.)

Kategorik (koşulsuz) yargı: Bu üçgenin bir dik açısı var.

Hipotetik (koşullu) yargı: Bir üçgenin bir dik açısı varsa, öteki iki açı dar açılardır.

Disjunktif (dıştalayıcı) yargı: Bir üçgen ya dar açılı ya dik açılı ya da geniş açılıdır.

Problematic (varsayımcı) yargı: Bu gül bugün açabilir.

Assertoric (iddiacı) yargı: Bu gül bugün açacaktır.

Apodiktik (zorunlu) yargı: Bu gül bugün açmak zorundadır.

Bütün bu yargı türlerinde düşüncemizin temel biçimleri kendilerini ele verirler. Bu yargılar, kavramların oluşumunu da hazırlayan yargılardır. Bu her bir yargı türünün arkasında, ona karşılık gelen kavramı düşünelim yeter. Böylece kavram oluşturma'nın bütün temel biçimlerini elde ederiz. Kant bunlara "kategoriler" der. Örneğin *anlama yetisi* içinde "gerçeklik" gibi bir temel kavram bulunduğu için, genel bir yargı

oluşturabilmekteyiz; “gerçeklik-değil” biçimin-
deki temel kavram sayesinde de, olumsuzlayıcı
bir yargıyı ortaya atabilmekteyiz.

Bu ilişkilendirme mantığını uyguladığımız-
da şu kategori (*salt anlama yetisi kavramları*)
tablosunu elde ediyoruz:

1. Nicelik	
Teklik (birlik, bütünlük)	
Çokluk	
Her şeyi kapsayıcılık	
2. Nitelik	3. İlişki (bağ)
Gerçeklik	Töz ve akzidens (rastlantısallık)
Negation (gerçek-olmama-hali)	Neden-Sonuç
Limitation (sınırlama)	Ortaklık (karşılıklı etkileşim)
4. Tarz ve Tür	
Mümkün olma-Mümkün olmama	
Var olma-Var olmama	
Zorunluluk-Rastlantısallık	

Şimdi sorulacak soru, “nesne kavramı nasıl
oluşuyor?” sorusu. Önce dış, deneyim dünyası
var; ampirik dünya, oradan duyumlar alıyoruz;
bu duyumlar *duyarlık*’ın biçimleri üzerinden, bi-
ze *zaman* ve *mekân* içindeki *görü*’yü sağlıyorlar.
Anlama yetisi bu *görü*’leri bu on iki kategorinin
verdiği bakış açısına ya da kriterine göre birbiri
ile düğümlüyor, ilintiliyor. Bu birbirine bağlama
sonucunda *görü* malzemesiyle oluşturulan *ampi-
rik* kavramlar elde ediyorum. *Salt kavramları* ise
duyarlık’ın salt biçimleri ile *anlama yetisi*’nin dü-
zenleyicilerini, yani *zaman* ve *mekânı* birbirine bağ-
ladığımda elde ediyorum. Bu kavramların siste-
matik bir incelemesine girişmez Kant, kategorile-
rin tanımını da öyle uzun uzadıya yapmaz.

Salt Aklın Kavramlarının Türetilmesi

Asıl soru hâlâ cevabını almadan bekliyor: *A priori* olan kategoriler, yani her türlü deneyimden önce *anlama yetisi* içinde (doğuştan) bulunan bu temel öğeler, gidip deneyim dünyasının nesneleriyle (süreçleriyle) buluşabiliyor; onların bilgisini sunuyorlar. Nasıl oluyor da, bu *a priori* biçimlerin aracılığıyla nesneleri bilebiliyorum? Kant cevabı, “*transzendental dediüksiyon*” yani salt *anlama yetisi* kavramlarının türetimi olarak tanımlayabileceğimiz bölümde verir.

Örnek olarak *nedenselliği* ele alalım. Ampirik düşünür Locke şöyle diyordu bu konuda: İki sürecin nedensel bağlarla birbirine bağlı olduğunu algıladığımızda, burada gerçek şeyler (tözler) arasında “etkili olup sonuç yaratan” bir kuvvetin varlığını görürüz. Locke ampirizmini daha da kuşkucu bir çizgiye taşıyan Hume ise şöyle der: Herhangi bir nedensel bağ algılamamız söz konusu olamaz. Bizim algıladığımız birbirini izleme ilişkisidir. Bir şey başka bir şeyin arkasından geldikçe, biz burada bir nedensellik ilişkisi algıladığımızı düşünürüz. Aynı “b” olayı “a” olayının ardından birkaç kez geldikçe (suyun 100 derece ısınmasının ardından buharlaşması gibi) bu ısı ile buharlaşma arasında bir neden-sonuç ilişkisi bulunduğunu ileri süreriz. Demek ki öznel (sübjektif) bir algıyı, genelleştiririz. Kant burada devreye girer: Hume’un, nedensellik ilkesinin öznel algılardan hareketle türetilmeyeceğini söylerken tamamen haklı olduğunu hatırlatır; çünkü nedensellik deneyimden gelen bir kavram olmayıp, Kant’a göre *anlama yetisi* ile oluşan bir ilişkidir. Yani öznel, *anlama yeti-*

si'nin ürünüdür, ama genelgeçerli, bağlayıcıdır; analitik ve sentetik yargılara ilk değindiğimiz yerde de sormuştuk, nasıl olabilir bu? Olabilir ve öyle olmalıdır, çünkü Kant'a göre anlama yetisi, duyarlık'tan gelen ham malzemeye kendi düşünce biçiminin (yani on iki kategoriden biri olan ve İlişki-Bağ başlığı altında verdiğimiz), "nedenselliğin" damgasını basıp onu biçimlendirebildiği için "deneyim" mümkündür. Başka türlü zaten "deneyimin" varlığından söz edemiyorduk. Tersinden düşünersek, her deneyimin içinde, anlama yetisi'nin bu biçimlerini (kategorileri) bulmamızdan daha mantıklı bir şey olamaz. (Yüz dereceden sonra buharlaşan su olayı bir deneyimse, buna bakıp içinde anlama yetisi'nin neden-sonuç bağlantısını da bulabiliriz!)

Demek ki *anlama yetisi'nin* kategorileri, bu on iki kavramsal biçim, unutmayalım ki, sadece, bize görünüş olarak verili, yani duyu algılarımıza açık nesneler (görünüşler, fenomenler) için geçerlidir. Bunların en gerisindeki halleri, "kendinde şey" (*Ding an sich*), bu kategorilere kapalıdır. Aynı şekilde *duyarlık'ın* (*Sinnlichkeit*) *a priori* biçimleri olan *zaman* ile *mekân* da, bu kategorilerin işletilebildiği bir alan değildir. Demek ki *anlama yetimizin* kategorilerinin gelip dayandıkları bir sınır var ve bu sınırın çizgisini, deneyim çiziyor. Kafamızı karıştıran aslında *zaman* ve *mekânın*, *duyarlık alanının* *a priori* biçimleri oldukları anlayışı. Yani *duyarlık* duyu ile ilintili, ama en başta söylediğimiz gibi, içinde *zaman* ve *mekân* gibi, *a priori*, deneyimden gelmeyen ve ancak *görü* ile varlığını bilebildiğimiz iki biçim verici soyutluk var. Kant, nesnenin bir bize gö-

rünüş olarak verilmiş halini, bir de *kendinde şey* olarak tanımladığı, özünde neyse o halini kabul eder. Bu *kendinde şey* halini, deneyim dünyası ötesinde tasarlayıp, bu alanı *anlama yetisi*'nin bilgisine kapadığı için, onun bilgi teorisini anlamaya çalışırken zorlanıyoruz. Metafiziği bilim olarak imkânsızlaştırırken, var olan gerçek dünyanın gerisindeki *kendinde şey* hali, yeniden bizi metafiziğin eşiğine mi götürüyor?

Kant, deneyimin, ampirik dünyanın nesneleri için *anlama yetisi* kategorilerinin işlediğini söylüyor ve bölük pörçük, dağınık duyu izlenimlerinin, *anlama yetisi*'nin bu biçim verici kategorileri sayesinde "deneyimleştğini" söylüyor dedik. Dolayısıyla da bu deneyimlerin içinde ham duyu malzemesini deneyime dönüştüren, düzen, biçim verici *anlama yetisi* kategorilerinin yer alması şarttı.

Transzendental Yargı Gücü

Kategorilerin içinde görü verilerini düzenlerken *anlama yetisi*'nin kullandığı *a priori* biçimleri gördük. Peki de *anlama yetisi*, bu on iki kategoriden hangisini karşısındaki o yığışım halindeki, düzensiz malzemeye uygulaması gerektiğini nereden biliyor; bunu neye göre yapıyor? Cevap basit: Kant'a göre *anlama yetisi*, "*yargı gücü*" sayesinde, uygun kategoriye bulup uygulamaya imkân veriyor.

Kategorilerin biçim ve düzen vermeleri gereken malzeme ile kategorilerin kendileri arasındaki bağlantı halkası *zaman*'dır. *Görü*'nün bütün o çeşitli, farklı çokluğu, *zamana* tabidir; dolayısıyla her bir kategoriye bir zaman şeması

karşılık gelir. Böylelikle “*yargı gücünün*” işleyişi açıklanmış oluyor. *Anlama yetisi*’nin doğru kategoriyi gerekli malzemeye uygulamasını sağlayan zaman sayesinde, ortaya bir uyumsuzluk, yanlış kategori uygulama sorunu çıkmıyor.

Doğabilimi Mümkün mü?

“*Salt Aklın Eleştirisi*”nin ikinci temel sorunu, “Doğabilimi nasıl mümkün oluyor?” sorusudur. Ancak *transzendental analitik* bu soruya da cevap vermiş oluyor. Matematik hangi nedenlerle mümkünse, doğabilimi de o nedenlerle mümkündür.

Görünüşlerin (fenomenlerin) yasalara tabi düzenine doğa diyoruz, yasalarına da doğa yasaları. Doğanın yasalara tabi bir düzeninin olması, *anlama yetisi*’nin kendi içindeki normlar ile bu doğa görüşlerini (fenomenlerini) birleştirmesinden ileri gelir. Öyleyse insan doğanın yasa koyucusudur! Bizim düşüncemiz doğayı yaratmaz, ama “yapar”; öyleyse doğa hakkındaki bilgilerimiz nesnelere yönelmektedir demek yerine, nesnelerin (deneyim dünyasının/gerçekliğin) bizim bilgimize tabi olduğunu söylemek gerekecektir. [İleride Schopenhauer “dünya benim tasarımımdır” diyecektir; dahası modern bilim, bir bakıma gerçekliğin beynimizin tasarım gücünün sınırlı bir tablosu olduğunu söylemektedir. Basit bir örnekle, duyduğumuz seslerin, gördüğümüz renklerin belli bir dalga ve frekans sınırı içinde kaldığını biliyoruz. Gerçekte ise bu sınırların dışında da sesler ve renkler var, ama onlar bizim algılarımızın

(beynimizin) faaliyet alanı dışında kalıyor. Teknolojik aygıtlar bu sınırları istediği kadar genişletsin, ilkece, beynimizin sunduğu bir dünya ile karşı karşıya olduğumuzu başka türlüünün de zaten mümkün olmayacağını biliyoruz.]

Kant'ın *anlama yetisi* (akıl) ya da "beyin" ile gerçeklik arasında tersyüz ettiği ilişki, düşünce tarihinde bir devrim olarak tanımlanır; Kopernikus'un yarattığı kırılmanın benzeri gerçekleşmiştir burada. Kant, "Şimdiye kadar bütün bilgilerimizin nesnelere bağlı olduğu (nesnelerce belirlendiği) kabul edilmişti, ne var ki onlar (nesneler) hakkında *a priori* yoldan kavramlarla bir karara varma yönündeki bütün girişimler, bu koşullar altında boşa çıkmıştır," der. "Öyleyse bir kez de, nesnelerin bizim bilgimizce belirlenmek zorunda olduklarını kabul edersek metafiziğin görevleri ile daha iyi baş edip edemeyeceğimize baksak... böylelikle (metafizik) hakkındaki bilgi'nin mümkün olması talebi ile *a priori* bir örtüşme gerçekleşecektir... Buradaki durum, gök (cisimlerinin) hareketini açıklarken, bütün bir yıldız ordusunun onu seyredeninin çevresinde döndüğünü kabul edip doğru dürüst ilerleme kaydedemeyen, bunun üzerine, seyredeni döndürüp buna karşılık yıldızları kendi haline bırakmanın daha iyi olup olmayacağını araştıran Kopernikus'un ilk düşüncelerine benzemektedir."*

Transzendental Diyalektik

Buraya kadar yaptığımız açıklamalara şöyle bir baktıktan sonra Kant'ın üçüncü temel soru-

* *Immanuel Kant, Werke*, Yay. Haz. Ernst Cassirer, Berlin 1912, s. 18.

sunu, "Metafizik (duyu algılarına kapalı bir alanın bilimi olarak) nasıl mümkündür?" sorusuna geçebiliriz. Bu sorunun cevabının olumsuz olduğunu hemen anlıyoruz; metafiziği yıkan bir cevap olacaktır bu. Zorunlu ve genelgeçerlilik özelliklerini içeren, düzenli bilgi diye tarif edebileceğimiz bilim alanı, deneyimlerimizin, yani duyu algılarımızın ve bunların veriler toplayabildiği alanın sınırlarına kadar gidebilir; bunu artık biliyoruz. *Anlama yetisi*, bu "ampirik bölge" içinde işler, güvenilir bilgi sunar. Bu alan da fenomenlerin, öteki deyişle görünür şeylerin, görünüşlerin alanıdır.

"Anlama yetisi" değil de insan aklı (Vernunft) bir bakıma lanetlenmiş gibi, hakkında bilgi edinemeyeceği alanlara uzanıp "düşünür". Geri çeviremeyeceği sorular altında kıvranıp durur akıl; çünkü bu sorular insana, bizzat aklın kendisince verilmiştir; evet "anlama yetisi" haddini bilir, duyulmama yetimizin sınırları içinde bilgi edinir ya da bilim yaparken, akıl kendi yeti ve yeteneğini aşan sorulara yönelir. İnsanoğlunun içinde, zaman-mekân (uzay) alanının dışına uzanan sorulara yönelme itkisi vardır. Ruh nedir? Evren, dünya nedir? Tanrı nedir? Enikonu memnuniyet verici, doyurucu bir dünya görüşümüz olsun istiyorsak bu tür sorular sormadan edemeyiz Kant'a göre. Aklımızın bu sorular karşısındaki durumu nedir? Doğa, ebediyen gerçekleştirilemeyecek bir şeylerin peşine takılma dürtüsünü mü yerleştirmiştir aklın içine?

Kant bu soruya *"Transzendental Diyalektik"*te şöyle kıyısından köşesinden bir yaklaşmayı dener, o kadar. *"Eleştiri"* metinlerine girerken *anlama yetisi* ile *akıl* arasındaki işlev farklılığına

epey değindik; her fırsatta bu iki kavramı birbirinden ayrı tutmaya çalıştık; şimdi burada, “*Transzendental Diyalektik*” başlığı altında *aklın* anlamının biraz daha daraltılarak kullanıldığını görüyoruz. *Akıl* burada “idealar, ilksel düşünceler oluşturma yeteneği” gibi bir merci olarak karşınıza çıkıyor. *Görü* yeteneği olan *duyarlık*’ın ve buradan kavramlar türetme yeteneği olan *anlama yetisi*’nin dışında üçüncü bir merci olarak.

Şimdi Kant’ın *idea*’dan ya da Almanca yerleşik biçimi ile *Idee*’den, Platon’dan farklı bir şeyler anladığını belirtmek gerekiyor. Platon için idealar, birer arketip, birer tasarım modeli, ilk-sabit, değişmez örneklerdir. Varlık (görünümler, oluşlar) bu idealar’ın yansılar (gölgeleridir). Kant “*Salt Aklın Eleştirisi*”nin girişinde, Platon’un, idealar’ın kanatları üzerinde boş bir mekânda (uzayda), herhangi bir destek aramaksızın (dolaşmayı) göze aldığını söyler.

Kant’ta *akıl*, *duyarlık*’ın ve *anlama yetisi*’nin üzerinde, onlardan hiyerarşik olarak daha üst konumdaki bir üçüncü mercii temsil eder. *Akıl*, “sonuç türetme” yetisidir. *Anlama yetisi* kavramlar oluşturup bunları yargılarda birleştirir. *Akıl* bu yargıları birleştirip (sonuçlar çıkartır). *Akıl* bir ya da daha fazla yargıdan yeni bir sonuç türetme yeteneğidir.

Peki *aklın* bu birleştirici faaliyetinin bize sunduğu sonuç nedir? *Anlama yetisi*, *görü*’den edinilen çeşitliliği kavramlaştırıp düzene sokuyordu; *akıl*, bu kez kavramların ve yargıların o çeşitliliğini daha üst düzlemdeki bir bağlamlılıkta bir araya getirip tekleştirir. Öyleyse *akıl* bilgisi öteki bilginin ötesine geçen

bir birlik ve bütünlük basamağını temsil eder.

Aklın bu tekleştirici, bütünleştirici faaliyeti sayesinde, “kusursuz bir bütünlük” halini düşünmek de mümkün olur. *Akıl* koşulsuz bir bütünlüğe yönelir, bunu yaparken belli başlı ide’lerin yol göstericiliğine muhtaçtır.

Kant ide’lere (Ideen) “düzenleyici ilkeler” der. *Anlama yetisi* nasıl *duyarlık*’ı aydınlatmış, onun *görü*’lerini kavramlar içinde anlaşılır kılmışsa, şimdi de *akıl* benzer bir yardımı *anlama yetisi*’ne yapmaktadır. Ancak *akıl*, *anlama yetisi*’ne sadece, yol yordam gösteren kuralları iletir o kadar. Bu nedenle Kant “düzenleyici ilkeler”den söz eder.

İdeler ne türden şeylerdir, nasıl oluşurlar, nasıl etkirler? Daha önceki yargı biçimleri tablosunu sunarken, önermeleri birbirine bağlamanın üç tarzı ya da biçimi olduğunu görmüştük. İşte *akıl* da buna uygun olarak üç ide geliştirmiştir. Orada önermelerin kategorik, koşulsuz birleştirilme basamağına “psikolojik ide” ya da “ruhun idesi” karşılık gelir.

Orada *hipotetik* dediğimiz koşullu birleştirme basamağına burada “kozmolojik ide” *dünya/evren idesi* karşılık gelir. Disjunktif dediğimiz, dıştalayıcı birleştirmenin karşılığındaki ide ise, düşünce- nin bütün nesnelerinin bir bütün oluşturduğu anlamındaki “*Tanrı idesi*” dir.

Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, bu üç temel ide’nin de şart değil de *gereklilik* ilkeleri gibi düşünülmüş olmalarıdır. Bunlar sonsuzluğun içindeki bir hedefe yöneltici, düşünceyi (ruhu) o yöne çeken rehberler gibi bir şeydir. Örneğin *psikolojik ide* ya da *ruh idesi* bana şöyle der:

“Bütün psikolojik fenomenleri, bunların temelinde onları birleştiren, bütünleştiren bir birlik ilkesi, bir ruh varmış gibi birbirine bağlayan gerekir!”

Dünya/evren idesi der ki: “Koşullu fenomenlerin dizilerini, bunların temelinde onları birleştiren, bütünleştiren bir birlik ilkesi, *dünya/evren* varmış gibi birbirine bağlayan gerekir.” *Tanrı idesi* ise, var olan her şeyin bir ilk zorunlu nedeni, tanrısal bir yaratıcısı varmış gibi düşünmemiz gerektiğini hatırlatır. İşte bu üç yol üzerinden bilgi’nin bütününe sistematik bir bütünlük getirmeye çalışmalısın.*

Salt akla yönelik eleştiri, bu alanda daha fazlasını yapamaz. Eleştiri, bu ide’lerin düşünülebileceğini gösterir, o kadar; yani kendi içlerinde çelişkili değildir, hatta *akıl* kullanılması sırasında kendiliklerinden ortaya çıkarlar. Ama burada “düşünme” ile “deneyim üzerinden öğrenme”yi kesinlikle birbirine karıştırmamak, bu ide’lerin herhangi bir şekilde deneyim dünyasında temellendirilebileceğini sanmamak şarttır. Ne var ki, olmayacak şey değildir bu ve insanın aklını içinden çıkılmaz karşıtlıkların, çelişkilerin içine sürükler. Bu durumda *akıl* “sofistikleşir”, “diyalektikleşir”. Kant bu yoldan ortaya çıkan çelişkilerin çözülemez olduğunu göstermek için akla kararı seçer; *ilahiyatın idesi* için de geçerlidir bu çelişki açmazı. Bu ide’yi deneyim dünyasının içinde temellendirmeye her kalkışta, akla dayalı Tanrı ispatları yapmaya her yönelişte, açmazlara batmaktan kurtulamayız. *Tanrı, akıl aracılığıyla ne varlığı ispat edilebilen ne de çürütülebilen bir şeydir.*

* Woldemar Oscar Döring, *Das Lebenswerk Immanuel Kants*, 1947, s. 97.

“Rasyonel ilahiyat” bilimsel bir Tanrı ispatı yapma kaygısıyla, bir önermeler sistemi oluşturmuştur, ne var ki aynı mantıksal tutarlılıkla bu önermelerin tam tersi de savunulabileceği için, gelişigüzel, mutlak geçerlilikten uzak önermelerdir bunlar. Gerçi “bilimsel ilahiyat” Tanrı’nın varlığını ispatlanmış olarak kabul eder, ama bunun tersini, Tanrı’nın var olmama ihtimalini çürütemeden yapar bunu; çünkü bu her iki, birbirine karşıt iddia da, deneyim alanının dışında, bilmenin ve bilimin mümkün olmadığı bir alanda ortaya atılmaktadır. Kant, “*Tanrı’nın Varlığını Göstermenin Mümkün Biricik İspatı*” adlı eski bir yazısında ontolojik Tanrı ispatını biricik mümkün ispat olarak değerlendirmişti; yani Tanrı’nın gerçekliğine *akıl* ile ulaşma yolunu. Şimdi, bu kitapta, ideal olan ideal olarak kabul edilmekte ve gerçeklik olma talebi, elinden alınmaktadır; dolayısıyla Kant için *Tanrı idesi, en yüce varlık olarak düşünülse de, Tanrı’nın gerçekliğini içermez*. Kant “*kozmozolojik ve psiko-teolojik Tanrı ispatlarını*” da (Leibniz’i hatırlayalım) “ontolojik ispata” geri götürüp çürütmeye çalışır. “Demek ki şu ünlü ontolojik Kartezyen ispatta, en yüce bir varlığın var olduğunu salt kavramlardan gelerek ispat etme yönündeki, bütün çaba ve çalışma boşa gitmiştir; salt ide’lerden (fikirlerden/düşüncelerden) yararlanarak, kavrayışlar bakımından zenginleşmeye çalışan bir insan, bir tüccarın, durumunu iyileştirmek için, kasasındaki mevcut miktara (hesaba) birkaç sıfır eklemesiyle (ne kadar zengin olabilirse) o kadar zenginleşebilir.”*

* *Salt Aklın Eleştirisi*’nden, s. 630, Uwe Schults’a göre alıntı; s. 111, *Monographie*.

Kant'ın bu eleştirel darbesinden, nazari ilahiyat (Hegel'e rağmen) kendini bir daha toparlayamayacaktır.

Salt aklın alanı içinde, bilimsel bilgi'nin mıntıkasından çok uzaklarda, ama aklın zorunlu olarak didiklediği bir mıntıkada, inanç ve etik için yer vardır, demek ki. Bu ikisinin nesneleri, karşılıkları ne bilinebilir ne de bilinebilir olmaları gereklidir; ama gene de her iki düzlemin ilkeleri kayıtsız şartsız geçerlidirler Kant'a göre. Dolayısıyla 1788'de "*Birinci Eleştiri*"nin ardından "*Pratik Aklın Eleştirisi*" gelir.

Yani, "Bütün bunlardan sonra metafiziğe ne kalmıştır geride; hangi alan, hangi ilişkiler?" diye soracak olursak, Kant, "İnanca yer açmak için bilgiyi aşmak zorundayım,"* demiştir. Demek ki teorik aklımızın sınırlarına işaret etmiştir. Bir kez daha altını çizelim: Mümkün deneyim bilgisinin bittiği yerden geçer bu sınırlar, inanç ve etik'i öte tarafa alırlar. Öyleyse aklımız, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi genel ide'leri ispat edemez, ama çürütemez de; öyleyse bunlara aranan o yer "açılmış" demektir.

Salt Aklın Eleştirisi ve İki Çağrışım

Aslında "Eleştiri" çalışmalarına girerken en başta sorulması gereken bir soruyu şimdi biraz daha rahat sorup Kant'ın "ahlak öğretisine" geçebiliriz. 1770'ten önceki yazılar, dönemin dogmatizmine karşı katı, olumsuz bir tavır içermişlerdi. Dönemine kadar uzanagelen metafizik harabelerin yıkıntılarını temizledikten sonra

* *Salt Aklın Eleştirisi*, c. III, s. 25 H. J. Störig'e göre.

felsefenin önünü açmaya çalışan Kant, kendisinden önceki düşünürlerin felsefi kabullerini, yöntemsel bir yanılgıya dayandırıyordu. *"Salt Aklın Eleştirisi"*nden önceki yazılarda Kant özellikle duyu bilgisi ile entelektüel bilgiyi birbirinden ayırma ve araya kalın çizgiler çekme girişiminde bulunmuştu *"Duyu ve Entelektüel Dünyanın Biçim ve İlkeleri Üzerine"* de.

Aslında metnin programı adında gizlidir. Sorun akıldır, aklın sınırlarıdır ve bu sınırların ötesine geçmenin ne anlama geldiğini belirlemektir. Şimdi metnin ilginç adına dönelim.

"Bu çalışmada salt akıl mı eleştirilmektedir, yoksa salt akıl mı bir şeyi eleştirmektedir?" sorusu bize bu programın kaba taslağını sunar zaten. *Karşımızda salt aklın yaptığı bir eleştiri mi var, yoksa salt akla yönelik bir eleştiri mi? Ya da bu iki düzlem örtüşüyor mu?* Eleştirilen "salt aklın" kendisi ise, bu durumda en az onun üzerinde olan bir ikinci eleştirici merci olması şarttır. İlkçağ mantığında bir şey ancak eşitiyle tartılabilir ve bilinebilir. Akıl, aklın yargıcıysa "eleştiri"nin yasa kitabını çok iyi bilmesi ve uygulaması gerekir, böylece kendi kendini belli bir mesafeden yargılayabilecektir. Burada Alman Aydınlanmasının bir ilkesine değinmek gerek: Bir birey özne olarak kişisel sorun ve özelliklerini soyutlayıp bir yana bırakarak hiçbir önyargıya boyun eğmeden kendisi hakkında yargılayıcı olabilmelidir. Kişinin kendi bilincine, kendi varlığının bilgisine ulaşması için bu önyargısız edimde acımasız bir eleştirinin üstesinden gelme gerekliliği sadece iradeye indirgenemez. Özeleştirinin başarıya ulaşması için akıl, *a priori*

içerdiği *yapısal özellikleriyle* de kendi hakkında yargılara varma biçimindeki zor işin üstesinden gelebilmelidir. Kant'a göre de bu salt spekülatif (nazari) akıl, kendi yetisini ölçebilmeli, kendisine çeşitli görevler yüklemelidir.

Eleştirel akıl, aklın sorumsuzca eylemlerini tespit ettiğinde, yargıç sandalyesinden parmağını uzatmalıdır. Dogmatik felsefe, ceza gerektiren bu suçu, spekülatif polemikleriyle işlemiştir. Ama öte yandan bizzat aklın kendisinden gelen bir sorumsuzluk, gevşeklik durumu da söz konusudur; Kant'ın bunu çalışmasının sonlarında, ide'ler bölümünde açıklamaya çalıştığını, aklın sınır ihlali zorlamalarına mesafeli yaklaştığını gördük. *Akıl kendisiyle çelişkiye düşme gibi bir eğilim içeriyor; geri çeviremediği soruların ağırlığı, sorumluluğu altına giriyordu.*

Öyleyse görebildiğimiz kadarıyla "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin tayin edici sorunsalı, aklın, bir düşünme faaliyeti olarak hangi sorulara cevap verebileceği, hangilerine veremeyeceği sorusudur. Dogmatikler için düşünce bir bilgi edinme işlemi olarak sınır tanımaz, dolayısıyla da genelgeçerlidir; kuşkucular (özellikle ampirikler) içinse, akıl zaten bir bilgi edinme sürecini gerçekleştirebilecek durumda değildir. Aklın bu iki yorumunun da Kant'a yetmediğini gördük. Salt aklın imkânının, gerçekliğinin ve etkili olma şartlarının, sınırlarıyla birlikte tanımlanması gerekiyordu; işte ancak bu yol izlendiğinde, sonunda "*metafiziğe*" bir yer bulunabiliyordu!

AHLAK (TÖRESELLİK)

“Salt Aklın Eleştirisi” Kant’ı ünlendirdi. Karşıtları da dahil olmak üzere birçoklarına göre, bu kitap Kant’ın en önemli yapıtıydı ve yapıtıdır. Haksızlık mı bu? Kant sadece epistemoloji (bilgi teorisi) sorunlarıyla mı ilgilendi? Elbette hayır; klasik filozof tanımına uygun biçimde bir yol gösterici, hayat rehberiymiş o, ya da öyle olmak istemişti (metafiziğe önünde sonunda inanç âlemi içinde bir yer ayırması bile bunu gösterir). Dünyayı, evreni akıl (düşünme) aracılığıyla anlamaya, açıklamaya çalışan bir bilge.

Kant, ilk “Eleştiri”siyle sisteminin doruğuna henüz ulaşmış, salt aklın mimarisini bize açıklamış olmuyordu. “Salt Aklın Eleştirisi” deneyimler dünyasının sınırlarını çizip bu dünyayı betimlemeye çalışıyor; metafiziğin bilimsel olarak kavranması talepleri karşısında, ima yoluyla da olsa, belli bir sınırın ötesinde salt spekülasyonun, nazari düşüncelerin alanının başlayacağını söylüyordu. Akıl, aslında anlama yetisi olarak alındığında ya da metodolojik olarak anlama, kavrama yetisi olarak ortaya çıktığı yerde, bilgi edinmek için fenomenler dünyasına bağlanmıştı; öyleyse bunca açıklamanın ardından, anlama yetisi, aklın deneyimler dünyasına bağlı, bilimsel bilgi edinmeye yönelik yanı olarak da rahatlıkla anlaşılabilir. Öyley-

se baştan beri metodolojik kaygılarla ayrı ayrı tanımlanıp ele alınan bir "merci" söz konusudur. Bu merciin *anlama yetisi* yanı deneyimlere bağlıyken, *akıl* yanı, ide'ler alanına yöneliktir. Yukarıda ide'lerin, düşüncenin, deneyimin ötesine tırmanmış hedef noktaları olduğunu da kısaca gördük; *aklın*, doğası gereği, ide'lere bu yönelişi körükleyip durduğunu da.

Salt aklın, bilinebilir olanın mekânının sınırlarını ihlal edip ide'ler aracılığıyla ortaya koyduğu, hatta "algıladığı" şeyleri, bilimsel bir gerçekliğin öğeleri olarak anlamak imkânsızdır; bu şeyler artık bilimsel anlamda bilgi'nin nesnesi değillerdir. Öyleyse Kant, bilinebilir olanın ötesini reddetmemekte, buranın adını, deyiş yerindeyse "negatif" bir tanımla koymaya çalışmaktadır. Bu "negatif" (olgusalın tersi) tanım, *teorik aklın* etkili olduğu yerde, bunun, bilimsel karakterli bir etki olmadığını söylemektedir bize. İşte hassas bağlantı noktası da buradadır: *Teorik akıl faaldir, ama faaliyet "iirünlerini" bilimsel alanın, deneyimsel olanın kriterleriyle belirleyemeyiz.* Dediğimiz gibi, olgusalın, deneyimsel olanın sınırlarının ötesinde, negatif (olgusal olmayan) bir alandır burası. Öyleyse teorik akıl, fenomenlerin, görünüşlerin olgusallığına değil de "ahlaki bir normun" ortaya konması hedefine yönelmiştir. Peki bu durumda, o *teorik akıl* yeniden olgusalın alanına dönmekte, pozitif mi olmaktadır? Öyle ya, deneyimin ötesi bir alanda (negatif) bilimsel olarak belirlenemez olgularla uğraşan *teorik akıl*, buradan ahlak normları toplayıp pratik hayattan başka nereye uygulayacak, nereden, kimin önüne koyacaktır ki bu normları? Öyleyse arada

bir bağlantı var; ama işte, *teorik aklın* ahlaksal, töresel normları kendi ideal alanından edinmesi, onun önümüze koyduğu ahlaki davranış normlarına da tipik bir özellik atfedecektir. Demek ki salt ahlak ide'leri dünyasında ahlak'ın (pozitif/olgusal) dünyası kendini açmaktadır bize. "*Töreler (Ahlak) Metafiziğini Temellendirme*" çabası, bu anlamda Kant'ın bütün bir etik sisteminin özetidir.

Pratik Aklın Eleştirisi

Kant, "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde, *sentetik* yargıların *a priori* özelliklerini araştırdığı gibi, *pratik aklın* alanında da, her türlü deneyimden önce gelen ve bütün insanları bağlayan *a priori ahlak* normlarının var olduğunu ispatlamaya yönelir. Birinci yazı, ikincisinde sistematik bir yapıya kavuşan düşüncelere bir hazırlık, giriş özelliği taşır. Ne ki tanıma bağlı kalınca bu açıklamaya itimadımız da sarsılabilir; öyle ya hem *pratik*'ten söz etmek hem de *salt akla* bağlı, *deneyimden gelmeyen ahlak ilkelerine* işaret etmek tipik bir çelişki değil mi? Kant "etiğini" kavradığımız ölçüde, "değil". Pratik hayata gerekliliklerin ölçüsünü koyan (*pratik*) akıl bu ölçüleri kendi içinde bulur ve bu "içteki" ilke ile amaç örtüşür. Şimdi "*Pratik Aklın Eleştirisi*"ne biraz daha ayrıntılı bakalım:

Bu metinlerin iki önemli kavramı *autonomie* ve *heteronomie*, kullanıldıkları bağlamda, bu kavramların genel çağrışımlarına pek de uzak düşmezler. *Autonomie*'yi biz özerklik özelliği olarak anlıyoruz; *heteronomie*'yi ise tersine, dıştan belirlenme özelliği. Kant da eylem ve dav-

ranışlarımızda irademizin içten dışa mı yoksa dıştan içe mi belirlendiği sorusunu soruyor. İrade ya içimizde, aklımızda mevcut yasalarca, içten belirlenmektedir, ki bu durumda akıl *autonom*'dur, yani kendi yasasını kendisi koyar; ya da bunun tersi durum geçerlidir; dış bir yasa iradeyi belirler (*heteronom*'dur).

Kant'a göre, ona kadar uzanagelmiş bütün ahlak öğretilerinin temel zaafı, doğru, ahlaki davranış ve eylemlerin rehberi olmak isterken, irademizi belirleyecek nedenleri ya da zemini, dışta oluşturmuş olmalarıdır. Platon'dan bu yana, ahlak öğretileri, bir "en üst, en yüce ya da en büyük iyi" mercisini -bu isterse en büyük mutluluk ya da mükemmellik olarak anlaşılsın-, iradenin dışında görmüş, bireysel iradeye, bu en üst hedefe ulaşmanın yollarını ve şartlarını gösterip durmuşlardır. İşte bu, dıştan belirleme, yani *heteronomie*'dir. Bu yoldan, kişisel iradeyi bağlayıcı, genelgeçer, zorunlu, kayıtsız şartsız ahlak ilkeleri türetmek imkânsızdır. İnsanın böyle üst bir değere nasıl ulaşabileceği sorunu, dıştan belirlenmiş bir hedef söz konusu olduğuna göre, deneyim dünyasında kalan bir ilişkiye işaret eder. Oysa gerçekten genelgeçer, zorunlu bir ahlaki ilke, ancak deneyimsel olandan önce gelen bir merciden, yani *akıl*'dan alınabilir.

Kant etiği'nin önemli kavramlarından biri de "*maxime*"dir. Kant bu kavramdan, tek bir kişinin eylem ve davranışlarının temelinde yatması gereken ahlaki ilkeyi anlar. Az önce iradenin içten, *akıl* tarafından mı, yoksa dıştan mı belirlenmesi gerektiği sorusunun Kant etiği'nde tayin edici önemine dikkati çektik. Soru şu: *Akıl*

bir başına, tek yetkili merci olarak iradeyi belirleyebilir mi? İşte Kant, bu soru'nun cevabını salt aklın eleştirisi sorusunun çözümünde izlenecek yoldan çözümlemeye çalışırken, *sentetik* yargıların *a priori* olma özelliğinin nasıl mümkün olabileceği sorusunun cevabını alabilmek için, akıl yetisinin eleştirel bir incelemeden geçmesi gerektiğini, bunun yolunun da *pratik aklın* eleştirisi olduğunu düşünür. Daha basit söylemek istersek *ahlak yargıları*, *a priori sentetik* yargılar olarak (*pratik*) akılda içerilebilirler mi; işte bunu bize “*pratik aklın eleştirisi*” verecektir. Az önce belirttiğimiz gibi, bu inceleme, bir yandan, aklımızın içinde (kendiliğinden) çok sayıda (ahlaki) ilke bulunduğunu ve bunların irademizi belirlemeyi hedeflediğini gösterir.

Maxime'ler tek bir insanın eylem ve davranışları bakımından geçerli ilkelerdi: Bundan böyle sigara içmemeye karar verirsem, bu sadece beni ilgilendirir ve beni hedef alan bir karardır; başkalarının içip içmemesi bu kararında bir rol oynamaz. *Maxime*'nin karşısında ise Kant'ın “*pratik yasa*” dediği belirleyici norm ile tanışıyoruz. Her insanın iradesini (ortak, genelgeçer) belirlemesi gereken yasadır *pratik yasa*.

Biraz daha açalım: *Teorik akıl* herkes için bağlayıcı, genelgeçer (*a priori*, ama *sentetik*) normların peşine düşmüştü. Her bir insan, *a posteriori*, burada, geneli bağlayıcı olmama anlamında, bireysel olarak mutluluğun peşine düşebilir ve bunu yaparken kendi kişisel motifleriyle (nedenleriyle) hareket edebilir; ama işte onun bu çabasından geneli bağlayıcı ahlaki normlar türetmek söz konusu değildir. Öyleyse bir ahlak

normunun *a priori*, genelgeçer olabilmesi için bütün o tek tek insanların öznelliğinden olduğu kadar, olgusal, pratik hayatın deneyimlerinden, birikimlerden kotarılmış “mutluluk” tasarımlarından da kopmuş, soyutlanmış olması şarttır. Az yukarıda, ahlaksal normun hem aklın ide’ler alanında aradığı ideal normlar olduğunu, hem de Kant’ın bunların pratik hayata genelgeçer normlar olarak yön vermesini isteyeceğini söylemiştik. İşte kınılma noktası burada: Kant’ın ahlaki normları, *maxime*’ler pratik hayata yön verirken, oradan gelen, yani iradeyi dıştan belirleyen, oranın istek ve taleplerine bağlı motifleri kesinlikle göz önüne almamak durumundadır!

Peki böyle bir ahlaksal norm’un işlevi nedir? *Dünya felsefesi, felsefe olarak ortaya çıkmalı beri, pratik dünyanın hazları, dürtüleri, ihtiyaç, talep ve yönlendirmeleri ile aklın ölçülülük talepleri arasında bir denge arayıp durmuşken, Kant şimdi kalkmış, bir bakıma dünya üstü bir ideal alanın normlarıyla dünyaya yönelik bir etik kuruyor, diyebilir miyiz?*

Karar okurun, her zaman olduğu gibi. Ancak bu derlemede baştan beri Kant’ın tarihsel-toplumsal varlık özelliğine boşuna dikkati çekmedik. Onun bu koşulsuz, genelgeçer, ödünsüz bağlayıcı normlarının Aydınlanma ve Prusya disiplin mantığı ile bağlantısına burada işaret edelim.

Demek ki Kant’a göre etik bir normun *a priori* olması için bütün kişisel, öznel, somut bağlarından arınmış olması gerekir; mutluluk hedefinin de elbette yeri yok bu normun içinde; çünkü o da belirttiğimiz gibi, deneyim dünyasının bir ögesi-
dir. Mutluluğa ulaşmak için çabalamayı (*eudaimonie*) önceki bütün felsefeler bir etik aksiyom

olarak görürken, üstelik bu yöndeki arayış daha sonra, Aydınlanma felsefesinde “insan hakları” talepleriyle bütünleşmişken, Kant bu çabanın önüne bir olumsuzluk işareti yerleştirir, olumsuzlar onu; ahlakın hedefi ide’ler âlemine, *neumenon*’un dünyasına yöneltmektir bizi ve orada “görev/ödev yasası” *a priori* zorunlu ve genelgeçer bir yasa olarak hâkimdir.

Akıl-Doğa Çelişkisi

Burada küçük bir parantez açıp Alman Aydınlanması’nın duyumsal, tensel, dürtüsel olan ile, yani, *doğa* ile *akıl* arasında nasıl bir denge aradığına bir iki örnek vermek gerekebilir. Aydınlanmacı Christian Thomasius, “erdem” ile “zevk”i eşanlamlı sayıp örtüştürerek Kant’ın öncüsü olmuştur. Ünlü Alman şairi ve düşünür Schiller, bu biraz fazla ileri gitmiş örtüştürmede bir orta yol bulmak için, ortaya “Anmut” (çekici güzellik, cazibe, zarafet, ahenkli bedensel güzellik vb) kavramını atmıştır. Schiller, “*Anmut und Würde*” (Güzellik ve Onur) adlı yazısında akıl ile tensellik, duyu dünyası arasında bir denge kurmaya çalışır. “Ahlaki duygunun tatmin olduğu yerde estetik (duygu da) nasibini almak ister,” der. Schiller’e göre, bir ahlaki ide’ye, soyut, ideal bir norma uymak, bu tarafta, fenomenin, varlığın fedakârlıkları (kayıpları) pahasına olmamalıdır. Goethe’nin “*Wilhelm Meister*” adlı ünlü “gelişim romanı”nın kahramanı Nathalie, doğrudan Schiller’den, dolaylı olarak da Kant’tan kaynaklanan düşüncelerle belirlenmiştir; burada yeni bir ahlak ile estetik uyumu arayışını yansıtır. Özellikle Schiller, ya-

zılarında Kant'ın düşüncelerini doğrudan ele almış ve “İnsanlık İdesi” adlı çalışmasında* tensellik, duyarlık ile aklı, görev ile (dürtüsel) eğilimleri bir uyum içine sokmaya çalışmıştır.

Schiller'in açısından bakıldığında Kant ahlaksal bir “drakon”dur; hani şu Atinalı ödünsüz, katı yasa koyucu. Hedef olarak mutluluğa yönelmemiş, ayrıca somutta (*a posteriori* verili) bir amacı kovalamayan bir eylem, ahlaki yasanın gerekliliklerine ancak ve sadece formel, yani biçimsel olarak boyun eğmiş bir eylem düzeyine indirgenmiş demektir. Kant'ın -ya da “Prusya aklının”- katı görev/ödev kavrayışıdır bu. “Aynı zamanda, genelgeçer bir yasa olmasını isteyebileceğin *maxime*'ye göre eyle!”** ünlü *kategorik imperatif*'in bu çok tanınmış tanımı Kant etiği'nin tek ve biricik bağlayıcı normunu oluşturur. Tamamen formel (biçimsel), tepeden tırnağa soyut olan bu *maxime* ya da ilkesel yasa, bu özellikleriyle her türlü maddi bağdan tamamen arınmıştır; ama gene de deneyimler dünyasında, pratikte ve maddi dünyada genelgeçer, bağlayıcı olma talebi taşımaktadır. *Pratik akıl*, hatırlayalım, bu norma, dıştan iradeye dayatılan ya da gösterilen yollardan değil de, kendiliğinden, kendi içinden ulaşmıştı. Aklın içindeki normlardandı bu ve aklın ulaşip ulaşabileceği en doruk noktaydı. Demek ki, *aklın doruğu kendi içindedir, pratik aklın eleştirisine göre. Akıl, pratik akıl olarak bütün o saltlığı sayesinde dışa yönelik hiçbir amacı kovalamaksızın ya-*

* “Über Anmut und Würde”, s. 385, Uwe Schultz'a göre alıntı.

** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s. 51, Uwe Schultz'a göre alıntı.

salara göre eyleyip davranma buyruğunu getirmektedir; bu yasanın, *maxime'nin bizzat kendisi, nihai amaç ve hedef olarak kabul edilmelidir*, başka hiçbir dış amaç değil: "İnsan ve her akıllı varlık kendinde amaç olarak varolur, bu ya da şu iradenin aracı olarak gelişigüzel kullanılmak için değil de, gerek kendisine gerekse öteki akıllı varlıklara yönelik bütün eylemlerinde her zaman aynı zamanda amaç olarak görülmelidir.*" Bu alıntı, yukarıda değindiğimiz, iradenin dıştan belirlenmemesi gerektiği tespitinin Kant'ın ağzından sunumudur.

Elbette burada, her etik'te olduğu gibi, karşımıza "irade" sorunu çıkmadan edemeyecektir.

İnsanın görevi olan bu yasa, insanın kendi eylemlerini, kendi *pratik aklının a priori* normlarına geri götüren aklın bir dayatmasıdır bir bakıma; çünkü bu soyut, ideal kökeni nedeniyle, aynı zamanda bir tensel hazlar, dürtüler varlığı olan insanı iyice köşeye sıkıştıracaktır. İnsanın bu yanına onun "doğal" yaratılış yanı diyebileceğimizi eski Yunan felsefesinden beri biliyoruz. Kant, "evet, bu doğal, tensel yanımız var, ama onun farkında olmak, onu denetlemek anlamına gelir," diyor bir bakıma. Bir Aydınlanmacı olarak *aklın* doğal yan karşısında "iflasını" elbette ilan edecek değildir.

Demek ki Kant'ın etik modelinde, insanın haz ve mutluluk eğilimleri ile aklın ideal dünyadan (içindeki *a priori* birikimden) kopartıp önüne koyduğu talepler bir gerginlik oluşturuyor. Ona göre bu iki yanın ille de her zaman çe-

* Agy s. 59.

lişiyor, zıtlaşıyor olması şart değil. İnsan ahlaki kararlarını kendi özgür iradesiyle alabildiği ölçüde sorun yoktur. Şu anlamda: İnsan bu kararları alırken doğal eğilimleri karşısında bağımsızlığını koruyabilmeli, kendini kaptırmamayı becermeli ve aklın yasasına saygı göstererek onurunu korumalıdır. Elbette böyle davranabilmenin önkoşulu “özgürlük”tür, *irade özgürlüğü*’dür. Doğal yanı, onun dürtüleri, itici güçleri, bu özgürlüğü ortadan kaldırırlarsa, insan bir “doğa varlığı” konumuna düşer. *Artık salt doğa yasalarına uyduğu için de, onun özgürlüğünden zaten söz edilemez. Öyleyse özgürlük idesi, gerçekliğini ispat edebilmek için, doğanın üzerine yükselmeli, böylece nedensellik ile özgürlüğüün birbiriyle çelişmesi önlenebilmelidir.**

Demek ki, genel ahlaksal (töresel) yasa olan *kategorik imperatif*, yani kayıtsız şartsız geçerli buyruk, uymak *zorunda* olduğumuz değil, uymamız *gereken* ilkedir. Ama böyle bir talebin öne çıkabilmesi için insan özgür olmalı, iradesini içten dışa belirleyebilmelidir: “Yapabilirsin, çünkü yapman gerekir!” cümlesinin anlamı da burada temellenir. *Öyleyse pratik akıl bizi, iradenin özgür olduğunu (hani teorik aklın hiçbir şekilde ispatlayamadığı bir özelliği) öylece kabul etmeye zorlar.*

Bir yasanın, ahlak yasasının salt biçimi, formal bir şey olduğu için duyu algılarının alanına girmez; dolayısıyla da birbirleriyle nedensel bağlar kurmuş görünüşlerin, fenomenlerin dünyasına ait değildir. Bir irade böyle salt bir biçimselliğin, bir normun etkisine boyun eğe-

* Burada “nedensellik” somut, pratik hayatın ve doğal ihtiyaç ve dürtülerin gerçekliğine işaret ediyor.

cekse, bu irade fenomenler dünyasının yasalarından, oradaki nedensellik ilişkilerinden bağımsız, özgür olmalıdır, demiştik.

Aynı düşünceleri evirip çevirip açmaya çalışıyoruz, ama hâlâ biraz teorik konuştuğumuz kesin. İrade özgürlüğü ve ahlak normunun gerekliliğine uyma ilişkisini, kurmaca bir örnekle bir kez daha açmaya çalışabiliriz: Pratik bir vakayı ele alalım. Adamın biri bir şeyler çalıyor. Hırsızlık, eylem olarak, dışsal süreç olarak fenomenler, görünüşler dünyasına giren bir davranış. Hırsızlığa sürükleyen motifler, açlık, duygular, şu bu da, fenomenler dünyasının öğeleri. Duyguların, itkilerin, düşüncelerin bize zaman görüşü üzerinden düzenlenip verildiğini söylemiştik. Fenomenler dünyasında, varlığın, görünürlüğün dünyasında, her şey nedensellik yasasına boyun eğiyordu.

Şimdi, hırsızlık eylemi, demek ki kendisinden zaman olarak önce gelen başka şeylerin, ihtiyacın, duygunun, hırsın vb sonucudur. Geçmiş üzerinde herhangi bir etkileyici gücümüz bulunmadığına göre, bir hırsızlık eylemine yol açan ya da genelde belli eylemleri hazırlayan nedenler üzerinde de herhangi değiştirici bir gücümüz bulunmamaktadır. Eylemi, ondan zaman olarak önce gelmiş psikolojik (iç) şartlarla gerçekten de "açıklayabiliriz". Eylem, irademiz dışında gerçekleşmek *zorunda* kalmıştır.

Peki ahlak yasası (töresel akıl) bu eylemin bizim kararımıza göre gerçekleşmemesi gerektiğini söylemiyor mu? Karar alıp, ahlaki yasaya göre, onu yapmayacağız, hırsızlığı, bütün hazırlayıcı (iç) ön koşullarına rağmen gerçekleştir-

meyeceğiz. “Yapmamalısın!” yasasının bir anlamı olabilmesi için, yapmamanın bütün “nedenselliklere” rağmen gene de *mümkün olması* gerekir; söz konusu kişi, çalıp çalmama konusunda özgür bir seçim yapabilecek durumday-
sa, zaten sorun yok. Ama durumun, (tanım gereği) bu olmadığını biliyoruz. Geçmiş, birçok geri alınamaz motifle eylemi belirlemiştir. Doğanın bu mekanizması ile özgürlük arasındaki görünürdeki bu çelişki, aynı eylem içinde nasıl çözülebilir? Burada “*Salt Aklın Eleştirisi*”nden bir tespiti hatırlayalım: Nedensellik sadece zaman belirleniminden etkilenen, zaman içindeki nesneler, ilişkiler için geçerlidir; *fenomen* dediğimiz görünüşler için. Bu kural eyleyen özne için de geçerlidir. Ancak insan, kendinin, “kendinde bir şey” olarak farkındaysa, bunun (özünün) bilincindeyse, nedensellik yasasının, yani maddesel, psikolojik motiflerin, onun bakımından ortadan kalkmış olması gerekir. Bir başka deyişle, Kant’ın ahlak öğretisi, insanı, biri “nedenselliğe” bağlı, zaman içinde, ötekisi tamamen “özgür” iki düzlemde yorumluyor gibidir. “Özgürlük” bir bakıma, hecelerde özgür olmadığını bilmek ve oralarda aklın normlarını hâkim kılmak ya da “zamanın” dışında kalan *kendinde yanını* devreye sokması demektir.

Kendinde Şey (Ding an sich)

Daha önce de sıkça kullandık Kant’ın bu “anahtar tanımını”. Gerçekten de bir tanım bu, ama karşılığında bizim nereye bakmamıza yol açıyor, tanımladığı şey ya da şeyler ne? diye sorunca, epey bocalıyor felsefeciler. Bu kaygıyla

biz de açıklamayı buraya bıraktık, çünkü aksi durumda, bir sürü soyut laf etmiş olacaktık. Oysa şimdi, Kant'ın, deneyimlerin, fenomenleşmiş, nesneleşmiş şeylerin dünyası ile duyuüstü dünyayı, metafiziğin âlemini birbirinden kesin sınırlarla ayırma gayretinin felsefe sisteminin önemli bir kaygısı olduğunu ve insanı da bir yanıyla zaman dışına çektiğini öğrendikten sonra, "*Ding an sich*" tanımının tam da bu sınırın üzerinde oynadığı role işaret edebiliriz.

Kant insanın ahlaki yanını düzenleyici normların ideal, duyuüstü dünyadan, aklın içinden geldiğini, insanın da kendisinin böyle bir duyuüstü yanı olduğunu ileri sürüp, ampirik dünyasının ötesinden (aklın içinden) derlediği ahlaki normun insan için geçerli ve yol gösterici olmasını istiyordu. Anlayacağımız, insan hem fenomenler dünyasında yer alıyor (deneyimin yasaları orada geçerli), hem de gene, bir ayağı "bu dünyada" olan insan, *kendinde şey* olarak, bu deneyimler dünyasının elinden kaçıyor.

Kant bu tanımları epey müphem kullanır.* Kant'ın bilgi edinme sürecinde algılanan ve düşünülen her şeyin, salt fenomen, görünüş olduğu anlayışını benimsediğini artık biliyoruz. Bilgi'nin nesnelerinin gerçeklikte bir karşılıkları vardır, onları ampirik dünyada var eden sayısız özellikle donanmışlardır; görünürleşmişlerdir, dolayısıyla da var olduklarından kimse kuşku duyamaz; ama son tahlilde, fenomenleşmiş şeylerin bilgilerini de eksiksiz olarak edinmek imkânsızdır. Çünkü her şeyin, bilgiye gelme-

* *Philosophisches Wörterbuch*, Veb Verlag, Leipzig, Georg Klaus-Manfred Buhr; "*Ding an sich*" maddesi.

yen bir yanı vardır. "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin bir özeti olan "*Prologema*"da Kant şöyle der: "...Şeyler, dışımızda bulunan nesneler olarak bizim duyularımıza verilmişlerdir, *an sich* (kendilerinde, aslında) nasıl oldukları konusunda hiçbir şey bilmiyoruz, sadece onların fenomenleşmiş (görünürleşmiş) hallerini tanıyoruz." (Pro. 13 II) Bu tanımın kullanımının kesin olmadığını söyledik. Kant, *kendinde şey* (*Ding an sich*) kavramından kimi kez -bir anlamda- bilincin dışında var olan, bilinemeyen bir olma-hali'ni (varlık durumunu) anlarken, kimileyin de bu tanıma sadece "düşünce, tasarım yoluyla oluşturulmuş bir olma-hali (varlık) hakkındaki zorunlu düşünce" gibi kullanır; yani düşünce-nin kaçınılmaz olarak yarattığı bir olma-hali, bir varlık durumudur bizzat "*Ding an sich*". Kant bu ikinci yorumu geliştirerek, onu Platon'un *neumenon*'u ile özdeşleştirir (294f, Prol. Par. 32-35). "*Ding an sich*" başka bir bağlamda da, negatif anlamda *boş düşünce* olarak çıkar karşımıza -ki, bu anlayış Yeni Kantçılıkta bir ekolün oluşmasına yol açmıştır. Kant bu tanıma, bir başka anlamda da *sınır belirleyici* olarak kullanılır; bilgi'yi deneyime bağlayan, deneyim dünyasından metafiziğe geçişi, yani sınır ihlallerini engelleyecek kavramdır burada. Gene kimi yerlerde önünde sonunda gerçekleştirilmesi gereken "ebedi görev" anlamına bile gelir; yani insan akli ilerleye ilerleye (deneyimin sınırlarını genişlete genişlete) bilgi yolunda mesafe alırken bu görevin peşindedir; ama gene de "*Ding an sich*"in kavranması, *aklın* yetilerini aşar.

Görüldüğü gibi, yorumlarken Türkçeleştir-

mekten kaçındığımız en genel tespitle, “*Ding an sich*” -felsefe tarihini tanımlayan iki başlıca akımın özelliklerinden bakacak olursak- Kant’ın *idealizm* ile *materyalizm* arasında, sallantılı, kararsız gidiş gelişlerinin ifadesidir.

Bilgi’nin hedefi, öyle *kendinde şeyler*, en son “olma-hali”dir deyip, bilgi sürecini deneyim dünyasına yöneltirken, geniş anlamda *materyalist* olan Kant, fenomenlerin gerisinde hiçbir şekilde bilinmeyecek bir olma-halinin, *kendinde şey’in* varlığına işaret ettiği yerde, *idealizmin* sesini yükseltir.

Bunca açıklamadan sonra, insanın kendisini bir de *kendinde şey* olarak kavramasının, bunun bilincinde olmasının, yukarıdaki yorumlardan hangisine uygun düştüğünü okur tartışabilir. Öyleyse insan, ahlaki eylemlerinde, şeylerin oluşturdukları o fenomenler, görünüşler dünyasının üzerine yükselir ve duyuüstü bir dünyaya “girer”. İşte böyle bir dünyada artık özgürdür insan; ve ahlak yasaları da -haklı olarak- her koşulda geçerlilik talep edebilirler.

Bu açıklamaların geçerliliğini de, içimizde harika bir şekilde işleyen “*vicdan*” kanıtlar. Demek ki hırsız, eylemini, onu geçmişte hazırlayan nedenlere bağlayarak istediği kadar kaçınılmaz ilan etsin ve haklı çıkarmaya çalışsın, içindeki itham edici, *vicdan* denen merci susmayacaktır. *Vicdan* ona farklı davranabileceğini ve zaten öyle davranması gerektiğini hatırlatır. *Ahlaki kişilik, zamanın üstündedir; öyleyse çok çok gerilerde kalmış, neredeyse zaman aşımına uğramış bir eylemin pişmanlığı yok etmesi söz konusu değildir; pişmanlık, zaman üstü kişilik gibi, zaman aralığı tanımaz.*

Yapılan şey hep, *zaman üstü* olarak pişmanlığı körükleyebildiğine göre, *vicdanın* uyarıları da bu zaman üstü kişiliği etkileyebilmelidir.

Buraya kadar söylenenlerden, deneyim dünyasındaki hiçbir kaygının ahlaka yön vermemesi gerektiği sonucunu çıkartıyoruz belki de. İnsanın eyleminin, "iyi" olana göre kendine yön tayin etmesi, bu etik anlayışında söz konusu değildir. Rehber, töresel ya da ahlaki yasadır; bize neyin "iyi" olduğunu o söyler. Ahlaki iradedir iyi olan. "İyi irade"nin dışında, kayıtsız şartsız bir "iyi" bulamayız. Biri kalkıp başka birine yardım edecek olursa, bunu da onu sevdiğinden ya da toplumun ondan böyle bir görev beklediğinden yapmaz. Aslında ahlak yasasının dışsal olarak (yüzeyde) talep ettiği bir şeydir de bu. Bu yardım eylemi *meşrudur* (yasalara uygundur); ancak o kişi eylemini Kant'ın sözünü ettiği *görev* (Pflicht) gereği değil de başka motiflerle yerine getirmektedir. Ama yardım etme eyleminin *ahlaksallığı* (Moralität) eksiktir. İşte daha önce de değindiğimiz bu salt ahlaksallık ilkesiyle yerine getirilmesi gereken görev, *Aydınlanma'nın ve Prusya ruhunun çerçevesi içinde tarihsel yatağını bulur. Salt, hiçbir deneyimsel kaygıyla kirlenmemiş, ahlaksal gereklilik anlayışının aslında gene dış bir "iradenin" içselleştirilmesi olduğunu düşünmek yanlış olmamalı. Almanya, Kant'ın ölümünden yüz küsur yıl sonra Prusya merkezli bir ulusal devlete dönüşme sürecine girerken, üst iradenin içselleştirilmesi gerekliliği, toplumu Almanya'ya özgü bir gelişmenin mimarı yapacaktır!*

Kant ikinci büyük eleştiri çalışmasının sonunda *insanın iki dünyanın yurttaşı* olduğunu söyleye-

cektir. Fenomenler (görünüşler) alanında insanın ne olduğu ve ne yaptığı, zorunlu bağlamlılığın içinde küçücük bir halkadır; ancak o aynı zamanda duyuüstü bir âleme, *zaman* ve *mekânın* üzerinde yükselen “özgürlükler ülkesine” aittir.

Akılın Sınırları İçinde Din

İki büyük “Eleştiri” kitabının ardından din geçersiz mi ilan edilmişti? Tanrı inancını bilgiye dayanarak ispat etmeye kalkan “geleneksel dogmatizmin” imkânsızlığı, bu iki eleştiri çalışmasıyla birlikte ortaya çıkmıştı. Kant bilgiyi bundan böyle sadece fenomenlerin (görünüşlerin) dünyasıyla, *zaman* ve *mekân* ile ilişkilendirerek *materyalizmin* zeminine çekmişti. Bu bölgede dinin temellenmesi imkânsızdı artık.

Ne var ki bilgi’den gelerek temellendirilecek bir dini imkânsız gören Kant, bu kez insan eylemlerinin bağlamı içinde dine yeniden bir yer bulmaya çalışacaktır. Özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı hakkında teorik aklın hiçbir şey söylemeyeceğini ileri sürüyordu Kant; en fazla, düzenleyici ide’ler olarak bunlara yer veren *teorik akıl*, inancı bu çerçeveye içine sokar. *Pratik akıl* ise çok daha ötelere götürür din ile ilişkimizi; ona inanmamızı sağlar. *Kategorik imperatifin* içimize *özgürlük* konusunda kesinlik ve güvence yerleştirdiğini de öğrendik.

Her ne kadar ispat edemezsek de, “ölümsüzlük” diye bir şeyin olduğundan da aynı yoldan emin olabiliriz Kant’a göre. Ahlak yasası, en üst erdem üzerinden en üst mutluluğa layık olmamızı talep eder bizden. Dünyanın gidişatını önyargısız inceleyen kimse, en üst mutluluğa nail

olacağımız o en üst erdemlilik durumunun, yeryüzünde insanlarca ulaşılamaz bir durum olduğunu anlar. Çünkü böyle bir erdemlilik düzeyine ulaşabilmenin koşulu salt bir “akıl varlığı” olmak, duyarlılık dünyası dediğimiz maddesel dünya ile zincirlerini kopartmak demektir. Bunu yapan kimse, insanların payına düşen mutluluğun, insanın mutluluğa layık olma ölçüsü ile hiçbir zaman örtüşmediğini; erdem ile hak edilmiş mutluluk arasında dengesizlik olduğunu da kavrayacaktır. İçimizdeki ahlak yasasının sesi kendimizi öylece yeryüzü mutluluğunun şartlarına kaptırmamamızı söylerse –ki bunun bir erdem meselesinden çok bir kurnazlık olduğu bellidir– ve duyumsal, maddi olanı ahlaksal düzlemde kayıtsız şartsız yapmamız gerektiğini hatırlatırsa, bu durumda bu dünyadaki kaygılarını bir yana bırakmış olan kimsenin, öte yanda bu kayıplarının bir telafisi olması da gerekir. Bu tespit bize Platon’un “adil kimsenin hak ettiğini” öte dünyada da olsa bulması anlayışını hatırlatmaktadır.

Kant’a göre *pratik akıl, teorik aklın yapamayacağına yaparak Tanrı’nın varlığından emin olmamızı sağlar. Özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve Tanrı’ya inanmadan tutarlı bir ahlaki eylem ve davranış gerçekleştirmek imkânsızdır. Ahlaki davranan kişi, teorik düzlemde inkâr etmiş olsa da, eylemleriyle özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve Tanrı’ya inandığını itiraf etmiş olur. Ahlaki davranmak, Tanrı’yı kabul etmektir.**

Ahlak ile din ilişkisine bu yönlerden baktığı-

* Raymond Schmidt; *Die drei Kritiken Kants mit verbindendem Text zusammengefasst*, 1933.

mızda, ahlakın en eski zemini oluşturduğunu, dinin buna sonradan katıldığını söylememiz gerekiyor. Peki de sonradan ortaya çıkan dinin ahlaka katkısı ne olabilir? *Din Kant'a göre, görevlerimizi Tanrı'nın buyrukları olarak öğrenmemiz demektir. Görevler, dinden çok daha önce verilidir ve ahlak yasalarınca sunulmuşlardır. Din bu görevleri, aklımıza Tanrı tarafından yerleştirilmiş görevler gibi algılamamızı sağlar, tanrısal iradenin haşmetiyle süsler.*

Demek ki din, içerik bakımından ahlak ile örtüşür. Peki tek bir ahlak bütünlüğü söz konusuysen nasıl olur da birden fazla din olabilir? İnsanlar tek ve biricik dinin âlemini çok sayıda inanç anlayışıyla doldurdukları için o tarihsel dinler ortaya çıkmıştır. İnsanlar bu çeşitli inanç anlayışlarını haksız olarak Tanrı'nın buyrukları olarak tanımlamaya kalkmışlardır. O tarihsel dinlerin içinden, asıl, öz, salt ahlakı soyup ortaya çıkartmak, sahici olan ile sahte olanı birbirinden ayırt etmek için, yani genelde dinin temeline inebilmek için, bu ahlaksal çekirdeği *ahlaksal aklın* terazisine vurmamız gerekir.

Kant'ın bu anlamda bir "teraziyi" işlettiği yazının adı "*Salt Aklın Sınırları İçinde Din*" adını taşır.

Kant sonuçta, Hristiyanlığın ahlaki bakımından kusursuz biricik din olduğu sonucuna varır. Metin dört parçadan oluşur:

- I. İyi ilkesinin yanında kötü ilkesinin de yer alması hakkında; ya da insan doğasındaki radikal kötü hakkında.
- II. İnsan üzerinde hâkimiyet kurma adına iyi ilkesinin kötü ilkesiyle mücadelesi hakkında.

III. İyi ilkesinin kötüye üstünlük kazanması ve yeryüzünde Tanrı'nın bir ülkesinin kurulması hakkında.

IV. İyi ilkesinin hâkimiyeti altında Hizmet ve Hizmet sonrası Görevler; din ve papazlık hakkında.

Kant bu türden girişimlere hakkı olduğunu düşünmekle kalmıyor, bunları gerçekleştirmenin zaten görevi olduğunu düşünüyordu. Din felsefesi alanındaki incelemeleriyle, kendisinden önceki filozofların da yaptıkları gibi kutsal bir görevi yerine getirdiğinden emindi Kant. Kendilerini dinin kurumsal temsilcileri gibi görenler ise elbette farklı düşünüyor, bu alanda söz söyleme hakkının sadece kendilerine ait olduğunu ileri sürüp duruyorlardı.

Biraz tarihsel bağlama dönmenin yeridir şimdi. Kant'ın bu kitabı çıktığında Prusya'da artık Büyük Friedrich iktidar değildi. Kant onun idaresi boyunca sınırsız bir öğretim özgürlüğünün bütün imkânlarını kullanmıştı. Şimdi iktidarda Friedrich Wilhelm II vardı; bu hükümdar silik, etkisiz biriydi ve Aydınlanma düşmanı ne kadar kafa varsa, onların etkisi altında hareket etmekteydi. Din adamlarını ve öğretmenleri göz önünde tutup denetleyen özel bir yasa çıkartılmış; resmi Kilise öğretisinden her türlü sapmayı önlemek kaygısı bu yasanın içeriğini belirlemişti. Kant eline geçen resmî bir uyarı yazısına verdiği cevapta, yeni kralın iktidarı süresince seminerlerde ve metinlerde dine ilişkin bütün düşüncelerini kendine saklama sözü veriyordu. Kant bunu söy-

lerken yetmiş yaşındaydı. Kralın ölümünün ardından “*Fakültelerin Kavgası*” yazısında olup biteni ayrıntılarıyla açıklamakla kalmamış, din hakkındaki kanaatlerini de bütün açıklığıyla ortaya koymuştur.

YARGI GÜCÜNÜN “ELEŞTİRİSİ”

Kant’ın dine yaklaşımını “*Pratik Aklın Eleştirisi*” nin hemen arkasına koyduk. Aslında yapıt sırasını izleyecek olsaydık dine ilişkin düşüncelerin yeri burası olmamalıydı. Ne var ki Kant dini doğrudan töresellik, öteki deyişle ahlak içinden türettiği için, böyle bir yol izlemek yerinde oldu, diye düşünüyoruz. Kant’ın “eleştirme” işiyle “*Pratik Aklın Eleştirisi*” tamamlanmamıştı henüz. Düşünür, üçüncü bir eleştiri olarak insanın ruhsal durumunun, iç süreçlerinin, duygu ve huylarının dünyasına girerek, bu iç dünyanın bütün yetilerini inceleyerek sistematik “binasının” temellerini sağlam kurmaya yönelecekti. “*Pratik Aklın Eleştirisi*” yazısının ardından, din üzerine yazılardan önce, Kant’ın eleştiri metinlerinden üçüncüsü ve sonuncusu olan “*Yargı Gücünün Eleştirisi*” geldi.

İlk iki “eleştiride” inşaya çalışılan sistem yapısını biraz geriye çekilerek inceleyecek olursak, bu son parçanın işlevini de kavramamız kolaylaşır. İlk iki “eleştiride”, dünya bir yanda, fenomenlerin duyulara verildiği doğal, fiziksel alan olarak karşımıza çıktı, bir yanda da özgürlüğün dünyası olarak. Bu ikinci dünya kavrayışında, varlığın *kendinde şey* hali söz konusuydu ve insan bu her iki dünyanın da yurttaşıydı. Bu

iki dünya az çok kopuk, aralarındaki bağ biraz gevşek kurulmuş halde çıktılar karşımıza. Bunun da nedeni, insanın üç temel yetisinden ikisi ele alınıp incelenmişken, üçüncüsünün henüz değerlendirilmemiş olmasıdır. Kant iki eleştiriden ilkinde, "*Salt Aklın Eleştirisi*"nde düşünme ile bilgi edinmeyi, "*Pratik Aklın Eleştirisi*"nde ise eylem ve iradeyi açıklamıştı. Bu üçüncü kitap *duygu ve hayal gücünü, yaratıcı güç dediğimiz insan yeteneklerini* ele alacaktır.

"*Yargı Gücünün Eleştirisi*", ilk iki eleştiri arasındaki boşluğu doldurmaya adaydır. Kant'ın bu boşluğu nasıl doldurmaya çalıştığını gösterirken, bu üçüncü kitabı da iyi kötü tanıtmış olacağız.

Kitabın adı ilk bakışta biraz tuhaf gelebilir insana: "*Yargı Gücü*". Ne anlam taşımaktadır bu tanım? Bir yargıç hukuki bir yargıya varmak istediğinde ne yapar? diye soralım önce. Böyle bir durumda hukukun yasalarını olgusal duruma, vakaya uygular. Hukuk yasaları genel, "formel" yasalardır; yargıç bunları alıp özel, tek bir duruma uygulamaya çalışır. Başka bir deyişle karşılaştığı hukuki vakaya, mevcut genel yasa içinde bir yer arar. Genel yasa, özel duruma indirgenir. Öyleyse "*yargı gücü*" özel, somut durumun, genel, formel durum (yasa) içinde içerildiğini bilip bu yolda düşünebilme yeteneğidir.

Kant'ın tanımı da az çok bu yöndedir. Verili genel bir kurala (ilkeye, yasaya) tabi olacak "özel" bulmaya, Kant "*belirleyici yargı gücü*" der. "*Belirleyici yargı gücü*" anlama yetisi kategorileriyle ilintilidir; bu yeti *a priori* var olan, genel, formel kategorileri özel görü içeriklerine

doğru uyarlama ya da uygulama anlamına gelir. Kendisini içerecek ve kendine tabi kılacak genelini aradığımız “özel” verilmişse, genel sonradan bu özele göre aranacaksa, bu yargı gücü belirleyici değil, “düşünümcü (reflexion’a yönelten) yargı gücü”dür. Bu yargı gücü, bir gözlemin verili bir tek (özel) nesnesini genel ilkeye tabi kılar; ama bu genel ilkeyi, o nesnenin kendisinden değil, salt bir “içten” alırız.

Peki bütün bunların duygu dünyamızla, iç süreçlerimizle nasıl bir ilişkisi olabilir?

İlişkisi vardır, çünkü duygularımızla da benzer bir şey yaparız: Bir nesneyi, daha doğrusu bir nesneye ilişkin düşünceyi, tasarımı, götürüp bir “ölçüye” bağlarız. Bu ölçü de dışımızda değil, Kant’a göre içimizde olan bir ölçüdür. Duygularımız, iç dünyamızın süreçleri bağlamında ortaya çıkan eleştirel sorun, daha önceki iki eleştiri kitabının sorununa benzer. Burada da *duygulara yön verecek, tamamen deneyim öncesi, a priori bir ölçü var mı yok mu, sorusunu sorar Kant.*

Bütün duygularımız, sonuçta haz, zevk duyma duyguları ya da bunların tam tersi duygulardır. Bir şey içimizdeki bir ihtiyacı karşılar sa bundan zevk alırız, haz duyarız; tersi durumda da karşıt duyguya kapılırız. İhtiyaçları en genel anlamda “amaçlar” diye de tanımlayabiliriz. Böylece kendiliğinden “amaca uygunluk” kavramına ulaşırız. Bir duygu deneyimi hakkındaki bir önerme, diyelim ki “açım” yargısı, tasarlanan bir nesneyi belli bir amaca tabi kılar.

Canımın istediği, sevdiğim bir şeyi yediğimde bundan zevk duyarım, çünkü yemek,

yemek ihtiyacının giderilmesi bakımından *amaca uygunluk* özelliği taşır. Pek o kadar aç olmadığım, iştahsız bir anımda, aynı yemek bana aynı zevki vermeyebilir. Bu türden bir zevk, haz duygusu, demek ki özneldir (sübjektif), yani benim belli bir andaki ihtiyaçlarım ve ruh halimle ilintilidir; bunlarca belirlenmiştir.

Peki, duygu yargılarımızı harekete geçiren genel ilkelerin geçerli olduğu başka alanlar var mı? Var. *Güzelin öğretisi* "estetik" işte bizi bu alana sokar. (Açken ve benzer durumda) zevkle yediğim, bana enfes gelen bir şeyin bir başkasına da öyle gelmesini bekleyemem (*de gustibus non est disputantum*), ama bir şeyi estetik buluyorsam, yani o şey bana "güzel" geliyorsa, aynı nesnenin herkeste aynı duyguyu, aynı hazzı yaratmasını beklerim. Üstelik bu duygu bende teorik bilgiye dayalı yargılarda ya da ahlaki yargılarda olduğu kadar kesin, tartışılmaz olmadığı halde. Bana katılmayan, "güzel", kusursuz, estetik bulduğum şeyi çirkin bulan kişinin "zevksiz" olduğunu ileri sürerim. Bu ilişkiyi biraz daha açıklayabilmek, eleştiriye bu ayakta da yürütebilmek için Kant, "*Yargı Gücünün Eleştirisi*"nde attığı adımları burada daha ileriye götürür: Estetik yargı gücü nedir, ne değildir? Araştırılacak soru budur. ("*Salt Aklın Eleştirisi*"ndeki "transzendental estetik" tanımında karşımıza çıkmış olan "estetik" kavramı, şimdi burada başka bir anlam yüklenmiştir ve bu kez, bugün bizim "estetik" derken yaptığımız çağrışımları içeren bir estetik kavramı bulunmaktadır karşımızda.)

Öte yandan "*amaca uygunluk*" konusunda,

estetik duygularının doyurulması ilişkisinden farklı bir ilişki alanını temsil eden, durmadan önermeler ortaya attığımız ikinci bir alan, *organik hayatın alanı* var. *Canlı doğa hakkında ortaya koyduğumuz yargıların hepsinde karşımıza çıkan "amaca uygunluk" ilkesi, öteki deyişle doyum sağlama arayışı, estetik alanın amaca uygunluğundan farklı bir görünüm sunar. Güzel(lik) içimdeki estetik duygumla bir uyum içinde olduğu için bende haz duygusunu uyandırır. Şimdi estetik amaca uygunluk ile organik bir hayatın amaca uygunluğunu karşılaştırıp Kant'ın ne demek istediğini biraz daha iyi anlamaya çalışalım. Bir organizmanın amaca uygun yapısını, inşasını incelediğimde bende oluşan haz, tatmin duygusu, duygunun değil, anlama yetisi'nin tatminidir; bu bağlamda "amaca uygunluk", incelediğim, baktığım nesnenin biçiminin (görünüş özelliklerinin), benim içimdeki bir şey ile değil de anlama yetisi'nin temsil ettiği merciin içindeki bir şey ile örtüştüğü, onunla uyum kurduğu anlamına gelir. Kant buna "nesnel (objektif) amaca uygunluk" der.*

Canlı doğayı incelerken bu *amaca uygunluk* ilkesine başvurmadan düşünce geliştiremem. Organik olmayan bir nesnenin, sözgelimi taşın söz konusu olduğu yerde, bütünü göz önüne almadan, daha önce bu bütün hakkında akıl yürütmeden de parçaları düşünebilirim. Organizmada ise, bütün-parça ilişkisi Kant'a göre böyle kurulmamıştır. *Parça, bütünü varlığıyla mümkün olan bir alt birimdir. Canlı bir organizmada, onun parçalarından biri, bir organ, bütün o biçimi ve işleviyle bu üst sistem olan organizmaya aittir; tek organ ancak "organizma" sayesinde*

mümkün olabilir ve anlaşılabilir. *Özel, tek olanı, bütüne, genele tabi kılma ilişkisini* demek ki burada yeniden buluyoruz.

İnsanların belli maksatlarla ürettikleri bir nesneyi, örneğin bir giysiyi düşündüğümde, *estetik* yargılar konusunda bir adım daha atabilirim. Burada tek tek parçalar, önceden tasarlanıp benimsenmiş bir plan doğrultusunda *bütün için amaca uygun* olma özelliği kazanırlar. *Canlı* organizmayı enikonu anlamak istiyorsam, onu, insan zekâsının belli bir plana ve amaca göre ortaya koyduğu nesnelere benzeterek, bir plana yönelik bir *amaca uygunluk* olarak ele almaktan başka çarem bulunmamaktadır. Nazik nokta da burada ortaya çıkmaktadır. Bu planlama, amaç koyma, nereden gelmekte, kime, neye göre gerçekleşmektedir? Dıştan gelmekte ise, Kant, evrenin oluşumunu ve nihai hedefini *aşkın* (transzendental) bir güce bağlamış demektir.

Ne var ki Kant, amacı, bir kez daha hakkında bir şey söyleyemeyeceğimiz, ama içimizdeki bir *mercie*, zekâyâ bağlar.

Yaptığım karşılaştırmaya ya da arada kurduğum benzerliğe göre amaca yönelik düzenlenmiş bu mekanizmayı da zekâyâ dayanarak açıklamaya çalışabilirim; ancak zekânın (Intelligenz) kendisini deneyim üzerinden bilemem. Zekânın kendisi hakkında bir yargıya ancak *amaca uygunluk* ilkesine dayanarak, "*düşünümcü yargı gücünün*" ilkelerine bakarak varabilirim. Çünkü bu bölgede de, organik dünyada da, salt mekanik nedensel açıklamanın (teorik aklın işleminin) etkisiz kaldığı bir sınırla karşı karşıyayım.

Kuşkusuz, biyoloji bilimi evrenin önceden

belirlenmiş bir erek doğrultusunda yol alma sorununu Kant'tan önce taşımıştı kendi alanına. Kant salt doğa yasaları (mekanik yasalar) alanında kalarak canlı doğanın açıklanmasının imkânsız olduğunu söylerken, bizi kendi içimizdeki ideal bir mercie yöneltiyor. (Günümüzde, doğal hayatın ve evrimin amaca uygunluğunu aşkın [transzendental] bir güce bağlayan, Skolastik teleoloji ile Leibniz teleolojisini yeniden ısıtan ABD kaynaklı "yaradılışçılık" da güncelleştirilmek istendiğine göre, hem Kant'ın bu bağlamdaki görüşünü biraz daha iyi anlamak, hem de genelde teleoloji kavrayışını yakından tanımak için bir parantez açmak gerekli görünüyor.)

Teleoloji (Erekbilim)

Bu kavramı, Leibniz ile Kant arasında bağlayıcı halka olduğunu söylediğimiz Christian Wolff felsefeye sokmuştur. Evrendeki (dünyadaki) bütün hareket ve gelişmenin, zihinsel, ideal ve son tahlilde de tanrısal bir düzlemce belirlenmiş bir *amaca uygunluk* doğrultusunda var olduğu anlamına gelen bu *teleoloji*, organik sistemlerin çevreye, birbirlerine uyumlarını ve belli amaçlara yönelik oluşlarını insanbiçimci ya da insan merkezci bir açıklama tarzıyla kavrar. *Teleolojik anlayış, gerçekliğin yapısını ve gelişmesini nedensellik değil de, final (son) mantığıyla ele alır. Maddi olmayan, her şeye amaç ve hedef koymuş bir ilk ideal güç anlayışı, sonuçta dine dayalı dünya görüşünün desteği olma özelliği taşır.*

Kavramı geriye doğru uygulamak istersek, ilkçağ Yunan felsefesi geleneğinde Anaxagoras ve Herakleitos'un evreni (dünyayı) dıştan, te-

peden belirleyen bir akla (*nous, logos*) bağlayan kavrayışlar "*transzendental teleoloji*" (her şeyi önceleyen bir erek koyum) olarak tanımlanabilir. Platon'da bu belirleyici ve amaca yöneltici etkinliğin araçsal modelleri *idealar*'dır. Hıristiyan ilahiyatında Tanrı tek ve biricik amaç nedendir; evrenin bütün amaç ve hedefleri (anlamı) orada saklı mutlak bir gücün çizdiği yolda, dıştan konmuştur.

"*Immanent teleoloji*" ise, bu hedef belirleyici ilkeyi içe çeker. Aristoteles'in *entelechie*'si, her şeyin içindeki yönlendirici, amacı, hedefi kendine içeren güçtür.

Skolastik, belli bir amaca yönelikliği, Tanrı'nın mutlak gücüne geri götürdüğü sistemlerden türetir. "Tanrısal amaca uygunluk", evrendeki en yüce yaratılış olan insan ile birlikte düşünülür orada. Aquino'lu Thomas, Platon'un idealar öğretisini Aristoteles'in biçim öğretisi ile birleştirip, bir *uyum ve amaç öğretisi* ortaya koymuştur. Platon için idealar her varlığın en ilk, değişmez örnekleriydiler. *Biçim* Aquino'lu Thomas'a göre, Tanrı tarafından nesnelerin içine yerleştirilmiş idea'dan başka bir şey değildir. *Bu nesnelerin (varlığın) içine yerleştirilmiş idealar sayesinde varlık Tanrı'dan pay almış olur.* Hıristiyan anlayışındaki Tanrı'nın *aşkınlığı* (Transzendens) ve *içkinliği* (Immanens) ilişkisi böylece kurulmuştur. Aquino'lu Thomas, sonuçlandırıcı nedenlerin başlangıçtaki nedenlere göre, öncelikli ve tayin edici olduğunu düşünür. Nihai amaç, her şeyin asıl nedenidir. Demek ki Aquino'lu Thomas *başlatıcı neden ve aradaki nedenler ile amacı ilişkilendirirken, amacı, nede-*

nin nedeni (causa causarum) konumuna getirir. Belli bir sonuca yol açacak neden anlamındaki amaç olmasa, dünyada hiçbir şey var olmazdı. Bütün amaçların son amacı (hedefi) ise Tanrı'nın içindeki kusursuzluğa ulaşmaktır. Kısacası Skolastik felsefede amaca uygunluk Tanrı'nın varlığı ile açıklanırken, Tanrı da bu amaca uygunluk ile açıklanmış olmaktadır.

Leibniz'in *monadları*, Tanrı'nın içlerine yerleştirmiş olduğu amaçların birliği sayesinde dünyanın da uyumunu gerçekleştiriyorlardı. Kant, Leibniz'in bu teleoloji anlayışına ve buradan türeyen Tanrı ispatına karşı çıkar. "*Yargı Gücünün Eleştirisi*"nin ikinci bölümünde şöyle der: "Doğabilimini (açıklamak) için ve doğabiliminin bağlamı içine, -doğadaki amaca uygunluğu açıklayabilmek ve sonra gene bu amaca uygunluğu bir Tanrı'nın var olduğunu ispat etmek için- Tanrı kavramını yerleştirirseniz, bu iki bilimden hiçbirinin tutarlılığı kalmaz.* Kant'a göre *bir nesne kendiliğinden hem neden, hem amaçsa, doğanın amacına uygun bir şey olarak varolur.*** Az yukarıda da değindiğimiz gibi, Kant doğadaki amaca uygunluğu kabul eder ve bunu öznel bir ilke olan *düşünümcü yargı gücü*ne bağlar. Böyle olunca da teleoloji Kant için sadece düzenleyici bir anlam taşıyacaktır. Organik dünyayı tamamen mekanik ilkelere dayanarak açıklamak imkânsız olduğu için onun amaçlarca belirlenmiş gibi incelenip açıklanması mecburiyeti doğar. Amaçlar ise, incelenen

* Agy, Par. 68.

** Agy, Par. 64.

nesnenin içinde değillerdir; yukarıda değindi-
ğimiz gibi, öznenin (Subjekt'in) zekâsının koy-
duğu amaçlardır bunlar. Uzun yıllar sonra Dar-
win, biyolojik dünyada amaca uygun davranış
ve gelişmenin, önceden bir amaç ve hedef ko-
yucu olmaksızın da nasıl mümkün olduğunu
gösterecek, doğal ayıklama süreçlerinin amacı
nasıl içten dışa belirlediklerini, yepyeni bir an-
layış olarak, bilim ve de felsefe tarihine arma-
ğan edecektir.*

* *Philosophisches Wörterbuch*, s. 1079-81'deki "Teleologie"
maddesinden derlenmiştir.

TÖRELER METAFİZİĞİ

“Eleştiri Sonrası” Yazılar

Kant'ın *“Estetik Yargı Gücü”*nü anlamaya çalışırken, güzel, yüce, oyun, dâhi, deha ya da çeşitli sanatların özgünlükleri vb hakkındaki düşüncelerini incelemek, aslında alabildiğine verimli ve ilginç bir çaba olur; çünkü onun estetik hakkında ortaya attığı görüşler, ona kadar uzanagelen estetik düşüncesi tarihinin de doruğunu oluşturmaktadır. Aynı şeyi doğa hakkındaki düşünceleri için de söyleyebiliriz. Ancak bu derlemenin fiziksel sınırları içinde ve “giriş” amacı bağlamında, dışta bırakılması gereken birçok bölüm gibi, sadece işaret ederek geçmek zorunda kaldığımız bir alan bu estetik ve doğa alanı.

Kant, anadilinde *“Kritik”* adıyla ün salmış üç büyük kitapla, felsefi sisteminin bütün yapısını kurmuştu. Gördüğümüz gibi, bilgi edinmek, iradeli eylem/davranış ve yargıya varmak (duygu yargıları da dahil olmak üzere) *insan aklı*'nın kendini içinde bulduğu “dünya” karşısındaki konumunu ve tutumunu, yerini ve varoluşunu mümkün kılan üç temel yol olarak karşımıza çıktı.

Düşünür, *“Yargı Gücünün Eleştirisi”* ile, bütün bir eleştirel çalışmasının son bulduğunu

söyler. Buradan zaman kaybetmeden "doktriner" alana adım atacağını, gittikçe ilerleyen yaşıyla birlikte geri kalan zamandan elverişli bir biçimde yararlanmak istediğini belirtir.* Üç büyük eleştiri yapıtı, sisteminin bir bakıma ana bölümünü oluşturdıkları kadar, temelini de atarlar. Bunun üzerine yerleştirilecek başka düşünceler de bulunmaktadır. Kant, eleştirilerle temizlenip sağlamlaştırılmış zeminin üzerine asıl binayı kurması gerektiğini bilmektedir; eleştirilerde dünyayı kesin sınırlarla bölmüş olan düşünür, orada çektiği sınırlara bağlı kalarak evren, dünya, insan, Tanrı vb hakkında söylenebilecek her şeyi sistematik olarak sunması için, önünde pek de uzun bir ömür kalmadığını bilmektedir.

Kant'ın, Alman Aydınlanma hareketi içinde klasik Alman burjuva felsefesinin en büyük temsilcisi olduğunu hatırlatmamız yerinde olur. Descartes, Leibniz ve Wolff'un rasyonalist felsefesi ile nihai kopuşu gerçekleştirmiştir Kant. Eleştiri sonrası yazılarında ise gene bu çalışmalar ile elbette çelişmeyen bir uzantıda, bir tarih felsefesinin, yurttaşlık hakları alanının, özgürlüğün vb inceleme alanına girdiğini, daha doğrusu bunların, önceki düşüncelerin kaçınılmaz sonuçları olarak ortaya çıktığını görürüz.

Kant eleştiri döneminden sonra ilk sıraya dini koyar. Daha önce eleştirel bir yaklaşımla çizdiği sınırlar içinde dinin yeri, konumu, imkânı ne olabilir? sorularına cevap aramıştı. "*Törelere Metafiziğini Temellendirme*" ve "*Pratik Aklın Eleştirisi*" bir bakıma pozitif (olgusal) bir ah-

* *Yargı Gücünün Eleştirisi*, s. 238.

lak/töre öğretisinin geliştirilebileceği çerçeveyi sunmuşlardı. Sonraki adımları Kant iki bölümlü “*Törelere Metafiziği*”nde attı. Tarih felsefesinin temel çizgilerini daha önceki eleştiri çalışmalarında “*Dünya Yurttaşı Niyetiyle Genel Bir Tarih Fikri*” yazısında geliştirmiş olan Kant, *Törelere Metafiziği*’nin ikinci bölümünde “Ebedi Barış” hakkındaki düşüncelerini geliştirmeye çalışmıştır.

Eğitim, öğretim ile ilgili düşüncelerini sadece derslerde ele alan Kant’ın bu konudaki görüşleri ise, sonradan bir bütün olarak yayımlanmıştır.

Törelere Metafiziği

Derlememizin felsefe bölümünde Kant’ın ortaya attığı üç temel soruya işaret etmiştik. *Salt matematik nasıl mümkündür, salt doğabilimi nasıl mümkündür ve metafizik bir bilim olarak mümkün müdür?* Kant, “*Pratik Aklın Eleştirisi*”nde ahlaki eylemlerin mümkün olup olmadığını, bunların şartlarını ele almış, bu eylemlerin genel yasasını kaynağıyla birlikte göstermeye çalışmıştı. Ama bu genellemeyi daha özele, teklere indirip bizi hangi sonuçlara götürdüğüne bakmamız gerekiyor.

İnsan eylemlerinin iki yönü bulunmaktadır, bir *dış, hukuksal* bir de *iç, ahlaksal*.

Dış, hukuksal yönde, bu eylemlerin belli başlı formel (biçimsel) yasalara tabi olması gerekiyordu; içte ise ahlakın yasasına bağlı olmalıydılar. Bu iç yasanın, Kant’a göre, eyleyen insanın iradesini bağımsız, özgürce kullanabilmesiyle mümkün olabileceğini de biliyoruz. Törelere ahlakı bu bölünmeye bağlı olarak “Hu-

kuk (hak) Öğretisi" ve "Erdem Öğretisi" olmak üzere iki bölümde toplanmıştır.

Hukuk (hak) nedir? Bu soru'nun hukuk bilginini, aynen 'hakikat nedir?' sorusunun mantıkçıyı şaşırtınası gibi şaşırtması mümkündür.* Bu soruya cevap verebilmek için şurada burada, şu zamanda ya da bu zamanda yasa olarak geçerli olmuş şeye bakmamız, gerekli cevabı alabileceğimiz anlamına gelmez. İnsan için hukuk (hak) sayılan şeyin gerçekten de öyle (doğru) olup olmadığını ölçebilecek genel kriteri aramak gerekir. Hukuk (hak) kavramı, içinde birinin keyfi iradesinin ötekini keyfi iradesi ile özgürlüğün genel yasasına göre birleştirilebilmesini sağlayan şartların üst başlığıdır.** Kant'ın genel hukuk (hak) tanımıdır bu. Hukuk ile erdem, ahlak sisteminin oluşturduğu yapı içinde birbirlerini tamamlarlar. Hukuk (hak) öğretisi dış özgürlüğün formel şartları ile uğraşan bölümü oluşturur. Etik ise hukuka ayrıca bir malzeme (özgür iradenin bir nesnesini) sunar. Salt aklın içindeki bir amaçtır bu, ama insan onu görev olarak düşünür, yani objektif-zorunlu bir amaç olarak görür.

Hukuk, özgürlüğün *dışsal* yanını inceler. Özgürlüğün biçimi adalete uygundur; buradaki normu, töre (ahlak) yasası koyar; ancak ahlak yasası, hukuka uygun olarak gerçekleştirilen eylemin, (başka hiçbir motive bağlı olmaksızın) *görev*'den ileri gelen bir eylem olmasını sağlayamaz. Hukuk için ise *icra*'nın (gerçekleşmenin) kendisi, hukukun uygulanıyor olması

* *Metaphysik der Sitten*, c. VII. s. 30.

** *Age*, s. 154.

yeterlidir (eylemin salt görevden ileri gelmiyor olması önemli değildir. Salt hukuk, pozitif hukuk konusunda Hukuk Felsefesi derlememizdeki açıklamalar buradaki bilgileri biraz daha açabilir.)* Hukukun uygulanması (icrası), özgürlükleri birbirleri karşısında birbirleri üzerinden sınırlamak demektir; böylece hukuksal (tüzel)-kişilerin *kategorik imperatifin* normlarına göre bir arada yaşaması mümkün olur. *Demek ki hukuk, birinin özgür (keyfi) iradesinin ötekinin özgür iradesi (keyfi) ile genel bir özgürlük yasasına göre birleştirilebileceği koşulların başlığıdır.***

Özel hukuk (hak) düzleminde, her biri mevcut dışsal nesnelere yönelik iki özgürlük karşılıklı yer alır. Her kişinin en eski, köklü hakkı *kişisel haktan* önce gelen *şeyler hakkı*'dır (Sachenrecht). Kişi bir başka kişiye belli bir hizmet/iş yapma yükümlülüğüne girince *şeyler hakkı/hukuku*'ndan *kişisel hak/hukuk* düzlemine geçer. *Şeyler hukuku* ile *kişisel hukuku* birleştiren özel hukukun üçüncü bir biçimi daha vardır. *Kişisel hukukun* *şeyleşmiş tiirü* olan bu üçüncü özel hukuk/hak biçimi, evlilik kurumunun hukukudur. Kant'a göre evlilik, "doğal cinsiyet birliğinde" "şeyleştirici" (mülkleştirici?) bir sözleşmeyle gerçekleşen bir kurumdur. Evlilik böyle bir sözleşmeyle, *birleştirici* asıl, en yüce amacına ulaşmış olmaz, sadece bir "eşitlik ilişkisini" temsil eder; akıl varlığı ile akıl varlığı arasındaki bir ilişkidir evlilik; bir sözleşme

* *Hukuk Felsefesi*, derleyen Veysel Atayman, Donkişot Güncel Yayınlar, Ocak 2005, İstanbul.

** *Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1959 baskısı; Yay. Haz. Karl Vorländer, s. 219 Uwe Schultz'a göre alıntı, s. 126.

olan evlilik, bu iki akıl varlığının “özgürlük” içinde yaşamasına kısıtlama getirir.

Kant hukuk öğretisinin ikinci bölümü olan *kamusal hukuk*’ta karşımıza *devlet hukuku* çıkar. Kant, devleti, bir insan küme’sinin hukuk yasaları aracılığıyla birleşmesi (bir araya gelmesi) olarak tarif eder* ve Montesqieu** gibi, üç güç ayırt eder: Her bir devlet üç güç içerir, yani genel olarak birleştirilmiş iradeyi üç kez kişiliğinde (*trias politica*) bir araya getirir. Bu güçlerden ilki, egemenlik, *yasamacının gücüdür*; “*yasama gücü*”, halkın birleştirilmiş iradesine uygun düşer. Bir devletin *yasama için birleşmiş parçalarına* “*yurttaş*” denir ve bunların hukuksal özlerinden kopartılamayacak sıfatlarının yasal adı, onayını verdiği *yasadan başkasına itaat etmemesi* anlamındaki, özgürlük ve eşitliktir. “*Yürütme gücü*”, hükümet edenin yasaya bağlı kalarak uyguladığı gücüdür ve nihayet herkesin kendi varlığının yasaya uygun olarak tarif edildiği ve kabul edildiği düzlem; yani hukuku dağıtan “*Yargı Gücü*” gelir.

Kant’a göre devleti destekleyen bu üç gücün birbirinden bağımsız olması şarttır; aksi halde, devletin yöneticisi, yasamacı konumunu da tekeline alırsa, ortaya despotluk rejiminin çıkma tehlikesi vardır.

Bir devletin anayasası (düzeni) Kant’ın ileri sürdüğü hukuk ilkelerine uymuyorsa ne ola-

* Age, s. 119, Yay. Haz. Ernst Cassirer, Werke c. VII, s. 119.

** Charles de secondat, La Brede 1689-1755; hukuk öğreniminin ardından Fransa’da, Bordeaux Avrupa’da uzun inceleme seyahatleri yaptı. *Yasaların Ruhu Üzerine* (1748) adlı ünlü çalışması kilisece yasaklandı.

caktır? Bu durumda bir direnme, ayaklanma, bir *devrim* hakkı doğar mı halk için?

Kant'ın bu sorulara cevabı olumsuzdur. Yurttaşın devlete itaatini her türlü şartın ötesine taşıyan Kant için, yolunu şaşırıp despotizme dönüşmüş bir monarşiye karşı bile isyan hakkı doğmaz halka. Anayasanın (düzenin) kimi zaman düzeltilmesi gerekebilir; bunu da devletin hâkimi (egemeni) reform yoluyla yapmalıdır; yoksa halkın devrimle anayasayı (düzeni) değiştirmesi söz konusu olamaz.

Aydınlanma düşüncesinin ve taleplerinin de ürünü olan Fransız Devrimi, beraberinde getirdiği dehşet tablolarıyla, çok geçmeden Avrupa'nın aydın, entelektüel kesimini tedirgin etmişti. Kant, devrimin sempatizanıydı aslında. Devrim karşısında tavır ve tutumu II. Friedrich Wilhelm iktidarının muhafazakâr çizgisini iyice rahatsız bile edecekti; din konusundaki görüşlerinin II. Wilhelm'i çileden çıkarttığını ve düşüncelerini yaymasına yasak geldiğini biliyoruz. Kant'ın gazetelerden devrimin patlak verdiğini ve cumhuriyet çağrılarını okuduğunda, gözlerinden yaşlar geldiği söylenir. O sırada yanında bulunan arkadaşlarına, "Bu günleri de gördüm ya, ölsem gam yemem," anlamında bir şey söylemiştir (Tanrım, bu kutsal günü gördükten sonra, artık hizmetkârını huzura kavuştur).^{*} Bu tepkisinden yaklaşık on yıl sonra "*Yetenekler Kavgası*" yazısında Kant, "İnsan türünün daha iyiye doğru devamlı ilerleyip ilerlemediği" sorusunu ele alıp devrimi insan türü-

* Jodl, *Geschichte*, 608, nach Varnhagens Denkwürdigkeiten.

nün ahlaki eğilimini ispat eden, döneminin bir vakası olarak tanımlar.* Devrimi izleyen dehşet verici olaylar Kant'ın doğrudan bu devrime attığı anlamı olumsuz etkilememiştir. Seyrini izlemiş oldukları, zeki, yaratıcı bir halkın bu devrimi, ister başarıya ulaşsın ister ulaşmasın, ister sefalet ve vahşet sahneleriyle dolup taşsın, iyi düşünmeyi bilen ve bu konuda ikinci bir girişimde bulunacak bir insanın, onu başarıyla gerçekleştirmeyi umsa bile, bu deneyi bir daha bu kadar (acı) pahasına gerçekleştirmek istemeyeceğini söyleyecektir. Çünkü Kant'a göre devrim bu oyuna doğrudan karışmamış bütün seyircilerin de ruhlarında gerçekleşmektedir, kişilerin arzularına dayalı bir katılım söz konusudur. Bu katılım taşkın bir coşku ve heyecanın sınırına dayanmıştı ve dışa vurması (kendini göstermesi) tehlikeleri de beraberinde getirecekti elbette; öyleyse bu katılımın insan soyu içindeki ahlaki bir temelden başka bir nedeni olamaz.**

Kant'ın Fransız Devrimi'ne yönelik bu hayranlığının gerisinde, kendi cumhuriyetine yönelik "onarımların" imkânını görmüş olması önemli bir rol oynamış olabilir, ancak tacın özgürce, (kralın) feragatiyle bırakılması ve gücün halka devredilmemesi halinde, ayrıca XVI. Louis ve I. Charles'ın idamlarında olduğu gibi, monarkların şiddete maruz kalmaları durumunda, devrime onay vermenin imkânsız olduğunu düşünür. Aktif direnme ona göre anayasaya aykırıdır, pasif direnme, halkın itaatsizliği ise yasal sınırların içinde kalmak şartıyla onaylanabilir.

* *Der Streit der Fakultäten*, Werke c. VII, s. 151.

** Age, s. 398.

Kant'ın "ceza hukuku" hakkındaki düşünceleri de üzerinde durmaya değer yaklaşımlar içerir. Yargı gücünün resmi görevi olan *ceza hukuku*, "*devlet hukuku*"nun üçüncü düzlemini temsil eder ve bu hukuku tamamlar. Kişi devlete karşı suç işlemişse, genel düzenin hakkını koruyabilmek için, cezanın, suçun yüksekliğiyle denk olması gerekir; böylece, suçlunun, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu devlete karşı işlediği suçun kendi payına düşeni alması mümkün olur. Ceza iyi olmayı sağlayıcı pedagojik bir araç olmaktan çok daha öte bir şeydir ve politik kaygılardan ötürü de hafifletilemez.

Eşitlik ilkesine göre, suç ile cezanın ölçüsü arasında bir denge bulunmalıdır; kişi toplumdaki başka kişiye (kişilere) kötülük yaparken, cezanın uygulanması sonucunda kendine de kötülük yapmış olur. *Demek ki eşitlik ilkesi, kötülük yapanın aslında kendine kötülük yapması anlamına gelmektedir.* Bu nedenle, cinayette bağışlama olmamalı, halktan birine yapılan kötülüğün aynısı, yapana yönelmelidir. Sadece eşi olmayan bir kadının çocuğunu öldürmesi durumunda ceza hafifletmesi söz konusu olmalıdır; aynı şekilde düello sonucu ölümlerde de, öldürenin ceza görmesi söz konusu olamaz.

Suç ve eşitlik ilkesinin ölçüsüne göre, cezalandırılması mümkün olmayan suçlarda, örneğin ebediyen toplumun dışına sürme gibi cezalar uygulanabilir; tecavüz ve oğlancılık durumunda Kant'a göre sultanın sarayındaki bir beyaz ya da siyah köleye yapılmış olduğu

gibi, hadım etme cezası verilebilir.*

Kant, *devlet hukuku'ndan "halklar hukuku"*na geçer. Bu hukukun temelinde yatan öğelerin başında bir *hak-hukuk* ilişkisi bulunmaktadır. Kant'a göre, devletlerin birbirleriyle olan dışsal ilişkilerine bakıldığında yasa tanımaz vahşiler gibi, devletler de *hukuksal olmayan* doğal bir durumdadırlar. Güçlü olanın haklılığı anlayışına dayalı bu düşmanlık durumu, gerçek bir savaş ve sonu gelmez husumetler anlamına gelmese de, en üst derecedeki haksızlığı (hukuksuzluğu) temsil eder. Dolayısıyla başlangıçtaki bir "*toplum sözleşmesi*" fikrine göre düzenlenmiş bir halklar birliği zorunludur; bu birlik, halkların birbirinin iç işlerine karışabilecekleri anlamına gelmese de, dış saldırılara karşı birbirlerini korumalarını sağlar. Böyle bir birlik, Kant'a göre bağımsız, egemen bir iktidarı (gücü) değil de, sadece bir *federasyonu* temsil eder.**

Kant özellikle savaş hukukuna önem vermiştir. Aslında hak-hukuk tanımayan bir duruma (halklar ilişkisine) çelişkisiz bir yasa uygulamak, halklar hukukunun en zor görevidir. Bunun mümkün olabilmesi için, savaşın yapılabilme koşulunun, onu haklı kılacak durumların iyi belirlenmesi gerekir. Bu da savaştan sonra söz konusu halkların o doğal (ilkel) durumdan çıkabilmeleri ve daha üst bir konumu temsil eden hukuksal bir duruma geçebilmeleridir. Bağımsız devletlerin hiçbir savaşının bir başka devleti cezalandırma gerekçesiyle yapılması söz konusu

* *Metaphysik der Sitten*, y.h.: Karl Vorländer, 1959 baskısı; s. 196; Uwe Schultz'a göre alıntı; s. 129.

** *Metaphysik der Sitten*; y.h.: Ernst Cassirer, c. VII, s. 154.

olamaz öyleyse; hele hele bir halkın kökünü kazımaya ya da onu boyunduruk altına almaya yönelik olması imkânsızdır.

Akıl her türlü savaş durumunun ötesine geçmeyi buyurur bize. Bütün halkların barış içinde birlikte yaşayabilmelerini talep eden *akıl idesi*, *insan sevgisinden kaynaklanmayıp hukuksal bir ilke olma özelliği taşır*. Çünkü içimizdeki *ahlaksal-pratik akıl*, karşı konmaz vetosunu seslendirmektedir: *Savaş olmamalıdır!* Ne doğal bir durumdaki ben ile sen arasında, ne de içte yasal ama dışta (devletlerin birbirleriyle ilişkileri düzleminde) yasa tanımaz durumdaki devletler olarak aramızda; çünkü her bir kişinin hakkını aramasının tarzı ve yolu bu değildir.* Ebedi barışın iyi ya da kötü bir şey olup olmaması önemli değildir; önemli olan hiç vazgeçmeksizin bu yönde faaliyet göstermemizdir; çünkü sürekli ve genel barışın kurulması hukuk öğretisinin asıl amacıdır. Böylece halklar hukukunun üzerinde, kamusal hukukun (hakların) üçüncü bölümü olan “*dünya yurttaşlığı hukuku (hakkı)*” yükselir.

Kant bu halklar cemaati ve ebedi barış fikrine öylesine önem vermekteydi ki, felsefi bir taslak olan yazısına “*Ebedi Barışa Dair*” adını vermişti. Bu yazı iki makaleden oluşur; bunlardan biri *Preliminar*, yani hazırlayıcı, ikincisi *Definitif*, yani nihai, kesin makaleler (yazılar) olarak literatürde yerlerini almışlardır. Kant bu yazılarda sürekli bir barışın kurulmasını mümkün kılacak hukuksal temelleri araştırır. Bu yazılar açık seçik, öz tanımlar getirir:

* Age, s. 161.

Ebedi Barışa Dair: Hazırlayıcı Yazı

1. Konuyu (amacı) gizlemiş (kısıtlayıcı) bir kayıt düşerek (yapılmış) gelecekteki bir savaşa (yol açacak) hiçbir barış kararı, barış kararı sayılmamalıdır.
2. Küçük olsun büyük olsun, mevcut hiçbir devlet veraset, mübadele, satın alma ya da armağan etme yoluyla başka bir devletin eline geçmemelidir.
3. Daimi (muvazzaf) ordular, zaman içinde dağıtılmalıdır.

Bunun nedeni şudur: “Bunlar öteki devletleri, daimi olarak savaş amacıyla silahlanıp savaşa hazır görünerek, sürekli tehdit etmektedirler. Bunlar (ordular), (silahlanmada) sınır tanımayan kalabalıklar grubu olarak birbirlerini geçmeye kalktıkları ve bu yolda (silahlanmada) harcanan paralar nedeniyle barış kısa bir savaştan çok daha zorlaştığında, bu ordular saldırı savaşlarının nedeni olup çıkarlar...”

4. Dış ticarette devletler birbirine borçlanmamalıdır.
5. Hiçbir devlet bir başka devletin düzenine (anayasasına) ve yönetimine (idaresine/hükümetine) zor yoluyla müdahale etmemelidir (karışmamalıdır).
6. Hiçbir devlet başka bir devletle savaşırken, gelecekteki barışta tarafların birbirine güvenmelerini imkânsızlaştıracak araç ve yollara başvurmamalıdır: Bunlar gizli, hain cinayetler işleyen caniler, zehirleyiciler kullanmak; kapitülasyonları bozmak, savaşılan devletin içinde ihaneti körüklemek vb’dir...

Kesin Sonuç Yazısı

1. Her devletin yurttaşlık anayasası cumhuriyetçi olmalıdır.

Bunun nedeni şudur: “(Bu anayasada başka türlü olamayacağına göre) devlet yurttaşları, savaş olsun mu olmasın mı, diye karar vermeye çağırıldıklarında, bu, savaşın kendilerine getireceği bütün felaket ve dertleri (kabul etmeleri), (bu konuda) karar vermeleri anlamına gelir. (Bunlar: Bizzat dövüşmek, savaşın giderlerini kendi mal varlıklarından karşılamak, savaşın arkada bırakacağı yıkımı, eziyet ve cefa içinde onarıp gidermek; bütün bu felaketler yetmiyor-muş gibi ayrıca barışı kendiliğinden zorlaştıran [çünkü yeni savaşlar yakındır] borç yükünün altına girmek). Bu yüzden, yurttaşlar bu kadar berbat bir oyuna başlarken çok iyi düşünmek zorunda kalacaklardır. Buna karşılık tabi olanın (halkın) devlet yurttaşı olmadığı, yani cumhuriyetçi olmayan bir anayasada (düzende) dünyanın en olağan şeyidir (savaşa onay vermek), çünkü devletin başı, (böyle bir düzende) devletin yoldaşı (yurttaşı) değil, sahibidir; savaş nedeniyle ziyafetlerinden, avlarından, zevk köşklerinden, saray eğlencelerinden vb en ufak bir taviz vermesi (kayba uğraması) söz konusu değildir; savaşa önemsiz nedenlerle bir eğlence partisine karar verir gibi karar verebilir ve kibarlık gereği bu iş için her zaman hazır bekleyen diplomatik ekibe savaşın meşruiyetinin oluşturulması görevini bırakabilir.”

2. Halklar hukuku serbest devletlerden oluşmuş bir federasyona bırakılmalıdır.

3. Dünya yurttaşı hakkı genel bir misafirperverlik özelliğiyle sınırlı olmalıdır.

Yani, genel bir *ziyaret hakkı* bulunmalıdır; herkes barışçıl amaçlarla başkalarını ziyaret edebilmeli, onlarla eğlence, ticaret ilişkileri kurmaya açık olmalıdır, hepsi bu! “Buna karşılık,” der Kant, “dünyanın bizim bölgemizdeki özellikle ticaret yapan, ahlaklı devletlerinin dostane (misafirperver) olmayan tavır ve tutumlarını (bu söylediklerimizle) karşılaştırdınca, yabancı ülkeleri ve (kendilerini işgalcilerden farklı algılamayan) halkları ziyaretleri sırasındaki haksızlık korkutacak kadar ileri gitmektedir. Amerika, zenci ülkeleri, baharat adaları, vb, onların keşiflerinde kimseye ait olmayan ülkelerdi, çünkü bu ülkelerin sakinlerini hiçe sayıyorlardı.” Dönemin uç veren kolonyalizminin (emperyalizminin) aktör ülkeleri, baş güçleri, “dindarlığı kimseye bırakmayan, haksızlığın içine gırtlaklarına kadar batmışken, hak-hukuk ölçülerini koyma yetkisini elde tutmak, kendilerini Tanrı’nın seçtiği kullar olarak görmek isteyenler” hakkındaki yorumu böyle Kant’ın.

(Günümüz koşulları altında, globalizmin çabuk sönen pırıltılarının, adı var kendisi yok BM Örgütü’nün anlattığı gerçekler ve sonu gelmez savaşlar çağında, bu tespitlerin işlevsel olup olmadığı kararını elbette okura bırakmalıyız.)

Erdem Öğretisinin Temelleri

Kant’ın erdem öğretisi insanın kendisine karşı olan görev ve yükümlülüklerinin öğretisidir; ilk bakışta biraz tuhaf gelebilecek bu açıklama, *ahlak öğretisini* iyi-kötü kavradıktan sonra, bize

“zaten başka türlü de olamazdı” deme imkânı veriyor. *Görev, yükümlülük* dediğimizde, aslında özneye bu görevi dıştan yükleyen bir zorlama, bir kaçınılmaz talep olması gerekiyor, diye düşünürüz; bu da, kendi kendini görevlendirmeyi çelişik bir ilişkinin ifadesi olarak görmemizi haklı kılabilir. Kant’ın kişinin, kendi kendini görev bilincinin baskısı altına alması durumunda görevi talep eden ve ona cevap verecek iki özne ilişkisi ortadan kalkmış demektir.

Kant için insan, duyularıyla gerçekliği algılayan, fenomenleri *anlama yetisi* aracılığıyla bilgiye dönüştüren bir varlıktı; demek ki bir duyu temsilcisi olarak kendisi de bir fenomen, görünüşler arasında bir görünüştü. Gene aynı insan, bir akıl varlığıydı; bu yanıla özgürlüğü içeren, ahlaksal bir yanı vardı; (“an sich”), aslında, deneyimselin ötesinde bir özgürlük durumu; bir tür olmazsa olmaz’ıydı insan varlığının. Doğa varlığı ile akıl varlığını kendisinde birleştiren insan, demek ki akıl yanından bu doğal yanına yöneltilmiş görevlerle karşı karşıya gelmekteydi.

Kant’ın insanı, ahlaki (töresel) yönden özgür bir insan olarak, duyu (doğa) yanına yasalar koyar.

Bu görevlerin bir bölümü, salt animalik, yani hayvansı, doğal bir varlık olan insanın yükümlülükleridir. Bugünün dilinde “dürtü” kavramıyla karşılanması daha anlaşılabilirlik sağlayacak olan “yaşama, hayatta kalma” (türünün, cinsinin) varlığını sürdürme dürtüsü (görevi) en baştaki “görevdir.” Dolayısıyla da intihar ya da kendi fiziksel ve ahlaksal güçlerini kötürümleştirme gibi eylem ve girişimler, Kant

için en büyük suçu oluşturlar. Kant uyuşturucu, keyif verici maddelerin aşırı kullanılması-
nı da, insanın hayatını gerektiği gibi sürdürme,
kendini koruma ve yaşama görevine aykırı bu-
lur. (Kendi hayatını sürdürüş tarzını çok iyi öğ-
rendiğimiz düşünürün, bu konuda en yetkin
örneği verdiği hiç kuşku yok!)

İnsanın kendine karşı “ahlaki varlık” olarak
da görevleri var elbette. Doğruluk, dürüstlük
ve kendine saygıdır bu görevlerin adı. Bunların
karşısında yalan, sahtekarlık ve cimrilik yer
alır; ancak Kant cimrilikten söz ederken, mal
mülke yönelik kısıtlanmış bir davranışı değil de
eli sıkılık yüzünden kendi boğazından kesmeyi
kasteder. Hayatta kalmayı talep eden doğal
dürtümüzün (görevimizin) buyruğuna itaat et-
memek demektir bu eli sıkılık.

Üçüncü görev, yükümlülük düzlemi, insa-
nın kendisi karşısında doğuştan bir yargıç olu-
şuyla ortaya çıkar. Bu yargıç, vicdan ile hesap-
laşan bir yargıçtır da.

İnsanın kendine karşı görevlerinin başında
kendini tanıma (bilme) görevi gelir.

İnsan iyi mi kötü mü, bunu bilmek duru-
mundadır, yüreğinin derinliklerine inebilmek,
en büyük bilgelik ya da böyle bir bilgeliğin te-
melidir. Kendi bilincinde olmanın da bir gere-
ğidir bu.

Kant için “din özgürlüğü”nün temelinde de
görevlerimizi tanrısal buyruklar olarak tanı-
mak, bilmek görevi yatmaktadır; çünkü, bildi-
ğimiz gibi, Tanrı idesi (fikri) kendi aklımızın
içinden türemektedir; *öyleyse dinsel de kendi-
mize karşı görevlerden biridir.*

Kant erdem öğretisinin ikinci ana bölümünde öteki insana yönelir. İnsanın öteki insana karşı görevlerinin başında “sevgi” yer alır. İyi niyet, yardımlaşma, müteşekkire olma, başkasının dertlerini, acılarını paylaşma bu sevginin öğeleridirler. Nefret, kıskançlık, iyilik bilmezlik ve başkalarının kötülüğünü istemek, sevginin karşı kutbundaki davranış ve tutumların adıdır.

Başkalarına yönelik görevlerin ikincisi “saygıdır”. İnsan olmak aslında bir şereftir, onurdur. Çünkü Kant’a göre *insan, bir başka insanca hiçbir zaman salt araç olarak kullanılamaz; insan insanın amacıdır*. Kişi, insan olmanın onuru da burada temellenir ve bu özellik insanı bütün öteki varlıklardan daha üstün kılar. Kibir, dedikodu, aşağılama, alay, saygı görevinin karşısında yer alan ayıp ve kötülüklerin başında yer alırlar.

Sevgi ile saygı “dostlukta” *birleşirler*. Çünkü dostluk iki insanın sevgi ve saygı bağlarıyla yan yana gelmesidir. Kant erdemliliğe, incelik, nezaket, konukseverlik, insanlara açık olma, tatlı dillilik ve sohbet severlik vb özellikleri de ekler. Bunlar gerçi görünürde güzel, erdemliliği sadece andıran özelliklerdir, ancak gene de yararlıdırlar, çünkü içimizde, gerçek erdemliliğe yaklaşma isteği de uyandırırılar.

Kant’ın başlangıçta oldukça biçimsel ve içerikçe boş gibi görünen erdem ve ahlak ilkelerinin, gerçek faal hayatın bütününde kendilerine uygulama alanı bulabileceklerini görmek zor değil. Kant orijinal metinlerde bol bol uygulama örnekleri vererek ve kılı kırk yaran sorular sorarak, havada kalmış bir ahlakçılık yapmaya niyeti olmadığını gösterir.

Erdem öğretisinde Kant'ın durmadan görev-den, yükümlülüklerden söz ettiği de gözümüzden kaçmadı elbette. Önümüze katı, kesin, tartışılmaz davranış kuralları koyan bir ahlakçı olduğu izlenimini edinmek mümkün. Ancak Kant, bir ahlak manastırına dönüştürülmüş, insanların anlamını veremedikleri, kaynağı akıldan geldiği söylenen buyruklara itaatten başka bir şey yapmadıkları, hazdan, zevkten yoksun bir dünyanın vaazını vermez. Kişi görevlerini isteyerek, zevkle, neşe içinde yerine getirmelidir. İsteyerek, zevkle değil de asker gibi yerine getirilen görevler, iç değerden yoksundurlar ona göre. Buradan bakıldığında o, Stoacıların, "hayatın rastlantısal dertlerine, acılarına katlanmaya alıştığın gibi, rastlantısal zevklerine, hazlarına da bel bağlamamayı öğren" biçimindeki taleplerinin yanına Epikürcülüğün neşeli, mutlu yürek anlayışını da koyar. Çünkü, görevini yerine getirenden daha çok kim sevinç duyabilir, mutlu, neşeli olabilir? Kant bu anlayışları doğrultusunda, manastır keşişliğine de karşı çıkar. Ona göre, kişinin kendini İsa gibi çarmıha gerdirmesi, etine işkence etmesi, günahı (suçu) ahlaki düzlemde pişmanlık duyarak onarmak yerine, tövbe yoluyla örtbas etmeye yöneliktir. Bu tür eziyetler, "erdeme eşlik eden sevinç ve mutluluk duygusunu" sağlamak şöyle dursun, erdem ilkelerine duyulan gizli bir kinin de belirtisidirler.*

* Age, s. 302.

KANT FELSEFESİNİN YÖNTEMİ; ÖNEMİ, GÜNÜMÜZDEN GERİYE BAKIŞ

Sistemin İçsel Tutarlılığı

Kant'ın felsefi sisteminin iç tutarlılığı konusunda ilk yüksek sesli eleştiri *din* konusundaki düşüncelerine yöneliktir. Eleştirilerden biri Kant'ın, aynen boş şapkadan (eşyalar) çıkartan bir hokkabaz gibi, görev kavramından bir Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük (kavramlarını) çıkarttığını ileri sürer.

İnsanın, Kant okurken kendini bir panayır yerinde hissettiğini söyleyen eleştiri, Kant'ta irade özgürlüğü ile iradenin belirlenmişliği, ateizm ile sevgili Tanrı anlayışına kadar birçok şeyi bulduğunu söyler.* “Kant spekülatif ilahiyatın temelsizliğini ortaya çıkarıyor, buna karşılık popüler ilahiyata dokunmuyor, dahası onu, ahlaki duygulara dayalı bir inanç olarak soylulaştırılmış biçimde yeniden karşımıza koyuyor. Bu inanç sonradan sözümona felsefecilerce tanrı bilincine, tanrısallığa ve benzeri şeylere dönüştürüldü... oysa Kant, eski, saygı gören yanılırları yıktığında ve meselenin tehlikeli olduğunu fark ettiğinde, göçüğün altında kal-

* Paul Rée, *Philosophie*, Berlin 1903, Pr. 50; s. 262; Durant'a göre alıntı: *Geschichte des Zivilisation*, s. 277.

mamak ve kaçabilecek zaman kazanmak için (yıkıldığı şeyin altına) ahlak-ilahiyatçılığı üzerinden zayıf da olsa birkaç payanda yerleştirmek istemişti.* Bir Kant biyografisi yazarı, Kant'ın salt akla yönelttiği eleştiriyi birlikte dine en büyük darbeyi indirdikten sonra, uşağı ile gezintiye çıktığında yaşlı bir adamın gözyaşlarına boğulduğunu görünce, insafa gelip sadece büyük bir filozof değil aynı zamanda iyi bir insan olduğunu göstermiştir, diyor. Nedir bu insanlık belirtisi diye soracak olursanız, biyografi yazarına göre, yaşlı adama acıyan Kant'ın, yaşlı adamın Tanrı'ya duyduğu ihtiyaç üzerine, pratik akla Tanrı'yı var etme görevi yüklemesidir. "Ne yapalım, öyle olsun", demiştir Kant, "pratik akıl Tanrı'nın varlığının güvencesini sunsun."** Kant, Moses Mendelssohn'a yazdığı bir mektupta, olabilecek en açık seçik kanaate dayanarak ve büyük bir memnuniyetle düşündüğü şey (Tanrı'nın varlığına inanmama) hakkında bir şey söyleme cesaretini hiçbir zaman kendinde bulamayacağını söyler; "ancak" der, "hiçbir zaman da düşünmediğim bir şeyi söylemeyeceğim." Bu ve benzeri açıklamalar, Kant'ın bir Tanrı'nın varlığına kolay kolay inanmaya yanaşmadığını, ancak anlaşılır nedenlerle kapıları da aralık bıraktığını ileri sürenlerin argümanlarına örnektir.***

Fransız Devrimi konusundaki tavırlarına ve

* Schopenhauer, *Kritik der Kantischen Philosophie*; "Welt als Wille und Vorstellung"; Leipzig 1891; Berlin 1947, s. 365.

** H. Heine; *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*; Berlin 1947, s. 365.

*** Kant'ın M. Mendelssohn'a mektubu; 8 Nisan 1766.

bu devrimden çıkardığı sonuçlara değinirken, Kant'ın "devrime" yaklaşımında bir kararsızlık gösterdiği izlenimini edindik sanırım. Teorik düzlemde, devrimi onaylayan Kant, onun pratiklerine karşı çıkmıştı. Ünlü Alman materyalist felsefecisi Ludwig Feuerbach'ın babası yargıç Feuerbach, 1789'da yazdığı "*Antihobbes*" başlıklı bir yazısında Kant'ın kararsız yaklaşımını eleştirmiştir.

Bir üçüncü itiraz, yukarıda da oldukça ayrıntılı tanıtmaya çalıştığımız "*kendinde şey*" kavrayışına yönelik eleştirilerden oluşmaktadır. Kant'ın bilgi ve bilgi'nin kaynakları, duyu verilerini işleyen *anlama yetisi*'ndeki *zaman* ve *mekân* kalıpları sayesinde, ham malzemenin bilgi biçimine dönüşmesi anlayışını tanıyoruz; hakkında bilgi olarak kesinlikle söz edebileceğimiz ne varsa, deneyim dediğimiz, fenomenlerin, görünüşlerin dünyası ile sınırlıydı. Bilgi de, bilgi'nin nesneleri de, bilgi edinen özne (insan) de, hepsi fenomenler dünyasına aittiler. Kant'ın özellikle "*Selbstbewusstsein*" dediği, kendinin farkında olmak, kendi bilincini bilmek kavramı, bir yanıla, Aydınlanma insanını aklın sınırları içine çekme, bilinebilirliğin sınırlarını unutturmama, bir bakıma insana, akılla ve kavrama yeteneğiyle oluşmuş bir merci olarak, "*haddini bilmesi*" için yapılan bir çağrıdır. Tam da bu sınır belirleyici haritanın ötesine taşmak ne anlama gelmektedir şimdi? "*Ding an sich*", kendinde bir şey, aslında neyse o olan şey, hakkında bir şey bilemeyeceğimiz şey, felsefe sistemine nereden "*ithal*" edilmiştir? *Zaman-mekân* gibi ampirik

dünyadan gelen *a priori* düzen verici, biçimlendirici kalıplar, sonra kategoriler, hep bu sınırlar içindeki deneyimsel/ampirik dünyanın içindeki bilme, öğrenme faaliyetlerinin öğelerine işaret etmektedirler. Duyu organlarımıza birtakım uyarımlar geliyorsa, bu uyarımların kaynaklandığı bir dış vardı; işte bütün söyleyebileceğimiz bundan ibaretken, Kant'ın deyişiyle, sonuçlara yol açan "bir şey varolmalıdır" düşüncesinin ötesinde, bu neden-sonuç ilintisinin dışında söylenecek her şey spekülasyonken, fenomenler dünyası dışına işaret eden bir kavramla karşılaşıyoruz.

Kant daha hayattayken, yüksek sesle dile getirilmiş itirazlar vardı bu konuda. Jacobi* ve G.E. Schulze ("*Aenesidemus*" adlı kitapta) bu konuda özetle şu hatırlatmayı yaparlar: "Her şey duyu algılarıyla (*Sinnlichkeit/duyarlık*) başlar; bize verilmiş olan ilk şey bu algılardır; bu algıların kaynağının gerisinde başka bir şeyin var olup olmadığı sorusuna cevap vermeye kalktığımız anda, bu konuda hiçbir şey bilemeyeceğimizi anlarız, ayrıca bu bizim bilgi sorunumuzu da zedelemmez (aynen Hume'un akıl yürütmesinde olduğu gibi).

Ne var ki Kant bu yolu izlememiştir. İzlemiş olması halinde, *bilinç* tamamen ampirik/deneyimsel dünyanın sınırları içine çekilmiş kendi çemberiyle çevrilmiş olacaktı. Bu durumda da, Kant ne ahlaka ne de dine ilişkin düşüncelerini, ama özellikle de özgürlük hakkındaki düşünce-

* Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819): Spinoza karşıtı "geist" felsefesiyle ve Kant'a yönelttiği eleştirilerle tanınmıştır. Varoluşçu felsefenin habercisi sayılır.

sini, (şimdi yaptığı gibi) “kendinde bir insana” (Mensch an sich/*homo noumenon*’a) dayandırarak temellendirme imkânı bulamayacaktı elbette. Ahlakın, özgürlüğün vb insanın içinde, ama aslında onun dışında (*aklın a priori yasaları içinde*) her şeyden önce gelen ve açıklaması kendinde olan zorunluluklar oldukları düşüncesi, felsefi düzlemde her şeyin öncesindeki ve açıklaması kendinde bir alana işaret ediyor; ancak Kant’ın bu kayıtsız şartsız norm koyucu dünya arayışı ile Prusya döneminin sosyo-kültürel, politik şartları arasındaki bağa yeri geldiğinde işaret etmiştik. Özellikle bir düşünürün ahlak, hukuk, inanç, sanat vb felsefelerinin tarihsel bağlamlılık dışında okunmasının -imkânsız değilse bile- işlevsiz ve güç oluşu, başka bir yönden bakıldığında, bu bağlamdan gelerek bu felsefe düzlemlerinin kavranmasının da daha kolay olacağını hatırlatmaktadır bize.

İtirazlardan biri de Kant’ın *özgürlük* anlayışına yöneliktir. Hatırlayalım: İnsan da fenomenler dünyasının bir ögesi idi; doğal dünyanın yasalarının boşluk tanımayan nedensellik bağlamlılığı içinde insan *iradesi* sonsuz belirleyicilerin sonuçlarından biridir. Doğa yasalarınca enikonu belirlenmiş bir merciin özgürlüğü ne anlama gelebilir bu durumda? Böyle bir özgürlükten söz edebilmek için, hani gerçekleştirilmesi sonsuza kadar mümkün olmayacak bir işlemin hayata geçirilmesi, iradeyi belirleyen bütün (doğal-yasal) etmenlerin, bugünün bilgisayar diliyle söyleyecek olursak, bütün “inputların”, hatta yapısal öğelerin, bunların karmaşık etkilerinin vb bilinmesi şarttır. Ancak bu

durumda biz o merciin neyi yapıp neyi yapamayacağından emin olup ona talepler yöneltebilir, bütün belirleyici etkilerin “eylemden önce” bilinmesi halinde, biz insana “şöyle yapmalısın!” çağrısında bulunabilir, “şöyle yapmalısın, çünkü bunu yapacak özgürlüğe sahipsin!” diyebiliriz. Eylemi bütün nedensellikleriyle, bütün bileşkenleriyle tanımlayamadığımız sürece, Kant’a, “özgür eylemin” ne anlama geldiğini sorma hakkı doğar. “Yapmalısın, çünkü yapabilirsin, çünkü yapmakta özgürsün!” diyor Kant kısacası. “Çünkü iraden özgür!” İşte bu noktada bu çelişkinin çözülmesi için, Kant, deneyim dünyasının etkilerinden bağımsız, “*kendinde insanı*”, her şeyin öncesinde nasılsa öyle olan, ahlaki insanı çıkarıyor karşımıza. Bu insan, Kant’a göre özgür, ama şunu da biliyoruz ki, eylemlerinde deneyimin, fenomenlerin dünyasından gelebilecek hiçbir kaygıyla hareket etmiyor; ahlaki buyruk, fenomenlerin, deneyimin dünyasında temellenmemiştir çünkü.

Peki, ahlaki buyruğunu, normlarını, duyu algılarına kapalı bir transzendental dünyadan alan insan, bu buyrukları getirip deneyimin, fenomenlerin dünyasına nasıl uygulayacaktır? Buna yakın soruları daha önce de sormuştuk. Yani karşımızda doğal yasaların boşluksuz işlediği bir deneyimler, fenomenler dünyası var, biz şimdi, o dünyanın ötesinden, çok çok öncesinden, aklın kopartıp getirdiği ilkelere bakarak değişikliklere gideceğiz; olanı tekrarlamayıp “gerekeni” hayata geçireceğiz.

Peki nasıl? Kant’ın bu soruya cevap verebildiğini sanmayalım. *Kant’ın etiği bir gereklilikler*

etiğiydi; özgürlük de bir gerekliliktir; özgürlüğü deneyimin yolundan ispat etmek imkânsızdır Kant için de. Özgürlük pratik eylemlerimizden çıkmış ideal bir sonuçtur; var olması gerekir, o kadar. Özgürlük var olduğuna inanılan, inanılması gereken bir şeydir. İnsan özgürlük varmış gibi davranmak zorundadır!

Fenomenler dünyasının parçası ve sonuçlarından biri, ona bilinçli olarak müdahale etme yeteneğine sahip biricik mercii olan insanda, Kant, ondan daha fazla olan, bilgisine kapalı bir yanın varlığına işaret edip duruyor demek ki. Ahlak yasaları, özgürlük, hep bu *transzendental a priori* yanın içerikleri. Aynen “*Ding an sich*” gibi, kayıtsız şartsız bir ahlaksallık söz konusu.

“Eleştiri”nin çevirisini yaparken, salt akıl mı eleştiriliyor, salt akıl mı eleştiriyor? diye sormuş, bu bağlamda *anlama yetisi-akıl* ilişkisinin özelliklerine de kısaca değinmiştik. Kant *aklı*, bilgi’nin, öğrenmenin aracı olarak aldığı yerde, ona *anlama yetisi* diyordu; ama aklın bu düzleminde önümüze koyduğu öğeler, *görü biçimleri* (*Anschauungsformen*), *zaman-mekân*, bilgi malzemesini kavramlaştıran, yargıya çeviren kategoriler, hep (beyindeki?) hazır şeyler olarak sunuldu. “Bu bu böyleyse, bunları bu ilişki içine sokan bunlar vardır” mantığına dayalı bir yöntemle karşı karşıya kaldık. Kant, bilgi’nin araçlarına, işlevlerine, ortaya koydukları sonuçlara bakarak, “*elemanlarını*” tanımlarken ve işleyişlerini açıklamaya çalışırken, gene kendisi hiçbir eleştiriden geçirilmemiş bir “*akıl*” yapıyordu bu işi. Kendisi hakkında yargılara varmamızı sağlayacak biricik merci olan “*akıl*”, kendi işleyişinin mekanizmalarını, öğelerini, süreç ve yasalarını, aynen kendisi gibi, *olgusal şeyler* olarak koyuyordu karşımıza.

Sonuçta Kant, *aklı (anlama yetisini)* her şeyin üzerinde tutan ve insanın “duygu” yanını iyice geriye iten, bu anlamda “rasyonalist” bir yöntemle çalışmıştır, diyebiliriz. *Aklın (anlama yetisi’nin)* sınırlarını alabildiğine geri çekerek, Leibniz felsefesi gibi, sınırsız bir rasyonalizmin engin sularında dolaşmaması, deneyimle tarif ederek kapadığı kapıları, “*özünde nasılsa öyle, kendinde*” bir şeyle yeniden açmasını da engellemiyordu.

Dolayısıyla onun etiği, ahlak öğretisi de, insan duygularına, insanın doğal yanına pek önem atfetmeyen salt *bir akıl etiğini* temsil eder. Duygularımızın çeşitliliği ve belirsizliği, Kant’a göre, genelgeçer ilke ve yasalara ulaşmamızı sağlamaya engeldir. Sofistlerin, her şeyin ölçüsünün insan olduğu anlayışına, yaklaşık 2200 yıl sonra genelgeçer, insan öncesi yasaların varlığıyla cevap vermeye çalışan bir ahlak felsefesi bulunmaktadır karşımızda. İngiliz ampirik filozoflarının, hatta 2200 yıl önce Sofistlerin gerçekliği öznel algıya indirgeyip buradan da genelgeçerli yasaların türetilmesinin imkânsızlığı sonucunu çıkartmalarına tam bir tepkidir bu ahlak anlayışı. Genelgeçerli yasaları, ampirik, deneyimsel dünyanın önündeki, *a priori*, hakkında bilgi edinemeyeceğimiz bir âleme çekip tartışılmaz kılma gayretinin, Almanya’nın, genelde de Avrupa’nın tarihsel-sosyal-politik şartları ile bağlantısını da bir kez daha hatırlatıp geçelim. Platon, Kant’tan yüzlerce yıl önce, merkezî Atina devletinin zayıflama sürecinde, Sofistlerin kaos yaratıcı felsefelerine karşı çıkmış, *ideal bir üst iyi’nin* varlığına işaret etmiş, buradan genelgeçerli ahlak yasaları, erdemler türet-

mişti. İngiliz ampirikleri, Aydınlanma geleneğinin içinde, gene anlaşılır kaygılarla insanın aklını başlangıçtan itibaren bu dünyanın içinde gelişmiş bir “öyküye” bağlamış, onun içinde, doğuştan gelen, deneyim öncesi verilerin yer aldığı düşüncesine karşı çıkmışlardı. Genelgeçer yasaların sarsılması, ahlakı ve dini, doğrudan insan aklının (dünyevi serüveninden) türetme anlayışıyla, Aydınlanma’nın ideolojik mücadelesi ile ilintiliydi. Şimdi Kant, aklın ahlak normlarını koyan yanını, deneyim dünyasının, ampirik dünyanın dışına çekiyor, ama bir “Aydınlanmacı” olarak, insanı, kendi kabahati olan bir ergin olmama durumundan çıkmaya, “kendi aklını” kullanmaya çağırıyordu! Bu da onu, aynen İngiliz ampirik filozofları gibi, *aklın* koyduğu nun ötesinde *ölçüler* aranmaması gerektiğini hatırlatan bir düşünür yapıyordu.

Günümüzden Bakıldığında

Bilgilerimizin 2000’li yılların başındaki düzeyinden bakıldığında, *bilgi*’nin tarihsel sınırlılığının bir düşünce sistemine koyduğu engellerin de ne ölçüde belirleyici olduğunu bir kez daha görebiliriz. Kant, *aklın* özel bir tanımı olarak *anlama yetisi* kavramına başvururken, bu merciin biçimlerini önümüze koymuş, aklımızda işleyişine egemen ilkeleri göstermeye çalışmış, ama bunların kaynağını, buralara nereden, nasıl, niçin gelmiş olduklarını araştırma yoluna gitmemişti. Evrim ya da türeyim açısından bakmamıştır Kant akla; aklımız vardır, bu tartışılmaz. Bu da, felsefe yapmak için yeter!

Elbette Kant’a bugünün paleontolojisinin ya

da öteki bilimlerinin birikimlerinin penceresinden bakıp, ona itiraz yöneltmek, "anakronizm", şimdiyi geçmişe yansıtmak, döneminde adı sanı okunmayan şeyleri bilmesini ondan istemek olacaktır.

Evrene, gelişmenin, evrimin süreçlerinden bakma düşüncesi 19. yüzyılın armağanıdır bizlere. Darwin'in "*Türlerin Doğuşu*" 1859'da ortalığı karıştırdığında, Kant'ın ölümünün üzerinden yaklaşık yarım yüzyıl geçmişti. Kant döneminde evrenin (dünyanın) yaşı da, henüz 1 milyon yılı bulmamıştı. Bulguları karbon analizleri ile tarihsel dönemlerine "cuk diye" oturtmak söz konusu değildi henüz; gene de adım adım, her geçen gün, evrenin yaşı biraz daha geri gidiyor, her bulgu, var olan dünya tablosunu az çok sarsıyordu. İnsanın yaşı ile dünyanın yaşını bir tutan ve o uzun geçmişleri birkaç bin yıla sıkıştırmış olan kilisenin işi iyice zorlaşmaya başlamıştı bu yönden.

Kant, modern düşüncenin çok önemli payandalarından birini atarak, "gerçekliğin" *anlama yetisiyle (akılla)* sınırlı olduğunu, kavrayan zihnin vize vermediği alanın ötesine geçemeyeceğimizi söyleyerek, zaten önemli bir darbe vurmuştu kilise dogmatizmine. Çünkü inanç sisteminde tarif edilen, Mesih'in indiği bu dünya, evrenin merkeziydi; öte dünyaya göre önemsizdi, bir sınav yeriydi, ama gerçeklikti.

Kant bilgi'nin kategorilerini, *zaman-mekân* kalıpları olmak üzere, bilgi elemanlarını *a priori* veriler olarak almış, ahlak yasası dahil, bütün bu kavrama mekanizmalarının bir evrimin sonucu olabileceğine dair bir anlayış geliştireme-

mişti. Sebebini söyledik. *Gene de, nesnel gerçekliği, aklın (bilincin) yapısı ile ilintilemesi, gerçekliği, bilincin yapısı ile birlikte düşünmesi, bilincin ortaya çıkışının ve evriminin anlaşılması yolunda hakiki bir devrimdi.* Bugün bilincin, aklın yapısının, belli bir tarihsel süreçteki sınırlılığı anlayışını Kant anlayışına ekleyip, onun büyük adımını değerlendirebiliriz. İnsan beyni, evrimin belli bir aşamasında, var olmak için gereken algı ve bilgiyle sınırlı olma gibi bir özellik taşımaktadır. (Potansiyel olarak beynin görünenden çok çok fazla imkânlar içerdiğini ileri sürmek, organizma ile dış arasındaki uyum ve karşılıklı etki-leşim sürecini yok sayıp bir tür “*Ding an sich*” anlayışına 2000’li yıllarda geri dönmek demektir! İnsanoğlu, bugün birçok canlı organizmaya göre “kör ve sağırdır”; ayakta kalması için gerekli olan kadarını görebilmekte, işitebilmekte- dir; algılamakta ve bilmektedir! Bu ilke, tayin edicidir. İnsan (canlı), çevreye uyumun gerektirdiği sınırları, ancak o çevreyle ortaya çıkan değişmelerle birlikte zorlamaktadır. Beyin “gerçekliğin” aynası olduğu kadar, “gerçeklik de” bu aynaya sığabildiği kadar vardır. Aklın *a priori*’lerine gelince: Bugün insan beyninin evrimini modelleştiren üç ana bölümde toplanabileceğini, evrimin önemli bir bölümünde etkili olmuş ve hayvanlarda hâlâ işlevsel olan “orta beynin” -kortekse göre- ikinci düzleme çekilmiş olduğunu biliyoruz. Orta beyin, hayatta kalmamız için uzun geçmişimizde etkili olmuş güdülerin, davranış mekanizmalarının, kısacası evrim sürecinde gelişmiş, ama bugün artık geri düzlemde kalmış programların da organıdır;

bunu biliyoruz. Evrimin genlerde depoladığı bu programları belli bir anlamda “doğuştan”, yani *a priori* olarak tanımlamamamız için hiçbir neden bulunmamaktadır!

Öyleyse Kant, kavrama yeteneğimizle gerçeklik arasındaki görecelik ilişkisine değinmekle, Aydınlanma’dan bu yana, dünyaya bakışımızı temelden etkileyen bir kapı aralamıştır!

Psikanalizin babası Sigmund Freud, çoğu analizinde, dönemin dilbiliminin verileri ile sınırlı kalmış, cinsel enerjinin dönüşümleri konusunda da gene dönemin fiziğinin etkisinden kurtulamamıştır. Freud’un popülarlığına güvenerek verdiğimiz bu örnek, bütün bir düşünce tarihi için geçerlidir. Kant da özellikle *zamanı* her şeyin dışında, nesnel, tek yönlü akan bir form ilkesi olarak kavrarken, Newton fiziğinin “yorumcusudur”; *mekân* (uzay) konusundaki görüşleri de döneminin birikimleriyle sınırlıdır. Mekân Kant’a göre *görü* biçimlerimizin deneyim öncesi, doğuştan verilmiş olanlarından biriydi; Euklides geometrisinin tanımladığı mekân (uzay) boyutlarına upuygun bir *görü* biçimiydi bu. Üç boyutluydu *mekân* ve her bir boyut, dik açıyla birbirini kesiyordu. Evren de (uzay da) böyle üç boyutlu (Euklides) geometrisine karşılık gelen bir alandı. Newton, fiziğini, kütle, çekim yasalarını hep bu *mekân/uzay* anlayışına göre modelleştirmişti. Poincare ve Einstein, yüzyılın başlarında, *mekânın/uzayın* büyük boyutlarda göz önüne alındığında, kütle ile dolu olduğu ölçüde, Euklides geometrisinin modelinin de ötesinde bir varoluş sunduğunu, kendi içinde “bükülmüş” olduğunu gösterdi-

ler. Yukarıda insanın algı ve bilinç süreçlerinin oluşumunun çevreyle uyumuna kısaca işaret ettik. İnsanın bilinci, algıları, milyonlarca yıl, içinde gelişegeldiği bu dünyanın üç boyutlu yapısına uyum sağlayıp Euklides geometrisinin tanımladığı *mekânı* (uzayı) biricik biçim olarak tanırken, insan aklı, gözümüzde, kafamızda canlandıramasak bile, matematiğin, fiziğin soyut araçlarıyla, farklı bir uzay yapısının varlığını bize gösterebilmiştir. Düşünce, deneyim dünyasının ötesine geçebilmekte, matematiği bir sondaj aracı gibi kullanıp Euklides'çi olmayan bir kozmik yapıya uzanabilmektedir.

Kant, Leibniz'in *mekân* (uzay) algısı anlayışıyla hesaplaşmıştı; Leibniz'e göre, öznel algılara indirgenmiş bir *mekân* vardı karşımızda. Bu sübjektif algıya bağlı *mekânın* boyutlarına güvenebilmemizin biricik nedeni, her insanda öznel algının aynı olması, sonuçta ortaya, gene de içinde hareket edilebilecek üç boyutlu bir genel *mekânın* çıkabilmesiydi; ama aslında bu üç boyut, insan algısı dışında nesnel olarak var, diyemedik Leibniz'e göre. Kant 27 yaşında, "Eleştiriler" öncesi yazısında Leibniz ile Descartes'a yaklaşıırken, ilginç bir tespitte bulunur: "Evrenin üç boyutlu olması bir rastlantı olabilir," der. Ona göre, kendisi sonlu olan *anlama yetisi*'nin, *mekânın* mümkün biçimlerini kavraması olabilecek en büyük girişimlerdenidir. Burada, Poincare'in, Einstein'ın geleceğini haber veren biri olarak çıkıyor karşımıza Kant!

Kant'ın, *zaman* anlayışının da Newton'a dayandığını söylemiştik. Newton için *zaman*, dışsal, *kendinde bir şeydir*; tersinmez yönde akar; ev-

renin her köşesinde, kütleden bağımsız var olan bir form ilkesi gibi bir şeydir *zaman*. Einstein ve Minkovski bize *zamanın* da *mekân*'dan bağımsız varolmayacağını gösterdiler; *zaman*, üç boyutlu *mekânın* içinde dördüncü boyutu oluşturan bir sürekliliğin parçasıdır; doğrusal bir akış göstermeyip gözleyeninin oluşturduğu referans noktasına bağlı olarak, akışını değiştirebilir.

Kant felsefesi, 19. yüzyıl felsefesinin hemen bütün temsilcilerince bir şekilde ele alınmış, genişletilmeye ya da yer yer çürütülmeye çalışılmış, dönüştürülmüş, hatta "Yeni-Kantçılık" örneğindeki gibi, dönemin şartları doğrultusunda yeniden yorumlanmıştır. (Donkişot Yayınları arasında derleme olarak sunduğumuz Schopenhauer'in, gerçekliği bilincin tasarımı düzeyine çeken felsefesi ile bu metin, okura felsefe tarihinin önemli bir dönemine giriş kapısı aralayabilecek, özellikle Aydınlanma felsefesinin sorunlarını ve çözüm girişimlerini tanıtacaktır, diye düşünüyoruz.) Ancak bitirmeden, özellikle günümüzün popüler bilimi "semiotik" in felsefi babası sayılan Ernst Cassirer gibi adların epey merak edildiğini, kültür tartışmaları alanında sıkça alımlandığını hatırlatıp onun da dahil olduğu bir düşünce ekolüne kısaca değinmenin de bir başka "giriş" olarak işlevsel olacağını sanıyoruz. Sıkça alıntı yaptığımız "*Philosophisches Wörterbuch*"tan derlediğimiz "Yeni-Kantçılık", özellikle bir dünya görüşü/ideoloji çatışmasının da tarafı olarak ayrıca üzerinde durulmayı hak ediyor.

YENİ-KANTÇILIK

Immanuel Kant, 1781'de "*Salt Aklın Eleştiri-si*"ni dönemin düşünce dünyasının önüne koyup herkesi "dogmatik uykusundan" uyandırmıştı. Eleştirel felsefe o gün bugün felsefe geleneği içindeki sarsılmaz yerini koruyor. Kant'tan sonra Hegel felsefesi, Almanya'da özellikle 1848 devrimlerinin başarısızlığının ardından romantik akımla birlikte itibar kazanan Schopenhauer felsefesi, 1860'tan itibaren Avrupa düşünce dünyasına hâkim olan "gelişim öğretisi"nin akıntısında sürüklenip gittiler. Yüzyılın sonuna doğru bu kez Nietzsche'nin felsefeye yönelttiği "ikona-kırıcı" saldırı bir süre için felsefe sahnesine hâkim olduysa da, bütün bunlar, ikincil düzlemde hareketler olarak Kantçılığın dipten gelen güçlü dalgasının 20. yüzyıla kadar uzanmasını önleyemedi.

Kant felsefesi dışındaki felsefi akım ya da hareketleri ona göre ikincil düzlemdeki gelişmeler olarak tanımlamak belki biraz abartılı olacaktır, ama bu tespit, felsefenin 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başındaki durumunu tanımlamak bakımından oldukça isabetli sayılabilir. Yeni-Kantçı düşüncenin tarihsel-sosyal zeminini bir an için geri düzlemde tutup felsefeye içten baktığımızda, Fichte, Schelling, He-

gel gibi sistem kurucu filozofların, Pozitivistlerin ve Schopenhauer'in temelde bir şekilde Kant'a dayandıklarını, ama bu ilişkinin çok sınırlı, birlikte yürünen yolun iyice dar olduğunu, felsefenin, Kant'a özgü "eleştirel duruştan" alabildiğine uzaklaştığını görüyoruz.

Burada öteki felsefelerin, özne-nesne ilişkisine kıyısından olsun girmemiz mümkün değil, ancak Kant'ın dış dünyayı bilmeye yönelmiş ben'i, *anlama yetisi* ve *akıl (yetisi)* ile donanmış özne olarak anladığını biliyoruz. *Anlama yetisinin* duyu verilerini düzenleyip onları bilgi biçimine sokan "kalıpları", *zaman-mekân* ve öteki kategoriler, sadece bu düzenleyici, biçim verici yetenekleri nedeniyle "aktif", müdahale edici değillerdi; Kant, "dışın, gerçekliğin, nesnel dünyanın" bu kavranışa bağlı ve bağımlı olduğunu da söylüyordu. Dünya, biraz modern bir deyişle, "beynimizce" nasıl düzenleniyorsa oydu; özne ile nesne arasında bir tür karşılıklı sınırlama gibi bir durum vardı. Ancak Kant'ın bu kavrayışı, gene de öznenin (ben'in), dünyaya müdahaleci yanını vurgulamak bakımından önemliydi. Öyle ki, Kant etiğinde, özne (ben), bu dünyaya yönelik eylem ve davranışlarında, öznenin içinde temellenmiş, salt aklın berabesinde getirdiği ahlaki normlara ve bunların şekillendirdiği buyruklara göre hareket etmeli, olan durum karşısına gerekli olanı koymalıydı. Özne'nin (ben bilincinin) deneyim dünyasına, ampirik dünyaya müdahale etme özelliği, tam da bu özellik, Kant sonrası *idealist felsefenin* temel sorunlarından birine işaret eder. Hegel'de bütün dünyayı, evreni doğuran yaratıcı güç,

“geist”tır. Dış hep bu başlangıçsal ilkenin basamak basamak ortaya koyduğu “kavramsal” bir objektiflik olarak ortaya çıkar; önce cansız evren, ardından organik dünya, derken kültürün, aklın, felsefenin “nesnelliği” oluşur. Schopenhauer’de ise, artık bütün dış, bütün gerçeklik ben’in “tasarımına” indirgenir. Bu ilişkiden bakıldığında, diyalektik ve tarihsel materyalizm, maddesel dış dünyanın bilinçten önce geldiğini, bu dışın verileri ile (deneyim ile) özne ilişkisinin diyalektiği üzerinden, bilincin geliştiğini, burada karşılıklı bir etkileşim sürecinin söz konusu olduğunu kabul eder.

Özne-nesne ilişkisine yönelik bu çok kısa hatırlatmanın ardından, Yeni-Kantçılığın değerlendirilmesini tarihsel-sosyal temelde ele alıp, bu felsefi yönelimin önemli adlarına ve kavrayışlarına kısaca bakmayı deneyebiliriz.

Yeni-Kantçılık, Almanya’da geç burjuva dönemi felsefesinin 19. yüzyılın son otuz yılı ile 20. yüzyılın ilk on yıllarında etkili olmuş bir akımdır.

Yeni-Kantçılığı hazırlayan ekonomik-sosyal zemini ararsak, 1870’lerden sonra Alman büyük burjuvazisi ile feodal tepkilerin temsilcilerinin oluşturdukları orta sınıflara ve emekçilere yönelik ittifak ile karşılaşırız. Tam da bu yıllar, Alman felsefesinin Kant’a yeniden el atma ihtiyacının doğduğu yıllardır ve o günlerin en tayıncı edici politik olayı olarak da Paris komününün tarihe damgasını basmış olması bir tesadüf değildir. Bu yeni felsefe hareketi kısa süre içinde Almanya’nın felsefe hayatını belirlemeye başlayacaktır. Yeni-Kantçılık başlangıç döne-

minde önüne üç ideolojik görev koymuştu ya da doğuşunun bu üç başlık altında toplanmasına ihtiyaç hazırlamıştı: Genelde felsefi materyalizmin çeşitli bilim dallarında etkili, özellikle de dönemin doğabilimlerine hâkim olmasını engellemek önemli bir hedefti, dolayısıyla da *materyalizm kavgası* diye bilinen bir tartışma tam da bu amaca yönelikti; felsefi materyalizmin bir dünya görüşü olarak yaygınlaşmasını ve bilimsel düşünceye hâkim olmasını engellemek Yeni-Kantçılığın dolaylı, dolaysız başlıca kaygıları arasında yer alıyordu. Bilimsel felsefenin, diyalektik ve tarihsel materyalizmin “toplumun” bilimi olma iddiasıyla öne çıkmış olduğu bir dönemde Yeni-Kantçılık “bilimi” sadece geleneksel, kesin bilimler alanına ayırarak, toplum bilimini, “bilimsel” dünya görüşünü reddeden bir anlayış içindedir. Kesin doğabilimleri (fen bilimleri) araştırması; üretim güçlerinin gelişmesini destekleyecek bu araştırmalar ve gelişmeler Yeni-Kantçılığın desteğini alırlarken; Yeni-Kantçı akımın ikinci görevi, toplum alanında fen bilimlerindeki aksine “bilimsel” araştırmaların gelişmesini desteklemeyip, dinin önünü açmaya çalışmaktadır. “*Gelişme teorisini*” bilimsel sosyalizm ile özdeşleştirecek olursak, Yeni-Kantçılığın önemli görevlerinden birinin burada ortaya çıktığını söyleyebiliriz: *Bir gelişme teorisi ve sosyal bilimler teorisi olarak bilimsel sosyalizmin geçerliliğini tartışılır hale getirmek.*

Burada kalın çizgilerle belirlemeye çalıştığımız bu görevleri Yeni-Kantçılık çeşitli yollarla çözmeyi dener, ama hepsinin ortak paydası, Kant felsefesine şu ya da bu biçimde bağlı

kalmak, ondan seçilmiş parçasal görüşleri “ge-
liştirmek” olmuştur.

Yeni-Kantçılığın gelişmesini başlıca üç evre-
de toplayabiliriz:

Birinci dönem: (Helmholtz,* Fechner**) du-
yu psikolojisinin o dönemde yeni yeni keşfetti-
ği olguları öznel-idealist bir bilgi teorisi inşa et-
mek amacıyla değerlendirme girişimlerinin
damgasını taşır. Argüman sunmanın genel çer-
çevesini Kant felsefesi sağlar. Ancak bu Kant,
“materyalizme” olan eğilimlerinden tamamen
arındırılmış, “eleştirel” bilgi teorisiyle sınırlan-
dırılmış ve Hume ve Berkeley düzlemine indir-
genmiş bir Kant’tır. Psikolojik Yeni-Kantçılık
denen bu ilk evrede, ünlü doğa araştırmacısı
Hermann von Helmholtz, doğabilimlerinin ken-
dine özgü temel kavramlara sahip olmasını ta-
lep eder; ona göre Kant felsefesi doğabilimleri-
ne bu temel kavramları sunabilecek biricik fel-
sefedir. Friedrich Albert Lange*** *Materyalizm
Tarihi’nde materyalizmi Kant’ tan önce ve sonra*

* Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821-
1894): Önce askeri hekimlik yaptı. Königsberg, Bonn ve
Potsdam’da anatomi ve fizyoloji dersleri verdi. 1847’de
fiziksel olayların enerji biçimlerinin değişiminden kay-
naklandığını ileri sürdü. Enerji sakınımı ilkesinin ilk for-
mülasyonlarını ortaya koydu. Fen bilimlerinin hemen
her alanında, akustik, mekanik, elektronik, optik vb
önemli adımlara önyak oldu.

** Gustav Theodor Fechner (1801-1887): Hekimlik yaptı. Fi-
zik profesörü olarak ders verdi; görme gücünü yitirdi.
Bireysel ruhun tanrısal ruhun parçası olduğunu, madde-
nin ise birtakım güç merkezlerini temsil ettiğini ileri sür-
dü. Kendine özgü bir yasayla Kartezyen Okul’dan beri
süre gelen madde-ruh aykırılığını aşmaya çalıştı.

*** Friedrich Albert Lange (1828-1875): August Bebel’in ya-
nında siyaset yaptı. Hakkında birçok dava açıldı. Mar-
burg Üniversitesi felsefe kürsüsünün başına getirildi.

olmak üzere iki bölümde ele alır. Lange'ye göre materyalizm bir araştırma ilkesi olarak bilimin vazgeçemeyeceği bir ilkedir; ancak materyalizm, üzerine bir metafizik inşa etmeye elverişli değildir, dolayısıyla da materyalizm ilkesiyle şeylerin derin özünü kavramak mümkün değildir. Lange'ye göre bizzat "madde"nin kendisi, somut bir şey olmayıp *anlama yetimizin* bir kavramı olma özelliği gösterir. Nihayet Otto Liebmann (1840-1912) "*Kant ve Epigonlar*" kitabında Kant'a geri dönüş çağrısı yapar. Kant kritisizminin duruş açısından Kant sonrası felsefi yönelimleri inceleyen Liebmann, her inceleme bölümünü, "demek ki Kant'a geri dönmek gerekiyor" diye bitirir.

Burada, ana bölümde üzerinde uzunca durduğumuz "*kendinde şey*" (Ding an sich) kimilerince Kant felsefenin "materyalist" ögesi olarak yorumlanıp geri düzleme itilmek istenirken, Liebmann Kant'ın ne zamanda ne de mekânda bulunan bir şeyi, kendinde şey felsefesine sokmasını saçmalık ve Kant'tan sonra ortaya çıkan bütün yanlış anlamaların ve daraltıcı kavrayışların kaynağı olarak ilan etmiştir. Liebmann'a göre "çözülmemiş bir bilmecedir" bu Kant felsefesinde. Lange'ye göre de "sınır kavram"dır. Bu ilk evrede Kant'ın *pratik* felsefesi ve bir ahlak düşünürü olarak ortaya koyduğu düşünceler unutulup düşünür sadece bilgi teorisiyle öne çıkartılır; bu teorinin öznelci öğeleri vurgulanırken, Kant bilgi teorisinin *anlama yetisi* çerçevesi içinde tanımladığı bilgi (duyarlık dünyası) geri düzleme itilir.

19. yüzyılın yetmişli yıllarından sonuna kadar uzanan dönemde Yeni-Kantçı akım Natrop,¹ Windelband² ve Riehl gibi düşünürlerce geliştirilmiştir. Bu dönem Yeni-Kantçılığın özgün bir okula dönüştüğü dönemdir. Bu evrede Kant, Lange ve Liebmann'ın belirlediği yorum çizgisinin içine çekilir. Yeni yeni gelişen Kant filolojisi de bu gelişmeleri destekler. İlk evrede Kant felsefesinden "parçalar" öne çıkartılmışken şimdi sistemin bütünüünün *özel-idealist* bir felsefenin, *nesnel-idealist* motifler desteğiyle geliştirilmesi ve Kant etiği'nin dönemin politik-sosyal ilişkilerine uygulanmak istenmesi söz konusudur.

Üçüncü evrede ise düşünürler artık kendi felsefi sistemlerini inşa etme yoluna giderler. Bu dönemde Yeni-Kantçılık tek tek bilimlerin alanında olduğu kadar Protestan ilahiyat içinde de etkili olmaya başlar. Hukuk öğretisinde Stammler,³ pedagojide Natrop, sosyolojide M. Weber,⁴ Simmel,⁵ Protestan ilahiyatında Hermann,⁶ önde gelen isimlerdir. Bu üçüncü evre,

-
- 1 Paul Natrop (1854-1924): Marburg Üniversitesi'nde profesör olarak ders verdi. Marburg Yeni-Kantçı Okul'un kurucularındandır.
 - 2 Wilhelm Windelband (1848-1915): Baden Okulu kurucusu sayılır. "*Kendinde şey*"i tamamen dışlamıştır.
 - 3 Rudolf Stammler (1859-1938): Evrensel geçerli bir "salt hukuk" anlayışı geliştirmiştir; bkz. *Hukuk Felsefesi*, derleyen Veysel Atayman, Donkişot Güncel Yayınlar, Ocak 2005, İstanbul.
 - 4 Max Weber (1864-1920): Alman iktisatçı, toplumbilimci, filozof. 1906-24 arasında yazılmış ya da yayımlanmış bir dizi denemesi *Sosyoloji Yazıları* (1985) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.
 - 5 Georg Simmel (1858-1918): Alman filozof, toplumbilimci. Kant'tan aldığı felsefe anlayışına yeni unsurlar katmıştır.
 - 6 Gottfried Hermann (1772-1848): Helenistik çalışmalarıyla klasik Yunan eserlerini Almanya'da tanıtmıştır.

bir yandan da Yeni-Kantçı okulun dağılma sürecinin başlangıcına işaret eder. Yeni-Kantçılığın çeşitli temsilcileri düşünce sistemlerini kurarken başka filozofların düşüncelerinden öğeler almış ve başlangıçta salt Kant'tan yola çıkan felsefelerini Fichte, Herbart,* Lotze,** Bolzano,*** Dilthey**** gibi düşünürlerin ortaya attığı sorunlarla beslemişlerdir. Yeni-Kantçılığın nesnel-idealizme yaklaşması anlamına gelen bu gelişmeler, pozitivizm; ampriokritisizm, yaşam felsefesi, fenomenoloji, Yeni-Hegelmilik, varoluşçuluk, yeni ontoloji gibi düşünce akımlarına ya da felsefelere zemin hazırlamıştır.

Yeni-Kantçılık 20. yüzyılın başlangıcından Birinci Dünya Savaşı'na kadar uzanan dönemde iyice etkili olmuş, derken Alman emperyalist felsefesinin öteki akımlarınca geriletmeye yüz tutmuştur. Yeni-Kantçılık, felsefenin dünya

* Johann Friedrich Herbart (1776-1841): Königsberg'de Kant kürsüsünde ders verdi. Ona göre tasarımlar (dış dünya) birer güç, ruhsal hayat da bu güçlerin karşılıklı etkileşiminin sonucudur. Dolayısıyla matematik psikolojiye uygulanabilir ve buradan pozitif (olgusal) bir psikoloji kurulabilir.

** Rudolf Hermann Lotze (1817-1881): Berlin ve Göttingen üniversitelerinde felsefe okuttu. Fizyolojide "yaşam gücü" (entelechia) gibi bir kavramın yeri olmadığını ileri sürmüş, mekanist (ruh-beden) anlayışını savunmuştur. Teleoloji (erekbilim) düşüncesinin temsilcilerinden sayılır.

*** Bernhard Bolzano (1781-1848): İtalyan asıllı filozof, mantıkçı, matematikçi. Prag Üniversitesi'nde din dersleri verdi. Rasyonalizm savunucusu suçlamasıyla görevinden uzaklaştırıldı. "Kendinde önermeler" (satz an sich) anlayışıyla modern "anlambilimin" temellerini atmıştır. "Sonsuzun Paradoksları" matematiğin "küme" kavramının temeli sayılır.

**** Wilhelm Dilthey (1833-1911): İnsan bilimleri metodolojisine önemli katkılarda bulunan Alman filozof.

görüşü sunma gibi bir görevi bulunmadığını ileri sürmüş, ayrıca politik liberalizme yakın bir felsefe olma özelliğini korumuştur. Kaldı ki Yeni-Kantçılık bir bakıma seçkin düşünürlerin, bilginlerin tekelindeki bir düşünce birikimini temsil etmekteydi. Bütün bu özelliklerinden ötürü, İkinci Dünya Savaşı'na doğru hızla kayan Almanya'nın emperyalist politikası ile çelişeceği baştan belli bir felsefeydi bu. Üstelik felsefi materyalizme ve gelişme öğretilerine bir alternatif olma görevi de çoktan geride kalmıştı.

Yeni-Kantçılık etkili olduğu coğrafi-kültürel alana göre de Marburg Okulu ve Güneybatı Okulu (Freiburg) olmak üzere iki öbekte ele alınmaktadır.

Marburg Okulu

(Hermann Cohen, Natrop, Vorlaender, Cassirer) "*transzendental deduktion*" diye tanımlanan yoldan, salt kavramlara bağlı kalarak, bir anlamda "matematiksel yoldan" bilgiye ulaşmaya çalışır; dolayısıyla da Kant'ın duyarlık'ın alanı olarak gördüğü, dış, ampirik dünyayı, "mantıksal ilişkilerin dokusu" olarak anlar; bu ilişkiler verilmiş değildir; "bilincin" koyduğu ilişkilerdir o kadar. Felsefenin konusu bilimdir, ama bu "bilim üzerine düşünme" değil, "bilimin düşünmesidir". Marburg Okulu'nun Yeni-Kantçılığı, kavram operasyonları aşamasında ısrarla takılıp kaldığı için "mantıksal idealizm" olarak da bilinir. Örneğin Yeni-Kantçılığın asıl kurucusu sayılan Hermann Cohen (1842-1918) "*Kant'ın Deneyim Teorisi*", "*Kant'ın Etik'i Temellendirmesi*" ve "*Kant'ın Estetik'i Temellendirmesi*"

diye çevirebileceğimiz adları taşıyan çalışmaları Kant'ın eleştiri metinlerini ayrı ayrı ele alır ve *kendinde şey'i* tamamen bir yana bırakır. *Kendinde şey'in*, nesnelerin gerisinde, onların özüne ilişkin bir hal olarak anlaşılması ile ortaya çıkan *nesne* ile *kendinde şey* arasındaki *düalizmi* aşmaya çalışır. *Düşünce* ve *görü* (Anschauung) de Cohen için bilgi'nin eşit haklara sahip yan yana bulunan iki *biçimi* olarak anlaşılacak yerine, *görü* düşüncenin bir *biçimi* düzlemine çekilir. *Görü*, Kant bilgi teorisinde, *anlama yetisi-ne* (düşünceye) malzeme sağlamaktaydı. Oysa Cohen'e göre, kendi başına bir "ham bilgi malzemesi" diye bir şey yoktur, dış dünya mantıksal ilişkilerden dokunmuş bir şeydir, öyleyse her duyu algısı, her duyulmama düşünce özelliği taşıyan, (düşünsel) bir şeydir. Bilgi sonsuza kadar sürüp gidecek bir öğrenme sürecinin ürünüdür; bilgi'nin hedefi gerçekliğin, yani nesneler, şeyler dünyasının sonunda tamamen akla, (mantığa) teslim olması, dışın aklileşmesidir ki, bilgi sürecinin sonsuzluğu nedeniyle bu hedef hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşmeyecektir. Böyle bir sürecin tasarımsal sonucunda öznel (sübjektif) olan her şey nesnelleşecektir, yani *salt mantıksal ilişkiler örgüsü olarak anlaşılacak bir "nesnel" dünyaya ulaşılacaktır*. Aynı şey ahlak (etik) için de geçerlidir. İnsan istekleri ve eylemleri de sonsuza açılan bir sürecin içinde yer alırlar; nesnel töresel (ahlaksal) akıl, öznel her şeyi önünde sonunda aşarak gerçekleştirecek ve kusursuz bir hak/hukuk devleti nesnel varlık olarak ortaya çıkacaktır. Cohen bu anlayış doğrultusunda *sanatın da, duygunun ka-*

tıksız, nesnel yasasına ulaşmak üzere böyle sonsuza yönelik bir süreç içinde ilerleyip durduğunu söyler. Marburg Okulu'nun öteki düşünürü Paul Natrop (1854-1924) bu okulun asıl sözcüsü sayılmaktadır. Özellikle Kant'ın bilgi teorisine bağlı kalan Natrop doğabilimlerine, psikolojiye ve pedagojiye "eleştirel" bir temel kazandırmaya çalışmıştır.

Öteki tek tek bilim kollarında da eleştirel bir temellendirmenin çıkış noktasında bu iki düşünür ve onların Kant ile ilişkileri yer alır. Rudolf Stammler (1856-1938) hukuk öğretisine "eleştirel" temeller atmaya çalışırken Karl Vorländer (1860-1928) Marksizmi eleştirel bir değerlendirmeye yorumlar. Artur Liebert (1878-1946) ise, bizzat eleştirel teorinin böyle eleştirel bir temellendirilmeye ihtiyacı olduğunu düşünür ve bu yönde çalışmalar yapar. Bu okulun öteki "üye-leri", "Salt bir doğabilimi nasıl mümkündür?" diye sorarken, Liebert, "Salt bir eleştirel felsefe nasıl mümkündür?" sorusuna cevap arar. Düşünürün rakiplerinden biri "salt bir eleştirel felsefe nasıl mümkündür, sorusu nasıl mümkündür?" diye sormaktan geri kalmamıştır.

Genelde filozoflardan çok, belli bir bilim kolunun uzman bilim insanları bu "eleştirel" temellendirme sorunuyla uğraşmışlardır.

Yeni-Kantçılığın Husserl ve Heidegger ile birlikte son bulduğu söylenir. Aslında Yeni-Kantçılığa nasyonal sosyalizm son vermiştir, demek de yanlış olmaz, çünkü çoğu temsilcisi Yahudi olan Yeni-Kantçı okulun önde gelen temsilcileri arasında 1933'ten sonra hâlâ yaşayanlar Almanya'dan göç etmek zorunda kal-

mışlardır. Bu okulun en son ve parlak temsilcisi Ernst Cassirer de aynı kaderi paylaşmaktan kurtulamamıştır. Marburg'da Cohen'in öğrencisi olan 1874 doğumlu Ernst Cassirer, 1945'te New York'ta ölmüştür. *"Yeni Dönemin Felsefesinde ve Biliminde Bilgi Problemi"* ve *"Sembolik Biçimlerin Felsefesi"* adlı iki büyük eserinde felsefi düşüncesinin temellerini ortaya koyan Cassirer'in metinleri, olağanüstü çokluktaki tarihsel malzemeyi değerlendirirken, felsefenin çerçevesini belli bir bilim alanının ötesine doğru genişletmiş ve özellikle doğabilimleri üzerinde durmuştur. Cohen ve Natrop için bilgi adını hak etmesi gereken şey, genelde "bilimsel bilgi" ile eşanlamlıydı; bilimsel bilgi ise matematik ve doğabilimi demektir. Cassirer ise Almanca'da *"Geisteswissenschaften"* kavramıyla karşılanan ve düşünce, kültür alanlarına işaret eden, dilimizde de zaman zaman *"tinbilimleri"* diye karşılanmış olan alana ilgi gösterir; ayrıca *dilsel, mitolojik ve dini* düşünceyi olduğu kadar sanatı ya da sanatsal kavrayışı ve sorunlarını da kendi düşünce sistemi içine alıp bu alanlara bilim karşısında ayrı bir bölge, kendilerine özgü bir dünya sunar. *"İnsan Üzerine Denemeler"* ve *"Devlet Efsanesi"* gibi yurtdışında, kısmen İngilizce yazılmış kitapları da bu tematik alanda hareket ederler.

Cassirer Yeni-Kantçılığın 1870-1930 arasındaki en parlak döneminin temsilcilerinden sayılmaktadır. Onun düşüncelerinin sadece zaman bakımından 20. yüzyılın içine sarktığını söylemek ilgi alanının önemli bir ayağını unutmak anlamına gelir. 20. yüzyılın ilk çeyreği,

özellikle 1916'da Saussure'ün (1857-1913) "Dilbilim Dersleri"nin yayınlanmasıyla birlikte, linguistik'in, yani dilbilimin öteki kesin bilimlerde içinde yerini almaya doğru evrildiği bir kesiti de temsil eder. Saussure, dil incelemelerini *art-zamanlı*, tarihsel paradigmanın dışına çekip dili bir sistem, öğelerinin *eşzamanlı* ilişkilerinin kurduğu bir yapı olarak anlamaya çalışmıştır. Bu yaklaşım dil incelemesine geniş ufuklar açmakla kalmamış, "yapısalcılık" olarak tanımlanan bir akımı da yirminci yüzyıla armağan etmiştir. Gene bu bağlam içinde, semiyotik, göstergebilim, iki binli yılların başına kadar sadece sinemada ve edebiyatta değil, kültürel yapıların ve ilişkilerin hemen bütün alanında bir çözümleme, yorumlama "bilimi" olarak itibar görmüştür.

Semiyotik'in ya da göstergebilimin tanımı uzmandan uzmana farklılıklar gösterse de, sonuçta *nesnel gerçekliği, objektif dünyayı kendi aralarında mantıksal ilişkiler kurmuş semboller bütünü olarak anlama ve çözme anlayışı genel ve hâkim yöntemi oluşturur*. Sembol (simge) Cassirer düşüncesinin de anahtar kavramı sayılır. Cassirer, nesnel gerçekliği hiçbir zaman "doğrudan" kavrayamayacağımızı ileri sürer. Gerçekliği kavrayıp verebilmek için her zaman göstergelere, yani bir semboller sistemine ihtiyacımız vardır. Cassirer bu kavrayışıyla modern semiyotik (göstergebilim) anlayışına giden yolda önemli bir basamak oluşturur.

Semiyotik Yunanca *sema*, yani *işaret*, gösteren sözcüğünden türetilmiştir. Bugün semiyotik dendiğinde genel bir gösterge (işaret) sistemle-

ri teorisi anlaşılmaktadır. Bu genel semiyotik sadece doğal dilleri birer sistem olarak kavrayıp tanımlamakla kalmaz, kültürel alanın yapay dillerini de (trafik işaretlerini, iletişim işaretlerini, sosyal ilişkileri düzenleyen göstergeleri, bilim alanındaki soyutlamaları, formel bütün dilleri vb) ilgi alanı içinde görür. Bilgisayarların program dilleri, sanatın, dinin sembolleri hatta hayvanlar arası iletişimin “dilini” semiyotik alanın konusu olarak sayabiliriz. Cassirer bir kültür dünyasının sembollerinden oluşan bağları (dili) ancak semiyotik ile çözebileceğimizi söyler. Bu sembollerden oluşmuş biçimler, kavrayıcı, keskin, kesin, titiz bir düşünce tarzının gerektirdiği gibi, (dolaylı yoldan) ancak sembollerle gösterilebilecektir. Öte yandan bir kültürün işleyişini sağlayan bu semboller ilişkisi (göstergeler ilişkisi) kendi aralarında rastlantısal bir ilişki kurmadıkları gibi, (tersinden bakıldığında) bunlar bizatihi insan beyninin (zihninin) işleyişini de bize gösterir, somutlaştırır. “İnsan zihni, kendi yaratılarına gittikçe daha çok tutsak olmaktadır –dildeki sözcüklere, mitolojinin ya da sanatın oluşturduğu sahnelere, bilginin sunduğu entelektüel simgelere (sembollere). Bunlar insanı zarif ve saydam bir peçe gibi sarar, ama bu peçe öyle sağlamdır ki, hiç yırtılmaz! İşte, kültür ve felsefenin en temel ve asli görevi (...) bu peçeyi kaldırmak olmalı. (...) zihnin çok çeşitli dışavurumlarının gerisinde yatan özdeki birlik, ancak bu yolla, hem de yeni bir anlayışla kanıtlanmış olur.”*

* *Göstergebilim Tartışmaları*, Yay. Haz. Prof. Dr. Esen Onat, Doç. Dr. Sercan Özgencil-Yıldırım içinde Roland Posner, *Kültür Nedir? Multilingual*.

Yeni-Kantçılığın bilgi teorisi anlayışının başlıca özelliğinin, bilimi, toplumbilim vb dışında kalan kesin bilimler, matematik ve doğabilim alanları için rezerve etmek olduğunu söylemiştik. Tarihsel bilgi süreci, önünde sonunda, bütün gerçekliği, aklileşmiş bir ilişkiler örgüsü olarak kavrayacaktı. Bu anlamda “objektif idealizm” tanımını yapmıştık. Alıntılardan kaçınırken yukarıda Cassirer’den bir alıntıya yer vermemizin nedeni de belli: Sembol ilişkilerine indirgenmiş dış (kültürel) dünyanın bu ilişkilerine zihinde karşılık gelebilecek (değişmez) yapılar aramaya davet, Kant’ın *a priori*’lerine, *anlama yetisinin* düzenleyici, biçimleyici kategorilerine işaret etmekten başka bir anlama gelmiyor diye düşünmek yanlış olmamalı.

Güneybatı Alman Okulu

Windelband, Rickert, Las, Bauch, Cohn gibi adların çerçevesinde tanımlanan bu okul, toplumu kültür olarak kavrayıp doğa ile toplumu (kültürel dünyayı) birbirinden kesin çizgilerle ayırır. Her iki alan için farklı yöntemler uygulanmalıdır; bilim alanında “genelleştirici” yöntem, toplum (kültür) bilimleri alanında ise “bireyselleştirici” yöntem. Rickert’in Windelband düşünceleriyle birleşerek ileri sürdüğü bu “bilim modelinde”, doğabilimleri alanında bireysel müdahaleler kapalı, kesin, genelgeçer araştırma ve incelemeler söz konusu olabilecekken, toplumbilimleri alanında (sosyolojide vb) genel bir bilimsel araştırmanın da imkânsızlığı ilan edilmektedir. *Güneybatı Okulu*, bütün dünya görüşü sorularını felsefenin dışında tutma gayretiyle de “bi-

limsel" bir toplum incelemesini imkânsızlaştırır.

Bu okul kültüre ve kültürbilimine yönelir, toplumu bir kültürbilim içinde anlamak isterken, tarihi kültür bilimleri içindeki en önemli alanlardan biri olarak görür. Tarihi "bireyselleştirici" yöntemle incelemek (tanımlamak) demek, tek tek görünüşlerin (fenomenlerin) arasından bir seçim yapmak demektir. Tarihi tanımlamak için tek tek (bireyselleştirici) olaylar arasından bir ayıklamaya, bir tür derlemeye gideceksek, bu seçimin bir kriteri olması gerekir. Bu da bizi "*değerler teorisine*" götürür. Felsefeye değer kavramını sokan Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) felsefeye yönelmeden önce bir doğabilimciydi. "Değer" kavramı bir anda sadece felsefe bakımından değil, bütün öteki düşünce bilimleri açısından, özellikle de insan eylem, davranış ve bilgisinin ölçüsü bakımından vazgeçilmez bir önem taşımaya başladı. Kant'ın, *kategorik imperatifleri, davranış normları salt aklın içinden geliyorlardı ve deneyim dünyası ile herhangi bir yarar ilişkisine işaret etmemekteydiler*. Şimdi de "değer", insan eylemlerinin, davranış ve kararların temelini atıyordu, ama geldiği yer gene "deneyimlerin" dünyası değildi; oradan türetilmemişti; daha doğrusu, deneyimden türetilmemiş, en başlangıçtaki (transzendental) değerler vardı ve bunlar olanın karşısında, olgusalın karşısında "gerekliliği", olması gerekeni göstermekteydiler. Hakiki olanın (doğrunun), ahlaksal-töresel olanın ve güzel olanın alanında seçmeyi-ayıklamayı sağlayan ölçü koyuculardı bu değerler. (Dolayısıyla kültürel bir şey olarak anlaşılan "tarihin" de.) Bu kavrayışta, bir yargı,

"doğru" değerine uyuyorsa, "doğruydu". Bir davranış "iyi" değerine uyuyorsa, "iyiydi". Tekrarlayacak olursak, *zamanötesi*, *zamanüstü* ölçülerdi bu değerler; *yaşanan hayatın içinden alınmamışlardı*. Varlıkları "geçerlilikleriydi". Ya da: değerın geçerlilik kazanması, onun varolması, cisimleşmesi demektir. Dolayısıyla bu değerler, insanın düşünce yetisinin (zihninin) nesnel dışavurumları, zihnin dışı yansımalarının kurduğu biçimler içinde varolabilmekteydiler. Bilim, devlet, hukuk, sanat, din, (zihnin kültürel biçimleri) "değerlerin" de ortamı ya da taşıyıcısıydılar. Örneğin Rickert için en üst değer hakikat ile iç içe geçmiş mantıktı; estetik, mistik (kutsallık, evrensel teklik), etik (iyi, töresel, ahlaksal olan, özgür insanların cemaati), erotik (mutluluk, aşk birlikteliği, kendini teslim etme) ve din (kutsallık, dindarlık) değerleri, (deneyimin değil de) transzendenal bir öncenin ölçüleriydiler, ama bir bütün olarak gene de pratik hayatı da belirlemeleri, yönlendirmeleri gerekiyordu. Bunların içinden birini ya da birkaçını çekip alır, bunları genelgeçerlilik yetkisiyle donatırsak, ortaya dünya görüşü çıkardı. Dünya görüşünün ise (özellikle diyalektik ve tarihsel materyalizm felsefesine cepheden bir direnme olarak) varolma hakkı tanınmak istenen en son şey olduğunu biliyoruz.

Güneybatı Alman Okulu'nun bütün dünya görüşü (ideoloji) sorunlarını felsefenin dışında görmek isteyen metodolojisi ile birlikte yukarıda değindiğimiz Marburg mantıkçılığı, yirmili, otuzlu yıllarda Almanya'da *irrasyonalist öğretilerin* faşizmin ideolojisini destekleyecek şekilde

yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Yeni-Kantçılığın Weimar Cumhuriyeti'nin felsefesi üzerindeki etkisi küçümsenmeyecek ağırlıktaydı. E. Husserl, M. Heidegger, N. Hartman gibi düşünürler, daha önce de belirttiğimiz gibi, Yeni-Kantçı ortamda "yetişmiş"lerdir.

Burada geçerken değinilmesi gereken üçüncü bir eğilim de Riel, Paulsen, Küple, Maier gibi temsilcilerin öteki iki okuldan ayrı tuttukları (Yeni) Eleştiricilik'tir. Bu akım, Kant'ı tarihsel gerçekliğin bağlamı içinde kavramaya çalışır, Kant yorumlarının Yeni-Kantçılığın öteki okullarındaki düşüncelerine katılmaz ve "*kendinde şey*"i ayıklamak şöyle dursun, Kant felsefesinin özü olarak yeniden yerine oturtmaya çalışır.

KAYNAKÇA

- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monodologie*, Reclam, Stuttgart, yay. haz. ve çeviren Hermann Glockner, 1963.
- E. Careth/H. Schöndorf, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhundert*, (17. ve 18. Yüzyıl Felsefesi).
- Uwe Schultz, Immanuel Kant, *Monographie*, rororo, s. 70.
- Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclam, 6. Basım, Theodor Valentiner önsözüyle, 1964.
- Störing, Hans Joachim, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. 17. basım.
- *Philosophisches Wörterbuch*; (Ansiklopedi Ekibi) Felsefe Sözlüğü. G. Klas, M. Buhr başkanlığında.
- Immanuel Kant; *Werke*, Berlin 1912; yayına haz. Ernst Cassirer, Toplu Eserleri.
- Döring, Woldemar Oscar, *Das Lebenwerk Immanuel Kants*, 1947.
- Schmidt, Raymond, *Die drei Kritiken Kants mit verbindendem Text zusammengefasst*, 1933.
- Schopenhauer, Arthur; *Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 1891, 1947 Berlin.
- Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1947.

KANT İNCELEMELERİ İÇİN KAYNAKÇA*

Genel

- Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Lehre*. Berlin 1921, Nachdruck: Darmstadt 1994.
- Gerhardt, Volker, und Friedrich Kaulbach: *Kant*. Darmstadt 1979.
- Gerhardt, Volker: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Ditzingen 2002; *Kant zum Vergnügen*. Ditzingen 2003.
- Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*. München 1983, 1996.
- Jaspers, Karl: *Kant. Leben – Werk – Wirkung*. München/Zürich 1983.
- Kaulbach, Friedrich: *Immanuel Kant*. Berlin 1969, 1982.
- Körner, Stephan: *Kant*. Harmondsworth 1955 (dt.: *Kant*. Göttingen 1980).
- Oberer, Hariolf (Hg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. (Bd. I-III). Würzburg 1988-1997.
- Picht, Georg: *Kants Religionsphilosophie*. Stuttgart 1985, 1990.
- Schlüter, Wolfgang: *Immanuel Kant*. München 1999.
- Schmitz, Hermann: *Was wollte Kant?* Bonn 1989.
- Schulte, Günter: *Immanuel Kant*. Frankfurt/New York 1991.

Hayatı ve Felsefi Gelişmesi

- Groß, F. (Hg.): *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellung von Zeitgenossen*. Die Biographien von L.E. Borowski, R. B. Jachmann und A. Ch. Wasianski. Berlin 1912 (Nachdruck: Darmstadt 1968)
- Gulyga, A.: *Immanuel Kant*. Moskwa 1977, dt. Frankfurt a. M. 1981.

* Araştırma, inceleme vb çalışmaların içerikleriyle bir örtüşmezlik oluşturma ihtimali göz önünde tutularak bu metinlerin adları çevrilmeden sunulmuştur.

- Heimsoeth, Heinz, D. Henrich und G. Tonelli (Hg.): *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Hildesheim 1967.
- Malter, Rudolf: *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*. Hamburg 1990.
- Ritzel, Wolfgang: *Immanuel Kant. Zur Person*. Bonn 1975.
- Stavenhagen, Kurt: *Kant und Königsberg*. Göttingen 1949.
- Vorländer, Karl: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Bde., Leipzig 1924 (Nachdruck: Hamburg 1990).

Salt Aklın Eleştirisi

Metnin Bütününe Yönelik Çalışmalar

- Baumanns, Peter: *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der 'Kritik der reinen Vernunft'*. Würzburg 1997.
- Baumgartner, Hans Michael: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Anleitung zur Lektüre*. Freiburg/München 1985, 1991.
- Cohen, Hermann: *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bde., Leipzig 1911, 1920.
- Guyer, Paul: *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge 1987.
- Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Hg. v. I. Görland. Frankfurt a. M. 1977.
- Heidemann, Ingeborg, und Wolfgang Ritzel (Hg.): *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781-1981*. Berlin/New York 1981.
- Heimsoeth, Heinz: *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Teile, Berlin 1966-1971.
- Kaulbach, Friedrich: *Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium. Kants Kritik der reinen Vernunft in Vorlesungen*. Hildesheim 1981.
- Kopper, Joachim, und Rudolf Malter (Hg.): *Materialien zu Kants "Kritik der reinen Vernunft"*. Frankfurt a. M. 1975.
- Kopper, Joachim, und Wolfgang Marx (Hg.): *Jahre Kritik der reinen Vernunft*. Hildesheim 1981.

- Kopper, Joachim: *Die Stellung der "Kritik der reinen Vernunft" in der neueren Philosophie*. Darmstadt 1984.
- Ludwig, Ralf: *Kant für Anfänger: Die Kritik der reinen Vernunft. Eine Lese-Einführung*. München 1998.
- Paton, Herbert J.: *Kant's Metaphysik of Experience. A Commentary on the First Half of the "Kritik der reinen Vernunft"*. Bde., London 1936, 1965.
- Strawson, Peter F.: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason"*, London 1966 (dt.: *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Königstein/Ts. 1981).
- Vaihinger, Hans: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bde., Stuttgart/Berlin/Leipzig 1881, 1922 (Nachdruck: Aalen 1970).

Salt Aklın Eleştirisi **Bilgi Teorisi, Bilim Teorisi**

- Baum, Manfred: *Die transzendente Deduktion in Kants Kritiken*. Köln 1975; *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchung zur "Kritik der reinen Vernunft"*. Königstein/Ts. 1986.
- Brandt, Reinhard: *Die Urteilstafel*. Kant-Forschungen Band Hamburg 1991.
- Böhme, Gernot: *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Frankfurt a. M. 1986.
- Böhme, Hartmut und Gernot: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung der Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt a. M. 1983.
- Carl, Wolfgang: *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Göttingen 1989; *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*. Frankfurt a. M. 1992.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*. Frankfurt a. M. 1988.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.). *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*. Frankfurt a. M. 1991.

- Friedman, Michael: *Kant and Exact Science*. Cambridge/London 1992.
- Gloy, Karen: *Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft*. Eine Strukturanalyse ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und ihrer Grenzen. Berlin/New York 1976; Studien zur theoretischen Philosophie Kants. Würzburg 1990.
- Grünewald, Bernward: *Modalität und empirisches Denken*. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Modaltheorie. Hamburg 1986.
- Heidegger, Martin: *Die Frage nach dem Ding*. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Tübingen 1975; Kants These über das Sein. Frankfurt a. M. 1963; Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn 1929, Frankfurt a. M. 1991 (erw. Aufl.)
- Heimsoeth, Heinz: *Transzendente Dialektik*. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Teile, Berlin 1966-1971.
- Henrich, Dieter: *Identität und Objektivität*. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion. Heidelberg 1976.
- Niquet, Marcel: *Transzendente Argumente*. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung. Frankfurt a. M. 1991.
- Picht, Georg: *Von der Zeit*. Stuttgart 1999.
- Plaas, Peter: *Kants Theorie der Naturwissenschaft*. Göttingen 1965.
- Prauss, Gerold: *Erscheinung bei Kant*. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft". Berlin 1971; Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn 1977.
- Reich, Klaus: *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. Berlin 1932, 1948 (Nachdruck: Hamburg 1986.)
- Strohmeier, Ingeborg: *Transzendentalphilosophie und physikalische Raum-Zeitlehre*. Eine Untersuchung zu Kants Begründung der Erfahrungswissenschaft mit Berücksichtigung der speziellen Relativitätstheorie. Mannheim/Wien/Zürich 1980.
- Thöle, Bernhard: *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*. Berlin/New York 1991.

- Waidhas, D.: *Kants System der Natur. Zur Geltung und Fundierung der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Frankfurt a. M. 1985.

Pratik Felsefe, Etik

- Baumanns, Peter: *Kants Ethik. Die Grundlehre*. Würzburg 2000.
- Beck, Lewis White: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. London/Chicago 1966 (dt.: *Kants "Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar*. München 1974.
- Bittner, Rüdiger, und Konrad Cramer (Hg.): *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*. Frankfurt a. M. 1975.
- Forschner, Maximilian: *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei Kant*. München/Salzburg 1974.
- Henrich, Dieter: *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in G. Prauss (Hg.): *Kant*. Köln 1973 (S. 223-254).
- Höffe, Otfried: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M. 1987, S. 84-119; (Hg.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt a. M. 1992.
- Kaulbach, Friedrich: *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*. Darmstadt 1988.
- Ludwig, Ralf: *Kant für Anfänger. Der kategorische Imperativ*. München 1997.
- Paton, Herbert J.: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. London 1947 (dt.: *Der kategorische Imperativ*. Berlin 1962; Paperback 1971).

Hukuk ve Devlet Felsefesi

- Batscha, Zwi (Hg.): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M. 1976.
- Bialas, Volker, und H.-J. Häßler (Hg.): *Jahre Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden' – Idee einer globalen Friedensordnung*. Würzburg 1996.
- Brandt, Reinhard (Hg.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Berlin/New York 1979.

- Hölffe, Otfried: *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne.* Frankfurt a. M. 1990; (Hg.): *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden.* Berlin 1995.
- Kaulbach, Friedrich: *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode.* Würzburg 1982.
- Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechtsund Staatsphilosophie.* Berlin/New York 1984.
- Unruh, P.: *Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants.* Baden-Baden 1991.

Yargı Gücünün Eleştirisi

- Bartuschat, Wolfgang: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft.* Frankfurt a. M. 1972.
- Esser, A. (Hg.): *Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik.* Berlin 1995.
- Fricke, Christel: *Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils.* Berlin/New York 1990.
- Kulenkampff, Jens (Hg.): *Materialien zu Kants "Kritik der Urteilskraft".* Frankfurt a. M. 1974.
- Löw, Reinhard: *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität.* Frankfurt a. M. 1980.
- McLaughlin, Peter: *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft.* Bonn 1989.
- Schaper, Eva: *Studies in Kant's Aesthetics.* Edinburgh 1979.
- Teichert, D.: *Immanuel Kants 'Kritik der Urteilskraft'. Ein einführender Kommentar.* Paderborn 1992.

Tarih ve Din Felsefesi

- Castillo, Monique: *Kant et l'avenir de la culture.* Paris 1990.
- Habichler, Alfred: *Reich Gottes als Thema des Denkens bei Kant.* Mainz 1991.
- Henrich, Dieter: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit.* Tübingen 1960, 1967.
- Kleingeld, P.: *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants.* Würzburg 1995.

- Ricken, Frido, und François Marty (Hg.): *Kant über Religion*. Stuttgart/Berlin/Köln 1992.
- Schweitzer, Albert: *Die Religionsphilosophie Kants von der 'Kritik der reinen Vernunft' bis zur 'Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft'*. Freiburg i. B. 1899 (Nachdruck: Hildesheim/New York 1974).
- Schmucker, Josef: *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*. Berlin/New York 1980.
- Wimmer, Reiner: *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin/New York 1990.

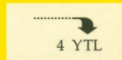
Immanuel Kant, Aydınlanma hareketinin karşı karşıya bulunduğu sorunları sistemli bir felsefeyle çözümlemeye çalışır: Aydınlanma'nın politik sorunlarına, ahlak, hukuk ve devlet konusundaki görüşleriyle çıkışlar önerir, evrensel ölçekte barış üzerine kurulu halklar toplumunun da ilkelerini arar. Kant, rasyonalistler (Descartes, Leibniz, Spinoza) ile İngiliz duyumcu filozoflarının (Locke, Hume vb.) bilginin kaynağı hakkında ayrışan görüşlerini kendi bilgi teorisinde "uzlaştırmaya" çalışır. Yirminci yüzyılın eşiğinde "Aydınlanma"nın kriziyle artan toplumsal çalkantıların ortasındaki "Yeni-Kantçı" okullar ise, "bilimsel felsefe"nin karşısında Kant "mirasını" yeniden değerlendirirken; "kültür felsefesi" alanında günümüz ruhbiliminin, göstergebiliminin, anlambiliminin de ilk adımlarını atmışlardır.

Kant Felsefesine Giriş: Aklı eleştiren akıl.

ISBN 975-6511-46-X



9 789756 511466



4 YTL