**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**FELSEFE ANABİLİM DALI**
**FELSEFE BİLİM DALI**

# KANT'TA İNANÇ KAVRAMI

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**CEMİL ULUDAĞ**

**KOCAELİ 2013**

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ**
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**
**FELSEFE ANABİLİM DALI**
**FELSEFE BİLİM DALI**

# KANT'TA İNANÇ KAVRAMI

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**CEMİL ULUDAĞ**

**Danışman**
**Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK**

**KOCAELİ 2013**

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

# KANT'TA İNANÇ KAVRAMI

## YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Tezi Hazırlayan: CEMİL ULUDAĞ**

**Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No:** 10072013/11

**Jüri Başkanı: Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK** .....

**Jüri Üyesi: Prof. Dr. Aysel DOĞAN** .....

**Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Deniz KANIT** .....

**KOCAELİ 2013**

# ÖNSÖZ

*Kant'ta İnanç Kavramı* başlığını taşıyan bu çalışma, Kant'ın inanç ile ahlak arasındaki kurduğu ilişkiyi ele almaktadır. İlk bölümde Kant'ın Eleştiri öncesi dönemde Metafiziğe zemin bulma çabaları ele alınmıştır. İkinci bölümde bu çaba ışığında şekillenen bilgi kuramı ve bu kuramın sonucu olarak teorik akla getirilen sınır incelenmiştir. Üçüncü bölüm ise Kant'ın 'inanç' anlayışı ve bu anlayışın ahlakla olan ilişkisi ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Beni, Kant'ın inanç üzerine yaptığı çalışmalara yönlendiren değerli tez danışmanım Prof. Dr. H. Sinan Özbek'e, çalışma arkadaşım Öğr. Gör. Tanzer Yakar'a, destekleri için Arş. Gör. Dilara Bayrak ve Öğr. Gör. Ayşin Konak'a çok teşekkür ederim.

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... iv

ÖZET ..... vii

ABSTRACT ..... viii

KISALTMALAR ..... ix

GİRİŞ ..... 1

1. BÖLÜM: ELEŞTİRİ ÖNCESİ DÖNEMDE KANT'IN METAFİZİĞE ZEMİN ARAYIŞLARI ..... 4

1.1. Leibniz-Wollf Geleneği ..... 5

1.1.1. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) ..... 5

1.1.2. Christian Wollf (1679 - 1754) ..... 10

1.2. Eleştiri Öncesi Dönemde Kant'ın Düşünce Sisteminin Evreleri ..... 12

1.2.1. Rasyonalist Metafiziğin Etkisi (1746- 1760) ..... 13

1.2.2. Metafiziğe Yönelik Şüpheci Yaklaşımlar (1760 – 1766) ..... 21

1.2.3. Metafiziğe Dönüş (1766 -1770) ..... 28

1.2.4. Kant'ın 'Sessiz On Yılı' (1770 – 1781) ..... 31

2. BÖLÜM: SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ'NDE BİLGİNİN ZEMİNİ ..... 35

2.1. Rasyonalist Metafiziğin Temel Problemi ..... 35

2.2. Aşkınsal Estetik ..... 45

2.2.1. Matematiksel Bilginin Zemini ..... 45

2.3. Aşkınsal Analitik ..... 48

2.4. Aşkınsal Diyalektik ..... 60

2.4.1. Arı Usun Bozukvargıları ..... 62

2.4.2. Arı Usun Antinomisi ..... 63

2.4.3. Arı Usun İdeali ..... 66

2.4.3.1. Varlıkbilimsel Tanrı Kanıtlamaları ..... 66
2.4.3.2. Evrenbilimsel Tanrı Kanıtlamaları ..... 68
2.4.3.3 Fiziko-teolojik Tanrı Kanıtlamaları ..... 69
2.4.4. Teorik Aklın Sınırlılığı ..... 71
3. İNANCIN TEMELİ OLARAK AHLAK ..... 75
3.1. Sanı, Bilgi, İnanç Ayrımı ..... 75
3.2.İnanç Türleri ..... 78
3.2.1. Pragmatik İnanç ..... 79
3.2.2. Öğretisel İnanç ..... 80
3.2.3. Ahlaki İnanç ..... 81
3.3. Ahlaki İnancın Zemini Olarak Ahlak Yasası ..... 81
3.3.1. En Yüksek İyi ve Pratik Aklın Diyalektiği ..... 86
3.3.2. Pratik Aklın Postulatları: Tanrı, Ölümsüzlük ..... 93
3.4. Ahlaksal Uslamlamanın Yararı Üzerine ..... 98
SONUÇ ..... 103
KAYNAKÇA ..... 105
ÖZGEÇMİŞ ..... 110

# ÖZET

*Kant'ta İnanç Kavramı* başlıklı bu tezde, Kant'ın dizgesinde ele aldığı insan aklının ilgileri bakımından, inancın sahip olduğu birleştirici rol ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak Kant'ı teorik akıl ile pratik akıl arasında yaptığı ayrıma götüren temel problemler ele alınmış ve Kant'ın aklın teorik alanda sorduğu'ne bilebilirim?' sorusuna yanıt verme uğraşında temel kaygılarından birinin de inanca yer açmak, onun alanını belirlemek olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Akın teorik alandaki yetersizliğinden kaynaklanan diyalektik işleyiş ve bu diyalektik işleyişin neden olduğu sorunların gösterilmesi aracılığıyla, Kant'ın inancı pratik alana ait bir kavram olarak ortaya koymasının nedenleri açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci olarak, ahlak yasası aracılığıyla temellendirilen inancın, teorik akıldaki diyalektik işleyişin kaynağı olan aklın ideleriyle ilişkisi gösterilmeye çalışılmış ve bu sayede 'ne yapmalıyım?' ve 'ne umabilirim?' sorularına yanıt aranmıştır. Sonuç olarak Kant'ın aklın ilgileri bakımından birlik içinde olduğu varsayımının, inanç sorunu açısından taşıdığı anlam gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Ahlaki İnanç, Bilgi, Ahlak Yasası, Özgürlük

**ABSTRACT**

This thesis, entitled “Kant’s Concept of Belief,” has tried to put forward a unifying role of belif in Kantian system with regard to interests of reason, For this purpose, firstly, the basic problems, that have led to Kant's distinction between theoretical reason and practical reason, have discussed and then it has tried to show that in his effort to answer the question of “what can I know?” related with theoretical area, one of Kant’s main concern is making room for belief, that is determining its proper domain. By means of showing the dialectic process resulting from insufficiency of reason in theoretical area and the problems resulting from this dialectic process, it has tried to explain Kant’s reasons for putting forth belief as a concept of practical area. Secondly, it has tried to show the relation of belief, based on moral law, with ideas of reason, that is with the source of the dialectical process, and accordingly to seek answers to the questions of ‘what ought I do?’ and ‘what can I hope?’

**Keywords**: Kant, Moral Faith, Knowledge, Moral Law, Freedom

# KISALTMALAR

Bkz: Bakınız

çev.: çeviren

Çİ: Çelişmezlik İlkesi

ed.: editör

Eİİ: En iyi ilkesi

F:kuvvet

haz.: hazırlayan

m: Kütle

s.: sayfa aralığı

v: Hız

YKİ: Yüklemin kavramda içerilmesi

YNİ: Yeter neden ilkesi

yy: Yüzyıl

# GİRİŞ

Kant'ın Eleştirel felsefesinin Metafiziğe yönelik birçok eleştiriyi barındırması, Kant'ın Metafiziğe karşıt bir tutum sergilediği şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur. Saf Aklın Eleştirisi'nde rasyonalist Metafiziğin temel ilgileri olan üç idenin ('Tanrı', 'özgürlük', 'ölümsüzlük') bilginin sınırları dışına çıkarılması ve Metafiziğin "insan aklının sınırlarının bilimi" olarak tanımlanması, Kant'ın felsefi dizgesinin pozitivizm ile kesişen noktalarlının ön plana çıkmasının ve inanç anlayışının dizge içerisinde sahip olduğu rolün yeteri kadar önemsenmemesinin nedenleri olarak gösterilebilir.

Kant'ın dizgesine bakıldığında insan aklının tüm ilgileri bakımından üç soruda birleştiği görülür: 1) Ne bilebilirim?; 2) Ne yapmalıyım?; 3) Ne umabilirim? İlk bakışta, inanç sorunu, aklın bu üç temel ilgisinden yalnızca 'ne umabilirim?' sorusuyla ilişkili görünse de yakından incelendiğinde inancın aklın bu üç temel ilgisinin üçüyle de ilişkili olduğu açığa çıkmaktadır. Kant'ın, yazdığı üç Eleştiriyi de felsefi dizgesinin asıl yararının inanca yönelik şüpheci yaklaşımları engellemesi olduğunu belirterek bitirmesi, inanca verilen önemin göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu tez çalışması, Kant'ın felsefi dizgesi içerisinde inanç kavramının ahlak yasası aracılığıyla nasıl temellendirildiğinin ve ahlaki inancın sahip olduğu merkezi konumun gösterilmesini amaçlamaktadır.

XVII. ve XVIII. yy.larda doğal bilimlerin gösterdiği ilerleme karşısında Metafiziğe güvenli bir zemin oluşturma uğraşının Kant'ı teorik akıl ile pratik akıl arasında, fenomenal dünya ile numenal dünya arasında ayrım yapmaya yönelttiği söylenebilir. Kant'ın 'ne bilebilirim?' sorusuna verdiği yanıt, teorik aklın deneyim alanı ile sınırlandırılması gerektiğini göstermektedir. Bu sınırın göz ardı edilmesi dönemin Metafizikçilerinin, inancı bilgi üzerine temellendirmesine neden olmuş ve Metafiziği şüpheci saldırılara açık hale getirmiştir.

Kant, sağlam bir inancın teorik akıl ile değil pratik akıl ile temellendirilebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla aklın bir diğer ilgisini oluşturan 'ne yapmalıyım?' sorusunun inançla doğrudan ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Pratik alana ait olan 'Ne yapmalıyım?' sorusunun üçüncü soruyla ilişkisini kurmak nispeten daha kolaydır. Çünkü 'Ne umabilirim?' sorusu ancak 'Ne yapmalıyım?' ve 'Ne bilebilirim?' soruları yanıtlandığında bir anlam kazanmaktadır. Bu soru, ne salt kuramsal ne de salt pratik alanla ilişkili olduğundan, teorik aklın tek başına yanıtlayamadığı kurgul sorular karşısında pratik akıldan yararlanmak mümkün olacaktır. İnsanın hem duyulur hem de düşünülür dünyaya ait bir varlık olması, umudun her iki alanla da ilişkili olmasının nedeni olarak görülebilir. Bu ilişkiyi barındıran ve ahlaki inancın nesnesi olan en yüksek iyi idealinin gerçekleşmesi Tanrı'ya ve ruhun ölümsüzlüğüne olan inançla temellendirilir.

Bu çalışmanın birinci bölümünde Kant'ı Eleştirel Dönem'de teorik alan ve pratik alan arasında yaptığı ayrıma götüren nedenler gösterilmeye çalışılacaktır. Eleştiri öncesi dönemin incelenmesi Kant'ın teorik alanla ilgili 'ne bilebilirim?' sorusuna yanıt verme uğraşında temel kaygılarından birinin de inanca yer açmak olduğunu gösterecektir. Zira teorik alanın sınırlarının iyi çizilememesinin beraberinde getirdiği tehlike, aklın "tüm kılgısal genişlemesini olanaksız kılması" (Kant, 2011: XXX-38) ve böylelikle inançsızlığa yol açan yanılgıların ortaya çıkmasına neden olmasıdır.

İkinci bölümde, Kant'ın inanca yer açmak için teorik akla getirdiği sınır ele alınarak, bilgi ve inanç arasında yaptığı ayrımının temellerinin gösterilmesi amaçlanmaktadır. Ayrıca Kant'ın dizgesinde bu sınırın aşılması halinde bu sınır ihlalinin ahlak ve din açısından yol açacağı tehlikelere dikkat çekilecektir. İnanç bağlamında, teorik aklın yetersizliğinin gösterilmesi inancın aslında pratik alanla ilgili olduğunun bir kanıtı olarak görülebilir. Nitekim Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı tanım gereği, inancın öznel yeterliliğini ve zorunluluğunu ancak pratik alanla ilişkisi bakımından kazanmakta oluğu görülmektedir.

Üçüncü bölümde, Kant'ın inancın temeli olarak gördüğü ahlak anlayışı ele alınacaktır. Bu bölümde ilk olarak ahlak yasalarının pratik akılda nasıl temellendirildiği, ardından böyle bir ahlak yasası tarafından belirlenen istemenin nesnesi olan summun bonum /en yüksek iyi ideasının temel bileşenleri incelenecektir. Bu bileşenlerin, erdem ve mutluluk, numenel alan ve fenomenel alanla başka bir deyişle teorik akıl ve pratik akılla ilişkisi ve en yüksek iyinin gerçekleşmesinin koşulu olarak görülen Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü idealarının niçin varsayılmak zorunda olduğu ortaya koyulacaktır. Kant'ın ahlak ve din ilişkisini nasıl kurduğunun sorgulanması ise 'ne yapmalıyım?' ve 'ne umabilirim?' sorularının bağlantısını ortaya çıkaracaktır.

# 1. BÖLÜM: ELEŞTİRİ ÖNCESİ DÖNEMDE KANT'IN METAFİZİĞE ZEMİN ARAYIŞLARI

Kant'ın, inanca yer açmak için teorik akla sınır getirme uğraşı her ne kadar Saf Aklın Eleştirisi'nde görünür hale gelse de, Kritik öncesi dönemde de aynı çabasının izlerini görmek mümkündür. Doğal bilimlerin mekanik evren anlayışının özgürlüğe yer bırakmaması, ahlak ve dolaylı olarak inanç için sorun teşkil etmektedir. Bu sorun Saf Aklın Eleştirisi'nde teorik aklın pratik aklın alanına yönelik sınır ihlali olarak tanımlanmıştır.

Kant'ın Metafiziğe zemin arayışındaki evrelerini, yöntem sorununa ilişkin sorgulamaları bakımından, dört ana evreye ayırmak mümkündür. İlk evre içerisinde Kant'ın Leibniz-Wollf Metafiziğinin etkisinde olduğu söylenebilir. Buna rağmen Kant, Newton fiziğine yönelik bilgisini arttırmakta ve Metafiziğin temel argümanlarındaki zayıf yanları gidermeye çalışmaktadır. İkinci evre Kant'ın rasyonalist Metafiziğe yönelik şüphelerinin ön plana çıkması bakımından ayırt edilebilir. Bu evre içerisinde Metafiziğin analitik yöntemi Kant'ın eleştirilerinin odak noktasını oluşturmaktadır. Üçüncü evre Kant'ın rasyonalist Metafiziğe tekrar yönelmiştir. Bu yönelimin nedeninin, Leibniz'in notlarının ve mektuplarının derlenip yayınlanmasıyla beraber, Kant'ın filozofu kendi metinlerinden okuma şansını yakalaması olduğu söylenebilir. Dördüncü evrede ise Kant, Hume'un şüpheciliğini aşmaya ve deneyim aracılığıyla elde edilen bilgiyi temellendirmeye çalışmıştır. Bu evreleri kesin sınırlarla birbirinden ayırmak mümkün olmamakla birlikte; bu bölümde amaçlanan söz konusu kaygının tüm evrelerde ortak olduğunun gösterilmesidir. Bu evrelere geçmeden önce Kant'ın gençlik yıllarında içinde bulunduğu Leibniz-Wollf geleneğinin incelenmesi faydalı olacaktır.

## 1.1. Leibniz-Wollf Geleneği

Leibniz-Wollf felsefesinin XVIII. yy Alman aydınlanması içerisinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle Wollf'ün bilimsel gelişmeler karşısındaki tutumu ve felsefenin halka yayılmasına yönelik attığı adımların bu geleneğin aydınlanmanın temsilcisi olarak görülmesine neden olduğu söylenebilir. Felsefeye adım attığı ilk yıllardan itibaren Kant'ın düşünce sistemi üzerinde etkili olan bu geleneğin incelenmesi, Kant'ın eleştiri öncesi döneminde yürüttüğü tartışmaların daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

### 1.1.1. Gottfried Wilhelm Leibniz ( 1646 – 1716 )

Ahlak profesörü bir babanın oğlu olan Leibniz eğitiminin ilk yıllarında Antik Yunan felsefesini ve skolâstik felsefeyi inceleme imkânı bulmuştur. Üniversite yıllarında dönemin modern düşünürleriyle tanışan Leibniz mekanizm üzerine yaptığı incelemelerin kendisini matematiğe yönelttiğini belirtmektedir. Fakat mekanizmin temelinde bulunması gereken ilkenin matematikte bulunamayacağını fark etmesi tekrar metafiziğe yönelmesine neden olmuştur. Maddi olanla formel olan arasındaki bu çatışmayı evrensel uyum düşüncesi aracılığıyla aşmaya çalışmıştır (Brandon, 2013). Doğada gerçekleşen her olayın hem mekanik hem de metafizik düzleme tabi olması Tanrı tarafından "önceden saptanmış uyum" aracılığıyla sağlanmaktadır (Leibniz, 1997: 87).

Uyum ideali Leibniz'in felsefi çalışmalarında olduğu kadar pratik yaşamında da etkili olmuştur. Katolikler ve Protestanlar arasındaki çatışmayı gidermeye ve Hıristiyan prensler birliğini kurmaya çabalamıştır (Copleston, 1996: 12). Teorik alanda ise matematik, metafizik ve mantığı bünyesinde barındıracak daha yüksek bir bilim idealinin oluşmasına neden olmuştur.

Leibniz bu bilime "Monadoloji" ismini vermiştir.* Bir yandan Descartesçılığa ve onun devamı olduğunu düşündüğü Spinozacılığa, diğer yandan ise Hobbes'un felsefi yaklaşımına yönelttiği eleştiriler ışığında şekillenen bu bilim ideali, materyalizm, ateizm ve determinizm tehlikelerine karşı teolojiye güvenli bir zemin olma iddiasındadır (Brandon, 2013).

Leibniz us gerçeklikleri ile olgu gerçeklikleri arasında yaptığı ayrım aracılığıyla Kartezyen anlayışın yol açtığını düşündüğü determinizmden kurtulmaya çalışmaktadır. Us gerçeklikleri zorunlu gerçekliklerdir ve çelişki ilkesine (Çİ) dayanırlar. Başka bir ifadeyle us gerçekliklerinin yadsınması çelişkiye düşmeye yol açmaktadır. Us gerçeklileri alanına dahil olan matematik çelişki ilkesine dayanmaktadır dolayısıyla tüm önermeleri zorunludur. Leibniz, Clark'a yazdığı bir mektupta bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> "Matematiğin büyük temeli çelişki ya da özdeşlik ilkesidir, eş deyişle, bir önerme aynı zamanda doğru ve yanlış olamaz, ve öyleyse A A'dır ve A-olmayan olamaz. Bu tek ilke aritmetik ve geometrinin her bir bölümünü, eş deyişle, tüm matematiksel ilkeleri tanıtlamaya yeterlidir. Ama matematikten doğal felsefeye geçebilmek için, Teodezi'mde belirttiğim gibi, bir başka ilke gerekir. Bu yeterli neden ilkesidir, eş deyişle, hiçbir şey başka türlü değil de öyle olmasını gerektiren bir neden olmaksızın olamaz." (Copleston, 1996: 19)

Olgu gerçekliklerinin açıklanabilmesini mümkün kılan yeter neden ilkesi (YNİ) Leibniz'e göre insan bilgisinin en temel iki ilkesinden biridir. Zorunlu gerçeklikler söz konusu olduğunda analiz, karşıtı çelişki içeren temel ilkelere ulaşılabilmesini sağlar fakat olumsal gerçekliklerin analizi "doğadaki şeylerin ölçüsüz türlülüğü ve cisimlerin sonsuz bölünüşü nedeniyle sınırsız ayrıntıya dek

*"Fransızca monade […]. Fransızca sözcük Eski Yunanca monas, monad- μοναϛ, μοναδ- "birim" sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük Eski Yunanca mónos μόνος "bir" sözcüğünden türetilmiştir" (Nişanyan, 2013).

gidebilir" (Leibniz, 1997: 41). Bu sonsuza gidiş, dizinin nedeninin onun dışında olmasını gerektirir (Leibniz, 1997: 43). Leibniz var olan tüm şeylerin nedeni olan bu tözün Tanrı olduğunu düşünmektedir (Leibniz, 1997: 45). En yüksek töz olan Tanrı'nın diğer tüm var olanların nedeni olması aynı zamanda onun eksiksiz olduğu anlamına da gelecektir öyle ki; Leibniz'e göre eksiksizlik sonlu ve sınırlı varlıkların sınırlarının kaldırılması anlamına gelmektedir. "Hiçbir sınırın olmadığı yerde, eş deyişle Tanrıda, sınırsızlık saltık olarak sonsuzdur" (Leibniz, 1997: 47). Tanrı kavramının çözümlenmesi sayesinde Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğu sonucunu çıkaran ontolojik kanıtlama a priori nitelik taşırken YNİ aracılığıyla var olanlardan yola çıkan kanıtlama ise a posteriori nitelik taşır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı hem us hem de olgu düzleminde kanıtlanmıştır.

Tanrı'nın mükemmelliğinin sadece metafiziksel açıdan değil aynı zamanda ahlaki açıdan da söz konusu olması gerekir, eş deyişle Tanrı aynı zamanda en iyi varlıktır. Öyleyse en iyi varlığın mümkün olan en iyi, en mükemmel evreni yaratmış olması gerekir. Bu çıkarıma zemin oluşturan ilke "en iyi ilkesi" olarak adlandırılır (Ross, 2002: 113). Eİİ ile YNİ'nin bir arada kullanılması var olan hiçbir şeyin gereksiz olmadığı, her şeyin bütün içerisinde kendine özgü bir yeri olduğu sonucunu doğurmaktadır (Ross, 2002: 113). Dolayısıyla söz konusu "iyilik" sadece ahlaki anlamda değil, ontolojik ve estetik anlamda da kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Leibniz'in metafiziğin mekaniğin temeli olduğu düşüncesine nasıl ulaştığı kolaylıkla görülebilir. "Esasen evrene hâkim olan mekanik yasalar, çeşitlilik ile yalınlığın çatışma halindeki ihtiyaçları arasında sağlanan en iyi uzlaşmanın ürünleri olan yasalardır" (Ross, 2002: 114).

Burada ele alınacak son ilke yüklemin kavramda içerilmesi (YKİ) ilkesidir. Bu ilke kendisinden çıkarılacak sonuçların özgürlük ve determinizm ile ilişkili olması bakımından oldukça önemlidir. Analizin en yalın öğeye, eş deyişle, hiçbir parçası olmayana ulaştığı yerde kavram töz / monad olarak nitelendirilir. "… Monadlar doğanın gerçek atomları ve tek bir sözcükle şeylerin öğeleridir" (Leibniz, 1997: 7). Analizin durması gereken yer konusunda kaygılanmaya gerek yoktur çünkü yalın bir

töz doğal olarak yok edilemez. Olgu gerçekleri ve us gerçekleri arasında yapılan ayrım ve bu alanların ilişkide olduğu temel ilkeler (YNİ, Çİ ve dolaylı olarak Eİİ) monadların yukarıda verilen özellikleri bağlamında ele alındığında yeni bir determinizm yaratır gibi görünmektedir. Leibniz bu determinizmi YKİ aracılığıyla aşmayı dener. Us gerçeklikleri söz konusu olduğunda analiz öznenin tanımında içerilen yüklemlerin ortaya çıkarılmasını sağlar. Özneye atfedilen bir yüklemin gerçekten öznenin tanımında içerilip içerilmediği analiz sürecinde netlik kazanır. Olumsal gerçeklikler başka bir ifadeyle tekil tözler söz konusu olduğunda ise bu evrenin mümkün evrenlerin en iyisi olarak Tanrı tarafından yaratılmış olması ve var olan her şeyin yeter neden ilkesine göre belirlenmesi özgürlüğü, dolayısıyla ahlakı tehlikeye düşürmektedir. Öte yandan gerçekliğin Leibniz tarafından yapılan tanımı us gerçeklikleri ve olgu gerçeklikleri arasında yapılan ayrımı belirsizleştirmektedir. Leibniz, Arnauld'a yazdığı mektupta bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

> " İster zorunlu ister olumsal, ister genel ister tekil olsun, her gerçek ve olumlu önermede, yüklem nosyonu bir şekilde özne nosyonunda dâhildir – eğer öyle değilse ben gerçeğin ne olduğunu bilmiyorum." (Ross, 2002: 70)

Olumsal önermelerde, eş deyişle, olgu gerçekliklerini ifade eden olumlu yargılarda yüklemlerin özne nosyonunun içerisinde olduğunu ve bunların analiz yoluyla açığa çıkarılabileceğini söylemek herhangi bir insanın geçmişteki ve gelecekteki tüm edimlerinin o insanın kavramında mevcut olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla insanın özgür olduğundan bahsetmek imkansızlaşır. Leibniz'in verdiği örnekte olduğu gibi İskender'in Rubicon nehrini geçmesi eğer İskender'in kavramında içeriliyor ise bu edimin özgür olduğu nasıl iddia edilebilir? Bu sorunun yanıtlanması için Leibniz'in zorunluluk ve olumsallık kavramları ile ne ifade ettiğinin açıklanması gerekmektedir. Zorunluluk söz konusu olduğunda kavramın analizi belirli bir noktada sonuca ulaşacaktır. Olumsal gerçekliklerin analizi, örneğin İskender'in kavramının analizi ise sonsuzsa kadar devam edecektir.

> "[…]şeyler arasındaki ilişkiyi dikkatlice incelediğimizde, -sadece Tanrı bütünüyle tanıyabilecek olsa da- Alexander'ın ruhunun tüm zamanlarda, kendisinin başına gelen her şeyi, gelecek olan şeylerin işaretleri, hatta evrende gerçekleşen tüm şeylerin işaretlerini taşıdığını söyleyebiliriz." (Brandon:2013)

Dolayısıyla sonlu bir zihin tarafından sonuca ulaştırılması mümkün olmayacaktır (Mercer, 2006: 274). Bu analiz yalnızca Tanrı tarafından gerçekleştirilebilir ve söz konusu edimdeki zorunluluk yalnız onun tarafından a priori olarak bilinebilir. Sonlu varlıklar tarafından zorunluluk sadece us gerçeklikleri ile ilgili olabilir. Dolayısıyla istenç olumsal gerçeklikler alanında iş görebilir ve bu alanda mantıksal zorunluluktan söz edilemez. Öte yandan burada söz edilen zorunluluk Leibniz'in Kartezyen felsefede gördüğü zorunluluktan tamamıyla farklıdır. Kartezyen felsefenin mekanizmi şeylerin birbirleri üzerindeki etkisine dayanmaktadır. Monadların ise birbirlerine etki etmesi ya da birbirlerini değiştirmesi söz konusu değildir. Bu durum *Monadoloji*'de şöyle ifade edilmektedir:

> "Monadların bir şeyin içeri girebilmesine ya da dışarı çıkabilmesine izin veren pencereleri yoktur. İlinekler ne kendilerini tözlerden koparabilirler, ne de onların dışında dolaşmaya çıkarlar. […] Öyleyse dışardan ne bir töz ne de bir ilinek Monada girebilir." (Leibniz, 1997: 11)

Doğadaki değişimin şeyler arasındaki etkileşim düşüncesi aracılığıyla açıklanamayacağını imleyen bu yaklaşım, Kartezyen yöntemi kullanan Newtoncu fiziğe ve onun doğa anlayışına karşı çıkış olarak nitelendirilebilir. Mekaniğe temel olabilecek ilkelerin mekanik içerisinde bulunamayacağı düşüncesi Leibniz'i hareketi ve değişimi tüm Monadların sahip olduğunu düşündüğü *enteleki* aracılığıyla açıklamaya götürmüştür (Leibniz, 1997: 11). Leibniz'in hareketin doğasına, atomlara ve uzama yönelik düşünceleri ve bunların metafizik arka planları Kant'ın Kritik öncesi döneminin incelenmesi sırasında detaylı olarak ele alınacaktır.

### 1.1.2. Christian Wollf (1679 – 1754)

Matematiksel yöntemi felsefeye uyarlamaya çalışan Ehrenfried Walther von Tschirnhaus'un (1651 – 1708) öğrencisidir Chiristian Wolff (1679 – 1754). Tschirnhaus'un ve Leibniz'in tavsiyeleri üzerine Halle Üniversitesi'nde profesör olarak çalışmaya başlamıştır. Tschirnhaus'un izinden giderek, matematiksel yöntemin pratik felsefeye uyarlanışı üzerine çalışmış ve doktora tezini bu alan üzerine yapmıştır. Leibniz üzerine verdiği dersler sonucunda kendisinin bu tanıma karşı çıkışına rağmen, felsefi sistemi Leibniz Wolf felsefesi olarak adlandırılmıştır (Brigitte: 2013). Mantık, metafizik, etik, politika, kozmoloji ve teoloji üzerine yayınlar yapmıştır.

Alman aydınlanmasının öncüsü olan Wolff'un metinlerini Almanca yazmasının iki temel nedeni olduğu söylenebilir: İngiliz ve Fransız üniversitelerinin aksine Alman üniversitelerinin skolastisizmi aşma konusunda yeterince yol kat edemediğini düşünmesi ve felsefenin gündelik yaşam pratiklerinde etkin olarak kullanılması gerektiğine olan inancı (Matt, 2013). İnsan aklının sınırsız gücüne olan inancı doğrultusunda Hıristiyanlığın dogmatik yanını eleştirmiş ve bu eleştiriler Pietistlerin hedefi haline gelmesini sağlamıştır. Pagan, Spinozacı, ateist ve Konfiçyusçu olmakla suçlanmış ve 1723'te Prusya kralı Frederick Wilhelm I tarafından sürgüne gönderilmiştir. 1729'da özgür düşünceye önem veren Frederick II'nin başa geçmesiyle Pietistler güç kaybetmiş ve Wolff kral tarafından onurlandırılmıştır (Schönfeld, 2006: 823). Newtoncu mekanik anlayışına Leibniz felsefesi aracılığıyla getirdiği eleştiriler ününün ve etkisinin artmasına neden olmuştur.

Alman aydınlanmasındaki önemli rolüne karşın Wolff'un özgün bir düşünür olduğunu söylemek güçtür. Felsefeyi sistematize ve modernize etmeye yönelik çabaları ampirik bilimleri ve matematiği kapsayan bir ontoloji anlayışı geliştirmesine

neden olmuştur (Schönfeld, 2006: 823). Wolff'a göre insan bilgisi iki temel kategori altında alınmalıdır: sıradan bilgi ve bilimsel bilgi. Bilimsel bilgi ise üç alt kategori barındırır: tarihsel, matematiksel ve felsefi. Tarihsel bilgi insan zihninin duyumsama yetisi üzerine temellendirilmiştir; felsefi bilgi ise akıl üzerine. Wolff'un matematiksel bilgiyi her iki yeti ile de ilişkili kılması deneysel bilimleri felsefi dizgesine dahil etme çabası olarak nitelendirilebilir. Biliş sürecinin temel olgularının farkındalığından yola çıkan dizge insan aklına içkin olduğu öne sürülen Çİ ve bu ilkeden türetilen YNİ aracılığıyla mevcut tüm olguların açıklanabileceğini iddia etmektedir.

Bu felsefi dizgenin Leibniz-Wolff felsefesi olarak anılmasından duyduğu rahatsızlık üzerine kendi töz anlayışı ile Leibniz'in monadları arasındaki farkı vurgulamaya çalışmıştır. Wolff'a göre dünya atomik tözlerin bir araya gelmesiyle oluşmuş şeyler çoklusudur. Tözler monadlar gibi daha fazla bölünmesi mümkün olmayan en yalın öğe olarak nitelendirilebilirler. Söz konusu tözlerin birer monad olarak nitelendirilmesini engelleyen şey ise tözlerin birbirlerini etkileyebilmelerinin mümkün olmasıdır (Matt, 2013). Töz anlayışındaki bu değişimin sonucu olarak Leibniz'in "önceden yerleştirilmiş uyum" düşüncesinden vazgeçmek zorunda kalmıştır (Schönfeld, 2006: 827).

Wolff'un uzam anlayışı tözlerin bir araya gelerek oluşturduğu cisimlerin bir arada ve aynı zaman diliminde algılanması üzerine kurulmuştur:

> "Kendi kendimize dikkat edersek, kendi dışımızdaki birçok bilicinde olduğumuzu göreceğiz. Ne var ki; onların bizden ayrılabilir olduklarını fark etmemiz nedeniyle, kendimizden ayırırız. Tıpkı birbirlerinden ayrı durmalarından ötürü, onların birbirlerinden ayırt edilebilir olduklarını tanımamız gibi. Mademki; şimdi aynı zamanda var olan ve birbirlerinden ayrı sunulan ( ve de aynı zamanda farklı olan) birçok şey vardır, bu şeyler belirli bir düzen içerisinde varlığa gelmelidir. Bu düzeni algılar

algılamaz uzayı algılarız. O halde onu tanıdığımızdan farklı bir biçimde özdeği incelemek istemiyorsak şayet, uzayın eş zamanlı olan bu şeylerin düzeni olduğunu varsaymalıyız."(Matt, 2013)

Wolff'a göre tüm duyusal nitelikler ikincil nitelikler olarak değerlendirilmelidir, dolayısıyla uzam şeylerin asli niteliği olamaz. Bu yaklaşımın mutlak uzayın mevcudiyetini savunan Descartesçı ve Newtoncu yaklaşımlara karşı Leibniz'in uzay anlayışının tarafında yer aldığı söylenebilir. İlerleyen bölümlerde bu tartışmaya detaylı olarak değinilecektir.

### 1.2. Eleştiri Öncesi Dönemde Kant'ın Düşünce Sisteminin Evreleri

XVII. yy.da doğal bilimlerin gösterdiği ilerleme, Metafiziğin imkânının sorgulanmasına neden olmuştur. Kartezyen fiziğin geometrik yöntemi ve Newton fiziğinin tümevarımsal-matematik yöntemi, Aristotelesçi Metafiziğin kavram ve yöntemleri için bir tehdit oluşturmuştur. Bilim ile Metafizik arasındaki gerilimin giderilmesine yönelik çabalar, XVIII. Yy. Alman felsefesinin temel uğraşlarından biri haline gelmiştir. Kant'ın Kritik öncesi dönemde kaleme aldığı metinlerin çoğunda söz konusu gerilimin izleri görülebilir. Çalışmanın bu kısmının temel amacı, Kant'ın erken dönem yazılarında Metafiziğe zemin bulma arayışlarının gösterilmesi aracılığıyla *Saf Aklın Eleştirisi*'nde teorik akla getirilen sınırın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır.

Kant'ın Kritik öncesi dönemi dört ayrı başlık altında incelenebilir. 1746'da yayımladığı *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi Üzerine Düşünceler* (Kant, 2012: 1-155) ile başlayan ve 1759'a kadar süren ilk dönem, metafiziği doğal bilimlerin temeli olarak görmesi bakımından ayırt edilebilir. 1760 ile 1766'da yayımladığı *Metafiziksel Düşlerle Aydınlatılan Bir Büyücünün Hayalleri*'ne (Kant, 1992c: 301-

361)[*] kadar olan ikinci dönem içerisinde ise rasyonalist epistemolojinin sıkıntılarını fark etmeye başlamış ve deneyim alanına özerklik kazandırmaya çalışmıştır. 1766 ile 1770'te yayınlanan *Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine* (Kant, 1992e: 371-415)[†] arasındaki üçüncü dönem içerisinde yeni bir bakış açısıyla tekrar metafiziğe yönelmiştir. Dördüncü ve son dönem Kant'ın "sessiz on yılı" olarak anılmaktadır (Beiser, 1992: 26).[‡] 1770'ten 1781'de *Salt Aklın Eleştirisi*'nin yayınlanması arasındaki zaman dilimini kapsar. Bu sürede Kant, birkaç kitap eleştirisi dışında kendisini "metafiziği sağlam temeller üzerine oturtma" uğraşından alıkoyacak hiçbir metin yayımlamamıştır.

### 1.2.1. Rasyonalist Metafiziğin Etkisi (1746- 1760)

Modern bilimlerin 17. yy'ın ortalarından itibaren gösterdiği ilerlemeler Aristotelesçi doğa anlayışı üzerine temellenmiş olan metafizik yaklaşımların meşruluğunun sorgulanmaya başlamasına neden olmuştur. Kartezyen felsefenin geometrik yöntemi, Galileo'nun ve Newton'un ereksellik üzerine temellenmeyen doğa anlayışları Skolastik gelenek için tehlike oluşturmaktadır. Wolff'un matematiksel metodu felsefi sistemlerine kısmen dâhil etmesi bu krizin aşılmasına yönelik bir çaba olarak nitelendirilebilir (Beiser, 1992: 27). Bilgiye tanım ve ilkelerden yola çıkarak ulaşmaya çalışan bu yöntem, özellikle 1720'lerden itibaren Pietist filozofların temel saldırı noktasını oluşturmuştur. Pietistler, felsefi yöntemin ampirik ve tümevarımsal olması gerektiğini düşünmektedir. Matematiksel yöntemin ateizm ve kadercilik ile sonuçlanacağını düşünen Pietistler YNİ'nin sınırlandırılmamış kullanımının mucizeye, inanca, özgürlüğe ve dolayısıyla ahlaka alan bırakmadığını dile getirmişlerdir. 1730'larda gücünü yitiren bu yaklaşım 1740'larda tartışmaya katılan Crusius'un eleştirileri sayesinde tekrar güç kazanmış ve Kant'ın felsefe dünyasına adım attığı yıllarda aydınlanmanın temsilcisi olarak görülen Wolff felsefesinin karşısında bulunan ana akım haline gelmiştir (Beiser, 1992: 30).

[*] Bundan sonra *Büyücünün Hayalleri* olarak anılacaktır.
[†] Bundan sonra *Form ve İlkeler* olarak anılacaktır.
[‡] Ayrıca Karl Ameriks'in bölümlemesi için bkz: (Schönfeld, 2000: 26)

Doğadaki kuvvetlerin ölçülmesinin, tartışmanın odaklandığı ilk nokta olduğu söylenebilir. Ampirik tümevarımsal yöntem deney ve gözlem aracılığıyla doğanın mekaniğine yönelmişken, Leibniz tarafından ortaya koyulan metafizik yaklaşım doğanın dinamik işleyişini içsel kuvvetler üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Tartışma 1686'da Leibniz'in *Dekart ve Arkadaşlarının Hatası* adlı eserinde Kartezyen yönteme yönelttiği eleştiriler üzerine başlamış ve iki temel soru üzerine odaklanmıştır: Kuvvet nasıl ölçülür ve kuvvet salt bir nicelik midir? (Schönfeld, 2000: 19-20)

Descartes'ın *res cogitans* ve *res extensa* üzerine dayanan düalizmi mekanik yaklaşımın zemini olarak değerlendirilebilir. Temel niteliği uzamlı olmak olan maddi alanın mekanik yasalar aracılığıyla açıklanması, kuvvetin ancak *res extensa*'nın bir niceliği olarak tanımlanabilmesine izin vermektedir. Bu nicelik madde miktarı ile söz konusu maddenin hızının çarpımı sonucunda elde edilir (F= m.v). Matematiğin fiziksel dünyayı açıklayabiliyor olması kuvvetin de matematiksel olarak açıklanabilmesini gerektirir. Maddenin sadece uzamsal nitelik taşıması ve harekete temel olabilecek içsel yönelimlerinin bulunmaması harekete dışsal bir kaynak bulma zorunluluğunu doğurmaktadır. Descartes'e göre bu kaynak Tanrı'dır. Maddi dünyanın yaratıcısı olan Tanrı evreni harekete geçirmiştir. Var olan şeylerin birbirlerini etkileyebiliyor olması ise evrene verilen bu hareketin şeyler arasındaki geçişini mümkün kılmaktadır. Tekil parçaların sahip olduğu hareket miktarının değişmesi mümkündür fakat evrendeki hareketin toplam miktarı sabit kalmaktadır (Descartes, 2010: 67).

Leibniz, Descartes'in hacimlerden, biçimlerden ve zaman içerisinde değişen konumlardan yola çıkarak tanımladığı böylesi bir evren anlayışının doğayı açıklama konusunda yetersiz olduğunu düşünmektedir. Kuvvetin gerektiğinde maddenin sahip olduğu bir niceliğe indirgenebileceğini fakat salt bir nicelik olarak değerlendirilemeyeceğini düşünen Leibniz, maddenin asli niteliği olarak

değerlendirilmesi gereken *canlı kuvvetler* (*vis visa*)[*] anlayışını geliştirmiştir. Söz konusu kuvvetlerin yol açtığı kinematik etkinin madde miktarı ile hızın karesinin çarpılması sonucunda bulunabileceğini düşünmektedir ($F=m.v^2$).[†]

Kuvvetin ölçülmesi gibi spesifik bir noktada düğümlenen bu tartışmanın arka planında fiziğin metafizik karşısındaki konumunun belirlenmesi sorunu bulunmaktadır. Deney ve gözlem aracılığıyla güvenilir yasalar ortaya koymaya ve doğayı bu yasalar aracılığıyla belirlenen deterministik bir sistem olarak açıklamaya çalışan fiziğin gösterdiği ilerleme, tanımlardan ve temel ilkelerden (YNİ, Çİ vs.) yola çıkan ve tümdengelimsel bir yaklaşım içerisinde doğayı açıklama eğilimindeki metafiziğin güç kaybetmesine neden olmuştur. Doğadaki mekanik işleyişin varlığını kabul edip, bu işleyişi mümkün kılan ilkelerin ancak metafiziksel kavram ve ilkelerle açıklanabileceğini ileri sürmek, fiziğin metafizik karşısında kazanmakta olduğu bağımsızlığa karşı alınmış bir önlem olarak nitelendirilebilir (Schönfeld, 2000: 22). Pietist filozofların eleştirilerine rağmen Leibniz-Wolff geleneğinin savunduğu felsefi anlayış, matematiksel yöntemi doğal fenomenler alanına taşıyarak fizik ve metafizik arasında uzlaşma zemini yaratmaya çalışmıştır. Kuvvete verilen ontolojik - dolayısıyla metafiziksel- nitelik, doğal bilimler tarafından açıklanmaya çalışılan fiziksel dünyanın töz anlayışını içermesi gerektiği sonucunu doğurmaktadır.

Kant yukarıda özetlenen tartışmaya 1746'da Königsberg Üniversitesi'ne sunduğu *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi Üzerine Düşünceler* adlı çalışması ile dahil olmuştur. 1760'ların başına kadar görülecek olan doğa metafiziğine sağlam bir zemin bulma çabası, yazının salt epistemolojik düzlemden ele alınmaması gerektiğinin göstergesidir (Beiser, 1992: 30). Kartezyen kuvvet anlayışı ile Leibniz'in kuvvet anlayışını birleştirme ve her ikisi için de geçerli kullanımı

[*] Leibniz Descartes'in kuvvetine *ölü kuvvet* (*vis mortua*) adını vermiştir.

[†] Günümüz fiziğinde kuvvet kütle ile ivmenin çarpımı sonucunda elde edilmektedir ($F= m.a$) ve Euler'in Newton'un ikinci yasasına dayanarak formüle edilmiştir. Madde miktarının günümüz fiziğinde kullanılan kütle kavramına karşılık geldiği kabul edilir ise, her iki yaklaşımın da doğru yanlarının bulunduğu görülebilir. Kartezyen kuvvet anlayışının kapalı bir sistemde kütle ve hız çarpımının korunumunu niteleyen *momentum* ($p=m.v$) kavramına karşılık gelmektedir. Leibniz'in kuvvet anlayışı ise *iş* ($k=½.m.v^2$) kavramı ile uyum içerisindedir.

belirleyecek sınırları çizme çabası metnin ana eksenini oluşturmaktadır. Kant'a göre Leibniz ve takipçileri kuvvetin doğası hakkında doğru çıkarımlarda bulunmalarına rağmen kuvvetin ölçümünü verecek sağlıklı bir yaklaşım geliştirememişlerdir. Buna karşın Kartezyen yöntemi benimseyenler doğru ölçümü kullandıkları halde kuvvetin doğasını açıklayacak metafiziksel kavramlara sahip değildirler. Başka bir ifadeyle Kant, canlı kuvvetler yaklaşımını benimsemekte, buna karşın kuvvetin ölçümünün 'm.v' formülasyonu aracılığıyla gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir (Schönfeld, 2000: 51). Söz konusu karışıklık matematik ve doğa arasına doğru sınırın çekilememesinden kaynaklanmaktadır. Matematik ancak fiziksel fenomenlerin niceliksel ölçümünde kullanılabilir ve matematiğin nesnelerinin içsel kuvvetleri içermesi mümkün değildir. Dolayısıyla sadece dışsal kuvvetler, neden oldukları hareketlerin niceliği aracılığıyla ölçülebilir ('m.v') (Schönfeld, 2000: 52). Doğal nesneler ise dışsal kuvvetler aracılığıyla uyarılan içsel kuvvetlere de sahiptir. Bu içsel kuvvetler dışsal kuvvetler tarafından etkilendikleri ölçüde harekete katkıda bulunurlar. Başka bir ifadeyle 'm.v' miktarındaki bir kuvvet içsel kuvvet aracılığıyla 'm.v.v=mv²'ye çıkarılır. Sonuç olarak, *vis mortua*'nın hem matematik hem de doğa alanında geçerliliği söz konusu iken *vis viva* doğa alanı ile sınırlandırıldığı söylenebilir.

Kant'ın bu yaklaşımı Kartezyen mekanik ile Leibnizci metafizik arasında uzlaşı sağlamayı hedeflemektedir. *Vis viva* niceliksel ölçüm alanından çekilmiş fakat doğadaki gerçek devinimin açıklanmasını mümkün kılan metafiziksel zemin haline getirilmiştir. Dolayısıyla *vis viva*'ya kuram içerisinde güvenli bir alan yaratmak, Leibniz-Wolff geleneği için büyük önem taşıyan monad anlayışının da korunması anlamına gelmektedir. Maddenin tek niteliğinin uzamlı olmak olduğunu düşünen Kartezyen mekaniğe karşı kuvvetin bir nicelik değil nitelik olduğunu savunması Kant'ın töz kavramına ve bu kavramın analizi aracılığıyla bilgiye ulaşmaya çalışan metafiziğe yönelik pozitif tutumunun göstergesi olarak yorumlanabilir.

*Canlı Kuvvetler*'de görülen doğa hakkındaki iki farklı görüşü birleştirme çabası Kant'ın sonraki metinlerinde de gözlemlenebilir. Pietist gelenek doğal bilimlerin

gösterdiği ilerlemeyi reddetmemekle beraber; temel bilgi kaynağının İncil olduğu konusunda ısrar etmektedir. Örneğin bu gelenek içerisinde yer alan önemli filozoflardan biri olan Franz Budde (1667 – 1729) Copernicus'in ortaya koyduğu sistemin üstünlüğünü kabul etmekte fakat İncil'de yazılanlar ile daha uyumlu olduğu gerekçesi ile eski sistemi benimsemektedir. Wolff'a yönelttiği eleştiriler sayesinde Pietizmin tekrar güç kazanmasını sağlayan Crusius ise yenilikçi tutumuna rağmen gelenek ile bağını koparmayı başaramamıştır (Schönfeld, 2000: 59). Descartes'ın, Leibniz'in ve Crusius'un matematik hakkındaki görüşleri arasındaki farklılıklar, Kant'ı matematiğin ontolojik konumu üzerine düşünmeye zorlamıştır. Leibniz'e göre matematik fiziksel fenomenleri kısmen açıklama gücüne sahip iken, Descartes matematiğin gücüne sınır çekmemiştir. Wolff ise matematiği ve matematiksel yöntemi felsefeye taşımaya çalışmış fakat matematiksel nesnelerin yapay olduğunu dolayısıyla doğaya tam anlamıyla uyamayacağını belirtmiştir (Schönfeld, 2000: 63).

*Canlı Kuvvetler*'de Kant'ın matematik karşısındaki tutumunun Crusius'un ve Wolff'un tutumları ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Fakat bu tutum Kant'ın Newton fiziğinin gücünü fark etmesiyle beraber yerini fiziksel doğanın matematiksel olarak açıklanabileceği düşüncesine bırakmıştır. 1754 yılında yayımladığı *Gece ve Gündüzün Birbirlerini İzlemesini Sağlayan Kendi Ekseni Çevresindeki Dönüşünde Dünyanın Meydana Geldiği Andan Bu Yana Birkaç Değişiklik Olup Olmadığı Sorusu Üstüne Bir Araştırma* (Kant, 2012: 247-275)*,* 1755 yılında yayımladığı *Ateş Üstüne* (Kant, 2012: 311-326) ve *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı* (Kant, 2012: 191-308) metinlerinde Leibniz ve Descartes'in etkisinin azaldığı buna karşın gücünü kozmolojik açıklamalarının doğruluğundan alan Newton'un etkisinin arttığı gözlemlenebilir. Bu dönüşüm fizik ile matematik arasına çekilmiş Pietist duvarın yıkılması anlamına gelse de Kant, fiziksel doğayı niceliksel olarak bütünüyle açıklamanın mümkün olmadığını düşünmektedir (Schönfeld, 2000: 89). *Canlı Kuvvetler'*de doğanın nesnelerinin niceliksel ölçüme uygun olmayan özelliklere sahip olması nedeniyle matematiğe çekilen sınırın, *Doğa Tarihi*'nde kaldırılmış olmasına rağmen, Kant, niteliksel yöntemi kullanmaya devam etmektedir. Bu durum bilimin yanı sıra metafiziği de içeren bir doğa felsefesi oluşturma çabası olarak

nitelendirilebilir. Martin Schönfeld, Kant'ın bu döneme ait metinlerinin temel amacını şu şekilde ifade etmektedir:

> "Kant'ın amacı, Newton'un başladığı şeyi tamamlamaktı: açıklayıcı cansız doğa modelinin ilkelerini genelleştirmek ve bu modeli sistematik ve kabul edilebilir bir metafiziksel yapı ile desteklemek." (Schönfeld, 2000: 89)

Evrenin mekanik bir düzen içerisinde olduğu düşüncesi 'amaç', 'özgürlük', 'Tanrı' gibi kavramlar ile ilgilenen metafiziği tehlikeye düşürmektedir. Dolayısıyla bu mekanik işleyiş üzerine temellenen niceliksel yöntem doğa felsefesi açısından yararlı fakat yetersizdir. Kant'a göre bu yetersizliğin temeli, fiziksel nesnelerin sonsuz çokluğundan oluşan kozmosun içsel yapısının sadece Tanrı tarafından ölçülebilir olmasıdır. Dolayısıyla bütüne ilişkin matematiksel kesinlik insan aklının sınırlarını aşmaktadır (Schönfeld, 2000: 91). Bu sonuç sayesinde Kant, bilimin sınırlarının ötesinde kalan ve dolayısıyla metafiziğe zemin oluşturan bir alan açmıştır. Bu alanın açılmasını mümkün kılan bir diğer adım, Leibniz-Wolff geleneğine ait Eİİ'nin terk edilmesi ve yerine kaos halinden mükemmel uyuma doğru gitmekte olan evren anlayışına geçilmesidir. Kritik sonrası dönemde de etkili olan ereksellik düşüncesi zorunluluk alanı ile özgürlük alanının bir arada bulunabilmesinin zemini olmaktadır.

Pietistler evrendeki yasaların Tanrı tarafından ihlal edilmesi anlamına gelen mucizelerin mümkün olduğunu düşünmektedir. Wolff ise Pietistlerin bilim karşıtı tutumunu eleştirmesine rağmen, mucizelerin varlığı konusunda onlarla aynı görüştedir. Kant, Wolff'ün doğanın mekanik yasaları ile mucizeleri bir arada tutma düşüncesinin sorunlu olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla kabul edilebilir bir erekselliğin mucizeleri yadsıması ve bilim tarafından ortaya koyulan doğa anlayışını kapsaması gerekmektedir (Schönfeld, 2000: 101). Newton'a göre ise Tanrı, evrenin uyum içerisinde işleyişinin nedenidir. Kant'a göre doğanın kendi kendine

bırakıldığında çökecek bir sistem olarak tasarımlanması metafiziksel açıdan problemlidir çünkü bu durum Tanrı'nın yetersizliği anlamına gelecektir. Mükemmellik düşüncesinin biçim değiştirerek de olsa korunması, Kant'ın doğayı istisnaya izin vermeyen yasalar aracılığıyla mükemmele doğru gitmekte olan bir sistem olarak tasarımlamasına yol açmış, böylece mutlak mükemmelliğe sahip bir Tanrı ve Newton fiziğinin mekanik işleyişini mümkün kılan göreceli olarak mükemmel bir evren aynı felsefi yapı içerisine alınabilmiştir (Schönfeld, 2000: 110). Schönfeld, sisteme yerleştirilen bu ereksellik düşüncesinin önemini şöyle dile getirmektedir:

> "Evrensel Doğa Tarihi, Tonelli (1959b), Schneider (1966), Shea (1986) vb. tarafından, teleoloji yerine bilimsel bir kozmoloji koyduğu konusunda sıkça yanlış anlaşılır. Oysa Kant, çağdaşlarının teleolojisini, kendi teleolojisini kurmak adına yadsımıştır. Teleolojiye çok önemli bir işlev yüklenmiştir: O [teleoloji], gökler mekaniği ile Tanrı'nın varsayımları ve amaçları arasında bir köprüdür. Bu bağlamda teleoloji, bilimi ve metafiziği birbirine bağlar." (Schönfeld, 2000: 98)

Ereksellik düşüncesi sonraki yıllarda da korunmuş ve "*Tanrı'nın Varlığı İçin Tek Mümkün Kanıt"*(Kant, 1992a: 127) olarak gösterilmiştir. *Doğa Tarihi*'nin önsözünde yer alan şu ifadeler mucizeye yer bırakmayan doğa yasalarının Tanrı'nın varlığıyla nasıl ilişki içerisine sokulduğu konusunda aydınlatıcı olabilir:

> "Bütün şeylerin temel yapıtaşı olan madde, temel yasalar ile bağlanmıştır ve özgürce bu yasalara bırakıldığında, ortaya zorunlu olarak güzel kombinasyonlar çıkmalıdır. Bu mükemmel plandan sapma özgürlüğü bulunmamaktadır. En üstün bilgece amaca tabi olduğundan ötürü, onu yöneten İlk Neden tarafından böyle bir zorunlu ilişki içine sokulmuş olmak zorundadır. Tanrı vardır, çünkü kaos halindeki doğa bile düzenli biçimde ve muntazaman işler"(Schönfeld, 2000: 102)

Pietistlerin ve Wolff'un aksine mucizeye yer bırakmayan bir teleoloji anlayışının geliştirilmesi, mekaniğin ve metafiziğin arasındaki gerilimi azaltma amacını taşımaktadır. Öte yandan aynı yaklaşım evrenin ve dolaylı olarak Tanrı'nın mükemmel olmayışı sonucuna götüren ve teolojiyi sıkıntıya sokan Newtoncu Tanrı anlayışının da aşılmasını sağlamıştır. Schönfeld bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "*Doğa Tarihi'*nde Kant, doğadaki duyulurun ve düşünülürün ilişkilendirilmesine ve bilimsel yöntem ile metafiziksel yöntemin birleştirilmesine yönelik girişiminin bir parçası olarak, insanı doğaya yerleştirmiştir. […] Kritik öncesi proje artık tam anlamıyla çiçek açmaktadır. Projenin muazzam bir başarısızlık ile sonuçlanacak olmasına rağmen, Kant *Doğa Tarihi* ile Newtoncu mekaniği geliştirmeyi ve döneminin en mükemmel doğa metafiziğini kurmayı başarmıştır. Kant'ın bu kitapta geliştirdiği teoriler, felsefe camiasında yankı bulmaya devam etmiştir." (Schönfeld, 2000: 124)

*Canlı Kuvvetler*'de görülen metafiziğe ve metafiziğin ortaya koymaya çalıştığı bilgiye zemin hazırlama çabası, niceliksel yöntemin doğanın bütününe uygulanamayacağı argümanı üzerine temellenmiştir. Kant, Newton fiziğinin gücünün fark etmeye başladıkça, niceliksel yönteme bu şekilde sınır çekmenin yetersizliğini anlamış ve sınırın doğada değil insan aklında olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu sonuç ve sisteme yerleştirilen ereksellik düşüncesi bilimin ve metafiziğin bir arada bulunabilmesine olanak tanımıştır. Ateizmin güçlenmesine neden olan bilim / metafizik geriliminin hafifletilmesi Kant'ın sonraki dönemlerinin de temel amacını oluşturmaktadır. Fakat bu amaca ancak metafiziğin bilimin yöntemi doğrultusunda eleştirilmesi ve revize edilmesi sayesinde ulaşılabilir. Bu nedenle Kant'ın Eleştiri öncesi ikinci dönem metinlerinde görülen ve bu dönemin temel niteliğini belirleyen metafizik eleştirisinin, metafizikten kopuşa değil, dönemin metafizik anlayışlarının yetersizliğinin fark edilmesine işaret ettiği söylenebilir.

### 1.2.2. Metafiziğe Yönelik Şüpheci Yaklaşımlar (1760 – 1766)

Bilimsel gelişmeler ve metafizik arasındaki gerilimin artması üzerine Prusya Kraliyet Akademisi tarafından doğal teolojinin ve ahlakın ilkelerinin, geometrinin ilkelerinin sahip olduğu kesinlikte ortaya koyulup koyulamayacağını konu edinen bir yarışma sorusu ilan edilmiştir. Yarışma Moses Mendelsohn (1729 -1786) birinci ile sonuçlanmış, Kant'ın *Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma* (1763) adını taşıyan yazısı ise *övgüye değer* bulunarak -Mendelsohn'un yazısı ile birlikte- basılmıştır (Cassirer, 2007: 545). Mendelsohn metafiziğin söz konusu kesinliğe sahip olduğu düşünmekte; Kant ise bu kesinliğin mümkün olduğunu fakat henüz sağlanamadığını iddia etmektedir (Schönfeld, 2000: 212).

Bu metinde Kant'ın tümevarımsal yöntemin metafizik alanında da kullanılabilir olduğunu iddia etmesi, içinde bulunduğu rasyonalist geleneğe kesin bir karşı çıkış olarak yorumlanabilir. 1746 – 1762 yılları arasında yazdığı tüm metinlerde doğal bilimlerin ve metafiziğin kesin olarak farklı yöntemler kullanması gerektiği düşüncesi ön plandadır. Fakat 1763'e gelindiğinde dönemin rasyonalistlerinin kesin bilgiye ulaşmanın zemini olarak gördüğü analiz, eş deyişle tanımlardan yola çıkan ve çelişmezlik ilkesi aracılığıyla bilgiye ulaşmayı amaçlayan geometrik yöntem, Kant'ın eleştirilerine maruz kalmaktadır. Bu eleştirilerin temel çıkış noktası analizi yapılacak kavramların kesin birer tanıma sahip olmadığı düşüncesidir (Kant, 1992: 249). Bu durum farklı filozofların aynı kavramları farklı şekillerde tanımlamalarına ve doğal olarak farklı sonuçlarla ulaşmalarına neden olmaktadır. Fakat 'ruh', 'Tanrı', 'özgürlük' gibi kavramların birden fazla tanıma sahip olması, başka bir ifadeyle, metafizikçinin bu tanımları dilediği gibi yapma özgürlüğünün bulunması mümkün değildir. Matematikte ise durum farklıdır. Matematikçi kavramları kendisi yaratır ve yarattığı bu kavramlar aracılığıyla sonuçlar üretir. Dolayısıyla matematik, dönemin yaygın kanısının aksine analitik değil sentetik yöntemi kullanmaktadır (Beiser, 1992: 40).

Matematiksel kavramların, metafiziksel kavramların aksine tam bir kesinlikle ortaya konulabilmesi, matematiğin ulaştığı yargıların, metafiziğin ulaştığı yargılardan daha kesin olduğu yol düşüncesine açmaktadır. Buna karşın Kant, metafiziğin yeterli bir kesinlik düzeyine ulaşabileceği görüşündedir. Bu kesinlik düzeyine ulaşılabilmesi için Kant'ın önerdiği yöntemi Bessier şöyle aktarmaktadır:

> "(I) O, [metafizikçi] genel tanımlardan başlamak yerine, kavram ile kesin olarak ilişkilendirilebilen asli nitelikleri belirlemelidir. (II) Bu niteliklerin yalın ve diğer niteliklerden ayrı olduğunun belirlenmesinin ardından, onları daha ileri çıkarımların zemini olarak kullanmalıdır. Böylece metafiziğin yöntemi, -spesifik kanıtlar ile başlayıp, derece derece evrensel sonuçlara ulaşarak- Newton fiziğinin yöntemine benzemelidir." (Beiser, 1992: 41)

Kant'ın, metafiziğin doğal bilimler tarafından ortaya konulan yasaları kullanması gerektiğini düşünmesi, kesin bilgiye ulaşma sürecine deneyimin dâhil edilmesi anlamına gelmektedir. Deneyimi dışarıda bırakan ve sadece analiz ile yetinen bir yöntemin doğayı açıklama konusunda yetersiz kalacağı iddiası, 1763 yılında yayımlanan *Felsefeye Olumsuz Büyüklükler Kavramını Sokmak İçin Deneme* (Kant, 1992g: 207-241) metninde de gözlemlenebilir. *Negatif Büyüklükler*'in temel vurgusu *gerçek karşıtlık* ve *mantıksal karşıtlığın* özdeş olmaması üzerinedir. Mantığın geçerliliğini ontolojik bir zeminden aldığı düşüncesinin eleştirisi olarak da okunabilecek bu ayrım, Çİ'nin doğayı anlama konusundaki yetersizliğini vurgulamaktadır. Özdeşlik ilkesine göre A ve ~A'nın bir arada bulunması çelişkilidir ve bu çelişkiden sonuçlar üretmek mümkün değildir. Fakat matematikte ve fizikte durum farklıdır. Örneğin eş büyüklükte fakat farklı yönlerdeki iki kuvvetin aynı cisim üzerine uygulanması, cismin eylemsizliğini sürdürmesi ile sonuçlanacaktır ve eylemsizlik durumu bir çelişki olarak nitelendirilemez. Benzer örnekler matematiğin alanına giren negatif –pozitif sayılar ve ahlak alanındaki haz-acı karşıtlıkları için de söz konusudur. Dolayısıyla mantıksal karşıtlığın deneyim alanına ait gerçek karşıtlıkları kapsaması mümkün değildir (Beiser, 1992: 42). Başka bir ifadeyle, temel

kavramlardan yola çıkılarak ulaşılan sonuçlara karşılık düşen bir gerçekliğin var olması zorunlu değildir. Leibniz-Wolff geleneğinin temel argümanına saldıran bu yaklaşım Tanrı'nın varlığının bilgisinin analiz aracılığıyla ortaya koyulamayacağı anlamına da gelmektedir.

Mantıksal olanın ve gerçek olanın birbirlerinden zeminleri bakımından ayrıldığı söylenebilir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nden önce yazdığı son metin olan *Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne*'de (Kant, 1992e: 377-416) görülen bu ayrımın anlaşılabilmesi için Kant'ın bu metinleri kaleme aldığı dönemde zemin kavramını nasıl tanımladığının anlaşılması gerekmektedir. Kant'ın öğrencisi olan Herder'in metafizik ders notlarında aktardığı zemin tanımı şu şekildedir:

> "O halde bir zemin, öyle bir şeydir ki; onun öne sürülmesi aracılığıyla bir başka şey öne sürülebilir. Crusius zemini kendisi aracılığıyla bir şeyin meydana getirildiği şey olarak tanımlar. 'meydana getirmek' kelimesi sorunludur çünkü ne tüm etkiler sonuçtur ne de tüm güçler bir zemindir. […] Her *zemin* ya –onun aracılığıyla kendisine özde olan sonuçların bir yüklem olarak özdeşlik ilkesine göre ortaya konulduğu- mantıksal zemindir ya da –kendisine özdeş olmayan sonuçların çelişki ilkesine göre ortaya konulamadığı- gerçek zemindir." (Watkins, 2005: 162)

Mantıksal olan ile gerçek olanın farklı zeminlere dayanması Leibniz-Wolff geleneği tarafından kullanılan YKİ'nin reddi anlamına gelmektedir, çünkü kavramda içerilenin Çİ aracılığıyla açığa çıkarılması, sadece mantıksal zemine dayanan önermeler için söz konusu olabilir. Mantıksal zeminde bir şeyin ortaya koyulmasından yola çıkılarak bir başka şeyin zorunluluğuna işaret edebilir fakat gerçek zeminde sonuçları böyle bir zorunluluk ilişkisi içerisinde ortaya koymak mümkün değildir. Bu nedenle gerçek zemin söz konusu olduğunda deneyim bilgiye ulaşmanın tek aracı konumundadır. Kant bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"[…]şeylerin gerçek zemine ve gerçek sonuçlara ihitiyaç duyan her belirlenimi, özdeşlik ilkesine göre ortaya konulamaz ve yargıda ifade edilemez. Bunlar daha çok basit kavramlardır. Sadece deyim aracılığıyla gerçek zemindeki bağlantılara ulaşabiliriz, mantıksal olarak değil." (Watkins, 2005: 163)

*Saf Aklın Eleştirisi*'nde kategoriler halini alacak yalın kavramların, gerçek zemine dayanan şeyleri belirlediği söylenebilir. Ayrıca Hume'un nedensellik eleştirisini aşma çabası olarak nitelendirilebilecek gerçek zemin -Kant'ın *Prolegomena*'da işaret ettiği gibi metafiziğin olanağını oluşturacaktır (Kant, 2002b: 5).

*Yarışma Yazısı'*nda ve *Negatif Büyüklükler*'de metafiziğin Newton fiziğinin yöntemi aracılığıyla bilimin güvenli yoluna girebileceği iddia edilirken, 1764 yılında yayımlanan *Güzel ve Yüce Duygusu Üstüne Düşünceler*'de Kant'ın, metafiziğin yönteminin yanı sıra, metafiziğin ortaya koymaya çalıştığı bilginin gerekliliğini de sorgulamaya başladığı görülmektedir (Beiser, 1992: 42). Bu keskin dönüşümün Rousseau'dan kaynaklandığı düşünülmektedir (Beiser, 1992: 43).[*] Beiser bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"Onun [Kant'ın] düşüncelerinin geçirdiği dönüşüm tam bir devrimden daha az değildir, çünkü o şimdi aklın amacının bütünüyle yeni bir kavramsallıştırmasına ulaşmıştır. Kendisini 'Tanrı', 'province', 'ölümsüzlük', 'mutlak kuvvetler' 'doğanın pratikleri' gibi kavramlar üzerine yapılan spekülasyona adamak yerine, akıl ilk olarak ve her şeyden çok yaşamın amacına yönelmelidir. Tüm sorgulamaların nihai hedefi, Kant'a göre, "vacation of men"in bilinmesidir. Aklın kendi kesin amacına ulaşmasını garantiye almak için, Kant, sahte spekülasyonları zayıflatacak olan ve insan yaşamı için gerekenleri inceleyen skeptik metodu önermektedir. Kant daha sonra metafiziğin görevini tekrar

[*] Ayrıca bkz. (Schönfeld, 2000: 230)

> tanımlar. O, [metafizik] duyularımıza aşkın olan şeyler üzerine yapılan bir spekülasyon değil, 'insan aklının sınırlarının bilimi' olmalıdır." (Beiser, 1992: 43).

Spekülasyonun yetersizliği, deneyimin gerekliliği ve metafiziğin insan aklının sınırlarını ortaya koymaya çalışan bir bilim olması düşünceleri *Salt Aklın Eleştirisi*'nin temel argümanlarındandır. Ayrıca pratik olanın teorik olan karşısındaki üstünlüğü, başka bir ifadeyle insan aklının temel ilgisinin pratik alanda aranması gerektiği düşüncesi Kritik sonrası dönemde de korunacaktır. Pratik olanın üstünlüğünün anlaşılması sürecinde Rousseau'nun oynadığı önemli rolü Kant şu şekilde dile getirir:

> "Gerçeğin peşinde koşmaya eğilimliyimdir. Bilgiye ve onun sayesinde gelişmeye şiddetli bir açlık duymakta ve attığım her adımda güçlü bir tatmin yaşamaktayım. Sadece bunun insanlığın onurunu kurmaya yeteceğine inandığım ve hiçbir şey bilmeyen sıradan insanı hor gördüğüm bir dönem vardı. Rousseau beni doğru yola çevirdi. Bu sahte üstünlük ortadan kalktı ve insanlığa saygı duymayı öğrendim. Eğer bu düşüncenin kendisinin, tüm diğerlerine değer verdiğine, yani insanın haklarını sağladığına inanmamış olsaydım, kendimi sıradan bir işçiden çok daha yararsız sayardım." (Besier, 1992: 43).

Dönemin metafizikçilerinin 'Tanrı', 'ölümsüzlük' ve 'ruh' gibi kavramların bilgisini ortaya koymaya çalışmaları, dine ve dolaylı olarak ahlaka zemin oluşturma çabası olarak görülebilir. Bir bütün olarak evrenin bilgisi aracılığıyla insanın evrendeki yerinin ve amacının belirlenmeye çalışılması ve özellikle pratik alanın bu bilgi üzerine oturtulması, başka bir ifadeyle ahlakın zeminine bilginin yerleştirilmesi, özgürlüğün yadsınması ve dolayısıyla insanın kendi öz gücüne yabancılaşması anlamına gelmektedir. Kant'ın insanın özgürlüğünü ahlakın zemini olarak

belirlemesi, metafiziğin ve ortaya koymaya çalıştığı bilgiye duyulan ihtiyacın eleştirilebilmesinin yolunu açmıştır.

Rasyonalist geleneğe ve bu gelenek tarafından anlaşıldığı biçimiyle metafiziğe yönelttiği eleştiriler 1766'da yayımlanan *Metafiziksel Düşlerle Aydınlatılan Bir Büyücünün Hayalleri* (Kant, 1992c: 301-361) adlı metinde doruk noktasına ulaşmıştır. Dönemin metafizikçileri ve *Büyücü* arasında kurulan ironik bağlantı Kant'ın Çİ'i üzerine temellenmiş dogmatik metafiziğe olan inancının sona erdiğinin göstergesidir. Gerçek zemin ile ilişkisi bağlamında deneyime yapılan bu vurgunun ardında Hume'un etkisinin bulunduğu söylenebilir. *Negatif Büyüklükler*'de yapılan zemin ayrımı ve bu ayrımın nedensellik ile ilişkisi *Büyücünün Hayallerin*'de de metafiziğe yöneltilen eleştirilerin çıkış noktasını oluşturmaktadır:

> "Bir şeyin nasıl bir neden olabileceği ya da bir güce sahip olacağını akıl aracılığıyla saptamak imkansızdır, bunun yerine bu ilişkiler yalnızca deneyimden alınmalıdır. Ama bir şey neden olduğu ölçüde, bir şey aracılığıyla başka bir şey ortaya koyulur. Ama bağlantı anlaşma nedeniyle asla kurulmaz – tıpkı biz ilkini bir neden olarak görmek istemediğimiz zaman hiçbir çelişkinin çıkmayacak olması gibi, çünkü bir şeyin ortaya koyulup başka bir şeyin iptal edilmesi varsayımında hiçbir çelişki yoktur. O halde eğer onlar deneyimden gelmemişlerse nedenler güçler, etkinlikler olarak temel kavramları tamamen keyfidir." (Besier, 1992: 44).

Mantıksal zemine ait olan Çİ'nin gerçek zeminde kullanılmasının dogmatik kurgular ile sonuçlanacağına işaret etmektedir. Öte yandan Kant'ın metafiziğe yönelttiği bu eleştirilerden, onun metafiziği artık bir bilim olarak görmediği sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine Kant, metafiziğin ancak duyular üstü evrenin, eş deyişle, düşünülür dünyanın bilgisini ortaya koyma amacını terk etmesi ve insan aklının sınırlarının belirlenmesine yönelmesi halinde bilimin güvenli yoluna gireceğini

düşünmektedir (Cassirer, 2007: 117). Metafiziğin bu şekilde tanımlanması duyulur üstü dünyanın bilgisinin ahlakın zemini olarak görülemeyeceği sonucunu da beraberinde getirmektedir. Kant, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "Öncesinde metafiziğin kelebek kanatları üzerinde uçmuş ve tinsel varlıklarla konuşmuştuk. Şimdi tekrar kendimizi deneyimin ve ortak duyunun zemini üzerinde bulduk.Eğer bu yeri, ruhun iyi tutumunu Öte dünya umudu üzerine temellendirmek yerine Gelecek bir dünya umudunu İyi bir ruhun duygusu üzerine temellendirmek için yararlı olana sıkıca sarıldığımız sürece bizi tatmin edecek, her şeyi barındıran, bize tahsis edilmiş, fütursuzca terk edebileceğimiz bir yer olarak görürsek ne mutlu bize!" (Palmquist: 2000: 30)

Kant'ın henüz 1766 yılında, duyulur üstü dünyanın bilgisini ahlakın zemini olarak görmek yerine, ahlakın söz konusu bilginin zemini olarak görülmesi gerektiğini iddia etmesi, *Saf Aklın* Eleştirisi'nde ortaya konulan 'ahlaki inanç' anlayışını öncelemesi bakımından önemlidir. Öte yandan metafiziğe yönelttiği ağır eleştirilere rağmen Kant'ın metafiziği terk etmek gibi bir niyetinin olmadığı tam tersine onu "sağlam bir zemine" oturtmaya çalıştığı aynı yıllar içerisinde Lambert'e, Mendelssohn'a ve Herder'e yazdığı mektuplarda görülebilir (Beiser, 1992: 46). Dolayısıyla *Büyücünün Hayalleri*'ndeki ironik anlatımın genel olarak metafiziğe yönelmiş bir şüphecilikten ziyade, Kant'ın Leibniz-Wolff geleneğinin "dogmatik" yaklaşımlarının metafiziğe sağlam bir zemin sunamayacağı ve temel ilginin teorik alandan pratik alana kaydırılması yönündeki düşüncelerinin pekişmesi olarak yorumlanmalıdır. 1768 yılında Herder'e yazdığı mektupta temel ilgisinin hala "[insanın] hakiki amacının ve insan yetilerinin ve arzularının sınırlarının belirlenmesi" olduğunu dile getirmesi ve yazmayı düşündüğü kitabının "*Ahlakın Metafiziği*" başlığını taşıyacağını belirtmesi bu durumun göstergesi olarak yorumlanabilir. (Beisser, 1992: 47)

### 1.2.3. Metafiziğe Dönüş (1766 -1770)

Leibniz-Wolff geleneğinin dogmatik metafiziğine ve bu metafiziğin ortaya koymaya çalıştığı bilgi türüne yöneltilen tüm eleştirilere rağmen, Kant'ın üçüncü dönem yazılarında Leibniz'e ve Leibniz metafiziğine olan ilginin tekrar arttığı gözlemlenebilir. Artan bu ilginin nedeninin Leibniz'in *İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler* adlı yazısının ve Clark ile uzayın doğası üzerine yaptığı tartışmaları içeren mektuplaşmalarının 1765 yılında ilk defa yayımlanması olarak görülmektedir. Yayımlanan bu kitap Leibniz öğretisinin tekrar güç kazanmasına ve daha derin bir şekilde anlaşılmasına neden olmuştur (Cassirer, 2007: 136-137). Yayımlanan bu metinler Kant'ı, uzayın doğası ve metafiziğin ortaya koymaya çalıştığı bilgi türü üzerine tekrar düşünmeye sevk etmiştir.

1768 yılında yayımlanan *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Zemini* (Kant, 1992d: 361-373) , Kritik sonrası dönemde de önemli bir yer tutan yön kavramı aracılığıyla Leibnizci uzay anlayışının eleştirisini içermesi bakımından önemlidir. Kant bu metnin amacını şöyle ifade etmektedir:

> "Mutlak uzayın, tüm maddelerin var olmasından bağımsız olarak ve maddenin bileşik doğasının olanağının nihai dayanağı olarak, kendinde bir gerçekliğe sahip olduğunun açık ispatının, geometride rastlanan türden, yer kaplama hakkındaki görüsel yargılarla (anschauenden Urteilen) verilip verilemeyeceğini görmek." (Gözkan, 2002: 2)

Leibnizci monad anlayışının uzayı ikincil nitelik olarak tanımlaması uzayın kendi başına bir var oluşa sahip olmasını imkânsız kılmaktadır. Bu yaklaşım Descartes'ta görülen uzayın cisimleri belirlediği düşüncesinin aksini; yani uzayın cisimler tarafından belirlediğini iddia etmektedir. Bu bakış açısı cisimlerin uzaydaki konumları aracılığıyla değil kendi içsel özellikleri bakımından birbirlerinden ayırt edilebilmeleri sonucunu doğurmaktadır. Kant bu uzay anlayışının yetersiz oluşunu

doğadaki cisimlerin sahip olduğunu düşündüğü yön kavramı aracılığıyla eleştirir. Sağ el ve sol el örneğinde olduğu gibi parçalarının birbirlerine göre konumları aynı olan iki cismin farklı yönlere sahip olması bu iki cismin uzayda aynı konumu paylaşabilmelerini imkânsız kılar. Bu ayrımın yapılabilmesi için cisimlerin birbirleriyle karşılaştırılması dolayısıyla görünün devreye girmesi gerekmektedir (Gözkan, 2002: 6). Fakat Kant'a göre, uzayın Newton'un iddia ettiği gibi görünün bir nesnesi olması da mümkün değildir. Bu durum çalışmanın sonunda yer alan "mutlak uzayın, dışsal duyunun bir nesnesi (Gegenstand) değil, tersine tüm dışsal duyuları öncelikli olarak mümkün kılan temel bir kavram (Grundbegrif) olduğu […]" şeklindeki ifadelerden anlaşılabilir (Gözkan, 2002: 6).

Uzayın görüyle ilişkili olarak ideal bir zemine sahip olması düşüncesi 1770 yılında yayımlanan *Duyulur ve Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeler'*de netlik kazanmış ve görünün bir diğer formu olarak ele alınan zamanla birlikte detaylı olarak ele alınmıştır. Kant'ın ikinci döneminde ortaya çıkan mantıksal zemin / gerçek zemin ayrımı, bu metinde aklın bilgi yetileri arasındaki ayrıma dönüşmüştür. Söz konusu yetiler duyarlık ve akıl olarak nitelendirilmektedir. Duyarlık, deneyim esnasında nesne tarafından etkilenen öznenin alıcılığını ifade etmektedir. Akıl ise öznenin duyular tarafından verilmeyen nesnelerin temsillerini yaratmasının zeminidir. Bu ayrım üzerine temellenen nesneler, fenomen ve numen olarak adlandırılmaktadır (Kant, 1992: 384). Özne duyarlık aracılığıyla şeylerin ancak görünüşünü elde edebilirken, akıl şeyleri özneye şeyleri oldukları gibi sunma yetisine sahiptir (Gözkan, 2002: 6).

Duyarlığın nesneleri, eş deyişle temsiller, madde ve bu madde üzerine uygulanan formlar aracılığıyla elde edilmektedir. Kant'a göre sezginin iki formu bulunmaktadır: uzay ve zaman (Kant, 1992: 381). Akıl ise nesnenin düşünülmesini mümkün kılan 'var oluş', 'töz', 'neden' gibi a priori kavramlara sahiptir. *Büyücünün Hayalleri*'nde reddedilen bilgi türü tekrar sistem içerisine alınmasından, Kant'ın rasyonalist geleneğe geri döndüğü sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü Kant'ın bu metinde ortaya koymaya çalıştığı metafizik, şeylerin doğasına değil, öznenin şeyleri

bilme yetilerinin temel form ve ilkelerine yönelmiştir (Beiser, 1992: 48). Beiser, Kant'ın metafizik karşısındaki tutumunu şu şekilde ifade etmektedir:

> " Metafiziğin amacının aklımızın temel kavramlarını ya da ilk ilkelerini belirlemek olduğunu yazar. Metafizik bir ontoloji olmalıdır fakat şeylerin türlerini inceleyen geleneksel anlamda bir ontoloji değil. Bunun yerine amacı, akla uygun olarak herhangi bir nesnenin düşünülmesini mümkün kılan koşulları belirlemek olan bir ontoloji. Kavramları ise herhangi bir şeyin düşünülmesinin koşulları ile ilgilidir; ne birer kopya (ectypes) ne de arketiptir" (Beiser, 1992: 49).

Kant'ın, duyarlığın ve aklın, form ve ilkelerine yönelmesi metafiziğin nesnel zemininin yerini öznel zeminin almaya başlaması olarak değerlendirilebilir. Bu dönüşüm, metafizik alanında sürmekte olan sonu gelmez tartışmaları sonuçlandırmayı ve bu tartışmalardan beslenen ateizmin güç kazanmasını engellemeyi hedeflemektedir. Uzayın doğasına yönelik tartışmaları içeren Leibniz – Clark mektuplaşmalarının yayımlanmasının, Kant'ın bu sonuca ulaşmasında etkili olduğu söylenebilir. Uzay ve zamana öznel nitelik kazandırılması, bu formların düşünülür dünyadaki kullanımının engellenmesi anlamına gelmektedir. Örneğin "Tanrı evrenin içinde midir dışında mı?" şeklindeki bir sorudan kaynaklanan çözümsüz tartışmanın duyulur dünyanın formu olan uzayın düşünülür dünyaya ait bir şeye uygulanmasından kaynaklandığı ve bu nedenle geçerli bir soru olmadığı iddia edilebilir. Öte yandan uzay ve zamanın öznel nitelik kazanması matematiksel bilginin zeminini açıklama olanağı yaratmakta ve matematik ile metafiziğin bir arada bulunabilmesini mümkün kılmaktadır.[*] Bu açıdan bakıldığında Kant'ın metafizik ile doğal bilimleri uzlaştırma amacına ulaşmak üzere olduğu gözlemlenebilir. Duyulur dünya / düşünülür dünya ayrımı aracılığıyla özneye verilen kurucu rolün, bu amaç doğrultusunda atılmış önemli adımlardan biri olduğu söylenebilir. Kant, 1770 yılı itibariyle *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu temel argümanları şekillendirmiştir.

[*] Duyarlığın formlarının temel nitelikleri ve matematik ile ilişkisi ilerleyen bölümlerde detaylı olarak incelenecektir.

Eksik olan tek adım, aklın us ve anlak olarak bölümlenmesidir. Bu tek adımın atılması on yıl sürecek olan ‘sessiz dönem’in temel uğraşını oluşturacaktır.

### 1.2.4. Kant’ın 'Sessiz On Yılı' (1770 – 1781)

Duyulur dünya ile düşünülür dünyanın birbirinden ayrılması, bu iki dünyanın nasıl bir arada bulunabildiği ya da nesnenin temsille ilişkisinin hangi zemine dayandığı gibi soruları da beraberinde getirmektedir. Öte yandan duyulur dünyanın kavramların geçerliliğini nereden aldığı sorusu hala cevapsızdır. Dogmatik metafiziğe yönelttiği eleştiriler bağlamında düşünüldüğünde, bu kavramların analitik değil, sentetik olması gerektiği söylenebilir. Hume’un nedensellik kavramının deneyimden türetilemeyeceğine yönelik eleştirileri ise bu kavramların a posteriori olarak değerlendirilmesini imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla sentetik ve a priori olması gereken bu kavramların nasıl mümkün olduğunun açıklanması gerekmektedir (Beiser, 1992: 55). Bu sorun ekseninde geçen ‘sessiz on yıl’, öznenin tam anlamıyla sistemin merkezine alınması ve kurucu etkinliğinin sınırlarının belirlenmesi ile sonuçlanacaktır.

Yapılan bu açıklamalar ışığında, Kant’ın metafizik ile olan ilişkisinin geçirdiği dönüşümün incelenmesi, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ortaya konulan temel argümanların ve bu argümanların doğurduğu sonuçların daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. *Canlı Kuvvetler* ile başlayan ve Eleştirel felsefe ile sonuçlanan bu çalkantılı ilişkiyi Kant şu şekilde ifade etmektedir:

> "Her ne kadar nadiren ondan lütuf görmekle övünebilsem de ona aşık olmak kaderim olan Metafizik iki avantaj sunar. İlki, sorgulayan zihnin Akıl aracılığıyla şeylerin gizli niteliklerini incelediği zaman kendi önüne koyduğu ödevleri yerine getirmesine onun hizmet etmesidir. Ama aşağıdaki istisna dışında sıklıkla görülen sadece başarısızlıktır.

> Diğer avantaj insan aklı için daha uyumludur ve ödevin bilgimizin sınırları dahilinde olup olmadığını tanımayı ve kavramlarıyla ilişkisinin deneyimden türeyip türemediğini belirtmeyi içerir.çünkü bunlar daima tüm yargılarımızın temeli olmak zorundadır. Metafizik insan aklının sınırlarının bilimidir. Ve metafiziğin en önemli olmasına karşın en az bilinen bu kullanımı ancak sonraları ve uzun bir deneyimin ardından elde edilebilir" (Palmquist: 2000: 6).

*Canlı Kuvvetler*'de Kant'ın sergilediği kuvvetin ölçümüne yönelik farklı tutumları uzlaştırma ve her iki görüşün geçerli olduğu alanı belirleme çabası, onun metafiziğe karşı olan pozitif tutumunun izlerini taşımaktadır. 'Tanrı', 'özgürlük' ve 'ölümsüzlük' gibi temel kavramlara sağlam bir zemin sunmayan niceliksel yöntem ile metafiziğin niteliksel yönteminin aynı bütün içerisine alınması doğal bilimler ile metafizik arasındaki gerilimin giderilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Kant'ın, felsefe dünyasına adım attığı ilk yıllardan itibaren bu iki alan arasındaki gerilimin farkında olduğu ve bu gerilimin metafiziğe zarar vermesini engellemeye çalıştığı söylenebilir. Newton'un fizik kuramı hakkındaki bilgilerinin artması Leibniz'in ve Descartes'ın etkilerinin azalmasına yol açmıştır. *Doğa Tarihi* metninde yer alan doğanın niceliksel olarak ölçülmesinin mümkün olduğu iddiası artan Newton etkisinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Doğanın niceliksel olarak ölçülebileceğinin kabulü iki açıdan önemlidir. Birincisi: Bu yaklaşım Leibniz-Wolff geleneğinin monad anlayışının eleştirilmesi anlamına gelmektedir, çünkü monadlar birbirlerini etkileme gücüne sahip değildir. Oysa değişimin niceliksel ölçümü aracılığıyla temel yasalara ulaşmaya çalışan bu yöntem var olan şeylerin birbirlerini etkileyebilmesini gerektirmektedir. İkincisi: Leibniz-Wolff geleneğinin temel ilkelerinden biri olan Eİİ'nin mevcut hali ile kullanılmasını imkânsız kılmasıdır. En mükemmel evren anlayışının yerine kaos halinden mükemmele doğru gitmekte olan evren anlayışının geçirilmesi, eş deyişle ereksellik düşüncesi, niceliksel yöntemin hem sistem içerisine alınabilmesini sağlamış, hem de onun kullanımını sınırlamıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi ancak metafiziğin niteliksel yöntemi aracılığıyla elde edilebilmektedir.

Eleştiri öncesi ilk döneme ait bu metinlerin ayırt edici özelliğinin, metafiziğin niteliksel yöntemine dair herhangi bir şüphenin bulunmaması olduğu söylenebilir. Niteliksel yöntemin sorgulandığı ikinci dönem de ise Kant'ın düşünce sisteminin keskin dönüşümler geçirdiği ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel argümanlarının şekillenmeye başladığı görülebilir. Bu dönüşümün ilk belirtisi *Negatif Büyüklükler*'de ve *Yarışma Yazısı*'nda karşılaşılan analiz eleştirisidir. Kavram çözümlemeleri aracılığıyla ortaya konulan bilgiye karşılık düşen bir gerçekliğin varlığını sorgulayan bu eleştiri mantıksal zemin ile gerçek zemin arasında yapılan ayrım üzerine dayanmaktadır. Gerçek zemin ile deneyim arasında kurulan ilişki, birinci dönemin aksine ikinci dönemde yöntemler arasına bir sınır çekilmeye değil niteliksel yöntemin niceliksel yönteme benzer hale getirilmeye çalışıldığının göstergesidir. Öte yandan gerçek zemin ile sentetik yargılar arasında kurulan ilişkinin, matematiğin önermelerinin de sentetik olması gerektiği sonucunu doğurduğu söylenebilir.

İkinci dönemin son metni olan *Büyücünün Hayalleri*, metafiziğin 'dogmatik' yöntemine yönelik eleştirilerin keskinleştiğini ve bu yöntemin ortaya koymaya çalıştığı bilgi türünün sorgulanmaya başlandığını göstermesi bakımından önemlidir. Hume'un nedensellik eleştirisi ve Rousseau'nun pratik alan vurgusu ışığında şekillenen bu metin, deneyim ile bağını koparan herhangi bir felsefi yapının büyücünün hayallerinden ayırt edilemeyeceğini ve inançtan ziyade inançsızlığı besleyeceğini iddia etmektedir. Aklın kullanımının sınırlarına yapılan bu vurgu, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni öncelemesi bakımından önemlidir. Metni önemli kılan bir diğer nokta ise, metafiziğin ortaya koymaya çalıştığı bilgi türüne olan ihtiyacın sorgulanmasıdır. Kant, inancı ve ahlakı Tanrı'nın varlığının bilgisi üzerine temellendiren bu anlayışın aksine Tanrı'nın varlığının bilgisinin zemininin ahlakta aranması gerektiğini savunmaktadır.

Kant, metafiziğe olan ilgisinin tekrar arttığı üçüncü dönemde, aklın mantıksal kullanımı ile gerçek kullanımı arasındaki ilişki üzerine odaklanmıştır. Metafiziksel alanda yürütülen sonu gelmez tartışmaların 'duyulur dünya' ve 'düşünür dünya'

ayrımının sağlıklı yapılamamasından kaynaklandığını iddia etmekte ve bu tartışmaların metafiziğe zarar verdiğini düşünmektedir. Kant'a göre uzay ve zamanın doğası üzerine odaklanan tartışmaların çözümsüz kalmasının nedeni bu iki kavramın zemininin öznede bulunduğunun fark edilememesi ve ontolojik bir zeminden ele alınmasıdır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde bahsedilen 'Copernicus devrimi' olarak nitelendirilecek bu çıkarım öznenin deneyim alanındaki kurucu rolüne işaret etmektedir. Uzay ve zamanın kullanım alanının 'duyulur dünya' ile sınırlandırılması bu formların 'düşünülür dünya'ya ait bir kavram olan Tanrıya uygulanmasını engellemekte ve ateizmin bu uygulamalardan doğan çelişkili sonuçlardan beslenmesinin önünü kesmektedir.

1770 – 1781 arasındaki on bir yılı kapsayan 'sessiz dönem' *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayımlanmasıyla son bulmuştur. Metafizikle sürdürülen kırk yıllık ilişkinin sonucunda ortaya çıkan bu metin, eleştiri öncesi dönemde keşfedilen birçok argümanı bünyesinde barındırmaktadır. Bu nedenle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin erken dönem metinleri ve bu metinlerin ardında yatan çaba ışığında ele alınması, metnin temel amacının ortaya çıkarılması konusunda faydalı olacaktır.

# 2. BÖLÜM: SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ'NDE BİLGİNİN ZEMİNİ

*Saf Aklın Eleştiri*'nin teorik aklı sınırlamak suretiyle özgürlüğün ve dolayısıyla ahlakın nedensellik ile bir arada bulunabilmesini mümkün kıldığı söylenebilir. Teorik aklın deneyim alanının ötesine geçmesi ve tanrı özgürlük ve ölümsüzlük idelerine uygulanması, bu ideleri edimsel kılınmasına, eş deyişle birer görüngüye dönüşmesine neden olmaktadır. Kant, rasyonel Metafiziğin inancı teorik aklın diyalektik işleyişi aracılığıyla edimselleştirilen idelerin bilgisi üzerine temellendirdiğini ve bu nedenle Metafiziği şüpheci saldırılara açık hale getirdiğini düşünmektedir. Bu saldırıları engellemek ve Metafiziği bilimin güvenilir yoluna sokabilmek için teorik aklın sınırlayacak bir Eleştiri gerekmektedir. Bu Eleştiri sayesinde "evrensel olarak zararlı olabilecek *özdekçilik, yazgıcılık, tanrıtanımazcılık,* özgür düşünme *inançsızlığı, bağnazlık* ve *boşinanç,* ve son olarak […] *idealizm* ve *kuşkuculuk* köklerinden kazınabilecektir" (Kant, 2010: 40-41; B XXXIV) Çalışmanın bu bölümünde Kant'ı Saf Aklın Eleştirisi'ni yazmaya götüren temel problemler ele alınacak ve bu problemlerin inanç ile ilişkisi ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

## 2.1. Rasyonalist Metafiziğin Temel Problemi

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımına yazdığı önsöze şu ifadelerle başlamaktadır:

> "İnsan usu bilgisinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır: öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, onları geri çeviremez, çünkü ona usun doğasının kendisi tarafından verilirler ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan usunun tüm yeteneğini aşarlar." (Kant, 2010: 13; A VII).

Metnin giriş cümlesi olan yukarıdaki ifade, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni özetler niteliktedir. Bazı soruların insana, kendi aklının doğası tarafından verildiğini iddia etmek bu sorular karşısında duyarsız kalmaya çalışan dönemin şüphecilerine, öte yandan bu soruların cevaplarının insan aklının sınırları dışında kaldığını iddia etmek ise dönemin metafizikçilerine yöneltilmiş birer eleştiri olarak yorumlanabilir. Aklın deneyimin akışında kullandığı temel ilkeleri, deneyim alanının ötesinde de kullanmaya yönelik eğilimi, metafiziğin "sonu gelmez çekişmelerin kavga alanına" (Kant, 2010: 13; A VIII) dönüşmesine neden olmuştur. Metafiziğin içinde bulunduğu bu durumdan kurtulabilmesi için, teorik aklın neyi, ne kadar bilebileceğinin ortaya koyulması gerekmektedir. Kant bu amacı şöyle ifade etmektedir:

> "[…]usa tüm görevleri içinde en güç olanını, kendini bilme görevini yeniden üstlenmesi ve bir mahkeme kurması için bir çağrıdır – bir mahkeme ki ona haklı savlarında güvence verirken, buna karşı tüm temelsiz istemlerini, zora dayalı bir hükümle değil ama kendi ilksiz-sonsuz ve değişmez yasalarına göre bir yana atabilecektir. Ve bu mahkeme *Arı Usun Eleştirisinin* kendisinden başkası değildir." (Kant, 2010: 15; A XII)

Kant'a göre, akla verilen bu "kendini bilme görevi", aynı zamanda bir bilim olarak metafiziğin olanağının ortaya çıkarılması anlamına da gelmektedir. Kant'a göre bir bilim olarak metafiziğin mümkün olması ancak – fizik ve matematikte olduğu gibi-, onda *a priori* kapsanan bir şeyin var olması durumunda söz konusudur (Kant, 2010: 24; B IX). Fakat bilginin kendisini kavramlara uydurması durumunda, eş deyişle öznenin bilgideki kurucu rolü yok sayıldığında, bilginin *a priori* niteliği mantıksal zeminin ötesine geçememektedir. Bu nedenle Kant, nesnelerin ancak bilginin temel ilke ve formlarına uygun olarak tasarlanmasının mümkün olduğunu iddia etmektedir. "Bu istenilen şey ile, eş deyişle nesnelerin *a priori* bilgisinin olanağı ile, eş deyişle onlar daha bize verilmeden üzerlerine bir şeyler saptama amacı ile çok daha iyi uyuşur" (Kant, 2010: 25; B XVI). Nesnenin ilke ve formlar altına getirilmesinin tek olanağının sezgi olduğu düşünüldüğünde, bilginin sınırlarının aynı

zamanda deneyimin sınırları olduğu iddia edilebilir. Metafiziği bilimin güvenilir yoluna sokmak için atılan bu önemli adım, *a priori* bilginin zemininin, öznenin deneyimdeki ve dolayısıyla bilgideki kurucu rolünde aranması gerektiğine işaret etmektedir.

Bilginin deneyim alanı ile sınırlandırılması, deneyim alanının dışında bulunan ve metafiziğin temel ilgisini oluşturan nesnelerin ('Tanrı', 'özgürlük', 'ruh') bilgisinin mümkün olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Bu sonucun metafizik için ne anlama geldiğini Kant şöyle ifade etmektedir:

> "Onunla [metafizikle] hiçbir zaman olanaklı deneyimin sınırını aşamayacak olmamıza karşın, gene de bu bilimin özsel sorunu bu sınırı aşmaktan başka bir şey değildir. Ama tam burada *a priori* us bilgimizin o ilk değerlendirmesinin sonuçlarının doğruluğunu sınayabilecek bir deney yatar, çünkü bu bilgi yalnızca görüngüler ile ilgiliyken, buna karşı kendi için edimsel olmasına karşın bizim için bilinemez olan kendine şeyi öte yanda bırakır. Çünkü bizi zorunlu olarak deneyimin ve tüm görüngülerin sınırlarının ötesine geçmeye iten şey *koşulsuzun* kendisidir ki, us koşullu her şey için, ve böylelikle koşullar dizisini tamamlayabilmek için, bunu kendilerinde şeylerde zorunlu olarak ve tam bir hakla ister." (Kant, 2010: 31; B XX)

Görüngü ile kendinde şey arasında yapılan bu ayrım, koşullu olan ile koşulsuz olanın, eş deyişle doğa alanıyla özgürlük alanının bir arada bulunabilmesinin zeminini oluşturmaktadır. Aklın koşulsuza ulaşma çabasının *Eleştiri* aracılığıyla sınırlandırılması teorik aklın sınırlarının daralması anlamına gelmektedir. Fakat Kant, genel olarak akıl söz konusu olduğunda, bunun bir daralma değil, aksine bir genişleme olduğu görüşündedir. Çünkü aklı sınırlarının ötesine geçmeye götüren temel ilkeler "gerçekte ait oldukları duyarlığın sınırlarını her şeyi kapsayacak denli genişletirler ve böylece arı (kılgısal) us kullanımını bir yana atma gözdağını verirler"

(Kant, 2010: 34; B XXIV). Bu anlamıyla *Eleştiri*nin, teorik aklın pratik aklın sınırlarına girmesini ve giderek "onu yok etmesini" engellemeyi amaçladığı söylenebilir. Görüngü ile kendinde şey arasında yapılan ayrımın önemini Kant şöyle ifade etmektedir:

> "[…] nedensellik temel ilkesi ve dolayısıyla onun tarafından belirlenen doğa düzeneği etker nedenler olarak tüm şeyler açısından geçerli olacaktır. Bu durumda aynı varlık, söz gelimi insan ruhu söz konusu olduğunda, istencin özgür olduğunu ve gene de aynı zamanda doğa zorunluluğuna alt güdümlü olduğunu, eş deyişle özgür olmadığını açık bir çelişkiye düşmeden söyleyemezdim; çünkü ruhu her iki önermede de *tam olarak aynı anlamda,* eş deyişle genelde şey olarak (kendinde şey olarak) almışımdır ve önceleyen bir *Eleştiri* olmaksızın başka türlü alamazdım." (Kant, 2010: 36; B XXVII)

Aklın teorik ve pratik olarak ikiye ayrılmasının, doğanın bir nesnesi olarak insanın nedensellik aracılığıyla belirlenmesinin ve aynı zamanda kendinde şey olarak özgür olmasının bir arada bulunabilmesini mümkün kıldığı söylenebilir. Söz konusu ayrımın yapılmaması halinde, arı anlak kavramları ve onlardan doğan temel ilkeler özgürlüğün düşünülmesini dahi imkânsız hale getirecektir. Ahlakın "zorunlu olarak özgürlüğü istencimizin bir özelliği olarak öngerektirdiği" (Kant, 2010: 37; B XXVIII) göz önüne alındığında, teorik aklın kendi sınırları içerisine alınmasının önemi daha iyi anlaşılabilir. Dolayısıyla görüngüler ve kendinde şey arasında yapılan ayrımın, özgürlüğün bilinebilmesini değil, düşünülebilmesini mümkün kıldığı söylenebilir. Çünkü Kant'a göre bir şeyin düşünülebilmesinin koşulu sadece düşünülen şeyin çelişki içermemesidir (Kant, 2010: 35). "[…] ahlak için gereksin[ilen] tek şey[in], özgürlüğün kendi ile çelişmemesi ve bu yüzden daha öte anlaşılması zorunlu olmaksızın en azından düşünülebilmesine izin vermesi olduğu için" (Kant, 2010: 37; B XXIX), *Eleştiri*'nin teorik aklı sınırlamak suretiyle özgürlüğün ve dolayısıyla ahlakın nedensellik ile bir arada bulunabilmesini mümkün kıldığı söylenebilir. Kant bu durumun önemini şöyle ifade etmektedir:

> "Arı usun eleştirel temel ilkelerinin olumlu yararları üzerine bu tartışma *Tanrı* ve ruhumuzun *yalın doğası* kavramları açısından da geliştirilebilir[…]. Böylece *Tanrı, özgürlük* ve *ölümsüzlüğü* usumuzun zorunlu kılgısal kullanımı uğruna *varsaymam* bile olanaksızdır, eğer kurgul us aynı zamanda aşkın içgörü taslamaktan yoksun bırakılmayacaksa; çünkü usun bu içgörüye ulaşabilmek için öyle temel ilkelerden yararlanması gerekir ki, gerçekte yalnızca olanaklı deneyimin nesnelerine eriştikleri için, eğer bir deneyim nesnesi olmayana uygulanırlarsa, bunu edimsel olarak her zaman görüngüye dönüştürecek ve böylece arı usun tüm *kılgısal genişlemesini* olanaksız kılacaklardır. Bu yüzden *inanca* yer açabilmek için *bilgiyi* ortadan kaldırmak zorunda kaldım. Metafiziğin inakçılığı, eş deyişle arı usun *Eleştirisi* olmaksızın metafizikte ilerlenebileceği önyargısı, ahlaka ters düşen ve her zaman inakçı olan tüm inançsızlığın gerçek kaynağıdır." (Kant, 2010: 37-38; XXX)

Bu ifadeler teorik akla getirilen sınırın temel amacını ortaya koymaktadır: "ahlaka ters düşen inançsızlığın" ortadan kaldırılması. Aklın koşulsuza ulaşma çabası ve deneyim alanı söz konusu olduğunda bu çabanın sonuçsuz kalması, insan aklının doğal diyalektiğine işaret etmektedir. Öte yandan köklerinin insan aklının doğasında bulunması nedeniyle bu diyalektiğin tamamiyle ortadan kaldırılması imkânsızdır. Başka bir ifadeyle metafizik ile birlikte her zaman "arı usun diyalektiği" de olacaktır (Kant, 2010: 38; B XXXI). *Eleştiri*'nin görevi ise aklın diyalektik işleyişinden kaynaklanan ve inançsızlığa yol açan bu yanılgıların ortaya çıkarılmasıdır. Bu nedenle *Eleştiri*'nin "törellik ve din açısından paha biçilmez bir yarar[ı] daha vardır, çünkü bunlara yönelik tüm karşı çıkışları *Sokratik* yolda, eş deyişle karşı çıkanların bilgisizliklerinin en duru tanıtlanışı yoluyla sonsuza dek susturacaktır" (Kant, 2010: 38; B XXXI). Başka bir ifadeyle, Metafiziğin bilimin güvenilir yoluna sokulması sayesinde, "evrensel olarak zararlı olabilecek *özdekçilik, yazgıcılık, tanrıtanımazcılık,* özgür düşünme *inançsızlığı, bağnazlık* ve *boşinanç,* ve son olarak […] *idealizm* ve *kuşkuculuk* köklerinden kazınabilecektir" (Kant, 2010: 40-41; B XXXIV)

Bu amaç doğrultusunda atılması gereken ilk adım, bu bilime özgü olanın belirlenmesidir, çünkü bilimin idesi söz konusu bilgiye özgü olanda yatmaktadır. (Kant, 2002b: 12). Metafiziğin temel ilgisini oluşturan nesnelerin 'Tanrı', 'özgürlük' ve 'ölümsüzlük' olduğu göz önüne alınırsa, bu bilimin deneysel olamayacağı kesindir. Başka bir ifadeyle *a priori* bilgi ile ilgilenmektedir. Bu bilgi türü deneyimden gelen ve *a posteriori* olarak adlandırılan bilginin karşısında yer almaktadır. Bu ayrım dönemin bilgi teorileri arasında önemli yer tutmaktadır. Özellikle Descartes'ın ve Leibniz'in, bilgiyi doğuştan gelen ideler üzerine temellendirmesi ve Locke'un bu ideleri reddederek tüm *a priori* bilginin olanağını ortadan kaldırması tartışmanın merkezinde yer almaktadır (Wood, 2009: 52). Kant, *a priori* bilgiyi her iki gelenekten de farklı bir anlamda kullanmaktadır. Bu durum şu ifadelerde açıkça görülebilir:

> "Tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku yoktur; çünkü bilgi yetisi eğer duyularımızı uyararak bir yandan kendiliğinden tasarımlar yaratan, öte yandan bunları karşılaştırmak ve bağlayarak ya da ayırarak duyusal izlenimlerin ham gerecini nesnelerin deneyim denilen bir bilgisine işlemek için anlak etkinliğimizi devime geçiren nesneler yoluyla olmasaydı başka hangi yolla uygulamaya geçirilebilirdi? Öyleyse *zamana göre* bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelemez ve tüm bilgi deneyimle başlar." (Kant, 2010: 51-52; B 1)

*Zamana göre* hiçbir bilginin deneyimi öncelemediği düşüncesi doğuştan ideleri bilginin zemini olarak gören rasyonalist geleneğe karşı çıkış olarak nitelendirilebilir. Leibniz – Wolff geleneğine göre *a priori* bilgi nedenlerden etkilere doğru ilerlerken, *a posteriori* bilgi etkilerden nedenlere doğru ilerlemektedir. Bu geleneğe göre var olan her şeyin nedeni Tanrı'dır. Dolayısıyla nedenlerden etkilere yönelen felsefi çıkarımlar, eş deyişle *a priori* bilgi doğuştan bir ide olan Tanrı'yı gerektirmektedir. Kant *Form ve İlkeler'*de, *zamana göre* deneyimi önceleyen ve aslında 'düşünülür dünyaya' ait olan bu tarz bir bilginin var olduğunu iddia etmekteydi fakat bu metnin

kaleme alınmasından kısa bir süre sonra Herz'e yazdığı mektupta 'düşünülür dünya'nın bilgisine yönelik şüphelerini dile getirmektedir (Michael, 2013). Hatırlanacağı gibi *Form ve İlkeler*'de düşünülür dünyanın bilgisinin zemini olarak neden, töz gibi kavramlar gösterilmekteydi. Hume'un neden ve etkinin bağlantılılığı üzerine yaptığı eleştiriler göz önüne alındığında, söz konusu şüphenin Hume'un eleştirileri ile bağlantılı olduğu iddia edilebilir. Kant, Hume'un metafiziğin önemli kavramlarından biri olan nedenselliğe yönelttiği eleştirilerin ne anlama geldiğini Prolegomena'da şöyle ifade etmektedir: "akıl hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor ki, bu şey konduğu takdirde bununla başka bir şey de zorunlu olarak konsun; çünkü neden kavramı bunu söylüyor" (Kant, 2002b: 5). Hatırlanacak olursa Herder'in metafizik ders notlarında zemin kavramı şu şekilde tanımlanmıştı: "Zemin bir şeyin ortaya koyulması aracılığıyla başka bir şeyin ortaya koyulduğu şeydir" (Watkins, 2005: 162). Bu iki ifade arasındaki benzerlikten yola çıkılarak, Kant'ın Hume'un eleştirileri aracılığıyla *a priori* bilginin zeminini sorgulamaya başladığı iddia edilebilir. Bu zemin sorgulaması Kant'ın "dogmatik uykularından" uyanmasını sağlayacaktır (Kant, 2002b: 8). Sorgulamanın nedensellikten yola çıkarak, *Form ve İlkeler*'de 'düşünülür dünya'nın bilgisinin zemini olan diğer kavramlara da yönelmesi sonucunda ortaya çıkan durumu Kant şöyle ifade etmektedir:

> "[…]öncelikle Hume'un itirazının genellenerek tasarımlanıp tasarımlanamayacağını denedim ve çok geçmeden gördüm ki, neden-etki bağlantısı kavramı, anlama yetisinin şeylerin bağlantılılığını a priori olarak düşünmesini sağlayan tek kavram değildir; aksine Metafizik baştan sona kadar bunlardan oluşmaktadır." (Kant, 2002b: 8)

Metafiziğin olanağını oluşturan *a priori* kavramların deneyden türetilemeyeceğinin ortaya konulması, yeni bir zemin gereksinimini doğurmaktadır. Kant'ın "Metafizik yararına girişilebilecek en zor iş" (Kant, 2002b: 9) olarak nitelendirdiği zemin arayışı, kavramların köklerini anlama yetisinde bulması ile sonuçlanmıştır. Kant, *arı anlak kavramlarının çıkarsaması* adını verdiği bu süreci bu

güne kadar yapılmış en önemli araştırma olarak nitelendirmektedir (Kant, 2010: 18; A XVI). Bu çıkarsamanın öneminin anlaşılabilmesi için, Kant'ın bilgi türleri arasında yaptığı ayrımların daha detaylı olarak ele alınması gerekmektedir.

Kant, *a priori* bilgiyi, "saltık olarak tüm deneyimden bağımsız" (Kant, 2010: 18; B 2) bir bilgi türü olarak tanımlamaktadır. A priori bilginin karşısında yer alan a posteriori bilgidir eş deyişle a posteriori bilgi deneyimden elde edilmektedir. Hume'un nedensellik eleştirileri göz önüne alındığında, deneyimin ancak "bir şeyin şu ya da bu doğada olduğunu" öğretebileceği, fakat "başka türlü olamayacak olduğunu" (Kant, 2010: 54; B 3) öğretemeyeceği söylenebilir. Bu nedenle, "düşünüldüğünde aynı zamanda *zorunluluğu* ile düşünülen bir önerme" (Kant, 2010: 54; B 3) *a priori* olmak zorundadır. Eğer bu önerme başka bir *a priori* önermeden türetilmemiş ise saltık olarak a priori olarak adlandırılır. Öte yandan a priori yargıların evrensel olarak geçerli olması gerekmektedir. Özetle, a priori yargıların a posteriori yargılardan ayırt edilmesini sağlayan iki niteliğin zorunluluk ve evrensellik olduğu söylenebilir (Kant, 2010: 54; B 4).

Kant'ın yaptığı ikinci ayrım sentetik ve analitik yargılar arasındadır. 1763 yılında yayımlanan *Negatif Büyüklükler*'de ilk kez ortaya çıkan mantıksal zemin gerçek zemin ayrımı Kant'ın Leibniz-Wolff felsefesinden kopuşuna işaret etmekte ve sentetik / analitik yargı ayrımını öncelemektedir (Caygill, 2000c: 384). Kant, Çİ üzerine dayanan ve kavramların analizi aracılığıyla bilgiye ulaşmaya çalışan bu yöntemin (analizin), bilgiyi genişletmeyeceğini, çünkü zaten kavramda içerilen bir şeyin daha net bir şekilde ortaya koyulmasına karşılık geldiğini düşünmektedir. Analitik yargılar söz konusu olduğunda, yüklemin özne ile bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünülmektedir. Sentetik yargılarda ise öznenin kavramında içerilmeyen bir yüklem, özne ile bir araya getirilir ve bu sayede bilginin genişlemesi sağlanır. Bu nedenle analitik yargılar *açıklayıcı*, sentetik yargılar ise *genişletici* olarak adlandırılmalıdır (Kant, 2010: 59; B 11).

Tüm analitik yargılar kavramları deneysel olsa da zorunlu olarak a prioridir "[…]çünkü evetleyici analitik bir yargının yüklemi zaten önceden öznenin kavramında düşünüldüğünden ötürü, o özne hakkında çelişmeye düşmeden değillenemez" (Kant, 2002b: 15). Öte yandan kavramın ötesine geçmeyen bir yargıda deneyime ihtiyaç duyulmayacağı için, tüm deney yargılarının yani a posteriori yargıların, zorunlu olarak sentetik olduğu söylenebilir (Kant, 2002b: 16). Kant, analitik a priori yargıların bilgiyi genişletme konusundaki yetersizliği ve sentetik a priori yargıların evrensellik ve zorunluluğu barındıramayacak olması nedeniyle, bütün kuramsal bilimlerin sentetik ve a priori yargılar üzerine temellendirilmiş olması gerektiği görüşündedir (Kant, 2010: 62; B 13-14). Öte yandan sentetik a priori yargıların var olması, Hume'un şüpheciliğinin aşılması anlamına da gelmektedir (Guyer, 2006: 48). Bu nedenle *Aşkınsal Felsefe*'nin genel sorununun "[s]entetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır"(Kant, 2010: 106; B 73) sorusu altına alınabilir.

Hatırlanacağı gibi Kant'ın, *Negatif Büyüklükler*'de yaptığı mantıksal zemin gerçek zemin ayrımı, matematiğin yargılarının, -sanılanın aksine analitik değil- sentetik yargılar oluşu ile sonuçlanmıştı. Bu yargıların a priori yargının ayırıcı nitelikleri olan evrenselliğe ve zorunluluğa sahip oldukları göz önüne alındığında, matematiğin tüm yargılarının sentetik a priori yargılar olduğu iddia edilebilir. Örneğin, aritmetiğin en temel işlemlerinde dahi verili kavramların ötesine geçilmesi zorunludur, eş deyişle öznenin, kendisinde içerilmeyen bir yüklem ile bağlanması gerekmektedir. Kant'a göre bu durum, aritmetiğin tüm yargılarının sentetik olduklarının kanıtıdır. Öte yandan matematiğin bir diğer alanı olan geometrinin temel kavramları da analitik olmaktan aynı ölçüde uzaktır. Kant, doğal bilimlerin de benzer şekilde, sentetik a priori yargılar üzerine temellendirildiğini düşünmektedir. Dolayısıyla metafiziğin bir bilim olabilmesi, eş deyişle kavram çözümlemesinin ötesine geçip bilgiyi genişletebilmesi için, sentetik a priori yargılar ortaya koyabilmelidir. Fakat Leibniz-Wolff geleneği bu konuda başarısız olmuştur, çünkü teorik aklın deneyim alanının ötesine geçişine izin vermiştir. Kant, kaynağını insan aklının doğal diyalektiğinde bulan söz konusu metafiziğin yerine, bu diyalektik işleyişin farkında olan yeni bir Metafizik anlayış önermektedir. Bu yeni bilim

idealine ulaşılabilmesi için a priori bilginin kaynağı olan aklın kendi öz yetilerinin tam bir dizgesini içermelidir (Kant, 2010: 70; B 25). Fakat bu dizge öncelikle "arı usun, kaynak ve sınırlarının salt bir değerlendirmesini konu alan" (Kant, 2010: 71; B 25) *Eleştiri'*yi gerektirir.

Kant, *Prolegomena*'da Sentetik a priori bilginin olanağını konu alan *Eleştiri*'nin dört temel soruya cevap vermesi gerektiğini belirtir:

1) Saf Matematik nasıl olanaklıdır?

2) Saf Doğa Bilimi nasıl olanaklıdır?

3) Metafizik genellikle nasıl olanaklıdır?

4) Bilim olarak Metafizik nasıl olanaklıdır? (Kant, 2002b: 29)

İlk iki soruya verilen yanıt, Kant'ın *Aşkınsal İdealizm* adını verdiği düşünce sisteminin zeminini oluşturmaktadır. Bu sistemin incelenmesi, özneye deneyimde verilen kurucu rolün ne anlama geldiğini ortaya çıkaracaktır. Öte yandan, bilgi ile inanç arasında yapılan ayrımın, öznellik ve nesnellik kavramları üzerine dayanması, bu kavramların sistem içerisinde kazandıkları yeni anlamın açıklanmasını zorunlu kılmaktadır. Kant'ın üçüncü soruya verdiği yanıt aracılığıyla, aklın diyalektik işleyişi gösterilecektir. Bu işleyişin inanç / inançsızlık ile ilişkisinin ortaya çıkarılması, Kant'ın teorik akla getirdiği sınırın gerekçelerinin ortaya koyulmasını sağlayabilir. Kazandığı yeni anlamıyla Metafiziği ele alan dördüncü soru, inancın zemininin anlaşılması bakımından önemlidir. Çalışmanın bu bölümünde matematiği olanaklı sentetik a priori yargıların zemini ele alınacak ve bu bağlamda neden kendinde şeyin teorik aklın sınırları dışında kaldığı sorusuna cevap aranacaktır.

## 2.2. Aşkınsal Estetik

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi'*nin *Aşkınsal Estetik* bölümünde öne sürdüğü görüşlerin, *Form ve İlkeler*'de öne sürülenler ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Hatırlanacağı gibi metinde fenomen / numen arasında ayrım yapılmış ve uzay ile zamanın 'duyular dünyası'nın formları olarak, öznede bulunduğu öne sürülmüştü. *Saf Aklın Eleştirisi*'ne gelindiğinde ise 'duyulur dünya'nın bilgisinin zemini olan duyarlığın korunmasına rağmen, 'düşünülür dünya'nın bilgisinin zemini olan anlama yetisinin, us ve anlak olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Kant, duyarlık ve anlağın, "insan bilgisinin belki de ortak ama bizim için bilinemeyen tek bir kaynaktan doğan iki kökü" (Kant, 2010: 74; B 29) olduğunu düşünmektedir. Bilgi, bu iki yetinin bir arada işlemesi sonucunda elde edilmektedir, dolayısıyla sezgi ile ilişki içerisinde olmayan herhangi bir bilgiden söz edilmesi mümkün değildir. Sezgi ancak, nesnenin duyarlığı etkilemesi yoluyla elde edilebilir, başka bir ifadeyle "[n]enselerin bizi etkileyiş kipi yoluyla tasarımları alma yetisine (alıcılık) *duyarlık* denir" (Kant, 2010: 77; B 33). Duyarlık aracılığıyla verilen nesneler, anlak tarafından düşünülürler. Kant, duyarlık aracılığıyla alınan ve henüz belirlenmemiş olan bu tasarımlara görüngü adını vermektedir. "Görüngüde duyuma karşılık düşene onun *özdeği*, ama görüngü çoklusunu düzenlenebilir kılana ise görüngünün *biçimi*" (Kant, 2010: 38; B 34) denir. Kant, içerisinde duyuma ait hiçbir şey barındırmayan tasarımları arı olarak adlandırmaktadır. Görüngüde duyuma ait olan kısmın, *özdek* olduğu göz önüne alınırsa, *duyarlığın biçimlerinin*[*] arı olduğu söylenebilir. A priori bilginin kaynağı olan bu arı biçimlerin bilimi olan *Aşkınsal Estetik,* iki bölümden oluşmaktadır: uzay ve zaman.

### 2.2.1. Matematiksel Bilginin Zemini

Kant'ın uzayın duyarlığın formu olduğu düşüncesi, 1768 yılında yazdığı *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Zemini* adlı makalesinde şekillenmiştir. Hatırlanacağı gibi bu metin, Leibnizci uzay anlayışının uzayı şeyler arasındaki

[*] Kant, bu biçimleri *arı sezgi* olarak da adlandırmaktadır.

ilişkiye indirgemesinin eleştirisini barındırmaktadır. Uzayı, şeyler arasındaki ilişkiye indirgeyen bu görüşün karşısında, Newton'un uzay anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayışa göre uzay şeylerden bağımsız, maddi bir var oluşa sahiptir. Kant'a göre ise uzay, "nesneleri ve nesnelerdeki değişiklikleri görüleme kabiliyetimiz dışında herhangi bir mevcudiyete sahip değildir" (Wood, 2009: 61). Başka bir ifadeyle, "uzay tüm dış sezgilerin zemininde yatan zorunlu bir a priori tasarımdır" (Kant, 2010: 80; B 38). Kant, bu düşüncesini temellendirmek adına iki önermeden yararlanmaktadır. Birincisi: bütün uzay tasarımları, tek bir uzayın bölümleri olarak tasarımlanmak zorundadır. İkincisi: uzay sonsuz bir büyüklük olarak tasarımlanır.

Uzayın, duyarlığın bir formu olduğunun edimsel olarak gösterilmesi ise geometrinin önermelerinin sentetik olmasına rağmen a priori bilgi ortaya koyabilmeleri aracılığıyla sağlanmaktadır. Kant, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "[…] nesnelerin kendilerini önceleyen ve kavramlarının *a priori* belirlenmelerini sağlayan bir dış sezgi anlığa nasıl özünlü olabilir? Açıktır ki, sezginin öznede onun nesneler tarafından etkilenmesini ve bu yolla onların *dolaysız tasarımlarını,* eş deyişle *sezgilerini* edinmesini sağlayan biçimsel doğası olarak ve dolayısıyla yalnızca genelde dış *duyu*nun biçimi olarak yerini almasından başka türlü olamaz." (Kant, 2010: 83; B 41)

Dolayısıyla geometrinin, "insanın, duyular dünyasını kavratan bu algının formunu kendisine nesne" (Heimsoeth, 2007: 81) yapması nedeniyle sentetik a priori yargılar ortaya koyabildiği söylenebilir. Kant, sentetik a priori yargılar ortaya koyabilen bir diğer bilimin aritmetik olduğunu düşünmektedir. Aritmetik duyarlığın bir diğer formu olan zamanı kendisine nesne edinmiştir. Kant, şeylerin ve olguların eş zamanlı ya da ardışık olarak tasarımlanabilmesinin, ancak zamanın bu tasarımların temelinde bulunması ile mümkün olabileceğini düşünmektedir (Kant, 2010: 87; B 46). Öte yandan, değişik zamanların ancak aynı zamanın bölümleri olarak

tasarımlanabilmesi, Kant'a göre, zamanın duyarlığın formu olduğunun göstergesidir.*

Uzay ve zamanın duyarlığın formu olarak öznede bulunması, duyarlık aracılığıyla sezgide verilen tüm nesnelerin bu formlar altına alınmak zorunda olması anlamına gelmektedir. Bu durum dış duyunun formu olan uzayın ve iç duyunun formu olan zamanın, "nesne olarak sunulabilecek her şey açısından *reelliğini* (eş deyişle genel geçerliğini), ama aynı zamanda […] duyarlığımızın doğasına gönderme olmaksızın görüldükleri yolda şeyler açısından [aşkınsal] *idealliğini"*(Kant, 2010: 85; B 44), göstermektedir. Uzay ve zamanın aşkınsal idealliği, eş deyişle a priori görü olarak öznenin bilgi yetisinde bulunması, tasarımlanan tüm nesnelerin bu formlar altında bulunması anlamına gelmekte ve bu nesneler üzerinde iş gören matematiğin zeminini oluşturmaktadır. Öte yandan bu kavramların görgül olgusallığı, öznenin, bu formlar altına alınmayan nesneye ile eş deyişle kendinde şeye, hiçbir koşul altında ulaşamayacağı anlamına gelmektedir. Kant bu durumu şöyle özetlemektedir:

> "Zaman ve uzay, birlikte alındıklarında, tüm duyusal sezginin arı biçimleridirler ve böylece *a priori* sentetik önermeleri olanaklı kılarlar. Ama bu *a priori* bilgi kaynakları, yalnızca duyarlığın koşulları olmakla, kendi sınırlarını da belirlemiş olurlar; başka bir deyişle, nesnelere ancak bunlar görüngüler olarak görülebildikleri ölçüde uygulanabilir, ama kendilerinde şeyleri sunmazlar" (Kant, 2010: 94; B 56)

Bu ifadelerin, Aşkınsal Estetik'in temel savını barındırdığı söylenebilir. Kant, verili kavramın ötesine geçerek bilgiyi genişletmeyi ve aynı zamanda nesnesini

* Matematiğin önermelerinin sentetik nitelik taşıması, bu önermelerin sezgiyi gerektirdiği sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla matematiksel problemlerin çözümleri, mantıksal zemin üzerinden hareketle ortaya koyulamaz. Eş deyişle Kant, en yalın işlemlerin dahi, sezgiye başvurmak zorunda olduğunu düşünmektedir. Kant'ın iddiası, aritmetiğin Gustav Peano ve geometrinin David Hilbert tarafından axiomatize edilmesi sonucunda geçersiz hale gelmiştir. Bkz: (Guyer, 2006: 61)

apriori belirlemeyi mümkün kılan sentetik a priori yargıların ilk kaynağının, kavramlar değil, kavramlara karşılık düşen sezginin a priori formları olduğunu düşünmektedir. "Ama bu yargılar, bu zeminden çıkarak duyuların nesnelerinin ötesine ulaşamaz ve yalnızca olanaklı deneyimin nesneleri için geçerli olabilirler" (Kant, 2010: 106; B 73). Bu ifadeler, teorik akla çekilen sınırı belirtmesi bakımından oldukça önemlidir. Teorik aklın deneyim alanı içerisine alınmasının ve bu alan dışında kalması dolayısıyla, kendinde şeyin bilgi nesnesi olamamasının doğurduğu sonuçlara geçmeden önce, sentetik a priori önermelerin ikinci kaynağı olan, anlama yetisinin incelenmesi gerekmektedir. Çalışmanın bu kısmında Kant'ın Aşkınsal Mantık adını verdiği, *arı anlak kavramlarının aşkınsal çıkarsaması* ele alınacaktır.

### 2.3. Aşkınsal Analitik

Aşkınsal Analitik, bilginin bir diğer kaynağı olan anlağın, eş deyişle anlama yetisinin temel kavramlarını ve ilkelerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Nesneler duyarlık aracılığıyla verilir iken anlak aracılığıyla düşünülmektedir. "Sezgi ve kavramlar öyleyse tüm bilgimizin öğelerini oluştururlar, öyle ki ne kavramlar belli bir türde onlara karşılık düşen sezgi olmaksızın, ne de sezgi kavramlar olmaksızın bir bilgi verebilir" (Kant, 2010: 107; B 74). Kant, bilginin yargı aracılığıyla ifade edilebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla, herhangi bir yargının bilgi ortaya koyabilmesi, anlama yetisinin etkinliğini gerektirmektedir. Bu etkinlik, anlama yetisinin doğasında bulunan kavramların, sezgiye uygulanması anlamına gelmektedir. Kant'a göre, bilginin ancak yargı aracılığıyla ortaya konulabilmesi, yargının formlarının aynı zamanda düşüncenin de formları olduğu sonucunu doğurmaktadır (Buroker, 2006: 73). Kant, anlama yetisinin bu kavramlarını, "kategoriler" olarak adlandırmaktadır. Kategoriler yargının formlarının, düşüncenin nesnesine uygulanabilmesini mümkün kılmaktadır (Guyer, 2006: 71). Kategorilerin zorunlu olarak tüm tasarımlara uygulanması, onların 'nesnel geçerli', eş deyişle "mümkün deneyimin koşulları" olması anlamına gelmektedir.

Kant, dört ayrı başlık altına alınması gereken on iki tane kategori olduğunu düşünmektedir: Birlik, Çokluk, Tümlük (Nicelik Kategorileri), Olgusallık, Olumsuzlama, Sınırlama (Nitelik Kategorileri), İlintilik, Nedensellik, Topluluk (İlişki Kategorileri) ve Olanak, Varoluş, Zorunluk (Kiplik Kategorileri) (Kant, 2010: 129; B 105)[*]. Kant, kategorilerin farklı tasarımların yargıda birleştirilmesini mümkün kıldığını düşünmektedir. Anlağın bilgisinin "kavramlar yoluyla bir bilgi" (Kant, 2010: 120; B 93) olduğu göz önüne alındığında, yargının "bir nesnenin dolaylı bilgisi ve bu yüzden onun bir tasarımının tasarımı" (Kant, 2010: 120; B 93) olduğu iddia edilebilir. Kant, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "[…]tüm yargılar tasarımlarımız arasındaki birlik işlevleridirler çünkü dolaysız bir tasarım yerine bunu ve başka birçoklarını kendi altında kapsayan *daha yüksek* bir tasarım nesnesinin bilgisi için kullanılır ve bu yolla pek çok olanaklı bilgi tek bir bilgiye toparlanır. Ama anlağın tüm edimlerini yargılara indirgeyebiliriz, öyle ki *anlak* bütününde bir *yargılama yetisi* olarak düşünülebilir. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi anlak bir düşünme yetisidir. Düşünce kavramlar yoluyla bilgidir" (Kant, 2010: 121; B 94).

Birçok tasarımın tek bir tasarım altına alınmasını olanaklı kılan yeti anlaktır. Anlağın, kendi doğasında bulunan kavramlar aracılığıyla bir araya getirdiği tasarımlar, duyarlık tarafından verilmektedir. Bu tasarımlar çoklusunun, tek bir yargıda bir araya getirilmesi *sentez* olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla sentezin, analizi öncelemesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, analiz ancak sentez aracılığıyla ortaya getirilmiş kavramların durulaştırılması için kullanılabilir. Bu nedenle "bilgimizin ilk kaynağı üzerinde yargıda bulunmayı istiyorsak, dikkat etmemiz gereken ilk nokta sentezdir" (Kant, 2010: 127; B 103). Çalışmanın bu kısmında, birlik verme işlemi olan sentez ele alınacak ve bu sayede kategorilerin nesnel geçerliği gösterilmeye çalışılacaktır.

[*]Nicelik ve Kiplik kategorileri bu çalışma için önemlidir. İlerleyen bölümlerde, Nicelik kategorisi Aklın İdeler'i bağlamında ve Kiplik kategorisi, bilgi, sanı ve inanç ilişkisi bağlamında detaylı olarak ele alınacaktır.

Kategorilerin (ve duyarlığın formu olarak uzay, zaman kavramlarının) nesnel geçerliğinin tanıtlanabilmesi için, "kavramların nesneleri ile a priori bağlantılı olabilme yollarının" (Kant, 2010: 137; B 117) açıklanması gerekmektedir. Kant, bu açıklamaya *Kavramların Aşkınsal Tümdengelimi* adını vermektedir. Bu kavramların deneyimden doğmamaları, fakat ancak deneyim ile ilişki içersinde kullanımlarının söz konusu olması, bağlantının deneyimden yola çıkılarak açıklanmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü "[d]uyuların izlenimleri ilk dürtüyü verince bütün bir bilgi yetisi […] açılır ve deneyim ortaya çıkar" (Kant, 2010: 138; B 118). Fakat deneyimin, duyusal izlenimlerin yanı sıra, sezginin ve düşüncenin a priori kavramlarını gereksinmesi, duyusal izlenimlerden yola çıkan ve evrensel kavramlara ulaşmaya çalışan bir araştırmanın başarılı olmasını imkânsız kılmaktadır. Kant'ın, *Kavramların Görgül Tümdengelimi* olarak adlandırdığı bu yöntem, Locke'un bilgi kuramına işaret etmektedir. Öte yandan, söz konusu kavramların *Aşkınsal Tümdengelim* aracılığıyla nesnel geçerliğinin kanıtlanması, bu kavramların geçerliğinin ispatlanamayacağını düşünen Hume'un şüpheciliğinin ortadan kaldırılmasını sağlayacaktır (Winkler, 2010: 43).

Kant, tasarım ile nesne arasındaki ilişkinin yalnızca iki şekilde mümkün olabileceğini düşünmektedir: "ya yalnızca nesne tasarımı, ya da yalnızca tasarım nesneyi olanaklı" (Kant, 2010: 142; B 125) kılabilir. Nesnenin tasarımı mümkün kılması halinde - ki bu Locke'un yaklaşımına karşılık düşmektedir- Hume'un gösterdiği gibi, tasarımın a priori olanaklı olduğu hiçbir zaman gösterilemeyecektir. Bu durumda en temel kavramlar üzerine dahi bilgi ortaya koymak imkânsızlaşacak ve alışkanlıktan doğan inanç, bilginin yerini alacaktır. Öte yandan tasarımın nesneyi olanaklı kılması durumunda, nesne ile tasarım arasındaki ilişkinin a priori olarak ortaya konulmasının zemini açıklanabilecektir. Özneye biliş sürecinde kurucu rol veren bu bakış açısının temellendirilebilmesi, tüm deneyim nesnelerinin duyarlığın formları ve anlama yetisinin kategorileri tarafından belirlendiğinin gösterilebilmesine bağlıdır.

Hatırlanacağı gibi Hume, nesnelerin geçmişte gözlenen ilişkilerinin, gelecek durumlar için de söz konusu olduğunun deneyim aracılığıyla ortaya konulamayacağını belirtmektedir. Kant'ın bu şüpheciliği aşma yolunda attığı temel adımın, -deneyimin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılan- 'nesnenin birliği' düşüncesinin üzerine dayandığı söylenebilir. Bu düşünce *Aşkınsal Estetik*'te ortaya koyulan argümanlarla doğrudan ilişkilidir. Nesnenin düşünceye verilebilmesinin tek yolunun sezgi olması ve sezginin zorunlu olarak duyarlığın formları altına alınması, kendinde şeyi bilinemez kılmaktadır. Dolayısıyla Hume'un deneyim sürecinin bileşenleri olarak ele aldığı nesnelerin, kendinde şey değil, birer tasarım olmaları gerekmektedir. Fakat söz konusu tasarımın meydana getiren sezginin birlik taşıdığını söylemek mümkün değildir, çünkü sezgi zorunlu olarak zaman formu altında bulunmaktadır. Bu ise zamanın art ardalığının, bir nesne olarak tasarımlanacak sezgiye taşınması sonucunu doğurmaktadır. Başka bir ifadeyle duyarlık sadece, tasarımlanacak olan nesnenin farklı anlardaki farklı görünüşlerini sunabilmektedir. Fakat bir tasarımın deneyim nesnesi olarak ortaya çıkabilmesi ancak, bu farklı anlardaki farklı görünüşlerin aynı nesnede bir araya getirilebilmesi ile mümkündür. Bu durum deneyimde karşılaşılan nesnenin *birliğinin*, nesnede aranamayacağının göstergesi olarak yorumlanabilir, çünkü nesnenin zaman formu altında bulunması onun zorunlu olarak bir *çoklu* olmasını gerektirir. Kant, bu birliğin nesneye ancak özne tarafından getirilmiş olabileceğini düşünmektedir. Kant'ın şu ifadeleri, bu durumu özetlemektedir:

> "Tasarımın çoklusu yalnızca duyusal olan, e.d. alıcılıktan başka bir şey olmayan bir sezgide verilebilir, ve bu sezginin biçimi öznenin etkileniş türünden başka bir şey olmaksızın tasarım yetimizde *a priori* yatıyor olabilir. Ama genel olarak bir çoklunun birleşmesi(*conjuctio*) bize hiçbir zaman duyular yoluyla gelemez ve bu yüzden aynı zamanda duyusal sezginin arı biçiminde kapsanıyor olamaz; çünkü tasarım yetisinin kendiliğindenliğinin bir edimidir, ve bu yetiyi duyarlıktan ayırt etmek için anlak olarak adlandırmak gerektiğinden, tüm birleşme bilincinde olalım ya da olmayalım, ve ister sezginin (duyusal ya da duyusal olmayan) çoklusunun, isterse değişik kavramların birleşmesi olsun,

> anlağın bir edimidir. Bunu evrensel bir adlandırma ile *sentez* olarak belirtiyoruz ve böylece aynı zamanda daha önceden kendimizin birleştirmemiş olduğumuz hiçbir şeyi nesnede birleşmiş olarak tasarımlayamayacağımızı, ve tüm tasarımlar içinde *birleşmenin* nesneler yoluyla verilemeyecek ama tersine öznenin kendiliğinden etkinliğinin bir edimi olduğu için ancak onun kendisi tarafından yerine getirilebilecek biricik tasarım olduğunu da belirtmiş oluyoruz." (Kant, 2010: 172; B 129-130)

Dolayısıyla öznenin bu etkinliğinin kanıtlanması, aynı zamanda anlama yetisinin öznel kategorilerinin nesnel geçerli olduğunun da kanıtlanması anlamına gelmektedir. Bu kanıtlama bir yandan Hume'un şüpheciliğinin aşılmasını, öte yandan ise doğal bilimlerin ortaya koyduğu bilginin zemininin gösterilmesini, eş deyişle Kant'ın "Saf Doğa Bilimi nasıl olanaklıdır" sorusuna cevap verebilmesini sağlayacaktır.

Nesnenin sahip olduğu birliğin açıklanması sürecinde dikkat edilmesi gereken ilk nokta; söz konusu birlik ile 'birlik' kategorisinin aynı olmadığıdır. Çünkü kategori anlama yetisinin mantıksal işlevidir fakat bu işlevlerin gerçekleşmesi için verili kavramların birliğinin daha önceden sentezlenmiş olması gerekmektedir (Kant, 2010: 173; B 131). Dolayısıyla bu nesneye birliğini veren işlevin "anlağın olanağının zemini kapsayanda" (Kant, 2010: 173; B 131) aranması gerekmektedir. Bu kökensel işlev, eş deyişle "yargıların [ve tasarımların] bir zeminde birleştirilebilme ve birbirlerine bağlanabilmesini sağlayan a priori ilke, deneyimi" (Gözkan, 2002: 37) ve dolayısıyla teorik aklın kullanımını olanaklı kılan şeydir. Bu kökensel işlevin ortaya çıkarılması için dikkate alınması gereken ilk nokta, sezgi çoklusunun zamansal (ve uzaysal) bir dizi içerisinde sunuluyor olmasıdır. Bu dizinin bir tasarımda bir araya getirilebilmesi, ancak dizinin her noktasında, bir önceki tasarımın yeniden sentezlenmesini ve bu sentezin dizinin yeni elemanı ile birlik içerisinde tasarımlanmasını gerektirir. Aksi halde -aynı tasarımın farklı zamanlardaki iki durumunun bilincini gerektiren- değişimden söz edilmesi mümkün olmayacaktır.

Kant, dizinin sahip olması gereken birlik düşüncesini temellendirmek için, *Tamalgı* kavramından yararlanmaktadır:

> " '*Düşünüyorum'* tüm tasarımlarıma eşlik edebilir olmalıdır; yoksa bende hiçbir biçimde düşünülemeyecek bir şey tasarımlanıyor olacaktır ki, tasarımın ya olanaksız ya da en azından benim için bir hiç olduğunu söylemeye varır. Tüm düşünceden önce verilebilen tasarım *sezgi* olarak adlandırılır. Öyleyse sezginin tüm çoklusunun '*Düşünüyorum'* ile içinde bu çoklunun bulunduğu aynı öznede zorunlu bir ilişkisi vardır. Ama bu tasarım *kendiliğindenliğin* bir edimidir, eş deyişle duyarlığa ait görülemez. Onu *görgül* olandan ayırt edebilmek için *arı tamalgı* olarak ya da *kökensel tamalgı* olarak adlandırıyorum, çünkü '*Düşünüyorum*' tasarımını üretirken (bir tasarım ki tüm başka tasarımlara eşlik edebiliyor olmalıdır ve tüm bilinçte bir ve aynıdır), kendisine daha öte hiçbir tasarımın eşlik edemeyeceği özbilinçtir." (Kant, 2010: 173; B 132- 134)

Bu ifadeler, deneyimin ancak tüm tasarımların aynı özneye ait olması ve bu aidiyetin bilincinin sentezinin de tasarımlara eşlik etmesi durumunda söz konusu olabileceğine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle, değişik tasarımların bir araya getirilişinin *bilinci*, öznenin bu tasarımları kendi tasarımları olarak görmesinin zorunlu koşuludur. Sezginin tüm çoklusu, tamalgının kökensel sentetik birliğinin koşulları altında bulunmak zorundadır, çünkü " '*Düşünüyorum*'u ortaklaşa taşımayacak ve bu yolla bir özbilinçte toparlanamayacak" (Kant, 2010: 177; B 137) bir şeyin bilinmesi de düşünülmesi de mümkün değildir. Kant'a göre nesne, sezginin çoklusunun belirli bir kavram altında birleştirilmesidir. Bu nesneye dair herhangi bir bilginin ortaya konulabilmesi ise nesnenin farklı tasarımlar ile ilişkilendirilmesi ile mümkündür. Ve bu ilişki ancak tamalgının kökensel sentetik birliği sayesinde kurulabilir. "Bilincin sentetik birliği öyleyse tüm bilginin nesnel bir koşuludur. Yalnızca bir nesneyi bilmek için benim kendi gereksindiğim bir koşul değil, ama her algı *bana bir nesne olmak için* onun altında durmalıdır" (Kant, 2010: 178; B 138).

Kant, sezgi çoklusunun (bilgi olabilmesi için) özbilincin birliğine ait olarak tasarımlanmasının, kategoriler aracılığıyla gerçekleştiğini düşünmektedir. Dolayısıyla bilgi kategoriler aracılığıyla birlik verilecek sezgi çoklusunu gerektirir. Başka bir ifadeyle anlağın bilgideki kullanımı, duyarlık ile bir arada işlemesine bağlıdır. Bu nedenle, "[k]ategoriler yoluyla olmaksızın hiçbir nesneyi düşünemeyiz; bu kavramlara karşılık düşen sezgiler yoluyla olmaksızın düşünülen hiçbir nesneyi *bilemeyiz*" (Kant, 2010: 196; B 165). Bu açıklama (bilgiyle ilişkisinde) kategorilerin, görü nesneleri ile sınırlandırılması anlamına gelmektedir, eş deyişle sadece arı anlak kavramlarına dayanarak a priori bilginin ortaya koyulması mümkün değildir.

Algıların bir nesne olabilmek için zorunlu olarak kategorilerin birleştirici işlevi altında durmak zorunda olmaları, Kant'ın kategorilerin nesnel geçerliği iddiasını kanıtlama yolunda attığı önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Çünkü bilgiyi zorunlu olarak görüyle ilişkiye sokan bu adım, kategorilerin, "görüngülere, ve dolayısıyla tüm görüngülerin toplamı olarak doğaya […] *a priori* yasalar veren kavramlar" (Kant, 2010: 195; B 163) olduğunu öne sürmektedir. Kategorilerin (bilgiyle ilişkisindeki) kullanımının bu şekilde belirlenmesi, duyarlığın ve anlağın bir arada işlemesini sağlayan ilkelerin, bu ilkelerin, görüngüler toplamı olarak değerlendirilen doğanın da ilkeleri olduğu anlamına gelmektedir (Burnham ve Young, 2007: 126). Nesnenin ve nesneler bütünü olarak doğanın sahip olduğu birliğin, kategoriler aracılığıyla gerçekleşen bir sentez sonucunda ortaya çıkması ve bu sentezin Aşkınsal Tamalgının sentetik birliği sayesinde gerçekleşebilmesi göz önüne alındığında, doğa ilkeleri ile anlağın temel ilkeleri arasındaki uyum anlaşılabilir. Kant, bu uyumun kökenini şöyle ifade etmektedir:

> "Ne olursa olsun temel ilkelerin olmaları olgusunu yalnızca arı anlağa yüklemek gerekir. Anlak yalnızca yer alan şeyler açısından kurallar yetisi olmakla kalmaz, ama kendisi temel ilkelerin kaynağıdır ki, ona göre her şey (bize nesne olarak sunulabilen) zorunlu olarak kurallar altında durmalıdır, çünkü bu kurallar olmaksızın görüngüler hiçbir zaman onlara karşılık düşen bir nesnenin bilgisini veremezler. […] hiçbir ayrım

> olmaksızın tüm doğa yasaları anlağın daha yüksek temel ilkeleri altında dururlar, çünkü o yasala bu ilkelerin görüngü dünyasının tikel durumlarındaki uygulamalarıdır" (Kant, 2010: 219-220; B 198).

Deneyimin olanağının koşullarının, aynı zamanda deneyim nesnelerinin olanağının da koşulları olduğunun gösterilmesi sayesinde, kategorilerin ve bu kategoriler aracılığıyla ortaya konulan sentetik a priori yargıların nesnel geçerliğinden söz edilebilmektedir. Başka bir ifadeyle, deneyimi mümkün kılan bu ilkeler, kategorilerin nesnel kullanımlarını, dolayısıyla duyarlığın formları ile olan ilişkilerini belirleyen kurallar olarak değerlendirilmelidir (Kant, 2010: 221; B 200). Kant, bu ilkeleri kategoriler tablosundan yola çıkarak türetmektedir. Bu nedenle dört ayrı kategori grubuna karşılık gelen dört temel ilke öne sürmektedir.

1) *Sezgi Belitleri: Tüm sezgiler uzamlı büyüklüklerdir.* Nicelik kategorisine dayanan bu ilke, deneyim dünyasının ölçülebilirliğini sağlamaktadır (Bennett, 1966: 107). Kant'a göre, çokluk içindeki birliğin bilinci, nesnenin tasarımından önce yer almalıdır. Duyarlığın uzay ve zaman formu içerisinde sunduğu çoklunun nicelik kategorisi aracılığıyla sentezi, matematiksel kavramların görünüşler üzerinde uygulanabilmesini mümkün kılmaktadır (Cassirer, 2007: 236). Kant'ın, Kritik öncesi dönemde uğraştığı temel problemlerden biri olan 'Matematiğin doğa nesnelerine uygulanabilirliği' sorunu bu ilke aracılığıyla çözülmüş olmaktadır.

2) *Algı Öncelemeleri: Tüm görüngülerde olgusal olanın, eş deyişle bir duyum nesnesi olanın yeğin büyüklüğü, bir derecesi vardır.* Bu ilke nitelik kategori ile ilişkilidir. *Sezgi Belitleri* ile birlikte iki matematiksel ilkeye karşılık düşerler. 'Isı', 'renk' gibi niteliklerin sonsuz ile sıfır arasındaki değerleri alabilmesi, söz konusu niteliklere sahip nesnenin sentezinin, bu ilke altında gerçekleştiğini göstermektedir (Mudroch, 2005b: 46). Algıda duyumsanandan nesneye ait olanın çıkarılması, sübjektif niteliklere ulaşılmasını sağlamaktadır. Görünüşlerin sübjektif ifadeleri olan niteliklerin bir kavram altına alınması, "fenomenin 'gerçeklik'ini mümkün kılar ve

onu bilimsel bir tarzda ele almayı, onu 'obje' olarak kavramayı sağlar" (Cassirer, 2007: 241). Kant, nesnenin belirli ve ölçülebilir niteliklere sahip olmasının, doğa bilimlerinin matematiği kullanmasının zemini olduğunu düşünmektedir.

3) *Deneyim Andırımları: Deneyim ancak algıların zorunlu bir bağlantısının tasarımı yoluyla olanaklıdır. Deneyim Andırımları* üç ilkeden oluşmaktadır ve bağıntı kategorileri ile ilişkilidir. Sezgi çoklusunun uzay ve zaman formu altına alınmış olması, bu çoklu aracılığıyla sentezlenen tikel fenomenlerin bir arada ve ardışık olarak bulunmalarını mümkün kılmaktadır. İlk iki analojinin aksine *Deneyim Andırımları* kurucu değil düzenleyici ilkelerdir (Mudroch, 2005a: 40) ve zamanın üç kipi (modus) üzerine dayanmaktadır. Bu üç andırım birlikte ele alındığında şunu bildirirler: "Tüm görüngüler tek bir doğada yatarlar ve onda yatıyor olmalıdırlar, çünkü bu a priori birlik olmaksızın deneyimin hiçbir birliği ve dolayısıyla onda nesnelerin hiçbir belirlenimi olanaklı olmaz" (Kant, 2010: 267; B 263).

3.1) *Tözün Kalıcılık Temel İlkesi: Görüngülerin tüm değişiminde töz kalıcıdır ve tözün nicesi doğada ne artar ne de azalır*. Zamanın duyarlığın bir formu olması, onun bir kipi olan 'süreklilik'in, deneyimde kalıcı bir şey aracılığıyla temsil edilmesini gerektirmektedir (Wood, 2009: 87). Aksi halde görünüşlerdeki değişimlerin bilincinin ortaya çıkması mümkün değildir, çünkü her değişim zamanda değişmeyen bir tözü, eş deyişle töz kategorisinin deneyime uygulanmasını gerektir.

3.2) *Nedensellik Yasasına Göre Zamansal Ardışıklık Temel İlkesi: Tüm değişimler neden ve etki bağıntı yasasına göre yer alırlar.* Bu ilke zamanın ikinci kipi olan 'ardışıklık' ile ilişkilidir. Görüngülerin zaman dizisi içinde verilmesi, bu dizi içerisindeki ardışık elemanların belirli bir kurala göre bağlanmasını zorunlu kılar. Kant, söz konusu sentezin nedensellik kategorisi aracılığıyla gerçekleştiğini düşünmektedir. "Öyleyse ancak görüngülerin ardışıklığını ve dolayısıyla tüm başkalaşımı nedensellik yasasının altına almamız yoluyladır ki deneyimin kendisi, eş deyişle görüngülerin görgül bilgisi olanaklı olur" (Kant, 2010: 246; B 234).

3.3) *Etkileşim ya da Topluluk Yasasına Göre Eşzamanlılık Temel İlkesi: Tüm tözler, uzayda aynı zamanda algılanabilir oldukları sürece, baştan sona etkileşim içindedirler.* Bu ilke zamanın üçüncü kipi olan 'aynı anda birlikte olma' ile topluluk kategorisinin bir arada işlediğine işaret etmektedir. Tözlerin topluluk içerisinde bulunmaları ve eş zamanlı olmaları, görünüşlerin birbirlerini etkileyebilmelerini mümkün kılmaktadır.

4) *Genel Olarak Görgül Düşüncenin Konutlamaları:* Bu konutlamalar, Kant'ın çok özel bir kategori grubu olduğunu düşündüğü, kiplik kategorileri ile ilişkilidir. Bu nedenle Anlama yetilerinin arasında özel bir yeri vardır. *Sezgi Belitleri, Algı Öncelemeleri* ve *Deneyim Andırımları*, doğrudan deneyim nesnelerini ve nesnelerin birbirleriyle olan ilişkilerini belirlerken, *Düşüncenin Konutlamaları*, görünüşlerin bilgi yetisi ile ilişkisini belirler (Caygill, 2000a: 325). Kiplik grubunda bulunan olanak, varoluş ve zorunluluk kategorilerine karşılık düşen üç adet konutlama vardır:

> "1) Deneyimin biçimsel koşulları ile (sezgi ve kavramlara göre) bağdaşan *olanaklı*dır.
>
> 2) Deneyimin özdeksel koşulları (duyum) ile bağlı olan *edimsel*dir.
>
> 3) Edimsel olanla bağlantısı deneyimin evrensel koşullarına göre belirlenen *zorunlu*dur (zorunlu olarak var olur)" (Kant, 2010: 269; B 266).

Birinci ilke, kavramın deneyimin nesnel koşullarlına uygun olması halinde olanaklı olara nitelendirilebileceğini belirtir ve *Negatif Büyüklükler*'de bahsedilen 'mantıksal zemin'le ilişkilidir. Herhangi bir kavramın deneyimin nesnel koşullarına uygun olması onun çelişki barındırmaması anlamına gelecektir. Fakat çelişki barındırmamasından, kavrama karşılık düşen bir gerçekliğin var olduğu sonucu çıkartılamaz. Dolayısıyla sadece olanaklı olan bir kavram, "boş olarak görülecek ve

hiçbir nesne ile ilişkili olmayacaktır" (Kant, 2010: 270; B 267). Buna karşın varoluş kategorisine dayanan ikinci ilke, deneyimin duyumla ilişkisini belirlemektedir. Başka bir ifadeyle kavramın sezgi ile bağlanmasının koşullarını belirleyen ilke aracılığıyla şeylerin edimselliğinden söz edilebilmektedir. 'Gerçek zemin', 'mantıksal zemin' ayrımını mümkün kılan olanaklı ve edimsel ayrımının, Kant'ın metafizikçilere yönelttiği eleştirilerin temel dayanak noktası olduğu söylenebilir. Kant, algıyla varoluş arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

> "Bir şeyin *salt kavramında* onun varoluşunun hiçbir karakteri ile karşılaşılmaz. Çünkü bir şey bir şeyi tüm iç belirlenimleriyle düşünebilmek için gereken hiçbir şeyden yoksun olmayacak denli tam olsa bile, varoluşun tüm bunlarla hiçbir ilgisi yoktur, varoluş yalnızca böyle bir şeyin algısının kavramı önceleyebileceği bir yolda verilip verilemeyeceği sorusuyla ilgilidir. Çünkü kavramın algıyı öncelemesi kavramın yalnızca olanağını imler; ama kavram için gereci sağlayan algı edimselliğin biricik gerecidir." (Kant, 2010: 274; B 273)

Bu ifadeler, Leibniz-Wolff geleneğinin, Çİ'ne ve YNİ'ne dayanarak yaptığı mantıksal çıkarımların, olanaklı olanın sınırları içerisinde kalması ve bu nedenle edimsel olana dair bilgi ortaya koymasının mümkün olmaması anlamına gelmektedir. Eş deyişle, nesnel deneyimin biçimsel koşulları altında duran bir kavramın (örneğin Tanrı kavramının) analizinden yola çıkılarak, onun varoluşuna dair bilgi ortaya koymak mümkün değildir. Dolayısıyla bilginin deneyimi gerektirdiği söylenebilir. Üçüncü ilke ise edimsel olanın zorunlu olarak deneyimin koşulları altında bulunması gerektiğine işaret etmektedir. Söz konusu zorunluluk tözlerin varoluşu ile ilgili değildir, tözlerin durumları ile ilgilidir. Çünkü zorunluluk ancak bir başka durum ile nedensellik ilişkisi içerisinde ortaya koyulabilir. Eş deyişle zorunluluk "yalnızca dinamik nedensellik yasasına göre görüngülerin ilişkilerini ve bu yasa üzerine dayanan olanağı, herhangi bir verili varoluştan (bir neden) bir başka varoluşu (etki) a priori çıkarsama olanağını ilgilendirir" (Kant, 2010: 279-280; B 280).

*Arı Anlağın Temel İlkeleri*nin dizgesel olarak ortaya konulması, "Saf Doğa Bilimi nasıl olanaklıdır" sorusunun yanıtlanmasını sağlamaktadır. Kant, deneyle ilişkisi bağlamında doğayı "bütün görünüşlerin bağlı olduğu kuralların tümü" (Kant, 2002b: 70) olarak nitelendirmektedir. Bu nedenle görünüşlerin kuruluşunu belirleyen temel ilkelerin, doğa yasalarına karşılık geldiği söylenebilir. Kant, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "Demek ki genel olarak deneyin olanaklılığı aynı zamanda doğanın da genel yasasıdır ve deney ilkelerinin kendileri doğanı yasalarıdır. Nitekim doğayı ancak görünüşlerin tümü, yani bizdeki tasarımların tümü olarak biliyoruz; bu nedenle de bağlantılılıkların yasasını ancak bu bağlantının bizdeki ilkelerinden, yani deney olanağını oluşturan bir bilinçte zorunlu olarak birleştirilmelerinin koşullarından çıkarabiliriz." (Kant, 2002b: 71)

Bu nedenle, doğal bilimlerin temelinde bulunan sentetik a priori yargıların kaynağının, öznenin doğasında bulunan ilkelerde aranması gerekmektedir. Çünkü "anlama yetisi (a priori) yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur" (Kant, 2002b: 72). Bu durumun kategorilerin nesnel geçerliklerini kazanmalarının zemini olduğu söylenebilir. Çünkü kategorilerin işlevleri, sezgi çoklusunu, bir bilgi olabilmesi için, birlik altına almaktır. Öte yandan kategorilerin kullanımını belirleyen ilkelerin, aynı zamanda deneyimin olanağının koşulları olması ve kategorilerin (deneyimde) ancak duyarlık ile ilişki içerisinde kullanımına izin vermesi, arı anlak kavramlarının kullanım sınırlarının çizilmesi anlamına da geldiği söylenebilir. Kant, özellikle, deneyimde *olanağı, edimselliği* ve *zorunluluğu* belirleyen *Düşüncenin Konutları*'nın, "tüm kategorileri görgül kullanıma sınırla[dığı] ve aşkınsal kullanımlarına izin ve onay verme[diği]"(Kant, 2010: 285; B 267) görüşündedir. Kategorilere deneyim alanında nesnel geçerlik verilmesi, eş deyişle onların deneyimin olanağının koşulları olduğunun gösterilmesi aracılığıyla, Kant'ın sentetik a priori bilginin zeminini açıkladığı söylenebilir. Fakat kategorilerin duyarlık ile ilişkisi aracılığıyla nesnel geçerlik kazanması, onların kullanımının deneyim alanı ile sınırlandırılması sonucunu doğurmaktadır. Başka bir ifadeyle, arı anlak

kavramlarının kullanımını belirleyen ilkeler, onların yalnızca duyarlık ile ilişki içerisinde bilgi sağlayabileceğini, dolayısıyla sadece bu kavramlara dayanan bir bilginin olamayacağını göstermektedir. Kategorilerin kullanımlarının sınırlarının, teorik aklın sınırları olduğu göz önüne alınırsa, bu açıklamaların *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel amacı ile ilişkisi kolaylıkla gözlemlenebilir. Çalışmanın bu kısmında, teorik aklın kendi sınırları dışına çıkma eğilimi ve bu sınırlar dışındaki diyalektik kullanımı gösterilmeye çalışılacaktır. Aklın diyalektik işleyişinin açıklanması ise Kant'ın, "Metafizik genellikle nasıl olanaklıdır" sorusuna verdiği yanıtın anlaşılmasını sağlayacaktır.

### 2.4. Aşkınsal Diyalektik

Anlama yetisinin temel ilke ve kavramlarının yalnızca görgül sezgilerle ilişkili olduğunun ortaya konulması, anlağın yalnızca, a priori olarak olanaklı bir deneyimin biçimlendirilmesinde kullanıldığını göstermektedir. Birer görüngü olan deneyim nesnelerinin duyarlık tarafından anlağa sunuluyor olması, anlağın duyarlığın sınırlarını hiçbir zaman aşamayacağı anlamına gelmektedir. Fakat metafizik, doğası gereği deneyim alanı dışında kalan şeylere dair a priori bilgi ortaya koymayı hedeflemektedir, başka bir ifadeyle deneyim alanının sınırlarını ihlal etmektedir. Dönemin metafizikçileri tarafından -dine ve ahlaka zemin oluşturmak için- ortaya koyulmaya çalışılan bu a priori bilgi, üç temel kavram etrafında toplanmaktadır: 'Tanrı', 'evren' ve 'ruh'. Kant, metafiziğin tüm uğraşlarının bu üç ideanın olgusallıklarını kanıtlamayı amaçladığını düşünmektedir. Fakat dogmatik metafiziğin bu eğilimi, "*Tanrıbilimi* ve *Ahlakı* ve bu ikisinin bileşimi yoluyla *Dini*, ve dolayısıyla dış varlığımızın en yüksek ereklerini, başka hiçbir şey değil ama yalnızca kurgul us yetisi üzerine bağımlı kılacaktır" (Kant, 2010: 366; B 395). Kant, teorik akıl üzerine temellenen metafizik anlayışın, şüpheci yaklaşımlara karşı dini savunamayacağını ve bu nedenle ateizmin güç kazanmasına yol açacağını düşünmektedir. Çalışmanın bu kısmında 'doğal bir eğilim olarak' metafiziğin temel ilgilerini oluşturan ideler ele alınmaya ve bu idelerin aklın ilkeleriyle ilişkisi ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Öte yandan teorik aklın diyalektik işleyişinin gösterilmesi ise, Kant'ın, neden inancın zeminini teorik alandan pratik alana kaydığının anlaşılmasını sağlayacaktır.

Kant, dar anlamda aklı ilkeler yetisi olarak tanımlamaktadır. Bu ilkelerin yanlış kullanımı sonucu ortaya çıkan yanılsamaya (*schein*) geçmeden önce, us ile anlak arasındaki ayrımın ortaya konulması faydalı olacaktır. Kant bu ayrımı şöyle açıklamaktadır:

> "Anlak kurallar aracılığıyla görüngülerin birliğini ilgilendiren bir yeti olarak, ve us ise anlak kurallarının ilkeler altında birliğini ilgilendiren bir yeti olarak görülebilir. Böylece us hiçbir zaman ilk olarak deneyime ya da herhangi bir nesneye değil ama anlağa yönelir ve böylece ondaki bilgiler çoklusuna kavramlar yoluyla a priori birlik verir –bir birlik ki usun birliği olarak adlandırılabilir ve anlak tarafından başarılabilecek herhangi bir birlikten bütünüyle ayrı bir türdedir." (Kant, 2010: 341-352; B 359)

Anlağın duyarlık aracılığıyla verilen sezgi çoklusunu birlik altına getirmesini sağlayan kurallar, onların nesne ile ilişkiye geçmesini ve nesnel olgusallıklarını kazanmalarını sağlamaktadır. Fakat usun, anlağa yönelmiş olması, onun nesne ile ilişkisini, eş deyişle nesnel olgusallık taşımasını imkânsız kılmaktadır. Başka bir ifadeyle, usun anlağa yönelmesi, onun nesnelerin sezgilerine değil, anlak tarafından sunulan kavram ve yargılara birlik vermeye çalıştığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla önceki kısımda bahsedilen ve deneyimin koşulu olan birliğin, usun birliğinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Anlağın yargıları belirli kurallar altında durduğu, eş deyişle koşullu olduğu söylenebilir. Bu durum koşullu olanların dizisi içerisinde, tüm koşulluları kapsayacak koşulsuz olana ulaşılamayacağı anlamına gelmektedir. Fakat akıl, deneyimde karşılaşılamamasına rağmen, koşullu olanlara birlik verebilmek adına koşulsuzu talep eder. Kant, aklın, koşullu olanların dizisinden koşulsuz olana geçişinin bir yanılsamaya karşılık gediğini düşünmektedir. Bu yanılsama, aklın birliğe ulaşmak adına, öznel ilkeleri, nesnel ilkelermiş gibi değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır (Kant, 2010: 338; B 354).

İlişki kategorilerine (ilintilik, nedensellik, topluluk) karşılık gelen üç tür tasımsal çıkarsama vardır: Kategorik, hipotetik ve ayrık. Kant, koşullu olanların koşulsuz birliği ile ilişkili olan aşkınsal ideaları bu üç tasım türünden yola çıkarak türetmektedir: "(1) özne ile ilişki, (2) görüngüdeki nesnenin çoklusu ile ilişki, (3) genel olarak tüm şeylerle ilişki" (Kant, 2010: 364; B 391). İlk idea 'Ruh' kavramına karşılık düşmekte ve düşünen öznenin koşulsuz birliğini ifade etmektedir. Kant, nesnel geçerliği olmayan bu birlik aracılığıyla gerçekleştirilen tasımları "arı usun *bozukvargıları"* olarak adlandırmaktadır. İkinci idea görüngünün koşullarının dizisin koşulsuz birliğine karşılık düşen 'Evren' ideasıdır ve "arı usun *antinomisi*[ne]" yol açmaktadır. Son olarak, düşüncenin tüm nesnelerinin koşulunun koşulsuz birliği olan "Tanrı" ideası bulunmaktadır. Kant, bu idea aracılığıyla gerçekleştirilen tasımı ise, "arı usun *ideali*" olarak adlandırmaktadır.

### 2.4.1. Arı Usun Bozukvargıları

Arı usun bozukvargılarının[*] temelinde yatan yanılsama, "bir kategorik kıyaslar serisini geriye, şarta tabi olmayan varsayımına kadar düşünme teşebbüsünden kaynaklanır" (Wood, 2009: 108). Şarta tabi olmayan, hiçbir zaman yüklem olamaz, eş deyişle her zaman özne konumunda bulunmak zorundadır. *Düşünüyorum*'un tüm tasarımlara eşlik edebiliyor olması, deneyimin biçimsel koşuludur. Fakat öznenin deneyime birlik veren etkinliğinden yola çıkılarak, öznenin görünüş alanı dışındaki varlığına ilişkin hiçbir belirlenimde bulunulamaz. Başka bir ifadeyle bozukvargılar, "yalnızca idrak edilen bu birliğin, kavrama yetisi içinden kalkılarak, yani kategorilerden kalkılarak, 'saf ben'e birlik ve töz olma atfetmekten kaynaklanır" (Gözkan, 2002: 71). Düşüncenin biçimsel koşulunun bir nesne olarak tasarımlanması, aklın sınırları dışına çıkması anlamına gelmektedir. Çünkü sezgi, bir şeyin nesne olarak tasarımlanması için zorunlu koşuldur fakat deneyimin koşulu olan "aşkınsal özne=x"e dair hiçbir sezgi bulunmamaktadır, eş deyişle, bir deneyim nesnesi olması olanaksızdır. Kant, fenomen/numen ayrımını gözetmeyen dogmatik metafiziğin, bu yanılsamayı ortaya çıkarma şansının bulunmadığını düşünmektedir,

[*] Bozukvargı (paralojizm) biçimsel olarak geçersiz çıkarım anlamına gelmektedir.

çünkü bu anlayışa göre fenomenal özne ile aşkınsal özne bir ve aynı şey olarak kabul edilmektedir. Töz kategorisini aşkınsal özneye uygulayan bu yaklaşım, tözün kalıcılığından yola çıkarak ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamakta ve inanca zemin hazırlamaktadır. Sonraki bölümde görüleceği gibi Kant, teorik aklın sınırları dışında olmasına rağmen ölümsüzlüğe dair bilgi ortaya koyma iddiasındaki bu yaklaşımların inanca değil, inançsızlığa yol açacağını düşünmektedir.

### 2.4.2. Arı Usun Antinomisi

Kant, Evren ideası ile ilgili diyalektik temellendirmelerin dört antinomi altına alınabileceğini düşünmektedir. Bunların birer antinomi, eş deyişle çatışkı olarak nitelendirilmesinin nedeni, aklın çatışmanın her iki tarafında yer alan savlar için yeterli tanıtlamayı sağlayabilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu başlık altında yer alan antinomilerin Kant'ın felsefi sistemi açısından önemi olduğu söylenebilir. Özellikle zorunluluk ve özgürlük arasındaki çatışmayı konu alan üçüncü antinomi, hem Kant'ın kritik öncesi dönemde uğraştığı temel problemlerden biri olması bakımından, hem de ahlaka ve inanca zemin hazırlaması bakımından oldukça önemlidir.

Görüngüde verili koşullular dizisini içeren bütün ideası, kendisi koşullu olmayan ve dizideki tüm koşulluları belirleyen bir ilk neden aracılığıyla tasarlanabileceği gibi, dizinin sonsuza dek geriye götürülebileceği şeklinde de tasarlanabilir. Kant, antinomilerin dizgesini kategoriler tablosundan yola çıkarak elde etmektedir. Buna göre her bir kategori grubuna karşılık düşen bir antinomi bulunmaktadır. İlk iki antinominin matematiksel, son iki antinomi ise devimsel (dinamik) olduğu söylenebilir.

1) Bu antinomi nicelik kategorilerine dayanmakta ve verili görüngüler dizisinin duyarlığın formu olan uzay ve zaman bakımından sınırlanmış olup olmadığını ele almaktadır. Zamanın ardışıklığı evrenin zamanda bir başlangıcının, uzayın eş

zamanlılığı ise, evrenin (uzamsal açıdan) sonunun bulunup bulunmadığı sorusunu doğurmaktadır.

2) İkinci matematiksel antinomi nitelik kategorilerine dayanmakta ve evrendeki her bileşik tözün yalın parçalardan meydana gelip gelmediği sorusuyla ilgilenmektedir. Uzayın bölünebilirliği üzerinden yürütülen Leibniz-Newton tartışmasını kapsayan bu çatışma, monad anlayışının şeyleri numenler olarak, görgücülerin ise fenomenler olarak ele almasından kaynaklanmakta ve her iki taraf için de yeterli tanıtlama olanağı sunamamaktadır (Copleston, 2004: 130).

Matematiksel Antinomiler deneyim alanı dışında kalan, eş deyişle hiçbir zaman deneyim nesnesi olamayan bir bütün ile ilgilidir. Bu nedenle görünüş olmayan bir bütün hakkında yargıda bulunulması, kategorilerin numenal düzlemde uygulanması anlamına gelecektir. Dolayısıyla Matematiksel çatışkıların, hem tezlerinin hem de antitezlerinin yanlış olduğu iddia edilebilir. Tezlerin yanlış olmasının nedeni, -Aşkınsal Analitik'te ortaya koyulan- olanaklı deneyimin ilkeleri, 'cevher', 'ilk olay', 'evrenin yayılımı' gibi idealara karşılık gelecek nesnelerin görüde verilebilmesini imkânsız kılar, bu nedenle bu kavramlardan yola çıkarak sonuçlar türetmek mümkün değildir. Antitezlerin yanlış olmasının nedeni ise, 'sonsuzluğu', 'sonsuza dek bölünebilirliği' kanıtlama potansiyeli taşıyan hiçbir olgunun bulunmayışıdır (Wood, 2009: 125). Kant, matematiksel antinomilerin aksine, dinamik antinomilerin hem tezlerinin hem de antitezlerinin geçerli olduğunu düşünmektedir.

3) Üçüncü antinomi ilişki grubundan nedensellik kategorisiyle ilişkilidir. Özgürlüğün ve nedenselliğin bir arada bulunabilmesinin mümkün olduğunu, eş deyişle hem tezin hem de antitezin geçerli olduğunu ortaya koymayı hedefleyen bu antinomi, Kant'ın Kritik öncesi dönemde uğraştığı temel sorunlardan biridir. Kant, savı ve karşısavı şu şekilde ifade etmektedir:

> "[Sav:] Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.
>
> [Karşısav:] Hiçbir özgürlük yoktur, tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur." (Kant, 2010: 462- 473; B 472)

Görüldüğü gibi sav aşkınsal özgürlüğün var olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Neden-etki dizisinde geriye doğru gidildiğinde, kendisi hiçbir neden gerektirmeyen, eş deyişle koşulsuz olan bir şey olarak özgürlüğü tasarlar. Karşısav ise özgürlüğün hiçbir nedensel ilişki içinde bulunmamasının doğa yasalarının ihlali anlamına geleceğini öne sürer (Heimsoeth, 2007: 108).

Kant, birbirine karşı bu iki görüşün bir arada bulunabilmesinin, her iki görüşün geçerli olduğu alanın belirlenmesi sayesinde mümkün olabileceğini düşünmektedir. Buna göre 'özgürlüğün nedenselliği'nin numenal alanda geçerli, 'doğanın nedenselliği'nin fenomenal alanda geçerli olduğu söylenebilir (Höffe, 2010: 286). Dolayısıyla çatışkı, her iki tarafın da alanları dışına taşmasından kaynaklanmaktadır. Öte yandan, Kant'ın bu yaklaşımı, insanın doğanın bir parçası olarak belirlenmiş, numenal düzlemde ise özgür olabileceğine işaret etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan bir tanesi, Kant'ın bir olanak olarak özgürlükten bahsediyor olmasıdır. Başka bir deyişle, Kant, özgürlüğün teorik akıl tarafından kanıtlanamayacağı, ona dair bir bilginin söz konusu olamayacağı görüşünü korumaktadır.

4) Dördüncü antinomi kiplik kategorisine dayanmaktadır ve zorunlu bir varlığın varoluşu ile ilgilidir. Kant, -üçüncü antinomiye benzer bir şekilde- numen/fenomen ayrımının, eş deyişle argümanların ait olduğu sınırların belirlenmesinin, çatışkıyı ortadan kaldıracağını düşünmektedir. Fenomenal düzlemde zorunlu varlıktan söz edilememesine rağmen (karşısav), numenal alanda böyle bir

varlığın düşünülmesi (sav) mümkündür. Eş deyişle, her iki görüş de bir arada bulunabilmesi mantıksal açıdan çelişkili değildir.

Kant'ın antinomilerde ortaya koyduğu 'sav'ların dogmatik metafizikçilerin görüşlerini, 'karşısavlar'ın ise empirisistlerin görüşlerini yansıttığı söylenebilir. Matematiksel antinomiler için her iki görüşün de yanlış olması, öte yandan dinamik antinomiler için her iki görüşün de (ait oldukları alanlarda) doğru olması, teorik aklın bu soruları yanıtlama gücüne sahip olmadığı anlamına gelmektedir. Sonraki bölümde görüleceği gibi Kant, teorik aklın yanıtsız bıraktığı bu soruların, pratik akıl açısından ele alınması gerektiğini belirtmektedir.

### 2.4.3. Arı Usun İdeali

Kant, 'Arı Usun İdeali' başlığını verdiği bölümde, skolastik tanrı kanıtlamalarını ele almakta ve bunların geçersiz olma nedenlerini ortaya koymaktadır. Bu kanıtlamalar, Tanrı'nın varlığının bilgisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kant'ın, *Tek Mümkün Kanıt*'ta dogmatik metafiziğin Tanrı kanıtlamalarına yönelttiği eleştirileri korumakla beraber, bu metinde kullanılan ereksellik düşüncesine yeni bir biçim verdiği söylenebilir. Zira ereksellik düşüncesi, teorik alanla değil pratik alanla ilişki içerisinde sunulmuştur. Kant, dogmatik metafiziğin tüm Tanrı kanıtlamalarının üç başlık altına alınabileceğini düşünmektedir: (1) Ontolojik Tanrı Kanıtlamaları, (2) Kozmolojik Tanrı Kanıtlamaları, (3) Fiziko-teolojik Tanrı Kanıtlamaları.

#### 2.4.3.1. Varlıkbilimsel Tanrı Kanıtlamaları

Bu argümanın rasyonel teolojinin temel argümanı olduğu söylenebilir. Argüman ilk kez Hıristiyan teolog Anselmus (1033-1109) tarafından kullanılmıştır (Peterson, 2009: 104). Mümkün olan en yüce varlık düşüncesinden yola çıkan bu argüman, bu varlığın var olmamasının onun en yüce varlık olması ile çelişeceğini öne

sürmektedir. Bu nedenle Anselmus'a göre, en yüce varlık olan Tanrı'nın var olması gereklidir. Hatırlanacağı gibi Kant, Anselmus ile başlayan ve daha sonra rasyonalist filozoflar tarafından kullanılan bu kanıtlama biçimine yönelik eleştirilerini, mantıksal zemin/gerçek zemin ayrımı üzerine temellendirmiştir. Mantıksal zeminin temel ilkesi olan Çİ'nin var oluşu ortaya koyma konusundaki yetersizliği, *Arı Usun Eleştirisi*'nde de varlıkbilimsel kanıtlara yönelik eleştirilerin çıkış noktası olduğu söylenebilir.

Kant, kavramların ancak yüklemler aracılığıyla belirlenebileceğini düşünmektedir. Öte yandan Çİ'ne göre birbirine karşıt iki yüklemden yalnızca biri herhangi bir kavramı belirleyebilir (Kant, 2010: 555; B 599). Tanrı kavramının tüm olumlu yüklemleri bünyesinde barındırması, rasyonalist filozoflar tarafından bir yüklem olarak kabul edilen 'varoluş'un da Tanrı kavramına ait olması sonucunu doğurmaktadır. Kant'ın varlıkbilimsel kanıtlamalara yönelttiği eleştirilerin, 'varoluş'un bir yüklem olarak kabul edilemeyeceği görüşü üzerine temellendirildiği söylenebilir. Kant bu eleştiriyi şöyle dile getirmektedir:

> "Eğer özdeş bir yargıda yüklemi ortadan kaldırır ve özneyi saklarsam bir çelişki doğar, ve buna göre derim ki birincisi zorunlu olarak ikinciye aittir. Ama eğer özneyi yüklemle birlikte ortadan kaldırırsam hiçbir çelişki doğmaz; çünkü o zaman geriye çelişkili olabilecek *hiçbir şey kalmaz*. […] Saltık olarak zorunlu bir varlığın kavramı açısından da durum tam anlamıyla budur. Eğer varoluşu ortadan kaldırılacak olursa, şeyin kendisi de tüm yüklemleri ile birlikte ortadan kaldırılmış olur; bu durumda çelişki nereden doğacaktır?" (Kant, 2010: 571; B 622).

Bu ifadelerden yola çıkarak 'Tanrı yoktur' yargısının, -yanlış bile olsa- mantıksal açıdan çelişki barındırmadığı iddia edilebilir, çünkü çelişki ancak öznenin yüklemleri arasında olabilir. Varoluşu belirten 'dır' kopulası öznenin kavramına yeni hiçbir şey eklememektedir. Kiplik kategorisi hakkında söylenenler hatırlanacak olursa, edimsel olan öznenin ile olanaklı özneden daha fazlasını barındırmadığı

anlaşılabilir. “Çünkü ikincisi kavramı ve birincisi ise nesneyi ve bunun koyulmasını imlediğinden, eğer birincisi ikinciden daha çoğunu kapsayacak olsaydı” (Kant, 2010: 575; B 627) kavramın nesneyi anlatması imkânsız hale gelirdi. Dolayısıyla kopulanın, öznenin kavramından analiz aracılığıyla türetilmesi mümkün değildir. Başka bir ifadeyle varlıkbilimsel kanıtlamaların ortaya koyduğu ‘Tanrı vardır’ yargısı sentetik olmak zorundadır. Bu ise kavram çözümlemesi aracılığıyla edimselliği ortaya koyan kanıtlamaların diyalektik bir yanılsama barındırdığı anlamına gelmektedir. “Buna göre, bir en yüksek varlığın varoluşunu kavramlardan çıkarsamaya çalışan ünlü varlıkbilimsel (Kartezyen) tanıtlamada tüm çaba ve emekler boşa gitmiştir” (Kant, 2010: 577; B 630).

#### 2.4.3.2. Evrenbilimsel Tanrı Kanıtlamaları

Kant’ın bu başlık altında ele aldığı kanıtlama, bir şeyin var olmasından yola çıkarak ‘saltık olarak zorunlu bir varlığın’ da var olması gerektiği şeklindedir. “Küçük öncül bir deneyimi, büyük öncül ise genel olarak bir deneyimden zorunlu varoluşu çıkarsamayı kapsar” (Kant, 2010: 578-639; B 632-633). Kant, bu kanıtlamanın deneyimden başlaması dolayısıyla, sadece analize dayanan varlıkbilimsel kanıtlamadan ayrıldığını düşünmektedir. Fakat bu ayrıma rağmen Kant, evrenbilimsel kanıtlamanın varlıkbilimsel kanıtlama üzerine dayandığı görüşündedir.

Kanıtlamanın deneyimden başlaması, deneyim dolayısıyla varlığı kabul edilen şeyin, bir görüngü olmasını gerektirir. Görüngü olan bir şeyin nedeninin, kendinde şey olan Tanrı olarak belirlenmesi ise, nedensellik kategorisinin sınırları dışında kullanılması anlamına gelecektir. Başka bir ifadeyle, koşullu olan fenomenler dizisinden, zorunlu bir varlığın koşulsuz birliğine geçiş, kategorilerin aşkın kullanımı ile mümkün olabilir. Kant’ın kategorilerin sınırları dışında kullanılmasından kaynaklanan bu yanılsamayı ortaya çıkarmak için kullandığı yöntemin, antinomilerde kullandığı yöntemle benzerlik içerisinde olduğu söylenebilir (Burnham ve Young 2007; 158).

### 2.4.3.3 Fiziko-teolojik Tanrı Kanıtlamaları

Varolanların düzeninden yola çıkan bu kanıtlama, ontolojik kanıtlamada olduğu gibi, koşulsuza deneyim alanı içerisinden ulaşmaya çalışmaktadır. Kanıtlamaya göre evrenin barındırdığı düzen, güzellik ve erekselliğin, evrendeki şeylerin doğasına yabancı olduğu için, tüm bunların yüce ve bilge bir neden aracılığıyla belirlenmiş olması gerekmektedir. "Bu nedenin birliği bir sanat yapıtının üyeleri gibi davranan evren bölümlerinin karşılıklı ilişkilerinin birliğinden çıkarsanabilir" (Kant, 2010: 594; B 653). Kant, bu kanıtlamanın 'sıradan insan usuna' en uygun kanıtlama olduğunu düşünmekte ve bu nedenle saygıyı hak ettiğini belirtmektedir. Buna rağmen, doğadaki ereksellik üzerine yapılan analojinin, Tanrı'nın varlığının kesin bilgisini sağlayabileceği görüşünde değildir. Kant, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "Çıkarsama, […] evrende tam bir olumsal düzenleme olarak her yerde gözlenen düzen ve ereksellikten *onunla orantılı* bir nedenin varoluşuna gider. Ama bu nedenin kavramı bize ona ilişkin bilinebilecek bütünüyle *belirli* bir şeyi vermelidir, ve öyleyse tüm güce, bilgeliğe vb. tek bir sözcükle her şeye yeterli bir varlık olarak tüm eksiksizliğe iye bir varlığın kavramından başka bir şey olamaz. Çünkü '*çok büyük*', 'hayrete düşürücü', 'ölçülemez güç ve üstünlük' yüklemleri belirli hiçbir kavram vermezler ve gerçekte şeyin kendinde ne olduğunu söylemezler" (Kant, 2010: 595-656; B 656).

Doğadaki ereksellikten yola çıkan bir kanıtlamanın ancak, 'tüm eksiksizliğe iye bir varlığın kavramı'na ulaşması, kanıtlamanın bundan sonraki kısmının ontolojik kanıtlamaya dönüşmesi olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla ontolojik kanıtlamanın karşılaştığı sıkıntıların, fiziko-teolojik kanıtlama için de geçerli olduğu söylenebilir (Luchte, 2007: 142).

Teorik aklın diyalektik işleyişine ilişkin yapılan açıklamalar, 'Genel olarak Metafizik nasıl olanaklıdır' sorusuna yanıt verilebilmesini mümkün kılmaktadır. Metafiziğin olanağını sağlayan yanılsamalar kaynağını, aklın doğal yapısında bulmaktadır. Başka bir ifadeyle, yanılsama, öznel ilkelerin nesnel görünüm kazanması vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Koşulsuz olana ulaşmak adına, kategorilerin deneyimin sınırlarının ötesine genişletilmesi ve bu sayede aklın idelerinin olgusallaştırılması, aklın 'kurucu' olarak kullanılması anlamına gelmektedir. Bu kurucu kullanım ancak saf aklın kendisi tarafından engellenebilir (Kant, 2002b: 82), fakat yine de tam anlamıyla ortadan kaldırılması mümkün değildir. Çünkü akıl doğası gereği koşulsuza ulaşmaya çalışır ve söz konusu koşulsuz deneyim alanı içerisinde bulunamaz. Kant, bu durumun ideaların kendilerinin diyalektik olmasından değil, onların yanlış kullanılmasından kaynaklandığını düşünmektedir (Kant, 2010: 626; B 697). Öyle ise ideaların *aşkın* kullanımlarının yanı sıra bir de *içkin* kullanımları bulunmaktadır. Kant, 'ideaların *düzenleyici* kullanımı' adını verdiği içkin kullanımı şöyle ifade etmektedir:

> "Böyle bir yolda idea aslında belgitleyici değil ama salt bulgulatıcı bir kavramdır ve bir nesnenin nasıl yapılanmış olduğunu değil, ama kendi yol göstericiliği altında genel olarak deneyim nesnelerinin yapı ve bağlantılarının nasıl *araştırılması* gerektiğini gösterir." (Kant, 2010: 627; B 699).

Anlama yetisinin sezgi çoklusuna birlik vermesi gibi, aklın da anlama yetisinin sağladığı bilgi çoklusuna birlik vermeyi hedeflediği söylenebilir (Gözkan, 2002: 47). Böyle bir birlik olmadan bilimden söz edilmesi mümkün değildir, çünkü bilim sistematik yapıyı ve tamamlanmışlığı hedeflemektedir (Philip, 2013). Dikkat edilmesi gereken nokta, ideaların içkin kullanımlarının, ampirik bilginin sistematize edilişine yön veren *varsayımlar* olmasına rağmen, kullanımlarının zorunlu olduğudur (Buroker, 2006: 285). İdeaların içkin kullanımının, aşkın kullanıma dönüşmesi, eş deyişle, kategorilerin deneyim alanı dışında kullanılması, aklın kendi kendisini sınaması yoluyla engellenebilir. Dolayısıyla, aklın diyalektik işleyişinin farkında

olmayan dogmatik metafiziğin temel probleminin, teorik alanda yalnızca düzenleyici kullanımı söz konusu olan idelerin kurucu kullanımına izin vermesi olduğu söylenebilir. Kurucu kullanımdan kaynaklanan yanılsamalar, idelerin tözselleştirilmesine ve görgül kullanımla sınırlı kategorilerin kendinde şeye uygulanmasına neden olmaktadır. Kant bu durumun, dogmatik metafiziğin temel yanılsaması olduğunu düşünmektedir.

### 2.4.4. Teorik Aklın Sınırlılığı

Önceki kısımda anlatılanlardan yola çıkarak, zorunlu bir us kavramı olan ideaların, yalnızca anlama yetisi ile doğrudan ilişkisi olduğu söylenebilir. Bu durum idealara karşılık gelen hiçbir nesnenin bulunamayacağına işaret etmektedir. Çünkü herhangi bir nesnenin verilebilmesi için, duyarlığın sağladığı sezgi çoklusuna ihtiyaç vardır. Bu nedenle ideaların nesnel geçerliğinden söz edilmesi mümkün değildir. Başka bir ifade ile deneyim alanında ideaya karşılık düşen bir nesnenin bulunmaması, onların yalnızca öznel geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Fakat bundan ideaların keyfi olarak yaratıldıkları sonucu çıkarılmamalıdır, aksine "zorunlu olarak bütün anlak kullanımı ile ilişkilidirler" (Kant, 2010: 359; B 384). İdeaların aşkınsal niteliği, eş deyişle nesnel geçerliği bulunmamasına rağmen deneyim alanının ötesine geçme eğilimi, teorik akıl söz konusu olduğunda yanılsamaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Kant, *Eleştiri'*nin ortaya çıkarmaya ve engellemeye çalıştığı bu yanılsamaların, Metafiziği şüphecilerin saldırıları karşısında zayıf kıldığını düşünmektedir. Bu zayıflığın giderilmesi, bilginin sınırlarının belirlenmesi ve aklın bu sınırların dışında kalan şeylerin bilgisine ulaşamayacağını kabullenmesi aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Bu belirlenimin ilk sonucu, duyarlığın formlarının ve anlama yetisinin kategorilerinin nesnel geçerliğinin kanıtlanması ve bu sayede aklın deneyim alanı içerisindeki hâkimiyetinin sağlanmasıdır. Matematiğin ve doğal bilimlerin söz konusu hâkimiyet üzerine temellendirildiği söylenebilir. Fakat bilginin deneyim alanı ile sınırlandırılması, Metafiziğin bu alan dışında kalan 'Tanrı', 'ruh' ve 'evren' kavramları üzerine bilgi ortaya koyamaması anlamına gelmektedir. Kant, ilk bakışta metafiziği zayıflatır gibi görünen bu sonucun, aslında metafiziği şüphecilerin saldırılarından koruyacağını düşünmektedir. Çünkü saldırılar teorik

aklın sınırları dışında kullanılması sayesinde güç kazanmaktadır. Kant bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "Böylece olanaklı deneyimin ötesine geçmeye çalışan ve insanlığın en yüksek ilgisine ait olan bir bilgi, onu kurgul felsefeye borçlu olduğumuz ölçüde, yalancı bir umut olarak yiter. Gene de, Eleştirinin sertliği aynı zamanda bir deneyim nesnesi açısından deneyimin sınırları ötesinde inakçı olarak herhangi bir şey ileri sürmenin olanaksızlığını tanıtlamakla usa bu ilgisinde hiç de önemsiz olmayan bir hizmette bulunmuş [olur], çünkü böylece usa tüm olanaklı karşıt öne sürümler açısından güvenlik sunmuştur." (Kant, 2010: 427; B 424).

Teorik akla getirilen sınırın şüpheci yaklaşımlar için de geçerli olmasınıın, metafiziğe daha güvenli bir alan yaratılmasının ardındaki temel düşünce olduğu söylenebilir. Çünkü idelerin varlığını kanıtlayamayan teorik akıl, aynı şekilde onların yokluğunu da kanıtlayamayacaktır. Kant, bu sonucun söz konusu idelerin sahip olduğu kesinliğe zarar vermeyeceğini düşünmektedir, çünkü bu durum yalnızca aklın temel ilgisinin teorik alanda değil pratik alanda aranması gerektiğinin göstergesidir. Öte yandan Kant, teorik kanıtlamaların, sıradan insanın söz konusu idealara olan inancı üzerinde etkili olduğunu düşünmemektedir. Örneğin, arı usun bozukvargılarında ortaya koyulan ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinin, teorik aklın sınırları dışına alınması, "usu kendine özgü alanı içerisine, eş deyişle aynı zamanda bir doğa düzeni olan erekler düzeni içerisine yerleştirir" (Kant, 2010:428; B 425). Usun pratik bir yeti olduğunun da ortaya koyulmasını sağlayan bu çıkarımın, 'erekler düzeni'nin doğal koşullar ile sınırlandırılmış olmaması dolayısıyla, (pratik) usun görünüşler dünyasının ötesine genişlemesini olanaklı kıldığı söylenebilir. Kant bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "[…] ahlaksal yasa [tarafından] ideadaki dünyasının yurttaşı olmak için uygun kılmaya çağrıldığını duyar. Bu güçlü ve hiçbir zaman

> çürütülemeyecek tanıtlama çevremizde gördüğümüz her şeydeki erekselliğin biteviye artan bilgisi yoluyla ve dolayısıyla bilgimizin olanaklı genişlemesindeki belli bir sınırlanamazlığın ve buna uygun düşen bir dürtünün bilinci yolluyla pekiştirilmiş olarak geriye her zaman bize kalır, üstelik var oluşumuzun zorunlu sürekliliğini yalnızca kendimizin kuramsal bilgisinden kavrama umudumuzdan vazgeçmek zorunda kalsak bile."(Kant, 2010:428-429; B 426).

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ruhun ölümsüzlüğünün tanıtlamasındaki kesinliğin pratik nitelik taşıdığıdır. Bu durum Kant'ın Tanrı'nın varlığının bilgisi üzerine söylediklerinde de gözlemlenebilir:

> "En yüksek varlık öyleyse usun yalnızca kurgul kullanımı için salt bir ideal olarak, ama *eksiksiz bir ideal* olarak, ve bütün bir insan bilgisini tamamlayan ve taçlandıran bir kavram olarak kalır ki, nesnel olgusallığı bu yolda hiçbir biçimde tanıtlanamasa da, çürütülmesi olanaksızdır, ve eğer bu eksiği giderecek bir ahlaksal tanrıbilim olacaksa, o zaman daha önce salt belkili olan aşkınsal tanrıbilim bu en yüksek varlığın kavramını belirlemede, ve duyarlık yoluyla sık sık atlatılan ve kendi ideaları ile her zaman bağdaşamayan usu sürekli olarak sansürden geçirmede vazgeçilmezliğini tanıtlayacaktır" (Kant, 2010:606;B 670).

Yukarıda aktarılan ifadelerin, 'Tanrı vardır' ve 'Gelecek yaşam vardır' önermelerinin teorik bir zeminden hareketle kanıtlanmasının imkânsız olduğuna işaret ettiği söylenebilir. Çünkü akıl bu tür sentetik a priori önermeleri ortaya koyabilecek zemine sahip değildir. Öte yandan bu yaklaşım, 'Tanrı yoktur' ve 'Gelecek yaşam yoktur' önermelerini de zeminden yoksun bırakmaktadır (Kant, 2010:681;B 770). Kant, her iki tarafın da kurgul önesürümlerindeki yetersizliğinin, metafiziğin 'sonu gelmez çekişmelerin kavga alanına' dönüşmesine neden olduğunu düşünmektedir. *Eleştiri* aracılığıyla tarafların ellerindeki silahların alınması,

metafizikçiler için hiçbir tehlike yaratmaz, çünkü "kılgısal alanda önünde öyle bir beklentisi vardır ki, orada üzerinde kendi ussal ve sağaltıcı dizgesini kurabileceği sağlam bir zemin bulma umudunu taşıyabilecektir" (Kant, 2010:691; B784). Fakat şüpheciler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çünkü *Eleştiri*'nin akla getirdiği sınır, "karşı çıkanların bilgisizliklerinin en duru tanıtlanışı yoluyla [onları] sonsuza dek susturacaktır" (Kant, 2010:38; B XXXI).

# 3. İNANCIN TEMELİ OLARAK AHLAK

Kant, teorik aklın inancın yeterli bir zeminini vermekten yoksun olduğunu ve kılgısal bağıntı içine sokulmadan temellendirilemeyeceğini ileri sürer. Başka bir ifadeyle inanç "kuramsal bilgi için erişilemez olan şeye inanmada [onu 'doğru-saymada'] usun ahlaksal düşünme yoludur" (Kant, 2011: 371). Teorik alanda kuramsal açıdan yetersiz kalınmasının nedeni Kant'ın nesnel zemin ve öznel zemin ayrımı temelinde yaptığı bir dizi ayrımla açıklanabilir. Sanı, bilgi ve inanç arasındaki ilişkiye dair getirilen açıklama inancın niçin pratik alanla bağıntı içine getirilmesi gerektiği sorununu ve ahlakla inanç arasındaki ilişkiyi aydınlatabilir.

Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nde ahlakı inancın yanı sıra pragmatik ve öğretisel inançtan da bahsetse de, bu inanç türleri öznel yeterliliğini pratik aklın yasalarından almadığı için, yani akıl inancın zeminini kendi içinde bulamadığı için sağlam bir temelden yoksundur. Bu anlamda pratik aklın kendi kendine koyduğu yasalar temelinde yalnızca ahlaki inançtan bahsedilebilir. Bu bölümde Kant'ın ahlak ve inanç arasında kurduğu ilişki ve inancı ahlak üzerine temellendirme çabası ele alınacak ve böylelikle aklın iki ilgisi arasındaki ilişki gösterilmeye çalışılacaktır.

## 3.1. Sanı, Bilgi, İnanç Ayrımı

Kant, 'sanı' (*Meinen*), 'bilgi' (*Wissen*) ve 'inanç' (*Glauben*) arasındaki ilişkiyi 'doğru-sayma' (*Fürwahrhalten*) kavramı aracılığıyla açıklamaya çalışmaktadır. Doğru-sayma, yargının geçerliliğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla, farklı zeminlerden hareket edilse de, doğru-saymaya karşılık düşen her üç kavramın da özne tarafından geçerli sayıldığı söylenebilir. Kant, dönemin mantık anlayışında önemli yer tutan bu üç kavramı ilk kez *Arı Usun Eleştirisi*'nde bir arada kullanmaktadır. Bu kavramların hangi kriterlere göre birbirlerinden ayrıldığına geçmeden önce, Kant'ın bu kavramlarla ilişki içerisinde kullandığı, 'kanı'

(*Überzeugung*) ve 'inandırma' (*Überredung*) kavramlarının incelenmesi faydalı olacaktır.

Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde kanıya dair verdiği tanım, doğru-saymanın *akıl sahibi her varlık için geçerli* olduğu durumları ifade etmektedir (Kant, 2010:738; B848). İnandırma ise "zeminini yalnızca öznenin tikel karakterinde" (Kant, 2010:738; B848) bulan doğru-saymaya karşılık gelmektedir. Dolayısıyla kanı ile inandırma arasındaki ayrım, ilkinin nesnel bir zemine sahip olması, ikincisinin ise sadece öznel bir zeminden hareketle doğru sayılmasıdır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, inandırma söz konusu olduğunda *öznel zeminin nesnel zemin olarak* ele alınmasıdır ki, bu durum inandırmanın "salt bir yanılsama" (Kant, 2010:738; B848) olduğu anlamına gelmektedir. "Buna göre böyle bir yargının yalnızca kişisel geçerliği vardır ve doğru-sayma iletilmeye izin vermez" (Kant, 2010:738; B848). Kanı, durumunda ise yargı, iletilmeye izin verir. Bu sayede yargıların ortak bir zemin üzerine, eş deyişle nesne üzerine dayanması mümkün olabilir.

İnandırmanın doğru sayma ile ilişkisinin detaylı incelemesine geçmeden önce, kanı ile olan ilişkisinin üç formunu, eş deyişle sanıyı, bilgiyi ve inancı ele almak faydalı olacaktır. Kant, bu ilişkiyi *Saf Aklın Eleştirisi*'nde şu şekilde ifade etmektedir:

> "Doğru-sayma, ya da yargının öznel geçerliği, kanı (ki aynı zamanda nesnel olarak geçerlidir) ile ilişkisinde şu üç basamakta durur: *sanı, inanç, bilgi. Sanı* bilinçli olarak nesnel olduğu denli öznel olarak da yetersiz doğru-saymadır. Eğer doğru-sayma yalnızca öznel olarak yeterli ve aynı zamanda nesnel olarak yetersiz görülürse, o zaman *inanç*tır. Son olarak, nesnel olduğu gibi öznel olarak da yeterli doğru-sayma *bilgi* olarak adlandırılır."(Kant, 2010:740; B850)

Bilgi söz konusu olduğunda, doğru-saymanın sahip olduğu nesnel yeterlilik deneyim aracılığıyla elde edilir. Söz konusu nesnel yeterliliğin, öznel yeterliliğin de zemini olduğu söylenebilir. Dolayısıyla nesnel olarak yeterli fakat öznel olarak yetersiz bir doğru-saymadan söz etmek mümkün olmayacaktır. İnanç durumunda ise doğru-sayma nesnel yeterliliğe sahip olamaz, çünkü inancın nesneleri teorik aklın, eş deyişle deneyim alanının dışında kalmaktadır. Sanı ise zemini teorik akla dayanan, fakat o an itibariyle deneyimlenmesi mümkün olmayan şeyleri ilgilendirmektedir. Örneğin Dünya dışındaki bir gezegende yaşamın bulunduğuna yönelik bir sanıdan söz etmek mümkündür. Teknik imkanların gelişmesi ile söz konusu yaşama dair deneyim olanağının elde edilmesi durumunda, sanı bilgiye dönüşebilir. Dolayısıyla, doğru-sayma ile ilişkisinde sanı ve bilginin teorik aklın alanındaki nesnelerle, inancın ise bu alanın sınırları dışında kalan nesnelerle ilişkili olduğu söylenebilir.

Kant'ın yukarıda alıntılanan ifadelerinde dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise, sanının "*bilinçli* olarak nesnel olduğu denli öznel olarak da yetersiz doğru-sayma" olduğudur. Burada vurgulanan nesnel yetersizliğin *bilinci*, kanı ile inandırma arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Hatırlanacağı gibi inandırmada yalnızca kişisel geçerliliğe sahip bir yargının *nesnel olarak geçerli* sayılması söz konusudur. Nesnel olarak yetersiz bir yargının bu yetersizliğin bilincine rağmen doğru kabul edilmesi, sanının, bir yanılsama, inandırma olmamasının nedeni olarak gösterilebilir. İnanç söz konusu olduğunda ise öznel olarak yeterli bir yargının nesnel olarak yetersizliğinin bilincinden bahsedilebilir. Eş deyişle inancın bir yanılsama olmaması için yargının nesnel olarak yetersiz bir zemine sahip olduğunun bilincinde olunması gerekmektedir. Aksi halde inanç kanı olmaktan çıkıp bir yanılsama, inandırma halini alacaktır.[*]

Kant'ın inanç anlayışının Saf Aklın Eleştirisi ile Yargı Yetisinin Eleştirisi arasındaki süreçte değişim geçirdiğini söylemek mümkündür[†]. Bu dönem içerisinde yazılan tüm metinlerde ortak olan nokta inancın daima edimlerle ilişki içerisinde

[*] Kanı, İnandırma ve inanç arasındaki ilişkinin detaylı incelemesi için Bkz. (Rauscher, 2010), (Wood, 1999), (Chignell, 2007), (Stevenson, 2003).
[†] Tarihsel olarak değişimi için Bkz. (Pasternack, 2011)

sunulmasıdır Fakat Pratik Aklın Eleştirisi ve Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde Kant inancı, tarihsel inancı ve pragmatik inancı dışarıda bırakacak şekilde yalnızca ahlak yasasının belirleniminde olan eylemlerle ilişkilendirmektedir. Kant'ın şu ifadelerinde inancın sınırları açıkça görülmektedir:

> "[En yüksek iyi,] Tanrı'nın varoluşu ve ruhun ölümsüzlüğü *ile birlikte inanç şeyleri*dir (*res fidei*) ve dahası tüm nesneler arasında böyle adlandırılabilecek biricik nesnelerdir" (Kant, 2011: 368)

Pragmatik inanç söz konusu olduğunda, herhangi bir erek kabul edildiğinde, o ereğe ulaşmanın koşulları da hipotetik olarak kabul edilmek zorunludur. Bu zorunluluk Saf Aklın Eleştirisi'nde inanç için yeterliyken, eş deyişle inancın sahip olduğu öznel yeterliliği temellendirebilirken, Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde öznel yeterlik yalnızca ahlak yasası tarafından belirlenen erekler aracılığıyla elde edilebilir hale gelmiştir. Sonraki bölümde inanç türleri arasındaki ayrım ele alınacak ve ahlaki inancın öznel yeterliği nasıl sağlayabildiği gösterilmeye çalışılacaktır.

### 3.2.İnanç Türleri

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi'de* inanç türlerinin salt öznel bir zemine sahip olması bakımından birleştiğini düşünse de pragmatik inancı koşullu olması bakımından diğer iki inanç türü olan öğretisel inanç ve ahlaki inançtan ayırır. Son iki inanç türü her ne kadar koşulsuz olması bakımından benzeşse de öğretisel inancın ahlaki inançta olduğu gibi sağlam bir temeli yoktur, sadece ahlaki olanın *andırımlısı* üzerine dayanmaktadır.

### 3.2.1. Pragmatik İnanç

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde inanmayı "yalnızca kılgısal bağıntı içinde kuramsal olarak yetersiz"(Kant, 2010:738; B848) doğru-sayma tutumu olarak tanımlamaktadır. İnanmanın kuramsal açıdan yetersiz olmasının nedeninin nesnel yeterliliğe sahip olmaması olduğu söylenebilir. Söz konusu pratik bakış açısı, eş deyişle öznel yeterlilik, ya ahlak ile ya da beceri ile ilişkilidir. Ahlak koşulsuz olanı ilgilendirdiği için zorunlu ereklerle, beceri ise olumsal ve isteğe bağlı ereklerle ilişkilidir. Kant, herhangi bir ereğin özne tarafından kabul edilmesi durumunda, o ereğe ulaşmanın koşullarının varsayımsal olarak zorunlu olduğunu düşünmektedir. Yukarıdaki açıklamadan yola çıkarak bu durumun beceri ile ilişkili olduğu söylenebilir. Örneğin Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, şu ifadelere yer vermektedir:

> "Doktor tehlikedeki hasta için bir şey yapmalıdır ama hastalığı tanımamaktadır. Belirtilere bakar, ve daha iyisini bilmediği için hastalığın verem olduğu yargısında bulunur. İnancı kendi yargısında bile salt olumsaldır ve bir başkası belki daha iyi bir tanıya varabilecektir. Bu tür olumsal inançları, ki gene de belli eylemlerin araçlarının edimsel kullanımları için temeldirler, pragmatik inanç olarak adlandırıyorum" (Kant, 2010:741; B852)

Bu örnek Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'ni yazdığı dönemde sanı ile inanç arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünün anlaşılması bakımından da ayrıca önemlidir. Eğer verilen örnekten eylem gereksinimi çıkartılırsa, doktorun yargısı karşısındaki tutumu sanı olarak değerlendirilebilir. Çünkü doktor sahip olduğu yargının hem nesnel yem de öznel yeterliliğe sahip olmadığının bilincindedir. Fakat eylem gereksinimi, nesnel yeterliliğe sahip olmamasına rağmen doktorun karar vermesine ve bu karar doğrultusunda hareket etmesine neden olmuştur. Dolayısıyla sanı pragmatik, olumsal bir inanca dönüşmüştür. Benzer bir yaklaşım, mantık ders notlarında da görülmektedir (Kant, 1992f: 195). Kant, bu doğru-sayma tutumunu '*pragmatik inanç'* olarak nitelendirmektedir (Kant, 2010:741; B852). Pragmatik

inanç durumunda bir başka insanın o ereğe ulaşmayı sağlayacak daha iyi bir koşul ortaya koyması mümkündür, bu nedenle pragmatik inanç iletilmeye izin vermez.

### 3.2.2. Öğretisel İnanç

Hiçbir insanın ereğe ulaşmak için varsayılan koşullardan daha iyisini ortaya koymasının mümkün olmadığı pekinlik ile biliniyorsa, doğru-saymanın zorunlu bir inanç olduğu söylenebilir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu ikinci inanç türünü '*öğretisel inanç'* olarak adlandırmaktadır. Kant öğretisel inancı şu şekilde tanımlamaktadır:

> "Ama bir nesne ile ilgili olarak hiçbir şeyi üstlenemiyorsak, ve dolayısıyla doğru-sayma salt kuramsal ise, gene de birçok durumda düşüncede bir üstlenim tasarlayıp ve imgeleyebiliriz; ve eğer sorunda pekinliğe ulaşmanın bir aracı varsa, onun için yeterli zeminlerimizin olduğu sanısını da taşıyabiliriz. Böylece yalnızca kuramsal yargılarda bile *kılgısal yargıların bir andırımlısı* vardır ve bunların doğru sayılması için *inanç* sözcüğü uygundur ve bunu *öğretisel inanç* olarak adlandırabiliriz."(Kant, 2010:742; B853)

Kant'ın bu açıklamalarının, 'Arı Usun Diyalektiği' bölümünde reddettiği, Tanrı'nın fiziko-teolojik kanıtlamasına işaret ettiği söylenebilir. Öğretisel inancın zemini olarak sunulan *kılgısal yargıların andırımlısı* kavramı, doğada gözlemlenen ereksel birlik düşüncesi üzerine temellenmektedir. Ereksel birlikten yola çıkan hiçbir kanıtlamanın, nesnel yeterlilik sağlaması mümkün değildir. Fakat yine de özne, bilge bir yaratıcının doğayı bilgece ereklere göre düzenlemiş olmasından daha iyi bir varsayıma sahip değildir. Ayrıca hiçbir insanın da bu konu üzerine nesnel geçerliğe sahip bir yargıda bulunmasının mümkün olmadığının bilincindedir. Kant, Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü kapsayan öğretisel inancın tüm pragmatik inançlardan daha güçlü olduğunu düşünmektedir. Buna rağmen öğretisel inanç

“kendi içinde yalpalayan bir şey taşır”(Kant, 2010:744; B855). Çünkü Tanrı’nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü (her ne kadar kılgısal olanın andırımlısı üzerinden yapsa da) kuramsal olarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Sonraki kısımda anlatılacak olan *ahlaki inanç* ise, bütünüyle ahlak yasalarına dayanmakta ve bu nedenle teorik alanın tamamen dışında bulunmaktadır. Kant, öznel yeterliğini bu yasalardan alan ve nesnel yeterlik iddiasında bulunmaya bu inancın, bilginin sağladığı kesinlikten daha büyük bir kesinliğe sahip olduğunu düşünmektedir.

### 3.2.3. Ahlaki İnanç

Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nde inancın zeminini ahlaki edimin en yüksek amacı ile ilişkilendirilmiştir. Pragmatik inancın aksine ahlaki inançta amaç yalnızca pratik akıl tarafından belirlenmektedir. Bu durum deneyim alanı dışında kalan idelerin geçerliliğinin öznel olarak yeterli bir zeminden hareketle doğru kabul edilmesini, eş deyişle söz konusu idelere yönelik bir inancın ahlak yasası aracılığıyla temellendirilmesini mümkün kılmaktadır. Tanrı’nın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne yönelik sağlam bir inanca ancak ahlaktan yola çıkılarak ulaşılabileceğini düşünen Kant, bu temellendirmeye Pratik Aklın Eleştirisi’nde geniş yer vermiştir. Sonraki bölümde bu metinden yola çıkılarak inancın ahlak aracılığıyla nasıl temellendirildiği gösterilmeye çalışılacaktır.

## 3.3. Ahlaki İnancın Zemini Olarak Ahlak Yasası

Kant, ahlaki ve pragmatik inancın zemininin pratik akılda olduğunu düşünse de; bu iki inancın pratik aklın farklı ilkeleri aracılığıyla temellendirilmesi bakımından birbirlerinden ayrıldıklarını söyler. Kant, pratik aklın ilkelerini, öznenin istemesini belirleyen önermeler olarak nitelendirmektedir(Kant, 2009: 21). İlkenin, yalnızca öznenin kendi istemesi için geçerli olması onun öznel geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda ‘maksim’ olarak adlandırılır (Kant, 2009: 21). Öte yandan koşulun her akıl sahibi varlık için geçerli olması, ilkenin nesnel geçerli olmasını ve

yasa olarak adlandırılmasını sağlar. İstemenin akıl tarafından belirlenmediği durumlarda, istemeyi belirleyen kural özne için 'buyruk' adını aldığı söylenebilir. Buyruk "eylemde bulunmaya nesnel zorlayıcılık dile getiren bir 'gerek' ile belirtilen bir kuraldır" (Kant, 2009: 22). Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde buyruk biçimlerine dair şu ifadelere yer vermektedir:

> "[…] bütün *buyruklar koşullu* olarak ya da *kesin* olarak buyururlar. İlk buyruklar, insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur"(Kant, 2002: 30)

Koşullu olan, eş deyişle hipotetik buyruk, 'buyurtu' ya da 'beceri' buyruğu olarak adlandırılmakta ve zeminini pratik aklın teknik kullanımında bulmaktadır (Heimsoeth, 2007: 120). Koşullu buyruk "eylemin herhangi bir *olanaklı* ya da *gerçek* amaç için iyi olduğunu söyler" (Kant, 2002a: 31). Dolayısıyla koşullu buyrukların, olanaklı ve edimsel pratik ilkeler olarak ikiye ayrıldığı söylenebilir. Öte yandan, eylemi, herhangi bir amaçtan bağımsız olarak istemeyi belirleyen buyruk ise koşulsuzdur ve bu nedenle kategorik buyruklar olarak adlandırılır. Kant'ın buyrukları kiplik kategorilerine (olanaklı, edimsel, zorunlu) göre sınıflandırdığı söylenebilir. Olanaklı hipotetik buyruklar, pratik bilimlerde kullanılmaktadır ve iyi kavramı ile ilişkili değildir. Yalnızca belirli koşulla altında belirli amaçlara ulaşılabilmesi için ne yapılması gerektiğini bildirirler. Edimsel hipotetik buyruklarda ise amaç mutluluk ile ilişkilendirilmiştir. Çünkü arzulama yetisinin bir içeriğini, eş deyişle arzu edilen bir nesneyi, istemeyi belirleyen neden olarak varsaymaktadır. Nesnenin pratik kuraldan önce gelmesinin, ilkenin koşullu olmasının nedeni olduğu söylenebilir (Kant, 2009: 23-4). Başka bir ifadeyle, nesnenin tasarımı ve bu tasarımın özne ile olan ilişkisi, arzulama yetisini belirlemektedir.

Kant, tasarımlanan nesnenin özne ile ilişkisini, nesnenin gerçekliğinden *haz* duyma olarak nitelendirmektedir.(Kant, 2009: 24). Fakat yalnızca tasarımdan hareketle, nesnenin edimselliğinin "haz mı, acı mı vereceği yoksa ona *kayıtsız* mı kalınacağı a priori olarak bilinemez" (Kant, 2009: 24). Dolayısıyla öznenin kişisel tercihini belirleyen neden ve "bu nedeni koşul olarak alan pratik içerikli ilke her zaman deneysel olmak zorundadır" (Kant, 2009: 24). Kant'ın şu ifadeleri, içerikli pratik kuralların edimsellik ile ilişkisini ortaya koymaktadır:

> "Bir şeyin varolmasını tasarlamaktan gelen haz, bu şeyin arzulanmasını belirleyen neden olduğu kadarıyla, öznenin *duyulmama yetisi*'nde temelini bulur; çünkü bu haz bir nesnenin varlığına *bağımlıdır*. Böylece haz, bir tasarımın duygulara göre özneyle ilgisini değil, kavramlara göre *nesneyle* ilgisini ifade eden anlama yetisine ait olmayıp, duyuya (duyguya) aittir. Demek ki haz, ancak, nesnenin gerçekliğinden öznenin beklediği hoşlanma duygusunun arzulama yetisini belirlediği ölçüde pratiktir" ( Kant, 2009: 24).

İstemenin belirlenmesinin haz ve acı duyguları aracılığıyla gerçekleşmesi ve bu duyguların nesnenin edimselliği ile ilişkili olması, belirleyici ilkenin arı olmadığı anlamına gelmektedir. Öte yandan, istemenin belirlenmesinin haz ve acı ile ilişkili olması, bu belirlemenin öznel nitelik taşıdığının ve nesnel olarak geçerli olamayacağının, eş deyişle yasa niteliği taşıyamayacağının göstergesidir. Maksim adını alan bu ilkeler, *ben-sevgisi* ya da kişinin kendi mutluluğu ilkesi altında toplanabilirler, çünkü Kant'a göre mutluluk, "yaşamından hoşnut olmanın bilincidir" (Kant, 2009: 25).

Mutluluk kavramı Kant'ın ahlak anlayışı ve bu anlayış üzerine temellendirilen inanç kavramı açısından oldukça önemlidir. Çalışmanın bu kısmında, mutluluk kavramı sadece pragmatik inanç bağlamında ele alınacak, ahlak anlayışı ve ahlaki inanç açısından önemi ise sonraki kısımlarda gösterilmeye çalışılacaktır. Kant, mutlu

olmanın, "her akıl sahibi ancak sonlu varlığın" (Kant, 2009: 25) arzusu olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla arzulama yetisi ile zorunlu olarak ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Çünkü söz konusu varlık -doğası gereği- ihtiyaçlara sahiptir ve yaşamından memnun olabilmesi için "neye gereksinme duyduğunu belirleyen öznel bir haz ya da acı" duygusuna sahip olmalıdır (Kant, 2009: 25). Bu öznel duygunun, -pragmatik inanç açısından- öznel yeterliğin zemini olduğu iddia edilebilir. Öte yandan, tasarımlanan nesne eylem aracılığıyla edimsel kılındığı zaman, haz mı acı mı vereceğinin belirli olmaması, nesnel yeterliğe erişilemeyeceğinin göstergesidir. Bu nedenle mutluluğu hedef alan pragmatik inancın kesinlik taşıması mümkün değildir. Kesin bir inanca ancak koşulsuz aracılığıyla ulaşılabilir ve mutluluğu amaç edinen pragmatik inanç a posteriori nitelik taşıdığı için koşulludur.

Ahlaki inanç pragmatik inancın aksine, öznel birer kural olan maksimlere değil pratik yasalara dayanmaktadır. Kant, maksim ile yasa arasındaki ayrımı şu şekilde ifade etmektedir: "Akıl sahibi bir varlık, maksimlerini pratik genel yasalar olarak düşünecekse, bunları, ancak, istemenin içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından belirlenmesinin nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünebilir" (Kant, 2009: 30). Hatırlanacağı gibi içerik, istemenin nesnesidir ve bu durumda istemeyi belirleyen nedenin deneysel bir koşula bağlı olduğu söylenebilir. Biçim söz konusu olduğunda ise, istemeyi belirleyen nedendeki öznel niteliğin ortadan kalkması, maksimin tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olan bir *yasa* olmasını, eş deyişle nesnel geçerliğini mümkün kılmaktadır. Kant, yasanın biçiminin yalnızca akıl tarafından tasarımlanabilecek olmasının, onun doğadaki nedensellikten daha farklı bir nedenselliğe tabi olduğu anlamına geldiğini düşünmektedir (Kant, 2009:33).

> "[B]u genel yasa koyucu biçimden başka hiçbir belirleyici neden, isteme için yasa görevini göremiyorsa, bu isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, beriki de ötekinden büsbütün bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı ise tam anlamda, yani transsendental anlamda *özgürlük*tür" (Kant, 2009: 33).

Fakat bu açıklamadan, pratik yasanın özgürlüğün bilinci aracılığıyla temellendirildiği sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü Kant'ın *antinomiler*'i açıklarken ortaya koyduğu gibi, özgürlüğün bilincine sahip olunması mümkün değildir. Akıl sadece özgürlük ve nedenselliğin bir arada bulunmasının, çelişki içermediğinin bilincine varabilir. Fakat mümkün olandan yola çıkılarak edimsel olana ulaşılamaz. Dolayısıyla özgürlüğün bilincine pratik yasa aracılığıyla varıldığı söylenebilir. Kant bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "Demek ki (kendimiz için isteme maksimleri ortaya koymaya başladığımız anda) kendisini bize *ilk* gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız *ahlak yasası*dır; ve akıl onu hiçbir duyusal koşul tarafından alt edilemeyen, hatta koşullardan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür"(Kant, 2009: 34).

Özgürlüğün bilincini saf pratik aklın yasalarının bilinci üzerine temellendiren bu ifadeler, akla "pratik yasaların bilinci[nin] nasıl olanaklı" olduğu sorusunu getirmektedir. Kant, bu bilincin koşulsuz buyruk aracılığıyla elde edildiğini düşünmektedir. Koşullu olanın aksine koşulsuz buyruğun zorunluluk taşıması, söz konusu buyrukların –tüm diğer nedenlere rağmen- yerine getirilebiliyor olmasını gerektirir. Herhangi bir koşul öne sürmeksizin belirli bir tarzda eylemenin gerektiğini öne süren pratik kurallar, istemeyi "mutlak ve doğrudan doğruya nesnel olarak" (Kant, 2009: 35). belirler. İstemenin deneysel koşullardan bağımsız olarak, "dolayısıyla saf isteme olarak" (Kant, 2009: 35) pratik akıl tarafından a priori belirlenmesi aklın yasa koyucu olduğunun göstergesidir. Bu nedenle yasanın bilincinin deneysel olarak elde edilmesi mümkün değildir. Kant, özgürlükten yola çıkarak (analitik bir yolla) temellendirilemeyen ve aynı zamanda deneysel olarak elde edilemeyen fakat yine de istemeyi biçimi açısından belirleyen bu yasanın bilincinin, "aklın bir olgusu" (Kant, 2009: 36) olduğunu düşünmektedir.

Eğilimlerin öznel niteliğine rağmen istemeyi a priori belirleyen yasa nesneldir. Kant'ın, 'yasanın nesnelliği' ile onun tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olduğunu ifade etmek istediği söylenebilir. Dolayısıyla yasanın sadece insanlar için değil, 'Sonsuz Varlık' için de geçerli olması söz konusudur. İnsanlar için yasa bir 'buyruk' biçimindedir ve herhangi bir eyleme 'zorlanmayı' belirtir. Bu zorlanma "istemenin özgürlüğün bilincine ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu, hatta onunla aynı şey olduğunu gösterir"(Kant, 2009: 48). Kant'ın, burada *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu' negatif anlamda özgürlüğün' ötesine geçtiği ve özgürlüğü pozitif anlamda kullanmaya başladığı söylenebilir. Tek itici gücü ahlak yasası olan, başka bir ifadeyle yasadan başka bir şeyi istemeyen bir istenç için, "zorunluluk ve özgürlük bir ve aynı şeydir"(Akarsu, 1998:101). Fakat insan söz konusu olduğunda, duyusal nesnelerin ve eğilimlerin de istenç üzerinde ekili olduğu gözlenebilir. Yasa ve eğilimlerin karşı karşıya geldiği durumlarda, yasanın taşıdığı zorunluluğun, doğanın zorunluluğundan farklı olması gerekir. Çünkü aksi halde ahlaki eylemden söz edilemez. Dolayısıyla ahlak yasasının "istenci zorlamayan, ama onu yükümleyen, onu ödevlendiren, yasaya uymaya onu gerekli kılan bir zorunluluk"(Akarsu, 1998: 102) taşıdığı söylenebilir. 'Gerek' formu altında ortaya çıkan bu zorunluluk, teorik akıl tarafından sadece düşünülebilen fakat tanıtlanamayan bir yetinin var olmasının zorunluluğunu da beraberinde getirmektedir. "Bu yeti özgürlük yetisidir; haklı çıkarılması için nedenler gerektirmeyen ahlak yasası, bu özgürlüğün yalnız olanağını değil, aynı zamanda, onu kendileri için bağlayıcı bir yasa olarak tanıyan varlıklarda gerçekliğini de kanıtlar" (Kant, 2009: 54). İstemenin özgürlüğü varsayıldığında, pratik yasalar zorunludur. Öte yandan pratik yasaların var olması, özgürlüğün varlığını zorunlu kılar. Kant, ahlak yasasının ya da özgürlüğün bilincinin nasıl olanaklı olduğu konusunda daha fazla açıklanamayacağını düşünmektedir (Kant, 2009: 52). Çünkü tüm bu açıklamalar "akıl olgusuna" dayanmaktadır ve pratik alana aittir.

### 3.3.1. En Yüksek İyi ve Pratik Aklın Diyalektiği

Kant, aklın hem teorik kullanımında hem de pratik kullanımında diyalektik bir işleyişinin söz konusu olduğunu düşünmektedir. Bu diyalektik işleyişin nedeni, aklın daimi olarak "verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümünü"(Kant,

2009: 117) aramasıdır. Fakat hatırlanacağı gibi söz konusu koşulsuz, yalnızca kendinde şeylerde bulunabilir. Bir akıl idesi olan 'koşulların tümü idesi' edimsel kılındığında, eş deyişle görünüşlere uygulandığında ortaya çıkan çatışma aklın teorik alandaki diyalektik işleyişine karşılık gelmektedir. Pratik alanda ise eğilimlere ve doğal gereksinimlere dayanan pratik koşullu olanda "koşulsuz olanı, hem de onu istemeyi belirleyen neden olarak değil […], saf pratik aklın *en yüksek iyi* adı altındaki *nesnesinin* koşulsuz tümlüğü olarak arar" (Kant, 2209: 118).

Aklın pratik alandaki diyalektik işleyişi, en yüksek iyi kavramının ikili anlamından gözlemlenebilir. 'En yüksek' kavramı, 'en üstün olan' hem de 'yetkin olan' anlamına gelebilir. Bunlardan ilki başka hiçbir koşula bağlı olmayanı, eş deyişle koşulsuzu, ikincisi ise bütünü imlemektedir (Kant, 2009: 120). Mutlu olmaya layık olmak anlamına gelen erdemin, her şeyin en üst koşulu olması, onun en üstün iyi olduğu anlamına gelmektedir. Fakat Kant, en üstün iyi kavramından en yetkin iyi kavramının çıkarılamayacağını düşünmektedir. Çünkü yetkinlik için mutluluk da gereklidir. Bu noktada Kant'ın mutluluk, özgürlük ve erdem arasında kurduğu ilişkiye bakmak yararlı olacaktır.

Daha önce belirtildiği gibi Kant, en üstün iyi kavramından en yetkin iyi kavramının çıkarılamayacağını düşünür; çünkü yetkinlik için mutluluk da gerekir. Kant, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "[…] mutluluğu gereksinmek, aynı zamanda ona layık olmak, ama buna karşın ondan payını almamak, her şeye gücü yeten akıl sahibi bir varlığın –böyle bir varlığı yalnızca düşünmeyi denesek bile- yetkin istemesiyle bir arada olamaz. Şimdi öyleyse, erdem ve mutluluk bir arada bir kişinin sahip olabileceği en yüksek iyiyi oluşturduklarına […], ahlaklılıkla tam bir orantı içinde paylaştırılmış olan mutluluk ise burada olanaklı bir dünyadaki *en yüksek iyiyi* meydana getirdiğine göre; en yüksek iyi bütün olan, en üstün iyi olan anlamına gelir" (Kant, 2009: 121)

Mutluluk ve erdem kavramları arasındaki zorunlu ilişkiyi gündeme getiren bu ifadeler Aristoteles ile başlayan ve Epikürosçular ile Stoacılar arasında şiddetlenen bir tartışmanın izlerini taşımaktadır (Beiser, 2006: 593). Kant, Epikürosçuların erdemi mutluluğa götüren maksimin bilincinde olmak olarak, Stoacıların ise mutluluğu erdemin bilincinde olmak olarak tanımladıklarını düşünmektedir (Kant, 2009: 121). Başka bir ifadeyle Kant'a göre Epikürosçular, en yüksek iyiye mutluluk aracılığıyla, Stoacılar, ise erdem aracılığıyla ulaşılabileceğini düşünmektedir. Her iki okulun da erdem ile mutluluk arasında kurduğu bağın analitik olduğu söylenebilir. Söz konusu analitik ilişki, kavramların özdeşliğini gerektirir. Kant bu özdeşliği söyle dile getirmektedir: "Epikürosçuya göre, erdem kavramı, kişinin kendi mutluluğunu arttırması maksiminde zaten vardır, Stoalıya göre ise, mutluluk duygusu zaten erdemin bilincinde vardır" (Kant, 2009:122). Kavramların özdeşliğini benimseyen okullar, bu özdeşliği ortaya çıkarma yolları bakımından birbirlerinden ayrılmaktadır. Çünkü Epikürosçular duyusal olana, Stoacılar ise mantıksal olana yönelmişlerdir. Epikürosçular, pratik ilkeyi, "duyusal gereksinme bilincine, öbürü [Stoalılar] ise pratik aklın her türlü duyusal belirlenme nedeninden bağımsız oluşuna yerleştir[miştir]" (Kant, 2009:122). Duyusal gereksinme bilincinden hareket eden Epikürosçular, mutluluğu *en yüksek iyi*nin tümü olarak görmüş ve erdemi yalnızca mutluluğa götüren araçların doğru kullanımı olarak belirlemiştir. Öte yandan Stoacıların pratik ilkeden hareket etmeleri ise erdemi *en yüksek* iyinin tümü olarak görmelerine ve mutluluğu erdeme sahip olmanın bilincine indirgemelerine neden olmuştur (Kant, 2009: 122).

Epikürosçular ile Stoacılar arasındaki karşıtlık, pratik aklın diyalektik işleyişinden kaynaklanmaktadır. Kant, söz konusu diyalektik işleyişi, saf teorik aklın antinomisinde ortaya çıkan çatışmaya benzetmektedir. Hatırlanacağı gibi nedensellik ve özgürlük arasındaki çatışmanın gerçek bir çatışma olmadığının, eş deyişle doğa zorunluluğuyla özgürlüğün bir arada bulunabileceğinin gösterilmesi, yanılsamanın ortadan kaldırılmasını sağlamaktaydı. Burada izlenilen yöntemin, nedenselliğin ve özgürlüğün ait oldukları alanların belirlenmesi olduğu söylenebilir. Saf pratik akıl için de benzer bir durum söz konusudur, ancak pratik alandaki yanılsama insanın "ne

duyduğuyla ilgili özbilincinden farklı [olarak] ne yaptığıyla ilgili[dir]" (Kant, 2009: 127).

Kant'ın 'pratik aklın antinomisi' adını verdiği bu yanılsamanın, ahlaksal eylemin belirleyici nedeni ile ilgili olduğu söylenebilir. Ahlak yasası aracılığıyla belirlenen bir isteme, failin kendinden hoşlanmasına, eş deyişle haz duygusunun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla arzulama yetisinin saf pratik belirleniminin bilincinden doğan hazzın, duyusal bir belirlenim olmadığı söylenebilir. Kant, ahlaki eylemin sonucu olarak ortaya çıkan, kendinden memnun olma duygusunun, "arzulanan eylemden beklenen bir hoşlanma duygusunun yapabileceği aynı etkiyi, yani etkinliğe itme etkisini yaptığından" (Kant, 2009:127), eylemin sonucu olan duygunun eylemin nedeni olarak görüldüğünü düşünmektedir. Kant'a göre, istemenin saf bir akıl yasası tarafından belirlenişini, "duyusal bir şey ve özel bir duygunun […] etkisi sanma yanılgısı, insanın doğal yapısının çok yüce bir özelliğidir" (Kant, 2009: 127).

Kant özgürlük ve mutluluk karşıtlığını, *hedonizm* ve *eleutheronomy* arasında yaptığı bir ayrımla ortaya koyar. Aralarında karşıtlığı şu şekilde ifade etmektedir:

> "Başka bir yerde (*Berliner Monatsschrift*), duyusal bir biçimde bağımlı haz ve ahlaki haz arasındaki ayrımı en basit terimlerine indirgediğimiz düşünüyorum. Yasayla uyum içinde eylemde bulunmak için yasanın gözetilmesinden önce gelmesi gereken haz duyusal olarak bağımlıdır ve kişinin tutumu *doğa düzenini* izler; ama duyumsanmak için yasa tarafından *öncelenmiş* olması gereken haz, *ahlaki düzen* içindedir. Eğer bu ayrım gözetilmezse, ve eğer *eleutheronomy* (içsel yasa koyma özgürlüğü ilkesi) yerine temel ilke olarak hedonizm geçirilirse sonuz tüm ahlakın *ötenazis*idir" (Kant, 1991: 378).

Yukarıdaki alıntıda "doğal ve ahlaki düzen ayrımı", pratik felsefenin nesnesi itibariyle yapılan bir ayrımdır; pratik felsefenin "nesnesi doğa değil seçim özgürlüğü"dür (Kant, 1991: 377). Doğa düzeni, nedensellik, eğilim ve yaderklik alanı iken ahlaki düzen özgürlük, öz-belirlenim ve otonomi alanıdır. (Kant, 1991: 44). Aynı şekilde *mutluluk ve yaderklik temelli ilkeler maddi, öznel ve taraflı ilen özgürlük temelli ilkeler biçimsel, nesnel ve evrenseldir. (*Kant, 2002a: 46*).*

Mutluluk olarak iyi ideası, çok sayıda potansiyel iyiyi içerdiği ve değişik yollarda tasarlanabileceği için saltık olarak hiçbir belirli, evrensel ve sağlam yasa kazanamazken, özgürlük olarak iyi ideası odaklanmış ve belirlidir. (Kant, 2011: 332). Çünkü mutluluğun izlenmesi istenci yalnızca dolaylı olarak belirler, hazcılar bekledikleri mutluluk aracılığıyla sadece ödevlerini yerine getirir oysa ödev istence doğrudan buyurur ve kendi dışında bir amaca yönelmiş değildir. (Kant, 1991: 183). Kant, ödev kavramından yola çıkarak hedonizmin kendi içinde taşıdığı çelişkiyi şu şekilde ortaya koyar:

> "Ödev kavramı istemini *doğrudan* etkilemez; yalnızca beklediği mutluluk aracılığıyla ödevini yapmak için harekete geçer. Ama ödevini yapmış olmanın bilinciyle ancak bu erdem ödülünü bekleyebileceğinden ötürü, açıktır ki ikincisi evvela olmuş olmalıdır, demek ki, o mutluluğun ödevine riayet etmesinin sonucu olacağını düşünmeden önce kendini ödevini yerine getirme yükümlülüğü altında görmelidir. Hazcı nedenbilim onu bir döngü içine alır. Demek ki, o mutlu olmayı ödevini yerine getirmiş olduğunun bilincinde olduğunda yalnızca umut edebilir olmasına karşın onunla birlikte mutlu kılınacağını öngörürse ancak ödevini yerine getirmek için harekete geçirilebilir. Ama bu uslamlamada bir *çelişki* de vardır. Çünkü bir yandan en başta bunun mutluluğu üzerine ve dahası ahlaki zeminler üzerine nasıl etki edeceğini sormadan ödevinin yerine getirmelidir; ama öte yandan da onu yaparak mutluluk elde etmeyi bekliyebilip bekleyemeyeceğiyle ancak bir şeyin ödevi olduğunu

tanıyabilir ve böylece ahlak ilkesinin tam karşıtı olan duyusal olarak bağımlı bir ilkeyle bunu yapar" (Kant, 1991: 378).

Sonuç olarak, mutluluğun izlenmesiyle bağlantılı buyruklar "bu ya da şu adamın bunu bu ya da şu mutluluğuyla ilgili olup olmadığına" göre hipotetiktir oysa özgürlük yasası kategorik, koşulsuz buyruklardır." (Kant, 2002a: 26). Kant, insanların "içgüdüyle değil ama kendi akıllarıyla edinmiş oldukları mutluluk ya da yetkinlikten başka bir şeyden pay almaması" gerektiğini düşünmektedir (Kant, 2002a: 43). Eylem yönünde istencin belirleniminde mutluluğun herhangi bir rolü olmadığı iddia edilse de, mutluluğun en yüksek iyinin çok önemli bir yönü olduğu yadsınmaz.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aklın ilgisi hakkındaki aşağıdaki üç soruya verdiği yanıtlarda bu karşıtlığın terimlerini zaten uzlaştırmaya çalışmıştır: "1. Ne bilebilirim? 2. Ne yapmalıyım? 3. Ne umut edebilirim?" (Kant, 2010: 746; B 832). Bu sorulara verilen yanıtlarda mutluluk, elde edilmiş bir hal değil ama mutluluğa layık olma hali olarak önemli bir rol oynar. En yüksek iyi hem mutluluğa ya da 'ahlak'a layık olmada hem de edimsel mutlulukta içerildiği için biri olmadan diğeri eksik kalmaktadır. Mutluluk ahlaki eylemin belirleniminde dışlansa da bunun karşılığında onun en yüksek iyinin vazgeçilmez, kendiliğinden bir eşlikçisi olduğu ileri sürülmektedir. Bu durum Kant'ın Stoacı ve Epikürosçu anlayışa yönelttiği eleştirilerin odak noktasını oluşturmaktadır.

Ahlaki eylem ve bu eylem sonucunda ortaya çıkan duygu arasındaki ilişkinin analitik olduğu yanılgısının, hem Epikürosçu hem de Stoacı ahlak anlayışının temelinde bulunduğu söylenebilir. Söz konusu yanılgının ortadan kaldırılabilmesi için öncelikle erdem ile mutluluk arasındaki ilişkinin analitik değil sentetik olduğunun ortaya çıkarılması gerekmektedir. Kant'ın karşı çıkışının, numenal alan / fenomenal alan ayrımı üzerine temellendirildiği söylenebilir. Numenal alana ait erdem ile fenomenal alana ait mutluluğun aynı türden maksimlere sahip olmaması

aralarındaki bağın ancak sentetik olabileceğinin göstergesidir. Burada söz konusu olan sentetik bağ ya erdeme ulaşma çabasının mutluluğa götürmesi, ya da mutluluğa ulaşma çabasının erdemin nedeni olması şeklinde olabilir. Mutluluğa ulaşma çabasının erdeme götürmesinin kesin olarak imkansız olduğu söylenebilir. Çünkü ahlaki eylem sonucunda ortaya çıkan duygu bir sonuçtur neden değil. Fakat erdeme ulaşma çabasının mutluluğun nedeni olması düşüncesinin en azından olanaklı olduğu iddia edilebilir. Çünkü "ahlak yasası bir salt intellektuel belirleme nedeni olarak [faili] aynı zamanda duyulur-üstü bir dünyanın da üyesi yaptığına göre, böyle bir şey hiç de olanaksız değildir" (Akarsu, 1998: 149). Dolayısıyla pratik aklın çatışması olarak ortaya çıkan antinominin, 'en yüksek iyi'nin yalnızca numenal alana ya da fenomenal alana ait kılınmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu antinominin gerçek bir çatışma olmadığının gösterilmesi, eş deyişle önermelerin geçerli olduğu alanların belirlenmesi, en yüksek iyinin pratik bakımdan olanaklı olduğunun göstergesidir. Kant bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "[…] ahlaklılık bilinci ile bu bilinçle orantılı ve bunun sonucu olan bir mutluluk beklentisi arasında doğal ve zorunlu bir bağ, en azından olanaklı diye düşünülebilir (ama bundan bu bağın bilinebileceği ve kavranabileceği çıkmaz); buna karşılık mutluluğa talip olmanın ilkelerinin ahlaklılığa yol açabilmesi pek olanaklı görünmüyor: buna göre, (*en yüksek* iyinin ilk koşulu olarak) *en üstün* iyi ahlaklılıktır; mutluluk ise, gerçi en yüksek iyinin ikinci öğesini oluşturur, ama ancak ahlaksal koşulu yerine getirince, ancak ahlaklılığın zorunlu sonucu olunca böyle olur" (Kant, 2009:129)

'En yüksek iyi' idealinin erdemi ve mutluluğu içermesi, Hıristiyanlığın Paganizm karşısında verdiği savaşımda da önemli bir yer tutmaktadır. Sadece erdemi ya da sadece mutluluğu barındıran bir en yüksek iyi tasarımının yetersizliğinin gösterilmesi, Stoacı ve Epikürosçu ahlak anlayışlarının da yetersiz olduğunu ortaya çıkaracaktır. Öte yandan bu şekilde tasarlanan en yüksek iyi ideali, Tanrının ve ölümsüzlüğün birer postulat olarak ortaya koyulmasına zemin hazırlamaktadır.

### 3.3.2. Pratik Aklın Postulatları: Tanrı, Ölümsüzlük

Pratik aklın postulatları olarak 'ruhun ölümsüzlüğü' ve 'Tanrı'nın varlığı' düşünceleri, ahlak yasası aracılığıyla temellendirilmektedir. En yüksek iyinin gerçekleştirilmesinin, ahlak yasasın tarafından belirlenen istemenin nesnesi olması, söz konusun nesnenin olanaklı olmasını gerekmektedir (Kant, 2009: 132). Aksi halde ödev, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir istemde bulunmuş olacaktır. En yüksek iyinin gerçekleşebilir olduğu düşüncesinin, Kant'ın inanç anlayışının zemini olduğu söylenebilir. Zira 'Tanrı'nın varlığı'na ve 'ruhun ölümsüzlüğü'ne yönelik ahlaki inanç bu önerme üzerine dayanmaktadır (Wood: 1999: 402).

En yüksek iyinin ikili yapısı, eş deyişle hem erdemi hem de mutluluğu barındırması, en üstün ve en yetkin kavramlarını içermesinden kaynaklanmaktadır. Hatırlanacağı gibi en üstün kavramı, ahlak yasasına tam bir uygunluğu ifade etmek için kullanılmaktadır. Fakat insanın doğal gereksinimlere ve eğilimlere sahip olması, insan için istemenin ahlak yasasına tam uygun olmasının mümkün olmadığı anlamına gelecektir. Kant böyle bir uygunluğun ancak *kutsal* bir varlık için söz konusu olabileceğini düşünmektedir (Kant, 2009: 132). "Bununla birlikte, bu uygunluk aynı zamanda pratik zorunlu bir şey olarak istendiğinden, buna ancak o tam uygunluğa doğru *sonsuza* dek giden bir *ilerlemede* rastlanabilir" (Kant, 2009: 133). Kant, sonsuza dek giden bu ilerlemenin ancak varoluşun ve kişiliğin de sonsuza dek sürüp gitmesi ile mümkün olabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla en yüksek iyinin bir bileşeni olan en üstün iyinin gerçekleşmesi ancak ruhun ölümsüz olması durumunda söz konusu olabilir (Kant, 2009: 133). Teorik olarak tanıtlanamayan bu varsayımın, ahlak yasasına "ahlak yasasına ayrılmaz bir biçimde bağlı" (Kant, 2009: 133) olması, onun pratik aklın bir postulatı, bir koyutu olduğu anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle ahlak yasası tarafından belirlenen istemenin nesnesi olan en yüksek iyi ruhun ölümsüzlüğü varsayımını gerektirmektedir. Kant, bu çıkarımın önemini şöyle dile getirmektedir:

> "Doğal yapımızın ahlaksal belirlenimini dile getiren önerme, yani ahlak yasasına tam bir uygunluğa ancak sonsuza dek giden bir ilerlemeyle ulaşabileceğimiz, yalnızca teorik aklın güçsüzlüğünü şimdi tamamlamamız açısından değil, din açısından da çok yararlıdır. Bu önerme olmasa, ya ahlak yasası *kutsallığını* tam olarak yitirir, […] ya da insan ahlak yasasının görevini ve aynı zamanda beklentisini, ulaşılamaz bir belirlenime, -yani yanlış bir umutla, istemenin kutsallığına tam olarak sahip olmaya- kadar uzatır ve coşkulu, kendini bilmeyle tam olarak çelişen *teosofça* hayaller içinde kendini yitirir" (Kant, 2009: 133).

Ahlaksal yetkinliğin daimi bir ilerleme sayesinde gerçekleşebilir olması, öznenin de sonsuza dek varolacağı varsayımını beraberinde getirmektedir. Öte yandan pratik aklın antinomisinin ortaya çıkarılmasında kullanılan numen / fenomen ayrımının ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle uyum içerisinde olduğu söylenebilir. Antinominin gerçek bir çatışma olmadığı, öznenin hem numenal alana hem de fenomenal alana ait olmasının olanaklılığı üzerine temellendirilmişti. Buna göre, -en yüksek iyinin bir bileşeni olan en üstün iyi ile ilişkisinde- öznenin numenal alana ait olan bir varlık olarak kalıcılığından söz etmek mümkündür.

En yüksek iyinin ilk bileşeni olan ahlak ruhun ölümsüzlüğü koyutuna götürürken, ikinci bileşeni olan mutluluk ise Tanrı'nın varlığı koyutuna götürmektedir (Kant, 2009: 135). Kant, mutluluğu "akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde *her şeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup bittiği*" (Kant, 2009: 135) durumu olarak tanımlamaktadır. Fakat akıl sahibi varlığın aynı zamanda dünyaya bağımlı olması, onun doğayı "sırf kendi gücüne dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli bir uyum içine sokama[yacağı]" anlamına gelmektedir. Buna rağmen en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi saf pratik aklın bir ödevidir ve bu ödev, ahlakın yanı sıra mutluluğu da barındırmaktadır. Mutluluk ve ahlak arasındaki zorunlu uyumun koşullunu Kant, şu şekilde dile getirmektedir:

> "[…] mutluluğun ahlaklılıkla tam uygunluğunun temelini içeren ve doğadan ayrı olan doğanın bütününün bir nedeni de *koyut olarak konmuş olur*. Ama bu en üst neden, doğanın yalnızca akıl sahibi varlıkların bir yasasına uygunluğunun temelini değil; bu varlıklar bu yasayı *istemenin en üst belirlenme nedeni* olarak koyduklarında, doğanın *bu yasa*nın tasarımına uygunluğunun temelini de içerir. Demek ki bu uygunluk, yalnızca biçim açısından ahlaka uygunluk değil, ahlakı harekete geçiren neden olarak ahlaklılığa da, yani ahlaksal niyete uygunluktur. Öyleyse dünyada en yüksek iyi, ancak, doğanın ahlaksal niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır. […] en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, anlama yetisi ve isteme aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da başlatıcısı) olan bir varlık, yani *Tanrı*'dır" (Kant, 2009: 136).

Aralarında analitik bir ilişki olmayan ahlak ile mutluluğun en yüksek iyide uyum içerisinde bulunması, söz konusu uyumun mümkün olması için dışsal bir nedeni zorunlu kılmaktadır.

Bu açıklamalar ışığında, Kant'ın ahlaki inancının ahlak yasası üzerine dayandığı söylenebilir. Hatırlanacağı gibi ahlak yasası "deneysel bir olgu değil, saf aklın kendini aslında yasa koyucu olarak […] ortaya koyan tek olgusudur" (Kant, 2009: 36). Kant'ın, bu olgu tarafından belirlenen istemenin zorunlu nesnesi olan en yüksek iyinin hem ahlakı hem de mutluluğu barındırdığını iddia etmesi ve bu iddia üzerinden Epikürosçuları ve Stoacıları elleştirmesi, ahlak ile mutluluk arasındaki bağın nasıl temellendirileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Biri numenal alana öteki fenomenal alana ait bu iki kavramın ilişki içerisine sokulması, Kant'ın inanç anlayışı açısından önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü inanç, fenomenal alan ile numenal alan arasındaki bağın gerekliliği üzerinde dayanmaktadır. Söz konusu gerekliliğin ortaya çıkmasına, en yüksek iyinin gerçekleştirilmesinin ahlak yasası tarafından buyrulmasından, en yüksek iyinin gerçekleştirilebilir olması gerektiği çıkarımının yapılması neden olmaktadır. Zira Kant, ahlak yasasının

gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir şeyi buyurmasının imkansız olduğu kanaatini taşımaktadır. Kant, -mutluluk ile ahlak arasındaki uyumu barındıran- en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi mümkün olduğuna göre, onun gerçekleşmesinin koşullarının da doğru kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ahlaki inanç anlayışının taşıdığı öznel yeterliliğin zemini olan bu çıkarım, nesnel olarak ortaya koyulamayan söz konusu varsayımların öznel bir zeminden hareket edilerek doğru kabul edilmesine neden olmaktadır.

Ahlak ile mutluluk arasındaki ilişkinin analitik olmaması, en yüksek iyinin gerçekleştirilebilmesinin koşullarının Epikürosçuların ve Stoaçıların iddia ettikleri gibi olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Kant, her iki yaklaşımın da temel hatasının, istenci en yüksek iyinin gerçekleştirilebilmesinin tek ve yeterli zemini olarak görmeleri olduğunu düşünmektedir. Başka bir ifadeyle, her ikisi de insanın doğal yetilerinin en yüksek iyinin gerçekleştirilebilmesi için yeterli olduğunu düşünmektedir (Beiser, 2006: 600). Kant, bu yaklaşımların, insan doğasındaki radikal kötüyü yok saydığı görüşündedir. Kant'a göre, istencin zayıflığının farkında olmak olarak da yorumlanabilecek bu ifadeler, Hıristiyanlığın Paganizm karşı gücünün asıl kaynağını oluşturmaktadır, çünkü en yüksek iyiye ulaşma konusunda insanın yetersiz olduğunu ortaya koyar (Beiser, 2006 : 600). En yüksek iyinin koşulu olarak aşkınsal bir nedene duyulan ihtiyacın göstergesi olan ikinci nokta ise bireylerin tekil çabalarının yetersizliği üzerine dayanmaktadır. İstenci ahlak yasası tarafından belirlenen bir birey, diğer bireylerin de aynı şekilde ahlaki eylemlerde bulunacağına dair hiçbir kanıta sahip olamaz. Başka bir ifadeyle, dışsal bir neden söz konusu olmayacak ise en yüksek iyi ancak tüm bireylerin ahlak yasasına tam bir uygunluk içerisinde hareket etmeleriyle mümkün olacaktır, fakat tüm bireylerin aynı amaca yöneldiğini ortaya koymanın imkansızlığı, en yüksek iyinin gerçekleşebilir olduğunu iddia etmeyi engellemektedir. Kant'ın üçüncü argümanı ise en yüksek iyinin gerçekleşmesinin devlet aracılığıyla sağlanabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. En yüksek iyiyi politik bir ideal olarak ortaya koyan bu yaklaşım, Kant'ın mutluluğu ahlak aracılığıyla elde edilebileceği düşüncesini görmezden gelmektedir. Hukuk aracılığıyla istencin belirleniminin, ahlaki bir ideal yaratması mümkün değildir, çünkü ahlak akıl sahibi bir varlığın istencinin yalnızca kendi aklı

tarafından belirlenmesi durumunda söz konusu olabilir (Beiser, 2006 : 602). Dolayısıyla Kant için toplumun en temelde politik değil ahlaki bir birliktelik içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Kant'ın yaptığı bu açıklamalar, en yüksek iyinin gerçekleşmesinde insanlığın dışsal bir yardıma ihtiyacı olduğunu göstermektedir. Stoacıların ve Epikürosçuların bu dışsal nedeni yok saymasının nedeninin, en yüksek iyinin yalnızca erdeme ya da yalnızca mutluluğa yönelerek gerçekleştirilebileceğini düşünmeleri olduğu söylenebilir. Kant, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "[…] *Yunan* okullarını, en yüksek iyinin pratik olanaklılığı sorununun çözümüne neden hiçbir zaman ulaşamadıkları da artık anlaşılmaktadır; çünkü bu okulların yaptığı, hep, insanın istemesinin, özgürlüğünü kullanma kuralını, kendi düşüncelerine göre, Tanrının varlığına gereksinme duymadan, bu olanaklılığın tek ve kendi başına yeterli temeli haline getirmekti" (Kant, 2009: 137).

Hıristiyanlığın Paganizme yönelttiği temel eleştirilerle uyum içerisinde olan bu ifadeler, en yüksek iyinin ancak Tanrı'nın var olması durumunda gerçekleşebileceği anlamına gelmektedir. Kant, ahlak yasası tarafından belirlenen istemenin zorunlu olarak mutluluğa götürmemesinden kaynaklanan eksikliğin, Hıristiyan ahlak öğretisi tarafından giderildiğini düşünmektedir (Kant, 2009: 139). Çünkü bu ahlak öğretisine göre mutluluk, en yüksek iyinin yani 'Tanrı'nın krallığı'nın gerçekleşmesi ile beraber gelecektir. Kant'ın en yüksek iyi ile Hıristiyanlığın sahip olduğu Tanrı'nın krallığı arasında kurduğu özdeşlik göz önüne alınırsa, en yüksek iyinin numenal alanda mı fenomenal alanda mı gerçekleşeceği sorunu ortadan kalkar. İsa'nın dünyaya tekrar gelişinin dünyayı dönüştüreceği sözlenebilir. Bu dönüşüm kutsal olanın doğal olan üzerindeki etkisi aracılığıyla gerçekleşecek ve dünyayı Tanrı'nın krallığı haline getirecektir (Beiser, 2006: 599). Dolayısıyla, fenomenal alan ile numenal alanın bir

araya geleceği ve bu sayede en yüksek iyinin hem mutluluğu hem de ahlakı barındıracağı umut edilebilir. Kant, dinin rolünü şu şekilde ifade etmektedir:

> "[…] ahlak yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son ereği olarak en yüksek iyi kavramı aracılığıyla *dine* götürür; yani […] her bir özgür istemenin kendisi için olan, asli *yasalar* olarak bilgisine götürür. Yine de bu yasalar en yüce varlığın buyrukları olarak kabul edilmelidir, çünkü ahlak yasasının, bize çabalarımızın konusu yapma ödevini verdiği en yüksek iyi, ancak ahlakça yetkin (kutsal ve iyilikli), aynı zamanda her şeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz; dolayısıyla en yüksek iyiye ulaşmayı da ancak bu istemeyle uyuşmakla umut edebiliriz" (Kant, 2009: 140)

Ahlak yasasının en yüksek iyiyi gerçekleştirme buyruğunun yerine getirilmesi ancak kutsal ve iyilikli bir Tanrı varsayımı ile umut edilebilir. Ahlak yasası ile mutluluk arasındaki doğrudan bağın eksikliğinin din ile giderildiği söylenebilir. Çünkü Kant'a göre din "mutluluğa layık olmama durumundan sakındığımız ölçüde, günün birinde mutluluktan pay alma umudu[nun]" (Kant, 2009: 141) kaynağıdır. Kant, en yüksek iyiyi geliştirmeye, eş deyişle Tanrı krallığını gerçekleştirmeye yönelik atılan adımların ahlaksal isteği uyandırması ve bu istek uğruna dine doğru adım atılması durumunda, ahlak öğretisinin aynı zamanda bir mutluluk öğretisi olarak da adlandırılabileceğini düşünmektedir; çünkü "mutluluk *umudu* ilkin ancak dinle başlayabilir" (Kant, 2009: 141).

### 3.4. Ahlaksal Uslamlamanın Yararı Üzerine

Hatırlanacağı gibi Kant, Saf Aklın Eleştirisi'ne yazdığı iki önsözde de, teorik akla getirilen sınırlamanın aklın pratik kullanımı için ne kadar önemli olduğuna vurgu yapmıştır. Bu vurgu hem Pratik Aklın Eleştirisi'nde hem de Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde gözlemlenebilir. Kant, Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde şu ifadelere yer vermektedir:

"Usun duyulurüstüne ilişkin tüm idealarımız açısından kılgısal kullanımının koşullarına sınırlanmasının, yadsınamaz yararları vardır. *Tanrı-bilimin tanrı-bilgeliğine* (usu karıştıran aşkın kavramlara) yükselmesinin ya da *demonolojiye* (en yüksek varlığı tasarımlamanın insanbiçimsel türü) batmasının önüne geçer; ayrıca *dinin theurgiye* (başka duyulurüstü varlıkların duygusuna ulaşabileceğimiz ve karşılıklı olarak onları etkileyebileceğimiz konusunda bağnazca bir sabuklama) ya da *idolatriye* (en yüksek Varlığın ahlaksal eğilim yoluyla olmaktan başka araçlar yoluyla hoşnut edilebileceği gibi bir boşinanç sabuklaması) dönmesini önler" (Kant, 2011: 356).

Teorik aklın sınırlandırılmasının inançsızlık ile ilgisine işaret eden bu ifadelere ek olarak bu sınırlamanın, din ve ahlak ilişkisi açısından da önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Duyulurüstü olanın bilgisinin kuramsal olarak belirlenebileceği varsayımı kabul edilir ise, bu varsayımdan yasamacı olarak Tanrı'nın ahlakı öncelediği sonucu çıkarılabilir. "[E]ğer Onun kuramsal bilgisinin önce gelmesi gerekiyorsa, ahlak kendini tanrıbilime göre ayarlamalıdır" (Kant, 2011: 357). Bu durumda pratik aklın kendi kendine yasa koyması değil, dışsal bir Varlığın yasamasına boyun eğmesi söz konusu olacaktır. Öte yandan Kant, ahlaki eylemi belirleyen dışsal Varlığın bilgisindeki eksik yanların süreç içerisinde ahlaki olanı tahrip edeceği ve sonuç olarak din ile çelişen noktalara sahip bir ahlakın ortaya çıkmasına neden olacağını iddia etmektedir (Kant, 2011: 357).[*]

Kant, Metafiziğin tüm hazırlıklarının ve hedefinin 'Tanrı', 'özgürlük' ve 'ruhun ölümsüzlüğü' idelerinin çözümüne yöneldiğini düşünmektedir. Kant

[*] Ahlakın dini öncelemesi gerektiği düşüncesi Kant'ın şu ifadelerinde de açıkça görülmektedir: " İnsan anının […] ahlaka yönelik doğal bir ilgisi vardır, gerçi bu ilgi bölünmemiş ve kılgısal olarak ağır basan olmasa da. Bu ilgiyi doğrular ve büyütürsek, usun kılgısal ilgiyi kurgul ilgi ile birleştirme açısından öğrenmeye oldukça açık ve giderek aydınlanmış olduğunu buluruz. Ama daha en başında, ya da en azından yolun ortasında, iyi insanlar yapmakla kaygılanmıyorsak, hiçbir zaman onlardan inançlarında dürüst insanlar yapamayız" (Kant, 2010: 750).

‘özgürlüğü’ sadece kılgısal felsefe açısından bir koşul olarak koyan ve ‘Tanrı’ ve ‘ruhun ölümsüzlüğü’ idelerini kuramsal felsefenin alanına ait olarak gören dogmatik Metafiziğin, önce her bir ideyi ayrı ayrı tanıtlamaya daha sonra da bu tanıtlamaları ve ahlaki buyruğu bir araya getirerek dini açıklamaya çalıştığını düşünmektedir. İkinci bölümde gösterildiği üzere, idelerin kuramsal felsefe aracılığıyla tanıtlanması mümkün değildir, çünkü “genel olarak şeylerin ya da zorunlu bir Varlığın varoluşunun kavramlarından, deneyimde verilebilen ve öyleyse bilgi için hizmet edebilen yüklemler yoluyla, bir kök-Varlık üzerine saltık olarak hiçbir belirli kavram oluşturulamaz” (Kant, 2011: 373). Öte yandan benzer şekilde, ruhun deneyim yoluyla bilgisi ki ‘fenomenal ben’e karşılık gelir, onun ölümsüz doğasını açıklamak için yeterli bir kavram sağlayamaz (Kant, 2011: 373). Fakat özgürlüğe gelindiğinde farklı bir durumla karşılaşılmaktadır. Kant özgürlüğün üç ide arasındaki özel konumunu şöyle ifade etmektedir:

> “Şimdi, insan usunda karşılaşılacak bu tür biricik kavram insanların ahlaksal yasalar altında özgürlüğü kavramı ve usun bu yasalar yoluyla getirdiği son erek kavramıdır; bunlardan birinciler [ahlaksal yasalar] doğanın yaratıcısına, ikincisi [son erek] ise insana her ikisinin [Tanrı ve ruh] olanağının zorunlu koşulunu kapsayan özellikleri yüklemede uygundur; öyle ki, bu ideadan başka türlü bizim için bütünüyle gizli kalacak olan bu Varlıkların varoluşu ve yapısı çıkarsanabilir” (Kant, 2011: 373).

‘Tanrı’ya ve ‘ruhun ölümsüzlüğü’ne yönelik kuramsal kanıtlamaların yetersizliğinin nedeni, duyulurüstünün hiçbir bilgisinin olanaklı olmayışı, eş deyişle teorik aklın sınırlı yapısıdır. Fakat pratik akıl özgürlük idesi aracılığıyla söz konusu yetersizliği (pratik bakımdan) giderme ve inanç üretme zeminine sahiptir. Kant, aklın bir olgusu olarak özgürlüğün (ahlak yasası), pratik bakımdan zorunlu bir nedensellik aracılığıyla, aklın diğer iki idesinin ve bu ideler aracılığıyla edimselliğinden söz edilebilen en yüksek iyi idesinin temellendirilmesini mümkün kıldığını düşünmektedir. Kant bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> "Böylece çok dikkate değerdir ki, üç arı us ideası, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük arasından özgürlük ideası duyulurüstünün biricik kavramıdır ki, doğada nesnel olgusallığını (onda düşünülen nedensellik aracılığıyla) ondaki olanaklı etkisi yoluyla tanıtlar ve tam bu yolla öteki ikisinin doğa ile ve her üçünün ise bir din ile bağlantısını olanaklı kılar; ve böylece kendimizde bir ilke taşırız ki, içimizdeki duyulurüstünün ideasını, ama bu yolla ayrıca dışımızdaki duyulurüstünün ideasını da gerçi yalnızca kılgısal bir bakımdan da olsa olanaklı bir bilgiye belirleme yeteneğindedir; bundan yalnızca kurgul felsefe (ki özgürlüğün bile salt olumsuz bir kavramını verebilir) umutsuzluğa düşmelidir; dolayısıyla özgürlük kavramını (tüm koşulsuz-kılgısal yasaların temel kavramı olarak) us içlerinde her doğa kavramının (kuramsal) umutsuzca sınırlı kalmak zorunda olduğu sınırların ötesine genişletebilir" (Kant, 2011: 374)

Özgürlük idesine verilen bu ayrıcalıklı konumun doğru-sayma ile ilişkisinde inancın taşıdığı öznel yeterliliğin zemini olduğu söylenebilir. Teorik akıl tarafından yalnızca negatif bir kavramı ortaya koyulabilen özgürlük idesi, pratik aklın kullanımının koşulu olarak ortaya çıkmaktadır. İstemenin pratik akıl tarafından belirlenimi ister koşullu olsun ister koşulsuz, mutlaka bir erekten söz edilmesi gerekmektedir. İstemenin pratik aklın kendi kendisine koyduğu yasa aracılığıyla, koşulsuz olarak belirlendiği durumda ise erek, yani belirlenen istemenin nesnesi en yüksek iyi ideasıdır. İnsanın, ahlak yasası tarafından verilen son ereğin ikili yapısı, eş deyişle numenal alana ve fenomenal alana ait olması, göz önüne alındığında ortaya çıkan yetersizliği, inancın sahip olduğu öznel yeterliliğin zeminidir. Bu zorunluluğun ahlak yasasının buyurduğu ereği kabul eden bir insan için geçerli olduğu söylenebilir. Kant zorunluluğun kökenini şöyle ifade etmektedir:

> "[…] eğer özgürlüğümüz ile doğanınkinden başka hiçbir nedenselliği bağlamazsak, böyle bir ereğin *kılgısal zorunluluğunun* kavramı, yetilerimizin uygulaması yoluyla, yerine getirilişinin *fiziksel olanağının* kuramsal kavramı ile uyumlu olmaz. Sonuçta önümüze ahlaksal yasa ile uyum içinde bir son erek koyabilmek için bir ahlaksal dünya-nedenini (bir dünya-yaratıcısını) kabul etmeliyiz; ve böyle bir son erek ne denli zorunlu ise (e.d. aynı derecede ve aynı zeminden), bir dünya-yaratıcısının, yani Tanrının olduğu da o denli zorunlu olarak kabul edilmelidir" (Kant, 2011:345)

En yüksek iyinin ikili yapısı, doğanın nedenselliği ile özgürlüğün nedenselliğinin uyum içerisinde bulunmasını gerektirmektedir. Söz konusu uyumun nasıl tasarlanması gerektiği konusunda teorik akıl nesnel geçerli yargılara ulaşamamaktadır. Başka bir ifadeyle "doğayı yöneten bilge bir yaratıcı olmaksızın, doğanın genel yasalarına göre mi, yoksa yalnızca böyle bir yaratıcıyı varsayarak mı tasarımlamamız gerektiği konusunda akıl"(Kant, 2008: 157) nesnel olarak geçerli yargılarda bulunamamaktadır. Pratik akıl açısından ise söz konusu uyum ahlaksal bir amaç doğrultusunda ortaya çıkan zorunlu bir varsayımdır. Dolayısıyla, yargıyı "öznel bakımdan gereksinim olarak, ama aynı zamanda nesnel bakımdan zorunlu olanı geliştirmenin bir aracı olarak belirleyen ilke[nin]" (Kant, 2008:158) ahlaksal bir amaç doğrultusunda herhangi bir yargıyı 'doğru-sayma'nın temeli olduğu söylenebilir. Bu durum teorik alan ile pratik alan arasındaki uyum ancak pratik akıl tarafından temellendirilen ahlaki inanç aracılığıyla varsayılabileceğinin göstergesidir. Dolayısıyla teorik aklın sınırlarını ihlal etmesine izin vermek söz konusu uyumun varsayılmasını mümkün kılan tek yolun da kapatılması anlamına gelecektir.

# SONUÇ

Kant'ın çoğunlukla Metafiziğe yönelttiği eleştiriler ve bu eleştirileri barındıran bilgi kuramıyla anıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durum Kant'ın rasyonalist Metafiziğin zayıflıklarını giderebilmek için ahlak üzerine temellendirilen yeni ve sağlam bir Metafizik geliştirme yönündeki çabalarının inanç ile ilişkisinin, yeterince önemsenmemesine neden olmuştur. Her ne kadar Kant, Metafiziği insan aklının sınırlarının bilimi olarak tanımlasa da, söz konusu sınırların "törellik ve din açısından paha biçilmez bir yarar[ı]"(Kant, 2010:41) olduğu göz ardı edilmemelidir. Kant'ın, Saf Aklın Eleştirisi'ne yazdığı ikinci önsözde yer alan "inanca yer açmak için bilgiyi kaldırdım" şeklindeki ifadeleri teorik akla hangi amaç doğrultusunda sınır getirildiğinin anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Kant'ın, arı usun *Eleştirisi* olmaksızın metafizikte ilerlenebileceği önyargısını, "ahlaka ters düşen ve her zaman inakçı olan tüm inançsızlığın gerçek kaynağı" olarak görmesi, söz konusu sınırlamanın teolojik amaçları da barındırdığının göstergesi olarak yorumlanmalıdır. Bu nedenle teorik akıl ve pratik akıl arasındaki ayrımın yalnızca ahlaka değil aynı zamanda inanca ve dolayısıyla dine zemin hazırlamayı hedeflediği anlaşılmıştır.

Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nde bilgi ile inanç arasındaki ayrım, öznenin yargıyı doru-sayma konusunda sahip olduğu yeterliliğin, nesnel ya da öznel bir zemine sahip olması üzerine dayanmaktadır. Bilginin sahip olduğu nesnel yeterlilik, kategorilerin ve duyarlığın formlarının nesnel geçerliği üzerinden sağlanırken, inancın sahip olduğu öznel yeterlik bir akıl olgusu olan ahlak yasası aracılığıyla sağlanmaktadır. Ahlak yasasının zorunlu olarak özgürlüğü gerektirmesi, teorik akıl tarafından yalnızca olanağı ortaya koyulabilen 'özgürlük' idesinin pratik açıdan temellendirilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla özgürlük pratik aklın koşulu olması bakımından diğer idelerden ayrılmakta ve birer inanç nesnesi olan en yüksek iyi ideali, Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü idelerinin zemini haline gelmektedir.

Kant'ın inancın ahlak aracılığıyla temellendirilmesi adına attığı ikinci adım, ahlak yasası tarafından belirlenen bir istemenin zorunlu nesnesi olan en yüksek iyi idealinin ikili yapısı üzerine dayanmaktadır. Söz konusu ikili yapı, Epikürosçu ve Stoacı ahlak anlayışlarının eleştirisi olarak ortaya çıkmakta ve Hıristiyan ahlakı ile benzerlik taşımaktadır. Erdem ve mutluluğu bir arada barındıran ve bir inanç nesnesi olan en yüksek iyi idealinin incelenmesi, söz konusu idealin pratik bakımdan taşıdığı zorunluluğun, inancın öznel yeterliliğini sağladığı göstermiştir. Buna göre en yüksek iyiyi gerçekleştirmeyi amaç edinen bir insanın, kendisiyle çelişmemesi için zorunlu olarak bu idealin gerçekleşebilir olduğuna inanması gerekmektedir.

En yüksek iyinin hem erdemi hem de mutluluğu barındırması, doğa alanı ile özgürlük alanının bir arada olması anlamına gelmektedir. Söz konusu idealin teorik akıl ile pratik akıl arasında birliği gerektirmesi, bu birliği sağlayacak bir neden olarak Tanrı idealine ve bu birliğe kadar yok olmayan bir ruh idealine yönelik inancın zeminidir.

En yüksek iyi idealinin bir inanç nesnesi olarak ortaya çıkması, Kant'ın ahlak anlayışının zorunlu sonucudur. Pratik aklın kendi kendine koyduğu yasalar aracılığıyla istemenin belirlenmesini ve bu belirlenime hiçbir şekilde duyusal olanın dahil edilmemesini içeren bir ahlak anlayışının mutlulukla ilişkisi ancak inanç ve bu inanç üzerine temellendirilen bir umut ile sağlanabilir. İnsanın hem teorik alana hem de pratik alana ait bir varlık olması ve buna ek olarak pratik alanın teorik alana önceliği olduğunun varsayılması, bu iki alan arasındaki birlikteliği sağlayacak olan dışsal bir nedene duyulan gereksinimin kaynağıdır. Bu dışsal neden, eş deyişle Tanrı olmadan insanlığın ahlak ve mutluluğu bir arada barındıracak bir en yüksek iyi idealine ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla inancın Kant'ın ahlak anlayışının dışında bırakılması durumunda, mutluluk ile ahlak arasındaki sentetik ilişkinin açıklanabilmesi mümkün olmayacaktır.

# KAYNAKÇA


Akarsu, Bedia (1999). Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi. İstanbul: İnkilap Yayınevi.

Baum, Manfred (2005) " Kant ve *Saf Aklın Eleştirisi/ Kants Kritik der reinen Vernunft.* (Çev. Nafer Ermiş).Cogito.Sayı: 41-42, s. 31-54.

Beiser, Frederic (1992). "Kant's Intellectual Developments: 1746-178."Şu kitapta: Ed. Paul Guyer. The Cambridge Companion to Kant. New York: Cambridge University Press, s. 26-60.

Beiser, Frederic (2006). "Moral Faith and the Highest Good"Şu kitapta: Ed. Paul Guyer. The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy. New York: Cambridge University Press, s. 588-630.

Bennett, Jonathan (1966). Kant's Analytic. London: Cambridge University Press.

Burnham, Douglas, Harvey Young (2007). Kant's Critique of Pure Reason. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Buroker, Jill Vancce (2006). Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press.

Cassirer, Ernst (2007). Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi (Çev. Doğan Özlem). İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Caygill, Howard (2000a). "Reason". A Kant Dictionary. Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd. Cilt 1, s. 346 - 350.

Caygill, Howard (2000b). "Syntetic a Priori Judgement". A Kant Dictionary. Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd. Cilt 1, s. 384 - 385.

Caygill, Howard (2000c). Postulates of Emprical Knowledge". A Kant Dictionary. Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd. Cilt 1, s. 324 - 326.

Chignell, Andrew (2007). "Belief in Kant", Philosophical Review, Vol. 116, s. 323-360.

Copleston, Frederick (1996). Leibniz (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Copleston, Frederick (2004). Kant (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Descartes, René (2010). Felsefenin İlkeleri (Çev. Mesut Akın). İstanbul: Say Yayınları.

Gözkan, Bülent (2002). "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri". Yeditepe'de Felsefe, Sayı 7, s. 35 - 47.

Grier, Michelle (2012) "Kant's Critique of Metaphysics", [ Elektronik Sürüm ]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/kant-metaphysics/ 09.11.2012.

Guyer, Paul (2006). Kant. New York: Routledge.

Heimsoeth, Heinz (2007). Kant'ın Felsefesi (Çev. Takkiyettin Mengüşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hettche, Matt ( 2008 ). " Christian Wolff ", [ Elektronik Sürüm ]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/wolff-christian/ 05.01.2013.

Höffe, Otfried (2010). Kant's Critique of Pure Reason: The Foundation of Modern Philosophy. London: Springer.

Janiak, Andrew (2012). "Kant's Views on Space and Time", [ Elektronik Sürüm ]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/kant-spacetime/ 17.02.2012.

Johnson, Robert (2012). "Kant's Moral Philosophy", [ Elektronik Sürüm ]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/kant-moral/ 08.03. 2013.

Kant, Immanuel (1991). Kant: the Metaphysics of Morals (Çev. Mary J. Gregor). New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1992a)."The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God" Şu kitapta: Ed. Paul Guyer ve Allen Wood. Theoretical philosophy, 1755-I770 Victoria: Cambridge University Press, s. 107-203.

Kant, Immanuel (1992b)."Attempt to Introduce the Concept of Negatıve Magnıtudes into Phılosophy" Şu kitapta: Ed. Paul Guyer ve Allen Wood. Theoretical philosophy, 1755-I770 Victoria: Cambridge University Press, s. 203-243.

Kant, Immanuel (1992c)."Dreams of A Spırıt-Seer Elucıdated oy Dreams of Metaphysıcs" Şu kitapta: Ed. Paul Guyer ve Allen Wood. Theoretical philosophy, 1755-I770 Victoria: Cambridge University Press, s. 301-361.

Kant, Immanuel (1992d)."Concernıng the Ultımate Ground of The Dıfferentıatıon of Dırectıons in Space" Şu kitapta: Ed. Paul Guyer ve Allen Wood. Theoretical philosophy, 1755-I770 Victoria: Cambridge University Press, s. 361-373.

Kant, Immanuel (1992e)."on the Form And Principles of the Sensıble and the Intellıgıble World" Şu kitapta: Ed. Paul Guyer ve Allen Wood. Theoretical philosophy, 1755-I770 Victoria: Cambridge University Press, s. 373-417.

Kant, Immanuel (1992f). Lectures on Logic. New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1996). "What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?" Şu kitapta: Ed. Allen Wood ve George Di Giovanni. Religion and Rational Theology, New York: Cambrige University Press, s. 1-19.

Kant, Immanuel (2002a). Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi (Çev. İoanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel (2002b). Prolegomena (Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel (2009). Pratik Aklın Eleştirisi (Çev. Ü. G. İoanna Kuçuradi, Füsun Akatlı, Ülker Gökberk). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel (2010). Arı Usun Eleştirisi (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, Immanuel (2011). Yargı Yetisinin Eleştirisi (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, Immanuel (2012). Kant: Natural Science. London: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1997). Monadoloji (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Look, Brandon C. (2013). "Gottfried Wilhelm Leibniz", [ Elektronik Sürüm ]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/leibniz/ 18.02.1012

Luchte, James (2007). Kant's Critique of Pure Reason: A Reader's Guide. London: Continuum International Publishing Group.

Mercer, Christia (2006). "Gottfried Wilhelm Leibniz". Encyclopedia of Philosophy. London. Thomson Gale. Cilt 5, 249 - 279.

Mudroch, Vilem, Helmut Holzhey (2005a) " Analogy". Historical Dictionary of Kant and Kantianism. Oxford: Scarecrow Press. Cilt 1, s. .41

Mudroch, Vilem, Helmut Holzhey (2005b). "Anticipations of Perception", Historical Dictionary of Kant and Kantianism. Oxford: Scarecrow Press. Cilt 1, s. 46.

Palmquist, Stephen (2000). Kant's Critical Religion. Sydney: Ashgate Publishing.

Pasternack, Lawrence (2011). "The Development and Scope of Kantian Belief: The Highest Good, The Practical Postulates and The Fact of Reason". Kant-Studien, Sayı 102, s. 290-315.

Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (2009). Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş (Çev. Rahim Acar). İstanbul: Küre Yayınları.

Rauscher, Frederick (2010). "the Appendix to the Dialectic and the Canon of Pure Reason: the Positive Role of Reason" Şu kitapta: Ed. Paul Guyer. Kant's Critique of Pure Reason. New York: Cambridge University Press, s. 290-310.

Reardon, Bernard M.G. (1988). Kant as Philosophical Theologian. Hong Kong: Barnes & Noble Books.

Rohlf, Michael (2010) "Immanuel Kant",[ Elektronik Sürüm ]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/kant/ 12.05.2013.

Ross, MacDonalds (2002). Leibniz (Çev. Cemal Atila). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Rossi, Philip, (2013). "Kant's Philosophy of Religion", [ Elektronik Sürüm ]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/kant-religion/ 15.12.2012.

Sassen, Brigitte (2011). "18th Century German Philosophy Prior to Kant",[Elektronik Sürüm ]. *The Stanford Encyclopedia of Philosopy,* http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/18thGerman-preKant/ 18.08.2012.

Schönfeld, Martin (2000). The Philosophy of the Young Kant. New York: Oxford University Press.

Schönfeld, Martin (2006). "Christian Wolff". Encyclopedia of Philosophy. London: Thomson Gale. Cilt 8, s. 822 - 832.

Schönfeld, Martin (2012). "Kant's Philosophical Development", [ Elektronik Sürüm]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/kant-development/ 09.06.2012.

Stevenson, Leslie (2003). "Opinion, Belief or Faith, and Knowledge". Kantian Review, Vol. 7, s. 72-101.

Watkins, Eric (2005). Kant and the Metaphysics of Causality. New York: Cambridge University Press.

Winkler, Kenneth. P. (2010). "Kant, the Empiricists, and the Enterprise of Deduction". Şu kitapta: Ed. Paul Guyer, The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason. Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, Allen (1970). Kant's Moral Religion. New York: Cornell University Press.

Wood, Allen (1978). Kant's Rational Theology. London: Cornell University Press.

Wood, Allen (2009). Kant (Çev. Aliye Kovanlıkaya). Ankara: Dost.

Wood, Allen (1999). “Rational Theology, Moral Faith, and Religion”. Şu kitapta: Ed. Paul Guyer, The Cambridge Companion to Kant. New York: Cambridge University Press.

# ÖZGEÇMİŞ

Cemil Uludağ, 04.02.1981 tarihinde Diyarbakır'da doğmuştur. İlk ve orta öğretimini Muğla'nın Ortaca ilçesinde tamamlamıştır. 2008 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümü'nden mezun olmuştur. 2009 yılında Kocaeli Üniversitesi Felsefe Ana Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans eğitimine başlamıştır. 2010 yılından itibaren Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.