T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

KANT'TA GERÇEKLİĞİN KURULUŞU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Muhammed Numan DAMAR

BURSA – 2024

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

KANT'TA GERÇEKLİĞİN KURULUŞU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Muhammed Numan DAMAR

Danışman:

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

BURSA – 2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 702121003 numaralı Muhammed Numan DAMAR'ın hazırladığı "Kant'ta Gerçekliğin Kuruluşu" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, ……. günü …… - ……..saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ……..….. (başarılı/başarısız) olduğuna …… (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr.

Üye

…/…/2024

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: …/…./……

Tez Başlığı / Konusu: **Kant'ta Gerçekliğin Kuruluşu**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam …… sayfalık kısmına ilişkin, ……/……/…….. tarihinde şahsım tarafından ..... adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % ….. 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Muhammed Numan DAMAR
Öğrenci No:	702121003
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Programı:	Felsefe Tarihi Bilim Dalı
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum " Kant'ta Gerçekliğin Kuruluşu " başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Muhammed Numan DAMAR

Öğrenci No : 702121003

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Programı : Felsefe Tarihi Bilim Dalı

Tezin Türü : Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı Soyadı : Muhammed Numan DAMAR
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe Tarihi
Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

KANT'TA GERÇEKLİĞİN KURULUŞU

Bu çalışmada, konusu itibariyle, Kant'ın aşkınsal idealizm düşüncesinin teorik ve pratik akıl çerçevesinde gerçekliğe dair çizdiği çerçeve incelenecektir. Kant'ın kritik sonrası düşüncesinde bütün bilgi imkanlarının nasıl özne merkezli kurulduğu, özneden bağımsız bir gerçekliğin bilinip bilinemeyeceği, herhangi bir gerçeklikten söz edilecekse bunun nasıl bir zemin üzerine inşa edildiği ve ahlak metafiziğinin hangi gerçeklik tasavvuru üzerine kurulacağı gibi konulara odaklanılmıştır.

Kant, bir tarafta hümanist çerçevede gerçeklik tasarımı ortaya koymuşken diğer tarafta kendinde şeyler açısından gerçekliğin var olduğunu dile getirir. Kant'ta numen ve fenomen düzeyindeki varlık bilgisinin, bilgi imkanları açısından, hangi düzeyde bilinir olduğunun incelemesi Türkçe literatürdeki Kant çalışmalarına bir nebze de olsa katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Bu çalışmada kapsam olarak antik çağdan Kant'a doğru, gerçekliğin nasıl bir kavramsal bütünlük ile ele alındığı, hangi epistemolojik yöntemler ile inşa edildiği ve tarihin çeşitli izleklerinde hangi meselelerin problem edildiği, gerçekliğe giden bilgi imkanlarının temel tartışmalarını ve bir ilim olarak gerçekliği inceleyen metafiziğin Kant açısından nasıl değerlendirildiğini, bu doğrultuda eğer metafizik mümkün ise Kant'ın metafizik açısından nasıl bir yöntem arayışı içinde olduğu ve ilk iki kritiği üzerinden Kant'ın inşa ettiği gerçeklik zemini ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Sonuç olarak Kant, gerçekliğin iki temel veçhesinin olduğunu dile getirir. İlki özne merkezli ve aklın imkanları çerçevesinde kurulan aşkınsal idealizm kavramsallaştırması ile kendisini ortaya koyan fenomenal gerçeklik düzlemidir. İkincisi ise numen veya kendinde şeyler olarak farklı açılardan adlandırılan, zaman iç görü formu üzerinden, kendinde şeylerde kalıcılık özelliği olması sayesinde var olduklarını bildiğimiz dışsal gerçekliklerdir. Bu çalışmada her ikisi de ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Gerçeklik, hakikat, bilgi, yöntem, Kant.

ABSTRACT

Name & Surname : Muhammed Numan DAMAR
University : Bursa Uludağ University
Institute : Institute of Social Sciences
Field : History of Philosophy
Subfield : Philosophy and Religious Science
Degree Awarded : Master
Supervisor : Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

THE CONSTRUCTİON OF REALTY İN KANT

This study, in terms of its subject, will examine the framework that Kant's transcendental idealism draws regarding reality within the framework of theoretical and practical reason. In Kant's post-critical thought, it focuses on issues such as how all possibilities of knowledge are established in the subject center, whether a reality independent of the subject can be known, on what basis it is built if any reality is to be mentioned, and on which conception of reality the metaphysics of morality will be founded.

On the one hand, Kant presents a conception of reality within a humanist framework, while on the other hand, he states that reality exists in terms of things in themselves. We believe that examining the level at which knowledge of existence at the level of noumenon and phenomenon is known in terms of possibilities of knowledge in Kant will contribute to Kant studies in Turkish literature to some extent.

This study will attempt to present the conceptual integrity of reality from ancient times to Kant, the epistemological methods with which it was constructed, and the issues that were problematic in various paths of history, the fundamental discussions of the possibilities of knowledge leading to reality, and how metaphysics, which examines reality as a science, was evaluated from Kant's perspective, and in this context, if metaphysics is possible, what kind of a method Kant sought in terms of metaphysics, and the ground of reality that Kant constructed through his first two critiques. As a result, Kant states that reality has two fundamental aspects. The first is the plane of phenomenal reality that reveals itself with the conceptualization of transcendental idealism, which is centered on the subject and established within the framework of the possibilities of reason. The second is external realities that we know exist thanks to the permanence of things in themselves, which are called noumena or things in themselves from different perspectives, through the form of time insight. Both are discussed in this study.

Keywords:, Reality, truth, knowledge, methot, Kant.

ÖNSÖZ

Gerçek olanın ne olduğuyla, pek çok farklı disiplin kendi zemini üzerinden ilgilenir. Bir gazetecinin, bir tarihçinin, bir fizikçinin veya bir metafizikçinin kendi mesleklerini icra ederken gerçeklik/hakikat kavramlarını kullanımı, ontolojik ve epistemolojik anlamda farklı zeminlerden hareket etmeleri dolayısıyla, birbirlerinden farklı çerçevelerde hareket etmelerine neden olacaktır. Bu çalışmada Kant'ın gerçekliğe dair söyledikleri, metafizik disiplini üzerinden, gerçek olmak bakımından gerçekliğin neye tekabül ettiği bizim odak noktamızı oluşturacaktır. Çünkü gerçekliğin nispi ya da göreli kullanımından ziyade bütün varlığımızı kuşatan gerçeklik zemininin ne olduğu ve bilinebilir olup olmadığı, tüm yaşamın üzerine kurulacak olması bakımından, en önemli sorular arasındadır.

Gerçeklik kavramı özelinde Kant üzerine bir çalışma yapmanın benim için vacip olduğu, Felsefe Tarihi okumaları yaparken Kant'a kadar bütün filozofların ne söylediğini anladığımı fakat Kant'ın ne söylediğini anlamadığımı düşünmemle başlar. İlk etapta, Kant'ın çok iddialı şeyler söylediğini fakat bunun altını doldurup dolduramadığını anlayamamıştım. Çünkü genelde Türkçe literatürde Kant'ın kritik projesinde ortaya koyduğu yeni akıl dizgesinin ne kadar önemli olduğu, Saf Aklın Eleştirisi'nin ne olduğu ve kendisinden sonrakileri nasıl etkilediği sık sık anlatılsa da, Kant'ın akla hangi gerekçelerle ve nasıl sınır çizdiği benim için büyük oranda belirsiz kalıyordu. Her ne kadar, Kant'la ilgili pek çok çalışma yapılmış olsa da Kant'ın gerçekliğe dair çizdiği fotoğraf üzerine çalışılmadığını görmem beni teze yoğunlaşmam açısından teşvik etti.

Tez ile ilgili yaşadığım en temel zorluk bir yerde artık okumaları bırakıp yazmaya başlamam gerektiğiydi. Kant gibi velut bir filozofun eserleri arasında kaybolup gitmemek ve kavrayışımda Kant'ta gerçekliğin neye tekabül ettiğinin hep eksik kaldığını düşünmekten başlayamamak önemli bir sorundu. Fakat tezi yazmaya başladıktan sonra, yazmanın dizgeli düşünmeye imkan vermesi dolayısıyla Kant'ın yazılmadan anlaşılması güç bir filozof olduğuna ikna oldum.

Felsefe Tarihi, Bilim Felsefesi, Aydınlanma Düşüncesi gibi derslerle lisans döneminden bu yana felsefeye olan ilgimi sürekli diri tutan ve düşünmenin imkanlarına yönelik kapsamlı bir araştırmaya yoğunlaşmamı sağlayan, aynı zamanda tez yazım döneminde ümitsizliğe kapılmamama vesile olan danışman hocam Prof. Kasım KÜÇÜKALP'e tüm saygımla, tez yazım sürecinde hem teknik hem de içerik açısından kendisine sürekli danıştığım, hiç bıkmadan sorularımı cevaplayan, tezi baştan sona okuyarak geri dönüş sağlayan Dr. Tuğşat GÜZELOĞLU hocama ve her koşulda yaşamıma ortak olan eşim Rumeysa DAMAR'a teşekkür ederim.

Muhammed Numan DAMAR

Bursa 2024

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**

YEMİN METNİ ..... **v**

ÖZET ..... **vi**

ABSTRACT ..... **vii**

ÖNSÖZ ..... **viii**

İÇİNDEKİLER ..... **ix**

TABLOLAR ..... **xi**

KISALTMALAR ..... **xii**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

KANT'A KADAR GERÇEKLİK PROBLEMİNİN KISA TARİHİ

1.1. ANTİK ÇAĞ 7

1.2. ORTA ÇAĞ 16

1.3. YENİÇAĞ 17

İKİNCİ BÖLÜM

İLMİ VE YÖNTEMSEL AÇIDAN GERÇEKLİK

2.1. GERÇEKLİK ZEMİNİ İÇİN YÖNTEM ARAYIŞI 27

2.1.1. Gerçekliği Konu Edinmesi Bakımından: Metafizik 29

2.1.2. Bilim Olma İmkanı Bakımından: Metafizik 34

2.1.3. Sentetik A Priori'nin İmkanı 37

2.2. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ VE YÖNTEM ÖĞRETİSİ 40

2.2.1. Hissetme Yetisi ve Uzay-Zaman Saf Görüleri 40

2.2.2. Anlama Yetisi Ve Kategoriler 47
2.2.3. Akıl Yetisi ve İdealar 55
2.2.4. Teorik Olandan Pratik Olana Geçiş 61

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEORİK VE PRATİK AÇISINDAN KANT'TA GERÇEKLİK

3.1. TEORİK AKLIN DİZGESİNDE GERÇEKLİK 63
3.2. PRATİK AKLIN DİZGESİNDE GERÇEKLİK.....70

SONUÇ.....85

KAYNAKÇA 88

TABLOLAR

Tablo 1: Görü-Temsil Tablosu.....44
Tablo 2: Önerme Kategorileri Tablosu 50
Tablo 3: Anlama Yetisinin a Priori (Saf) Kategorileri 51
Tablo 4: Aklın Dizgesi 73
Tablo 5: Özgürlüğün Kategorileri.....75

KISALTMALAR

a.g.e	:Adı geçen eser
a.g.m	:Adı geçen makale
çev.	:Çeviren
Drl	:Derleyen
ed	:Editör
e.d	:Eş Deyişle
PAE	:Pratik Aklın Eleştirisi
SAE	:Saf Aklın Eleştirisi
s.	:Sayfa
S.	:Sayı
ss.	:Sayfa Sayısı

GİRİŞ

Tarih boyunca felsefe disiplini içerisinde kalem oynatan düşünürler "gerçeklik nedir?" sorusuna cevap aradılar. Bu sorunun peşindeki arayış bilgi imkanlarımıza dair çeşitli iddiaların ortaya atılmasına ve bu iddiaların sürekli sınanmasına vesile olmuştur. Gerçekliğe dair aradığımız bir takım cevaplar başlı başına metafizik gibi bir ilim dalı ortaya çıkarmış, mantık ve matematik gibi araçsal ilimler üzerinden gerçekliğin tesisine imkan ve yollar açmıştır. Gerçekliğin kapsamının, unsurlarının ve bileşenlerinin ne olduğu sorusu; gerçekliğin insan zihninden bağımsız bir şey olup olmadığı sorusu gibi, pek çok sorunun hikayesini anlamak ve bir arpa boyu yol kat edip edemediğimizi araştırmak insanoğlunun gerçekleştirdiği en yüksek düşünsel faaliyetler arasındadır. Türümüzün en zekilerini bu işler için kullanıyor olmamız aslında gerçekliğe ilişkin merakımızın göstergesi olabilir. Dolayısıyla gerçeğin ne olduğu sorusu özellikle üzerine hayatın anlamının inşa edilecek olması nedeniyle de karşı karşıya kaldığımız en ciddi sorulardan biridir.

Modern dünyanın en önemli filozoflarından biri olan ve yeni bir gerçeklik önerisiyle tarih sahnesine çıkan filozoflardan biri de hiç şüphesiz Kant'tır. Kant'ın sahneye çıkışından sonraki süreci Liebmann şöyle ifade eder: "Kant'la birlikte felsefe yapabilirsiniz ya da Kant'a karşı felsefe yapabilirsiniz, ancak Kantsız felsefe yapamazsınız." [1] Çağdaş dünyada ortaya çıkan felsefi yaklaşımlar Kant'a karşı çıksa veya eleştirse de terminolojik olarak bir açıdan Kantçı bir çerçevede konuşmaktadır. Pozitivizm, analitik felsefe, fenomenoloji, dil felsefesi, kıta felsefesi ve matematik felsefesi gibi güçlü felsefi akımların kuruluşunda Kant'ın etkisi yadsınamayacak seviyededir. En temelde ontolojinin bir "temsil nesnesi" ile kurulması Kant'tan sonra bir yasa gibi addedilmektedir. Farklı bir şekilde ifade edecek olursak, doğada gördüğümüz ne varsa,

[1] Donald M. Borchert, Encyclopedia Of Philosophy, Detroit: Detroit Macmillian Reference USA, 2005, s.545

zihnimizde[2] nasıl bir süzgeçten geçerek nesneyi oluşturduğu halen günümüzün en çetrefilli konularından biridir.

Kant, mantıkçıları köşeye sıkıştıracak olan, kaçınılmaz olarak bir sofizme düşürecek olan, bildiklerinin ve icra ettikleri sanatın tamamının boşluğa düştüğünü kabul etmek zorunda kalacakları o ünlü ve eski sorunun şu olduğunu ifade eder:

> "Gerçeklik nedir?" (Was ist Wahrheit)[3]

Burada, Kant, gerçeklik ve doğruluk kavramlarını birbirinin yerine kullanır.[4] Çünkü bilginin nesnesi ile uygunluğu tanımı üzerinden değerlendirdiğimizde, uygun olduğu durumda bilgiye doğru, nesneye de gerçek denir. Kant bu noktada asıl sorulması gereken sorunun doğru ve gerçeği yakalarken "her bilginin evrensel ve güvenilir ölçütünün ne olduğu"[5] sorusu olduğunu dile getirir.

Kant kendisinden önce gerçekliğe yönelen filozofları aklın nesnesine yönelimi açısından çeşitli kategorilere ayırır. Bu ayrımı "Saf Aklın Eleştirisi"nin son bölümünde[6], kabaca kendisine kadar geldiği bir tartışma düzlemi olarak gösterir. Tüm akıl bilgisinin nesnesi açısından bazı filozofların salt duyusalcı, diğerlerinin ise salt anlıksalcı/akılcı olduğunu dile getirir. Ona göre Epikür en önde gelen "duyusalcı" filozof iken Platon ise "anlıksal" olanın filozofudur.

Aklın bilgisinin kökenine gidildiğinde ise bilgilerin deneyimden mi türediği yoksa deneyimden bağımsız olarak saf akıldan mı türediği tartışması ortaya çıkar.

---

2 Gemüt/mind. Transandantal felsefede hissetme ve düşünme yetilerini kapsayan bir terim olarak kullanılmaktadır. Bülent Gözkân, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine", *Yeditepe'de Felsefe*, c. 1, sy. 2002 (2002), ss. 21-79.

3 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2015, s. A58.

4 "Was ist Wahrheit?" Burada ve Richtigkeit sözcüğünün kullanılması gereken başka pek çok durumda Kant Wahrheitt sözcüğünü kullanır(yine bu diller Türkçe "gerçek" sözcüğünü ve kavramının kullanılmasının gerektiği yerde, 'reel/real' sözcüğüne başvururlar ['reel Mensch, 'real man' gibi]. "Gerçek bilgi" ile demek istediğimiz bilgi kavramına uygun bilgi, var olanın, kavramın bilgisi iken, doğru bilgi ise olguya uygun bilgidir, oluşta olanın, tasarımsal, olgusal, görüngüsel, vb. olanın bilgisi olacaktır. Ama bu durumda bile 'doğru' bilgi anlatımın uygunsuzluğu 'yanlış bilgi' gibi bir anlatımı varsaymasında kendisini gösterir. Olgunun bilgisi ve gerçek olanın bilgisi aynı şey değildir. Olgu olumsaldır, olmayabilir ve bilgisi de olumsaldır. Gerçek olan ise var olandır. Ama salt var olan saltık olarak soyut olandır; ve doğal bilincin sanısının tersine, olgu, görüngü varoluş, realite ise yalnızca var değil ama yok olanı da kapsadıkları ölçüde daha somut, daha yüksek kavramlardır. a.g.e., A59.

5 a.g.e., A58.

6 a.g.e., A882.

Aristoteles'i deneycilerin, Platon'u ise akılcıların[7] başı olarak görür. Modern dönemde ise birinciyi izleyen Locke ile ikinciyi izleyen Leibniz'in bu çatışmayı sonuca ulaştıramadığını dile getirir.

Kant'ın üçüncü ayrımı ise metodolojik bir bilimsel yöntem izleyenler açısından dogmatik ve kuşkucu olanlardır. Birincisine Wolf'u, ikincisine ise Hume'u örnek verir. Kant bütün bu yolların kapalı olduğunu, kendi açacağı yolun, yani "kritik" olanın ise açık yol olduğunu dile getirir.[8]

Kant'a göre insan doğası, dışsal gerçekliği kendinde olduğu haliyle idrak edebilecek kapasitede değildir. Fakat bu idealistlerin iddia ettiği gibi gerçekliğin yalnızca zihinsel bir şey olduğu anlamına da gelmez. Kant'ın aşkınsal idealizminde gerçekliğin var olduğu, bazı imkanlar dahilinde bilgi konusu olsa da bu, kuşatıcı anlamda dışsal gerçekliğin tamamen bilinebileceği anlamına gelmez. Kuşatılabilir anlamda bilinebilir olan gerçeklik düzlemi fenomenal gerçeklik alanıdır. Bunun için gerçeklik fenomenal biçimde ancak bizde kurulu bir düzeyde bizim tarafımızdan bilinebilir olduğu için anlam da bizim zeminimizde kurulmak zorundadır. Bize göre kritik projesinin en temel tezi, insanın doğasına ilişkin imkan ve yönelimin; hakikat arayıcısı olan insandan ziyade, ahlak abidesi insan olduğunu dile getirebiliriz. Çünkü dışsal bir gerçeklik alanı var olsa da insan için gerçeklik kendi zemininde ve kendisi için kurulan bir şeydir. Bir takım insani yetilerimiz aracılığıyla evreni, doğayı ve nesneyi kurguluyoruz. Bizim dışımızda bizim algımızdan bağımsız olarak var olan "kendinde şey" hakkında bizim kısmi bilgimiz bulunmaktadır. Bu da kalıcılık özelliği bakımından var olduğunu söylemekten öteye gitmemektedir. Nesnenin kuruluşuna gerçeklik atamamızı sağlayan şey ise insan türü için geçerli olan, dolayısıyla nesnelliğini sağlayabildiğimiz, bir takım a priori yasalardır. Akıl sahibi bir varlık olarak var olmak için, duyu ve akıl kendi gerçekliğini akıl sahibi varlıklarla ortak bir düzlemde inşa ediyor. Nihayetinde fenomenal düzlem insanın özgür ahlaki eylemleriyle içinde var olabileceği bir gerçekliğe dönüşüyor.

---

7 Aziz Yardımlı'nın SAE çevirisinde bu kavram noologist kavramı ile ifade edilir. Ratio kavramından ziyade akılcılığın nous ile ilişkisi bizce de daha doğrudur.

8 a.g.e., ss. B881-884.

> "Şayet insan doğası en yüksek iyiliğe ulaşmak için belirlenmişse, o zaman onun bilgi gücünün ölçüsü de bu amaca hizmet eder biçimiyle kabul edilmelidir. Ancak kurgusal usun eleştirisi usun önüne getirilen sorunları amaca uygun nitelikte çözmek için çok yetersiz olduğunu kanıtlamıştır."[9]

İnsan doğasının bilgi gücü her ne kadar doğasına uygun bir biçimde en yüksek iyiyi dışarıdan elde edebilecek bir kapasiteye sahip değilse de aklın pratik kullanımında en yüksek iyiyi tesis edebilecek seviyededir. En yüksek iyinin bilgisi, araştırılsa da elde edilemeyen bilgelik, saygıdeğer bir biçimde farklı yoldan bize geri dönmüş gibi görünmektedir.[10] Teorik akıl en yüksek iyiyi tespit etme konusunda başarılı değildir fakat pratik akıl bu nesneyi bizzat kendisi kurmaktadır.

Kant'a göre dünya bir savaş alanıdır. Bu savaş, insandaki ahlak yasası sayesinde insan ruhunun yüceliğini arttırmaya yönelik olan bir savaştır. İnsanda ahlak yasası dolayısıyla iyi olmaya yönelik bir eğilim vardır. Eğer insan aklı varlığın gerçekliğini bilme konusunda yetkin olsaydı, Tanrının muhteşem varlığı ve bu muazzam sonsuzluk karşısında dehşete kapılırdı. [11] Kant, insan ruhunda ahlak yasası sayesinde yücelen bir yön olmasaydı, insanın basit bir kukla gibi mekanik hareketler ortaya koyan bir canlıya dönüşeceğini dile getirir. [12] Bu nedenle aklın bu şekilde düzenlenmesinin insana dair yüce bir anlam taşıdığı söylenebilir.

Kant, gerçekliğe dair olan ne varsa bilgi imkânlarının dışındadır dememekle birlikte, insani bilgi imkanlarımızın dışsal bir gerçekliğin var olduğuna dair ip uçları yakaladığını fakat bunu bütüncül bir zeminde ortaya koyamadığını iddia etmektedir. Nihayetinde bu tezde yapmaya çalışacağımız şey, Kant'ın nasıl bir gerçeklik tasavvuru ortaya koyduğunu anlamaya çalışmaktır.

Türkçe literatürde metafiziğin imkanı, bilgi felsefesi, aklın yetileri, aşkınsal yaklaşım, pratik akıl açısından özgürlüğün işlevi gibi konularda Kant özelinde yapılmış pek çok çalışma bulunmaktadır. Fakat bu çalışmalar Kant'ın gerçekliği

---

9 Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2022, s. 196.
10 a.g.e., s. 197
11 a.g.e. s.196
12 a.g.e. s.196

nasıl tesis ettiğine odaklanmadığı için Kant açısından gerçekliğin hangi çerçevede ele alındığı önemli bir boşluk olarak görülmüştür. Diğer önemli nokta ise gerçekliğin bilgi imkanı eğer mümkünse, aklın imkanları ölçüsünde olması gerektiği dolayımıyla, Kant'ın aklı sınırlarken yaptığı işin önemini vurgulamaktan ziyade bunu nasıl yaptığına odaklanmaya çalışacağız. Çünkü aklın çerçevesi ortaya koyulurken, inşa edilen karmaşık dizgenin felsefe okuyucusu tarafından ihmal edildiği gözden kaçmamıştır. Bu nedenle tezi kaleme alırken gerçekliğe sadece tarihsel bir girizgah değil yöntemsel bir girizgah da eklemek gerekli görülmüştür.

Bu araştırma sürecinde ortak bir tartışma dili imkanına müsaade etmesi amacıyla mümkün mertebe Türkiye'de Kant konusunda çalışan hocaların kavramsal tercihlerine ve Türkçede yaygın kullanılan çevirilere sadık kalmaya çalıştık. Fakat Kant'a yönelik gerçekleştirilen çalışmalarda pek çok farklı kullanım olduğu tespit edildiğinden anlamı daha uygun yansıttığını düşündüğümüz kullanımı tercih ettik.

Tez hakkında bahsetmemiz gereken son nokta ise bölümler ile ilgilidir. İlk bölümde felsefe tarihinde Kant'a kadar oluşan gerçeklik tasavvurlarını ve bunun çeşitli filozoflar açısından hangi bilgi zemini üzerinden gerçekleştirildiğini inceleyeceğiz. Özellikle gerçekliğin ilk tasavvurlarının oluşması açısından antik çağ, epistemolojik tartışmalar açısından Kant düşüncesine hazırlık oluşturması gerekçesiyle ise yeniçağ dönemi daha ayrıntılı incelenecektir. Ayrıca ortaçağ bölümüne, her ne kadar bir dönem Kan'ın İbni Rüşt'çü olduğu dile getirilse de, Kant'ın düşünce sisteminde önemli bir yer etmediğini düşündüğümüz için, İslam felsefesini dahil etmedik.

İkinci bölümde, büyük oranda Prolegomena ve Saf Aklın Eleştirisi eserlerinden istifade edilerek, bilimsel ve yöntemsel açıdan, dışsal gerçekliğin nasıl bilgi imkanlarının dışına çıkarıldığı ve fenomenal gerçeklik tasavvurunun hangi akli zemin üzerinden tesis edildiği incelenecektir. Kısaca, Kant'a göre aklın ve metafiziğin ne olduğu ve ne işe yaradığı anlaşılmaya çalışılacaktır.

Son bölümde, ikinci bölümde ortaya koyulan bilgi imkanları çerçevesinde aklın teorik ve pratik kullanımı açısından Kant'ta gerçekliğin öznel bir zeminde

kuruluşunun nasıl gerçekleştiği ve bu sürecin nasıl bir gerçeklik tasavvuru ortaya koyduğu incelenecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KANT'A KADAR GERÇEKLİK PROBLEMİNİN KISA TARİHİ

Kant'a göre insan aklı kendisini içinden çıkılmaz bir takım metafizik tartışmaların içinde mahkum bırakmıştır. Tanrı, özgürlük gibi sonu gelmez metafizik tartışmaların zeminine oturduğu en temel ve en kadim tartışmalardan birisi de neyin gerçek olduğudur. "Gerçeklik" kavramı etrafında şekillenen tartışmaların seyrini ve içeriğini anlamak için felsefe tarihindeki gelişimini ciddiye almak gerekmektedir. Gerçeklik tasavvuru söz konusu olduğunda görünüş-gerçeklik, değişim-kalıcılık, töz-ilinek, tikel-tümel gibi çeşitli kavramlar ekseninde tartışmalar ortaya çıkmıştır. Biz de gerçeklik kavramı özelinde, felsefe tarihinde, Kant'a kadar sürecin ana hatlarına göz atmayı uygun gördük.

Felsefi gelenekte özellikle Herakleitos, Pisagor ve Parmanides ile gerçekliğin doğasına ilişkin temellerin atıldığı Platon ve Aristoteles'te bütünlüklü bir gerçeklik anlatısının ortaya koyulduğu, Descartes ve Newton ile başlayan yeni gerçeklik zemini arayışları üzerinden Kant'a kadar gelen temel tartışmalar ve kavramsal çerçeveler Kant'ın ortaya koyduğu işi anlamamız konusunda bize yardımcı olacaktır. Tabi ki bütün bir felsefe tarihini ve tüm felsefi gelenekleri kapsayan bir inceleme hem tezin hacmini gereksiz bir boyuta ulaştıracak hem de çalışmanın bütünlüğüne hizmet etmeyecektir. Bu nedenle olabildiğince Kant'ı inşa eden düşünsel sürece odaklanmaya çalışacağız.

1.1. ANTİK ÇAĞ

Gerçekliğin ne olduğu insanlık tarihinin en eski gündemlerinden biridir. Rüya gören ve bir gün ölen insanın elbette içinde yaşadığı dünyanın gerçek olup olmadığından şüphe etmesi kaçınılmazdı. Çevresinde ne olup bittiğini anlamlandırma mücadelesi belki de ilk insana kadar dayandırılabilecek bir etkinlik olsa da "pratik, dini veya mistik"[13]amaçlardan sıyrılıp, yalnızca teorik

[13] Ahmet Cevizci, Kasım Küçükalp, *Batı Düşüncesi - Felsefi Temeller*, İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2024, s. 31.

açıdan kalıcı olana ulaşma amacı güden felsefe etkinliğinin bildiğimiz kadarıyla Yunanistan'da doğduğu söylenebilir. Her ne kadar gerçekliğe dair düşünme çabasını Antik Yunan'dan başlatmasak da yazıya geçirilerek zamana yenik düşmesine engel olunduğu dile getirilebilir.

Doğaya yönelik birtakım araştırmalar yapmaları dolayısıyla fizikçiler olarak da adlandırılan ilk okul; Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes olarak üç önemli isimden oluşmaktadır. İzleğimizin bu durağında ele alacağımız bu isimlerle birlikte, gerek matematiğin ve aklın kendisine ilişkin gerekse doğaya ilişkin ispat düşüncesinin ortaya çıktığını, aynı zamanda "neden" ve "niçin" gibi sorulara cevap aranmaya başladığını görmekteyiz.[14] Dünya'yı anlamayı kendileri için istedikleri kadar ayrıca bunu harici bir referansa başvurmadan kendi yetileri ve referansları ile de gerçekleştirmeye çalıştılar. Neyin gerçekten var olduğunu belirlemek için "arkhe" ya da "maddi neden"in bulunması gerektiğini düşünüyorlardı.[15] Gerçekliğin açıklamasının maddi, fail, formel ve ereksel olarak dört neden üzerinden elde edilebileceğini dile getiren Aristoteles, Miletli filozofların yalnızca maddi nedene ulaşabildiklerini dile getirir.[16] Buradan hareketle de evrenin gerçekliğini madde temelli kurduklarını söylemek çok güç olmaz. Ayrıca "ex nihilo nihil fit"[17] mantıksal önermesi gereği, antik yunan geleneği boyunca sürdürülecek olan, maddenin ve dünyanın kalıcı olduğu düşüncesi de ortaya çıkmıştı.

Diğer yandan Pisagorculukta ise gerçekliğe dair maddi nedenden ziyade formal neden önemli bir cevap niteliği taşır. Onlara göre "madde yerine form, nitelik yerine nicelik ve fizik yerine matematik" ön plana çıkmaktaydı. Pisagorculuğun varlığın gerçekliğini matematiksel ilkeler üzerinden tesis ettiği söylenebilir. Pisagorcuların burada ele alınan konu açısından en önemli özelliği varlığın hakikatinin sınırlarına matematiği koymuş olmalarıdır. Onlara göre matematik varlığın yegâne açıklayıcısıdır. Dolayısıyla varlığın gerçekliğinin sınırlarını matematiğin sınırları belirleyecektir. Fakat Pisagorcuların, matematiğin

---

14 a.g.e., s. 34.
15 Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi / Felsefe Tarihi -1*, İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 32.
16 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 2021, s. 24.
17 Hiçten ancak hiç çıkar.

niceliksel açıdan verdiği açıklamalarla yetinmeyip çeşitli sayısal değerlere çeşitli anlamlar yükleyerek gizli ve spritüel bir tarikat şekline büründüğü söylenebilir.[18]

Tales'le başlayan tartışmalarda "Gerçeklik nedir?" sorusunun ilerleyen süreçte temelde iki önemli bakış açısı ürettiği söylenebilir. Birincisi doğadaki oluş ve bozuluş; veya değişimin doğanın en temel davranışlarından biri olduğu.[19] İkincisi ise gerçekliğin kalıcı, değişmez bir yönü olması gerektiğiydi. Dolayısıyla en kadim tartışmalardan biri tarih sahnesine çıkmış oldu. Eğer gerçeklik sürekli ve kalıcıysa ve doğaya da fiilen değişim hakim ise bu ikisi nasıl uzlaştırılacak idi. Birbiriyle bağdaşmaz görünen bu değişme ve süreklilik sorunu hakkında çeşitli teoriler geliştirilmiştir.

Herakleitos değişmenin biricik gerçeklik olduğunu iddia eden bir teori ortaya attı. Her şey akar ve aynı nehre iki defa girilemez.[20] Şu anda dünyada burada deneyimlediğimiz her şey varlığa gelir ve yok olur. Dünyada hiçbir nesne aynı kalmaz, evrendeki farklı öğeler arasında süreklilik arz eden bir savaş vardır. Değişmeyen tek şey, her şeyin sürekli değişmesini sağlayan "Logos"tur.[21] Değişme probleminin devam ettiricisi olan Kratylos teoriyi biraz daha radikalleştirdi ve değişen dünyanın anlaşılır olmayan bir dünya olduğu sonucuna vardı. Eğer her şey her daim değişime tabii ise gerçeklik betimlemeye gelmez. Gerçeklik üzerine konuşmaya kalktığımızda sadece hakkında konuştuğumuz şey değil, biz, hatta bizi dinleyenler de değişime uğramaktadır. Bu nedenle Kratylos, aynı nehre bir defa bile girilemeyeceği sonucuna varır.[22] Dolayısıyla iletişimde bulunmaya kalkışmak da anlamsız bir çabadır.

Değişim teorisinin ortaya çıkardığı güçlükler kadar gerçekliğin değişmez ve kalıcı olduğu iddiaları da çeşitli güçlükler çıkarmıştır. Parmanides gerçekliğin değişmez ve sürekli bir yapısının olması durumunda, varlığa gelemeyeceğini,

---

[18] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 151

[19] Platon, *Theaitetos*, çev. Birdal Akar, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2017, s.26, 152 d-e.

[20] Platon, *Kratylos*, çev. Suat Y. Baydur, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s.48, 402-a.

[21] Herakleitos, *Fragmanlar*, Fragman 1, Çev. Cengiz Çakmak, Ed. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2005, s.237, s.29.

[22] Aristoteles, *a.g.e.,* 1010a10.

hareket edemeyeceğini, bölünemeyeceğini ve parçalarının olamayacağını, vs. savunuyordu.[23]

Ona göre gerçeklik hakkında tek bir şey söylenebiliyordu: O vardır. Varlık buna göre hareket edemez, değişemez, parçaları olamaz. Çünkü Parmanides'e göre yegane hakikat şu cümle ile özetlenebilir: "Varlık vardır, yokluk var değildir." Peki bu varlık nereden gelmiştir. Yokluktan gelemeyeceği için bizatihi kendisinden kaynaklanmaktadır. Parmanides'te varlığın, hareket edemeyeceği veya parçalarının olamayacağı hep bu yokluğun var olmadığı temel tezinden ortaya çıkmaktaydı.

Parmanides'in bu gerçeklik çerçevesi doğal olarak içinde yaşadığımız ve sürekli bir değişim halinde olan dünyanın gerçeklik durumunu bir yanılsamadan ibaret görmek durumunda bırakmıştır. Elealı Zenon içinde bulunduğumuz gündelik, değişen, parçaları olan ve hareket eden, oluş ve bozuluşa tabii alemin bir yanılsama olduğunu ispatlamak için bir dizi paradokslar ortaya koymuştur. Aşil'in kaplumbağayı asla geçemediği veya bir okun asla hedefe ulaşamadığı gibi örneklerle aslında hareketin bir yanılsama olduğu ve gerçeklik taşımadığı ispatlanmaya çalışılmıştı. [24] Parmanides ve Zenon, gerçekliğin deneyim dünyasında olamayacağını, duyusal dünyanın ancak paradoksal olabileceğini, çelişkili çıktılar verdiğini diğer yönden gerçek varlık hakkında onun var olduğunu söylemekten öteye de gidilemeyeceğini iddia ettiler.

Değişme ve süreklilik/kalıcılık probleminin presokratikleri getirdiği son nokta duyusal deneyim dünyasının gerçekliğinin reddedilmesi anlamına geliyordu. Bir yandan Herakleitos ve Kratylos oluş ve bozuluşun olduğu yerde yegane hakikatin "değişmeyen tek şey değişimin ta kendisi" olduğu yönde yaklaşımı öte yandan Parmanides ve Zenon'un gerçek varlık hakkında bölünmez, hareket etmez, bir, bütün, var gibi kavramların ötesinde hiçbir şey söylenemeyen çerçevesi. Her iki yaklaşım da duyusal dünyanın bir gerçeklik zeminin olmadığı yönünde hem fikir olduğunu söyleyebiliriz.

---

[23] Walter Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, 2. bs., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994, ss.81-82.

[24] Aristoteles, Fizik, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 2005, s. 293-295.

Platon gerçekliğin sürekli ve değişmez olduğu konusunda Parmanides ile hemfikirdi. Fakat Platon gerçeklik ile ilgili yeni birtakım ayrımlar ortaya koydu. Gerçek olanın özü itibariyle maddi değil daha çok şeylerin formları veya idealarıolduğu yönünde idi. Bizim algımıza verili olan şeyler elbette bir dönüşüm ve değişime tabi idiler. Fenomenlerin(duyu dünyası) olduğu alanda hiçbir süreklilik, istikrar ve tutarlılık bulunmadığı için gerçek olamaz. Fakat duyu dünyasında gerçekliğin ne olduğuna dair bir takım işaretler elde ederiz. Platon mağara alegorisinde bunun hikayesini anlatmaktadır. Gerçekliğin oluşturduğu bir takım gölgeler bizi gerçeğe götüren bir takım ipuçları taşımaktadır.

Felsefe tarihi boyunca "duyusallık/görünüş" ve "görünüşü aşan bilgi" bazen benzer bazen de farklı kavramsal terminolojiler üzerinden çeşitli şekillerde kurulmuştur. Platon'un "doxa ve episteme" kavramları tam olarak bize bu şekilde bir ayrım sunar.[25]Platona göre, duyulur dünyanın nesneleri "oraton" iken düşünülür dünyanın nesneleri "noeton" olarak adlandırılır. Logistikon yetisi[26] ile icra edilen "dianoia" faaliyeti[27] aracılığıyla gidimli(discursive)[28] bilgi elde edilir, ayrıca mantıksal ve matematiksel işlemler gerçekleştirilir, çıkarsamalar yapılır, nedensellik bağlantıları kurulur. Nous yetisi ile icra edilen noesis faaliyeti[29] ile ise idealar ve ilk ilkeler görülebilmekteydi. Örneğin geometride, herhangi bir teoremin ispatı dianoia faaliyeti ile yapılırken, ispatın ona dayanarak yapıldığı ilkeler, noesis faaliyeti ile çıkarılırdı. Dolayısıyla Platon geleneğindeki bir filozof için felsefe yapma, dianoia'dan noesis'e yükselen bir metafizik yolculuğunda, aşkın olan idealar alemine geçiştir, bir sahne değişimidir.

Platon için varlığın gerçekliğinin olduğu yer nous faaliyeti ile elde ettiğimiz noeton alanıdır. İçinde bulunduğumuz fenomenal dünya ise yalnızca bir sanı(doxa), hayal alanıdır. Dolayısıyla Platon'un felsefe tarihinde yaptığı en

---

[25] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: TİB Kültür Yayınları, 2016. V. Kitap, bkz.

[26] "Platon yorumcularının çoğunun bu şekilde yorumladığını dile getirilir."H. Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, 2018. s. 60

[27] Latincesi "ratio" olan faaliyet.

[28] Latince'de farklı yönlere koşturmak anlamına gelen discursum'dan geliyor; görüsel karşılıkla aracısız bağlantı olmasına karşılık, kavram, birçok şeyde ortak olan vasıfları içermek yoluyla görüsel karşılıkla aracılı bir şekilde bağlantılıdır. Bu anlamda diskürsif düşünce ile aracılı bir şekilde varılan anlamındadır.

[29] "Latincesi 'intellektus' olan faaliyet".

büyük devrim aklın konumlandırılışı ile ilgiliydi. Ona göre gerçeklik, tam olarak akılsal olan bir faaliyetle ifşa ediliyordu. Gerçekliğe giden yegane imkan aklın faaliyetinden çıkan tümeller alanında bulunmaktaydı.

Platon'da tikel tözler kadar tümel tözlerin de gerçeklik taşıdığı anlaşılmaktadır. Fakat Platon ile ilgili en önemli tartışmalardan birisi tikel tözlerinde tümel tözler gibi idealar/noeton alanında olup olmadığı meselesidir. Platon'un eserlerinden bu konuda tam bir sonuç alamasak da yirmi yıla yakın yanında öğrencilik yapan Aristoteles'in bu konuda emin olduğunu söyleyebiliriz.[30]

Aristoteles bir sağduyu filozofu olarak, deneyimlediğimiz şeyin gerçek olması gerektiğini dolayısıyla Platon'un gerçek dünyanın gündelik deneyimimizde olmadığı düşüncesine Fizik ve Metafizik kitaplarında eleştiride bulunur. Diğer yandan;

> "Bu dünyaya ilişkin ister iç ister dış duyularımızla elde edebileceğimiz algılarımızın kesinlikten uzak, yanılgılara açık algılar olduğunu; kesin ve yanılmaz algıların tamamıyla akılda bulunabileceğini vurgular."[31]

Fakat doğada oluş ve bozuluşun bulunması ve değişimin hakim olması onun gerçek olmadığını göstermez. Doğadaki değişimin bileşenlerini, ilkelerini ve nasıl işlediğini bildiğimiz takdirde anlaşılır hale gelmektedir. Ayrıca değişimin yanında nesnede değişmeyen bir yön de kalmaktadır. Bu yüzden Aristoteles'e göre gerçekliğin neyden meydana geldiğini anlamanın yolu değişimin içeriğini ve yasalarını anlamaktan geçer.

Aristoteles'in metafiziğinde temelde iki ana problem araştırılır.[32] Birincisi "gerçek olmak bakımından gerçekliğin" araştırılması ve doğayı kendisinden yola çıkarak açıklama imkanı bulabileceğimiz bir bilimin imkanı, ikincisi ise Platon ile hesaplaştığı, duyusal olmayan tözlerin var olup olmadığı meselesidir. Birincisine olumlu yanıt verir. Fakat ikincisinde duyusal olmayan tözlerin Platon'daki gibi bir çokluk ifade etmediğini yalnızca tanrısal töz ve akılların bulunduğunu dile getirecektir.

---

30 David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017, s. 55.
31 Aristoteles, *Metafizik*, 1049b, 24; 1072b, 14, 24.
32 Ross, *Aristoteles*, s. 245.

Aristoteles'e göre üç temel varlık düzlemi bulunmaktadır:

> "Bağımsız tözsel bir varlığı olan, ancak değişmeye tabi olan varlıklar; değişmeden korunmuş olan, bununla birlikte ancak somut gerçekliklerin ayırt edebilir görüntüleri olarak var olan varlıklar ve hem bağımsız varlığa sahip olan, hem de değişime tabi olmayan varlıklar."[33]

Bunları sırasıyla fizik, matematik ve teoloji (metafizik) bilimleri inceler.[34] Aristoteles diğer iki varlık düzlemine nazaran matematik ve geometrinin nesnelerine bağımsız bir varlık yüklememektedir. Geometrinin nesneleri belirli biçimlerde sınırlandırıp soyutladığımız duyusal nesneden gelen zihinsel nesnelerdir. Aristoteles için aynı durum, tümellerde de söz konusudur. Ne tümellerin ne de matematiksel nesnelerin tözleri yoktur. Varlık ve birlik gibi en genel tümeller bile töz değildir.

> "Deneyde bize verili olan dünya, birbirleri üzerine etki ve tepkide bulunan somut bireysel nesnelerin dünyasıdır. Bu nesneleri gözlemlerken birçok bireyde ortak olan özelliklerin farkına varırız. Bu özellikler Aristoteles için bireylerin kendileri kadar gerçek ve nesneldirler. Nasıl ki Platon'un gözünde idealar zihnin eseri değildiyseler, bunlar Aristoteles için de hiçbir şekilde zihnin eseri değildirler. Fakat Aristoteles bizi onlarla ilgili olarak ancak tümellere özgü olan varlık tarzını, yani bireylerin özellikleri olarak varlıklarını kabul etmeye davet etmektedir. Ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip bir tümeller dünyasını kabul etmemeliyiz ve bir değişmeler dünyası olan dünyayı basit tümellerin işlemleriyle açıklayabileceğimizi sanmamalıyız."[35]

Aristoteles'te gerçekliği anlamanın yolu "dört nedeni" anlamaktan geçer. Her değişimde "dört neden" bulunmaktadır. Değişimin olduğu atmosferden çıkan dört soru dört nedeni oluşturur.[36] "Değişen nedir" sorusu maddi nedene, "neye(hangi biçime) doğru değişir" sorusu formal nedene, "değişimine etki eden nedir" sorusu fail nedene ve "hangi amaç için değişir sorusu ise teleolojik nedene götürür. Bu sorular şu örnekle açıklanabilir:

---

[33] "Sonuncusu duyusal olan ve duyusal olmayan olarak ikiye ayrılmaktadır. Duyusal olup ezeli-ebedi olan tözler gök cisimleridir, duyusal olmayıp değişime de tabi olmayan töz tanrıdır." David Ross, *Aristoteles*, s. 246 .

[34] Aristoteles , *Metafizik*, E1.

[35] Ross, *Aristoteles*, ss. 248-49.

[36] Aristoteles, *Metafizik*, s. 142.

> "Bir mermerden heykel yapıldığı zaman, maddi neden, değişen madde, yani mermerdir. Formel neden, maddenin aldığı şekil ya da form yani, heykelin biçimidir. Değişim bir dış güç, bu örnekte heykeltraş olan bir fail neden tarafından meydana getirilir. Nihayet, ve Aristoteles için muhtemelen en önemli unsur olarak, mermerin niçin bir heykel haline geldiğini açıklayacak bir nedenin olması gerekir. Burada gai/teleolojik neden değişme ile ulaşılacak amaç, muhtemelen de heykel traşın yapma isteği duyduğu bir güzel nesnenin yaratılmasıdır."[37]

Dolayısıyla doğada sürekli biçimsel/formal bir değişmenin olduğunu kabul etmek değişmeyen bir madde olduğu gerçeğini yadsımaz.

Doğada insan eliyle bir takım değişimler gerçekleşse de bunlar doğal olmayan değişimlerdir. Tohumların ağaca dönüşmesi, yavruların büyümesi ve yetişkin olması, gezegenlerin kendi sabit yörüngelerinde dönmesi gibi değişimler ise doğal değişimlerdir. Doğadaki her nesne nihai bir forma geçmeyi ve kendisini tamamlamayı amaç edinir. Tohumun bitki olması, taşın yere düşmesi, kedi yavrusunun köpeğe değil de kediye dönüşmesi doğal eğilimleri dolayısıyladır. Amaçsallık doğadaki hareketin en temel nedenidir. Bu nedenle Tanrı dışında var olan her şeyin madde ve form biçiminde bir değişim içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

Tanrı (hareket etmeyen hareket ettirici) değişimden ve hareketten münezzehtir. Ancak tamamlanmamış varlıklar değişim süreci içerisinde olabilir. Değişime tabi olan nesnelere değişmezlik ve hareketsizlik haline, tam bir sükunete ulaşıncaya değin harekete devam edeceklerdir. Form alabilen maddi malzeme var olduğu sürece de değişim devam edecektir. Değişimin olmadığı yegane durum saf form halindeki Tanrıdır. Nihai amaca yaklaşabilenler en mükemmel şekilde düzgün dairesel hareketle dönen gök cisimleridir. Onlar da maddi olmaları sebebiyle mutlak bir sükunete ulaşamıyor olsalar da hareketler içerisindeki en yetkin hareketle sükunet haline en yakın olanlardır. Dünyadaki nesneler ise pek çok açıdan değişir. Canlılar ölür cansızlar ise bozulur. Canlılar her ne kadar tekil olarak ölse de tür varlığını devam ettirir. Bu nedenle canlılar içindeki en güçlü dürtülerden biri türün devamını sağlamaktır. İnsan ise bu formları düşünebilmesi sayesinde tanrısal olandan bir pay almış gibidir.

---

[37] Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, İstanbul: Say Yayınları, 2019, ss. 142-43.

Hareket etmeyen hareket ettirici var olanlar içerisinde bulunan amacın yegane kaynağıdır. Tüm değişmenin hedefi hareket etmeyen hareket ettiricidir. O'nda bi'l kuvve olan/potansiyel olan hiçbir şey olamaz kendisinden başka her şeyin onun gibi olmaya çalıştığı şeydir. Evren, her şeyin tanrıya benzemeye çalıştığı ama maddesi nedeniyle en fazla gök cisimleri gibi bir sükunete erişebildiği sonu gelmez ve başarıya ulaşılamaz bir değişim sürecidir.

Hareket etmeyen hareket ettirici konumu gereği dinlerin Tanrı'sından farklıdır. Faaliyetten bütünüyle yoksun mutlak bir sükunette olan bu hareket ettiricinin dünyaya iyilik, merhamet vb. nedenlerle herhangi bir şekilde müdahale etmesi doğasına aykırıdır. O evreni de düşünmez. Çünkü evreni düşünüyor olsa, düşüncesi değişimlerin akışı olması gerekir. Dolayısıyla hareket etmeyen hareket ettirici sadece kendisini düşünür.

Özetle Aristoteles'te gerçeklik tözlerin toplamından oluşur. Fakat bu töz, bilgi bakımından ve tanım bakımından önce gelen ayrıca bağımsız olarak var olandır anlamına gelir. Yani var olan her şey, tıpkı mantığın çalışma sistematiği gibi en nihayetinde tanımlanamaz olanda son bulmalıdır.

Gerçekliğe dair antik dönemde bahsedeceğimiz son eğilim ise atomculardır. Epiküros'ta "Gerçeklik nedir?" sorusunun cevabı farklı büyüklük ve şekillerdeki atomlarla, onların arasındaki boşluktan oluştuğu biçimindeydi. Büyük oranda atomcu Demokritos'un görüşleri üzerinden inşa edilen bu yaklaşım bölünemez atomlardan oluşan bir dünya öngörüyordu. Yoktan var edilemeyen ve yok edilemeyen bu atomlar ezeli, ebedi, sürekli ve kalıcıdırlar. Aristoteles'in aksine doğada bu atomların teleolojik anlamda hiçbir amacı yoktur. Doğadaki değişim atomların rastgele çarpışması sonucu oluşan zincirleme reaksiyonlar sayesindedir. Demokritos'a göre atomların tamamının çarpışma anındaki konumları bilindiği takdirde her şey tahmin edilebilirdi. Çünkü evren tamamıyla deterministik bir yapı olarak tasavvur edilmişti. Epiküros ise atomların hareketlerinde tahmin edilemez bir sapma olduğu nedeniyle evrende tahmin edilebilir bir determinizm olmadığını dile getirdi.

Hem Epiküros'un hem de Demokritos'un gerçekliği, Parmanides ve Herakleitos'un fikirlerini kısmen birleştirerek açıkladığı söylenebilir. Gerçek

dünya olan atomlar süreklilik arz eder ve değişmezdirler. Çok fazla ve birbirinden her anlamda farklı olan atomların çeşitli hareketleri ise görünen dünyayı inşa eder. Atomcu görüş, Zenon'un hareketin olmadığına ilişkin iddialarına da cevaplar üretir. Atomların durmaksızın hareket etmeleri yerine sıçramalar şeklinde hareket ettiği görüşü, okun hedefe varabilmesini sağlayan bir açıklama sunmuştur. Ayrıca nesnenin sonsuz bölünmesi dolayısıyla da hiçbir zaman gerçekleşemeyen hareket daha fazla bölünemeyen atomların sıçramalar yapması sayesinde mümkün olduğu iddia edilmiştir. Bu da değişim ve kalıcılığın atom teorisi çerçevesinde açıklanabilir olmasına imkan tanımaktadır.

Özetle antik dönemin en önemli tartışması, duyusal dünyadaki değişimin yadsınması/yadsınamaması dolayısıyla kalıcı olan gerçekliğin nasıl idrak edileceği problemidir. Temelde ulaşılan sonuç, içinde yaşadığımız bu oluş ve bozuluştan çıkabilmek ancak akıl ile gerçekleşebilir. Matematik ve mantık ilimleri aracılığıyla veya aklın nous faaliyeti sayesinde, hangisi ile olursa olsun gerçeklik kendisini fenomenal düzlemde değil daha çok aklın imkanlarında göstermektedir. Kant düşüncesinde ise değişim problemi Newton fiziği ile kesin bir biçimde rafa kaldırılacak ve yerini başka problemlere bırakacak fakat kalıcılık ve süreklilik düşüncesi gerçeklik bağlamında sarsılmaz bir konumda yerini alacaktır.

1.2. ORTA ÇAĞ

Bu dönem düşünürlerinin gerçeklik çerçevesinde gündeminde olan en önemli başlık Tanrını varlığı ve neliği sorunudur.[38] Nasıl ki modern dönemde felsefe yapmaya başlama daha çok bilgi felsefesi ile başlayan bir önceliğe sahipse ortaçağda felsefe ontolojik sorunlar merkezinde bir arayış içerisindeydi. Bu ontolojik sorunların merkezinde ise Tanrı ile ilgili sorular vardı.

> "Ontolojik anlamda her şeyin kaynağı Agustinus'un söylemiyle saltık varlık, her şeyin ilk, tek ve evrensel nedeni, Gazzali'nin söylemiyle ekmel/yetgin, St. Anselmus'un deyişiyle kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen ve diğer varlıklardan zorunlu varlık olması ve varlık ve özün aynılığıyla ayrılan Tanrı, varlık

[38] Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul:Kabalcı Yayınları, 2000, s. 28.

> hiyerarşisinin en tepesindedir ve diğer varlıkların varlığı, değeri ve evren içerisindeki yeri O'na göredir. Yetkin olan tek varlık odur. "[39]

Ortaçağ filozoflarına göre tüm gerçekliğim kurucusu ve merkezi Tanrı kavramıyla özdeşleşmişti.

Önceki bölümde ele alınan ve antikçağ düşünürlerinde ekseriyetle ortaya koyulan oluş ve bozuluş, süreklilik ve değişim, duyu verilerinin yanılma imkanı gibi düşünceleri dolayısıyla yalnızca aklın nesnelerinin bilgisinin ancak gerçek bilgi olduğu ifade edilmişti. Ortaçağ'da bu akıl bir de tanrısal ışık ile aydınlanıyordu. Botheus, Abelardus, Anselmus, Agustinus, gibi Hıristiyan ortaçağ filozofları aklı tanrısal akılla bağ içerisinde düşünüyordu.

> "İnsan bu dönemde (ortaçağ) bir akıl varlığı olarak değerlendirilir her şeye karşın; ama bu akıl kendi kendine dayanan bir akıl değildir. Tanrısal akla bağlı olan bir akıldır." [40]

Tanrısal yönü olan aklın gerçeklik hakkında kusursuz bir bilgiye ulaşamama ihtimali yoktur. Aristoteles'te kategoriler ile varlık arasındaki tam uyumda olduğu gibi ortaçağ düşünürlerinde de insan aklı gerçekliği olduğu gibi anlayabilecek kapasiteye sahiptir.[41]Ortaçağ düşüncesinin modern döneme önemli açılımlar yaptığı ifade edilebilir. Akıl bilgisinin "dış dünyayı olduğu gibi yansıtıp yansıtmadığı", "tümellerin gerçek olup olmadığı" gibi sorular yeni bir yöntem arayışına ışık tutmuştur denilebilir.

1.3. YENİÇAĞ

Yeniçağ ile birlikte yeni bir yöntem ve yeni bir metafizik arayışı gündeme gelmişti. Fizik ve matematikteki köklü perspektif değişimleriyle ortaya çıkan yeni evren tasavvuru, gerçeklik algısında çok büyük kırılmalara neden olmuştu. Özellikle matematik aracılığıyla doğadaki değişimin artık formüllerle ve işlemlerle tahmin edilir olması, gerçeklik açısından değişim ve süreklilik tartışmasını rafa kaldırmıştı. Modern dünyanın yeni ilgi alanı süreklilik ve değişimden ziyade "görünüşü gerçeklikten ayırma", "gerçekliğin çeşitli

---

[39] Hasan Aydın, “Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce Ve Gerçeklik İlişkileri Ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 19 (2015), s. 3.
[40] Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Notos Kitap, 1993, s. 34
[41] Aydın, a.g.m., s. 7.

katmanları" ve "zihin-beden arasındaki" ilişkinin nasıl açıklanacağı problemine dönüşmüştü.[42]

Ortaçağ büyük oranda Aristotelesçi mantık ve fizik anlayışına dayanan bir evren tasavvuruna sahipti. Mantık artık tamamlandığına inanıldığı için dondurulmuş ve fizikte Ptolemaios'un çerçevesini çizdiği haliyle yer merkezli, organik ve hiyerarşik bir modelde kullanılmaktaydı.

Yer merkezli ve hiyerarşik tasarımdan, merkezsiz ve sonsuz evren tasarımına giden yolda Nicolaus Cusanus'tan başlayarak Newton'a doğru pek çok durağın olduğunu söyleyebiliriz.

Cusanus, yeryüzünün evrenin merkezi olmadığı, oluş ve bozuluşun sadece ay altında değil ay üstü alemde de olduğu gibi köklü itirazlar yapmıştır. Ardından Kopernik'in ortaya koyduğu dizge etkisi bakımından geleneksel fizik anlayışına yönelik çok ciddi bir şüpheler oluşturmuştur. Dünya merkez olarak kabul edildiği ve gök cisimlerinin niteliksel olarak dünyadan üstün olduğu kabuller Kopernik'in matematiksel yöntemle ortaya koyduğu güneş merkezli evren tasavvuru karşısında sorgulanmaya başlamıştı. [43] Geleneksel kozmoloji, ay-üstü alemin kutsallığı, değişimin ay-altı aleme mahsus oluşu, Kopernik'ten sonra gerçekliğini yitirmiş ve gök kürelerinin tanrısal olduğu düşüncesi ortadan kalkarak yeryüzüyle tözsel olarak türdeş olduğu kabul edilmiştir. [44] Doğa kendisini, Aristoteles kozmolojisinde ele alındığı gibi farklı niteliklerde ve farklı tözlerde kendisini göstermek yerine, tek bir tözün matematiksel ayrımlarında göstermektedir.[45]

Kepler'in hareketin niceliksel hesaplamalarında ruh yerine "Kuvvet" kavramıyla yoluna devam etmesi Aristotelesçi anlamda var olan her şeyin kendisini tamamlamak için hareket eden teleolojik düşünme biçimine yapılan önemli darbelerden biridir. Taş'ın yere düşmesini taşın teleolojik doğasıyla açıklamak yerine etkin neden üzerinden kuvvet ve çekim yasasıyla açıklama organizma-

---

[42] Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 160.
[43] Muhammed Mehdi Ağaoğlu, *Spinoza'da İtaat ve Özgürlük İlişkisi*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023, s. 5
[44] Ağaoğlu, *a.g.e.,* s. 5
[45] Ağaoğlu, *a.g.e.*, s. 5

evren düşüncesinden mekanik-evren düşüncesine köklü bir geçişi de ifade ediyordu.

Bütün bu fiziksel değişimler yeni bir fiziksel gerçeklik algısı oluşturduğu gibi yöntemin yeniden sorgulanmasına ve yeni bir metafiziksel gerçeklik arayışına neden olduğu söylenebilir. Bu süreçte karşımıza çıkan önemli iki ekol rasyonalistler ve ampiristlerdir. Yeniçağ filozoflarında ortaya çıkan gerçeklik tasavvurlarını incelerken öncelikle rasyonalist filozoflara ardından ampirist filozoflara merceğimizi çevireceğiz.

Modern çağın kurucu, rasyonalistlerin ise en önemli filozofları arasında Descartes'ı sayabiliriz. Gerçeklik Descartes'e göre mutlak töz olan Tanrı ve izafi töz olan zihin ve madde olmak üzere üç temel tözden oluşmaktadır.

Descartes'e göre töz[46], var olmak için kendisi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde var olan şey şeklinde tanımlandığı için gerçek anlamda var olan tek töz "Tanrı"dır çünkü her şey ancak Tanrı'nın yardımıyla var olabilir. Tanrı var olan her şeyin failidir, gerçeklik Tanrı ve Tanrının irade ettiği her şeydir. Var olan her şey bu üç temel kaynaktan ortaya çıkmaktadır. Her şey Tanrıdan, düşünce zihinden, her fiziki nesne de maddeden oluşmaktadır.

Aynı zamanda zihin ve beden de tözdür hatta Tanrı istisnası dışında var olan her şeyi kapsayan iki temel sınıflandırmayı meydana getirir.[47] Bu iki töz birbirinden bağımsız ve varlıkları birbirlerine indirgenemez olduğu için yaratışmış töz olarak adlandırılır. Yaratılmış her tözün özsel özelliği bakımından ya zihin ya da beden tözleri altında karakterize edilebileceği söylenebilir. Düşünce zihnin, yer kaplama da bedenin özsel niteliğidir.

Descartes, "Aklın Yönetimi İçin Kurallar"[48] eserinde sağlam bilgi için iki temel kaynak kabul eder. Birincisi ratio[49], ki onunla ilk ilkelerin bilgisine dayanarak tümdengelimsel akıl yürütmeye(dedüksiyon) dayalı bilgiler ortaya çıkarılır. İkincisi ise intellectus yetisinin icra ettiği intuitio(akli sezgi) faaliyeti ile elde

---

46 Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 2024, s. 81.
47 Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 163.
48 René Descartes, *Aklın yönetimi için kurallar*, İstanbul: Say Yayınları, 2016, bkz.
49 Fransızcası “raison”dur.

edilen ilk ilkelerin bilgisidir. Örneğin "Cogito Ergo Sum"[50] intellectus yetisi ile elde edilmiş bir bilgidir.

> “ Sezgi(görü/intiutio/intellektus) derken kastettiğim şey, duyuların değişken tanıklığı ya da düzensiz bir doğaya sahip olan hayal gücünün aldatıcı yargısı değil, dikkatli bir zihnin anladığı şeye dair hiçbir kuşku bırakmayacak kadar belirgin ve net kavrayışıdır.”[51]

Duyuların düzensizliğine karşı aklın berrak kavrayışı hakikati elde edebilir. Platon'dan beri aslında hakikati belirleyen yegane yeti budur. Akli görü nous, intiutio, intiution, anschauung gibi kavramlarla ifade edilen, akılda bulunan ve gerçekliği tayin için kullanıla gelen temel bilme fiilimizdir. İdealara ve ilkelere dönük bir kullanıma sahip olması dolayısıyla üzerine bilginin tesis edileceği en temel hakikatlerin elde edilmesi intiutio ile sağlanır. Fakat Kant'ta "görü" yalnızca duyusal bir kullanım içerisinde faaliyet gösterir.

Descartes'te "Cogito" bilgisi de dolaysız bir sezgi bilgisidir. Varlığa dair bu dolaysız bilgi apaçık bir bilgi olması nedeniyle a priori olacak ve üzerine inşa edilen her bilgi de bu kesinlikten pay alacaktır. Ayrıca kartezyen düşünme biçiminin kesinlik iddiası sezgi verisiyle birleşince sonuç artık gerçekliğin bilinebileceği bir dünyaya kapı aralanmaktaydı. Akli sezgiden şüphe edilemez, matematikten şüphe edilemez, o halde sezgi ile başlayıp matematikle inşa edilen hakikat kesindir.

Spinoza Kartezyen felsefenin önemli devam ettiricilerinden biridir. Yine benzer bir biçimde duyusal olana dair bir bilgi türüyle birlikte, mantıksal çıkarımın yapıldığı ve ispat faaliyetlerinin gerçekleştirildiği "diaonia" faaliyetinin yanında kendinden öncekilerde olduğu gibi "noesis" faaliyetiyle ilk ilkelere, idealara ve hakikatin temaşasına kapı aralanıyordu. Platon, Descartes ve Spinoza özelinde epistemik bir benzerlik olduğu ifade edilebilir.

Onun geometrik yöntemle kaleme aldığı eseri, Descartes'in çözemediğini düşündüğü töz sorununu daha dakik bir şekilde çözme iddiası taşıyordu. Spinoza'ya göre töz tektir ve o da Tanrı veya doğadır. Tek töz olan Tanrı'nın

---

[50] René Descartes’ın batı rasyonalizminin kurucu elementi olan felsefi sözüdür. ‘Cogito ergo sum’: Düşünüyorum, öyleyse varım.

[51] René Descartes, a.g.e., s. 35.

sonsuz sayıda özniteliği(atributum) bulunsa da biz sadece iki tanesini bilebiliriz: Düşünce ve yer kaplama. Bu iki öz niteliğin modusları yalnızca bizim için bilinebilir olanı ortaya koymaktadır. Spinoza'nın gerçeklik tasavvurunda zihin-beden probleminde de bir cevap üretilmiş olur. Descartes'te olduğu gibi zihin ve beden ayrı tözler değil, Tanrının sonsuz veçhesinde bizim tarafımızdan algılanabilir olan özniteliklerdir.

Spinoza'nın matematiksel ve bir o kadar deterministik gerçeklik tasavvuru insanın özgürlük arayışının önünde zorlayıcı bir engele dönüşmüştü. Tanrının her şeyi rasyonel çizgilerle belirlediği bir gerçeklik düzleminde, özellikle Kant açısından düşünüldüğünde özgür iradeye ve ahlaka yönelik bir açılım bulma imkanı mümkün gözükmüyordu.

Kartezyenizme ve Spinoza'nın panteizminin oluşturduğu güçlüklere karşı yeni bir yöntem arayışı içinde olan Leibniz kendi sistemini kurma çabası içerisine girer. Ona göre gerçekliğin doğasını bilmek, bilginin doğru olma nedenleri incelendiğinde mümkün olabilecek bir şeydir. Bu yüzden rotasını çevirdiği ilk durak bilme imkanlarının sınırlarını veren mantık ve matematiktir.

Leibniz'e göre mantık ve matematik önermeleri, özdeşlik bildiren önermeler olduğu için "zorunlu önermeler"dir. "2+2=4" gibi bir önerme dünya var olsun veya olmasın doğru olmak zorunda olan önermelerdir. Açık özdeşliklere indirgenemeyen diğer doğru önermelere ise "olumsal önermeler" denir. "Atlar dört ayaklıdır" önermesi doğru olsa da yalnızca bunu mümkün kılan bir dünya için geçerlidir. Aslında bütün olumsal önermeler bunları mümkün kılan koşullar bilindiğinde özdeşlik önermelerine indirgenebilir fakat böyle sonsuz ve sınırsız bilgi yeteneği yalnızca Tanrıda vardır.

Olumsal bütün yargıları, zorunlu yargılara indirgeyemesek de "doğru önermelerin neden doğru" olduğunu gösteren bir "yeter sebep ilkesi" vardır:

> "Hiçbir şey sebepsiz veya hiçbir sonuç nedensiz değildir. Aksi takdirde, a piroiri olarak kanıtlanamayan veya özdeş doğrulara indirgenemeyen bir doğru olurdu. Fakat bu da her zaman, ya

> belirtik olarak ya da zımnen özdeş olması gereken, hakikatin doğasına aykırıdır."[52]

Doğru önerme öznesi yükleminde belirtilen önerme olduğu için olumsal önermelerde de yüklemde belirtilen her şey zaten öznede olmak durumundadır. Herhangi bir özne ile ilgili belirtilen yüklemlerin tamamı öznede zaten var olabiliyorsa bu öznenin töz olduğunu gösterir. İşte gerçek dünyayı meydana getiren tözlere monadlar adı verilir. Herhangi bir doğru önerme, öznesi bakımından monaddır. Monadların atomlar gibi şekil veya büyüklükleri yoktur, atomlarla karıştırılmamalıdır. Monadlar kendilerine yüklenen şey ile karakterize edilebilmesi üzerinden değerlendirilmesi gerekir.

> "Gerçeklik her biri kendi doğasının yasaları dolayısıyla, bütün diğer monadlarla birlikte, önceden kurulmuş bir ahenk içinde davranan, birer etkinlik merkezi olan monadlardan oluşur. Bütün bu monadlar sisteminin gerek yeter sebebi ise Tanrıdır."[53]

Leibniz felsefesinin güçlü savunucularından olan ve kritik öncesi Kant felsefesi üzerinde de önemli etkiye sahip olan Wolff'un, Alman düşünce geleneği açısından sistematik bir felsefe ortaya koyan ilk filozof olduğu söylenebilir. Tıpkı Leibniz gibi tüm felsefenin özdeşlik ve yeter sebep ilkelerinden hareketle ortaya koyulabileceğini savunan ve tüm fiziksel gerçekliğin de bu ilkelerden hareketle anlaşılabileceğini düşünmektedir. Özellikle ruh, evren ve Tanrı'nın varlığını ispatlama çabası Kant'ın saf aklın idelerini belirlerken kullandığı seçimlere etki ettiği söylenebilir.

Bu başlık altında ele alacağımız diğer akım ise gerçekliğin kurulduğu epistemik zemin olarak deneyi gören filozoflardır. Kant'a göre mantığın yargıda bulunmak için bir kanon olarak kullanılmasında bir sorun yoktur. Fakat ne zaman ki mantık nesnenin kuruluşu için bir organon olarak kullanılmaya başlamış buradan yanılsamalar üretilmeye başlanmıştır.[54] Modern dönemde bunu ilk fark eden deneyci filozof Francis Bacon, "Novum Organum" adlı eseri kaleme alarak organon sorununu çözme girişiminde bulunur. Aristoteles'i tümdengelimi sorunlu bir şekilde kullandığı, tümevarımda aceleci olması, genellemelere çok hızlı

---

52 Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 196.
53 a.g.e., s.200
54 Kant, Arı Usun Eleştirisi, A61

gittiği, gözlemlerden ilkelere gitmede uyguladığı yöntemi tutarsızlığı gibi konularda eleştirirken, Aristotelesçileri de Aristoteles'in her ne kadar gözlemden faydalanmanın gerekliliğini vurgulamış olsa da kendilerinin bu konuyu görmezden gelmeleri dolayısıyla eleştirmiştir. [55] Tümün ne olduğunun belirlenmesi problemli olduğu için yöntemsel olarak tikellerin deney yoluyla gözlemlenmesi üzerinden tümevarım yoluyla ancak sağlıklı bir bilgiye ulaşılabileceğini ifade eder.

> "Tasım, önermelerden, önermeler de kelimelerden ibarettir; kelimeler ise kavramlara işaret eder. Bu nedenle, eğer bütünün temelini oluşturan kavramlar karışık olarak ve şey'lerden dikkatsizce soyutlanmışlarsa üstyapıda bir sağlamlık yok demektir. Öyleyse bizim tek ümidimiz gerçek tümevarımdır."[56]

Bacon'un tümevarıma ilişkin ortaya koyduğu tavırda öne çıkan yön, aklın tek başına bırakılmayarak olgularla sürekli desteklenmesi ve tekil olgulardan önermelere doğru giderken olabildiğince yavaş bir şekilde gidilmesidir. Yargılara giderken deneyin sistematik bir şekilde kullanılmaması hatalı çıktıların alınmasına neden olacaktır.

Bacon'ın açtığı yolda deneyciliği daha sistemli bir şekilde ortaya koyan filozof ise Locke'tur. O'nun felsefesinde bilginin yegane kaynağı deney olduğu ve zihinde doğuştan var olan ilkeler olmadığı için gerçekliğin bilgisi de deneyim üzerinden şekillenecektir. Ona göre gerçeklik, "idelerimizle nesneler arasında bir uygunluk bulunduğunu" tespit ettiğimiz noktada keşfedebilebilir bir şey olabilir. Çünkü gerçekliğin zihnimizdeki idelerden ibaret olduğu yollu söylem zihnimizin bunları uydurduğu anlamına geleceği için reddedilir. Peki ideler ile gerçeklik arasında uyumun sağlandığını ortaya koyacak olan ölçüt nedir? Bunun için Lock'un düşüncesine biraz göz atmamız gerekir.

---

[55] Meriç PEHLİVAN, "Francıs Bacon'ın Ortaya Koyduğu Hakikat Ölçüsü Ve Bilgi Kaynağı Çerçevesinde Yenidünya İnsanı Sorunsalının Çözümü", Türkiye Mesleki ve Sosyal Bilimler Dergisi, Kasım 2019, Yıl:1, Sayı:2, s.14

[56] Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. S. Ö. Akkaş, Ankara: Doruk Yayıncılık, s. 10.

Locke'a göre insan aklı doğuştan boş bir levha gibidir. Bilgimizi sonradan elde ettiğimiz ideler oluşturur. Locke ideyi çok geniş bir anlamda kullanır. Zihnin algıladığı ve düşünme etkinliği altında kullandığı temsillere "ide"ler der.[57]

> "Bütün ideler duyumdan ya da düşünümden gelir. İdelerin kaynaklarından biri duyum nesneleridir. Diğeri de düşünüm 'dür."[58]

Duyumdan aldığımız basit ideler zihnin birleştirme, karşılaştırma ve soyutlama faaliyetleriyle düşünüm nesnesi olan birleşik ideler oluşturulur.

İdelerimizin, tözlerin var olması her ne kadar kanıtlanabilir ve nasıllığı bilinebilir olmasa da tözlere işaret etmesi gerekir. Yani tözün var olduğu her ne kadar muğlak kalıyorsa da idelerin imkanı açısından varsayılması gerekir. Bilgi, deneyimle başlayıp deneyimde ortaya çıktığı için duyudan bağımsız bir töze dair bilgimiz mümkün değildir.

"Locke'a göre kesin olarak bilinebilir olan yegane varlıklar, her birimizin "sezgisel" olarak bildiği kendimiz ve tanrıdır." [59] Fakat kendimizin ne olduğunu ve Tanrının neye benzediğini de bilemeyiz. Locke'da gerçekliğin var olduğunu varsayarız ama var olduğu muğlak bir zeminde bırakmak zorunda kalırız. Tözlere "ne olduğunu bilemediğimiz bir şey olması" dışında var olduğunu bildiğimiz ama ne olduğunu bilemediğimiz şeyler olarak görürüz.

Locke'un bu yaklaşımı Berkeley'e göre ideler ile şeyleri ayırmış nihai düzlemde şeyleri bilinemez bir konuma getirmişti. Bu nedenle gerçekliğin nasıl bildiğimizle ilgili yeni bir yaklaşım ortaya koyulmalıydı. Berkeley'in temel iddiası, gerçek olanın yalnızca ideler/izleminler/algılar olduğuydu. İdeler veya duyusal olan şeyler maddi bir töze dayanmaları bakımından değil sadece algılandıkları için gerçektirler. Bir şeyin gerçek olmasının ön koşulu onun algılanıyor olmasından kaynaklanır. Fakat bu algılama tekil zihinlerin algılamasından daha çok Tanrının algılamasıdır.

---

[57] Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a (Karton Kapak)*, Say Yayınları, 2022, s. 578.

[58] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Serbest Kitaplar, 2023, s. 84.

[59] Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 203.

Tanrı'nın algılaması sayesinde bütün ideler ortaya çıkar. Bu yüzden Descartes'ten beri devam eden zihin-beden problemine bedenin ortadan kaldırılmasıyla sadece Tanrının ve zihinsel idelerin olduğu bir yanıt verilir. Gerçeklik artık algılayan zihinlerin algı içeriklerinden başka bir şey değildir. Berkeley'in maddeden yoksun zihinde mündemiç bu gerçeklik tasavvuru radikalleştirildiğinde, her ne kadar ideleri bizim yaratmadığımız şeklinde bir savunusu olsa da, solipsizme kadar varacak bir tehlikeyi de bünyesinde barındırıyordu.[60]

Gerçeğin doğasının keşfedilemez olduğunu dile getiren ve Kant'ı da önemli ölçüde etkileyen filozof muhtemelen Hume'dur. Öyle ki Leibniz-Wolff çizgisinde rasyonalist ekole yakın olan Kant, sonrasında bu ekolü dogmatik olarak adlandırarak kendi kritik yöntemini kuracaktır.

Hume bilginin kesinlik iddialarını inceleme konusu yapmıştır. Ona göre aklın nesneleri ikiye ayrılmaktadır. Kesin olan metamatiksel nesneler ile kesinlik ifade etmeyen, bizde yalnızca bir inanç oluşturan, deneyimle elde edilen olgusal durumlardır. Diğer bir ayrım ise izlenimler ile ideler arasında yaptığı ayrımdır. Hume'a göre insan zihninin tüm algıları, izlenim ve tasarım/fikir/ide olarak iki türe ayrılır ve tüm ideler izlenimlerden ortaya çıkar.

> "Yapacağım sürekli deneylerle de yalın izlenimlerin her zaman için, karşılıkları olan tasarımların öncülü olduğunu ve hiçbir zaman bu sıranın tersine dönmediğini görürüm."[61]

Her düşüncenin bir izlenimden ortaya çıkmasıyla, izlenim öncesinde bir düşüncenin olmadığı ifade edildiği gibi izlenimin öncesinde bir düşüncenin olduğunun hiçbir zaman gösterilemeyeceği de dile getirilir. Çünkü en canlı düşünce bile en donuk izlenimden daha aşağı seviyededir. Altın ve dağ izlenimlerinden hareketle zihin altın dağ idesini zihinde yaratabilir. Tanrı fikri de zihnin iyi, güzel, bilge gibi kavramları sonsuz bir şekilde büyütüp birleştirmesinden ortaya çıkmaktadır. Hume'a göre bütün bir metafizik böyle

---

[60] a.g.e., s. 209.

[61] David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Oruoba, İstanbul: Say Yayınları, 2020, s. 19

çalışmaktadır. Bu nedenle herhangi bir idenin gerçekliğinden bahsetmek istiyorsan onun hangi izlenimden türediğini incelemek gerekmektedir.

Özetle felsefe tarihinde gerçekliğin tesis edilme imkanı bilginin ve aklın nasıl konumlandırıldığıyla yakından ilişkilidir. Her ne kadar istisnaları olsa da aklın merkeze alındığı yaklaşımlarda genel olarak gerçekliğin doğası fizik ötesine taşınırken, aklın faaliyetlerinin kısıtlandığı yaklaşımlarda herhangi bir gerçeklik tasavvuruna erişilebilme olasılığı azaldığı anlaşılmaktadır. Gerçekliği, bilgi imkanları açısından düşündüğümüzde, bilginin nesnesiyle ilişkisinin doğru olabilmesi, bunu icra edebilecek yetinin öznede var olduğunun kabul edilmesiyle başlayacaktır. Bu yeti de ekseriyetle akıl olarak kabul edilmektedir. Bir sonraki bölümde Kant özelinde aklın bilgi imkanları açısından neye karşılık geldiği incelenecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

İLMİ VE YÖNTEMSEL AÇIDAN GERÇEKLİK

Bu bölümde meselenin tarihsel serüveninden biraz sıyrılarak Kant'ın metafiziğin imkanına yönelik nasıl bir arayış içerisine girdiği ele alınacaktır. Gerçekliğin nasıl artık dışımızda var olan bir şey olmaktan ziyade içimizde inşa edilen fenomenlere dönüştüğü epistemolojik kuruluş sürecinden bahsedeceğiz.

2.1. GERÇEKLİK ZEMİNİ İÇİN YÖNTEM ARAYIŞI

Gerçekliğin kendisinin bilinebilen bir şey olduğuna olan inanç doğası gereği bilinmesine yönelik yöntemi de olumlamaktadır. Yöntemsiz olarak gerçekliğin bilinme imkanının olmadığı özellikle Platondan beri(mağarada gölgelere bakarak yaşayan insanın noesis faaliyeti kurtulma çabası) vurgulanan bir esas olsa da Yeniçağ'da gerçekleşen bilimsel keşiflerin de itici etkisiyle felsefi disiplinler için yöntem arayışı neredeyse felsefenin en önemli problemlerinden biri haline gelmişti. Bu nedenle Descartes, "hakikati araştırmamanın yöntemsiz araştırmaya yeltenmekten daha iyi olduğunu" dahi dile getirmiştir.[62]

Doğa bilimlerinde matematiğin kullanımıyla gerçekleşen yeni gelişmeler eşliğinde matematikten başka hakikat ölçüsü kabul etmeyen Kartezyen düşünce, kendisinden önce mantığın bütün alanlarda kullanımı gibi kendisi de matematiği bir hakikat ölçüsü olarak bütün bilimsel alanlarda kullanılabileceği varsayımıyla yola çıkmıştı.[63] Kartezyen yöntem esasında akıl ve varlık arasında kurulan özdeşliğe karşı değil aklın gerçekliğe nasıl gideceğini belirleyen eski yöntemlere karşıydı. Mantıkta önermelere olgulardan hareketle yola çıkmaktaydı dolayısıyla olgulardaki bir hata bütün sonuçları yanlışa götürme ihtimali vardır. Matematikte ise önermeler apriori nitelikteydi. Kartezyen düşüncenin matematiğe vurgusu bu bilimin gelişmesinde çok büyük katkıya

[62] Ağaoğlu, a.g.e , s. 7
[63] a.g.e., s. 8

sahip olsa da kartezyen fizik ciddi eleştirilere tabi tutulmuş, kartezyen metafizik ise Collingwood'un deyimiyle "kör bir geçide yuvarlanmıştır."[64]

Nesneler ile bilgimiz arasındaki ilişki çeşitli şekillerde tanımlanır. Nesneleri olduğu gibi bilebileceğimizi savunan gerçekçilik(realizm), nesneleri duyularımıza açık kısmıyla bilebiliriz, yani duyularımızın bize bildirdiği dışında bağımsız bir nesneden de bahsedilemeyeceğini savunan görüş duyumculuk(sensualizm) olarak adlandırılır. Gerçekçilik, çoğu zaman aklın nesneleri bilmede öncelik taşıdığını savunan akılcılık (rasyonalizm) ile Duyumculuk ise bilgide aklın değil duyuların öncelik taşıdığını savunun görüşle daha yakın ilişkilidir. Kant'a göre akılcılık söz konusu olduğunda sadece akıldan yola çıkarak gerçekliğin bilinebileceğine yönelik inanç dogmatizme dönüşür. Aklın ve duyunun gerçeklik bilgisini sağlayamadığı düşüncesi ise şüpheciliğe(septisizme) götürür.

Modern dönemde yöntem sorunu akılcılar ve duyumcular arasındaki tartışmalar üzerinden şekillenmiştir. Bir yandan Descartes, Spinoza, Leibniz gibi filozofların aklın yetileri üzerinden yöntemi şekillendirme çabalarına karşın diğer taraftan Bacon, Locke, Hume gibi deneyci filozofların izlenim, deney ve gözlem üzerinden yöntemi şekillendirme çabası bulunmaktaydı. Deneycilere göre doğa hakkındaki bilgimiz duyu verilerinden çıkmaktaydı ve aklın işlevi düzenleyici olmaktan öteye geçemiyordu.

Aristoteles'in temel yanlışı, genel mantıktan yola çıkarak varlık hakkında konuşabileceğini kabul etmesiydi. Kartezyen yönteminin en büyük hatası ise genel matematikten yola çıkarak yine kesin hakikat hakkında konuşulabileceklerini sanmalarıydı. Newton fiziğinin tesisine doğru, matematiğin her alanda kullanılabilir olma iddiası özellikle deneyci filozoflar tarafından epey eleştirilmişti. Mantık ve matematik ararsındaki gerilim aslında bir nevi akılcıların iç gerilimi gibiydi.

Kant modern dönemdeki iki temel yöntemsel tartışmayı, her iki ekolü de kendilerinde köklü değişiklikler yapma suretiyle aşarak yeni bir yöntemsel dizge öne sürmüştür. Artık deneyimin ve aklın birlikte çalışmadığı durumda bilgiden

[64] R. G. Collingwood, *Felsefi Yöntem Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Çetin, Ayrıntı Yayınları, 2022, s. 28.

de bahsedemeyeceğiz. "Deneyim olmaksızın düşünceler boş, kavramlar olmaksızın da görüler ise kör hale gelecektir."[65]

Kant'ın nesnelerin bilgimize uyması gerektiği tezi, Kopernik devrimi ifadesiyle nitelendirdiği, tezi belki de yöntem denemeleri arasında bir yandan sağduyuya uzak gibi gözükse de diğer yandan iç tutarlığını tesis edebilmek için aklın bütünlüğüne yönelik ortaya koyulmuş kapsamlı ve heybetli bir anlatıma sahiptir. Her ne kadar Allen Wood'un da ifade ettiği gibi Kant'tan önce de çeşitli filozoflar zaman ve mekanın veya kategorilerin insan zihninde olduğunu belirtmişlerse de, bunun tüm bir bilgi yetimizde temellendirilmiş çerçevede anlatabilen yoktu.[66]

Gerçekliğe dair, özellikle Descartes'ten sonra, ontolojik bir zemin arayışından ziyade epistemolojik bir zemin arayışının öncelendiği söylenebilir.[67] Özellikle modern felsefenin baş yapıtlarının daha çok epistemoloji odaklı kitaplar ve incelemeler olması da bu söylemi destekler niteliktedir.

2.1.1. Gerçekliği Konu Edinmesi Bakımından: Metafizik

Metafizik kavramı ile ilgili, Aristoteles'in ilk felsefe olarak adlandırdığı felsefe çalışmasına Rodoslu Andronikos'un metafizik eserini fizik kitabından sonra gelmesi dolayısıyla bu şekilde adlandırdığı dedikodusu meşhurdur. Aristoteles "varlığın varlık olmak bakımında incelenmesi" veya "hareketten bağışık olan tözün, bir olanın, çok olanın ve bunlardan çıkan karşıtların bilimi" gibi tanımlarla ilk felsefeyi ortaya koymuştu.[68] Var olan her şeyin en gerçeğini araştırma yolculuğunda daha sonra orta çağ filozofları "ens realissimum"(en gerçek varlık) adını verdikleri kendi kendisine yeten ve kendisinin nedeni olan şeyi ispatlamaya çalıştılar.[69] Yine yukarıda gördüğümüz üzere on yedinci yüzyıl akılcılarından Descartes, Spinoza gibi filozoflar da tözü kendi kendisiyle tanımlanan olarak alımlamış ve metafizikçiliğin çerçevesinin dışına pek çıkmamışlardı.

---

65 Kant, *Prolegomena*, s.66
66 Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Birinci Baskı, 2009, Ankara: Dost Kitabevi, 2009, s. 87.
67 a.g.e., s. 24.
68 Aristoteles, *Metafizik* , s. 221.
69 Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 8.

Metafiziğin varlık olmak bakımından varlığı ve en gerçek varlığı arama serüveni pek çok tartışmaya kapı aralamıştı. Tikel, tümel, form, madde, zaman, mekan, tanrı, ruh, beden, doğa, evren, görünüş, gerçeklik gibi kavramlar etrafında şekillenen yığınla tartışma söz konusudur. Metafiziğin gerçeklikle kurduğu ilişki doğası bakımından akıl üzerinden gerçekleştiği için Kant açısından aslında Metafizik tarihi, bir nevi aklın kendisini serimleme ve ortaya çıkarması olarak anlaşılacaktı. Çünkü metafizik bize varlık olmak bakımından varlığın bilgisini değil, varlığı kurmak bakımından aklın bilgisinin sınırlarını verir.

Kant, Metafizik meseleleri tartışma konusu etmek bakımından olumlu bir tutum sergiler. Metafizik tartışmalar bir sonuca varamayacağı için zarar da veremeyecektir. Hatta metafizik, aklın bizzat kendisini daha iyi kavramamızı sağlayacak bir egzersiz olarak bile savunulabilir. Yani esas amaç aklın kendisini bilmesi, gücünün farkına varması, kendi sınırlarını tanıması ve eleştirel felsefeye hazırlık olması bakımında işlevsel bir değeri vardır. Collingwood'un ifade ettiği gibi buradaki ironi, eleştiri felsefesi gelecekteki her bir metafizik için ön hazırlık iken, geçmiş metafizik ise eleştiri felsefesi için bir ön hazırlık haline gelmiş oluyor.[70]

Kant'ın kendisi insanın bizzat kendisini aşan bilgilere ister istemez düştüğünü ve bu durum içinden çıkamadığını dile getirir. Özellikle SAE'nin aşkınsal dedüksiyon bölümünde göstereceği üzere Tanrı, Evren ve Ruh gibi metafiziksel kavramlar aklın kendi oyunları içinde hep bir tuzağa, bir paralogizme, bir antinomiye çekilir. Platon'da var olan "logosun sahne oyunları"[71] gibi akıl söz konusu metafiziksel meselelerde sahnedeki hakikat temsilcilerinden yalnızca biridir. Kant bunu SAE'nin ön sözünde şu kelimelerle ifade eder:

> "İnsan aklı bilgisinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır: Öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, bunları göz ardı edemez çünkü ona kendi doğası tarafından verilirler; gene de onları yanıtlayamaz çünkü insan aklının tüm yeteneğini aşarlar."[72] "Akıl bu güç duruma hiç suçu olmaksızın düşer, Öyle ilkelerden yola

[70] Collingwood, *Felsefi Yöntem Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Çetin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.s. 31.
[71] Oğuz Haşlakoğlu, "Derrida'nın eczanesi: Reçeteyi okuyamamak", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, c. 18, sy. 1 (2019), ss. 114-33.
[72] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A-VII.

> çıkar ki, bunların deneyimin akışında kullanılmaları kaçınılmazdır ve aynı zamanda deneyim tarafından yeterince doğrulanırlar. Bunlarla(kendi doğasının da bir sonucu olarak) her zaman daha yüksek, daha uzak koşullara yükselir. Ama orada görür ki, bu yolda her işi tamamlanmamış kalmak zorundadır çünkü bu sorular hiç bitmez; bu yüzden öyle ilkelere başvurmayı zorunlu görür ki, bunlar tüm deneyim kullanımını aşarlar ve gene de öylesine kuşkudan bağışık görünürler ki, sıradan insan aklı bile onlarla anlaşma içindedir. Ama akıl böylelikle bulanık ve çelişki içine düşer ve tam bu nedenle herhangi bir yerde gizlenmiş yargıların temelde yatıyor olmaları gerektiği vargısını çıkarsa da, bunları ortaya seremez çünkü yararlandığı ilkeler tüm deneyim sınırlarının ötesine geçtikleri için, bundan böyle deneyimden gelecek hiçbir denek taşını tanımazlar. Bu sonu gelmez çekişme alanı Metafizik olarak adlandırılır."[73]

Tam olarak aklın sınırlarını çizmeyle metafiziği tıpkı fizik gibi sağlam bir zemine oturtmak ve bilgimizin tüm imkan ve sınırlarını tespit etmek SAE'nin temel araştırma konusudur. Kant ardılları arasında devam eden Rasyonalizm ve Empirizm tartışmasında her ne kadar Wolf-Leibniz geleneğinde yetişmiş bir filozof olsa da özelde David Hume olmak üzere İngiliz empiristlerinin eleştirilerini de ciddiye almaktaydı. Dolayısıyla Kant'ın belirlediği en önemli sorulardan biri şudur:

> "Deneyimin tüm malzemesini ve bu malzemenin deneyime sağladığı soyutlandığında, akılla ne elde etmeyi umabilirim" "deneyimden gelen tümüyle bir kenara bırakıldığında anlama yetisi ve akıl neyi ve ne kadar bilebilir."[74]

Kant 1766 yılında kaleme aldığı "Metafiziğin Hayalleriyle Aydınlatılan Bir Medyumun Hayalleri" adlı yazısında metafiziğin görevini "insan aklının sınırlarının bilimi" olarak tanımladığını görmekteyiz.[75] Ayrıca Kritik öncesi son yazısı olan "Duyular Dünyası ve Akledilir Dünyanın Form ve İlkeleri Hakkında" adlı çalışmasında hissedilir dünya[76] ve akledilir dünya[77] ayrımı yapmaktadır.[78]

---

73 a.g.e., A-VIII.

74 a.g.e., bkz.

75 "In so far metaphysics is the science of the boundaries of human reason." Immanuel Kant, *Dreams Of A Spırıt-Seerıllustrated By Dreams Of Metaphysıcs*, çev. Emanurl f. Goerwıtz, london : swan sonnenscheın & co., lım. New york: the macmıllan co, 1990, s. 113

76 mundus sensibilis

77 mundus intelligibilis

78 Immanuel Kant, and Ralf Meerbote. *"On The Form and Principles of the Sensible and Intelligible World* (1770)." Chapter. In Theoretical Philosophy, 1755–1770, edited by David

Bu iki dünyaya karşılık gelen iki yeti[79] olduğunu dile getirir. Bunlar hissetme[80] ve düşünme yetileri olduğunu ifade eder. Kant henüz bu yazıda verstand ve vernunft arasında bir ayrım yapmamıştı. Kant burada "Uzayda Yönlerin Farklılığının Nihai Zemini Hakkında" adlı yazısında da ulaşmış olduğu sonuçlardan hareketle hissetmenin yetisinin saf a piriori formlarının olduğunu dile getirmektedir. [81] Daha sonra Saf Aklın Eleştirisi'nde aşkınsal estetik bölümünde ele alacağı hissetmenin doğasına ilişkin meseleleri benzer şekilde ele almıştı.

Leibniz'e göre aritmetikteki ilerlemenin sebebi 'eşitlik' kavramıdır. Buradan yola çıkarak geometride de benzer bir şey geliştirilmesi gerektiğini ve eşitlik olmadığı için "örtüşebilirlik" kavramının geometride kullanılabileceğini iddia eder. "İki geometrik şekil örtüşebiliyorsa eşittir" sonucuna ulaşır. Leibniz'in uzay anlayışı "kendi başına temsillerin varlığına" dayandığı için eğer iki cisim örtüşüyorsa bire bir içsel parçaları aynıdır ve aynı dizilişe sahiptir anlamına gelmekteydi. Kant ise burada bir sorun fark ediyor: "Eşlerin örtüşemezliği paradoksu." Üç boyutlu bir helozonun birinin sağ diğerinin sol tarafa döndüğünü varsayalım, bunların parçaları birbiriyle örtüşüyorlar fakat üst üste çakıştırılamıyorlar.[82] Eğer temsiller kendi başlarına olsalardı kesişeceklerdi fakat onlar kendi başına değil, bir uzayın içindedirler. Sağa ve sola dönme bir şeyin kendinde olsaydı onlar eşleşebilirdi. Dolayısıyla "uzay" dediğimiz kavram şeylerin kendisinden türetilmiyor. Temsillerden uzayı türetseydik eğer uzay a posteriori olurdu. Fakat uzay temsillerin kendisinde ortaya çıktığı şeydir. Bu nedenle temsillere önsel, yani a piriori olmalıdır. Temsilin kendisinden türetilmeyen bir şey var ve ben bunu uzayda biliyorsam, benim bir uzayım var ve ben bunu biliyorum demektir. 1768 yılında "Uzayda Yönlerin Farklılığının Nihai Zemini Hakkında" adlı yazısında ulaşmış olduğu bu sonuçlar Kant'ın kritik projesinin ilk kıvılcımlarının

---

Walford, 361–72. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 384.

79 vermögen

80 sinnlichkeit

81 Immanuel Kant, and Ralf Meerbote. *“Concernıng The Ultımate Ground Of The Dıfferentıatıon Of Dırectıons In Space* (1768).” Chapter. In Theoretical Philosophy, 1755–1770, edited by David Walford, 361–72. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s.365.

82 Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2021, s. 25.

parladığı düşüncelerdi.[83] Hatta aşkınsal estetik bölümünü tümüyle öncelediğini söyleyebiliriz.

Dolayısıyla Kant 1768-1770 yazılarında hissetme yetisini düşünce yetisinden ayırdığını fakat düşünce yetisinde SAE'nde olduğu gibi anlama, hayal gücü[84] ve düşünme olarak ayırdığını söyleyemeyiz. 1772 yılında Kant, Marcus Herz'e yazdığı mektubunda;

> "Şimdiye kadar metafiziğin karanlık kalmasının anahtarı olan" çok temel bir noktanın atlandığını belirttikten sonra kendisine şu soruyu sorduğunu dile getirir: "Şu bizim içimizde 'temsil' [85] dediğimiz şeyle nesnenin bağlantısının zemini nedir?"[86]

Yani hissetme ile bağlantılı olanlar ancak tezahür ettikleri haliyle bilinebiliyordu fakat düşünülür olanlar nasıl ve ne hakla akla verilebileceğini şu şekilde sorguluyor: "Ama, eğer bu şeyler bizi etkileme yoluyla değilse, bunlar bize ne şekilde verilmiş olabilir?" [87] Kant eğer bu sorunun cevabı mümkün değilse metafiziğin de sağlam temeller üzerine kurulamayacağını dile getiriyordu. Nitekim bu meseleyi Saf Aklın Eleştirisi'nde çeşitli bölümler altında inceleyecektir. Kant hissetme yetisindeki ki varlık hakkında düşünmemizi sağlayan şeyin de, varlık tarafından insana verilen nesnelerde olmadığını, "ben"de olan form ve kavramlar aracılığıyla gerçekleştiğini dile getirecektir. Dolayısıyla metafiziğin bitmek tükenmek bilmeyen tartışmalarında ana malzemeyi oluşturan ideaların, formların ve tözlerin hatalı bir yaklaşımla, onlara bir gerçeklik atfederek çıkmaz yollara sürüklendiğine ulaşmaktadır.

Metafiziği bu kargaşadan çıkarabilmek ve sağlam bir bilim olarak kurabilmek için gerçek ve nesnel olanı "Transandantal Schein"(düşünmedeki aşkınsal yanılsama)'dan kurtarmak ve daha önce sağlam bir bilim olarak kurulabilen bilimlerde, onları neyin sağlam kıldığına bakmakla gerçekleşeceğini dile getirir.

---

83 Immanuel Kant, and Ralf Meerbote. *"Concernıng The Ultımate Ground Of The Dıfferentıatıon Of Dırectıons In Space* (1768)." Chapter. In Theoretical Philosophy, 1755–1770, edited by David Walford, 361–72. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s.365

84 Einbildungskraft

85 Vorstellung

86 Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, s. 31.

87 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, bkz.

Sağlam bilim olma yoluna girmiş olan mantık, matematik ve fizik, a piriori zeminleri sağlam olması dolayısıyladır.[88] Metafizik için de yapılması gereken ilk ve en önemli adım metafiziğin zemininin a priori unsurlarının ortaya çıkarılmasıdır.

2.1.2. Bilim Olma İmkanı Bakımından: Metafizik

Kant'ın kendisinden önceki klasik metafiziğe dogma demesinin en temel nedenlerinden biri bilgi alanına bir katkısının olmaması dolayısıyladır. İnsanın düşünen bir varlık olması dolayısıyla metafizik hep varolmuştur ve varolacaktır. Fakat klasik anlamda bir metafiziğin yapılabilme şansı yoktur. Fizik ötesi bir metafiziğin yerine artık insan aklının sınırlarının bilimi olarak ikame edilecektir. Bir varlık bilimi değil, insan bilgisinin ilk ilkelerinin bilimi olarak tesis edilecektir.[89]

Kant'a göre herhangi bir bilgi kümesinin bilim olmasını sağlayacak kriterlere ulaşabilmesinin tek koşulu sentetik apriori yargıları kendisinde barındırmasıdır. Mantık, matematik ve fizik kendilerinde bu sentetik a priorileri barındırdığı için kesin bir bilim olma yoluna girmişlerdir. Fakat metafizik aklın çelişmezlik ilkesinden, yani analitik a priori yargılardan, başka bir ilkeye dayandırılarak henüz açıklanamamıştır.[90] Bu nedenle bir bilim olma imkanını da elde edememiştir. Fizik sürekli gelişir çünkü sentetik apriori zemine sahiptir. Zihinde bulunan saf apriori görüler ve saf apriori kavramların sentezine sahip olduğu için ilerler. Her ne kadar ileride önemli tartışmalara neden olacak olsa da Kant'a göre matematik de sentetik apriori yargılara sahip olduğu için gelişmektedir. Kant, metafiziğin bilim olma imkanını teorik akıl alanında değil pratik akıl alanında bulduğu için ancak böyle bir metafizikten bahsedilebileceğini dile getirecektir.

SAE'nde yapılan önemli işlerden biriside metafiziğin bilim olma imkanının aranması olduğu için akılda sentetik apiriori bilginin imkanı aranmaktaydı. Bu nedenle aklın yetileri ve bu yetiler arasındaki ilişki derinlikli bir incelemeye konu

---

88 a.g.e., s. 35.

89 Immanuel Kant, *Lectures on Metaphysics*, ed. Karl Ameriks, Steve Naragon, çev. Karl Ameriks, Steve Naragon, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, ss. 109-19, 299-302, 417-27.

90 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011, s. 24.

olmuştur. Kant, aklın saf yetilerini ortaya çıkarmak için yapacağını söylediği usul şuydu; aklın tesis ettiği nesnelere deneyden gelen her ne varsa çıkarmak. Bu saflaştırma faaliyetinde artık deneyden gelen hiç bir şey kalmadığında elimizde kalan sadece aklın saf kavramları ve yetileri olacaktır. Saflaşmış yetilere ve kavramlara ulaşıldığında ise bunlar sayesinde insan aklının neyi bileceği ve hangi sınıra kadar bilgi üretebileceği hakkında artık kesin bir bilgiye ulaşma imkanına erişeceğiz.

Kant sorularının yanıtlarına giderken şöyle bir usulle hareket edeceğini dile getirir:

> "Aşkınsal Estetikte öyleyse ilk olarak duyarlığı yalıtacağız - anlağın orada kavramları yoluyla düşündüğü her şeyi ayırarak ve böylece geriye görgül sezgiden başka hiçbir şey bırakmayarak. ikinci olarak, ondan ayrıca duyuma ait her şeyi ayıracağız ve böylece geriye arı sezgiden ve görüngülerin yalnızca biçiminden başka hiçbir şey kalmayacaktır ki, duyarlığına a priori sağlayabileceği tek şey budur. Bu araştırmada a priori bilgi ilkeleri olarak iki arı duyusal sezgi biçiminin, eş deyişle Uzay ve Zamanın bulunduğunu göreceğiz."[91]

Duyusal olan ve anlama yetisinin kavramları çekildiğinde zaman ve mekan olan saf görü formlarından başka hiçbir şey kalmamıştı. Nasıl ki Hobbes veya Rousseau'da doğa durumundaki insanın anlaşılabilmesi için kültürün, toplumsallığın veya politik olanın insana yüklediği her şeyden soyutlanması durumunda ancak doğal insanın ve bu insanın saf ihtiyaçlarının imkanı bulunuyorsa burada da benzer bir şekilde duyarlığın alımladığı ve saf kavramların inşa ettiği şeyler soyutlandığında saf olan görüler elde edilebilecekti.

Kant kritik kavramı ile ilgili olarak şunları ifade eder:

> "Kitapların ve sistemlerin bir eleştirisi değil, tüm deneyden bağımsız olan bütün bilgileri bakımından genel olarak akıl yetisinin eleştirisini anlıyorum."[92]

---

91 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A22.
92 a.g.e, A12.

Kant felsefesini "kritik felsefe" olarak tanımladığını ifade etmiştik. Bir açıdan eleştiri diğer açıdan sınır çizme anlamlarına gelen kritik kavramı yine Kant'ın yapmaya çalıştığı şey ile ilgili önemli ipuçları verir. Çünkü sonu gelmez bir savaş alanı olarak gördüğü metafiziğin artık sınır ve imkanlarının doğru bir şekilde ortaya koyulması gerekiyordu. İnsan doğasının kendisinden kaçamadığı bu soruların hem kaynağına ulaşmak hem de bu kaynaktan çıkan soruların aslında hangi amaç için kullanılması gerektiğine bir yol aramaktı. Bunun için de aklın bizzat kendisinin masaya yatırılması, saflaştırılarak yetilerinin ortaya çıkarılması gerekir.

Bu saflaştırma aşkın olandan aşkınsal olana geçişi mümkün kılan bir yöntem inşa etti. Kendi tabiri ile Kopernik devrimi, artık bilginin ve araştırmanın mekanı bize aşkın olan varlık değil bizzat aşkınsal özneler olan bizde kurulur. Uzay ve zaman artık bizim içinde bulunduğumuz bizi aşan zeminler değil, bizzat bizde bulunan ve bizim doğaya yüklediğimiz bir takım formlardır. Aristoteles'ten beri var olan kategoriler (Kant'ta değişiklikler olsa da) artık varlığın kategorileri değil anlama yetisinin aşkınsal mantığıdır. Aşkınsal kavramı deneyimi mümkün kılan mekanımızın zihin olması anlamına gelmektedir. Tanrı gibi aşkın kavramlar bizden bağımsız bize aşkın olarak var değil, bizatihi akılda bulunan aklın düzenleyici aşkınsal kavramlarındandır.

> "Şimdiye kadar bilgimizin nesnesine uyması gerektiği kabul edilmişti; ancak nesnelerle ilgili şeyleri kavramlar aracılığıyla a priori ortaya koyarak bilgimizi genişletme girişimimiz başarısızlığa uğramıştır. Bu durumda, nesnelerin bilgimize uyması gerektiğini kabul ederek, metafizik sorunların çözümünde daha ileri gidip gidemeyeceğimizi denememiz gerekir." [93] "Nesnelerle olmaktan ziyade, apriori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilme tarzımızla ilgilenen tüm bilgiyi transendental olarak adlandırıyorum. Böyle bir kavramlar dizgesi transsendendal felsefe olarak adlandırılabilir"[94]

Kant'ta aşkınsal olanın bilgisi insanın bilme yetilerinin bilgisi anlamına gelmektedir. Yani akılda deneyimden önce apriori olarak bulunan bilme

[93] a.g.e., B16.
[94] a.g.e., B26.

yetilerinin ortaya serimlenmesidir. Aşkınsal bilgi nesnenin bilgisi değil nesneye yönelik olan bilgi imkanlarımızın bilgisi olarak da dile getirilebilir.

2.1.3. Sentetik A Priori'nin İmkanı

Yargılar felsefe tarihinde çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır. Leibniz'de zorunlu-olumsal, Hume'da olgu-ide gibi çeşitli yargı ayrımları buna örnek gösterilebilir.[95] Kant'ta yargılar özne-yüklem ilişkisine göre analitik-sentetik, deneyimden bağımsız ya da deneyimle ilgisine göre apriori ve aposteriori olarak ayrılır. Yani, analitik-sentetik kavramları bir önermenin doğruluğunun kaynağını, apriori-aposteriori kavramları ise önermeyi nasıl bildiğimizi ifade eder.[96]

Kant'ın sentetik a priori yargı türünü önceki her türlü yargı türünden ayıran en önemli yönü aşkınsal olmasıdır. Kant'tan önce analitik apiriori ve sentetik apoteriori yargılardan bahsedebiliyorduk. Analitik apiriori, mantıksal çıkarımlara ve analizlere dayanan yargıları, sentetik aposteriori ise deneyimde karşılığı olan sentetiğin doğası gereği aposteriori olması gerektiği şeklinde kabul ediliyordu. Kesin ve zorunlu olan apiriori yargıların kesinliği tartışmalı olan ve deneyimden gelen sentetik önermelerle birleştirilmesi pek mümkün görünmüyordu.

Deneyimin zorunlu bilgi vermemesinin temel nedeni tümevarımın mutlak bir şekilde genellenemeyeceğinden kaynaklanan sorundu. Özellikle Hume gibi deneycilerin ortaya koyduğu şekilde bilginin kaynağına deneyim koyulduğu anda nedensellik dahil hiçbir bilginin zorunluluk iddia ettiği söylenemiyor, çünkü hiçbir örneğin sonsuz bir deneyime tabi tutulamayacağı, dolayısıyla bilimsel bilginin de kesinlik taşımadığı gibi bir tablo ortaya çıkıyordu. Bu nedenle mantık ve matematikteki kesinlik analitik a piriori (Kant'ta sentetik apriori olacak) olması bakımında iç tutarlılığını korusa da konu fizik olduğunda kesinlik tartışmalarının önü kesilmiyordu.

> "Deneyim bize herhangi bir şeyin şu ya da bu durumda olduğunu öğretir, ama başka bir durumda olamayacağını öğretemez. Öyleyse, ilkin şunu söyleyebiliriz: Zorunlu olarak düşünülmesi

---

[95] Berivan Sezener, *Kant'ta Bir Bilim Olarak Metafiziğin İmkanı Sorunu*, (Yüksek Lisans Tezi), Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, S. 60.

[96] Küçükparmak, *Kant'a Göre Bilgi ve Metafiziği İmkânı Sorunu*, (Doktora Tezi), Kayseri:Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s.24

> gereken bir önerme varsa, bu a priori bir yargıdır (...) İkici olarak, deneyim, yargılarına hiçbir zaman doğru ve kesin bir genel geçerlik veremez; ancak tümevarım ile kabule dayanan ve göreli olan bir tümellik verir; başka deyişle, ne kadar çok gözleme dayanırsa dayansın, deneyin yargılara sağlayabileceği tümellik varsayımsal ve görelidir."[97]

Dolayısıyla Kant çelişmezlik ilkesine indirgenemeyecek olan ama fizik gibi kesin bir şekilde bilmemizi sağlayan yargıların apriori ve sentetik olabileceğini iddia eder. Aristoteles'te mantığın çelişmezlik ilkesine dayandırılması gibi aşkınsal felsefe açısından matematik ve geometri analitik apriori değil sentetik apirori yargı konumunu alır. Üçgenin iç açılarının 180 derece olması üçgen kavramından çıkarılamayacağı veya yedi artı beşin içerisinde on iki kavramının olmadığı gibi örneklerle ortaya koyar. Ona göre görü olmadan ne toplama yapabiliriz ne de üçgeni hayal edebiliriz. Her ne kadar sonrasında pek çok felsefecinin ve matematikçinin dikkatini çekse ve matematiğin mantığa indirgendiği çalışmalar yapılsa da bu yaklaşım döneminde ciddi bir etki yaratmıştı.

> "Şimdi, uzay ve zaman, saf matematiğin, aynı zamanda zorunluklu ve zorunlu olan tüm bilgilerinin ve yargılarının temeline koyduğu görülerdir. Çünkü matematik bütün kavramlarını önce görüde ve saf matematik saf görüde serimlemek, yani onları kurmak zorundadır; bu görü olmadan (çünkü o, analitik olarak, yani kavramları öğelerine ayırarak değil, sadece sentetik yoldan ilerleyebilir), yani sentetik a priori yargılar için malzemenin verilebilmesini sağlayan saf görü eksik olduğu sürece, matematiğin bir adım bile atması olanaksızdır."[98]

Matematiğin kesin bir bilim olarak tarih boyunca süreç içerisinde gelişmesini sağlayan en önemli özelliğin sentetik apriori olmasından kaynaklandığı dile getirilir.[99] Salt anlama yetisinin kavramları matematiğin gelişmesi için yeterli olamaz. Matematik her ne kadar mantığa indirgenebilir gibi görünse de görü olmadan inşa edilebilir hiçbir matematiksel ifade bulunmamaktadır.

---

97 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B4.
98 Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011, s. 32.
99 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A10/B14.

> “Örneğin şu yargıyı alın: İki doğru çizgi yoluyla bir uzay çevrelenemez ve dolayısıyla onlarla herhangi bir şekil olanaklı değildir; ve bunu doğru çizginin ve iki sayısının kavramlarından türetmeye çalışın. (…) Tüm uğraşınız boşa çıkacak ve görüye başvurmak zorunda kaldığınızı göreceksiniz.”[100]

Görü, hayal gücü aracılığıyla "doğru", "uzay" gibi kavramlardan hiçbir şey çıkaramayacağımız bir önermede bize yardımcı olmaktadır. Kant, elinize bir kalem almadan herhangi bir doğru parçasını zihninizde çizecek olsanız, hayal yetisi işin içine dahil olmadan bunun gerçekleşemeyeceğini dile getirir, başka deyişle, "bir noktadan birbiri ardına tüm parçaları yaratmaksızın tasarlanamayacağı vurgusu" önemlidir. Bir üçgen çizerken, üçgen kavramına karşılık gelen nesneyi ya bir kalem aracılığıyla deneysel görüde bir kağıt üzerine ya da hayal gücü aracılığıyla saf görüde çizebiliriz. Fakat her iki durumda da deneyimden hiçbir şey ödünç almadan a priori bir tasarım ürünü olarak yaparız.[101] Kant matematiği bir taraftan görüyle ilişkilendirirken diğer taraftan da anlama yetisiyle ilişkilendiriyor. Böylece matematiğin nasıl oluyor da fizikte bir yöntem olarak kullanılabildiğine işaret etmiş oluyor.

Kant, Prolegomena’da,‘yargı’yı ‘temsil çokluğunu[102]', düşünmenin birliği altına getiren fiil’ olarak ifade eder. En yalın tanımıyla yargı, çokluğa birlik veren düşünme fiilidir. Burada bir yandan yargı ile nesne[103] inşa edilirken diğer yandan da bilginin kesinliğine giden imkan ortaya çıkar. Bir yargının A priori zeminde sentetik olabilmesi, aklın çeşitli alanlara bölünmesi ve bu bölünen alanların birbirinden ayrılması sayesinde gerçekleşir. Duyusal alanın en önemli zemini olan zaman ve mekan dışsal bir şablon değil görü yetisinin saf formlarıdır. Varlığı bir bütünlük içerisinde kavramamızı sağlayan kategoriler varlığın kategorileri değil, insan aklının anlama yetisinin kategorileridir. Bizim düşünme faaliyetimiz ile duyusal olanı alımlama faaliyetimiz aklın iki farklı kompartımanı tarafından gerçekleştirilir. Görü ve anlama yetisi olarak adlandırılan bu iki yeti birbirlerine indirgenemeyen ve farklı çalışma alanları olan

---

[100] a.g.e., A47/B65.
[101] a.g.e., A713/B741.
[102] Manifold
[103] "Gegenstand/Objekt: Nesne. "Object terimi ile yargıda kavram tarafından tutulan nesne, Gegenstand ile ise bu nesnenin görüdeki karşılığı ifade edilmektedir." Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik Kitap 1: Sayı ve Nesne*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012, s. 33.

fakat birlikte çalıştığında bilginin kesinliğinden bahsedeceğimiz iki temel yetidir. Aklın bu iki yetisinin saf formları, saf olmaları dolayısıyla a prioridirler, yani zaman-mekan ve kategoriler, bir araya getirildiğinde, yani sentezlendiğinde, sentetik a prioriden bahsedebiliriz. İşte kesin bilgi de tam olarak bu noktada ortaya çıkıyor. Görü ve anlama yetisinin işin içinde olmadığı hiçbir bilgi kesinlik iddiası taşıyamaz. Dolayısıyla eskilerin analitik dediği, özdeşlik ve çelişmezlik üzerinden sadece anlama yetisiyle faaliyet gösteren metafizik bize hiçbir zaman kesin bir bilgi veremeyecektir.

2.2. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ VE YÖNTEM ÖĞRETİSİ

SAE'nde bilginin oluşması için iki temel yeti olduğundan bahsedilir: Duyusallık/görü ve anlama yetisi(verstand). Bilgi ancak bu iki yetinin birlikte çalışması ile ortaya çıkmaktadır. İlk yetiyle saf görünün formları olan zaman ve mekan nesneyi alımlarken, ikinci yeti ile saf kavramlar olan kategorilerle nesne birlik haline getirilir. Bu faaliyet içerisinde anlama yetisi görü aracılığıyla gelen fenomenler üzerinde çalışırken, akıl(vernuft) anlama yetisinden gelen kavramlar üzerinde çalışmaktadır. Aklın metafizik anlamda çelişkiye düşmesi de tam bu noktada gerçekleşmektedir. Numenlerdeki koşulsuz, zaman ve mekana tabi olmayan bir takım ideler üzerinde akıl çalışmaya başladığı anda ortaya çelişkiler çıkmaktadır. Fenomen alanına uygulanabilecek olan aklın bu kategori ve ideleri numen alanına uygulandığı anda ortaya bu çelişkiler çıkmaktadır.

Hissetme Yetisi bölümünde görünün saf formları olan zaman ve mekanın çıkarımı ve niçin aşkınsal olması gerektiği, Anlama Yetisi bölümünde anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler, kategorisinin işlevi, sentez ve şematizm öğretisi, numen ve fenomen ayrımı, Akıl Yetisi bölümünde aklın yanlış kullanımı dolayısıyla ortaya çıkan paralojimler ve antinomiler ve aklın gerçek ideali ve aklın nihai ereği, son bölümde ise teorik akıldan pratik akıla geçişi mümkün kılan süreç ele alınacaktır.

2.2.1. Hissetme Yetisi ve Uzay-Zaman Saf Görüleri

SAE'nde kullanılan terminoloji her ne kadar Kant'tan önceki felsefi kavramlara benzese de aşkınsal felsefe içinde nesne, yargı, yeti, temsil, uzay, zaman, idea, görü gibi kavramlar kendine has bir kullanım çerçevesine bürünmüştür.

Günümüzde "estetik" kavramı daha çok sanata gönderme yapan bir kullanıma sahipken Kant kelimenin Yunanca kökenindeki "aisthesis" kelimesinin anlamı üzerinden "duyulara gelen", "duyu ile kavranan" veya "duyumlanan" anlamında kullanır. Kant burada felsefesinin önemli kavramlarını açıklar ve felsefe tarihinde kullanılış anlamlarından sıyrılarak kendi terminolojisi üzerinden kelimelere farklı anlamlar yükler. Burada özellikle "görü" [104] ve "duyusallık"(sinnlichkeit) kavramları dizgenin kuruluşu için önem taşımaktadır.

> "Bir bilgi nesneler ile hangi yolda ve hangi araç yoluyla bağıntılı olursa olsun, onu onlarla dolaysızca bağıntılayan ve düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şey "görü"dür. Ama görü ancak nesneler bize verildikleri sürece yer alır ve bu da yine, en azından biz insanlar için, ancak nesnenin, zihni belli bir yolda etkilemesi yoluyla olanaklıdır. Nesnelerin bizi etkileyiş kipi yoluyla temsilleri alma yetisine "duyusallık" denir. Öyleyse duyusallık aracılığıyla nesneler bize verilir ve yalnızca o bize görüleri sağlar."[105]

Hissetme yetisinin iki temel işlevi vardır. Alıcılık ve Görü. Karşımızda bize verili olan nesne[106] hissetme yetisi sayesinde saf temsil[107] olarak alımlanır. Tekrar ifade etmek gerekirse Kant'ın kendi kavramsal çerçevesi anlaşılmadan tam olarak ne ifade ettiği anlaşılamayacaktır. Dolayısıyla kavramları kullanırken Kant'ın o kavramla ne ifade ettiğini vermeye tekraren vermeye çalışacağız.

Dışarıdan bize ulaşan bilgi çokluk halinde alımlanır. Duyusallık bu malzemeyi aldıktan sonra belirli bir düzen içerisine getirmesini sağlayan uzay ve zaman görü formlarına sahiptir. Saf temsil, uzay ve zaman filtresinden geçtikten sonra bizim için artık duyusal nesneden bahsedilebilir. Uzay ve zaman, Aristoteles'te olduğu gibi mantığın dolayısıyla evrenin kategorilerinden biri değildir. Kant, bu iki kavramı, hissetme yetisi altında aklın bir alanında bulunan ve varlığı idrak

---

[104] Anschauung: Görü. (Latincesi intuitus)(ingilizcesi intiution) Kant'taki kullanımıyla "görü", ne Platon'da, ne Aristoteles'te, ne Descartes'de, ne de Spinoza'da olduğu gibi ilk ilkelerin kavranışı olarak noesis veya akli sezgi anlamında değildir. Kant'ta görünün sadece hissetme yetisi bağlamında bir işlevi vardır.

[105] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 2015, A19/B33.

[106] Gegenstand

[107] "Kant, Latince yazmış olduğu metinlerde repaesentatio'yu, Almanca metinlerde ise Vorstellung'u kullanıyor. Vorstellung "stellen"(koyman, yerleştirmek) fiilinden türetilmiş "stellung"(konum) sözcüğünden geliyor. "Vor" ise Almanca'da, mekan söz konusu olduğunda "önünde, önüne", zaman söz konusu olduğunda "-den önce", nedensel bağlantıda ise "-den dolayı öntakısıdır." Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, s. 42.

etmemizi sağlayan iki temel saf form olarak yerini değiştirmiştir. Uzay ve zaman artık bizin dışımızda bulunan ve bizi de kuşatan iki alan olmaktan ziyade aklın çeşitli kompartımanlarından birinde dışarıdan algılanan çokluğa bir biçim verme işlevi gören iki forma dönüştürülmüştür.

Genel olarak nesne ile kurulan ilişki, bir temsil ilişkisi olduğu için bu temsili üreten süreçte karşımıza çıkan en temel kavramlar temsil, algı, görü gibi kavramlardır. Temsil kavramının, hissetme yetisi ile ilişkisini kurmadan önce Kant'ın 'temsil' tasnifini alıntılayalım:

> "Her temsil türüne karşılık gelecek uygun terimlerde bir eksiklik yoktur. ...Bunların dizisel düzenlemesi şöyledir: Cins genel temsildir(repraesentatio). Onun altında, bilinçle birlikte temsil(perceptio - algı) gelir. Öznenin durumunda yalnızca bir değişmeye yol açan algı, duyumdur(sensatio); nesnel algı ise bilgi'dir(idrak-cognitio). Nesnel algı ya görü'dür(Anschauung) ya da kavram'dır(begriff)(intuitus vel conceptus). Görü, görüsel karşılıkla vasıtasız bağlantılıdır ve tekildir; kavram, birçok şeyde ortak olan kısmi kavramlar(merkmals) yoluyla, vasıtalı bir şekilde görüsel karşılıkla bağlantılıdır. Kavram, ya empirik bir kavram ya da saf bir kavramdır. Kaynağı yalnızca anlama yetisinde olan saf kavrama notio[108] denir. Notio'lardan oluşan ve deneyimin olanağını aşan kavramlara, akıl kavramı ya da idea denir."[109]

Kant'ın kavramsal dizgesi bu alıntıda özet olarak verildiğini söyleyebiliriz. "temsil" kavramını genel olarak ikiye ayırmaktadır. İlki hissedilir şeylerin temsili olan duyusal temsiller iken; ikincisi akledilir şeylerin temsili olan, içinde duyusal olanın hiçbir şekilde bulunmadığı saf temsillerdir. Yani bir şeyi düşünmek ile onun görüdeki karşılığının idraki aynı şey değildir. Bu ayrımı şu şekilde ifade ediyor:

> "Bir nesneyi düşünmekle (denken), bir nesneyi idrak etmek(erkennen) hiçbir şekilde aynı değildir." [110] "Bir nesneyi

[108] Kant, 'notio'yu saf akledilir kavram olarak(conceptus purus) üçlü bir tasnif yapar: Notio sensitiva, Notio intellectualis ve notio rationis. İlk ikisi deneyime dönükken, üçüncüsü deneyime aşkındır. Notio Sensitiva: Karşılığı empirik görüde değil, saf görüde verilebilen kavram için kullanılır; örneğin üçgen kavramı. Notio İntellectus: Deneyimin tesisine yönelik saf kavramlar, yani kategoriler için kullanılır. Notio Rationis: Karşılığı mümkün hiçbir deneyimde verilemeyecek saf kavram ideadır. İdea: Notiolardan oluşan ve deneyimin olanağını aşan kavramlara, akıl kavramı ya da idea denir. Gözkân, a.g.e., s. 44.

[109] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A320/ B377.

[110] a.g.e., s. B-146.

> ancak kategoriler aracılığıyla düşünebiliriz; bu şekilde düşünülen bir nesneyi ise, ancak bu kavramlara karşılık gelen görüler aracılığıyla idrak edebiliriz."[111]

Görü'nün temelde iki anlamı vardır. İlki, temsil olarak, bir şeyi düşünme fiiline önceliği olan görüdür.[112] Yani, düşünmeye öncelikli olarak verili olan her temsile görü denir. Her görü bir temsildir ama her temsil bir görü değildir, çünkü görüde karşılığı bulunmayan akledilir temsiller vardır. Görü'nün ilk anlamı "saf görü" anlamındadır. Bu bir mekana, bir kaba gönderme yapan, temsillerin içinde yer aldığı ve hayal gücünün temsilleri bu mekandan canlandırdığı, saf görü mekanıdır. İkinci anlamıyla ise bu mekanda ortaya çıkan temsiller anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda görüler, görü mekanında ortaya çıkan a posteriori temsillerdir, bunlara tezahür[113] adını verir. Görü klasik felsefedeki gibi akledilir değil duyusaldır. Görü, hissetme yetisinin ona malzeme taşımasıyla çalışır. Hissetme yetisi, kendinde şey'den etkilenmek ve faal hale gelmek suretiyle temsil elde eden yetidir. Kendinde şey'in, bir temsil yetisi olan hissetme üzerindeki etkisi, duyum[114] olarak adlandırılmaktadır. Duyum yoluyla elde edilen görü, empirik görüdür. Bir empirik görünün belirlenmemiş duyusal içeriği, Kant tarafından "tezahür" olarak adlandırılmıştır. [115] Tezahür, kendinde şeyin temsilidir. Kant, tezahürde, duyuma karşılık geleni onun malzemesi, bu tezahür

---

[111] a.g.e., s. B-76.

[112] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B67.

[113] "Erscheinung" terimini, 'görünüş' yerine 'tezahür'(beliriş) sözcüğüyle karşılamamız gerektiği konusunda Gözkan ile hemfikiriz. Nedeni, felsefe tarihinde Platon'dan beri yerleşmiş bulunan 'gerçeklik-görünüş' ikiliğinin veya karşıtlığının Kant'ta bir karşılığının ve anlamının bulunmamasıdır. Deleuze, Kant üzerine dört derste şöyle der:" Kant'la birlikte fenomen mefhumunun toptan yepyeni kavranışı ortaya çıkar. Artık fenomen görünüş olmaktan çıkacaktır. Fark çok temeldir, felsefenin yeni bir unsura çıkması için bu fikrin devreye girmesi yeterli olmuştur. Eğer fenomenolojinin bir kurucusu var ise onun Kant olduğuna inanıyorum. Fenomenin artık görünüş olarak değil beliriş olarak tanımlandığı o andan itibaren fenomenoloji söz konusudur." Gözkan, Tezahür, görü ve temsil arasındaki farkları da şematik olarak şöyle ifade eder: Her tezahür aynı zamanda görüdür ama tersi geçerli değildir; çünkü tezahür sadece aposteriori iken, görü a posteriori olduğu gibi,saf formlarda olduğu gibi a piriori görü de söz konusudur. Her görü aynı zamanda temsildir ama tersi geçerli değildir, çünkü görü kökenli olmayan akledilir temsiller söz konusudur.(saf 'ben' gibi) 'Bizim doğamız öyle kurulmuştur ki, görümüz duyusal olandan başkası olamaz.'" Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, s. 48.

[114] Empfindung

[115] "Bütün görülerimiz tezahürlerin temsillerinden başka birşey değildir." Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B-59.

manifoldunu[116] belli bağlantılarla düzenlenebilir kılanı, tezahürün formu olarak niteler. Tezahürlerin formu, zihinde a piriori olarak bulunmaktadır ve tüm duyumlardan soyutlanmıştır.

Saf Görü Zaman ve Mekan	**Ampirik Görü (Tezahür)** Kendinde şeyin zaman ve mekan görüleri altındaki temsili. Düşünceye öncelikli temsil.
Saf Temsil Kendisinde duyumdan gelen hiçbir şeyin olmadığı temsil. Örneğin: "saf ben"	**Duyusal Temsil (Tezahür)** Kendinde şeyin zaman ve mekan saf görüleri altındaki tezahürü

Tablo 1: Görü-Temsil Tablosu

Kendinde şeylerin duyusal temsillere dönüşebilmesi için, başka bir tabirle tezahürlerin oluşabilmesi için duyusallığın saf görü formları olan zaman ve mekanın altında temsil edilmesi gerekmektedir. Zaman[117] ve mekan[118] saf formları deneyimden türetilemezler ve sonsuz bir büyüklük olarak tasarımlanırlar.

Uzay ve zaman kendinde şeylerin özelliği olmadığı gibi, birbirlerine de indirgenemezler. Uzay dış duyunun tüm fenomenlerinin zeminini oluşturmaktadır.[119] Zaman ise algılanamaz olduğu için duyulara verili olanı algılamamızı sağlayan iç görü formudur.[120] Mekan(uzay) ve zaman akıl

[116] "Manifold" tek bir şey olarak terkip edilebilecek şeylerin bir aradaki mevcudiyetidir. SAE'nde sıkça geçen bu kavram(Almancası "mannigfaltiges/mannigfaltigkeit) ile ilgili Gözkan şunları ifade eder: Bunun için genelde "türdeş çokluk" terimi, bağlamına göre "ayrışmamış çeşitlilik" terimi kullanılabilir. "Manifold", matematikte de, özellikle topolojide kullanılan, Türkçede "katmanlı uzay" olarak nitelenen bir terim. Ancak Kant bağlamında kullanım biraz farklı. Kant bu terimi, özeli tür bir çokluğu, aynı türden olanların, türdeş(homojen) olanların oluşturduğu bir çokluğu nitelemek için kullanıyor. Örneğin, öznenin a priori bir temsil formu olarak zaman, türdeş bir çokluktur. her bir an, bir diğer andan, an olmak itibariyle ayrımsızdır.(buradaki anlara ilişkin yaşanılan psikolojik ve öznel farklılıklar tümüyle dışarıda bırakılmıştır.) Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, s. 51.

[117] a.g.e., ss. 87-88.

[118] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 79-82.

[119] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 79-82.

[120] a.g.e., ss. 87-88.

yürütmelerle ne olduğunun anlaşılabileceği formlar değildir. Onlar aracılığıyla algılarız ve onların zemininde düşünürüz, dolayısıyla onlar bizim için kuşatılabilir şeyler değildir. Zaman ve mekan, nesnenin kuruluşunda ve bilginin oluşmasında rol oynayan görünün zorunlu formlarıdır, nesnelerin kendilerinde değil nesneye yönelen öznede ortaya çıkar. [121]

Daha önce belirttiğimiz gibi Kant, henüz kritik öncesi dönemde, hissetmenin formları olan uzay ve zamanın deneyimden hissetme yoluyla elde edilmediği sonucuna varmıştı, uzay ve zamanın bir kendinde şey değil, hissetme yetisinin saf ve a priori formları olarak düşünülmesi gerektiğini dile getirmişti.

> "Hissetmenin(sinnlichkeit) gerçek karşılığı, yani kendinde şey, nesnelerin temsilleri vasıtasıyla bilinmiyor, bilinemez de; ve deneyim içinde onunla ilgili hiçbir şey sorulamaz."[122]

Uzay hakkında bilgimiz öznenin temsil uzayıyla sınırlıdır. Özne, kendisinde kuşattığı uzayla aracısız bağlantı içindedir; bu yüzden bu "uzay"da neler olup bittiğini bilebilir. Ancak kendinde uzay ile aracısız bir bağlantı içinde değildir, ancak "ben"in temsil uzayı dolayımıyla bağlantıdadır. "Ben", sadece adlandırabildiği "kendinde" uzayı bilemez, çünkü onu kuşatamaz. "Ben" sadece kendi temsil uzayını kuşatabilir ve bu temsil uzayını kendi dışına atfeder. Benzer durum "zaman" için de geçerlidir.

Her ne kadar Kant bu şekilde ifade etmiş olmasa da, zaman ve mekan formlarını "öznede" veya "kendinde nesne"de bulunma ihtimali üzerinden dört durumda inceleyebiliriz. Birinci durumda uzay ve zaman yoktur. İkinci durumda uzay ve zaman yalnızca nesnede vardır. Üçüncü durumda uzay ve zaman yalnızca öznede bulunur. Son durumda ise uzay ve zaman hem nesnede hem de öznede bulunur.

Kant bunlar arasından üçüncüyü seçer. Uzay ve zamanın olmadığı hiçbir olgu benim için mümkün değildir, dolayısıyla birinci durum iptal olur. Ben bir özne olarak uzay ve zaman altında nesnemi algılıyorum. Nesnemle birlikte nesnemi içinde düşündüğüm uzay ve zamanı fark ediyor olmam bende uzay ve zaman

[121] a.g.e., ss. 87-88.
[122] a.g.e., B-45.

ile ilgili formların olmasını gerektirir. Çünkü uzay ve zamanın olmadığı hiçbir şeyi algılayamıyorum. Biçimsel olarak uzay ve zaman bütün algıma eşlik ediyor. O halde algım uzay ve zamanı algılayabilir bir forma sahiptir. Uzay ve zamanı algılamamı sağlayan bu formlara görü diyorum. Dolayısıyla uzay ve zamanın yalnızca nesnede olduğunu söyleyen ikinci durum da iptal edilir. Fakat tersten nesnemi uzay ve zaman zemini içinde tasarlıyor olmam nesnemin kendinde haliyle uzay ve zamanda olduğunu gerektirmez. Uzay ve zamanın bizim dışımızda kendinde şeyde bulunması zorunlu değildir. Çünkü dışarıdaki nesne benim zaman ve mekan formlarımın süzgecinden geçerek bana görünmektedir. Uzay ve zaman formunu kenara koyup nesnemin kendinde haline ulaşabilmemi sağlayacak bir yol bulunmamaktadır. Bu nedenle uzay ve zamanın bizde bulunan bir saf form olduğunu söyleyebilirken kendinde şeylerde bulunan bir gerçeklik zemini olup olmadığı bilinemezdir.

Hissetme yetisi, kendinde bir forma sahip olup olmadığını bilemeyeceğimiz kendinde şeye, zemini zihinde olan saf a priori formlar aracılığıyla form kazandırıp, kendinde şeyin tezahür olarak temsillerinin elde edilmesini sağlar. Hissetmede iki a priori form vardır: uzay ve zaman. Bunlar, iki a priori saf görüdür. Duyusal nesneler, dışşal hissin formu olan "uzay"a tabi olarak algılanırlar. Yine duyusal nesneler, içsel hissin formu olan "zaman"a tabi olarak algılanırlar. Bunlar duyusal nesnenin kurulumu esnasında, hayal gücü tarafından "yan yanalık" ve "art ardalık" olarak canlandırılırlar.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi "uzay ve zaman" dışsal deneyimden türetilmiş kavramlar değildir. Dolayısıyla bunlar kavram da değildir. Bu noktada "görü" ile "kavram" arasında bir ayrım yapmak gerekir. Görü tekil bir temsildir, kavram ise bir genel temsil ya da refleksiyonlu temsildir. Kavram bir çok nesnede ortak olan genel temsildir. Saf görü olan uzay ve zaman ise "eşlerin örtüşemezliği" meselesinde konuştuğumuz gibi kavramlardan genellenemeyecek görülerdir. Uzay ve zaman, tikel ve parçalardan meydana gelmiş bir temsiller olamazlar, bilakis bütünlüklü ve tek olan temsillerdir. Uzay, aynı şekilde zaman, esas olarak bir ve tek olandır, onun manifoldu, yani kendi içindeki eş parçaları onun sonsuzluğu içindedir. Kant bunları şu şekilde ifade eder:

> "Uzay sonlu olmayan verili bir büyüklük olarak temsil edilmiştir. Şimdi her kavramın, sonlu olmayan sayıda (temsillerin ortak kısmi kavramları(merkmal) olarak) olanaklı farklı temsillerde içerilen ve dolayısıyla bu temsilleri kendi altında içeren bir temsil olarak düşünülmesi gerekir; ancak hiçbir kavram, sanki içinde sonsuz sayıda temsil barındırıyormuş gibi düşünülmez. Ama uzay tam da bu ikinci durumdaki gibi düşünülür; çünkü uzayın tüm parçaları sonsuza dek birlikte varolurlar. Sonuç olarak, uzayın asli temsili bir kavram değil, saf bir görüdür."[123]

Kavram, farklı temsillerde ortak olanları kendi altında toplayan bir temsildir. Ama temsilleri kendi içinde barındırmaz; yani kavram birçok farklı temsile uygulanır, ama temsiller kavramın içinde değildir. Örneğin, "dört ayaklı" kavramı, bu güne kadar bizde farklı hayvanlar üzerinden oluşan tezahürlerin bazılarının belirli bir özellik açısından ortaklaşan bir kavramıdır. Dört ayaklılık, farklı hayvan temsillerinde içerilen bir özellik olsa da bir tek bir temsili hayvanı bile kuşatamaz, sadece dört tane ayağı olduğunun tespitini yapabilir. Başka bir deyişle, "uzay"ın herhangi bir parçası da uzaydır, benzer şekilde "zaman"ın herhangi bir anı da zamandır.[124]

Dışsal gerçekliği ve kendinde şeyleri bilemesek de zaman ve mekân saf formlarındaki tezahürleri bilgi alanımızdadır. Bu nedenle duyusal olana ilişkin bir gerçeklik tasavvurunun imkanı numen düzleminde mümkün gözükmemektedir. Fiziksel gerçeklik alanı insani düzeyde nesnel bir kesinliğe ulaşsa da zaman ve mekan görü formlarından münezzeh bir duyusal gerçeklik alanı iptal edilmiş olur.

2.2.2. Anlama Yetisi Ve Kategoriler

Görüden gelen çokluyu düzenleyen ve üzerinde düşünülmesini sağlayan yetiye anlama yetisi denir. Bilgi duyu yetisi ve anlama yetisinin birlikteliğinden ortaya çıkacağı ve ancak bu iki saf akıl yetisi sayesinde sentetik a pirioriden bahsedebileceğimiz için sadece temsilleri algılamamız sayesinde bilgi oluşamayacak bir de anlama yetisinin işin içine girmesi gerekecektir. Duyu ve anlama yetilerinin birlikteliğini açıkladığı bölümde Kant şunları dile getirir:

[123] a.g.e., B40.
[124] Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, s. 52.

> "Eğer, herhangi bir şekilde etkilendiği sürece zihnimizin alıcılığını duyu yetisi olarak adlandırırsak, o halde buna karşı tasavvurların kendisini üretme yetisi ya da bilginin kendiliğindenliği anlama yetisidir. Doğamız gereği görü duyumdan başka bir şey temin edemez. Yani görü yalnız objeler tarafından etkilenme biçimimizi içerir. Buna karşın, duyulur görünün objeleri düşünme yetisi, anlama yetisidir. Bu özelliklerin hiçbirisi diğerine tercih edilemez. Duyu yetisi olmaksızın nesneler bize verilemez, anlama yetisi olmadan da bunlar düşünülemez. İçerik olmaksızın düşünceler boş, kavramsız görüler ise kördür (…) Dahası bu iki yeti ya da kapasite birbirinin yerine geçemez. Anlama yetisi hiçbir şeyi duyumsayamaz, duyu yetisi ise hiçbir şeyi düşünemez. Sadece bunların birleşmesinden bilgi meydana gelir."[125]

Kant'ın ifade ettiği gibi bilgi anlama yetisi ve duyusallığın eş zamanlı çalışmasıyla ortaya çıkar. Görü temsiller ile çalışırken anlama yetisi de faaliyetini kavramlar ile gerçekleştirir. Kavramlar görünün sunduğu temsilleri önerme biçiminde bir araya getirir. "O bir insandır" dediğim zaman insan kavramını bir yargı nesnesi olarak ele almış olurum. Yargıda bulunmak görüden gelen çokluğu birleştirdiği için anlama yetisini önerme kurma yetisi olarak da dile getirebiliriz.[126]

Kant'ta anlama yetisinin düşünme faaliyeti, bir kavramı nesneye tabi kılmak ve kavramlar yoluyla bilgi üretmek anlamına gelir. Bu sayede insan bilgisi üzerinden çıkan matematik ve doğa bilimleri sağlıklı bir şekilde temellendirilebilecektir. Önceki bölümde duyuların pasif bir biçimde zaman ve mekan saf görüleri ile nesneyi alımlayışının a priori zemini anlatılmıştı. Burada ise anlama yetisinin aktif bir etkinlik içerisinde duyusallıktan gelen nesneleri kavramlar altında birleştirme faaliyeti anlatılacaktır.Bu birleştirmede kategoriler önemli bir rol oynamaktadır.

Kategori kavramı Aristoteles'ten beri mantık ve felsefede önemi bir yer tutmaktadır. Fakat Kant'ın kategorileri Aristoteles'te olduğundan biraz farklıdır. Aristoteles'te kategoriler varlığa ait iken Kant'ta sadece anlama yetisinde, a priori saf kavramları olarak bulunmaktadır. Kant "Olumsuz Büyüklükler

[125] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A 52/B 76.
[126] a.g.e., A69/B94.

Kavramını Evren Bilimine Sokma Denemesi" adlı yazısında "gerçek karşıtlık" ile "mantık karşıtlık" durumlarının özdeş olmadığını ifade eder.[127]

> "Örneğin matematik ya da fizik alanındaki karşıtlık ile mantıktaki karşıtlık tamamen ayrı şeylerdir. Fizikte karşıt güçlerin sonucu durağanlık ya da matematikte sayı dizileri içinde karşıtlığın sonucu belli bir değere sahip olan sıfırdır. Oysa mantıki karşıtlık bunlardan hiçbiriyle özdeş değildir."[128]

Yani mantıksal karşıtlık üzerinden durağanlık veya sıfır gibi bir sonuç ortaya çıkmaz.[129] Dolayısıyla kategoriler varlığın ilişkilerine bakılarak değil düşünme etkinliğinin bizzat kendisine bakılarak anlaşılabilir. Ayrıca Aristoteles'te on kategori varken Kant'ta bunun sayısı on ikidir. Aristoteles'te uzay ve zaman varlığın kategorileri olarak karşımıza çıkarken Kant'ta görü yetisinin saf formlarıdır.

Nasıl ki duyu yetisinde a priori görü ve aposteriori görü varsa, anlama yetisinde de a priori ve a posteriori kavramlar bulunmaktadır. Burada aşkınsal felsefe açısından a priori saf kavramlar anlaşılmaya çalışılacaktır. Kant a priori saf kavramlara kategoriler adını verir. Yargılara duyu yetisinden gelen her şey soyutlandığında geriye sadece anlama yetisinin saf formları olan kategoriler kalmaktadır.

> “Kategorilerin a priori kökeni, onların düşüncenin genel mantıki fonksiyonları ile tam bir uyum içinde olması aracılığıyla ispatlanır.” [130]

Kant'ta düşünmenin kavramlar yoluyla bilgi üretmek olduğundan bahsetmiştik. Bunu da kategoriler aracılığıyla kurduğumuz önermelerle gerçekleştiririz. Kant, bu kategorileri dört başlık altında listelemektedir: Nicelik, nitelik, bağıntı ve modalite. Bu dört başlığın altında ise üçer ayrı alt başlık oluşmaktadır. Nicelik önermelerinin altında tümel, tikel ve tekil; nitelik önermeleri altında olumlu, olumsuz ve sonsuz; bağıntı önermeleri altında kategorik, hipotetik ve ayrık, modalite önermeleri altında ise problematik, asertorik ve apodiktik kategorileri

---

[127] Ernest Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2017, s. 214.
[128] Aykut Küçükparmak, *a.g.e.,* s. 42
[129] Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 41.
[130] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B160.

bulunmaktadır. Kant'a göre her önerme bu dört başlıktan her birini bünyesinde barındırır.[131]

> "Örneğin “tüm insanlar ölümlüdür” önermesini ele aldığımızda bu önerme tümel, olumlu, kategorik ve asertorik sınıflarının kesişimidir. Ya da “Sokrates müzisyen değildir” formunda bir önermeyi ele alırsak, bu önerme tekil, olumsuz, kategorik ve asertorik sınıflarını kapsayacaktır."[132]

Nicelik	**Bağıntı (İlişki)**
Tümel (Tüm kediler .....)	Kategorik (..... kırmızıdır.)
Tikel (Bazı kediler .....)	Hipotetik (..... olursa .....olur)
Tekil (Sokrates .....)	Ayırıcı (..... ya öyledir ya böyledir...)
Nitelik	**Modalite (Kiplik)**
Olumlu (..... aslandır.)	Problematik (Yarın ..... olacak.)
Olumsuz (..... aslan değildir.)	Asertorik (Dün ..... oldu.)
Sonsuz (..... aslan olmayandır.)	Apodiktik(Zorunlu)

Tablo 2: Önerme Kategorileri Tablosu[133]

Kant her ne kadar bir takım eklemeler ve çıkarmalar yaptıysa da Aristoteles'in kategorilerine büyük oranda uyumlu kaldığı görülebilir. Daha sonra özne-yüklem önermeleri dışında önermelerin de olduğu ya da kategorilerin sınıflandırmasında bazı keyfilikler olduğu şeklinde çeşitli eleştiriler üzerinden yeni bir mantık serüveni başlayacak olsa da Kant'ın o dönem için mantığı kendi sağlam zeminine oturmuş olarak gördüğünü şu ifadelerde bulabiliriz:

> Mantığın en eski zamanlardan beri güvenilir bir yol izlediği, Aristoteles zamanından beri geriye doğru tek bir adım bile atmaması olgusundan açıkça görülebilir (…) Dahası, mantık hakkında belirtilmelidir ki, ileriye doğru da tek bir adım atılabilmiş değildir; dolayısıyla, bütün belirtilere göre bitmiş ve tamamlanmış bir doktrin olarak görünür.[134]

---

[131] Aykut Küçükparmak, *a.g.e.,* s. 45
[132] a.g.e., s. 45
[133] Kant, a.g.e.. B95
[134] Kant, *a.g.e.*, BVIII.

Kant daha sonra mantıksal önermelerden çıkan bu tablonun duyusallıktan gelen nesnenin kurulmasında nasıl bir görev icra ettiğini ortaya koymak için bu mantıksal önerme kategorilerinden anlama yetisinin saf kavramlarına nasıl ulaşıldığını ortaya koyar. Fakat biz bu bölümde konumuzla ilişkisi bakımından bağıntı kategorisi altındaki töz kavramının nasıl çıkarıldığından bahsedeceğiz.

Kant kategorik önerme formundan kalıcılık ve töz kategorisini elde eder. "A B'dir" dendiğinde A'nın B olmasıyla arasına bir ilişki olduğu gibi bir fark da vardır. A ya B diyebilmem için B'yi her zaman duyu izlemini olarak gözlemlemem gerekir. Dolayısıyla B A'nın kendisi değil, gözlemleyebiliyor olduğum bir özelliğidir. B'nin tüm olası ihtimalleri A ile ilgili duyu yetisi üzerinden gözlemlediğim ilinekler olduğunu düşündüğümde A kendisine ilinti yapılabilen ve kendisinin ilinek olmadığı bir şey olması gerekir. Buna da töz diyoruz. Yani töz kalıcıdır ve yalnızca ilinekler değişir. Ayrıca Töz, kategorik bütün önerme formlarında geçerli olduğu için şeylerin bir özelliği değil anlama yetisinin saf kavramlarından biridir. Dolayısıyla Hume'cu anlamda tözün şeylerin toplamından ibaret olan bir kavram tanımından ziyade sentetik a priori önermelerden çıkan ve anlama yetisinin saf kavramı olduğu sonucuna ulaşılır.

Nicelik	**Bağıntı (İlişki)**
Birlik	İlintilik (Töz, kalıcılık)
Çokluk	Nedensellik(neden etki)
Bütünlük	Topluluk(karşılıklı bağıntı)
Nitelik	**Modalite (Kiplik)**
Olgusallık	Mümkün-İmkansız
Olumsuzlama	Varlık-Yokluk
Sınırlama	Zorunluluk-Olumsallık

Tablo 3: Anlama Yetisinin a Priori (Saf) Kategorileri[135]

Kant, anlama yetisinin saf kavramlarını sentetik apriori bilginin üretilmesinde zorunlu kategoriler olduğunu SAE'nin "aşkınsal çıkarım" bölümünde ortaya

[135] a.g.e., B106

koymaya çalışır. "Kızgın arap çöllerinde yalın ayak yürümeye" benzetilen bu bölüm zor anlaşılması, kavramsal karışıklık ve argümanların açık ve takip edilebilir bir şekilde sunulmaması nedeniyle felsefi metinler arasında en çetrefillilerinden bir olarak görülmektedir.[136] Kant'ın kendisi de bu bölümün önemini ve meşakkatini şu şekilde ifade ediyor:

> "Anlama yetisi olarak adlandırdığımız yetinin kökenlerine gitmek ve aynı zamanda onun kullanımının sınırlarını ve kurallarını belirlemek için, 'Anlama yetisinin salt kavramlarının çıkarımı' başlığı altında yaptığım araştırmadan daha önemli bir araştırma bulamıyorum, aynı zamanda bu araştırmalar benim uzun yıllarıma mal oldu, ancak umuyorum ki, bunlar karşılıksız çabalar değildi."[137]

Anlama yetisinin kategorileri bilgi üretmede nasıl ve niçin a priori koşul olarak çalışmaktadır. Yani apriori kategorilerin aposteriori olan şeylerin bilginin imkanının koşulu olduğunu,[138] bizden bağımsız nesnelerin bilgisinin geçerliliğini nasıl sağladığını[139], tecrübenin imkanının koşulu olduğu gösterildiğinde ise tecrübe ile bize verili olan nesnelerin bizden bağımsız bir gerçekliğe sahip oldukları[140] sonucuna da ulaşılabileceği ortaya koyulmaktadır.[141]

Biz konudan uzaklaşmamak için bu bölümle ilgili çıkan tartışmalara ve bölümü anlamak için geliştirilen teorilere fazla detaylı bir şekilde girmeden [142] kategorilerin nasıl tecrübenin imkan ve koşulu haline getirildiğini ortaya koymaya çalışacağız. Deneyimden başlayarak, deneyimde verili olanın analitiği yoluyla deneyimi mümkün kılan zorunlu bağlantıları tespit etmek ve tüm yapıyı bunun üzerine yeniden inşa etmek nasıl mümkündür? Burada Kant iki soru

---

[136] a.g.e., s. 57.
[137] Kant, A17.
[138] Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge, C*ambridge: Cambridge University Press, 1987, s. 78.
[139] James Van Cleve, *Problems from Kant,* Oxford, New York: Oxford University Press, 1999, s. 73.
[140] Guyer, a.g.e., s. 29.
[141] Aykut Küçükparmak, a.g.e., s. 59.
[142] Aykut Küçükparmak, a.g.e., bkz.

yöneltir: "Bir kavrama hangi yoldan sahip oluruz?"(quit facti)[143] ve "bir kavramı ne hakla kullanırız?"(quit justi) Kant birinci soru için;

> "Ben olmayan"dan hareketle,"ben olmayan"ın "ben"de, "ben"in bilişsel faaliyetlerine tabi olarak ortaya çıkmasının zeminine yönelik bir çözümleme sonucunda belirlenen transandantal yetiler ve transandantal öğeler aracılığıyla diye cevap verir.[144]

Her ne kadar ilk soruya verdiği cevap önemli olsa da Kant'ın kendisinin de ifade ettiği gibi ikinci soruya verdiği cevap felsefe tarihinde yıldızının parlamasına neden olmuştur.

Kant yaptığı işi şöyle ifade eder:

> "Anlama yetisi"(verstand) adını verdiğimiz yetinin temellerine inmek ve aynı zamanda onun kullanımını ve kurallarını belirlemek için "Transandantal Analitik"in ikinci bölümündeki "Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Çıkarsanması" başlığı altında yapmış olduğumuzdan daha önemli bir çalışma bilmiyorum."

Şimdi ben'in ve bir nesnenin nasıl kurulduğunu kısaca ifade edelim. Nesne bir birliktir. Anlama yetisi içerisinde hayal gücünün "ayrımsama, yeniden üretme ve birleştirme" faaliyetiyle nesne oluşur. Birliği anlama yetisi kurar. Anlama yetisi icraatı iç duyu olan zamanın belirlenimi altında "düşünüyorum" fiiliyle başlar. "Düşünüyorum" görü tasarımında ortaya çıkar. Görüye/sezgiye konu olan duyusallık olmasa ben düşünüyorum da diyemem. Duyusal olana maruz kaldığımız anda benin düşünüyor olduğu, ve benin ben olduğu da ortaya çıkar. İbni Sina nasıl duyu olmasa da benin, ben olduğunu bileceği iddiasına sahip ise, Kant tam teri bir görüşe sahiptir. Saf görü olan zamanı bir şekilde fark etmeseydik ben de kurulamazdı. Zamanın belirlenimi yakalandığından ancak benin ben olduğu ortaya çıkar. Sezgi tasarımının olabilmesi için ise Tamalgının aşkınsal birliği gerekir. Yani öz bilinç gibi bir şey oluşur. Şimdi burada ne kast edildiğini biraz açalım.

---

[143] Quaestio facti bir kavrama hangi yoldan sahip olduğumuzu; quaestio juris ise hangi hakla ona sahip olduğumuzu ve kullandığımızı sormaktadır. Suçlunun cezası yasalarda bellidir, ama suçlu hangi hakla beni yargılıyorsunuz diye sorabilir.

[144] Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi*, s.37.

Kant'ta izlenimlerin bir nesneye dönüşebilmesi için bir bilinçte birleşmesi gerekmektedir. Bu birleşmeyi sağlayan temel zemin de zaman saf formudur.

> "Kaynakları ne olursa olsun, ister dışarıdaki şeylerin etkileri yoluyla isterse iç nedenler yoluyla ortaya çıkarılmış olsunlar, ister a priori isterse görgül bir yolda görüngüler olarak üretilmiş olsunlar, tasarımlarımız anlığın değişkileri olarak iç duyuya aittir. Böylece tüm bilgimiz en sonunda iç duyunun biçimsel koşulunun, eş deyişle zamanın altında dururlar ve ondan toplu olarak düzenlenmeleri, bağlanmaları ve ilişki içine girmeleri gerekir. Bu genel bir gözlemdir ki, izleyeceklerimizde baştan sona temelde yatıyor olarak görülmelidir."[145]

Bir ağacın beş duyu tarafından elde edilmiş izlenim çokluğunu bir de zamanın art arda farklı anları üzerinden oluşturduğu toplam izlenimleri düşünelim. Tüm bu çokluk üzerinden tek bir nesnenin kurulmasının yolu Kant'a bilincin birliği sayesinde olmak zorundadır. Kant bu sorunu "tamalgının sentezi" düşüncesiyle çözmeye çalışır. Anlama yetisi altında bulunan hayal gücü t_1, t_2, $t_{3...}$ farklı zaman aralıklarında görüye gelen izlenimleri takip eder ve "ayrımsama, yeniden üretme ve birleştirme" faaliyetleriyle birlikte bir araya getirir. t_1 anında idrak edilen ağaç "ayrımsanır", t_2 anındaki izlenimle beraber "yeniden üretilir" ve aynı nesnenin devamlılığının kurulması için "birleştirilir". Aynı zamanda izlenimlerin unutulmaması için "düşünüyorum", "varım" veya "ben" durumlarının her t anındaki izlenimlere eşlik ediyor olması gerekir.

Anlama yetisi ve duyu yetisi arasındaki diğer bir sorun ise, kategorilerin tezahürlere/temsillere uygulanabilmesinin nasıl mümkün olduğudur. Kant bunun imkanını aşkınsal şema öğretisiyle aşmaya çalışır. Kavram ve temsil arasında bir türdeşlik ve benzerlik ilişkisi bulunması gerekir. Fakat anlama yetisinin kategorileri soyut ve izlenimlerin de anlama yetisinden bir şey almadığı haliyle ikisinin türdeş olduğundan bahsedilemez. Kategoriler ile duyusal temsiller arasındaki bu irtibatı sağlayacak üçüncü şeye şema diyoruz. Şemalar bir hem iç hem dış duyunun zemini olması dolayısıyla bir zaman belirlenimleridir.

> "İç duyumdaki izlenimler kümesinin, dolayısıyla da bütün izlenimlerin biçimsel koşulu olarak zaman, salt sezgide a priori

[145] Kant, a.g.e., A99

> izlenimler kümesini içerir. Şimdi transendental zaman belirlenimleri a priori bir kurala dayanması ve evrensel olması ölçüsünde kategorilerle türdeştir. Ancak diğer taraftan da, bütün deneysel izlenimler kümesinde içerildiği ölçüde de tezahürlerle türdeştir. Dolayısıyla kategorilerin tezahürlere uygulanması (anlama yetisinin kavramlarının şeması olarak) transendental zaman belirlenimleri aracılığıyla mümkün hale gelir."

Görüldüğü üzere Kant'ta nesnenin ve öznenin kuruluğu en temel zemin zamandır. Tüm yargının mekanı olan anlama yetisinin kendisi dahi zaman saf görüsüyle aktif hale geliyor, zamanın saf bir belirlenimiyle fiiliyata geçiyor. Dolayısıyla Kant'ta gerçekliğe giden yolun yine zaman saf görüsünün sınırları çerçevesinde anlaşılması gerektiği ifade edilebilir.

2.2.3. Akıl Yetisi ve İdealar

Kant'a göre akıl,[146] ilkeler yetisi olarak tanımlanır.[147] Bu ilkeler anlama yetisinden gelen kavramları evrensel ilkeler altında birleştirdiği yetidir. Akıl, anlama yetisi kurallarının çeşitli ilkeler altında kurulmasını sağlayan yetidir. Burada aklın en önemli işlevi olan "birlik verme" ile karşılaşırız. Anlama yetisi nasıl deneyden gelen çokluğa birlik veriyorsa akıl da anlama yetisinden gelen kavramlara birlik verir. Anlama yetisi her şeyin bende toplanması sayesinde duyusal olana birlik sağlar. Fakat bu birleme faaliyeti yerinde durmaz, sadece duyusal olana birlik verilmez, dahası anlama yetisinden çıkan kavramlara ve anlama yetisinin kavramlar üretme yetilerine de birlik verilir. Bu refleksiyonla, anlama yetisinin kendisini de birleme çabası aklın idelerini oluşturur. Bu ideler, görü aracılığıyla dışarıdan aldığımız nesnelerin kavramları değildir. Aklın kendi biçimselliğinden ortaya çıkan idelerdir. Bu nedenle aklın duyusal olana yönelik bir idesi bulunmamaktadır.

> "İde ile zorunlu bir akıl kavramını anlıyorum ki, duyuda ona karşılık düşen hiçbir nesne verilemez."[148]

Duyudan onlara karşılık gelebilecek hiçbir verinin sağlanmadığı durumda bu idelerin dış dünyada bir nesneye karşılık geliyormuş gibi algılanması ise

---

[146] Vernunft
[147] *a.g.e., B356.*
[148] *a.g.e., B384.*

yanılgıyı oluşturur. İdeler dışarıda aranması ya da bir karşılığının umulması beklenen ideler değil, insan aklının yapısını oluşturan idelerdir.

> "Aşkınsal us kavramı her zaman yalnızca koşulların sentezinin saltık bütünlüğüne yöneliktir ve hiçbir zaman saltık olarak koşulsuz olandan, e.d. tüm bağlantılarda koşulsuz olandan başka hiçbir şeyde sonlanmaz. Çünkü arı us ilkin sezgi nesneleri ile ya da daha doğrusu bunların imgelem gücündeki sentezleri ile ilgili her şeyi anlağa bırakır."[149]

Akıl faaliyeti özne ve yüklem açısından önermede ortaya çıkabilecek tüm koşullu durumları koşulsuz kavramlar altında topladığında bunlara saf aklın ideaları adı verilir. Yani, mantıksal bir önermede özne ve nesne açısından yapılabilecek en yüksek genellemelere saf aklın ide diyoruz. Tasarımlarımızda ideaları ortaya çıkaran üç temel ilişki biçimi vardır. İlki özne ile ilişkisi bakımından(kategorik önerme), ikincisi fenomenal nesnenin çoklusu ile ilişkisi bakımından(hipotetik önerme), üçüncüsü ise genel olarak tüm şeylerin ilişkileri(ayrık önerme) bakımındandır. Özneye ilişkin genelleme klasik metafizikte bize ruhu, fenomenlere ilişkin genelleme evreni, tüm genel şeylere ilişkin genelleme ise bize Tanrı'yı vermektedir.

Aklın doğası gereği ortaya çıkan bu ideler aklın diyalektik çıkarımı sonucunda ortaya üç tür problem çıkar. İlki öznenin mutlak birliği çıkarımına ulaşan saf aklın paralojizmleri, ikincisi tezahürlerde verilen koşulların mutlak bir bütünlük oluşturduğu sonucuna ulaşılan saf aklın antinomileri, üçüncüsü ise tüm şeylerin mümkün olma koşularının mutlak birliğine ulaşılan saf aklın ideali problemidir. Paralojizm, antinomi ve ideal kavramlarıyla işlenen her bir açmaz aklın deneyimden bağımsız çalıştığında ortaya çıkacak olan problemleri ortaya koymaktadır.

Saf aklın paralojizmi bölümünde kant özellikle Descartes'ten Wolff'a gelen rasyonel psikoloji ekolünün ruhun metafiziği hakkında akıl temelli ortaya koyulan iddiaların kritiğine yönelir. Bu rasyonel ekolde dile getirilen iddiaları dört temel başlık iddia üzerinden inceler:

[149] a.g.e., B383

> “(1)Ruh, niceliğine göre töz; (2) niteliğine göre yalın; (3)bağıntı kategorisine göre birlik (çokluk değil) ve son olarak da (4)kiplik kategorisine göre şeylerle/görünüşlerle etkileşim halindedir.”[150]

Ruh hakkında ortaya koyulan paralojizm hataları çıkarımın görünüşte geçerli gibi gözükse de geçerli olmamasıdır. Kant'a göre "ben"in bilgisi tıpkı diğer bilgiler gibi kendinde şey olmayıp fenomenal olarak bilindiği için ruha yönelik bir tözsel bilgiye de ulaşılamayacağı anlaşılmaktadır. Yani kendinde şey olarak ben hakkında, onun töz olduğu, basit olduğu, birlik olduğu ve şeylerle etkileşim halinde olduğu gibi bir takım çıkarımlarda bulunulamayacağı ortaya koyulmaktadır.

> “Ruh cevherdir, önermesinin geçerli olmasına izin verilebilir, ancak bu kavramın bizi daha ileri sonuçlara götürmediğini kabul etmek şartıyla, rasyonel ruh öğretisinin bize öğrettiği türden insanın ölümü de dâhil, tüm değişikliklerde ruhun daima aynı kalması gibi alışılmış sonuçlara varmamak, gerçeklikte değil de yalnızca bir idea olarak cevheri işaret ettiğini kabul etmek şartıyla.[151]

Ruhun töz olması, düşünen özne acısından bir anlam ifade etse de kendisine bir gerçeklik atfedilmemesi ve buradan hareketle de ruhun ölümsüzlüğü gibi çıkarımlar yapılmaması koşuluyla bir anlam ifade edebilir. Fakat nihayetinde ben bilinci nesnenin kuruluşu esnasında, saf görü formlarından zamansallığın da devreye girmesi ile deneyimle başlayan bir süreç olduğu için, Descartes'te olduğu gibi dolaysız algılanabilen bir durum değildir.[152] Özellikle akli görü kavramının da işin içinden çıkarılması ile birlikte "ben" fenomenal bir algı düzlemine çekilmiş olup kendisi hakkında yapılan her çıkarım deneyinde karşılığı olmadıkça anlamsız bir duruma mahkum hale gelmiştir.

Kant, evren söz konusu olduğunda ortaya çıkan yanılsamalara saf aklın antinomileri adını verir. Evrenin zamanda ve mekanda bir başlangıcının olup olmadığı, evrenin bölünemez basit parçalardan oluşup oluşmadığı, nedensellik zincirinden bağımsız bir ilk nedenin olup olmadığı, evrende zorunlu varlığın olup olmadığı gibi antinomiler ele alınır. Burada akıl ortaya çıkan sorunlara ikisi de

---

[150] *a.g.e., A372.*
[151] *a.g.e., A351.*
[152] Kant'ta benin bilgisi yine dolaysız algılanır fakat akli görü üzerinden değil, deneyim esnasında ve zaman görüsü üzerinden algılanır.

eşit ölçüde savunulabilir olan zıt cevaplar verdiği için aklın kendi çalışma mantığını ortaya koyduğu önemli çıktılardır.

> "Beni dogmatik uykumdan uyandıran ve aklın kendisiyle görünüşteki çelişkisinin neden olduğu skandalı çözmek için, aklın kendisini eleştirmeye beni sevk eden ilk şey Tanrı'nın varlığı, ahlak ve diğer şeylerin incelenmesi değildi; daha çok–'evrenin başlangıcı vardır' 'evrenin başlangıcı yoktur', 'özgür insan vardır' buna karşın 'özgürlük yoktur, yalnız doğal zorunluluk vardır'- gibi salt aklın antinomileriydi."[153]

Kant'a göre "eğer bir koşul verilirse, o zaman koşulların bütün bir toplamı, dolayısıyla mutlak koşulsuz olan aynı zamanda verilmiş olur" prensibi dolayısıyla aklın mutlak bütünlüğü araması antinomileri ortaya çıkarmaktadır. Zamandaki her olay mekandaki her nesne birbiriyle ilişkili olmalıdır. Bu ilişkiler zinciri, koşulları birbiri ardına sıralama imkanı veren bir nedene bağlıdır. Bu nedenler zinciri bir ilk nedene mi bağlı yoksa sonsuza kadar mı gidiyor? Kant'a göre her iki soruya verilebilecek yanıt da birbirine üstün olmayacaktır. Çünkü buradaki esas problem aklın "koşulsuzluk" ideasının duyusal alana uygulanma çabasından kaynaklanmaktadır.

Kant, psikolojik ve kozmolojik ideleri ve bunlardan çıkan yanılsamaları inceledikten sonra, saf aklın ideali olan tanrı kavramını incelemeye alır. Burada ilk olarak klasik tanrı kanıtlarının, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik, geçersizliği ortaya koyulduktan sonra tanrı kavramının aklın doğal yapısı gereği nasıl oluştuğu anlatılmaktadır. Ruh ve evren saf aklın ideleri iken Tanrı saf aklın idealidir. Kant ide ile ideal arasındaki farkı bilgelik ve bilge adam kavramları arasındaki farkla gösterir. Bilge adam her ne kadar nesnel karşılığı olmayan bir kavram olsa da bilgelik ideasında karşılığını bulan bireysel bir varlıktır.[154]

Akıl, kendisindeki yanılsamaların ortaya çıkmasıyla sarsılmıştı. Bilme isteğinin genişleme arzusu bizzat metafizikte kendisini göstermekteydi. Bu nedenle aklı doğru bir kullanımda tutacak ve bizi yanılgılardan koruyacak olan bir disipline

---

[153] Kant, *Correspondence*,ed. Arnulf Zweig, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 252.

[154] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A568/B596.

ihtiyaç vardır. [155] Nesne ve bilgi her ne kadar aklın kendi disiplini altındaki yetilerle kurulsa da aklın bizzat kendisinin de bir disiplin altına alınması gerektiği ondaki yanılsamayla anlaşılmıştı. Aklın disiplin altına alınması ne duyu ne de anlama yetisinin saf yetileri sayesinde gerçekleştirilebilir bir şey olarak görünmemektedir. Bunu gerçekleştirecek olan aşkınsal felsefesinin kendisidir.

Bu çerçevede Kant'ın ilk ele aldığı husus dogmatik kullanımda aklın disiplininin nasıl sağlanacağıdır. Nasıl ki, matematik, deneyimden hiçbir destek almadan bilgiyi genişletebiliyorsa aklın diğer konuda da deneyimin desteği olmadan bilgi elde edebileceğine olan inanç kritik bir noktadır. Peki, felsefe veya metafizikte bu inanç neden filizlenmiyor. Kant'a göre felsefe kavramlardan bilgi üretme etkinliğidir. Matematik ise kavramların yapılaştırılmasından bilgi üretir. Kavramın yapılaştırılmasından kast edilen şey ise o "kavrama karşılık düşen sezgiyi a priori sezgilemek" [156] demektir. Felsefe kavramlarla faaliyet gösterirken matematik kavramlarından hareketle sentetik apriori bir zeminde ilerleme göstermektedir.

> "Öyleyse benim için üçgen üzerine felsefe yapmak, e.d. diskursif olarak üzerine düşünmek boşuna olacaktır, çünkü bu yolla kendisinden yola çıkmam gereken salt tanımdan öteye en küçük bir ilerleme olanaksızdır."[157]

Felsefe, diskursif düşünme anlamına geldiği için üçgen kavramından bahsedildiğinde analitik anlamda üçgen kavramının kendisinden öteye gidilememektedir. Diğer bir nokta ise Matematik sınırları belirli tanımlar, aksiyomlar ve ispatlarla yürümektedir. Matematikte tanım, bir şeyin ona denk düşen kavramını göstermektedir. Matematikte tanımın sınırlarını ortaya koymak daha kolaydır. Ama duyusal bir kavramdan bahsedildiğinde işler biraz karışacaktır.

> "Böylece altın kavramında biri ağırlık, renk ve dövülebilirliğe ek olarak ayrıca paslanmama özelliğini düşünürken, bir başkası ise belki de bu konuda hiçbir şey bilmiyor olacaktır. Belli ayırmaçlardan ancak bunlar ayrım için yeterli oldukları sürece

[155] a.g.e., A709/B737.
[156] a.g.e., A713/B741.
[157] a.g.e., A719/B747.

> yararlanılır; öte yandan yeni gözlemler kimi özellikleri uzaklaştırarak başkalarını ekler ve böylece kavram hiçbir zaman güvenilir sınırlar içinde durmaz."[158]

Nesnesine uygunluğu bilinemeyeceği için a priori bir kavram tanımlanamaz, tanım ancak görü ve anlama yetisinden kaynaklanmayan yapay kavramlar için geçerlidir. Kant'a göre görgül kavramlar tanımlanamaz fakat açımlanabilirler.

Dogmatik yaklaşıma diğer bir eleştiri ise aksiyomlar açısındandır. Kant'a göre "olan her şeyin bir nedeni vardır" önermesi, deneyimde, zaman belirlenimin koşulu olmadan düşünülemeyeceği için üçüncü bir öğenin devreye girmesini gerektirmektedir. Felsefenin çıkarımlı ilkeleri matematiksel aksiyomlardan farklıdır. Felsefe her zaman tümdengelim gerektirir, Matematik ise buna gerek duymadığı için açıktır.

Son olarak ispat noktasında matematik ve felsefe arasında bir ayrım yaparak dogmatik yaklaşımı eleştirir. Salt kavramlardan yola çıkarak ispat yapılamaz, ispatın mümkün olabilmesi için görünün de işin içinde olması gerekir.

"Salt kurgul kullanımındaki bütün bir arı us kavramlardan türetilen tek bir doğrudan sentetik yargı kapsamaz. Çünkü us, daha önce gösterdiğimiz gibi, idealar yoluyla nesnel geçerlik taşıyan hiçbir sentetik yargıya yetenekli değildir; bununla birlikte, anlak kavramları yoluyla hiç kuşkusuz daha güvenilir ilkeler ulaşır, ama doğrudan doğruya kavramlardan değil, tersine her zaman yalnızca bu kavramların bütünüyle olumsal bir şey ile, eş deyişle, olanaklı deneyim ile bağlantıları yoluyla dolaylı olarak; çünkü eğer böyle bir deneyim(ya da olanaklı deneyimlerin nesnesi olarak bir şey) varsayılırsa, bu ilkeler hiç kuşkusu apodiktik olarak pekindirler, ama kendilerinde hiçbir zaman(doğrudan) apriori bilinemezler."[159]

Saf akıl bünyesinde, kavramlardan yola çıkılarak elde edilmiş hiçbir sentetik yargı bulunmamaktadır. Anlama yetisinin bunu başarabilmesinin yolu olanaklı deneyimle birlikte çalışmasından kaynaklanır. Dolayısıyla aklın dogmatik

[158] a.g.e., B756.
[159] a.g.e., A734/B765.

kullanımı açısından Kant'ın değerlendirmeleri bu kullanımın yanlış olduğu yönündedir.

Diğer taraftan Kant aklın dogmatik kullanımın karşısında duran aklın polemik kullanımı olarak tanımladığı kullanım biçimini de değerlendirmektedir. Aklın polemik kullanımı derken kastettiği saf aklın "önermelerinin dogmatik yadsımalarına karşı savunulması" şeklinde açıklanıyor. Bununla anlaşılması gereken aslında Hume gibi şüphecilerdir. Şüphenin belirli bir noktaya kadar değerli olduğunu düşünse de kalıcı bir şüphe halinin zararlı olduğunu düşünür. Diğer bir açıdan ise Kant doğadaki zehirlerin bile bir anlamı olduğunu dile getirerek şunları ifade eder:

> "Salt teorik işlevindeki usumuzun inançlarına ve büyüklenmelerine yönelik karşı çıkışların kendileri bu usun doğasından kaynaklanırlar, ve bu yüzden küçük görülmemeleri gereken belirlenim ve amaçları vardır."[160]

Hemen ardından aklın hipotezleri açısından disiplini bölümünde aklın idelerine ilişkin hipotezlerin olgusal nesne zemini olmamaları dolayısıyla anlamsız olduğunu dile getirir. Bu nedenle doğayı anlamlandırma açısından aklın idelerinden hareketle kurulacak olan hipotezler de anlamsız bir duruma düşecektir. Fakat bu aklın idelerinin düzenleyici bir işlevi olmadığı anlamına da gelmeyecektir.

2.2.4. Teorik Olandan Pratik Olana Geçiş

Kant'a göre saf aklın teorik kullanımının doğru bir yolu yoktur. Önceki bölümde anlatıldığı üzere akıl üzerine yapılan bu sınırlamalar aklın doğru kullanımına bir kapı aralamaktadır, fakat çıkış teorik akılda değil pratik akılda kendisini göstermektedir. Kant, belirli bilgi yetilerinin doğru kullanımının a priori temel ilkelerinin toplamına Kanon adını verir.[161] Aklın teorik çerçevede kullanımı her zaman nesnesiz kalacağı için bu kullanımda bir kanon bulunmamaktadır. Önceki bölümde saf aklın yapısı gereği ortaya çıkan üç ideden bahsetmiştik. Bunlar arasında nesne ile ilgili olan evren idesi kendisinde determinist nedenselliğin işlediği duyusal alanı bize verir. Fakat pratik aklın imkanlarıyla

[160] a.g.e., B771.
[161] a.g.e., bkz.

ortaya çıkan farklı bir nedensellik daha vardır ki bize özgürlük idesini verir. Kant'a göre "özgürlük yoluyla olanaklı olan her şey pratiktir."[162] Saf teorik akılda var olan özneye ilişkin ruh ve her şeye ilişkin Tanrı ideaları birlikte düşünüldüğünde pratik aklın zemini kurulmuş olur.

Tarih boyunca aklın kendisine yönelik spekülasyonları sonucunda aklın üç temel nesneye yöneldiği anlaşılmaktadır: irade özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü, ve Tanrının varlığı. Kant, insanın bu üç idede ısrarının, teorik anlamda hiçbir karşılığı olmasa da, pratik açıdan bir anlamı olduğunu düşünmektedir.[163]

> "Buna göre bu üç ana önerme bizim açımızdan bilme için hiçbir biçimde zorunlu değilse, ve gene de usumuz tarafından iveğenlikle salık veriliyorlarsa, o zaman önemleri aslında yalnızca kılgısal olanı ilgilendiriyor olmalıdır"[164]

Saf akıl, pratik alana geçerken bize bir girizgah vermektedir. Aklın aşkınsal yönü işlevsel doğası gereği son amaç olarak karşımıza istenç özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı gibi üç temel ide bırakmıştı. Görüde karşılığı olmayan bu üç temel ide aşkınsal olarak düzenleyici bir ilke olarak kalmıştı. Teorik kullanımdaki bu düzenleyici ideler pratik alanda bir postulat olarak kullanılması yeni bir metafiziğe imkan tanımaktadır.

[162] a.g.e., A800/B828.
[163] a.g.e., B826.
[164] a.g.e., B828.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEORİK VE PRATİK AÇISINDAN KANT'TA GERÇEKLİK

Bu bölümde Kant'ın numen ve fenomen düzlemlerinde ortaya koyduğu gerçeklik düşüncesini teorik ve pratik aklın imkanları açısından inceleyeceğiz. Kant ilk kritiğinde üzerinde konuşulabilir olan gerçeklik zeminini inşa ediyor. İkinci kritiğinde ise insanın bu gerçeklik zemini üzerinde nasıl özgürce eylemde bulunabildiğinin imkanını ortaya koyuyor. Teorik aklın dizgesinde inşa edilen gerçeklik zemininin epistemolojik temellerini ikinci bölümde ele aldığımız için bu bölümde daha çok bu epistemolojinin imkanları dahilinde oluşan gerçeklik tasavvurunun çerçevesini ve bu çerçevenin iç tutarlılığını irdeleyeceğiz. Pratik akıl açısından ise he ne kadar ikinci bölümde özgürlük idesi bağlamında pratik akla geçiş ile ilgili bir girizgah yapıldıysa da Kant'ta pratik aklın çalışma mantığını ve ahlak metafiziğinin nasıl sentetik a priori olarak konumlandırıldığını ele aldık. Ardından Kant'a göre pratik aklın hangi gerçeklik zemini üzerinden faaliyetini sürdürdüğünü inceledik.

3.1. TEORİK AKLIN DİZGESİNDE GERÇEKLİK

Kant'ta teorik akıl nesnesini temsiller üzerinden kuran ve bu kurduğu temsillerle düşünen bir akıldır. Bilgi saf aklın yetileri sayesinde yine saf akılda kurulduğu için aklın kurucu faaliyeti içerisinde şekillenir. Biliyor olduğumuz hiçbir şey aklın sınırlarının kanunlarına göre gerçekliğin kendisine tekabül ettiği iddia edilemez. Çünkü akıl kendi içine çektiği her şeye kendi süzgecinden kendi formunu vermiştir. Renkli bir gözlükle manzaraya bakan biri nasıl manzarayı renkli görecekse varlığa baktığımızda kendi rengimizden başka türlüsünü göremeyiz. Dolayısıyla bizde tezahür eden fenomen ile gerçekte olan numen arasında akıl hiçbir zaman bir yargıda bulunamayacaktır.

Aklın böylesi bir çalışma dizgesinde gerçeklik, artık merak edilmemesi gereken bir mesele haline gelecektir. İnsanın bilgi sınırları dahilinde olmayan bir uğraş boşa çekilmiş bir çabaya dönüşecektir. Matematik ve fiziği kurtarma çabaları

insanın elinden bütün bir gerçekliği alacak ve yerine insanın bilgi çerçevesi sınırları içerisine daraltılmış bir fizik kalacaktır.

> "Kendi öznemizi ya da giderek yalnızca genelde duyuların öznel doğasını ortadan kaldıracak olursak, uzay ve zamandaki nesnelerin tüm doğaları, tüm ilişkileri, daha doğrusu uzay ve zamanın kendileri yitecektir. Görüngüler(fenomenler) olarak kendilerinde değil ama yalnızca bizde varolabilirler. Nesnelerin kendilerinde ve duyarlığımızın tüm bu alıcılığından yalıtılmış olarak doğalarının ne olduğu bizim için bütünüyle bilinemez kalır."[165]

Bizde kurulma şeklinin dışında gerçeklik hakkında bir bilgimizin olmaması gerçeklik kavramının kullanımını yeni bir yola itecektir. Gerçekliğin akıl tarafından inşa edilmesi idealist bir tavır olarak görülmektedir. Dışarıdaki gerçekliğin kendinde olanı bilinemiyor olsa da bizde kurulu olan gerçeklik nesnel bir bilgi imkanına sahiptir. Bu insani düzlemdeki öznel gerçeklik aynı türdeki özneler arasında nesnellik teşkil ettiği için "özneler arası bir gerçeklik" olarak tanımlanabilir. Diğer açıdan aklın aşkın yetileri tarafından kurulduğu içinde Kant tarafından "aşkınsal idealizm" olarak kendisini adlandıracaktır.

Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nin ilk baskısında "Dördüncü Paralojizm" başlığı altında, sonra Kant'a yönelik yapılan idealist iddialı eleştirilerden sonra Saf Aklın Eleştirisi'nin ikinci baskısında "İdealizmin Eleştirisi" başlıklı bir bölüm altında aşkınsal idealizmin klasik idealizm olmadığına yönelik çeşitli cevaplar üretmeye çalışır. Kant'ın gerçeklik ile ilgili yaklaşımının mihenk noktasında olan bu cevaplara biraz göz atmamız gerekir.

Gerçeklik hakkında kurulacak olan aşkınsal idealizm tezinin, idealizmden farklı olduğu Kant tarafından çeşitli açılardan ele alınır. Gerçeklik zihnimizde kurulan bir şey midir yoksa zihnimizden bağımsız bir gerçeklikten bahsedebilir miyiz? Kant bu iki soruya da evet cevabını verir. Birincisinin cevabı bilinebilir olan fenomenler iken, ikincisinin cevabını ise sadece var olduklarını bilebildiğimiz numenler oluşturur.

---

[165] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A42.

Kant gerçekliğe dair bilginin dört ekol tarafından ele alındığını dile getirir: Aşkınsal idealizm, deneysel idealizm, aşkınsal realizm ve deneysel realizm.[166] Aşkınsal ve deneysel ayrımı gerçekliğin elde ediliş yöntemini tanımlarken, idealizm ve realizm ayrımı ise gerçekliğin konumlandırıldığı zemini bize verir. Deneysel realizme göre deneysel yöntemlerle anlaşılabilir olan dışsal bir gerçeklik vardır. Deneysel idealizme göre gerçeklik deneyim aracılığıyla zihnimizde kurulan bir şeydir. Aşkınsal realizme göre gerçeklik aklın a priori kavramları ile dışsal zeminde bilinebilir. Aşkınsal idealizme göre ise aklın a priori saf kavramları ile fenomenal bir gerçekliğin alanı kurulabilir. Kant'ın gerçeklik dizgesi aşkınsal idealizm olarak tanımlanmaktadır.

Aşkınsal idealim, zaman ve mekanı görünün duyusal formları olarak alan düşünce iken, aşkınsal realizm, zaman ve mekanı duyularımızdan bağımsız olarak kendinde şeylerin dışsal zemini olarak görür. Aşkınsal realism bu nedenle fenomenleri kendilerinde şeyler olarak tasarımlamak zorunda kalır. Bu yaklaşım Kant'a göre aşkınsal realisti daha sonra deneysel bir idealiste dönüştürecektir. Kant bunu şu ifadelerle ortaya koyar:

> "Bu aşkınsal realist gerçekte daha sonra görgül idealist rolünü oynayacak olandır; ve yanlışlıkla duyuların nesnelerinin, eğer dışsal olacaklarsa, varoluşlarını duyular olmaksızın kendilerinde taşımaları gerektiğini varsaydıktan sonra, bu bakış açısından tüm duyusal tasarımlarımızın bu nesnelerin edimselliklerini pekin kılmak için yetersiz olduklarını bulur."[167]

Kant'a göre, zaman ve mekanın dolayısıyla fenomenlerin, biz onları nasıl algılıyorsak kendinde hallerinin de öyle olduğu kabul edildiği zaman, yani bir numen ve fenomen ayrımı olmaksızın, bütün varlığın tamamen numen olarak kabul edildiği zaman, sonuç kaçınılmaz olarak ya gerçekliğin bilgisinin ortadan kalkmasına ya da Berkeley'in idealist varlık düşüncesine yol açacaktır

Diğer taraftan aşkınsal idealist ise deneysel realiste dönüşür. Bir yönüyle aşkınsal saf kavramlar ve görüler aracılığıyla insan zihninde kurulan bir gerçeklik elde edilirken, diğer yönüyle nesnenin kuruluşu esnasında deneyim

[166] a.g.e, A369
[167] a.g.e., A369

sırasında zaman saf görüsünde oluşan bir süreç sayesinde kendinde şeylerin var olduğunu anlarız. Çünkü nesnenin kuruluşu ile düşünen bir varlık olarak kendi varlığımızın idrak edilmesi aynı yerde ve deneyim esnasında gerçekleşir.

> "Çünkü hiç kuşkusuz tasarımlarımın bilincindeyimdir; öyleyse bunlar vardırlar ve bu tasarımları taşıyan benim kendim varımdır. Ama dış nesneler salt görüngüdürler ve dolayısıyla tasarımlarımın bir türünden başka bir şey değildirler - tasarımlar ki, nesneleri ancak onlar yoluyla bir şeyken, onlardan yalıtıldıklarında ise hiçbir şeydirler. Öyleyse dışsal şeyler de tıpkı benim kendim gibi varolurlar, ve dahası her ikisi de özbilincimin dolaysız tanıklığı üzerine varolurlar, salt şu ayrım ile ki, düşünen özne olarak kendimin tasarımı yalnızca iç duyu ile, ama uzamlı varlıkları belirten tasarımlar ise ayrıca dış duyu ile bağıntılıdır."[168]

İç ve dış duyu olan zaman ve mekan tasarımları üretirken nesne de özne de aynı üretim sürecinden çıktığı için, kendimi ne kadar dolaysız biliyorsam fenomenleri de o kadar dolaysız bildiğim sonucuna ulaşırız. Bir fenomen olarak madde ve düşünen varlık, kendilerinde ne olduğu bizim için bilinebilir olmasa da ve fenomenlere bir zemin sağladığından,[169] her ikisinin de duyusallıktan ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Kant'ın amacı kendi tezi olan aşkınsal idealizmin kendisinden önce dile getirilen "kuşkucu" ve "dogmatik" idealizmlerden farklı olduğunu ortaya koymaktır. Kant her iki idealist yaklaşımı da kendi tezi çerçevesinde ele alıp eleştirir.

> "İdealizm (ki bununla özdeksel idealizmi anlıyorum) uzayda dışımızdaki nesnelerin varoluşlarının ya salt ikircimli ve tanıtlanamaz ya da yanlış ve olanaksız olduklarını bildiren kuramdır. Birincisi Descartes'ın belkili idealizmidir ki, salt bir görgül önesürümü (assertio) ikircimsiz olarak bildirir. İkincisi Berkeley'in dogmatik idealizmidir ki, uzayın ayrılmaz koşulları olduğu tüm şeylerle birlikte kendinde olanaksız bir şey olduğunu ve bu nedenle uzaydaki şeylerin de yalnızca imgeler olduklarını ileri sürer."[170]

[168] a.g.e., A371
[169] a.g.e., A380
[170] a.g.e., B275

Kant'a göre "belkili" yaklaşım, dış gerçekliğin bilgisinin dolaylı olması nedeniyle şüpheli olduğunu düşünen Descartesci epistemolojik idealizmdir. [171] Kendisinden şüphe edilemeyecek tek bilginin ben bilgisi olduğu, dış dünyanın bilgisinin ise ben bilgisinden hareketle temellendirilebileceği şeklinde ifade edilebilecek bu düşünce, Kant tarafından "kuşkucu" idealizm olarak adlandırılır. Kant, dış dünyanın varlığını kendisinden şüphe edilebilecek bir şey olarak gören ve yalnızca bir inanç üzere kuran bu idealist yaklaşımı bir skandal olarak kabul edilmesi gerektiğini dile getirir. [172]

Fenomenal düzlemin ötesinde dış dünyanın nesnelerinin bilgisi her ne kadar kesin olmasa da dış dünyanın varlığının bilgisi dolaysız ve kesin olmak zorundaydı. Bu nedenle Descartes'in idealizm yaklaşımının neden yanlış olduğu ortaya koyulmalıdır. Dış gerçekliğin bilgisinin dolaylı olduğu yönlü iddiasına karşı Kant'ın cevabı, aşkınsal idealizmin, mekanda var olan nesnelerin, öznenin aşkınsal mekanında saf formlar altında kurulması nedeniyle, yani hali hazırda dışarıda olan bir şey değil bizzat kendi aklımızda üretildiği için, öznenin nesnelere ilişkin bilgisinin dolaysız olduğu şeklinde olacaktır. Şimdi Kant'ın kuşkucu idealizmin öncüllerini nasıl ele aldığına bakalım:

> "Varoluşu yalnızca verili algıların nedeni olarak çıkarsanabilenin yalnızca ikircimli bir varoluşu vardır. Şimdi dış görüngüler öyle bir doğadadırlar ki, varoluşları dolaysızca algılanamaz, ve onları ancak verili algıların nedenleri olarak çıkarsayabiliriz.Öyleyse dış duyuların tüm nesnelerinin varoluşu ikircimlidir. Bu pekinliksizliği dış görüngülerin idealliği olarak adlandırıyorum, ve bu idealliğin öğretisine idealizm denir ki, onunla karşılaştırma içinde dış duyuların nesneleri açısından olanaklı bir pekinliğin önesürülmesi ise ikircilik olarak adlandırılır."[173]

Bu idealizm yaklaşımında varoluş, sahip olduğumuz algılar aracılığıyla elde edilebilir. Zihnin gerçekliği kuran bir yapısı yoktur, sadece algılar. Bu algılamayı dışarıda olan gerçekliğin bir zihinsel yansıması şeklinde düşünebiliriz. Yansıma olması nedeniyle dolaylıdır fakat yine yansıma olması dolayısıyla da numen neyse fenomen de odur. Fakat nihayetinde algılarımız aracılığıyla ancak dolaylı

[171] Aykut Küçükparmak, "Kant'ın İdealizmi Reddi", Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2017, Cilt/Volume: 5, Sayı/Number: 1, s.12.
[172] a.g.e, B xl
[173] a.g.e., A367

bir algılama mümkündür. Kant'ta ise duyu yetimizin alıcılığıyla bizde oluşan temsil çoklusuna, anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla birlik verilerek nesnenin akılda inşa edilmesi sağlanır. Kendimizde olan, yani zihnimizde inşa ettiğimiz nesne bir yansıma değildir bu nedenle dolaysızca bilinebilir. Descartes'ci idealizmde ise dışımızdaki bir nesnenin bilgisi, hiçbir zaman doğrudan doğruya algıda verili olmayacağı için dolaylı olmak zorundadır. Bu nedenle Descartes'in 'cogito'su kendisinden şüphe edilemeyecek yegane bilgiydi. Ama bunun dışındaki bütün bilgilerden de şüphe edilebilmektedir.

Kant'a göre ise maddenin varlığının kabul edilmesi "cogito, ergo sum"dan daha çoğunu varsaymaksızın kabul edilebilir. Dışsal tasarımlarımızla içsel tasarımlarımız aynı duyusallık tarafından aynı faaliyet içerisinde üretildiği için birinin diğerine önceliği yoktur. Hem kendi varlığımı hem de dışımda kurduğum nesnelerin varlığını deneyimin aynı imkanları sayesinde dolaysız biliyorum.

Fakat bu yaklaşım da, fenomenlerin zihinde kurulan şeyler olması nedeniyle dolaysız bilindiği, numenlere giden yolu kapattığı gerekçesiyle Kant'ın dogmatik idealizmi savunduğu şeklindeki eleştiriyi görünür kılacaktır. Kant'ın aşkınsal idealizm tezinin aslında Berkeleyci subjektif idealizmin yeniden ifade edilmesinden ibaret olduğunu dile getirilir.[174] Kant bu eleştirilere cevap olarak ikinci baskıda "İdealizmin Çürütülmesi" başlıklı kısa ama önemli bölüm kaleme alacaktır.[175]

Kant dogmatik idealizmi şu ifadelerle tanımlar:

> "Berkeley'in dogmatik idealizmidir ki, uzayın ayrılmaz koşulları olduğu tüm şeylerle birlikte kendinde olanaksız bir şey olduğunu ve bu nedenle uzaydaki şeylerin de yalnızca imgeler olduklarını ileri sürer. Dogmatik idealizm, eğer uzay kendilerinde şeylere ait olması gereken bir özellik olarak görülürse, kaçınılmazdır; çünkü o zaman koşulları olarak hizmet ettiği her şey ile birlikte bir şey-olmayan olacaktır."

Yani dogmatik idealizmin temel tezi şudur, uzay ve içinde düşünülen ne varsa kendinde var olmaları mümkün değildir ancak algılarımızda vardırlar. Kant'ın kuşkucu idealistlere verdiği cevapta, fenomenlerin algımızda dolaysız ve kesin

[174] Aykut Küçükparmak, a.g.m., s.13.
[175] a.g.e., B275

bir biçimde bilindiği söylemi onun pozisyonunu dogmatik idealizmin yeni bir ifadesi olduğu şeklinde itham edilmesine neden olmuştu. Kant bu eleştiriye kuşkucu idealizme verdiği cevabı biraz daha derinleştirerek cevap üretir.

> "Varoluşumun zamanda belirlenmiş olarak bilincindeyimdir. Tüm zaman belirlenimi algıda kalıcı bir şeyi öngerektirir. Ama bu kalıcının kendisi bendeki bir şey olamaz, çünkü kendi varoluşum bile zamanda ilk olarak bu kalıcının kendisi yoluyla bilinebilir. Öyleyse bu kalıcının algısı yalnızca dışımdaki bir şey yoluyla olanaklıdır, dışımdaki bir şeyin tasarımı yoluyla değil. Buna göre zamandaki varoluşumun belirlenimi ancak dışımda algıladığım edimsel şeylerin varoluşu yoluyla olanaklıdır. Şimdi, zamandaki bilinç zorunlu olarak bu zaman belirleniminin koşulu olarak dışımdaki şeylerin varoluşu ile de zorunlu olarak bağlıdır; başka bir deyişle, benim kendi varoluşumun bilinci aynı zamanda dışımdaki başka şeylerin varoluşlarının da dolaysız bir bilincidir."[176]

Descartes'çı idealizme karşı ortaya koyduğu argüman gibi öncelikle iç duyu olan zaman saf görüsünün sayesinde varlığımızın farkına vardığımız ifade ediliyor. Ardından zamanın art ardalığı dolayısıyla bilgiyi mümkün kılabilmesi için zaman belirlenimi altında kalıcı bir şeyin olması gerektiği dile getirilir. Zaman'ın kendisi algılanabilir bir şey olmadığı ve ben'in kendisinin farkına da zaman iç görüsü altında ulaşılacağı için bu kalıcı olan şey ne zamanda ne de bende olan bir şey olamaz. Bu nedenle kalıcı olan algı dışsal mekan görüsü üzerinden olanaklı olmalıdır fakat dışımdaki bir şeyin tasarımı yoluyla değil, çünkü tasarımların kendisinin kurulabilmesi için de bu kalıcı olana ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla benim hem kendimi biliyor olmam hem de nesnemi inşa edebiliyor olmam kendinde şeylerin en azından bir kalıcılık özelliği bakımından var oldukları anlamına gelmektedir.

Bu tanıtlamada öncelikle bilgimizin mümkün kılınabilmesi için bir kalıcılığın tesis edilmesi ön koşul kabul edilir. Bu kalıcılık özelliği ne zamanda ne de kendimizde bulunmamaktadır. Zaman algılanabilir bir değil ancak kendisi aracılığıyla bir şeyleri algıladığımız bir görü olması dolayısıyla zamanda bir kalıcılık niteliği olduğunu söyleyemeyiz. "Ben" ise kendisini deneyimde ortaya çıkardığı için algılıyor olduğum şeyde bir kalıcılık özelliği yoksa "ben"in sürekliliğinden de

[176] a.g.e., B276.

bahsedemeyiz. Çünkü "ben"in kalıcılığı da algım aracılığıyla kalıcı bir şeye eşlik etmem ve ona zamanda birlik vermem suretiyle ortaya çıkıyor. Bu nedenle her ne kadar fenomenal gerçeklik düzlemini zihnimde kurguluyor olsam da zihnimin ötesinde numenal bir gerçekliğin en azından kalıcılık özelliği bakımından var olması gerekmektedir. Kant bu yüzden aşkınsal idealizmin günün sonunda deneysel realizme dönüştüğünü dile getirmektedir.

Kant'ın bu tanıtlaması aşkınsal idealizm öğretisinin iç tutarlılığını zayıflattığı söylenebilir. Kendinde şeylerde zaman ve mekan kategorilerinin olmadığı tezi ile kalıcılığın kendinde şeylerde olduğu iddiası arasında aşkınsal idealizm açısından ilk bakışta bir çelişki olmayabileceği söylenebilir. Fakat anlama yetisinde bulunan ve kalıcılık özelliği taşıyan töz kavramının duyudan bağımsız saf kategori olmasıyla, kendinde şeylerin kalıcılık kavramı üzerinden varlığının ispatlanma çabası arasında da bir çelişki olduğu anlaşılmaktadır. İkinci bölümde, sentetik a priori olan kategorik önermelerden yola çıkarak anlama yetisinin saf kavramı olan tözü, kalıcılık özelliği bakımında nasıl tesis edildiğini incelemiştik.

Gerçekliğe dair bu yeni yaklaşımdan ortaya çıkan sorunlar, Kant sonrası filozofların, özellikle de Alman idealistlerinin, çözmeye çalıştığı en önemli sorunlardan biri haline gelecektir. Kendinde şeylerin bilinemez olması özellikle sofistik olmasa da anlama dair bir nihilizmin ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılacak ve üzerine değer inşa edilecek olan zeminin, ahlak metafiziği de dahil, kaygan olmasına neden olacaktır.

3.2. PRATİK AKLIN DİZGESİNDE GERÇEKLİK

Aklın teorik kullanımı "neyi bilebilirim?" sorusuna muhatap iken pratik kullanım "ne yapmalıyım?" sorusundan yola çıkar. İlk olarak Aristoteles'in ortaya koyduğu bu ayrıma Kant'ta sadık kalır. Burada teorik ve pratik anlamda iki farklı akıldan ziyade aklın nesnesine yönelmesi bakımından aynı aklın iki kullanımı görülmektedir. Nesnesini bilmek isteyen akıl teorik, nesnesini yapmak isteyen akıl ise pratiktir. Aklın nesnesini bilmesi kendisi dışında var olan bir takım nesnelerin varsaymasını gerektirirken, nesneyi yapmak istediğinde aklın bizzat kendi imkanlarından hareket edeceği için aklın kendisinin bilinmesini icap eder.

Dolayısıyla ilk kritikte ele aldığı aklın sınırlarının bilinmesi aslında ahlak metafiziğine de bir girizgah niteliği taşımaktadır.

Pratik akla geçişte özgürlüğün oynadığı önemli rolden bahsetmiştik. Pratik akıl ve ahlak yasası da buradan temellendirilerek anlaşılacaktır. Kant üçüncü antinomide nedensellik ve özgürlük arasındaki gerilimi çözmeye çalışır. Bir tarafta doğa yasaları çerçevesinde meydana gelen nedensellik diğer tarafta ise bir olayın özgürce başlamasına neden olan kendiliğinden ve özerk bir ilk neden anlayışı birbiriyle çelişir gözükmektedir. Kant bu antinomide tez ve antitezi şu şekilde ifade eder:

> "Tez: Doğa yasalarına göre nedenselli kendisinden evrenin görüntülerinin tümünün türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur. Antitez: Hiçbir özgürlük yoktur, tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur."[177]

Tez'e göre mutlak bir özgür neden varken, antitez böyle bir nedenin olmadığını ve evrendeki nedensellik zincirinin koparılamadığını dile getirir. Kant'ın bu antinomiye ilişkin sunduğu çözüm fenomen ve numen ayrımında yatmaktadır. Fenomenler tam anlamıyla koşullu olduğu ve evrende biri diğerinin nedeni olmadığı bir durum bulunamayacağı için nedenselik duyusal olan fenomenlere özgü bir durumdur. Numen ise zaman ve mekan görüleri altına gelmeyen bir yöne sahip olması dolayısıyla nedensellik altında değerlendirilemezler.

> "Eğer görüngüler kendilerinde şeyler, ve buna göre uzay ve zaman kendilerinde şeylerin varoluşlarının biçimleri olsalardı, o zaman koşullar koşullular ile birlikte her zaman bir ve aynı dizinin üyeleri olurlardı... Çünkü eğer görüngüler kendilerinde şeyler ise özgürlük kurtarılamaz. O zaman doğa her olayın yeterli ve belirleyici nedeni olurken, her olayın koşulu ise her zaman yalnızca görüngüler dizisinde kapsanır, etkisi ile birlikte doğa yasası altında zorunlu olur."[178]

Nesnenin bir tezahür veya bir temsil değil nasıl algılıyorsak öyle olduğu iddia edildiği durumda özgürlüğün imkanı da ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla Kant'a

[177] a.g.e., A444/B472
[178] a.g.e., A536/B564

göre, sadece duyulur dünyanın bünyesinde kalınarak insan özgürlüğünden bahsedilememektedir. Bu nedenle Kant'ta özgürlük bir saf aşkınsal ideadır.

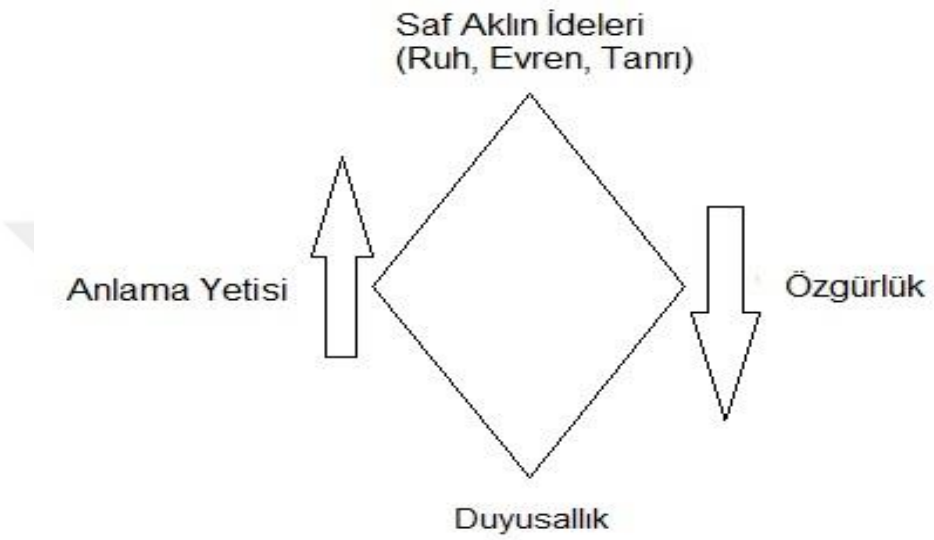
Kant özgürlüğü "bir durumu kendiliğinden başlatma yetisi olarak"[179] tanımlar. Özgür neden, doğa yasası içerisinde bir başka nedenin önünde durmaz. Bu nedenle de duyusal olandan yani deneyimden elde edilemez. Deneyim bizi hep nedenselliğe götürür. Fakat nedensel ilişkilerdeki dizilerin koşullarının toplamı ile bir bütünlük elde edilemeyeceği için akıl kendi bünyesinde bir kendiliğindenlik ideası oluşturur. Yani akıl için nedensellik açısından geriye doğru sonsuza kadar gidiş mümkün olmadığından her zaman bir ilk neden, ilk hareket ettirici, kendi kendisinin nedeni olan bir şey düşünülür. Ve bu sayede önceden bir nedene gereksinim duymaksızın eyleyebilecek bir özgür nedene ulaşılmış olur. Fakat bu özgür neden teorik akıl açısından erişilebilir bir şey değildir. Çünkü kendisini fenomenal alanda göstermez. Özgürlük ve nedensellik arasındaki bu çatışma aynı anda hem duyu hem de akıl varlığı olan insan açısından bir sorun teşkil etmeyecektir. Duyusallık aracılığıyla nedenselliği kavrayan insan akıl aracılığıyla da özgürlüğün imkanına erişir.

Kant'a göre insan, dürtülerin ve duyulur dünyanın nedensel etkilerinden kendisini kurtarıp aklın yasalarına göre hareket edebilme yeteneğine sahiptir. Özgürlük insanın canının istediği gibi hareket etmesi değil, aklın ahlak yasasına göre hareket etmesiyle gerçekleşebilir. Çünkü akıl sahibi varlığın duyulur dünyanın etkileri içerisinde hareket etmesi, onun her zaman zorunlu nedenselliğin içinde kalması anlamına gelecektir. Dolayısıyla özgürlük, dışarıdan bir zorlama ve dayatma olmaksızın insanın kendi istemesini yine kendi koyduğu yasaya göre belirlemesidir. Böylece özgürlük numen alanı içerisine alınır ve fenomenal alandaki determinist nedensellik bir sorun teşkil etmez.

Kant "Kendiliğindenlik" idesinden hareketle ortaya çıkan özgürlük idesi sayesinde, aklın birleyici idelerini merkeze alarak, insanın koşulsuz bir ilkeden koşulsuz bir amaca doğru hareket etmesiyle ahlak yasasına ulaşılır. Ahlak metafiziği aklın dizgesi içerisinde böylece kurulmuş olur. Metafizik artık insan

[179] a.g.e., A533/B561

aklından hareketle varlık, töz, tanrı, özgürlük, ruh gibi kavramlar hakkında üretilen spekülasyonlar anlamında değil aklın saf kavramlarının pratik akıl çerçevesinde kullanımından çıkan özgürlük bilimi anlamında kullanılacaktır. Kant'ın ahlak metafiziği adını verdiği bu metafizik okuması ona göre sentetik a priori bir zeminde bilgimizi bir türde genişleten bir yapıya bürünecektir.



Tablo 4: Aklın Dizgesi

Teorik akıl dışarıdan(kendinde şeylerden) içeriye doğru(fenomenlerin) nesnelerin kuruluşunu nedensellik içerisinde gerçekleştirmektedir. Pratik akıl ise idelerden dışarıya doğru özgür eylemlerin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Nesnelerin kuruluşunda anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler nasıl düzenleyici bir faaliyet ortaya koyuyorsa özgürlük de olanaklı eylemler bakımından kategoriler aracılığıyla faaliyet gösterir. İnsan aklı faaliyete, duyusallığın etkisi altında başlar, anlama yetisi üzerinden aklın saf idelerine ulaşır, sonra aklın saf idelerinden özgürlük aracılığıyla geriye doğru duyusal alanda eyleme geri döner. Bu noktada vurgulamamız gereken önemli nokta ise aklın saf kavramlarının ahlak metafiziğini nasıl ortaya çıkardığıdır. Duyusallık ve görüler sayesinden dışarıdan neyi alımlarsak alımlayalım, anlama yetisi kategoriler aracılığıyla önermeler kurarak hangi nesneyi inşa ederse etsin, aklın

saf kavramları aklın yapısı gereği yine ortaya çıkacaktır. Bu da aklın kendi yapısı gereği sahip olduğu bu dizgenin akıl sahibi varlıklar açısından ortak olması bir yana kendi faaliyeti içerisinde bir anlamının olması gerektiğine de işaret etmektedir. Kant'a göre, aklın saf idelerinin, özgürlük bilinciyle pratik aklın imkanları dahilinde kullanılması, idelerin kullanımının bir amacını keşfetmemiz açısından bilgimizi genişlettiği anlamına gelmektedir.

> "Özgürlük kavramı; gerçekliği pratik usun zorunlu bir yasasıyla kanıtlandığı oranda salttır, dahası kuramsal usun dizgesinde bütün yapının kilit taşını oluşturur. Kuramsal us'ta, yalın ideler olarak, dayanaksız kalan bütün öteki kavramlar (tanrı, ölümsülük kavramları) şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır; bunların olanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır; bunların olanağı özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır. Çünkü bu ide ahlak dolayısıyla aydınlığa çıkar." [180]

Özgürlük, ahlak yasasının ve tanrı, ölümsüzlük gibi idelerin kullanımının merkezinde olan en önemli kavramdır. Ahlak yasasının bir koşulu olarak özgürlük tanrı ve ölümsüzlük idelerinin meşru kullanım zeminini oluşturur. İdealar ahlak yasasının koşulu olamazken özgürlük olabilir. Özgürlük ahlak yasasının varlık düzeni iken, ahlak yasası da özgülüğün bilme düzenidir. Çünkü özgürlük ideası olmasaydı içimizde hiçbir zaman ahlak yasası bulunamayacaktı, tersten içimizde bir ahlak yasası olmasaydı da özgürlüğün ideası ortaya çıkmayacaktı. İrademizin özgür olmadığı durumda bağımsız olarak eylemde bulunma imkanımız da ortadan kalkacağı için özgürlük ahlakın en temel koşulu olacaktır.

[180] a.g.e., s.24

NİCELİK	**NİTELİK**
1. Öznel, maksimlere göre (Birey istencinin konuları) 2. Nesnel, ilkelere göre (Buyurtular) 3. Özgürlüğün nesnel, öznel önsel ilkeleri (Yasalar)	1. Davranışın pratik kuralları 2. Yapmamanın pratik kuralları 3. Ayrı tutmanın pratik kuralları
İLİŞKİ	**KİPLİK**
1. Kişilikle 2. Kişinin durumuyla 3. Karşılıklı olarak bir kişinin başkasının durumuyla olan ilişkisi	1. Yetki verilen veya yetki verilmeyen 2. Ödev ve ödeve karşıt olan 3. Tüm ve tüm olmayan ödev

Tablo 5: Özgürlüğün Kategorileri[181]

Kant özgürlüğün numen alanının bir özelliği olduğunu dile getirmiştir. Numen alanı ise anlama yetisinin alanıdır. Dolayısıyla özgürlük anlama yetisi alanında var olan bir imkandır. Anlama yetisinin saf kavramlarında olduğu gibi özgürlüğün de yargı kategorileri üzerinden eyleme dönüşeceği anlamına gelmektedir. Kant bu nedenle tabloya özgürlüğün kategorilerinin tablosu adını verir. Bu tabloya özgür istemenin veya aklın özerk faaliyeti olarak istemenin kategorileri adı da verilebilir. Kant, tablonun kendiliğinden anlaşılır olduğu gerekçesiyle kategorilerin nasıl çıkarılacağı ve ne anlamamız gerektiği gibi sorularla uğraşmaz.[182]

Kant'a göre, mutluluk veya haz merkezli olan ahlak düşüncelerinin her ikisi de duyusal nedensellikten çıkamaması dolayısıyla özgürlüğü tesis edemez. Duyusal alanın içerisinde duyusal nesnelerle ilgilenen bu iki ahlak düşüncesi

[181] Kant, *Pratik Usun Eleştirisi,* s.101
[182] a.g.e., s.102

her ne kadar Kant'ın ahlak düşüncesi içerisinde konumlanacak olsa da akıldan kaynaklanmaması bakımından özgür bir istemenin sağlaması haz veya mutluluk aracılığıyla sağlanamayacaktır.

> "Haz, ancak nesnenin gerçekliğinden öznenin beklediği beğenme duygusunun istek duyma yetisini belirlediği oranda pratiktir. İmdi, us taşıyan bir varlığın, bütün yaşamı süresince varlığına eşlik eden yaşam beğencinin bilinci mutluluktur, bunun kişisel yeğlemeyi oluşturan en yüksek neden yapma ilkesi ben-sevgisidir."[183]

Mutluluk, "yaşam süresince varlığa eşlik eden yaşam beğenisinin bilinci" olarak tanımlandıktan sonra mutluluğun bir hal olması bakımından eylem alanı içerisinden ele alınması mutluluğu duyusal alanın bir çıktısı haline getirmektedir. Bu da tıpkı haz üzerinden kurulacak olan ahlakın duyusal olması gibi mutluluk üzerinden kurulan ahlakın da aynı şekilde duyusal olmasını gerektirmektedir. Mutlu olmak her us taşıyan sonlu varlığın zorunlu isteği olarak kabul edilse de mutlu olmak için dile getirilecek olan bir ahlak yasasını ahlaki olarak bir ödev ve yasa olarak göremeyiz.[184] Kant'a göre kişinin kendi mutluluğunu bulduğu yer onun haz ve acıyla ilgili özel duygusuna bağlıdır.[185] Bu nedenle nesnel bir yasa ortaya koyamaz.

> "Us taşıyan bir varlık kendi maksimleri olan öznel pratik ilkelerini ya genel yasalar diye düşünemez ya da maksimlerine pratik yasalar niteliği kazandırarak onları genel yasaya uygun kılanın bu maksimlerin biçimi olduğunu benimseme gereğinde kalır."[186]

Kant'ın ahlak felsefesinde maksimler önemli bir yer tutar. Maksim, istenci belirleyen öznel pratik yasalardır. "Hırsızlık yapmamalıyım" gibi bir maksim her ne kadar evrensel bir ahlak yasası olarak koyulmuş gibi görünüyor olsa da öznel bir maksim konumunda kalacaktır. Çünkü Kant'ın ahlak yasası doğası gereği yalnızca aklın dizgesinden kaynaklanması yoluyla ve ödevin hiçbir çıkar gözetmeksizin gerçekleştirilmesi gerektiği için yasa olarak koyulmuş her maksim bir çıkar veya bir amaca yönelik yorumlanabildiği anda ahlak yasası olmaktan çıkacaktır.

---

[183] a.g.e., s.47
[184] a.g.e., ss.50-51
[185] a.g.e., s.51
[186] a.g.e., s.53

> "Mutluluk ilkesinin ahlak ilkesinden ayırt edilmesi, ikisinin karşı karşıya getirilmesi demek değildir. Salt pratik usun istediği, kişinin mutluluk savlarından vazgeçmesi değil, tersine yalnızca görev söz konusu olduğunda mutluluğu düşünmemesidir."[187]

Bu noktada, Kant'ta "koşulsuz buyruk", "kategorik imperatif" ve "deontolojik ahlak" gibi kavramsal çerçevelerin ne anlama geldiğini de ifade etmek gerekmektedir. Buyruk koşulsuz olmadığı sürece nedensellik zincirinden kopuş gerçekleşemez. Buyruğun koşulsuzluğu evrensellikle ilişkilidir. İdelerin tespiti yapılırken bahsettiğimiz gibi nasıl ki ruh, evren ve Tanrı idelerine özne ve nesnenin tüm evrensel koşullarının koşulsuz birleşiminden hareketle ulaşıyor isek koşulsuz buyruğa da bu şekilde ulaşılır: "öyle eyle ki evrensel bir kural olabilsin." Buyruğun koşulsuzluğunu sağlanma imkanı ise ancak kategorik yargılarla mümkündür. Anlama yetisinin kategorilerini ele alırken bağıntı kategorisi altında ele aldığımız "Kategorik, hipotetik ve ayrık" önermelerden hareketle yalnızca kategorik önermede özneye hiçbir koşul sunmadan yargı verilir. Örneğin hipotetik önerme formunda kurulan "insanlar hırsızlık yaparsa toplumda güven kalmaz" önermesini ele alırsak; hırsızlık yapmama emri insanların bir çıkarına dayanmaktadır. Kant'ın ahlakı koymak istediği yer duyusal hiçbir çıkara dayanmaması gerektiği için buyruk ancak kategorik olursa özgürlük yasasından kaynaklamış olabilir.

Bu özgürlük yasası akıl sahibi varlıklara koşulsuz ve kategorik yargı biçiminde, "yapmalısın, etmelisin" şeklinde buyruklar verecektir. Bu buyruklara ödev denir. Dolayısıyla Kant'ın ahlak çerçevesi aklın bizzat kendi yasalılığından gelen -meli, -malı gibi gereklilik ve zorunluluk bildiren ödevler üzerine kuruluğu için gereklilik ve ödev gibi anlamlara gelen deontos kavramından hareketle tanımlanmaktadır.

Kant'a göre saf akıl kendince pratiktir ve bize ahlak yasası denilen bir genel yasa verir. Aklın pratik olması ve ahlak yasası gibi bir çıktısının olması ne anlama gelmektedir. Nasıl ki aklın özgürlüğü fark etmesiyle özgürlüğü numen alanı içerisine alarak aklın pratik olması gerektiği fark ediliyorsa, saygı kavramından hareketle de saygının akıl sahibi varlıklarda işlediği mekanizmayla ahlak yasasının farkına varılmaktadır.

---

[187] a.g.e., s.133

> "İstencin, ahlak yasasıyla, her türlü belirleniminde temel şudur: İstencin, özgür olarak, duyusal dürtülerin etkisinden sıyrılmadan, bu tür etkileri geri çevirip ahlak yasasına aykırı düşen her türlü eğilimi engelleyerek yalnız yasayla belirlediğidir."[188]

Ahlak yasasının duyusal dürtülerin taleplerini ilk geri çevirme anı saygının ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Saygı düşünsel nedenlerle ahlak yasasından ortaya çıkan a priori bir duygudur. İnsanın duyusal nesnelere kendini beğenmiş bir edayla yöneldiği anda ortaya çıkar. Kendini beğenmişliği yere sererek kişiyi aşşağılar.

> "Kişisel yeğlemenin, öznel belirlenim nedenlerine göre kendini, genelde, istencin nesnel belirlenim nedenleri yapma eğilimine ben sevgisi denebilir. İşte bu ben sevgisi, kendini yasa koyucu ve koşulsuz kuralsız pratik ilke durumuna getirince, kendini beğenmişlik adını alabilir. Şimdi, (her bakımdan) gerçekten nesnel ahlak yasasının yalnızca kendisi, ben sevgisinin en yüksek pratik ilkeyi etkilemesini büsbütün önler, bu ben sevgisinin öznel koşullarına, yasalar olarak, geçerlik kazandırmak isteyen kendini beğenmişliği sonsuza değin engeller. Kendini beğenmişliğimizi, yine kendi yargımızla engelleyen nesne insanı küçük düşürür. İstencimizin belirleme nedeni olarak; bizi kendi ben bilincimizde küçük düşüren, nesnenin tasarımı olumlu ve belirleme nedeni olunca, kendiliğinden saygı uyandırır."[189]

Ahlak yasası kendisini bir olumsuzlama üzerinden gösterir. Tıpkı Sokrates'in Daemon'u gibi, ne zaman ahlak yasasına aykırı bir eylemde bulunacak olsan seni engelleyen bir etki olarak saygı üzerinden kendisini gösteriyor. Dolayısıyla bizim ahlak yasasını kendi içimizde fark etmemiz bir olumsuzlamayla başlıyor. Bu olumsuzlama, benlik sevgimizin kendini beğenmişliğe dönüştüğü anda saf duyu olan saygı sayesinde ortaya çıkan bir olumsuzlamadır. Bu olumsuzlama insanı aşağılar ve acı verir. İnsan'ın başkalarının ahlaki davranışlarına yönelik gösterdiği bir saygı hali ve kendisinin gayrı ahlaki davranışlarında kendisini rahatsız eden ve acı veren bu duygu insanın ahlak yasasına sahip olduğunu gösteren negatif bir göstergedir.

Özgürlük de saygı da negatif göstergelerdir. Kesin yani bir delil teşkil etmez. Özgürlük hakkında konuşurken zaten bir antinomi olduğunu ve bilgi imkanlarına

[188] a.g.e., s.110
[189] a.g.e., s.112

gelmediğini konuşmuştuk. Kant burada özgürlüğün olmadığı bir dünyadan ise, özgürlüğün aklın numen alanı içerisine konumlandırılmasıyla, özgürlüğün var olduğu bir dünyanın tutarlı bir şekilde kurulabileceği umuduyla tercihini yapmıştır. Benzer şekilde, benin duyusal nesnelerle duyusal arzular üzerinden kurduğu ilişkiyle ortaya çıkan, tepkisel bir tavır olan saygıdan hareketle bir ahlak yasasının varsayılması iki açıdan önemlidir. Birincisi ahlak yasasının deneyimden hareketle ortaya çıkan bir duyu üzerinden varsayılmış olması, ikinci ise saygının duyu ile akıl arasında sentetik a priori bir zeminin varlığına işaret etmesidir.

Pratik aklın nesnesine iyi dendiğinde, koşulsuz iyi de en yüksek iyi olarak adlandırılır. Kant'a göre dışarıda var olan bir iyinin bilgisinin aklın sınırları açısından mümkün olmadığı için ahlakı mümkün kılan iyinin aklın dizgesinden kaynaklanıyor olması gerekir. Fakat aklın kendi dizgesinden kaynaklanan iyinin günün sonunda bize mutluluk getirip getirmeyeceği ise belirsizdir. Bu nedenle Kant en yüksek iyinin ancak erdem ve mutluluğun birlikteliğinde gerçekleşecek bir ideal olduğunu dile getirir.[190]

En yüksek ifadesi Kant'ta iki açıdan ele alınır. Bir anlamıyla en üstün ki o da kendisi koşul olup başka hiçbir koşula bağlanmayan. Diğer anlamıyla en yetkin olan, o da kendi türünden daha büyük bir bütünün bölümü olmayan bütündür. Kant bunlardan birincisine erdem ikincisine ise mutluluk adını verir. Önceki sayfalarda mutluluğun haz üzerinden temellendirildiğini dile getirmiştik. Kant'ta mutluluk dünyevi hazların toplamının sürdürülebiliri bir bilinci, ya da akıl sahibi varlığın yaşadığı her olayın kendi istek ve istencine uygun giden durumu olduğundan duyusaldır. Erdem ise saf akıldan çıkan ahlak yasası sayesinde oluştuğu için akli bir durumdur. Bu noktada en yüksek iyi olan erdem ve mutluluğun bir araya gelmesi sentetik bir birlik oluşturacaktır.

Kant'a göre, erdem ve mutluluğun birlikteliğini arayan Epikürosçu ve Stoacı okullar bu birlikteliği kurmada başarılı olamadırlar.[191] Biri ilkeyi duyusalda ararken diğeri akılda arıyordu. Epikürorçulara göre erdem kişinin kendi

[190] a.g.e., s.155
[191] a.g.e., s. 57

mutluluğunu arttırma maksiminde önceden vardı. Stoalıya göre ise mutluluk duygusu, yine önceden, kişinin erdem bilincinde vardı. Her iki ekole göre de iki kavram birbirine mündemiç ve birbirinin zorunlu sonucu gibi kullanılıyordu. Stoacılara göre erdemin en yüksek iyinin bütünü olduğu, mutluluğun da öznenin erdemi bir nesne olarak elinde bulundurma bilinci olduğu kabul ediliyordu. Epikürosçular ise mutluluğu en yüksek iyinin bütünü, erdemi de mutluluğa götüren araçların akla uygun kullanımında bulunduğunu savunuyordu.

Mutluluk ve erdem birbirine indirgenemediği için ve birbirini zorunlu olarak vermediği için sentetik birliğin kurulabilmesini sağlayacak bir takım idelere ihtiyaç vardır. En yüksek iyinin gerçekleşmesi böylece ancak ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı idealarının kullanımının meşruiyet zemini olacaktır. En yüksek iyi koşulsuz dolayısıyla sonsuz bir nesne olduğu için ruhun da buna uygun varsayılması gerekir. Bu nedenle en yüksek iyinin gerçekleşmesinin en temel imkanı ruhun özgürlüğünün kabul edilmesi ile mümkündür. Ahlakın koşulsuz buyruklarına duyusal hiçbir arzunun karışmadan gerçekleşebilmesi, yani istencin tamamen ahlak yasası tarafından yönetilmesi insanın duyusallığı içerisinde mümkün olmayan bir süreçtir. İki paralelin ancak sonsuzda kesişebilir olması dolayısıyla erdeme de ancak ruhun sonsuz bir belirlenimi altında ulaşılabilir.

> "Öyleyse en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üstün nedeni (bunun sonucu olarak da yaratıcısı) olan bir varlık açıkçası tanrıdır."[192]

Erdemin gerçekleştiği ve mutlulukla sentezlendiği bir denklem de ancak Tanrı idesi ile mümkündür. Dünyada eylemde bulunan ve akıl taşıyan varlık, bu dünyanın nedeni değildir. Ahlak yasasında, erdemin arttırılması ile mutluluğun artacağını garanti eden bir yasa da bulunmamaktadır. Hatta akıl sahibi varlığın dünyaya bağlı bir yaşam sürdürmesi dolayısıyla kendi ahlak yasası ilkeleriyle doğa arzuları arasında bir uyumu gerçekleştirebilme imkanı da bulunmamaktadır. Bu nedenle dünyada en yüksek iyinin imkanı, tamamen akli yasasıyla istencini yöneten bir varlığın dünyanın nedeni olduğunu varsaymak ile

[192] a.g.e., s.172

mümkündür. Peki erdem ve mutluluğun sentetik birliğini aramadan, yalnızca erdemin mümkün olduğu ve mutluluğu tesis etmediği bir dizgede Tanrı koyutuna ihtiyaç var mıdır? Kant'a göre bunun mümkün olduğunu söylemek de pek mümkün değildir. Çünkü en yüksek iyinin elde edilmesi ahlakın en temel ödevlerinden biri olduğu için Tanrı'nın varlığını benimsemek ahlaki açıdan zorunluluktur.[193]

Son olarak Kant'ın tanrı tasavvurları açısından ortaya koyduğu tasnife ve kendisinin nasıl bir konumda olduğuna ufak bir bakış atalım. Kant tanrı bilgisinin imkanını veren ekollerin iki temel yola ayrıldığını dile getirir. Birincisi akıl aracılığıyla tanrı bilgisinin elde edilebileceğini dile getiren ekoller, ikincisi ise tanrısal bildiriş ile tanrı bilgisinin imkan dahilinde olduğunu dile getiren ekoller. Akıl aracılığıyla tanrı bilgisinin elde edilebileceğini savunanlar da ikiye ayrılır. Birincisi deistler, ikincisi ise teistlerdir. Deist, nesnesini yalnızca saf akıl yoluyla ve sadece aşkınsal kavramlar(ens originarium, realissimum, ens entium) aracılığıyla düşünür ve bu varlığı evrenin sadece bir nedeni olarak ortaya koyar. Eğer bu varlık deneyimden hareketle ortaya koyuluyorsa kozmolojik, deneyim olmaksızın kavramlardan hereketle ortaya koyuluyorsa ontolojik bir Tanrı bilimi ortaya çıkar. Teist ise, ya doğadan ya da ruhumuzdan türettiği en yüksek kavram aracılığıyla tanrıyı koyutlar. Bir evren yaratıcısı olarak Tanrı, evrende karşı karşıya kaldığımız belirlenim düzen ve birlikten ortaya çıkar. Bu evrende kuralları itibariyle iki çeşit nedensellik vardır: Doğa ve özgürlük. Her iki nedensellik de anlama yetisinin en yüksek kavramına ulaştığında tanrıya dönüşür. Doğa nedenselliğinin koşulsuz birliği fiziksel tanrıyı, özgürlük nedenselliğinin koşulsuz birliği ise ahlaksal Tanrıyı ortaya çıkarır. Kant, ahlaki Tanrı'ya kadar saydığı bütün görüşlerini, aklın bilgi imkanlarının dahilinde olmadığı ve çeşitli tutarsızlıklara sahip olduğu gibi gerekçelerle kabul edilebilir bulmaz. Ahlaki Tanrı'ya geldiğimizde ise durum değişir. Olana dair kurulan bütün Tanrı tasavvurları bilgi imkanları dahilinde değildir. Pratik akıl, olanla değil olması gerekenle ilgilenmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın var olup olmadığı bir bilgi nesnesi değil, özgürlüğün ve ahlakın temellendirilebilmesi için ortaya

[193] a.g.e., s.173

koyulan varsayımsal bir umut veya inançtır. Kant'ın ancak bu açıdan Tanrı'ya inanan bir teist olduğu söylenebilir. Fakat varsayımlar kenara bırakıldığında ve birinci kritik çerçevesinde bilgi imkanları gözden geçirildiğinde, Kant açısından Tanrı'nin bir gerçeklik taşıdığı söylenemez.

Bütün bu anlatılanlardan sonra Kant'a göre ahlak metafiziğinin bir bilim olarak kurulması yani sentetik a priori olması, yani bilgimizi genişletmesi hangi açılardan ele alınabilir? Pratik aklın sentetik a priori eylem üretmesi ne anlama gelmektedir? Pratik aklın, özgürlük ve ahlak yasasının varlığı eylemlerin sentetik a priori olmasını sağlayan en önemli özelliktir. İnsan, ahlak yasasının a priori imkanları sayesinde duyusal alanda eylemde bulunduğu zaman, fenomenal nesnenin kuruluşunda işleyen faaliyetin tersine işlemesi sayesinde, sentetik a priori önermelerden oluşan eylemlerden bahsedilebilme imkanı ortaya çıkacaktır.

> "Özgürlük idesi beni düşünülür bir dünyanın üyesi yaptığından, kesin buyruklar olanaklıdır; ben yalnızca bunun üyesi olsaydım, bütün eylemlerim hep istemenin özerkliğine uygun olurdu, ama ben kendimi aynı zamanda duyular dünyasının üyesi olarak gördüğümden eylemlerimin ona uyması gerekir; bu kesin gereklilik ise, aynı istemenin, ama duyusal arzularca uyarılan istemenin üstünde, ayrıca düşünülür dünyaya ait, saf kendi kendine pratik ve akla göre ilkinin en yüksek koşulu olan bir isteme idesinin eklenmesiyle, sentetik a priori bir önerme olarak karşımıza çıkar, nasıl ki duyular dünyasında görülere, anlama yetisinin yasallık biçiminden başka bir şey olmayan kavramları eklenirler ve böylece doğanın bütün bilgisinin dayandığı sentetik a priori önermeleri olanaklı kılarlar."[194]

Eylemler bir tarafta akıldan hareketle özgürlük yasasından gelen önermelere bağlandığında bu düşünen bir canlının davranışıyken diğer yandan duyulur dünyada da kendisini gösteren olaylardır. Dolayısıyla pratik aklın istemenin önüne en yüksek iyiyi bir nesne olarak koymasıyla ortaya çıkan yargılar sentetik a priori yargılar olarak karşımıza çıkacaktır. Bu yargılar akıldan hareketle oluşması açısından a priori yani kesin olacak duyusalla birleştiği için de sentetik olacaktır. Erdemin oluşma imkanı açısından a priori olacak ve mutluluğun tesis

[194] Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2020, ss. 111-112

edilmesi bakımından da sentetik olacaktır. Dolayısıyla Kant'a göre, ahlak alanında eyleme dönüşüp, bilgimizi genişleten kesin yargılardan bahsedilebileceği dile getirilebilir.

Bilgimizin genişlemesi ise aklın saf idelerinin pratik alanda kullanımını keşfetmemizle gerçekleşir. Aklın birleme faaliyetinden çıkan ideleri duyusal alana uygulamaya çalıştığımız anda bir takım yanılsamalar ortaya çıkmaktaydı. Fakat aklın pratik kullanımında aklın doğası gereği oluşan idelerin bir kullanımı da kendisini ifşa etmiş oluyor. Bu da aklın kullanımını fark etmemiz açısından bilgimizin genişlediğini göstermektedir.

Kant'ın ortaya koyduğu ahlak metafiziği her ne kadar sentetik a priori temelde olduğu kabul edilse bile evrensel ve zorunlu bir ahlak düşüncesi iddiasının ahlaki davranışların içeriğiyle ilgili hiçbir şey söyleyemiyor olması sentetik a priori zemin aramamıza neden olan motivasyonları suya düşürmektedir. Kant'ın ortaya koyduğu ahlak yasası salt biçimseldir. Hırsızlık yapmamalısın, insanları öldürmemelisin gibi bir takım kategorik buyrukların, her zaman bir niyete veya koşula bağlanabiliyor olması dolayısıyla, hiçbir zaman ahlak yasası olarak karşımıza çıkarılamaması ahlak yasının içerik olarak önümüze hiçbir şey koyamadığı gibi durum ortaya çıkarır. Bir bilimin nesnel ve kesin bilgi sağlama koşulu olduğu iddia edilen sentetik a priori, var olduğu ahlak metafiziği içerisinde ortaya koyduğumuz ahlaki davranışların hiçbirine ahlaki veya değil yargısını getirememektedir. Bu da nihayetinde bir bilim veya bir metafizik olma açısından ahlakın konumlandırılamadığı anlamına gelmektedir.

Kritik projesinde ele alınan bu devasa akıl dizgesinin bizzat kendisinin görüye gelmediği belki de Kant'a yönelik en yoğun eleştirilerden birini açığa çıkarır. Bu eleştiri SAE'nde sayfalarca anlatılan yetiler ve işleyişinin bizzat kendisinin görü tarafından alımlanamayacak olması, hatta akıl kavramının bizzat kendisinin metafizik bir kavram olduğu, dizgenin kendisini yine bir metafizik kurgu olarak ortaya çıkardığı gibi bir tablo önümüzde durmaktadır.

Ayrıca Kant'ta, anlama yetisi ve aklın, numen alanı olarak ele alınması ve kendinde şey olarak ele alınması arasında nasıl bir ilişki olduğudur. Saf aklın eleştirisinde kendinde şey ve numen kavramları birbirinin yerini kullanıldığı

görülmektedir. Numen kavramının nous kavramından türetildiği ve akli görünün de iptal edildiği düşünülürse, Kant'ın niçin numen ve kendinde şey kavramlarını birbirinin yerine kullandığı belirsiz olarak kalmaktadır. Çünkü klasik felsefe açısından açısından fenomenlerin arkasında bulunan kendinde şeylerin aklın nous faaliyetiyle bilinmesi sayesinde numen adını almış olması Kant'ın dizgesinde tamamen parçalanmıştı. Kant, aklın noesis faaliyetiyle kendinde şeyi elde edebilecek bir görü yeteneğine sahip olmadığını ortaya koymuştu. O halde bir yandan akıl ile kendinde şeyler arasındaki bağlantıyı koparıp diğer yandan bunları kavramsal olarak bir arada kullanmak kafa karışıklığına neden olmaktadır. Eğer anlama yetisi alanı bir kendinde şey ise bizim numen anlamında gerçek olan bir şeyin bilgisine sahip olduğumuz anlamına gelecektir. Hatta bu ahlak metafiziğinin numenlere dayanması bakımından en gerçek bilgi olduğunun iddia edilmesine bile imkan tanıyacaktır. Fakat Kant böyle bir tercih yapmamış gibi gözüküyor.

Nihayetinde pratik aklın gerçekliği, bir yönüyle saf aklın dizgesine diğer yönüyle fenomenal düzlemin gerçekliğine dayanmaktadır. Kant'ın bize sunduğu ahlak metafiziği, bize, kendisini algılayabildiğimiz fizik aleme ahlaki eylemlerimizle özgür bir neden olarak dahil olabilme imkanı verirken, bu ahlakın anlamı ve amacına yönelik bir gerçeklik zemininden hareketle değer atfedilememektedir. Ahlak metafiziği, sentetik a priori olma imkanı içerisinde fenomen zemininde eylemlerde bulunan insanın yine ancak bu gerçeklik zemininde özgür bir birey olarak var kılınmasını sağlar.

SONUÇ

Kopernik devrimi üzerinden yüzyıllar geçti fakat biz hala "güneş doğdu" ve güneş battı" kavramlarını günlük hayatımızda kullanıyoruz. Kant'ın öznel gerçeklik çerçevesinde koyduğu terminoloji de pek çok şeyi al aşağı etse de insan tasavvuru kendisinin gerçeği bilemeyeceğine ikna olamayacak gibi duruyor. Fakat felsefe tarihi okumamızdan ortaya çıkan tablo, gerek fiziksel gerekse metafiziksel gerçeklik alanlarının bilgisini birlikte kurtarabilme şansının zor olduğunu göstermektedir.

Kant, SAE'nde akla bir sınır çizer. Projesi, insanın aklının ve bilme yetisinin imkan ve sınırlarını belirlemektir. Bu sınırlar içinde konuşulabilecek ve söylenebilecek ne varsa bunları ortaya koymaktır. Hissetme yetisinin a priori formları olarak uzay ve zamanı, anlama yetisinin formaları olarak kategorileri belirleyip, saf ve a priori olan uzay ve zamanın görüyü, yine saf ve a priori kavramlar olan kategorilerin de bilgiyi nasıl olanaklı kıldığını ortaya koyar. Bu proje, klasik metafizikte kavramlar aracılığı ile varlığın kendinde nasıl olduğu hakikatinin bilinebileceği düşüncesine ya da Aristoteles'te varlığın kategorileri ile düşüncenin kategorilerinin bir ve eş olduğu düşüncesine köklü bir eleştiridir. Kant'ın, bu kadim gerçeklik nedir sorusunu, kendisine kadar olan tüm felsefi dizgeyi göz önünde bulundurarak, tüm felsefi birikimin üstüne çıkma girişimini özgün bir sistem kurmak açısından başarıyla gerçekleştirdiği söylenebilir. Ortaya koyduğu çalışmanın büyüklüğünün farkında olan Kant'ın, Kopernik devrimi ile kastettiğini şeyin, metafiziği aşkın olandan alıp, aşkınsal olan özneye devretmek olduğunu dile getirebiliriz. Dolayısıyla Kant, aslında, sağlam bir bilim olma yolunda olan matematik, mantık ve fizik gibi bilimlerin a priori zeminlerinin sağlamlığını, metafizikte de inşa etmeye çalışmıştır. Bu nedenle SAE'nin yapmaya çalıştığı şey "metafiziğin elenmesi" değil, metafiziğin sağlam bir bilim olarak ortaya koyulabilme imkanı için bir Prolegomena ortaya koyulmasıdır. SAE'nde Kant, bunun ancak bir "subjektivite metafiziği" içinde yapılabileceğini anlatmaktadır.

Fakat trajiktir ki Kant'ın ortaya koyduğu bu sistem felsefe tarihi boyunca büyük bir çoğunlukla filozoflar tarafından savunulan "akledilir gerçeklik alanını"

filozofların ellerinden almıştı. Akıl, artık varlığın hakikatini bilme konusunda kör bir uzva dönüştü. Sentetik apriori düşüncesi özellikle doğa bilimlerini Hume'cu eleştirinin elinden kurtarma konusunda çok etkili olsa da gerçekliğin konumu hakkında ondan öteye gidebildiği söylemek pek de mümkün değildir. Çünkü kalıcılık kavramının belki fenomenal düzlemde kurulan bir gerçeklik zeminine temel teşkil etmesi tutarlı bir biçimde savunulabilir olsa da, bunun kendinde şeylerin idrakine bir sıçrama tahtası olarak kullanılmış olması, kalıcılık kavramının kendinde şeylerin özelliği olması ile anlama yetisinin kategorik önerme formundan çıkan töz anlayışı arasında bir çelişkiyi göz önüne sermektedir.

Diğer bir nokta ise felsefe tarihinde gerçekliğe ilişkin tartışmanın değişim ve "kalıcılık" kavramları üzerinde yapılan tartışmayla başlamış olması ve Kant'a geldiğinde ise gerçekliğe yönelik en önemli çıkış imkanının yine "kalıcılık" kavramı üzerinden aranıyor olmasıdır. Kant'ta her ne kadar gerçeklik duyusal olandan yola çıkılarak anlaşılan bir yöne sahip olsa da gerçekliğe dair söylenebilecek olan tek şeyin onun var olduğu söylemi, bizi, Parmanides'e geri götürmüş gibi görünmektedir. Platon'a kadar, ekseriyetle antikçağ filozofları, ister değişim ister kalıcılık taraftarı olsun duyusal olana bir gerçeklik atfetmiyordu. Fakat modern matematik aracılığıyla tesis edilen duyusal gerçeklik zemini artık fiziğin yadsınabilir bir gerçeklik zemini olmaması gerektiği konusunda modern zihni, ve doğal olarak Kant'ı, ikna etmiş olmalı. Değişim, artık matematiğin dizgesi altında ele alındığından, bir problem olmaktan çıkmıştı. Fakat kalıcılık kavramı üzerinden nihai gerçeklik noktasına gelindiğinde, tartışmanın hala aynı kavramsal zemin üzerinden ilerlediği göz önüne alındığında, Kant'ın dizgesiyle fenomenal bir gerçekliğin kurulabileceği söylenebilecek olsa da, kendinde gerçeklik açısından bir arpa boyu yol kat edilemediğini söylemek yanlış olmaz. Kant'ın da ifade ettiği gibi aklın özel yazgısı, doğası gereği, insanoğlunu sonu gelmez metafiziksel çekişmelerin çerçevesinden dışarı bırakmıyor.

Kant'ın, ahlak üzerinden ortaya koyduğu metafizik, ahlakın gerçek olması bakımından değil aklın dizgesinden kaynaklanması bakımından bir metafiziktir. Kant, aklın ürettiği idealların ahlak için kullanılması sayesinde aklın kendisiyle

tutarlı bir metafizik kurulabilmesine olanak tanıdığını düşünür. Çünkü aklın ideaları saf akıl tarafından, hissetme ve anlama yetisinin birlikteliğinden değil, anlama yetisinin biçimselliğinden ve kavramlarından çıkmaktaydı. Bu nedenle idelerin duyusal olmayan nesnelere uygulanması veya duyusal dünyaya var kabul edilmesi, gerçeklik açısından bir değeri olmadığı gibi aksine bir yanılsama ortaya çıkarmaktaydı. Pratik aklın nesnesi ise, yani iyi, duyusal olmayan fakat istemenin önünde durabilen bir nesnedir. Dolayısıyla aklın pratik alanda kullanımı ortaya yeni bir yanılsama mantığı ortaya çıkarmayacaktır. Yani pratik akıldaki ahlak yasası, duyusal nesneler gibi kurulan fenomenler olmasa da bizatihi aklın kendi yasasından çıkan ve istemenin arzu nesnesi olabilen nesneler üretebildiği için fenomenal düzleme yöneliktir. Dolayısıyla Tanrı, özgürlük ve sonsuzluk gibi ideaların, gerçekliği bilinemese de, aklın zorunlu yasası gereği, fenomenal gerçeklik zemininde var olan eylemlerimizi yönettiği söylenebilir.

Diğer bir nokta ise ahlak metafiziğinin sentetik a priori açıdan bir bilim olma koşullarını sağlayıp sağlamadığıdır. Kant'ın kendi dizgesi içerisinde, ahlak metafiziğinin tutarlı bir biçimde sentetik a priori olarak kurulduğunu söyleyebiliriz. Hem akıl sahibi varlığın ortaya koyduğu eylemin, hem istemenin nesnesi olarak en yüksek iyinin, hem de bu nesneyi inşa eden yargının sentetik a priori olarak tutarlı bir biçimde ele alınabileceği Kant tarafından dile getirilmiştir. Fakat her ne kadar bilim olduğu kabul edilse bile bu ahlaki yaşamın kendinde şey zemininde bir gerçeklik ifade ettiği aşkınsal idealizm tezi açısından savunulabilir değildir. Bu nedenle ahlak yaşamı, Kant açısından, özgürlüğü kurtarabilecek yegane seçenek olduğu için tercihe şayandır.

KAYNAKÇA

AĞAOĞLU Muhammed Mehdi, *Spinoza'da İtaat ve Özgürlük İlişkisi*, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi,* C. 1, 10. B, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles,* C. 3, 6. B, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

ARİSTOTELES, *Organon IV: İkinci Analitikler,* çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1996.

ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik,* 1. B, çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

ARİSTOTELES, *Kategoriler,* 2. B, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

ARİSTOTELLES, *Metafizik*, çev. Ahmet ARSLAN, Divan Kitap, 2021

ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine,* 3. B, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

ARİSTOTELES, *Fizik,* 9. B, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

AYDIN Hasan, "*Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik ilişkileri ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri*", FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 99, 2015, ss. 1-28.

BACON Francis, *Eskilerin Bilgeliği,* çev. Halide Aral, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018.

BACON Francis, *Novum Organum,* 3. B, çev. Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2022.

BORCHERT Donald M., *Enclopedia Of Philosophy Second Edition*, Macmillan Reference USA, 2005.

CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*, İstanbul:Say Yayınları, 2022.

CEVİZCİ Ahmet, *İlkçağ Felsefesi / Felsefe Tarihi -1*, İstanbul:Say Yayınları, 2016.

CEVİZCİ Ahmet, *Metafiziğe Giriş*, İstanbul:Say Yayınları, 2019.

CEVİZCİ Ahmet, KÜÇÜKALP Kasım, *Batı Düşüncesi - Felsefi Temeller*, İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2024.

CASSİRER Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,* çev. Doğan Özlem*,* İstanbul:Notos Kitap, 1996.

CLEVE James Van, *Problems from Kant*, New York: Oxford University Press, 1999.

COLLİNGWOOD R. G., *Felsefi Yöntem Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Çetin, Ayrıntı Yayınları, 2022.

COPLESTON Frederick, *A History of Philosophy: Modern Philosophy: Descartes to Leibniz ,* New York: Image Books, 1963.

ÇİTİL Ahmet Ayhan, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.

ÇİTİL Ahmet Ayhan, *Kant Okumaları: İkinci Kritik*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2023.

ÇİTİL Ahmet Ayhan, *Matematik ve Metafizik Kitap 1: Sayı ve Nesne*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.

ÇOTUKSÖKEN Betül, BABÜR Saffet, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.

DELEUZE, Gilles, Kant Üzerine Dört Ders, çev. Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.

DESCARTES René, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar,* çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2016.

DESCARTES René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 2024.

DÜRÜŞKEN Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*, İstanbul: Alfa Kitap, 2022.

ERİŞİRGİL Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997

GÖZKAN H. Bülent, Kant'ın *Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine*, Yeditepe'de Felsefe, c. 1, 2002, ss. 21-79.

GÖZKAN H. Bülent, *Kant'ın Şemsiyesi Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

GUTHRİE W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi (5. Cilt) Geç Dönem Platon ve Akademi*, çev. İbrahim Şener, Ahmet Ergenç, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2021

GUYER Paul, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GUYER Paul, *Kant*, çev. Deniz Soysal, İstanbul: Say Yayınları, 2022.

HAŞLAKOĞLU Oğuz, *Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak*, Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, c. 18, sy. 1 (2019), ss. 114-33.

HEGEL G. W. Friedrich, *Felsefe Tarihi: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, C. 3, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2021.

HEİMSOETH Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2023

HOBBES Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

HUME David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Oruoba, Say Yayınları, 2017

KANT Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982

KANT Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980

KANT Immanuel, *Lectures on Metaphysics*, ed. Karl Ameriks, Steve Naragon, çev. Karl Ameriks, Steve Naragon, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KANT Immanuel, *Correspondence*, ed. Arnulf Zweig, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KANT Immanuel, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002

KANT Immanuel, *Theoretical Philosophy 1755–1770*, edited by David Walford, 361–72. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992

KANT Immanuel, *Dreams Of A Spırıt-Seer Illustrated By Dreams Of Metaphysıcs*, çev. Emanurl f. Goerwıtz, london : swan sonnenscheın & co., lım. New York: The Macmıllan Co, 1990.

KANT Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011.

KANT Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2015.

KANT Immanuel, *Yaşamın Anlamı*, çev. Ahmet Sarı, Gürsel Uyanık, Fol Kitap, 2021

KANT Immanuel, *Aydınlanma Nedir?,* çev. Mehmet Barış Albayrak, Albaraka Yayınları, 2023

KILIÇDOĞAN Aslı, Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde Transsendental Kavramının Yeri Ve Önemi, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015

KRANZ Walter, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, 1994.

KOYRÉ Alexandre, *Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri,* der. Talip Kabadayı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.

LEIBNİZ G. Wilhelm, *Monadoloji,* çev. Lale Levin Basut, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2021.

LOCKE John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Serbest Kitaplar, 2023.

KÜÇÜKPARMAK Aykut, *Kant'a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkanı*, Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014

PLATON, *Diyaloglar,* 7. B,haz. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.

PLATON, *Devlet,* 29. B, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: TİB Kültür Yayınları, 2016.

PLATON, *Parmenides,* 4. B, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi, 2014.

ROSS David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları, 2017

SEZENER Berivan, *Kant'ta Bir Bilim Olarak Metafiziğin İmkanı Sorunu*, .Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020

WOOD Allen W., *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Birinci Baskı, Nisan 2009, Ankara., Ankara: Dost Kitabevi, 2009.