



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**KANT'IN TEORİK VE PRATİK FELSEFESİNDE TANRI VE
ÖZGÜRLÜK KAVRAMLARININ KONUMU**

Emin ORAL

Doktora Tezi

Ankara, 2024

KANT'IN TEORİK VE PRATİK FELSEFESİNDE TANRI VE ÖZGÜRLÜK
KAVRAMLARININ KONUMU

Emin ORAL

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2024

KABUL VE ONAY

Emin Oral tarafından hazırlanan "Kant'ın Teorik ve Pratik Felsefesinde Tanrı ve Özgürlük Kavramlarının Konumu" başlıklı bu çalışma, 18.04.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN (Başkan)

Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Danışman)

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

Doç. Dr. Toros Güneş ESGÜN BİRDAL

Doç. Dr. Barış PARKAN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan **“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

Emin ORAL

¹“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü tezle ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Nazile KALAYCI** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Emin ORAL

Sevgili anneme ve sevgili babama ithafen...

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasının hazırlanışı sırasında gösterdiği tüm yüksek ilgi, özen ve anlayış için tez danışmanım, değerli hocam Prof. Dr. Nazile Kalaycı'ya teşekkür ederim. Yüksek lisans tezimi hazırlarken bana yazmayı, doktora tezimi hazırlarken ise yazdığımı daha açık bir şekilde anlamamı ve anlatmamı öğrettiği için kendisine müteşekkirim. Diğer taraftan *Saf Aklın Eleştirisi* hakkında yaptığı derslerle Kant'ı daha yakından tanımamı sağladığı için kıymetli Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer hocama ve Kant etiği ve hayatta ayakta kalabilme hakkında bana bolca bilgi ve tavsiyeler veren kıymetli Prof. Dr. Harun Tepe hocama teşekkürlerimi sunuyorum. Son olarak bu tez çalışması da dâhil olmak üzere birçok çalışmam için değerli yorumlarını benimle paylaşan, katkı sunan, bana yalnızca gönül dostluğunu değil, aynı zamanda felsefi dostluğunu gösteren Güncel Oğulcan Ülgen'e teşekkür ederim.

ÖZET

ORAL, Emin. *Kant'ın Teorik ve Pratik Felsefesinde Tanrı ve Özgürlük Kavramlarının Konumu*, Doktora Tezi, Ankara, 2024.

Bu tez çalışması, 18. Yüzyılın önde gelen filozoflarından olan Immanuel Kant'ın “Tanrı” ve “özgürlük” anlayışını onun teorik ve pratik felsefesine dayanarak açıklama amacıyla hazırlanmıştır. Çalışmamızın temel tezi Kant'ın Tanrı ve özgürlük anlayışının onun teorik ve pratik felsefesinin birlikte ele alınması yoluyla uygun ve tutarlı bir şekilde açıklanabileceğidir. Bu temel tezi desteklemek üzere öne sürmüş olduğumuz iki ana iddia söz konusudur. Bu iddialardan ilki Tanrı'nın, saf aklın ideali olarak kabul edilmesiyle, Kant'ın yalnızca pratik felsefesinde değil teorik felsefesinde de olumlu anlamda merkezi bir konuma sahip olduğudur. İkinci ana iddiamız ise, Kant'ın özgürlük anlayışının bir seçim özgürlüğüne indirgenemeyeceği, aslında zorunluluğun özgür bir seçimine dayandığıdır. Bu doğrultuda çalışmamız önemli tema ve tartışmalar ekseninde felsefe tarihine değinerek Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin yanı sıra onun Tanrı ve özgürlük anlayışını ortaya koymaktadır. Bu kapsamda özellikle incelediğimiz temalar veya konu başlıkları şunlar olacak: aşkınlık ve içkinlik tasarımları, doğa ve özne ikiliği, saf aklın ideali, zorunlu varlık antinomisi, Tanrı'nın varlığı lehine öne sürülmüş olan spekülatif argümanlara yönelik olarak Kant'ın ortaya koyduğu eleştiriler, özgürlük antinomisi ve Kant'ın ahlak anlayışının temel kavramları.

Anahtar Sözcükler

Kant, Tanrı, Özgürlük, Saf Aklın İdeali, Ahlak Yasası

ABSTRACT

ORAL, Emin. *The Position of the Concepts of God and Freedom in Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Doctorate, Ankara, 2024.

This thesis aims to explain Immanuel Kant's –one of the leading philosophers of the 18th century– understanding of “God” and “freedom” based on his theoretical and practical philosophy. The main thesis of this study is that Kant's understanding of God and freedom can be properly and coherently explained by considering his theoretical and practical philosophy together. On the other hand, in order to support our main thesis, we have put forward two main claims. The first claim is that as long as God is accepted as the ideal of pure reason, not only it is positively central in Kant's practical philosophy, but it is also positively central in his theoretical philosophy. Our second main claim is that Kant's understanding of freedom cannot be reduced to the freedom of choice, that his understanding of freedom depends on the free choice of necessity. Accordingly, our study is concerned with important themes and discussions of history of philosophy while simultaneously associating them with both Kant's theoretical and practical philosophy and his understanding of God and freedom. Within this scope, the specific themes and topics we discuss in this thesis are as follows: the conceptions of transcendence and immanence, the duality of nature and subject, the ideal of pure reason, the antinomy of necessary being, Kant's criticisms directed at the speculative arguments that claim to prove the existence of God, the antinomy of freedom and the fundamental concepts of Kantian morality.

Keywords

Kant, God, Freedom, The Ideal of Pure Reason, Moral Law

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
ADAMA	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: DOĞANIN, ÖZNEİN VE TANRI’NIN FELSEFİ TARİHİ	7
1.1. YÖNTEM VE İZLEKLER	7
1.2. PLATON’UN İDE, DOĞA VE TANRI ANLAYIŞI	15
1.2.1. Platon’da Aşknlık Düşüncesi.....	28
1.3. ARİSTOTELES’İN OUSİA, DOĞA VE TANRI ANLAYIŞI	45
1.3.1. Aristoteles’te İçkinlik Düşüncesi.....	51
1.4. ORTAÇAĞ’DA TANRI TEMELLENDİRMELERİ	61
1.5. DESCARTES’İN VE BERKELEY’İN ÖZNE VE TANRI ANLAYIŞI	69
1.5.1. Descartes’ta ve Berkeley’de Aşknlık ve İçkinlik Düşüncesi.....	82
2. BÖLÜM: KANT’IN TEORİK FELSEFESİNİN DÜŞÜNSEL MATRİSİ VE “SAF AKLIN İDEALİ”	105
2.1. KANT’IN TRANSZENDENTAL NİTELİKTEKİ TEORİK FELSEFESİ	105
2.1.1. Bilgi Türlerinin Sınıflandırılması.....	105
2.1.2. Mimari Bir Bütün: Transzendental Felsefe.....	110
2.1.3. Eleştirinin Anlamı.....	110

2.1.4. Kopernikusçu Dönüşüm.....	111
2.1.5. Transzendental Özne.....	114
2.1.6. Sahici Bir Aşkılık ve İçkinlik Örneği: Kant.....	116
2.1.7. Küçük Sözlük.....	125
2.1.8. Bilginin Tanıtlanabilir İlerleyişi: Yetiler.....	127
2.1.9. Demiourgos'tan İnsana.....	136
2.1.10. Transzendental Diyalektik.....	137
2.2. SAF AKLIN İDEALİ.....	139
2.2.1. Zorunlu Varlık Antinomisi.....	154
2.2.2. Spekülatif Nitelikteki Ontolojik, Kozmolojik ve Fizikoteolojik Argümanlara Reddiyeler.....	160
3. BÖLÜM: KANT'IN AHLAK METAFİZİĞİNİN DÜŞÜNSEL MATRİSİ, ÖZGÜRLÜK VE TANRI.....	200
3.1. ÖZGÜRLÜK ANTİNOMİSİ VE BU ANTİNOMİNİN TEORİK ÇÖZÜMÜ.....	204
3.2. KANT'IN AHLAK METAFİZİĞİNİN ANA HATLARI.....	211
3.2.1. İyi İsteme.....	213
3.2.2. Ödev.....	215
3.2.3. Saygı.....	218
3.2.4. Ahlak Yasası ve Ahlaki Koyut Olarak Özgürlük.....	220
3.3. EN YÜKSEK İYİ VE DİN: AHLAKİ KOYUTLAR OLARAK ÖLÜMSÜZLÜK VE TANRI.....	233
SONUÇ.....	240
KAYNAKÇA.....	251

EK 1. ORJİNALLİK RAPORU

EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

GİRİŞ

Felsefi bir düşünceyi ifade eden bir kavrama açıklık getirmek, bu kavramın doğum ve gelişim sürecini, anlamını gözler önüne sermektir. Kavramın hangi düşünsel koşullar altında ortaya çıktığını veya hangi yorumlamalara tabii kılındığını belirlemek, bu söz konusu kavramın anlamını ortaya koymak için esastır. İz sürme, sınırları koyma, birleştirme, çözümlenme bir kavramın anlaşılabilmesi için takip edilmesi gereken yöntemlerdir. Bu çalışma da insan uygarlığının doğuşundan bu yana etkili olmuş iki temel kavramın 18. Yüzyılın önde gelen filozoflarından olan Immanuel Kant'ın nezdinde nasıl bir yaklaşımla ele alındığına açıklık getirmeye çalışmaktadır. Bu temel kavramlar “Tanrı” ve “özgürlük”tür. Çalışmamız Tanrı ve özgürlük kavramlarının Kant tarafından nasıl ele alındığını, bu kavramlara onun hangi anlamları, işlev veya rolleri verdiğini filozofun teorik ve pratik felsefesini göz önüne alarak açıklamaya çabalamaktadır. Bu açıdan çalışmamızda Tanrı ve özgürlük kavramlarının Kant'ın teorik ve pratik felsefesindeki konumu ortaya konulmaktadır.

Transzendental eleştiri felsefesinin kurucusu olan Kant, miras olarak etki değeri yüksek, farklı araştırma alanlarına açılan, derinlikli eserler bırakmış bir filozoftur. Doğa bilimlerinden metafiziğe, etikten siyasete ve dine kadar birçok alanda çalışmalar ortaya koymuş olan Kant günümüzde de önemini yitirmedi. Felsefe alanında ortaya koyduğu çalışmalar, halen araştırmalara, tartışmalara konu olmaktadır. Bu bakımdan karşımızda bir çırpıda anlaşılacak bir filozofun bulunmadığına dikkat etmek gerekmektedir. Yine de Kant'ın belirli bir konu hakkında ortaya koyduğu görüşlerin, eserleri arasında karşılaştırmalı değerlendirmeler yoluyla anlaşılabilceği de bir vakıadır. Nitekim Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin birlikte göz önüne alınmasıyla onun Tanrı ve özgürlük hakkındaki görüşlerinin anlaşılabilceği, çalışmamızın temel tezi olarak önümüzde durmaktadır.¹

¹ Kant Tanrı ve özgürlük kavramlarını estetik, politik veya dini görünüşleriyle de ortaya koymuş olsa da çalışmamızda bunlar ele alınmayacak, yalnızca Kant'ın pratik aklın eleştirisi içerisinde dine verdiği konuma yer verilecektir. Zira bu çalışmanın araştırma alanı ve sınırı Kant'ın teorik ve pratik felsefesiyle belirlenmiştir. Bu bakımdan çalışmamızda Kant'ın eleştiri öncesi ve sonrası döneminde ortaya koyduğu görüşlerle de ilgilenilmemekte, yalnızca eleştiri döneminde ortaya koyduğu görüşleri araştırma konusu olarak incelenmektedir.

Bu çalışmada, Kant'ın Tanrı ve özgürlük kavramları hakkındaki görüşlerini ele almak için filozofun teorik ve pratik felsefesi olmak üzere iki temel güzergâh takip edilecektir. Kant'ın teorik felsefesi (geçmişte, şimdide ve gelecekte) olan şeylerin bir felsefesi iken, pratik felsefesi (hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olsa dahi) olması gereken şeylerin felsefesidir. Genel olarak öznenin, doğanın, ahlakın yapısını, ilkelerini ortaya koymayı hedefleyen bu iki tür felsefenin, insanın bir amaç olduğu ve onun belirli konularda bilgi, istek, inanç veya eylem sahibi olabileceği yönünde kabulleri bulunmaktadır. Kant'a göre *transzendental* biliş ve nedenselliğimizin koruması altında olan bu kabuller, teorik ve pratik felsefe aracılığıyla, deneyim ve istemenin olanağının koşullarına, öznenin, doğanın, ahlakın yapısına ve ilkelerine yaslanılarak temellendirilebilmektedir.

Bu temelde, doğa ve ahlak metafiziği, teorik ve pratik felsefe olarak ayırabileceğimiz söz konusu güzergâhlarda Tanrı ve özgürlük kavramlarının Kant tarafından nasıl belirli bir bütünlük içerisinde ele alındığı gösterilmeye çalışılacaktır. Buna göre Tanrı ve özgürlük kavramları ilkin birer bilgi konusu olarak ortaya konulacaktır. Tanrı ve özgürlüğün teorik bakımdan olanaklı ya da olanaksız olup olmadıkları, onların hangi anlama, konuma, işlev veya rollere sahip oldukları bu birinci güzergâhta açıklanacaktır. İkinci aşamada ise Tanrı ve özgürlük kavramları birer ahlak konusu olarak ele alınacaktır. Nitekim bu kavramlar Kant tarafından pratik değerlendirme sırasında bu kez ahlaklı olmamızın ve ahlaki hedeflerimizi gerçekleştirmemizin koşulları olarak ortaya konulmaktadır. Olanaklı olduğu veya olanaksız olmadığı bilinen şeylerin, ahlaki öznel olmamızın ya da ahlaki hedeflerimizin gerçekleşmesinin temelini nasıl meydana getirdiği bu koşullar yoluyla gösterilmektedir.

Bu doğrultuda, çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm “Doğanın, Öznenin ve Tanrı'nın Felsefi Tarihi” adını taşımaktadır. Birinci Bölümde Kant'ın ortaya koyduğu eleştirel felsefeye ve Tanrı'nın teorik bir form içerisinde ele alınışına ilişkin bütünlüklü bir bakışa yaklaşılma adına felsefe tarihine değinmekteyiz. Bu yolda ilk olarak Platon'un ide, doğa ve Tanrı anlayışını, ikinci olarak Aristoteles'in *ousia*, doğa ve Tanrı anlayışını, üçüncü olarak Ortaçağ Döneminden seçtiğimiz düşünürlerin (al-Fârâbî, Anselmus ve Aquinas'ın) Tanrı temellendirmelerini, dördüncü olarak Descartes'ın ve Berkeley'in özne temelli felsefesini ve Tanrı anlayışını açıklamaktayız.

“Kant’ın Teorik Felsefesinin Düşünsel Matrisi ve Saf Aklın İdeali” başlığını taşıyan İkinci Bölümde, Kant’ın eleştirel felsefesi ve onun Tanrı anlayışının teorik yönü açıklanmaktadır. Söz konusu teorik yön için “saf aklın ideali”, “zorunlu varlık antinomisi” ve Tanrı’nın varlığı lehine ileri sürülen spekülatif nitelikteki *ontolojik*, *kozmojik* ve *fizikoteolojik* argümanlara ilişkin Kant’ın reddiyeleri ele alınmaktadır.²

İkinci Bölümde göreceğimiz üzere Tanrı, Kant’ın nezdinde, ilkin tıpkı özgürlük gibi teorik bir konudur. Teorik değerlendirmede Tanrı öncelikle bir antinomi konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zorunlu varlık antinomisi olarak da isimlendirilebilecek ve birbirine karşıt cevaplar veren savların oluşturduğu bu söz konusu antinomide Tanrı’nın varlığının olanaklılığı sorunsallaştırılmaktadır. Bu sorunun taraflarından ilki Tanrı’nın var olduğunu, ikincisi var olmadığını savunmaktadır. Açıkçası bu antinomi Kant tarafından tıpkı özgürlük antinomisi durumunda olduğu gibi tarafların ikisini birden yadsıyan ve ikisine birden hak veren bir uzlaşım ile çözüme kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Bu uzlaşım göre, Tanrı, varlığı bilinemeyecek fakat olanaksız olmadığı söylenebilecek bir varlıktır. Farklı bir ifadeyle, Tanrı’nın varlığı teorik olarak ne kanıtlanabilir ne de reddedilebilir.

² Kozmojik ve fizikoteolojik argümanlar, ontolojik argümana geri götürülebilecek bir gelişim sürecini kendi bünyelerinde barındırdıklarından, ontolojik argümanın incelenmesi ve Kant’ın eleştirileri, çalışmamızın özellikle “Spekülatif Nitelikteki Ontolojik, Kozmojik ve Fizikoteolojik Argümanlara Reddiyeler” başlıklı bölümünde, uzunluk pahasına da olsa daha geniş bir kapsamda ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Çalışmamızda bu argümanın farklı versiyonlarını sunacak ve Kant’ın bu argümana karşı ortaya koyduğu eleştirinin uygun bir formülasyonunu sağlamaya çalışacağız. Bu formülasyonu Kant’a bağlı kalarak, çağdaş görüşler ve kendi değerlendirmelerimizle ortaya koyacağız. Özellikle Kant’ın varlık hakkında olup hem felsefe tarihinde hem çağdaş felsefe ve mantık alanında karşılığı bulunan, bu alanlarda verimli tartışmalara yol açmış olan vecizesinin negatif yönünü, “varlık gerçek bir yüklem değildir” savını gündeme getirecek ve Kant literatüründe bulunan bazı belirsizlikleri giderme potansiyeline sahip olduğunu düşündüğümüz değerlendirmelerimizi paylaşacağız. Bu bakımdan ortaya koyduğumuz değerlendirmelerimize bağlı kalarak, Kant’ın ontolojik argümana karşı geliştirdiği eleştirinin doğruluğunu veya başarısını tartışmaya açacağız. Bu tartışmayla aslında ontolojik argümanın yalnızca Kant’ın Tanrı anlayışıyla ilişki içerisine getirilebilecek bir konuya karşılık gelmediğini, Kant’ın teorik felsefesi için bir elek görevini yerine getirecek denli önemli olduğunu göreceğimizi düşünüyoruz. Nitekim ontolojik argüman, filozofu “gerçeklik”, “varlık”, “varoluş” gibi en temel felsefi kavramların anlamları veya kullanımları hakkında, bizleri de filozofun ilgili eleştirisinin anlamı, doğruluğu veya başarısı hakkında görüşler oluşturmaya zorlamıştır. Tüm bu söz konusu önem ve zorlayıcılığı nedeniyle, ontolojik argüman ile bu argümanın eleştirisine, diğer spekülatif argümanlara kıyasla, daha geniş bir yer ayrılmıştır.

Diğer taraftan Kant Tanrı'yı yalnızca varlığının olanaklılığı bakımından değil, aynı zamanda anlamı veya rolü bakımından da sorunsallaştırmıştır. Bu sorunsallaştırma neticesinde Kant'ın Tanrı'ya doğa metafiziğinde *saf aklın transzendenal ideali* olarak, ahlak metafiziğinde ise bir koyut olarak anlam veya rol verdiği görülmektedir. *Saf aklın transzendenal ideali* şeylerin tam belirlenimlerini, tam kavramlarını oluşturmak için aklın başvurduğu bir tasarımdır. Fakat Kant'a göre teorik olarak şeylerin tam belirlenimleri için aklın başvurduğu tekil bir tasarımın kavramı olan *saf aklın transzendenal idealinin* nesnesinin varlığı (ya da kendine özgü varoluşu) değil de yalnızca idesi meşru bir biçimde varsayılabilir. Dolayısıyla Kant tarafından böyle bir tasarımla anlatılan tüm olgusalığın/gerçekliğin bir şey oluşturmayı talep eden nesnel varlığını temellendirmek için öne sürülen spekülatif argümanların hiçbiri amacı bakımından başarılı olamamaktadır. Buna göre birer diyalektik uslamlama örneği olarak ele alınabilecek olan ontolojik, kozmolojik ve fizikoteolojik argümanların hiçbiri aslında teorik düzeyde en çoğundan *saf aklın transzendenal ideali* olarak düşünülebilecek Tanrı'nın varlığını tanıtlanamamaktadır. Öyleyse teorik düzleme yönelik nihai bir bakışta, çözümünü sağlanmış olan zorunlu varlık antinomisi ve bu antinomiye takip eden saf aklın ideali göz önüne alınınca, Kant açısından Tanrı'nın varlığının olanaksız olmadığı, fakat fenomenlere özgü bir bilgi konusu olarak da görülemeyeceği ve teorik anlamı veya rolü bakımından Tanrı'nın *saf aklın transzendenal idealini* karşıladığı söylenebilir. Böylelikle, İkinci Bölüm aracılığıyla, temel tezimizi desteklemek üzere öne sürmek istediğimiz iki ana iddiamızdan ilkinin tam olarak olmasa da büyük ölçüde temellendirmiş olacağımızı umuyoruz. Nitekim bu ilk iddiamız, saf aklın ideali saf aklın bütünü açısından Tanrı olarak kabul edildiği ölçüde, Tanrı'nın Kant'ın yalnızca pratik felsefesinde değil ama aynı zamanda teorik felsefesinde de olumlu anlamda merkezi bir konuma sahip olduğudur.

Üçüncü Bölüm ise, "Kant'ın Ahlak Metafiziğinin Düşünsel Matrisi, Özgürlük ve Tanrı" adını taşımaktadır. Bu bölümde, Kant'ın özgürlük anlayışının teorik ve pratik görünümleri, onun ahlak anlayışı ve Tanrı'nın pratik bir form içerisinde kazandığı yeni statüyle ilgilenilmektedir. Tanrı pratik değerlendirmede bu kez bir inanç konusu, farklı yönleri de olsa özgürlük ve ölümsüzlük gibi bir koyut olarak öne çıkarılmakta ve pratik bir anlama ve role kavuşmaktadır. Tanrı'nın pratik anlamı onun pratik bir koyut olmasıdır ve bu statüsü kabul edildiğinde pratik olarak varlığına inanılabilmektedir.

Teori, Tanrı'nın varlığını varsayabilme hakkımızın olduğunu, onun varlığının olanaksız ilan edilemeyeceğini gösterirken, pratik bu hakkın, bu varsayımın, inanç yoluyla temellendirmesini sağlamaktadır. Nitekim Kant'a göre, mutlu olmaya layık olmak için elimizden geleni yaptıktan sonra bu söz konusu mutluluktan pay alabilme ümidimizin doğabilmesi için, istememiz ile doğa arasındaki uyumu sağlayan, adil ve iyi bir Tanrı'nın varlığının pratik bir koyut olarak kabul edilmesi, buyrulamayacak, fakat inanılabilecek bir koşul olarak ortaya çıkmaktadır.

Özgürlük ise, söylenildiği üzere, ilkin teorik felsefede bir antinomi olarak ama çözümlenmiş bir antinomi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu antinomi, özgürlüğün olanağını sorun haline getirir ve bu hususta birbirine karşıt yanıtlar veren iki savdan oluşur. Buna göre sav özgürlüğün olanaklı olduğu, karşı-sav ise özgürlüğün olanaksız olduğudur. Kant bu antinomiye çözümlenerek özgürlüğün doğaya aykırı olmadığını, bir bakıma, tıpkı Tanrı gibi, olanaksız olmadığını savunmuştur. Öte yandan, pratik değerlendirmeye geçildiğinde ise, özgürlük, bizlere özgürlüğümüzü bildiren ahlak yasasının var olma nedeni olarak yeni bir statüye kavuşmaktadır. Özgürlük, ahlak yasasının buyurduğu bir istemenin/eylemin özelliği olarak tanınmaktadır. Böylelikle bu Üçüncü Bölümde özgürlüğün yasası olan ahlak yasası, ödev düşüncesi ve dolayısıyla özgür bir istemenin/eylemin doğası ortaya konulmaktadır.

Bu bakımdan, Üçüncü Bölümde, öncelikle teorik ve pratik felsefe arasındaki özel ilişkilerle, onların arasındaki uyumla ve farklılıklarla ilgileneceğiz. Bunun devamında özgürlüğün bir antinomi olarak belirlediği teorik duruma yöneleceğiz. Daha sonra Kant'ın ahlak anlayışının genel bir anlatımını sağlayacağız. Bu anlatımla Kant'ın nezdinde özgürlüğün nasıl gerçekleştirildiği açıklığa kavuşacaktır. Böylelikle de temel tezimizi desteklemek üzere öne sürmek istediğimiz ikinci ana iddiamızı da temellendirmiş olacağımızı umuyoruz. Nitekim, Üçüncü Bölüm aracılığıyla, Kant'ın özgürlük anlayışının seçim özgürlüğüne indirgenemez bir yapısının olduğunun görüleceğini düşünüyoruz. Buna göre çalışmamızın ikinci ana iddiası, Kant'ın özgürlük anlayışının bir seçim özgürlüğüne değil, zorunluluğun özgür bir seçimine dayandığıdır. Üçüncü Bölümde atacağımız son adımımızla da Tanrı kavramına geri dönerek Tanrı'nın pratik bir form içerisinde ele alınışını ortaya koyacağız. Bu açıdan Üçüncü Bölüm aracılığıyla temel tezimizi desteklemek için öne sürdüğümüz iki ana iddiamızdan ilkinin de tam

olarak temellendirmiş olacağımızı umuyoruz. Nitekim saf aklın idealini teorik anlamı saf aklın *transzendental ideali*, pratik anlamı Tanrı olan, böylelikle hem teorik hem de pratik görünümüleri olan bir ideal olarak aldığımız ölçüde, Tanrı'nın yalnızca Kant'ın pratik felsefesinde değil ama aynı zamanda teorik felsefesinde de olumlu anlamda merkezi bir konuma sahip olduğunu göreceğimize inanıyoruz.

Çalışmamızın ilerleyişi sırasında Kant açısından Tanrı ve özgürlük kavramları arasında uyumlu bir birlikteliğin olduğu göze çarpacaktır. Bu uyumlu birliktelik esas olarak Kant'ın ortaya koyduğu doğa ve ahlak metafiziğinin bir uyumudur. Bu uyum açısından teorik değerlendirmede doğa bilgisini oluşturan duyu varlıkları olarak fenomenler temelde iken, pratik değerlendirmede düşünülür şeyler düzenini kuran numenler ön plandadır. Numenler bilinmez, ama teorik olarak olanaksız olmadıkları gösterildikten sonra gerçek olanakları için (ama yalnızca pratik) bir temellendirme bulunabilir. Dahası her tür teorik fayda, pratik içindir. Bu açıdan teori ve pratik birbirlerini desteklemektedir. Doğa metafiziğinin onay verdiği ya da yasaklamadığı talepler, ahlak metafiziği ile karşılanmaktadır. Dolayısıyla teorik bir değerlendirmeden pratik bir değerlenmeye geçişin sağlandığı noktalarda alanlar, bu alanların üzerlerine inşa edildiği kavramlar arasında bir uyumun bulunduğu göze çarpmaktadır. Bu uyumlu birlikteliğin bir ürünü olarak *transzendental* bir nedensellik başlatma anlamında hem Tanrı hem de özgürlük birer koyuttur. Özgürlük en temelde pratik öznel olmamızın, ahlaklılığın ve ahlaki hedeflerin, Tanrı ise, ölümsüzlükle birlikte, yalnızca ahlaki hedeflerin yani, en yüksek iyinin koyutudur. En yüksek iyi ise iki kısımdan oluşmaktadır: ahlak yasasına tam uygunluk ve mutluluk.

Çalışmamızın sonuç bölümünde ise Tanrı ve özgürlük kavramlarının açık bir sunumu için Kant'ın teorik ve pratik felsefesini birlikte göz önünde tutmayı ihmal etmeyen bir anlatının geliştirilmesi gerektiği vurgulanacaktır. Temel tezimiz gereği Kant'ın yöneldiği birçok kavram gibi bu kavramların da ancak karşılaştırmalı bir bakışla anlaşılacağı söylenecektir.

1. BÖLÜM

DOĞANIN, ÖZNEİN VE TANRI'NIN FELSEFİ TARİHİ

1. 1. YÖNTEM VE İZLEKLER

Felsefe bir düşünce vakayinamesi olarak görüldüğü her durumda yanlış anlaşılır ve gelişiminin önü kesilir. Zihnimizin doğal bir etkinliği olarak felsefe, hiçbir zaman yalıtılmış bir düşünce üzerinden incelenmeye mahkûm edilemez. Nitekim böyle bir durumda o, kendi gelişimini ve devamını sağlayamaz. Bir felsefi düşünceyi kendi başına yalıtıp ele alarak, onu yapay sınırlarla kendi içerisine hapsedmiş oluruz. Bu kapatmayla, bağlantısız, anlamını kendine yönelene kapalı tutan, keşfedilmeye ve etkileşime uzak, yalnızlaştırılmış bir düşünce örneğini buluruz önümüzde. Yalnızlaştırılmış momentler içindeki bir düşünmeyle de hiçbir bağlantının, etkileşimin veya haberin izi sürülemez. Çünkü böyle bir iz sürme, düşüncenin kendi içerisine kapatılmasıyla daha şimdiden önlenmiştir; düşüncelerin adım adım birbirlerine nasıl yaklaştığı, birbirlerini nasıl yakaladıkları, birbirlerine nasıl geçtikleri ve eklemledikleri takipçilerinin görüş açılarına kapalı tutulmuştur. Odaklanılan her düşünce, düşünceleri içten kat eden bir biraradalık ruhunun söz konusu olmadığı bir dağılıma bağlar düşünmeyi. Düşünmek yalnızca bir düşünceye indirgenir, bu söz konusu düşünceyle sınırlanır ve yalnızca onu soğurmakla beslenir. Bu ise, kendi doyumunu sağlayamayan bir tefekkür sürecinden başka bir şeyi var etmez.

Oysa felsefe kendi fikirleri için birlikte düşünme zamanını gerektiren bir etkinliktir. Felsefi tefekkür, düşüncenin çok çeşitliliği arasında kıvrılan, bu çok çeşitliliğin birlikte düşünülmesini sağlayan, açılmayı bekleyen, yoğun bir edimdir. Sahici bir tefekkür, fikirler arasında cereyan eden bir etkileşimde dayanağını bulur. Bu dayanak üzerine kurulan felsefi düşünceler de daha şimdiden diğer düşüncelerle belirlenebilir bir bağlantı arz eder. Bu açıdan bir fikirden bir diğerine bir bağlantının olması veya kurulması durumunda felsefe gerçek gelişimini sağlayabilir. Öne çıkarılan her düşüncenin bir bağlantılılık zinciri yoluyla bir diğer düşünceye eklemenebilmesi gerekir. Nitekim felsefe, felsefi düşüncelerin bir karşılaşması ve daha iyisi bir kaynaşmasıdır. Böylelikle buradaki durumda bir anlam çoğulluğu söz konusudur. Çünkü felsefede bir düşüncenin anlamı, zengin içeriğiyle birlikte düşünüldüğü ve diğer bir düşünceye eklemenebildiği ölçüde kendini açar ve geliştirir. Kendini diğeriyle

bağlantılandırabilen, düşünce köprülerinden geçerek diğerine ulaşan bir düşüncenin anlamı, gerçek zenginliği içerisinde ancak bu şekilde ortaya çıkar.

Felsefede bağlantılılık kavramlar, soru(n)lar ve yaklaşımlar yoluyla gelişir. Filozoflar bir kavram, sorun veya yaklaşım etrafında buluşan kimselerdir. Bir filozof bir kavram, bir sorun veya bir öğretiyi ortaya çıkan bir kimsedir. Filozofların ilgisi, hiçlikten çıkmaz. Onların ilgilerini ve tüm çabalarını belirleyen düzenleyici ilkeler, bu unsurların açtığı alanda ortaya çıkar. Örneğin bilginin ne olduğu, olanaklı olup olmadığı, kaynaklarının veya sınırlarının neler olduğu bir felsefi ilginin çekim alanını var eden sorulardır. Bilgiye anlamını veren unsurların belirlenmesi, olanaklı bir bilmenin temel koşullarının, bilginin kendisine temel olan dayanaklarının ve onun erişim alanının gözler önüne serilmesi her zaman bir felsefi gelişimin haberini veren uğraşlara gebedir. Buradaki durumda filozof bilgi kavramının peşindedir ve onun erimini kat etmektedir. Bu ise, çoğunlukla bir felsefi yaklaşımın yol göstericiliğine dayanma gerekliliğini kendisiyle beraber getirir. Nitekim filozof yönlemsiz hareket etmez. Filozofun felsefi bir kavrama veya soruya ilişkin çok temel bir bakış açısı vardır. Tüm uğraşı da bu bakış açısının temellendirilmesine yöneliktir.

Bu söylenenlerle birlikte düşündüğümüzde Kant'ın teorik felsefesini ve İkinci Bölümün temel konusu olan saf aklın idealinin (bir bakıma Tanrı düşüncesinin teorik formunun, görünümünün, anlamının, işlev veya rolünün) bu felsefedeki konumunu kavrayabilmek için ne yapıp ne yapmamamız gerektiği ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce Kant'ın görüşlerini felsefenin ve genel olarak düşüncenin gelişim tarihinden yalıtarak ele alamayacağımız söylenebilir. Kant kendi görüşlerini öne sürerken, felsefe ve düşünce tarihiyle doğrudan bir iletişim içerisinde. Kant her ne kadar yeni bir yaklaşımla, *transzendental* bir bakış açısıyla ortaya çıkmış olsa da ele aldığı felsefi konular felsefenin temel disiplinleri içerisinde veya düşünce tarihinde mevcut olan ve haklarında birçok filozofun ve düşünürün belirli açıklamalar geliştirdiği türden konulardır. Örneğin Kant'ın üzerinde durduğu bilginin olanağı konusunun izleri Antik Yunan sofist geleneğinden modern felsefenin kurucusu olan Descartes'a kadar sürülebilir. Ya da doğruluğun belirleniminde nesnenin mi yoksa kavramın mı önce geldiği Kant'tan çok önce Aristoteles tarafından, yine Kant'tan sonra Hegel, Husserl tarafından da ele alınmıştır. Yine Kant tarafından teorik bir ideal ve pratik bir koyut olarak öne çıkarılan

Tanrı düşüncesi, Antik Yunan felsefelerinden Ortaçağ'a ve oradan modern felsefeye ve günümüze kadar geçen süre içerisinde birçok filozof ve düşünürün ilgi alanına girmiş bir temadır. Öyleyse burada da Kant'ın felsefi ilgisinin kendisinden önce geliştirilen felsefi mirasla etkileşim içerisinde olduğunu söyleyebilir ve araştırmamızı bu doğrultuda geliştirebiliriz.

Bunlara göre Kant'ın görüşlerini felsefe ve düşünce tarihiyle bağlantılandırarak ele almak doğru olacaktır. Bu görüşlerin bütünü bir yaklaşım olarak Kant felsefesini var eder. Kant dünyaya bu söz konusu yaklaşımıyla bakmıştır. Biz de bu noktadan hareket ederek, çalışmamızın bu Birinci Bölümünde bu yaklaşımın daha çok teorik özellikteki düşünsel matrisini var eden dış hatlarını serimlemeye çalışacak ve saf aklın idealine felsefe tarihiyle bağlantılı olan bir temel sağlayacağız. Bununla kastettiğimiz şey, Kant'ın kendi önünde bulunduğu düşünsel mirası ve saf aklın idealine ilişkin Kant'ın savunduğu görüşlerin nasıl bir tarihsel zemin üzerine inşa edildiğini görmektir.

Bu yolda ilkin özne ve deneyim temelli bir felsefenin ileri sürücüsü olarak Kant'ın Platon, Aristoteles, Descartes ve Ortaçağ Döneminden seçili düşünürler ile birlikte düşünülmesini sağlamaya çalışacağız. Bu filozof veya düşünürlerin felsefi kavrayışlarını temel ve ilgili özellikleri bakımından gündeme getireceğiz. Böylelikle ilkin Platon'un, doğa tasarımı nedeniyle, duyu dünyasına aşkınlığı ileri sürdüğünü düşündüğümüz ide, doğa ve Tanrı anlayışını ele alacağız. Daha sonra, Kant'ın belirli bir oranda tersine çevirdiğini (daha ileri bir ifadeyle tersyüz ettiğini) ama yine de doğaya içkin bir temele sahip olduğunu düşündüğümüz Aristoteles'in *ousia*, doğa ve Tanrı anlayışını serimleyeceğiz. Descartes yoluyla ise, düşünen bir öznenin hareket etmenin ilk örneğini, bu öznenin Tanrı'yla ilişkisini de söz konusu ederek, Kant'ın Descartes'la hem benzeşen hem derinden ayrışan özne temelli felsefesine ve Tanrı anlayışına bir hazırlık olarak sunacağız. Bu açıdan çalışmamızın Platon bölümünde başlatacağımız aşkınlık ve içkinlik tartışması Descartes söz konusu olduğunda doğaya göre değil özneye göre düşünülen bir aşkınlık ya da içkinliğe evrilmektedir. Dahası Descartes aracılığıyla, Tanrı'nın metafiziksel anlamından ziyade bir rolünün nasıl düşünebileceğini gösteren açık bir örnek durumu felsefe tarihinden temin etmiş olacağımıza inanıyoruz. Böylelikle de Kant'ın Tanrı'ya teorik ve pratik bir anlam vermesinin yanı sıra, ona bu anlamları elde etmesine olanak sağlayan bir işlev veya rol

de verdiği yönündeki kanaatimizi açıklamak için uygun bir ilk fırsata kavuşacağımızı düşünüyörüz. Bu üç filozofun görüşlerini açıklarken de kendimize Kant'ın Platon felsefesine yönelik yaptığı bir karşılaştırmayı/benzetmeyi çıkış noktası olarak alacağız. Ancak bu üç filozofun görüşlerini ele alma gerekçemiz, daha ziyade, Kant'ın felsefesinin dış hatlarına bir çerçeve çizmektir. Temel sorumuz, Kant'ın nasıl bir düşünsel atmosfere göre kendi yaklaşımını ortaya koyduğudur.

Diğer taraftan bu noktada temel amaç ve hedeflerimizi gerçekleştirme yolunda gözettiğimiz planımıza veya stratejilerimize önemli bir desteğinin olacağını düşündüğümüz için çalışmamızda yer verdiğimiz bir konu hakkında gerekli görülebilecek bazı açıklamalarda bulunmamız doğru olacaktır. Bu konu, yukarıda işaret ettiğimiz üzere, aşkınlık ve içkinlik konusudur. Bu konu, daha doğrusu bu tartışma, çalışmamızın ilerleyişi açısından önemlidir zira felsefede bir problem bazen yalnızca o probleme yönelen filozofların öne sürmüş oldukları görüşlerin karşılaştırmalı bir değerlendirilişiyile değil, ama aynı zamanda bir problemin başka problemlerle ilişki içerisine getirilmesiyle de anlaşılabilir ya da daha iyisi çözüme kavuşturulabilir. Nitekim felsefe tarihinin bütün ilerleyişini göz önüne aldığımızda, çalışmamızın temel ilgisinin yöneldiği Tanrı ve özgürlük kavramlarına da problematik, belirsiz, sorunlu konulara temel olan kavramlar olarak bakabilir ve onları bu tarihte gündeme getirilen benzer kavramlarla; örneğin doğa, özne, aşkınlık, içkinlik gibi problematik olduğunu öne sürebileceğimiz herhangi bir kavramla ilişki içerisine getirerek anlamaya ya da çözmeye çalışabiliriz. Dahası bu faydaya aslında başka bir açıdan zorunlu olarak başvurulması gereken bir stratejinin doğal bir ürünü olarak da bakılabilir –buradaki fayda, ilişki kurmanın nedeni değil doğal bir sonucu olarak görülebilir. Çünkü Kant'ın kullandığı bir deyimini tamamlayacak şekilde ifade edersek, örnekler bulaşıcı olduğu kadar problemler de bulaşıcıdır ve anlaşamadıkları ya da daha iyisi çözülemedikleri yerde, teori açısından bir gerilemeye yol açabilirler. Öte yandan aşkınlık ve içkinlik tartışması için yalnızca Platon, Aristoteles ve Descartes'ın felsefi anlayışlarını değil ama aynı zamanda Berkeley'in felsefi anlayışını da değerlendirmek üzere gündeme getireceğimizi ifade etmemiz gerekmektedir. Açıkçası Berkeley'in özne ve Tanrı anlayışı, teorik temelleri bakımından önceli Descartes'ın özne ve Tanrı anlayışından farklı olsa da modern felsefenin başat ilgileri etrafında buluşmada bu iki filozof ortaktır. Hatta özellikle Tanrı'nın garantör bir güç olarak tasarlanması konusunda Berkeley'in

görüşlerinin (tıpkı Kant'ın görüşleri gibi) Descartes'a farklı bir temelde de olsa büyük oranda benzediği söylenebilir. Böylelikle biz de Kant öncesi modern felsefenin temel ilgilerini, kavramlarını ortaya koyma yolunda daha ziyade bu felsefe geleneğinin öncüsü olarak kabul edilebilecek Descartes'ın görüşlerine başvurmayı tercih etmekteyiz. Yine de Kant'ın özne ve Tanrı anlayışına bir hazırlık olması açısından yalnızca Descartes'ın görüşlerine değil ama aynı zamanda Berkeley'in temel görüşlerine de ihtiyaç duyduğumuz ölçüde yer vereceğiz. Dahası bu iki filozofun görüşlerini özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımı ortaya koyma yolunda da gündeme getirmekteyiz. Buna göre yalnızca Descartes'a değil ama aynı zamanda Berkeley'e de, özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımı elde etme yolunda, ihtiyaç duyduğumuz ölçüde başvuruda bulunacağız.

Aşkınlık ve içkinlik tartışmasının yanı sıra söz konusu edilen bu dış hatların belirlenmesinde sürekli işler halde tutmaya çalıştığımız ve çalışmamızın esas ilgisini oluşturan sorun ise, saf aklın ideali olacaktır. Bu da neden Platon, Aristoteles, Descartes ve Berkeley ile birlikte Ortaçağ Dönemi düşünürlerinin görüşlerine eğilmemiz gerektiğini anlaşılır kılmaktadır. Nitekim saf aklın ideali, belirli bir anlamda, Antik Yunan'dan modern felsefeye kadar kesintisiz bir biçimde düşünce dünyasına damgasını vuran Tanrı düşüncesinden başkası değildir. Tanrı düşüncesi yalnızca Platon, Aristoteles gibi filozofların değil, aynı zamanda Ortaçağ Dönemi düşünürlerinin ve devamında Descartes, Spinoza, Berkeley, Hegel, Nietzsche, Heidegger gibi filozofların da ilgi alanına girmiştir. Dolayısıyla kesintisiz bir ilerleme için, araştırmamıza bu bölümde yön veren sorunun felsefe ve düşünce tarihinde nasıl geliştiğini ve kendini açtığını kısmen de olsa görmemiz gerekmektedir.

Bu doğrultuda, genel olarak bakıldığında, insan aklının gelişimi için belirleyici öneme sahip olan felsefede fiziki, toplumsal, ahlaki ve metafiziksel düzenin kavranması için bir başlangıç ilkesi, neden ya da temel kavram olarak kabul edilen tanrısallık ya da Tanrı düşüncesi, varlığını ve etkisini, sahip olduğu belirsizliklere rağmen günümüzde de sürdürmektedir. Kısa bir düşünmeyle, söz konusu belirsizliklerin, tanrısallık ya da Tanrı'nın neyi ifade ettiği ya da tanımının ne olduğu, bir fikir ya da tanımdan daha fazla gerçeklik taşıyacak şekilde var olup olmadığı, varsa ve yoksa nasıl var ya da yok olduğu, diğer var olanlarla ilişkisinin ne olduğu türünden genel sorular içerisinde

toparlanabileceği fark edilebilir. Nitekim bu soruları cevaplamının belirli ölçülerde güçlük içerdiği açıktır ve tam da sorulardaki bu güçlüğü söz edilen belirsizliklerin nedeni olduğu, felsefi bir soruşturma geleneği içerisinde yer alan kimseler tarafından rahatlıkla fark edilebilmektedir. Zaten bu duruma yani, tanrısallık ya da Tanrı düşüncesi hakkında ortaklaşa kabul gören sabit bir yaklaşımın söz konusu olmadığına, özellikle felsefe tarihi de açıkça tanıklık etmektedir. Öyle ki tanrısallık ya da Tanrı düşüncesi, her ne kadar Antik Yunan'dan günümüze dek ortaya çıkan birçok filozof tarafından benzer temalar altında ele alınmış ve hatta tanrısal olan ya da Tanrı, birçok filozofun felsefi sisteminin en yüce var olanı, ilkesi ya da temel kavramı haline getirilmiş olsa da söz konusu belirsizliklerden kurtulamamış olmalıdır ki yine aynı filozoflar tarafından farklı şekillerde ele alınmış, farklı içeriklerle tarif edilmiştir. Üstelik bu söz konusu tariflerle de yetinilmemiş, bir tanrısallığın ya da Tanrı'nın var olduğuna inanılması için yeterli ölçüde nedene sahip olunduğu gösterilmeye, –hem filozoflar hem de önemli ölçüde felsefi birikime ve kendine özgü görüşlere sahip olan diğer düşünürler tarafından– özel olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Modern felsefi terminolojinin diliyle *a priori* ya da *a posteriori* türde öne çıkarıldıkları söylenebilecek olan bu söz konusu temellendirme örneklerinin, tanrısallığın ya da Tanrı'nın var olduğu iddiasını savunabilmeyi garanti altına alabileceği düşünülmüş ve böylelikle tanrısallık ya da Tanrı düşüncesini saran belirsizliklerin en azından bir kısmından kurtulabileceği umulmuştur. Biz bu Birinci Bölümde Platon'un, Aristoteles'in, seçtiğimiz Ortaçağ düşünürlerinin, Descartes'ın ve Berkeley'in temellendirme örneklerini ele alıp, bu söz konusu temellendirme örneklerine değineceğiz. Diğer taraftan Kant'ın diyalektik düşünmenin etkilerini de teşhis ederek ele alıp ortaya koyduğu saf aklın ideali konusu, bu söz konusu temellendirme örneklerinin eleştirisini de bünyesinde barındırmaktadır. İkinci Bölümde daha yakından göreceğimiz üzere, belli ölçülerde saygı sunmayı eksik etmese de Kant, saf aklın ideali uğruna öne sürülen bu söz konusu temellendirme örneklerinin tümüne, ortak akıl yürütme zeminlerini geçersizleştirerek, karşı koyacak bir gelişme hattına girmiştir.

Böylelikle bu söz konusu birinci adımla yani, Kant felsefesini var eden düşünsel matrisin dış hatlarını tespit etme adımımızla iki şeyi gerçekleştirmek istediğimiz açıktır. İlk Kant'ın genel olarak karşısında bulunduğu felsefi mirası, seçtiğimiz filozoflarla anlaşılır kılmaya çalışacağız. Bu felsefi miras, genel olarak Kant felsefesinin gelişimine

büyük oranda etki etmiştir. Dolayısıyla bu ilk gelişimde, önümüzde üç tema yer almaktadır. Bunlar aşkınlık, içkinlik ve özne temalarıdır. Platon'un ide anlayışı, aşkınlık temasını; Aristoteles'in *ousia* anlayışı, içkinlik temasını ve Descartes'in *cogito* anlayışıysa, bu iki temayı farklı bir temele taşıyan özne temasını oluşturmaktadır. Bu temaların her açılımında Kant felsefesinin iç dinamiklerine bir adım daha yaklaşacağımızı öngörüyoruz.

Diğer taraftan birinci adımımızla gerçekleştirmek istediğimiz ikinci amacımız, Kant'ın ele aldığı saf aklın idealine hazırlanmaktır. Bu yolda bu kez yalnızca Platon'un, Aristoteles'in, Descartes'in ve Berkeley'in Tanrı düşüncesi hakkındaki ve Tanrı'nın var olduğu iddiası lehine öne sürdükleri görüşlerine değil ama aynı zamanda Ortaçağın seçili düşünürlerinin –Fârâbî, Anselmus ve Aquinas'ın– görüşlerine de başvuracağız. Bu söz konusu başvuru sırasında bu filozof veya düşünürlerin Tanrı'nın var olduğu iddiası lehine ileri sürdükleri *a priori* ve *a posteriori* argümanları, Kant'ın saf aklın ideali ekseninde ele aldığı temellendirme örneklerine bir hazırlık olarak anlaşılır kılmaya çalışacağız.³

³ Özellikle modern felsefenin ortaya çıkışından itibaren kendilerinden sıkça söz edilen *a posteriori* ve *a priori* kavram çifti, felsefenin başat disiplinlerinden biri olan epistemolojide yargılarımızın/tasarımlarımızın/bilgilerimizin kaynağı ve türü hakkında yapılmış geleneksel bir ayırma işaret etmektedir. Özellikle bilgi için birer organize edici kavram (*modus operandi*) olarak kabul edildikleri oranda bu kavramların en temel anlamlarını günümüze değin koruduklarını düşünebiliriz. Bu doğrultuda *a posteriori* bir bilginin deneyden kaynaklanan bir bilgi olduğu ve böyle bir bilgi durumunda aklın dış dünyadaki olgulara duyular yoluyla başvurduğu, bir takım deneysel verileri dış dünyadan alıp çıkarımda bulunmak için kullandığı veya söz konusu deneysel verilerin aklın belirli yetilerine zaten verili olduğu ve aklın yine kendisine ait olan başka yetileri aracılığıyla bu söz konusu verileri çıkarımda bulunmak için kullandığı söylenir. *A priori* bir bilgi durumunda ise, aklın dış dünyadan gelen deneysel verilere başvurmaksızın, sırf kendi algısına ya da anlayış gücüne bağlanarak, kendi içinde bulunduğu düşünsel olgulara, kavramlara ve devamında önermelere dayanarak ve hatta bazı felsefi görüşler açısından gittikçe saflaşan düzeylerde çıkarımda bulunduğu öne sürülür. Doğal olarak bu koşullar altında her iki çıkarım türünün belirli bir akıl yürütme sürecine, bir argümana veya onun oluşum yoluna –bu anlamda sözgelimi *a posteriori* bir argümanın özellikle tümevarıma dayalı bir akıl yürütme sürecine (ki bu anlamda daha ziyade bir kanıtlama formuna), *a priori* bir argümaninsa özellikle tümdengelsel bir akıl yürütme sürecine (ki bu anlamda daha ziyade bir kanıtlama formuna)– işaret ettiğini belirtebiliriz. Dahası bu çıkarım türlerinin mantıksal tutarlılık, geçerlilik ve ayrıca bilimler aracılığıyla gerçekleştirilen güvenilirlik denetlemelerine tabii tutulabileceklerini de rahatlıkla düşünebiliriz. Dolayısıyla *a posteriori* ve *a priori* bir temele sahip olup olmadığı göz önünde bulundurulmaksızın, denilebilir ki, Tanrı'nın var olduğu iddiasını temellendirmek için öne sürülen herhangi bir akıl yürütmenin, argümanın; tutarlı, geçerli ve hatta güvenilir bir yolda elde edildiği veya tam tersine tutarsız, geçersiz ve hatta

Dolayısıyla birinci adımımızda geliştirilen düşünme sürecinde iki şeyi birbirinden ayrı tutmaya dikkat etmek gerekir. İlk olarak gerçekleştirmek istediğimiz şey daha genel bir amaca işaret etmektedir. Bu amaç, Kant'ın teorik felsefesini genel olarak etkileyen düşünme mirasını sınırlı bir kapsamda serimlemektir. Böylelikle bu mirası serimleme çabamız Kant felsefesindeki herhangi bir sorunu ele almaktan çok, Kant'ın teorik felsefesine genel bir hazırlığı amaçlamaktadır. Buradaki amacımız bu teorik felsefenin iç dinamiklerine yaklaşmak, Kant'ın felsefesine felsefe tarihi yoluyla eklemlenen önemli etkileri göstermektir. Diğer taraftan birinci adımımızda geliştirilen ve ilkinden ayrı tutulması gereken ikinci şey ise, doğrudan Kant felsefesinde yer alan bir sorunun felsefe ve düşünce tarihindeki izlerini sürmektir. Buradaki durumda artık Kant felsefesine felsefe tarihi yoluyla eklemlenen etkilerle değil, Kant'ın ele aldığı özel bir sorunun tarihsel gelişimiyle ilgilenilmektedir. Bu ilginin yöneldiği sorun ise, belirtildiği üzere, saf aklın idealidir.

İkinci Bölümdeki adımımız ise, Kant felsefesinin iç hatlarını, daha çok onun teorik felsefesini, doğa metafiziğini ve Tanrı'ya verdiği teorik konumu ortaya çıkarmak için atılmıştır. Bu söz konusu adımla Kant'ın Tanrı hakkındaki görüşlerini nasıl bir felsefi yaklaşım üzerine inşa ettiğini görmeye çalışacağız. Dolayısıyla bu ikinci adımımızla, Kant'ın teorik felsefesinin genel çerçevesini ve Tanrı'nın *saf aklın transzendenal ideali* olarak beliren teorik karşılığını, konumunu, görünümünü veya anlamını elde edeceğimiz söylenebilir. Bu adımımızla, Kant'ın dünyaya nasıl bir bakış açısıyla baktığı, saf aklın ideali derken neyi anlatmak istediği gösterilecektir. Kant'ın akıl, doğa, deneyim, bilgi, bilgisizlik, yanılsama gibi konular hakkındaki fikirlerini temel alarak Tanrı'yı teorik düzeyde nasıl konumlandığı açıklanacaktır. Daha ilgili ve net olarak, ikinci adımımız aracılığıyla zorunlu varlık antinomisi, saf aklın ideali ve saf aklın idealinin varlığını

tutarlı ve geçerli olsa dahi güvenilir olmayan bir yolda elde edildiği saptanabilir. Böylelikle de ilgili akıl yürütmenin geçerli ve güvenilir veya yine tam tersine geçersiz, çürük ya da kusurlu olduğu gösterilebilir. Açıkçası *a priori* ve *a posteriori* esaslı argüman kategorizasyonu, Tanrı'nın var olduğu iddiasını temellendirmek için öne sürülen argümanlar hakkında Kant'ın yaptığı başat ayrımlarla da uyum içindedir. Öyle ki Kantçı dizgede *a posteriori* temele sahip bir argümanın daha çok evrendeki olgu durumlarına esasla ortaya konan, '*kozmojik*' ve '*fizikoteolojik*' adıyla anılan argüman türlerine; *a priori* bir temele sahip olan argümanın ise, Tanrı'nın bizzat akılda var olan kendi kavramından hareketle geliştirilen ve '*ontolojik argüman*' adıyla anılan argüman türüne işaret ettiği söylenebilmektedir.

diyalektik düşünmenin etkisi altında temellendirmeye çalışan spekülâtif argümanların başarısızlıkları ele alınacaktır.

Dolayısıyla Birinci ve İkinci Bölümün sonunda, Kant'ın teorik felsefesinin temel dinamiklerine ilişkin belirli bir çerçeve sunulmuş olacaktır. Dahası saf aklın idealini Kant'ın ne şekilde ele aldığı veya nasıl bir çözümlenmeye tabii tuttuğu da gösterilmiş olacaktır. Diğer taraftan, işaret edildiği üzere, bu söz konusu çözümlenmeye ilişkin kuşatıcı bir bakış için saf aklın diyalektik uslamlama nedeniyle içine düştüğü antinomilerin dördüncüsü olan zorunlu varlık antinomisini de gündeme getireceğiz. Kant'ın çözdüğünü düşündüğü bu antinomiye, saf aklın idealini bütünsel bir çerçeve içerisinde görebilmek için ele alacağız.

Böylelikle bu Birinci ve İkinci Bölüm, diyalektik düşünmenin diğer örneği olarak Kant tarafından formüle edilen özgürlük antinomisi veya bu antinominin çözümüyle ilgilenmemektedir. Özgürlük antinomisi ve bu antinominin çözümü için Üçüncü Bölüm dikkate alınmalıdır. Dahası fark edileceği üzere Birinci ve İkinci Bölüm Kant'ın Tanrı düşüncesine ancak sınırlı bir kapsamda eğilmeyi hedeflemektedir. Bu kapsam Kant'ın teorik felsefesi boyunca gelişen hat içerisinde genişlemektedir. Öyle ki daha çok saf aklın ideali bağlamında genişleyecek olan bu kapsam, pratik akıl ve bu aklın eleştirisi söz konusu olduğunda incelenmeyi gerektiren diğer düşünceleri ayrıntılı olarak içermemektedir. Daha açık bir ifadeyle Birinci ve özellikle İkinci Bölüm Kant'ın Tanrı düşüncesini yalnızca teorik sınırlar içerisinde ele almaktadır. Kant'ın pratik felsefesi söz konusu olduğunda Tanrı düşüncesi ikinci kez konumlandırılacaktır. Bunun için de çalışmamızın Üçüncü Bölümü dikkate alınmalıdır.

1. 2. PLATON'UN İDE, DOĞA VE TANRI ANLAYIŞI

Bu alt bölümde Platon'un ide, doğa ve Tanrı anlayışını ele alacağız. Fakat bu ele alışı, Kant'ın kendi ideal anlayışı ile Platon'un ide anlayışı arasındaki farkı açıklamak için öne sürdüğü bir tespitle, karşılaştırmayla, Kant'ın yaptığı belirli ayrımlar aracılığıyla başlatacağız. Öte yandan bu karşılaştırmamızın bütünlüklü açıklamasını, ihtiyaç duyduğumuz bilgileri temin ettikçe, çalışmamızın ilerleyişiyle ortaya koyacağız. Bu söz konusu açıklama için bir müddet odaklanacağımız ilk konu ise, Kant'ın fenomen ve numen arasında yaptığı ayrımıdır.

Kant, nesnelere fenomenler ve numenler olarak ayrılmasını *transzendentel felsefesinin* temel kabullerinden biri olarak öne sürmektedir. Fenomen, Kant tarafından “bir duyu varlığı” (*Sinnenwesen*) olarak adlandırılmıştır (Kant, 2019, B306); uzay ve zamanda yer alabilip kategoriler aracılığıyla bilinebilen/tanınabilen, zihnin bizzat kendisi tarafından kurulan, belirli bir bağıntı içerisindeki nesnedir fenomen. Zihin nesnelere etkilenmesi neticesinde, kavrayış ve yargı gücüyle, özellikle duyumsama, imgelem, anlama yetisi ve akıl yoluyla onları birlikli hale getirerek kurmakta, tanımakta ve düzenlemektedir. Bu açıdan olanaklı bir deneyimin nesnesi olan bir görünüş (empirik görünüşün belirlenmemiş olan bir nesnesi), kategorilerle birlik, bağıntı içerisine getirilebildiği zaman bir fenomen olarak adlandırılmaktadır. Şu hâlde her görünüş bir fenomen olmamakla birlikte (akıl kavramlar yerine imgeleri ve olgular yerine sözleri geçiren boş oyunları, yalnızca bir yanılsama yaratabilme gibi bir kusuru da vardır çünkü),⁴ her fenomen aynı zamanda *belirli* bir hale getirilebilmiş olan bir görünüştür denilebilir. Örneğin bir ağaç, fenomenal yanılsama ile insan öznesi, vücuttaki bir ağrı, bellekteki bir hatıra bir fenomendir.

Diğer taraftan Kant numenleri, duyu varlıkları olan fenomenlere karşıt bir biçimde, “anlama yetisi varlıkları” (*Verstandeswesen*) olarak öne sürmüştür (Kant, a.g.e, B306). Öncelikle, numenin bir anlama yetisi varlığı olması, onun anlama yetisi aracılığıyla bilinebildiği anlamına gelmemektedir. Anlama yetisi bu varlıkları yalnızca imkânsız olmayan nesnelere olarak *düşünebilmektedir*. Genel olarak anlama yetisine denk düşen bilgi yetisi aracılığıyla yalnızca fenomenler *bilinmektedir*. Nitekim fenomenlere akıl yetisinin (bir maksimumun kavramı olan bir idenin) değil, yalnızca anlama yetisinin (kategorilerin) uygulanabilir olmasıyla uyumlu olacak şekilde kendinde şeylere de anlama yetisi uygulanamaz. Teorik anlama yetisi kendinde şeylere uygulanmaya çalışıldığında ona ait olan kavramlar, meşru olan empirik kullanımla değil, meşru olmayan *transzendentel* kullanımla kullanılmış olacaktır. Anlama yetisi kavramları empirik kullanımda, görünüşlerle, olanaklı bir deneyimin nesnelere ile ilişki halindedir. *Transzendentel* kullanımda ise, duyumsama yetisinin sınırlarından kurtulmuş bir nesneyle, kendinde şeyler ile, boş ya da yanılsamalı olarak ilişki içerisinde – yanılsamalı olduğunda bilinemez olan bir şeyi, nesnesiz nesneyi (bilgi nesnesini değil, genel olarak nesneyi) meşru olmayan bir biçimde bilme iddiasındadır. Buna göre

⁴ Öyle ki akıl tam da bu nedenle olumsuz bir yarar olarak eleştiriye gereksinir.

numen, duyularımızın nesnesi olarak bilinemeyen, bir kendinde şey (*Ding an sich*) olarak da düşünülebiyecek bir şeyin kavramıdır. Dahası Kant açısından görünüşler, aslında kendilerinde ne olabilecekleri hakkında bir bilgi sahibi olmadığımız ama var olan kendinde şeylerin tasarımlarıdır. Buna göre fenomen ve numen aynı varlığın iki farklı kipi olmaktadır. Zihin görünüşlerin nedeni ya da korelasyonu olan kendinde şeylerden etkilendiği ve onları bir görünüş, fenomen olarak kurduğu ölçüde, bilgi ve bilgisizlik sınırı Kant tarafından kesin olarak çizilmiştir.

Nitekim nesnelere özneyi etkilemektedir. Saf teorik akıl bu etkiyi bir duyum, bir görü, bir görünüş, bir bilgi nesnesi, yani, fenomen olarak kavrayabilmektedir. Kök, gövde, dallar ve yapraklar çıkarıldığında/soyulduğunda/soyutlandığında temelde duran zemin olarak kendinde ağaç kavramı, teorik akıl aracılığıyla kök ve gövde, dallar ve yapraklar, zamanda bulunuşa sahip bir töz olarak belirlenebilmektedir. Aynı ağaç, bir kendinde bir de görüldüğü yandan düşünülebilir. Teorik akıl ağacı kendinde olduğu gibi değil, görüldüğü gibi (kök, gövde, dallar ve yapraklar olarak) kavramaktadır. Farklı bir örnekle, uzayın empirik her bölümü, örneğin anlama yetisi aracılığıyla tanınan herhangi bir ev, bir *notionun*, bir bütünün parçası, kendinde değil, bağlantılılığında bilinebilecek bir uzayın etkileri olarak inşa edilmektedir.

Numen, artık duyumsamanın nesnesi olarak düşünülemez, uzay ve zaman görülerinin uygulanamayacağı, dolayısıyla kendinde şeylerin kavramıdır. Bu açıdan numen, duyumsama yetisini, zaman ve uzayı bunların ötesinde bulunduğu varsayılabilir nesnelere genişletmemesi amacıyla sınırlayan ve bu ölçüde vazgeçilmez olan bir sınır kavramıdır. Öte yandan duyumsama yetisine çizilen bu sınır, anlama yetisinin pozitif bir genişlemesine izin vermemektedir. Nitekim teorik bakımdan anlama yetisinin kavramlarının *transzendenal* kullanımları değil yalnızca empirik kullanımlarının nesnel bir geçerliliği vardır. Dolayısıyla görüsü verilemeyen nesnelere anlama yetisi kavramları aracılığıyla düşünülebilmesi, fenomenal bir ada olarak görülebiyecek anlama yetisinin, bu adayı çevreleyen ve numenal bir okyanus olarak görülebiyecek kendinde şeylerden bir toprak parçası elde ettiği, onlar üzerinde pozitif bir genişleme kazandığı anlamına gelmez. Sınır (numen), ada (fenomen) ve okyanus (kendinde şey) arasındaki çizgidir (Kant, a.g.e, B295). Buna göre numen duyusal bilginin nesnel geçerliliğini sınırlamak için Kant'ın başvurduğu, problematik bir

kavramdır. Problematiktir çünkü anlama yetisi için tikel bir anlaşılır kavram/nesne (*intelligible concept/object*) değildir. Bu bakımdan numen, ya fenomeni görüleyiş kipimizi (zaman ve uzayı) fenomenin kendisine ait olan doğasından ayırt etmemiz durumunda (farklı bir ifadeyle görüleyiş kipimizi fenomenden yalıtmamız durumunda) geriye kalan bu söz konusu doğaya ya da duyularımızın nesnelere olmayan ve böyle olmakla yalnızca anlama yetisi aracılığıyla düşünülebilen başka olanaklı (daha doğrusu teorik açıdan olanaksız olmayan) varlıklara denilmektedir.

Bu doğrultuda Kant numeni, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki ayırmıştır. Numen, duyusal görümümüzün nesnesi olmadığı ölçüde olumsuz, duyusal olmayan zihinsel bir görünün bir nesnesi olduğu ölçüde olumludur. Bütünüde bizim anlama yetimiz için yalnızca olumsuz numen söz konusudur. Nitekim nesnelere kategoriler aracılığıyla diskursif olarak değil, duyusal olmayan zihinsel bir görüyle görüleyen bir anlama yetisi (nesnelere düşündüğü sırada var eden bir görü) bizim sahip olduğumuz bir görü olmadığı için, olanağını bile kavrayamayacağımız bir görüdür. Dolayısıyla Kant numen derken yalnızca olumsuz olanın anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Kant olumsuz numenin duyumsamayla “ulaşılabilir olanın dışında kalan, görünüş alanını sınırlayan bir kendinde şeyin (*Ding an sich*) ‘düşünülmesi’ne izin verdiğini söylemektedir” (Türkyılmaz, 2003). Numen, duyusal görümümüzün nesnesi olmaması, yani, olumsuz bir numen anlamında ele alındığı ölçüde ne olanaklı ne de olanaksızdır. Fakat duyusal olmayan zihinsel bir görünün bir nesnesi, olumlu bir numen olarak ele alındığı ölçüde olanaksızdır. Dahası olumsuz bir numen kavramı, bizim tarafımızdan yalnızca böyle nesnelere korelasyonu olarak görülebilecek, insani olmayan, duyusal olmayan, zihinsel olan bir görünün, anlama yetisi aracılığıyla bilinemeyecek nesnelere kavramı olarak düşünülebilmektedir. Olumlu numenin olanaksız olması, duyumsamanın şemaları olmaksızın düşünülebilecek bir nesnenin kavramı olmasındandır. Çünkü bizim böyle bir kavramı düşünebilecek bir anlama yetimiz yoktur. Öte yandan olumsuz numenin ne olanaklı ne de olanaksız olması, böyle bir kavramın, duyusal görümümüzün nesnesi olmadığı ölçüde bizim bilgi yetimizin tümüyle dışında yatan bir anlama yetisinin nesnesi olarak düşünülebilmesindedir. Böylelikle olumsuz numen, kendinde şeylerin bize ait olmayan ve hiçbir yolda bilemeyeceğimiz tanrısal bir anlama yetisinin nesnelere olarak düşünülebileceğini söylemektedir.

Diğer taraftan kendinde şeyler, yalnızca anlama yetisinin meşru olmayan *transzendentel* kullanımına değil, genel olarak aklın teorik ve pratik ilgilerine, kullanımına; aklın diğer düzenleyici, içkin, aşkın ve kurucu kullanımlarına da konudurlar. Nitekim örneğin insan öznesi hem teorik hem de pratik olarak kullanılabilir bir aklın ilgilerine sahiptir. Dolayısıyla kendinde şeyler insan tarafından kendi akıl ilgileri doğrultusunda hem teorik hem de pratik düzlemlerde düşünülebilirler. Dahası insan öznesinin bizzat kendisi, Kant açısından empirik karakterinin *transzendentel* zemini olan anlaşılır bir karaktere, bir kendinde şeyin karakterine sahip olarak düşünülebilir. Bir bakıma Kant teorik temelde empirik özne ve bu empirik öznenin zemini olan *transzendentel özne* arasında gerçekleştirdiği ayrımı, pratik temelde empirik karakter ve bu empirik karakterin zemini olan anlaşılır/düşünülür karakter ayrımıyla yapmıştır. Buna göre aynı insan öznesi hem fenomenal hem de numenal bir düzenin üyesidir. İnsan öznesi anlama yetisi tarafından belirlendiği ölçüde fenomenal, akıl yetisinin ilke ve yasalarına konu olduğu ölçüde numenal bir varlıktır.

Saf teorik akıldan farklı olarak saf pratik akıl, kendinde şeylere pratik bir gerçeklik kazandırabilmektedir. Daha doğrusu böyle bir pratik gerçekleşme, teorik olarak olanaksız görülemez. Örneğin bir kendinde şeyin, anlaşılır/düşünülür (*intelligible*) bir karaktere sahip olan bir şeyin nedenselliği olarak özgürlük, pratik akıl aracılığıyla, üstelik bir nedensellik olarak ait olduğu kendinde şeyin istemesinin/eyleminin etkilerini duyusal olarak gözleyebileceğimize inanma hakkını bize vererek, pratik olarak gerçekleştirilebilmektedir. Bu gerçekleşme, düşünülür bir düzenin etkileri olarak ortaya çıkmaktadır. Ali öznesi, iyi niyetle gülümsemektedir.⁵ Dahası bu düşünülür düzenin,

⁵ Her ne kadar Kant'ın *transzendentel özne* anlayışına çalışmamızın farklı bağlamlarında yer verecek olsak da numen ve fenomen ayrımının Kant'ın özne anlayışı bağlamında düşünüldüğünde nasıl anlaşılabilirliğini göstermeyi hedefleyen yukarıdaki açıklamalara bu noktada biraz daha açıklık kazandırmaya çalışmamız doğru olacaktır. Böyle bir açıklığı elde edebilmek için öncelikle Şahabettin Yalçın'ın Kant'ın benlik anlayışını açıklarken öne sürdüğü görüşlere başvurabiliriz. Yalçın'a göre "Kant, *transandantal* kavramları yahut koşulları kendi başına var olan bağımsız varlıklar olarak değil, deneyimi düzenleyen *a priori* ilkeler olarak görür. Deneyimin *transandantal* koşulu olan düşünen benlik de böyle bir şekilde anlaşılmalıdır, yani salt epistemolojik rolü itibarıyla anlaşılmalıdır. Zira düşünen benlik, kendi başına var olan bir varlık değil, benliğin numenal ve fenomenal yönleri arasında köprü kuran *transandantal* bir koşuldur" (Yalçın, 2004). Bu aktarıma göre Yalçın'ın, *transzendentel özne* koşulunu, benlik bilinci olarak, benliğin numenal ve fenomenal yönleri arasında yer alan bir köprü olarak öne çıkardığı anlaşılmaktadır. Şimdi, biz de yukarıda Kant'ın teorik düzeyde "empirik özne" ve "*transzendentel özne*" olarak yaptığı ayrımı pratik düzeye "empirik karakter" ve

genel olarak bu doğanın nedeni, bir kendinde şey olarak varlığına inanılabilecek Tanrı'dır. Tanrı, bir kendinde şeydir.

Olanaklı bilginin tüm alanı fenomenlerle, bu bilginin sınırları ise, teorik olarak olanaklar arasında sayılmasalar bile gene de bu nedenle olanaksız görülmeyen, vazgeçilmez görülen numenlerle sağlanmaktadır. Nitekim *transzendentel* bakış gereği “kategoriler yalnızca uzay ve zamandaki görümlerin birliği ile bağıntı içinde anlam taşırlar... Bu zaman birliğinin bulunamayacağı yerde ve dolayısıyla numen durumunda, kategorilerin bütün kullanımları, giderek tüm anlamları bile bütünüyle yiter; çünkü o zaman kategorilere karşılık düşmeleri gereken şeylerin olanağını bile saptayamayız” (Kant, a.g.e, B308). Açık bir dille ifade edilirse, numenler kategorilerimizin uygulanabileceği duyu nesnelere gibi olmadıkları için bilinemez olarak kalmaktadırlar. Yine de bir hiç değil sınır olan, olanaksız olarak görülmemesi gereken numen kavramı “yalnızca belkili olarak alındığında, gene de yalnızca kabul edilebilir değildir, ama ayrıca duyumsama yetisine sınırlar koyan bir kavram olarak, vazgeçilmez olarak da görülmelidir” (Kant, a.g.e, A256/B312).⁶

“düşünülür/anlaşılır karakter” olarak taşıdığını belirterek, Kant'ın, insan öznesinin, empirik karakterinin *transzendentel* zemini olan anlaşılır bir karaktere, bir kendinde şeyin karakterine sahip olduğunu düşündüğünü savunmuştuk. Böylelikle Yalçın'ın bu aktarımı ile bizim anlatımımız arasında bir tutarsızlığın olup olmadığı sorulabilir. Tedbirli bir biçimde empirik karakteri fenomenal karakter, anlaşılır karakteri numenal karakter olarak gördüğümüz ölçüde, Yalçın'ın *transzendentel özneyi* fenomenal ve numenal benlik arasında köprü kuran bir koşul olarak görmesinin herhangi bir sakınca doğurmadığı söylenebilir. Nitekim bütünüde Kant açısından yalnızca empirik/fenomenal öznenin bilinebileceği, *transzendentel* ya da anlaşılır/numenal öznenin kendinde ne olduğunun bilinemeyeceği açıktır. Öte yandan bizler *transzendentel* öznenin kendinde ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyecek olsak da empirik öznenin zemini olduğunu *a priori* olarak tanırız. Bu açıdan düzenleyici bir ilke söz konusu olduğunda geçerli olan durumun bu noktada da geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre fenomenal ve numenal benlikler arasında bir köprü olarak görülebilecek düşünen benliğin, yani *transzendentel* öznenin kendinde zorunluluğunu tanırız, fakat zorunluluğunun kaynağını bilemeyiz.

⁶ Belkili kavramlar, yargı vermenin kipleri ile ilişki içerisinde düşünülebilirler. Yargı kipleri, tıpkı nicelik, nitelik ve ilişki işlevlerinde olduğu gibi düşüncenin bir yargı işlevidir. Yargı kipleri, diğer işlevlerden farklı olarak, yargıların içeriğine hiçbir katkıda bulunmayıp, düşünce ile bağıntı içerisindeki koşacın değeriyle ilgilidirler. Öte yandan diğer başlıklarda olduğu gibi kiplik başlığı altında da üç moment söz konusudur. Nitekim Kant'ın nezdinde *problematic* (belkili), *assertoric* (öne sürümlü) ve *apodiktik* (belgitli) yargı kipleri söz konusudur. Belgitli bir yargıda doğrulama ya da yadsıma, zorunludur. Öne sürümlü bir yargı, mantıksal edimselliği ya da doğruluğu bildirir ve bunda doğrulama ya da yadsıma edimseldir. Belkili bir yargıda ise, doğrulama ya da yadsıma yalnızca olanaklı ya da keyfidir. “Belkili önerme öyleyse yalnızca mantıksal olanağı (ki nesnel

Bu doğrultuda Kant saf aklın spekülâtif⁷ kullanımı ve daha özel olarak fenomenal alana özgü bilgilerimiz için akılda yalnızca düzenleyici/bulgulâticı öznel ilkeler olarak yer alıp içkin (*immanent*) bir kullanıma izin veren ve bunun dışında aşkın (*transzendent*) bir kullanımı meşru olmayan ideler tarafından belirlenmiş tekil bir şey olarak düşündüğü ideali açıklarken, bizlere Platon’u hatırlatır. Bu hatırlatmaya göre Kant için “bir ideal olan şey Platon için tanrısal anlama yetisinin bir idesi, onun saf görüşünün tekil bir nesnesi, olanaklı her tür varlığın en eksiksizi ve görünüşteki tüm eşlemlerin kökensel-nedeni”dir (Kant, a.g.e, A568/596). İlk bakışta olumlu bir yakınlaşmaya işaret ettiği düşünülebilecek olan bu karşılaştırma ironik bir şekilde de olsa aslında Kant felsefesinin Platoncu düşünceye olan uzaklığını ele vermenin başlangıç noktası durumundadır. Nitekim Kant’ın ifadesiyle Platon “*ide* anlatımını öyle bir yolda kullandı ki... onunla yalnızca hiçbir zaman duyardan ödünç alınamamakla kalmayan, ama Aristoteles’in ele aldığı anlama yetisi kavramlarının bile çok çok ötelere geçen bir şeyi anlıyordu, çünkü hiçbir zaman onunla çakışacak bir şeyle karşılaşmak söz konusu olamazdı” (Kant, a.g.e, B370). Oysa Kant’a göre teorik bakımdan bir ide ya da ideal, aklın kendi birliği için varsaymak durumunda olduğu salt düzenleyici bir ilkedir. Bu bakımdan ideler ya da idealler, deneyimde bütünlüklü bir biçimde verilemeyen, verilemedikleri için de doğanın bilgisel nesnesi olarak görülemeyecek tasarımlardır –spekülâtif

değildir) anlatan önermedir, eş deyişle, böyle bir önermeyi geçerli sayma gibi bir özgür seçme edimini, onun anlama yetisine keyfi olarak kabul edilmesini” (Kant, 2019, B101).

⁷ Bu noktada, oldukça temel sayılabilecek ayrımlara göre çalışmamızı ilerlettiğimizi ifade etmek önemli olabilir. İlk ayrım, teorik bir bilginin Kant tarafından doğa bilgisi ve spekülâtif bilgi olmak üzere ikili bir düzeyde öne sürülmesiyle ilgilidir. Kant’a göre teorik bir bilgi eğer hiçbir deneyimde erişilemeyen bir nesneyi ya da böyle bir nesnenin kavramlarını ilgilendiriyorsa spekülâtifdir ve bu bilgi türü doğa bilgisi ile karşıtlık içindedir; bunun nedeni, doğa bilgisinin olanaklı bir deneyimde verilebilenlerden başka nesnelere ya da bunların yüklemeleri ile ilgili olmayışıdır (Kant, a.g.e, A635/B663). Öyleyse bilgi sahasında, her ne kadar doğa bilgisi olarak görülemeyecek olsalar da, farklı bilgilerimizin olabileceğini söylemek gerekli olmaktadır. Bu açıdan doğanın bilgisinin, bir kavramı (örneğin bir kategori) ve bir görüyü (duyumsamadaki bir çokluğu) gerektirdiğini söyleyebiliriz. Öte yandan spekülâtif bir bilginin ise yalnızca bir kavrama, örneğin bir ide ya da ideale dayanan bir bilgi olduğunu düşünebiliriz. Dahası Kant’ın ahlak metafiziğindeki ilkelerinin de pratik anlamdaki bilgiler olarak kabul edilmesi gerekli görünmektedir. Örneğin ahlak yasasının bilinci, aklın bir *factum* ve *a priori* pratik bir bilgi olarak bizlerde mevcuttur.

bilgilerdir. Pratik olarak bakıldığında ise, ideler ya da idealler, kendilerinde belirli bir pratik güç taşıyıp, belli eylemlerin eksiksizlik olanağının temelinde yatmaktadır.⁸

Kuşkusuz, sergilenen bu dönüşüm hakkında daha açık bir fikir edinme gereksinimi, bizleri Kant'ın yaptığı karşılaştırmanın izini sürmeye yönlendirecektir. Açıkçası bu yönelimle Kant'ın *transzendentel felsefe* eksenli görüşlerine felsefe tarihiyle bağlantılı, bütünlüyci bir bakış da kazanabiliriz. Fakat böyle bir iz sürüşün yalnızca Platon'un görüşlerine erişmekle tamamlanamayacağı da bir vakıdır. Tahmin edeceğimiz üzere bu iz sürüş, en azından, Platon'un Tanrı anlayışından farklı bir anlayışa sahip olan Aristoteles'ten, özne temelli felsefe yapma türünün başlatıcısı olan Descartes'tan geçmelidir. Zaten Kant'ın metafizikte gerçekleştirdiğine inandığı Kopernikusçu devrimi anlamamak, onun *transzendentel felsefe* eksenli görüşlerini de anlamamakla sonuçlanacaktır. Üstelik söz konusu devrime boy veren filozofların özellikle Aristoteles ve Descartes olduğunu varsayarsak, iz sürüşümüzün Platon, Aristoteles ve Descartes (ve özel amaçlarımız gereği Berkeley'in) felsefelerinden geçmesi gerektiği kendiliğinden açık hale gelmektedir. Öyleyse bu noktada yönümüzü Platon felsefesine çevirerek, daha özel bir durumda Platon'un *Timaios* diyalogunda gözler önüne serilen ve Kant'ın ilgili

⁸ Bu noktada belirtilmesi gereken şey, Kant açısından idelerin teorik ve pratik statüleri, özellikleri veya kullanımları olduğudur. İdeler, teorik akıl için aşkın ve nesnesizdirler. Her ne kadar teorik ideler kendi başına değil kullanımlarında aşkın veya içkin olsalar da (teorik bir idenin deneyimle bağıntı içerisindeki anlama yetisi kavramlarına birlik, bütünlük getiren düzenleyici, içkin, bu anlamda meşru bir kullanımı ve anlama yetisi kavramlarıyla tüm bağlantısı kesilerek doğrudan bir biçimde bilgi alanındaki nesnelere uygulanmayı, bir şeyi bilmeyi hedefleyen kurucu, aşkın, bu anlamda yanılsamalı bir kullanımı olsa da) en nihayetinde deneyimde verilemeyecek, onu aşan bir nesnenin kavramını karşılamaktadırlar. Bu nedenle onlar, doğanın bilgisini oluşturmaz, en çoğundan spekülâtif bir bilgi değerini taşırlar. Diğer taraftan Kant açık bir şekilde, idelerin pratik akılda içkin ve kurucu olduklarını öne sürmüştür (Kant, 2014, s. 147). Bu anlamda sözgelimi pratik akılda, pratik aklın zorunlu nesnesini gerçek kılma olanağının koşulları olan koyutlar aracılığıyla, pratik idelere kendi nesnelere verilebilmekte, bu nesnelere pratik anlamıyla nesnel bir gerçeklik kazandırılabilir. Yine de Kant bu farklılığın, söz konusu nesnelere teorik bilgisinde bir genişleme anlamına gelmediğini, teorik aklın bu nesnelere (görüyeye dayalı) bilgi nesnelere gibi belirlediğini kastetmediğini ifade etmiştir. Pratik idelerin içkin ve kurucu olmaları, nesnelere teorik bilgisinde bir genişleme yaratmaz. Fakat yine de bu farklılık, teorik aklın, kendisine pratik nedenlerden ve yalnızca pratik kullanım amacıyla verilen böyle nesnelere var olduğunu kabul etmeye zorlandığı anlamına gelmektedir (Kant, a.g.e, s. 147). Bu zorlama, teorik bir dogmaya zorlanma, ya da böyle nesnelere varlığına inanmaya zorlanma anlamına gelmez. Daha ziyade teorik aklın, doğa ve özgürlüğün ereklerinin bir ve aynı dünyada uzlaştığına inanmak için güçlü pratik nedenlerle karşı karşıya olduğu anlamına gelir.

karşılaştırmasında işaret edilen tanrısal anlama yetisinin ve onun idelerinin sunumuna geçebiliriz.

Bilindiği üzere Platon'un olgunluk dönemi çalışmalarında çıkmazlara soktuğu – özellikle *Parmenides* (130 v.d.)– ancak kendisinden tamamen koptuğuna ilişkin bir belirtinin bulunmadığı doğa öğretisi, asıl/mutlak anlamda var olan ideler ile bu söz konusu idelerden pay alarak varlık kazanan (böyle olmakla, asıl ya da mutlak anlamda var olmayan) kopyalar ikiliği üzerine kurulmuştur. İdeler biçimsel modeller (*paradeigmata*), düşünülebilir şeyler (*noēta*) alanındaki ideal cinsler veya hep kendinin aynısı kalan özlerdir; düşünceyle kavranabilir fakat duyular aracılığıyla edinilemezler. Diğer taraftan ideler aydınlığın ta kendisidirler; onların nesnel olgusallıkları asıl/tam olandır ve haklarında yanılmaz/tam bir bilgi (*epistēmē*) elde edilebilir. Kopyalar ise, değişime veya geçiciliğe tabii olduklarından, haklarında sadece bir sanı (*doksa*) veya inanca (*pistis*) sahip olabileceklerimizdir: Onlar sanılar (*doksasta*) alanında yani, duyuşal şeyler alanında olgusallaşırlar ve tam varlıkla tam yokluğun ortasında yer aldıkları için ne tam bilginin ne de tam bilgisizliğin konusu olabilirler. Örneğimizle devam edersek, “güzel”, bir idedir: Özü “güzel olma”nın tüm veçhelerini kendinde taşımakla kurulan bu ide, kendini “güzel” kavramında ifade etmektedir. Diğer taraftan sadece duyuşal olanı sunan sanılarımıza dayanarak güzel diye kabul ettiğimiz herhangi bir var olan ise (söz gelimi, bir kuş ya da bir çöl yolu v.b.) bu güzel idesinin asıl anlamda var olmayan bir kopyasıdır. Görünen o ki Platon'un nezdinde kopyalar, ideler onlara katıldığı için ya da onlar idelerden pay aldıkları için varlık kazanmış olabileceği gibi ideleri taklit ederek ya da idelere esasla iş gören düzenleyici bir failin iradesiyle de ortaya çıkmış olabilirler. Hem rasyonel diyalektik düşünce yöntemleriyle hem de mitosla kuşandırılan bu doğa öğretilerinde yer verilen bilge kişi de işte bu asıl anlamda var olan ideler ile onların kopyalarını; özleri ve görünüşleri birbirlerinden ayırt edebilen, yönünü asıl anlamda var olan idelerin/özlerin bilgisine (*epistēmēye*) çevirmiş olan kişidir: Bilge kişi, tek tek güzel dediklerimizin tümünü bir tek ide yani, güzel idesi altında; güzelliğin neliğini, onun özünü kavrayacak şekilde görebilen kişidir (Platon,

Symposion, 210-211; *Phaidon*, 65/75-77; *Devlet*, 507-511/532; *Phaidros*, 249/266; *Timaios*, 28 vd.).⁹

İfade ettiğimiz bu doğa öğretisinde tanrısallığa, tanrılara ve dahası iyilikte önde gelen bir Tanrı'ya Platon'un son dönem çalışmalarında ve özellikle *Timaios* adlı eserinde açık bir şekilde işaret edilmiştir. Bilge Tanrı Demiourgos, *Timaios*'ta duyusal ve bir başlangıca sahip olan evreni, ezeli ve değişmez bir ilk evren örneğine ve bu anlamda asıl anlamda var olan idelere göre, doğru oran ya da ölçülerde düzenleyen/biçimlendiren, etkin/iyi bir irade olarak sunulmuştur (Platon, *Timaios*, 28-30). Buna göre Platon tarafından Demiourgos, bir başlangıca sahip olan, zorunluluk ve akıl üzerine kurulu, küre biçimindeki duyusal evrenin, ruhun,¹⁰ kendisinden kıdemce altta olup belli derecelerde güçlere sahip olan tanrıların, zamanın, gökyüzünün, gezegenlerin, dünyanın ve insanın ortaya çıkarıcılığını –iyiliğin dolayımında– isteyen bir Tanrı olarak öne çıkarılmıştır.¹¹ Bu açıdan Platon, kendi öğretisi açısından önemli bir sorunu çözüme de kavuşturabilmek için, asıl anlamda var olan ideler ile asıl anlamda var olmayan kopyalar/görünümler arasındaki ilişkiyi/uygunluğu temellendirme adına bilge Tanrı Demiourgos'a başvurmuştur.

⁹ Platon'un çeviri eserlerine atıfta bulunurken, *Yasalar* eseri hariç diğer tüm eserlerde, *Stephanus* sayılarını göz önüne aldık. *Yasalar* eserine atıfta bulunurken 's.' ifadesinden hemen sonra belirttiğimiz sayfa sayılarını kullandık. Çalışmamızdaki benzer bir atıf yapma durumu *Bekker* sayılarıyla Aristoteles'in çeviri eserleri için de geçerlidir.

¹⁰ Bu noktada Platon'un ruh sözcüğünü çok anlamda kullandığını belirtebiliriz. Buna göre ruh denilince Demiourgos tarafından evrenin ortasına koyulan bir ruhun; yaşamın tanrısal başlangıcı olan ve aynı ölçüde tanrıları temsil eden bir ruhun, insanı temsil eden bir ruhun ve en temelde de kendi kendini hareket ettiren olarak tanımlanan ve tam da bu haliyle hareket ve dönüşümlerin ilkesi olan bir ruhun düşünülmesi gerekmektedir (Özellikle bkz.: Platon, *Timaios*, 35 v.d.; *Yasalar*, s. 391).

¹¹ Bu noktada iki hususa daha dikkat çekebiliriz. Bunlardan ilki insanların meydana gelişiyle ilgili olandır. Bu hususa göre insanların meydana getirilişi doğrudan Demiourgos tarafından gerçekleştirilmemiştir (Platon, *Timaios*, 69). İkinci husus ise, henüz duyusal evrenin ortaya çıkarılmadığı durumla ilgidir. Yukarıda ifade edildiği üzere Demiourgos, bir başlangıca sahip olan evreni değişmez bir ilk evren örneğine ve bu anlamda asıl anlamda var olan idelere göre meydana getirmiştir. Diğer taraftan Platon, evrenin doğuşunun Demiourgos tarafından nasıl gerçekleştirildiğini açıklarken, ezeli/doğmamış ilk evren örneği ile bir başlangıca sahip olan doğmuş evren ikiliğinin yanında üçüncü bir türden daha söz etmiştir (Platon, a.g.e, 52 v.d.). Bu üçüncü tür, doğan her nesnede bulunan ve yok olmayan; belki babasız bir düşünce tarafından kavranabilecek bir türdür. *Timaios* karakteri tarafından her şeyi kapsayan, içine alan, kavranması zor bir bağlantı kuran, görülemeyen, şekilsiz bir şey olarak tanımlanmaya çalışılan bu üçüncü unsur eserde bir tür yer (*topos*) ya da kap (*khora/tithene*) gibi öne çıkarılmıştır.

Böylelikle bu noktada, Kant'ın yukarıda yer verdiğimiz karşılaştırmasının Platon felsefesindeki karşılığını edinmiş olduğumuzu düşünebiliriz. Nitekim kanaatimize göre Platon'un ide anlayışı için yukarıda kısaca ortaya koyduğumuz anlatıda, Kant'ın kendi ideal anlayışını ortaya koyarken yaptığı karşılaştırmayı anlamlı kılacak bir temel söz konusudur. Kant, ideali, ide tarafından belirlenmiş tekil bir nesnenin tasarımı olarak öne sürmektedir. Oysa Kant'a göre yalnızca bu düzeye kadar teorik açıdan kabul edilebilir olan bu ideal kavramına karşılık, Platon bizlere tanrısal anlama yetisinin bir idesini, onun saf görüşünün tekil bir nesnesini, olanaklı her tür varlığın en eksiksizini ve görünüşteki tüm kopyaların kökensel-nedenini vermektedir. Bu açıdan söz konusu karşılaştırmada öne çıkan tanrısal anlama yetisi Demiourgos'un saf görüşüne ve ideler de bu tanrısal güce duyusal evreni ortaya çıkarma iç görüşü kazandıran asıl anlamda var olanlara karşılık gelmektedir.¹²

Diğer taraftan *Timaios* diyalogunda Platon'un öğrencisi Aristoteles'e ve Ortaçağ Döneminde ileri sürülen tek Tanrı temelli bir düşünme zemini üzerinden yükselen argümanların sahiplerine ilham olabilecek oldukça ilksel sayılabilecek bir akıl yürütme söz konusudur. Bu söz konusu akıl yürütmeye göre doğan (ortaya çıkan) her şeyin bir doğum (ortaya çıkma) nedeni vardır çünkü nedensiz olarak hiçbir şey doğmaz (ortaya çıkmaz) (Platon, *Timaios*, 28). Bu akıl yürütme, doğmuş olan her şeyin, belli bir nedene bağlı olarak doğabileceğini, farklı bir deyişle duyusal evrenin tesadüfen varlığa gelmediğini, bir nedene bağlı olarak varlığa geldiğini ileri sürmekle Aristoteles tarafından sonradan sistemli hale getirilecek olan nedenler öğretisinde ve Ortaçağ düşünürlerince ileri sürülecek olan ilk neden ve bu ilk nedene geri götürülebilir diğer nedenler arasındaki belirleyici ayrımlarda bir kök sav olarak hatırlanmayı hak eder görünür. Çünkü bu savın geri planında işaret edilen nedenler olarak sadece ebedi ve asıl anlamda var olan ideler ya da *khora* değil aynı zamanda Demiourgos da –ilk örnekler ile duyusal evren arasındaki ilişkinin düzenleyici iradesi, ezeli olmayan duyusal evrenin ortaya çıkma nedeni olarak– yer almaktadır.

¹² Kant'ın yaptığı karşılaştırmanın bütünlüklü açıklamasını, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, ihtiyaç duyduğumuz bilgileri temin ettikçe, çalışmamızın ilerleyişiyle ortaya koyacağız. Fark edileceği üzere bu noktaya kadar, Kant'ın Platon'da yer aldığını öne sürdüğü tanrısal anlama yetisini ve onun saf görüşünün nesnelere olan idelerini teşhis etmeye çalıştık. Görüldüğü üzere bilge, Demiourgos'tur. Bizlerse yalnızca bilge Demiourgos'un saf görüşüne verilmiş olan bu ideleri bilmeye dönük bir etkinlik içerisinde olabiliriz. Platoncu bölünmüş çizgi analogisindeki *noesis* tam olarak bu etkinliğin bir sonucudur.

Yasalar'da ise, artık Platon'un tanrıların var olduğu iddiasını temellendirmeyi hedefleyen açık bir gerekçelendirme ve ikna etme sürecine girdiğini gözlemleriz (Platon, *Yasalar*, s. 384-385). Hakan Hemşinli'nin belirttiği üzere, "Platon Tanrı'nın var olduğundan şüphe etmese bile, Tanrı'nın varlığını kanıtlama gayreti içerisinde de girmeye çalışmış bir filozoftur" (Hemşinli, 2021). Buna uygun olarak *Yasalar*'ın Onuncu Bölümünde Platon'un tanrılar hakkında kendi geleneklerinin de öğrettiği doğrulara yüz çevirerek yanlış görüşleri savunan genç bilgeler ile onları takip edenleri, doğru yola getirme adına karşısına aldığına tanık oluruz. Platon bu kimselerin tanrıların varlığı hakkında düştükleri yanılgıların kökeninde bazı yanlış anlamaların yattığını savunmuştur. Platon'a göre bu kişiler her şeyden önce ruhu değil maddeyi, ateş ya da havayı ilk saymakla doğadan (*physis*) anlaşılması gereken şeyi yanlış anlamaktadırlar (Platon, a.g.e, s. 392). Bu kişiler her şeyin ilk oluş ve yok oluş nedeninin başta değil sonra oluştuğunu zannetmekte ve buna göre her şeyden daha çok bir değişim ve dönüşüm ilkesi, tüm hareketlerin kaynağı olan ruhun, sonradan meydana getirilen cisimden daha eski olduğunu ve bunlara paralel olacak şekilde ruha ilişkin olan her şeyin cisimle ilgili olanlardan daha önce oluşmuş olma zorunluluğunu bilmemektedirler. Onlar sanı ve dikkatin, akıl, sanat ve yasanın, katı ile yumuşaktan, ağır ile hafiften daha önce olduğunu, doğal olanların ve adını yanlış kullandıkları doğanın sanat ve akıldan sonra ve bunlara bağlı olduğunu görememektedirler (Platon, a.g.e, s. 391-392). Öte yandan bu kimselere karşılık olarak Platon ruhun beden ya da cisimden önce olduğunu öne sürmekte ve ruh türünden olan tanrıların da var olduğunu kabul etmemiz gerektiğine varan bir temellendirme sürecine girişmektedir. Metin Pay'ın kendini bir tek Tanrı'yla kısıtlayarak belirttiği üzere, "Platon, *Yasalar* adlı eserinde değişimin ve hareketin kaynağını soruşturmuş, hareketin kaynağı olarak ölümsüz ruhu yani, Tanrı'yı kanıtlamaya çalışmıştır" (Pay, 2016).

Bu doğrultuda Platon, temellendirme sürecine bazısı bir bazısı birden fazla yerde hareket eden ve bazısı da duran şeylerin olduğunu kabul etmekle başlar (Platon, a.g.e, s. 393). Bunun argümana temel olacak birbirinden farklı hareket biçimlerini ifade ettiği açıktır ve nitekim Platon da bu noktada akıl yürütmesinin yönünü bu söz konusu hareket türlerinin keşfine çevirmiş ve bulduğu hareket türleri arasında iki ana hareket biçimini öne çıkararak argümantasyonunu sürdürmüştür. Platon'un ifadesiyle "bu hareketlerden biri, kendisi hareketsiz olup, başka şeyleri hareket ettiren hareket... öteki de birleşme

ayırışma, büyüme küçülme, oluşma ve yok olma aşamaları içinde hem kendini hem başka şeyleri hareket ettiren” harekettir (Platon, *Yasalar*, s. 394). Platon bu iki hareket türünü ifade ettikten hemen sonra bu iki hareket türünü de kuşatan çok daha genel sayılabilecek bir sınıflamaya giderek hareket türlerinin sunumunu şöyle tamamlar: “Böylece biri başka bir nesneyi hareket ettiren, kendisi de başkasının etkisiyle değişen hareket: bu dokuzuncusu olacak; öteki de, bütün etken ve edilgen aşamalara uyarak, hem kendini hem başka nesneyi hareket ettiren ve gerçekten bütün varlıkların değişimi ve hareketi olarak adlandırılan hareket: bunu da onuncu hareket türü olarak belirteceğiz” (Platon, a.g.e, s. 395).

Peki, söz konusu hareket türlerinin “hangisini doğru bir seçimle en güçlü ve özellikle etkili olarak öne alabiliriz?” (Platon, a.g.e, s. 395). Platon’un verdiği cevap, hem kendini hem başka şeyleri hareket ettirebilenin üstün olduğu, bütün ötekilerin de ondan sonra geldiğidir.¹³ Argümantasyonun devamında Platon kendi doğa öğretisiyle birebir uyumlu olacak bir yola girer ve diyalogun taraflarına “[bu] hareketin topraktan, sudan, ateşten, bunların ayrışmasından ya da birleşmesinden oluşmuş bir nesnede ortaya çıktığını görürsek, bu nesnenin durumunu nasıl tanımlayacağız?” sorusunu sordurup “kendi kendine hareket eden şeye canlı deyip demeyeceğimizi mi soruyorsun?” karşılığını aldırır. Verilen evet cevabından sonra Platon tarafından canlılık ruh olarak alınır ve kendi kendini hareket ettirebilmenin ruhun tanımı olduğu, ruhun bütün varlıklardaki her değişikliğin ve hareketin nedeni olduğu, şimdi var olan, daha önce var olmuş ve ileride var olacak bütün nesnelere ilk oluşum ve hareket ilkesiyle aynı şey olduğu savunulur (Platon, a.g.e, s. 397). Açıkçası Platon’un nezdinde bunu kabul etmek de bizleri birer ruh olan tanrıların var olduğuna inandırmak için yeterliydi. Nitekim Platon’un ruhlar ve tanrılar arasında eşgönderimli bir ilişkinin var olduğunu düşündüğünü kendi ifadelerinden de çıkarabiliriz: “Her türlü erdemle donatılmış bir ruh ya da ruhlar bütün bunların nedeni olarak gösterildiğine göre, ister canlı olarak

¹³ Bu sonucu doğrudan Platon’un kendi ifadeleri üzerinden takip edebiliriz: “Nasıl olur da hareketini bir başkasından alan, ilk başkalaşım ilkesi olur? Bu olanaksız. Tersine, kendi kendine hareket edip başka bir şeyi, o da başka bir şeyi değiştirdiği ve bu hareket böylece binlerce kez yinlendiği zaman, bütün bunların hareket ilkesi, kendiliğinden hareket edenin değişiminden başka bir şey olabilir mi? ... Hareketli ve hareketsiz nesnelere bütün hareketlerin ana ilkesi olarak kendiliğinden hareket edenin, bütün değişikliklerin en eskisi ve en güçlüsü olduğunu söylemek zorundayız, başka bir hareket tarafından değiştirilip başka nesnelere hareket vereni de ikinci sıraya almalıyız” (Platon, a.g.e, s. 395-396).

kütlelerin içinde bulunup tüm gökyüzünü düzenlesinler, ister başka türlü olsun, bunların tanrı olduklarını söyleyeceğiz, değil mi? Bunları kabul edip her şeyin tanrıyla dolu olduğunu yadsıyanı hoş göreceğiz biri var mıdır?” (Platon, a.g.e, s. 402-403). Ayrıca bkz.: (Gilson, 1987, s. 122).

Neticede Platon’un tanrılara ya da önde gelen bir Tanrı’ya kendi felsefi öğretisi içerisinde olumlu bir yer verdiği görülmektedir. Platon kendi Tanrı anlayışını bir düzenleyici güç, irade, ilke olan Demiourgos ve her değişiklik ya da hareketin nedeni olan ruhlar ya da tanrılar aracılığıyla ortaya koymuştur. Bu bakımdan Platon Tanrı ya da tanrıların bir tasarımdan daha fazla olacak şekilde gerçekten de var olduğunu, özel türde yer alan argümanlara yaslanarak temellendirmeye de çalışmıştır. Görüldüğü üzere *Timaios* metninde Tanrı ya da tanrıların varlığı, nedensiz hiçbir şeyin olamayacağı veya doğmuş olan her şeyin kökensel bir nedeni olması gerektiği yönündeki düşüncelerle temellendirilmeye çalışılmıştır. *Yasalar* metninde ise tanrıların varlığının, kendi kendine hareket edebilmenin ruhun tanımı olması nedeniyle kabul edilmesi gerektiği savunulmuştur.

Böylelikle hem Kant’ın Platon’un ide anlayışı ile kendi ideal anlayışı arasında yaptığı karşılaştırmaya yönelik ihtiyaç duyduğumuz bütünlüklü bir kavrayışı sağlamak hem de çalışmamızın diğer temel amaç ve hedeflerini gerçekleştirmek için iz sürüşümüzü devam ettirmemiz doğru olacaktır. Bu açıdan yönümüzü Aristoteles’in Platon düşününü tersine çevirir gibi görünen *ousia* ve öznenen ziyade yaşamı temel alan Tanrı anlayışına çevirebiliriz. Bu adım kanaatimizce bizleri her ne kadar Aristoteles’in Platon’a karşı gerçekleştirdiği tersine çevirmeyle muhatap kılacak olsa da örtük olarak Kopernikusçu dönüşümün anlamına yaklaşacağız. Nitekim Kant’ın metafizikte gerçekleştirmek istediği Koperkinusçu dönüşüm, en çok da bu dönüşüme istemeyerek de olsa boy veren Aristotelesçi anlayışın bir tersine çevrilmesi (daha ileri bir ifadeyle, tersyüzü) olarak görünmektedir.

1. 2. 1. Platon’da Aşkınlık Düşüncesi

Diğer taraftan tam da bu tersine çevirme (ya da tersyüz) zincirini elden kaçırılmayacak sıkı bir açıklık içerisinde takip edebilmek için, çalışmamızın farklı bölümlerinde karşımıza çıkacak olan özel bir tartışmayı tam olarak bu noktada başlatmamız doğru

olacaktır. Bu tartışma, aşkınlık ve içkinlik tartışmasıdır. Şimdi, konunun bir tartışma formunda gelişecek olması, konuya dayanak olan aşkınlık ve içkinlik terimlerinin etrafını saran belirsizliklerden, konuya çok farklı açılardan, farklı felsefi düzlemlerden yaklaşma imkânının (ya da zorunluluğunun) bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu tartışmayı oldukça çetrefilli yollardan yürüyerek gerçekleştirmek zorunda olduğumuzu söyleyebiliriz. Nitekim böyle bir tartışma filozoflar tarafından ortaya konulan ve felsefenin tüm görkemiyle ayakta duruyor olmasına doğal bir açıklama sunan felsefenin temel ilkelerini (doğa, özne, madde, vb. ilkeleri) anlamayı gerektirir. Fakat ortada bu ilkeler hakkında tüm filozoflar arasında ortaklaşa kabul gören bir anlaşmanın olmadığı da açıktır. Öyleyse, burada pasif bir anlama ediminden çok aktif bir sorgulama edimini devreye sokmamız gerekir. Çünkü tüm filozofların haklı veya yanılmalarının olanaksız olduğunu kabul etmek zorunda olmadığımız gibi, söz konusu anlaşmazlıklara neden olan görüşlerin eleştirel bir incelemeyle sorgulanmaları, kabul edilebilir bir açıklama zemininin ortaya konulması da imkânsız değildir. Böyle bir sorgulama ne filozofların değerine ne de felsefenin görkemine dokunur. Dahası bu tür bir sorgulama felsefeye temel olan ana ilkelerin, kavramların üzerindeki tekinsiz yorumlamaları açığa çıkarmayı ve onlar için takip etmemiz gereken doğru yolu bulmaya zorlar bizleri. Böylelikle aşkınlık ve içkinlik problemini bir tartışma formunda ortaya koymanın aslında bizim için zorunlu olduğu ve dahası kendi değerlendirmelerimizin de sorgulanabilir olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre aşkınlık ve içkinlik kavramları nasıl tartışmaya açıksa, bizim bu tartışma için ortaya koyacağımız değerlendirmelerimiz de bir o kadar tartışmaya açıktır. Biz bu tartışmayı filozofların açıklamalarına yaslanarak ama sorgulamaya açık felsefi değerlendirmelerimizle gerçekleştirmeye çalışacağız. Dolayısıyla bu türden açıklama ve değerlendirmelerimizde teşhis edilebilecek bir yanlışın (üstelik ders çıkarılabildiği için yararlı bir yanlış olarak görülse de) filozoflara veya felsefeye mal edilmemesi oldukça önemli olmaktadır.

Dahası bu tartışmayı çalışmamızın Birinci ve İkinci Bölümünün ilerleyişi içerisinde gerçekleştirecek ve çalışmamızın Üçüncü Bölümünde gündeme getirmeyeceğiz. Açıkçası tartışmanın felsefe tarihi ile güçlü bağlantısı ve teorik yönündeki ağırlık, bizleri tartışmayı Birinci ve İkinci Bölümün sınırları içerisinde gerçekleştirmeye zorlamaktadır. Fakat bu durum, tartışmanın sırf teorik bir tartışma olduğu ve Kant'ın pratik felsefesiyle hiçbir ilişkisinin bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Hatta tüm

teorik faydanın pratik için olduğunu hatırlamamız durumunda bu tartışmanın verimli sonuçlarının da pratik felsefeye hizmet edecek şekilde ortaya konulacağını ifade edebiliriz. Bu tartışma yalnızca Kant'ın teorik felsefesine bağlanmak için uygun bir yol oluşturma uğruna değil ama aynı zamanda pratik felsefesine bir hazırlık sağlamak için de gerçekleştirilmektedir. Farklı bir ifadeyle bu tartışmayı Kant'ın teorik ve pratik felsefesine farklı bir noktadan yürünen bir yol, Kant'ın hem teorik hem de pratik felsefesinin çekirdeğine ulaşmak için yerine getirilmesi gereken bir hazırlık çalışması olarak görebiliriz.

Dahası, aşağıda daha yakından göreceğimiz üzere, aşkınlık ve içkinlik tartışması aracılığıyla yalnızca kabul edilebilir bir içkinlik tasarımı değil ama aynı zamanda kabul edilebilir bir aşkınlık tasarımı da geliştirmemiz gerekmektedir. Açıkçası aradığımız bu söz konusu aşkınlık tasarımı Kant'ın pratik felsefesinde bulabileceğimizi düşünüyoruz. Nitekim bu söz konusu aşkınlık tasarımı pratik felsefe veya yaşam tarafından içkinleştirilen bir aşkınlık tasarımı karşılamaktadır. Böylelikle tartışmanın teorik düzeydeki verimli sonuçlarının pratik felsefeye sıkı bir biçimde bağlı olduğunun görülmesi gerekmektedir. Genel olarak bakıldığında buradaki durum bir kent meydanına çıkmak için uzun uzadıya birbirine bağlanan ara sokaklardan yürümeye çalışmak gibidir. Nitekim gerçekleştireceğimiz aşkınlık ve içkinlik tartışması da farklı felsefi düzlemlerden, farklı bağlantı noktalarından geçtikten sonra Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin çekirdeğine açılmaktadır. Öyle ki tartışmanın sonunda yani, hazırlık sürecimiz tamamlandığında elimizde Kantçı açıdan hem özneye göre düşünülmüş sahici bir içkinlik hem de özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık tasarımı olacaktır. Bu tasarımlar elde edildikten sonra da geriye teorik bir zemine bağlı kalınarak atılması gereken pratik adımlar kalacaktır. Böylelikle tartışmanın sonlanacağı nokta da Kant'ın teorik ve pratik felsefesini birbirine bağlayan önemli bir kesişim noktası, bizleri onun teorik ve pratik felsefesinin çekirdeğine ulaştıran Kopernikusçu dönüşüm ile *transzendental özne* tasarımlarının ortaya konulacağı noktadan sonra olacaktır. Bu bakımdan tartışmamızın sonu, Kant'ın teorik ve pratik düzeydeki felsefi girişiminin özsel dayanaklarının tüm açıklığı içerisinde görülmeye başlanacağı bir başlangıç noktasını ortaya çıkaracaktır.

Tartışmamızın başlangıcını sağlayacak olan ilk sorumuzsa, aşkınlık ve içkinlik terimlerinin felsefi bir temelde nasıl anlamlandırılabiliridir. Bu soruyu takip eden soruya bir şeyin neye göre aşkın ya da içkin olduğudur. Filozoflarda sıklıkla rastlanıldığı gibi, bizler de doğaya ve özneye göre bir aşkınlık ve içkinlik anlayışı mı geliştirmeliyiz? Peki ama doğa ya da özne olmak ne demektir? Kendilerine göre bir şeylerin aşkın ya da içkin oldukları bu unsurları bir yapı, ilke olarak mı düşünmemiz gerekir? Eğer durum buysa bunların ne türden yapılar veya ilkeler olduğu da sorulabilir. Örneğin doğa ve özne tamamen maddesel ya da ruhsal ilkeler olarak mı alınmalıdır? Yoksa doğa ve özne hem maddesel/duyusal hem de ruhsal/zihinsel/akıl kökenli ilkelere mi sahiptir? Böylelikle, önümüzde çeşitli seçenekleri değerlendirmeyi gerektiren bir tartışmanın bulunduğu tekrar görülmektedir.

Nitekim bir şeyler doğaya ya da özneye göre aşkın veya içkin olabiliyor ve bu söz konusu doğa ya da öznenin yapı veya ilkeleri de öne sürüldükleri felsefi anlayışla belirleniyorsa o zaman her farklı felsefi düzlemde farklı bir aşkınlık ve içkinlik anlayışı ile karşılaşılacaktır. Fakat yine de ne doğa ve özne terimlerine ne de tartışmanın odağında bulunan aşkınlık ve içkinlik terimlerine ilişkin zorunlu olarak doğru denilebilecek bir anlayış elde edilebilecektir. Daha da kötüsü bu terimlerin genel olarak işlevini kaybettiğini düşünebileceğimiz anlar da söz konusu olabilmektedir. Yine de bu anların, varsayımları en uç noktalarına kadar götürme stratejisiyle hareket ederek aşkınlık ve içkinliği sanki *möbiüs* türü bir şeridin iç içe geçmiş karşılıklı kutupları veya aynı düşün iki farklı yüzüymüş gibi sunan ve böylelikle farklı bir yolda gelişen çağdaş tersyüz denemelerindeki karamsar havayla yaşanmayacağını vurgulamak önemli olabilir.¹⁴ Nitekim bizim işaret ettiğimiz işlev kaybına göre, örneğin duyusal temelleri bakımından doğaya içkin olarak konumlandığımız bir anlayışın karşısına, doğayı hiç de duyusal olmayan bir temelde ele aldığı için, sahici bir içkinliğin duyusal olmamaya karşılık geldiğini savunan bir anlayışla çıkan ve böylelikle bizleri önceden içkinlik ölçütü olarak gördüğümüz şeye bir aşkınlık ölçütü olarak bakmaya ve dolayısıyla başta aşkın dediğimiz şeye de sonradan içkin demeye zorlayan bir girişimin karşısında ne aşkınlığa ne de içkinliğe ilişkin değişmez bir bakış açısına sahip olmadığımızı söylemek durumunda kalabiliriz. Böylelikle ortada karşılaştırmalı bir anlatımın içerebileceği genel

¹⁴ Böyle bir karamsar örnek için bkz.: (Baudrillard, 2015, s. 148).

güçlüklerden, örneğin bir tür eş-ölçülemezlik ya da anakronizm sorunundan daha fazlasının olduğu, tartışmayı sürdürmenin olanaksız olduğunun itiraf edilmesinin gerektiği, tersine çevirme (ya da tersyüz) zincirinin karanlıkta kaybolmaya bırakılması gerektiği söylenebilir.

Kanaatimize göre tartışmanın tam da yukarıda izah etmeye çalıştığımız türden tehditlerle karşı karşıya olduğu aşağıda daha yakından görülecektir. Fakat biz bu tartışmaya hem çalışmamızın temel amaç ve hedeflerini gerçekleştirmek hem de tartışmanın bizzat kendisine belirli bir çerçeve içerisinde açıklık kazandırmak için, ima ettiğimiz üzere, olumlu bir tutumla dâhil olacağız. Bu tutumumuzun çalışmamızın Birinci Bölümünün temel amaçları arasında yer alan ve Kant'ın teorik felsefesinin nasıl bir iç zemin üzerine inşa edildiğini ve Tanrı'nın bu felsefede nasıl bir konuma sahip olduğunu göstermeyi hedefleyen amacımızın gerçekleşmesine önemli katkılarının olacağını da ifade edebiliriz. Öyleyse yukarıdaki ilgili tehditleri aşağıdaki tartışmamızda işler hale getireceğimiz Kantçı bir tutumla ele alıp gidermeye çalışmamız, tartışmada koruyacağımız olumlu tutumla uyumlu olacaktır. Bu bakımdan benimsediğimiz bu tutuma dayanarak, ilgili tehditlerin yanılısamalı bir düşünme geleneğinin yarattığı sorunlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini, hem aşkınlık ve içkinlik hem de doğa ve özne yanından sözde sayılabilecek tasarımlara duyulan haksız bir güvene bağlı sınır aşmaları olarak görülmeleri gerektiğini öne sürmekteyiz. Devam eden çalışmamızda bu türden yanılgıların Kantçı bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına giden yolda karşılaşılan yararlı yanlış yollar olarak görülebileceklerini savunacağız. Bu açıdan tartışmanın yalnızca temel hatlarını ortaya koymaya çalışmayacak aynı zamanda bu yoldaki açıklamalarımıza eklenen çözüm denemelerini de ortaya koymaya çalışacağız. Böylelikle bu tartışmanın bizlere İkinci ve Üçüncü Bölümdeki amaç ve hedeflerimizi gerçekleştirmek için gerekli gördüğümüz bir temeli de kazandırmış olacağını söyleyebiliriz.

Öyleyse bu tartışma aracılığıyla felsefe tarihinin bir zincir oluşturan tersine çevirme (ve eğer aşağıda öne sürdüğümüz, Kant'ın Kopernikusçu dönüşüm fikrinin bir tersine çevirmeden ziyade bir tersyüz teşebbüsü olduğunu belirten görüşümüz kabul edilecekse, aynı zamanda tersyüz) girişimlerine, bu tarihin kökensel anlarına geri döneceğimizi tahmin edebiliriz. Dahası bu kökensel anların Platon, Aristoteles, Descartes, Berkeley

ve Kant felsefesinde bulunabileceğini düşündüğümüzü de ifade edebiliriz. Bu bakımdan her ne kadar tartışmanın felsefe tarihi ile ilişki içerisinde gerçekleştirilmesi için zaman zaman farklı filozoflara göndermelerde bulunacak olsak da en temelde bu beş filozofun aşkınlık ve içkinlik tasarımlarını, onların doğa ve özne anlayışlarına göre ortaya koymaya çalışacağız. Fakat Platon ve Aristoteles söz konusu olduğunda aşkınlık ve içkinlik tartışmasının daha ziyade doğa yanını, Descartes ve Berkeley söz konusu olduğunda ise özne yanını işler hale getireceğiz. Bunun özellikle bu tartışmanın doğa ve özne ölçütlerine göre gerçekleştirildiğinde ortaya çıkabilecek olan verimli sonuçlarını kendi özgün kaynakları ve tüm açıklığı içerisinde görebilmek için tercih edilen bir yol olduğu düşünülebilir. Farklı bir ifadeyle bu yolu yalnızca anlatımda bir kolaylık oluşturmak için değil, ama aynı zamanda Platon ve Aristoteles söz konusu olduğunda dört başı mamur bir özne kuramından çok bir doğa kuramına ve Descartes ya da Berkeley söz konusu olduğunda ise önde giden bir özne kuramına sahip olduğumuz için tercih edeceğimizi söylememizde fayda bulunabilir. Yine de bu faydanın peşinde koşarken söz konusu kökensel anları felsefenin zamanına kaydeden filozoflara haksızlık etmemek için onların doğa ve özne kuramlarına ilişkin temel bir bakışı tartışmanın ilerleyiş anlarında sağlamaya çalışacağımızı da eklememiz gerekir. Bu bakımdan örneğin yukarıda doğa tasarımını açıkladığımız Platon'un ya da doğa anlayışını aşağıda serimleyeceğimiz Aristoteles'in aşkınlık ve içkinlik tartışmasına özne yanından nasıl dâhil edilebileceklerini de değerlendirmeye çalışacağız. Aynı zamanda aşağıda özne anlayışlarını serimleyeceğimiz Descartes ve Berkeley'in aşkınlık ve içkinlik tartışmasına doğa yanından nasıl dâhil edilebileceklerini de görmeyi deneyeceğiz. Neticede ise, sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını ortaya koyma konusunda Platon ve Aristoteles'in doğa yanında gerçekleşen yarışta, Descartes ve Berkeley'in ise özne yanında gerçekleşen yarışta Kant'ın gerisinde kalan filozoflar olarak görülebileceklerini göstermeye çalışacağız. Böylelikle bu noktada bizlerden öncelikle Platon'un ide ve Tanrı anlayışını neden doğaya göre aşkın bulduğumuzu açıklamamız beklenebilir. Diğer taraftan bu beklentiyi karşılamayı bir müddet erteleyerek, tartışmayla ilgili olarak yaptığımız tüm bu uyarılara ek olarak görülebilecek bazı genel açıklamalarda bulunmamız daha doğru olabilir. Buna göre bu noktadan itibaren felsefi anlamda içkinlik ve aşkınlığı ne anlamda ya da nasıl düşünebileceğimizi belirlemeye çalışabiliriz.

Aşkınlık ve içkinlik, bir şeyin bir başka şeyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu, bu söz konusu ilişkinin belirleniminin zemininde bu şeylerin birbirleriyle nasıl bir ilişki içerisinde yer aldıklarını belirlerken kullandığımız terimlere karşılık gelmektedir. Bu bakımdan en az iki şey arasında aşkınlık veya içkinlik ilişkisinin kurulabileceğini söyleyebiliriz. Üstelik örneğin Platon'un ide veya Tanrı anlayışı söz konusu olduğunda gerekli olduğunu belirttiğimiz iki ana unsurdan birinin ideler veya Tanrı'ya, ikinci unsurun ise ideler veya Tanrı'yla ilişki içerisindeki diğer her şeye karşılık geleceği de ifade edilebilir. Örneğin güzel idesi, güzel olan duyusal kopyalarının tümüyle bir aşkınlık ya da içkinlik ilişkisi içerisinde düşünülebilir. Böylelikle ilk etapta aşkınlık ve içkinliğin bir ikiliğin iki zıt kutbuna karşılık geldiği, onların fonksiyonel terimler olduğu ve farklı kavramlarla ilişki içerisine getirilebilecekleri söylenebilir. Ancak bu öyle bir ikilik olarak karşımıza çıkmaktadır ki belki de tüm felsefenin aşkın olanı içkinle ya da tam tersine içkin olanı aşkınla karşılama, yanıtlama teşebbüsü olduğu düşünülebilir.

Nitekim geçmişte aşkın felsefi anlayışların ön planda, içkin felsefi anlayışların ise geri planda olduğu, ancak modern felsefenin erken dönemlerinden günümüze kadar gelen süreç içerisinde bu ilişkinin artık tersine döndüğü söylenebilmektedir. Geçtiğimiz yüzyıllarda aşkın olanın bilinemezliği karşısında yerinde duramayan bir merak ve sorgu, ya bilinemezliğe keskin sınırlarla karşıt olmanın ya da onu farklı bağlamlarda, kesin sınırlara göre içkinleştirmenin en iyi strateji olduğuna inanılan felsefi sistemlerin veya yaklaşımların ortaya konulmasına olanak sağladı. Bacon'ın bilimsel etkinliğe sızan farklı idollere/putlara olan karşıtlığı, Descartes'ın yöntemsel kuşkuculuğu ve özne temelli felsefesi, D. Hume'un empirizm veya Kant'ın *transzendentel* temelli eleştiri girişimi, Nietzsche'nin nihilizmle mücadelesi, varoluşçuluk, Husserl ve Heidegger'in fenomenoloji temelli eleştirileri, teoriye güveni korumaya çalışan post-modern çözümler, tüm bunlar düşünceyi aşkınlığa bağlamaya karşı geliştirilen ve içkin bir ilerleme arzusunu yansıtan çağrılar içerirler. Fakat elbette ki sözü geçen her momentin bir açıklamasını ortaya koymaya veya değerlendirmesini yapmaya çalışmak çalışmamızın sınırlarını aşmayı gerektirir. Biz bunu yapmaktansa kendi amacımızı koruyarak, aşkınlık ve içkinliğin nasıl anlaşılacağına Kantçı bir çizgide ortaya koymaya çalışabiliriz.

Kant farklı göstergelere dayanarak geleneksel metafizik anlayışların analitik ve aşkın kavramlara göre bilgisel iddialarda bulunduğunu ama aslında bu iddiaların yanılısamalı bir akıl yürütmenin aldaticılığını gösterdiğini savunmuştur. Kant'a göre genel olarak bakıldığında bu söz konusu metafizik anlayışlar dogmatizm, kuşkuculuk ya da teorik kayıtsızlıkla daha da perçinlenmiştir. Oysa analitik ve aşkın kavramlarla deneyimin doğasına ilişkin hiçbir yeni şey öğrenilemeyeceği gibi deneyimin meşru gördüğü yoldan da sapılabilmektedir. Empirik kavramlar ise Kant'a göre deneyimde evrensel geçerlilikle yatan zorunlu yanı hiçbir biçimde gösterememektedir.

Diğer taraftan Kant kendisine gelene kadar ortaya konulmuş olan bu tür doğa metafiziklerinin aşkın (*transzendent*) yönelimlerine set çeken, içkin (*immanent*) bir anlayışı önermektedir. Bu anlayış *transzendent* bir temeldedir ve yalnızca bu nitelikteki bir doğa metafiziğini destekler. *Transzendent*, *transzendent* değildir. Bunlar birbirlerinden tümüyle ayrı kavramlar olarak göz önüne alınmalıdırlar, çünkü *transzendent* bir kavramın empirik olmak (ya da pratik amaçlar) dışında hiçbir kullanımı, örneğin *transzendent* veya *transzendent* bir kullanımı meşru sayılamaz. Yukarıda da gördüğümüz üzere *transzendent* bir kavramın empirik kullanımı yalnızca duyu nesnelere, deneyime yöneliktir. *Transzendent* bir kavramın (örneğin herhangi bir anlama yetisi kategorisinin) *transzendent* bir kullanımı ise genel olarak ve kendinde şeylere yöneliktir. *Transzendent* kullanımı, biri pratik amaçlar açısından teorik olarak kabul edilebilir diğeri tümüyle reddedilmesi gereken iki farklı durum içerisinde göz önüne alabiliriz. İlk durum açısından, *transzendent* kullanım, saf aklın olanaksız bulmadığı nesnelere anlama yetisi tarafından olanaksız sayılmaması için anlama yetisinin sınırlandırılmasından veya bu türden nesnelere bilinmeleri değil ama yalnızca düşünülebilmeleri bakımından teoriye dahil edilebileceğini, anlama yetisine keyfi bir yolda da olsa kabul ettirdikten sonra ve o da yalnızca pratik gerekçelerle (örneğin kişinin aynı zamanda düşünülür şeyler düzeninin özgür bir *nedeni* olarak da görülebilmesi için) kabul edilebilecek bir kullanımı karşılamaktadır. İkinci durum açısından, *transzendent* kullanım, anlama yetisinin aklın etkisine bağlı bir şaşmasıyla aşkın bir alana çekildikten sonra gerçekleşir. Bu durumda bir anlama yetisi kavramı akıl tarafından mağdur edilerek bir duyu varlığı olarak görülemeyecek bir nesnenin sözde bilgisini ortaya koyuyor olarak düşünülür –üstelik gerçekte aklın öncülüğündeki boş bir kavram kovalamacısı yapıyor. *Transzendent* kullanım ise, duyuyu belirleyen ama

duyudan kurtulmuş bir nesnenin sözde belirlenimini içeren düzmece bir akıl kavramına başvurur. Kant'ın teorik olarak tümüyle karşı çıktığı doğa metafiziklerinin meşru sınırları aşan metafizik türleri olarak görülmesinin nedeni de özellikle bu son kullanımda temellenmektedir. Çünkü Kant bu kullanımın olumsuz anlamda bir aşkınlık ürettiğini ve üstelik bu türden bir aşkınlığı öne sürenlerin de bunun hesabını veremediğini savunmuştur. Böylelikle Kantçı bir temelde, doğaya göre olumsuz aşkınlığın anlamı ortaya çıkmaktadır: duyusal olmayana meşru olmayan teorik bir geçişin tasarımı.

Fakat, ya Kant'ın doğa metafiziğine göre aşkın olarak konumlandırılan bir felsefi anlayış, kendi düşünsel matrisi veya sözlüğü içerisinde kendisine ya da benzer bir başka anlayışa içkin olarak görülebiliyorsa? Üstelik bu durumda kafa karıştırıcı başka noktalar da vardır. Çünkü Kant'ın bizzat kendisi, doğa metafiziğinde duyusal bir yapıya sahip olmadıkları için tümüyle aşkın ve dolayısıyla var olup olmadıklarını hiçbir yolda bilemeyeceğimiz nesnelere olarak sabitlediği Tanrı gibi nesnelere hakkında pratik akıl aracılığıyla da olsa belli belirlenimlerde bulunulabileceğini, onlara pratik bir gerçeklik kazandırılabilceğini belirtmiştir. Böylelikle Kant'ın bizzat kendisinin geleneksel metafizik anlayışlarda teşhis edip yasakladığı aşkınlığı kendi felsefi anlayışı içerisinde yeniden ürettiği ve ortada bir çelişkinin bulunduğu söylenemez mi?

Hemen bu noktada Kant'ın onay verdiği aşkın nesnelere ilişki kurma yolunun, geleneksel metafizik anlayışlarda önümüze sunulan yolla aynı temelde ilerlemediği söylenerek karşı çıkılabilir. Kant duyusal olmayana meşru olmayan teorik bir geçişin tasarımı olarak ve böylelikle olumsuz bir temele sahip olan bu türden bir aşkınlığın karşısına, duyu-üstüne geçişi yalnızca pratik temelde mümkün gören bir aşkınlık anlayışı çıkarmıştır. Bu olumlu aşkınlık türünü pratik akılla içkinleştirilen bir aşkınlık türü olarak alabiliriz. Buna göre Kant'ın teorik felsefesinde yasaklayarak öne sürdüğü olumsuz anlamdaki aşkınlığın karşısına pratik bir içkinleştirme edimiyle giderek içkinleştirilen bir aşkınlık türünü çıkardığı düşünülebilir. Açıkçası kanaatimize göre bu nihai cevabımızda bir sorun yoktur, çünkü Kant bu tür nesnelere teorik bir bilgisinin olanaksız olduğunu daha önce açıkça ifade etmiştir. Kant'a göre bu tür aşkın nesnelere ilişki kurma yolu yalnızca pratik bir temelde, pratik bir inançla yürünebilir. Kant'ın teorik felsefesinde yasaklayıp pratik felsefesinde içkinleştirmeye çalıştığı aşkınla ilişki

kurma yolu daima belirli içten belirsiz dışa doğrudur. Bu bakımdan paralojizmlere, saf aklın dört antinomisine ya da saf aklın ideali sorununa ilişkin Kant'ın ortaya koyduğu çözümler, negatif olarak değerlendirilebilecek teorik bir bilinmezlik ve teorik olan ama hem teorik hem de pratik olarak kullanılabilir pozitif, verimli bir belirsizlik içerir – nitekim ideler teorik yönergeler veya isteme ve ahlaka temel olan pratik koşullar olarak görülebilirler.

Kantçı *transzendental* dizgede deneyimlerin *a priori* bir zemine göre toplandığı için bir ilerleyişin olduğu söylenebilir. Fakat geleneksel doğa metafizikleri genellikle toplu olanaktan bağımsız bir kendiliğin edinimini teorik olarak mümkün ve hatta zorunlu saydıklarından tümüyle sözde bir aşkınlık ya da içkinlik tasarımına sürüklenmişlerdir. Nitekim Aristoteles'in doğaya Descartes'ın özneye göre oluşturduğu sözde dengeli içkin felsefi anlayışlar da bu türden örnekler olarak görülebilir. Çünkü ilkinin, akıl (*nous*) teması ekseninde ama yine de özenli olmayan bir yolda sunduğu belirsiz bir özne tasarımını da içeren, sözde içkin bir doğa anlayışını, ikincisinin, paralojizmler veya genel olarak aşkın nesnelere sözde içkin bir bilgisini öne sürmeyi de içeren sözde içkin bir özne anlayışını öne sürdüğü düşünülebilir. Böylelikle işaret edildiği üzere bizim bu konudaki ılımlı görüşümüz Kant'ın doğa metafiziğinde aşkın olarak sabitlediği nesnelere, üstelik kendisinin anladığı türden *transzendental* bir metafiziğin sınır ve ilkelerini çiğnemeyen, saf bir ahlak metafiziğiyle içkinleştirmeye çalıştığı yönündedir. Kant aşkın olana teori ile bağlanmaz. Kant teoriyi her türlü olumsuz aşkınlıktan arındırıp teorinin yine de olanaksız görmediği aşkına pratik bir bağlantı korumaya çalışır. Yine de bu noktada bizim için önemli olan şey aşkınlık ve içkinlik tartışmasını yukarıda öne çıkardığımız ilgili filozoflarla, temel hatlarıyla ortaya koymak olduğu için Kant'ın aşkınlık ve içkinlik tasarımına yönelik ortaya koyduğumuz bu peşin açıklamaları bir kenara bırakarak, aşkınlık ve içkinliğin farklı tasarımılanmış biçimlerinin olduğunu ve karşılaştırmalı bakışlarla ilerlememizin doğru olacağını fark etmemiz yeterli olacaktır. Dahası ne aşkınlık ne de içkinlikten yana tutum alan, ön yargısız olan bir gözle de ilerlememiz fayda getirebilir. Çünkü felsefe tarihi ve Kant söz konusu olduğunda ne aşkınlık ne de içkinlik hakkındaki tasarımlar kolay yoldan uğurlanabilmektedir. Şimdi, bu uyarılardan ve ek açıklamalardan sonra bu kavram çiftini açıklamaya çalışabiliriz.

Sıradan bir gözle bir şeyin bir başka şeye aşkın olmasının, birincinin ikinciye ait olmaması ya da onun bir parçası olarak yer almaması anlamına geldiği söylenebilir. Örneğin Güneş'in Dünya'ya aşkın olduğu söylenebilir, çünkü aralarında yalnızca uzay boşluğuna doğru atılacak adımlar için bir yol görülmektedir –her ne kadar bu boşluk yalnızca görünüşte bir boşluk olarak sunulabilse de. Ya da yolda karşılaşılan iki insanın ayrı beden ve kişiliğe sahip olmaları nedeniyle birbirlerine aşkın oldukları söylenebilir. Bu her iki örnek durum için de söz konusu iki doğal nesnenin birbirlerinin parçaları olmadığı için birbirlerine ait olmadıkları, birbirlerine aşkın oldukları ifade edilebilir. Fakat bu aşkınlık, bizleri birbirine aşkın olan bu doğal nesnelerin birbirlerinin belirlenimlerinin zemininde yer almadıkları ya da birbirlerini nedensellik ilkesi uyarınca etkileyemeyecekleri yönündeki düşünceyi kabul etmeye de zorlamaz. Nitekim Güneş'in soğuması durumunda Dünya'daki tüm yaşamın sona ereceği veya tüm yaşam biterse Güneş'in canlılıktan yoksun kalacağı söylenebilir. Ya da yolda karşılaştığımız kişi, uzun bir süre sonra bize kendi organını bağışlayacak olan kişi olabilir.

Diğer taraftan, haklı olarak bu örneklerdeki doğal nesnelerin arasında olduğu düşünülen aşkınlık ilişkisinin, felsefi anlamda düşünülen aşkınlığı tam olarak karşılamadığı söylenebilir. Nitekim felsefe de yalnızca doğal nesnelere göz önüne alan bir etkinlik değildir. Hatta geleneksel metafizik anlayışların kendilerine konu edindiği en önemli nesnelere genellikle duyuşal olmayan nesnelere grubundan seçmiş olması, felsefenin kozmoloji ya da fizyolojiden ziyade metafiziğe (elbette ki Kantçı ve olumsuz anlamda söylersek, aşkın bir metafiziğe) yaslanmış olması, aşkınlık teriminin daha çok bu tür duyuşal olmayan nesnelere göre düşünülmesine yol açmıştır. Bu da kimilerini çoğu zaman aşkınlık (ve aynı zamanda içkinlik) terimine geleneksel felsefi anlayışların kattığı tüm yorumlamaları bu kavram(lar)ın doğuştan getirdiği miraslar olarak görmeye itmiştir. Öyleyse aşkınlık ve içkinliğe ulaşmanın farklı yollarının olduğuna, bu yollar arasında Kant'ın nezdinde doğru olan yolu ortaya koymamızın zor ama gerekli olduğuna tekrar vurguda bulunabiliriz.

Bu doğrultuda, eğer aşkınlık duyuşal bir nesne ile duyuşal olmayan bir nesne arasında kurulabilecek bir ilişkiyse, aşkınlığın yalnızca aynı tür iki nesnenin (örneğin birer duyuşal nesnesi olan Güneş ve Dünya'nın veya iki insanın) arasında kurulan tür içi bir mesafe ilişkisi olmadığı, aşkınlığın ayrı türde yer alan, birbirlerine indirgenemez yapılara sahip

nesneler arasında kurulabilecek (ya da bu yapılar birbirlerinden tümenden kopuk olduğu için kurulamayacak ve dolayısıyla artık üzerine konuşulamayacak) bir düşünce ilişkisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkide örneğin duyu dünyası, zihinsel ya da öte bir dünya ile karşılanabilir. Farklı bir örnek durumda, kendisiyle özdeş kalıcı bir tözsel yapıya sahip olan, hatta bu durumunu sonsuza kadar devam ettiren ruhsal varlıkların olduğu öne sürülebilir –üstelik bunun hiçbir umuda ihtiyaç duymaksızın örneğimizde yer alan ve maddesel bir bulunuşa sahip olan iki insan için de geçerli olduğu iddia edilebilir. Dahası tüm koşullu nedenler zincirinin bütünlüğü olarak gördüğümüz duyu dünyasının koşulsuz olan belirleyici bir nedeninin, duyusal olmayan bir neden olarak Tanrı'nın var olduğu savunulabilir. Tüm bunların karşıt yapılar arasında kurulabilecek benzer aşkınlık ilişkilerini karşıladığı söylenebilir.

Şimdi, bizler elbette ki hiçbir kavramı doğada gözleyemeyiz. Biri, yolda bir kavramla karşılaştığını söylemez –eğer karşılaştığı kişiyi kavramıyla/adıyla karıştırmıyorsa. Dolayısıyla bir anlık saflıkla duyusal olmayan bir nesnenin kavramını önümüze getiren kişiye karşıt olarak kendi meşru, duyusal ya da saf kavramlarımızı gözler önüne seremiyor oluşumuzdan yakınmamamız gerekir. Buna göre öncelikle doğal kavramlarımızın veya doğal nesnelere karşılaman kavramlarımızın olduğu söylenebilir. Örneğin bir ev kavramı, içinde yaşadığımız evin zihinsel bir tasarımı olarak her odada hazır bulunur. Kant bu tür kavramlara empirik kavramlar demektedir. Dahası Kant'a göre empirik olmayıp her empirik kavramı ilgilendiren, onların zemininde yatan, deneyimden gelmemekle beraber her deneyime uygulanabilir olan meşru *transzendentel*, *sentetik a priori* kavramlarımız da vardır. Bunlar kategorilerdir. Hatta Kant, hiçbir deneyimde verilemeyen ama deneyim içerisindeki anlama yetisine birlik, bütünlük, düzen getirdiği için teorik açıdan öznel ilkeler olarak zorunlu bir biçimde varsaydığımız *transzendentel idelerimizin* olduğunu da savunmaktadır. Tüm bu kavramlara *transzendentel felsefenin* onay verebileceği bir doğa metafiziğinin temel kavram tipleri olarak, doğrudan ya da dolaylı bir biçimde de olsa empirik kullanıma sahip olabildikleri için içkin, meşru kavramlar olarak bakılabilir. Fakat aşkınlığın ilk anlamı da tam olarak bu içkinlik ortaya konulduktan sonra ortaya çıkmaktadır. Çünkü *transzendentel ideler*, çalışmamızın devam eden bölümlerinde daha yakından göreceğimiz üzere, her ne kadar kendilerinde olmasalar da kullanımlarında içkin veya aşkın hale getirilebilirler.

Kant'a göre bir kavramın teorik akıl tarafından aşkın bir yolda kullanılması, kavrama deneyim alanında oluşturucu, kurucu bir rol tanınması anlamına gelmektedir. Buradaki durumda teorik aklın anlama yetisi aracılığıyla deneyimle dolaylı bir biçimde kurduğu ilişki, meşru olmayan dolaysız bir ilişkiye dönüşür. Bu yanlış yola, içkinlik pahasına girildiği zannedilebilir. Bu tür nesnelere karşılaman aşkınlığının aslında içkinlik olarak anlaşılması gerektiği söylenebilir. Örneğin Platon'un doğa öğretisinin asıl anlamda var olanlar olarak ideleri ortaya koymuş olması, duyuya aşkın bir temeli öne çıkarsa da, doğa açısından içkin bir öğreti olarak görülebilir. Çünkü buradaki doğa hiç de Kantçı modern bir gözün gördüğü türden bir doğa olarak tasarlanmayabilir. Nitekim Platon tarafından asıl doğa bizleri duyuda temellenen sanılar alanına gönderen doğa olarak değil, düşüncede temellenen düşünülür şeyler alanına gönderen doğa olarak ortaya konulmaktadır. Özne aslında yalnızca ruh, doğa/evren idelere göre düzenlenen duyusal bir kopya, Tanrı ise düzenleyici, ruhsal bir neden olarak düşünülmektedir. Oysa Kant'ın nezdinde buradaki kavramların akıl tarafından haksız bir biçimde deneyim alanını belirlemek üzere kullanıldığının söylenmesi gerekmektedir. Kant hiçbir deneyimle doğrulanamayacak kavramların, hiçbir bağıntıda gösterilemeyecek kendinde bir öznenin, evrenin veya Tanrı'nın kavramsal bilgisine sahip bulunduğu iddiasına ve bu kavramların deneyim alanını belirleyen asıl temeller olduğuna teorik açıdan tümüyle karşıdır.

Diğer taraftan aşkınlık bizleri yalnızca söz konusu nesnenin duyusal olmayan bir tasarımına değil, aynı zamanda duyu nesnesini görmenin kendisinde yatan bir aşkınlığın tasarımına da götürebilir. Bu aşkınlık türü, Platon'un ya da Kant'a gelene kadar geçen süre içerisinde yer alan hiçbir filozofun (Descartes, Berkeley veya Hume'un bile) tam olarak düşünemediği bir aşkınlık türünü karşılıyor gibidir. Çünkü aşağıda göreceğimiz üzere böyle bir yaklaşım hem görünüş hem de özne tasarımında devrimsel bir dönüşüme gitmeyi gerektirmiştir. Nitekim Kant'ın dikkat çektiği ve görünüş ile kendinde şey ayırımı veya *transzendental özne* tasarımını unutmanın yol açtığı çifte amfiboli tam da böyle bir aşkınlığın örnekleri, tasarımları olarak göz önüne alınabilirler. Kant'a göre ne Leibniz'in yaptığı gibi görünüşleri zihinselleştirmek ne de Locke'un yaptığı gibi saf kavramlarımızı duyusallaştırmak doğrudur (Kant, a.g.e, A271/B327). Kant'ın bu amfibolik aşkınlığa yanıtının ne olduğunu ise biliyoruz. Kant bu çifte aşkınlığa, en temelde görülen nesneye değil nesneyi gören göze bakılması gerektiği

savunusuyla, Kopernikus'un astronomide gerçekleştirdiği devrime ironik bir şekilde benzeyen bir devrimin, tersine çevirmenin (belki de aşağıda göreceğimiz üzere bir tersyüzün), farklı bir varsayımın metafizik için söz konusu edilmesi gerektiğiyle yanıt vermiştir. İlkeler, kurallar, kavramlar doğadan değil, öznenen türetilmelidir. Kendinde şey olarak düşünülen nesne, görüldüğü yanından özneye tabii olan bir görünüştür ve görünüş olarak kabul ettiğimiz bu nesnenin kendinde yanı ise teorik olarak bize tümüyle kapalıdır. Nitekim nesnelere zihinden bağımsız olarak bizim için hiçbir şeydirler. Böylelikle Kant da Descartes ve Leibniz'e bir kendinde şey olarak görünenin aslında kavrama tabii bir görünüş, Locke'un duyuşal gördüğü bir kavramın ise aslında anlama yetisinin saf bir kavramı olduğunu savunmuştur.

Bunlarla birlikte düşündüğümüzde teorik açıdan bakıldığında doğaya göre aşkınlığın iki farklı şekilde göz önüne alınabileceği ortaya çıkmaktadır. İlk tür, duyu dünyasında gösterilemeyecek nesnelere var olduğu iddiasına, ikinci türse nesnelere öznenen bağımsız olduğu yönündeki iddiaya dayanır. Bunlardan ikincisi çoğu zaman Kantçı anlamdaki bir amfiboliyle kendisini göstermektedir ve tümüyle reddedilebilir. Ancak ilk aşkınlık türü sıkı bir eleştirinin gözetiminde olumluya dönüştürülerek sahiplenilmeye devam edilebilir. Nitekim ilk türün olumsuz örneklerine (yani, geleneksel metafizik anlayışlara) göre düşündüğümüzde, duyu nesnelere aşkın olan bir kavram bu türden duyu nesnelere üzerinde oluşturucu bir etki yaratan ama artık duyuşal olarak hesaba verilmesi gerekmeyen bir yetkeyle donatılır. Bu, Kant'ın yasakladığı aşkınlıktır. Bu türden haksız bir yetke için Platon'un ideleri veya Tanrı anlayışı örnek olarak düşünülebilir. Platon örneğinin tek tek adil olan kişileri asıl bilginin konusu olarak kabul ettiği adalet idesi altında toplarken, aslında yola Kant'ın yaptığına tersine idelerden koyulmuştur. Böylelikle Platon duyuşal alandaki hiçbir adil kişiyle örneklenemeyecek kendinde bir kavramın hakiki tasarımına inanarak hareket etmişti. Teorik ideler durumunda ise durum daha da kabul edilemez bir noktaya taşınır. Çünkü burada artık Kant'ın da kabul edebileceği türden pratik bir idealin görünüş alanında örneklenemez oluşu değil, görünüşler uğruna düşündüğümüz teorik bir idenin sanki görünüşler onun uğruna düşünülüyormuş gibi algılanmasına yol açan teorik bir yanlış anlamının, sanki dünyayı tersinden görme gibi bir durumun söz konusu olduğunu teşhis ederiz. Platon'un doğa kavramını geleneksel bir idealist anlayışla özlere veya ruhsal varlıklara göre tasarlamış olması, Kantçı bir gözle baktığımızda, onu duyu alanını bilginin alanından

tümüyle koparma riskini almaya itmişti. Platon, duyu dünyasına dayalı deneyimin tanıklığıyla doğrulanan saf bilgilerimizin asıl bilgiyi oluşturması gerektiği yerde, bu türden bir tanıklığı yalnızca görünüşlerle oyalanmak, sanı veya inançlarla yetinmek olarak görmüştü. Dahası Platon Tanrı ya da tanrıları kendi kozmogoni/kozmojisine her ne kadar rasyonel gerekçelerle katmış olsa da Kantçı düzlemde yalnızca diyalektik uslamlamanın bir örneği olarak görülebilecek akıl yürütmeler ortaya koymuştu. Bu bakımdan Kant'ın kendinde şeylerle ilgili olan temel teorik kuralını Platon'un Tanrı anlayışına ayrıca uygulayabiliriz. Anakronik bir dille ifade edersek, Platon'un spekülative bir yoldan Tanrı'nın varlığının temellendirilemez olduğu yönündeki Kantçı kuralı çığnemiş olduğunu, deneyime tümüyle aşkın olan böyle bir nesnenin varlığını bilgisel olarak temellendirmeye çalışmış olduğunu söyleyebiliriz. Böylelikle Platon'un hem ide hem de Tanrı anlayışının doğaya göre aşkın bir görünüm arz etmesinin sebebi çok daha iyi görülmektedir. Nitekim Platon, Kant'ın nezdinde doğa için yalnızca düzenleyici, spekülative bilgimize dayalı ilkeler olarak kabul edilebilecek olan ideleri, asıl doğanın bilgileri olarak koyduğu için, duyu dünyasına aşkın olan bir doğa, ide ve Tanrı tasarımına sürüklenmiştir. Üstelik bu türden tasarımlara kabul edilebilir aşkın bir yoldan ulaşılabilecekken.

Peki, işaret ettiğimiz bu kabul edilebilir aşkın yol nedir? Aslında bu, özünde temellenen içkin bir doğa tasarımına kavuştuktan sonra, bu tasarımı zorlayıp akli çelişkilere düşürmeyen meşru bir aşkın temelin aranma isteği sonrasında düşünülebilecek pratik bir yoldur. Bu yol aynı zamanda sahici bir aşkınlık (ve aynı zamanda içkinlik) tasarımını ortaya koyma yolunda başvurulabilecek tek Kantçı yol olarak görülebilir. Nitekim Kant doğayı görünüşlerin bağlantılılığının bütünlüğü olarak koymaktadır. Böyle bir bütünlüğün meşru kural ve ilkelerini de *transzendentale* felsefesiyle, doğa metafiziğinin temelleri olarak ortaya koymuştur. Fakat ahlak metafiziği, artık duyu dünyasına aynı zamanda bir ahlak dünyası olarak bakmamız ve şeyleri kendinde yanıyla da düşünebilmemizle mümkün olabilmektedir. Böylelikle Kant Tanrı gibi duyusal olmayan nesnelere teori tarafından doğaya aykırı bulunmayan bir nedenselliğin açtığı pratik bir gerçeklik alanının, aşkın olanın yalnızca pratik bir tercihle içeri alınabildiği bir düşünülür şeyler düzeninin ilkeleri olarak ortaya koymuştur. Teoriye davet almaksızın giremeyecek bir aşkınlık, yalnızca pratik akılla, pratik bakımdan saf akla içkin kılınmaktadır.

Şimdi bu noktada Platon'un doğa öğretisinin neden aşkın bir temel içerdiğine ilişkin önemli bir açıklamayı verdiğimizizi düşünebiliriz. Platon'un asıl doğadan anladığı şey duyusal bir doğa değil, zihinsel bir doğadır. Böylelikle ideleri duyusal bir doğada aramaya çalışmanın da bir anlamı kalmamaktadır –üstelik bu arayış olmaksızın teorik bir doyum elde edilemeyecekken. Peki, ideler doğada değilse nerededir? İdeler aklın ürünleri midirler? İdeler öznedeki mi bulunmaktadırlar? Bu bakımdan Platon'un doğaya göre negatif bir aşkınlık tasarımını ama özneye göre pozitif bir içkinlik tasarımını ortaya koyduğunu mu düşünmeliyiz? Böylelikle tam olarak aşkınlık ve içkinlik tartışmasının aşkınlık yanından baktığımız bu noktada sorumuz şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: acaba başka aşkınlık türleri düşünülemez mi? Örneğin, özneye göre bir aşkınlık söz konusu olamaz mı? Bizler Platon'un felsefi anlayışını doğaya göre (olumsuz anlamda) aşkın bir yaklaşım olup olmadığı konusunda değerlendirdik. Bu konudaki yaklaşımımız da bu anlayışın doğaya göre aşkın olduğu yönündeydi. Oysa buradaki soru özneye göre bir aşkınlığın (ve içkinliğin) düşünülüp düşünülemediği. Böylelikle Platon'un felsefi anlayışının doğaya göre (elbette ki bu doğayı duyusal bir temele sahip olarak kabul ettiğimiz ölçüde) aşkınken, özneye göre içkin olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır.

Açıkçası bu soru aşkınlık ve içkinlik tartışmasının özneye yanını kat etmeyi gerektirmektedir. Farklı bir ifadeyle bu soru önümüzdeki tartışma doğa yanında olduğu gibi özneye yanında da yalnızca aşkınlık değil ama aynı zamanda içkinlik tasarımı uğruna gerçekleştirildikten sonra yanıtlanabilir. Böylelikle bu soruya bu noktada cevap vermeye çalışmak bizleri çalışma planımızı zor bir planla değiştirmeye sürükleyecektir. Nitekim oldukça modern ilgilerle belirlenmiş kavramlarla geçmişe yönelik bir değerlendirmede düşülebilecek anakronik birçok risk söz konusuysen, bunun üstüne bir de bu geçmişte kendilerine ilişkin sisli açıklamaların bulunduğu kavramlarla gezinerek hem bu geçmişte hem de bu söz konusu kavramları daha açık bir düzlemde gündeme getirip onların altına açık imzalar koyan modern dönem düşünürlerine haksızlık etmenin bize getireceği hiçbir fayda yoktur. Dolayısıyla Platon'un doğaya göre aşkın bir anlayış ortaya koyduğu yönündeki düşüncemizi açıkladıktan sonra karşımıza çıkan ve bu kez bu anlayışın özneye göre aşkın (ya da içkin) bir temel içerip içermediğini soruşturan sorumuzu yanıtlamayı ertelememiz doğru olacaktır. Yine de bu sorunun bize göre cevabı bellidir. Nitekim Platon'un tüm utkusu aşkın olanın içkin bir bilgisini gösterebilmektir. Fakat aslında bu içkinlik, temeli hakkıyla kurulmamış bir aşkınlığa

göre belirlenen sözde bir içkinlikti. Bu yüzden Platon'un yalnızca yükseklerde aranabilecek ancak doğru rota kullanılmadığı için hiçbir zaman bulunamayacak bir yolun önündeki yanılsamalarla oyalanmış olduğu, Kantçı bir dille ifade edersek, ders çıkarabildiğimiz için bizler için yararlı sayılabilecek yanlış bir yola sürüklendiği söylenebilir. Öte yandan bu açıklamalarımızın belirli bir netlik içerisinde ortaya konulabilmesi için en azından Descartes ve Berkeley'in özne tasarımlarını ve Kant'ın *transzendental özne* anlayışını görmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla bu gereklilikleri yerine getirmek üzere önümüzdeki sorunun cevabını vermeyi erteleyerek, yönümüzü Aristoteles'in doğaya göre içkin olduğunu düşündüğümüz *ousia*, doğa ve Tanrı anlayışına çevirmemiz doğru olacaktır.

Diğer taraftan Aristoteles'in *ousia* ve Tanrı anlayışını ortaya koymadan önce bu Platon bölümü için son bir hususa daha değinilmesinde fayda bulunabilir. Bu husus açısından kanaatimize göre Platon'un Tanrı anlayışı en temelde çokçu bir görünüm arz etmektedir. Her ne kadar *Timaios*'ta tanrılar arasında önde gelen bir Tanrı (Demiourgos) bulunsa da Platon'un Tanrı anlayışını özellikle tek tanrılı dinlerin Tanrı anlayışlarıyla bir tutmak mümkün görünmemektedir (Platon'un çokçu Tanrı anlayışı için ayrıca bkz.: Platon, *Timaios*, 41 v.d.; *Yasalar*, 10. Kitap). Étienne Gilson'un da ifade ettiği üzere Platon'a tanrılar Yunan mitolojisinden kalmıştır (Gilson, 1987, s. 122). Dahası Demiourgos'un duyusal dünyanın ortaya çıkmasında üstlendiği rolün tek Tanrılı dinlerin kabul ettiği ve Tanrı'ya atfedilen 'yoktan yaratma' eyleminden farklı olduğunu akılda tutmakta da fayda vardır. "*Timaios*'ta yer alan bu 'yaratılış' (oluş) hikâyesi, Tanrı'ya özgü olan ve Kutsal dini metinlerde kendisine yer bulan bir yoktan (*ex nihilo*) yaratılış değildir" (Öçal, 2017). Nitekim Demiourgos'un eylemi, idelere göre gerçekleştirilen bir biçimlendirme, düzen verme eylemidir.¹⁵ Bu anlamda Platon'un Yunan pagan dünyasının Tanrı anlayışını, mitostan logosa giden bir hatta sürdürdüğünü düşünebiliriz. Öyle ki aşağıda incelemeye başlayacağımız Aristoteles'in Tanrı

¹⁵ Behiye Bilge Budak'ın şu ifadeleri, Platon'un Tanrı anlayışına ilişkin savunduğumuz kanaati güçlendirmektedir: "Antik Yunan mitolojisinde ve Platon'a kadarki felsefi düşünüşün şekillendiği ortamda *Olympialı* tanrıların veya daha başka bir Tanrı'nın evreni veya evrenin içindeki materyalleri yaratması beklenmiyordu, tanrıların görevi hazır buldukları bu evreni düzenlemektir. Platon'un *Timaios*'ta ortaya koyduğu Tanrı fikri de bu çizgidedir" (Budak, 2002, s. 65).

anlayışının da bu hattın tersi bir gelişimi olarak okunabileceğini daha şimdiden söyleyebiliriz.

1. 3. ARİSTOTELES'İN OUSİA, DOĞA VE TANRI ANLAYIŞI

Her şeyden önce Aristoteles'in duyusal olan ile ideal olan arasında hocası Platon gibi bir ayrıma gitmediği, doğa (*physis*) hakkında hocasından uzağa düşen görüşlere sahip olduğu, asıl anlamda var olan derken Platon gibi duyu dünyasına aşkın ideleri değil, *ousia* cinsinden doğaya içkin olan her bir var olanı kastettiği söylenebilir.¹⁶ Aristoteles'in hem *ousia* hem de Tanrı anlayışının doğaya göre neden aşkın değil de içkin bir temele sahip olduğu aşağıda açıklanmaya çalışılacaktır. Fakat bu noktaya gelmeden önce ilkin Aristoteles'in *ousia* ve Tanrı anlayışını genel hatlarıyla ortaya koymamız daha doğru olacaktır.

Bu doğrultuda *ousia* sözcüğünün Aristoteles'in Türkçeye kazandırılan eserlerinde sıklıkla 'töz' ve 'cevher' sözcükleriyle karşılandığını belirtmek, uygun bir başlangıç olacaktır. Güncel çeviri çalışmalarında ise, *ousia*, 'varlık' sözcüğüyle karşılanmıştır.¹⁷ Öte yandan *ousianın* kuramsal açıklamaları Aristoteles tarafından farklı şekillerde ortaya konulmuştur. Biz bu açıklamaları ilkin toplu olarak aktaracak ve daha sonra Aristoteles'in *ousia* derken esas olarak ne kastettiğini ortaya koyacağız. Bu doğrultuda Aristoteles'e göre *ousia*, "bir anlamda (a) yalın cisimlerdir, sözgelişi toprak, ateş, su ve bunlar gibi diğerleri; ayrıca genel olarak cisimler ve bunların birleşimleri, canlılar ve *daimonu* olanlar ve de bunların kısımları; bunların hepsine de *ousia* denir, ne de olsa onlar bir taşıyıcı için söylenmez, ama başka şeyler onlar için söylenir". İkinci olarak

¹⁶ Aristoteles'in asıl anlamda var olanın ideler olduğu yönünde görüş bildirenlerin başvurdukları bilimlerden çıkardıkları açıklamalara karşı eleştirileri için bkz.: (Aristoteles, *Metafizik*, 997a34/1031a-b/1039a23/1078-1080a2).

¹⁷ *Ousia* sözcüğünü 'töz', 'cevher' veya 'varlık' sözcükleriyle çevirmenin belirli ölçülerde kusur oluşturabileceğini gözeterek, sözcüğe Yunancadaki orijinal karşılığıyla yer vermekteyiz. Bu türden kusurlara dikkat çeken, farklı bir ifadeyle Aristoteles'in *ousia* kavramının varsıl içeriğini yalnızca bu içeriğin bir kısmına indirgeyerek anlamamamız gerektiğini, aksi bir tutumun Aristoteles'in düşüncelerinin ve kullandığı terimlerin çarpıtılmasına, diğer dillere de çağlar boyu yanlış bir biçimde aktarılmasına yol açtığını/açacağını savunan ve tam da bu çerçevede içerisinde bu söz konusu içeriği ortaya koyan aydınlatıcı bir çalışma için İoanna Kuçuradi'nin çalışması örnek olarak göz önüne alınabilir (Kuçuradi, 2016, s. 149-163). Güncel çeviri çalışmalarında yer alan 'varlık' sözcüğünün söz konusu hatalardan başışık olmadığı ise şu sebebe bağlı gibidir: 'Varlık' sözcüğü, sanki yalnızca asıl anlamda (yani *ousia* olarak) değil, ilineksel olarak var olanları da *ousia* kavramının kapsamı altında düşünmeye zorlamaktadır.

ousia, “[b] bir şeyin var olmasının nedeni olabilen ve bir taşıyıcı için söylenmeyenlerde içkin olan, mesela hayvan için candır (*psykhe*)”. Üçüncü olarak *ousia*, “(c) belirli bir şeye işaret eden ve onu sınırlayan şeylerde içkin olan, çıkarıldığında parçası olduğu bütün darmadağın olan her kısım, sözgelisi cisim için yüzey ve bazılarının dediği gibi yüzey için doğru”dur. Dördüncü olarak *ousia*, (d) *ne idülük*tür “ki onun ifadesi tanımdır ve buna tek teklerin *ousiası* denir” (Paragraftaki alıntılarının tümü için; Aristoteles, *Metafizik*, 1017b10).

Aristoteles *ousiayı* iki farklı yerde daha açıklamıştır. Bunlardan ilkinde Aristoteles *ousiayı* “*ousia* üç çeşittir: Biri duyulur olandır. Bunların bir kısmı (i) ezeldir, öbürleri ise (ii) bozuluşa tabii (örneğin bitkiler ve hayvanlar, herkes bunda hemfikirdir), bunlarda öğelerin kavranması zorunlu –ister bir olsun ister çok. (iii) Diğeriyse hareketsiz olan (bazıları ona ‘müstakil’ der...)” şeklinde açıklamıştır (Aristoteles, a.g.e, 1069a18-30). Farklı olan ikinci yerde ise Aristoteles *ousia* için “*ousia* üç çeşittir: (i) Görünür hale geldiğinde belirli bir şey olan ‘madde’ (temas halinde olan ve başka bir şeyle birlikte doğmuş olmayan her şey madde ve taşıyıcıdır); (ii) hareketin yöneldiği belli bir durum olarak ‘doğa’; (iii) üçüncüsü, bunlardan çıkan tek tekler, örneğin Sokrates veya Kallias” demiştir (Aristoteles, a.g.e, 1070a10).

Bu aktarılanlarla birlikte düşündüğümüzde aslında Aristoteles’e göre, “eskiden beri cevabı aranagelen, hâlihazırda sorulmakta olan ve daima sorulacak olan ‘var olan nedir?’ sorusu, ‘*ousia* nedir?’ sorusunun aynıdır” (Aristoteles, a.g.e, 1028a31). Dolayısıyla var olanın ne olduğu sorusu, çok anlamı kendisinde çakıştıran *ousianın* ne olduğu sorusu üzerinden takip edilmeli, *ousianın* ne olduğu soruşturulmalıdır. Diğer taraftan bu soruşturma kapsamında *ousia*, Aristoteles tarafından en temelde iki anlamıyla birlikte tanımlanır ve biz de bu tanımlamalara bağlı kalmaktayız. *Ouisa*, “hiçbir başka şey için söylenmeyen en son taşıyıcı, bir de belirli bir şey ve müstakil olabilen [dir ki] tek teklerin *form* ve biçimi böyledir” (Aristoteles, a.g.e, 1017b23). Öyleyse *ousianın*, yalın cisimlerin meydana gelmesine olanak sağlayan –sıcak, soğuk, kuru ve ıslak gibi– baş karşıtların taşıyıcısı anlamında düşünülen ilk maddeye (Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 329a5); “bu belirli şey” (*tode ti*) diyerek düşünüldüğünde işaret edilen, belli türden yüklemelere konu olması anlamında birer taşıyıcı durumunda

olan herhangi bir tek özneye (*birincil ousiaya*) ve bir de müstakil olabilene (*ikincil ousiaya*) karşılık geldiği söylenebilir.

Birincil *ousialar*, Aristoteles'in nezdinde madde (*hyle*) ve formdan (*eidos*) meydana gelen bir bütündür (*synolon*).¹⁸ Sözelimi bir insan, kalem, okyanus ya da başka bir duyulur var olan, *birincil ousialara* örnek olarak düşünülebilir. Dolayısıyla bu örnekleri de kapsayacak şekilde, bir maddede bulunmasıyla bu söz konusu maddeyi duyulur hale getiren belirli bir forma sahip olan her tek şeyin birer *ousia* olarak görülebileceği söylenebilir. Bir başka deyişle 'bu belirli şey' diyerek işaret edilen herhangi bir şeyin belirli bir maddeye ve forma sahip olma durumu söz konusu ise, bu belirli şey durumundaki şey, *birincil ousia* konumundaki bir var olandır. Öte yanda *eidos*, düşünce aracılığıyla *hyleden* ayrıştırılarak, müstakil bir konumda düşünülebilecek bir ögedir. Örneğin sağlık kavramını, bu kavramın maddesinden ayrıştırarak düşünebiliriz. Tam da bu özelliğinden dolayı *eidos*, *ikincil* ya da başka türlü söylenirse *düşünülr ousiadır*. Dahası *ikincil ousiaların* tümü, yalnızca *birincil ousiaların* formları gereği sahip oldukları türden ibaret değildir. Nitekim farklı *ousialar*, maddesiz ya da tam işlerlik tarzında olan bir *düşünülr ousia* da söz konusudur. Öyle ki bu *ousia* bizleri Aristoteles'in Tanrı anlayışına götürür.¹⁹

Bu doğrultuda Aristoteles'in nezdinde Tanrı'nın tıpkı Platon'da tanrılara ve dahası önde gelen bir Tanrı'ya atfedilen konuma benzer bir konuma sahip olduğu yani, Tanrı'nın asıl anlamda var olanların en yücesi ve bir ilke olarak düşünüldüğü söylenebilir. Aristoteles'in ilk felsefesinde yani, metafiziğinde, Tanrı, *ousia* cinsinden, kendini akıl eden akıl olarak deyim yerindeyse yaşama içkin bir var olan olarak konumlandırılmıştır. Tanrı özellikle bir müstakil olarak var olandır ki ezeli, hareketsiz, maddesiz ve

¹⁸ Madde ve form birbirlerinden farklıdır, Aristoteles'in ifadesiyle "biçim ve madde cinsçe başkadır, başka var olan kategorilerinin şekillerine göre söylenenler de öyle" (Aristoteles, *Metafizik*, 1024b10). Bu iki cins birincil bir *ousiada* bir araya gelmiştir.

¹⁹ Bu noktada hemen belirebilecek problemleri önleyebilmek için David Ross'un yaptığı açıklamalardan faydalanabiliriz. Ross'a göre "fiziksel şeylerin madde ve formu, gerçeklikte değil, düşüncede ayırt edilebilir unsurlardır. Madde asla saf halde bulunmaz, daima belli bir form almış olarak bulunur. Onun için hiç olmazsa ya eter, ya ateş yahut su ya da toprak olmasına yetecek ölçüde bir form ya da belirli bir karakter almış olarak bulunması gerekir. Bunlar en basit 'doğal cisimler'dir. Form, bazen saf halde bulunsa bile bu form fiziksel şeylerin formu değildir. Saf formlar yalnızca Tanrı, küreleri hareket ettiren akıllar ve belki de bir bedenle birlikte bulunduğu süreden önce ve sonra insan aklıdır (faal akıl)" (Ross, a.g.e, s. 114).

dolayısıyla var olma tarzı tam *energeia* (tam işlerlik/etkinlik) olan, bir baş ne idülük (*proton tode ti en einai*) olarak en yüce var olanı yani, tanrısal olan *ousiayı* imler. Aristoteles'in demesine Tanrı, bilgeliğin, var olan olarak var olanın, ilk ilke ve nedenlerin bilimi olan ilk felsefenin en yüce var olanı ve ilkesidir (Aristoteles, a.g.e, 1064a28). Bu en yüce ve ilke değeri taşıyan var olan, *birincil ousialarda* olanın aksine herhangi bir maddede ya da maddeyle birlikte olmayan, maddesiz bir *ousiadır*. Böylelikle, bir maddede ya da maddeyle birlikte olmadığı için herhangi bir olanakla sınırlandırılmayan bu var olan, tam bir etkinlik tarzında, kendi kendini düşünen bir akıl (*nous*) olarak düşünülmektedir. Üstelik bu var olan tam da söz konusu ettiğimiz bu var olma tarzında, tüm şeylerin bir ilk devindiricisi olarak da görülmelidir.²⁰

Bu anlamda Aristoteles'te Tanrı farklı türde (maddesiz, tam etkin, baş ne idülük türünde) ama yine de ancak bu dünyada yer alabilen *birincil ousialar* ile aynı cins altında yani, asıl anlamda var olan *ousia* olarak düşünülebilmektedir. Tanrı, bir duyu nesnesi, *birincil ousia* değildir elbette. Fakat o da bir *ousiadır* ve bir akıl olarak doğaya aittir. Bu bakımdan Aristoteles'in Tanrı görüşü, Platon'da olduğu gibi ezeli ilke ya da nedenleri duysal dünyaya aşkınlaştırmayan bir doğa anlayışının parçası olarak göz önüne alınabilir. Öyle bir göz ki doğaya ya da bir var olana yönelip onu belirli bir şey (*tode ti*) olarak konumlandığında, bir baş ne idülük, ilk belirli olan aracılığıyla açılır *ousiaya*. Aristoteles, asıl doğayı karşılayan idelere göre tüm duyu evrenini düzenleyerek ortaya koyan Demiourgosçu Tanrı modeline karşı, ortada asıl anlamda var olan *ousiaların* oluşturduğu bir doğanın bulunduğunu belirterek Tanrı'yı da yalnızca *düşünüdür ousia* olarak öne sürmüştür. Bu bakımdan Aristoteles'in Tanrı anlayışının, Platon'da olanın tersine, doğaya içkin bir temele sahip olduğu iddia edilebilir. Nitekim Aristoteles'in anlama yetisi kategorilerinin aynı zamanda birer varlık tarzı olarak doğaya ait olmaları gibi, onun ilkelerinin de doğaya ait, içkin olduğu söylenebilir.²¹

²⁰ Étienne Gilson'un ifade ettiği üzere Aristoteles'in evreninin ilk hareket ettiricisi, aynı zamanda bu evrenin Tanrı'sıdır (Gilson, a.g.e, s. 123). Metin Pay'ın belirttiğine göre de ilk devindiriciyi "kozmozolojik bir ilke olarak ortaya koyan Aristoteles, bu ilkenin Tanrı ile aynı şey olduğunu belirtir ve bu ilkeye 'teolojik bir mahiyet' kazandırır" (Pay, 2016).

²¹ Bu noktaya Aristoteles'in *ousia* ve Tanrı anlayışının doğaya göre aşkın ya da içkin olup olmadığı yönündeki soruya özel olarak yanıt verdikten ve Kant'ın metafizik için önerdiği Kopernikusçu dönüşümü açıkladıktan sonra, ilgili anda tekrar döneceğiz. Nitekim Tanrı'nın bir ilke olarak Aristoteles tarafından doğaya içkin bir biçimde konumlandırıldığı yönündeki

Açıkçası Aristoteles'in doğayı bir devinim ilkesi, Tanrı'yı da bu devinimin başlatıcısı olarak görmesi, onun Tanrı'nın bir iddia ya da bir fikir olmanın ötesinde, bizlerin oluşturduğu tasarımlardan bağımsız bir varlığa sahip olduğunu kabul etmemiz için önemli bir nedenimizin daha olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Nitekim Aristoteles Tanrı'nın var olduğunun kabul edilmesi için bu doğrultuda ele alınması gereken bir temellendirme girişimini de üstlenmiştir. Bu açıdan Aristoteles'in üstlendiği temellendirme girişimini ayrıca ele almak, Tanrı'nın varlığı kabulü için ne türden bir argüman ileri sürdüğünü incelemek önemli olmaktadır. Fark edileceği üzere böyle bir inceleme de çalışmamızın yönünü hareket/devinim argümanına çevirecektir. Nitekim Aristoteles bir Tanrı'nın var olduğuna ilişkin iddiasını, farklı doğa tasarımlarına sahip olmalarına rağmen hocası Platon gibi özellikle devinim olgusu aracılığıyla temellendirmeye çalışmıştır.²²

Aristoteles'e göre doğanın devinimle olan ilişkisi için şunları düşünmek zorunludur: “(1) ya her şey hep durmakta, (2) ya her şey hep devinmekte, (3) ya da kimi nesnelere devinmekte kimi nesnelere durmaktadır. Yine bu sonuncu durumda: (3a) ya devinenler hep devinmekte, durmakta olanlar hep durmakta, (3b) ya her şey doğal olarak aynı şekilde (benzer zaman diliminde) devinmekte ve durmakta (3c) ya da bir üçüncü durum daha kalıyor, şu olasılık var: var olanların bazıları hiç devinmez, bazıları hep devinmekte, bazıları da her ikisine de girer” (Aristoteles, *Fizik*, 253a25). Öne çıkarılan bu seçeneklerden sadece sonuncusu (3c) Aristoteles tarafından kabul edilebilir görülmüştür. Nitekim Aristoteles'e göre “her şeyin durmakta olduğunu düşünmek, algıyı/duyumu bir yana bırakıp bunun nedenini aramak bir düşünce sakatlığı,²³ evrenin yalnızca bir kısmı konusunda değil, tümü konusunda bir belirsizlik yaratır, üstelik bu

kanaatimizin, kategoriler başlığı altında da destek bulabileceğini düşünüyoruz. Çünkü özneyle ilişki içerisinde düşündüğümüzde, kategoriler Aristoteles tarafından Kant'ın yaptığı tersine öznenin ziyade doğaya ilişkin kavramlar olarak öne sürülmüş gibidir. Hatta Aristoteles ve Kant arasındaki farklılığın, *uyum* temasından ziyade *tabiiyet* teması altında göz önüne alınarak daha iyi bir biçimde açığa çıkacağını düşündüğümüzü şimdiden belirtebiliriz.

²² David Ross, modern ayrımlar göz önüne alındığında tanrısal olanın var olduğu iddiasını temellendirmek üzere Aristoteles'in birbirinden farklı argümanlara işaret eden (söz gelimi hem Aristoteles'in ontolojik argümanın müjdecisi olarak anılmasına olanak sağlayan hem de erekbilimsel temellendirme örneğine işaret eden) farklı görüşlere sahip olduğunu aktarmıştır. Gerekçeler için bkz.: (Ross, 2011, s. 281).

²³ Aristoteles'in belirttiğine göre “bir yanlış sanı varsa, bir kurgulama bile olsa, kimi zaman şöyle kimi zaman böyle görünse bile, bir devinim var demektir, çünkü kurgulama ile sanının kendileri bazı devinimlerdir, böyle düşünüyoruz” (Aristoteles, *Fizik*, 254a25).

yalnızca doğa bilimcisiyle ilgili değil, bütün bilimlerle, hatta bütün sanılarla ilgili, çünkü hepsi devinimi kullanıyor/varsayıyor” (Aristoteles, a.g.e, 253a30). Diğer taraftan Aristoteles’e göre “her şeyin devindiğini ileri sürmek de yanlış ama alana [doğabilimine] uzaklığı ötekenden [1. seçenekten] daha az, çünkü Fizik derslerimizde doğayı hem devinim ilkesi hem de durağanlık ilkesi diye koyduğumuz gibi, devinimi de ilineksel/doğal bir şey olarak ortaya koyduk. Kaldı ki, kimileri var olanların bazılarının devindiğini, bazılarının devinmediğini değil, her şeyin her zaman devindiğini, ama bunun bizim algımız bakımından gizli kaldığını ileri sürüyor. Hangi devinimden söz ettiklerini belirleyemesek de, bunlara karşı çıkmak zor değil, çünkü büyümek de eksilmek de sürekli olamaz, orta diye bir şey de var (ki burada devinim kesiliyor)” (Aristoteles, a.g.e, 253b5). Takip eden aşamada Aristoteles üçüncü seçeneğin altında yer alıp, bu seçeneği mümkün kılan ilk iki ihtimali de (3a ve 3b) birinci ve ikinci seçenekte ileri sürdüğü görüşlere dayanarak eler ve üçüncü seçeneğin altında yer alıp, bu seçeneği mümkün kılan son ihtimali [3c] savunmaya geçer.

Bu doğrultuda Aristoteles’e göre doğa, bir devinim ilkesidir ve doğadaki devinen her nesnenin “bir şey tarafından devindirilmesi zorunlu[dur], çünkü nesne devinim ilkesini kendinde taşımıyorsa, başka bir şey tarafından devindirilmektedir” (Aristoteles, a.g.e, 241b35). Bu anlamda sözgelimi “ahşap kendi kendine hareket etmez, ancak marangozla, ne de yumurta veya toprak kendi kendine hareket edebilir, onlar da ancak tohumlar ve meniyile” devinebilirler (Aristoteles, *Metafizik*, 1071b22). Yine de doğada “canlı ve hayvan cinsleri gibi, kendi kendini devindirebilen bu tür var olanları [da] açıkça görüyoruz... nitekim görüldüğü gibi bunlar bir zaman devinimsiz olduktan sonra yeniden deviniyorlar... [fakat] bunların tek devinim gerçekleştirdikleri ve asıl anlamda devinim olmadığını belirlemek gerekir, nitekim ‘neden’, öznenin kendisinden kaynaklanmıyor, tersine hayvanlarda kendileri aracılığıyla gerçekleştirmedikleri başka doğal devinimler var: sözgeleşi hayvanların her birinin duradururken ve kendinden kaynaklanan bir devinim açısından devinmezken gerçekleşen, büyüme, eksilme/kilo kaybı, nefes alma” gibi devinimler (Aristoteles, *Fizik*, 259b). Öyleyse “her devinen nesnenin ‘bir şey’ tarafından devindirilmesi zorunlu... [fakat] bir nesne bir yerdeki devinimini devinen başka bir nesneden alıyorsa, yine (onu) devindiren de devinen başka bir nesnece devindiriliyorsa, bu da başka bir nesne tarafından devindiriliyor ve bu hep böyle gidiyorsa, sonsuza gidilmemesi, bir ‘ilk devindiren’in varolması zorunlu”

(Aristoteles, a.g.e, 242a50). Sonsuza gidilmemeli ya da farklı bir ifadeyle ilk devindiren olmalı, çünkü sonsuzda, ileri sürülen argümantasyonun başında (3c'de) kabul edilen hareketleri başlatan bir ilk bulunamaz, ne de ilkin olmadığı bir yerde argümantasyonun başlangıcında var kabul edilen (3c türü) hareketlerin ortaya çıkması mümkündür. Dolayısıyla Aristoteles'e göre doğada gözlediğimiz herhangi bir devinimin olanaklı olabilmesi için ilk olması bakımından asıl da olan bir ilk devindiren, başka bir şey tarafından devindirilmeden devindiren bir devindirici olmalıdır.

1. 3. 1. Aristoteles'te İçkinlik Düşüncesi

Şimdi, Aristoteles'in Tanrı temellendirmesini genel ve argümantatif hatlarıyla ortaya koyan bu açıklamalarımızdan sonra, Platon'un ide, doğa ve Tanrı anlayışını açıklarken önceki bölümde başlangıcını gerçekleştirdiğimiz aşkınlık ve içkinlik tartışmasına, Aristoteles'in *ousia*, doğa ve Tanrı anlayışı ile ilişkisi içerisinde, kaldığımız yerden devam etme ve yukarıda Aristoteles'in bu konu hakkındaki tutumuna ilişkin kısa bir şekilde ifade ettiklerimizi daha geniş bir perspektif içerisinde ortaya koyma fırsatına kavuştuğumuzu düşünebiliriz. Hatırlanacağı üzere önceki bölümde aşkınlığın yalnızca doğaya göre nasıl düşünülebileceğini, Kantçı bir tutumla nasıl ortaya konulabileceğini göstermeye çalışmıştık. Orada ayırt ettiğimiz iki tür aşkınlık söz konusuydu. İlk aşkınlık türü duyusal olmayan nesnelere var olduğu ve onların şeyler hakkındaki belirlenimlerin zemininde yer aldığı kabulüne bağlı olarak gelişen aşkınlık türüydü ve olumsuz örneği Platon'la verilmişti. Aşkınlığı sözde bilgisel bir yolla değil pratik ve meşru görülebilecek bir yolla, içkinlikle denge içerisine getiren ve böylelikle ilk aşkınlık türünün olumlu örneğini sunmaya çalışan kişi olarak ise, Kant'ın göz önüne alınabileceğini ifade etmiştik. Öte yandan aşkınlığın ikinci türü, aslında her ne kadar bu bir tür özneye göre aşkınlık anlamına gelse ve böylelikle temelinde yanlış anlaşılabilir bir doğadan çok özne bulunduğu için Kant öncesi tüm felsefi anlayışlarda rastlanabilir olsa da, Leibniz ve Locke aracılığıyla örneklenen amfibolik aşkınlığa karşılık gelmekteydi. İkinci aşkınlık türünün Platon için düşünülüp düşünülemediği hakkında onun felsefi anlayışının özneye göre aşkın olup olmadığını belirlerken nihai bir açıklama sunmaya çalışacak olsak da bir önceki bölümde Platon'un Kantçı anlamda düşünülen bir doğaya göre olumsuz anlamda, aşkın bir felsefi anlayış ortaya koyduğunu açık bir şekilde ifade etmiştik. Öyleyse bu noktada yapmamız gereken doğru şeyin de benzer bir Kantçı

tutumla bu kez Aristoteles'in *ousia* ve Tanrı anlayışının doğaya göre aşkın ya da içkin olup olmadığını belirlemeye yönelmek olduğunu düşünebiliriz.

Açıkçası, kendi başına olmak, doğru bilgi için kalıcı bir temel ortaya koyma amacıyla da olsa, Platon'un anladığı şekilde kabul edilmek zorunda değildir. Bilakis Platon tarafından doğru bilginin içeriğini oluşturdukları ya da onlara göre doğru bilginin anlaşılabilirliği söylenen öğelerin, kendinde değil tüm (olanaklı her şeyle) bağıntılar(ın)daki zorunluluğun kavramları olarak kullanıldığı teorik bir düzlem sunulabilir. Dahası Kant'ın sunduğu böyle bir düzlemin izleri, üstelik doğa ve özne yanından *transzendentel* anlamda eksik ve yanlış görülebilecek bir temelde de olsa, Platon'a karşı erken bir itiraz olarak bizzat kendi öğrencisinden gelmiştir. Bu itiraz Aristoteles'in *ousia* temelli doğa anlayışıdır. Aristoteles, *birincil ousianın*, bir duyu varlığının veya genel olarak doğanın çifte yanını teşhis etmiştir: madde ve form. Dahası bu çifte yan, ebedi duyu varlıklarından oluş ve yok oluşa sahip duyu varlıklarına kadar gözlenen maddesel/içeriksel unsurla, doğal kavramlardan doğanın tanrısal ilkelerine kadar düşünülebilecek maddesel olmayan/biçimsel unsurun birlikte oluşturduğu bütünün bir tek doğa olarak anlaşılması gerektiğini gösterir: *physis* ve *nous* olarak.

Yalın, uzun yollardan yürümeyi gerektirmeyen ayrımlar yapmaya çalışmak elbette ki oldukça önem arz eder. Bu doğrultuda, her *ousia* aynı türde olmadığı gibi her form da aynı türde değildir. Fakat Aristoteles'in Platon'a karşı felsefenin tüm serveti arasında sayılan maddesiz formlardan vazgeçtiğini düşünmek, onu sanki katı bir materyalistmiş gibi kabul etmek de onun doğa tasarımıındaki idealist, duyusal olmayan yanın göz ardı edilmesine neden olur. Bir bakıma Aristoteles'in, Anaksagoras'ın ham ve vefasız bir biçimde doğaya bir ilke olarak yakıştırdığı *nous* görüşünü kendi metafizik anlayışına doğada düzenli, amaçlı bir şekilde gerçekleşen bir devinimin her an hazır halde bulunan kökensel ilkesi olarak temellük ettiğini düşünebiliriz –Aristoteles açısından düzensizlik ya da tesadüf, yalnızca bilimi yapılamayacak ilineksel durumlar için düşünülebilir. Ayrıca Aristoteles, felsefe tarihinde kendisine genel olarak atfedilen empirist tutumunu rasyonalist yönüyle heterojenleştiren bir yöne de sahiptir. Bu bakımdan o, bizlerin akıl yürütmelerine temel olan ilk ilkelerin bilgisinin *noustan* elde edildiğini dahi belirtmiştir (Sarı, 2011, s. 124). Dolayısıyla Aristoteles'in felsefi anlayışının Platon'un felsefi anlayışını tersine çevirdiğini söylerken kastettiğimiz şeyin yanlış anlaşılması önem

kazanmaktadır. Buna göre bu tersine çevirmeyle, Aristoteles'in katı bir idealizme karşı katı bir materyalizm veya katı bir rasyonalizme karşı katı bir empirizm yanıtını verdiği kastedilmemektedir. O, Platon'un kişiyi naif bir biçimde dış suretinde/formunda arayan Antik Yunan düşünürüne getirdiği radikal bakışı kabul edilebilir bir zeminde, duyu dünyasından kopmayan ılımlı bir anlayışla ortaya koymaya çalışmıştır. Aristoteles'in, Platon'un düşünürün gözlerini ötelere gönderen tarihi hamlesine içkin bir doğa tasarımıyla karşılık verdiği, bu hamleye set çektiği söylenebilir. Bu bakımdan Aristoteles'in tam anlamıyla bir sentez filozofu olduğu ifade edilebilir.

Böylelikle Aristoteles'in felsefi stratejisinin aşkınlığa tümüyle karşıt bir temel üzerine kurulmadığı öne sürülebilir. Aristoteles, Platoncu bir aşkınlık anlayışına veya idealizme karşıydı. Bu bakımdan Aristoteles'in (her ne kadar doğru bilgideki uyumun kaynağını bir bakıma insan doğasının ilkelerinde değil, doğanın ilkelerinde aramış gibi olsa ve böylelikle öznenin merkezde olduğu modern bir felsefi anlayıştan mahrum bir biçimde görüşler ortaya koymuş olsa da) Platon'un doğanın duyusal yanını gözden çıkaran arzusuna karşı önleyici bir tutum sergilemiş olduğu söylenebilir. Platon'un kendisinden önce Herakleitos ve Parmenides arasında gerçekleşen 'varlık ve oluş' tartışmasında yürütmeye çalıştığı ancak duyudan ayrı, kendi başına olan zihinsel nesnelere asıl anlamda var olanlar olarak asıl bilginin konusunu oluşturdukları ve duyusal olana ilişkin algının değişim veya geçicilik nedeniyle bilginin kaynağı olamayacağı yönündeki aşırıya kaçan düşünceleri, pejoratif değerlendirmeleri nedeniyle başaramadığı denge stratejisini, Aristoteles doğa araştırmacısı ile kavram araştırmacısı arasında, farklı bir doğa anlayışını felsefenin hizmetine sunarak başarmaya çalışmıştır. Dahası Aristoteles'in Tanrı anlayışı bakımından Antik Yunan'ın çok tanrılı inanç evreninde değişikliğe gitmenin ilk adımını atmış, Elea Okulu'nun temsilcilerine de boy vermiş olan ve en az Anaksagoras kadar genç bir felsefenin ham bir filozofu olarak gördüğü Ksenophanes'in tarihsel rolüne benzer bir rolü yerine getirmeye çalıştığı da söylenebilir. Nitekim Ksenophanes hem bugün Antik Yunan'ın çok tanrılı inanç evrenine temel olduğunu düşündüğümüz insanbiçimci Tanrı anlayışına karşı eleştiriler ortaya koymuş hem de tüm tanrılar ve diğer şeylerden üstün, evrenle 'Bir' olup ona hükmeden bir Tanrı'nın var olduğunu öne sürmüştür. Aristoteles de Ksenophanes'e benzer bir yolda, metafiziğe tüm duyu dünyasını göz ardı ederek sözde aşkın bir temel biçmek isteyen, açıklanamayan ilkelerin bulunduğu yerde ilkelerin sayısını arttırarak faydasız bir yol

öneren Platoncu girişime karşı durmuştur. Belki de Aristoteles'in bunlardaki amacının Platoncu ide tasarımını duysal bir doğaya içkinleştirmeye dönük olduğu (her ne kadar bu bizlerden zorunlu olarak beklenen bir şey olmasa da) düşünülebilir. Fakat aşağıda daha açık bir biçimde göreceğimiz üzere bu tür bir içkinleştirme denemesi için Aristoteles'ten ya da Descartes'tan ziyade Kant'ın düşünülmesi daha yerinde olacaktır. Aristoteles'in gerçekleştirmek istediği şey, materyalizm ve idealizm arasında, bu yaşamda kurulan bir dengeydi. Onun bir bakıma Platoncu bir aşkınlık tasarımı yerine, doğa tasarımına içkin, duysal ve rasyonel temelleri birlikte görmeyi talep eden bir aşkınlık tasarımı önerdiği söylenebilir. Bu bakımdan Kant'ın özneyi temel alarak geliştirdiği ve aşağıda açıklayacağımız denge stratejisinin Aristoteles'ten hem olumlu hem de olumsuz anlamda öğrendiği çok şeyin olduğunu düşünebiliriz. Aristoteles, doğa tasarımını, duyları sağlam bilgiyle kıyaslandığında tekinsiz bir konuma getiren, onları ilinekselleştiren, onların tanıklığını yalnızca bir oyalanma ve geçicilikte yuvalanma olarak gösteren kendinde bir aşkınlık düşüncesiyle kapatmaya karşıydı. Aristoteles form lehine Antik Yunan düşünürünün biçimi dışta gören duyu kökenli yeteneğine yüz çevirmeye karşı durmuştu. Elbette ki klasik mantığın kurucusu olan Aristoteles de duyunun tanıklığına başvurmayı gerektirmeyen akıl ilkelerinin olduğunu düşünmüştür. Fakat bu ona hocasının yaptığı gibi küçük yaşlardan dingin bir yaşa kadar öğrendiği duysal bir doğanın tecrübelerine yüz çevirtmedi. Çünkü Aristoteles akıl ilkelerinin bir yanı duysal öbür yanı düşünsel olan bir doğanın ilkeleri olarak alınmaları gerektiğini fark etmiştir. Öyle ki Aristoteles aşkınlık ve içkinliği sıkı bir uyum, denge içerisine getirmeye çalışan ilk büyük filozof olarak göz önüne alınabilir –ikincisinin de Kant olması, bu iki filozof arasındaki derinden farklılaşan benzerliklere bakılırsa, tesadüf olmasa gerektir. Aristoteles'in insan aklından, deneyime başvurmayı zorunlu kılmayan zihinsel olgu ve tanıtlamalardan bihaber, doğada ise sanki tanrısal bir anlama yetisinin getirebileceği bir düzen hiçbir biçimde düşünülemezmiş gibi bir tutumla felsefi anlayışını ortaya koyduğunu savunmak büyük bir yanılğı olacaktır. Elbette ki burada saf bir biçimde materyalizmin hiçbir akıl tasarımının olmadığı ve Aristoteles'in bu tür bir anlayışa kendi doğa ve ruh anlayışı çerçevesinde olumlu anlamda bir temel vermediği söylenmemektedir. Bizim kastettiğimiz şey, Aristoteles'in aklında hiç de madde türüne indirgenemeyecek bir yapıya sahip nesnelere karşılayan tasarımların olduğudur –başka bir ifadeyle idealist bir felsefeyi yükselten nesnelere izninin olduğudur. Bu bakımdan

onun materyalist yönünü idealist yönüyle birlikte değerlendirmenin oldukça önemli olduğu daha açık bir şekilde görülmektedir.

Aristoteles’le birlikte, kendi başına olmak, artık duyusal olmayan düşünülür bir zemin üzerinden değil, duyu ve kavramı, madde ve formu bir arada düşünmeyi öne koşan bir zemin üzerinden anlaşılmaktadır. Bu zemin maddeyi tüm niteliklerinden, formlarından ayırdığımızda geriye kalan tanımlanamaz ilk madde ile, maddesel olan her içerikten bağımsız, kendi başına düşünebileceğimiz ilk belirli arasında bulunan, doğadaki kendi başına *birincil ousialar* tarafından doğrulanıyor olarak öne sürülmüştür. Bu bakımdan Aristoteles açısından bizleri maddesiz bir varlığa ilişkin sahip olduğumuz tasarımlarımızın boş bir kuruntu olmadığı düşüncesine ikna edecek olan ipuçlarının, düşüncemizde *birincil ousiaların* maddelerinden ayırarak düşünebildiğimiz tür ve cins kavramlarımız veya matematik nesnelere ilişkin sahip olduğumuz ve doğa tarafından desteklenen yeteneklerimiz olduğu söylenebilir. *Düşünülür ousianın* kendi başına var olan bir duyu nesnesinin maddi yanından ayrıştırılabilir olması, Aristoteles’e doğada hiçbir madde içermeyen, yalnızca düşünülebilir olan formların da olabileceğini öne sürdü. Böylelikle Aristoteles’in doğaya içkin bir tarzda geliştirdiği teolojisi ya da metafiziği de bu temelden yükseldi. Aristoteles *birincil ousiaların* ait olduğu bir doğanın maddesiz, kendi başına olan tanrısal bir ilkesinin olduğu ve üstelik bu ilkenin bilinebileceği sonucuna bu yolla vardı.

Nitekim *eidos*, form ya da ilke olarak düşünülebilir. *Prote philosophianın energeia* tarzında, en kesin ilkesi olarak var olan ve aşağıda sıklıkla kendisine başvuracağımız çelişmezlik ilkesinin doğaya içkin olması gibi, *prote philosophianın* en yüce ilkesi olan Tanrı da doğaya içkindir. Fakat açık bir şekilde görüldüğü üzere buradaki içkinlik Tanrı’nın maddesel bir yapıya sahip olduğu, örneğin form ve maddeden oluşan bir bütün, *birincil ousia* gibi düşünülebileceği anlamına gelmemektedir– nitekim kimse yolda çelişmezlik ilkesiyle karşılaştım da demez, eğer kendisiyle çelişmeyecek şekilde konuşan bir insanla karşılaştığını kastetmiyorsa. Aristoteles’in nezdinde Tanrı yalnızca, *düşünülür ousiadır*. Akıl bu *ousianın* kendisinden ayrıştırılacak bir maddesi yokken bile onu kendi başına düşünebilmektedir. Dahası Tanrı’nın Aristoteles’in metafiziğinde doğaya içkin olarak konumlandırıldığı düşüncesi, yukarıda ele aldığımız devinim argümanı ve *nous* düşüncesi yoluyla da güçlendirilebilir. Bu argüman açısından

Aristoteles'in Tanrı'yı doğadaki devinimin kökensel ilkesi olarak düşündüğünü, onu doğaya içkin olarak konumlandığını söyleyebiliriz –her ne kadar Tanrı sevilen bir şey gibi, duyusal olarak tasarımılayamayacağımız bir neden olarak hareket ettiriyor olsa da.

Bu doğrultuda, doğadaki devinimin bu içkin kökensel ilkesini, bu doğanın içinde bulunan ve hareket etme yeteneğine sahip olan bir var olan aracılığıyla örnekleme çalışabiliriz. Akıl sahibi bir varlık, örneğin bir insan, sadece bir maddede olabilmesiyle duyulur ya da maddesinden müstakil kılınarak da düşünülebilir denilen forma sahip *birincil ousialar* arasındadır. Bu *ousianın dynamis* (gücüllük/olanak) ve *energeia* tarzlarından olmayan üçüncü bir tarzı, *entelekheia* tarzı, hareket etme tarzı da söz konusudur. “Doğal olanların hareketlerinin ilkesi... ya imkân halinde ya da gerçeklik (*entelekheia*) halinde onlarda bulunur” (Aristoteles, a.g.e, 1015a13). Bu açıdan *birincil ousia*, akıllı bir varlık olarak, akıl tarafından devindirilebilir. Aristoteles felsefeyi bilgelik sevgisi olarak kabul eden görüşün teolojik arka planını selamlarcasına Tanrı'yı, akıl sahibi varlığı sevilen bir şey gibi hareket ettiren bir ilke olarak koymuştur. Tanrı'yı doğadaki devinimin kökensel ilkesi ve bir akıl olarak tasarımılayan Aristoteles'in, önceli Anaksagoras'a benzer bir biçimde, Tanrı'yı doğanın akılı olarak konumlandığı söylenebilir. Daha net olarak Tanrı, Aristoteles tarafından doğaya, yaşama ait, içkin bir ilke, akıl olarak görülmüştür. Öyleyse neticede Aristoteles'in Tanrı'ya ve bu Tanrı'nın var olduğu yönündeki düşünceye kendi doğa öğretisinde açık bir biçimde yer vermiş olduğu söylenebilir. Onun nezdinde Tanrı'nın konumunun yüce bir ilke olduğunu kabul etmemiz için önümüzde hiçbir engel yoktur. Tanrı Aristoteles tarafından maddesiz, tam etkin bir ilke, akıl olarak doğaya, yaşama ait kılınmıştır.²⁴

²⁴ Bu sonucu Aristoteles'in kendi ifadeleri üzerinden görmek doğru olacaktır: Aristoteles'e göre “Kendi başına akletme, kendi başına en iyi olanı akletmedir. Akletmenin de en iyisi, en iyiyi akletme. Akıl, akledilir olana katılarak kendisini akleder; zira temasla ve akletmeyle akledilir hale gelir, böylece akıl ile akledilen aynı olur. Nitekim akledileni ve onun varlığını alan akıldır. Bunlara sahip olan işler olur, böylece aklın tanrısal olana sahip olması olarak öncekinden ziyade bu (*energeia*) düşünülür ve temaşa etme de en çok haz veren ve en iyi olan. Öyleyse eğer bizim bazen olduğumuz gibi Tanrı (*theos*) daima iyi durumdaysa, bu hayranlık uyandırıcıdır. Bundan daha fazlasıysa, hayranlık uyandırıcı olmaktan da ötedir. Sahiden de öyle. Yaşam da zaten ona aittir; zira aklın işlerliği yaşamdır, Tanrı ise bu işlerlik. Tanrı'nın kendi başına işlerliği ise en iyi ve ezeli yaşam. Tanrı'nın yaşayan ezeli ve en iyi şey olduğunu söylüyoruz, yani Tanrı'ya yaşam ve sürekli ve ezeli hayat aittir; bu zira Tanrı” (Aristoteles, a.g.e, 1072b14).

Böylelikle Aristoteles'in Platon'a karşı gerçekleştirdiği tersine çevirmenin kendi imgesel karşılığını felsefecinin gözlerinin gökyüzünden yeryüzüne doğru indiği popüler temsilde bulması hiç de yapay yolda oluşturulmuş bir benzetme olarak görünmemektedir. Gerçekten de Aristoteles, Kant'ın işaret ettiği üzere çok uzaklara gitmeyen, duyuşal olarak bilinebilecek bir doğa tasarımına bağlıdır. O, doğayı aşmayan kavramlarla iş görmeye özen gösteren bir filozof olmuştur. Öte yandan benzetme başka bir açıdan da oldukça yerindedir çünkü yeryüzüne çevrilen göz bunu artık hiçbir gökyüzünün olmadığı bir doğa uğruna yapmamaktadır. Bilakis Aristotelesçi bu göz bu tersine çevirmeyi doğanın belirlenim zemininde yalnızca kendini düşünen bir akıl, kendisine çekildiğimiz bir ilke olarak bulunan Tanrı'yı bu doğaya içkin bir tarzda dâhil etme uğruna gerçekleştirmektedir.

Öyleyse geldiğimiz bu noktada aşkınlık ve içkinlik tartışmasını Platon ve Aristoteles örneği üzerinden doğaya göre ortaya koymuş olduğumuzu düşünebiliriz. Platon'a göre doğa dediğimiz şey yalnızca asıl anlamda var olan olarak görülmesi gereken idelerin doğasıdır. Böylelikle Platon'un doğa tasarımının duyuşal olan her şeyi dışta bırakan bir tasarım olduğu, onun tarafından duyuşal olmayan, zihinsel nitelikteki bir doğanın asıl doğa olarak kabul edildiği, öyleyse eğer arzu ettiğimiz herhangi bir doğa tasarımını duyuşal temelleri bakımından değerlendirirsek Platon'un doğa tasarımının hem (Platon'un bizzat kendisi asıl doğanın ideler veya idelerin doğası olduğunu savunduğu için) onun felsefi öğretisine ve hem de Kantçı bir bakışa göre aşkın sayılacağı söylenebilir olmaktadır. Öte yandan eğer Platoncu doğa tasarımına bizzat Platoncu bir gözle bakıyorsak durumun tersine döneceğini yani, asıl aşkınlığın duyuşal bir doğada ve içkinliğince kendinde zihinsel olan bir doğada yatıyor olarak değerlendirilebileceğine tekrar dikkat etmek gerekir. Buna göre Platon'un duyuşal olmayan doğa tasarımının ona tam da sahici içkinliği sunan bir tasarım olarak görüldüğü söylenebilir. Fakat daha önce de belirttiğimiz üzere biz bu tartışmayı Kant'ın tüm teorik ve pratik felsefesini anlaşılır kılabilmek için benimsediğimiz Kantçı bir tutumla serimlemek istediğimizden, nihai noktada Platon'un felsefi anlayışını doğaya göre aşkın bir anlayış olarak kabul ettiğimizi ifade edebiliriz.

Diğer taraftan Aristoteles'in felsefi anlayışını, doğaya göre içkin bir anlayış olarak ortaya koyduk. Aristoteles'in doğa tasarımını, eğer söz konusu doğayı duyuşal temelleri

bakımından ve Kantçı bir gözle değerlendireyorsa, içkin bir doğa tasarımı olarak görebileceğimizi ifade ettik. Fakat bununla Aristoteles'in bu doğa tasarımının zihinsel temelleri açısından hiçbir aşkın ögeye izin vermiyor olduğunu söylemek istemediğimize, onun Platoncu yaklaşımda gördüğümüzün aksine, formu duyuya içkin tutmakla doğaya göre aşkınlık ve içkinlik arasında sıkı bir denge kurmaya çalışan ilk büyük filozof olarak görülebileceğine dikkat çektik. Nitekim Aristoteles böyle yapmakla hem Platon'un bizleri kendi başına idelerin oluşturduğu sözde içkin bir doğa tasarımına göndermesine engel olmuş hem de Platoncu aşkınlığı doğanın yalnızca düşünülerek ulaşılabilen ilkelerini karşılayan nesnelere karşılık geliyor olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bakımdan Aristoteles'in Platon'a kıyasla sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına daha fazla yaklaştığı söylenebilir.

Yine de hem Platon'un hem Aristoteles'in anladığı türden bir doğaya göre içkinlik tasarımının, Kantçı bir doğa tasarımına ulaşmak için seçilebilecek uygun bir temeli sunmadığına da özellikle dikkat etmek gerekir. Genel tabloda Platon, Aristoteles, Descartes ve Berkeley (doğa ve özne yanında gerçekleşen) bir koşu yarışının hiçbir zaman başlamamasına neden olan çizginin önündeki uçurumlardır. Platon'un anladığı türden bir doğaya göre tasarımı içkinliğin başarısız olmasının sebebi, aslında yalnızca görünüşlerin bağlantılılığının bütünlüğü uğruna ve nesnel değil öznel bir türetme ve olgusalığa sahip düzenleyici ilkeler olarak kabul edebileceğimiz idelerin, onun dizgesinde tüm duyudan kurtulmuş hakiki nesnelere gerçek tasarımları ve böylelikle asıl bilginin konusu olarak ortaya konulmuş olmasıdır. Platon, spekülasyon olanın doğanın gerçek bilgisini verdiğini düşünerek kendi içinde kendisine sahici bir içkinlik olarak görünen sözde bir aşkınlık yarattı. Bu bakımdan Platoncu düşünce kabul edilemez bir aşkınlık sahici bir içkinliğin kılığına girmiştir. İdeal tasarımların nesnel bilgisine sahip olunabileceğini öne süren Platon'un aslında yalnızca *transzendent* kavramlara yaslanıp artık hiçbir deneyimin doğrulayamayacağı öne sürümlerde bulunmuş olduğunu söyleyebiliriz. Platon inanca yer açacak düşünsel bir zemin öne sürmediği için aşkın olanı asıl bilginin konusu saydı ve bu yolda ilerledi.

Aristoteles'in doğaya göre tasarımı içkinliğin uygun bir temel sunmuyor oluşunun sebebi ise, yalnızca onun da tıpkı hocası gibi duyusal olmayan nesnelere metafiziğe yarılsamalı yollardan sokmaya çalışmış olması değil, sahici bir aşkınlık ya da içkinliğin

temelini doğada aramış olmasıdır. Oysa doğaya değil, doğaya bakan göze, onun bakışına, ondaki ilke ve kuralların tanıdığı yetkeye dikkat edilmeliydi. Buna göre Aristoteles'in görüşlerinden türetilebilecek aşkınlık ve içkinlik tasarımının başarısız olmasının temel sebebi, yalnızca onun aşkın olana ilişkin bilgisel öne sürümlerinin *transzendenal* bir eleştiri süzgecinde ayakta duramayacak olması değil, aynı zamanda onun böyle bir eleştiriye gerçekleştiren öznenin *transzendenal* tasarımına da sahip olmamasıdır. Daha net bir ifadeyle sahici anlamda içkinlik (ve aynı zamanda aşkınlık) tasarımı doğaya göre değil, özneye göre düşünülmeliydi. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles'in bu türden bir tasarıma ulaşmak için bizlere uygun bir temel sunamıyor oldukları söylenebilir.

Şimdi, her ne kadar aşkınlık ve içkinlik tartışmasının özne yanı için Platon ve Aristoteles'e ilerleyen bölümlerde tekrar yer verecek olsak da bu iki büyük filozofun tartışmadaki nihai konumunu büyük ölçüde ortaya koymuş olduğumuzu düşünebiliriz. Buna göre aşkınlık ve içkinliğin doğaya göre nasıl tasarımlanabileceğine ilişkin iki örnek durumun incelenmiş olduğu söylenebilir. Dolayısıyla tartışmamızın tamamlanabilmesi için durumu bir de özne yanından ortaya koymamız, değerlendirmemiz yeterli olacaktır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere tartışmanın özne yanı için ilk etapta odaklanacağımız filozoflar da Descartes ve Berkeley olacaktır. Fakat bu noktada çalışmamızın planına uygun hareket ederek bu tartışmaya bu noktada ara verip, yönümüzü görüşlerine başvuracağımızı daha önce söylediğimiz Ortaçağ düşünürlerine, onların Tanrı'nın var olduğu iddiası lehine öne sürdükleri argümanlara ve daha sonra da Descartes ve Berkeley'in özne ve Tanrı anlayışına çevirmemiz daha doğru olacaktır. Böylelikle hem genel olarak çalışmamızın Birinci Bölümünün temel amaç ve hedeflerini tüm yönleriyle gerçekleştirmeye daha fazla yaklaşacak hem de aşkınlık ve içkinlik tartışmasını sürdürebilmek için yerine getirmemiz gereken koşulları sağlamış olacağız.

Öyleyse neticede Aristoteles'le birlikte Platon düşününde karşımıza çıkan Tanrı'nın asıl anlamda var olan *ousialar*la birlikte yaşamda bulunduğu ve Kant'ın Platon'un ide anlayışı ile kendi ideal anlayışı için ortaya koyduğu ve yukarıda yer verdiğimiz ilgili karşılaştırmasının bütünlüklü bir kavrayışı için iz sürmeye devam etmemizin yerinde bir adım olacağı söylenebilir. Buna göre bu kez Platon'un ve Aristoteles'in felsefi

sistemlerinde yer alan önemli temaların felsefe, teoloji ve hatta dinsel içeriklerle yüklü öğretilerle yaşatıldığı Ortaçağ düşüncesine eğileceğiz. Görüşlerini gündeme getireceğimiz düşünürler ise Fârâbî, Anselmus ve Aquinas'tır. Bu düşünürler Kant'ın saf aklın ideali ekseninde eleştirdiği ve bir Tanrı'nın var olduğunu *a priori* ve *a posteriori* türde geliştirilen argümanlarla temellendirmeye çalışan görüşlerin sahipleridirler. Dolayısıyla Kant'ın sorunsallaştırdığımız karşılaştırmasının anlaşılma süreci içerisinde bu düşünürlere daha ziyade bir Tanrı'nın var olduğu iddiasını savunurken geliştirdikleri ispat denemeleri bağlamında başvuracağımızı, onların diğer özgün anlayışlarına ilişkin geniş bir alana yayılan herhangi bir sunum gerçekleştirmeyeceğimizi daha şimdiden belirtebiliriz.

Diğer taraftan Ortaçağ düşüncesine geçmeden önce Aristoteles'le ilgili, son olarak iki hususa daha dikkat çekmemizde fayda bulunabilir. İlk husus Aristoteles'in Tanrı görüşünün tek Tanrı temelli dinlerle olan kıyaslanması ile ilgilidir. Açıkçası gözlemlediğimiz kadarıyla Aristoteles'in ilk devindirici olarak gördüğü Tanrı ve ilk devindirilen cisim (birinci gök) ezeli bir varlığa sahiptir (Aristoteles, *Metafizik*, 1072a19/1073a23). Gilson'un da belirttiği üzere Aristoteles'in Tanrı'sı bu evrenin yaratıcısı değildir (Gilson, 1987, s. 123). Bir bakıma Aristoteles'e göre evrenin işleyişinin, ilk devindirici ile ilk devindirilenin ebedi birlikteliğine dayanıyor olduğu söylenebilir. Bu da bize Platon gibi Aristoteles'in de 'yoktan yaratma' düşüncesine sahip olmadığını düşündürmektedir (Ayrıca bkz.: Önal, 2013, s. 54). Buradaki durumda Aristoteles'e göre Tanrı'yı (ilk devindiriciyi) karşılayan "hareketsiz şeyler, sevilen bir şey gibi hareket ettirirler, hareket ettirilenler ise diğerlerini hareket ettirirler" (Aristoteles, a.g.e, 1072b1).

Dikkat çekmek istediğimiz ikinci husus ise, Aristoteles'in çelişmezlik ilkesi için ortaya koyduğu formülasyon ve bu formülasyonun Kant'ın teorik felsefesinde yer bulan karşılığıdır. Şöyle ki Aristoteles'e göre her şeyin "ya kendisi bir ilke ya da bir ilkeye bağlı" (Aristoteles, *Fizik*, 203b). Değişmez ve ebedi olan bu söz konusu ilkelerin nedeni de kendilerinden başka bir şey değildir (Aristoteles, a.g.e, 252b). Bu bakımdan "ilk ilkeleri, ilk nedenleri, temel öğeleri bildiğimizde her bir nesneyi bildiğimizi düşünürüz" (Aristoteles, a.g.e, 184a). Diğer taraftan ilkeler arasında "hepsinden daha kesin olan ilke ise hakkında yanılmak imkânsız olandır; zira bu türden bir şeyin en bilinebilir olan

olması (ne de olsa insanlar hep bilmedikleri hakkında yanılırlar) ve bir varsayım içermemesi zorunludur. Çünkü herhangi bir var olanı anlamaya çalışan için sahip olunması zorunlu olan şey bir varsayım değildir; öte yandan araştırmaya herhangi bir şeyi bilmek için bilinmesi zorunlu olan şeye önceden sahip olarak girişmek gerekir. Öyleyse açık ki bütün ilkeler arasında en kesin olan bu türden bir şeydir; bunun ne olduğunu ise artık söyleyebiliriz: Aynı şeyin, aynı şeye, aynı bakımdan aynı anda hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır” (Aristoteles, *Metafizik*, 1005b17). Açıkçası Aristoteles’in *prote philosophianın* en kesin ilkesi olarak öne sürdüğü çelişmezlik ilkesinin bu formülasyonu Kant’ta doğru bir formülasyon olarak kabul görmemektedir. Kant’ın tüm analitik yargıların en yüksek temel ilkesi olarak sunduğu çelişmezlik ilkesinin doğru formülasyonu için ‘hiçbir şeye onunla çelişen bir yüklem ait olamaz’ önermesinin yeterli olduğunu düşünerek, ‘tüm içerikten yoksun ve salt biçimsel olan bu ilkenin dikkatsizlikten ötürü kendisine bir sentez ögesinin, zaman koşulunun eklenmesinden sonra ‘bir şeyin aynı zamanda olması ve olmaması olanaksızdır’ şeklinde dile getirildiğini bir yakınmayla belirtmesi, bizlere Aristoteles’in yer verdiğimiz formülasyonuna muhalefette bulunduğunu düşündürebilir –anakronik olarak da Hegel’e bir muhalefetinin olduğunu. Esas ‘yanlış anlamamanın bir şeyin bir yüklemine her şeyden önce o şeyin kavramından ayırmaktan ve daha sonra bu yüklemi karşıtıyla bağlamaktan doğduğunu; oysa bu yolla hiçbir zaman özne ile değil ama yalnızca ona sentetik olarak bağlanan yüklem ile ilgili olarak bir çelişki doğduğunu (sözgelimi ‘genç olan bir insan aynı zamanda yaşlı olamaz; ama pekâlâ bir zaman genç ve bir başka zaman genç-olmayan; yaşlı olabilir’ akıl yürütmesine yol açtığını), ve o zaman bile çelişkinin ancak her iki yüklem aynı zamanda ileri sürüldüğünde ortaya çıkabildiğini’ belirten Kant, bütün bu sürecin hiçbir biçimde zaman koşuluyla sınırlanmaması gereken temel ilkenin amacına aykırı davranmak olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur. Aşağıda görüleceği üzere Kant nesnelere ‘belirlenebilirlik’ ve ‘tam belirlenim’ ilkeleri altında durduğunu savunurken çelişmezlik ilkesinin sözü geçen formülasyonunu temele almaktadır (Paragraftaki Kant’a ait olan ve tek tırnakla gösterdiğimiz tüm ifadeler için bkz.: Kant, a.g.e, B190/192).

1. 4. ORTAÇAĞ’DA TANRI TEMELLENDİRMELERİ

Platon'un ve Aristoteles'in felsefi sistemlerinde yer alan önemli temaların felsefe, teoloji ve hatta dinsel içeriklerle yüklü bir öğretiyi içerisinde bir araya getirildiğine tanık olduğumuz Fârâbî düşüncesinde merkezi bir konuma oturtulan Tanrı; İlk Varlık, İlk Akıl, İlk Olan, İlk Varolan ya da İlk Neden gibi bir başlangıç kaynağına işaret eden ifadelerle karşılanmıştır. Sözü edilen merkezi konumun ifadesi olarak Fârâbî düşüncesinde Tanrı ya da "İlk Varolan (mavcûd), bütün diğer var olanların varlığının (vucûd) ilk nedeni (sabab)" olarak görülmüştür (Farabi, 2018, s. 3). Bu anlamda Fârâbî düşüncesinde Tanrı'ya, diğer var olanlara kıyasla hem ontolojik hem de epistemolojik bakımdan bir öncelik verildiği söylenebilir. Tanrı ontolojik anlamda diğer var olanlardan öncedir, nitekim diğer var olanların varlığı ondan kaynaklanmakta, onun aracılığıyla mümkün olmaktadır. Tüm var olanlar, İlk Varolan'dan sudûr ederek meydana gelmişlerdir. Diğer taraftan Tanrı epistemolojik bakımdan da öncelikli bir statüdedir; nitekim, araştırma nesnesi haline getirilebilecek herhangi bir var olanın bilgisini bizlere veren nedenler, ilk neden olarak düşünülmesi gereken Tanrı'da son bulmaktadırlar.

Diğer taraftan Tanrı'nın var olduğu iddiasını desteklemek üzere ileri sürülen argümanlar arasında Fârâbî'ye atfedilen argüman örnekleri arasında ise, yukarıda Platon ve Aristoteles aracılığıyla geniş bir biçimde ele aldığımız hareket olgusunu temel alarak ileri sürülmüş ilk hareket ettirici argümanı, sonuç olarak var olanın bir nedeni olması gerektiği savı üzerine kurulu olan etkin neden argümanı ve mümkün varlık ile zorunlu varlık kavram çiftine esasla geliştirilen zorunlu varlık argümanı yer almaktadır.

Robert Hammond'ın aktardığına göre ilk hareket ettirici argümanı açısından düşündüğümüzde, Fârâbî'ye göre bu dünyada veya bu evrende hareket ettirilen şeyler vardır. Örneğin bir topaç, dönerken hareket etmektedir. Fakat hareket ettirilebilen her şey hareketini bir hareket ettirici nedenden alır. Topaç, kendi hareketini çocuğun onu yere fırlatmasıyla kazanır. Diğer taraftan hareket ettirenin kendisi hareketini bir başka nedenden almış olabilir. Nitekim çocuğu, anne ve babası harekete getirmiştir. Öyleyse hareket ettireni hareket ettiren başka bir hareket ettirici neden olmalıdır ve bu hareket ettirici nedeni de bir başka neden hareket ettirmelidir –örneğin dede ile nene. Fakat hareket ettiriciler ve hareket ettirilen şeyler dizisinde sonsuza kadar gitmek imkânsızdır. Çünkü öyle bir durumda hareket hiçbir zaman başlamayacak veya başta kabul ettiğimiz

hareket olmayacaktır. “O halde hareket ettirilemeyen bir hareket ettirici olmalıdır [ki] bu [da] Tanrı’dır” (Hammond, 2001, s. 35). Etkin neden argümanı açısından düşündüğümüzde yine Robert Hammond’ın aktardığına göre Fârâbî düşüncesinde “...varlık olmayandan varlığa geçiş, gerçek bir sebep gerektirir. [Ki] bu sebebin mahiyeti varoluşuyla ya aynıdır (: özdeştir) ya da değildir. Eğer mahiyeti varoluşuyla aynıysa (: özdeşse) (mahiyeti varoluşuyla özdeşliğe sahipse) o zaman varlık sebepsizdir. Değilse, varoluş, başka bir varoluştan gelmeli ve bu da bir başkasından [ta ki] mahiyeti varoluşundan hiçbir şekilde farklı olmayan [İlk Etkin Neden’e ulaşana dek]” (Hammond, a.g.e, s. 36). Etkin neden argümanını da kapsayacak şekilde ileri sürülen üçüncü ve son argüman ise, yukarıda ifade ettiğimiz üzere mümkün varlık ve zorunlu varlık kavram çiftine esasla ortaya konulmuş olan zorunlu varlık argümanıdır. Fârâbî düşüncesinde ‘zorunlu varlık’ ifadesi, “(i) daha mükemmeline yükselmek suretiyle sonunda kendisinden daha mükemmel bir şeyin olması mümkün olmayanı, (ii) herhangi bir varlığın kendi varlığı mertebesinde olması asla kabil olmayanı, (iii) benzeri ve zıddı olmayan bir mükemmel varlığı, (iv) kendisinden önce gelen bir şeyin olması mümkün olmayan bir ilki (avval), (v) kendisinden daha önde bulunan bir şeyin olması mümkün olmayan bir önde geleni (mutakaddim), (vi) varlığını kendisinden başka bir varlıktan alması asla mümkün olmayan bir varlığı, (vii) mutlak anlamda önde bulunan, ilk olan varlığı, kendisinden başka her şeye varlığını veren ilk varlığı, (viii) kendisinden başka her şeye birliğini veren ilk bir olanı (vahid), (ix) kendisinden başka gerçekliği olan her şeye gerçekliğini veren gerçek olanı” karşılamaktadır (sıralanan maddelerin tümü için bkz.: Farabi, 2019, s. 46-47).

Bu argüman açısından düşündüğümüzde Fârâbî’ye göre “var olan her şey ikiye ayrılır. Birincisi, özü (zâtı) itibariyle varlığı zorunlu olmayandır; buna mümkün varlık (mümkün’ül-vucûd) adı verilir, ikincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır; buna zorunlu varlık (vâcibu'l-vucûd) denir. Mümkün varlığı bir an için yok saydığımızda, bu durum bir imkânsızlığa (muhâl) yol açmaz. Böyle olunca onun varlığı bir sebebe dayanıyor demektir. Zorunlu varlığa gelince, onun zorunluluğu başkasına nispetle ortaya çıkan bir zorunluluksa bu, şu demektir: Böyle bir varlık kendi özü itibariyle mümkün, başkası itibariyle zorunludur. Bu mümkün oluş ya öteden beri süregelen ya da zaman zaman ortaya çıkan bir şeydir. Oysa mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, devr (totooloji) yöntemiyle de sonsuza

dek sürüp gitmeleri imkânsızdır. Öyleyse mümkün varlıkların eninde-sonunda bir zorunlu varlıkta son bulmaları gerekir; işte bu İlk Varlık (Tanrı) dır” (Farabi, 2014, s. 2). Fârâbî’ye göre “zorunlu varlığı bir an için yok saydığımız zaman bu durum mantikî imkânsızlığa (muhâl) yol açar. O’nun varlığının hiçbir sebebi yoktur; varlığının başkasından olması da mümkün değildir... O’nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksikliklerden uzak olması gerekir. Şu hâlde O’nun varlığının tam; madde, fiil ve gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel bir varlık olması gerekir” (Farabi, a.g.e, s. 2-3).

Fârâbî’nin Tanrı anlayışına ve özel argümantasyonlarına ilişkin genel bir farkındalık elde etme amacıyla geliştirdiğimiz bu açıklamalardan sonra, çalışmamızın planı doğrultusunda hareket ederek yönümüzü Anselmus’un Tanrı’nın var olduğu iddiasını temellendirmek için ortaya koyduğu argümantasyonuna çevirebiliriz. Bu doğrultuda, öncelikle Anselmus’un, var olduğunu düşündüğü Tanrı’nın var olduğu bilgisine ulaşmak için tutturduğu yolu, zihnin bizzat kendi içinde bulunduğu düşünsel bir temele bağladığı söylenebilir. Bir başka ifadeyle Anselmus, Tanrı’nın var olduğu iddiası lehine ortaya koyduğu akıl yürütmesini, dış dünyada gözlemlenebilen olgulara, *a posteriori* verilere göre değil, Tanrı’nın bizzat akılda yer alan tasarımına, *a priori* bir kaynağa göre ortaya koymuştur. Böylelikle Anselmus’ta olan şeyin, ruhun tanımı aracılığıyla onun var olduğunun anlaşılabilirliğini söyleyen Platoncu bir usavurmayı daha açık ve güçlü bir şekilde öne çekmek olduğu söylenebilir. Nitekim Anselmus, Tanrı’nın sadece zihinde değil gerçeklikte de var olduğunu bizlere gösterebilecek bir tasarımın, üstelik bir aptal tarafından bile düşünülebilecek bir şekilde mevcut olduğunu ve bundan hareketle Tanrı’nın varlığının savunulabileceğini ileri sürmüştür. Bir bakıma Anselmus açısından Tanrı’nın varlığına belirli bir tanım ve bazı temel kabullere bağlı kalınarak ulaşılabilir. Dahası Majid Fakhry’nin Norman Malcolm’un uyarısına bağlı kalarak işaret ettiği üzere Anselmus söz konusu akıl yürütmesini ikili bir görünüm arz edecek şekilde ileri sürmesiyle de farklı bir düşünür olma özelliğini taşımaktadır (Fakhry, 2002). Nitekim Anselmus, Tanrı’nın bir fikirden daha fazla gerçeklik taşıyacak şekilde var olduğu iddiası için benzer düşünsel prosedürleri işleten ama yine de birbirlerinden farklı tutulması gereken iki kısımlı bir akıl yürütme örneği ortaya koymuştur. Öyleyse tam da bu bilgiler ışığında durumun böyle olduğunu görmek üzere artık ilgili argümantasyona ve neticede ileri sürülen akıl yürütmenin bütününe ulaşmaya çalışabiliriz.

Bu doğrultuda ilk olarak denilebilir ki Anselmus'un temel iddiası, Tanrı'nın 'kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen şey' olarak tasarlanması durumunda ona bir fikirden daha fazla gerçeklik taşıyacak şekilde var olduğuna inanmanın mümkün olduğudur. Bir başka ifadeyle Anselmus, 'kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen şey' tasarımının, Tanrı'nın hem zihinde hem de gerçeklikte var olduğu iddiasını savunmayı mümkün kıldığını düşünmektedir. Şöyle ki Anselmus'a göre Tanrı yani, "kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey sadece zihinde var olamaz kesinlikle. Çünkü sadece zihinde ise, ondan daha büyük olan şey, her ne ise onun, gerçeklikte de var olduğu düşünülebilir. Öyleyse 'kendisinden daha büyüğü tasarlanamayan şey' sadece zihindeyse, 'kendisinden daha büyüğü tasarlanabilen şey' olur. Ama bu olanaksız. Öyleyse hiç kuşkusuz 'kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bir şey' hem zihinde hem de gerçeklikte vardır" (Anselmus, 2019, s. 143).

Fark edileceği üzere Anselmus, Tanrı'nın hem zihinde hem de gerçeklikte var olduğu sonucuna ulaşan bu akıl yürütmesini sadece Tanrı'nın 'kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen şey' olarak tanıdığı tasarıma değil belirli ön kabullere de bağlayarak ileri sürmüştür. Bu söz konusu ön kabuller; (i) yalnızca zihinde yer alan bazı şeylerin var olduğunu, (ii) hem zihinde hem de gerçeklikte yer alan bazı şeylerin var olduğunu ve (iii) hem zihinde hem de gerçeklikte yer almanın yalnızca zihinde yer almaktan daha üstün olduğunu bildirmektedir. Anselmus'un nezdinde bu ön kabullere bağlı kalmamız durumunda Tanrı'nın hem zihinde hem de gerçeklikte yer aldığını savunmak mümkün olmaktadır. Nitekim kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen şey olarak tasarımılanan Tanrı sadece zihinde yer alıyor olsaydı, Tanrı'dan daha büyük olan bir şeyin hem zihinde hem de gerçeklikte yer aldığı söylenebilir olurdu ki bu da Tanrı'nın elimizde yer alan tasarımıyla çelişmemize neden olurdu. Dolayısıyla hem zihinde hem de gerçeklikte yer alan bazı şeylerin var olduğunu, bu söz konusu şeylerin sadece zihinde yer alan şeylerden üstün olduğunu kabul eden biri için Tanrı'nın, kendi tasarımı gereği, hem zihinde hem de gerçeklikte yer alan söz konusu şeyler arasında başı çekeceğini düşünmek zorunlu olmaktadır.

Tanrı'nın kavramı söz konusu olduğunda var olmanın bir yüklem, dahası Anselmus örneğinde üstün bir yüklem olarak tanıdığı bu akıl yürütmenin sağlaması ise Anselmus tarafından argümantasyonun ikinci kısmında yerine getirilmeye çalışılmıştır. Bu söz

konusu ikinci kısım açısından Anselmus'a göre Tanrı "öylesine gerçek olarak vardır ki, onun var olmadığı düşünülemez bile. Nitekim var olmadığı düşünülemez [bir şeyin], var olmadığı düşünülebilir şeyden daha büyük olan bir şeyin olduğu düşünülebilir. Bundan ötürü, eğer 'kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bu şey'in var olmadığı düşünülebilirse, bu 'kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey'in kendisi, 'kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey' olmaz. Bu da uygun değil. Öyleyse, 'kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bu şey' o denli gerçek biçimde vardır ki, onun var olmaması düşünülemez de" (Anselmus, a.g.e, s. 144, parantez [] içi bize ait).

Argümantasyonun aktardığımız bu ikinci kısmında Anselmus, birinci kısımda yaptığı gibi, Tanrı hakkında belirli bir tasarıma ve belirli ön kabullere sahip olmakla Tanrı'nın varlığına inanmanın savunulabilir olacağını ileri sürmüştür. Aquinas'ın da eleştirmek üzere sunduğu Anselmusçu savununun bu ikinci kısmında temele alınan kabul, 'var olmadığı düşünülemez olan bir şey'in olduğudur. Dahası Anselmus'a göre bu 'var olmadığı düşünülemez olan şey' böyle olmakla, 'var olmadığı düşünülebilir olan bir şey'den de daha büyüktür. Anselmus'a göre bu iki kabul ve elde yer alan temel tasarım (kendisinden daha büyüğü düşünülemez olanı bildiren tasarım) birleştirildiğinde Tanrı'nın var olmadığı düşünülemez olduğu sonucu da tersi düşünülemez şekilde kabul edilecektir.

Yine de öyle görünüyor ki Anselmus tarafından varılan bu sonuca nasıl ulaşıldığı ile ilgili olarak daha fazla açıklamaya ihtiyacımızın olduğu haklı olarak düşünülebilir. Ancak daha fazla açıklamaya duyulan bu ihtiyacın isabetli yorumlar yapmaya çalışmak dışında başka bir yolla karşılanabileceği de kuşkuyla görünmektedir. Nitekim tam da bu minvalde Anselmus'un ortaya koyduğu argümantasyonun bu ikinci kısmıyla ilgili olarak farklı yorum teklifleri söz konusu olabilmektedir. Söz gelimi Fakhry, 'kendisinden daha büyüğü düşünülemez olan şey' ile 'var olmadığı düşünülemez olan şey'in aynı Tanrı anlayışını yansıtan fikirler olduğunu ve bu fikirlere dayanarak ortaya konulan argümanın ontolojik bir argüman örneğini karşıladığını belirtmiştir. Dahası Fakhry, bu ontolojik argümanın bir benzeri olarak Fârâbî'nin zorunlu varlık tasavvuruyla da ilgilenmiştir. Hatta öyle görünüyor ki Fârâbî'nin 'zorunlu varlığın var olmadığı, mantıksal bir çelişkiye düşülmezsiniz ileri sürülemez' şeklindeki düşüncesini

ontolojik bir argümana yol vermenin temel işareti olarak kabul eden Fakhry, bizlere Anselmus'un ortaya koyduğu ontolojik argümanın kaynakları hakkında isabetli bir teklifte dahi bulunmuştur. Nitekim Anselmus'a ait olan 'kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen şey' ile 'var olmadığı düşünülemeyen şey' tasarımları, Fârâbî'ye ait olan 'zorunlu varlık' tasavvuruyla büyük bir örtüşme içerisindedirler. Nitekim her iki düşünürün aklında ortak olan şey, bu her bir tasarımın işaret ettiği Tanrı'nın var olmadığı iddiasının mantıksal bir çelişkiye düşülmeksizin ileri sürülemez olduğudur.

Böylelikle, bu ifade ettiklerimizle birlikte düşünerek, Anselmus'un ortaya koyduğu argümantasyonun ikinci kısmı için şöyle bir sunum teklifinde bulunabiliriz: Anselmus'a göre 'var olmadığı düşünülemeyecek', öyle ki 'var olmadığı düşünülebilecek olan bir şey'den daha büyük olan bir şey vardır. Diğer taraftan var olmadığı düşünülebilecek olan şeyin, bir hiç değilse, en azından mümkün derecede var olabileceğine de inanılır. Nitekim şu an var olup başka bir anda olmayan şey de var olmadığı düşünülebilecek bir şey olarak, bir mümkün/olumsal varlık olarak kabul edilebilir. Dahası var olmadıkları düşünülebilecek olan bu mümkün varlıkların, sebepler zincirinde başta yer alan bir nedenleri, zorunlu bir varlık vardır. Bu zorunlu varlık, var olmadığı düşünülemeyecek bir şey olarak yani, kendisinden daha büyüğü düşünülemeyen olarak vardır. Ya da en baştan ve Anselmusçu bir dille ifade edilirse, var olmadığı düşünülemeyecek, böylelikle var olmadığı düşünülebilen şeyden daha büyük olan bir şeyin olduğu düşünülebilir. Öyle ki var olmadığı düşünülemez olanın yani, 'kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey'in var olmadığı düşünülebilirse, bu 'kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey'in kendisi, 'kendinden daha büyüğü tasarlanamayan şey' olamayacağı gibi mantıksal bir çelişkiye düşülmeksizin devam da edilemeyecektir. Nitekim kendinden daha büyüğü tasarlanamayan bir şeyin var olmadığının düşünülebildiği bir yerde hiçbir şeyin de bulunmadığı söylenmiş olacaktır ki bu da hem Tanrı'ya ilişkin olan temel tasarım hem de 'var olmadığı da düşünülebilecek', mümkün düzeydeki varlık türünün kabulü tarafından reddedilmektedir.²⁵

²⁵ Ontolojik argümanın Anselmusçu versiyonu için metinlere bağlı kalarak geliştirdiğimiz bu açıklamaların, Kant'ın bu argümana yönelik olarak ortaya koyduğu eleştirinin incelemesi sırasında bizlere önemli bir temel oluşturacağını daha şimdiden ön görebiliriz. Bu yolda ontolojik argümana ilişkin daha yalın formülasyonların devam eden çalışmamızda bulunabileceğini de ayrıca belirtebiliriz.

Aquinas ise Anselmus'un temel tasarım ve kabuller aracılığıyla, *a priori* bir kavrayışla Tanrı'nın varlığına ulaşılabilmesi yönündeki savunu türüne, Fârâbî'nin Tanrı'nın insan aklı tarafından tam olarak tasavvur edilebilmesi mümkün değildir görüşünü hatırlatırcasına karşı koymuştur. Aquinas, bir cinse dâhil olmayan ve böyle olmakla özü kendi varlığı olan bir Tanrı (töz) düşüncesini temele alıp modern takipçileri tarafından egzistansiyal dedikleri bir bakışı önererek, Tanrı'nın kendinde değil etkileri aracılığıyla bilinebileceğini iddia etmiştir. Bununla uyumlu olacak şekilde Aquinas Tanrı'nın varlığı iddiası için sonradan 'Beş Yol' olarak anılmaya başlanan *a posteriori* nitelikte argümanlar ileri sürmüştür. Diğer taraftan Aquinas var olanları kendi aralarında 'daha' ve 'az' derecelerde sıralamamıza olanak sağlayan bir maksimum, bir mükemmellik kaynağı düşüncesine ve dünyadaki düzenden yani, her var olanın en iyi sonucu gözeterek var olmasından hareketle onları böyle olmaya yönlendiren bir düzenleyici güç fikrine başvurarak Tanrı'nın var olduğu yönündeki iddiaya destek olabilecek özgün görüşler öne sürmüş olsa da Fârâbî'nin ileri sürdüğü argümanları hatırlatan, fakat daha incelikli bir dille ortaya konulan argümanları tekrarlamıştır.²⁶

Öyleyse geldiğimiz noktada daha ziyade Tanrı'nın var olduğu iddiası lehine öne sürmüş oldukları argümanları aracılığıyla yer verdiğimiz Ortaçağ Dönemi düşünürlerinin, Tanrı'nın var olduğunu *a priori* veya *a posteriori* bir temele göre, spekülatif ya da doğal bir düzeyde bilmeyi mümkün gördüklerini teşhis ettiğimizi söyleyebiliriz. Her ne kadar farklı Tanrı tasarımlarına sahip olsalar da benzer bir kanaatin onlardan çok önce Platon ve Aristoteles tarafından paylaşılmış olduğunu da çalışmamızın önceki bölümlerinde görmüştük. Aslında bu savununun Kant'a gelene kadar sıklıkla karşılaşılan bir savunu olduğunu vurgulamak doğru olacaktır. Böyle bir savunu veya temellendirme girişimi modern felsefenin büyük filozoflarının ortaya koydukları felsefi sistemlerde de mevcuttur. Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz veya Berkeley bu duruma örnek olarak gösterebilecek filozoflardır. Bu bakımdan, Tanrı'nın var olduğu iddiasının, pagan veya mitik bir doğa ve kültür ortamında yeşererek mitostan logosa doğru giden bir hat oluşturan genç felsefenin büyük filozoflarından Ortaçağ Dönemi'nin Tanrı merkezli veya dinsel kültüründe yaşayan önemli düşünürlerle ve oradan da modern filozoflara kadar uzanan tarihsel bir çizgi boyunca kendisine destek bulmuş olduğu söylenebilir.

²⁶ Bkz.: Aquinas, 1955, s. 80-96; 1981, s. 12-16; 2007, s. 139

Bu doğrultuda, bu tarihsel sürekliliğin bir parçası olarak işaret ettiğimiz bu filozoflar arasında yer alan Descartes'a ve Berkeley'e, onların özne temelli felsefesini ve Tanrı anlayışını görmek üzere yönelmemiz doğru bir adım olacaktır. Descartes ve Berkeley her ne kadar Kant'ın teorik eleştirisinden nasibi almış olsalar da Kant'ın üzerinde en az Platon, Aristoteles ya da Hume kadar etkili olmuş filozoflardır. Dolayısıyla Descartes'ın ve Berkeley'in özne ve Tanrı anlayışına yönelmenin çalışmamızın temel amaç ve hedeflerine ulaşırken takip ettiğimiz planımıza farklı düzeylerde katkısının olacağını tahmin edebiliriz. Böyle bir adım, bizlere (*transzendental* olmayan, Kartezyen veya Berkeleyci nitelikteki) özne temelli bir felsefi anlayışın nasıl mümkün olabileceğini gösteren örnek durumları sağlayacaktır. Dahası böyle bir adım öznenin diğer her şeyle olan ilişkisi içerisinde Tanrı'yı nasıl garantör bir güç olarak anlamlandırabileceğimizi, ona bir işlev veya rolün, merkezi bir konumun nasıl verilebileceğini de bizlere gösterebilir. Nitekim Kant'ın kendi ahlak metafiziğinde Tanrı'ya Descartes veya Berkeley'in yaptığına benzer bir biçimde garantör bir güç olarak yer verdiği söylenebilir –her ne kadar bu söz konusu benzerlik derinden farklılaşan iki konumun benzerliği olarak alınabilse de. Son olarak Descartes'ın ve Berkeley'in özne ve Tanrı anlayışına yönelmekle, yukarıda yarım bıraktığımız aşkınlık ve içkinlik tartışmasını özne yanından sürdürme olanağına kavuşacağımızı da öngörebiliriz. Kanaatimize göre Descartes'ın ve Berkeley'in özne ve Tanrı anlayışı özneye göre bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının nasıl düşünebileceği (ya da nasıl düşünülmemesi gerektiği) konusunda bizlere ön açıcı bir yardımda bulunmaktadır. Yine de özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını ortaya koyma konusunda nihai açıdan bakıldığında Descartes veya Berkeley'den yalnızca yararlı bir yanlı olarak faydalanılabileceğini daha şimdiden ifade edebiliriz. Nitekim Descartes her ne kadar aşkınlık ve içkinliği özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik ilişkisi içerisinde, dengeli bir konumlandırılmayla ortaya koyma konusunda Berkeley'den daha başarılı görünüyor olsa da her iki filozofun da yalnızca özneye göre düşünülmüş sözde bir aşkınlık ve içkinlik tasarımı geliştirmiş olduklarını ve dolayısıyla nihai noktada aralarında pek bir farkın bulunamayacağını düşündüğümüzü belirtebiliriz. Buna göre aşkınlık ve içkinlik tartışmasına Kantçı bir tutumla dahil olduğumuzda ne Descartes'ın ne de Berkeley'in ilgili tasarımlarının başarılı olduğunu söyleyebiliriz.

1. 5. DESCARTES'IN VE BERKELEY'İN ÖZNE VE TANRI ANLAYIŞI

Descartes'ın ortaya koyduğu formülasyonlar, sağlam bir bilgi temelini öznedeki yattığı veya böyle bir bilginin ancak öznenin kendisine ilişkin ilksel bilgisiyile mümkün olabileceği yönündeki yaklaşımı felsefeye kazandırmıştır. Descartes felsefenin gidişatını (tamamen olmasa da) temelden değiştirmiştir. O, 'özne' tasarımını merkeze almakla, Antik Yunan felsefesine yön veren 'doğa' tasarımının ve Ortaçağ düşünce dünyasına yön veren 'Tanrı' tasarımının ötesine geçmiştir. Çünkü aşağıda da vurgulayacağımız üzere Descartes'la birlikte özne artık tüm düşüncenin ilksel hareket noktası haline gelmiştir –her ne kadar bu durum derinlerde farklı bir görünümle karşımıza çıkacak olsa da. Bu bakımdan Descartes felsefesini, modern felsefenin şafağı olarak kabul edebiliriz. Dahası Descartes felsefesinde Tanrı kusursuz ve sonsuz tözü karşılayan bir fikir, bir ide olarak, kendisi kusurlu bir töz olan öznenin ben bilinciyle özdeş olan zihnine ait görülmüştür. Dolayısıyla Descartes'ın kısaca işaret ettiğimiz bu görüşlerinin, çalışmamızda takip etmemiz gereken ana düşünce yolunu açacağı şimdiden söylenebilir. Nitekim Kant felsefesi, Descartes'ın başlangıcını gerçekleştirdiği modern felsefenin *transzendentel* nitelikteki güçlü bir devamı olarak yer almaktadır.

Bu doğrultuda, Descartes, güvenilir olduğunu düşündüğü bir yolda, kendisinden şüphe edilemeyen, açık ve seçik bir algı aracılığıyla edinilmiş, metafiziğin ve diğer bilimlerin ya da genel olarak akıl yürütmelerimizin tümünün üzerine her defasında güvenle kurulabildikleri ve böylelikle tüm bilgimize yanılmaz, temel bir dayanak noktası olacak bir bilgi, öznenin düşünen bir varlık olarak *ben bilinci* bilgisini ileri sürmüştür. Descartes tarafından açık ve seçik algılama, zihnin kendi iç algısı yoluyla gerçekleşen doğal bir bilme türü olarak öne çıkarılmıştır. Descartes'a göre bu algılamada zihin, kendi içindeki doğal ışık tarafından aydınlatılır. Bilinen (ki bunlar doğuştan gelen idelerdir), hiçbir dışsal veri söz konusu olmadan doğrudan doğruya zihnin kendi sınırları içerisinde bilinir ya da keşfedilir. Öyle ki bu keşif, istenildiği her durumda, örneğin okul sıralarında ya da nehir kenarında tekrarlanabilmektedir. Bunun için bilinenin açık –yani, zihinde var olması ve zihin tarafından ulaşılabilir olması– ve seçik –yani, açıklık koşulunun sağlanmasından sonra, zihnin bilineni diğer bilinenlerden/idelerden ayırt edebilme durumunun– olması yeterlidir (Descartes, 1982, s. 20/45 numaralı not).

Böylelikle Descartes temeldenci bir tutumla, düşünen bir öznenen hareket etmektedir. Temele insan zihninin bizzat kendisi, ona ait bilgiler alınmaktadır. Özne, tüm bilişsel süreçlerde kendisinden hareket edilecek esas kaynak olarak görülmektedir. Nitekim Descartes'a göre düşünen özne, doğal bir ışık aracılığıyla, tözden mürekkep varlığının bilgisine, kendisine doğuştan özünlülük *cogito* idesine ulaşabilmektedir. Bir bakıma Descartes'a göre, şüphe ettiğinden şüphe edemediğini, şüphenin de bir düşünce formu olduğunu, şüphe edenin aynı zamanda düşündüğünü ve düşünen bir şeyin de ancak bir varlığa sahipse düşünebileceğini keşfeden her kişi varlığının bilgisine, *cogito* idesine erişebilmektedir. Buna göre "herhangi bir şey düşünmüşsem varmışım demektir" (Descartes, 2007, s. 22). Farklı bir ifadeyle, "düşünüyorum 'öyleyse' varım, ya da daha bütünsel olarak: kuşkulanmakta olan ben, düşünüyorum, varım, ben düşünen bir şeyim" (Deleuze & Guattari, 2017, s. 33).

Diğer taraftan Descartes açık ve seçik algılamanın güvenilirliğinin tanrısal bir koruma altında olduğunu da savunmuştur. Farklı bir ifadeyle, açık ve seçik algılama yoluyla elde edilen, kuşku götürmediği düşünülen bilgilerin son kertede güvenilir olmasını sağlayan şey, yetkinliğinden taviz veremeyecek olan Tanrı'dır. Bu bakımdan *cogito* idesinin gerçekliğin tüm bilgisini ortaya koymada yeterli olmadığı durumlar, Descartes'a Tanrı'yı kusursuz bir tözün karşılığı olan bir ide, deyim yerindeyse garantör bir güç olarak buldurmuştur. Nitekim uzamlı töz ya da diğer öznelerin varlığından kuşku duymanın önüne geçebilmek ve dahası en temelde zihnin açık ve seçik algısının Descartes'ın kuşku yönteminde kapsanan kuşkucu hipotezlerden bağımsız olduğuna nasıl emin olunabilecektir? Böylelikle her ne kadar düşün tarihinin en tuhaf döngüsellik ve düşünen töz ile uzamlı töz ayrılığı sorunu ortaya çıkmış olsa da Descartes, kusurlu (bu anlamda örneğin düşünce bakımından tamlığı değil şüphe etmeyi de içeren) bir varlığın, en yetkin varlığın fikrine kendiliğinden sahip olmasının olanaksız olduğunu ve bu fikrin ancak böyle bir varlık tarafından yani, Tanrı aracılığıyla zihne yerleştirilmiş olarak tasarlanabileceğini savunmuş ve neticede modern felsefenin en önemli temalarını özne temelli bir felsefenin yolunu açacak şekilde ileri sürmüştü.

Şimdi, çalışmamızın temel amaç ve hedefleri açısından bu noktadan itibaren Descartes'ın özne ve Tanrı anlayışını Kant'ın özne ve Tanrı anlayışıyla ilişki içerisine getirmeye çalışmamız faydalı olacaktır. Fakat biz böyle bir ilişkilendirmeyi Berkeley'in

özne ve Tanrı anlayışını gündeme getirerek sağlamanın bizlere daha geniş bir bakış açısı kazandıracağını, çünkü böylelikle Kant'ın özne ve Tanrı anlayışına ilişkin daha bütünlüklü bir kavrayışa kavuşacağımızı düşünüyoruz. Bu nedenle Descartes ve Kant arasında gerçekleştireceğimiz karşılaştırmalı anlatıma Berkeley'in görüşlerini dahil etmemiz doğru olacaktır. Bu doğrultuda, gördüğümüz üzere Descartes kuşku götürmez bir bilginin, öznenin kendi varlığı hakkındaki bilgisi olduğunu savunmuştur. Varlığımıza ilişkin açık ve seçik olarak edinebileceğimiz bilgimiz, temelde yer almaktadır. Ben düşünen ve yer kaplayan bir şey olarak varım. Dahası varlığımın bilgisi, yer kaplayan bedenime değil, düşünen zihnime dayalıdır. Düşünen töz, yer kaplayan tözden, dolayısıyla kendi varlığıma ilişkin bilgim, aynı zamanda bedensel bir bulunuşa sahip olduğumu söyleyen bilgilerden farklıdır. Benim kendime ilişkin yalnızca düşünen, yayılım göstermeyen bir şey olarak açık ve seçik bir fikrim, fakat bedenim hakkında ise sadece yayılıma sahip olan ama düşünmeyen bir şey olarak yalnızca seçik bir fikrim söz konusudur. Descartes'ın ifadesiyle, "ruhumun, bedenimden bütünüyle ve tam anlamıyla ayrı olup onsuz var veya mevcut olabildiği kesinlikle doğrudur" (Descartes, a.g.e, s. 73). Ben düşünen ve yer kaplayan, sonlu bir töz olarak varım. Zihin ve madde tözleri bende bir araya gelmiş, karışmış ve kaynaşmıştır. Yer kaplayan yanımın, bedenimin, maddenin, doğanın ve hatta diğer öznelerin varlığından ise, sonsuz töz olan Tanrı'nın bana onları oldukları gibi verdiğini, beni yanıltmadığını kabul ederek emin olabilmekteyim. Nitekim uygun bir nitelikle ifade edersek, Tanrı, açık ve seçik olarak bildiğim bir ide ve bundan da öte açık ve seçik biliş yolunun garantörü olarak yer almaktadır (Descartes, a.g.e, s. 64-66). Belirli karşı çıkışlara sebep olsa da Descartes'ın özne ve Tanrı hakkındaki görüşlerini aktardığımız minvalde düşünebiliriz.²⁷

²⁷ İşaret edilen karşı çıkışlara neden olan sorun John Cottingham'a göre "yalnızca Descartes'ın Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlanmasının geçerliliği konusunda duyulan kuşkudan ibaret değildir; ortada tüm girişimin temelinde yatan çok daha ciddi yapısal bir sorun vardır. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bazı öncüllerden ya da aksiyomlardan başlamak durumundayız. Ancak bu aksiyomların doğru olduklarını nereden biliyoruz? Descartes'ın yanıtı, onların doğruluklarını açıkça ve seçikçe kavradığımız yönündedir. Ama şimdi şöyle bir soru çıkıyor ortaya: Açık ve seçik algılarımıza nasıl güvenebiliriz? Tanrı'nın varlığı bir kez kanıtlandıktan sonra bu sorun değil. Çünkü Descartes, Tanrı'nın yetkin ve iyi bir varlık olarak, insana en ileri düzeyde açıklıkla algılayacağı şeylerde yanılgıya düşürecek bir zihin veremeyeceğini öne sürecektir. Ama Tanrı'nın varlığını bilinceye kadar, öyle görünüyor ki, en basit konularda bile zihne ya da kavrama yetisine güvenmemizi temin edecek hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla Descartesçı girişimi

Diğer taraftan Descartes'ın özne ve Tanrı hakkındaki aktarmış olduğumuz görüşlerini Kant'ın görüşleriyle ilişki içerisine öncelikle özne teması ekseninde getirmeyi deneyebiliriz. Buna göre Kant'ın Descartes'a benzer bir yolda, tüm bilgimizin, tüm kavramlarımızın taşıyıcısı olan bir temel kavram olarak *transzendentel özneyi* öne sürdüğü belirtilebilir. Fakat Kant açısından Descartes'ın dış deneyim karşısında kuşku götürmez temel olarak gördüğü iç deneyim, ancak bir dış deneyimin varsayılmasıyla olanaklı olabilmektedir. Bu, Kant'ın özne tasarımının Descartes'ın özne tasarımından farklı olan yanına temel olmaktadır. Aslında bu aynı zamanda, Kant'ın özne tasarımının Berkeley'in özne tasarımından farklı olan yönünü de ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Kant açısından Berkeley Descartes'ın problematik/belkili idealizmine karşı yalnızca dogmatik bir idealizm önermiştir. Bu ikinci idealizm türünde zihinden bağımsız olarak doğada kendi başına yer aldığı ve belirli niteliklerin taşıyıcısı olduğu savunulan madde tözü tümüyle reddedilmektedir. Bu bakımdan Berkeley'e göre örneğin başı, gövdesi, elleri ve ayaklarıyla önümüzden geçerken selamladığımız kişiler hiçbir madde içermeyen özneler olarak kabul edilmelidirler. Berkeley tarafından tüm gerçeklik

daha en başından tehdit eden berbat bir döngüsellikle karşı karşıyayız: Tanrı'nın varlığını bilinceye değin açık ve seçik algılarımıza güvenemeyiz; ama öte yandan açık ve seçik algılarımıza başvurmadan da Tanrı'nın varlığını kanıtlayamayız" (Cottingham, 1995, s. 50). Böyle bakıldığında (her ne kadar Platon, Fârâbî ya da Anselmus gibi şeylere ilişkin ortaya koyduğumuz tanımlarımızın içerikteki varsılıklarının bizleri şeylerin kendilerine özgü varlığını da onaylamaya götüreceğini düşünmüş olsa da) Spinoza'nın Tanrı'nın varlığı iddiası lehine ileri sürülen argümanlara farklı bir boyut kazandırmaya çalışması ilgiye değer bulanabilir. Nitekim Spinoza kendi felsefi dizgesiyle uyumlu olacak şekilde davranarak, 'en az bir şeyin var olduğunu' savunmaya varan görüşlerin yerine, 'en fazla bir şeyin var olduğu' kabulüne yaslanan argümanlar geliştirmiştir (Scruton'dan aktaran Atbakan, 2012, s. 8-9). Spinoza tarafından zihnin gözleri aracılığıyla (*a priori* bir temelde) varlığı tanıtlanmak istenilen Tanrı ya da Doğa ise, her biri sonsuz *modusları* modifikasyonlar/duygulanımlar olarak ifade edip sonsuz özü karşılamakla kendi cinsinde sonsuz olan *attirubutumdan* (sözelimi bizim bilebildiğimiz, kendisi aracılığıyla fikir türündeki *modusların* ifade edildiği düşünce veya kendisi aracılığıyla bedenlerin ifade edildiği uzam *attirubutumundan*) oluşan, mutlak anlamda sonsuz olan bir töz (*substance*) olarak belirlenmiştir (Spinoza, 2004, s. 32/40; Atbakan, 2012, s. 21). Diğer taraftan Spinoza'dan farklı olarak Kant, teorik felsefesinde kategorilerin kendi başlarına sentetik bir önerme ya da bilgi için hiçbir şey sağlayamayacaklarını, deneyim durumunda kategorinin yanı sıra görünün ve hatta dış görünün bulunması gerektiğini öne sürmüştür. Dolayısıyla Kant töz kategorisini yalnızca uzay ve zamanda verilebilecek bir özneye uygulanabilir olarak görmüştür: hem töze yüklenen anlam hem de tözün öznesi değişmiştir. Dahası Kant "mutlak" sözcüğünü de genel olarak bir şeyin kendinde değil, tüm (olanaklı her şeyle) bağıntılar(ın)daki zorunluluğunun kavramı olarak kullanmıştır ve (saf aklın idealini Tanrı'nın teorik anlamı olarak kabul ettiğimiz ölçüde) Tanrı'yı da böyle bir mutlak tasarım örneği olarak alabileceğimiz 'tüm olanağın zemini' idesi tarafından belirlenen saf aklın idealinin pratik karşılığı olarak tanımıştır.

düşünen, isteyen, algılayan, akıl yürütmelerde bulunan zihinsel/ruhsal/tinsel etmenlere ve bu etmenlerin edimlerinin içeriğini oluşturan idelere dayandırılmaktadır. Berkeley'e göre ide etmenlerinin nedeni cisimsel olmayan, yalın, bölünmemiş, etkin zihinsel tözlerdir –ben, diğer zihinler ya da Tanrı'dır. Bu bakımdan ideler kendi başlarına kalıcı olan zihinlerce taşınan, onlara bağımlı olan eylemsiz ve süreksiz varlıklardır. Böylelikle insan bilgisinin hiçbir madde tözünü varsaymayı gerektirmeyecek şekilde algılanan bu türden idelere ve onları algılayan zihinlere indirgenebileceği söylenebilir.²⁸

Berkeley açısından edilgin ideler etkin zihinlerde oldukları ya da onlar tarafından düşünüldükleri, algılandıkları için var olurlar, nitekim var olmak algılanmış olmaktır. Dolayısıyla nesnelere zihin tarafından algılanmaktan ayrı, doğal veya gerçek bir varoluşları bulunmamaktadır. Berkeley'e göre “duyu nesnelere yalnızca algılanırlarken vardır; o halde ağaçlar bahçede, sandalyeler oturma odasında ancak çevrede onları algılayacak biri olduğu sürece vardır. Gözlerimi kapattığımda odadaki bütün eşya hiçe indirgenir, yeniden yaratılmaları içinse gözlerimi açmam yeter” (Berkeley, 1996 s. 61; ayrıca bkz.: s. 36-37). Dahası zihinlerimize, ruhumuza, tinlere veya genel olarak etkin varlıklara ilişkin bir idemiz bulunmamaktadır. Çünkü kendi varoluşumuz algılanmak değildir, söz konusu varoluşu düşünen etkin bir varlıktır. Bu bakımdan bizler “kendi varlığımızı içe bakışla ya da düşünerek, başkalarının varlığınıysa usla

²⁸ Madde tözünün reddine neden olan sürece dair kısa bir açıklama için Berkeley'in şu özlü ifadelerine başvurabiliriz: “İnsanları özdeksel tözün var olduğunu varsaymaya itmiş güdüler üzerinde biraz düşünmeye değer; bu güdülerin ya da nedenlerin yavaş yavaş tükendiklerini, geçerliliklerini yitirdiklerini gördükçe artık bunlara dayanan düşünceleri onaylamaktan vazgeçebiliriz. İlk renk, beti ve devinimin ve bütün diğer nitelik ya da ilineklerin zihin olmaksızın, gerçekten var oldukları düşünülmüş; ve kendi başlarına kavranmadıkları için bunların içinde buldukları bir düşünmeyen *dayanağı* ya da tözü varsaymak gerekliymiş gibi görünmüştü. Sonradan insanlar zamanla renklerin, seslerin ve bütün diğer duyulur, ikincil niteliklerin zihin olmaksızın hiç var olmadıklarına ikna olduklarında, bu *dayanağı* ya da özdeksel tözü yukarıdaki niteliklerden sıyırdılar, geride yalnızca hala anlık dışında var olabileceklerini ve buna bağlı olarak özdeksel bir desteği gerektireceklerini düşündükleri birincil nitelikleri, betiyi, devinimi ve benzerlerini bıraktılar. Oysa bu niteliklerin kendilerini algılayan bir tinin ya da zihnin içinde var olmaktan başka türlü var olmalarının olanaksız olduğu gösterildi, bundan da özdeğin varlığını varsaymak için artık hiçbir nedenimizin kalmadığı sonucuna varılır; dahası, özdek sözcüğünün niteliklerin ya da ilineklerin içinde var oldukları *düşünmeyen bir dayanağı* gösterdiği düşünülüyorsa böyle bir şeyin var olması büsbütün olanaksızdır” (Berkeley, 1996, s. 79).

kavrarız” (Berkeley, a.g.e, s. 89).²⁹ Bu açıklamalardaki empirist temel ise, duyu kökenli idelerin bizlerin iradesine bağlı olmaksızın, biz istemesek dahi bize doğada, öncelikli bir yolda veriliyor olmasıdır. Zihnin kendi istenciyle uyandırdığı ideler, doğanın yaratıcısı tarafından duyularımıza belirli bir kurallılık, yasallık altında verilen idelere göre silik, zayıf veya geçicidirler. Böylelikle gerçekliğe ilişkin bilgide duyusal bir temelin bulunduğu söylenebilir.

Fakat Berkeley’in özne anlayışı ekseninde aktardığımız bu görüşleri yine de onun Kant tarafından dogmatik idealizmin bir temsilcisi olarak anılmasına engel olamamıştır. Çünkü Kant’a göre Berkeley ‘uzayın ayrılmaz koşulları olduğu tüm şeylerle birlikte kendinde olanaksız bir şey olduğunu ve bu nedenle uzaydaki şeylerin de yalnızca imgeler olduklarını’ ileri sürmüştür. Oysa dış şeylere ilişkin olarak yalnızca imgelerimizin değil ama deneyimizin olduğunu savunmamız gerekir. Nitekim algımızın kalıcılığının, bu söz konusu dış şeylerin varoluşunu ön gerektirdiği söylenebilir. Böylelikle Kant ‘varoluşunun zamanda belirlenmiş olarak bilincinde olduğunu’, bu bilinç de dâhil olmak üzere ‘tüm algının zamanda kalıcı bir şeyi ön gerektirdiğini’, bu söz konusu ‘kalıcı olanın kendisinde değil varoluşunun zamanda belirlenmiş olarak bilincinde olmasına da olanak tanıyan dıştaki bir şey (madde/özdek) olduğunu’ ve dolayısıyla söz konusu ‘kalıcı olanın algısının sırf bir tasarımla değil dışta yer alan bir şeyle olanaklı olabileceğini’ düşünerek ‘kendi öz varoluşunun yalın, ama empirik olarak belirli bilincinin uzayda yer alan nesnelere varoluşunu da tanıtladığı’ sonucuna varmış³⁰ ve Descartes’la eşleştirdiği problematik/belkili idealizm ile Berkeley’le eşleştirdiği dogmatik idealizmi *transzendental idealizm*, daha doğrusu özne lehine aştığına inanmıştır (Deleuze’ün radikal benzetmesiyle *ben*, Kant düşüncesinde *başkasıdır*). Bu bakımdan Kant’ın tıpkı Descartes ve Berkeley gibi modern felsefenin özne temelli yaklaşımını benimsediği ama bu özneyi ne Kartezyen ne de Berkeleyci bir

²⁹ Berkeley’e göre diğer zihinsel, ruhsal, tinsel varlıkların benim gibi var olduklarını akıl yürüterek ortaya koyabilirim. Nitekim Berkeley açısından “başka tinlerin zihinlerindeki ideleri, bu idelerin benzerleri saydığımız kendi idelerimiz aracılığıyla nasıl kavırıyorsak, başka tinleri de kendi ruhumuz aracılığıyla öyle biliriz...ruhumuz, bu anlamda başka tinlerin imgesi ya da idesidir...çeşitli devinimler, değişimler ve ide katışımları algılıyorum; bunlardan kendilerine eşlik eden, ortaya çıkarılarken onlarla bir arada olan, bana benzeyen belli tikel etmenler olduğu bilgisini ediniyorum. Bu nedenle başka tinlere ilişkin bilgim kendi idelerime ilişkin bilgim gibi dolaysız değildir; kendimden ayrı etmenler ya da tinler olarak yorumladığım idelerin etki ya da eşlik eden gösterge olarak aracılık etmelerine bağlıdır” (Berkeley, a.g.e, s. 123/126).

³⁰ Paragrafta tek tırnak ile alıntılanan ifadeler için bkz.: (Kant, a.g.e, B274 v.d.).

özne olarak tasarımılamış olduğu söylenebilir. Bu anlamda Kant tarafından öznenin varlığı, yalnızca görüsel bir bulunuşa sahip olduğu yani, Descartes'ın öznenin varlığından özenle ayırmaya çalıştığı, Berkeley'in tümüyle reddettiği maddi bir bulunuşa sahip olduğu ölçüde, deyim yerindeyse mutlak olarak görülmüştür. Özne hem teorik hem de pratik görünümleri açısından ele alınabilecek, *transzendental* bir özne olarak tasarımılanmaktadır.

Kant'ın özne tasarımının Descartes ve Berkeley'den farklı olan yönünü, özel bir bağlamda, öznenin kalıcılığı açısından ele almaya çalışmak bu noktada bizler için ayrıca fayda getirebilir. Kant açısından teorik olarak öznenin tüm kalıcılığı, onun mantıksal kullanımına aittir. Maddi, görüsel bulunuşumuz elbette ki bizim kendi varlığımıza bir töz kategorisini uygulanabilir kılmaktadır. Fakat empirik algımızın kalıcılığının, bu algımızın kaynağının kalıcılığıyla aynı şey olmadığını da görebiliriz. Özne ile ilişkili olarak düşündüğümüzde algımızın kalıcılığı empirik özneye karşılık gelmektedir. Algımızın kaynağının kalıcılığı ise teorik açıdan yalnızca mantıksal bir kullanımda geçerli olabilmektedir. Nitekim, bir ağaç kavramının kalıcılığından anlaşılmanın tümü, onun kendisiyle aynı olan bir kavram olarak kalıcı olmasıdır, bu, ağaç kavramının mantıksal kullanımını oluşturur. Empirik bulunuşuyla, dallar ve yapraklar olarak görünen empirik ağaç ise, yalnızca empirik ağaç algımızın kalıcılığını sağlayabilmektedir. Bu açıdan *transzendental özne* de teorik açıdan ancak empirik olarak verilebildiği ölçüde kalıcı olarak kabul edilebilecek veya maddi bir bulunuşa sahip olduğu ölçüde töz kategorisini uygulayabileceğimiz bir öznedir. Bu öznenin pratik değerlendirmesi ise, teorik değerlendirmenin sınırlılıklarını çiğnemenin, farklı bir bağıntı içerisinde, özneyi istemesiyle, daha ziyade bir kendinde şey olarak ortaya koymaktadır. Kişi, teorik bakımdan anlama yetisinin kategorilerinin uygulanabileceği empirik/fenomenal bir özne, bu öznenin zemini olması ölçüsünde de *transzendental* olarak düşünülebilmektedir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere, *transzendental özne*, fenomenal benlik ile numenal benlik arasında köprü kuran bir koşul olarak görülebilir. Böylelikle bu özne, teorik aklın doğaya aykırı bulmadığı bir özgürlüğü pratik akıl yoluyla gerçekleştiren, istemesiyle bir kendinde/numenal şeyin nedenselliğini işleten bir varlık olarak da düşünülebilmektedir. Buna göre Kant'ın teorik düzeyde empirik özne ve bu empirik öznenin zemini olan *transzendental özne* arasında geçerli kıldığı ayrımı, pratik düzeye empirik karakter ve bu empirik karakterin zemini olan düşünülür/anlaşılr

karakter ayrımıyla taşımış olduğu söylenebilir. Kişi böylelikle, yalnızca bilen değil isteyen, istemesiyle özgürlüğünün nedenselliğini başlatan bir varlık olarak, düşünülür şeyler düzenin sonsuz yaşama sahip bir yasa koyucusu ve uyucusu olarak düşünülebilmektedir. Nitekim bu öznenin bulunduğu bir ve aynı dünya hem duyusal ve hem de düşünülür/anlaşılır, ahlaksal bir dünya olarak görülebilir (Kant, 2019, B836).

Diğer taraftan Descartes ve Berkeley'in özne anlayışı ile Kant'ın özne anlayışı arasında gerçekleştirdiğimiz bu karşılaştırmalı anlatımı, onların Tanrı anlayışı ile Kant'ın Tanrı anlayışı arasında gerçekleştireceğimiz ikinci bir karşılaştırmalı anlatımla destekleyebilir, bu filozofları bu başlık altında ilişki içerisine getirmeye çalıştığımızda karşımıza çıkan benzerlik ve farklılıkları daha özel olarak bu noktada ortaya koymaya çalışabiliriz. Gördüğümüz üzere Descartes sonsuz bir töz, ide olan Tanrı'nın varlığının açık ve seçik olarak bilinebileceğini savunmuştur. Bu savununun Kartezyen teoride yer alan bazı sorunların; yer kaplayan tözün, matematiksel nesnelere veya diğer zihinlerin varlığından veya bilgisinden kuşku duymanın önüne geçmeyi hedeflendiğini düşünebiliriz. Diğer taraftan Berkeley de tıpkı Descartes gibi Tanrı'nın varlığının kuşku götürmez, apaçık bir biçimde bilinebileceğini savunmuştur. Berkeley'e göre "içinde yaşadığımız, devindiğimiz, varlığımızı bulduğumuz bir tinin varoluşundan daha apaçık bir şey olamaz" (Berkeley, a.g.e, s. 129). Bu savununun Berkeleyci teoride bulunan temel bir soruna yani, zihinlerimize verilen ideler arasındaki ilişkilerin sürdürülmesinin olanağı sorununa çözüm getirmeyi hedeflendiğini düşünebiliriz.

Fakat Tanrı'nın Kartezyen veya Berkeleyci teoride yerine getirdiği bu roller, onun bu rollerini de olanaklı kılacak varlığının bilgisel temellendirmesinden ayrıdır. Nitekim böyle bir temellendirmenin olmadığı yerde, Tanrı'ya yanılısamaya dayalı olmayan bir rol verip vermediğimizi göstermek de mümkün olmayacaktır. Farklı bir ifadeyle Tanrı'nın teori içerisindeki rolünden önce onun varlığının olanaklı (veya olanaksız) olup olmadığı teorik olarak temellendirilmelidir. Bu gereksinimi fark eden Descartes ve Berkeley Tanrı'nın varlığını temellendirmek üzere farklı argümanlara başvurmuştur. Fakat Kant'ın Descartes ve Berkeley'den yolun tam da bu noktasında, yolun en başında, Tanrı'nın varlığının bilinemez olduğunu savunmasıyla ayrılmış olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki Descartes ve Berkeley, Tanrı'nın varlığının spekülatif veya doğal bir yolda, kuşku götürmez idelerle bilinebileceğini, belirli argümanlarla Tanrı'nın varlığının ispat

edilebileceğini savunmuştur. Berkeley Tanrı'nın varlığını temellendirmek için özellikle istencimize bağlı olmadan etkilendiğimiz duyum idelerinin oluşturduğu görülür dizileri karşılayan doğadaki düzene başvurmuş, bir bakıma *fizikoteolojik* argüman türüne dahil edilebilecek bir akıl yürütme süreci ortaya koymuştur (Berkeley, a.g.e, s. 127). Descartes ise sonlu bir varlığın, sonsuz bir varlığı, sonlu bir düşüncenin sonsuz bir düşünceyi, etkinin nedeni değil nedenin etkiyi meydana getirebileceği yönündeki temel kabullere dayanıyor gibidir. Çünkü gördüğümüz üzere Descartes açısından Tanrı idesi, diğer tüm ideleri kuşatan bir yetkinliği ifade etmesi nedeniyle sonlu öznenin kendiliğinden meydana getiremeyeceği fakat zihninin doğal bir ışığıyla fark ettiği, kendisine Tanrı tarafından verilen bir ideyi karşılamaktadır. Tanrı idesi, sonsuz bir töz, en yetkin varlık olan Tanrı'nın idesidir. Tam da bu temelle uyumlu olacak şekilde, Descartes Tanrı'nın varlığını daha özel bir argümanla temellendirmeye de çalışmıştır. Kant'ın sonradan 'ontolojik' adıyla isimlendirip karşı koyduğu bu argümana göre, Tanrı'nın varlığı onun kavramının zorunlu bir sonucu olarak düşünülmelidir. Descartes açısından Tanrı'ya yönelen herkes, onun varlığının özünden ayrı tutulamayacağını, kendi özünde varlığı da içerdiğini görecektir (Descartes, 2007, s.60-63). Nasıl ki zihnimize hiçbir şekilde bağlı olmayan, değişmez ve belirlenmiş bir öze sahip olmakla var olan bir üçgenin üç açısının toplamının zorunlu olarak iki dik açığa eşit olduğu görülüyorsa, Tanrı'nın varlığının onun özünde içerildiği, Tanrı'nın var olmazlık edemeyeceği de görülebilir. Nitekim Tanrı, idesinde varlığın içerildiği yüce ve en yetkin bir varlıktır. Farklı bir ifadeyle, "Tanrı, tanım gereği, tüm mükemmelliklere sahiptir; var olmak bir mükemmelliktir, dolayısıyla Tanrı vardır" (İnan, 2005, s. 106). Fakat Kant bu iki filozofa karşılık olarak Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini ama onun teori tarafından olanaksız bulunmayan varlığına ahlak argümanı ile pratik olarak inanılabileceğini savunmuştur. Öyleyse Kantçı bir gözle baktığımızda Descartes'ın ve Berkeley'in, Tanrı'nın varlığına dair teorik bir tanıtın verilemez olduğunu belirten temel teorik kuralı çiğnemiş olduklarını ve Tanrı'yla ilgili olarak ortaya koydukları anlayışların kabul edilemez oldukları söylenebilir.

Diğer taraftan Descartes ve Berkeley'in Tanrı anlayışının, Kant'ın Tanrı anlayışından temelden farklı olmasına rağmen bu anlayışa benzer özelliklerinin olduğu da öne sürülebilir. Aşağıda daha yakından göreceğimiz üzere, Kant da Descartes gibi, Tanrı'yı öznenin zihnine ait olan bir kavram olarak kabul etmiştir. Berkeley ise Tanrı'nın ya da

genel olarak herhangi bir zihnin bir idesinin olmadığını, zihin etmeninin ide etmenine indirgenemeyeceğini, ama Tanrı'nın tüm idelerin varoluşunun sürekliliğini sağlayan temel, üstün bir yaratıcı tine karşılık geldiğini savunmuştur. Kant ise Tanrı kavramının teorik akla değil, ahlaka ait bir kavram olduğunu savunmuştur –her ne kadar çalışmamızın ana iddialarından ilkiyle, Tanrı'nın saf aklın idealinin tüm anlamını olmasa da pratik anlamını karşıladığına dikkat çekiyor olsak da. Bu bakımdan Descartes ve Berkeley Tanrı'nın varlığı apaçık bilinen, kuşku götürmez bir varlık olduğunu öne sürerlerken Kant ise (saf aklın *transzendental idealini* Tanrı'nın teorik karşılığı olarak kabul ettiğimiz ölçüde) onu bir ideal veya koyut olarak tasarımılamıştır. Fakat Kant'ın düşünen bir öznenin ve bu öznenin kavramlarından hareket etme konusundaki ısrarının, öncellerinin ısrarına yalnızca görünürde bir benzerliğinin olduğunu ve özne tasarımı konusunda diğer filozoflarla arasında bulunan uzlaşmazlıklara benzer olan farklı uzlaşmazlıkları Tanrı konusunda da sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Kant Descartes ile Berkeley'in aksine Tanrı'ya herhangi bir yoldan bilenebilecek bir tözsellik atfetmemiş, onlardan tümüyle farklı bir tutumu benimsemiştir.

Yalnızca görünürde yer alan bir benzerlik olarak göz önüne alınabilecek ikinci benzer özellik açısından bakıldığında, Tanrı'nın bu üç filozofun felsefi sisteminde önemli bir rolü karşıladığı öne sürülebilir. Buna göre deyim yerindeyse Descartes ve Berkeley'in Tanrı'ya onto-epistemolojik bir garantör olma rolünü, Kant'ın ise etik bir garantör olma rolünü verdiği söylenebilir. Tanrı iyi, her şeyi bilen ve her şeye yeten özellikleriyle, Kartezyen sistem içerisinde açık ve seçik, matematik ve doğa bilgilerimizin; tasarımlarına sahip olduğumuz maddi tözün ve diğer öznelerin varoluşuna ilişkin bilgilerimizin doğruluğunun garantörü olarak konumlanmaktadır. Bu anlamda Descartes'ın Tanrı'ya daha çok onto-epistemolojik bir garantör rolü verdiğini düşünebiliriz. Benzer bir tutum yukarıda doğa ve özne anlayışına yer verdiğimiz Berkeley'de de gözlenebilir. Nitekim Berkeley immateryalist idealizminde üstün bir algıya, zihne veya tine yani, Tanrı'ya da yer vermiştir. Berkeley'e göre Tanrı'nın varlığı, algılamamanın bırakıldığı nesnelere (örneğin yola çıkılan evin, vedalaşılan dostun) halen var olmaya devam ediyor olduğunun öne sürülebilmesi için kabul edilmelidir (Berkeley, a.g.e, s. 90). Berkeley'e göre Tanrı, var olan tüm şeyleri içinde algıladığımız üstün algıdır. Bizlerin algılamayı bıraktığı idelere ait nesnelere varoluşları Tanrı'nın onları algılamasıyla koruma altına alınmıştır. Bu bakımdan Berkeley'in tıpkı Descartes

gibi (ama empirist bir tutumla) Tanrı'ya onto-epistemolojik bir garantör rolünü verdiği söylenebilir. Kant ise Tanrı'ya varlığının bilgisine hiçbir biçimde sahip olamayacağımız, teorik olarak yalnızca idesini varsayabileceğimiz bir ideal rolünü ve bu rolle uyum içinde yer alıp pratik gerçekliğini koyutlayabileceğimiz adil bir Tanrı rolünü vermiştir.

Bu açıdan özellikle pratik düzeyde kendisine verilen anlam açısından bakıldığında, Tanrı'nın Kantçı sistem içerisindeki rolünün Kartezyen veya Berkeleyci sistemde sahip olduğu role benzer olduğu söylenebilir. Nitekim Kant, istememiz ile doğa arasındaki uygun bir ilişkinin, özellikle bir umut konusu olarak görülebilecek mutluluk başlığı altındaki uygun bir ilişkinin olanağının, Tanrı'nın varlığını bir koşul, koyut olarak kabul etmeyi gerektirdiğini savunmuştur. Fakat bu filozofların Tanrı'nın garantör bir güç olarak tasarımı konusundaki benzerliklerinin birbiriyle uyumlu olan görüşler arasında kurulabilecek bir benzerlik ilişkisine değil, yalnızca görünürde yer alan bir benzerlik ilişkisine dayandığını söyleyebiliriz. Böylelikle Kant'ın özne yanında olduğu gibi Tanrı yanında da Descartes veya Berkeley'in görüşlerine yalnızca görünürde benzeyen görüşler ileri sürdüğü ve dolayısıyla onun Tanrı anlayışının Descartes ve Berkeley'in Tanrı anlayışından farklı olan özelliklerinin de daha açık, bütünlüklü bir çerçeve içerisinde ortaya çıkmış olduğu söylenebilir. Buna göre Kant ne Descartes ve Berkeley gibi Tanrı'nın varlığının bilinebileceğini ne de ona teorik bir garantör rolünün verilebileceğini düşünmektedir. Kant Tanrı'nın varlığını teorik olarak yalnızca olanaksız olmayan bir varsayım değerinde görmüş ve Tanrı'ya teorik anlamı veya rolü açısından da, eğer kabul edilecekse, bir ideal rolünü vermiştir. Kant Tanrı'nın varlığını varsayma hakkını, pratik akılla, bir inanç konusu olarak temellendirmiştir. Bu temellendirmeden sonra da saf aklın idealinin pratik koyut düşüncesiyle Tanrı olarak ama yalnızca pratik bakımdan anlamlandırılabilmesine işaret etmiştir. Dolayısıyla Kant tarafından Tanrı'nın bir garantör güç olarak tasarımı sırasında ona Descartes veya Berkeley gibi bilginin doğruluğu veya zorunluluğu için ya da doğanın teorik olarak bizlerce bilinen zorunlu nedeni olarak yer verilmemiştir. Dolayısıyla buradaki garantör sözcüğünün de esnek anlamda düşünülmesi gerektiği daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kant böyle bir garantör gücün var olduğunun teorik açıdan bilinemeyeceğini öne sürdüğü için, Tanrı'ya yalnızca ahlak veya inanç temelinde bir garantör rolü verilebilir. Aklın yasalarına göre belirlenen isteklerimiz ile doğa arasında

uyumlu bir ilişkinin geliştirilebilmesi için hem söz konusu isteklerimizi belirleyen yasaların koyulduğu düşünülür şeyler düzeninin hem de doğanın belirleyici bir nedenini, yaratıcısını garantör bir güç olarak koyutlamamız gerekir. Tam da bu gerekliliğe göre Tanrı'nın varlığına inanabiliriz. Fakat yine de bunlarla böyle bir garantör gücün gerçekten de var olduğunu öne süremeyiz. Farklı bir ifadeyle Tanrı'ya yalnızca bir beklentiyi karşılama umudunun doğabilmesi, mutluluğa yaraşır şekilde davrandıktan sonra bu mutluluktan pay alabilme ümidimizin ortaya çıkabilmesi için başvurabiliriz.

Nitekim Kant'a göre en yüksek iyinin ya da onun ikinci ögesi olan mutluluğun gerçekleşebilir olması için Tanrı'ya inanmak gerekir. Fakat bu, bu dünyada Tanrı'ya inandıktan sonra mutlu olacağımız, inanmıyorken de mutsuz olacağımız anlamına gelmez. Farklı bir ifadeyle bu dünyada mutlu olmak için Tanrı'ya inanmamızın zorunlu olmayışı gibi, başka bir şeyin getireceği mutluluğu bize sağlayacağı için de ona inanmamız gerekmez. Eğer durum bunun tersi olsaydı, ne Tanrı inancı olmamasına rağmen mutlu olan insanlar ne de Tanrı inancı olmasına rağmen mutlu olmayan insanlar açıklanabilirdi. Böylelikle biz de hiçbir biçimde Tanrı'nın etik bir garantör olarak düşünülebileceğini öne süremezdik. Çünkü eğer mutlu olmak için Tanrı'ya inanmak zorunlu değilse, onun mutluluğun adil bir dağıtıcısı, istenç ve doğa arasındaki uyumlu ilişkinin garantörü olarak alınmasına da gerek olmayacaktır. Öyleyse bu konudaki nihai görüşümüzü henüz bu noktadayken açıklamamız erken olsa da doğru bir adım olacaktır. Kanaatimize göre buradaki durum daha derin bir temele sahip olarak düşünülmelidir. Nitekim Kant *SAE*'de bilgi ve nesne arasındaki uyumun kökenine, bu uyumun zorunluluğunun kaynağına ilişkin bir açıklama sunmaz –yalnızca bu zorunlulukla tanıştırır bizleri. Bu uyumu nesnenin bilgiye tabiiyeti olarak koyar. Üstelik bu uyumun tüm *transzendental* zeminini de ortaya koymaya çalışır –kategorilerin dedüksiyonu özel olarak tam da bu işe yaramaktadır. Dolayısıyla görüşlerin bağlantılılığının bütünlüğü olarak bizlere görünen doğadaki uyum için herhangi bir yaratıcı güce başvuru zorunlu görünmemektedir –yaratıcı bir güce deneyimin ve teorik aklın birliği için zorunlu bir gerek, koşul olarak bakılmamaktadır. Fizik dünyanın bir yaratıcısının olduğunu bir bilgi önermesi olarak ortaya koymak olanaksız olduğu gibi böyle bir önermeye teorik açıdan zorunlu bir ihtiyaç olarak da bakılamaz –her ne kadar doğa araştırmalarımızı sanki doğada bir amaçlılık ve bu söz konusu amaçlılığın belirleyici bir nedeni varmış gibi

gerçekleştirebilsek de. Zaten Kant teorik olarak böyle bir zorunlu varlığın, yaratıcının bilgisine hiçbir yolda sahip olamayacağımızı kabul etmiştir. Öyleyse Kant'ın, olanaklı olabilmesi için Tanrı'ya başvurunun gerektiği uyumla, bilgi ile doğa arasındaki uyumdan değil, istenç ve doğa arasındaki uyumdan söz ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre (bilgi değil) istenç ve doğa arasındaki uyumun olanaklı olabilmesi için Tanrı'nın varlığı bir koyut olarak alınmaktadır. Buradaki fark oldukça önemli görünmektedir. Çünkü ilk durumda konunun yalnızca mutlu olmakla bir ilgisi varmış gibi görünür. Oysa ikinci durumda konunun herhangi bir istenç ile doğa arasındaki uyumlu ilişkinin nasıl düşünülebileceği ile ilgisi olduğu görülür. Böylelikle Tanrı'ya mutlu olmak için değil, mutluluğa yaraşır bir şekilde davrandıktan sonra bu söz konusu mutluluktan pay alabilme ümidimizin doğması için başvururuz. Daha doğrusu, doğanın aklın pratik yasalarıyla olanaklı bir uyumunun düşünülebilmesi ya da doğanın aklın pratik yasalarına kayıtsız bir duvar olarak görülmemesi için bu yasaların konulduğu düşünülür şeyler düzeninin ve bu söz konusu yasaların etkilerinin gözlemlendiği doğanın belirleyici bir nedenine, yaratıcısına yöneliriz. Bu açıdan yukarıdaki sorunlar da büyük ölçüde çözüme kavuşturulabilir. Nitekim nasıl ki yukarıda işaret ettiğimiz türden etik bir garantör gücün var olup olmadığı konusu teorik bir bilinemezlik ve belirsizlik içindeyse, pratik olarak tasarımılanan gerçek mutluluğun uzun vadede kimde olacağı da bilinemez, belirsiz kalan bir konudur. Öyle ki hem ahlak yasasına uygun davrandıktan sonra bu dünyada karşımıza çıkmayan bir mutluluk için hem de istenci yasayla belirlenmemiş olan bir kişinin bu dünyadaki mutluluğu için Tanrı'yı mesul tutamayacağımız görülür. Kant Tanrı'ya inanan insanların bu dünyada mutlu olacağına dair bir söz vermemektedir. Böyle bir mutluluk göz yummaz bir yasa karşısında yalnızca bir umut konusu olarak, o da ancak yasaya uygun davrandıktan sonra pratik açıdan mümkün olabilir. Böylelikle Kant, ahlak yasasının belirlemiş olduğu bir istencin zorunlu nesnesini gerçekleştirme yolunda adım attıktan, yani mutluluğa layık olmak için elimizden geleni yaptıktan sonra böyle bir mutluluktan pay alabilme ümidimizin doğabilmesi için Tanrı'nın varlığını koyutlamamız gerektiğini, ona inanabileceğimizi savunmaktadır.

1. 5. 1. Descartes'ta ve Berkeley'de Aşkınlık ve İçkinlik Düşüncesi

Öyleyse tam olarak bu noktada, artık Descartes ve Berkeley'in özne ve Tanrı anlayışını ortaya koyup onların görüşlerini Kant'ın özne ve Tanrı anlayışı ile ilişki içerisine getirdiğimizi düşünerek, yönümüzü çalışmamızın temel amaç ve hedeflerine ulaşma konusunda bizlere önemli bir desteğinin olduğunu düşündüğümüz için önceki bölümlerde yürüttüğümüz özel tartışmamıza tekrar çevirmemiz yerinde bir adım olacaktır. İşaret ettiğimiz bu tartışma, aşkınlık ve içkinlik tartışmasıdır. Hatırlanacağı üzere çalışmamızın Platon ve Aristoteles bölümlerinde bu tartışmanın temel güzergahlarına yön veren temel kavramları doğa ve özne olarak belirlemiş ve tartışmanın daha ziyade doğa yanından nasıl düşünülebileceğini göstermeye çalışmıştık. Orada Platon'un ide ve Tanrı anlayışının doğaya göre aşkın, Aristoteles'in *ousia* ve Tanrı anlayışının da doğaya göre içkin olduğunu savunmuştuk. Yine de söz konusu doğanın duysal olan ve olmayan nesnelere göre ölçütlendirildiğine, dolayısıyla asıl doğanın duysal olmayan nesnelere karşılık geldiğini kabul etmemiz durumunda bu kez Platon'un içkin Aristoteles'in aşkın bir yaklaşım ortaya koyduğunu söylemenin mümkün olabileceğine dikkat çekmiştik. Fakat neticede Kantçı bir gözle baktığımızda aşkınlık ve içkinliği bir denge ilişkisi içerisinde ortaya koyma konusunda Aristoteles'in Platon'a kıyasla daha başarılı görünmesine rağmen, her iki filozofun da sahici anlamda bir aşkınlık ve içkinlik tasarımı sunamadıklarını öne sürmüştük.

Tartışmamız açısından baktığımızda, önceki bölümlerde, ideleri merkeze alan Platon ile *ousiaları* merkeze alan Aristoteles'in doğa ve Tanrı anlayışını ortaya koymuş ve her iki filozofu yalnızca bu anlayışları açısından, aşkınlık ve içkinlik tartışmasının doğa yanına göre konumlandırmıştık. Bu iki büyük filozofun görüşlerini, özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımıyla açık bir ilişki içerisine getirmemiştik. Fakat bu türden bir ilişkinin geliştirilmesi durumunda bu filozofların ihtiyaç duyduğumuz tasarım için bizlere doğru bir iç görü sağlayamayacaklarına da daha o noktadayken işaret etmiştik. Nitekim Platon özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımı giden yolda bizler için yalnızca yararlı bir yanlış yol olarak görülebilecek sözde içkin olan aşkın bir anlayış sunarken, Aristoteles de yine aynı yol uğruna farklı bir yararlı yanlış yola sürüklenip özneye göre yalnızca sözde diyebileceğimiz, doğada temellenen bir içkinlik tasarımı ortaya koymuştur. Yine de Aristoteles özneyi duysal bir doğanın içinde tuttuğu için kendini aşkın olana Platon gibi hemen bırakmamıştır.

Fakat sonuçta bu filozofların ikisi de farklı nedenlere bağlı olarak, istemeyerek de olsa bizleri sözde bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına sürüklemişlerdir.

Diğer taraftan bu sürüklenişi Aristoteles ve Platon açısından önceki bölümlerde artık daha öte takip edilemez noktasına kadar da getirmemiştik. Nitekim bu, doğanın artık öznenin doğası olarak alındığı bir ana tanıklık etmeyi, doğayı değil, öznenin doğasını görmeyi gerektirmekteydi. Açıkçası bizim ılımlı ve nihai görüşümüz, Platon ve Aristoteles'in böyle bir tanıklığı doğanın gözlerinden yaşamış oldukları yönündedir. Ustalıkla açıklamalarına, incelikli temellendirmelerine ve diğer özel yeteneklerine rağmen, Antik Yunan filozofları doğada naif bir karakterle gezinen, arayışlar ve keşifler ortaya koyan, doğanın ve toplumsal yaşamın ilkelerini anlamaya, belirlemeye çalışan bir utkuyla felsefe yapmaktaydılar. Bu filozoflar nesnelere, öznenin bağımsız bir doğanın tasarımını içinde ilişki kurmaktaydılar. Ürkütücü olduğu kadar akla uygun, koruyucu, büyütücü ve öğretici de olan bir doğa imgesi, onların düşüncelerinin yönünü belirlemekteydi. Düşünürler kendilerini doğanın gözlerinden görür, kendilerini doğada saklı olanı bulup ortaya koyan kâşifler olarak kabul ederlerdi. Onlar doğanın kendi içlerinde değil kendilerinin doğanın içerisinde olduklarını düşünürlerdi. Hatta bu durum bu doğanın nasıl bir yapıyla tasarımı olduğuna da bağlı değildi. Buna göre ister duyuşal ister duyuşal olmayan bir doğa tasarımı merkeze alınmış olsun, her iki durumda da araştırma veya açıklamalar özneye göre değil doğaya göre, doğanın içinden gerçekleştirilmekteydi. Farklı bir ifadeyle bu doğa ister duyudan bağımsız, Platoncu ideal bir doğa, ister duyuya bağlı, Aristotelesçi düşünülür bir doğa olarak tasarımlansın, her iki durumda da özne yalnızca bu doğanın meraklı bir öğrencisi, ona güdümlü bir seyirci olarak konumlandırılmaktaydı. Bu nedenle hem Platon'un hem de Aristoteles'in özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını oluşturma yoluna açık bir biçimde girmemiş olduklarını kabul etmek için güçlü nedenlerimizin olduğunu düşünebiliriz. Fakat bu, bizleri Platon ve Aristoteles'i özneye göre düşünülmüş bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına hiçbir biçimde sahip olmayan filozoflar olarak görmeye de zorlamaz. Nitekim Platon, duyunun yalnızca gelip geçici görünümlere ilişkin sanılar, buna karşılık düşünceninse asıl anlamda var olan ideal nesnelere ilişkin tam, hakiki bilgiler verdiğini savunarak, felsefenin dikkatini net bir biçimde düşünceye ve dolayısıyla düşünen özneye çekebilmiştir. Platoncu bu özne duyu dünyasında gezinirken dikkatini arayışın konusu olan, bildiği ama bildiğini unuttuğu idelere

çevirmesi gereken ölümsüz bir ruh olarak kabul edilmiştir. Yine de nesnelere giderek artan bir ışıkla gören bu özne (ister geçici duyuşal doğa ister kendi başına kalıcı ideal doğa olarak alınsın) Platon tarafından doğanın içerisinde tutulmuştur. Bu özne Platon tarafından doğanın kendi içerisinde olduğunu görmeyerek ilerleyen bir özne olarak konumlandırılmıştır. Aristoteles ise Platon'un bu yaklaşımını bir tersine çevirmeyle yani, felsefenin idelere, biçimlere veya formlara yönelik ilgisini doğanın duyuşal temellerine bağlayan bir tersine çevirmeyle yanıtlamıştır. Buradaki tersine çevirme asıl bilginin duyuşal olmayan bir doğanın bilgisi olarak düşünölebileceği yönündeki savunuya karşı gerçekleştirildiği ölçüde hem materyalist hem de idealist özellikler taşır. Aristoteles kendisine göre artık geleneksel hale gelmiş olan bir felsefe yapma biçimine, bilgiyi nesnesine göre tasarılma ve ilkelerde ortaklaşmış olsalar bile her bilgiden aynı kesinliği beklememe çağrısında bulunmuştur. Aristoteles elbette ki kuşku götürmez, zorunlu, kesin bilgilerimizin olduğunu öne sürmüştür. Fakat o bu türden bilgilerin duyudan müstakil, kendi başına formların oluşturduğu bir doğanın bilgileri olarak değil, duyuya içkin formların oluşturduğu bir doğanın bilgileri olarak düşünölmeleri gerektiğini savunmuştur. Bu bakımdan Aristoteles özneyi de hem duyuşal hem de akılsal temellere sahip olan bir doğanın maddesel ve zihinsel bir üyesi olarak koymuştur –yani, bir *synolon* olarak öne çıkarmıştır. Bu özne fizik ötesi, zihinsel bir dünyaya ait değildir, ne de keşfettiği ilkeler, nedenler böyle bir dünyaya aittir. Aristoteles'in öznesi duyuşal bir doğa tasarımının akılsal bir ilkesi olarak öne çıkarılmıştır. Özne aklederken akla katıldığı ölçüde bu doğanın sırlarını açığa çıkarmaktadır. Aristoteles düşünöre kendini duyuşal bir doğanın parçası ve araştırmacısı olarak görebilme iç görüsü kazandırmıştır. Dahası bu araştırmanın bu doğada sonlandığı, (Aristoteles açısından doğada birleşik halde bulunan madde ve form yalnızca düşüncede ayrılabilir öğeler olduğu için) ruhun bedenden bağımsız bir varoluşa sahip olduğu yönündeki Platoncu savununun Aristoteles tarafından kabul görmediği, insan öznesi için yalnızca akla katıldığı ölçüde bir ölümsüzlüğün düşünölebileceği ve böylelikle Aristoteles'in özneyi ölümsüzlük durumunda bile bu doğanın akli içerisinde tutmuş olduğu ifade edilebilir.³¹

³¹ Bu noktada Zeynep Çetin'in Guithre'den yaptığı aktarıma başvurabiliriz: "Aristoteles, hiç kuşkusuz, *nousa* sahip olmakla, insanın diğer yaşam türlerince paylaşılmayan ve kendisinin Evrenin ebedi nedeniyle paylaştığı bir şeye sahip olduğuna inanmaktaydı. Şu hâlde, filozofun

Öyleyse işaret ettiğimiz tanıklığı Platon ve Aristoteles'in felsefi anlayışlarında ısrarla aramanın bizleri servetinin yerini, değerini veya onu nerede kullanacağını tam olarak bilmediği için sürekli zarar eden acemi bir girişimciye dönüştüreceğini düşünebiliriz. Açıkçası aşkınlık ve içkinlik tartışmasının özne yanını veya böyle bir tartışmadan çıkabilecek sahici bir tasarımı tüm açıklığı içerisinde ortaya koyabilmek için tüm düşüncenin merkezine doğayı alan herhangi bir klasik tutumu benimsemek de bir o kadar acemice bir seçim olacaktır. Böyle bir tasarımın ortaya konulabilmesi için ihtiyaç duyduğumuz açık veya anlaşılır formülasyonları üretebilmek için Platon ve Aristoteles'in özne anlayışlarının bizlere yeterli bir temel sunmadığına, bu tür bir temel için felsefi düşüncenin önüne doğayı değil özneyi rehber olarak koyan modern dönem filozoflarına başvurmanın daha faydalı olacağına inanıyoruz. Fakat aşağıda göreceğimiz üzere aşkınlık ve içkinlik tartışmasının doğa yanında olduğu gibi özne yanında da bazı yanılısamlar bulunmaktadır. Eleştirinin yardımıyla aldatmalarının önüne geçilebilecek olan bu söz konusu ikinci türdeki yanılısamlar, doğanın değil, öznenin tasarımıyla biçiminden kaynaklanmakta ve tartışmamızda yer bulmaktadırlar. Yine de sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını geliştirme yolunda ne doğanın ne de öznenin yanlış tasarımılarından doğan yanılısamlar kabul edilebilir. Buna göre her ne kadar ikinci türdeki yanılısamlar tüm düşüncenin merkezine doğayı değil özneyi almanın sonucunda ortaya çıkan yanılısamlarımız gibi görünseler ve bu bakımdan birincilere göre daha ilerici yanılısamlar olarak kabul edilebilecekmiş gibi dursalar da buradaki amacımız açısından diğer yanılısamlarla ortak bir kadere yani, çözdüğünden daha fazla sorun yaratan yardımların zararlı etkilerinin, eleştiriye bağlı olan akıl tarafından bertaraf edilecek şekilde açığa çıkarılma kaderine sahiptirler.

Bu doğrultuda, bizim bu noktadaki amacımız, özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının nasıl ortaya konulabileceğini görmektir. Bu bakımdan sırf özne temelli bir felsefi anlayış ortaya koyuyor diye sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımı geliştirme konusunda herhangi bir filozofa bağlanmak zorunda olmadığımızı, bu türden bir zorunluluk iddiasının bizleri yanılısamlara kucak açmaya zorlayabileceğini düşünebiliriz. Daha net olarak, sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını özneye göre değil doğaya göre düşündükleri için başarısız olan Platon ve

ölümünden sonraki ödülü, belki de anlığının, ebedi ve cisimsiz Anlık'ın bir parçası haline gelmesiydi" (Guithre'den aktaran; Çetin, 2014, s. 107).

Aristoteles'in görüşlerine bağlı kalamayacağımız gibi, özne merkezli bir felsefi anlayış ortaya koymalarına rağmen bu özneyi *transzendental* bir temelde tasarımılamadıkları için başarısız olan Descartes ve Berkeley'in görüşlerine de bağlı kalamayacağımızı ifade edebiliriz. Hatta daha şimdiden Descartes ve Berkeley'in kendi felsefi anlayışlarının temelinde, düşünen veya algılayan bir özneyi koymuş olmalarına rağmen, görüşlerinin geri planında Kantçı bir epistemoloji açısından kabul edilemez teolojik bir temeli saklı tutmuş olduklarını ve başarısızlıklarında bunun da önemli bir etkisinin olduğunu öne sürebiliriz. Buna göre klasik felsefenin özneyi ve Tanrı'yı doğanın yetkesine veya Ortaçağ felsefesinin doğayı ve özneyi Tanrı'nın yetkesine bağlaması nedeniyle ortaya çıkardığı sorunların, modern felsefenin erken dönemlerinde doğanın ve Tanrı'nın öznenin yetkesine yanlış yollardan bağlanması nedeniyle ortaya çıkan farklı sorunları beslemiş olduğunu, bu tür felsefenin bu kez doğaya göre değil özneye göre sözde denilebilecek aşkınlık ve içkinlik tasarımlarının ortaya çıkmasına kaynak oluşturduğunu belirtebiliriz. Nitekim sözde bir özne tasarımının yalnızca sözde bir aşkınlık ve içkinlik tasarımı üretebileceği, duraksama gerektirmeyen bir düşünme süreciyle fark edebileceğimiz zorunlu bir sonuç olarak kendisini göstermektedir.

Böylelikle bu değerlendirmelerimizi de daha anlaşılır kılabilecek bir yola bu noktadan itibaren tam olarak yönelebilir, özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının Kantçı bir tutumla nasıl ortaya konulabileceğini görmeyi deneyebiliriz. Farklı bir ifadeyle bu noktadan itibaren aşkınlık ve içkinlik tartışmasını özne yanından, farklı bakış açılarına ve Kantçı bir tutuma göre gerçekleştirebilir, doğanın, öznenin ve Tanrı'nın özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik ilişkisi içerisinde, dengeli bir gözle nasıl konumlandırılacaklarını, bağlantılandırılacaklarını görmeye çalışabiliriz. Daha önce bu amacımız için Descartes ve Berkeley'in görüşlerini Kant'ın görüşleriyle ilişki içerisine getireceğimizi, bu filozofların özne temelli bir felsefenin açık formülasyonlarını sunmuş oldukları için özneye göre düşünülebilecek bir aşkınlık ve içkinlik tasarımı elde etme yolunda uygun kişiler olarak görülebileceklerini ifade etmiştik. Yine de her ne kadar yukarıda aşkınlık ve içkinlik tartışmasının doğa yanı için gündeme getirmiş olsak da temelinde yanlış anlaşılabilir bir doğadan çok öznenin bulunduğunu belirttiğimiz amfibolik aşkınlık türüne bu kez tartışmanın özne yanı için dikkat çekmemiz ve böylelikle Descartes ve Berkeley'in görüşlerinin yanı sıra, Kant'ın Locke ve Leibniz hakkındaki görüşlerine tekrar işaret

etmemiz doğru olacaktır. Bu doğrultuda çalışmamızın temel amaç ve hedeflerini gerçekleştirmek için tartışmanın doğa yanında benimsediğimiz Kantçı tutumu, özne yanında da sürdüreceğimizi, bu tutuma göre de Descartes ve Berkeley'in bizlere yalnızca özneye göre düşünülmüş sözde bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını verebileceğine inandığımızı bir kez daha vurgulamamız doğru olacaktır. Nitekim kanaatimize göre, Kantçı bir gözle baktığımızda, Descartes ve Berkeley'in ortaya koyduğu özne anlayışları, bizlere özneye göre düşünülebilecek sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına ulaşma yolunda yalnızca yararlı yanlış yollar olarak hizmet edebilmektedirler.

Şimdi, uzun bir fırtınanın ardından, doğanın ve aşkın zeminlerin sürüklemesinin karşı konulamaz gücünün dindirildiği bir noktada özneyi fark edebiliriz. Burada tuhaf bir durumun olduğu hemen göze çarpar. Çünkü özneyi fark etmek, o ana kadar doğanın içerisinde sürüklenmiş olan özneyi de fark etmektir. Özne empirik ve *transzendentel* bir özne olarak kendisini daha en başından göstermektedir. Aslında bu fırtına doğa, özne ve Tanrı kavramları arasında gerçekleşen, insan ruhunda yaşanan bir fırtınadır. Bu bakımdan filozofların doğanın, öznenin ve Tanrı'nın insanı gizleyen değil onu saran fırtınası karşısında hayrete düşüp, yararlı yanlış yollara sürüklenmeleri tümüyle bağışlanabilir görülmelidir. Diğer taraftan bu fırtına Kant'ın sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı olarak gördüğü metafizikte gerçekleşebilecek bir ilerlemenin önünde bir engel olarak belirlediği ölçüde filozof için her zaman dindirilmeye ihtiyaç duyar. Nitekim fırtına içindeki kişi gölgemsi zirvelerin uçurumuna yuva(r)lanabileceği gibi kavga da kişinin kendi gölgesiyle yaşadığı kansız savaşlar doğurabilir.

Yine de sıklıkla ifade edildiği üzere özneye metafizik tarihinde güçlü problemlere karşı güçlü çözümlerin sunulduğu bir felsefi anlayışla dikkat çeken ilk büyük filozof Descartes olmuştur. Descartes bu özneyi düşünen, kuşku duyan, olumluyan, yadsıyan, imgeler oluşturan, arzulayan, eylemde bulunan, sonlu bir töz olarak ortaya koymuştu. O Aristoteles'e benzer bir biçimde bu özneyi zihin ve madde tözlerinin birbirlerine kaynaşmalarıyla oluşmuş bir özne olarak öne çıkarmıştı. Descartes'a göre bu sonlu tözde zihin düşünmekte, beden yer kaplamaktadır. Fakat Descartes öznenin ben bilincine kavuşmasına sebep olan temelin zihinde yattığını ve dolayısıyla öznenin kendi varlığına ilişkin sahip olduğu kuşku götürmez bilginin onun bedensel bulunuşuna dayalı

ya da bağımlı olmadığını savunmuştur. Burada öznenin varlığının onun zamansal ilişkilerinden bağımsız olarak tasarımlanabileceğine dair bir anlayış vardır. Böylelikle Kartezyen özne düalist bir yapı içerisinde ortaya konulmuş olmasına rağmen kendinde zihinsel olan bir öznenin tasarımını öne koşmaktaydı. Farklı bir ifadeyle Descartes açık ve seçik olarak algılanan *ben bilincini*, öznenin yalnızca seçik bir biçimde algılanan, yer kaplayan bedensel yapısına değil, düşünen zihinsel yapısına dayandırmaktaydı.

Yukarıda Kant açısından Descartes'ın bu özne tasarımının problematik/belkili idealizm türünü ortaya çıkardığını belirtmiştik. Bu idealizm türü dış deneyim ya da maddeyi ikircikli hale getirir ve dolayısıyla problematik bir özne tasarımını yükseltir. Berkeley ise, tıpkı kendisinden önce Spinoza veya Leibniz'in yapmaya çalıştığı gibi, bu idealizm türünün zihin ve beden arasında yarattığı uçurumu kapatmaya çalışmıştı. Berkeley öznenin birbirinden doğaca farklı, birbirleriyle eş tutulamaz ve yalnızca geçici olarak bir araya gelmiş olan iki farklı tözden yani, zihin ve madde tözlerinden oluştuğu fikrine karşı çıkmıştır. Berkeley doğada zihinden bağımsız, duyuşsal niteliklerin taşıyıcısı olduğu öne sürülen bir maddi tözün bulunmadığını öne sürerek öznenin yalnızca ide dizilerini algılayan tinsel bir zihin olduğunu savunmuştur. Fakat Berkeley'in bu yaklaşımı da Kant'ın dogmatik idealizm dediği türü ortaya çıkarmıştır. Çünkü Berkeley durumunda Descartes'ın *ben bilincine* kıyasla ikircikli gördüğü dış deneyim tümüyle reddedilmektedir. Ancak bundan anlaşılması gereken şey, Berkeley'in dış dünyanın gerçekliğini ya da duyularımızı reddettiği değildir. Genel olarak burada olan şey, Berkeley'in Descartes'ın öznenin tasarımı konusunda, zihin ve beden arasında, kısmen sağlamaya çalıştığı sözde dengeyi sözde bir iç deneyimin lehine daha onulmaz bir hale getirmiş olmasıdır. Çünkü dış deneyim ifadesi Kantçı anlamıyla yani, algıda kalıcı olanın yalnızca madde olabileceği yönündeki savunuyu karşıladığı ölçüde, Berkeley madde tözüne ilişkin sorunların ya da genel olarak nesnenin verilmiş probleminin üstesinden geldiğini düşünerek, aslında yanılısamalı bir yola girerek dış deneyimin reddine varmıştır. O, maddi bir aşkınlığın tümüyle reddedilebileceği sözde bir içkinliği elde etme uğruna öznenin iç ve dış deneyimi üzerine dayanıp aşkınlık ve içkinlik arasında dengeli bir bağ kuran, özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımından tümüyle mahrum kalmıştır. Berkeley, yalnızca zihnin içerisinde sıralanıp özneyi tümüyle zihnin içinde tutan ide dizilerinin algılandığına inandığı için aslında dış deneyimin iç deneyimin tanıtlanmasıyla eş anlamlı olarak tanıtlandığı gerçeğini

ve böylelikle maddenin aslında insan doğasının fenomenal yanı için kalıcı bir unsur olarak görülmesi gerektiğini gözden kaçırmıştır.

Böylelikle eğer sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını Kantçı bir çizgide ortaya koymak istiyorsak bu tasarımı yalnızca özneye göre düşünmekle ortaya koyamayacağımızı bir kez daha görmemiz gerekir. Çünkü burada bu tasarımın kendisine göre düşünüldüğü öznenin nasıl tasarımılanmış olduğu da önem taşımaktadır. Eğer bu özne *transzendenal idealizmin* izin verdiği ilkelere göre tasarımılanmaz, örneğin Descartes'ın problematik, Berkeley'in dogmatik bir temele sahip olan idealist anlayışlarına göre tasarımılanırsa, kendimizi önümüzdeki problemin nihai çözümü açısından bir ilerlemede bulunmuş sayamayız. Dolayısıyla buradaki durum, doğanın özneye göre değil öznenin doğaya göre tasarımılandığı Platon ve Aristoteles örneklerinde yaşanan durumdan pek de farklı değildir. Çünkü orada, tartışmanın doğa yanında, Platon ve Aristoteles'in kaybettiği yarışı, burada, tartışmanın özne yanında, Descartes ve Berkeley kaybetmektedir.

Diğer taraftan bu kısa açıklamalarımızın farklı açıklamalarla daha anlaşılır hale getirilmeleri gerektiği söylenebilir. Açıkçası bu talebin karşılanması, öncelikle sahici ve sözde bir özne tasarımı ile sahici ve sözde bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını ortaya koymayı gerektirir. Öyleyse bu talebi karşılamaya çalışırken özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının nasıl bir yapı veya görünüme sahip olması gerektiğini de göreceğimizi düşünebiliriz. Dolayısıyla burada takip edeceğimiz stratejinin, tartışmanın doğa yanında, örtük bir biçimde takip ettiğimiz strateji ile aynı olduğu daha açık bir biçimde fark edilebilir. Nitekim Platon ve Aristoteles örnekleriyle, sözde bir doğa tasarımına dayalı olan sözde bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını elde etmiştik. Buradaysa, Descartes ve Berkeley'in görüşlerini, sözde bir özne tasarımına bağlı oldukları için sözde bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına kaynaklık eden görüşler olarak ortaya koymaya çalışacağız. Böylelikle de tüm bu yararlı yanlış yollardan sıyrılmış ve özneye göre düşünülmüş olan sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının Kantçı formülasyonlarını ortaya koymaya biraz daha yaklaşacağımızı umut edebiliriz. Dahası söz konusu formülasyonların sağladığı tasarımın yalnızca sahici bir özne anlayışını değil, ama aynı zamanda bu öznenin doğasına ilişkin sahici bir doğa anlayışını içereceği de daha şimdiden tahmin edilebilir. Bu bakımdan özneye göre

düşünölmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımıının, bir o kadar da bu öznenin içindeki doğaya göre düşünölmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımıını sunacağını ifade edebiliriz.

Böylelikle ilk olarak, Kantçı bir değerdirmeye göre, Descartes ve Berkeley'in özne hakkında öne sürdüğü görüşlerin neden yalnızca sözde denilebilecek özne tasarımlarına yol açan görüşler olarak kabul edilmeleri gerektiği sorulabilir. İkinci olarak, sözde bir özne tasarımıının sözde bir aşkınlık ve içkinlik tasarımıına nasıl kaynaklık ettiği, özneye göre düşünölmüş sözde bir aşkınlık ve içkinlik tasarımıının ne türden bir yapıya sahip olduğu merak edilebilir. Son olarak bu türden sözde tasarımlara karşı ileri sürölebilecek sahici bir özne tasarımıının ve dolayısıyla böyle bir tasarıma göre düşünölmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımıının ne türden bir doğaya sahip olduğunu gösteren bir araştırma talep edilebilir.

Açıkkası, üçüncü sırada bulunan talebi en azından Kantçı bir tutumla karşılamak için Kant'ın Kopernikusçu esinle metafizikte gerçekleştirmek istediği dönüşümü ve yine onun öne çıkardığı *transzendental özne* tasarımlarını daha yakından, Kant'ın felsefi anlayışının içinden görmemiz, değerdirmemiz gerekecektir. Diğer taraftan ilk iki talebi bu noktada karşılamayı deneyebiliriz. Fakat ilk iki talebin karşılanması için gereken açıklamaları yukarıda Descartes, Berkeley ve Kant arasında ortaya koyduğumuz karşılaştırmalı anlatımımızla büyük oranda elde etmiş olduğumuzu da fark edebiliriz. Nitekim Descartes ve Berkeley'in özne ve Tanrı anlayışlarını Kant'ın özne ve Tanrı anlayışı ile karşılaştırmalı bir ilişki içerisine getirdiğimiz sırada, onların hem özne hem de Tanrı anlayışlarının Kant'ın *transzendental* yaklaşımına aykırı olan temellere, öne sürömlere sahip olduğunu göstermiştik. Bu filozofların modern felsefenin temel ilgileri doğrultusunda hareket etmiş oldukları ve hatta ortak kavramlar hakkında benzer sonuçlara vardıkları öne sürölebilir. Fakat daha önce belirttiğimiz üzere Kant'ın özne ve Tanrı anlayışının Descartes ve Berkeley'in özne ve Tanrı anlayışına yalnızca görünürde bir benzerliği bulunmaktadır. Bu benzerlik rüyada bir elin sıkılmasıyla, gerçekte bir elin sıkılması arasındaki benzerlik kadardır. Dolayısıyla burada yapacağımız şey de yukarıda teşhis ettiğimiz söz konusu aykırı özellikleri tartışmamızla daha bütünlüklü bir ilişki içerisine getirmeye çalışmak olacaktır. Buna göre bu noktadan itibaren Descartes ve Berkeley'in neden sözde bir özne tasarımıına ve bu söz konusu tasarıma dayalı olan

sözde bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına sürüklenmiş olduklarını açıklamaya çalışabiliriz.

Diğer taraftan bu tür bir açıklama sürecine, aşkınlık ve içkinlik tartışmasının özne yanını genel hatları ve çerçevesi içerisinde ortaya koyarak başlamak daha doğru olacaktır. Böylelikle Platon bölümünde aşkınlık ve içkinlik tartışmasının doğa yanı için ortaya koyduğumuz genel açıklamaları farklı bir temelde, daha uygun bir biçimde ortaya koymuş olacağız. Bu farklı temel öznedeki yatmakta ve onun yetkesini öne çıkarmaktadır. Öyleyse aşkınlık ve içkinlik terimleriyle anlaşılması gerekenler bu söz konusu temele veya yetkeye göre yeniden göz önüne alınmalıdır. Nitekim buradaki durumda her ne kadar ölçütlerde ciddi bir değişim olmasa da bu söz konusu ölçütlere göre öne çıkarılan kavramların içerik, anlam veya işlevlerinde temelden bir değişim yaşanmaktadır. Çünkü artık söz konusu kavramların belirlenimleri geleneksel olarak yapıldığı üzere öznenin tümüyle bağımsız bir doğa veya Tanrı anlayışına göre değil, öznenin kavramların, bilginin belirleniminde etkin olduğu bir anlayışa göre gerçekleştirilmektedir. Böylelikle burada yalnızca bir eksen veya temel değişikliği değil, ama aynı zamanda bu değişime göre yeniden anlamlandırılan, konumlandırılan kavramların temelden bir değişikliği söz konusudur. Farklı bir ifadeyle buradaki durumda yalnızca tüm düşüncenin kendisinden hareket ettiği başlangıç noktasında bir değişim yaşanmamış ama aynı zamanda yürünen yol ve bu söz konusu yolun taşları da değişmiştir.

Bu doğrultuda, aşkınlık ve içkinlik tartışmasını özne yanından başlatıp, olacaksa bu tartışmadan sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını çıkarabilmek, yalnızca söz konusu öznenin düşünce yapısını oluşturan her kavramı (hatta kendi kendisi için oluşturduğu kavramı bile) bu özneye farklı zorunluluklara göre bir ilişki içerisinde getirmekle mümkün olabilir. Nitekim felsefi kavramların anlaşılır hale gelmesi için asırlardır özenle çaba gösteren filozofların bu söz konusu kavramlara dair ortaya koyduğu belirlenimler tümüyle yanlış ve faydasız ilan edilemeyecekse de bu belirlenimleri özneye ilişkilendirirken başvurdukları temel kabuller yanılmalı oldukları için ilgili açıklamaları tümüyle bir kenara bırakılabilirler. Hatta bu yanılmalıların düşünürün tüm düşünce içerisindeki iyi niyetli, doğru ilerleyişine engel olabileceği, düşünürü uçurumdan aşağıya bakmaya zorlayabileceği göz önüne alınınca burada keyfi bir

tercihten ziyade bilimin doğru ilerleyişi için benimsenmesi gereken bir tavrın söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim felsefe problem üretmek veya çözümünün zorluğunun kişiye göre değiştiği problemlere takılı kalmak zorunda olmadığı gibi, filozofu belirli bir yaklaşımı benimsemekle önünde açılan ufuğa yürümekten de alıkoyamaz. Bu koşullar aşkınlık ve içkinlik tartışmasını özne yanından gerçekleştirerek özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını ortaya koyma ufkuna yürüyen bir araştırmacı için de geçerli görülebilir. Buna göre nasıl ki daha önce tartışmanın doğa yanında bazı yanılısamalara dikkat çekerek bunları Kantçı bir tutuma ve özneye göre düşünülebilecek sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının ortaya konulması sırasında karşılaşılan yararlı yanlış yollar, adeta bir koşu yarışının başlamasının önündeki uçurumlar olarak tanıttıysak, tartışmanın özne yanında da benzer bir sorumlulukla hareket etmemiz ve özneye göre düşünülmüş sözde tasarımların, yanılısamaların oluşturduğu uçurumlara dikkat çekerek araştırmacıya onların kenarından uygun bir tasarımın rehberliği eşliğinde, bu kez dayanaklı bir köprü üzerinde ve sarsılmaz bir inançla yürüyebileceği doğru yolu sunmaya çalışmamız gerekir. Yine de bu söz konusu doğru yolu çalışmamızın temel amaç ve hedeflerine göre, Kantçı bir tutumla ortaya koymaya çalıştığımızı hatırlatmamızda da fayda vardır. Farklı bir ifadeyle hem tartışmamızın odağında bulunan özne, doğa ve Tanrı kavramları hem de aşkınlık ve içkinlik terimleri birbirleriyle Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin temel kabullerine göre, sahici bir ilişki içerisinde konumlandırılmaya çalışılmaktadır.

Öyleyse özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını ortaya koymak için her şeyden önce sahici bir özne tasarımımızın olması gerektiğini tüm açıklığı içerisinde fark edebiliriz. Peki, buradaki sahici özne tasarımı ile kastedilen nedir? Sahici bir özne tasarımı ne türden bir özneye karşılık gelmektedir? Şimdi, bu soruların veya bu sorulara verilecek cevapların öznenin doğal yapısını veya bu söz konusu doğal yapıya dair bilgilerimizi kendisine bağladığımız temeli ilgilendirdiklerini veya bu söz konusu temele göre anlaşılacaklarını düşünebiliriz. Buna göre sahici bir özne tasarımını elde etmek için bu öznenin doğal yapısının dayandırıldığı temeli ortaya çıkarmamız, ölçütleri belirlememiz ve söz konusu ölçütleri birbirleriyle teorik açıdan kabul edilebilir (ya da reddedilemez), dengeli bir ilişki içerisine getirmemiz gerekir. Nitekim böyle bir ilişkilendirmenin olmadığı yerde sözde bir özne tasarımına ve böyle

bir tasarımın kaynaklık ettiği özneye göre düşünülmüş sözde bir aşkınlık ve içkinlik anlayışına sürüklenmemiz de kolay olacaktır.

Tahmin edileceği üzere, Kantçı bir görüş açısından bakıldığında, sahici bir özne tasarımının yalnızca *transzendentel* nitelikte olabileceği görülür. Teorik açıdan bakıldığında bu öznenin Kartezyen ya da Berkeleyci bir öğretinin öne çıkardığı türden bir özneye yalnızca derinden farklılaşan bir benzerliğe sahip olduğu (dolayısıyla aslında ortada sözde bir benzerliğin bulunduğu) söylenebilir. Nitekim Kant özneyi ne Descartes gibi birbirinden tamamen kopuk iki töze ne de Berkeley gibi ötekini tümüyle dışarıda bırakmayı gerektiren bir tek töze göre ele almıştır. Kant maddenin varoluşunun öznenin kendi özbilincine ilişkin tanıklığı aracılığıyla kabul edilebileceğini savunmuştur. Tersinden ifade edersek, Kant öznenin kendisine ilişkin iç deneyiminin, ancak bir dış deneyimin varsayılmasıyla mümkün olabileceğini öne sürmüştür. Buna göre teorik açıdan bakıldığında *transzendentel* öznenin zihinsel varoluşunun onun maddesel varoluşunu veya söz konusu maddesel varoluşun bu öznenin zihinsel varoluşunu tanıtlıyor olduğu söylenebilir. Bu açıdan Kant bu zihinsel özneyi yalnızca maddesel verilisi içerisindeyken bir töz olarak kabul etmiştir. Böylelikle Kantçı bir gözle baktığımızda ne Descartes'ın ne de Berkeley'in özne tasarımlarını kabul edebiliriz. Onlar *transzendentel* özne tasarımını gözden kaçırmış ve bu tasarıma göre yalnızca sözde denilebilecek özne tasarımları ortaya koymuşlardır. Çünkü Descartes öznenin zihinsel varoluşunu aslında maddesel yanından tümüyle bağımsız, kendinde bir töz olarak alırken Berkeley ise bunun da ötesine geçerek yalnızca maddesel bulunuşu içerisinde bir özne olarak algılayabileceğimiz özneyi kendi özdeksel kaynağından tümüyle koparma yoluna gitmiştir. Bu yolda Berkeley öznenin yapısında hiçbir maddi unsurun olmadığını, onun yalnızca zihinsel akışı içerisinde önüne dizilen ideleri algılayan tinsel bir varlık olduğunu öne sürmüştür.

Her ne kadar Kant'ın *transzendentel* özne tasarımına dair bu noktaya kadar ifade ettiklerimizi çalışmamızın ilgili anlarında ortaya koyacağımız farklı açıklamalarımızla destekleyecek olsak da bu noktada sahici ve sözde denilebilecek özne tasarımlarına ilişkin temel bir anlayışın önümüze sunulmuş olduğunu söyleyebiliriz. Fakat henüz bu tasarımları sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımıyla ilişki içerisine getirmediğimiz için kendimizi öznenin doğal yapısına ilişkin öne sürülmüş olan bu tasarımların neden sahici

ve sözde tasarımlar olarak alınabileceklerini de tam olarak açıklamış sayamayız. Buna göre özne tasarımları arasında sahici ve sözde tasarımlar olarak ayırma gitmenin olanağının, aşkınlık ve içkinliğe dair sahip olunması gereken sahici bir tasarıma dayanıyor olduğu söylenebilir. Farklı bir ifadeyle özneye ilişkin tasarımın sahiciliği, bu öznenin düşünülme koşullarının sahici olup olmadığına bağlıdır.

Öyleyse bu noktada sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının ne olduğunu ve neden özneye göre düşünülmesi gerektiğini görmeye çalışabiliriz. Bu yolda cevabını aradığımız sorumuzun tüm formülasyonu ise, “özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının doğasının ne olduğu”dur. Şimdi, tartışmanın doğa yanında ortaya koyduğumuz açıklamalarımızda bir felsefi anlayışın doğaya göre aşkın ya da içkin bir temele sahip olup olmadığını belirlemek için iki konu hakkında karara varmamızın gerekli olduğunu görmüştük. Bunlardan ilki bu anlayışın doğa tasarımının ne türden bir yapıyı öne sürüyor olduğuyla ilgiliydi. Nitekim bir felsefi anlayış, doğayı duysal olan ve olmayan nesnelere veya temellere göre düşünülmüş bir yapı olarak öne sürebilir. Fakat bir felsefi anlayışın doğayı duysal olan ve olmayan nesnelere veya temellere göre öne sürmüş olmasından hareketle hemen bu felsefi anlayışın olumlu ya da olumsuz bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına sahip olduğunu çıkaramayız. Farklı bir ifadeyle, içinde doğanın duysal olan ve olmayan nesnelere göre tasarımı olduğunu da içeren bir felsefi anlayışın, sırf bu özelliğinden dolayı bizlere baştan sarılmamız ya da uzak durmamız gereken sahici veya sözde bir aşkınlık ya da içkinlik tasarımını sunduğu söylenemez. Özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına erişebilmek için sahici ve sözde bir özne tasarımına sahip olmanın yanında aşkınlık ve içkinliğe dair sahici veya sözde bir tasarımı da görüyor olmak gerekir. Nitekim biz de çalışmamızda Platon’un doğa anlayışını aşkın, Aristoteles’in doğa anlayışını ise içkin bir anlayış olarak öne çıkarırken bu kurala göre davranmıştık. Bu türden bir değerlendirmenin çalışmada benimsenen Kantçı tutuma veya tercihlere (o da tartışmanın özne yanını ve bu filozofların eleştirel değerlendirilişini hesaba katmadan) bağlı olarak ortaya konulduğuna ve dolayısıyla eğer asıl doğadan anlaşılan yapı tümüyle zihinsel veya ideal bir temeldeyse Platon’un doğa anlayışının içkin, bu doğa duysal temelleriyle birlikte düşünülüyorsa Aristoteles’in doğa anlayışının ise aşkın olduğunu söylemenin mümkün görülebileceğine de özellikle dikkat çekmiştik.

Diğer taraftan, tartışmanın özne yanındaki durum ise, bizleri daha en başından tümüyle başka ilkelerin temele alındığı bir değerlendirme alanına taşımaktadır. Buradaki durum artık yalnızca yapının malzemesi ile değil, ama aynı zamanda yapının bilgisi ile de doğrudan ilgilidir. Tam da bu nedene bağlı olarak sahici ve sözde özne tasarımlarına göre düşünülmüş aşkınlık ve içkinlik tasarımları ortaya konulabilmektedir. Dahası yapının kendisine ilişkin sahip olunan sarsılmaz bilgiler, sahici bir özne ve dolayısıyla bu türden bir özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını üretirken, temelsiz, eleştiri süzgecinde ayakta duramayacak olan yanılsamalı bir düşünme de sözde bir özne ve dolayısıyla bu türden bir özneye göre düşünülmüş bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına ön açacaktır. Bu bakımdan her ne kadar modern felsefenin tüm utkusuna sahip çıkarak görüşler öne sürmüş olsalar da pratiğe, ahlaka yönelen Kantçı bir epistemoloji açısından Descartes ve Berkeley'in görüşlerinin özneye göre düşünülmüş sözde bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına yol açtığı, Kant'ın ise özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına kaynaklık ettiği ifade edilebilir.

Aslında durumun tersinden ele alınması gerektiği ve böylelikle Descartes ile Berkeley'in özne hakkındaki görüşlerinin sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına kaynaklık ettiği düşünülebilir. Nitekim Descartes gerçekten de tüm düşüncenin kendisinden başlatılabileceği bir temel olarak özneyi öne sürebilmiştir. O, ben bilincinin kuşku götürmez bilgisine dikkat çekmiştir. Bu bilgi ne rüya ne de kötü cin argümanının üstesinden gelebildiği bir bilgi türü olarak öne çıkarılmıştır. Özne, kendi varlığına ilişkin bilgisinden hareketle diğer her şeyin bilgisine de ulaşabilen bir özne olarak konumlandırılmıştır. Doğanın ya da diğer zihinlerin ve Tanrı'nın varlığı, öznenin kendi varlığına ilişkin bilgiyi kendisinden edinirken başvurduğu kaynakla bilinebilmektedir. Burada her ne kadar bilinme dereceleri bakımından birbirlerinden farklı düzeylerde ele alınmaları gereken nesnelere arasında bir ayrıma gitmek zorunlu olsa da Descartes, neticede sağlam, kuşku götürmez, hakiki bilginin açık ve seçik bir bilgi olarak öznenin erişimine açık olduğunu savunmuştur. Benzer bir durum immateryalist bir çizgide görüşler öne sürmüş olan Berkeley'de de gözlenebilir. Çünkü Berkeley de, her ne kadar Descartes gibi iç deneyim uğruna dış deneyimi korumaya çalışmış olmasa da, zihinsel bir yapı arz eden öznenin kendi varlığına ilişkin bilgisini içe bakışla elde ettiğini öne sürmüştür. Dahası Berkeley de tıpkı Descartes gibi doğanın, diğer zihinlerin ve

Tanrı'nın varlığına ilişkin bilginin öznenin erişimine, farklı koşullar altında açık olduğunu savunmuştur. Bu bakımdan bu filozoflardan doğan bu çifte savunu, özneye göre aşkınlık ve içkinliğin temel anlamının ortaya çıkışına kaynak oluşturuyor olarak görülebilir. Daha net olarak, nesneye ya da bu türden bir nesnenin bilgisine “erişim”, özneye göre düşünülmüş aşkınlık ve içkinliğin temel ölçütünü sunmaktadır. Farklı bir ifadeyle, öznenin bilişsel olarak kendisine ilişkin bir erişiminin, algısının söz konusu olduğu veya olmadığı nesnelere ya da bu türden nesnelere bilgisinin, özneye göre aşkın veya içkin oldukları söylenebilir. Buna göre bir şeyin özneye aşkın oluşu, bu söz konusu şeyin yalnızca o öznenin doğal yapısına ait olmaması bakımından değil ama aynı zamanda o öznenin bu söz konusu şeyin zihinsel bir edinimine sahip olamayışı bakımından da düşünülebilir. Böylelikle burada durumun daha ziyade onto-epistemolojik yönü kendini fark ettirmektedir. Nitekim bir şeyin özneye aşkın oluşu, öznenin o şeye zihinsel erişiminin, ulaşılabilirliğinin olmayışı anlamına gelmektedir.

Burada kastettiğimiz şey, bir şeyin kavramının bizde mevcut olmayışı, onu düşünmüyor oluşumuz değildir. Böyle bir aşkınlık algıyı sakatlamak olurdu. Dahası burada var olan oldukça dikkate değer bir ayrımı da sınıksız bir biçimde korumak gerekir. Çünkü nesnelere özneye bilgisel olarak aşkın oluşu, bizleri o nesnelere ilişkin düşüncelerimizin başka bir bağıntı içerisinde özneye içkinleştirilemeyeceği sonucunu kabul etmeye zorlamaz. Nitekim aşkınlık, öznenin doğasına göre düşünüldüğünde, bu doğanın görüsel desteği olmaksızın varlığına ilişkin güçlü pratik deliller sunduğumuz kendinde şeylerin aşkınlığı olarak da görülebilir. Böylelikle de bu aşkınlık teorik düzlemde olanaksız görülmemeyen pratik düzlemde ise içkinleştirilen bir aşkınlık olarak göz önüne alınabilir. Öyleyse özneye göre aşkınlığı içkinlik uğruna ya da özneye göre içkinliği aşkınlık uğruna ilk eden uzak durulması gereken bir dayanak noktası olarak görmenin bizlere hiçbir fayda getiremeyeceğini bu noktada da görebiliriz. Buna göre doğa yanında olduğu gibi özne yanında da aşkınlık ve içkinliğe meşru bir temelde yer açılabilir: yeter ki bu terimleri anlamlı hale getiren temel ölçüt, özneye doğru bir bağıntı içerisinde ilişki içerisine getirilebilsin yani, teori ve pratik arasında kurulmuş dengeli bir gözle izlenebilsin, erişime açık tutulabilsin.

Böylelikle özneye göre aşkınlık ve içkinliğin olumlu ve olumsuz, sahici ve sözde aşkınlık ve içkinlik tasarımlarına göre düşünülebileceği ortaya çıkmaktadır. Fark

edileceği üzere bu durum da bizlere doğa yanında yol alırken önümüze çıkan durumla derin bir örtüşmeyi sunmaktadır. Nasıl ki doğa yanında duyuşsal olma ve olmama ölçütlerine göre negatif ve pozitif aşkınlık ve içkinlik türleri ortaya çıktıysa, özne yanında da erişilebilir, ulaşılabilir, bulunabilir olma ve olmama ölçütlerine göre negatif ve pozitif, sahici ve sözde aşkınlık ve içkinlik türleri ortaya çıkmaktadır. Aslında bu durum örtük olarak bizlere doğa ve özne arasındaki uyumun kökensel işaretini sunmaktadır. Bu işaret farklı filozoflar tarafından önceden kurulmuş bir uyum olarak görülmüş ve farklı açıklama zeminlerine (örneğin doğal, teolojik ya da öznel bir ilkeye) göre ortaya konulmuştur. Söz konusu filozoflar arasında bu ilkelerin birbirleri arasındaki ilişkilere kimi zaman belirli bir ilkenin uğruna daha fazla ağırlık verilmiş olsa da Kantçı bir gözle bu uyumu bir tabiiyet, denge ilişkisi olarak gördüğümüz ölçüde sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına ulaşabileceğimizi kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla buradaki meselenin yalnızca bir uyuma indirgenemeyeceği, bu uyumun da uyumlu bir açıklamasının verilebilir olması gerektiği görülebilir. Söz konusu uyumlu açıklama ortaya konulmadığı sürece, başlangıçta işaret edilen uyumun gerçekten de var olup olmadığı sorusuna ilişkin cevap her zaman belirsiz kalır. Açıkçası Descartes ve Berkeley'in görüşlerinin ne sahici bir özne ne de bu türden bir özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını sağlayamamış olmasının nedeninin de tam olarak onların bu görüşlerinin kalbinde yatan bu belirsizlikte temellenmiş olduğunu ya da daha doğrusu bu belirsizliği hatalı yorumlamış olmalarına bağlı olduğunu ifade edebiliriz. Öyle ki bu söz konusu yorumların yürüttüğü yararlı yanlış yollardan geçildikten ve bu belirsizliğe farklı bir bağlamda bir belirlenim getirildikten sonra elimize özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının geçeceğini umut edebiliriz.

Bu noktada sormamız gereken sorunun da biraz daha açıklığa kavuştuğunu görebiliriz. Buna göre sorumuz, Descartes ve Berkeley'i erişilebilirlik ölçütüne göre neden sözde bir özne ve bu türden bir özneye göre düşünülmüş aşkınlık ve içkinlik tasarımını ortaya koyan filozoflar olarak görme durumunda olduğumuzdur. Şimdi, bu soruya verilecek cevabın yönelmesi gereken bir başka soru bulunmaktadır. O da aşkınlık ve içkinliğin ölçütü olarak gördüğümüz erişilebilirlik ölçütünün kendi kabulünü sağlatan yetkesini nasıl kazandıdır. Farklı bir ifadeyle sorumuz, bir şeyin bir ölçüt olmasının ölçütünün ne olduğudur. Böylelikle bu soru da bizi çekirdekte yatan bir başka soruya yani,

Descartes'ın açık ve seçik biliş olarak, Berkeley'in içebakış olarak kabul ettiği bilgi kaynaklarının gerçekten de güvenilir, kuşku götürmez bilgi kaynakları olarak görülebilmelerinin haktanır gerekçelerinin, zeminlerinin neler olduğu sorusuna yöneltir. Tam olarak bu noktada da özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımı ile böyle bir tasarıma ulaşmak istenirken istemeden de olsa girilen yararlı yanlış yollar ortaya çıkmaktadır.

Nitekim hem Descartes hem de Berkeley görünürde tüm düşüncenin kendisinden hareket ettiği dayanak noktası olarak öznenin ben bilincini öne sürmüş gibi olsalar da aslında bu temelin güvenle daha öte ilerlemeler sağlatan bir zincire bağlı olduğunu ya da bu zincirin kaynağına ilişkin uygun bir formülasyon ortaya koyarak özneyi bu söz konusu kaynakla dengeli bir biçimde ilişki içerisine getirebileceğimizi göstermede başarısız olmuşlardır. Buna göre Descartes ve Berkeley'in öznenin duyusal olan veya olmayan nesnelerin oluşturduğu bir doğaya erişirken başvurulması gereken yolu ıskaladıklarını, bu türden bir doğaya erişimi özneye değil, Kantçı bir teori açısından kabul edilmesi mümkün olmayan bir yoldan, teolojik bir kaynağa bağladıkları ve böylelikle sözde bir öznenin tasarımına eklenen aşkınlık ve içkinlik noktalarına göre öznenin doğasını ortaya koymaya çalıştıklarını düşünebiliriz. Aslında Descartes Berkeley'e kıyasla öznenin varlığına veya yapısına ilişkin açık ve seçik biliş sürecini *transzendental* bir yolda olmasa da dengeli sayılabilecek bir süreçle ortaya koymuştur. Ancak o, bu sürecin başlangıcını doğru bir biçimde ortaya koyamadığı için döngüsel bir güvensizliğe de yol açmıştır. Böylelikle hem Descartes hem de ardılı Berkeley doğaya, diğer zihinlere ve Tanrı'ya kendi anlayışları içerisinde, özneye göre düşünülmüş bir temelde yer açmaya çalışırken aslında yanılgıya sürüklenerek bu temelin kaynağına ilişkin uygun bir anlatım ortaya koyma olanağından kopmuştur. Descartes öznenin doğal yapısını oluşturan maddi yanını bu öznenin iç deneyimi uğruna ondan kalıcı olarak ayırırken, Berkeley ise bu yanı ondan tümüyle koparmıştır. Dahası onlar doğaya, diğer zihinlere ve Tanrı'ya dair bilgileri, öznenin yetkesine bağlıymuş gibi görünseler de bu yetkeyi örtük olarak teolojik bir kaynağa, fakat yanılısalı yolların adımlarıyla bağlamışlardır. Böylelikle felsefe tarihinin ilk, orta ve yakın dönemler olarak ayırt edilmesi sırasında kendini gösteren ilerlemesinin adımları izlenip atılırken, aslında kişiyi bu ilerlemenin sürekli bir bağlantısını gözden kaçırma riskine iten yanılısalı bakışın, felsefi düşüncenin gelişimini sağlayan adımların bir zincir oluşturan

ilerlemesinin takibine de bulaşabileceği bir kez daha görülebilir. Farklı bir ifadeyle modern felsefenin bir volkan püskürmesine benzer bir yolda, yekpare bir tamamlanmışlığa sahip olarak ortaya çıkmadığına, bu tür bir felsefenin öncel zamanların yararlı ve yararsız etkilerini isteyerek ya da istemeyerek korumuş veya sürdürmüş olduğuna dikkat edilebilir. Öyle ki aslında Descartes ve Berkeley'in özne temelli bir felsefe ortaya koymak isterlerken bu temeli kendi kaynağına yanlış bir yolda bağlamış olmaları nedeniyle özne temelli görünen ama aslında teolojik olan bir kaynağa, kopmak üzere olan bir iple bağlanmış felsefi anlayışlar ortaya koydukları öne sürülebilir.

Bu durum aşkınlık ve içkinlik ölçütü olarak temele aldığımız erişim başlığı altında, fakat bu kez amfibolik bir aşkınlık olarak, çok daha açık bir biçimde, iki kat bir yanılısıyla tekrarlanır. Nitekim her ne kadar Descartes ve Berkeley tıpkı Leibniz ve Locke gibi nesnenin bilgisinin öznenin yetkesine bağlı olduğunu savunmuş olsalar da bu nesnelere aslında gördükleri yanlarıyla tanıdığımız görünüşler olarak değil, zihinden bağımsız olan kendinde şeyler olarak kabul etmişlerdir. Doğanın etkisi insan doğasının görülmesinin önünde bir perde oluşturmuştur. Burada dengeyi başka bir yandan bozan bir anomalinin olduğu, aşkınlığın içkinleştirilememesinin düşünürü kendini sokan bir akrep gibi içkinliği aşkınlaştırmaya sürüklemiş olduğu söylenebilir. Bu ikinci derinleşme noktasında, yanılısıma duyusal olmayan nesnelere zihne aşkınlığı olarak değil, duyusal nesnelere zihne aşkınlığı olarak kurulur. Bu noktada örneğin bir kendinde şey olarak düşünülebilecek Tanrı'nın, doğanın duyusal yanına olan aşkınlığından değil, örneğin bir görünüş, bir duyu varlığı olarak tanınabilecek bir ağacın insan zihnine, aklına aşkın olduğundan söz edilir. Sanki ağaç bizim onu tohum, bitki ve çiçek olarak algılamamızdan bağımsız bir kendinde nesnenin tasarımı olarak, zihinden ayrı bir varoluşa sahip olan bir varlığın düşüncesi olarak görülür. Ağaç insan doğasının bir ağacı olarak tanınmak yerine, zihinden bağımsız naif bir doğa araştırmacısının ağacı olarak görülür. Yine de elbette ki *transzendentel* gerçekliğin naif bir doğa tasarımına, kendini öznenin kavramlarına uyduran adeta gönüllü bir doğaya dayandığı da ortadadır. Fakat doğanın naif bir alımlanışına değil, naifliğin naif bir alımlanışına dikkat ettiğimiz ölçüde nesnelere zihinden bağımsız olarak bizim için hiçbir şey olduklarını, insanın doğanın içinde olduğunu değil, doğanın insanın içinde olduğunu gönül rahatlığıyla ifade edebilmemizin gerekli olduğu da bir başka hakikattir.

Yine de ne Descartes ve Berkeley ne Leibniz ve Locke ne de Kant öncesi diğer tüm filozoflar kendilerini Kantçı bir epistemoloji açısından bakıldığında hiçbir biçimde kabul göremeyecek olan bu amfibolik aşkınlık türüne kapılmaktan alıkoyamamışlardır. Buradaki durum ilk düğmesi yanlış bağlandığı için geri kalan düğmelerinin de yanlış bağlandığı bir gömleğin yaşattığı duruma oldukça benzemektedir. Nitekim bu büyük filozoflar genel olarak nesnel zihinle farklı bağıntılar içerisinde aşkınlık ve içkinlik ilişkisi içerisinde dengeli bir biçimde getirilebileceklerini gösterememekle kalmamış, aynı zamanda naif bir doğa imgesinin yön verdiği bir düşüncenin içeriğini oluşturan duyu nesnelinin de zihinden bağımsız bir hiç olduklarını görememişlerdir. Descartes ve Berkeley her ne kadar özneyi tüm düşüncenin başlangıç noktası olarak kabul etmiş olsalar da bu başlangıca sadık kalamayarak özneyi aslında itmesi gerekirken geriye çeken bir zincire bağlamışlardır. Özne yalnızca kendi tercihine bağlı olarak girebileceği yollarda yürümeye mahkûm edilmiştir. Bu filozoflar öznenin varoluş alanına ilişkin nesnel bilgisinin teolojik bir temeli zorunlu olarak gerektirdiği yönündeki düşünceye kapılmışlardır. *Transzendental* anlamda, teorik hiçbir kısıta sahip olmadıkları için kavramların mantıksal olanaklarından onların gerçek olanaklarını çıkarma zafiyetine düşmüşlerdir. Böylelikle deneyime tümüyle aşkın görülebilecek nesnelere ilişkin kavramların oluşturduğu, çökmek üzere olan bir köprünün üzerinden yürümüşlerdir.

Bu köprü aynı zamanda bir uçurumun üzerinde kurulmuş bir köprü olarak görülebilir ve böylelikle bu uçurumun üzerinden yürünmesi de gerekebilir. Nitekim Kant'a göre özne yanılısamayı zihnin dışına söküp atamaz. Şaşkın bir göz ayna yüzeyindeki nesnelere aynanın arkasında da görülebileceği yanılısamasına her an kapılabilir. Bu şaşkınlıklar yararlı yanlış yollar olarak görülebildikleri ölçüde düşünürün ortaya çıkardığı sonuçlar açısından bağışlanabilir olmalıdırlar. Diğer taraftan öznenin bu türden şaşkınlıkların altında yatan yanılısamaların tüm aldatmalarına karşı bir bağışıklığı ve karşı geliş hakkı da bulunur. Dolayısıyla böyle bir öznenin bu uçurumun üzerine kurulmuş olan bir başka köprüden, adeta bir tohum gibi serpilip yürüyerek ilerlemesinin önünde hiçbir engel bulunamaz. Nitekim Kant'a göre bu ilerleme insan ruhunu saran fırtınanın koruyucu yetkesine bağlı veya tabii olarak görülmek durumundadır. Bu yetkeye göre düşündüğümüzde uçurumdakinin de onun üzerinden yürürken uçuruma bakanın da düşer halde olacaklarını teslim etmemiz gerekir. Çünkü özne böyle bir uçurumun kapağının, sonsuz bir ilerleyiş umudu içerisinde atılan adımlara dayanak olan saf aklın

zemiyle kapatılmış olduğunu, kendi köprüsünün zemininin sağlam olduğunu düşünebilmektedir. Dahası özne bu köprüde, yıldızlı bir gök altında, kendi içindeki yolda ilerleyebileceğini görmektedir.

Özneye tam da bu türden koşullar altında yaklaşmak, aşkınlık ve içkinlik tartışmasını da bu türden bir öznenin koşulları altında gerçekleştirmek gerekir. Kantçı bir gözle bakıldığında bu koşullar saf aklın imkân ve sınırlarıyla belirlenmelidir. Böylelikle burada bir varoluş köprüsünün ve onu çevreleyen bir okyanusun bulunduğu dikkat etme gerekliliği kendisini gösterir. Özne bu köprüde, bu uçurumun üzerinde, bu okyanusun sınırına doğru ilerler. Öyleyse aşkınlık ve içkinliğin neden özneye göre gerçekleştirilmesi gerektiği de bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu yürüyüş bir özne tarafından gerçekleştirilmek durumundadır. Burada söz konusu olan özne düşen, düşünen, üzülen, sevinen, yapan, vazgeçen, hayal kuran, gerçeğe dönüştüren bir özneye karşılık gelmektedir. Bu öznenin zihninde yalnızca mümkün tecrübenin nesnelere uygulanabilecek, evrensel olarak geçerli öznel ve nesnel ilkeler bulunmaktadır. Bu ilkeler varoluş alanında, doğru bir yolda yürüme imkânını sağladıkları gibi sapılabilecek zararlı ve yararlı yanlış yollardan da sakındırabilmektedir. Böylelikle ortada bir dengenin yani, saf aklın kendi içinden söküp atmadığı yanılışmalara karşı bu türden yanılışmaların aldaticılığının önüne geçerek doğru yolda ilerleyebileceğine ilişkin bir iznin olduğu söylenebilir.

Açıkçası, bu noktada sahici ve sözde özne tasarımları ile sahici ve sözde aşkınlık ve içkinlik türleri arasındaki ayrımları, bu ayrımlara bağlı bir biçimde gerçekleştirdiğimiz aşkınlık ve içkinlik tartışmasının doğa ve özne yanı için edinmemiz gereken temel içgörüyü ve böylelikle de özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını büyük ölçüde elde ettiğimizi düşünebiliriz. Yine de hem sahici bir özne tasarımını hem de bu türden bir özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik anlayışını nihai bir değerlendirmeye ortaya koymamızın gerekli olduğu da açıktır. Farklı bir ifadeyle tartışmamız sırasında ortaya koyduğumuz görüşleri ek açıklamalar eşliğinde ortaya koymak doğru olacaktır. Öte yandan bu bir birleştirme edimidir ve tüm açıklığı ve kolaylığı içerisinde gerçekleştirilebilmesi için bazı yardımcı açıklamalara ek olarak, Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin açtığı yoldan yürümeyi gerektirir. Böyle bir gereklilik başından beridir yürüdüğümüz uzun yolu bu kez doğrudan Kant'ın gözleriyle

yürümekle, onun özne, doğa, Tanrı, özgürlük ve ahlak hakkındaki görüşlerine dayanarak yol almakla karşılanabilir. Nitekim biz de çalışmamızın “Sahici Bir Aşkınlık ve İçkinlik Örneği: Kant” başlıklı bölümünde ihtiyaç duyduğumuz ek açıklamaları ortaya koyduktan sonra tam da bu yola girecek ve özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının açtığı teorik ve pratik alanı kat etmeye başlayacağız. Buna göre çalışmamızın temel amaç ve hedeflerini gerçekleştirmek için bizlere önemli bir destekte bulunduğunu düşündüğümüz için gerçekleştirdiğimiz; Platon, Aristoteles, Descartes, Berkeley ve Kant’ın köşe taşları olarak konumlandığı aşkınlık ve içkinlik tartışmasını, Kant’ın teorik ve pratik felsefesinin içindeyken sürekli bir biçimde hatırlayarak tamamlamamız doğru olacaktır. Nitekim bu bizlere Kant’ın doğa ve ahlak ve metafiziğinin temel hatlarına ilişkin daha derin ve farkındalıklı bir bakış sağlayacaktır. Bu da özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının ne türden bir doğaya sahip olduğunu belirleyebilmek için bu noktaya kadar ortaya koyduğumuz açıklamalarımıza daha açık bir temel kazandıracaktır.

Böylelikle, aşkınlık ve içkinlik tartışmasının doğa ve özne yanında takip ettiğimiz güzergâhlardan ilerleyerek özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına büyük ölçüde ulaştığımızı ve bu tasarıma ilişkin nihai formülasyonlarımızı ilgili bölümde ortaya koymak üzere çalışmamıza temel amaç ve hedeflerimiz doğrultusunda devam etmemizin doğru olacağını söyleyebiliriz. Bu adımımız bizleri Kant’ın felsefi anlayışının çekirdeğine ulaştıracaktır. Dolayısıyla bu noktadan itibaren özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının Kantçı temellerini daha yakından görmeye başlayarak söz konusu tasarımın meşru sınırlarına tüm açıklığı içerisinde tanıklık edeceğimizi düşünebiliriz.

Diğer taraftan çalışmamızın temel ilgisini oluşturan Tanrı ve özgürlük kavramlarının Kant’ın teorik ve pratik felsefesindeki konumunu ortaya çıkarmak için olabildiğince felsefe tarihiyle bağlantılı olan bir plana göre hareket ettiğimiz ve bu stratejiyi bu noktaya kadar koruduğumuz ortadadır. Hatırlanacağı üzere bu bağlantılılığı teorik düzlemde sergilemek için kendimize hareket noktası olarak Kant’ın Platon’un ide anlayışı ile kendi ideal anlayışı arasındaki farklılığı öne çıkaran karşılaştırmasını almıştık. Açıkçası geldiğimiz noktada bu karşılaştırma, benzetme hakkında gerek duyduğumuz açık bir kavrayış için yerine getirmemiz gereken son koşulun da Kant’ın

transzendental felsefesine ilişkin temel bir bakışı elde etmeyi karşıladığını düşünebiliriz. Nitekim asıl anlamda var olanların, doğanın idelere, Tanrı'nın ise düzenleyici bir irade olarak kabul edilebilecek tanrısal bir anlama yetisine karşılık geldiğini savunan Platon'a karşı asıl anlamda var olanların, doğanın *ousialara* ve Tanrı'nın da yaşamın işlerliği olan akla karşılık geldiğini savunan Aristoteles'ten ve ideleri zihnin temel kurucu öğeleri olarak sabitleyen Descartes ve Berkeley'den sonra, bu andan itibaren yöneleceğimiz Kant'ın görüşlerinde yer verilen idelerin ya da ideallerin neden Platonik idelerle bir tutulamayacağını anlamak oldukça kolay olacaktır. Nitekim Kant'ı hazırlayan ve izlemeye devam ettiğimiz bu ilerleyişimizde artık doğrudan sahici bir özne tasarımında temellenen bir düşünme biçiminin egemen kılındığı bir duruma geçtiğimizi ve söz konusu karşılaştırmada, benzetmede saklı olan anlayışın ideleri ve idealleri teorik yönergeler veya güçlü pratik güzergâhlar sunan temel tasarımlar olarak içerdiğini ifade edebiliriz. İdeler veya idealler açısından yaşanan bu değişim, onlar hakkında yanılısamalı değerlendirmeler veya sonuçlar üreten geleneksel metafizik anlayışlara karşı Kantçı bir bakış ve koruma sağlamıştır. Bu da bizlere Tanrı ve özgürlük kavramlarının (ide veya ideallerinin) farklı felsefi yanılıgılara rağmen, birbirleriyle destekleyici, dengeli bir ilişki içerisine getirilebildiği uygun bir felsefi zemin kazandırmaktadır.

2. BÖLÜM

KANT'IN TEORİK FELSEFESİNİN DÜŞÜNSEL MATRİSİ VE “SAF AKLIN İDEALİ”

2. 1. KANT'IN TRANZENDENTAL NİTELİKTEKİ TEORİK FELSEFESİ

Kant saf aklın ön uygulamalı bir bilimi olarak *transzendental felsefe* tasarımını öne çıkarmaktadır. *Transzendental* genel olarak deneyimin *a priori* zemini veya bilginin *a priori* koşulları anlamına gelir. Her deneyim ya da bilginin *transzendental* bir zemini söz konusudur.³² *Transzendental felsefe* tasarımı ise, Kant tarafından mimari bir bütün, özgül bir eleştiri anlayışı ve özne temelli bir tasarım olarak öne çıkarılmıştır. Bu felsefe aracılığıyla tüm nesnel *a priori* bilginin olanağı, ilkeleri ve sınırları özneye, öznenin zihnine veya onun bilgi yetilerine dayandırılmıştır.

2. 1. 1. Bilgi Türlerinin Sınıflandırılması

Diğer taraftan *transzendental felsefeyi sentetik a priori* bilgilerin bir araştırma dizgesi olarak da ele alabiliriz ve ilkin bu anlamıyla, bilgi ya da yargı türlerinin sınıflandırılmasını sağlayarak inceleyebiliriz. Nitekim Kant yargılar için bir yoklama yani, doğruluk zemini üzerine bir dikkat ediminin tümü durumunda gerekli olmasa da ihtiyaç halinde zihnin refleksiyonel, daha doğrusu bir tür derin düşünce ve ödev olan *transzendental refleksif* edimiyle yerine getirebileceğini ve giderek bu edimin bilgilerimizin/yargılarımızın bir eleştiri eşliğinde doğrulanan artırımına dönüştürülebileceğini savunmaktadır.

³² Bu zemin, deneyimin olanağının koşullarıdır. Nasıl ki yürümek için ayaklara, tutmak için kollara, görmek için gözlere, duymak için kulaklara, inanmak için gerekçelere ihtiyaç duyuyorsak tüm deneyim örnekleri için de temel birtakım koşullara ihtiyacımız bulunmaktadır. Çetin Balanuye öznenin bu koşullara ilişkin farkındalığına şu sözlerle dikkat çekmiştir: “...insan-özne, başka tüm varlıklardan farklı olarak, yalnızca yönelmiyor, düşünmüyor ya da kavramıyor; ama yönelişini, düşünüşünü ya da kavrayışını olanaklı kılan koşulları da fark edebiliyordu” (Balanuye, 2017).

Bu doğrultuda Kant'a göre tasarımlarımız/yargılarımız ve onlarla eş ya da onlardan çıkan bilgilerimiz,³³ birbirlerinden analitik ve sentetik olmaları bakımından ayrılabilirler. Analitik –ki salt açıklayıcı/çözümleyici olarak adlandırılabilir– yargılar, yargının öznesinde düşünülmüş olanın ötesine geçmemekte ve sadece analitik belirlenimlerde bulunmaya imkân tanımaktadırlar. Söz gelimi 'cisimler yer kaplar' ya da 'bekârlar evli olmayanlardır' yargılarındaki öznelardan ilki kendi kapsamında 'yer kaplama' yüklemine, ikincisi ise 'evli olmama' yüklemine içerdiğinden, bu yargılar yalnızca analitik bir belirlenimde bulunmaya hizmet edebilmektedirler. Sentetik –ki dünya hakkındaki bilgimizle ilgisinde genişletici olarak da adlandırılabilir– yargılar ise, yargının öznesi olarak konuların ötesine geçerek yargının öznesinde düşünülmemiş ama ona ait olan yüklemi ona bağlamaktadırlar. Söz gelimi 'cisimler ağırdır' ya da 'kitaplar öğreticidir' yargılarındaki öznelardan ilki kendi kapsamında 'ağır olma' yüklemine; ikincisi ise 'öğretici olma' yüklemine daha şimdiden düşündürmeyip bir deneyim yoluyla bu yüklemelerin kendilerine bağlanmış olmalarını gerektirmektedirler.

Böyle bakıldığında deneyim, saf doğa bilimi ile saf matematik yargılarının ve metafizik yargıların tümünün sentetik olduğu ortaya çıkmaktadır. Üstelik *a posteriori* deneyimden türetilen sentetik yargılarımız hariç, geri kalan yargıların tümünün aynı zamanda *a priori* bir niteliğinin olduğu da söylenmelidir –deneyim yargılarının kendisi de anlama yetisinin saf kavramlarının altına alınmak üzere. Nitekim belirli bir yargı oluşturmak için elde bulunan kavramın ötesine gitmenin zorunlu olmadığı bir analitik yargıyı deneyime dayandırmak tutarsız olacaktır. Analitik yargılar için deneyime dayanmak, deneyimden bir kanıt istemek zorunlu değildir. Buna göre 'cisimler yer kaplar' yargısı, analitik olduğu denli *a priori* bir karaktere sahip olan bir yargıdır, deneyimden elde edilmez, bir deneyim yargısı değildir. Nitekim bu yargı için deneyime başvurmamıza gerek yoktur. Yargının bildirdiği şey için gereken koşullar cisim kavramının bizzat kendisinde bulunmaktadır. Yapılması gereken tek şey, çelişki ilkesine göre, özne konumunda yer alan cisim kavramından kendisine ait olan, cisim kavramında

³³ Kant'ın anlatımına göre bir yargı, "bir nesnenin dolaylı bilgisi ve bu nedenle onun bir tasarımının tasarımıdır. Her yargıda birçok tasarım için geçerli olan bir kavram vardır ve bu birçok tasarım arasında ayrıca nesne ile dolaysızca bağıntılı olan verili bir tasarım da bulunur. Böylece, 'Tüm cisimler bölünebilirdir' önermesinde 'bölünebilir' kavramı birçok başka kavram ile bağıntılıdır; ama bunların arasında burada özellikle cisim kavramı ile bağıntılıdır ve bu kavram da yine kendilerini bize sunan belli görüşlerle" (Kant, a.g.e, A68/B93).

düşünölmüş olan yüklemi yani, yer kaplama yüklemine analitik olarak çıkarsamaktır. Dahası böyle bir durumda yargının zorunlu olduğunun bilinci de elde edilir ki deneyime dayanarak belirli bir yargıda bulunmanın bizlere kazandıramayacağı şey de tam olarak budur. Dolayısıyla hiçbir deneyim yargısının analitik olamayacağı, yalnızca sentetik olarak görölebileceği söylenebilir. Peki, sentetik bir bilginin hiçbir zorunluluğunun olmadığı mı söylenmelidir? Tahmin edileceği üzere Kant'ın bu soruya verdiği cevap olumsuzdur. Nitekim o kimi sentetik yargılarımızda aynı zamanda zorunlu bir yanın bulunabileceğini, *sentetik a priori* bilgilerimizin olabileceğini düşünmüştür.

Böylelikle Kant tasarımlarımızı/yargılarımızı ve onlarla eş ya da onlardan çıkan bilgilerimizi bir de zorunluluk ve evrensellik/tümellik ölçütlerine göre ayırmaktır. Buna göre Kant bilgimizi biri bütünüyle *a priori* bizim gücümüz içinde bulunan, ötekisi ise *a posteriori* yalnızca deneyimden elde edilebilen iki ögesi arasındaki ayrıma bağlı kalarak *a priori* ve *a posteriori* olmaları bakımından da birbirlerinden ayırmaktadır (Kant, a.g.e, A483/B871). Şöyle ki Kant açısından zamanı göz önüne almamız durumunda, bizdeki hiçbir bilgi deneyimden önce gelmez yani, tüm bilginin deneyim ile başladığını söylemek durumundayız. Ama bu durum, tüm bilginin deneyim ile başladığı bilgisi, bizleri tüm bilginin yine de deneyimden doğduğu, ondan kaynaklandığı sonucunu kabul etmeye zorlamaz. Buna göre, bilginin tamamının deneyimden doğduğu söylenemez. Nitekim öyle bir yolda düşünülebilir ki deneyim bilginin kendisi bile bir bileşimin ürünü olabilir. Bu birleşim, izlenimler ve duyular yoluyla aldığımız bu söz konusu izlenimlere eklenen ve yalnızca bilgi yetimizin sağladıklarıyla ortaya çıkıyor olarak göz önüne alınabilir.³⁴

Bu açıdan Kant'a göre deneyimden ve giderek tüm duyu izlenimlerinden bağımsız bir bilgi *a priori* olarak adlandırılmalı ve kaynağı *a posteriori* yani, deneyimde bulunan empirik bilgiden ayırt edilmelidir. Bu yolda empirik bir temelden, duyu izlenimlerden

³⁴ Heinz Heimsoeth'ün şu açıklamaları bu noktada faydalı bulunabilir: Heimsoeth'e göre "...deneyimin kendisinde, tek tek olayları aşan, genelliğe, düzen ve yasaya götüren, bir önceden görme vardır; onda, olaylardaki salt olmuş bitmiş olmanın tersine, bir zorunluluk saklıdır. Bu, empirik bilginin, yani duyulara dayanan bilginin form özelliğinden doğmaktadır. Kant'a göre, empirik bilginin form özelliğinin kaynağı, bilginin maddesinin kaynağından; yani duyu verilerinin kaynağından başkadır. Bu formlar, duyu verilerinin gerçek deneyim bilgisine çevrilmesi için gerekli önkoşullardır" (Heimsoeth, 2018, s. 70). Bu ön koşullar, zihnin *transzendent* yapı veya ilkelerini karşılamaktadır.

tamamen bağımsız olan ve empirik sayılabilecek tüm içeriklerden arınmış olan *a priori* bilgilere de *saf a priori bilgiler* denilmektedir. Kant'ın verdiği örneğe göre, 'her değişimin bir nedeni vardır' önermesi aslında *a priori* bir önermedir ama saf değildir. Nitekim değişim kavramı, yalnızca deneyimden elde edilebilmektedir. Kant'a göre *saf a priori* bilgilerimiz için de matematiğin tüm önermelerine ya da sıradan bir anlama yetisi kullanımını örnekleyen 'tüm değişimlerin birer nedeni olmalıdır' önermesine bakmak yeterlidir. Nitekim bu önermenin asıl yapısını kuran 'neden' kavramına bakıldığında, bu kavramın doğası gereği bir etkiyle/sonuçla bağıntının zorunluluğunu ve neden-etki kuralının evrenselliğini içerdiği görülmektedir (Kant, a.g.e, B5).

Bu ayrımları takiben, nesnelere ile değil ama daha ziyade *a priori* olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgi Kant tarafından *transzendentel bilgi* ve böyle bilgiler ya da kavramlar dizgesi de tikel bir bilimin idesi, *transzendentel felsefe* olarak adlandırılmaktadır (Kant, a.g.e, A12). Öyle ki Kant'a göre saf aklın bu bilimi, *analitik a priori* bilgileri olduğu gibi *sentetik a priori* bilgileri de (zorunlu ve evrensel geçerlilikle deneyimi önceleyen, bu anlamda deneyimden bağımsız olan ama yine de yalnızca deneyimde *in concreto* sergilenmeye uygun olan, yalnızca olanaklı bir deneyimin biçimsel koşullarını anlatıyor olmaları yoluyla olanaklı olan bilgileri de) tam olarak kapsamaktadır.³⁵ Dahası Kant'a göre kökensel tohum gibi salt kendini geliştiren akıl ve deneyimler aracılığıyla bu söz konusu kapsam doğrulanabilmekte, böyle olmakla da dünya hakkındaki bilgimiz içkin bir düzlemde durulaşmakta ve giderek genişleyebilmektedir.

Kant'ın nezdinde *transzendentel* bakışın eşlik ettiği doğa biliminin de (*physica*) (tıpkı matematikte olduğu gibi) *a priori sentetik* yargıları ilkeler olarak kapsadığını gösteren 'cisimsel dünyanın tüm değişimlerinde özdek niceliği değişmeksizin kalır' önermesine bakıldığında, bu önermenin yalnızca zorunlu ve dolayısıyla *a priori* kökenli olmadığı ama aynı zamanda sentetik de olduğu söylenebilmektedir. Nitekim madde kavramını göz önüne aldığımızda biz bu kavramda maddenin kalıcılığını değil uzayda kapladığı yeri, uzaydaki bulunuşunu düşünürüz. Öyleyse 'cisimsel dünyanın tüm değişimlerinde özdek niceliği değişmeksizin kalır' dediğimizde aslında elimizde yalnızca bir yer

³⁵ Nuri Çiçek, *sentetik a priori* önermeleri kısaca şu şekilde ifade etmiştir: Bu "önermeler sentetik olmaları bakımından bilgimizi genişletir ve *a priori* olmaları bakımından da zorunlu ve geneldirler" (Çiçek, 2021).

kaplama bildiriminde bulunan madde kavramının ötesine geçtiğimizi düşünebiliriz. Burada madde kavramı için henüz düşünmediğim bir şeyi, ona ait ve *a priori* bir biçimde eklenmiş olarak düşünürüm. Öyleyse ‘cisimsel dünyanın tüm değişimlerinde özdek niceliği değişmeksizin kalır’ önermesi analitik değil sentetiktir. Üstelik bu sentetik olma durumu *a priori* biçimde düşünülür. Kant’a göre doğa bilimlerinin saf bölümlerinin geri kalan önermeleri açısından da durum böyledir. Böylelikle üretimleri *a priori* bilgimizin bütün bir son amacını işaretleyen *sentetik a priori* bilgiler vardır ki deneyimin kendisinin olanağı için vazgeçilmezdirler ve yalnızca deneyimde *in concreto* sergilenebilmektedirler. Kant’a göre bu söz konusu *sentetik a priori* bilgiler, solucanlardaki gibi bir *generatio aequivoca* türünde bir araya bitiştirilerek zamanla tamamlanan dizgelere ve bu söz konusu dizgelerin mimarisine izin vermektedirler (Kant, a.g.e, A835/B863).

Kişiyi ilkin dünya sakinliğine, sonra gözlenen bu dünyanın bilgisinin yaşama devam edebildikçe kendi akıl kaynağına ayrılmazcasına bağlı ve giderek onun yetkesine tabii olduğu düşüncesine davet eden bu yaklaşımın, aslında ‘tüm değişimlerin birer nedeni olmalıdır’ önermesini yukarıda *saf a priori* bir önerme olarak kabul etmemize neden olan gerekçesini de bu noktada daha açık bir şekilde sunmuş olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim söz konusu gerekçe, bilgi yetimizin ölçütleri ortaya konulmuş saf kullanımını bir olgu olarak gösteren, etkinin yalnızca ona eklenmeyip ama onun yoluyla koyulduğu ve ondan doğduğu neden kavramının (empirik değil) *saf a priori*, daha has bir ifadeyle *transzendentel* bir kavram olarak kabul edilmesi ve daha en başından *sentetik a priori* bilgiler ya da kavramlar dizgesine ait kılınmış olmasıdır. Öyle bir neden kavramı ki içinde deneyime ait sayılabilecek hiçbir empirik unsur barındırmasa da ancak ve ancak deneyimde *in concreto* sunulabilmektedir –duyumsama yetisinin koşulları olmaksızın ancak genelde bir çoklunun düşüncesinin birliği olarak kullanılabilir olduğu için *transzendentel* bir anlama sahip olsa bile empirik kullanımı dışında *transzendentel* ya da aşkın bir kullanımı nesnel sayılamamaktadır: ‘Genel olarak nesnel ve düşünce açısından anlama yetisinin kullanımının yalnızca saf biçimidir; gene de yalnızca onun yoluyla herhangi bir nesne ne düşünülebilir ne de belirlenebilir’. Nitekim, içerik olmaksızın düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın görüler kördür (Kant, a.g.e, A51/B75-305).

2. 1. 2. Mimari Bir Bütün: Transzendental Felsefe

İkinci olarak, *transzendental felsefenin* mimari bir bütün olduğu söylenebilir. Nitekim kendisi de bir ideal olan filozofu bir akıl sanatçısı değil, ama yasamasının nesnelere doğa ve özgürlük olduğu insan aklının bir yasa göstericisi, felsefeyi de tüm bilginin insan aklının özsel, giderek en son amaçlarıyla ilişkisinin bilimi olarak kabul eden Kant, bilgi-yetiminin evrensel kaynağının bölünerek biri bütün bir yüksek bilgi yetisi olarak akıl, diğeri empirik olan iki çizgi verdiği noktadan başlayarak akılda (giderek gerektiğinde tarihsel olarak öğrenilmiş olan bilgileri de dışarıda bırakıp yalnızca insan aklının kendisinden kaynaklanan bilgilerde) çoklunun erimi olduğu gibi parçaların birbirlerine göre konumlarını da *a priori* belirleyen (çoklunun ereğini ve bu erek ile çakışan bütünün biçimini kapsayan) akıl kavramından bir ideyi, çoklu bilgilerin bir ide altındaki birliğinden bir dizgeyi ve bir mimari ile de dizgeler kurma sanatını anladığını belirtmiştir. Kant'a göre dizgesel birlik sıradan bilgilerimizi bilim düzeyine yükselttiği için mimari (*architektonik*) de genel anlamda düşünüldüğünde bu bilgilerimiz yer alan bilimsel olanın öğretisi olmaktadır (Kant, a.g.e, A832/860).

Örneğin felsefe tüm felsefi bilginin dizgesidir. Yalnızca anlama yetisinin ve aklın kendisini irdeleyen ve bunu genel olarak nesnelere ilişkili olan tüm kavram ve ilkelerin bir dizgesi aracılığıyla (*transzendental* bir doğruluk zemininde), giderek saf anlama yetisinin salt bir analitiği olarak yapan *transzendental felsefe* bir başka dizgedir. *Transzendental felsefe* her metafizikten önce gelip, metafiziğin olanağını oluşturan felsefedir (Kant, 2000, s. 28). Dahası içinde iki alt bölüm olarak ussal fizik ve ussal psikolojiyi barındırıp doğayı tüm duyu nesnelere toplamı olarak ve dolayısıyla bize verildiği biçimiyle ama ancak bize verilmelerini olanaklı kılan biricik *a priori* koşullara göre irdeleyen içkin-ussal fizyoloji ya da ussal evrenbilim ve tanrıbilim de diğer dizgeleri işaretlemektedirler. Bu noktada her bir dizge kendisine ait olduğu bir ideye eklemlenir ve dahası bu dizgelerin tümü insan bilgisinin bir dizgesinde amaçlara göre birleşir ve tüm insan bilgisinin bir mimarisini yükseltirler (Kant, 2019, A835/B863). Nitekim Kant'ın, *transzendental felsefesiyle*, kendisini böyle bir mimarinin taslağını ya da en azından eleştirisi hükmündeki ön-öğretisini çizmeye adanmış olduğu söylenebilir.

2. 1. 3. Eleştirinin Anlamı

Üçüncü olarak, belirtildiği üzere, Kant'ın yalnızca taslağını çizmekle yetindiği *transzendental felsefe*, özel olarak bir eleştiri felsefesidir. Felsefeyi ya saf akıldan bilgi ya da empirik ilkelerden akıl bilgisi olarak görüp birincisine saf ikincisine ise empirik felsefe adını veren Kant açısından saf aklın felsefesi ya *propedeutiktir* ya da saf aklın dizgesidir (bilim). Bir *propedeutik* olarak saf aklın felsefesi, *saf a priori* bilgi açısından aklın var olan yeteneklerini araştırır. Bu haliyle, saf aklın felsefesi, eleştiri olarak adlandırılır. Bir dizge, bilim olarak bakıldığında, saf aklın dizgesi, metafizik olarak adlandırılır. Bu haliyle, saf aklın felsefesi, saf akıldan doğan felsefi bilgilerin tümünü dizgesel bir bağlantı içerisinde sunmaktadır. Kant'a göre metafizik adı, ortaya konulan eleştirinin toplamına ve saf felsefenin bütününe verilebilir. Nitekim metafizik adı, *a priori* bir yolda bilinebilecek her şeyin araştırmasını veya saf felsefi bilgilerin sunulmasını ifade etmektedir (Kant, a.g.e, A841/B869).

Bu bakımdan Kant eleştiri sözcüğüyle felsefi kitapların veya dizgelerin bir eleştirisinden söz etmez. Eleştiri sözcüğü genel olarak alındığında aklın deneyime yaslanmadan, tüm deneyimden bağımsız bir biçimde elde etmeye çabaladığı tüm bilgiler açısından bir eleştirisi olarak kullanılır. Öyle ki Kant'ın nezdinde yararını kurgu açısından aklın bir genişlemesinde değil, durulaştırılmasında ve böylelikle onu yanılgılardan uzak tutmada gösteren bu söz konusu eleştiri, saf aklın kullanımındaki sınırları, onun spekülative ve pratik bölümlerini (eş deyişle, salt kavramlardan türetilen tüm saf akıl ilkelerini kapsayıp saf aklın spekülative kullanımı üzerine kurulu olarak, var olan her şeyle ilgilenen doğa metafiziği ile yapılan ve yapılmayan her şeyi belirleyen ve zorunlu kılan ilkeleri kapsayıp saf aklın pratik kullanımı üzerine kurulu olarak, olması gereken her şey ile ilgilenen ahlak metafiziğini) birbirleriyle tam bir hakla bağdaşır olmalarını gözetecek şekilde göstermektedir. Buna göre doğanın ve ahlakın metafiziği ile aklın bir ön çalışması/öğretisi olarak yer alan eleştirisi Kantçı anlamda sahici bir felsefeyi karşılamaktadır. “Bu her şeyi bilgelik ile ilişkilendirir, ama bunu bilimin yolu içinden geçerek yapar, bir yol ki, bir kez geçildikten sonra üzeri bir daha hiçbir zaman örtülmez ve hiçbir sapmaya izin vermez” (Kant, a.g.e, A850/B878).

2. 1. 4. Kopernikusçu Dönüşüm

Bu eleştiri anlayışı Kant'ın matematik ve doğa bilimlerinin ilerleyişinde gözlediği ve onun da metafizikte gerçekleştirdiğine inandığı bir dönüşüm, Kopernikusçu tarzda yer

alan aydınlanmacı bir devrim düşüncesine (*conditio sine qua non* temel olarak) yaslanmıştır. Nitekim kavram ve nesnenin birbirlerine uygunluğunu doğruluğun ölçütü olarak kabul eden düşünürler, oldukça temel bir nedenle birbirlerinden farklılaşabilmektedirler. Söz konusu farklılaşma nedeni, herhangi bir doğruluğun ediniminde uygunluğu, uyumu, mütakabiliyeti belirleyen başat unsurun kavram mı yoksa nesne mi olduğu konusunda yaşanan anlaşmazlıktır. Daha özsel bir ifadede bu neden, doğruluğun öznenin nesnede sonlanan bir keşfi mi yoksa öznenin kendi zihnine özünü kavramlarını kullanarak nesnede ortaya çıkardığı sağın bir buluşu/icadı mı olduğu yönünde ortaya çıkan alternatif açıklamalara ilişkin yaşanan kararsızlıktır.

Bu anlamda söz gelimi ilgili doğru durumları doğada ebedi bir kalıcılıkla yerleşik olduğunu düşündüğü ilkelerin, bu söz konusu ilkelerin bilimi olan *prote philosophiann*/ilk felsefenin yol göstericiliğinde arayan Aristoteles, mütakabiliyetçi düşünürleri nesne lehine verilmesi gereken bir karara yönlendirmek istemiş gibidir. Kanaatimize (tarafları daha açık kılması için ürettiğimiz öznel değerlendirmemize) göre Aristoteles akıl yürütmenin *nous* olduğu yerde özdeşlik/çelişmezlik gibi temel akıl yürütme ilkelerinin ya da nesnelere hakkında geliştirdiğimiz yargıları olanaklı kılan temel düşünce kategorilerinin (sözgelimi özne konumunda yer alan *birincil ousia* temel kategorisinin ya da ona yüklenebilen diğer nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik gibi kategorilerden her birinin) doğada içerikten müstakil ve değişmez bir biçimde yer aldığını ve bizlerin bu söz konusu ilke ya da kategorileri temele alarak nesnel bilgiler ortaya koyabileceğimizi, doğru durumları keşfedebileceğimizi düşünmekteydi. Bu doğrultuda örneğin Aristoteles'e göre "biz beyaz olduğunu düşünmekle doğruyu bulduğumuz için sen beyaz [olmazsın], fakat sen beyaz olduğunu için biz doğru söylemiş" oluruz (Aristoteles, *Metafizik*, 1051b7).

Diğer taraftan doğa sözcüğünü deneyim nesnelere toplamı, görünüşler çoklusunun kurallara göre birleşimli birliği, varoluşları açısından görünüşlerin bağlantılılığı olarak kabul eden Kant ise, mütakabiliyetçi düşünürleri, giderek basit bir uygunluğun, karşılık gelmenin değil ama aynı zamanda öznenin –yasa buyuran doğal yetkeye tabiiyetinin sergilendiği ilgili doğru durumların ediniminde– etkin, kurucu yönünü öne çeken, öznenin kendi yetkesindeki kavramlarını doğaya/nesneye uygulaması/dikte etmesiyle doğruluğun elde edilebileceğini savunan *transzendenal* bir yaklaşıma davet etmiş

durumdadır. Çok temel bir ifadeyle, tüm deneyim nesnelерinin kendilerini zorunlu olarak kavramlara uydurması ve onlarla bağdaştırmaları gerektiği varsayımına yaslanıp nesne ile de kavramın dışında karşılaşılamayacağını savunan Kant'a göre giderek düşünen her şey öz bilincin sesinin onu bizde bildirdiği gibi oluşmuştur (Kant, a.g.e, A346). Ya da Kant'ın sözleriyle ifade edersek “bugüne dek tüm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiği varsayılmıştır; ama onlara ilişkin herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla *a priori* saptama ve bilgimizi bu yolla genişletme girişimleri bu varsayım altında boşa çıkmıştır. Öyleyse, bir kez de nesnelerin kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımı altında metafiziğin görevinde daha iyi sonuç alıp alamayacağımızı sınayabiliriz. Bu istenilen şey ile, e.d. nesnelerin bir *a priori* bilgisinin olanağı ile, e.d. onlar daha bize verilmeden üzerlerine bir şeyler saptama amacı ile çok daha iyi uyuşur. Burada durum öyleyse Kopernikus'un ilk düşüncesi durumunda olduğu gibidir. Gök cisimlerinin devimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce, Kopernikus gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızları dinginlikte tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı. Metafizikte de nesnelerin görüsü açısından benzer bir yol denenebilir” (Kant, a.g.e, BXVI).³⁶

³⁶ Bir bakıma Kant'ın metafizikte gerçekleştirmek istediği tersine çevirmeyi formüle eden bu açıklamaların son vurgusunun kavramlar değil ama yalnızca görüler üzerine olması dikkat çekebilir. Empirik her uzay bölümlenmesinin saf bir uzay görüsünü altta yatıyor olarak gerektirdiği ve bu gerekliliği öznenin bizzat kendi doğal yapısının karşıladığı açıktır. Nesnelerin görüsü açısından Kopernikusçu bir dönüşüm varsayılmaktadır. Peki ya kavramlar? Kant deneyimi öncelemeyi, görünüşün bir formu olmayı yalnızca görümlere mi ayırmıştır? Kavramların nesneleri *a priori* bir tarzda öncelemedikleri mi söylenmelidir? Tüm kavramlar yalnızca empirik kökende ya da türde yer alan kavramlar olarak mı görülmelidir? Açıkçası bu sorulara verilecek ortak cevap olumsuz olmak durumundadır ve bu da Kopernikusçu dönüşümün yalnızca görüler için değil kavramlar için de geçerli olduğunu söylemeyi gerektirir. Bu noktada dikkat çekebileceğimiz şey, *transzendenal* bir doğruluk zemini üzerinde, bir mütekalibiyet ve hatta bir tabiiyet ilişkisi içerisinde düşünölmeleri gereken özne ve nesne unsurları arasında etkin tarafın özne olduğudur. Deneyimin, bilginin zemini, evrensel ilke ve kuralları özneye yatmaktadır ve onun tarafından deneyime, nesneye uygulanmaktadır. Nesne kavrama ya da daha temel olarak bu kavramların uygulayıcısı olan özneye tabiidir –her ne kadar bu nesne, öznenin bir korelatı olsa da. Kant'a göre öznenin tasarımları nesneyi belirler, nesnenin kendisi bu tasarımları değil. Farklı bir deyişle, özne nesneyi tasarımlanan bir nesne olarak koyar. Aslı Üner'in de belirttiği üzere “Kant'a göre deneyimin kendisi kuralları akıl tarafından koyulan bir bilgi türüdür. Bu kurallar nesnelere verilmeden önce bende mevcuttur. Böylece deneyimim nesneleri kendilerini zorunlu olarak bu kavramlara uydururlar. Bizim nesnelere ilişkin *a priori* bilgi edinme yolumuz ancak ve ancak onlara kendi yüklediğimiz kavramlarla olanaklıdır” (Üner, 2014).

2. 1. 5. Transzendentale Özne

Peki, ilk gözlemimizde Aristoteles'in felsefi anlayışının bir tersine çevrilişini içerdiğine inandığımız ve temelini öznedeki bulan bu felsefenin özne tasarımı nedir? Daha önce belirttiğimiz üzere Kant'ın özne tasarımı *transzendentale* bir nitelikte yer almaktadır. Bu tasarım, modern felsefenin doğuşundan itibaren etkili olmuş olan özne merkezli düşünme biçimini *transzendentale* bir niteliğe büründürerek korumakta ya da sürdürmektedir. *Transzendentale özne*, teorik açıdan zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bir koşuldur. Nitekim Kant açısından bilgisel olarak tüm zorunluluk için her zaman *transzendentale* bir koşul temelde yatmaktadır. Hatta bu koşul yalnızca bir nesnenin bilinme sürecinde ihtiyaç duyduğumuz bir koşul değildir, genel olarak herhangi bir algının bana bir nesne olabilmesi için de bu koşulun temelde bulunması gerekir. Her algı bana bir nesne olabilmek için bu koşulun altında durmalıdır. Kant'ın belirlemelerine göre (tasarımların bilginin olanaklı bir deneyim için gereken birliğini kazanabilmek için üzerinde yakınlaştıkları nokta olarak) sentezde yer alan bu *transzendentale*, tüm deneyimi önceleyen ve onun kendisini olanaklı kılan kökensel koşul, bilincin değişmez birliği olarak, *transzendentale tam algıdan* başka bir şey değildir.

Bu doğrultuda deneyimdeki ya da bir kendilik olan nesnenin bilgisinin ediniminde, bilincin kendisiyle baştan sona giden bir özdeşliğinin olduğunu düşünmemiz gerekmektedir. Her algı ya da düşünce, algılayanın ya da düşünenin bir edimidir. Algının algı ya da düşüncenin düşünce olarak görünebilmesi, bu edimin *a priori* bir temel olarak özne tarafından işler hale getirilmesini, öznenin algıladığı veya düşündüğü şeye *a priori* bir öncelemeyle eşlik etmesini şart koşmaktadır. Dolayısıyla Kant –bir iç algı olarak ‘düşünüyorum tam algısı’nda kendini gösteren– ben bilincini, ‘tüm bilinçte bir ve aynı olup kendisine daha öte hiçbir tasarımın eşlik edemeyeceği fakat kendisinin tüm düşünceye eşlik ettiği bir özbilinç’, ‘bilincin bilginin salt biçimi olarak tüm belirlemenin temelinde yatan birliği’, ‘genel olarak tüm kavramların ve ayrıca tüm *transzendentale* kavramların taşıyıcısı olan bir *transzendentale* kavram/tasarım’ olarak ileri sürmektedir.³⁷ Fakat şu da var ki *transzendentale özne* tıpkı empirik nesneden

³⁷ Kant, *transzendentale öznenin* algısını farklı terimlerle (örneğin tam algı, saf tam algı, kökensel tam algı, kendisinden *a priori* bilgilerin türetildiği *transzendentale tam algı* gibi terimlerle)

tırmanırken bu nesnenin olanağının temel koşulu ve zorunlu olarak varsaymak durumunda olduğumuz *transzendentale nesne*³⁸ gibi kendinde bilinemez olarak kalmaktadır. *Transzendentale özne* kendinde hiçbir biçimde bilinemez, bilinebilecek şey onun bizzat kendisinin zemini olduğu empirik öznedir.

Nitekim daha özel bir açıdan baktığımızda *transzendentale idealizm* dış görünün formu olan uzayda özne tarafından görülen dış görünün nesnelere ve yine öznenin iç duyusu aracılığıyla tasarımı ve zaman aracılığıyla gerçekleşen tüm başkalaşımını edimsel olarak kabul eder. *Transzendentale idealizm*, nesnelere varlığını verili olarak görür. Nitekim dış görünün olanaklılığı kendisinde yer alan nesnelere bulunuşu, verililiyle sağlanır. Eğer nesnelere olmasaydı dış görü aracılığıyla ortaya çıkan hiçbir empirik tasarım da söz konusu olmayacaktı. Bu durum zaman için de geçerlidir. Zamanda gerçekleşen tüm başkalaşımın nesnelere edimsel olarak bulunuşuna bağlıdır. Eğer nesnelere olmasaydı, zamanda hiçbir başkalaşım dizisi de yer alamayacaktı. Fakat burada sözü edilen nesnelere yalnızca görünüşlerdir, zaman ve uzayın nesnelere bir bakıma soyutlanması durumunda başka bir bağtıda geçerli olabilecek kendilerinde şeyler değildir. Öyleyse bu nesnelere (görünümler), yine *transzendentale idealizme* göre, zihnimizin dışında yer alamazlar. Nesnelere (görünümler) zihnimizin *a priori*

açıklamıştır. Fakat en temelde, Fatih Kına'nın belirttiğine göre "tamalgıya ilişkin Kant'ın yaptığı tüm farklı nitelermeler onun (tamalgının) biliş sürecindeki çeşitli fonksiyonlarını göstermek içindir. Bunlardan her biri müstakil bir yeti değil hepsi de tamalgıda birleşen onun farklı fonksiyonlarıdır. Bazen bu nitelermeler bir arada verilir bazen de tamalgının belli özelliklerine dikkat çekmek için bunlardan biri kullanılır. Kullanım ne şekilde olursa olsun bunlar tamalgının nitelikleri olarak bir arada bulunur. Yani tamalgının *transandantal* olduğu söylendiğinde onun saf ve kökensel oluşu da orada durmaktadır" (Kına, 2022). Şahabettin Yalçın da Kant'ın farklı ontolojik, epistemolojik, psikolojik, etik ve hatta teolojik temelleri ve sonuçları olan benlik anlayışını ortaya koyarken, ruh, zihin, özne ve benlik gibi terimleri kullandığını belirtmiştir. Yalçın'ın belirttiğine göre "bu terimlerin farklı ontolojik, epistemolojik, psikolojik, etik ve hatta teolojik implikasyonları olsa da Kant'ın transandantal felsefesinde çoğu zaman birbirinin yerine kullanıldıkları görülür" (Yalçın, s. 55, 2004).

³⁸ Kant açısından nesnenin bilincin bir korelatı olduğu Deleuze tarafından Kartezyen terminolojiden faydalanılarak, şu sözlerle açıklanmıştır: "Genel olarak nesne, 'ben düşünüyorum'un veya bilincin birliğinin karşı parçasıdır (korelatı'dır); o, *cogito*'nun ifadesidir, onun biçimsel nesnelleşmesidir. Bu yüzden *cogito*'nun *real* (sentetik) formula'sı şudur: Kendimi düşünüyorum ve kendimi düşünmekle, tasarımılanmış bir çeşitliliği kendisine bağladığım genel olarak nesne'yi düşünüyorum" (Deleuze, 1995, s. 54). Böylelikle, Descartes ve Kant'ın özne anlayışları arasında daha önce ortaya koyduğumuz karşılaştırmalı anlatılarımızı da hatırlayarak, Kartezyen *cogito* formülasyonu, Kantçı sistemde, özne ve nesne arasında yer alan korelatif ilişki aracılığıyla *transzendentale* bir kimliğe büründürülmüştür diyebiliriz.

biçimleri yoluyla belirli bir bulunuşa sahip oldukları ve ancak bu türden nesnelere bilinebilecekleri söylenebilir. Bu doğrultuda “giderek zihnimizin iç ve duyusal görüşü bile (bilincin nesnesi olarak), zamandaki değişik durumların ardışıklığı tarafından belirleniyor olarak tasarımılandığında, kendinde var olduğu biçimiyle asıl ‘kendi’ ya da *transzendentel özne* değil ama yalnızca bu bizim için bilinmeyen varlığın duyarlığına verili bir görünüştür. Bu iç görünüşün varoluşu böyle kendinde var olan bir şey olarak kabul edilemez, çünkü koşulu herhangi bir kendinde şeyin bir belirlenimi olamayacak olan zamandır” (Kant, a.g.e, A492/B521). Dolayısıyla *transzendentel öznenin* kendinde ne olduğuna ilişkin bir bilgi sahibi olmayışımızı, en çoğundan bu öznenin deneyimle bağıntısında kendini gösteren empirik karşılıklarını bilmekle telafi edebileceğimizi düşünebiliriz.

Bu tarz bir özne tasarımına sahip olan Kant, bilginin ya da genel olarak iç eklemlenmeleri bakımından artırılmış bir karakterde olan bilimsel dizgelerin ilerleyişi için takipçilerinden evrensel insan aklında yatan kaynağa bağlanmalarını ve ilerleyişlerindeki her bir adım için bizzat bu kaynağı rehber olarak kabul etmelerini talep etmiştir. Öyle ki bu söz konusu kaynakta kapsanan ve her olanaklı deneyimde, zeminde yatan bazı temel yetiler, ilkeler/prensipler, kurallar ya da türce birbirlerinden farklılaşabilen tasarımlar vardır ki bunlar aklın birliğinde, kavrayış gücü ve bilgi edinme serüveninde dayanak durumundadırlar. Bir bakıma akıl, zihnin diğer temel yetileriyle bir arada çalışarak öne çıkan her deneyimin ölçülmesinde ve giderek sergilenmesinde bunlardan beslenmektedir. Üstelik Kant’a göre bu durumun önüne aklın kendisinden kaynaklanan doğal yanılgıları da geçmemektedir –tıpkı eleştirinin bu söz konusu yanılgıları tamamen ortadan kaldıramayışı gibi.

2. 1. 6. Sahici Bir Aşkınlık ve İçkinlik Örneği: Kant

Diğer taraftan bu noktada çalışmamızın temel amaç ve hedeflerini gerçekleştirmek için başvurduğumuz bir stratejinin parçası olarak görülebilecek aşkınlık ve içkinlik tartışmasına yönelerek, onu teorik ve pratik koşulları göz önünde tutan nihai bir temele bağlamayı deneyebiliriz. Nitekim kanaatimize göre bu tartışmanın bu türden bir temele bağlanabilmesi için Kantçı bir teori ve pratik açısından ihtiyaç duyulabilecek açıklamaların bu kez Kopernikusçu dönüşüm ve *transzendentel özne* tasarımına yönelerek gerçekleştirilebilmeleri gerekir. Hatta özneye göre düşünülmüş sahici bir

aşkınlık ve içkinlik tasarımının teorik ve pratik düzeydeki nihai görünümünün, bu dönüşüm ve özne tasarımının (*transzendental* sözcüğünün anlamının oldukça hayati, kritik veya uygun bir biçimde ele verilerek) birleştirici bir edim ve dengeli bir gözle ortaya konulduğu nihai bir formülasyona sıkı bir biçimde bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kant'ın metafizikte gerçekleştirmek istediği dönüşüme ilişkin fikrin/tasarımın, aslında düşüncede önemli bir yön değişikliğini teklif eden felsefi bir anlayışa, dünyayı *transzendental* bir gerçeklik zeminine bağlı bir biçimde deneyimlemeyi öne koştan bir yaklaşıma temel olduğunu söyleyebiliriz. Bu tasarım da özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik anlayışına temel olmaktadır. Farklı bir ifadeyle burada genel olarak düşünmenin doğasına, karakterine ilişkin çok temel bir belirlenim, özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının ortaya çıkmasına olanak sağlayan düşünsel bir işlem söz konusudur. Öyleyse bu belirlenimin, düşünsel işlemin, fikrin, tasarımın, Kantçı dizge içerisinde yer alan tüm temaları ilgilendirdiğini ve burada ise bu kez peşinde olduğumuz sahici aşkınlık ve içkinlik tasarımının daha anlaşılır kılınabilmesi için gündeme getirildiğini ifade edebiliriz.

Bu doğrultuda Kant'ın *transzendental* özne anlayışına bağlı bir biçimde geliştirdiği Kopernikusçu dönüşüme ilişkin tasarımın, düşünsel işlemin ikilikler üzerine kurulu olan bir tersine çevirme prosedürünü mü yoksa ikiliklerin aşındırılmasını hedefleyen bir tersyüz prosedürünü mü işler hale getirdiğini belirlememizin doğru olacağını söyleyebiliriz.³⁹ Nitekim Kopernikusçu dönüşümün anlamını onun nasıl bir düşünsel işlemi devreye soktuğunu görerek ortaya koyabiliriz. Fakat aşağıda da belirteceğimiz üzere bu işlemin tüm zenginliği bu dönüşümü gerçekleştiren *transzendental* öznenin yetkesine bağlı olduğu için, tartışmayı birleştirici bir edimle sonlandırmanın daha doğru olacağını söyleyebiliriz.

Şimdi, tersine çevirme, yalın görünümü içerisinde iki zıt kutup arasında gerçekleşen bir yer, tutum değiştirme işlemine karşılık gelmektedir. Tersine çeviren düşünür 'ya, ya da' önerme formlarının yol göstericiliğine dayanır. Örneğin iki zıt jest olarak görülebilecek olan gülmek ve ağlamak arasında hayatın insanı tersine çevirdiği söylenebilir –kişi ya güler ya da ağlar. Farklı bir örnek olarak, dağılmak ve birleşmek arasında

³⁹ Felsefe tarihi açısından baktığımızda tersyüz işlemlerini Nietzsche, Deleuze ve Baudrillard aracılığıyla örnekleyebiliriz. Bu üç filozofun gerçekleştirdikleri tersyüz işlemleri için verimli bir çalışma için bkz.: (Oral, 2019).

gerçekleşebilecek bir seçim tersine çevrilebilir –anılar ya birleşir ya da dağılır. Bu işlemi, yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz Platon ve Aristoteles ya da Aristoteles ve Kant arasında araştırmacılar tarafından gerçekleştirilecek tartışmalarda ortaya çıkan görüşlerin yöneldiği felsefi yaklaşımlar için de söz konusu edebiliriz. Nitekim asıl anlamda doğanın duysal olmayan nesnelerin oluşturduğu doğaya karşılık geldiğini savunan Platon’a karşı olarak Aristoteles’in doğayı duysal temelleri ile zorunlu bir ilişki içerisinde düşünmemiz gerektiğini öne çeken savunusunun, bir tersine çevirme işlemi karşılıyor olduğu öne sürülebilir. Kant’ın da Aristoteles’e karşı olarak doğruluğun belirleniminde temel unsurlar olarak yer alan kavram ve nesne arasındaki uygunluk ilişkisini bir tersine çevirme işlemiyle, özne lehine olacak şekilde dönüşüme tabii tuttuğunu söyleyebiliriz.

Diğer taraftan Aristoteles örneği yoluyla açıklamaya çalıştığımız Koperniküsçü dönüşümü bir tersine çevirme işlemi olarak sunmak, bu dönüşümün verimli yönlerini ya da Kant’ın dünyaya nasıl baktığını kaçırmamıza neden olabilir. Açıkçası kanaatimize göre bu dönüşümü *transzendental* sözcüğünün derin anlamı ve *transzendental* öznenin bu anlamı ortaya koyan etkin konumuyla birlikte düşünerek, bir tersyüz işlemi olarak almamız hem teorik gereklilikler hem de sonuçları açısından daha doğru olacaktır. Nitekim tersyüz işlemleri, ikiliklerin aşındırılmasına, ikili konumlanmaların iptaline ve ılımlı bir tutuma bağlı kalınması durumunda yeni, üçüncü bir konumlanmanın ortaya çıkarılmasına dayanmaktadır ve Kant’ın da konumuzla ilgisinde, tam da bu üçüncü konumu ortaya çıkardığına inanıyoruz.

Bu bakımdan niteliğine veya sonuçlarına göre iki tür tersyüz işlemi veya algısını ayırt etmenin mümkün olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki olumlu/verimli tersyüz işlemine, ikincisi ise olumsuz/kısır tersyüz işlemine karşılık gelmektedir. Olumsuz veya kısır tersyüz işlemleri, düşüncenin sonsuz hızına son veren, düşünürü mumyalaştıran bir iptal edimidir. Buradaki durumda düşüncenin ilerleyişini sağlayan zincirin, düşünürü güvenle ilerleten başlangıç noktasına bağlı tümüyle koparılmış ve ilerleme deyim yerindeyse düşüncedeki bir kekelemeye dönüşmüştür. Düşünür olumsuz tersyüz işlemiyle önüne çıkan her ikiliği nihilistik bir saldırganlıkla, sonsuz bir tekrarda çözer.⁴⁰ Çözülen

⁴⁰ Bu tarz bir nihilistik saldırganlığı, kuramsal bir şiddet türü olarak öneren Baudrillard için bkz.: (Baudrillard, 2018, s. 205-2012).

ikilikler yalnızca kısır bir düşünümün kapalı mekânına dağıtılır. Öte yandan olumlu veya verimli tersyüz işlemleri ise, birinci tür tersyüz işlemlerinden daha fazlasını içerir. Çünkü bu türden işlemler durumunda ikilikler özgür bırakılır. Bu özgürleştirme ikiliklerin ötesine geçmeyi gerektiren alternatif konumlamalar yaratır. Farklı bir ifadeyle olumlu veya verimli tersyüz işlemleri zihnin açık mekânının özgür düşüncesini yansıtır.

Genel olarak tersyüz işlemlerinin ‘hem o hem de o’ ve ‘ne o ne de o’ önermelerini ortaya çıkardığını veya bu türden önerme formlarına dayalı olan çözümlemeleri gündeme getirdiğini düşünebiliriz. Olumsuz veya kısır bir tersyüz işleminde bu önerme formlarının yalnızca son ikisinin rehberliğine başvuru bulunur. Buna göre olumsuz veya kısır bir tersyüz işleminde örneğin gerçeğin reddi onunla belirlenmiş yanılısamanın, doğrunun reddi onunla belirlenmiş yanlışın, zorunluluğun reddi de onunla belirlenmiş göreliliğin reddini katı bir biçimde gerektirir. Buna göre bu tür bir tersyüz işleminde ne gerçek ne de yanılısama ile ya da ne doğru ne de yanlış ile veya ne zorunluluk ne de görelilik ile yetinilir. Buradaki durumda ikilikler belirsizlik pahasına tümüyle reddedilmekle kalmaz, aynı zamanda düşüncedeki duraklamanın nihai bir kesit olduğu kanaati alttan alta sürdürülür. İkili konumlamalar arasında düşünürü kendisine sağlam bir biçimde bağlayan bir tercihte bulunmanın olanaksızlığına göndermede bulunur. Farklı bir ifadeyle olumsuz veya kısır bir tersyüz işleminde düşünür seçimde bulunmanın imkânsız olduğu, göz önüne alınan ikiliklerin yalnızca çözümlenmesiyle ilgilenilen bir aşınma durumuna sürüklenir. Öte yandan olumlu veya verimli bir tersyüz işleminde düşünürün yöneldiği ikilikler yalnızca çözümlenerek bırakılmaz. Düşünür ikiliklerin ötesine geçerek üçüncü bir konumu ortaya koyar. Bu üçüncü konum, belirsizliği aşan bir belirlenimdir. Bu söz konusu belirlenim ölçüsünde olumlu tersyüz işlemlerinin verimli doğası kendisini gösterir. Bu bakımdan olumlu veya verimli bir tersyüz işlemleriyle, örneğin gerçek ve onunla belirlenmiş yanılısama ikiliğine hipergerçekle, doğru ve onunla belirlenmiş yanlış ikiliğine paradoksla, zorunluluk ve onunla belirlenmiş görelilik ikiliğine ise olumsal ile yanıt verilebilir.

Böylelikle, her ne kadar öne çıkardığımız bu örnek durumların neden birer tersyüz işlemini karşıladığını çalışmamızın sınırlılıkları nedeniyle detaylı bir biçimde açıklayamayacak olsak da, bu noktada yönümüzü konunun temel ilgisini oluşturan Kant’ın Kopernikusçu dönüşüm fikrine çevirebiliriz. Bu adımımız söz konusu tasarımın

neden yalnızca basit bir tersine çevirme işlemine değil ama aynı zamanda olumsuzda takılı kalan kısır bir tersyüz işlemine de indirgenemeyeceğini ve dolayısıyla Kopernikusçu dönüşüm fikrinin olumlu veya verimli bir tersyüz işlemini karşıladığını görmemize olanak sağlayacaktır. Daha net olarak Kant'ın Kopernikusçu dönüşüm fikrinin felsefe tarihinin temel ikiliklerini aşındırmakla kalmayıp, aynı zamanda bu ikiliklerin ötesine geçerek bizlere yeni bir felsefi anlayışı sunduğunu ifade edebiliriz. Bu öne sürümümüzün gerekçeleri, işaret ettiğimiz ikiliklerin Kant'ın *transzendental* yaklaşımı aracılığıyla yenilenmelerinde dayanak bulmaktadır. Bu ikilikler felsefe tarihçilerinin filozofları ya da onların görüşlerini sınıflandırmak üzere sıklıkla başvurduğu, birer felsefe yapma biçimi veya eğilimi olarak da görülebilecek rasyonalizm ve empirizm çiftidir. Buna göre Kant'ın *transzendental* bir yaklaşıma dayalı olan Kopernikusçu dönüşüm fikriyle tersyüz ettiği ikiliklerin rasyonalizm ve empirizm olduğunu söyleyebiliriz. Kant'ın metafizikte gerçekleştirmek istediği devrimin bir tersyüz işlemini, üstelik olumluyu öne süren verimli bir tersyüz işlemini işler hale getirdiğini ya da bu türden bir işleme dayandığını belirtebiliriz.

Genel olarak düşündüğümüzde rasyonalizm ve empirizm bilginin kaynağı sorusuna yönelik olarak geliştirilmiş ve felsefenin tüm tarihinde gözlenebilecek olan yaklaşımları, felsefi tutumları, eğilimleri karşılamaktadır. Rasyonalistler bilginin daha ziyade ve temel olarak akıldan doğduğunu, empiristler ise daha ziyade ve temel olarak deneyimden/deneyden doğduğunu savunmaktadır. Elbette ki felsefe tarihinde rasyonalist olduğu halde deneyim bilgisinin kesinliğine empirist olduğu halde akıl bilgisinin zorunluluğuna dikkat çeken filozoflar bulunmaktadır. Dolayısıyla daha en başından bu ikiliğin filozoflar tarafından tümüyle desteklenmediğini ve aslında felsefe tarihçilerinin pek de haksız olmayan gerekçelere dayalı olarak gerçekleştirdikleri formel ayrımları karşıladığını belirtmemiz yerinde olacaktır. Fakat yine de bu ikiliğin yalnızca keyfi bir ayrıma karşılık gelmediğini ve Kant tarafından özellikle gündeme getirildiğini ifade etmemiz de gerekmektedir. Nitekim öyle görünüyor ki Kant bu iki felsefi geleneği temel bir tersyüz işlemleriyle üçüncü bir geleneğe, *transzendental* felsefeye temel olacak şekilde dönüştürmüştür de.

Bu açıdan Kant'ın ne geleneksel bir rasyonalist olduğu ne de geleneksel bir empirist olduğu söylenebilir. Öte yandan Kant'ın *transzendental* anlamda hem bir rasyonalist

hem de bir empirist olduğu düşünülebilir. Buna göre Kant'ın *transzendentel* yaklaşımının rasyonalizm ve empirizmi birbirine bağlayan, basit bir sentezleyici yaklaşımı karşılamadığı görülmektedir. Çünkü Kant hem rasyonalist hem de empirist bir çizgide görüşler öne sürmüş olsa da bu gelenekleri eleştirerek aşmış, yeni bir konumlamada bulunmuştur. Diğer taraftan Kant'ın *transzendentel* yaklaşımının rasyonalizm ve empirizmi tümüyle reddeden, olumsuz veya kısır bir tersyüz işlemini işler kılan bir yaklaşımı da karşılamadığı görülmektedir. Çünkü Kant bu gelenekleri kendi tarihsel koşulları içerisinde sıkı bir eleştiriye tabii tutmuş olsa da onların temel eğilimlerini veya tutumlarını *transzendentel* bir temelde sürdürmüştür.

Nitekim Kant'a göre tüm bilgi deneyimle başlıyor olsa da aklın bu bilgiye kattığı unsurlar söz konusudur. Akıl deneyimin biricikliğine *a priori* bir tarzda zorunluluk ve evrensellik öğelerini eklemektedir. Öyle ki bu öğelerin kendisi tam olarak, aşağıda detaylı bir biçimde ortaya koyacağımız, *transzendentel* unsurları karşılamaktadır. Farklı bir ifadeyle Kant'ın *transzendentel* yaklaşımının geleneksel anlamdaki rasyonalizm ile empirizm anlayışlarını tersyüz ettiği yönündeki savunu, bu yaklaşımın yalnızca mümkün deneyimin nesnelere zorunlu olarak uygulanabilecek evrensel ilkeleri öne çıkarıyor olmasına dayanmaktadır. Allen Wood'un belirttiği üzere “bilgi teorisi bakımından Kant bir rasyonalisttir fakat insan bilgisini tecrübede verilebilecek olanla sınırlar” (Wood, 2020, s. 27). Kant geleneksel rasyonalizmin sırf analitik ve ayrıca *transzendent* kavramlara dayanarak ortaya koyduğu sonuçları *transzendentel* bir değerlendirme kapsamında reddetmiştir. Fakat Kant bilgiyi hiçbir zorunluluk ve evrensellik sunmayan deneyimlerimize alt güdümlü kılmaya, bilginin zorunluluğundan ve evrenselliğinden kuşku duymaya iten deneysel temellere bağlanmaya da yani, geleneksel empirizme de karşı çıkmıştır. Nitekim Kant deneyimin *a priori* zeminini oluşturan, sentetik, içkin; kısaca *transzendentel* kavramlarla iş gören bir filozof olmuştur. O deneyimi öncelediği için ondan tümüyle bağımsız olan ama yine de yalnızca deneyime uygulanabilecek olan kavramların öne sürüldüğü bir yaklaşımı tüm bilgimiz için ortaya koymuştur. Tam da bu özelliklerinden dolayı Kant'ın Kopernikusçu dönüşüm fikrinin yalnızca örneğin Aristotelesçi anlayışın bir tersine çevrilişi ile sınırlandırılabilir bir kapsama ya da etkiye sahip olmadığı söylenmelidir. Bu fikir felsefe tarihinin temel eğilimlerini, tutumlarını, yaklaşımlarını veya anlayışlarını yani, rasyonalizm ile empirizmin sıkı bir tersyüzünü içermektedir.

Şimdi, Kopernikusçu dönüşüme dair fikrin Kant tarafından gerçekleştirilen bir tersyüz işlemine karşılık geldiğini ortaya koyduktan sonra, bu fikrin sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımıyla ne türden bir bağlantısının olduğunu açıklamamız doğru olacaktır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımına giden yolda Kopernikusçu dönüşüm fikri aslında oldukça önemli bir bağlantı, kaynaşma noktasını karşılamaktadır. Hatta bu fikrin söz konusu tasarıma ilişkin yürüttüğümüz tartışmaya teorik ve pratik düzeyde son verecek önemli bir kesişim kaynağını karşılıyor olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim bu tersyüz ve bu tersyüzü her an gerçekleştiren *transzendental özne*, tam da Kantçı bir tutuma göre kabul görebilecek olan sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını kendisi için oluşturmaktadır.

Bu doğrultuda, sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımı, düşünen öznenin güvenli limanıdır. Bu tasarım iç ve dış algısıyla kendisine ve deneyim dünyasına erişen öznenin kendisini ve dünyayı zihninde yapılandırmasının, kurmasının yol gösterici temeli olarak görülebilir. Bu temeli de Kopernikusçu dönüşüm ve bu dönüşümü gerçekleştiren *transzendental özne* ortaya çıkarmaktadır. Aslında Kantçı bir gözle baktığımızda öznenin alttan alta bu tasarım aracılığıyla kendi düşüncesine yön veriyor olduğunu öne sürebiliriz. Farklı bir ifadeyle bu tasarımın *transzendental* nitelikteki felsefi bir yaklaşımın zemini olması ölçüsünde, öznenin dünya görüşünü karşıladığını belirtebiliriz. Peki, bu nasıl bir zemin ya da dünya görüşü olarak onaylanabilir? Açıkçası yukarıda sıklıkla belirttiğimiz üzere aşkınlık ve içkinlik tartışmasını çalışmamızın temel amaç ve hedeflerini yerine getirmek, Kant'ın felsefi yaklaşımını felsefe tarihiyle bağlantılı bir biçimde serimlemek için Kantçı bir tutuma göre gerçekleştirmekteyiz. Dolayısıyla bu noktadaki sorumuza da yine Kantçı bir pozisyona göre cevap vermemizin doğru olacağını düşünebiliriz. Farklı bir ifadeyle sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımını Kant'ın Kopernikusçu esinle metafizikte gerçekleştirmeyi arzuladığı dönüşümle, tersyüz girişimiyle ve bu tersyüzü ilerlemesinin her adımında gerçekleştiren *transzendental özne*yle birlikte düşünerek ortaya koymamızın doğru olacağını belirtebiliriz.

Buna göre sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımı, öznenin biricik deneyimlerinde ona yol gösteren ussal ve deneysel bir zemini karşılamaktadır. *Transzendental* nitelikte olan bu zemin, nesnenin öznenin zihinsel edimleri doğrultusunda yapılandırılmasına,

dünyanın öznenin kavramlarına göre belirlenmesine olanak tanımaktadır. Bu söz konusu belirlenimde bulunma imkânı zamanın her başkalaşımında, uzayın her bölümlenmesinde, imgelemin her ara buluculuğunda, kavramların her kendiliğindenliğinde kendisini yeniden göstermekte, işler hale getirmektedir. Özne deneyim alanında veya bu alana açılmadan önce bu deneyim alanına uygulanabilecek ilkeleriyle sahici bir içkinlik düzleminde yol alır. Bu yol aynı zamanda pratik olarak sürekli bir biçimde içkinleştirilen bir aşkınlığa doğru ilerler. Dolayısıyla ussal ve deneysel zemin aynı zamanda ahlaki bir zemine de karşılık gelmektedir. Özne varoluş adasından, limandan ayrılarak okyanusa açılır. Öznenin bu adaya ilişkin gerçekleştirdiği belirlenim tümüyle bilgisel bir temelde gerçekleşen bir erişimdir ve fenomenal düzeyde kalmak durumundadır. Hatta eğer sahici bir içkinlik tasarımını katı bir Kantçı tutumla ortaya koyma çabası içerisine girersek, öznenin bilgisel olarak erişim sağladığı fenomenal dünyanın elimizde yer alan tek içkinlik alanına karşılık geldiğini söylememiz gerekir. Çünkü Kant'a göre spekülative ilginin veya teorik kavramların kendilerine yönelik ve içkin olarak uygulanabileceği ya da geliştirilebileceği nesnelere yalnızca fenomenlerdir. Fakat ılımlı ve daha uygun bir Kantçı tutumla baktığımızda sahici bir içkinliğin sürekli ve pratik bir biçimde içkinleştirilmeye çalışılan aşkınlıkla birlikte gittiğini söylememiz gerekir. Bu söz konusu aşkınlık numenal düzenin, kendinde şeylerin aşkınlığıdır ve pratik olarak, bilgisel değil, ahlaki olarak gerçekleştirilen nesnelere içkinleştirilebilirler. Dolayısıyla varoluş adasına yönelik olarak gerçekleştirilen teorik belirlenimlerin aynı zamanda varlık okyanusuna yönelen pratik belirlenimlerle birlikte gittiği veya birlikte düşünülmesi daha doğru olacaktır. Nitekim bizleri bu adadan bu okyanusa yönelen şey yalnızca spekülative değil ama aynı zamanda pratik ilgilerimiz ve yetenek ile yetkelerimizdir.

Böylelikle Kantçı bir tutuma göre düşünülebilecek olan sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının öznenin teorik ve pratik yeteneklerine ve yetkelerine göre ortaya çıktığı, göz önüne alınması gerektiği görülmektedir. Sahici bir aşkınlık ve içkinlik görüşü öznenin tüm ilerlemesi sırasında önüne açılan belirlenim alanını teorik veya pratik olarak belirli hale getirir. Yine de henüz bu söz konusu yetenekler veya yetkelerin bir açıklamasını sunmuş, öznenin teorik ve pratik olarak ne tür yeteneklerinin veya yetkelerinin olduğunu göstermiş değiliz. Öyleyse bu noktadan itibaren sahici bir aşkınlık ve içkinlik tartışmasına teorik ve pratik açıdan son vererek, yönümüzü öznenin sahip olduğu teorik

ve pratik yetenekler ile yetkelerine çevirmemiz doğru olacaktır. Farklı bir ifadeyle artık Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin çekirdeğine ulaştığımızı düşünerek, tam da bu hedefimizi yerine getirmek için başvurduğumuz aşkınlık ve içkinlik tartışmasına son verebiliriz. Nitekim sahici bir özneye ait olan yetenek ve yetkelerin aslında Kant'ın eleştirel felsefesinin çekirdeğini tümüyle ortaya çıkaracağını ve bunun da elimizde yer alan özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının her an hatıra gelen doğrulamasını karşılayacağını ifade edebiliriz.

Bu doğrultuda Kant'ın eleştiri anlayışı, aklın ilerleyişi ya da aklın sorularının çözümü için akla güvenle yaslanabileceği ölçütleri, ilgili soruların çözümü için başvurabileceği nesnel/açık yolları göstermeyi amaçladığı kadar, onun ilerleyişinin boş bir serüven olmasını daha en başından engellemek üzere deneyimin evrensel koşullarında kapsanmış olan sınırları da ileri koşturmaktadır. Bu çifte ve birbirinden ayrılamayacak jest de ele alınan herhangi bir konunun kendi zeminini işaretleyen olanağının ya da olanaksızlığının tespitiyle birlikte, olanaklı olanın *in concreto* sergilenebilme koşullarının tam bir detaylandırılmasına vurguda bulunmaktadır.⁴¹

Bunlara göre *transzendentel felsefe* bir taraftan kendisi de zihnin bir yetisi olan aklın kendine özgü erimi için gerekli ve yeterli koşulları ileri koşarken diğer taraftan da aklın meşru olmayan belirlenim ya da taleplerinin önüne bir set çekmektedir. Dolayısıyla Kantçı eleştiri anlayışı (aklın kendi iddialarının sınırlandırılmasını isteyen bir engel olarak görüldüğü ölçüde) oldukça olumsuz bir işlevi yerine getirmeyi amaçlıyor

⁴¹ Şeylerin olanağını ya da olanaksızlığını soruşturduğumuzda, onları bizlere gösteren, dayandığımız *transzendentel* zemin sıklıkla hatırlanmayı gerektirecek denli önemlidir. Hatta Kant'ın bu zeminin meşruiyetini aklın mahkemesinde çözüme kavuşturmaya çalışması da konunun önemini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Farklı bir ifadeyle Kant söz konusu olduğunda (burada akılda kurulmuş bir mahkemenin ortak paydasıymışçasına düşünülebilecek) bilginin bir olgu olarak gösterimini soruşturan 'Quid Facti?' ve ilgili olgu hakkındaki kavrayışımızın hangi zemine yaslanarak geçerlilik kazandığını –zeminin haklılığını ele verecek şekilde– soruşturan 'Quid Juris?' soruları peşi sıra sorulur ve *transzendentel* bakış teklifiyle cevaplandırılırlar. Nitekim "olgu bakımından *a priori* tasarımlara sahip olduğumuzu belirtmek yeterli değildir. Deneyimden çıkmadıkları halde, bu tasarımların, niçin ve nasıl zorunlu olarak deneyime uygulandıklarını açıklamamız gerekir. Deneyimde verilmiş olan, niçin ve nasıl, zorunlu biçimde, *a priori* olarak tasarımlarımızı yöneten ilkelerle aynı ilkelere tabiidir (ve dolayısıyla bizzat *a priori* tasarımlarımıza tabiidir)? Hak sorusu işte budur" (Deleuze, 1995, s. 51). İleri sürülen *transzendentel* bakış teklifinin de "deneyimde verilenin, *a priori* tasarımlarımıza zorunlu tabii oluşunun ilkesini ve aynı şekilde, *a priori* tasarımların zorunlu olarak deneyime uygulanışının ilkesini" temele aldığı söylenebilmektedir (Deleuze, a.g.e, s. 51).

görünse de nihai olarak bilginin tanıtlanabilir bir ilerleyişini (üstelik kendi cinsinde en haktanır tür olarak kabul edilen *a priori* bir güvence eşliğinde) gözler önüne serme iddiasındadır.

2. 1. 7. Küçük Sözlük

Bilginin işaret ettiğimiz tanıtlanabilir ilerleyişini açıklamadan önce, bu noktada Kant'ın kullandığı terminolojiye gerekli olduğu ölçüde bir kez daha yakınlık göstermekte fayda görünmektedir. Bu bağlamda söz gelimi Kant açısından bakıldığında bir nesnenin tasarım yetisi üzerindeki etkisine, o nesne tarafından etkilenmekte olduğumuz sürece, *duyum* denir.⁴² Kendini *duyum* yoluyla nesne ile ilişkilendiren görüye empirik görü, empirik bir görünüm belirlenmemiş nesnesine görünüş adı verilir (ki bize verili ilk şey olan bu söz konusu görünüş, bilinç ile bağlandığında ona algı deniyor). Görünüşte *duyuma* karşılık *düşene* onun özdeği (görünüştün içeriği/maddesi); görünüş çoklusunu belli ilişkiler içinde düzenlenebilir kılana, görünüşün biçimi denir. Zihnimizin bir özelliği olmakla nesnelere dışımızda ve tümünü de uzayda tasarlamamıza olanak sağlayan *duyuya* dış *duyu*; zihnimizin kendisini ya da kendi iç durumunu görülemesini sağlayan *duyuya* iç *duyu* adı verilir. Bir bilgi nesnelere ile hangi yolda ve hangi araç yoluyla bağıntılı olursa olsun, onu onlarla dolaysızca bağıntılayan ve tüm düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu (nesnelere kendilerini önceleyen ve kavramlarının *a priori* belirlenmelerini sağlamakla beraber ancak nesnelere bize verildikleri sürece yer alan) tasarıma *görü* adı verilir. Bizim için olanaklı olan *görü*, dış *duyunun* tüm görünüşlerinin *a priori* bir biçimi olarak uzay görüsü ve iç *duyunun*, kendi kendimizin veya iç durumumuzun görünüşlerinin *a priori* bir biçimi olan (giderek tüm tasarımlar kendilerinde zihnin belirlenimleri olarak iç duruma ait oldukları için ve bu iç durum iç görünümün biçimsel koşulu altında durduğu ve böylece zamana ait olduğu için tüm görünüşlerin *a priori* koşulu olan) zaman görüsüdür. Dahası kendi içinde sonsuz bir tasarımlar çokluğunu kapsıyormuş gibi düşünülemez fakat değişik olanaklı tasarımların sonsuz bir çoklusunda (onların ortak ayırmaçları olarak) kapsanan ve öyleyse onları kendi altında ya da içinde kapsayan tasarıma ise kavram denilmelidir. Bu

⁴² Lale Levin Basut'un belirttiğine göre "duyum bizim zihnimizin salt kendisinden hareketle ve kendi başına kurabileceği bir şey değil, *duyumun* kurulabilmesi için bizim şeylerden etkilenmemiz gerek (*Affektion*). Bu etkilenme beş tarzda gerçekleşmekte: görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma" (Basut, 2022, s. 79).

yolda “görü ve kavramlar... tüm bilgimizin öğelerini oluştururlar, öyle ki ne kavramlar belli bir türde onlara karşılık düşen görü olmaksızın, ne de görü kavramlar olmaksızın bir bilgi verebilir. Her ikisi de saf ya da empirik olabilir. Duyum (ki nesnenin edimsel bulunuşunu ön gerektirir) kapsandığı zaman empirik, ama tasarım hiçbir duyum ile karışmış değilse saf. Duyuma duyusal bilginin özdeği denebilir. Buna göre saf görü yalnızca bir şeyin görüleniş biçimini kapsar, saf kavram ise yalnızca genel olarak bir nesnenin düşüncesinin biçimini. Yalnızca saf görüler ya da kavramlar *a priori* olanaklıdır, empirik olanlar ise yalnızca *a posteriori*” (Kant, a.g.e, A50-51/B74-75). Diğer taraftan deneyimdeki tüm anlama yetisi kullanımını denetleyerek hem değişik tasarımlara tek bir yargıda birlik veren hem de ayrıca değişik tasarımların salt sentezine de tek bir görüde birlik veren işleve, tasarıma da, genel olarak anlatıldığında, saf anlama yetisi kavramı/kategori denilmektedir (Kant, a.g.e, A79/B105). Böylelikle duyumsama yetisinin hiçbir koşulu olmaksızın saf anlama yetisi kavramlarıyla hiçbir nesne tasarımlanamaz ve buna göre saf anlama yetisi kavramları görünürlere uygulandıklarında (deneyim için gereken gereci görünürlere temin edip kendilerini *in concreto* sunabildiklerinde) bir deneyim/*in concreto* anlama yetisi kavramı olarak adlandırılırlar (Kant, a.g.e, A567/B595). Dahası saf kavram, kökenini yalnızca anlama yetisinde taşıyor olduğu sürece (duyumsama yetisinin saf imgesinde değil), *notio* olarak adlandırılır. *Notio*lardan oluşan ve (bir maksimumun kavramı olarak, hiçbir zaman tam karşılığı olacak bir yolda *in concreto* verilemediği için) deneyimin olanağını aşan bir kavram da *transzendentel ide* ya da saf akıl-kavramıdır (Kant, a.g.e, B377). Diğer taraftan Kant, insan ruhunun derinliklerine gizlenmiş bir sanatın (imgelem yetisinin ürünü için anlama yetisinin şematizminin) ürünü olarak sunduğu; yargıda bulunmanın ya da yargı yetisinin bir koşulu olarak (görülerin kavramlar altına alınmaları; kategorilerin görünürlere uygulanmaları işlemi), kavram altına alınan nesnenin tasarımının kavram ile türdeş olmasını sağlayan ve böylelikle kategorilerin genelde deneyime uygulanabilmelerinin olanağını gösteren; bir yanda kategori ile ve öte yanda görünürlere ile türdeşlik içinde durması gereken ve birincinin ikinci üzerine uygulanmasını olanaklı kılan (bir yandan zihinsel, öte yanda duyusal olan aracı bir) tasarıma da şema; daha doğrusu *transzendentel şema* demektir. Örneğin “birbiri ardına beş nokta koyacak olursam ,..., bu beş sayısının bir imgesidir. Buna karşı, salt genel olarak bir sayıyı düşünecek olursam, bu ister beş isterse yüz olsun, bu düşünce daha çok bir

çokluğu (örneğin bin) belli bir kavrama uygun olarak bir imgede tasarımlamak için bir yöntem tasarımıdır, bu imgenin kendisi değildir” ve bize sayı kavramının şemasını sunar (Kant, a.g.e, A140-141/B179-180).

2. 1. 8. Bilginin Tanıtlanabilir İlerleyişi: Yetiler

Kantçı terminolojide tüm düşüncemiz için elimizde bulunan gereçler olarak öne çıkartılan kavramları kısmen de olsa açıkladıktan sonra yukarıda sözünü ettiğimiz bilginin tanıtlanabilir ilerleyişinin nasıl gerçekleştiğini inceleyebiliriz. Bu inceleme bizleri, *transzendental* yetiler temasına götürmektedir.⁴³ Bu doğrultuda öncelikle eleştiri boyunca özneye ait olan zihni (Gemüt/Intellekt) daha çok ondaki değişiklikler, daha doğrusu bilinçler ya da eklemli yetilerin eylemleri aracılığıyla sergileyen Kant zihin tasarımı bilinçte kök bulan bir kaynak, bilincin doğal yapısı ve yetileri de bu kaynağın doğal güçleri olarak öne çıkarmaktadır. Kant bu sergilemeyi genel olarak düşünce/yargı yetisiyle ve özel olarak da (isteme/arzulama yetisi ya da hoşlanma duygusu yetilerine değil, yargı yetisine, akla ve ama giderek genel olarak alındığında anlama yetisine denk düşen) bilgi yetisiyle ilgisinde gerçekleştirmektedir.

Diğer taraftan sunulmuş olanın sentezi olarak tasarım (*repraesentatio*) en genel cinstir ve bunun altında bilinçli tasarım (*perceptio*) durmaktadır. “Bir algı yalnızca özne ile onun durumunun değişkisi olarak ilişkili olduğunda duyum (*sensatio*) ve nesnel bir algı ise bilgidir (*cognitio*)” (Kant, a.g.e, A320/B377). Nesnel bir bilgi yolunda duyumsama yetisi (*Sinnlichkeit*), imgelem yetisi (*Einbildungskraft*), yargı yetisi (*Urteilskraft*), anlama yetisi (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*) ise, birbirleriyle uyum içerisinde işler olarak gösterilen temel zihin yetilerini işaretlemektedirler.

⁴³ Deleuze Kantçı yeti sözcüğünün iki anlamının bulunduğunu öne sürmüştür. Bu anlamlardan ilkinde göre yeti, kendisinden başka bir şeyle bağıntı içerisinde duran bir tasarımın özne ve nesneyle kurduğu bir bağıntı tipini karşılamaktadır. Bu bakımdan tasarımın nesneyle bir uygunluk bağıntısı içerisine getirilebildiği bilgi yetisinden, tasarımın nesnesiyle nedensel bir bağıntı içerisine getirilebildiği arzulama yetisinden ve son olarak tasarımın öznenin yaşam gücünü etkilediği ölçüde onunla bağıntı içerisine getirilebildiği hoşlanma ve hoşlanmama duygusu yetisinden söz edilebilir. Deleuze yeti sözcüğünün ikinci anlamını ise, tasarımların özgül kaynağı olarak koymuştur. Bu doğrultuda Deleuze tasarım çeşitlerinin en yalın listesinin, görü, kavram ve ide unsurlarıyla oluşturulabileceğini düşünmüştür –her ne kadar görünün aslında tasarım değil sunum olduğunu öne sürmüş ve hayal gücünün anlama yetisinin yönetimi altındayken ürettiği şemaları söz konusu noktada listeye eklememiş olsa da (Deleuze, a.g.e, s. 39-40/44/56).

Buna göre nesnelere bizi etkilemesi aracılığıyla tasarımları alma yetimize alıcılık veya duyumsama yetisi denir (Kant, a.g.e, B32). Duyumsama yetisi aracılığıyla nesnelere bize verilir. Alıcılığın kalıcı biçimi olarak kabul edilen bu duyumsama yetisine, kendinde şeylerin bir bakıma kendinde onlara/olanlara ait olan biçimleri değil ama yalnızca görünüşlerinin *a priori* zorunlu koşulları olarak uzay ve zaman görüleri/biçimleri aittir. Duyumsamanın biçimsel koşulları, *a priori* bilgi kaynakları olarak tüm edimsel algıyı önceleyen bu görümler, salt duyumsamaya ait olmakla kendi sınırlarını da çizmiş olurlar. Buna göre görümler nesnelere bu nesnelere yalnızca görünüş olabildikleri zaman uygulanabilirler ve kendilerinde şeyleri sunmazlar. Dolayısıyla nesnelere kendilerinde ne olduğu, duyumsama yetimizin alıcılığı soyutlandığı durumda doğalarının ne olduğu bizim için bütünüyle bilinemez kalır (Kant, a.g.e, B56-B59). Buna göre görünüşlerin tüm çokluğu belli ilişkiler içinde uzay ve zaman görüşü altında görülenmektedir. Uzay ve zaman görüşü olmaksızın şeylerin bilgisini (giderek olanaklarını bile) kavramak mümkün olamamaktadır.

Diğer taraftan tüm nesnelere *a priori* bilgisi amacıyla bize verilmesi gereken ilk şey saf görünüşün çokluğu iken ikincisi –henüz hiçbir bilgi vermese bile– bu çokluğun imgelem yetisi yoluyla sentezidir ve dolayısıyla *transzendenal* bir yeti olarak imgelem yetisini gerektirir. İmgelem yetisinin *Saf Aklın Eleştirisi*'nin A basımında sahip olduğu konum, bu kitabın B basımında görece değişmiş olsa da bu yetinin Kant tarafından bilgi yetisinin vazgeçilmez unsurlarından biri olarak öne çıkarıldığını söyleyebiliriz. Buna göre Kant açısından imgelem yetisi, görünüşlerin zorunlu bir sentetik birliğinin *a priori* zeminidir. Genel olarak (çoklu kapsayan duyuya yüklediğimiz özete, *synopsise* karşılık düşen) sentez, yalnızca imgelem yetisinin, ruhun kör ama gene de vazgeçilmez bir işlevinin bir ürünüdür (Kant, a.g.e, A78/B103). Kant'ın sözleriyle aktarırsak “düşüncede bir çizgi çizmeyi, ya da bir öğleden bir başkasına geçen zamanı düşünmeyi, ya da giderek belli bir sayıyı tasarlamayı istediğim zaman, ilkin zorunlu olarak düşüncemde bu çoklu tasarımları birbiri ardına ayırımsamam gerekir. Ama eğer önceki tasarımın düşüncesini (çizginin ilk bölümlerini, önceki zaman bölümlerini ya da birbiri ardına tasarlanan birimleri) her zaman düşünceden düşecek ve onları bir sonrakine ilerlerken yeniden-üretmeyecek olursam, hiçbir zaman tam bir tasarım, o sözü edilen düşüncelerin tümü, giderek uzay ve zamanın en saf ve en ilk temel tasarımları bile ortaya çıkamazdı” (Kant, a.g.e, A102). Öyleyse (salt kategoride düşünülen entelektüel

değil betisel sentezi; görünüşlerin eğinimleriyle desteklenen çağrışıma göre ayrımsama ve yeniden üretim) sentezi tüm deneyimi önceleyerek, *a priori* ilkeler üzerine kurulmuş olup tüm deneyimin olanağı olarak zeminde yatan (nesneyi görüde bulunuşu olmaksızın da tasarımılayabilen) bir *transzendentel* yeti olmalıdır. Kant'a göre bu yeti, (kendiliğindenlik olması ölçüsünde zaman zaman üretken olarak da adlandırılan) imgelem yetisinden başkası değildir.

Böylelikle imgelem yetisi bir sentez yetisi olduğu kadar, şema oluşturma yetisi olarak da görülebilir. Nitekim Kant'a göre deneyimin olanağının koşulları olan saf duyuşsal kavramlarımızın temelinde aslında nesnelere imgeleri değil ama şemalar yatmaktadır. Çünkü *transzendentel şemalar*, mekânsal-zamansal belirlenimler olarak, anlama yetisi kavramlarının genelde deneyime uygulanabilmelerinin koşulları olarak yer almaktadırlar. Onlar bir taraftan görünüş öte taraftan kavram ile türdeşirler. Bu açıdan şemaları hem anlama yetisi hem de duyumsamanın koşulları ile ilişkileri açısından düşünmek doğru olacaktır. İlk açıdan, şemaların, saf anlama yetisi kavramlarının kendilerine kısıtlandığı duyumsamanın koşulları olduğu söylenebilir. Bu koşul saf bir anlama yetisi kavramının şemasıdır. Böylelikle Kant'ın nezdinde şemalarla iş gören anlama yetisinin bu işlem görme yoluna da saf anlama yetisinin *şematizmi* denilmektedir. Fakat ikinci açıdan şema, kendinde her zaman imgelem yetisinin bir ürünüdür. İmgelem yetisi bir kavrama imgesini sağlamak için evrensel bir işlem yoluna girerek bir şema üretir.

Kavramların duyuşsal, duyuların zihinsel kılınabilmesi, şema aracı tasarımıyla olanaklı olabilmektedir. Bu açıdan şemaların hem zihinsel hem de duyuşsal yönleri olduğu için onların üçüncü tür bir tasarım türüne karşılık geldiğini, görü ile kavram arasındaki vazgeçilmez, aracı tasarımlara karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bu tasarımlar vazgeçilmezdir, çünkü bir kavramın bir görüye uygulanabilmesi veya bir görünün bir kavram altına alınması yani, genelde *transzendentel* bir yargılama onlar olmaksızın gerçekleşemez. Eğer şemalar olmasaydı biri duyuşsal öteki zihinsel olarak ayrışan iki tasarımın birleştirilmesi, bir tek yargıda bir araya getirilebilmeleri de olanaksız olurdu. Bu bakımdan bir kavramın bir görüye uygulanması veya bir görünün bir kavram altına alınması işleminde, bir *transzendentel* yargı ediminde şemalara gereksinmektedir.

Örneğin “yuvarlak” bir şemadır. Bu şemayla, saf bir geometri kavramı olan “daire” kavramının empirik bir kavram olan “tabak” kavramıyla türdeş olduğunu görebiliriz. Dairenin tabak olarak görünüşe çıkarılabileceğini, aracı bir tasarıma, yuvarlak şemasına başvurarak gösterebiliriz. Çünkü daire kavramında düşünülen yuvarlaklık, tabak kavramında görülebilmektedir. Bir başka örnek olarak “köpek kavramı belli bir kuralı imler ki buna göre imgelem yetim dört ayaklı bir hayvan şeklini genel olarak çizebilir ve bunu bana deneyimde sunulan herhangi bir tikel şekle ya da *in concreto* tasarımılabileceğim her bir olanaklı imgeye sınırlanmaksızın yapabilir” (Kant, a.g.e, A141/B180). Böylelikle imgelemin sentezinin, onun anlama yetisinin duyarlık üzerindeki ilk etkisiyle ürettiği şemaları ön gerektirdiği söylenebilir.

Fakat sentezi kavramlara getirmek, nesnelere tanımak anlama yetisinin bir faaliyetidir. Anlama yetisinin bu zihinsel sentezi, onu imgelem yetisiyle birlikte, hatta imgelem yetisinin duyulara açık tüm etkilerinden uzak olarak, bir sentez yetisi haline getirmektedir. Anlama yetisi sentez faaliyeti aracılığıyla bizim için nesnelere tanınmasını sağlar ve gerçek anlamı içerisindeki bilginin ortaya çıkışını sağlar (Kant, a.g.e, A78/B103). Buna göre bir tarafta tasarımları alma yetisi olarak duyumsama yetisi varken diğer tarafta tasarımları üreten ve bilginin kendiliğindenliği olarak adlandırılan anlama yetisi vardır. Duyumsama yetisi aracılığıyla nesnelere bize verilir ve yalnızca o bize görüleri sağlarken anlama yetisi yoluyla da düşünülürler. Kavramlar (olanaklı deneyimin temel ilkeleriyle, sözcümleri görü belitleri, algı öncellemeleri, deneyim analogileri ya da genel olarak empirik düşüncenin koyutlamaları olarak barındırdığı ilkelerle birlikte) anlama yetisinden doğar. Kant’ın nezdinde bütün insanların anlama yetisi, ortaya çıkardığı bilgilerde kavramlara dayanır, bilgi kavramlar yoluyla gerçekleşir. Bu nedenle her insanın anlama yetisi görüsel değil, ama diskursiftir. Dahası tüm görümler duyusal oldukları için etkilenimler üzerine ama kavramlar, değişik tasarımları tek bir ortak tasarım altında düzenleme ediminin birliği olarak, işlevler üzerine dayanır. Kant’a göre yargıda bulunurken bu söz konusu yargıya birlik getiren işlevler ortaya konulabilirse, anlama yetisine ait olan işlevler de toplu olarak ortaya konulabilir (Kant, a.g.e, A69/B94).

Nitekim böyle bir arayış yolu için Kant, takipçilerinin dikkatine daha en başından saf ama türevsel anlama yetisi kavramlarının yanı sıra düşüncenin yargılarımızdaki

işlevinin her biri kendi altında üç moment kapsayan dört başlık (nicelik, nitelik, ilişki ve kiplik başlıkları) altına getirildiği; tüm olanaklı yargılardaki mantıksal işlevler tablosunda⁴⁴ bulunan sayı ile tam olarak eşit olan kavramların yani, genel olarak görüş nesnelere üzerine *a priori* uygulanan kökensel saf anlama yetisi kavramlarının tablosunu (ya görünümün saf ve empirik olabilen nesnelere ile ilgili olarak *matematiksel* ya da bu nesnelere ya birbirleri ile ya da anlama yetisi ile ilişkileri içindeki varoluşları ile ilgili olarak *dinamik* türde yer alıp anlama yetisinin kök-kavramlarını işaretleyen, olanaklı bir deneyim için *a priori* koşullar olarak yalnızca empirik kullanımları nesnel geçerliliğe sahip olan saf kategorileri) sunmuştur.⁴⁵ Kategorilerin, kendi başlarına ele alındıklarında hiçbir nesnel anlamları bulunmamaktadır. Kategorilerin nesnel anlam ya da kullanımları ancak bir görüşe bağlanabilmeleri, böyle bir görünümün çoklusu üzerine sentetik birliğin işlevleri olarak uygulanmaları yoluyla ortaya çıkmaktadır (Kant, a.g.e, A348-349/B406).

Tam olarak bu noktada teorik doğa bilgisi alanı içerisinde bulunan bir nesnenin bilinme/tanınma sürecini, (*Saf Aklın Eleştirisi*'nin A basımındaki izleği takip ederek), söz konusu süreçte yer alan yetilerin vazifeleriyle birlikte, aşağıdan yani, empirik olarak ilerleyen bir örnek aracılığıyla serimlemek istiyoruz. Fakat örneğimizin empirik olarak ilerlemesi, herhangi bir empirik bilgiyi açıklamak istediğimiz anlamına gelmez. Çünkü serimlenecek olan örnekle empirik bir bilgi değil empirik olanın bilgisi yani, deneyimin *transzendenal* koşulları açığa çıkacaktır. Böylelikle söz konusu örneğimizin açıklamasının sonunda varılan yerin, aslında deyim yerindeyse deneyimin bir kazısıyla

⁴⁴ Kant düşüncenin birlik veren yargı işlevlerini 'Nicelik', 'Nitelik', 'İlişki' ve 'Kiplik' başlıkları altında ortaya koymuştur. Kant ayrıca bu başlıkların her biri için üç yargı türü öne çıkarmıştır. Yargıların niceliği, 'Evrensel', 'Tikel' ve 'Tekil' yargı türlerini; yargıların niteliği, 'Doğrulamacı', 'Yadsıyıcı' ve 'Sonsuz' yargı türlerini; yargı ilişkileri, 'Kategorik', 'Hipotetik' ve 'Ayrık' yargı türlerini ve son olarak yargı kipleri ise, 'Problematik' (Belkili), 'Assertorik' (Önesürümlü) ve 'Apodiktik' (Belgitli) yargı türlerini kapsamaktadır (Kant, a.g.e, A70/B95).

⁴⁵ Kant 'Nicelik', 'Nitelik', 'İlişki' ve 'Kiplik' başlıkları altında, her bir başlık altında üçer kategori olmak üzere toplamda on iki temel kategori öne çıkarmıştır. Nicelik başlığı altında (i) 'Birlik', (ii) 'Çokluk' ve (iii) 'Tümlük' kategorileri; Nitelik başlığı altında (i) 'Gerçeklik/Olgusalılık', (ii) 'Olumsuzlama' ve (iii) 'Sınırlama' kategorileri; ilişki başlığı altında (i) 'İltililik ve Kalıcılık' (töz ve ilinek/*substantia et accidens*), (ii) 'Nedensellik ve Bağımlılık' (Neden ve Etki) ve (iii) 'Topluluk' (Etken ve Edilgen arasındaki Karşılıklık) kategorileri; Kiplik başlığı altında ise, (i) 'Olanak-Olanaksızlık', (ii) 'Varoluş-Varolmayış' ve (iii) 'Zorunluk-Olumsuzluk' kategorileri bulunmaktadır (Kant, a.g.e, A80/B106).

ortaya çıkarılabilecek *transzendentel* bir başlangıç zemini olduğuna dikkat etmemiz doğru olacaktır.

Buna göre, öncelikle tasarım yetimize bir duyum ya da daha doğrusu empirik görümümüze belirlenmemiş bir nesne (örneğin bir “çekiç” nesnesi) olarak bir görünüş verilir. Bu noktada imgelem yetisi bilinç ile bağlandığında algılar haline gelen görünüşleri bilince katan görünün çoklusunu bir imge içerisine getirerek ayırmsamaya başlar. Çekicinin ucu ve sapı ayırmsanmadıkları durumda karşımızda yalnızca belirsiz bir topluğun bulanık bir algısı bulunacaktır. Ayırmsama bir an sonranın bir an önceden ayrı olduğunu gösterdiği gibi ucun da saptan o denli ayrı olduğunu gösterir. Yine de uç ve sap dağınık birer çoklu durumundadırlar ve bir araya getirilebilirler. İşte imgelem yetisinin kesintisiz işi bu iki ayrı algıyı tek bir imge içerisine getirmektir. “Ama açıktır ki, çoklunun bu ayırmsanışı bile salt kendi başına hiçbir imgeyi ve izlenimlerin hiçbir bileşimini üretmezdi, eğer zihnin kendisinden bir başkasına geçtiği algıyı sonraki algının yanına çeken ve böylece bütün algılar dizisini oluşturan öznel bir zemin olmasaydı, e. d. eğer imgelemin salt empirik olan bir yeniden üretici yetisi olmasaydı” (Kant, a.g.e, A121).

Böylelikle yeniden üretim, ayırmsamanın zemini olarak görünür. Nitekim çekicinin ucunun ve sapının birbiriyle bir çekiç imgesi oluşturacak şekilde kurallı bir bileşiminin gerçekleştirilmiş olması, bunların birbirleriyle örneğin alt ve üst olacak şekilde bilince dâhil edilmiş olmaları gerekir. Farklı bir ifadeyle, tıpkı önce ve sonra arasındaki durumda olduğu gibi, şeylerin ayırmsanması, onların yeniden üretimini ön gerektirir. Dahası Kant buradaki durumda algıların kuralsız bir yığılıklarının önüne geçmeye de çalışmaktadır. Başka bir deyişle, duyunun bilince dağınık bir şekilde sunduğu bu görüş çoklusunun bilince kurallı bir biçimde yeniden üretimi, bir çekiç imgesi yaratacak şekilde bir imge içerisine getirilişi sağlanmaktadır. Buna göre görünüşlerin “yeni üretimlerinin öyle bir kuralı olmalıdır ki, ona göre bir tasarım imgelemde şu değil de bu tasarımla birleşmeye girmelidir” (Kant, a.g.e, A121). Kant kurallı yeniden üretimin öznel ve empirik zeminini tasarımların çağrışımında, çağrışımın birliğinin nesnel zeminini ise görünüşlerin eğiniminde bulur. Buna göre bilince katılan algılar birbirlerini kurallı bir biçimde çağırırlar. Ayrı bir algı olarak çekicinin ucu bir kural olarak aşağıda yer alan sapını ya da evrik olarak çekicinin sapı yukarıda yer alan ucunu çağırır. Ancak ucun uç olarak ya da sapın sap olarak çağrılabilir olmaları da gerekir. Buradaki durumda

zihnin yetenekleri ile görünüşlerin doğalarının bir mütakabiliyet ile bağlı olmaları gerektiği ortaya çıkar. Bir tabiiyet ilişkisi ekseninde duyu nesnesi, tasarıma tabiidir. Görünüşler “eğer çağrışimli olmasalardı, o zaman bir algılar çokluğu ve giderek bütün bir duyumsama yetisi olanaklı olur ve bunda zihnimde birçok empirik bilinç durumu da bulunur, ama bu hem bir ayrılık içinde hem de kendi kendimin bir bilincine ait olmaksızın böyle olurdu” (Kant, a.g.e, A122). Oysa bu durum, nesnenin bilince zorunlu bir yolda algı olmuş olmasıyla zaten yanlışlanmıştır. “Çünkü yalnızca tüm algıları bir bilince (kökensel tamalgı) yükleyebildiğim içindir ki tüm algılar açısından onların bilincinde olduğumu söyleyebilirim” (Kant, a.g.e, A122). Öyleyse görünüşlerin eğinimleri, algıların bir bilince ait kılınmış olmasıyla, tamalgının birliğiyle önsel olarak koruma altına alınmıştır denilebilir. Buradaki durumda bilincin analitik birliğinin bir sentezi ön gerektirmesine karşılık olarak bilincin sentetik birliğinin analitik birlik altında durma zorunluluğu mevcuttur. Böylelikle sentez, kendi zeminiyle yani, tamalgıyla karşılaşır. Bu aynı zamanda sentezin üçüncü basamağı olarak tanıma evresinin, anlama yetisinin ve kavramlarının devrede olduğu ve devreye girdiği noktayı imler. Nitekim imgelem yetisi ile ilişki içinde tamalgının birliği anlama yetisinin bizzat kendisidir. “Ayrımsama, çağrışım (yeniden üretim) ve en sonunda görünüşlerin tanınmasından oluşan edimsel deneyim, tanımada, deneyimin salt empirik öğelerinin bu en son ve en yüksek olanında, deneyimin biçimsel birliğini ve onunla birlikte empirik bilginin tüm nesnel geçerliliğini (doğruluğunu) olanaklı kılan kavramlar kapsar” (Kant, a.g.e, A125). Kavramlar ki bir nesnenin “bu, belirli şey olarak” bir çerçeve içerisine alınmasını, bir nesnenin bilinmesini, tanınmasını sağlar. Bu açıdan “görünüşler ancak bu temel öğeler aracılığıyla bilgiye ve genel olarak bilincimize ve dolayısıyla bizim kendimize ait olabilirler” (Kant, a.g.e, A125). Böylelikle de söz konusu çekiç nesnesi kavramı altına (daha temelde ise *sentetik a priori* kategoriler -örneğin birlik, neden gibi kategoriler altına) alınıp teorik bir bilgi nesnesi olarak ortaya konulabilmektedir.

Şimdi bir nesnenin inşa, tanınma ya da bilinme süreci için öne çıkardığımız bu örneğimizden sonra, yönümüzü ele aldığımız yetilerden farklı olan bir yetiye, akıl yetisine çevirmemiz doğru olacaktır. Bu doğrultuda, kavramları aracılığıyla (algıları) anlamaya/nesnelere tanımaya hizmet eden anlama yetisinin tüm yeteneği düşünmektir. Farklı bir ifadeyle, kendisine duyumsama yetisi aracılığıyla görüsel olarak verilen çok çeşitliliğin sentezini, üzerine anlama yetisinin olanağının dayandığı tamalgının birliğine

getirmektir. Dolayısıyla anlama yetisi kendi başına hiçbir şey bilmez, o, bilgi için gereken gerci, ona duyumsama yetisi aracılığıyla verilen görüyü bileştirerek düzenler. Bu açıdan anlama yetisinin salt empirik bir kullanıma gömülü olduğu söylenebilir. Ancak anlama yetisi bu söz konusu kullanımında ne kadar başarılı olsa da kendisine ait olan bilginin kaynakları üzerine düşünemez. Anlama yetisi empirik kullanıma gömülmüş olarak kendi kullanımının sınırlarını kendisi belirleyemez. İlerlemesi sırasında elde ettiği alan uğruna bütün bir alanda neyin içeride ve neyin dışarıda yattığını bilemez (Kant, a.g.e, A238/B297). Öyleyse böyle bir durumda anlama yetisine ya da bilgi yetisinin kullanım sınırlarına evrensel çapta bir zorunluluk veren, kendileriyle karşılaştırılmaları durumunda anlama yetisinin deneyim ilkelerini kurallar olarak görmemize neden olan, zorunlu olarak varsayılan ilkeler yetisi olarak akıl yetisi gerekir.

Nitekim *transzendentel* birlikte kategoride düşünülen sentetik birliği mutlak olarak *koşulsuz* olana götürmeye çalışan akıl yetisinin kendine has kavramları; *transzendentel ideleri* bulunmaktadır. Bunlar verili tüm koşullar için bu söz konusu koşulların sentezinin mutlak bütünlüğünü vermektedirler. Buna göre bir ide, verili tüm koşulların bağıntılarında yer alan bir koşulsuzda sonlanır (Kant, a.g.e, A326/B383). *Transzendentel ideler* algıları anlamaya hizmet eden anlama yetisi kavramlarından farklı olarak kavramları kavramaya, aklın çıkarımlarda bulunmasına hizmet eder. Dahası *transzendentel ideler*, saf aklın diyalektik tasımlarında temele alınan düzmece uslamlama kavramlarından farklı olarak (ve aynı zamanda nesnel tümdengelim değil, aklın kendi doğasından öznel bir üretim aracılığıyla olgusalığa sahip olacak şekilde) doğru çıkarsanmışlardır. Bu ideler empirik sentezin bir üyesi olmayıp aklın empirik kullanımının derecesinin ölçülmesinde akıl yetisinin sunduğu (koşullunun sentezinin bir zeminini kapsıyor olarak alınan) *koşulsuzu* karşılarlar. Böylelikle *transzendentel ideler*, verili herhangi koşullu bir şey için koşulların zemininin kavramlarıdır. Fakat akılda onun kökensel yasalarına göre bütünüyle zorunlu olarak üretiliyor olsalar da (bölümsel olarak da olsa her zaman *in concreto* edimsel olarak verilebilen, salt bir ide olmaktan daha fazla olacak şekilde, örneğin saf aklın bir nedensellik taşıdığını bile gösterebilecek şekilde bir kural olarak yer alan pratik idelerin özel durumlarını ayrıca hatırd tutmak üzere) deneyimde hiçbir zaman kendilerine yeterli olacak bir nesne bulunamaz ve yalnızca deneyime yönelmiş olan anlama yetisinin bütünlüklü ve tutarlı kullanımına

temel olurlar (Kant, a.g.e, A329/B385). Çünkü kendilerine karşılık düşen nesnelere ilişkin hiçbir bilgimizin olmadığı ama en çoğundan bir belkili kavramımızın olabileceği bu ideler öyle bilgileri ilgilendirirler ki bunlara ilişkin her empirik/deneyim bilgisi yalnızca bir parça olarak kalmaktadır. Buna göre fiili olarak yer alan hiçbir deneyim bilgisi bir idenin sunduğu, deneyimin sentezinin bütününe karşılayan duruma hiçbir koşulda yeterli olamamaktadır –üstelik her fiili deneyim bilgisinin tamamen söz konusu herhangi bir idenin bir parçası olarak ona ait olduğu düşünülebilse de (Kant, a.g.e, A311/B368).

Kant açısından teorik düzeyde bir ide, oluşturmayan fakat düzenleyen bir ilke olarak kabul edilebilir. İdeler deneyimin verebileceğinden daha fazla nesneye ilişkin bilgimizin genişletilmesi için kullanıldıklarında oluşturucu ilkeler olarak kullanılmaktadırlar. Böyle bir aşkın kullanım, bir idenin teorik kabul edilebilirliğinin sınırlarını aşmaktadır, meşru görülemez. Dolayısıyla teorik düzeyde hiçbir idenin oluşturucu bir yolda kullanılamayacağı söylenebilir. Diğer taraftan yine aynı düzeyde yani, teorik düzeyde, bir ide, empirik kullanımındaki anlama yetisinin sunduğu bilgi çoklusunun dizgesel birliği için düzenleyici bir ilke olarak kabul edilebilir. Böylelikle genel olarak aklın yanılsamalarının kaynağının temelinde de idelerin değil onların yanlış kullanımlarının yattığını daha şimdiden tahmin edebiliriz. Nitekim, anlama yetisinin meşru olmayan *transzendentel* kullanımına paralel olarak, aklın da oluşturucu türdeki yanlış kullanımları vardır. Kant'ın nezdinde bütününde tüm teorik idelerin yalnızca empirik bilgilerimizle ilişki içerisinde bulunan içkin, empirik kullanımlarının meşru olabileceği açıktır.

Dahası Kant'a göre kategoriler aracılığıyla tasarlanan ilişki türü (kategorik, hipotetik ve ayrık sentez) kadar saf akıl kavramı vardır. Öyle ki bu yolda kendileri arasında belli bir bağlantı ve birliğin bulunduğu tüm *transzendentel ideler* üç sınıf altına da getirilebilirler. Buna göre ilk sınıf düşünen öznenin mutlak birliğini, ikinci sınıf görünüşün koşullarının dizisinin mutlak birliğini ve üçüncü sınıf ise genel olarak düşüncenin tüm nesnelere ilişkin koşulunun mutlak birliğini karşılamaktadır. Kendileri de *transzendentel* bilimler olarak kabul edilmeleri koşuluyla, tüm tasarımları düşünen özne ruhbilimin, tüm görünüşlerin toplamı olarak görülebilecek evren evrenbilimin ve her

şeyin olanağının dayandığı koşul olan, tüm varlıkların varlığı ise tanrıbilimin nesnesidir (Kant, a.g.e, A334/B391).

2. 1. 9. Demiourgos'tan İnsana

Öyleyse geldiğimiz bu noktada saf aklın spekülatif kullanımının meşru sınırlarını ve daha özel olarak bilginin bu tanıtlanabilir ilerleyişini göz önüne alarak neticede idelerin yalnızca akıl birliği için zorunlu olarak varsayılması gereken ilkeler olarak hizmet ettiğini ve Platonik idelerle bir tutulamayacak bir düşün evreni uğruna gündeme getirildiklerini söyleyebiliriz. Öyle ki burada yer alan temel ayrım, Kopernikusçu dönüşüm fikri ve *transzendental* özne tasarımıyla hem Aristoteles'ten hem de Descartes'tan farklılaşan ancak onların felsefi girişimlerinin uyum gösteren kabullerini (özne lehine tersine çevrilmiş bir içkinlik ve aşkınlık ile *transzendental* niteliğe büründürülmüş bir özne tasarımı) saklayan Kant'ın, ideleri ancak duyuşal şeylerle belli bir bağıntı taşımaları ölçüsünde (içkin bir kullanım koşuluyla) onaylanabilecek ilkeler olarak sabitlediğine tanık olmaktayız. Kant'ın ideleri ya da göreceğimiz üzere idealleri teorik açıdan yaratıcı, oluşturucu olmayan ama yalnızca anlama yetisi bilgilerini bir erim ve bütünlük içerisinde düzenleyen ilkelerdir. Ayrımın diğer ucunda yer alan Platon ise, ideleri, haklarındaki bilgi duyuşal şeyler alanını aştığı için kendi başına konumlandırılmaları gereken asıl var olanlar olarak ileri çıkarmaktadır. Dahası bu ayrım bizlere idelerin Kant tarafından (tanınan nesnenin ya da salt deneyimin birliği değil) aklın birliği için söz konusu edildiklerini ama bu durumda bile kendilerini karşılayan nesnelere hiçbir yolda verilemeyen, bilinemeyecek bir şey olarak kabul edildiklerini söylerken Platon açısından bilginin, daha uygun bir ifadeyle tanrısal anlama yetisinin kapsadığı asıl bilginin açıkladığı şeyin bir ide olduğunu söylemektedir. Son olarak, Kant biz insanların anlama yetisinin, kendi nesnesini yalnızca görüde bulabilmesi nedeniyle, nesnesini düşündüğü sırada var eden tanrısal bir anlama yetisi gibi olmadığını savunmuştur. Hatta kendinde şeylerin olanaksız olmaması için böyle bir yetiyi koşul olarak varsaymamız gerekse bile Kant açısından bizim için tümüyle olanaksız olan böyle bir yetinin kavramını en küçük bir yolda bile belirleyemeyiz.⁴⁶

⁴⁶ Henri Allison, düşünülür/anlaşılar nesnelere Kant düşüncesindeki ikinci karşılığının duyuşal olmayan, zihinsel bir görünüm nesnelere tekabül ettiğini belirtmiştir. Kimse böyle nesnelere imkânsız olduğunu öne süremez, çünkü bu kavram (düşünülür/anlaşılar nesnelere kavramı) en azından sorunlu olan bu nesnelere bizce bilinmeyen bir görü içinde verildiğini

Kant'a göre Platon gibi çok yükseklere çıkmadan insan aklında en çoğundan yalnızca idelerin değil ideallerin de kapsandığı savunulabilir. Fakat bu idealler oluşturucu türde değildirler, onlar yalnızca insan anlama yetisinin bilgisel kullanımını, deneyimlerini, aklın birliği adına, belirli bir dizgesel birlik, bir bütünlük olarak düzenleyen ilkeleri karşılamaktadırlar.⁴⁷

2. 1. 10. Transzendental Diyalektik

Şimdi, geldiğimiz bu noktada kendimizi *transzendental felsefenin* çekirdeğinde yer alan bilgi kuramı hakkında ihtiyaç duyduğumuz temel formülasyonları temin etmiş sayabiliriz. Böylelikle de Kantçı eleştiri anlayışının olumsuz gibi duran yönüne odaklanıp, Kant açısından diyalektiğin neden bir yanılısma ya da kuruntu mantığı olarak kabul edildiği sorusuna cevap verme olanağına da kavuşmuş oluyoruz. Nitekim yukarıdaki açıklamalarla Kant'ın teorik felsefesinin çekirdeğini, metafizikteki özgün konumunu, pozitif niteliğini veya yapıcı yönünü ortaya koymuş olduk. Dolayısıyla şimdi tez çalışmamızın odağındaki “Tanrı” ve “özgürlük” kavramlarını da yakından ilgilendiren ve Kant'ın *transzendental felsefesinin* yalnızca yapıcı değil ama aynı zamanda yıkıcı yönünü de ortaya koyan diyalektik mantık hakkındaki görüşlerini incelemeye başlamamız doğru olacaktır.

Çok temel bir ifadeyle Kant açısından ortadan kaldırılması imkânsız⁴⁸ (ama bizi aldatmasının önüne geçilebilecek) bir yanılığın kaynağı tarafından desteklense de

varsaymaktadır. Allison, insan için imkânsız olan böyle bir zihinsel görünümün, Tanrı'nın biliş yolu olarak göz önüne alınabileceğine dikkat çekmiştir (Allison, 1978, s. 46).

⁴⁷ Aklın birliğinden anlaşılması gereken şeyin ne olduğu, hangi anlamda düşünülebileceği hakkında daha açık bir fikir edinme gereksinimini karşılamak için bu noktada doğrudan Kant'ın kendi ifadelerine başvurabiliriz: “Akıl birliği dizgenin birliğidir ve bu dizgesel birlik akla onu nesnelere üzerine genişleten bir ilke olarak nesnel yolda değil ama nesnelere tüm olanaklı empirik bilgisinin üzerine genişleten bir düzgülük olarak öznel yolda hizmet eder. Gene de aklın empirik anlama yetisi kullanımına verebileceği dizgesel bağlantı yalnızca onun genişlemesini ilerletmekle kalmayıp bunun doğruluğunu da sağlama bağladığı için, böyle bir dizgesel birliğin ilkesi o denli de nesneldir, ama belirsiz bir kipte (*principium vagum*); onun doğrudan nesnelere açısından bir şeyi belirleyebilecek oluşturucu bir ilke olarak değil, ama salt düzenleyici bir ilke ve düzgülük olarak, öyle ki bu yolla aklın empirik kullanımı anlama yetisinin bilmediği yeni yolların açılmasıyla sonsuza (belirsizliğe) dek ilerletilip sağlama yapılabilir ve bu empirik kullanım yasalarına hiçbir zaman en küçük bir biçimde aykırı olmaksızın yapılabilir” (Kant, a.g.e, A680/708).

⁴⁸ Tıpkı ayna yüzeyindeki nesnelere aynanın arkasında da görülebileceklerini düşünen bir kafa durumunda olduğu gibi: Nitekim bu durumda bu yanılığa kapılma ihtimalinin ya da onun

diyalektiğin bir yanılısama veya kuruntu mantığı/sanatı (*transzendental yanılısama yolu*) olarak tanınmasının nedeni, meşru olmayan bir düşünme biçimini işler kılması, temsil ediyor olmasıdır. Öyle ki Kant'a göre aklın hiçbir suçu olmaksızın düştüğü diyalektik düşünme türü, iddialarımızın nesnel doğruluk veya geçerliliklerinin *transzendental felsefe* aracılığıyla belirlenmiş olan tüm sınırlarını, bu söz konusu sınırları belirten koşulları bir tarafa bırakarak akli meşru olmayan yollara ve sonuçlara saptırmaktadır.⁴⁹ Nitekim (çözümleri *transzendental* yaklaşıma uygun bir şekilde ayrıca ortaya konulmuş olsalar da) saf aklın bozuk vargılarını temsil eden paralojiler, Kant tarafından kişinin kendi gölgesiyle çatışması durumunda yaşadığı kansız savaflara benzetilen antinomiler ve saf aklın idealine ilişkin yanlış kurgulamalar tam da böyle bir sapmanın örnekleri olarak görülebilirler. Kant'ın nezdinde buradaki örneklerde olan şey, zihnin olduğu gibi onun tüm gerecinin de *transzendental* olarak belirlendiği temel kabullerin göz ardı edilmesi, en basitinden aynı nesne için geçerli olan bir fenomen ve numen ayrımının bile yitişi ya da daha özel olarak salt düzenleyici bir kullanıma sahip olan *transzendental idelerin* oluşturucu bir yolda kullanılmalarıdır. Böyle bir tesir altında olanaklı deneyim alanının ötesine götürülmüş olan aklın yapabileceği şey de artık boş serüvenler, yanılıgılar peşinde koşmaktır.⁵⁰ Başka bir deyişle “idelerin, sadece anlama

aldatmasının önüne geçilebilse de tamamen ortadan kaldırılması imkânsızdır (Kant, a.g.e, A645/B673).

⁴⁹ Ayşe Gül Çivgin ve Ümit Öztürk'ün de belirttiği üzere Kant'ın nezdinde akıl deneyimle tüm bağlantısı kesik bir temel üzerine kurulu, meşru olmayan bir bilgi iddiasında bulunurken sürüklendiği çıkmaz yollara kendi suçu yüzünden düşmemektedir. “Çünkü bu kuvvet, tecrübe vasatında kullanılması kaçınılmaz olan birtakım ilkelerden yola çıkar ve tecrübe tarafından da yeterince teyit edildiğini gördüğü ilkelerle, doğasının gerektirdiği şekilde daha yüksek, daha uzak veya başka koşullara (*Bedingungen*) doğru yol alır. Fakat bu yolda ilerlediğinde, sorular hiçbir zaman tükenmediğinden, akıl, kendi işinin daima tamamlanmamış olarak kaldığını fark ederek tecrübede rastlanabilecek tüm mümkün kullanımı aşan ilkelere sığınmaya başlar ve bu nedenle de ‘karanlığa ve çelişkilere (*Dunkelheit und Widersprüche*)’ düşmekten kurtulamaz” (Çivgin & Öztürk, 2021).

⁵⁰ Kant açısından teorik düzeyde, bir ide, oluşturmaz fakat düzenleyen bir ilke olarak kabul edilebilir. İdeler deneyimin verebileceğinden daha fazla nesneye ilişkin bilgimizin genişletilmesi için kullanıldıklarında oluşturucu ilkeler olarak kullanılmaktadırlar. Böyle bir *transzendent* kullanım, bir idenin teorik kabul edilebilirliğinin sınırlarını aşmaktadır, meşru görülemez. Dolayısıyla teorik düzeyde hiçbir idenin oluşturucu bir yolda kullanılamayacağı söylenebilir. Diğer taraftan yine aynı düzeyde, yani teorik düzeyde, bir ide, empirik kullanımındaki anlama yetisinin sunduğu bilgi çoklusunun dizgesel birliği için düzenleyici ilkeler olarak kabul edilebilir. Böylelikle genel olarak aklın yanılısamalarının kaynağının temelinde de idelerin değil onların yanlış kullanımlarının yattığını bir kez daha fark edebiliriz. Nitekim, anlama yetisinin meşru olmayan *transzendental* kullanımına paralel olarak, aklın da oluşturucu türdeki yanlış

yetisinin terkip ettiği ve kurduğu malzemenin birliğini ve bütünlüğünü sağlamaya yönelik düzenleyici kullanımlarına izin vardır. *Transzendental idelerin* kurucu [*konstitutive*] olarak kullanımına hiçbir zaman izin yoktur... Bu hatalı kullanımda, ideler, gerçek şeylerin kavramlarıymış gibi alındıklarında ve muhakemenin konusu (nesnesi) yapıldıklarında, sözde-akılsal, tümüyle diyalektik kavramlar olurlar” (Gözkan, 2020, s. 230).⁵¹ Diyalektikleşen bir akıl kullanımı ise, bizleri yanılgılara sürüklemektedir.

2. 2. SAF AKLIN İDEALİ

Peki, diyalektik düşünme veya yanılsamanın etkilerine maruz kalmış ve dolayısıyla bu etkilerden özenle ayırt edilmeye çalışılarak ele alınması gereken saf aklın ideali nedir? Bu noktada ilkin, genel olarak bir idealin ne anlama geldiğini görmemizde fayda vardır. Nitekim saf aklın idealinin ne olduğu Kant tarafından öncelikle genel olarak bir idealin ne olduğu üzerinden açıklanır. Bu açıklama da kategoriler üzerinden başlatılan bir karşılaştırmalı anlatım yoluyla sağlanır. Şimdi biz de bu yolu takip edebiliriz.

Bu doğrultuda, bilindiği üzere anlama yetisi kategorileri saf düşünce biçimleridirler. Diğer taraftan bu düşünce biçimleriyle bir nesnenin tasarımlanabilmesi, duyumsama yetisinin koşullarının eşlik etmesine bağlıdır. Eğer duyumsama yetisinin koşulları nesnenin tasarımlanışına eşlik etmez ise, kategorilerin hiçbir nesnel olgusalıkları söz konusu olmayacaktır. Farklı bir ifadeyle kategorilerin nesnel olgusalıkları bir görünüşe uygulanabilmeleri yoluyla sağlanabilir. Böyle bir uygulama aracılığıyla anlama yetisi kendi kavramları için gereken gereci kendisine temin eder ve bu kavramları *in concreto* sunulabilir bir deneyim kavramı olarak ortaya koyar.

Fakat teorik bir ide durumunda ise, gereken gereci temin etmek tam olarak mümkün olamamaktadır. İdeler nesnel olgusalılık bakımından kategorilere kıyasla hep eksik kalmaktadırlar. Çünkü hiçbir empirik bilgi bir idenin tamamlanmışlığını sağlayamaz, bu

kullanımları vardır. Kant’ın nezdinde bütününde tüm teorik idelerin yalnızca empirik bilgilerimizle ilişki içerisinde bulunan *immanent*, empirik kullanımlarının meşru olabileceği açıktır.

⁵¹ Allen Wood’un deyişiyle, “tüm görülerimiz hissi olduğu halde ve tek başına akıl tarafından üretilen bir idenin nesnesine dair görüye sahip olmadığımız halde, idenin nesnesinin tekliliğinin veya tekilliliğinin nesneyi bilmek için ihtiyaç duyduğumuz hissi görünün yerini fazlasıyla tuttuğu zannına kolayca kapılabiliriz” (Wood, 2020, s. 147).

tamamlanmışlığı örnekleyemez. Örneğin evren idesini ele alalım. Bu ide, her evren bölümlenmesinde kendini olgusallaştırır. Ancak her bölümlenme veya evrenin her parçasının temin edilişi bu evren idesinin kapsamı altında kalır. Evren idesi bütününde verilemediği ya da örneğin bir ev tüm evreni veremeyeceği için bu ide deneyimin olanağını aşmaktadır. Öyleyse bir ide aracılığıyla aklın yalnızca dizgesel birliği amaçladığını söyleyebiliriz. Bu birlik, parçaların birbirlerine göre konumlarıyla, çoklunun erimiyle, belirli bir bütünlük içerisinde, ideler aracılığıyla sağlanmaktadır. Fakat akıl empirik bilgiler aracılığıyla oluşturduğu birliği idelerin sağladığı dizgesel birliğe yaklaştırmaya çabalasa da hiçbir zaman bu söz konusu dizgesel birliğe bütünüyle erişmeyi başaramaz (Kant, a.g.e, A568/B596).

Diğer taraftan Kant'a göre ideler tarafından belirlenmiş tekil bir şey olan bir ideal durumunda ise, nesnel olgusallık idenin sahip olduğundan da uzaktır. Nitekim ide bir kural verirken, ideal bir kök-imge sunmaktadır. Kant bir ideal terimiyle yalnızca *in concreto* değil *in individuo* ideyi, sadece ide yoluyla belirlenebilir tekil bir şeyi anladığını belirtmiştir. Örneğin erdemle birlikte giden insan bilgeliği bir idedir, ancak (Stoik) bilge insan bir idealdir. Bilge insan ideali, kendisinde pratik bir güç taşıyan ve eylemlerimizin eksiksizlik olanağının temelinde yatan düzenleyici bir ilkedir. Bu ideal, bilgelik idesi ile tam uyum içinde olup, yalnızca düşüncede vardır. Buna göre, tanrısal bir insanı imleyen bilge insan ideali, eylemlerimizin bir kök-imgesi olmaktadır. Bu idealin talep ettiği tamamlanmışlığa hiçbir zaman erişemeyecek olsak da kendimizi, eylemlerimizi bu ideal ile kıyaslayarak daha iyi bir duruma getirmeye çabalarız (Kant, a.g.e, A569/B597). Fakat Kant'a göre insan beyninin kuruntuları olmasalar da ideallere nesnel olgusallık (varoluş) yükleyemeyiz. İdealler akla bir ölçü sunmaktadırlar. Bu öyle bir ölçüdür ki tam olmayanın derecesini ve eksikliğini saptarız. Bu açıdan erdemli yaşamında ilerleme kat etmiş olan biri, bilge insan idealine göre kendi eksikliklerinin ölçülmesini sağlar. Dolayısıyla yalnızca bir ölçü olarak hizmet eden bir ideali görünüş alanında olgusallaştıramayız. Buna göre bir ideal kavramı, deneyime bütünüyle aşkın bir şey olarak görülmelidir (Kant, a.g.e, A571/B599).

Kant genel olarak idealin ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra saf aklın idealini anlatmaya geçer. Bu noktada Kant, bizlere ilkin 'belirlenebilirlik' ve 'tam belirlenim' ilkelerini sunmaktadır. Kant'ın nezdinde her kavram ilkin 'belirlenebilirlik ilkesi'

altında durmaktadır. Bu ilkeye göre birbiriyle çelişen iki yüklemde sadece birinin söz konusu kavrama ait olduğunu düşünebiliriz. Örneğin A hem B hem de B-olmayan yüklemelerini kendi üzerine alamaz. Farklı bir ifadeyle her bireysel şey ya A ya da A-olmayandır (Grier, 2010, s. 267). Gül ya kırmızıdır ya da değildir. Çelişki önermesine⁵² dayanan bu temel ilke, elde yer alan bilginin tüm içeriğini soyutlar ve bilgiyi mantıksal biçimi açısından irdeler. Diğer taraftan Kant her bir şeyin, olanağına göre, baştan sona giden bir belirlenim altında, ‘tam belirlenim ilkesi’ altında durduğunu da savunmaktadır. Bu ikinci temel ilke, yalnızca çelişki önermesine dayanmaz. Çünkü belirlenebilirlik ilkesi birbirine karşıt olan iki yüklemde yalnızca birinin kavrama ait olabileceğini koşul olarak koyarken, tam belirlenim ilkesi şeyleri kendilerine ait olan tüm yüklemeleri bakımından belirler. Buradaki durumda şeyin kendisi toplu olanağı göz önüne alınarak belirlenir. Şeyin tüm olanaklı yüklemeleri karşıtlarıyla birlikte düşünülür ve buna göre ya birinci toplu yüklemelerin ya da karşıt toplu yüklemelerin şeye ait olduğu ifade edilir. Açıkçası Kant şeye ait olan yüklemeler toplamını bir *a priori* koşul olarak varsaymaktadır. Her bir şey, kendi olanağını, *a priori* bir koşul olarak varsayılan bu toplu olanaktan türemesi yoluyla kazanmaktadır. Öyleyse tam belirlenim ilkesinin, belirlenebilirlik ilkesinden farklı olduğu söylenmelidir. Nitekim belirlenebilirlik ilkesi, bilgiyi/kavramı tüm içeriğinden soyutlayarak, salt mantıksal biçimi açısından belirlemekteyken, tam belirlenim ilkesi her şeyi içeriği de göz önüne alarak belirlemektedir. Buna göre tam belirlenim ilkesi, bir şeyin tam kavramını oluşturmaktadır. Bunu da sadece birbirine karşıt durumdaki iki yüklemde birini şeye ait olarak tasarımıyan ve analitik bir özelliğe sahip olan belirlenebilirlik ilkesinden farklılaşarak, şeyin tüm yüklemelerinin sentezinin ilkesi olmakla sağlamaktadır. Öyleyse tam belirlenim ilkesi, *transzendentel* bir varsayıma yaslanmaktadır yani, her bir şeyin tikel olanağını kazanabilmesi için gereken verileri *a priori* olarak kapsayan tüm olanak için gereken veriler, gereçler varsayımına dayanmaktadır.

Bu doğrultuda “var olan her şey baştan sona belirlidir önermesi yalnızca birbirine karşıt olarak verili her bir çiftten birinin değil, ama tüm olanaklı yüklemeler [çiftin]den birinin her zaman şeye ait olduğunu imler” (Kant, a. g. e, A573/B601). Öyleyse bir şeyin tam belirlenimi veya bir şeyi tam olarak bilmek için olanaklı her şeyin bilinmesi

⁵² Çelişki ya da diğer adıyla çelişmezlik ilkesi için Aristoteles’in Tanrı temellendirmesini incelediğimiz bölümün sonunda ifade ettiklerimiz hatırlanabilir.

gerekmektedir. Buna göre aslında tam belirlenim salt bir kavramdır ki, hiçbir zaman bütünlüklü bir biçimde *in concreto* verilemez ama kendi yerini akılda yer alan bir ideede bulur. Bir kök kavram olan bu ide, tüm olanağın zemini/toplamı idesidir (olgusallık tümü/*omnitudo realitatis*). Biz bu ide yoluyla henüz verilmemiş yüklemelere rağmen tüm olanaklı yüklemelerin toplamını düşünürüz. Verilen her yüklem bu idenin öznel olgusallığına tanık olur.⁵³

Saf aklın ideali de tüm olanağın zemini/toplamı idesi tarafından belirlenmiş tekil bir tasarımın kavramıdır. Bu açıdan insan bilgeliğinin bilge insan idealini belirlemesine benzer olacak şekilde, tüm olanağın zemini/toplamı idesi de saf aklın idealini belirlemektedir. Tüm olanak bu kavramın yalnızca altında değil ama aynı zamanda içinde yer almaktadır. Her şey, olanağı için gereken kendi payını, tüm olanağın zemini idesi tarafından belirlenmiş olan saf aklın idealinden türeyerek elde etmektedir.⁵⁴ Buna göre saf aklın ideali (daha doğrusu bir kendinde şey olarak tasarımılanan *transzendentale ideal*) var olan her şeyin tam belirleniminin temelinde bulunur. O, tüm şeylerin olanağının en yüksek ve tam içeriksel koşulunu karşılamaktadır. Bu öyle bir koşuldur ki

⁵³ Anlama yetisi deneyim nesnelere doğrudan uygulandığı için kategoriler nesnel bir olgusallığa sahiptir. Akıl yetisi ise deneyim nesnelere değil anlama yetisinin deneyimle bağıntı içerisindeki kavramlarına uygulandığı için idelerin en çoğundan dolayı bir nesnel olgusallığı bulunmaktadır. Biz bu ayrıntıyı göz önüne almakla birlikte, anlaşılabilirlikte kolaylık oluşturması için idelerin öznel olgusallığa sahip olduğunu belirtiyoruz. Ayrıca bkz. (Kant, a.g.e, A666/694):

⁵⁴ Bu noktada önem arz edebilecek bir konuya peşinen dikkat çekmekte fayda bulunabilir. Kant bir kök varlığın, başka bir ifadeyle en yüksek gerçekliğin, olgusallığın, türevsel varlıklardan oluşabileceğinin söylenemeyeceğini belirtmiştir. Kant'a göre türevsel varlıklar her zaman en yüksek olgusallığı ön gerektirdiğinden ve böylelikle onu oluşturamayacaklarından "kök-varlığın ideali yalın olarak da düşünülmelidir" (Kant, a.g.e, A579/B607). Bu açıdan Kant başlangıçta kabaca toplam sözcüğüne başvurarak açıklamaya çalıştığı bu idenin, aslında bizleri tüm olanağın zeminine götürdüğüne dikkat çekmiştir. Kant'ın ifadesiyle "en yüksek olgusallık, tüm şeylerin olanağının toplamı olarak değil, ama bir zemini olarak temelde yatar" (Kant, a.g.e, A579/B607). Dolayısıyla saf aklın idealini belirleyen idenin en doğru isimlendirilmesi, 'olanağın toplamı idesi' değil, 'tüm olanağın zemini idesi'dir denilebilir. Nitekim saf aklın idealinden türeme, bu idealin bir sınırlanışı, bölünüşü olarak da görülemez. Kant'ın nezdinde şeylerin çeşitliliği, çokluğu kök-varlığın sınırlanmasına değil ondan sonuçlananların tümüne dayanmaktadır: öyle ki "aralarında en yüksek varlık idesine birer bileşen olarak ait olamayan bütün bir duyumsamamız ve görünüş alanındaki tüm gerçeklik de olmak üzere" (Kant, a.g.e, A579/B607).

genel olarak nesnelere tüm düşünceleri içerikleri bakımından geriye ona doğru izlenmektedir (Kant, a.g.e, A576/604).⁵⁵

Kant'a göre saf aklın idealinin yalnızca onda bulunabilen nesnesine kök varlık (*ens originarium*) denir.⁵⁶ Saf aklın idealinin üzerinde hiçbir şey olmadığı için kendisi en yüksek varlık (*ens summum*) olarak da isimlendirilir. Dahası her şey koşullu bir durumda kendisine bağlı, kendisinin altında durduğu için saf aklın ideali tüm varlıkların varlığı (*ens entium*) olarak da görülür. Fakat Kant'a göre tüm bu statülerine rağmen saf aklın idealinin şeylerle ilişkisi, edimsel bir nesnenin başka nesnelere ilişkili olması gibi değildir. Buradaki ilişki, düzenleyici bir göreve sahip olan bir idenin kavramlarla kurduğu ilişki olarak düşünülmelidir. Öyleyse edimsel bir nesne olmayan saf aklın idealinin varoluşu hakkında tam bir bilgisizlik içerisinde olduğumuz söylenmelidir (Kant, a.g.e, A579/B607).

⁵⁵ Allen Wood'un belirttiği üzere "burada bireysel kavramın tam belirlenimiyle kastedilen, kavrama dahil olacak mükemmellikler (veya 'gerçekliklerin') ile olmayacak mükemmelliklerin (veya 'olumsuzlamaların') kesin bir şekilde bağlanmasıdır" (Wood, 2020, s. 170). Bu türden bir bağlama, sentez için her biri bir tam belirlenim sürecini anlatan birçok örnek durum tasarlanabilir. Sözelimi Paul Guyer, şöyle bir örnek vermiştir: "Herhangi bir nesne bir hayvan olabilir ya da olmayabilirken, bu nesne bir hayvandır; herhangi bir hayvan memeli olabilir ya da olmayabilirken, bu hayvan bir memelidir; herhangi bir memeli insan olabilir ya da olmayabilirken, bu memeli bir insandır; herhangi bir insan erkek ya da dişi olabilirken, bu insan bir dişidir; ve bu belirli bir kişiye, örneğin Kant'ın en büyük kız kardeşine ilişkin tam bir belirlenime sahip olana kadar devam eder. Tikel şeyleri bu şekilde düşünmek için, 'olanağın bütünü, genel olarak şeylerin tüm yüklemelerinin toplamı olarak', sanki onun içinden seçimler yaparak gerçek şeylerin oluşturulduğu bir olanaklar havuzuymuş gibi düşünmeliyiz" (Guyer, 2022, s. 248-249).

⁵⁶ Bu noktada önemli bir ayrımı daha açık bir şekilde ortaya koymaya çalışmak doğru olacaktır. Bu ayrım "mutlak nesne" ve "idede nesne" olma durumları arasında yapılmış olan ayrımdır. Kant tarafından bizlere bir taraftan aklımızın bize bir kavram verdiği fakat bu kavramın nesnel geçerliliğini veremediği söylenir. Bu kavram düzenleyici bir idedir ve böylelikle akıl bir idenin nesnel geçerliliğini kendisine verememektedir. Öte yandan Kant saf aklın idealinin yalnızca onda bulunabilen bir nesnesinden (*ens originarium*) söz etmektedir. Bu noktada şu soru ortaya çıkabilir: Akıl nesnel geçerliliğini veremediği bir şeyin (bir idenin) belirlediği bir şeye (bir ideale) nasıl nesne verebilmektedir? Bu soruya karşılık olarak "mutlak nesne" ve "idede nesne" olma durumları arasında yapılmış olan ayrımı söz konusu etmek faydalı olabilir. Kant'a göre aslında bir ide bize yalnızca bir şema verebilmektedir. Bu şema idedeki imgesel nesnenin olgusalığını, yani idede nesne olmayı karşılar. Böylelikle örneğin bu tür bir idede temellenen bir ideale, bir kök-imgeye göre davranmak, aklımızın bir düzgüsü olabilmektedir. Fakat mutlak nesne, aklımıza mutlak olarak verilir. Mutlak nesne durumunda, "kavramlarım nesneyi belirlemek için kullanılır; ikincide ise gerçekte salt bir şema vardır ki bunun için doğrudan doğruya hiçbir nesne, giderek hipotetik olarak verili bir nesne bile yoktur; tersine bu şema yalnızca başka nesnelere dizgesel birliklerine göre bu ide ile bağıntı aracılığıyla ve buna göre dolaylı olarak tasarlamamıza hizmet eder" (Kant, a.g.e, A670/B698).

Şimdi, tam olarak bu noktada, Kant'ın, saf aklın ideali tasarımıyla, uygarlığın başlangıcından bu yana etkili olan Tanrı kavramından mı söz ettiği sorulabilir. Aklın kendi doğası tarafından meydana getirilen (Callanan, 2017, s. 252) tekil bir kök varlık tasarımı Tanrı'yı mı karşılamaktadır? Kant açısından saf aklın ideali Tanrı mıdır? Bu ön açıcı sorunun Kant'ın Tanrı anlayışının en azından teorik yönünü açığa çıkarmak için oldukça faydalı olduğu söylenebilir. Dahası bu soru temel tezimizi desteklemek için çalışmamızın başında öne sürdüğümüz ana iddialarımızdan ilkiyle de doğrudan bir bağlantı içerisindedir. Öyle ki bu soru bizi bu iddiamızı açıklamaya ya da temellendirmeye sevk etmektedir. Hatta önümüzdeki soruyu, çalışmamızın başlangıcında öne sürdüğümüz iddiamızı temellendirerek yanıtlamaya çalışmamız doğru olacaktır. Nitekim hatırlanacağı üzere çalışmamızın ana iddialarından ilki, Tanrı'nın saf aklın idealinin tüm anlamını olmasa da pratik anlamını karşıladığı ve böylelikle saf aklın idealine (pratik aklın etkisini taşıyan) saf aklın bütünü açısından Tanrı olarak bakıldığı ölçüde, Tanrı'nın Kant'ın yalnızca pratik felsefesinde değil ama aynı zamanda teorik felsefesinde de olumlu anlamda merkezi bir konuma sahip olduğuydu.

Diğer taraftan, Kant'ı takip ettiğimizde, bekleyebileceğimizin aksine, tez çalışmamızın ana iddialarından ilkinin hiçbir biçimde destek görmediği hissine kapılırız. Buna göre önümüzdeki soruya verilecek cevabın tümüyle olumsuz olması gerektiği ve dolayısıyla tezimizin ana iddialarından ilkinin (Tanrı'nın teorik akla değil, ahlaka ait bir kavram olduğunu zaten açıkça belirtmiş olan) Kant'tan destek görmediği düşünülebilir. Nitekim saf aklın idealinin ne olduğunu, teorik işlevinin ne olduğunu ortaya koyan tüm bu aktardığımız açıklamalardan sonra, Kant'a göre "eğer şimdi bu idemizi tözselleştirerek daha öteye götürürsek, kök-varlığı salt bir en yüksek varlık kavramı yoluyla tek, yalın, kendine-yeterli, ilksiz-sonsuz vb. olarak, tek bir sözcükle, tüm yüklemeler yoluyla eksiksiz bütünlüğü içinde belirlememiz olanaklı olacaktır. Böyle bir varlığın kavramı *transzendentel* anlamda düşünüldüğünde *Tanrı*'dır ve böylece saf aklın ideali... *transzendentel* bir *Tanrıbilimin* nesnesidir. Ama *transzendentel* idenin böyle bir kullanımı onun belirlenim ve kabul edilebilirlik sınırlarının ötesine geçer. Çünkü akıl onu yalnızca tüm olgusalığın *kavramı* olarak genelde şeylerin tam belirleniminin temeline koymuştur –tüm bu olgusalığın nesnel olarak verili olmasını ve kendisinin bir 'şey' oluşturmasını *istemeksizin*" (Kant, a.g.e, A580/B608).

Görüldüğü üzere, saf aklın idealinin Tanrı'yı karşıladığını söyleyebilmemiz için sanki saf aklın idealine belirli müdahalelerde bulunmamız, bir bakıma bu tasarımı Tanrı'ya dönüştürmemiz gerekiyor gibidir. Fakat bu müdahaleler, bu dönüştürme girişimi meşru mudur? İşte bu soruya verilecek cevap da bizleri yukarıdaki sorumuza hayır cevabı vermeye zorlamaktadır. Çünkü Kant bu müdahalelerin teorik olarak kabul edilebilir olmadığını, gördüğümüz üzere, açıkça ifade etmiştir. Bu bakımdan aslında bu en olgusal varlık ideali teorik bakımdan yalnızca bir tasarımdır. Bir nesne değildir, bir tözselliği yoktur veya bir kişiliğe de sahip değildir. Fakat meşru temelde salt bir tasarım olarak yer alan bu ideal, diyalektik düşünme etkisiyle, ilkin olgusallaştırılır. Burada yalnızca idesinin varsayıldığı ideal, bir nesne konumuna getirilir. Daha sonra tözselleştirilir. En son adımda ise kendisinin bir kişi olarak kabulüne varılır: “çünkü deneyimin düzenleyici birliği görünüşlerin kendileri (yalnızca duyumsama) üzerine değil ama çoklularının anlama yetisi yoluyla (bir tamalgıda) bağlantıları üzerine dayanır ve buna göre en yüksek olgusallığın birliği ve tüm şeylerin tam belirlenebilirlikleri (olanakları) bir en yüksek anlama yetisinde ve dolayısıyla bir zihinde yatıyor görünür” (Kant, a.g.e, A584/B612). Oysa Kant'a göre akıl şeylerin tam olarak zorunlu belirlenimlerini tasarılama biçimindeki amacı için bu ideale karşılık düşen bir varlığın var oluşunu değil ama yalnızca idesini varsaymaktadır. Böyle bir varsayım nedeniyle de saf aklın idealine diyalektik düşünmenin etkisiyle gerçekleştirilen tüm bu müdahalelerin (nesneleştirme, tözselleştirme veya kişileştirme müdahalelerinin) bizleri tasarımı yanlış anlamaya ittiğini ve aslında saf aklın idealinin hiçbir biçimde Tanrı'ya karşılık gelmediğini düşünebiliriz.

Fakat bu sonuç, Kant'ın Tanrı'ya teorik felsefesinde verebileceği en önemli konumlardan birini aslında hiçbir zaman veya hiçbir şekilde vermemiş olduğunu söylemeye mi varmaktadır? Farklı bir ifadeyle, Kant'ın kendi teorik felsefesinde (aşağıda ele alacağımız zorunlu varlık antinomisi ya da spekülative argümanların eleştirisi bağlamında) Tanrı'yı yalnızca varlığının olanaklılığı açısından sorunsallaştırdığını düşünmemiz gerekiyormuş gibi bir sonuç mu ortaya çıkmaktadır? İşaret ettiğimiz bu sorunsallaştırmanın negatif ve pozitif sonuçlarını daha sonra yakından göreceğiz. Ancak burada karara varılması gereken şey, farklı bir konu başlığı altındadır. Sorumuz ilk adımda şudur: Kant, Tanrı'yı yalnızca varlığının olanaklılığı açısından mı gündeme getirmiştir? Daha öte bir adımla sorumuz şuna dönüşür: Kant

kendi teorik felsefesinde Tanrı'ya farklı bir anlam veya pozitif bir işlev, olumlu anlamda merkezi bir konuma sahip olan bir rolü hiçbir şekilde vermemiş midir? Sorumuzun nihai yönelimi ise şu olacaktır: Kant'ın ortaya koyduğu saf aklın ideali tasarımında Tanrı'yı pozitif adımlarla aramanın nafile bir uğraş olduğu mu söylenmelidir? Açıkçası bu sorulara, üstelik saf aklın idealini hemen Tanrı'ya dönüştürme eğiliminde bulunan karşıt taraf kadar sığ veya yanlış sonuçlara sürüklenmeden, cevap verme zorunluluğu söz konusudur.

Gerçekten de saf aklın idealini Kant'ın teşhis ettiği yanlış yollardan yürüyerek Tanrı'ya dönüştürmeye çalışmanın Kant'ın nezdinde hiçbir faydasının olmayacağı açıktır. Kant, saf aklın ideali konusuna gelmeden önce (zorunlu varlık antinomisinde) ya da geldikten sonra (spekülatif argümanlar ekseninde) Tanrı'nın varlığını teorik yoldan bilmenin olanaksız olduğunu zaten kabul etmiştir. Dolayısıyla Kant'ın Tanrı'nın varlığı sorununa getirilen çözümün negatif yönünü göz ardı ederek saf aklın idealini teorik olarak kabul edilebilir olmayan müdahalelerle Tanrı'ya dönüştürme girişimine onay vermeyeceği hemen görülebilir. Öte yandan bu kesin sonuç, Kant'ın saf aklın idealini Tanrı'yla ilişki içerisine getirmenin doğru bir yolunu düşünmediği, olanaklı bulmadığı veya olanaksız bulduğu anlamına gelir mi? Kant Tanrı'nın varlığını bilmenin olanaksız olduğunu kabul etmiştir. Bu, Tanrı'nın varlığının olanaklılığı sorununa ilişkin geliştirilen teorik çözümün negatif yönüdür. Fakat Kant aynı zamanda Tanrı'nın varlığının teorik olarak olanaksız olmadığını, keyfi olarak da olsa varsayılabilirliğini öne sürmüştür. Bu, söz konusu sorunun teorik çözümünün pozitif ya da en azından nötr yönüdür. Dolayısıyla tam olarak bu noktada bu kez Kant'ın saf aklın ideali tasarımını Tanrı'yla daha pozitif bir şekilde ilişki içerisine getirmenin bir yoluna açık kapı bırakıp bırakmadığı, hatta bu ilişkiyi kendisinin kurup kurmadığı merak edilebilir. Ya da daha mütevazı bir tutumla, bu pozitif ilişkinin Kant tarafından açık bir şekilde olmasa da örtük bir biçimde varsayılmış olup olmadığı sorulabilir.

Kanaatimize göre Kant felsefesi söz konusu olduğunda bu sorulara yalnızca teorik sınırlar içerisinde kalmayıp aynı zamanda pratiği de gözetken, anlamlı veya kısmi bir doğruluğa sahip yanıtlar verilebilir. Buna göre sorularımızın cevaplarını daha genel bir çerçeve içerisinde ortaya koyabilmek için teorinin ilerlemesinin artık daha öte bir adım atmadığı noktaya kadar gelerek bundan sonra Kant'ın pratik felsefesine, ahlak

metafiziğine başvurmamız fayda sağlayacaktır. Pratikte karşılaştırmalı olarak yürünen bu yolda nihai olarak göreceğimiz şey ise, Kant'ın Tanrı'nın varlığını pratik bir koyut olarak kabul ettiği ve onu teorik bir kavram olan saf aklın *transzendentel idealinin* pratik karşılığı olarak ortaya koyduğudur. Dolayısıyla temel sorumuzun pozitif bir cevabının olduğunu düşünebiliriz. Buna göre gerçekten de Kant'ın pratik felsefesinde bir koyut olarak yer verdiği Tanrı'ya teorik olarak da saf aklın *transzendentel ideali* anlamını verdiği söylenebilir. Fakat bu, nasıl gerçekleşmektedir? Teorinin yanlışlıkla yapamadığı şey teşhis edildikten sonra nasıl yine de saf aklın ideali tasarımının Tanrı'yla pozitif bir bağlantısının olduğu öne sürülebilecektir? Bu pozitif ilişki nasıl gösterilebilecektir?

Kanaatimize göre Kant'ın nezdinde Tanrı'nın saf aklın ideali tasarımının pratik anlamını karşıladığı ve dolayısıyla ortada bu tasarım ile Tanrı arasında pozitif bir ilişkinin olduğu savunulabilir. Bizler bu pozitif ilişkiyi, teorik olarak ilerleyen aklın pratik gereksinimler veya kabiliyetlerine onay vererek görebiliriz. Hatta açıkçası bu pozitif ilişkinin pratikten teoriye doğru olduğunu ve teorinin böyle bir ilişkiye gönüllülükle açılan hiçbir kapısının olmadığını, pratiğin teoriye bir zorlaması olarak bu ilişkinin kurulduğunu öne sürmenin pek bir anlamı da yok gibidir. Çünkü böyle bir iddia, Kant'ın hem akıl hem de Tanrı anlayışını doğru değerlendirememekten dolayı öne sürülmüş olacaktır.

Nitekim öncelikle, teorik ve pratik akıl, bir ve aynı aklın farklı bölüm ya da kullanımlarıdır ve ortak ilke, işleyiş veya gereksinimlerle desteklenmektedirler. Kant'ın akıl tasarımı, bölümlerinin birbirleriyle barışçıl veya destekleyici olduğu bir akli öne koşmaktadır. Kant'a göre akıl, ortadaki sorunlara teorik ve pratik olarak birbirleriyle bağdaşır olan cevaplar verebilmektedir. Bu bakımdan örneğin teorik akıl Tanrı'nın varlığını kesin olarak bilinmeze bağlarken, bir belirsizliği de korumaktadır. Gerçekten de Kant'a göre Tanrı'nın varlığına ilişkin ne doğal ne de spekülatif bir bilme mümkün olamaz. Tanrı'nın var olduğu teorik bir bilgi olarak öne sürülemez ama öte yandan böyle bir varlığın düşünülebilmesi, keyfi olarak varsayılması da teorik olarak reddedilemez. Tanrı'nın varlığı teorik olarak ne olanaklı ne de olanaksızdır, dolayısıyla onun var olduğu bilinemese de düşünülebilir –Tanrı bir kendinde şey olarak varsayılabilir. Akıl, teorinin tüm bu sınır ve hoşgörüsü içerisinde, Tanrı'yı olanaklı

olmasa da olanaksız da olmayan bir varlık olarak, keyfi bir biçimde kabul edebilir. Kant, aklın teorik olarak bilinemezliğe mahkûm ettiği bu soruna en azından nötr olan bir hat açmak için akla yine teorik olarak Tanrı'nın varlığını varsayabilme hakkını vermiştir. Bu hak, bir belirsizlikten elde edilir. Nitekim aşağıda göreceğimiz üzere, Tanrı'nın ne varlığının ne de yokluğunun teorik bir tanıtının verilemez oluşu, onun varlığı ya da yokluğu hakkındaki nihai kararın araştırmacının keyfi bir tutumuna bağlı olduğu gerçeğini de içermektedir. İşte tam olarak bu noktada, bu bilinemezlik veya ılımlı bir belirsizlik içerisinde, akla teorik olmayan, pratik bir destek, ışık daha tutulabilir. Teorik aklın nötr tutumu, pratiğin pozitif tercihiyle bağlanabilir. Akıl teorik olarak öne süremediği, meşru olmayan her iddiasından vazgeçip, elde ettiği her meşru hakkı da koruyarak önünde bulduğu bu soruna pratik açıdan nihai bir çözüm getirebilir. Bu bakımdan Kant'ın nezdinde akıl deyim yerindeyse Tanrı'nın varlığını olanaksız olarak görmeyen teorik gözüne onun varlığına inanan pratik bir göz de ekleyebilir –her ne kadar ne teorik ne de pratik olarak böyle bir zorlama altında olmasa da.

Diğer taraftan bu noktada açığa kavuşturulması gereken şey ise, daha açık bir dille ifade edersek, Tanrı'nın varlığının olanaklılığı sorusunda teorik ve pratik olarak Kant tarafından birleştirilen aklın, bu kez Tanrı'nın anlamı, işlevi veya rolü hakkında, birlikli, tutarlı bir tutuma olanak tanıyor olarak birleştirip birleştirilemeyeceğidir. Açıkçası son kertede bu sorunun ikinci kısmı için herhangi bir sorun yok gibidir. Çünkü göreceğimiz üzere, gerçekten de Kant açısından Tanrı'nın pratik felsefede, pratik akılda olumlu anlamda merkezi bir konumu, anlamı, işlevi veya rolü bulunmaktadır. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Kant tarafından Tanrı teorik akla değil, ahlaka ait bir kavram olarak görülmüştür. Tanrı, Kant'ın pratik felsefesinde, kendisine özgürlük ve ahlak yasaları ideleriyle pratik olarak ulaşmayı hedeflediğimiz en yüksek iyinin olanağının temel koşullarından, ilkelerinden birini karşılamaktadır. Nitekim pratik bir koyut durumundaki Tanrı olmaksızın *a priori* kural veya yasalara göre belirlediğimiz istencimiz ile doğa arasındaki uygunluğun nasıl güvenilir bir zemin üzerine inşa edilebileceğini anlamak güçtür. Daha net bir ifadeyle, Kant'ın nezdinde mutluluğa layık olmak için olması gerekeni yapmayı tercih ettiğimiz ölçüde, en yüksek iyinin ikinci ögesi olan bu mutluluktan pay alabilme ümidimizin doğabilmesi için Tanrı'yı bir koyut olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Bu bakımdan Kant, pratik felsefesinde, Tanrı'yı düşünülmüş şeyler düzeninin bilge, adil ve her şeye gücü yeten yaratıcısı olarak

tanıtılmaktadır. Bu, Tanrı'nın Kant'ın pratik felsefesindeki konumu, anlamı, rolü ya da görünümüdür. Bu konum, anlam, rol ya da görünüm içerisinde iken teorik aklın sınırları bir kenara bırakılarak Tanrı'nın var olduğuna ilişkin bilgisel bir iddiada bulunulmamaktadır. Nitekim bütününde saf aklın öznesinin Tanrı'nın varlığına ilişkin en çoğundan bir varsayımı veya inancı olabilmektedir. Kant da Tanrı'ya ahlaki hedeflerimizin, istemimizin zorunlu nesnesini oluşturan mutluluk ögesinin gerçekleşebilir olmasının koşulu, yalnızca saf aklın bir inancı olarak yer vermiştir. Tanrı, akıl sahibi varlıkların olması gerekeni gerçekleştirirken bir kenara bıraktıkları ama eylemlerinin sonucunda bir umut konusu olarak bekleyebilecekleri mutluluğu onlara adil bir dağılımda sağlayabilecek, düşünülmüş şeyler düzeninin ve doğanın nedeni olan iyilikli bir güçtür. Tam da bu pratik temelde, Tanrı'nın varlığına inanılabilmektedir. Fakat sorumuzun ikinci kısmı için söz konusu olan bu berraklığın birinci kısım için de mevcut olduğu söylenebilir mi? Şimdi de buna cevap vermeyi denememiz doğru olacaktır.

Bu doğrultuda, tez çalışmamızın ana iddialarından ilki için bekleyebileceğimiz üzere, Tanrı'nın Kant'ın teorik felsefesinde yalnızca varlığının olanaklılığı açısından sorun edinildiğini savunmak ve diyalektiğin etkilerinden arındırılmış saf aklın idealinin orijinal tasarımının Tanrı'yla hiçbir ilgisinin olmadığını öne sürmek her şeyden önce Kant tarafından desteklenmemektedir. Bilakis Kant “ahlak yasasına saygı aracılığıyla en yüksek iyiye zorunlu olarak yönelme ve bundan çıkan, ahlak yasasının nesnel gerçekliği kabulü... pratik aklın koyutları aracılığıyla kavramlara –teorik aklın sorunlar olarak koyabildiği, ama çözemediği kavramlara– götürür” dedikten sonra, bu yolun sonunda teorik aklın düşünebildiği ancak *transzendentel ideal* olarak belirsiz bıraktığı şeye yani, teolojik ilk varlık kavramına, düşünülmüş düzende ve ahlak yasasını koyma aracılığıyla en yüksek iyinin en üst ilkesi olarak, pratik bir anlamın kazandırıldığını belirtmiştir (Kant, 2014, s. 144). Dolayısıyla işaret ettiğimiz bu pasajdan sonra, Kant'ın *transzendentel ideal* ya da genel olarak saf aklın ideali ile Tanrı kavramı arasında tüm irtibatı kesmiş olduğunu düşünmek artık güçleşmektedir. Hatta Kant'ın teorik bir kavram olarak ortaya koyduğu *transzendentel ideal* ile saf aklın bir inancı, pratik bir koyutu olarak ortaya koyduğu Tanrı arasında olumlu bir bağlantının olduğu, bunların saf aklın idealinin teorik ve pratik anlamını, görünümünü veya konumunu karşıladığı düşünülebilir.

Kanaatimize göre saf aklın ideali, *transzendental ideal* ve Tanrı kavramlarının oluşturdukları, kapsayıcı bir tasarımdır. *Transzendental ideal* saf aklın idealinin teorik karşılığı iken Tanrı ise pratik karşılığı olarak alınabilir. Diğer taraftan saf aklın idealine teorik bir yetkeye dayanarak Tanrı anlamı verilemez. Saf aklın idealine Tanrı anlamı yalnızca pratik olarak, pratik bir yetkeye göre verilebilir. Tanrı'ya pratik olarak inandığımızda teorik aklın *transzendental ideal* olarak, bir şey oluşturmasını istemeksizin belirsiz bıraktığı şey, pratik bir gözle/istekle, belirli bir şey, Tanrı haline gelir. Dolayısıyla *transzendental ideal* ile Tanrı kavramları arasında bir toplama ilişkisi değil, bir karşılıklılık ilişkisi kurarak saf aklın idealini görelî bir gözle *transzendental ideal* veya Tanrı olarak anlamlandırabiliriz. Buna göre saf aklın idealinin ne *transzendental ideale* ne de Tanrı'ya indirgenebileceği söylenebilir. Fakat aynı zamanda saf aklın idealinin hem *transzendental ideale* hem de Tanrı'ya karşılık geldiği düşünülebilir. Bu nedenledir ki Kant saf teorik aklın veya saf pratik aklın idealinden değil, genel olarak saf aklın idealinden söz etmektedir. Saf aklın ideali teorik bir kavram olan *transzendental ideal* ile pratik bir kavram olan Tanrı'nın teorik ve pratik bir karşılıklılık ilişkisi içerisinde oluşturdukları kendinde bir şeyin tasarımını karşılamaktadır.

Kant hem felsefe hem de genel olarak düşünce tarihinde Tanrı olarak isimlendirilen yaratıcı güce teorik bir kavram olarak bakmamakta, onu pratik bir kavram olarak tanımaktadır. Kant'ın bu savunusunun tersi yani, Tanrı'nın teorik bir kavram olarak alınabileceği yönündeki savunu birçok olanaksızlık barındırdığı gibi bu yola hiçbir biçimde girmek zorunda da değiliz. Teorinin Tanrı kavramına zorunlu bir ihtiyacı yoktur, çünkü onun bu kavrama teorik zeminde karşılık düşen başka bir kavramı yani, *transzendental ideal* kavramı vardır. Tanrı kavramını saf aklın önüne getiren teorik akıl değil, pratik akıldır. Saf akıl teorik bölümünün *transzendental ideal* ve pratik bölümünün Tanrı olarak isimlendirdiği şeye, kendisinin bir ideali yani, saf aklın ideali adını verir. Bu nedenle biz Tanrı'yı saf aklın idealinin pratik karşılığı olarak alarak Tanrı'nın, saf aklın ideali aracılığıyla, Kant'ın yalnızca pratik felsefesinde değil ama aynı zamanda teorik felsefesinde de olumlu anlamda merkezi bir konuma sahip olduğunu söylemenin mümkün olduğunu öne sürüyoruz. Fakat bu ilişkilendirmenin, eşleyerek bütünleştirmenin ve saf aklın idealini yanılısamadan uzak, pratik bir tercihle aynı zamanda Tanrı olarak kabul etmenin Kantçı sistemde bir tutarsızlık oluşturacağı

söylenemez mi? Teorinin diyalektik bir yanılısamada bocalayabileceği ve saf aklın idealine dönük kabul edilemez müdahalelerinin onu Tanrı'ya dönüştürmede başarılı olmadığı görüldükten sonra, örtük olarak bile olsa, nasıl saf aklın ideali ile Tanrı arasında halen kabul edilebilir bir ilişkinin olduğu söylenebilir? Bu ilişkilendirmeye, eşleyerek bütünleştirmeye nasıl onay verilebilecektir?

Şimdi, bize göre eğer aklın farklı bölüm veya kullanımlarına rağmen bir olduğu doğruysa, bizler de teoride akıl için mevcut olanın pratikte ya da pratikte akıl için mevcut olanın teoride bir karşılığının olması gerektiğini bekleyebiliriz. Nitekim Kant, teorik ve pratik akıl arasındaki uyumun, kendisini sıklıkla hayrete düşüren bir yanından bahsetmekten geri durmamıştır. Bu bakımdan Kant'ın pratik felsefesinde (üstelik önemli bir işlev veya role göre) yer verdiği Tanrı'ya, teorik akıl için yalnızca bir hiçlik sunduğunu düşünmek bize oldukça güç görünmektedir. Kant aklın pratik yanından Tanrı için merkezi bir konum sunuyorsa, teorik yanından da benzer bir konum düşünmüş olabilir. Şimdi, burada yalnızca bir ihtimalden söz ediyor ve diyalektik bir yanılısamaya karşı bağışıklığımız bulunuyorsa, böyle bir benzer konumun hangi teorik kavramla kurulabileceğini düşünmekte bir sakınca olmayacaktır.

Böylelikle, çok uzağa gitmeden, Tanrı'yı teorik aklın kavramları arasında bulunan saf aklın *transzendental idealine* benzetebileceğimiz ortaya çıkmaktadır. Buna göre Kant'ın teorik akla değil, ahlaka ait olarak gördüğü Tanrı kavramının teorik akıldaki belirsiz karşılığının saf aklın *transzendental idealine* karşılık geldiği söylenebilir. Peki, ama bu nasıl mümkün olabilir? Kanaatimize göre bu, öncelikle, kuruntulu bir akıl yürütmenin saf aklın idealini Tanrı'ya dönüştürmek için attığı diyalektik adımlarla açılan yanlış yola hiç girmemeyi, diyalektik düşünme etkisiyle atılan yanlış adımlardan vazgeçmeyi gerektirmektedir. Farklı bir ifadeyle bu, saf aklın idealini olgusallaştırmamayı/nesneleştirmemeyi, tözselleştirmemeyi veya kişileştirmemeyi öne koşmaktadır. Dolayısıyla Tanrı saf aklın idealini karşılamaktadır, daha doğrusu onun pratik anlamıdır ya da görünümüdür denildiğinde şuna dikkat etme zorunluluğu bulunmaktadır: saf aklın ideali teorik olarak olgusallaştırılmadığı/nesneleştirilmediği, tözselleştirilmediği veya kişileştirilmediği ölçüde Tanrı, bu idealin pratik anlamını ya da görünümünü karşılamaktadır. Bu bakımdan, ilk aşama, yanılısamadan uzak berrak bir zihnin tüm sorular karşısındaki doğal tutumuna geri dönen bir nötrleşme olarak

düşünülebilir. Bu nötrleşme, diyalektik yanılısamının etkilerinden arındıran teorik bir nötrleşmedir ve Kant'ın zorunlu varlık antinomisinin çözümünde ortaya koyduğu belirsizlikle eş anlamlı olarak teorik aklın Tanrı hakkındaki tüm sınırlarını yeniden önümüze getirir. İşte, tam bu nötrleşme anında, saf aklın idealine Tanrı anlamını vermenin teorik akıl aracılığıyla gerçekleştirilmediği görülebilir. Teorik akıl saf aklın ideali Tanrı'dır diyemez, çünkü teorinin böyle bir öne sürümü haklı çıkaracak bir açıklaması yoktur. Öte yandan teorik akıl, pratik akılla kurduğu birlikte, saf aklın ideali Tanrı değildir de diyemez, çünkü onun pratik aklın genel olarak saf aklın önüne getirdiği böyle bir anlamlandırmayı olanaksız kılacak bir yetkisi de bulunmamaktadır. Bu bakımdan, ikinci aşama, bizlere artık yalnızca teorik aklın gördükleriyle yetinmenin gerekmediği pratik bir bakış kazandırmaktadır. Bu bakış, teorik aklın kullanım yoluna ikinci bir ışık tutmaz. Bu söz konusu yol zaten teorik aklın tüm yetkesiyle aydınlanmaktadır. Daha net olarak, bu bakış teorik aklın bilgisinde bir genişleme yaratmaz, yalnızca teorik aklın problematik veya belirsiz bıraktığı bir kavrama pratik bir çözüm sunar. Farklı bir ifadeyle bu bakış, teorinin Tanrı konusunda karşılaştığı (ki bizim yukarıda teorik düzeydeki bilinmezliğe karşı pozitif bir sonuç olarak sunduğumuz) belirsizliğe bir ışık tutmayı, bu belirsizliğe ancak ve sadece pratik bir belirlenimde bulunmayı teklif eder. Bu bakımdan bu bakış herhangi bir teorik bilgi öne sürmeyen ama teorinin sunduğu tüm olanak ve sınırları gözetken pratik bir inancın bakışıdır. Öyleyse tüm bunlara bağlı olarak neticede saf aklın idealinin teorik açıdan kabul edilebilir son formülasyonunun, pratik akıl ona koyut düşüncesiyle Tanrı anlamını verdikten sonra, Tanrı'nın teorik açıdan kabul edilebilir son anlamını karşılayabileceği öne sürülebilir. Nitekim saf aklın ideali tasarımını Tanrı'ya dönüştürmekten vazgeçmek, bu tasarımın Tanrı'yla hiçbir ilgisinin, benzerliğinin olmadığı ya da böyle bir öne sürümü kabul etmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez. Daha net olarak, bu vazgeçiş, Tanrı'nın kabul edilebilir bir çerçeve veya sınır içerisinde saf aklın ideali tasarımının tüm anlamını olmasa da pratik anlamını, tüm görünümünü olmasa da pratik görünümünü karşıladığını düşünebilmeyi yasaklamaz. Farklı bir ifadeyle, bu vazgeçiş, saf aklın *transzendental idealinin* Kantçı sistem içerisinde yerine getirdiği teorik işlev veya rolün, aslında Tanrı'nın teorik işlev veya rolü olarak düşünülebilmesini olanaklı kılmasa da olanaksız da kılmaz.

Bu söylenenlere bağlı olarak, geldiğimiz bu noktada, tez çalışmamızın ana iddialarından ilkinin büyük ölçüde açıklamış olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu iddiamız, Tanrı'nın, saf aklın ideali olarak görüldüğü ölçüde, Kant'ın yalnızca pratik felsefesinde değil ama aynı zamanda teorik felsefesinde de olumlu anlamda merkezi bir konuma sahip olduğuydu. Şimdi bu iddiamızın saf aklın ideali Tanrı'dır sonucunu dayatmadığı, böyle bir eşitlemenin hiçbir biçimde mümkün olmadığı, iddianın ortaya konuluşu sırasında dikkat çekilen tartışmalı noktalardan anlaşılabilir. Dahası bu sonuç, geleneksel metafizik anlayışları besleyen diyalektik akıl yürütmelerle Tanrı kavramının hesabına meşru olmayan yollarda geçirilen hakların Kant tarafından korunduğunu hiçbir şekilde kastetmez. Bu noktada ne Tanrı'nın pratik düzeyde kabul gören rolünü teoriye taşıyor, ne de saf aklın *transzendental idealinin* son tasarımını pratiğe aktarıyoruz. Biz yalnızca Kant ya da onun öne koyduğu saf akıl açısından, Tanrı'nın teorik ve pratik bir konuma, anlama, görünüme ve bunlara bağlı olan işlev veya role sahip olduğunun düşünülebileceğini öne sürüyoruz. Bizim iddiamız saf aklın idealinin teorik olarak kabul edilebilir olan son tasarımının, pratik bir kavram olan Tanrı'nın saf akıl açısından teorik olarak reddedilemeyen son formülasyonu olduğudur. Saf aklın idealinin teorik olarak kabul edilebilir olan son tasarımı ise, şeylerin tam belirleniminin zeminini, yalnızca bir tasarımı, nesnesinin varlığının değil ama idesinin varsayıldığı düzenleyici bir ilkeyi, *transzendental* bir ideali karşılamaktadır. Bu bakımdan Tanrı kavramının Kant'ın teorik ve pratik felsefesindeki konumunun, teorik aklın bir kavramı olan *transzendental ideal* tasarımı ve pratik aklın bir kavramı olan koyut tasarımı ile birlikte, bunların eş anlamlı düşünülmesiyle anlaşılabilirliğini ifade ediyoruz. Fakat Kant'ın Tanrı anlayışının teorik yönünün anlaşılmasını zorlaştıran güçlükleri biraz da olsa giderme ümidiyle, iddiamızı, Tanrı'nın, saf aklın ideali olarak görüldüğü ölçüde, Kant'ın yalnızca pratik felsefesinde değil ama aynı zamanda teorik felsefesinde de olumlu anlamda merkezi bir konuma sahip olduğu yönünde formüle ediyoruz. Dolayısıyla bu noktada geriye, vardığımız bu sonuçların Kant'ın pratik felsefesiyle bir sağlamasını yapmaktan başka bir şeyin kalmadığını düşünebiliriz. Neticede, saf aklın *transzendental idealini* teorik kabul edilebilirlik ölçüsünde Tanrı'nın teorik karşılığı olarak aldığımızda bu kavramın bilgi vermediği, bilgiye birlik, bütünlük kazandırma yolunda bir değer katması açısından önemli olduğu söylenebilir: “Kant, Tanrı idealinin bilgi üretmesi (konstitütif)

açısından değil, bilgiyi düzenlemesi (regülatif) açısından ele alınması gerektiğini gösterir” (Güvenç, 2009a).⁵⁷

Öyleyse Kant’ın saf aklın salt spekülâtif kullanımı açısından bir en yüksek varlığın kendine özgü varoluşunu temellendirebilmenin hiçbir yolunun söz konusu olmadığını ileri sürmesini hayret verici bulmamak ve diyalektik yanılsamaların uzağında yer alan temel *transzendent* kabullerin zorunlu sonucu olarak görmek gerekir. Kant’a göre saf aklın idealinin nesnesinin var olduğu teorik olarak kanıtlanamaz. Diğer taraftan Kant, anlatılan bu sonuca başka bir diyalektik düşünme örneği olan saf aklın dördüncü antinomisini çözümlenmekle zaten gelmiştir. Dolayısıyla saf aklın salt spekülâtif kullanımıyla Tanrı’nın varlığını temellendirmeyi hedefleyen argümanlara yönelik olarak Kant’ın ortaya koyduğu eleştirileri görmeden önce, saf aklın dördüncü antinomisini, zorunlu varlık antinomisini de görmemiz doğru olacaktır. Nitekim, saf aklın idealinin nesnesinin var olduğunu temellendirmeyi amaçlayan spekülâtif argümanların başarısızlığı, zorunlu varlık antinomisinin çözümünün olumsuz sonuçlarıyla tutarlı bir ilişki içerisindedir. Diğer taraftan bu argümanların amaçları bakımından olanaksızlık içerdiğini savunan Kant, zorunlu varlık antinomisinin teorik bir gözle nötr, pratik bir gözle olumlu sayılabilecek sonucunu bir en yüksek varlığın kendine özgü varoluşunun spekülâtif olarak olanaksız olmadığı ve keyfi olarak da olsa varsayılabileceği yönünde ortaya koymuştur. Buna göre Kant açısından zorunlu varlık, varlığı bakımından olanaksız olarak görülemeyecek, var olduğu düşünülebilecek, fakat bilinemeyecek bir varlıktır. Şimdi, bu noktadan itibaren Kant’ın zorunlu varlık antinomisini ne şekilde ele alıp çözmeye çalıştığını görebiliriz. Daha sonra da bu söz konusu çözümün olumsuz sonucuyla uyumlu olan spekülâtif argümanların başarısızlıklarına eğilebiliriz. Böylelikle saf aklın idealinin teorik incelemesi daha bütünlüklü bir şekilde gerçekleştirilmiş olacaktır.

2. 2. 1. Zorunlu Varlık Antinomisi

⁵⁷ Mehmet Güvenç’in belirttiğine göre saf aklın idealinde “aklın amacı, Tanrı ispatına ulaşmak değil, varlık alanını daha iyi bir zeminde kavramaktır. Bunun için de var olanların sanki tek bir varlıktan geldiğini varsayarak düşünmektedir. Böylece varlığın aslında birlik içerisinde olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ama aslında olan varlıktaki birlik değil, akıldaki birliktir” (Güvenç, 2009b).

Kant'ın *transzendental* yaklaşımıyla çözümünü ortaya koymaya çabaladığı saf aklın dördüncü antinomisi, zorunlu varlığın varoluşu ile ilgilidir. Bu antinomide, diğer antinomilerde olduğu gibi, birbirine karşıt olan iki sav ve bu savlara uygun düşen temellendirmeler vardır. Sav, evrene ait olan bir zorunlu varlığın var olduğu, karşı sav ise ne evrende ne de evrenin dışında bu evrenin nedeni olan bir zorunlu varlığın var olduğudur. Kant'a göre sözel tanımını 'yokluğu olanaksız bir şey' olarak düşünebileceğimiz zorunlu varlığın kendine özgü varoluşunu temellendirmek, teorik akıl aracılığıyla başarılmaz.

Bu doğrultuda, sav açısından evrene ait olan bir zorunlu varlık vardır. Çünkü tüm görünüşlerin bütünü olarak evrende bir başkalaşım, değişimler dizisi vardır. Eğer bir başkalaşım dizisi olmasaydı, duyulur evrenin olanağının koşulu olan zamanın veya zamansal dizilerin de var olmaması gerekirdi. Oysa duyulur evrendeki her değişimin koşulu olarak zaman ve bu değişimlerin bir zamansal dizisi vardır. Diğer taraftan ortaya çıkan her başkalaşım, kendisini zaman açısından önceleyen bir koşul altında durmakta ve kendisi bu koşul tarafından bir başkalaşım olmaya koşullandırılmaktadır. Öyleyse her koşullunun, bir koşulu olmalıdır. Fakat bu koşullar dizisi, kendisi mutlak olarak var olan bir koşulsuza dek sürdürülmelidir. Nitekim kendisi koşulsuz olan bir zorunlu varlık olmasaydı, bir başkalaşım dizisi sonuç olarak ortaya çıkamaz, koşullar sonsuza kadar gider ancak hiçbir koşullu olmazdı. Verili bir değişimden söz edilemezdi.

Böylelikle kendisi koşulsuz olup, koşullar dizisini başlatan zorunlu bir varlık vardır. Dahası bu zorunlu varlık duyulur evrenin kendisine ait olarak tasarlanmalıdır. Nitekim Kant'a göre, zorunlu varlığın evrenin dışında olduğu varsayımı kendinde bir olanaksızlık taşımaktadır. Buna göre zorunlu varlığın evrenin dışında olduğu varsayıldığında evrende yer alan başkalaşım dizisinin başlangıcının, evrenin dışında yer alan bu zorunlu neden aracılığıyla gerçekleşmesi gerekirdi ki bu olanaksızdır. "Çünkü, bir zamansal dizinin başlangıcı ancak zamana göre önsel olan tarafından belirlenebildiği için, bir başkalaşım dizisinin başlangıcının en yüksek koşulu bu dizinin henüz olmadığı zamanda var olmalıdır (çünkü başlangıç başlayan şeyin henüz olmadığı bir zamanın öncelediği bir varoluştur). Öyleyse başkalaşımın zorunlu nedenlerinin nedenselliği ve dolayısıyla nedenin kendisi zamana ve dolayısıyla ayrıca

görünüşe (zaman ancak onun biçimi olarak olanaklıdır) ait olmalıdır” (Kant, a.g.e, A455/B482).

Diğer taraftan Kant antinominin çözümüne geçmeden önce hem sav hem de karşı-sav için notlar kaleme almıştır. Sav için belirtilen notta sava ait olan akıl yürütmenin meşru olmayan bir sıçramayı temele aldığı öne sürülmüştür. Şöyle ki Kant’a göre sav için kullanılan tanıtılma aslında zorunlu bir varlığın varoluşunu temellendirmeyi amaçlayan evrenbilimsel tanıtılamadır. Aşağıda da göreceğimiz üzere bu tanıtılma görünüşteki koşullardan kavramdaki koşulsuza yükselmektedir. Buradaki durumda yapılan şey empirik nedensellik yasalarına göre gerileyen görünüşler dizisinde bir koşulsuz varlığın varoluşunu bulma adına, diziye bir üye olarak ait olmayana geçiştir. Haklı olarak ilkin evrendeki başkalaşımardan bu başkalaşimleri belirleyen nedenlere bağımlılık çıkarılmıştır. Fakat böyle bir bağımlı nedenler dizisinde yer alan nedenlerin tümü, kendisini önceleyen neden yoluyla başkalaşıma uğrayabilmiştir. Buna göre bu nedenler dizisinde hiçbir ilk başlangıç ya da hiçbir en yüksek üye bulunmamaktadır. Meşru olmayan sıçrama da tam olarak bu noktada gerçekleşmektedir. Nitekim empirik olarak belirlenebilir olan nedenler dizisinden, olumsal kavramlardan yola çıkılıp empirik olarak belirlenemeyecek, tamamlanmış ve mutlak olarak zorunlu bir nedenin varoluşunu öne süren salt anlaşılır bir diziye, saf kategoriye geçilmiştir (Kant, a.g.e, A461/B489). Böylelikle de varoluşu temellendirilmeye çalışılan zorunlu nedenin kendisi ve nedenselliği hiçbir duyuşsal koşula bağlı olmayan bir konuma getirilmiştir.

Öte yandan antinomi oluşturulan karşısav açısından bakıldığında ise, evrende ya da evrenin dışında bu evrenin nedeni olarak yer alan bir zorunlu varlığın var olmadığını düşünmemiz gerekecektir. Böylelikle de bu kez bir zorunlu varlığın var olduğunu düşünmemiz durumunda içine düşeceğimiz ikili bir çelişki öne çıkmaktadır. Buna göre zorunlu bir varlığın varoluşunu ya evrendeki değişimlerin dizisinde koşulsuz olarak zorunlu ve dolayısıyla nedensiz bir başlangıcın olması gerektiğini ya da dizinin bir başlangıçtan yoksun olmasına ve tüm parçalarında olumsal ve koşullu olmasına karşın bütününde mutlak olarak zorunlu ve koşulsuz olduğunu düşünerek savunabiliriz. Ancak bu her iki durum da bir çelişki barındırmaktadır. İlk durum açısından baktığımızda değişimler dizisinde yer alan zorunlu ve nedensiz bir başlangıcın olması gerekmektedir. Oysa bu, tüm görünüşlerin zamandaki belirlenimlerinin dinamik yasasına aykırıdır yani,

her görünüş veya değişim dizisi bir başlangıca sahiptir. İkinci durum açısından baktığımızda dizinin başlangıçsız ve tüm parçalarında olumsal ve koşullu olmasına karşın bütününde mutlak olarak zorunlu ve koşulsuz olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Oysa bu da vargının kendisiyle çeliştiği anlamına gelmektedir. Çünkü dizideki çoklunun en az bir üyesi zorunlu bir varoluşa sahip değilse dizinin kendinde zorunlu bir varoluşa sahip olması olanaksız olmaktadır.

Diğer taraftan bu ikili çelişki evrenin kendisinin zorunlu varlık olduğunu ya da evrende zorunlu bir varlığın var olduğunu düşünmemiz durumunda ortaya çıkmaktadır. Bir de evrenin dışında yer alan ancak evrenin nedeni olan mutlak olarak zorunlu bir varlığın var olduğunu düşünebiliriz. Ancak bu düşünme de kendisi ile çelişecektir. Nitekim böyle bir varlığı varsayarsak, kendisi evrendeki değişimlerin dizisinin varoluşunu başlatıyor olacaktır. Oysa bu nedenin kendisinin de eyleme başlayabilmesi gerekir. Böyle bir durumda ise, bu nedenin nedenselliği zamanda yer alacak ve evrene ait olacaktır. Bu ise, bu nedeni evrenin dışında koyutlayan varsayımımız ile çelişecektir. Dolayısıyla neticede ne evrende ne de evrenin dışında yer alan bir zorunlu varlığın varoluşunu düşünebiliriz.

Kant'ın bu antinominin karşı-savı için yazdığı notta üzerinde durduğu konu ise, antinomide yer alan tuhaf zıtlıktır. Bu zıtlık aynı tanıtlama zemini üzerinden iki farklı sonucun çıkarsanmasıdır. Savda bir kök-varlığın, zorunlu varlığın varoluşu çıkarsanırken karşı-savda ise böyle bir varlığın yokluğu çıkarsanır. İlkin mutlak olarak zorunlu bir varlık vardır sonucu çıkarsanır. Çünkü görünüşler dizisinde geçmişe yönelik gerçekleştirilen gerilemede hem koşullu koşullar hem de koşulsuz koşul bulunur. İkinci durumda ise, hiçbir zorunlu varlık yoktur sonucu çıkarsanır. Çünkü görünüşler dizisinde geçmişe yönelik gerçekleştirilen gerilemede tüm koşullar yine koşullu olarak bulunur. Kant'a göre bunun nedeni şudur: "İlk uslamlama, yalnızca birbirlerini zamanda belirleyen koşulların dizisinin *mutlak bütünlüğünü* görür ve bu yolla koşulsuz ve zorunlu olana varır. Buna karşı ikincisi *zamansal* dizide belirli olan her şeyin *olumsallığını* göz önüne alır (çünkü her şey koşulun kendisinin yine koşullu olarak belirlenmesinin gerektiği bir zaman tarafından öncelenir) ve bu yolla koşulsuz her şey ve tüm mutlak zorunluluk bütünüyle yiter" (Kant, a. g. e, A461/B489).

Diğer taraftan Kant bu antinominin çözümünü koşul ile koşullunun her zaman aynı dizide yer alamayabileceği düşüncesiyle ortaya koymaya çalışır. Buna göre zorunlu bir varlık vardır denilebilir ancak bu zorunlu varlığı duyusal değil anlaşılır bir neden olarak, bir kendinde şey olarak kabul etmemiz koşuluyla. Şöyle ki aslında görünüşler toplamında her şey başkalaşıma tabiidir. Bu nedenle tüm görünüşler (veya başkalaşımalar) kendi koşulu tarafından bir koşulluya dönüştürülür. A koşulu B'nin başkalaşımının koşuludur ve dolayısıyla B koşulludur. Böyle olmakla birbirine bağımlı olan nedenler dizisinde kendisi mutlak olarak zorunlu olan hiçbir koşulsuz üyenin bulunamayacağını söylememiz gerekecektir. Fakat diğer taraftan Kant'a göre görünüşler dizisinde gerçekleştirilen dinamik gerileme, matematiksel gerilemeden farklıdır ve böylelikle ondan ayrılır. Matematiksel gerileme parçaların bir bütüne bileştirilmesi ya da bir bütünün parçalarına ayrıştırılması ile ilgilidir. Örneğin önümdeki masanın bir bütün olduğunu ancak bölümlenmeyle parçalarına ayrıştırılabileceğini düşünebilirim. Ancak bu bölümlenme esnasında karşımıza çıkacak her parça –en küçük parça dahi– parçası olduğu masa bütünüyle türdeş olmak zorundadır. Öyleyse bölümlenme dizisindeki her üye birer görünüş olarak düşünülmelidir. Diğer taraftan “dinamik gerilemede sorun verili parçalardan koşulsuz bir bütünün olanağı ile ya da verili bir bütünün koşulsuz parçasının olanağı ile değil, ama bir durumun kendi nedeninden türetilmesiyle ya da tözün kendisinin olumsal varoluşunun zorunlu varoluştan türetilmesi ile ilgili olduğu için, koşulun zorunlu olarak koşullu ile birlikte empirik bir dizi oluşturması gerekmez” (Kant, a.g.e, A560/B588). Bu nedenle koşul, koşullu ile türdeş olmak zorunda değildir. Buradaki durumda koşulsuz bir koşul, duyusal değil anlaşılır koşul olmakla dizinin dışında, türdeş olmayan, tüm görünüşlere önsel olarak varsayılabilir.

Böylelikle zorunlu bir varlığın varoluşuna yönelik ileri sürülen ve birbirleriyle çatıştıkları için bir antinomiye yol açan karşıt savlardan her ikisinin de değişik bağıntılarda aynı zamanda doğru olabilecekleri ortaya çıkar. Buna göre duyulur evrende yer alan tüm üyelerin oluşturduğu dizinin tamamen olumsal ya da empirik olarak koşullu bir varoluşa sahip olduğu fakat öte yandan bu dizinin empirik olmayan, koşulsuz bir statüye ve zorunluluğa sahip olan bir koşulunun olduğu söylenebilir. Fakat bu koşulsuz koşul, anlaşılır bir koşul olarak diziyeye ait bir üye olarak düşünülmeyecektir. Anlaşılır koşul, duyusal olmayan bir koşul olarak dizinin dışında konumlandırılacaktır.

Dolayısıyla Kant'a göre duyulur evrendeki her şey empirik olarak koşullu bir varoluşa sahip olarak düşünölmelidir. Nedenler veya koşullar dizisinde gerçekleştirilen dinamik gerilemede her üye için empirik bir koşul beklememiz gerekecektir. Fakat bu durum bütün dizinin anlaşılır bir varlıkta temellendirilmiş olabileceğini, bu ihtimali yadsımayacaktır.

Diğer taraftan Kant bunlarla amacının zorunlu varlığın koşulsuz varoluşunu tanıtlamak olmadığını eklemektedir. Kant burada yalnızca ikili bir müdahalenin olduğunu belirtir. Amaç “bir yandan akli empirik koşulların yol göstericiliğini bırakarak aşkın olana sapmaması ve *in concreto* betimlemeye kapalı hiçbir açıklama zeminini kabul etmemesi için sınırlarken, öte yandan, salt empirik anlama yetisi kullanımının yasasını da genel olarak şeylerin olanağı üzerine karar vermemesi ve anlaşılır olanı yalnızca görünüşleri açıklamada yetersiz olduğu için olanaksız olarak bildirmemesi için sınırlamaktır” (Kant, a.g.e, A563/B591). Buna göre görünüşlerin baştan sona giden olumsuzluklarına hiçbir suretle karışılmayacak ancak anlaşılır bir varlığı keyfi olarak varsaymanın önünü de geçilemeyecektir. Dolayısıyla antinominin iki tarafının da değişik bağıntılarda doğru söylediğı, her ikisinin de farklı bağıntılarda doğru olabilecekleri kabul edilecektir. Fakat her türlü koşullu için koşulun duyusal olmasına karşın dizinin dışında yer alan bir anlaşılır koşulun varsayılması, bu anlaşılır koşulun bilindiğini yine de imlemeyecektir. Kant'a göre erekler açısından, aklın empirik değil, saf kullanımı açısından varsayılabilir bu anlaşılır neden “yalnızca genel olarak duyusal dizinin olanağının bizim için *transzendent* ve bilinmeyen zeminini imler” (Kant, a.g.e, A564/B592).

Neticede duyulur evreninin görünüşlerden başka hiçbir şey içermedikleri söylenebilir. Bu görünüşlerin başkalaşımının nedeni yalnızca duyusal koşullar olarak görölebilir. Bu ilk etapta da karşımızda yalnızca fenomenler bulunacaktır. Bir fenomeni de yalnızca başka bir fenomen belirleyebilir. “Ama görünüşlerin, e. d. duyulur evrenin anlaşılır bir zeminini düşünmek ve onu bu görünüşlerin olumsuzluğundan özgür olarak düşünmek ne görünüşler dizisindeki sınırsız empirik gerileme ile ne de bunların baştan sona giden olumsuzlukları ile çatışır” (Kant, a.g.e, A563/B591). Bu doğrultuda anlaşılır neden bir fenomen olarak değil, numen olarak, dizinin dışında, bu dizinin olanağının koşulsuz koşulu olarak konumlandırılacaktır. Kant'a göre görünürdeki bu antinomiye kaldırabilmek için yapmış olmamız gereken yalnızca budur.

Diğer taraftan söylenildiği üzere zorunlu varlığın varoluşu antinominin çözümü ile temellendirilememektedir. Zorunlu varlık “hiçbir şekilde, Kant’ın formüle ettiği haliyle zaman ve mekân sınırları içinde olan veya o sınırlar dâhilinde gözlenebilir, duyulabilir bir varlık değildir. Bu da O’nu, Kantçı anlamda bir bilgi nesnesi olmaktan çıkarmaktadır” (Tan, 2011b). Antinominin çözümü bizlere yalnızca böyle bir zorunlu varlığın varoluşunu varsayma hakkımızın olduğunu öğretir.⁵⁸ Dolayısıyla Kant antinominin çözümünde zorunlu varlığın varlığını salt spekülative bir yoldan temellendirebilmenin olanaksız olduğunu söylemektedir bizlere. Bu sonuç Kant’ın aklın yalnızca nesnesinin varlığını değil idesini varsaydığı saf aklın idealinin kendine özgü varoluşunu temellendirmek adına öne çıkan ontolojik (varlıkbilimsel), kozmolojik (evrenbilimsel) ve giderek fizikoteolojik tanıtlama girişimlerine karşı bu girişimlerin ilerlemesini sağlayacak haktanır bir zeminlerinin bulunamayacağını söylemesiyle tümüyle uyumlu olmaktadır: tıpkı bu argümanların uğruna ortaya çıktığı ana iddianın olası karşıtının ilerlemesi için haktanır bir zeminin bulunamayacağını söylemesiyle uyumlu olması gibi.

2. 2. 2. Spekülative Nitelikteki Ontolojik, Kozmolojik ve Fizikoteolojik Argümanlara Reddiyeler

Bu doğrultuda ilk olarak ontolojik argümanın Kant’ta kabul görmemesinin nedenlerinden söz edebiliriz. Fakat, sonradan göreceğimiz üzere, Kant açısından ontolojik argüman, bünyesinde kozmolojik ve fizikoteolojik argümanlar için ortak bir temeli de kapsadığından, bu argümanı diğer argümanlara göre daha geniş bir araştırma ekseninde ele almamız daha doğru olacaktır. Hatta Kant’ın ontolojik argümana karşı geliştirdiği eleştirinin etrafını saran bazı belirsizliklerin olduğunu göz önüne aldığımızda, yalnızca bir araştırma değil ama aynı zamanda bir değerlendirme faaliyetine ihtiyacımızın olacağını da şimdiden söyleyebiliriz. Dahası Kant’ın ontolojik argümana karşı ortaya koyduğu eleştiri, bizleri onun doğa metafiziğinin önde gelen kabullerinin veya “gerçeklik”, “varlık”, “varoluş” gibi temel kavramlarının anlaşılabilmesi için bazı açıklamalara, yorumlara da zorlamaktadır. Açıkçası Kant’ın ontolojik argümana yönelik ortaya koyduğu eleştiri, onun tüm teorik felsefesinin eleğe

⁵⁸ Şahabettin Yalçın’ın belirttiği üzere, “Kant’a göre bir şey hakkında teorik bilgi sahibi olamamak demek o şeyin var olmadığı anlamına gelmez” (Yalçın, 2011).

vurulmasını sağlayacak ölçüde etkili olan bir temayı karşılıyor olarak alınabilir. Dolayısıyla bu argümanın yoğun bir incelemesini, değerlendirmesini sağlamak, hem tez çalışmamızın temel amaçlarının gerçekleştirilmesine hem de literatürde yer alan ilgili sorunların çözümüne katkısı bakımından oldukça önemli olmaktadır.

İsmlendirilmesini Kant'a borçlu olduğumuz ontolojik argüman, her ne kadar Platon'un ruhun tanımından onun varlığının (dolayısıyla tanrıların varlığının) çıkarılabileceğini ileri süren savunusuna ya da Fârâbî'nin *zorunlu varlık* argümanına kadar geriye götürülebilecek bir geçmişe sahip olsa da bu argümanın açık formülasyonlarının Anselmus'a ait olduğunu belirtebiliriz. Kartezyen gelenekte de farklı formülasyonlar altında karşımıza çıkan bu argümanın tüm versiyonları "belli başlı noktalarda ayrılışlar da hepsinin Tanrı kavramının anlamının veya mahiyetinin tam olarak anlaşılması durumunda Onun gerçekten var olduğu sonucuna ulaşmamız gerektiği tezini bir şekilde içerisinde barındırdığı iddia edilebilir" (Ağca, 2021). Yukarıda bu argümanın özellikle Anselmusçu ve Descartesçi versiyonlarını açıklamış olduğumuz için bu noktada doğrudan bu argümanın Kant'ta kabul görmemesinin nedenlerini açıklamaya geçebiliriz.

Kant'ın ontolojik argüman ya da tanıtlamanın olanaksız olduğunu göstermeyi hedefleyen ilk itirazı, bir yargıda yer alan öznenin reddi durumunda yüklemelerin de boşa çıkacağı görüşüne dayanmaktadır. Bu görüş yargıların mutlak zorunluluklarının şeylerin koşulsuz bir zorunluluğu olmadığı temel kabulünün bir sonucudur ve dolayısıyla yargılar ile şeylerin veya bu şeylerin varoluşlarının karıştırılmamasına bir uyarıdır. Kant'ın nezdinde yargının mutlak zorunluluğu yalnızca şeyin ya da yargıda yer alan yüklem koşullu bir zorunludur. Bu doğrultuda Kant'a göre aslında zorunlu bir varlığın kendine özgü varoluşu böyle bir varoluşun yüklendiği öznenin verili (var) olma koşuluna, bizlerin onu tasarımlama biçimine dayanmaktadır. Özdeş bir önermede özne konumunda yer alan Tanrı'ya her şeye gücü yeten bir var olan deriz. Aslında bu zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bir yargı gibidir. Çünkü bir Tanrı'nın varlığını kabul edersem, gerçekten de onun her şeye gücü yeten bir varlık olduğunu düşünmem gerekecektir. Tıpkı Descartes'ın söylediği üzere, bir üçgen konutladıktan sonra onun üç açısının olması gerektiğini düşünmemin gerekeceği gibi. Oysa bunun güçlü bir yanılısına olduğunu belirten Kant'a göre üçgeni reddettiğimizde onun üç açısının

olduğunu da reddedebiliriz. Tıpkı Tanrı yoktur dersek, ona ait olduğu söylenen tüm yüklemeleri de reddetme hakkımızın olması gibi. Buna göre eğer bir yargıyı oluşturan özne, yüklemiyle (ki bu yüklem ne olursa olsun) birlikte reddedilirse herhangi bir (dışsal ya da içsel) çelişki ortaya çıkmayacaktır (Kant, a.g.e, A595/B623).

Bu itiraza ortada kalmaları zorunlu, ortadan kaldırılamayacak öznelerin bulunduğu söylenilerek karşı çıkılabilir. Kant'a göre böyle bir itiraz mutlak olarak zorunlu özneler vardır demeye varmaktadır. Oysa bu da yukarıda reddedilen ve reddedilince ortaya bir çelişkinin çıkmayacağı varsayımı tekrarlamaktadır. Yine de olgu yoluyla tanıtlama denilebilecek bir yolda şöyle düşünülebilir: yalnızca bir kavram vardır ki nesnesinin yokluğu kendi içinde çelişkilidir veya düşünülebilecek bir tarzda değildir. Bu kavram, içerisinde varoluşun da kapsandığı tüm olgusal/gerçekliğe sahip olan “en olgusal varlık” kavramıdır ve böyle bir varlığı olanaklı saymak aklanmıştır. Kant'ın ifadeleriyle, “tüm olgusalılık içinde varoluş da kapsanır: Öyleyse olanaklı bir şeyin kavramı varoluş kapsar. Eğer şimdi bu şey ortadan kaldırılacak olursa, şeyin iç olanağı da ortadan kaldırılmış olur ki çelişkilidir” (Kant, a.g.e, A596/B624).

Kant kendi eleştirisine yöneltilebilecek bu itiraza kısaca şu yanıtı vermiştir: “Salt olanağına göre düşünülen bir şeyin kavramına hangi gizli ad altında olursa olsun varoluşunun kavramı getirilecek olursa, bunda daha şimdiden bir çelişki yatar. Eğer bu kabul edilecek olursa, görünüşte oyun kazanılmıştır, ama gerçekte hiçbir şey söylenmiş değildir; çünkü salt bir genellemede bulunulmuştur” (Kant, a.g.e, A597/B625). Kant bu kısa yanıtın sonra da şu temel soruyu sormuştur: Var olduğu söylenen ‘şu ya da bu şey vardır’ önermesi analitik bir önerme midir yoksa sentetik mi? Cevap eğer önermenin analitik olduğu yönünde ise, o zaman şeyin var olduğu iddiasıyla şeyin düşüncesine hiçbir şeyin eklenmemiş olduğunun söylenmesi gerekir. Analitik durumda en çoğundan bizdeki düşüncenin şeyin kendisi olduğunu öne sürebiliriz. Ya da edimsel varoluşunu önceden kabul ettiğimiz ve kavramına eklediğimiz öznenin var olduğunu yüklem aracılığıyla yinelemekten başka bir şey yapamayız. Analitik durumda önceden düşünülmüş olanın basit bir yinelenişinden başka bir şey yoktur. Dolayısıyla der Kant, tüm ussal insanların haklı olarak yapmaları gerektiği gibi, önermenin yani, her varoluş önermesinin bir de sentetik olduğunu düşünmemiz gerekecektir. Böyle bir durumda ise, bir şeyin belirlenimini salt kavramının kendisiyle çelişmiyor oluşundan değil,

nesnesinin görüsel bulunuşundan çıkarsayabiliriz. Bu, mantıksal olanak ile olgusal olanak arasındaki ayrımın temel zeminini oluşturmaktadır.⁵⁹ Buna göre kendisiyle çelişmeyecek yolda bir kavram tasarımılayabiliriz. Ama bununla bu kavramın nesnesinin belirlenmiş olduğunu söyleme hakkımız olmayacaktır. Dolayısıyla elimizde yer alan kavramın içerikte varsıl olduğunu düşünsek bile bu kavramın kendisine ilişkin olduğu nesneye belirli bir varoluş yükleyeceksek bu nesnenin kavramının dışına çıkmamız gerekecektir. Bu durumda duyuların nesnelere açısından herhangi bir sorun yoktur, çünkü algılarımızın kendi nesnelereyle kurduğu/kurabileceği bağlantı empirik yasaların koruması altındadır. Duyuların nesnelere açısından düşündüğümüzde kavramımız yalnızca mantıksal olarak değil, ama aynı zamanda, bu kavramımızın nesnesi mutlak olarak verilmiş olduğu için, olgusal olarak da olanaklıdır. Fakat “saf düşüncenin nesnelere söz konusu olduğunda, bunların varoluşunu bilmenin hiçbir yolu yoktur, çünkü bütünüyle *a priori* bilinmesi gerekecektir. Ama tüm varoluşa ilişkin bilincimiz (bu ister dolaysız algı yoluyla isterse bir şeyi algı ile bağlayan tasımlar yoluyla olsun) bütünüyle deneyimin birliğine aittir ve bu alanın dışındaki herhangi bir varoluş, gerçi mutlak olarak olanaksız olduğunu ileri süremesek de gene de hiçbir biçimde aklayamayacağımız bir sayılıdır” (Kant, a.g.e, A601/B629). Böylelikle Tanrı ya da empirik olmayan, saf düşüncenin bir başka nesnesi söz konusu olduğunda, bu nesnenin kendi kavramı altına, deneyimin bizzat kendisinin ölçüt olduğu bir olgusal olarak verilmiş olmadığını söylememiz gerekecektir. Buna göre her varoluş önermesinin sentetik olması gerektiği yönündeki kabul, Tanrı'nın var olduğu yönündeki iddianın meşru olmayan, kabul edilemez bir iddia olduğu sonucuna varmaktadır.⁶⁰

⁵⁹ Kant bizleri bir kavramın mantıksal olanağından hemen bu kavramın olgusal olanağını da çıkarmaya karşı açık bir şekilde uyarmıştır. Buna göre “kavram her durumda olanaklıdır, eğer kendisi ile çelişmiyorsa. Bu, olanağın mantıksal göstergesidir ve bununla nesnesi *nihil negativum*dan ayırılır. Ama gene de boş bir kavram olabilir, eğer kavramı üreten sentezin nesnel olgusalılığı özellikle açıklanmış değilse ve bu açıklama yukarıda gösterildiği gibi her zaman olanaklı deneyimin ilkeleri üzerine dayanır, analizin ilkeleri (çelişki ilkesi) üzerine değil. Bu, kavramların (mantıksal) olanağından hemen şeylerin (olgusal) olanağını çıkarsamaya karşı bir uyarıdır” (Kant, A597/625).

⁶⁰ Paul Guyer varoluş önermelerinin analitik değil sentetik olduğunu şu sözlerle açıklamıştır: “...varlık ya da varoluş bir kavramın *içine* tam olarak dahil edebileceğimiz bir şey değil, bu kavramın bir nesnesi olduğunu söylediğimizde bir kavrama *eklediğimiz* bir şeydir. Ama bir kavrama uyan bir nesnenin var olduğunu iddia ettiğimizde ona eklediğimiz şey nedir? Kant'a göre, kavrama eklenen şey, ister saf ister empirik olsun, yalnızca görü olabilir...” (Guyer, a.g.e, s. 252 v.d.).

Diğer taraftan ontolojik argümana karşı Kant'ın geliştirdiği ve her varoluş önermesinin sentetik olduğu görüşüne dayanan bu eleştiriye karşı bazı itirazlar geliştirilebilir. Kanaatimize göre bu noktada ontolojik argümanın tarafında olan biri, halen her varoluş önermesinin yalnızca sentetik olduğu yönündeki iddiaya karşı çıkabilir. Söz konusu kişi, öncelikle Tanrı'nın kavramının onun nesnesinin yokluğunun düşünülemez olduğunu garanti ettiğini, buna bir düşünce olgusu olarak her an tanıklık edilebileceğini belirtebilir. Bu kişi, Kant'ın yaptığı ayrıma dayanarak, Tanrı'nın varlığının doğa bilgisi olarak olmasa da deneyimi aşan bir varlığın kendinde varoluşunu öğreten spekülatif bir bilgi olarak savunulabileceğini öne sürer. Buna göre, en azından belirli nesnelere yokluğunun düşünülemez olduğu, onların var oldukları, duyumsama yetimize başvurmaksızın onların varlığını kavrayabileceğimiz öne sürülebilir. Böyle bir durumda, yüklem, özne kavramının içerdiği bir düşünsel olgunun tekrarı olarak değil, analitik doğrulaması olarak alındığı söylenebilir. Buna göre her varoluş önermesi yalnızca sentetik değil ama aynı zamanda analitik olarak görülebilir. Dahası söz konusu kişi, bunların devamında, ikinci olarak, Tanrı'nın uzay ve zaman görüleri altında verilemeyecek (üstelik doğası gereği uzay ve zamandan bağımsız olduğu için bunlar altında görüsel olarak verilmesi gerekmeyen) ama yine de makul bir şekilde savunabilecek bir varlığının olduğunu ileri sürer. Saf düşünce ya da akıl varlıkları gibi düşüncede var olan ama duyuda görülmeyen nesnelere var olduğu söylenemez mi? Üstelik Tanrı'nın, en yetkin varlık olarak, diğer akıl ya da doğa ilkelerinden daha zorunlu olarak var olduğu ifade edilemez mi? Varlığın varoluşa indirgenemeyeceğini söyleyen biri olamaz mı?

Öte yandan Kant'ın bu ve bunun gibi itiraz ve sorulara daha temel bir düzeyde son vermeyi amaçlayan, düşünsel kökleri Aristoteles'e, Aquinas'a ya da Hume'a kadar takip edilebilecek, çağdaş felsefe ve mantıkta, özellikle G. Frege'nin, B. Russell'in, A. Meinong'un katkılarıyla, verimli tartışmalara yol açmış olan bir çözümü ortaya koymaya çalıştığı zaten bir vakıadır. Öyle ki Kant'ın ontolojik argümana yönelik olarak geliştirdiği eleştirinin daha derin bir zemininde tam da bu vakıanın yattığı söylenebilir. İşaret ettiğimiz, Kant'ın geliştirdiği bu eleştiri, 'varlık gerçek bir yüklem (yani, bir şeyin kavramına eklenecek herhangi bir şeyin kavramı) değildir, o yalnızca bir şeyin ya da bu şeyin kendisindeki belli belirlenimlerin konutlanmasıdır' iddiasına dayanmaktadır. İki parçalı olan bu iddia Kant'ın ontolojik argümana yönelik olarak ortaya koyduğu

bütünlüklü eleştirinin en önemli kısmını, çekirdeğini ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan Kant bizlerden her varoluş önermesinin sentetik olduğu yönündeki iddiası ile varlığın gerçek bir yüklem olmadığı, bir konutlama olduğu yönündeki iddiasının bir bütün oluşturduğunu, eleştirisinin doğruluğunun bunların bütünlüklü doğruluğuna dayandığını düşünmemizi ister gibi görünmektedir. Nitekim Kant'a göre ontolojik argümanı ortaya çıkararak kuruntulu uslamamanın tüm yanılması, mantıksal bir yüklemi gerçek bir yüklemle (bir şeyin belirlenimiyle) karıştırmaktan ibarettir. Her varoluş önermesinin sentetik olduğu yönündeki iddiayı ve bu iddianın yol açabileceği sorunları yukarıda kısmen de olsa ortaya koymuş bulunuyoruz. Öyleyse bu noktada 'varlık gerçek bir yüklem değildir, yalnızca bir şeyin ya da bu şeyin belli belirlenimlerinin konutlanmasıdır' iddiasına (bundan sonra kısaca Kant'ın vecizesi ifadesiyle de anacağımız vecizeye) yönelerek onun tam olarak ne anlama geldiğini açıklamaya çalışmamız doğru olacaktır. Böyle bir adımla belki de Kant'ın her varoluş önermesinin sentetik olduğu yönündeki iddiasının yol açabileceği, yukarıda kısaca ortaya koyduğumuz sorunlara da bir çözüm bulabiliriz.

Belirtildiği üzere Kant'a göre varlık, bir şeyin kavramına eklenecek herhangi bir şeyin kavramı değildir, o yalnızca bir şeyin ya da bu şeyin kendisindeki belli belirlenimlerin konutlanmasıdır ve böylelikle mantıksal kullanımda bir yargı için yalnızca bir koşuldur (sözgelimi, '-dır' koşuludur). Bu bakımdan Kant hem varlığın gerçek bir yüklem olmadığını hem de bir şeyin ya da bu şeye ait olan belli belirlenimlerin konutlanması olduğunu, bir koşul değerine sahip olduğunu belirtmiştir. Öyleyse ilk elden Kant'ın varlık hakkında hem negatif hem de pozitif bir belirlenimde bulunduğunu tespit edebiliriz. Kant'ın vecizesi, negatif ve pozitif yönleriyle birlikte düşünülmelidir. Buna göre 'varlık gerçek bir yüklem değildir' önermesi varlık hakkında olan negatif bir belirlenimi, 'varlık yalnızca bir şeyin ya da bu şeyin belirlenimlerinin konutlanmasıdır' önermesi ise varlık hakkında olan pozitif bir belirlenimi kapsamaktadır. Dolayısıyla yapmamız gereken şey, bu negatif ve pozitif belirlenimleri ortaya koymak olmalıdır.

Açıkçası Kant'ın ontolojik argümana karşı geliştirdiği eleştirinin önemli bir parçasını oluşturan ve varlık hakkında yapılmış negatif ve pozitif belirlenimler üzerine kurulu olan vecizesini, çağdaş tartışmalar ışığında anlamaya çalışmak faydalı olacaktır. Nitekim varlığın olgusal/gerçek, mantıksal ya da dilsel konumu çağdaş bir problem

olarak hem Kant literatüründe hem de genel literatürde farklı şekillerde formüle edilmekte ya da tartışılmaktadır. Bu açıdan her ne kadar bu söz konusu formülasyonların tümünün doğrudan ontolojik argümana yönelik olarak ortaya koyuldukları söylenemeyecek olsa da Kant'ın özgün formülasyonunu serimledikten sonra kendilerine ilgili oldukları ölçüde yer verilmesi faydalı olacaktır. Öyleyse şimdi Kant'ın ontolojik argümana karşı geliştirdiği vecizesini onun özgün formülasyonu ile, anlatımıyla ortaya koyabiliriz. Daha sonra, bu vecizenin daha anlaşılır kılınabilmesi için gerekli olduğu ölçüde çağdaş literatüre başvuracak ve kendi değerlendirmemizi ortaya koyacağız.

Bu doğrultuda Kant'a göre, 'Tanrı her şeye gücü yetendir' gibi bir önermede aslında her birinin kendi nesnesi olan iki kavramın kapsandığını görmekteyiz. Özne kavramı Tanrı'yı, yüklem kavramı ise her şeye gücü yeten olmayı karşılamaktadır. Bu açıdan önermedeki '-dir' ifadesinin (Almancadaki '*ist*', İngilizcedeki '*is*' yardımcı fiilinin) ek bir yüklem olarak değil, özne kavramı ile yüklem kavramını bağıntı içinde ortaya koymamıza olanak sağlayan bir koşaç olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Buna göre aralarında her şeye gücü yeten olma ya da her şeyi bilme gibi yüklemelerin de olduğu bir dizi yüklemi özne durumundaki Tanrı kavramında bir araya getirdikten sonra bir de 'Tanrı vardır' demekle, özne durumundaki Tanrı kavramına yeni hiçbir yüklem eklemiş olmaz, yalnızca bu özneyi kendisine ait olan tüm yüklemlemlerle koymuş oluruz. Bu durumda özne bize ait olan kavramla ilişki içerisindeki nesne olarak koyulmuş olur. Buna göre varlığı ekleyerek herhangi bir özne kavramında bir genişleme yaratmayız. Öyle ki yola çıkarken elimizde bulunan kavramla, varlığın eklenmesinden sonra elde edilen kavramın bir ve aynı şeyi kapsadığını söyleyebilme durumumuz korunur.

Nitekim Kant'a göre özne kavramına varlığı ekleyerek sadece olanağı gösteren kavrama bu kavramın nesnesinin mutlak olarak verilmiş olduğunu ('O vardır' anlatımı yoluyla) düşünürüz. Bu düşünmede de kavrama herhangi yeni bir şey eklemiş olmayız. Bu açıdan edimsel olanın, yalnızca olanaklı olandan daha öte hiçbir şey kapsamadığı söylenebilir. Kant'ın verdiği örneğe göre, yüz edimsel taler (para çeşidi), yüz olanaklı talerden daha çoğunu içermez. Çünkü yüz olanaklı talerle kavramı, yüz edimsel talerle ise nesneyi koymuş oluruz ve eğer yüz edimsel taler yüz olanaklı talerden daha fazla bir şey içeriyor olsaydı, kavramımız bütün nesneyi karşılayamaz, onun yeterli kavramı

olmazdı. Başka bir deyişle eğer bir yüklem dizisine sahip olan bir özne kavramına ‘varlık’ yüklemiyle yeni bir şey eklemiş olsaydık, yüklem eklenmesinden sonra başlangıçta düşündüğümüz şeyle tam olarak aynı olan şeyin değil, kavramda düşünmüş olduğumuz şeyden daha çoğunun var olması gerekirdi. Bu durumda da elimizdeki kavramın tam nesnesinin var olduğunu öne süremezdik.⁶¹

Öte yandan Kant, servet durumumuzu göz önüne alarak baktığımızda ise, yüz edimsel talerde onun sadece kavramında yani, olanağında yer alandan daha çoğunun bulunduğunu düşünmemizin gerekeceğini de belirtmiştir. Çünkü Kant’a göre servet durumumuz söz konusu olduğunda, nesne edimsel açıdan sadece kavramımızda analitik olarak yer almaz, bizim kendi durumumuzun bir belirlenimi olarak kavramımıza sentetik olarak eklenir. Dahası sentetik olarak eklenen bu varlık yoluyla söz konusu yüz talerin kendisini, kavramımızdan ayrı olarak, en küçük bir biçimde dahi arttırmış da olmayız. Buna göre bir nesneye ‘vardır’ diyebilmemiz için onun ya da kavramının ötesine geçmemiz gerekmektedir. Varoluş kendinde saf bir kategori olarak değil, deneyim nesneleriyle, o deneyim nesnelere kendilerine verildikleri ölçüde bağıntı taşıyan bir kavram olarak alınmalıdır. Bu yolla varoluşun, salt olanaktan ayrı olduğu görülür. Dolayısıyla varlık gerçek bir yüklem değil ve her varoluş önermesi sentetiktir. Buna göre zorunlu varlığın varoluşunu çıkarsama yolunda “eğer şimdi bir varlığı en yüksek olgusal olarak (eksiksiz) düşünecek olursam, gene de var olup olmadığı sorusu her zaman ortada kalır. Çünkü kavramında genel olarak bir şeyin olanaklı olgusal içeriğine ilişkin hiçbir eksiklik olmasa da, bütün düşünce durumum ile ilişkide bir şey eksiktir, e.d. bu nesnenin bilgisinin bir de *a posteriori* olanaklı olup olmadığı saptanmış değildir” (Kant, a.g.e, A600/B628).

Görünen o ki şu durumda Kant’ın vecizesine ilişkin onun yaptığı açıklamaları serimlemiş olduğumuzu düşünebiliriz. Fakat diğer taraftan bu noktada bazı belirsizliklerin söz konusu olduğu da öne sürülebilir. Nitekim aslında sırf Kant’ın öne sürdüğü, aktardığımız argümantasyonun onun teorik felsefesinin temel kabulleriyle

⁶¹ Kant’ın bir şeye vardır diyerek ona bir eklemeye bulunmadığımızı savunurken öne sürdüğü bağlantılı bir gerekçe de şu şekilde aktarılabilir: “Eğer bir şeyde biri dışında tüm olgusalılığı düşünecek olursak, böyle eksik bir şeyin var olduğunu söylememle eksik olgusalılık yerine eklenmiş olmaz; tersine, tam olarak taşıdığını düşünmüş olduğum o aynı eksiklik ile yüklü olarak var olur, çünkü böyle olmasaydı düşünmüş olduğumdan başka bir şey bir şey var olurdu” (Kant, a.g.e, A600/B628).

buluştuğu önemli bir noktayı açığa çıkarmak için bile olsa şu soru sorulabilir: Kant nasıl aynı anda hem varlığın gerçek bir yüklem olmadığını hem de her varoluş önermesinin sentetik olduğunu öne sürebilmektedir? Her varoluş önermesi sentetik yani, genişletici iken nasıl olur da varlık gerçek bir yüklem yani, öznenin kavramına eklenen belirleyici bir yüklem olamaz? Ayrıca bu çelişkili görünen durum bir yana, varlığın gerçek bir yüklem olmadığı yönündeki iddiayı temellendirmek için Kant tarafından öne sürülen argümantasyonun kabul edilebilir olup olmadığı ya da aynı iddiayı farklı argümantasyonlarla temellendirme ihtimalimizin olup olmadığı da sorulabilir. Tüm bunların yanında Kant'ın vecizesinin Tanrı'nın varlığını temellendirmek üzere öne sürülen ontolojik argümanı tam olarak hangi bakımdan eleştiriye tabii kıldığı ya da ne oranda başarısız kıldığı da özel olarak merak edilebilir.

Bu sorulara yönelik olarak öncelikle Kant'ın ontolojik argümana karşı ortaya koyduğu eleştirinin çekirdeğini oluşturan bu vecizesinin en azından varlık hakkındaki negatif belirlenimleri açısından tartışmalı olduğunu, herkesçe kabul edilmediğini ama güçlü köklerinin ve çağdaş destekçilerinin bulunduğunu belirtebiliriz. Hatta bu noktadan itibaren Kant'ın vecizesini daha açık kılabilme ve yukarıda sıraladığımız belirsizlikleri ne oranda giderebileceğini belirleyebilmek için bu söz konusu kökleri ve destekleri kısaca görmeye çalışabiliriz. Bu yolla söz konusu vecizenin ne anlama geldiğini, bu vecizenin doğruluğunu temellendirmek için Kant'ın bizzat kendisinin öne çıkardığı argümantasyona başvurmadan, bu doğruluğu örneğin en azından sezgisel olarak edinip edinemeyeceğimizi ve böylelikle de bu vecizenin doğruluğunun Tanrı'nın varlığını bilmeyi olanaksız kılıp kılmadığını görmeyi deneyebiliriz.

Michael Nelson'un (2022) aktardığına göre varoluşun gerçek bir yüklem olmadığı yönündeki iddiaya Kant'ın dışında destek verebilecek kişiler Aristoteles, Hume, Frege ve Russell çizgisi boyunca takip edilebilir.⁶² Varlığın gerçek bir yüklem olduğu yönündeki iddiaya destek verebilecek kişiler olarak da Aquinas ve Meinong örnekleri verilebilir. Bu doğrultuda öncelikle Aristoteles'in varoluşta özden başka bir şey görmemiş olduğu söylenebilir. Aristoteles açısından bir şeyin özünün, neliğinin ifadesi onun varoluşunun da dile getirilişidir. Dolayısıyla Aristoteles'in nezdinde varoluşun bir

⁶² Aristoteles, Hume, Kant, Frege ve Russell çizgisine Gassendi'yi de dahil edebiliriz (bkz.: İnan, 2015, s. 107).

şeyin özüne eklenen ve böylelikle ondan daha öte olan bir özellik olmadığını düşünebiliriz. Bir başka filozof açısından yani, insan zihninin izlenimler ve ideler olmak üzere iki tür algısının olduğunu savunan Hume açısından, niteliklerin bir toplamından ibaret olan nesnenin izleniminden ayrı bir varoluş izlenimi bulunmamaktadır. Nelson'a göre daha özel bir ilişki açısından Hume ve Kant, herhangi bir özelliği örneklemenin öznenin varoluşunu (varoluşu o şeyin daha öte bir özelliği olarak düşünmeyi tutarsız hale getiren bir yolda) kavramsal olarak ön varsaymayı gerektirdiğini belirten görüşün temsilcileri olarak düşünülebilirler. Dolayısıyla Hume açısından varoluşu izlenime ayrıca eklenen bir özellik olarak görmeye de gerek kalmamaktadır. Bir başka düşünür Frege, varoluşun bireylerin bir özelliği olmadığını, kavramların ikinci dereceden bir özelliği olduğunu savunmuştur. Russell da varoluşu bireylerin bir özelliği olarak değil, önermesel bir fonksiyon olarak öne sürmüştür. Öte yandan varlığı bir kavramı genişleten ek, gerçek bir yüklem olarak görmeyen Aristoteles, Hume, Kant, Frege ve Russell çizgisine karşı Aquinas ve Meinong çizgisi de öne çıkarılabilir. Buna göre Aquinas, varoluş ve özü birbirinden ayırmaktadır. Aquinas açısından bir kişi bir insanın ya da feniksin neliğine ilişkin bir anlayışa, onun var olup olmadığını bilmeksizin de sahip olabilir. Dolayısıyla Aquinas varoluşun öze eklenen bir şey olduğunu, ayrı bir özellik olduğunu savunmaktadır.⁶³

Bu aktarımdan sonra Frege ve Russell için İlhan İnan'ın çalışmasına başvurmamızda ayrıca fayda bulunabilir. İnan bu çalışmasında Kant'ın "varlık gerçek bir yüklem değildir" iddiasıyla, varlığın nesnelere değil kavramlara yüklenen ikinci düzey bir kavram olduğu yönündeki düşüncüyü temsil eden Frege ve Russell çizgisine ne oranda yaklaşmış olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. İnan'ın açıklamalarına göre "Frege, varlığı 'ikinci düzey bir kavram' olarak niteleyerek, 'F vardır' formundaki bir önermeyi 'F kavramının altına düşen en az bir şey vardır' şeklinde, 'F yoktur' formundaki bir önermeyi de 'F kavramının altına düşen bir nesne yoktur', ya da 'F kavramı boştur' şeklinde çözümler. Russell ise varlığın nesnelere değil, önermesel fonksiyonların bir niteliği olduğunu savunur. Frege'ye göre kavram bir yüklem göndergesi olan bir tür fonksiyon olduğundan, Frege'nin 'kavram'ları Russell'ın 'önermesel fonksiyon' dediğinden farklı değildir. En yalın haliyle iki filozof da varlık önermelerinde nesneye

⁶³ Meinong'un görüşlerine aşağıda, Heathwood'un çalışması aracılığıyla yer vereceğiz.

değil kavrama gönderme yapıldığını ve varlığın kavramların bir niteliği olduğunu söylerler. Örneğin ‘Tanrı vardır’ tuncesinde Tanrı’ya değil, Tanrı kavramına gönderme yapılır. Eğer ‘Tanrı vardır’ savı Tanrı kavramı değil de Tanrı’nın kendisi hakkında olsaydı, aynı durumun ‘Tanrı yoktur’ tuncesi için de geçerli olması gerekirdi. Bu durumda herhangi bir şeyin var olmadığını iddia etmek olanaklı olmazdı, nitekim varlığını reddettiğimiz nesneye gönderme yaparak onun varlığını peşinen kabul etmemiz gerekeceğinden çelişkiye düşerdik. İşte bu tür bir argüman sonucu, Russell ve Frege, varlık savlarının nesnelere hakkında değil, kavramlar hakkında olduğu sonucuna varırlar.⁶⁴ Günümüzde bu görüş farklı açılardan eleştirilere maruz kalsa da ‘varlık’ yüklemının en azından bir anlamının bu olduğunu hemen hemen tüm filozoflar kabul ederler” (İnan, 2005, s. 105).

Aristoteles, Aquinas, Hume, Kant, Frege ve Russell hakkında öne çıkardığımız bu kısa aktarımı tüm genişliği içerisinde araştırmak ya da ortaya koymak çalışmamızın sınırlılıkları nedeniyle mümkün görünmemektedir. Fakat yine de bu noktada bir başka araştırmacı olan Chris Heathwood’un önemli bir çalışmasını gündeme getirmemiz faydalı olacaktır. Nitekim bu adımla Kant’ın vecizesinin ne anlama geldiğini, bu vecizenin doğruluğunu temellendirmek için Kant’ın bizzat kendisinin öne çıkardığı argümantasyona başvurmadan, bu doğruluğu örneğin en azından sezgisel olarak edinip edinemeyeceğimizi ve böylelikle de bu vecizenin doğruluğunun Tanrı’nın varlığını

⁶⁴ İnan, yukarıda da aktardığımız üzere, Kant’ın “varlık gerçek bir yüklem değildir” iddiasıyla, varlığın bir niceleyici, nesnelere değil kavramlara ikinci düzey bir yüklem olarak yüklenen bir yüklem veya önermesel bir fonksiyon olduğunu öne süren Frege ve Russell’a yaklaştığını düşünmektedir. İnan’ın bu iddiası için ilk etapta Kant’ın, varlık yüklemiyle olmasa da varoluş kategorisiyle, bir bağıntı içerisindeki duyu nesnelere varoluşu zorunlu olarak yüklememiz gerektiğini öne sürdüğüne dikkat çekebiliriz. Bizler duyu nesnelere kategorilerimizin nesnel geçerliliği için zorunlu olduklarını tanırız –her ne kadar bu zorunluluğun kaynağını bilemiyor olsak da. Dolayısıyla Kant’ın varoluş kategorisiyle, kendinde ne olduklarını bilemiyor olsak da bizlere gördükleri haliyle bilebileceğimiz duyu nesnelere gerçekliğini sağlama aldığını, bu bakımdan onun nesnelere de (en azından gördükleri yanlarından) bir varoluş yüklediğini ve böylelikle Frege ve Russell’dan farklılaştığı söylenebilir. Ama diğer taraftan tasarlanabilir herhangi bir deneyim öncesi durumda, elimizde yalnızca kavramlarımızın olduğu, bu kavramlar arasında bulunan varoluşun da duyu nesnelere yalnızca belirlenebilir bir bağlantı (henüz belirlenmiş olmayan ama belirlenimi olanaklı olan bir bağlantı) taşıyarak yer aldığı söylenebilir. Böylelikle varoluş, nesnelere yüklenen (ya da yüklenmiş) bir yüklem olmaktan çok, yüklenebilir (yüklenmesi olanaklı) bir yüklem olarak görülebilir. Dolayısıyla Kant’ın, varoluşu, tıpkı Frege ve Russell gibi, nesnelere olmaktan çok nesnelere ilişkin kavramlarımıza yüklenen bir yüklem olarak kabul ettiği de düşünülebilir. Kant, Frege ve Russell arasındaki bu ortak durumun, varoluş kavramından ziyade varlık kavramında gözlenmesinin daha kolay olacağını sanıyoruz.

bilmeyi olanaksız kılıp kılmadığını belirli oranlarda da olsa görmeye başlamamız sağlanabilir. İnan'ın çalışmasına da gerekli olduğu noktalarda tekrar başvurmamız doğru olacaktır.

Bu doğrultuda öncelikle varlığın gerçek bir yüklem olmayışını Kant'ın sunduğu argümantasyondan farklı bir argümantasyonla ortaya koyup koyamayacağımızı görebiliriz. Açıkçası Heathwood'un Plantinga'dan devralarak kendi diliyle ortaya koyduğu bir argümantasyon söz konusudur. Dahası söz konusu argümantasyon, Kant'ın vecizesinin negatif yönünün formülasyonunu nasıl sunabileceğimizi, vecizenin doğruluğunu en azından sezgisel olarak da olsa nasıl kavrayabileceğimizi göstermeyi amaçladığı ölçüde başarılı görünmektedir. Hatta Heathwood kendi çalışmasında Kant'ın vecizesinin ontolojik argümanın Anselmusçu versiyonuyla ilişkisini, varlığı gerçek bir yüklem olarak kabul eden Meinongculuğa başvurarak ortaya koymaya da çalışmıştır. Bu açıdan Heathwood'un çalışmasının bizlere Kant'ın vecizesinin genel olarak ontolojik argümanı başarısız kılıp kılmadığını belirleme konusunda da yardımının dokunacağını söyleyebiliriz. Fakat Heathwood'un Plantingacı bir angajmanla ortaya koyduğu argümantasyonunun bizleri önemli bir tartışmayla karara bağlanabilecek bazı noktalara da sürükleyeceği açıktır. Nitekim Heatwood, aynı şekilde Nelson da, “varlık” ve “varoluş” kavramlarını çoğu zaman eşdeğer kavramlarmış gibi öne sürmüştür –her ne kadar bu kavramların yalın bir açıklamalarını sunma girişiminde bulunmamış olsalar da. Dahası Heathwood, Kant'ın “yüklem” ile “özellik” kavramlarını/terimlerini birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullandığını belirtmiş ve Kant'ın vecizesini de daha çok ‘varoluş gerçek bir özellik değildir’ şeklinde öne çıkarmıştır.⁶⁵ Nelson'un da yer yer varlık ile varoluşu, yüklem ile özelliği birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullandığı söylenebilir. Hatta bu eğilimin literatürün ortaklaşa paylaştığı bir eğilim olduğu da görülmektedir.

Öyleyse tüm bu noktalara açıklık getirebilmek için öncelikle bir kavramı genişleten bir yüklem, Kant'ın özgün formülasyonu ile ilgisiz olmayan ama yine de farklı bir yolda,

⁶⁵ “Özellik” kavramının yerini kimi zaman “nitelik” kavramına bıraktığı çalışmalar söz konusudur. Buna örnek olarak İnan'ın çalışması (2015) verilebilir. Kant, ontolojik argümanın eleştirisinde, söz konusu kavrama Almancadaki “*Eigenschaften*” kavramıyla yer vermiştir. Bu kavramın literatürde genellikle “nitelik” (*qualification*) kavramından çok “özellik” (*property*) kavramına karşılık gelecek şekilde anlaşıldığı görülmektedir.

nasıl gerçek bir yüklem olarak düşünülebileceğini ortaya koyabiliriz. Buna göre eğer bir kavrama bir yüklem eklenmiş ve bu kavram genişlemişse, baştaki kavrama gerçek bir yüklem eklendiği söylenebilir. Nitekim gerçek bir yüklem olanaklı olabilmesi için baştaki kavram ile söz konusu yüklem eklenmesinden sonra ortaya çıkan kavramın eşdeğer olmaması gerekir. Buna göre A kavramına B gerçek yüklemi eklendiğinde A kavramıyla eşdeğer olmayan A+ kavramı elde edilir. Örneğin, “mavi olma”, “akıcı olma”, “derin olma” gibi yüklemeleri kendisine yükleyebileceğimiz bir “okyanus” kavramına, eğer bir de “zemini olma” yüklemine yükler ve baştaki “okyanus” kavramının “zemini olma” yüklemine eklenmesinden sonra genişlediğini iddia edersek, “zemini olma” yüklemine gerçek bir yüklem olarak kabul etmiş olur ve baştaki “okyanus” kavramının “zemini olma” yüklemine eklenmesinden sonra “zeminli bir okyanus” kavramına (okyanus+ kavramına) dönüştüğünü söylemiş oluruz (elbette ki eğer gerçek bir yüklem olanaklı olduğunu, elimizde gerçek bir yüklem olabileceğini kabul ediyorsak bunu söylemiş oluruz ki aşağıda böyle bir kabulün doğurduğu güçlüğü vurguda bulunacağız). Bu bakımdan varlık gerçek bir yüklem değildir derken, “varlık” kavramının eklenmesinden sonra kavramımızda bir genişleme olmadığını söylemeye getirmiş oluyoruz. Nitekim “mavi olma”, “akıcı olma”, “derin olma” ve “zemini olma” yüklemelerinin oluşturduğu bir listenin bir A kavramını yani, “okyanus” kavramını kendisine ait olan, tek başlarına gerekli ve ortaklaşa yeterli olacak öğeleriyle tanımladığını kabul ederek bu kavrama ya da listeye bir B yüklemine, buradaki durumda “varlık” yüklemine eklersek karşımızda iki durumun yer alabileceğini görürüz. Buna göre ya B yüklemine eklenmesinden sonra A kavramı ya da listesi genişleyerek A+ kavramına ya da listesine dönüşmüş ve böylelikle B yüklemi gerçek bir yüklem ya da B yüklemine eklenmesinden sonra A kavramında ya da listesinde bir genişleme olmamış ve B yüklemi gerçek bir yüklem değildir. Kant’ın “varlık” gerçek bir yüklem değildir derken de tam olarak bunu kastettiğini yani, varlık kavramının eklenmesinden sonra eldeki kavramda ya da listede bir genişlemenin ortaya çıkmadığını savunduğu söylenebilir.

Görüldüğü üzere, Kant’ın vecizesinin negatif yönünün anlamı sezgisel olarak da olsa bu şekilde kavranabilmektedir. Heathwood’un gündeme getirdiği bu argümantasyonun Kantçı bir izleğinin olduğu açıktır. Nitekim Heathwood, kavramın bir yüklem eklendikten sonra genişlemesi durumunu belirli örnekler aracılığıyla (bizim “okyanus”

örneğimize benzer olan örnekler aracılığıyla) nasıl tasarlayabileceğimizi ortaya koymuştur. Heathwood kavramları ya da bu kavramları tanımlayan özellikler listelerini nasıl birbirleriyle eşdeğer olarak görebileceğimizi açıklamış ve Kant'ın vecizesini bu eşdeğerlilik ilişkisine dikkat çekerek, örnekler üzerinden açıklamıştır. Kant ise kendi vecizesini “olanak” ve “edimsel” kavram çiftine başvurarak, özellikle “yüz taler” örneğiyle ortaya koymuştur. Yine de Heathwood'a dayanarak formüle ettiğimiz bu argümantasyonun, “varlık” kavramı yerine “varoluş” kavramının, yüklem kavramı yerine ise özellik kavramının getirilebileceği düşüncesini örtük olarak da olsa içeriyor olduğunu söylememiz gerekir. Hatta Heathwood her ne kadar söz konusu çalışmasında varlık ve varoluş kavramları arasında yapılabilecek tercihle ilgili herhangi bir konuya girmemiş olsa da yüklem ve özellik kavramları arasında yapılabilecek tercihle ilgili bir açıklama da sunmuş; söz konusu kavramların Kant tarafından birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullandığını öne sürmüştür. Peki bu, önemli bir fark yaratabilir mi? Açıkçası bu soruya verilebilecek cevabın “varlık”, “varoluş”, “yüklem” ve “özellik” kavramları hakkında mutabık kalınan bazı değerlendirmelere bağlı olacağı söylenebilir. Hatta bu değerlendirmelerin Kant'ın kendi özgün formülasyonu ile uygun bir ilişki içerisine getirilmesi de gerekmektedir. Kantçı düşüncenin varlık kavramı yerine varoluş kavramını, yüklem kavramı yerine özellik kavramını kullanmaya ne oranda izin verebileceğini ve böylelikle herhangi bir sorun karşısında bu kavramların hep birlikte bu sorunla nasıl bir ilişki içerisine gelebileceğini tespit etmek önemli olmaktadır. Öyle ki Kant'ın vecizesinin doğruluğunun ya da ontolojik argümana karşı başarısının, onun bu vecizesinin anlamını saran bu belirsizliklerin giderilmesine büyük oranda bağlı olduğu da daha şimdiden görülmektedir.

İlk olarak Kant'ın ontolojik argümana karşı geliştirdiği eleştirinin çekirdeğini oluşturan vecizesini ortaya koyduğu noktada varlık ve varoluş kavramlarını ayrı ayrı kullandığı söylenebilir. Hatta Kant'ın varlık kavramını Almandaki “*Sein*” kavramıyla (İngilizce karşılığı “*Being*” olan kavramla), varoluş kavramını “*Existenz*” kavramıyla (İngilizce karşılığı “*Existence*” olan kavramla), farklı türde yer alan kavramlar olarak kullanmakla kalmayıp, bunları birbirlerinden farklı anlamlarda kullanmış olduğu da öne sürülebilir. Peki, kullanımdaki bu farklılık kavramlar arasında bir karşıtlık olduğu ya da sorunumuzda belirgin bir değişikliğe gidilmesi gerektiği anlamına gelir mi? Daha da önemlisi bu farklılık sorunumuzun çözümüne bir etkide bulunabilir mi? Buna göre

buradaki durumda varlık ve varoluş kavramlarının birbirleriyle nasıl bir ilişki içerisinde oldukları merak edilebilir. Bu kavramlar dışlayıcı mı yoksa bağdaşık mıdır? Varlık kavramı, varoluş kavramıyla uygun, benzer ya da türetimsel bir ilişki içerisinde midir? Yoksa böyle bir ilişki olanaksız mıdır? Onlar gerçek bir yüklem olarak mı alınmalıdırlar? Yoksa bunların her ikisi de gerçek bir yüklem değil midir? Ya da bunların yalnızca biri mi gerçek bir yüklem değildir? Buna göre varlık gerçek bir yüklem değilken, varoluş gerçek bir yüklem olarak mı düşünülmelidir? Tüm bunların yanında Kant kendi vecizesini ortaya koyduğu noktada Türkçede “gerçek” ya da “olgusal” olarak karşıladığımız kavramı Almancada ve İngilizcede aynı şekilde yer bulan “*Real*” kavramıyla, yüklem kavramını da “*Prädikat*” kavramıyla (İngilizce karşılığı “*Predicate*” olan kavramla) kullanmış fakat Heathwood’un yüklem kavramının yerine kullanılabilir olarak gördüğü “özellik” (*property/Eigenschaft*) kavramına yer vermemiştir.⁶⁶ Fakat bu noktada Kant’ın gerçek bir yüklem derken bir şeyin belirlenimini (*Bestimmung*) kastettiğini ifade ederek, bu söz konusu belirlenimin bir ayırmaç oluşturduğunu, bir şeyi diğer şeylerden ayırt edilebilir kıldığını, o şeyi diğer şeylerden ayrı, belirlenebilir kılan bir niteliğe ya da özelliğe işaret ettiğini düşünmüş olabileceğini de öne sürebiliriz. Buna ek olarak, bir özellikle zihinden görüldüğü haliyle bağımsız olmayan, zihin yoluyla bilinen bir nesnenin belirlenimine gönderimde bulunduğu, yüklem özneye göre (bir tanım, cins ya da türden ziyade) bir özelliği ifade edebileceğini söyleyerek yüklem kavramı yerine özellik kavramının en azından dar anlamda kullanılabilirliğini savunabiliriz. Nitekim Kant da ontolojik argümana karşı ortaya koyduğu eleştirinin sonlarına doğru “özellik” (*Eigenschaften*) kavramına şu sözlerle yer vermiştir: “Olanığın analitik ölçütü, ki salt ‘Koyulmuş olanlar (olgusalıklar/gerçeklikler) hiçbir çelişkiye neden olmazlar’ önermesinden oluşur, yadsınamaz. Ama tüm olgusal/gerçek özelliklerin bir şeyde bağlanmaları bir sentezdir ki olanağı üzerine hiçbir *a priori* yargıda bulunamayız, çünkü olgusalıklar/gerçeklikler bize belirli olarak verilmiş değildirler ve eğer verilmiş olsalardı bile, gene de herhangi bir yargıda bulunmak olanaksız olurdu, çünkü sentetik bilginin olanağının ölçütü her

⁶⁶ Heathwood “yüklem” (*predicate*) sözcüğünün “özellik” (*property*) anlamına geldiğini kabul etmede Plantinga’yı ve diğerlerini takip ettiğini belirtmiştir. Dahası Heathwood, Cleve’e daha özel bir tanık olarak yer vermiştir. Heathwood’un Cleve’den aktardığına göre Kant, her zamanki gibi, “yüklem” sözcüğünden dilsel bir öğeyi değil bir özellik ya da bir kavramın bir bileşenini anlamaktadır (Heathwood, a.g.y, s. 356, Not 3).

zaman yalnızca deneyimde aranmalıdır” (Kant, a.g.e, A602). Bu durumda özellik kavramının yüklem kavramının tümüyle yerine konulabilecek bir durumunun olduğunu söylemek zor görünmekle beraber, en azından kısmen de olsa yüklem kavramının yerini tutabileceği düşünülebilir. Böylelikle Heathwood’un “yüklem” kavramının yerine “özellik” kavramının geçirilebileceği savunusu da anlamlı olabilmektedir. Tüm bunlara ek olarak yukarıda örtük olarak işaret ettiğimiz üzere Kant’ın varlık ve varoluş kavramları arasında bir farklılığın olduğunu düşünmesine rağmen gerek varlığın gerekse de varoluşun gerçek bir yüklem olmadığını düşündüğünü, buradaki sonuçla ilgisinde bir ayrım görmediğini kabul ederek Kant’ın vecizesinin negatif yönünün en doğru formülasyonunu, başlangıçta ifade ettiğimiz haliyle, “Varlık gerçek bir yüklem değildir” olarak yineleyebiliriz.

Diğer taraftan Kant’ın vecizesini ontolojik argümana karşı bir itiraz olarak görebilmemiz için gereken tüm açıklığın henüz ortada olmadığı da muhakkaktır. Kant’ın vecizesinin ontolojik argümanla tam olarak ne ilgisi vardır? Şimdi, böyle bir açıklık için, kanaatimize göre, bu kez varlık ve varoluş kavramlarına yönelik olarak Kant’ın geliştirdiği pozitif belirlenimlere yoğunlaşmamız doğru olacaktır. Kant, varlığın gerçek bir yüklem olmadığını ifade ettiği noktanın bir önceki paragrafında varoluş kavramının sağın bir belirleniminin, mantıksal bir yüklemi gerçek bir yüklem olarak karıştırma yanılısamasına bir çözüm getirmeyeceğini itiraf etmiş gibidir (her ne kadar varoluşun gerçek bir yüklem olduğunu ya da olmadığını söylememiş olsa da). Kant aslında bu itiraftan sonra varlığın gerçek bir yüklem olmadığını öne sürmüştür. Öyleyse bu noktada varoluş kavramının sağın bir belirleniminin ne olduğu, mantıksal yüklem ile gerçek yüklem ayrımının nasıl göz ardı edilebildiği ve bu yanılısamanın neden varlığı (hatta belki de varoluşu) gerçek bir yüklem olarak görmemekle giderilebileceği sorulabilir.

Bu doğrultuda, ifade edildiği üzere, Kant’a göre varlık gerçek bir yüklem değildir, o yalnızca bir şeyin ya da bu şeyin belli belirlenimlerinin konutlanmasıdır ve böylelikle mantıksal kullanımda bir önerme için yalnızca bir koşaktır. Buradaki pozitif belirlenimin, varlığın bir şeyi ya da bu şeyin belirlenimlerini koymak olduğu görülmektedir. Bir şeyin bir şey olduğunu, bu şeyin her ne ise ya da ne olursa o olduğunu veya kendisi ile kendisine ait olan şey (belirlenim) arasında bir ilişkinin var

olduğunu belirsiz bir yolda da olsa varlık kavramıyla koyarız. Bu şey, bu şeydir derken bu şeyin bu şey olduğunu, onun bu şey olarak var olduğunu söyleriz. Buna göre varlık, özne ve yüklem arasındaki ilişkinin konutlanmasını sağlayan bir kavramdır. Dolayısıyla Kant'ın, "varlık" kavramıyla, daha çok mantıksal, dilsel ya da epistemik bir belirlenimler zeminini şeyin tasarımında düşünmemize olanak sağlayan bir kavramı öne çıkarmış olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bununla Kant'ın varlık kavramını zaman ve uzay görüleri yoluyla verilen, kavramlarımızla belirlediğimiz nesnelere doğru olarak uygulayamayacağımızı düşündüğünü de kastetmiş olmuyoruz. Ne de bu duyu nesnelерinin dışında var olduğu düşünölebilecek başka nesnelерin var olmasının olanaksız olduğunu söylöyoruz. Varlık, geçmişte var olmuş, şimdi var olan ve gelecekte var olacak olan; var olan her şeye doğru olarak uygulanabilecek, gerçek olmayan bir yüklem olarak yer almaktadır. Buna göre kapsam bakımından varlığın (gerçekliğin), varoluş sahasından (gerçeklik ülkesinden) daha geniş bir alanı kuşattığını söyleyebiliriz (Kant, a.g.e, B295). Kanaatimize göre teorik bir kategori olarak varoluş kavramı duyulardan kurtulmuş bir nesneye değil, yalnızca duyu nesnelерine meşru olarak uygulanabiliyorken, varlık kavramı duyu varlıklarına, var olduklarını bilemiyor olsak da saf düşünce varlıklarına, negatif var olanlara, görelі yanılısama, sanrı ya da serap gibi şeylere de uygulanabilmektedir.

Buna göre Kant açısından varoluş, her şeyden önce bir anlama yetisi kategorisidir. Bir kategori, teorik düzeyde bir görü nesnesinin bilinmesine ya da görüde verilemeyecek bir nesnenin düşünülmesine izin verirken pratik düzeyde bir anlama yetisi varlığının ve onun nedenselliğinin düşünülmesine olanak veren bir anlama yetisi kavramıdır. Dolayısıyla teorik bir kategori olan varoluşun, görü nesnelерine uygulanan *a priori* bir sentez kavramı olduğunu, görü nesnelерini uzay ve zamanda var olabilen nesnelер olarak yapılandırmamıza, tanımamıza, bilmemize hizmet ettiğini düşünebiliriz. Varoluş kategorisi empirik bir kavram değil, *transzendentel* bir kavramdır ve böylelikle tek meşru kullanımı da empirik türde yer almaktadır. Kategorilerin duyu nesnelерiyle değil, genelde ve kendilerinde şeylerle ilişkilenen *transzendentel* kullanımı, teorik açıdan bizlere nesnelер hakkında hiçbir bilgi sunmamaktadır. Bizler kategorileri zaman ve uzay görülerinden kurtulmuş bir nesnenin olanağını temellendirmek üzere değil, bu görü biçimleri yoluyla sentezlenen çokluları bilincin sentetik birliğine getirmek üzere kullanırız. Dolayısıyla varoluş kategorisinin tek meşru, geçerli kullanımı, duyu

nesnelere doğru olarak uygulandığı empirik kullanımı olmaktadır. Buna göre varoluş kategorisi, duyumsama yetisinin koşulları eşlik ettiği ölçüde bizler için bir kullanıma sahip olabilen, kendinde değil empirik içeriğiyle bilinebilen ve böylelikle uygulandığı nesneyi bilindir kılan, geçmişte var olmuş, şimdi var olan ve gelecekte de var olacak olan duyu nesnelere uygulanabilir *transzendental* bir kavramdır. Böylelikle varoluş, deneyimin olanağının koşullarından biri olmaktadır. Dahası bunlara bağlı olarak Tanrı'nın varoluşunun doğa bilgisi türünde bir tanıtının hiçbir koşulda verilemeyeceği de açıklığa kavuşmaktadır. Nitekim bizler görüdeki herhangi bir çokluya uygulayabileceğimiz varoluş kategorisiyle hiçbir zorunlu ya da kök-varlığı sentetik bir birliğe getiremeyiz.

Fakat varoluş kavramı açısından durum buyken, bir kimse, bizim yukarıda öne çıkardığımız türden bir itirazla, bu kez Tanrı'nın varoluşunu değil, varlığını gündeme getirebilir. Bu kişi Kant'a karşı onun belki de her varoluş önermesinin sentetik olduğu yönündeki düşüncesini başka bir bağlamda aklayamamış olduğunu öne sürebilir. Belki de bu kişi, varlık ve varoluş kavramları arasında bir ayrıma gittikten sonra, varoluş önermelerinde olanın tersine, her varlık önermesinin üstelik yalnızca sentetik değil ama aynı zamanda analitik de olabileceğini savunabilir. Buna göre Tanrı'nın varoluşu olmasa da varlığının (verilebilecek herhangi uygun bir temellendirme süreciyle) doğa bilgisi olarak olmasa da spekülative bir bilgi olarak ortaya konulabileceği öne sürülebilir. Farklı bir ifadeyle, Tanrı'nın varlığının zaman ve uzayda yer alabilen nesnelere uygulanabilir olan varoluş kavramıyla değil, tüm gerçekliği kuşatan varlık kavramına yaslanan uygun bir temellendirme girişimiyle, spekülative bir yolda bilinebileceği, Tanrı'nın varlığının teorik olarak olanaklı olduğunun gösterilebileceği iddia edilebilir. Yukarıda tam olarak bu ve bunun gibi itirazların Kant'ı yalnızca her varoluş önermesinin sentetik olduğunu değil ama aynı zamanda varlığın gerçek bir yüklem olmadığı iddiasını da öne sürmeye itmiş olduğuna işaret etmiştik. Nitekim Kant, varoluş kavramının sağın bir belirlenimine rağmen, Tanrı'nın varlığının bir doğa bilgisi olarak olmasa da spekülative bir bilgi olarak bir kimse tarafından temellendirilebileceğinin düşünülebileceğini görmüş olsa gerektir. Dolayısıyla bu noktada Kant'ın varlık gibi varoluşu da gerçek bir yüklem olarak görüp görmediğini ayrıntılı bir şekilde incelememiz ve varlığın Kant tarafından ortaya konulan pozitif belirlenimlerinin nasıl düşünüldüğünü görmemiz gerektiği anlaşılmaktadır.

Onaylanacağı üzere, varoluş kavramının tek nesnel kullanımı, saf düşünce nesnelere değil, yalnızca duyu nesnelere uygulanabilir olan empirik kullanımıdır. Bu bakımdan eğer varoluş gerçek bir yüklem değilse, varoluş yüklemine bir duyu nesnesine ya da bu nesnenin kavramına doğru bir şekilde uygulanmasından sonra söz konusu kavramda bir genişlemenin meydana gelemeyeceğini düşünmemiz gerekecektir –en azından şimdilik. Bu durumu “kalem” kavramı üzerinden örnekleyebiliriz. “Dik olma”, “uçlu olma”, “mavi olma” ve benzeri yüklerle tanımlanan bir listeye, buradaki durumda bir “kalem” kavramının listesine, varoluş yüklemine ekleyebiliriz. Şimdi, varoluş yüklemine eklenmesinden sonra “kalem” kavramında ya da listesinde bir genişleme gerçekleşmiş midir sorusunu sormamız doğru olacaktır. Bu soruya nasıl bir cevap verilebilir? Eğer bir genişlemeden anlaşılan şey, Kantçı anlamda böyle bir şey olanaksız görünse de, toplu olanaktan bağımsız bir kendiliğin (nesnenin) edinimiye, elbette ki cevabımız olumlu yönde yani, “kalem” kavramının genişlediği yönünde olacaktır. Fakat bize toplu olanaktan bağımsız hiçbir kendilik verilemez ve her kendilik yalnızca bu toplu olanağa ait olanaklı bir algı, durumumuzun bir belirlenimi olarak ortaya konulabilir. Dolayısıyla şimdi soruya cevabımız olumsuz yönde yani, “kalem” kavramının varoluş yüklemine kendisine sentetik olarak eklenmesinden sonra hiçbir biçimde genişlemediği yönünde olacaktır. Bu açıdan *transzendental* zemin, kendisini tam olarak bu noktada bir kez daha göstermektedir. Kant varoluş kavramının sağın bir belirleniminin, onu tıpkı varlık kavramı gibi gerçek bir yüklem olarak görmeyi bir kenara bırakmamızı gerektirdiğini görmüştür (elbette ki aşağıda da göreceğimiz üzere gerçekliğin tüm topraklarını korumayı bir kenara bırakmadan bunu görmüştür). Varoluşun *sentetik a priori* bir kategori olarak ya da varoluş önermelerinin sentetik olarak öne sürülmüş olması, metafizikte gerçekleştirilmek istenen dönüşümün zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmektedir.

Böylelikle ontolojik argümanın başarısız kılınabilmesinden öte, yalnızca varlığın değil aynı zamanda varoluşun da gerçek bir yüklem olmadığını kabul etmemiz gerekiyor gibi görünmektedir. Aslında bu kabulün, bünyesinde Tanrı'nın varlığını herhangi bir *a priori* tanıtlamayla ortaya koymanın kısmi bir kesinlikte başarısızlığa uğratılmasını içerdiği daha önce işaret ettiğimiz üzere açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü varoluş kavramının salt *transzendental* kullanımında bizlere hiçbir nesnenin verilemeyeceği ya da daha net olarak, bu kavramın yalnızca duyu nesnelere uygulanan empirik

kullanımıyla bizlere bir nesnenin verilebileceği ortadadır. Bu bakımdan, duyuların herhangi bir nesnesi söz konusu olduğunda, şeyin varoluşunu şeyin sırf kavramı ile karıştırmayız. Nitekim “kavram yoluyla nesne yalnızca genel olarak olanaklı bir empirik bilginin evrensel koşulları ile bağdaşır olarak düşünülürken, buna karşı varoluş yoluyla bütün bir deneyimin bağlamında kapsanır olarak düşünülür” (Kant, a.g.e, A600/B628). Böylelikle Kant’ın *sentetik a priori* kavramlar arasında yer verdiği varoluş kategorisi ile, Tanrı’nın varlığının yalnızca kavramlar aracılığıyla tanıtlanabilmesinin olanaklı olduğu iddiasını içeren geleneksel metafizik anlayışları, kısmi bir bağlamda, kesin olarak yenilgiye uğratmış olduğu söylenebilir. Fakat bu durum varoluş kavramı hakkında Kant’ın ortaya koyduğu *transzendentel* yorumun yalnızca doğal bir sonucu olarak teşhis edilebilir. Dolayısıyla aslında bu yorumun bizleri sırf Tanrı’nın varlığı iddiasının aleyhine işleyen bir doğaya götürüyor olması açısından değil, dayandığı “varoluş” kavramının bütünlüklü doğası açısından göz önüne alınması daha doğru olmaktadır. “Varoluş” duyu nesnelere uygulanabilir olan fakat duyusal olmayan, *transzendentel* bir kavramdır. Böyle bir kavramla saf bir düşünce nesnesinin olanağını temellendirmemiz mümkün değildir (bu sonuç, bizleri böyle nesnelere varlıklarının olanaksız olduğunu peşinen kabul etmeye götürmeyecek olsa da geçerlidir). Fakat varoluş kavramının nesnel geçerliliği bir duyu nesnesinin verilmesiyle temellendirilebilir. Öyleyse böyle bir kavramın ne gerçek bir yüklem olmadığını öne sürmemizde ne de onun sentetik bir kavram olarak yer alıyor olduğunu belirtmemizde bir yanlış olacaktır (ki bunlar da böyle bir kavramın, Kant’ın ifade ettiği şekliyle, gerçeklik ülkesini anlatıyor olduğunu göz ardı etmememiz durumunda söz konusu olacaktır).

Yine de bir kimse ısrarcı olarak, Kant’ın her varoluş önermesini sentetik olarak belirlemişken, nasıl varlığı (varoluşla birlikte) gerçek bir yüklem olarak görmediğini sorgulamaya devam edebilir. Oldukça gerekli olan bu sorgulamada muhtemelen şunlar söylenecektir: Kant bir taraftan sentetik bilgilerin genişletici bilgiler olduğunu, bu genişleticiliğin deneyimle doğrulandığını söylemiştir. Bununla tutarlı olacak şekilde Kant *transzendentel* metafiziğinin temel kategorilerinden olan varoluş kavramının ve varoluş önermelerinin sentetik olduğunu belirtmiştir. Bu açıdan “bir nesneye ilişkin kavramımız neyi ve ne denli kapsıyor olursa olsun, eğer nesneye bir varoluş yükleyeceksek onun dışına çıkmamız gerekir” (Kant, a.g.e, A601). Dolayısıyla bunlara dayanarak Kant’ın bir nesneye varoluş kavramını doğru olarak uyguluyorsak bu şeyin

kavramında bir genişleme meydana getireceğimizi öne süreceğini doğal olarak çıkarma hakkını kendimizde bulabiliriz. Fakat Kant her varoluş önermesinin sentetik olduğunu iddia ederken, varlığın (hatta belki de varoluşun bile) gerçek bir yüklem olmadığını da öne sürmüştür. Dolayısıyla beklenen gerçekleşmemiş ve böylelikle ortada bir çelişki varmış gibi görünmektedir: Kant nasıl hem varoluş önermelerinin genişletici türdeki sentetik önermeler olduğunu söyleyip hem de varlığın (hatta belki de varoluşun bile) bir şeyin kavramına eklenebilecek gerçek bir yüklem olmadığını öne sürmüştür?

Görüldüğü üzere Kant'ın her varoluş önermesini sentetik olarak koymuşken, varlığı (varoluşla birlikte) gerçek bir yüklem olarak görmeyişinin bir çelişki doğuracağı söylenebilmektedir. Peki, ortada gerçekten de bir çelişki var mıdır? Kanaatimize göre Kant felsefesinde çözülmesi güç bir sorun olarak karşımıza çıkan bu çelişki, görünürde yer alan bir çelişkidir. Buna göre bir şeye eklenerek o şeyin kavramında genişletici olmak, yalnızca bir yüklem, örneğin bir kategorinin kendinde olduğu haliyle düşünülerek anlaşılabilir bir durum değildir, bu, kategorinin doğru olarak uygulanabileceği bir görünümün birleşimini ön gerektirir. Kant “en genel anlamında alındığında *sentez* ile değişik tasarımları birbirine ekleme ve onlardaki çokluyu tek bir bilgide kavrama edimini anlıyorum” demektedir (Kant, a.g.e, B103). Fakat bu anda, genişleticiliğin yalnızca kavrama özgü olduğu unutulmamalıdır. Ne de kavram açısından bakıldığında bu kavramın genişletici olmasının dayanağının bir görüyle doğrulanmaya bağlı olduğu, görü yoluyla kavramın anlattığı şeyin öğrenilebileceği göz ardı edilmelidir. Nitekim Kant'ın belirttiği üzere “eğer varoluşu yalnızca saf kategori yoluyla düşünmeyi istersek, o zaman onu salt olanaktan ayırt eden tek bir ayırmaç bile gösteremiyor olmamıza hayret etmemek gerekir” (Kant, a.g.e, A601/B629).

Bu doğrultuda Kant açısından *transzendenal* bilgilerimiz, Kopernikusçu dönüşümü nesnel olarak geçerli kılan *sentetik a priori* bir birleşimin bilgileri olarak deneyimin zemininin koşullarını sunmaktadırlar. Bilgi yetimizde *sentetik a priori* bilgiler, nesnel geçerliliğe sahip bir biçimde kapsamaktadır. Dolayısıyla birleşim yalnızca sentetik değil, aynı zamanda *a priori* yanından ya da yalnızca *a priori* değil, aynı zamanda sentetik yanından düşünüldüğü ölçüde varoluş önermeleri sentetik olarak kabul edilebilmektedir. Bizler analitik bir kavramdan varoluşu hiçbir şekilde çıkaramayız, bu nedenle varoluş önermeleri analitik olamaz. Eğer merak ettiğimiz şey bir kavramdan o

kavramın nesnesinin varoluşunun çıkarılıp çıkarılmayacağı ise, bunu yapmaya bizi yetenekli kılan kavramlarımızın tümünün sentetik olduğuna dikkat etmemiz gerekir. Dahası bu sentetik yanın *a priori* yanla desteklendiğini de görmemiz gerekir. Öyle görünüyor ki *sentetik a priori* bir kavramın, *analitik a priori* bir kavramdan derece olarak farkı, birincinin ikincisinden farklı olarak kendi nesnel geçerliliğini toplu bir olanakla bağıntı içerisinde duran bir deneyim nesnesi tarafından doğrulanabilir olarak daha şimdiden sunabilmesidir. Daha önce ifade edildiği üzere saf fizik, matematik yargılarının tümü ve ayrıca tüm metafizik bilgilerin sentetik olduğu, fakat aynı zamanda *a priori* olarak yer alıyor oldukları *transzendentel* felsefenin temel kabulü olarak ortaya konulmaktadır. Öyleyse görünürdeki çelişkinin nasıl ortaya çıktığı ve çözümlenebileceği görülebilir. Bizler varoluşa saf kategori yanından baktığımızda bizlere yalnızca mantıksal bir yüklem olarak görülür, fakat onun doğru olarak uygulanabileceği duyu nesnelere açısından baktığımızda bizlere yalnızca duyu temelli gerçek bir yüklem olarak görülür. Böylelikle mantıksal bir yüklemi gerçek bir yüklemle karıştırmaktan öte, varoluş kavramının çifte yanını görmekten uzaklaşırız. Açıkçası çözüm de kavramın her iki yanını yani, deneyimi öncelemesiyle deneyimden bağımsız olan ama yine de yalnızca deneyimde *in concreto* sergilenebilir olan *transzendentel* niteliğini fark edecek şekilde göz önüne almakla sağlanabilir gibi görünmektedir.

Öyleyse tablonun neredeyse tamamen ortaya konulmak üzere olduğunu söyleyebiliriz. Artık Kant'ın ontolojik argümana karşı geliştirdiği eleştirinin çekirdeğine yerleştirmiş olduğu vecizesinin bir incelemesini büyük oranda sağlamış olduğumuzu düşünebiliriz. Fakat yine de ortada cevaplandırılması gereken bazı önemli soruların bulunduğu da muhakkaktır. Henüz *sentetik a priori* bir kavram olan varoluş kategorisinin yanında duran varlık kavramının gerçek bir yüklem değilse ne olduğu ve dahası Kant'ın vecizesinin ontolojik argümanla ilişkisinin ne olduğunu tüm açıklığı içerisinde ortaya koyabilmiş değiliz. Bu doğrultuda ilk olarak Kant'ın varlığı gerçek bir yüklem olarak görmediğini ve bu tür bir yüklem dışında bir de mantıksal yüklem türünden söz ettiğini göz önüne alarak, bu kez varlığın mantıksal bir yüklem olup olmadığını ve eğer mantıksal bir yüklem de değilse ne olabileceğini sorarak tam bir yanıt geliştirmeye çalışabiliriz. İkinci olarak ontolojik argümanın yalnızca doğa bilgisi alanında değil, spekülâtif bilgi alanında da alt edilmesi gerektiğini düşünen Kant'ın bu uğraşının ne oranda başarılı olduğunu görmeyi deneyebiliriz. Bu denemelerle elde edeceğimiz

kazanımlar, Kant'ın ontolojik argümana karşı ortaya koyduğu bütünlüklü eleştirinin Tanrı'nın varlığını nasıl spekülâtif düzeyde de bilinemez kıldığını görebilmemizi sağlayacaktır. Öyleyse tablonun tamamlanabilmesi için şimdi bu söz konusu iki konuyu değerlendirmeye geçebiliriz.

İlhan İnan'ın belirttiği üzere “Kant yüklemeleri gerçek ve mantıksal olarak ikiye ayırır ve üçüncü bir yüklem türünden bahsetmez” (İnan, a.g.y, s. 116). Kant gerçek yüklemi, bir şeyin belirlenimi, bir şeyin kavramına eklenebilecek herhangi bir şeyin kavramı olarak öne çıkarmıştır. Bu bakımdan gerçek bir yüklem belirleyici, ek bir yüklem olduğunu düşünebiliriz. Diğer taraftan Kant, mantığın içeriği soyutlaması nedeniyle dilediğimiz her şeyin mantıksal bir yüklem olarak iş görebileceğini (giderek öznenin bile kendi kendisine yüklem olabileceğini) belirtmiştir. İnan, mantıksal bir yüklem şeyin kavramına eklenebilecek sentetik bir yüklem olmadığını, dolayısıyla onlarla kurulan yargıların analitik olduğunu belirtmiştir. Ona göre “kırmızılık yüklemi gerçek bir yüklem olarak kullanılabilirken, ‘kırmızı kırmızıdır’ gibi bir tümcede hem özne hem de yüklem konumunda olduğundan, Kant'ın deyişiyle, mantıksal bir yüklem olarak yer alır” (İnan, a.g.y, s. 110).

Daha önce Kant'ın varlığa ilişkin negatif bir belirlenimde bulunduğunu ve böylelikle onu gerçek bir yüklem olarak kabul etmediğini, bu iddiasını temellendirmek için “olanak” ve “edimsel” kavram çiftine ve bu çifti işler kılan “yüz taler” örneğine yaslanarak bir argümantasyon ortaya koyduğunu görmüştük. Hatta Kant'ın varlık hakkında öne sürdüğü negatif belirlenimi, Kant'ın ortaya koyduğu argümantasyona başvurmadan, Heathwood'un Plantinga'dan ve bizim de ondan devralarak geliştirdiğimiz farklı bir argümantasyonla ortaya koymaya çalışmıştık. Öyleyse bu noktada sormamız gereken soru da şu olmaktadır: Varlık gerçek bir yüklem değilse nedir? Acaba o mantıksal bir yüklem midir?

Şimdi, Kant'ın, varlığı mantıksal bir yüklem örneği olarak doğrudan bir şekilde öne sürmediği söylenebilir. Peki, bu, onun, varlığı mantıksal bir yüklem olarak görmediği anlamına gelir mi? Açıkçası Kant'ın mantıksal yüklem türünü gerçek yüklem türüne karşıt bir yüklem türü olarak öne çıkardığını düşünmemizin önünde hiçbir engel yok gibidir. Hatta Kant'ın gerçek bir yüklemle mantıksal bir yüklemi karıştırma yanılmasından söz ettiğini hatırlayarak, bu yüklem türlerini birbirlerine karşıt olan

yüklem türleri olarak gördüğünü düşünmemiz gerektiğine ilişkin var olan kanaatimiz daha da pekişmektedir. Çünkü eğer bir şeyi bir şeyle karıştırma yanılması olanaklıysa, o şeyin diğer şeyden en azından farklı ve giderek karşıt bir doğaya sahip olduğunun kabul edilmesi gerekir. Buna göre mantıksal yüklem türünü gerçek yüklem türünden farklı ve giderek ona karşıt olan bir doğada, bir şeyin kavramına eklenerek onda bir genişleme ya da belirlenim meydana getirmeyen yüklem türü olarak düşünebiliriz. Dolayısıyla Kant'ın, varlığı bir şeyin belirlenimi, gerçek bir yüklem olarak görmüyor oluşundan ve mantıksal yüklem türünün de genişletici olmayan bir yüklem türü olarak koyulmuş olmasından hareket ederek, Kant'ın, varlığı mantıksal bir yüklem olarak düşündüğünü söylememiz gerekiyormuş gibi olmaktadır. Fakat yukarıda gördüğümüz üzere, Kant varoluş önermelerini sentetik önermeler olarak öne çıkarmış olduğundan, varlığı mantıksal bir yüklem olarak kabul etmemiz de zorlaşmaktadır. Farklı bir ifadeyle Kant, varoluş önermelerini sentetik önermeler olarak koyduğu için varlığın gerçek mi yoksa mantıksal bir yüklem mi olduğu anlaşılabilir hale gelmektedir. Böylelikle sorumuz şu olmaktadır: Kant üçüncü bir yüklem türünden söz etmediğine ve bizler de gerçek ya da mantıksal yüklem türüne tam olarak yerleştiremediğimize göre, varlık ne tür bir yüklem olarak düşünülebilmektedir? Daha temel bir soru ise şu olabilir: Varlık bir yüklem midir?

Aslında yukarıda ortaya koyduğumuz incelemede varlık hakkında olmasa da varoluş hakkında makul bir kavrayışa sahip olabileceğimizi görmüştük. Şimdi bu noktadan baktığımızda yukarıda varlık ve varoluşu birbirlerinden daha ziyade kaplam ve bilinebilirlik bakımından ayırıp, varoluşu dar anlamda varlık olarak bilebileceğimizi, daha doğrusu varoluş kategorisinin uygulanabileceği entitelerin onun yoluyla inşa edilebileceğini, tanınabileceğini, bir fenomen olarak bilinebileceğini öne sürmüş olduğumuzu görebiliriz: tıpkı Kant'ın düşünce ve bilgi arasında yaptığı ayrımın öne sürülebileceği gibi.⁶⁷ Dahası gerçekleştirdiğimiz incelemede ne varlığın gerçek bir yüklem olduğunu söyleyerek ne de varoluş önermelerinin sentetik olduğunu reddederek Kant'a karşı çıkmıştık. Varoluşun *sentetik a priori* bir kavram, yalnızca duyu

⁶⁷ Düşünce ve bilgi arasındaki ayrımın ilişkin Kant'ın şu sözlerini göz önüne alabiliriz: "Bir nesneyi yalnızca düşünmekle değil ama yalnızca verili bir görüşü tüm düşünceyi oluşturan bilincin birliği açısından belirleyerek bilebiliriz" (Kant, a.g.e, B406). Buna göre dilediğimiz her şeyi düşünebiliriz, ama yalnızca deneyimle bağlantı içinde yer alıyor olarak gösterebileceğimiz şeyleri bilebiliriz. Tıpkı yalnızca varoluş içerisindeki nesnelere bilebilirken varoluşla farklı gerekçelere dayanarak ilişki içerisine getirdiğimiz diğer var olanları da yalnızca düşünebilmemiz gibi.

nesnelere meşru bir biçimde uygulanabilir olan *transzendentel* bir kavram, yüklem olduğunu belirtmiştik.

Öyleyse tam olarak bu noktada bu kez varlığa yönelerek, bir ilk izlenimle onun Kant tarafından mantıksal bir yüklem olarak görüldüğünü öne sürebiliriz. Varlık, varoluş değildir. Varlık, *sentetik a priori* bir kategori, yüklem değildir. Bizler düşündüğümüz bir şeyin bir şey olarak var olduğunu veya bir şeyin bir belirlenim olarak bir şeye ait olduğunu belirsiz bir yolda da olsa varlık zemininde öne süreriz. Bizler bu öne sürümde, söz konusu şeyin yalnızca duyu nesnelere uygulanabilir olan bir varoluş kategorisi altına getirilebileceğini kastetmeyiz. Hatta varoluşun yalnızca zaman ve uzay görülerine uygulanabilir bir kavram olduğunu hatırladığımız her durumda, onun varlık karşısında her zaman *transzendentel* gerçekliğin tanık olunacak, işlenecek en önemli parçasını oluşturduğunu kolaylıkla fark edebiliriz. Bu sınır içerisinde varoluşun her zaman nesnel bir geçerliliği vardır. Bizler uzayın tüm derinliği içerisinde, gözlerimizin önünde beliren, bizlerce inşa edilen, bir bilgi nesnesi olarak kurulan nesnelere bir varoluşa sahip olduğunu, gerçeklik ülkesine bizlerce sentetik olarak eklenebilecek bir parça olduğunu görebiliriz. Fakat varlığın, varoluştaki olanın aksine, her zaman nesnel bir geçerliliği yoktur. Tüm gerçeklik, düşünülebilir her şey olarak varlık, bir şeyin ya da bir şeyin belli belirlenimlerinin konutlanmasıdır, o mantıksal kullanımda yalnızca bir koşaktır ve dolayısıyla bir şeyin nesnel geçerlilikte olmasa bile mantıksal bir geçerlilikle ortaya konulabileceğini gösterir. Neticede varoluş, *sentetik a priori* bir kavram, yüklem olarak yer almakta ve her varoluş önermesi (olanaklı algımızın herhangi bir belirlenimi) de sentetik olarak öne sürülmektedir. Varoluş ne gerçek bir yüklem ne de mantıksal bir yüklem, o yalnızca *sentetik a priori* bir kategori, *transzendentel* bir yüklem. Varlık ise ne *sentetik a priori* bir kategori ne de gerçek bir yüklem. Varlık her şeye yüklenebilir ya da her şey bir zemin olarak varlığa yüklenebilir, nitekim o, şeyleri düşünülebilir kılan bir zemindir. Varlık, bir konutlamadır.

Konutlama (*Position*) sözcüğünün Türkçe kökünde “konmak” ya da “koymak” fiillerinin olduğu görülebilir. “Konmak” fiilinden örneğin bir kuşun bir dala konması anlamında bir konuşun veya bir önermenin anlamı ya da kullanımıyla ortaya konulması anlamında bir konuşun, kısacası bir konumun ya da konumlanışın türetilbileceği söylenebilir. Böylelikle “konmak” fiilinden “konut” sözcüğünün türetilbileceği,

bizlerin bazı fikrîsel pozisyonlarımızla, bir ilke, neden ya da doğruluğu, başlangıç önermelerimizi konutlayabileceğimizi görebiliriz. Dahası bu noktada “konut” ve “varlık” kavramları arasında kurulabilecek bir köprüyle, metaforik türde bir açıklamaya başvurmayı ve böylelikle “varlık bir şeyin ya da bu şeyin kendisindeki belli belirlenimlerin konutlanmasıdır” iddiasına farklı bir yönden bakmayı da deneyebiliriz. Şöyle ki “konut” sözcüğü yalnızca bir başlangıç önermesinin anlamı ya da kullanımıyla ortaya konulması ya da bu ortaya konuşun önermesel ifadesi anlamına gelmemektedir. “Konut” sestesh sözcüğü aynı zamanda “ev”, “mesken”, “yaşanılan yer” anlamlarına da gelmektedir. Dolayısıyla bir şeyin, ya da bu şeyin kendisindeki belli belirlenimlerin konutlanmasının, o şeyin varlıktaki evinin ortaya konuluşu anlamına geldiği düşünülebilir. Fakat bu ev, toprağın üzerindeki bir akılda mıdır? Yoksa yalnızca imgesel bir hiçlik üzerine mi kurulmuştur? İşte bu sorulara vereceğimiz cevap da bu evin bir varoluşa mı yoksa yalnızca bir varlığa mı sahip olduğunu ya da yanılısamanın boş bir oyunu mu olduğunu gösterecektir. Dahası bu evin zemini hakkında konuştuğumuz ilk iki durum, hiçbir gerçek yüklem öne sürmeden, yalnızca kavramımızı verilebilir bir nesnenin kavramı olarak ortaya koyarak bir nesnenin varlığından ya da varoluşundan söz edebileceğimizi bizlere tanıtlayacaktır.

Böylelikle artık Kant’ın açıklamaya çalıştığımız vecizesinin ontolojik argümanla nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğunu veya ona karşı ne oranda başarılı bir karşı çıkış içeriyor olduğunu görmeye çalışabiliriz. Varlığın gerçek bir yüklem olmayışı, ontolojik argümanı neden başarısız kılmaktadır? Tanrı’nın varlığı neden onun kavramından güvenilir bir şekilde çıkarılamamaktadır? Tanrı’nın varlığının yalnızca doğa bilgisiyle değil, aynı zamanda spekülâtif olarak da bilinemeyeceği sonucu, ontolojik argümana karşı Kant’ın ortaya koyduğu bu vecizenin hangi etkisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır?

Görünen o ki Kant’ın vecizesinin doğru bir temele sahip olduğunu düşünmemiz durumunda, Tanrı’nın varlığının ontolojik bir tanıtının başarısız olacağını söylememiz gerecektir. Nitekim vecizeye göre varlık gerçek bir yüklem olmadığı için, “her şeye gücü yetme” ya da “her şeyi bilme” türündeki yüklemelerin de dâhil olduğu bir dizi yüklem oluşturduğu bir listeye (Tanrı kavramına) varlık yüklemine eklemekle o listenin anlattığı özne hakkında yeni hiçbir bilgi öne sürmez, öznenin kavramında hiçbir

genişleme meydana getirmeyiz. Bir en yüksek varlık kavramına, bu kavramın anlattığı nesnenin var olduğunu öne sürmek üzere, varlık yüklemine eklemekle, Tanrı'nın varlığını temellendiremeyiz. Ontolojik argümanın taraftarlarının Tanrı'nın kavramında keşfettiklerine ve bir bilgi olarak ortaya koyduklarına inandıkları varlık, bu kavramın ya da bu kavrama ait olan belirlenimlerin konutlanmasından ibarettir. Öyleyse varlık, olanaklı bir varlığın kavramına gizli bir ad altında eklenemez –olanaksız olmayan varlıkların var olabileceği düşünülüp söylenebilse de. Dolayısıyla Kant'a göre bütünlüklü olarak bakıldığında “en yüksek bir varlık kavramı pek çok bakımdan oldukça yararlı bir idedir; ama, salt bir ide olduğu için, yalnızca kendi başına alındığında, var olan açısından bilgimizi genişletmede bütünüyle yeteneksizdir. Giderek bizi bir ‘daha çoğun’ olanağı açısından aydınlatma yeteneğinde bile değildir... Buna göre, bir en yüksek varlığın varoluşunu kavramlardan çıkarsamaya çalışan ünlü varlıkbilimsel (Kartezyen) tanıtlamada tüm çaba ve emekler boşa gitmiştir” (Kant, a.g.e, A602/B630).

Fakat yine de Kant'ın vecizesinin ontolojik argümanı geçersiz kıldığını ifade eden bu açıklamaların yetersiz olduğu, vecize ile argüman arasındaki karşıtlık ilişkisinin daha açık bir formülasyonla ortaya konulması gerektiği söylenebilir. Aslında Kant'ın vecizesini, tarihsel ve çağdaş bağlantılarla ve kendi öznel değerlendirmelerimizle ortaya koymuş bulunuyoruz. Dolayısıyla vecize ile argüman arasındaki karşıtlık ilişkisini de, yalnızca kısaca da olsa, yukarıda ortaya koymuş olduğumuzu ve bu noktada daha açık bir şekilde görünür kılabileceğimizi söyleyebiliriz. Buna göre Kant'ın varlık hakkında ortaya koyduğu negatif ve pozitif belirlenimlerin (kısacası, vecizesinin) doğru olduğunu düşünüyorsak, ontolojik argümanın başarısız olduğunu kabul etmemiz gerekir. Nitekim varlığın belirleyici, gerçek bir yüklem olarak bir şeye yüklenemiyor oluşu, hakkında konuştuğumuz herhangi bir şeyin kavramına varlığı eklemekle o şey hakkında yeni hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz anlamına gelmektedir. Varlık, şeyin ya da şeyin belirlenimlerinin konutlanmasıdır, kendisi bir belirlenim değildir. Dolayısıyla sırf kavramlarımızdan yola çıkarak onların nesnel varlığına *a priori* bir yolla ulaşabileceğimizi ve böyle bir kavram olarak önümüzde yer alan Tanrı kavramının nesnesinin varlığını (ya da klişe bir ifadeyle Tanrı'nın varlığını) da temellendirebileceğimizi, spekülâtif bir tarzda bilebileceğimizi söylemek olanaksız olmaktadır.

Diğer taraftan Kant'ın vecizesi ile ontolojik argüman arasındaki karşıtlık ilişkisini görmek için yaptığımız bu araştırma ve değerlendirmelerin özellikle bazı noktalardaki belirsizliklerin giderilmesini sağlayan açıklamalarla güçlendirilmeleri gerektiği söylenebilir. Nitekim bu kez konuya farklı bir pencereden yaklaşıp, Kant'ın "gerçek" yükleminden anladığı şeyin, bizim tarafımızdan anlatıldığı haliyle, onun gerçeklik anlayışında bir çelişki üretiyor gibi olduğu söylenebilir. Kendimizin, diğer öznelere, zihnimizden bağımsız olmayan bir dış dünyanın gerçekliği ile bir yüklem, örneğin bir varoluş yüklemine gerçek olmayışı arasında tuhaf bir zıtlığın olduğu öne sürülebilir. İlkine bağlı olan bir diğer belirsizliğin ise, varoluş kavramı hakkında öne sürdüğümüz açıklamalarda bulunduğu ifade edilebilir. Buna göre eğer varoluş, bizim yukarıda savunduğumuz haliyle, yalnızca bir kategoriden ibaretse, Kant'ın yaklaşımı geleneksel rasyonalist çizgiden nasıl farklılaşabilecektir? Kant'ın töz, Tanrı vb. kavramların salt çözümlenmesiyle, analitik olarak şeyler hakkında doğru belirlenimlerde bulunulabileceğini savunan ama gerçekte ise yalnızca aşkın bir metafizik ortaya koyan filozoflardan farkı nedir? Kant bu filozofların analitik kavramlarla iş gören tutumlarına, örneğin henüz kavramıyla beraber varoluş içerisinde olan birine ölümünden sonra da varoluş yüklenebileceği yönündeki görüşlerine nasıl bir karşılık vermiştir? Farklı bir ifadeyle, eğer varoluş yalnızca bir kategoriden ibaretse neden saf düşünce nesnelere de bundan istifade edemeyeceğini söyleyebilelim ki? Dahası eğer bu son soruya cevabımız böyle nesnelere en çoğundan yalnızca akılda yer alabiliyor olması ise, nasıl oluyor da varlığın yanında varoluşun da gerçek bir yüklem olmadığını söyleyebiliyoruz? Bir duyu nesnesi ile yalnızca bir saf düşünce nesnesi olanı ayırt eden gerçek bir fark yok mudur? Eğer böyle bir fark varsa, bunu bir kavramın çözümlenmesinden nasıl çıkarabiliriz? Dolayısıyla tüm bu soruların açtığı belirsizliklerle birlikte, Kant'ın vecizesi ile bu vecizenin ontolojik argümana karşıtlığının henüz bazı açıklamaları gerektirdiği öne sürülebilir.

Açıkçası bu tür belirsizlikleri gidermeye ek olarak Kant'ın vecizesinin ontolojik argümanı ne bakımdan başarısız kıldığını daha açık bir şekilde ortaya koymaya çalışmamız doğru olacaktır. Fakat bu çabamız yalnızca filozofun gayesini daha anlaşılır bir yolda sunmayı amaçladığı için, araştırma ve değerlendirme süreçlerindeki öznel yanın sıklıkla hatırlanmasında fayda vardır. Tam da bu noktada, söz konusu ettiğimiz belirsizlikleri giderebilmek ve ontolojik argümanın başarısız yönünü açığa çıkarabilecek

bir yorum geliştirebilmek adına, öznel bir değerlendirme ortaya koyan Heathwood'un çalışmasına geri dönebiliriz. Nitekim Heathwood, bu çalışmasında Kant'ın ontolojik argümana yönelik olarak ortaya koyduğu eleştiriyi Anselmus'un ontolojik argümanı formüle etmek için öne sürdüğü versiyonla ilişki içerisine getirmeye çalışmıştır (Heathwood, 2011).⁶⁸ Heathwood'un en temel tezlerinden biri Kant'ın eleştirisinin Anselmusçu versiyonla ilgisiz olmadığı, bunların birbirlerine karşıt bir biçimde konumlandırılabilabileceğidir. Heathwood Anselmusçu versiyonun, elbette ki anakronik bir bakışla, Meinongcu bir desteğinin olduğunu öne sürmüştü ve Kant'ın eleştirisini Anselmus-Meinong yakınlığı üzerinden Anselmusçu versiyonla ilişki içerisine getirmeyi hedeflemiştir. Bu doğrultuda Heathwood'a göre ilkin (Ö₁), eğer Anselmus'un ontolojik argümanı geçerliyse, Meinongculuk doğrudur. İkinci olarak (Ö₁₁), eğer Meinongculuk doğruysa, o zaman gerçeklikte var olmak, gerçek bir yüklemdir. Fakat (Ö₁₁₁), gerçeklikte var olmak, gerçek bir yüklem değildir. Dolayısıyla (S), Anselmus'un ontolojik argümanı geçersizdir (Heathwood, 2011, s. 354).

Bu noktada Heathwood'un iddiasını temellendirmek için geliştirdiği akıl yürütme sürecine yakından bakabiliriz. Heathwood'a göre aslında ontolojik argümanın Anselmusçu versiyonunda dikkat edilmesi ve tuhaf olsa bile itiraz edilmesi gereken nokta, saçmaya indirgenmek istenen varsayımın bizzat kendisidir. Bu, "Tanrı gerçeklikte değil, zihinde vardır" (1) varsayımdır. Heathwood'a göre varsayımı bu

⁶⁸ Heathwood'un aktardığına göre birçok yorumcu ontolojik argümana yönelik olarak Kant'ın ortaya koyduğu eleştirinin Anselmusçu versiyonla bir ilgisinin olmadığını savunmuştur. Örneğin A. Plantinga, Anselmus 'bir şeyin kavramını tanımlayan bir özellikler listesine varoluşu ekleyerek Tanrı'yı varlığın içerisinde tanımlamayı nerede denemiştir' diye sorarak, bu denemenin Anselmus tarafından gerçekleştirilmediğini savunmuş ve neticede Kant'ın eleştirisinin Anselmusçu versiyona dayanmadığını belirtmiştir. G. Matthews, Anselmus'un Tanrı'nın kavramına varoluş kavramını eklemekten söz etmediğini, bunun yerine yalnızca zihinde var olan bir şeyi gerçeklikte de var olan bir şeyle karşılaştırmamızı istediğini öne sürmüştür. P. Millican, kısmen tamamen tatmin edici bir şekilde açıklık getirilmediği ve savunulmadığı, kısmen de sonuçları oldukça müphem olduğu için Kant'ın itirazının eleştirel bir inceleme altında ayakta kalamadığını savunmuştur. E. J. Lowe, ontolojik argümandaki hiçbir şeyin, varoluşun her şeyi bilme ya da her şeye gücü yeten olma gibi, kutsal olmak zorunda olan bir nitelik ya da özelliği ima etmediğini ve Kant'ın itirazının argümanla ilişkisinde yalnızca bir ringa balığı etkisine sahip olduğunu iddia etmiştir. J. Harris, varlığın gerçek bir yüklem olmadığı iddiasının argümanın Anselmusçu ve daha ilginç olan versiyonunu dokunulmamış olarak bıraktığını ileri sürmüştür. B. Davies ise, Anselmus'un 'vardır'ı ya da 'yoktur'u birinci düzey bir yüklem gibi öne çıkarıyor olarak görünmediğini yazmıştır (paragraftaki tüm aktarımlar için bkz.: Heathwood, 2011, s. 346).

şekilde kuran kişi yalnızca Anselmus'tur. Varsayım bu şekilde kurulduğundan ve akıl yürütme süreci de buna göre ilerlediğinden, ontolojik argümanın Anselmusçu versiyonunun Kant'ın eleştirisiyle ilgisiz veya bu versiyonun doğru olduğu sanılmaktadır. Nitekim Anselmusçu versiyonda Tanrı'nın varlığını reddeden kişi, "Tanrı gerçeklikte değil, zihinde vardır" varsayımını kabul etmek zorunda olacaktır. Fakat bu kabul nedeniyle söz konusu kişi çelişkili bir sonuca ulaşacaktır –Tanrı, kendisinden daha büyüğü düşünülemez varlık iken, ondan daha büyüğü vardır sonucuna sürüklenecektir. Dolayısıyla bu kişi temel varsayımından vazgeçerek, Tanrı'nın yalnızca zihinde değil ama aynı zamanda gerçeklikte olduğu sonucunu kabul etmek zorunda kalacaktır.

Oysa Heathwood'a göre Tanrı'nın varlığını reddeden kişi, bunu yapmakla hiç de Anselmus'un öne sürdüğü varsayımı kabul etmek zorunda değildir. Aslında söz konusu kişi Tanrı'nın varlığını reddederken, yalnızca "Tanrı yoktur" (0) demektedir. (0)'dan (1)'i çıkararak, (0)'ı (1)'e dönüştüren yalnızca Anselmus'tur. Fakat bu çıkarım ya da dönüştürme reddedilip (0) savunulduğunda da başka bir probleme yani, 'negatif var olanlar' bilmeçesine kapı aralanmaktadır. Bu problem şudur: yokluk bildiren bir negatif var olan önermesi aynı zamanda nasıl hem anlamlı hem de doğru olabilecektir? Nitekim "bazı negatif var olanların anlamlı olabilmesi için, öznesinin gönderimde bulunması zorunluymuş gibi görünmektedir. Eğer öznesi gönderimde bulunuyorsa, o zaman gönderimde bulunulan nesne vardır. Fakat önermenin kendisi nesnenin var olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla eğer önerme anlamlıysa yanlış olmak zorundadır" (Heathwood, a.g.y, s. 352). Farklı bir ifadeyle belirtirsek, var olmayan bir şey için, nasıl herhangi bir özellik (buradaki durumda yokluk özelliği) düşünülebilecektir?

Heathwood tam da bu noktada negatif var olanlar problemi için bir çözüm denemesi olarak görülebilecek Meinongcu yaklaşımdan söz etmeye başlamıştır. Heathwood'un belirttiğine göre, Meinongculuğun ontolojik yaklaşımı iki varoluş türü üzerine dayandırılabilir. Bunlardan ilki zihinde var olmak (*existence in understanding*), ikincisi gerçeklikte var olmaktır (*existence in reality*). Bazı şeyler (Noel Baba, Gençlik Pınarı gibi şeyler) gerçeklikte var olmaksızın yalnızca zihinde varlarken, diğer şeyler (Ben, Sen, Dünya gibi şeyler) hem zihinde hem de gerçeklikte vardır. Bu doğrultuda 'X yoktur' biçimindeki bir negatif var olan önermesinin doğru olması, Meinongcu çözüme

göre, X'in zihinde var olup gerçeklikte var olmaması anlamına gelmektedir. Örneğin 'Noel Baba yoktur' önermesi, Noel Baba'nın zihinde var olup gerçeklikte var olmamasından ötürü doğrudur.

Şimdi, Heathwood, Meinongcu yaklaşımın bu varoluş ayrımını göz önüne alarak, Kant'ın varoluş gerçek bir özellik değildir derken aslında gerçeklikte var olmanın gerçek bir özellik olmadığını söylemek istemiş olabileceğini savunmuştur.⁶⁹ Öyle ki bu da Heathwood'un, Kant'ın eleştirisini Anselmusçu versiyonla ilgi içerisine getirdiği noktayı karşılamaktadır. Nitekim Heathwood'a göre Tanrı'yı reddeden kişi (0)'ı öne sürerken Anselmus (0)'dan (1)'i çıkarmıştır. Bu çıkarım sürecinde de Anselmus iki varoluş türünü ve (0)'ın doğruluğunun (0)'da yer alan özne teriminin gerçeklikte değil zihinde varoluşa sahip olan bir şeye gönderimde bulunmayı gerektirdiğini varsaymıştır. Yani, Anselmus Meinongcu bir teoriyi varsaymıştır. Fakat eğer Meinongculuk doğruysa, gerçeklikte var olmak gerçek bir yüklem olacak ve Kant'ın vecizesi ("varlık gerçek bir yüklem değildir" vecizesi) temelleri bakımından yanlış olacaktır. Nitekim Meinongculuk açısından gerçeklikte var olmak bir kavramı genişleten gerçek bir yüklemidir. Dolayısıyla bu sonuçtan kaçınabilmek için bu noktada söylenebilecek olan tek şey de yukarıda sıralanan önermelerin [(Ö₁), (Ö₁₁), (Ö₁₁₁) önermelerinin] sonuç önermesini [(S) önermesini] zorunlu olarak desteklediğini savunmak olacaktır. Sonuç olarak Heathwood, Kant'ın vecizesini gerçeklikte var olmanın gerçek bir özellik olmadığı şeklinde yorumlayarak hem vecizenin anlaşılabilmesi için dayanaklı ve ilginç bir tez oluşturacağımızı hem de vecizeyi Anselmusçu versiyonla açık bir şekilde ilişkili hale getireceğimize inanmıştır.

Açıkçası Heathwood'la büyük oranda bir uzlaşma içerisinde olduğumuzu söyleyebiliriz. Nitekim Kant'ın vecizesinin ontolojik argümanın Anselmusçu versiyonuyla karşıt bir ilişki içerisinde yer aldığı kesinlikle doğrudur. Zaten Heathwood Meinongcu ontolojiyi bir ara yol olarak gündeme getirip tam da bu ilişkinin nasıl düşünülebileceğini

⁶⁹ Açıkçası Heathwood, Kant'ın vecizesini anlaşılır kılabilmek için iki farklı yorumun daha söz konusu edilebileceğini fakat bunlar arasında yine de en iyisinin birinci yorum olduğunu belirtmiştir. Yukarıda yalnızca birinci yorumu (gerçeklikte var olmanın gerçek bir özellik olmadığı yönündeki yorumu) açıklamaktayız. Heathwood tarafından destek görmediği için burada ele almayacağımız diğer iki yorumdan ilki (a) zihinde var olmanın gerçek bir özellik olmadığına, ikincisi ise (b), düpedüz/sırf var olmanın (*just-plain-existence*) gerçek bir özellik olmadığı yönündeki düşünceye dayanmaktadır (Heathwood, a.g.y, s. 354-355).

göstermeye çalışmıştır. Fakat burada bizim çalışmamız ile Heathwood'un çalışmasında öne çıkan ana kavramları birbirleriyle eşleştirmeye çalışmamız ve son kerte de tedirginlik yaratabilecek bazı sorunların çözümünü sağlamaya çalışmamız doğru olacaktır.

Bu doğrultuda, bir ilk izlenimle Heathwood'un Meinongcu ontolojiye referansla öne sürdüğü iki varoluş türünün, bizim Kant'ta keşfettiğimiz varlık ve varoluş kavramlarına karşılık geldiğini belirtebiliriz. Buna göre Meinong ontolojisinde yer alan gerçeklikte var olma ve zihinde var olma türlerinin Kant'ın doğa metafiziğindeki varoluş ve varlık kavramlarını karşıladığı söylenebilir. Dolayısıyla Kant'ın vecizesinin negatif yönünü "gerçeklikte var olmak gerçek bir özellik değildir" şeklinde anlamamız gerektiğini iddia eden Heathwood'un bu iddiasının bizim incelememizde farklı bir kavramla eşdeğer bir formülasyonu da sağlanabilir. Çünkü biz yukarıda Kant'ın "varlık gerçek bir yüklem değildir" iddiasının aynı zamanda varoluşu da gerçek bir yüklem olmaktan çıkarmayı içeriyor olduğunu öne sürmüştük. Kant'ın "varlık gerçek bir yüklem değildir" iddiasının "varoluş gerçek bir yüklem değildir" şeklinde de ifade edilebileceğini belirtmiştik. Öyleyse şimdi Heathwood'un Kant'ın vecizesini Anselmusçu versiyonla ilgi içerisine getirmek için başvurduğu Meinongcu ontolojinin terminolojisiyle ifade ettiği "gerçeklikte var olmak gerçek bir özellik değildir" formülasyonunun, Kant'ın vecizesinin kabul edilebilir bir formülasyonu olarak görülebileceğini söyleyebiliriz. Nitekim "gerçeklikte var olmak gerçek bir özellik değildir" demek "varoluş gerçek bir yüklem değildir" demektir. Böylelikle de hem Heathwood'un çalışmasında öne çıkan ana kavramları kendi değerlendirmelerimizdeki ana kavramlarla eşleştirebileceğimizi hem de onun çalışmasının bizim değerlendirmelerimize önemli bir desteğinin olduğunu görebiliriz.

Bu noktada, ontolojik argümanın hiçbir deneyimde erişilemeyecek nesnelere ya da böyle nesnelere kavramlarını ilgilendiren spekülasyon bir bilgi örneği olarak kabul edilemeyeceğini öne koyan Kantçı eleştirinin merkezindeki vecizenin anlaşılabilirliğini engelleyen sorunların büyük ölçüde çözüme kavuştuğu düşünülebilir. Fakat yine de son bir gözlemlerde bir ihtimal daha dikkatimizi çekebilir. Buna göre, varlığın gerçek bir yüklem olmayışının, var olan şeylerin gerçek olmadığı düşüncesini mi kastediyor olduğu merak edilebilir. Kant şeylerin gerçekliğinden şüphe mi etmiştir? Kant varoluş

önermelerinin sentetik olduğunu ve varlığın gerçek bir yüklem olmadığını savunmakla, gerçek-olmayan bir varoluş ya da gerçek-dışı bir varlık mı öne sürmüştür? Şimdi, bu sorularla ortaya konulabilecek sorunumuza bir çözüm getirmeye çalışmak doğru olacaktır.

Her şeyden önce, Kantçı anlamda gerçekliğin *transzendentel* olduğu söylenebilir. Teorik aklın yanılması ise, yalnızca bu gerçekliğin kendisini görünür kıldığı fenomenal dünyanın yerine, hiçliği akıl tarafından gösterilebilecek (*transzendentel* olmayan) bir gerçeklik zeminini geçirebileceğini sanmasıdır. Peki, aklın yanılmasına karşı öne sürülen bu *transzendentel* gerçeklik, tüm gerçekliğin duyu nesnelere, fenomenlere ibaret olduğu düşüncesine zorlar mı bizleri? Kuşkusuz Kantçı bir cevap, saf düşünce nesnelere ya da akıl varlıklarının *transzendentel* gerçekliğe farklı teorik ya da pratik nedenlerle dâhil edilebileceği yönünde olacaktır. Nitekim görünüşü bir görünen olarak olanaklı kılan, kendileri görünüş olmayıp görünüşlerin zemini, nedeni olan, kendinde oldukları halleriyle haklarında bilgi sahibi olmadığımız, fakat olanaksız oldukları söylenemeyecek varlıklar, göründükleri halleriyle bilinen kendinde şeyler de söz konusudur: Kantçı bir kısaltmayla ifade edersek, ada ve okyanus vardır.

Böylelikle de Kant'ın “gerçek yüklem” derken daha çok geleneksel metafizik anlayışların gerçeklik kurgusuna göndermede bulunan ama kendisinin kabul etmediği bir yüklem türünü öne çıkarmış olduğu söylenebilir –her ne kadar kendisinin kabul ettiği gerçeklik anlayışı, varlığı ya da varoluşu “gerçek yüklem” türüne ait görmeyi menetmiş olsa da. Nitekim “gerçek yüklem” türü, sanki bir şeyin toplu olanaktan bağımsız bir kendilik, herhangi bir şeyin kavramına eklenebilecek bir gerçeklik olarak bizlere verilebilir bir şey olduğunu ima etmektedir. Bu ima kendi içinden, bir tohum gibi genişleyen *transzendentel* gerçekliğin, sanki dışarıya doğru genişleyen bir balonun dışarıdan gelen bir etkiyle patlamasına benzer olacak şekilde, kendisine aşkın bir zemin tarafından belirlenebileceği yönündeki düşünceye sürükler bizleri. Oysa düşünce ve varlığın gerçekliği olarak göz önüne alınabilecek olan *transzendentel* gerçeklik, merkezinde kendisini görünür kıldığı bir adanın, varoluş ülkesinin yer aldığı bir okyanusun ortasında, tüm olanak olarak bir tek zeminde temellenmekte ve genişleyebilmektedir. Dolayısıyla Kant'ın “gerçek yüklem” türünü ifade ederken bu ifadede yer verdiği “gerçek” kavramı ile “*transzendentel* gerçeklik”, “gerçeklik ülkesi

(ada, tılsımlı bir ad)” vb. deyimlerini kullanırken bu kullanımlarda yer verdiği “gerçek” kavramlarının aynı gerçekliklerden söz etmediği öne sürülebilir. Buna göre Kant’ın “gerçek yüklem” türünü öne sürerken yer verdiği gerçeğin geleneksel metafizik öğretilerin gerçeklik anlayışına karşılık geldiği, oysa toplu olanaktan bağımsız, ona aşkın böyle bir gerçekliğe karşıt olarak yer verdiği gerçekliğin ise kendi *transzendentel* gerçeklik anlayışına karşılık geldiği söylenebilir. Böylelikle de Kant varlık ya da varoluş gerçek bir yüklem değildir derken, var olanların *transzendentel* gerçekliğini tartışmaya açmış olmaz. Bunun tersine Kant, var olanların gerçekliğinin *transzendentel* zeminini, geleneksel bir gerçeklik anlayışının aşkın etkilerinden ayırt edilmiş bir biçimde ortaya koymuş olur. Dolayısıyla vecizenin Kant’ın gerçeklik anlayışında bir çelişki üretiyor olduğuna dair yukarıda öne çıkardığımız izlenimin pek de yerinde olmadığı görülebilir. Nitekim ne yalnızca kategorilerle bilinebilecek varoluş sahasının gerçekliği ne de saf düşünce nesnelere, olanaksız oldukları söylenemeyecek varlıkların gerçekliği, vecizede olumsuz bir havayla yer bulan gerçeklik ile aynıdır. Varlık ya da varoluş gerçek bir yüklem değildir demek, onların gerçek olmadığı anlamına gelmez, onların gerçekliğe ait herhangi bir şeyin kavramında belli bir belirlenim yaratacak bir yüklem olmadıkları anlamına gelir.

Şimdi, ontolojik argümanın Kant tarafından ortaya konulan eleştirisinin bir incelemesini gerçekleştirdikten sonra, Kant’ın gündeme getirdiği bir diğer spekülative argümana yani, kozmolojik argümana eğilebiliriz. Kant açısından kozmolojik argüman da Tanrı’nın var olduğunu tanıtlamada başarısızdır. Kant’a göre doğal tanrıbilimde Tanrı’nın varlığı lehine ileri çıkarılan tüm tanıtın ana çizgilerini gösteren kozmolojik tanıt herhangi bir varlığın verilmişinden hareketle onun sınırsız olgusalılığı çıkarılmaya dayanır. Kant bu tanıtı ikili bir görünümde formüle etmiştir. Buna göre ilk olarak, eğer verili bir şey varsa, mutlak olarak zorunlu olan bir varlık da yer almaktadır: Ben varım, öyleyse mutlak olarak zorunlu olan bir varlık da vardır. Buradaki akıl yürütmede “küçük öncül bir deneyimi, büyük öncül ise genel olarak bir deneyimden zorunlu olanın varoluşunu çıkarılmayı kapsar” (Kant, a.g.e, A605/B633). Kant’ın ortaya koyduğu bu tanıtın ikinci formülasyonu ise yasa kimliğine büründürülmüş olan nedensellik yoluyla gelişir. Buna göre olumsal olan (yani, varlığı olduğu gibi yokluğu da mümkün olan) her şeyin bir varlık nedeni vardır. Bu varlık nedeninin kendisi de olumsal ise, benzer olarak onun da bir nedeni olmalıdır. Böylelikle birbirlerinin varlık nedenleri olan olumsal şeyler dizisi,

bu diziyi sona erdirebilecek mutlak olarak zorunlu olan bir varlığa kadar sürer. Öyleyse mutlak olarak zorunlu olan bir varlık vardır.

Kant'a göre bu tanıtlama deneyimden hareketle ortaya konulmaktadır. Başlangıcını deneyimde bulduğu için bu tanıt bütünüyle *a priori* ya da ontolojik tanıt gibi ilerlemez. Ancak nihai bir bakışta bizi, yeni bir yola götüreceğine söz vermiş olmasına karşın, biraz dolaşmadan sonra yine onun uğruna terk etmiş olduğumuz o eski yola (ontolojik argümana) geri getiren bir argüman tipini karşıladığı ortaya çıkmaktadır (Kant, a.g.e, A606/B634). Nitekim bu tanıt güvenilir bir yolda ilerleyebilmek için ilkin deneyim üzerine dayanır, deneyime yaslanır. Böylelikle temelini yalnızca *saf a priori* kavramlarda arayan ontolojik tanıttan farklıymış gibi görünür. Oysa Kant'a göre kozmolojik tanıt, deneyime yalnızca tek bir adım atabilmek için yani, zorunlu olarak var olan bir varlığın varoluşunu temellendirebilmek için yaslanır. Zorunlu varlığa ait olan niteliklerin ne olduğunu ise, empirik tarzda yer alan küçük öncül gösteremez. Dolayısıyla akıl, zorunlu varlığa ait olan nitelikleri görmek için deneyimi bir kenara bırakır. Akıl, tüm olanaklı şeyler arasında nelerin zorunlu bir varlığa ait olduğunu belirlemek için deneyime değil, ontolojik tanıtta olduğu gibi, kavramlara başvurur. Bu başvuru sonucunda da akıl yine kendisi olumsal olmayan bir en olgusal varlık kavramını temel alır ve bu noktadan hareket ederek bu en olgusal varlık kavramının mutlak olarak zorunlu varlık olduğunu çıkarır. “Ama açıktır ki böylelikle en yüksek olgusalıktaki bir varlığın kavramının varoluşun mutlak zorunluğu kavramı için bütünüyle yeterli olduğu, e.d. ikincinin birinciden çıkarsanabileceği varsayılır. Bu varlıkbilimsel usamlamanın ileri sürdüğü ve evrenbilimsel tanıtta da kabul edilip temel alınan bir önermedir, üstelik bu sonuncunun ondan kaçınmayı istemiş olmasına karşın” (Kant, a.g.e, A607/B635). Buna göre deneyimle başlayıp artık deneyimden destek görmediği için onun tanıklığına başvurmayı bir kenara bırakmak zorunda kalan ve böylelikle yanlışlığı daha önce gösterilmiş olan ontolojik argümana sıçrayan kozmolojik argümanın başarısız olduğu ortaya çıkmaktadır.

Son olarak benzerine –tıpkı kozmolojik argüman durumunda olduğu gibi– Aquinas'ın *a posteriori* nitelikte öne çıkardığı argümanlarda tanık olduğumuz fizikoteolojik argüman, Kant'a göre kendisinden her zaman saygı ile söz edilmesi ancak apodiktik kesinliğin beklenemeyeceği bir tanıtlama kapsar. Buna göre fizikoteolojik argüman, evrende

olumsal bir nitelikte gözlenen düzenlilikten, ahenkten, ereksellikten hareketle bu düzenlilikle, ahenkle, ereksellikte orantılı olan zorunlu bir nedenin varoluşunu tanıtlamayı amaçlar. Buradaki durumda, öyle görünüyor ki, fizikoteolojik argümanın savunucusu bir makine ile bu makineyi ereksel nedenlerine göre imal eden bir mühendis arasında var olan ilişkinin evren ile Tanrı arasında da olduğunu düşünmemizi beklemektedir. Nasıl ki makinenin işleyişindeki düzenlilik ya da ereksellik bizleri bu makineyi imal eden bir mühendise götürüyorsa, evrende gözlenen düzenlilik ya da ereksellik de bizleri bu evrenin yaratıcısı olan bir Tanrı'ya götürmektedir. Oysa Kant, bizlere bu argümanın apodiktik bir kesinliğinin bulunmadığını söylemektedir. Nitekim Kant'a göre aslında bu argüman empirik tanıtlama zeminlerinden *transzendentel* kavramlara meşru olmayan bir geçiş yapmaktadır. Argüman başlangıçta bizlerden gözlerimizi evrene çevirip, her yanda var olan düzenliliğe dikkat kesilmemizi ister. Bu açıdan fizikoteolojik argümanın tıpkı kozmolojik argüman gibi salt kavramlardan yola çıkmayıp, deneyimden hareketle ortaya konulduğu söylenebilir. Fakat bundan sonra fizikoteolojik argüman, evrenin her yanında olumsal karakterde yer alan düzenliliğin ancak zorunlu bir şeyin kendine özgü varoluşu ile mümkün olabileceğini öne sürmekle, hiç de deneyimin sağlayamayacağı bir nesnenin kavramına sürüklemektedir bizleri. Buna göre argüman evrendeki olumsallıkla başlayıp, evrendeki düzenliliği sağlayan zorunlu bir şeyin varoluşuna, bu zorunlu şeyin tam olarak belirlenebilir bir kavramına yani, her şeyi kapsayan bir olgusal kavramına yükselir. “Böylece fizikseltarıbilimsel tanıt üstlendiği şeyde takılıp kalarak bu güçlük karşısında birdenbire evrenbilimsel tanıtı sıçramıştır ve bu sonuncusu salt örtük bir varlıkbilimsel tanıtlama olduğu için, amacına edimsel olarak yalnızca saf akıl yoluyla ulaşmıştır, gerçi başlangıçta akıl ile tüm akrabalığı yadsımış ve her şeyi deneyimden türetilen inandırıcı tanıtılar üzerine kurmuş olsa da” (Kant, a.g.e, A629/B657).⁷⁰ Farklı bir ifadeyle fizikoteolojik argümanın, kozmolojik argümana benzer bir yapısının olduğu, birincinin ikinciyle benzer bir düşünsel prosedüre, yola ve sona sahip olduğu söylenebilir. Nitekim bu iki argüman, örtük olarak ontolojik argümana yaslanmaktadır. Oysa ontolojik argümanın

⁷⁰ Şahabettin Yalçın'ın belirttiğine göre Kant'ın nezdinde doğada olduğu düşünülen amaçsal nitelikler ile Tanrı arasında nedensel bir bağ kurmak epistemolojik açıdan mümkün değildir: “zira doğada var olduğu düşünülen düzen esasen doğanın kendisine ait bir nitelik olmayıp zihnimizle doğa arasındaki uyumdan kaynaklanan bir sonuçtur. Başka bir deyimle, Kant'a göre doğadaki düzen, nesnel bir nitelik taşımamakta bilakis bu düzen, bilen özne olan insanın doğaya atfettiği bir özelliktir” (Yalçın, 2011).

başarısız olduğu daha önce tanıtılmıştı. Dolayısıyla ortada zincirleme bir başarısızlığın olduğu söylenebilir. Buna göre Tanrı'nın var olduğu iddiasını temellendirdiği savunulan spekülative argümanların tümünün, genel ilkelere göre, başarısız olduğu savunulabilir.

Böylelikle, geldiğimiz noktada, artık çalışmamızın İkinci Bölümünü sonlandırmak için gereken tüm koşulları yerine getirdiğimizi düşünebiliriz. Nitekim İkinci Bölüm için takip ettiğimiz güzergahta çalışmamızın başında gözeteceğimizi belirttiğimiz temel amaç ve hedeflerimize ulaştığımız görünmektedir. Buna göre çalışmamızın bu noktasında hem Kant'ın teorik felsefesinin düşünsel matrisinin hem de Tanrı'nın bu teorik felsefe içerisindeki konumunun ortaya konulmuş olduğu söylenebilir. Gördüğümüz üzere Kant teorik açıdan Tanrı'yı en temelde varlığının olanaklılığı bakımından sorun edinmiş ve onun varlığını teorik bir bilgi olarak ortaya koyabilmenin tüm yollarının kapalı olduğunu savunmuştur. Kant'a göre Tanrı'nın varlığı, teorik bilgi türleri olan doğa ve spekülative bilgi türlerinin ikisiyle de kanıtlanamaz. Bu durum Kant tarafından ortaya koyulan zorunlu varlık antinomisinin çözümünden ve Tanrı'nın var olduğu iddiasını temellendirmek üzere öne sürülen spekülative argümanlara yönelik olarak Kant'ın geliştirdiği eleştirilerden anlaşılabilir. Fakat öte yandan, Tanrı'nın varlığı spekülative açıdan ret de edilemez. Çünkü Kant'a göre teori ne Tanrı'nın varlığının olanaklı olduğunu ne de olanaksız olduğunu gösterebilme yeteneğine sahiptir. Durumun bu olduğu özellikle zorunlu varlık antinomisinin teorik çözümünden anlaşılabilir. Bu çözüme göre, Tanrı'nın var olup olmadığı bilinemez ama belirsiz bir yolda da olsa düşünülebilir: bir kimse, görünüşteki nedenler zincirinin düşünülür/anlaşılır bir varlıkta temellendiğini, bir kendinde şey olarak düşünülebilecek olan bu varlığın söz konusu nedenler zincirinin zemini olduğunu keyfi olarak da olsa varsayabilir. İşte Kant'ın öne sürdüğü çözümün bu çifte yanı da Tanrı'nın varlığının olanaklılığı sorunu için teorik felsefenin sunabileceği iç görünüm sınırını oluşturmaktadır.

Diğer taraftan, takip ettiğimiz güzergahta, Kant'ın Tanrı ve özgürlük anlayışının onun teorik ve pratik felsefesinin birlikte göz önüne alınması durumunda açıklığa kavuşturulabileceğini belirten temel tezimizi desteklemek üzere öne sürdüğümüz, çalışmamızın iki ana iddiasından ilkinin de büyük oranda açıkladık. Hatırlanacağı üzere belirli uyarılar eşliğinde öne sürdüğümüz bu iddiamız, saf aklın *transzendentel ideali* ile Tanrı arasında, koşullu bir bağlantı, benzerlik veya yerini tutma ilişkisinin bulunduğu

veya daha kesin olarak böyle bir ilişkinin olanaksız bulunamayacağı yönündeki düşünceye dayanmaktaydı. İddiamızı öne sürdüğümüz noktada saf aklın idealine teorik olarak Tanrı anlamını veremeyecek olsak da pratik olarak bu anlamı verebileceğimizi belirtmiştik. Nitekim kanaatimize göre Kant tarafından saf aklın ideali, saf aklın farklı bölümleri ya da kullanımları içerisinde farklı özelliklere, temellere ve dolayısıyla kabul edilebilirlik ölçütlerine göre düşünmemiz gereken kavramlarla karşılanmıştır. Bu ideal teorik akıl tarafından saf aklın *transzendental ideali*, pratik akıl tarafından Tanrı olarak düşünülmektedir. Teori ve pratiğin sınır ve ilkelerine göre, birbirlerine eşlenerek oluşturdukları bütünlük içerisinde birbirlerini karşılayan bu iki farklı kavram, aslında saf akıl açısından bir tek kavram olarak düşünülen saf aklın idealini karşılamaktadır. Böylelikle Tanrı'nın pratik kabulü onun saf aklın *transzendental ideali* olarak ya da saf aklın *transzendental idealini* Tanrı olarak düşünebileceğimizi gösterir. Öyleyse tüm bu uyarı ve açıklamaları gözeterek; saf aklın *transzendental idealini* Tanrı kavramıyla eşleyebileceğimizi, bu iki kavramın eşlenerek saf aklın idealini oluşturduklarını, dolayısıyla saf aklın idealini pratik bir yetkeye dayanarak Tanrı olarak anlamlandırabileceğimizi ve böylelikle Tanrı'nın hem teorik hem de pratik bir konumunu, görünümünü, işlev veya rolünü tasarımıyabileceğimizi öne sürebiliriz. Sonuç olarak saf aklın bütünleştiren birlikli gözünden baktığımızda, Tanrı'nın Kant'ın yalnızca pratik felsefesinde değil ama aynı zamanda teorik felsefesinde de olumlu anlamda merkezi bir konumunun olduğunu, olanaksız olmayan bir düşünce olarak savunabileceğimizi ifade edebiliriz.

Bu iddiamız, Tanrı'nın Kant'ın teorik felsefesinde yalnızca varlığının olanaklılığı bakımından değil ama aynı zamanda saf aklın ideali ile kurulabilecek, diyalektik olmayan, meşru bir ilişki yoluyla teorik anlamı ve rolü bakımından da ele alındığı yönündeki inancımıza dayanmaktaydı. Böylelikle iddiamızı, saf aklın ideali pratiğin etkisiyle Tanrı olarak alındığı ölçüde, Tanrı'nın Kant'ın yalnızca pratik felsefesinde değil ama aynı zamanda teorik felsefesinde de olumlu anlamda merkezi bir konuma sahip olduğu yönünde formüle etmiştik. Şimdi bu noktada yani, zorunlu varlık antinomisi ile spekülative argümanlara yönelik Kant'ın geliştirdiği reddiyeleri inceledikten sonra, bu iddiamızda daha önce kendimizin dikkat çekmediği herhangi bir tartışmalı noktaya rastlamadığımızı söyleyebiliriz. Dolayısıyla tüm bu açıklamalarımızla Kant'ın Tanrı anlayışının teorik formunu ortaya koymuş olduğumuzu

düşünebiliriz. Bu forma göre Tanrı'nın varlığı teorik olarak ne kabul edilebilir ne de reddedebilir. Dahası teorinin değil pratiğin sunduğu bir olanakla Tanrı'nın saf aklın idealinin tüm anlamını olmasa da pratik anlamını karşıladığını, dolayısıyla saf aklın idealinin Tanrı kavramını kapsadığını ve pratiğin gözünden baktığımızda Tanrı'nın hem teorik hem de pratik düzeyde bir anlama, konuma veya role sahip olduğunu düşünebiliriz. Fakat bu görüşümüzün yalnızca Tanrı'nın varlığının olanaklılığı sorununa yönelik gerçekleştirilen eleştirel soruşturmanın kesin sonuçlarının göz ardı edilmemesi ve hatta bu sonuçların Tanrı'nın teorik ve pratik görünümüne her an bağlanabilmesi durumunda dikkate değer olacağına, ancak bu şartlar altında olanaksız sayılmayacağına da tekrar dikkat çekmek gerekir.

Öyleyse artık Kant'ın “inanca yer açmak için bilgiyi ortadan kaldırdım” sözüne dair teorik bir kavrayış elde etmiş olduğumuzu söyleyebiliriz. Nitekim daha önce de belirttiğimiz üzere Kant, Tanrı'yı teorik akla ait bir kavram olarak değil, ahlaka ait bir kavram olarak görmüştür. Kant Tanrı'yı konu edinen ilgili bir araştırmada araştırmacının arzuladığı, teorik tarzda bilgisel bir tatmini tümüyle yadsımıştır. Tanrı, teorik bir bilginin konusu değildir. Tanrı'nın ne varlığı, anlamı ne de nitelikleri veya etkileri hakkında hiçbir teorik bilgi öne sürülemez. Bu konuyla ilgili spekülative bir tartışma elbette ki gerçekleştirilebilir çünkü en nihayetinde probleme dair teorik bir belirsizlik de söz konusudur. Fakat böyle bir tartışmanın tarafları teorinin belirsiz olarak sabitlediği durum hakkında hiçbir teorik belirlenimde, öne sürümde bulunamazlar. Bu bakımdan Kant'ın bilgiyi ortadan kaldırmakla, tüm bilgiyi değil (doğa ya da spekülative bilgilerimizi değil), yalnızca Tanrı'yla (ya da diğer kendinde şeylerle) ilgili olan bilgiyi ortadan kaldırmayı kastettiği açığa çıkmaktadır. Fakat teori için son olan, pratik için bir başlangıç olabilir. Buna göre bilginin ortadan kaldırılışı, saf aklın pratik kullanımı söz konusu olduğunda yalnızca bir başlangıç olarak görülebilir.

Nitekim Kant'a göre bir en yüksek varlığın kendine özgü varoluşu, spekülative ilgi yolunda öne çıkan tüm girişimlerin ‘bütünüyle verimsiz ve iç yapılarına göre birer sıfır ve birer hiç’ oldukları gösterilse bile, saf aklın salt spekülative kullanımında bir ‘varsayım’; giderek varsayılabilir bir ‘gerek’ olarak koruma altına alınabilmiştir. Buradaki varsayım elbette ki mutlak bir varsayım olarak değil görel bir varsayım olarak alınmalıdır. Çünkü Tanrı'yı, evrenle ilişkisi içerisinde düzenleyici, bulgulatici bir ilke

olarak varsaymak için yeterli nedenimiz olsa da onu deneyim içerisindeki nesnelere benzer olacak şekilde mutlak olarak görmemiz, varsaymamız için hiçbir hakkımız yoktur. Tanrı yalnızca ideadaki bir nesne, varlık olarak varsayılabilir ve hatta her ne kadar bilgimizi olanaklı deneyimin ötesine genişletmeyecek olsa da Kant'a göre o, varsayılmalıdır (Kant, a.g.e, A698/B726). Tanrı'yı evrendeki tüm bağıntıları ereksel bir birliğe göre irdelemek için, evrene ilişkin araştırmalarımıza bir zemin olması açısından, bulgularıcı bir ilke, en yüksek zihin, bir yaratıcı olarak varsaymamız gerekir: “*sanki* böyle bir bağıntı en yüksek ve her şeye yeterli bir neden olarak her şeyi kapsayan tek bir varlıktan toplu olarak kaynaklanıyormuş gibi” (Kant, a.g.e, A686/B714).

Yine de Tanrı'nın teorik felsefede (*saf aklın transzendenal ideali* olarak) elde ettiği tüm bu merkezi konumuna rağmen onun var olduğu bilgisel olarak öne sürülemez. Kant açısından Tanrı'nın var olduğu iddiası teorik zeminler yoluyla bir bilgi değerini kazanamamıştır. Dahası bu iddiayı desteklemek için öne sürülen argümanların tümü başarısız olmuştur. Fakat diğer taraftan Tanrı'nın varlığı teorik bakımdan olanaksız da sayılmamıştır. Tanrı'nın var olduğu düşünülebilir, varlığı varsayılabilir. İşte bu varsayımın temellendirilmesi de Kant'a göre saf pratik akıl tarafından pratik olarak (Tanrı'yı aynı aklın zorunlu nesnesi olan en yüksek iyinin olanağının koyutu olarak kabul etmekle) verilebilmektedir.⁷¹ Öyleyse bu noktadan itibaren durumun tam da böyle olduğunu görmek üzere çalışmamızın Üçüncü Bölümüne geçmemiz doğru olacaktır. Bu yolla çalışmamızın geriye kalan amaç ve hedeflerini tümüyle gerçekleştirecek ve temel tezimiz ile çalışmamızın iki ana iddiasını da bütünlüklü bir biçimde temellendirmiş olacağız.

⁷¹ Necmettin Tan'ın belirttiği üzere “Kant'ın olumlu teolojisinin ikinci cephesi, Pratik Aklın Eleştirisi, bu varsayımı pratik ya da ahlaki açıdan haklı çıkarma girişimidir” (Tan, 2011a). Hatta Mehmet Demirtaş'ın belirttiği üzere Kant, “Tanrı'nın varlığının ancak ahlak delili ile temellendirilebileceğine inanır” (Demirtaş, 2013). Bu bakımdan Mehmet Güneç'in belirttiği durum söz konusudur: “ahlaklı olmak için değil, ama ahlaki hedeflerin gerçekleşmesi için Tanrı'nın varsayılması zorunludur” (Güneç, 2009a). Buna göre Gülşah Bakubala'nın belirttiği üzere “ahlâk kanıtı, verilerini insanın ahlâk tecrübesinden alan ve bu tecrübede kayıtsız şartsız bir yükümlülük bularak buradan Tanrı'nın varlığını bir postulat olarak koymaya veya Tanrı'nın ideal ahlâk değerlerinin [en yüksek iyinin] kaynağı olduğunu göstermeğe çalışan bir kanıttır” (Bakubala, 2006, s. 50).

3. BÖLÜM

KANT'IN AHLAK METAFİZİĞİNİN DÜŞÜNSEL MATRİSİ, ÖZGÜRLÜK VE TANRI

Ne yapmalıyım? Anlaşılacağı üzere Kant'ın sorduğu bu soru kendisini çalışmamızın gidişatı açısından önceleyen '*ne bilebilirim?*' sorusundan farklıdır.⁷² Ne bilebilirim sorusu, bilgi yetisinin ve dolayısıyla kendi nesnelere bilmekle ilgilenen teorik aklın bir sorusudur. Teorik akıl nesnelere bilmek için onlara yaklaşır. Bir fenomen olan nesnenin belirli bir bağıntı içerisinde tanınması bu aklın temel hedefidir. Oysa arzulama yetisini işler kılan '*ne yapmalıyım?*' sorusu insani eylemlerin hangi temele ve eylemlere göre gerçekleştirilmesini soruşturmaktadır. Bu farklılık ışığında '*ne yapmalıyım?*' sorusu Kant'ın pratik akla ve onun eleştirisine dair ortaya koyduğu kapsamlı anlatıya bir giriş olarak kullanılabilir.

Nitekim eylemlerimiz birçok nedenden ötürü ortaya çıkabilmektedirler ve eğer sınırları, ilkeleri veya saf amaçlara göre oluşan yön duyguları belirlenemiyorsa hayvani davranışlardan pek ayırt edilemez gibi olacaktırlar. “İnsanın yapıp etmelerinin hepsi ‘eylem’ adını taşımaz. Eylem, insansal bir yapma–yapmama türüdür. İnsansal yapma–yapmamanın insansal olmayan davranışlardan farkını, güdülere, itkilere değil de ilkelere dayanması oluşturur” (Ketenci & Topuz, 2009). Buna göre akıl sahibi bir varlığın duyuda/duyumsama yetisinde temellenmeyen saf ilkelere göre eylemde bulunma yetisi/istemese, özgürlüğü vardır. İsteme ise pratik akıldan başka bir şey değildir. Bu anlamda insan doğa dünyasıyla kurduğu bağın yanı sıra ya da doğa dünyasına bağlı olan bir nedenselliğinin mevcut olmasına rağmen, bu doğa dünyasıyla uyumlu olan, ancak temeli rasyonel pratik bir zeminde bulunan eylemlerde de bulunabilmektedir. Bu eylemler, özgürlük aracılığıyla gelen nedenselliğin bir ürünü olarak görülmelidirler. Böylelikle bu ayırmadan yani, duyusal ve akılsal temellere bağlı olarak eylemlerin ortaya çıkabileceğinden açıktır ki eylemlerimizin ortaya çıkma koşullarına ilişkin belirli bir farkındalığın ve egemenliğin oluşması için ne yapmamız

⁷² Çalışmamızın gidişatı açısından diyoruz nitekim ötsel olarak bakıldığında '*ne yapmalıyım?*' sorusu '*ne bilebilirim?*' sorusunu bizzat öncelemektedir. “Kant, pratik akıl, teorik spekülasyonel akıl karşısında bir önceliğe (primat) sahiptir, der. Pratik akıl, aklın, duyular üstü olduğu için deneyim alanında yer almayan fakat çok önemli olan sorunlarında insana yol gösterir” (Heimsoeth, a.g.e, s. 140).

gerektiğini bilmek zorunlu olmaktadır. Öyle ki ne yapmamız gerektiğini bilmek nasıl özgür olacağımızı bilmemize olanak sağlayacaktır. Bu durum ise, aklın pratik kullanımının ilgi alanına açılan bir süreci doğurmaktadır. Nitekim pratik akıl, istemeyi belirleyen nedenlerle ilgilenen akıldır. Bir eylemin hangi koşullara bağlı olarak ortaya konulduğu, pratik aklın ilgi alanına girmektedir. Pratik akıl, eylemlerin temelinde yer alan nedenlerin, amaçların belirlenimiyle ilgilenmektedir ve böylelikle ‘ne yapmalıyım?’ sorusu ya da özgürlük için aranan cevabın muhatabıdır.

Diğer taraftan anlaşılacağı üzere pratik akıl, daha özel olarak eylemlerin özel nedenselliği olan özgürlüğe ve bu özgürlüğün yasası olan ahlak yasasına ilişkindir. Kant açısından pratik özgürlük, istemenin ahlak yasası dışında her şeyden bağımsızlığıdır (Kant, 2014, s. 34/38/48/75). “Kant’a göre özgürlük, doğanın determinizminden kurtulup içimizden çıkan bir yasaya göre hareket edebilmemiz durumunda söz konusudur” (Uygun, 2021). Buna göre özgürlüğün gerçekleştirilmesi, pratik bir yasa olarak ahlak yasasına bağlılığın sağlanması anlamına gelmektedir. Böylelikle pratik akıl, kendi nesnelere –özgürlük, en yüksek iyi gibi nesnelere– gerçekleştirilmesiyle, bu nesnelere gerçekleştirilme koşullarıyla, bu anlamda ahlak yasalarıyla ilgilenen akıldır. Dolayısıyla teorik akıl ile pratik akıl arasındaki en önemli fark da ortaya çıkmaktadır: teorik akıl nesnelere bilmekle ilgilenirken, pratik akıl ise nesnelere gerçekleştirilmesiyle, gerçek kılınmasıyla ilgilenmektedir. Bu gerçek kılma yolunda da elbette ki karşımıza ilk olarak özgürlük çıkmaktadır. Nitekim akıl sahibi varlıklar, en temelde, nesnelere eylemler olan pratik akıl aracılığıyla özgürlüğü gerçekleştirmektedirler.

Akıl yoluyla içten, ahlak yasası aracılığıyla belirlenen bir istemenin formu özgürlüktür ve eylemler bu formun bir açılımı olarak ortaya konulmaktadır. Eylemlerimiz, ahlak yasası tarafından belirlenmiş özgür istencimizin bir tezahürü olarak kabul edilmelidirler. Fakat bunlar, istemesi özgürlük yoluyla gelen nedensellikte belirlenmiş olanlar için geçerlidir; istemesi doğa nedenselliği olan nedensellikte belirlenmiş olanlar içinse geçerli değildir. Nitekim istemenin doğa nedenselliği tarafından belirlenmesi, istemenin ilkelerinin saf değil duyusal temelde olduğu anlamına gelir. Bu duyusal temel de eğilimlerden, ben sevgisi ilkesi altına giren nedenlerden başka bir şey değildir. Oysa özgürlük her türlü duyusal koşuldan arınmış, numenal bir kuvvetle bir koşullar zincirini

–hem duyuşal hem anlaşılır tarzda yer alan koşullar zincirini– kendiliğinden başlatma yetisi olarak bizleri ahlak yasına götürür. İsteme yetisinin yasa koyucusu olan akıl, *a priori sentetik* tarzda yer alan ahlak yasaşı aracılığıyla numenlere yasa koyar ve bununla saf özgürlük yaşanır. Özgürlük bu anlamda istemenin ahlak yasaşı dışında her şeyden bağımsızlığı olmaktadır.⁷³

Böylelikle karşımızda saf bir değer felsefesi bulunmaktadır artık. Özgürlük ya da ahlak yasaşı gibi kavramlar epistemolojik ya da ontolojik bir anlatının değil ahlaki bir değerlendirmenin kavramları olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla farklı bir alanın yapısı ve bu yapının kuralları burada işler duruma geçmek zorundadır. Nasıl ki İkinci Bölümde aktardığımız *transzendenal felsefe* yoluyla deneyimin/bilginin *a priori* zemini ele verildiyse, bu bölümde de istememizin *a priori* koşulları gözler önüne serilmektedir. Bu bakımdan bir bütün olarak eylemlerimizin nasıl bir zemin yoluyla ortaya konulduğunun ahlaki bilgisiyle ilgilenmek durumundayız artık. Eylemlerimizin hangi etki veya amaçlar doğrultusunda ortaya çıktıkları ve böylelikle kendi üstlerine hangi değerleri aldıkları bir ahlak metafiziğinin araştırma konusu olarak bu bölümde işlenmelidir. Öte yandan farklı bir alana geçmemiz nedeniyle ya da bu farklı alanın yapısı gereği söylenildiği üzere farklı kurallar karşımıza çıkmaktadır. Kant epistemik bir hatta devam ederken bilgi yetisi ve yasa koyucu anlama yetisiyle ilgileniyordu. Bizlere fenomenlerin bilgisinin hangi koşullar altında mümkün olduğu anlatılıyordu. Oysa bir ahlak metafiziği ve ödev temelli etik yönelimle değişen durum içerisinde, bu kez arzulama yetisi yoluyla yasa koyucu yeti haline gelen yeti akıl, yasa koyulan nesnelere ise numenler olmaktadır. Akıl pratik ortak duyu için yasa koyucu yeti haline gelirken teorik akılla kendilerine ilişkin hiçbir bilginin olamayacağı ilan edilen numenler bu kez, pratik bir gereksinim, özgürlük nedeniyle ön plana çıkmaktadır (Kant, 2016, s. 17-20; 2019, A841; 2021, s. 15; Deleuze, 1995, s. 39/42/55/62/67/70). Nitekim numenler bilinmez fakat yine de olanaksız olmadıkları teorik akılla bir kez gösterildi mi pratik anlamdaki gerçek olanaklarının temellendirilişi için pratik aklın yardımı koşması için de hiçbir engel yoktur. Dolayısıyla yürünmesi gereken yol artık inanca yer açmak sınırlanan aklın diğer yönü yani, bu pratik yönü olmaktadır.

⁷³ Allen Wood'un belirttiği üzere "pratik özgürlük ile kastedilen, kendimize akıl yoluyla verdiğimiz ilkelere göre davranabilme ve canlı varlıklar olarak doğal ihtiyaçlardan kaynaklanan arzuların çekimine direnebilme kabiliyetidir" (Wood, a.g.e, s. 163).

Öyleyse bu bölümde ilkin en temelde Kant'ın en üst değerlerden biri olarak atadığı özgürlük düşüncesiyle ilgilenmemiz gerekecektir –her ne kadar bu özgürlük doğal bir sonuçla bizleri bir ahlak yasasına götürüyor ve ilgimizi bu yasaya yöneltiyor olsa da. Diğer taraftan özgürlüğe olan esas ilgimizi veya araştırmamızı ilkin özgürlüğün doğaya aykırısı, olanaksız olmadığını bildiren teorik akıl, ikinci olarak da özgürlüğe ahlak yasası aracılığıyla nesnel gerçeklik sağlayan pratik akıl aracılığıyla geliştirmemiz gerekecektir.

Dahası bir önceki ana bölümümüzde yalnızca kısmen ele aldığımız bir temayı da bu bölümde geliştirmemiz ve nihai noktasına ulaştırmamız gerekecektir. Bu tema da Kant'ın Tanrı düşüncesinden başkası değildir. Tanrı düşüncesi bir önceki bölümde teorik bir form içerisinde takip edilmişti. Önceki bölümde Tanrı'nın düzenleyici bir ide olan tüm olgusalığın zemini idesi tarafından belirlenmiş saf aklın idealinin pratik görünümü olduğu ancak teorik açıdan bakıldığında bu idealin nesnesinin değil yalnızca idesinin varsayılabildiği ortaya çıkmıştı. Öyle ki bu idealin nesnesinin var olduğunu temellendirmeye girişen bütün argümanlar da Kant tarafından spekülasyon olarak reddedilmiş ve dolayısıyla teorik olarak Tanrı'nın varlığının bilinmeyeceği sonucuna varılmıştı. Tanrı'nın varlığı teorik akıl aracılığıyla (zorunlu varlık antinomisinin çözümlenmesiyle birlikte) düşünüldüğünde yalnızca bir varsayım olarak karşımıza çıkmıştı. Tanrı'nın varlığının bilinebileceği tümüyle reddedilmiş ve böylelikle onun varlığı olanaksız olmayan bir kendinde şey olarak kabul edilmişti. Bu bölümde ise Tanrı düşüncesinin pratik yönünü, bu düşüncenin ahlak metafiziği doğrultusunda Kant tarafından nasıl ele alındığını görmemiz gerekecektir. Böylelikle Tanrı düşüncesinin ahlak metafiziği göz önünde bulundurulmaksızın bütünlüklü bir bakışla gözlemlenebilmesinin mümkün olamayacağı bu bölümde ortaya çıkacaktır. Nitekim teorik olarak yalnızca var olduğu varsayılabilen ancak bu söz konusu varlığı tanımlanamayan Tanrı'nın pratik akıl aracılığıyla, bir inanç nesnesi olarak varlığı temellendirilecek, en yüksek iyinin olanağının koşulu olarak postüle edilecektir. Bu da saf aklın idealine verilen pratik anlamı karşılayacaktır.

Bu doğrultuda, ilk olarak Kant'ın özgürlük hakkındaki görüşleri için bütünsel bir bakışın yakalanabilmesinin yalnızca onun pratik felsefesinin kat edilmesiyle sağlanamayacağı söylenebilir. Böyle bir kazanım için, daha en başından özgürlüğün Kant tarafından nasıl bir teorik bakışla konumlandırıldığının görülmesi gerekmektedir.

Nitekim özgürlük üzerine yalnızca ahlaki bir değerlendirme yapılmaz, özgürlük aynı zamanda teorik bir değerlendirmenin de konusudur. Buna göre ilkin özgürlüğün teorik olarak olanaklı ya da olanaksız olup olmadığının görülmesi gerekmektedir. Teorik olarak özgürlüğün mümkün olup olmaması, onun gerçekleştirilmesinden, gerçekleştirilme yolundan ayrı başına ele alınması gereken bir noktayı karşılamaktadır. Özgürlüğün olanaklı veya olanaksız olduğunu ve olanaksız ya da doğaya aykırı olmadığını bilmek başka bir şey, onun nasıl gerçekleştirileceğini bilmek ise başka bir şeydir. İlki teorik bir değerlendirmeyi ikincisi ise pratik bir değerlendirmeyi ileri koşmaktadır.

Dolayısıyla çalışmamızın bu noktasında öncelikle özgürlüğün teorik bir değerlendirmeye göre olanaklı veya olanaksız olup olmadığı konusu ile ilgilenilecektir. Bu ilgi de bizleri özgürlük sorununun Kant tarafından geniş kapsamlı bir şekilde ele alındığı antinomiler başlığına, daha doğrusu özgürlük antinomisine ve bu antinominin çözümüne götürmektedir. Nitekim özgürlük teorik bir form içerisinde ele alındığında bir antinomi olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğal nedensellik ile uyumlu tarzda yer alan bir nedenselliğin mümkün olup olmadığının incelendiği bu antinomi, özgürlüğün teorik olarak mümkün olup olmadığı sorusuna bir cevap teşkil etmektedir. Dolayısıyla özgürlük sorununun, karşımızda gerçek anlamıyla bir sorun olarak belirlediği anın teorik bir değerlendirmede ortaya çıktığı söylenebilir. Takip eden aşamada ise özgürlüğe teorik akıl tarafından tanınan doğaya aykırı olmama özelliğini aşarak ona nesnel bir gerçekliğin tanındığı ahlak metafiziğindeki ele alınışına eğilmemiz gerekecektir.

3. 1. ÖZGÜRLÜK ANTİNOMİSİ VE BU ANTİNOMİNİN TEORİK ÇÖZÜMÜ

Saf aklın üçüncü antinomisi olan özgürlük antinomisi, diğer antinomi durumlarında olduğu gibi, birbirine karşıt olan iki savdan oluşmaktadır. Antinomiye ilkin görünüşler dizisini kendiliğinden başlatan bir özgürlük yoluyla gelen nedenselliğin var olduğunu savunan sav açısından ele alabiliriz. Sava göre evrende ortaya çıkan görünüşlerin tümü doğa yasalarına göre olan nedensellik ile ortaya çıkmaz. Farklı bir ifadeyle evrende ortaya çıkan görünüşleri açıklamak için bir başka nedenselliğe daha ihtiyaç vardır. Bu söz konusu nedensellik de özgürlük yoluyla gelen nedenselliktir.

Diğer taraftan sava ait olan görüş, bu görüşün karşıtının savunulması durumunda içine düşülen çelişki ile tanıtlanır. Savın haklılığı, karşı savın haksızlığıyla temellendirilir. Buna göre şöyle düşünülebilir: doğa yasalarına göre olandan başka hiçbir nedensellik yoktur. Böyle bir durumda evrendeki her şey bir doğa kuralına göre, kendisinden önce yer alan bir durumu takip edecektir. Farklı bir ifadeyle sonuç, nedeni ön gerektirecektir. Şimdi bu önceki durumun kendisi de bir başlangıca sahip olmalıdır yani, daha önce var olmadığı bir zamanda ortaya çıkmış, oluşmuş olmalıdır. Nitekim bu önceki durum bir başlangıçla ortaya çıkmış olmasaydı veya her zaman var olmuş olsaydı, kendisini takip eden sonucu da her zaman olmuş olur, bir başlangıçla ortaya çıkamazdı. Buna göre nedenin nedenselliğinin kendisi de bir başlangıçla ortaya çıkmış, olmuş bir şey olmalıdır. Öyle ki bu nedenin nedenselliği doğa yasasına göre kendisini önceleyen bir başka durumu ve bu durumun nedenselliğini ön gerektirecektir. Bu doğrultuda eğer evrendeki her şey doğa yasalarına göre ortaya çıkıyorsa, bu her şeyin kendisine alt güdümlü olduğu bir başlangıcı düşünmemiz gerekecektir. Öyleyse her şeyi ifade eden görünüşler dizisinde hiçbir zaman bir *ilk* başlangıcın olmadığını düşünmemiz gerekecektir. Buna göre birbirlerine alt güdümlü olan nedenler dizisinin hiçbir tamamlanmışlığı da olmayacaktır. Çünkü hiçbir ilk başlangıç olmayacak, nedenler dizisinde geriye doğru sürekli bir ilerleme olacaktır.

Fakat diğer taraftan doğa yasası, olan her şeyin *a priori* belirlenmiş yeterli bir nedeni olduğunu imler. Öyleyse hiçbir ilk başlangıcın olmaması ile doğa yasalarının bu özelliği birbirleri ile çelişecektir. Çünkü nedenler dizisini başlatan hiçbir ilk nedensellik yok ise, olan şeylerin olması için hiçbir neden de olamayacaktır. Çünkü nedenler dizisinin başlaması için hiçbir yeterli neden olmayacak ve dolayısıyla hiçbir sonuç da olmayacaktır. Öyleyse ‘tüm nedensellik yalnızca doğa yasalarına göre olanaklıdır’ iddiası kendisi ile çelişmektedir. Dolayısıyla bu noktada farklı bir nedensellik varsaymamız gerekmektedir. Kant’a göre bu öyle bir nedenselliktir ki kendisi aracılığıyla bir şey gerçekleşmekte fakat kendisini önceleyen başka herhangi bir neden bulunmamaktadır. Buna göre varsayılması gereken bu nedensellik mutlak bir kendiliğindenlik olarak varsayılmalıdır, öyle ki bu kendiliğindenlik aracılığıyla doğa yasaları ile uyumlu olacak şekilde gelişen bir görünüşler dizisi kendiliğinden başlar (Kant, a.g.e, A447/B375). Varsayılan bu kendiliğindenlik *transzendenal* bir

özgürlüktür ki bununla birbirlerine alt güdümlü olan nedenler dizisi bir ilk başlangıca ve dolayısıyla tamamlanmışlığa erişir.

Diğer taraftan antinominin karşı-savı açısından duruma bakıldığında evrende hiçbir özgürlüğün bulunmadığının söylenmesi gerekecektir. Buna göre evrende hiçbir özgürlük yoktur ve gerçekleşen her olay sadece doğa yasalarının etkileri olarak ortaya çıkmaktadır. Olaylar birbirlerine nedenler ve sonuçlar olarak aittirler ve hiçbir kendiliğindenlik yoktur. Duruma bakıldığında karşı-savın bu görüşünün sava ait olan iddianın çelişkili olduğunun gösterilmesiyle savunulabildiği görülür.

Bu doğrultuda evrende ortaya çıkan olayların ortaya çıkabilmelerini sağlayan özel bir nedensellik türü olarak *transzendent* bir özgürlük olduğunu varsayalım. Kabul edilen bu özgürlük bir güç olarak evrendeki bir olayı ve bu olay neticesinde ortaya çıkan sonuçların dizisini mutlak anlamda başlatacaktır. Bu aynı zamanda bir dizi üretme belirleniminin yani, nedenselliğin mutlak olarak başlaması anlamına gelecektir. Bu öyle bir nedensellik olacaktır ki bu nedenselliğin eylemini kalıcı doğa yasalarına göre önceleyen hiçbir şey olmayacaktır. Eylem ilk defa ortaya çıkacak ve hiçbir önceleyici neden olmayacaktır.

Oysa “her eylem için başlangıç henüz eyleme geçmeyen nedenin bir durumunu öngerektirir ve eylemin dinamik bir ilk başlangıcı aynı nedenin önceki durumu ile hiçbir nedensellik bağıntısı olmayan, e.d. hiçbir yolda ondan doğmayan bir durumu öngerektirir” (Kant, a.g.e, A447/B475). Yani, bir eylemin ortaya çıkabilmesi ancak ondan ayrı bir neden yoluyla mümkün olabilir. Etki kendi nedeninden bağımsız olarak düşünülemez. Farklı bir deyişle, nedeni olmayan bir etkiden söz edilemez. Dolayısıyla “kendisi başka bir nedenden doğmayan bir ilk başlangıç düşüncesi, doğrudan doğruya nedensellik düşüncesine yani, her etkinin bir önceki olayın sonucu olduğu fikrine tamamen terstir” (Öztürk, 2018). Evrende gözlenen her olay belli bir nedene bağlı olarak ortaya çıktığı için nedensiz bir nedenin var olduğu iddia edilemez. Buna göre *transzendent* özgürlük düşüncesi nedensellik yasasına karşı bir şeydir. *Transzendent* özgürlük düşüncesi “etkin nedenlerin böyle bir ardışık bileşimi olarak hiçbir deneyim birliğine olanak tanımadığı için hiçbir deneyimde bulunmayan boş bir düşünce-şeydir” (Kant, a.g.e, A447/B475)

Böylelikle karşı-sav açısından bakıldığında evrende ortaya çıkan olayların bir dizi oluşturan bağlantı ve düzenlerini ancak doğanın kendisine yaslayabiliriz. Doğa yasaları tek yol gösterici yasalardır. Dolayısıyla doğa yasalarını bırakıp evrende gelişen olayların özgürlük yasalarına bağlı olarak ortaya çıktıklarını söyleyemeyiz. Buna göre doğanın işleyişi ile *transzendental* özgürlük düşüncesi, karşılaştırmalı olarak bakıldığında, birbirlerinden yasallık ve yasasızlık gibi ayrırırlar. Doğa deneyiminin tam ve yasal birliği için verdiği söze karşılık olarak araştırmacı anlama yetisini olayların birbirini izleyen doğuşlarındaki nedenleri araştırmaya zorlar. “Buna karşı özgürlük yanılması, araştırmacı anlama yetisini kendiliğinden eyleme geçen koşulsuz bir nedenselliğe götürerek ona nedenler zincirinde bir dinginlik noktası sağlar. Oysa bu nedensellik kördür ve kuralların baştan sona tutarlı bir deneyimin biricik olanağı olan yol göstericiliklerini bozar” (Kant, a.g.e, A447/B475).

Böylelikle ortada bir antinominin olduğu görülmektedir. Özgürlük, antinominin taraflarından birine göre olanaklı, diğerine göre olanaksız görülmüştür. Peki, bu antinomi nasıl çözülebilir? Kant sunumunu verdiğimiz bu özgürlük antinomisini birbiriyle uyum içerisinde işleyen ikili bir nedensellik düşüncesiyle çözer. *İki tarafın haklılığı farklı bağıntılar içerisinde aynı anda olurlar*. Buna göre evrende ortaya çıkan olayların ortaya çıkmasına neden olan iki farklı nedensellik söz konusudur. Bu nedenselliklerden ilki doğaya, ikincisi ise özgürlüğe göredir. Birinci tür nedensellikte ortaya çıkan olaylar doğa yasalarının etkileri olarak görülmelidirler. Buradaki durumda her etkinin bir nedene gereksediği bulunur. “Görünümlerin nedenselliği zaman koşulları üzerine dayandığı için ve önceki durum, eğer her zaman olmuş olsaydı, zamanda ilk kez ortaya çıkan herhangi bir etki yaratmış olamayacağı için, buna göre, olmuş olanın ya da ortaya çıkanın nedeninin nedenselliğinin kendisi de ortaya çıkmış olmalıdır ve anlama yetisi temel ilkesine göre kendisi yine bir nedene gereksinir” (Kant, a.g.e, A532/B560). İkinci tür nedensellik durumunda ise, evrenbilimsel bir özgürlük tasarımı söz konusudur. Bu nedensellik bir olayı kendiliğinden başlatma yetisine tekabül eder. Dolayısıyla bu tür nedensellikte doğa yasaları etkili değildir. Bu tür nedensellik kendisini zamana göre belirleyen bir nedene alt güdümlü değildir. Buradaki durumda akıl kendisi için bir kendiliğindenlik idesi oluşturarak nedensel ilişkideki koşulların mutlak bütünlüğünü elde eder. Akıl burada kendiliğinden davranır. Akıl, bir nedensellik başlatır. Bunu da kendisini nedensel bağıntı yasasına göre eyleme belirleyen bir başka

nedene ihtiyaç duymaksızın yapar. Öyle “bir nedensellik ki o doğal nedenlerden bağımsız olarak ve giderek onların güç ve etkilerine aykırı olarak, zaman düzeninde empirik yasalara göre belirlenen bir şeyi üretebilir ve dolayısıyla bir olaylar dizisini bütünüyle kendiliğinden başlatabilir” (Kant, a.g.e, A534/B562).

Peki, bu iki nedensellik türü birbirleriyle uyum içerisinde nasıl işleyebilirler? Buradaki durumda bir taraftan bir anlaşılır/düşünülür nedensellik ve diğer yandan ise duyusal bir nedensellik düşünmemiz gerekecektir. Şöyle ki Kant duyuların bir nesnesinde kendisi görünüş olmayanı ‘anlaşılır’ olarak isimlendirir. Bu doğrultuda duyu evreninde kendisi görünüş olarak kabul edilmesi gereken şey, kendisinde duyusal görü nesnesi olmayan fakat kendisinin görünüşlerin nedeni olmasını sağlayabilen bir yetiye sahipse bu şeyin nedenselliği iki türlü düşünülebilir. İlk olarak bu şeyin nedenselliği bir kendinde şeyin nedenselliği olarak düşünülebilir. Böyle bir durumda bu şeyin nedenselliği eylemine göre anlaşılır olarak düşünülür. İkinci olarak bu şeyin nedenselliği duyu evreninde yer alan bir görünüşün nedenselliği olarak da düşünülebilir. Böyle bir durumda ise bu şeyin nedenselliği etkilerine göre duyulur olarak düşünülür. Buna göre aynı öznenin nedenselliğinin bir empirik ve bir de zihinsel boyutu söz konusu olacaktır. Bu her iki tür nedenselliği de aynı etkide bir arada yer alıyor olarak düşünmemiz gerekir. Kant’a göre “duyuların bir nesnesinin yetisini düşünmenin bu çifte yanı görünüşlere ve olanaklı bir deneyime ilişkin olarak oluşturduğumuz kavramlardan hiçbiri ile çelişmez” (Kant, a.g.e, A539/B567).

Diğer taraftan her etker nedenin bir karakteri yani, nedenselliğinin bir yasası vardır ki bu karakterle kendisi bir neden olacaktır. Buna göre duyulur evrenin öznesinde öncelikle empirik bir karakter bulunur. Bu empirik karakterle öznenin eylemleri birer görünüş olarak diğer görünüşler ile doğa yasalarına göre baştan sona giden bir bağlantı ve düzen içerisinde dururlar. Bu söz konusu eylemler kendi koşulları olan diğer görünüşlerden türetilirler ki hepsi doğa yasalarına alt güdümlü olarak tek bir dizinin üyelerini oluştururlar. Fakat aynı özneye görünüşler olarak eylemlerin nedeni olduğunu bildiren, kendisi duyumsamanın koşulları altında ve görünüş olmayan bir anlaşılır karakter de aittir. Böylelikle birinci türdeki empirik karakter görünüşteki şeyin karakteri iken ikinci türdeki anlaşılır karakter ise, kendinde şeyin karakteridir. “Kant özneyi,

numen olarak özgürlük yasalarını koyan, bu yasalara itaat eden ve fenomen olarak doğa yasalarına tabii olan olarak ayırmaktadır” (Bezci, 2005).

Kant’a göre bir eylem ortaya koyan özne anlaşılır karakterine göre düşünüldüğünde herhangi bir zaman koşulu altında yer almaz. Nitekim zaman koşulu görünüşlerin koşuludur, bu koşulun soyutlanması durumunda bulunacak olan kendilerinde şeylerin koşulu değildir. Bu açıdan düşünüldüğünde bu özne, olan her şey nedenini görünüşlerde yani, bir önceki durumda bulmalıdır yasasına alt güdümlü değildir. Bu öznenin nedenselliği zihinsel olarak yer aldığı için, empirik koşullar dizisinde yer almaz. Dolayısıyla bu öznenin anlaşılır karakteri doğrudan bir biçimde de bilinemez. Çünkü kendisi bilinebilecek bir görünüş değildir. Daha ziyade bu anlaşılır karakteri empirik karakter ile uyum içinde düşünmemiz gerekir.

Bu doğrultuda özne empirik karakterine göre düşünüldüğünde, birer görünüş olduğu için, doğa nedenselliğine alt güdümlü olacaktır. Bu düzeyde özne duyulur evrenin bir parçasıdır. Bu öznenin eyleminin etkileri doğa nedenselliğinin altında doğacaktır. “Dış görünüşlerin onu etkiledikleri düzeye dek ve empirik karakterinin, e.d. nedenselliğinin yasasının deneyim yoluyla bilinebiliyor olduğu düzeye dek, tüm eylemleri doğa yasalarına göre açıklanabilir olmalı ve bunların tam ve zorunlu bir belirlenimleri için gerekli olan şey, olanaklı bir deneyimde bulunabilmelidir (Kant, a.g.e, A540/B568). Fakat aynı özne anlaşılır karakterine göre düşünüldüğünde duyumsamanın tüm etkilerinden ve görünüşler üzerinden belirlenimden özgür olarak kabul edilmelidir. Anlaşılır karakterine göre bir numen olan bu özne böylelikle eylemlerinde doğa zorunluluğundan özgür olmaktadır. “Böylece özgürlük ve doğa, her biri kendi tam imleminde alındığında, eşzamanlı olarak ve hiçbir çatışma olmaksızın aynı eylemlerde yer alabilirler, yeter ki bu eylemler anlaşılır ya da duyulur nedenleri ile karşılaştırılmış olsunlar (Kant, a.g.e, A541/B569)

Neticede evrendeki tüm olaylar etkilerine göre doğa düzeninde empirik olarak belirlenmişlerdir. Bu bir anlama yetisi yasasıdır. Bu yasa ki olan her şeyin bir nedeni olduğunu, nedenlerin birbirlerine alt güdümlü olarak bir dizi oluşturduklarını bildirir. Yine de olayların ortaya çıkmalarında bir doğa zorunluluğunu kabul etsek bile yalnızca doğa zorunluluğunun bir etkisi olanı özgürlüğün bir etkisi olarak da kabul edebiliriz. Bunlara göre görünüş alanında yer alan nedenler içinde bir diziyi kendiliğinden başlatan

hiçbir neden olamaz. Bir görünüş olduğu ölçüde her eylem bir olayı üretir ki kendisi de bir olaydır ve dolayısıyla kendisinden önce yer alan bir başka durumu ön gerektirir. Bu gerçekleşen her olayın bir dizi oluşturduğunu veya bu söz konusu dizinin bir sürdürülmesi olduğunu gösterir. Bu noktada kendiliğinden bir başlangıç yoktur. Fakat Kant sorar: “görünüş alanındaki her etki için empirik nedensellik yasalarına göre kendi nedeni ile bir bağıntı gerekliyken, bu empirik nedenselliğin kendisi, doğa nedenleri bağlantısı en küçük bir biçimde çığnınsız, empirik değil ama anlaşılır bir nedenselliğin bir etkisi olabilir mi?” (Kant, a.g.e, A544/B572). Bu nedensellik bir anlaşılır nedensellik olarak doğa yasalarına alt güdümlü olmayan, duyulur evrene ait olmayan bir nedenin kökensel eylemi olarak düşünülecektir. Bu nedenselliğin görünüş alanındaki eylemleri empirik sayılan nedensellikte bir çelişki içermeyecek şekilde işleyecektir. Nitekim anlaşılır nedensellik empirik nedenselliğin *transzendenal* nedeni olarak düşünülecektir.⁷⁴

Kendi örneğimizle ifade edecek olursak, insan, hem empirik bir karakteri hem de anlaşılır bir karakteri olan bir varlıktır. İnsan hem bir fenomen hem de bir numen varlığıdır. İnsanın yapıp etmeleri fenomen olarak doğa nedenselliğine alt güdümlüdür: kendisini pencere boşluğundan bırakan bir kişinin hafif bir yarayla bile olsa yere çakılacağı bir doğa nedenselliğinin var olduğunun göstergesidir. Doğa nedenselliği insanın empirik karakteri üzerinde egemendir. Ama bu aynı insan, belli yetiler açısından bir numen varlığı ve dolayısıyla özgürlükten gelen bir nedenselliğin de sahibidir. İnsanın yapıp etmelerinde bilinemez kalan ancak doğa dünyasında gözlemlenen eylem nedenleri, bir anlaşılır karakteri daha vardır. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak belli türden ölçüler ve hedeflerle bu anlaşılır nedenselliği, eylem nedenlerini işletmektedir: kendisini pencere boşluğundan bırakan kişi, bunu özgürlükten gelen ancak duyulur değil anlaşılır olan bir nedensellikte, kendisine açık olduğuna inanma ihtimalimizin olduğu ancak temelinde bilinemez kalan bir niyetle gerçekleştirmektedir. İnsan salt kendiliğinden eyleme kalkışarak, idelere göre kendine özgü bir düzen oluşturarak

⁷⁴ Kant’a göre “özgürlük, duyusal-bedensel yanıyla ampirik nedenselliğin zorunluluğuna ve koşulluluğuna tabii olan insanın, numenal olarak fenomenal dünyadaki bir etkinin temelinde olabilecek şeyin anlaşılır doğasını düşündüğünde, doğal nedenler zincirinden bağımsız olarak saf aklın kendinde yeni bir nedensel zinciri başlatmasının olanağını ifade eder” (Coşkun, 2016).

empirik koşulları kendisine, niyetine uygun kılar: kendini boşluğa bırakma niyeti, boşluğa çakılma gerçeğiyle buluşur.

Görüldüğü üzere özgürlük Kant tarafından teorik olarak doğaya uygun görülmüştür. Özgürlük doğaya aykırı veya olanaksız değildir. Başlangıçta bir antinomi oluşturan özgürlük düşüncesi, antinominin çözümüyle birlikte teorik olarak savunulabilir kılınmıştır. Öyleyse bu noktada artık özgürlüğün gerçekleştirilmesinin koşullarının Kant tarafından nasıl belirlendiğini, özgürlüğü gerçekleştirecek yolun hangi adımlardan geçtiğini görmek gerekecektir.⁷⁵ Bu ise özgürlüğün artık teorik bir form içerisinde değil, pratik bir form içerisinde ele alınması anlamına gelecektir. Özgürlük bu noktadan itibaren kendisine nesnel gerçeklik verecek olan pratik aklın ana konusu olarak işlenecektir. Nitekim belirtildiği üzere pratik akıl, nesnesinin gerçekleştirilmesini hedeflemektedir. Bu gerçekleştirme ise, bir eylemde bulunmaktan geçmektedir. Buna göre olması gereken şeylerle ilgilenen pratik akıl, eylemler yoluyla özgürlüğün nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğini öğretecektir bizlere. Öyleyse geldiğimiz noktada artık yönümüzü Kant'ın pratik felsefesine ve bu pratik felsefe yoluyla özgürlüğün nasıl konumlandırıldığı konusuna çevirebiliriz. Böyle bir adım aracılığıyla olanaksız olmadığı teorik akıl yoluyla gösterilen özgürlüğün, pratik akıl aracılığıyla, nasıl gerçekleştirildiğini gözleme şansına sahip olacağız.

3. 2. KANT'IN AHLAK METAFİZİĞİNİN ANA HATLARI

İlkin belirli bir disipliner bölümlemeyle Kant'ın ahlak metafiziğinin konumu tespit edilebilir. Bu doğrultuda öncelikle Kant'ın ilkece akıl bilgileri arasında yaptığı *içerikli ve biçimsel akıl bilgileri* ayrımı göz önüne alınabilir. Buna göre Kant açısından belirli bir nesneyi ele alan akıl bilgileri içerikli akıl bilgileridirler. Öte yandan nesnelere ayırım yapmadan salt düşünmenin genel kurallarıyla uğraşan akıl bilgileri ise biçimseldirler –bir akıl bilgisi biçimsel olduğu zaman anlama yetisi ve aklın biçimiyle uğraşır. Bu durumda bu ikinci akıl bilgisine, biçimsel felsefe ya da *mantık* denilir. Diğer

⁷⁵ Paul Guyer'ın belirttiğine göre, "Kant'ın bu noktada kanıtlamak istediği tek şey insan özgürlüğünün *olanağıdır, gerçekliği* değil –Kant'ın nihayetinde iddia edeceği gibi, bu yalnızca ahlak yasası kapsamındaki yükümlülüğümüzün farkında olmamızdan çıkarılabilir" (Guyer, 2022, s. 243). Aslında Paul Guyer'ın bu ifadesinin belirli bir yanlış anlamaya yol açmaması için Kant'ın insan özgürlüğünün olanağını değil, bu özgürlüğün doğaya aykırı olmadığını, dolayısıyla olanaksız olmadığını kanıtlamaya çalıştığını belirtmemiz doğru olacaktır.

tarafından nesnelere ve bu söz konusu nesnelere kendisine bağlı olduğu yasalarla ilgilenen ve bu anlamda içerikli olan felsefe ise ikiye ayrılır. Nitekim nesnelere kendilerine bağlı olduğu yasalar ya doğanın ya da özgürlüğün yasaları olmak durumundadır. Doğanın yasaları her şeyin kendilerine göre olup bittiği, olan şeylerin yasaları iken, özgürlüğün yasaları ise her şeyin kendilerine göre olması gerektiğini bildiren, olması gerekeni bildiren yasalardır. Böylelikle doğanın yasalarıyla ilgilenen bilime *fizik*, özgürlüğün yasalarıyla ilgilenen bilime ise *etik* denilir. Farklı bir yönden ifade edilirse, doğanın yasalarıyla ilgilenen bilime doğa öğretisi veya doğa metafiziği, özgürlüğün yasalarıyla ilgilenen bilime ise ahlak öğretisi veya ahlak metafiziği adı verilir. Bu iki öğretinin ilki doğaya ilişkin dünya bilgeliği iken, ikincisi ise ahlaka ilişkin dünya bilgeliğidir. Diğer taraftan bütün düşüncede geçerli olan kuralları araştıran mantıkta olan durumun aksine bu iki öğreti ya da bilimin hem akılsal hem deneysel kısımları vardır –mantık yalnızca akılsal olmak durumundadır. Böylelikle fizik ve ahlak bilimlerinin yalnızca *a priori* ilkelere dayanan akılsal kısımları olduğu gibi, uygulamalarını deneyde bulan deneysel kısımları da vardır. Deneysel etik aynı zamanda pratik antropoloji olarak adlandırılırken, etiğin akılsal kısmına ise tam anlamda ahlak denilir. Kant'ın temel amacının ise deneysel olan her türlü içerikten arındırılmış, böylelikle antropolojiden farklılaşan –ödev ve ahlak yasaları ideleri ile olanaklılığının belirgin olduğu– saf bir ahlak felsefesini geliştirmek olduğu söylenilebilir (Kant, 2013, s. 2-4).

Kant'ın ahlak felsefesi saf bir felsefedir, içinde deneye ait olan her türlü unsurun dışlanmasını gerektirir. Nitekim Kant açısından tam anlamda ahlak, deneysel öğeler içeren bilgilerden ayrılan ahlak yasalarına, ilkelerine dayanmaktadır. “Demek ki, deneysel olan her şey, ahlaklılık ilkesine katık olarak, yalnız işe yaramamakla kalmaz, ayrıca ahlâkın temizliğine de büyük zarar verir; çünkü ahlâkta kayıtsız-şartsız iyi bir istemenin asıl, paha biçilmez değerini, eylemin ilkesinin deneyin sağlayabileceği rastlantısal nedenlerin her türlü etkilemesinden böyle uzak olması oluşturur” (Kant, a.g.e, s. 43). Bir yükümlülük nedeni olarak yer alan ahlak yasaları kendi içlerinde mutlak bir zorunluluk taşıyarak, deneyin olumsuzluğundan, rastlantısallığından

ayrılırlar.⁷⁶ Böylelikle Kant'ın ahlak felsefesi temele alınan ahlak yasaları aracılığıyla akıl sahibi bir varlık olan insana *a priori* bilgilerin verildiği görüşüne dayanır. Bu *a priori* bilgiler de tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olmaktadır. Nitekim yükümlülük nedeni insanın içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, *a priori* geçerliliğe sahip olan saf akıl kavramlarında bulunur.⁷⁷ Burada söz konusu olan isteme, hiçbir deneysel hareket nedenini kabul etmeyen, bütününde *a priori* ilkeler yoluyla belirlenen ve böylelikle bir saf isteme adına layık olan bir istemedir: Akıl, davranışı tek başına; zorunlu olarak *a priori* bir biçimde belirler. Böylelikle ahlak metafiziğinin tüm erimi olanaklı bir istemenin saf idelerini ve ilkelerini araştırıp, ahlaklılığın en yüksek ilkesinin, sırf akılca belirlenen istemenin kendi kendisiyle ilişkisinin aranıp bulunmasından oluşur. Farklı bir ifadeyle ahlak metafiziği, istemenin –*a priori* temelde öne çıkan– belirlenme nedenleriyle ilgilenmektedir.

3. 2. 1. İyi İsteme

Bu noktada Kant'ın ahlak öğretisinin temel kavramlarına –iyi isteme, ödev, saygı, ahlak yasası, amaçlar krallığı vb. kavramlara– başvurarak, bu öğretinin iç dinamiklerinin nasıl bir yapıyı karşımıza çıkardığıyla ilgilenebiliriz. Buna göre ilk olarak *iyi isteme/iyi niyetli istenc*⁷⁸ kavramıyla ilgilenebiliriz. Kant açısından bu dünyada herhangi bir koşula bağlı olmaksızın, kayıtsız şartsız bir şekilde iyi olarak kabul edilebilecek yegâne şey iyi istemedir. “Akıl sahibi bir varlık olarak insanın amacı ve ödevi ‘kendi başına iyi bir

⁷⁶ Fatıma Güner ve Hümeıra Özturan, ahlak yasasının zorunluluğunu dürüstlük ilkesi örneğiyle, şu sözlerle açıklamıştır: “Ahlâk yasasına bir rastlantı sonucu uygun olan eylemlerde koşul ortadan kalktığında buyruk da geçerliliğini yitirir. Çünkü dürüst olmayı sadece faydasından dolayı tercih eden bir kişi, dürüstlüğün sonunda zarar göreceği zaman yalan söylemeyi tercih edebilir. Kant, akıl sahibi varlıklar için rastlantısal koşullar altında geçerli olan bir buyruğun genel ve zorunlu bir şekilde uyulması gereken bir yasa olamayacağını düşünür” (Güner & Özturan, 2022).

⁷⁷ Taşkın Ketenci, ahlak yasasının deneysel bir temele bağlı olarak düşünülmesi durumunda ortaya çıkabilecek sorunu şu sözlerle açıklamıştır: “...ahlâk yasalarının dayandığı zemin deneysel bir zemin olursa, tek tek kişilerin içinde bulunduğu rastlantısal koşullar göz önüne alınıyor demektir. Böyle bir zeminde ahlâk yasalarının bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli olan genellikleri ortadan kaybolur” (Ketenci, 2008).

⁷⁸ Kant, istemeyi şu sözlerle açıklamıştır: “İsteme, belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme belirleme yetisi olarak düşünülmemektedir. Böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır.” Kant'ın pratik iyi hakkındaki sözlerini ise şu şekilde aktarabiliriz: Pratik iyi ise, “akıl tasarımlarıyla, dolayısıyla öznel nedenlerle değil, nesnel, yani her akıl sahibi varlık için böyle bir varlık olarak geçerli olan nedenlerle istemeyi belirleyen şeydir” (Kant, 2013, s. 44/29).

iradeyi' ortaya koymaktır" (Çilingir, 2015). İyi isteme eylemin ardındaki düşünüşün en değerli olanıdır. Öyle ki iyi isteme insana doğa tarafından verilmiş yeteneklerden; örneğin yargıda bulunabilme, anlayabilme, zekâ yoluyla kavrayabilme yeteneklerinden ve hatta insan mizacının istemeye değer özelliklerinden, örneğin cesareten, azimli olmaktan, sabırlı olmaktan dahi önde gelmektedir. Nitekim bu yetenekler ve mizaç özellikleri insanın karakteri/insanın özel yapısı iyi değilse, kötü bir yolda kullanılabilirler. Örneğin insan, doğal yaşam alanlarının ekonomik çıkar lehine nasıl talan edilebileceğini en zeki projeleriyle gözler önüne serebilme kabiliyetine sahiptir. Böyle bir durumda insan zekâsının üstün ilerleyişinden medet ummanın doğal yaşam alanlarını içinden çıkılmaz sorunlara sürükleyeceğini kestirmek zor olmamalıdır. Ya da birine yapacağı kötülük için günden güne kararlılığını güçlendiren birinin bu mizaç özelliğine gıpta etmenin kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek bir tarafı bulunamayacaktır. "Talihin bağışladıklarıyla da durum aynıdır. Güçlülük, zenginlik, onur, sağlık bile ve mutluluk adı altında her türlü esenlik ve kendi durumundan memnun olma, insana cesaret verir; böylece de sık sık bunların insanın ruhsal yapısını etkilemesini, dolayısıyla eylemde bulunmanın tüm ilkesini de haklı ve genel olarak amaca uygun kılacak iyi bir istemenin olmadığı yerde insanı haddini bilmez yapar" (Kant, a.g.e, s. 8).

Böylelikle iyi isteme, iyi bir şekilde isteme, eylemlerin kayıtsız şartsız bir şekilde iyi olarak görülebilmelerinin yegâne koşulunu oluşturur. İyi isteme sıradan bir insanın doğal sağduyusunda zaten içerilen, sahip olunulduğu için başkaları tarafından öğretilmekten çok üzerine ışık tutulması gereken ve tüm eylemlerimizin değerini belirlemek için temele alınan bir ölçüttür. Hatta iyi isteme, mutlu olmaya layık olmanın bile temel koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutlu olmaya layık olmak istiyorsak, istencimizin iyi olması gerekecektir. Nitekim iyi isteme, eylemin ortaya çıkaracağı etkilerden, başarısından hatta eylem için belirlenen amaca ulaşmaya uygun oluşundan değil, sırf kendi başına iyi olan yegâne şeydir. Bu anlamda bir eylem iyi bir istemeyle gerçekleştirilmeye çalışılıyorsa, sonucu ne olursa olsun iyi olarak görülecektir. Dahası iyi istemeyle kıyaslandığında tüm eğilimler,⁷⁹ aşağı düzeyde kalmak zorunda olacaklardır. Belli bir çıkar güdüsünü veya hazzı amaç olarak belirleyen bir eylem ile

⁷⁹ Kant, eğilim ve gereksinim arasındaki ilişkiyi şu sözlerle açıklamıştır: "Arzulama yetisinin duyumlara bağımlılığına eğilim denir; bu da her zaman bir gereksinimi gösterir" (Kant, a.g.e, s. 30, dipnot).

amacı bir kenara bırakarak yalnızca eylemin iyi istemeyle belirlenmesini arzulayan bir isteme kıyaslandığında, bu ikincisi önde olacaktır. Ya da doğanın bizlere bağışladığı akıl, mutluluk gibi *başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan* için değil, asıl iyi isteme için belirlenmiştir. Nitekim aklın değil hayal gücünün bir ideali olan mutluluk kavramını oluşturan öğelerin hepsi deneyseldir yani, deneyden ödünç alınmalıdırlar.⁸⁰ Buna göre Kant açısından aklın hakiki belirlenimi, kendi başına iyi olan bir istemeyi ortaya çıkarmaktır. Öyle ki bu iyi isteme başka bir amaç için araç olarak iyi olan bir şey değildir, kendi başına istenilen bir şey olarak ortaya çıkarılmaktadır.⁸¹

3. 2. 2. Ödev

Diğer taraftan Kant kendi başına saygı görmeğe lâıyk ve başka hiçbir amaç olmaksızın iyi olan iyi isteme kavramını doğrudan ödev düşüncesiyle derinleştirmektedir. Nitekim ödev kavramı iyi isteme kavramını içermektedir (Kant, a.g.e, s. 12).⁸² Ödev düşüncesine eğilen Kant, ilk olarak eylemler arasında bu düşünceye göre ayrımlar yapmaktadır. İlk sırada *ödevde aykırı eylemler* gelmektedir. Bu eylemler temele aldıkları maksimler bakımından ödevde aykırıdırlar. Maksim istemenin öznel ilkesidir ve ödevde aykırı bir eylem istemenin/eylemin ödev düşüncesine dayalı olarak ortaya çıkmadığını belirtmektedir. İkinci sırada gelen tür ise, *ödevde uygun eylemler* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eylem türünde isteme yoluyla ortaya çıkarılan eylemin ödev düşüncesiyle uyumlu olduğu görülür. Ancak eylem her ne kadar ödevde uygun bir şekilde ortaya çıkarılmış olsa da ödevden dolayı yapılmamış olabilir. Böylelikle üçüncü sırada gelen tür, *ödevden dolayı yapılan eylemler* olmaktadır. Kant açısından

⁸⁰ Diğer taraftan Kant'ın, mutluluğu, ahlak öğretisinden tamamen dışladığına inanmak zordur. Nitekim aşağıda görüleceği üzere, mutluluk, en yüksek iyinin ikinci ögesini oluşturmaktadır. Bize göre Kant, mutluluğu felsefi sisteminin ön kapısından çıkarıp arka kapısından içeri almıştır. Buna göre burada dikkat edilmesi gereken şey ise, istemeyi belirleyen nedenin ahlak yasası olması durumunda mutluluğun feda edilebileceğidir. İstemeyi belirleyen neden her durumda ahlak yasası olmalıdır. Bu durumda mutluluk, ahlak öğretisinden dışlanmış denilebilir. Fakat bu durum, mutluluğun bir *umut* konusu olarak sisteme tekrar dâhil edilmesini de engellemektedir.

⁸¹ Kant açısından iyinin iki biçimi söz konusudur. "İlkinde, bir şey başka bir durumu etkilediği için iyidir. Buradaki iyi, amaca ulaşmak için kullanılan bir araç niteliğindedir ve değerini yararlı olmasından alır. İkincisinde ise, bir şey kendi başına iyidir. Hiçbir yarar amacına hizmet etmez. Ahlaklı olan da budur" (Demir, 2020, s. 50; ayrıca bkz.: Akarsu, 1999, s. 88).

⁸² Aysel Demir'in aktardığına göre, Kant ödev kavramını iyi isteme ve ahlak yasası arasında bir *köprü* olarak kullanmaktadır (Demir, a.g.e, s. 52).

tanıtlanması gereken ilk önerme, eylemlerin hakiki ahlaksal içeriklerinin ödevden dolayı yapılmış olmalarıyla sağlandığıdır.

Kant'ın verdiği örnekler üzerinden bu ayrımların ortaya çıkardığı son iki tür eylemi daha somut kılabiliriz. Örneğin dürüstlük bir ödevdir. Olması gerekenin dürüstlük olduğunu bildiren bu ödev tüm akıl sahibi varlıkların istemesi adına dürüst olmamız gerektiğini söyler. Bu nedenle fiyatlarını hiçbir müşteri arasında bir ayrımcılığa neden olmaksızın belirleyip, bakkalına gelen her müşteriye aynı ürünler için aynı fiyatları sunan bir satıcının dürüst olduğunu düşünebiliriz. Ancak bu dürüstlük nereden kaynaklanmaktadır sorusu da sorulabilir. Tam da bu soru yoluyla satıcının istemesinin/eyleminin maksiminin ahlaksal değeri belirlenir. Eğer bu satıcı, müşterilerini kaybetme korkusuyla ya da iyi bir kazancı olduğu için daha fazla kazanç elde etmek istememesine bağlı olarak fiyatlarını aynı koyuyorsa, gerçi bu eylemi belirleyen maksim ödevde uygundur ama ödev uğruna değildir. Böylelikle ödev uğruna yapılan bir eylemde koşulsuzluğun olduğu göze çarpar. Herhangi bir deneysel koşulun, eğilimin etkili olmadığı bu eylemde isteme, saf ödevden dolayı yapılacaktır. Satıcı ne bir korku, ne bir kazanç, ne bir mutluluk etkisine bağlı kalmadan eylemini gerçekleştirecektir. Buna göre satıcının maksiminin, öznel bir ilke statüsünde kalmayarak nesnel bir yasa statüsüne dönüşmesi yani, tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olan bir istemeye dönüşmesi gerekecektir.⁸³ Bu yolda satıcı, dürüst olması gerektiği, ödevi ona öyle olması gerektiğini buyurduğu için fiyatlarını aynı tutarda belirleyecektir. Böylelikle satıcının eyleminin, iyi bir istemeye, nesnel değerde yer alan bir ahlaklılıkla belirlendiği ve dolayısıyla ödevden dolayı yapılan bir eylem olduğu söylenecektir.

Kant'ın verdiği farklı bir örnek olarak, yaşamını sürdürmek de bir ödevdir. Öyle ki istemenin kayıtsız şartsız bir şekilde yaşamın devamını arzulamasını buyurur. Fakat bir kimse, bu yaşamını neden sürdürmektedir? Eğer bu kişi, yaşamını bir korku ya da farklı bir eğilimin dayatmasıyla sürdürüyorsa, örneğin mutlu olmak için sürdürüyorsa, gerçi

⁸³ Kant, 'maksim' ve 'yasa' arasındaki farkı öznellik ve nesnellik ilkelerine göre şu sözlerle açıklamıştır: "...maksim, eylemde bulunanın öznel ilkesidir ve nesnel ilkedir, yani pratik yasadan ayırt edilmelidir. İlki, aklın öznenin koşullarına (sık sık bilgisizliğine ya da eğilimlerine) uygun olarak belirlediği pratik kuralı içerir, bundan dolayı öznenin, ona göre eylemde bulunduğu ilkedir; yasa ise, her akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel ilke ve ona göre eylemde bulunması gereken ilkedir, yani buyruktur" (Kant, a.g.e, s. 37, dipnot).

istemesinin maksimi ödeve uygundur ancak bu maksiminin hiçbir ahlaksal içeriği yoktur. Farklı bir ifadeyle endişe dolu bir dikkatle sürdürülen bu yaşamın sürdürülmesine olanak sağlayan isteme, ödeve uygundur ancak ödev uğruna değildir. Fakat bir başka kimse, hem de yaşamı türlü tatsızlıklar ve hezeyanlarla dolu olan bir kimse, artık yaşamının hiçbir anlamının olmadığını düşünmesine rağmen yaşamını sırf ödevden dolayı sürdürüyorsa, işte ancak o zaman eyleminde bir ahlaksal içerik söz konusu olacaktır.

Bir başka örnek olarak, yapılabildiği yerde iyilik yapmak bir ödevdir. Öyle ki kişinin iyiliği koşulsuz/kesin bir buyruk⁸⁴ olarak görüp, başkalarının iyiliğini kendi istemesiyle olanaklı kılması gerektiğini bildirir. Buradaki durumda önümüzde koşulsuz bir buyruk yer alır. Ahlaklılık buyruğu olan koşulsuz buyruklar bir eylemi sırf kendisi için, başka bir amacı araya sokmaksızın, nesnel zorunlu olarak ileri sürerler ve koşullu buyruklardan ayrılırlar –koşullu buyruklar ki insanın gerçekleştirmek istediği bir şey için başka bir eylemi araç olarak öne sürerler. Örneğin müşkül durumda olan bir kimsenin karşılığında hiçbir şey vermeden bir para talep edişine duyarsız kalmayıp yardımda bulunulabilir. Fakat bu yardım niçin yapılmaktadır? Eğer bu yardım sırf iyilik dolu bir mizacın iyilik yapmaktan duyduğu hazzın bir ürünü olacaksa gerçi eylem ödeve uygun olacaktır ama ödev uğruna değil. Nitekim bu kişi yaptığı yardımını bir eğilimin koşullandırması altında, buradaki durumda iyilik yapma hazzında temellendirmektedir – buyruk koşulludur, hazza ulaşmak için yardım etmeyi ileri sürer. Oysa aynı müşkül kişiye hayatından bıkmış ve diğer insanlarla duygudaşlık yapamayan bir kimsenin, hiç de zorunlu olmayarak ve belirli bir çıkar güdüsüne yaslanmadan, iyilik yapması, sırf ödevden dolayı yapılmış bir eylem olacaktır. Böylelikle bu ikinci eylemin ardında, halis bir ahlaksal içerik söz konusu olacak, eylem ahlaki bir değer taşıyacaktır –bir başka deyişle eylem koşulsuz bir buyruğun ürünü olacak, sırf kendisi için isteniliyor olacaktır.

⁸⁴ Kant emir ve buyruk kavramlarını şu sözlerle açıklamıştır: “İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (akıl emri), bu emrin formülüne de buyruk denir” (Kant, a.g.e, s. 29). Allen Wood’a göre ise, “bir emir akıllı öznenin nesnel zeminde veya nesnel nedenlere bağlı olarak fiil işlemeye kendisini zorladığı herhangi bir ilkedir. Söz konusu rasyonel zorlama öznenin tercihine bağlı bir amaç şartına dayanıyorsa hipotetik, herhangi bir şarta bu şekilde bağlı değilse kategorik olur” (Wood, a.g.e, s. 222).

Kant'ın ödev düşüncesi açısından tanıtlamayı istediği ikinci önerme ise ödevden dolayı yapılan bir eylemin, kendisine ait olan ahlaksal değerini, bu eylemin yerine getirilmesi neticesinde ulaşılabilecek amaçta değil eylemi gerçekleştirmeyi sağlayan, eyleme karar verdikten maksimde bulmasıdır. Buna göre bir eylem ortaya koyarken eylemimize koşulsuz ve ahlaksal bir değer yüklememize olanak sağlayacak şey, eylemin etkileri değildir. Eylemin etkileri olarak amaçlar ve güdüler eylemi yalnızca koşullar ve ondan saf bir istemenin tüm doğasını çekip alırlar.⁸⁵ Öyleyse, eyleme ait olan değer için geriye istemenin biçimsel ilkesinden başka bir şey kalmamalıdır. Durum eylem yoluyla ortaya çıkabilecek amaçların ne olduğunun bir önemi olmaksızın böyledir. “Çünkü isteme, biçimsel olan *a priori* ilkesi ile içerikli olan *a posteriori* güdüleri arasında, tam ortasında, sanki bir yol ağzında durur ve orada bir şey tarafından belirlenmesi gerektiğinden, bir eylem ödevden dolayı yapıyorsa, onda herhangi bir içerikli ilke bulunmadığından, genel olarak istemenin biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir” (Kant, a.g.e, s. 15).

3. 2. 3. Saygı

Böylelikle ilk iki önermenin sonucu olarak ortaya çıkan üçüncü önerme bizlere ödev düşüncesinin ruhunu vermektedir. Buna göre ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Kant'a göre “insanların eğilimlerinden hiçbir şey beklememeli, her şeyi yasanın egemenliğinden ve ona borçlu olduğumuz saygıdan beklemeliyiz” (Kant, a.g.e, s. 43). Bu anlamda ödev, eylemin nesnesine duyulan bir eğilimin ürünü değildir. Çünkü gerçi eylemin nesnesini istemenin belirlenme nedeni olarak göz önüne

⁸⁵ Bu noktada Kant'ın 'amaç', 'araç', 'güdü' ve 'hareket nedeni' kavramları ile bu kavramların niteliği ve kendi aralarındaki ilişkiyi açıklayan şu özlü ifadelerine başvurabiliriz: “... isteme için kendi kendini belirlemede nesnel neden işini gören şey, amaçtır: bu da saf akıl tarafından veriliyorsa, bütün akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerli olmalıdır. Buna karşılık, etkisi amaç olan eylemin sırf olanağının nedenini içeren şeye araç denir. Arzulamanın öznel nedeni güdü, istemenin nesnel nedeni ise hareket nedenidir; güdülere dayanan özel amaçlar ile her akıl sahibi varlık için geçerli olan ve hareket nedenlerine bağlı olan nesnel amaçlar arasındaki fark bundan ileri gelir. Pratik ilkeler, her türlü öznel amaçlardan soyutlandığından, biçimseldir; temellerinde bu amaçlar, dolayısıyla bazı güdüler bulunduğu anda ise içeriklidirler. Akıl sahibi bir varlığın, eylemlerine etkiler olarak rastgele koyduğu amaçlar (içerikli amaçlar)ın hepsi görelidir; çünkü bunlara değerlerini sağlayan şey, bunların öznenin özel yapıda olan bir arzulama yetisiyle ilgileridir; bu da, bu yüzden bütün akıl sahibi varlıklar ve isteme için geçerli ve zorunlu genel ilkeler, yani pratik yasalar sağlayamaz. Bu yüzden bütün bu görelî amaçlar ancak koşullu buyrukların nedenidirler” (Kant, a.g.e, s. 44-45).

alabilir ve ona bir eğilim duyabiliriz ama bu nesneye bir saygımız olmayacaktır. Çünkü eylemin nesnesi istemenin salt bir etkisi olarak göz önüne alınacak ve istemenin kendinde yer alan etkinliğini karşılayamayacaktır. Ödev kendi başına bütün deneyleri önceleyecek tarzda, istemeyi *a priori* nedenler yoluyla belirleyen akıl idesinde içerilir. Dolayısıyla yasaya saygı konusu ve bir buyruk olarak görülebilen şey, istemenin bir etkisi değil esas belirleyicisi olacaktır ki bu durumuyla eğilimlerin üstüne çıkmayı bir gerek olarak ileri koşabilecektir. Buna göre ödev uğruna ortaya konulan bir eylemi belirleyecek olan şey nesnel olarak bir yasa, öznel olarak ise bu yasaya duyulan saf saygı olmalıdır. Bu belirleme, eylemin ahlaksal değerini ortaya koyar.

Ahlak yasasına duyulan saygı neticesinde ortaya çıkan eylemin zorunluluğu ödev dediğimiz şeyi oluşturmaktadır. Bu anlamda yasaya saygı eğilimlere zarar verse bile pratik yasaya uyma ilkesini göz önüne almaktadır. Hatta Kant'a göre "ondan yana olan öznel nedenler ne kadar az olursa, ona karşı olanlar ise ne kadar çok olursa, bir ödevdeki emrin yüceliği ve iç değerliliği o kadar kanıtlanır" (Kant, a.g.e, s. 42). Yasaya saygı olması gerekeni, bir 'gerek' olarak bildiren bir duygudur. Fakat bu duygu dışsal bir nedenin etkisi olarak ortaya çıkan bir duygu, edilgin bir etkilenim değildir. Bu duygu pratik aklın yasası aracılığıyla kendi kendine ortaya çıkan, etkin bir duygudur. Yasaya saygı istemeyi koşullu bir hale getiren ben sevgisini yıkan bir değer tasarımıdır. Dolayısıyla bu duygu, bir eğilim ya da korku ürünü olarak görülemez. Bu duygu, tanınan ahlak yasasının saygıyla tanınması anlamına gelir. Buna göre yasaya saygı duyusal bir kökene değil, akılsal bir kökene sahiptir ve istemenin bir yasa altında bulunduğu bilinci karşılar. İsteme yasa tarafından belirlendiğinde, bu belirlenmenin bilincine saygı denilir. Yasaya saygı, pratik yasaya uyan öznenin yasa yoluyla etkilenmesidir. Bu nedenle saygı konusu olan yegâne şey yasanın bizzat kendisidir. Öyle bir yasa ki biz onu zorunlu olarak kendimize kabul ettiririz.

Fontenelle şöyle demiştir der Kant: 'soylu birinin önünde eğilebilirim ama ruhum asla eğilmez'. Ben de buna şunu ekleyebilirim diyerek devam eder Kant: sıradan, soylu olmayan bir yurttaşın yanımıza geldiğini varsayalım. Bu yurttaşın karakter olgunluğu öyle bir sevide olabilir ki bizler henüz bilincinde bile olmadığımız bir dürüstlük keşfedebiliriz bu yurttaşta. Buradaki durumda bu kez başımızı ne denli dik tutmaya çalışırsak çalışalım, ruhumuz bu yurttaşın önünde eğilecektir (Kant, 2014, s. 83). İşte

Kant'ın yaptığı bu ekleme, ahlak yasasına duyulan saygının bir gösterimidir. Nitekim burada eğilen ruhun nedeni, yurttaşın davrandığı şekilde davranmanın genel bir insan istencini harekete geçirecek tarzda oluşudur. Ahlak yasasının etkinlikle belirleyici olduğu bu durumda ise, bunun bir sonucu olarak ahlak yasasına bir saygı duygusu uyanır. İşte uyanan bu saygı duygusu eylemin zorunluluğunu gözler önüne serer ve ruhun bu eylemin önünde eğilmesini sağlar. Böylelikle ahlak yasasına duyulan saygı içten, akıl tarafından belirlenen bu istemenin bir yansıması olarak kabul edilebilir.

3. 2. 4. Ahlak Yasası ve Ahlaki Koyut Olarak Özgürlük

Peki, ahlak yasası nasıl bir yasadır?⁸⁶ Her şeyden önce özgürlük ahlak yasasının varlık nedeni iken, ahlak yasası ise özgürlüğün bilinme nedenidir. Eğer özgürlük olmasaydı biz hiçbir zaman bir ahlak yasasına sahip olamazdık. Ama öte yandan ahlak yasası olmasaydı bizler özgür olduğumuzu bilemeyecektik. Böylelikle bizler özgür varlıklar olduğumuzu, bizde *a priori* bir temelde yer alan ahlak yasası aracılığıyla biliriz.⁸⁷ Bir *gerek; yapmalısın, çünkü yapabilirsin* buyruğu olarak karşımıza çıkan ahlak yasası akıl sahibi varlıkların özgür olma bilincini onlara bahşeder. Bu anlamda ahlak yasası, özgür olduğumuzun bilinciyle ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Giderek ahlak yasası, özgürlük aracılığıyla gelen nedenselliğin yasası olması ölçüsünde, özgürlükle aynı şeydir. Fakat

⁸⁶ Bu soruya verilebilecek cevabı her ne kadar çalışmamızın ilerleyişi sırasında bağlamına göre açık kılmaya çalışacak olsak da bu noktada Kant'ın, ahlak yasasını, birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görülebilecek farklı formülasyonlar aracılığıyla ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Aysel Demir'in H.J. Paton'a referansla belirttiğine göre Kant'ın nezdinde ahlak yasasının/koşulsuz buyruğun 5 farklı formülasyonu söz konusudur. Birinci formülasyon (Evrensel Yasa Formülü) şudur: "Aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eyle". İkinci formülasyon (Doğa Yasası Formülü) şudur: "Öyle hareket et ki, eyleminin maksimi senin istencinle sanki genel bir doğa yasası haline gelebilsin". Üçüncü formülasyon (Kendinde Amaç Formülü) şudur: "İnsanlığı kendinde ve başkalarında, bir araç olarak değil, daima aynı zamanda bir amaç olarak göreceğ şekilde eyle". Dördüncü formülasyon (Otonomi Formülü) şudur: "İstemenin maksimleri aracılığıyla kendini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebileceğ şekilde eylemde bulun". Beşinci formülasyon (Amaçlar Krallığı Formülü) şudur: "Özgür ve iyi istençlerin cumhuriyetinde, amaçlar krallığının bir üyesi olarak hem yasa koyucu hem de yasaya uyucu olacak biçimde eyle" (Paton'dan aktaran Demir, a.g.e, s. 65-66).

⁸⁷ Mehmet Eren Gedikli, ahlak yasası ile özgürlük arasındaki sıkı ilişkiyi şu sözlerle açıklamıştır: "Eğer aklın bir olgusu olarak ahlak yasasından ya da ahlak yasasının bilgisinden söz edilemeseydi insanın özgürlüğünden de hiçbir zaman söz edilemeyecekti ve insan, özgür olduğunu fark edemeyecekti. Ancak özgürlük bilinci ahlak yasasının bilgisine bağlı olarak ortaya çıkmakla beraber, ahlak yasasının bilgisine sahip olduğunda hemen fark edilecektir ki ahlak yasasının 'bilgisi' özgürlüğün 'varlığına' bağlı olarak ortaya çıkar. Çünkü özgür olmayan bir varlık, ahlak yasasının bilincine zaten varamazdı" (Gedikli, 2021).

bu özgürlüğün yasası doğal nedenselliğin bizleri kendisine tabii kıldığı yasalar gibi dışsal bir karakterde değildir. *Ahlak yasasının bilinci, aklın bir olgusu olarak* deneysel ya da rastlantısal bilgilerden çıkarılmaz.⁸⁸ Dahası deneysel olandan ne eklenirse, ahlak yasasının halisliğinden, bu yasanın ortaya çıkardığı eylemin değerinden, özgürlükten o denli uzaklaşmış oluruz. Ahlak yasası *a priori* ve dolayısıyla akılsal bir temelde insan özgürlüğünü içeriden belirlemektedir. “Ahlaki evrenin yasaları, doğa yasaları gibi insana dışarıdan dayatılmaz. Tam tersine, özerk bir varlık olarak eylemde bulunduğumuzda, kendi içselleştirdiğimiz bir yasaya uyarız” (Uygun, 2021). Ahlak yasası akıl sahibi varlığın akli aracılığıyla, sırf akla dayanarak ve bütün görüşlerden bağımsız bir biçimde olması gerekeni kendine buyurmasını sağlar. Ahlak yasası aracılığıyla ki özgürlüğü gerçekleştiren ahlak kavramlarının yerinin ve kaynağının *a priori* temelde akılda yer aldığı bulunur. Üstelik yalnızca spekülâtif düşünme yeteneği gelişmiş bir kurgusal akılda değil, sıradan insan aklında da durum böyledir.

Dolayısıyla ahlak yasası eğilimler yoluyla önümüze konulabilecek her değer üstünde yer alan bir değer tasarımıdır. Buradaki durumda ben sevgisi, mutluluk ve daha birçok eğilim temelli ilkenin üstünde yer alan bir ilke olarak ahlak yasası söz konusudur.⁸⁹ Duyusal koşullardan sıyrılmış, salt akılsal bir belirlemeyle özgürlüğü bildiren ahlak yasası böylelikle iyi istemenin yegâne koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda ahlak yasasının istemeyi belirlemesi durumunda bu isteme kayıtsız şartsız bir biçimde iyi olmaktadır. Nitekim ahlak yasası bir istemeyi belirlediği durumda, eylem bizlere doğrudan bir biçimde özgür bir edim içerisinde olduğumuzu bildirmektedir. Her türlü dışsal unsurun askıya alındığı, beklenen hiçbir etkinin göz önüne alınmadığı bu durumda özgürlük yaşanmaktadır. İsteme her türlü dürtüden, eğilimden uzak kalacağı için, istemeyi belirleyen yegâne şey yasa olacaktır. Burada görüldüğü üzere yalnızca

⁸⁸ Harun Tepe, Kant’ın nezdinde ahlak yasasının kendisinin değil onun bilincinin aklın olgusu olduğunu önemle, şu sözlerle ifade etmiştir: “Kant’ın aklın olgusu dediği ahlak yasasının kendisi değil, onun bilincidir. Doğrudan bilincine vardığımız ve bize yükümlülük yükleyen, ahlak yasasının bilinci, yani bir gerekliliğin bilincidir. Ahlaklı eylemek gerekeni yapmaktır. Gerekenin ne olduğunu bize söyleyense ahlak yasasıdır” (Tepe, 2022, s. 84).

⁸⁹ Heinz Heimsoeth, ‘autonomi’ ve ‘heteronimi’ kavramlarını şu sözlerle açıklamıştır: “Ahlak buyruklarının temeli, insanın insanlığıdır; insanın kendi aklından, kendi içinden gelir. Kant, bu durumu çok kullanılmış bir terimle, *autonomi* kelimesiyle ifade eder. Bunun anlamı: Aklın yönettiği iradenin kendini yönetmesidir. Bunun karşıtı olan kavram, *heteronomi*dir. İradenin dıştan gelen yasalarla yönetilmesi demektir. Sadece doğal gereksinmelerin, mutluluk eğilimlerinin yönettiği bir isteme, *heteronomdur*” (Heimsoeth, a.g.e, s. 128).

doğa nedenselliği tarafından bir belirlenmemeyi değil, aynı zamanda ahlak yasası aracılığıyla bir belirlenmeyi içeren bir özgürlük ortaya çıkmaktadır: yalnızca negatif anlamda değil, üstelik pozitif anlamda bir özgürlük yaşanmaktadır (Kant, 2014, s. 38).⁹⁰ Bu nedenle ahlak yasasının belirlediği bir isteme, kayıtsız şartsız bir biçimde iyi olmaktadır.

Dahası ahlak yasası, ahlaklılığın yasası olarak her zaman için genel ve çelişmezdir; bütün akıl sahibi varlıklar için istemeyi belirler ve kendisiyle tutarlıdır. “Kant, ahlak yasasının tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olduğunu ve istisnasının olmayacağını söyler. Ahlak yasasını arayıp bulmak gerekmez, o, öteden beri her insan aklında bulunur ve her insan varlığına kök salmıştır” (Balcı, 2018). Her türlü rastlantısal koşullar ve istisnalar bu yasa aracılığıyla ortadan kaldırılır ve tamamen her zaman zorunlu olarak geçerli olan bir eylem buyrulur. Böylelikle yasanın bana bildirdiği şey de eyleminin maksiminin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilde davranmam zorunluluğu olmaktadır. Farklı bir ifadeyle bir tek olan koşulsuz buyruk bana ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun der. Öyle ki burada ilke konumuna gelen şey, genellik ve çelişmezlik doğrultusunda ödeve ve genel olarak yasaya uygunluk olmaktadır. Bir eyleme kalkıştıgımda yasa sayesinde “kendime yalnızca şunu sorarım: kendi maksiminin genel bir yasa olmasını da isteyebilir misin? Bunu isteyemeyeceğim yerde, o reddedilecek bir maksimdir; hem de bana ya da başkalarına vereceği zarardan dolayı değil, olanaklı bir genel yasamada ilke olarak yer almağa uygun olmadığından; oysa akıl beni böyle bir yasamaya saygı duymaya zorluyor” (Kant, 2013, s. 19).⁹¹

⁹⁰ Ogün Ürek, ahlak yasasının istemeyi belirlemede önemli olan durumu şu sözlerle açıklamıştır: “Ahlâk yasasının istemeyi belirlemede önemli olan, istemenin özgür olarak, yalnızca duyusal eğilimlerin etkisinden uzak olarak değil, aynı zamanda bu eğilimleri geri çevirerek ve yasaya aykırı olduğu takdirde her türlü eğilimi engelleyerek, yalnızca yasayla belirlenmesidir” (Ürek, 2007).

⁹¹ Kant koşullu ve kesin buyruklar arasındaki farkı ahlak yasasının içeriği ve genelliği ile ilişkili olarak, şu sözlerle açıklamıştır: “Genel olarak koşullu bir buyruk düşündüğümde, neyi içereceğini önceden bilmiyorum, ta ki koşulu bana verilsin. Kesin bir buyruk düşündüğümde ise, neyi içerdiğini hemen biliyorum. Çünkü buyruk yasadan başka yalnızca maksimin bu yasaya uygun olması zorunluluğunu içerdiğinden, yasa ise onu sınırlayan hiçbir koşul içermediğinden, genel olarak bir yasanın genelliğinden başka bir şey kalmıyor; eylemin maksimi buna uygun olmalı ve buyruğu asıl zorunlu olarak sunan, yalnızca bu uygunluktur” (Kant, a.g.e, s. 37-38).

Ahlak yasasının kendisini gösterdiği ve Kant'ın verdiği şu örneğe bakabiliriz: zor durumda olduğum için tutamayacağım bir sözü vermem ahlaka uygun mudur? Örneğin borç içinde sıkışık bir hayatı yaşarken, varlıklı bir dostuma geri ödeyemeyeceğimi bildiğim halde bana borç para vermesini söyleyebilir miyim? Buradaki durumda ahlak yasası bizden şunu istemektedir: tutamayacağını bildiğin halde söz vermeyi tüm akıl sahibi varlıklar için de isteyebilir misin? Yani, eyleminin maksiminin genel bir yasa olması mümkün müdür? Şurası açık ki herkes tutamayacağı yerde söz verirse, söz vermenin bir anlamı kalmayacaktır. Çünkü herkes, karşılığı yerine getirileceğini düşündüğü için verilen sözlere inanmaktadır. Oysa buradaki durumda verilen sözün karşılığı yerine getirilmemektedir. Böyle bir durumda tutulamayan bir sözü vermenin herkes için istenilebilecek bir şey olmadığı da kolaylıkla ortaya çıkmaktadır. Çünkü herkesin tutamayacağı bir yerde söz vermesi, söz verme eyleminin doğasıyla yani, karşılığında inanılmasıyla çelişecek ve kendi kendisini yadsıyan bir sonucu yani, söz vermenin inanılmaz bir şey olarak olanaksızlığını ortaya çıkaracaktır: kimsenin verilen sözlere inanmadığı yerde söz vermenin bir anlamı olmayacaktır. Böylelikle ahlak yasası, buradaki durumda kendimizle çelişmememiz için bize tutamayacağımız yerde söz vermememiz gerektiğini söylemektedir.

Böyle bakıldığında ahlak yasasına tabii bir buyurmanın, genel bir doğa yasası imişçesine eylemimizi belirlemek istediği görülür: “Etkilerin ona göre çıktığı yasanın genelliği, en genel anlamda (biçim bakımından) asıl doğa denen şeyi yani, genel yasalarca belirlenen şeylerin varoluşunu meydana getirdiğinden, genel ödev buyruğu şöyle dile getirilebilir: eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant, a.g.e, s. 38). Yukarıda aktardığımız örneği hatırlayacak olursak yaşamını sürdürmek bir ödevdir, çünkü genel bir doğa yasası olarak yaşamın devamını ister. Dolayısıyla yaşamını sürdürmek mi yoksa ona son vermek mi daha doğru olur diye düşünen bir akıl durumunda, bu ikincisinin ödeve ve dolayısıyla ahlak yasasına aykırı olacağı ortaya çıkacaktır. Çünkü bu eylemin temeline alınan maksim daha fazla felaket görmemek adına ben sevgisine yaslanarak ömrü kısaltmayı salık vermektedir. Oysa “belirlenimi yaşamı geliştirmek olan aynı duyuşla yaşamın kendisini yok etmenin yasa olduğu bir doğa, kendi kendisiyle çelişir ve doğa olarak varolamaz” (Kant, a.g.e, s. 39). Bir doğa yasası statüsüne erişemeyen bir istenç

nedeni ise, ödev olarak ve dolayısıyla ahlak yasası olmaya atanamaz. Bu şekilde ahlak yasasının, genel bir doğa yasası olarak yaşamını sürdürmeyi buyurduğu görülür.

Bir üçüncü örnek durumunda kişinin kendi yeteneklerini geliştirmesinin bir ödev olduğu söylenir. Ama kişi kendini rahat bir durumda görerek yeteneklerini geliştireceği yerde zevk peşinde koşmayı da tercih edebilir. Peki, onun bu tutumu bir ahlak yasasının etkisi olarak görülebilir mi? Bu tutum, ödev kavramıyla uyuma gösterebilir mi? Burada sorulması gereken soru eylemin maksiminin bir doğa yasası olarak atanabilecek değerde olup olmadığıdır. Değerlendirmemiz ancak bu soruyla ahlak yasası için istenilen genelliği ve çelişmezliği sınayabilecektir. Yapılan değerlendirmede görülecektir ki doğanın çeşitli amaçlar için verdiği ve yararlı olan yetenekler, geliştirilmek durumunda olacaklardır. Verilen yeteneklerin körelmesine neden olabilecek bir maksime göre eylemde bulunmak ise, doğanın verdiği bu ödevle çelişecektir. Dolayısıyla maksimin genel bir doğa yasası olarak tanınmadığı bu yerde hiçbir ahlak yasası etkisi de olmayacaktır.

Diğer taraftan eylemi belirleyen maksimin bir doğa yasası oluşturacak denli etkili olabildiği ancak her durumda geçerli olamadığı için bir ahlak yasası olmaya hak kazanmadığı durumlar da söz konusudur. Burada kişi kendisiyle çelişmesine neden olabilecek bir yeni durumla karşılaşabildiği için istemesini belirleyen neden bir ahlak yasası olamamaktadır.⁹² Örneğin, bir kimse diyebilir ki “Bana ne! Göklerin istediği ya da kendisinin becerebildiği kadar mutlu olsun herkes; ben kimseden hiçbir şey almayacağım, hatta hiç kimseye imrenmeyeceğim; ancak kimsenin esenliğine bir şey katmayı veya güç durumda iken yardımına koşmayı da arzu etmiyorum!” (Kant, a.g.e, s. 40). Açıktır ki böyle bir düşünme biçimine sahip olmak insan soyunu devam ettirebildiği için doğa tarafından desteklenebilirdi, bu düşünme biçimi bir doğa yasası olabilirdi. Hatta öyle olabilirdi ki eylemin maksimi yarım yamalak iyiliklerin kol

⁹² Kant belli türden istek ya da eylemlerin istisnai durumlar karşısında yaşadıkları bocalamanın onların ahlak yasası aracılığıyla belirlenen istek ya da eylemler olmasının önüne geçtiğini şu sözlerle ifade etmiştir: “Bazı eylemler öyle bir özellik gösterir ki, maksimleri, çelişmeye düşmeden, genel bir doğa yasası olarak düşünülemez bile; bir yasa olması gerektiğini ayrıca isteyemeyeceğimiz de bir yana. Başka eylemlerde gerçi bu iç olanaksızlığa rastlanmaz, ama maksimlerinin bir doğa yasası genelliğini kazanmalarını istememiz yine de olanaksızdır, çünkü böyle bir isteme kendi kendisiyle çelişirdi. Kolayca görülüyor ki, ilki sıkı ya da dar anlamda (göz yummaz) ödevle, ikincisiyse yalnızca daha geniş anlamda (değerin gerektirdiği) ödevle çelişir” (Kant, a.g.e, s. 42).

gezdiği bir insani ilişkiler ağından çok daha etkili bir toplumsallaşmayı sağlayabilirdi. Fakat kişi, gün gelir bir gereksinimi nedeniyle sevgiye, duygudaşlığa ihtiyaç duyar. İşte o zaman görür ki maksimi bir doğa yasası olmaya layık olsa bile günün birinde kendisiyle çelişebilir ve neticede her zaman için geçerli olamayabilir. Bundan dolayı bu kişi bu maksimini bir ahlak yasası olarak tanıyamaz.

Dahası ahlak yasası, akıl sahibi varlık olan insanı amaç olarak göz önüne alır. Kant açısından amaç, istemenin kendisini belirlerken dayandığı nesnel nedendir ve buradaki durumda bu söz konusu amaç deneyimden alınmaz. İnsan, tüm akıl sahibi varlıklar adına gerçek kılınan bir istemenin harekete geçme nedeni olarak göz önüne alınır. Bu bakımdan insanın varoluşu mutlak bir değere sahip olarak tanınmaktadır. Bir eylemde bulunurken insanı yalnızca araç olarak değil ama hep bir amaç olarak görmemiz gerekmektedir. Nitekim bu durumla uyumlu olarak pratik buyruk her defasında insanlığa kendi kişimizde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun demektedir (Kant, a.g.e, s. 46). Dolayısıyla örneğin intihar etmek isteyen bir insan, kendi kişisinde kendisini bir amaç olarak görmediğinden, ahlak yasasına uygun bir istemeye sahip olamayacaktır. Ya da başka insanlara yalan yere söz veren biri, bu başka kişileri yalnızca eylemine araç olarak kullanmış olacağı için ilkesel olarak ahlaki bir eylem ortaya koymamış olacaktır.

Diğer taraftan insanın bir amaç olarak gözetilmesi tüm akıl sahibi varlıklar açısından geçerli olan bir yasanın buyruğudur. Buna göre akıl sahibi varlıklar, insanın yalnızca sırf bir araç olarak değil aynı zamanda amaç olarak gözetilmesi gerektiğini bildiren yasaya bağlıdırlar. Bu ise, tüm akıl sahibi varlıkların bir bütünün, bir krallığın üyeleri olarak birbirlerine bağlılığını doğurmaktadır. Bu krallık bir ideal olarak bir amaçlar krallığıdır. Kant açısından amaçlar krallığı, çeşitli akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğidir.⁹³ Akıl sahibi varlıklar bu krallığın üyeleri olarak genel yasa koyuculardır ve kendileri de bu yasalara bağlıdırlar.⁹⁴ Bu krallıkta

⁹³ Heinz Heimsoeth'ün belirttiğine göre, "bu birlik, irade sahibi varlıkları içine alan bir 'alan', bir 'ülke'dir. Burada, ortak olan akıl yasası, herkesi birbirine bağlar. Bu sentetik *a priori* ilke, bu ülkede doğadaki karşılıklı bağlılık ilkesinin yerini tutar. Doğadaki karşılıklı bağlılık ilkesi, zaman-mekân içindeki şeyleri birbirine bağlar; ahlak yasası da, ahlak ülkesinde, kişi olarak insanları birbirine bağlar" (Heimsoeth, a.g.e, s. 127).

⁹⁴ Nuri Çiçek'in belirttiğine göre, Kant amaçlar krallığında insanın "hem kral hem de yurttaş olduğunun altını çizer. Kraldır; çünkü bu ülkenin yani ahlâkiliğin yasalarını kendi koyar; aynı

ahlak yasaları, amaçları genel geçerlilikleri bakımından belirlemektedir. Dolayısıyla bu krallıkta akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları, özel amaçların her türlü içeriği soyutlanarak birbirlerine bağlanmış, sistematik bir amaçlar bütünü elde edilmektedir. Bu bütün yoluyla da Kant'ın ahlak öğretisinin aslında evrensel çapta bir etkileşim ağını temele aldığı, öne koştuğu söylenebilmektedir.

Böylelikle geldiğimiz noktada Kant'ın ahlak öğretisinin en temel savlarını temel kavramların çözümlenmesiyle birlikte elde ettiğimizi düşünebiliriz. Kant, ahlakı ya da ahlaklılığı insan aklında yer alan ahlak yasasına bağlamakla, insanın *a priori* temellere sahip olan bir seçme özgürlüğünün bulunduğunu savunmaktadır. Nitekim ahlaklılık, ahlak yasasına bağlı olduğu kadar özgürlük de bu yasaya bağlıdır. Söylenildiği üzere özgürlük istemenin ahlak yasası dışında her şeyden bağımsızlığıdır. Özgürlüğün yasası olarak ahlak yasası, bizlerin nasıl özgür varlıklar olabileceğimizi gösterebilmektedir. Duyu dünyasının bizleri kendisine tabii kıldığı doğa nedenselliğinin yanı sıra nasıl özgür olabileceğimizin cevabı ahlak yasasının *a priori* kimliği ile verilebilmektedir. Aklın pratik, kendi başına bir nedenler dizisini başlattığı, bir nedenselliğe sahip olduğu bu alanda bizlere yol gösteren yasa ahlak yasası olmaktadır. Burada olan şey ödeve göre kendi başına iyi olan bir istemenin, ahlak yasasının buyurduğu eyleme akıl yoluyla bağlanmasıdır. Böylelikle eylemlerimizin bizleri özgürlükten mahrum bırakacak bir nedene göre değil koşulsuz bir buyruğa, ahlak yasasına göre ortaya çıkabileceği ve neticede özgürlüğün gerçekleşebileceği gösterilmiş olmaktadır.

Anlaşıldığı üzere Kant'a göre isteme akıl sahibi varlıkların bir nedenselliğidir. Özgürlük ise bu nedenselliğin özelliğidir. Öyle bir özellik ki bu nedensellik kendisini belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olur. Özgürlük bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak yaşanmaktadır. Buna göre özgürlük idesi altında eylemler ortaya koyan her varlık pratik açıdan özgürdür. Özgürlük, pratik aklın ahlak yasası aracılığıyla *a priori* bilinen ilk koyutudur (Kant, 2014, s. 143-144).⁹⁵ Bu doğrultuda belli bir istemeye

zamanda yurttaşdır, çünkü bu kendi koyduğu yasalara bir çeşit saygıdan gelen bir zorunlulukla (kendisi) uyar" (Çiçek, 2021).

⁹⁵ Aşağıda görüleceği üzere teorik aklın ideleri olarak ölümsüzlük ve Tanrı ideleri, tıpkı özgürlük idesi gibi saf pratik aklın koyutları haline gelmektedir. Fakat Kant özgürlük ile diğer iki idenin koyut olarak alınması arasında bir farkın olduğunu belirtmektedir. Buna göre özgürlük "doğrudan doğruya kavrayamasak da olanaklılığını *a priori* olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü

sahip olan her akıl sahibi varlığa, altında eylemler ortaya koyduğu özgürlük idesini yüklememiz gerekmektedir. Nitekim böyle bir varlıkta pratik olan bir akıl söz konusudur. Öyle bir akıl ki kendisine ait olan ilkelerin yapıcısı olarak kendine yabancı olan tüm etkilemelerden bağımsızdır. Böyle olmakla da özgür olarak görülmelidir. Ahlak yasalarının yapıcısı olan akıl, ahlaklılığı ve bu ahlaklılığı mümkün kılan özgürlüğü mümkün kılmaktadır. Böylelikle ahlaklılığın belirlenmiş kavramı Kant tarafından özgürlük idesine indirgenir. Buna göre bir varlığın akıl sahibi bir varlık ve eylemleri açısından kendisine ait olan nedenselliğin bilincinde olması durumunda özgürlük idesini bir temel olarak varsaymamız gerekir. “Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez” (Kant, 2013, s. 71). Özgürlük idesinin varsayılmasından ise yasanın bilinci çıkar. Öyle bir yasa ki eylemin öznel ilkeleri olan maksimlerin nesnel, genel ilkeler olarak seçilmesini öne koşar. Buna göre bir “gerek” olarak istemenin temeline alınan yasa her akıl sahibi varlık için geçerli olan bir istemeyi buyurur.

Daha özel bir açıdan bakıldığında Kant açısından ahlaklılık, eylemlerimizin istemenin özerkliğiyle ilişkisidir.⁹⁶ Diğer taraftan istemenin özerkliği ise, istemenin kendi başına bir yasa olma özelliğidir. Bu anlamda istemenin özerkliği maksimlerin genel yasalar olarak ortaya konulmasını, seçilmesini öne koşmaktadır. Böylelikle ahlaklılık bir pratik buyruk olarak her akıl sahibi varlığın seçtiği maksimin genel yasalar olarak ortaya konulmasını gerektirmektedir. Eş deyişle özerklik ilkesi ahlakın tek ilkesi olarak öne çıkmaktadır. Buna göre kesin bir buyruk olarak ahlaklılık, tam olarak bu özerkliği buyurmaktadır. Böyle bakıldığında istemeyi belirleyecek olan şey maksimlerin genel yasalar olarak seçilme kriterinden başka bir yerde aranırsa ortaya bir yaderklik çıkmaktadır. Yaderklik, bağımlılık durumunda yasayı isteme kendine vermez; kendi dışına çıkan isteme nesnelere herhangi birinde yasayı arar. Dolayısıyla yaderklik durumunda yasayı nesne istemeye verir. Böyle bir durumda eğilimlere dayanan bir isteme ortaya çıkar ve ancak koşullu buyruklar olanaklı olabilir: “bir şeyi başka bir şeyi

özgürlük ahlak yasasının koşuludur, bu yasayı da biliyoruz. Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ise ahlak yasasının koşulları değil, yalnızca bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu nesnesinin [en yüksek iyinin] koşulları, yani saf aklımızın sırf pratik kullanımının koşullarıdır” (Kant, 2014, s. 4).

⁹⁶ Kant’ın belirttiğine göre, “hem özgürlük hem de istemenin kendi kendine yasa koymasının her ikisi de özerkliktir, dolayısıyla birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır” (Kant, a.g.e, s. 69).

istediğim için yapmalıyım”. Oysa kesin buyruk olan ahlak buyruğu ise “başka bir şey istemesem de, şöyle eylemde bulunmalıyım” der. “Sözgelişi biri der ki: saygınlığımı korumak istiyorsam, yalan söylememeliyim; diğeri ise şöyle der: bana en ufak bir ayıp getirmese bile, yalan söylememeliyim. Böylece ikincisi, istemesinin etkilenmemesi için kendini her türlü nesneden soyutlamalı, öyle ki pratik akıl (isteme) sırf kendine yabancı ilgilere hizmet etmesin; tersine, en üst yasama olarak kendi buyurucu saygınlığını kanıtlasın” (Kant, a.g.e, s. 59).

Bir genellik, kendisiyle tutarlı olan, kendisiyle çelişmeyen maksimleri talep eden akıl, özgürlüğün saf halini bu haliyle kurallara bağlamıştır. İsteme, koşullu bir buyruğun ürünüken özgürlüğe leke gelmektedir. Özgürlük her türlü koşullu buyruğun üstesinden gelinen bir istemenin formu olarak düşünölmelidir. Bir özerklik, yasaya göre eylemde bulunma olarak öne çıkarılan bu form, koşulsuz buyrukların bir niteliğidir. Koşulsuz olarak böyle yapmalıyım diyen bir isteme maksimi durumunda, bu maksim genel olarak akıl sahibi varlıklar adına eylemde bulunma yasası haline gelir. Bir ahlak yasasına göre eylemde bulunulan bu durumda duyusal veya eğilim temelli bir ilkenin söz konusu olmadığı saf özgürlük gerçekleşmektedir.

Görüldüğü üzere Kant ahlaklılık ile özgürlüğü birbirlerine ayrılmaz bir biçimde bağlı görmüştür. Ahlaklı olmak, ahlak yasasına göre eylemde bulunmayı gerektirmektedir. Öyle bir eylem ki, temele alınan maksim ahlak yasasının nesnel olma özelliğini karşılamalıdır. Dahası ahlak yasası özgürlüğün yasası olmaktadır. Özgür olmak istiyorsak ahlak yasasına göre eylemde bulunmamız gerekmektedir. Özgürlük istemeyi belirleyen nedenin ahlak yasası olmasını gerektirmektedir. Özgürlük, ahlak yasasının buyurduğu şekilde davranmakla gerçekleşmektedir. Öyleyse geldiğimiz noktada hem ahlaklılığın hem de özgürlüğün ilkesinin ahlak yasası olduğunu belirtebiliriz.

Şimdi, Kant'ın özgürlük ve ahlak anlayışını ortaya koyan inceleme ve değerlendirmelerimizden sonra, geldiğimiz bu noktada, artık çalışmamızın başlangıcında öne sürdüğümüz iki ana iddiamız arasında yer alan ikinci iddiamızı açıklayabilir, temellendirebiliriz. Hatırlanacağı üzere bu iddiamız, Kant'ın özgürlük anlayışının bir seçim özgürlüğüne indirgenemeyeceği ve aslında zorunluluğun özgür bir seçimine dayanıyor olduğuydu. Açıkçası bu iddiamız pozitif anlamda, saf bir özgürlüğün, istemesi özgürlük aracılığıyla gelen nedensellikte belirlenmiş olan ahlaki

özneler için geçerli olduğu yönündeki düşünceye dayanmaktadır. Farklı bir ifadeyle saf özgürlük, istemesi özgürlük aracılığıyla gelen nedenselliğin yasası olan ahlak yasası aracılığıyla belirlenmiş olan ahlaki özneler için söz konusu edilebilir. Buna göre saf özgürlüğün, istemesi ahlak yasası dışındaki herhangi bir belirleyici nedenle belirlenmiş olan kişiler için geçerli olmadığı söylenebilir. Bu tür kişiler ahlaki özneler olarak, göreceli anlamda özgür kişiler olarak kabul edilseler bile, mutlak veya zorunlu anlamda özgür kişiler olarak görülemezler. Nitekim aslında istemenin ahlak yasası dışındaki herhangi bir nedenle belirlenmiş olması, istemenin doğa nedenselliği yani, duyumsamanın ilkeleri tarafından belirlenmiş olması anlamına gelmektedir. Buradaki durumda isteme akıl tarafından değil, aklın buyurduğu ilkeye yabancı bir neden tarafından belirlenmektedir. Bu da istemenin temelinde saf bir nedenin, her türlü duyuşal koşulu dışarıda bırakan, koşulsuz buyuran ahlak yasasının değil, duyumsamanın istemeyi bağımlılığa/yaderkliğe sevk eden herhangi bir nedeninin alınması anlamına gelmektedir. Duyumsamaya bağlı bu nedenlerin genel olarak ben sevgisi ilkesi altına yerleştirilebilecek herhangi bir nedene, eylemin çıkar getiren sonuçlarına, arzulara ya da duyuşal eğilimlere karşılık geldiğini düşünebiliriz. Buna göre özgür olmayan bir istek, kişinin belirleyici neden olarak kendi çıkarını, korkularını, öznel eğilim ya da duyularını temele alarak gerçekleştirdiği eylemlerin formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgür bir istek ise, ahlak yasası dışında her şeyden bağımsız olan, doğrudan aklın buyurduğu yasaya göre gerçekleştirilen bir eylemin formu olarak gerçekleştirilmektedir.

Diğer taraftan, iddiamıza giden yolda yaslandığımız bu temel düşünceyle, ahlaki öznelerin tüm özgürlüğünün ahlak yasasının belirlediği bir istemeye bağlı olduğunu kastetmediğimizi özellikle belirtmekte fayda bulunabilir. Deleuze'ün belirttiği üzere “pratik akıl ile özgürlüğü özdeş kılmamız gerekir: özgürlükte daima bir *arbitrium liberum* (*libre-arbitre*/keyfi serbestlik) alanı vardır ve bunun sayesinde biz daima ahlak yasasına karşıt seçimler yapabiliriz. Yasaya karşıt seçme yaptığımız zaman, düşünülür bir varoluşa sahip olmamız sona ermez; yalnızca bu varoluşun, kendisi altında, bir doğanın parçasını meydana getirdiği ve diğerleri ile sistematik bir bütün oluşturduğu koşulu kaybederiz. Yasa koyucular olmaktan çıktığımız için (aslında, bizi belirleyen yasayı duyarlıktan almaktayızdır) ‘tabii’ olmaktan da çıkarız” (Deleuze, 1995, s. 71-72). Yine de ahlak yasasına karşıt seçimler yapabiliyor olmamız, saf bir özgürlüğü işler hale

getirdiğimiz anlamına da gelmemektedir. Aslında bizler ahlak yasasını askıya alarak hareket ettiğimiz her durumda gerçek anlamda sahip olabileceğimiz özgürlüğümüzü de askıya alırız. Elbette ki burada kastedilen özgürlük, pratik aklın evrensel koşullara uygun olarak istemeyi belirlemesiyle ortaya çıkan bir özgürlüktür. Farklı bir ifadeyle kastettiğimiz özgürlük, ahlak yasasının istemeyi belirlemesiyle ortaya çıkan, saf bir özgürlüktür. Bu özgürlük türünde istemeye yabancı olan hiçbir etkinin söz konusu olmadığını ifade edebiliriz. Ahlak yasasına aykırı bir nedenin istemeyi belirlediği durumda ortaya çıkan özgürlük ise, Kantçı pratik akla ve bu akli taşıyan tüm akıl sahibi varlıklara, içinde duyumsamanın etkilerini taşıdığı için, tümüyle yabancı olan bir özgürlük olarak kabul edilmek durumundadır. Kant'ın tam olarak bu türden bir bulanık, keyfi serbestlik anlamına gelen özgürlük tasarımına karşı saf bir özgürlük tasarımı ortaya koyduğunu düşünmemiz gerekmektedir.

Dolayısıyla önümüzde iki özgürlük tasarımı söz konusu olduğunu ve bunlardan yalnızca birinin Kant tarafından nihai olarak kabul görebileceğini ifade edebiliriz. Bu özgürlük tasarımlarından ilki Deleuze'ün dikkat çektiği keyfi serbestliğe dayalı özgürlük tasarımıdır. Bu özgürlük tasarımı “yapılabilir, o halde yapabilirsin” ilkesine dayalı olarak düşünülebilir ve kişiye yapılabilir olanlar arasında dilediğini seçme keyfiyetini sunmaktadır. İkinci ve Kantçı bir tutuma göre kabul edilebilecek olan özgürlük tasarımı ise saf, mutlak, zorunlu özgürlük tasarımı karşılıklı gelmektedir. Bu özgürlük tasarımı “yapmalısın, çünkü yapabilirsin” ilkesine dayanmaktadır. Bu bakımdan ikinci özgürlük tasarımı, keyfi serbestliğin temele alındığı özgürlük tasarımıyla karşı bir özgürlük tasarımı olarak göz önüne alınmalıdır. Nitekim ikinci tür özgürlük durumunda isteme akla yabancı olan her türlü öznel koşulun dışarıda bırakılmasıyla, evrensel, mutlak olarak ve zorunlu bir kaynağa yani, ahlak yasasına göre belirlenmektedir. Böylelikle bu ikinci özgürlük tasarımı tümüyle saf bir özgürlük tasarımı karşılıklı gelmektedir. Çünkü bu özgürlük tasarımı içinde duyumsamanın kişiye yaderklik biçim hiçbir yabancı ögesi, ahlak yasasının buyruğu karşısında geride bırakılması gereken, ben sevgisi altına getirilebilecek hiçbir öznel ilke, korku, çıkar güdüsü ya da eğilim yer almamaktadır.

Birbirine zıt olan bu iki ilkeye (“yapılabilir o halde yapabilirsin” ve “yapmalısın çünkü yapabilirsin” ilkelerine) göre gerçekleşen özgürlük durumları arasındaki farkı olanak ve

gerçeklik arasında var olan ayrımla daha iyi bir şekilde teşhis edebiliriz. Buna göre bir şeyin olanaklı olduğunu ya da olanaksız olmadığını görüp, bilmek başka, bu söz konusu olanaklı şeyi gerçekleştirmek başka bir şeydir. Bir şeyin olanaklı olduğunu görmek yalnızca zihinsel bir farkındalığa sahip olmaktır. Olanaklı olan bir şeyi gördükten sonra onu gerçekleştirmek ise, zihinsel bir farkındalığa ek olarak eyleme geçişi gerektirir. Bu bakımdan bir şeyi gerçekleştirmek, istemeyi harekete geçmeye davet eden bir eylemin, içinde bulunduğu çoklu eylemler kümesinden seçilerek gerçekleştirilmesi boyunca tekrar eder. Örneğin cesur olmanın mümkün olduğu yerde korkaklık da olanaklıdır. Fakat korkaklığı geriden bırakan bir kişi için gerçekleşmiş olan şey cesarettir –ya da tam tersi. Dolayısıyla bir ahlaki öznenin nasıl özgür olacağını bilmesi ile bu söz konusu özgürlüğünü nasıl gerçekleştireceği arasında bir ayrıma gidebilmesi hayati bir önem taşımaktadır. Nitekim kişi saf özgürlüğünü gerçekleştireceği yolu bilmesine rağmen özgürlüğünü gerçekleştirebileceği bu söz konusu yola girmeyebilir. Kişinin farklı sonuçlar doğuran eylem dizileri arasında kendisini yaderkliğe sevk eden eylem dizisini seçmesi söz konusu olabilir. Kişi olanaklı seçimler arasında, elbette ki eyleminin sonuçlarının sorumluluğunu kabul ederek, kendisini bağımlılığa sevk eden, duyumsamanın onu koşullayan ilkelerine tabii olmayı seçebilir. Böylelikle koşulsuz bir neden olarak kendi bilincini kişiye duyuran ahlak yasasının da aralarında bulunduğu nedenler arasından saf bir özgürlükten mahrum kalınacak yola girilebilir ve özgürlük yalnızca olanaklılığı bakımından deneyimlenebilir –ya da farklı bir ifadeyle, görelî bir özgürlüğe mahkûm olunabilir.

Oysa böyle bir durum Kant'ın özgürlük ve ahlak anlayışına tümüyle aykırı bir durum olarak kabul edilmelidir. Nitekim kişi her olanaklı seçimler kümesinden yalnızca kendi çıkarını, korkularını, ben sevgisinin kişiyi bağımlılığa koşullayan etkilerini yıkarak ulaştığı ahlak yasasına göre hareket ederek gerçek anlamda özgür olabilmektedir. Kişi koşulsuz olarak buyuran ahlak yasasının ortaya çıkaracağı olaylar dizisini yalnızca bir olanak olarak görmeyip, onu gerçekleştirmeli, harekete geçirmelidir. Aksi bir durumda kişinin en çoğundan keyfi bir serbestliğe veya radikal bir ifadeyle belirtirsek bir tür özgür olmama durumuna sürüklendiğini kabul etmemiz gerekecektir. Çünkü zorunlu olarak seçilmesi gerekenin seçilmediği yerde seçilen tüm seçenekler, saf bir özgürlüğün gerçekleşme durumundan bir uzaklaşma, saf özgürlüğün askıya alınması, yaderkliğe sürüklenme anlamına gelecektir. Örneğin, bir üniversite sınavında sınav gözetmeni

olarak çalışan bir akademisyen, sınavına çalışmamış bir öğrencinin kopya çekmesine “yapılabilir” gözüyle baktığı için izin verebilir. Çünkü gerçekten de karşımızdaki durumda birbirinden farklı olaylar dizisi arasında kopya çekilmesine izin verme seçeneği de bulunmaktadır. Bu bakımdan kopya çekmek “yapılabilir o halde yapabilirsin” ilkesi altında gerçekleştirilebilecek bir eylem olarak görülebilir. Böyle bir durumda bu akademisyen tarafından işler hale getirilmiş olan keyfi serbestlik, “adaleti koru!” buyruğunun sesine karşıt bir seçmede bulundurulabilir. Söz konusu akademisyen, öğrencinin dersten geçerse mezun olacağını ya da kopya çekmesine izin vermezse kendisine zarar vereceğini düşünerek adaleti korumamış olabilir. Peki bu duruma bakılarak bu akademisyenin özgür bir istemeye göre hareket ettiği söylenebilir mi? Açıkçası bu soruya Kantçı bir çizgide cevap vermemiz gerekiyorsa cevabın olumsuz olması gerektiğini belirtmemiz gerekecektir. Nitekim bu akademisyen her ne kadar kopya çekme eylemine izin verilmemesi durumunda öğrencinin ya da kendisinin daha fazla zarara uğrayacağı kaygısıyla hareket etmiş olsa da (ve bu kaygı iyi bir karakterin ürünü olarak görüldüğü için toy vicdanlarda eylemin niteliği hakkında kuşku doğursa da) adaletin korunmasını buyuran evrensel bir bilince yani, ahlak yasasına aykırı bir seçimde bulunarak, temel bir özgürlük tasarımı, zorunluluğun özgür bir seçimine dayanan saf bir özgürlük tasarımı çığneyerek hareket etmiştir. Böylelikle saf bir özgürlüğün gerçekleşebilir olması için söz konusu akademisyenin “adaleti koru!” buyruğuna göre, ahlak yasasının akılda bir olgu olarak yankılanan bilincine göre hareket etmesi gerekmektedir. Nitekim bu akademisyen tam da bu türden bir belirleyici nedeni işler hale getirmesi durumunda saf, mutlak, zorunlu veya gerçek anlamda özgür bir ahlaki özne haline gelebilmektedir. Bu bilincin yankılanan sesine kulaklarını tıkayarak, ahlak yasasının sorumluluğundan kaçarak ya da ona rağmen özgür bir özne olamamaktadır.

Böylelikle, Kant’ın her insan istemini ya da eylemini (örneğin keyfi bir serbestliği işler kılan bir istek ya da eylemi) değil, yalnızca ahlak yasasının belirlediği insan istemini veya eylemini özgür olarak kabul ettiğini ifade edebiliriz. Kant açısından özgürlük, her türlü eğilimden, tutkulardan, beklentilerden, ben sevgisi altına düşen her nedenden bağımsız olan (genel, çelişmez, tutarlı, koşulsuz olan) ahlak yasasına uyulması durumunda gerçekleşebilmektedir. Öyleyse bunun şu anlama geldiğini ifade edebiliriz: bir kişi ahlak yasasının bilincindeyken (örneğin ‘dürüst ol!’, ‘çıkarını düşünme!’),

‘yaşamını sürdür!’, ‘karşındaki insanı amaç olarak gör!’ diyen bir iç çağrının, buyruğun sesini duyarken), bu bilince rağmen bir başka istemin peşinden giderse, o kişi, böyle yaparak, özgür olamamaktadır. Özgürlük, bir seçim özgürlüğü değildir. Özgürlük, birbirinden farklı olan olaylar dizisinden herhangi birini seçmek değildir. Özgürlük, yalnızca olayların başka türlü olabileceğini görebilmek, bunun zihinsel farkındalığına sahip olmak değildir. Tüm bunlar, en çoğundan özgürlüğün doğaya aykırı olmadığını görülmesidir ve daha ziyade teorik bir değerlendirmenin kapsamına veya duyumsamanın etkisindeki bir istemenin algısına denk düşer. Oysa özgürlüğün esası, onun gerçekleştirilmesinde, pratik nesnellğinde temellenmektedir. Böyle bir gerçekleşme, özgürlüğün böyle bir pratik nesnellığe kavuşabilmesi ise, yalnızca ahlak yasasının buyurduğu gibi davranabilmekle mümkün olmaktadır. Özgürlük ancak ahlak yasasına bağlı kalınması durumunda gerçekleştirilebilecek bir nedenselliktir –özgürlük ahlak yasasına rağmen gerçekleştirilemez. Özgürlüğün, saf formu bundan ibarettir.

3. 3. EN YÜKSEK İYİ VE DİN: AHLAKİ KOYUTLAR OLARAK ÖLÜMSÜZLÜK VE TANRI

Bu koşullar altında artık çalışmamızın temel amaçlarından sonuncusunu gerçekleştirme niyetiyle yönümüzü Kant’ın pratik bir form içerisinde Tanrı düşüncesini nasıl ele aldığına çevirebiliriz. Böyle bir yönelimde ise karşımıza *en yüksek iyi* kavramı çıkmaktadır. Kant açısından en yüksek iyi dünyada gerçekleştirilir ve ahlak yasası tarafından belirlenen bir istencin zorunlu nesnesidir. Diğer taraftan en yüksek iyinin iki temel ögesi bulunmaktadır. Bu söz konusu iki temel ögenin ilki aynı zamanda en üst koşul olan ahlaksal yetkinlik (mutluluğa layık olma ya da erdem) ve ikincisi ise, mutluluktur.⁹⁷ Birbirlerinden analitik olarak çıkarılamayacak olan bu öğelerin arasında zorunlu sentetik bir ilişki söz konusudur. Ahlaksal yetkinlik kavramının

⁹⁷ Ayşe Sıdıka Oktay’ın belirttiğine göre, “en yüksek iyinin gerçekleşebilmesi, erdem ve mutluluğun bir arada olmasını gerektirir. Fakat erdem en üstün iyi olmasına rağmen mutluluk kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, ahlâka ve yasaya uygun olmalıdır” (Oktay, 2019). Nuran Tuzcuoğlu’nun anlatımına göre ise, en yüksek iyinin iki ögesi erdem (mutluluğa layık olma) ve mutluluktur. Tuzcuoğlu’na göre “erdem mutluluğa ulaşma uğruna gösterilen her türlü gayretin en önemli, en üstün şartı, bu sebeple de en üstün iyidir. Fakat buradan erdem tam ve en yetkin iyi olduğu sonucu da çıkamaz. Çünkü mutluluğa layık olma yani erdem ile mutluluğa ulaşmak aynı şey değildir. Erdem olmalı ama bununla beraber mutluluk da olmalıdır. Çünkü mutluluğa ihtiyaç duyulup ona layık olduğu halde ondan pay almamak her şeye gücü yeten akıl sahibi bir varlığın yetkin iradesi ile bir arada olmaz” (Tuzcuoğlu, 2008, s. 117).

çözümlemesinden mutluluk, mutluluk kavramının çözümlenmesinden ahlaksal yetkinlik çıkmadığı için bu öğelerin zorunlu bir şekilde, sentetik olarak birbirlerine bağlanmaları gerekmektedir. Bu iki öge birbirlerine sentetik olarak bağlandıklarında en yüksek iyiyi oluştururlar. Bu ise böyle bir bağın oluşması için gereken birtakım koşulların olması gerektiği anlamına gelmektedir. Tam da bu nedenle Kant Tanrı ve ölümsüzlük koyutlarını, söz konusu bağın oluşması için yani, en yüksek iyinin olanağının koşulları olarak öne çıkarmıştır. Bu koşullar, koyutlar Kant'a göre teorik dogmalar değildirler. Koyutlar pratik bakımdan zorunlu olan kabullerdirler. Öyle ki kendileri olmaksızın başka şeyler (ahlaksal yetkinlik/erdem/mutluluğa layık olma ve mutluluk) olanaklı olamamaktadır.

Bu noktada ilk olarak ölümsüzlük koyutunu ele alabiliriz. Kant'a göre en yüksek iyinin en üst koşulu, niyetlerimizin ahlak yasasına tam uygunluğudur. Buna göre en yüksek iyiyi gerçekleştirmek demek istememizin/eylemimizin temeline aldığımız niyetimizin ahlak yasasının buyurduğu gibi olmasını gerektirir. Böyle bakıldığında ahlak yasasına tam uygunluk, en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi kadar olanaklı olmalıdır. Farklı bir ifadeyle en yüksek iyinin olanaklı olabilmesi için, ahlak yasasına tam uygunluğun da olanaklı olabilmesi gerekir. Diğer taraftan Kant'a göre istememizin temeline aldığımız niyetimizin ahlak yasasına tam uygunluğu *kutsallık* olarak adlandırılmalıdır. Bu koşulda ahlak yasasına tam uygunluk, duyular dünyasında yer alan akıl sahibi hiçbir varlığın yaşamı boyunca ulaşamayacağı bir yetkinlik olmaktadır. Fakat ahlak yasasına tam uygunluğa pratik olarak gereksindiğinden ve bu uygunluk olanaklı görüldüğünden bir açık yol olmalıdır. Bu açık yol ise, bizleri sonsuza giden bir ilerleme fikrine götürmektedir. Buna göre ahlak yasasına tam uygunluk, ancak sonsuza giden bir ilerlemede ortaya çıkabilir veya gerçekleştirilebilir.

Oysa duyular dünyasında yer alan akıl sahibi varlıkların bitimli bir ömürleri bulunmaktadır. Öyleyse ahlak yasasına tam uygunluğu gerçekleştirebilecek sonsuz bir ilerleme fikri ile akıl sahibi varlıkların bitimli bir ömürlerinin olduğu gerçeği bağdaşamaz. Dolayısıyla sonsuza giden bir ilerleme fikri ancak ve ancak sonsuz bir yaşam/ilerleme düşüncesiyle olanaklı olabilmektedir. Buna göre sonsuz ilerleme düşüncesi, ahlak yasasının (koşulsuz buyrukların) yapıcısı olan akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürebilecek varoluşuyla yani, ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklı

olabilmektedir. Böyle bakıldığında da en üst koşulu ahlak yasasına tam uygunluk olarak öne çıkarılan en yüksek iyi düşüncesi, pratik bakımdan ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklı olabilmektedir. Farklı bir ifadeyle ruhun ölümsüzlüğü, ahlak yasasına bağlı olarak, saf aklın bir koyutu olmaktadır. Böylelikle Kant'a göre akıl sahibi ama sonlu bir varlık için, bir bakıma dereceli olarak düşünülebilecek ahlaksal yetkinliğin aşama aşama birbirini takip eden, alt basamaklardan üst basamaklara doğru, sonsuza dek devam eden bir ilerlemesinin düşünülmesi gerekmektedir (Kant, a.g.e, s. 133).

Bu bakımdan Kant ahlaklılığın zorunlu yetkinliği sorununu sonsuzlukla, sonsuza giden bir ilerleme düşüncesiyle çözmektedir. Fakat ahlaksal yetkinlik en yüksek iyinin ilk başlıca bölümüdür. Oysa en yüksek iyinin ikinci ögesi olan mutluluk da söz konusudur. Ancak ahlaksal yetkinliğini gerçekleştirmeye dönük olarak eyleyen bir kişinin hemen ilk elden mutluluğu elde edebileceğinin bir garantisi olmadığı için veya ahlaksal yetkinlik kavramından mutluluk kavramı analitik olarak çıkarılamayacağı için bu iki ögenin birbirine sentetik olarak bağlanabilmesi, bu bağın olanağının koşulunun gözler önüne serilebilmesi gerekmektedir. Farklı bir ifadeyle ahlaksal yetkinliğe uygun olan bu söz konusu mutluluğun olanağının da gösterilmesi icap etmektedir. Bu gereklilik ise bizleri bu etkiye (mutluluğa) tam uygun olan bir nedenin varsayımına götürmektedir yani, Tanrı'nın varlığına ulaştırmaktadır.

Nitekim Kant açısından mutluluk, akıl sahibi varlığın dünya içerisindeki durumudur. Bu durumdayken her şey akıl sahibi varlığın istemesine uygun gelişir. Dolayısıyla mutluluk, doğa ile akıl sahibi varlığın istemesinin temelinde yer alan belirlenme nedeninin uyuşmasına dayanmaktadır. Diğer taraftan bir özgürlük ve akıl yasası olan ahlak yasası doğadan, doğanın nedenselliğinden büsbütün farklı bir yolda buyurmaktadır. Pratik akıl veya bu aklın yasası doğanın nedeni olarak öne sürülemez. Farklı bir ifadeyle bu dünyada belli bir istemeyle eylemde bulunan akıl sahibi varlık bu dünyanın nedeni değildir. “Bundan dolayı ahlak yasasında, ahlaklılık ile dünyanın bir parçası olan, bu yüzden de ona bağımlı olan bir varlığın ahlaklılıkla orantılı mutluluğu arasında zorunlu bir ilgi kurmak için hiçbir neden yoktur” (Kant, a.g.e, s. 135). Ahlaklı

olduğumuz için doğanın bizi mutlu kılacağına ilişkin hiçbir garanti yoktur.⁹⁸ Nitekim doğanın nedeni olmayıp ona bağımlı olan akıl sahibi varlık sırf istemesi yoluyla, bu doğanın nedeni olamaz. Akıl sahibi varlık doğayı istemesinin temelinde bulunan ilkelerle, sırf kendi isteği veya yetkesiyle uyumlu bir hale getiremez.

Böylelikle mutluluğun ahlaklılıkla ilgisinin ya da tam uygunluğunun temelini içeren ve doğanın bütünüünün nedeni olan bir varlık, koyut olarak öne çıkarılabilir. “Bu en üst neden, doğanın yalnızca akıl sahibi varlıkların bir yasasına uygunluğunun temelini değil; bu varlıklar bu yasayı istemenin en üst belirlenme nedeni olarak koyduklarında, doğanın bu yasanın tasarımına uygunluğunun temelini de içerir” (Kant, a.g.e, s. 135-136). Öyleyse ilk parçası ahlaksal yetkinlik, ikinci parçası mutluluk olan en yüksek iyinin olanaklılığı, doğa nedenselliği ile akıl nedenselliği arasında bir uygunluk kuran en üst bir nedenin kabulü ile temellendirilebilmektedir. Bu en üst neden doğanın nedeni ve başlatıcısı olan Tanrı’dır.⁹⁹ Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, ahlaka ait bir kavram olarak Tanrı teorik akla ait olan *transzendental ideale* pratik bir anlam kazandırır ve öyle görünüyor ki genel olarak istememiz ile doğa arasındaki uygunluğun, özel olarak da mutluluktan pay alabilme umudumuzun garantörü olarak Kant tarafından varsayılmaktadır.¹⁰⁰

Nitekim Kant’a göre en yüksek iyiyi geliştirme akıl sahibi varlıklar için bir ödevdir. Öyleyse en yüksek iyinin olanaklılığını varsaymak bir hak olduğu kadar ödeve bağlı olan bir zorunluluktur da. “En yüksek iyi de ancak Tanrı’nın varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır yani, Tanrı’nın varlığını kabul etmek, ahlaksal bakımdan zorunludur” (Kant, a.g.e, s. 136). Dahası Kant’a göre en yüksek iyinin olanaklılığının koşulu olan Tanrı’nın varlığı kabulü, bir açıklama nedeni olarak bakıldığında bir ‘varsayım’, pratik amaçlı bir gereksinme açısından (en yüksek iyinin anlaşılması açısından) bakıldığında ise bir inanç, hatta saf

⁹⁸ Allen Wood’un belirttiğine göre, “en yüksek iyinin mutluluk bileşeni dikkate alınırsa mekanik nedensellik yasalarının hâkim olduğu doğanın, ahlaki varlıkların değerleri oranında mutlu olacaklarını teminat aldığı söylemek mümkün görünmez” (Wood, a.g.e, s. 289).

⁹⁹ Fatıma Güner ve Hümeıra Özturan’ın belirttiği üzere, “Kant’a göre erdem ve mutluluğun bir arada olabılmesini sağlayan güç, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın varlık sebebi olan bir irade yani, Tanrı’dır” (Güner & Özturan, 2022).

¹⁰⁰ Gülşah Bakubala’nın belirttiği üzere, “hem doğanın sebebi olarak hem de ahlaklılık ile mutluluğun uyum içinde olmasını sağlayacak olan Tanrı’ya ihtiyaç vardır. ...ahlaklı davranarak mutluluğu hak eden insana, mutluluğu verecek olan güç Tanrı’dır” (Bakubala, a.g.e, s. 50).

akıl inancıdır.¹⁰¹ Diğer taraftan hiç kimse böyle bir inanca sahip olmaya zorlanamaz. Nitekim burada öne çıkarılan ahlaksal zorunluluk nesnel ya da ödevlerimizin buyurduğu türden bir zorunluluk değildir. Kant'a göre söz konusu ahlaksal zorunluluk yalnızca öznel, yani, pratik bir gereksinim doğrultusunda kabul edilen bir inançtır. Kant'ın sözleriyle ifade edersek, "burada ödevle ilişkin olan, yalnızca dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek ve geliştirmek için çalışmadır; bu en yüksek iyinin olanaklılığı da koyut olarak konabilir, ama aklımız bu olanağı, ancak en yüksek bir akıl sahibi varlığı varsaymakla düşünülebilir bir olanak olarak görür; böyle bir varlığın kabulü de, kendisi teorik akla ait olmakla birlikte, ödevimizin bilincine bağlıdır; yalnızca bu açıklama nedeni olarak bakılırsa, bu kabule varsayım, ama bize ahlak yasasının ödev olarak verdiği bir nesnenin (en yüksek iyinin) anlaşılması açısından, yani pratik amaçlı bir gereksinim açısından bakılırsa, buna inanç, hatta saf akıl inancı denebilir, çünkü bu inancın çıktığı kaynak, (gerek teorik gerek pratik kullanılışında) yalnızca saf akıldır" (Kant, a.g.e, s. 136-137).

Şimdi, Kant tarafından buradan Hristiyan dinine doğru bir adım atılır. Nitekim Kant açısından pratik aklın en sıkı istemini yerine getiren Hristiyanlık bir en yüksek iyi (Tanrı'nın Krallığı) kavramını içerir. Burada ahlak yasası kutsal olarak görülür; göz yummaz ve ahlakın kutsallığını talep eder. Diğer taraftan insanın elde edebileceği yalnızca ahlaksal yetkinlik olarak birer erdemdir. Erdem Hristiyanlığın yasasının istediği kutsallık açısından, Tanrı'nın yaratıklarına sonsuza doğru giden ilerlemeden başka açık bir yol bırakmaz, ama tam bu yüzden de bu yaratığın sonsuza dek giden bir varoluş için beslediği umudu haklı çıkarır. Dahası Kant'a göre ahlak yasasına tam olarak uygun bir niyetin değeri sonsuzdur. Fakat Kant ekler; ahlak yasasının kendisi mutluluk vadetmez, çünkü mutluluk ahlak yasasına uymaya zorunlu bir biçimde bağlı değildir. Bu noktada Kant'a göre Hristiyanlık bu eksikliği yani, en yüksek iyinin ikinci ögesi olan mutluluğun eksikliğini "akıl sahibi varlıkların kendilerini bütün ruhlarıyla ahlak yasasına adanmış oldukları dünyayı Tanrı'nın bir krallığı olarak sunmakla giderir; bu krallık doğa ve ahlakın, türetilmiş en yüksek iyiyi olanaklı kılan kutsal bir yaratıcısı

¹⁰¹ Necmettin Tan'ın belirttiğine göre, "Kant için ahlaki inanç, teorik-nesnel zeminleri yetersiz olan bir inançtır. Ancak hem pratik zemine sahip olduğundan hem de gözettiği amaçlar zorunlu olduğundan, bu düzlemdeki bir doğru-sayma, iman olarak adlandırılabilir" (Tan, 2010).

aracılığıyla kendileri için yabancı olan bir uyum içine girdikleri yerdir” (Kant, a.g.e, s. 139-140).

Dahası Kant’a göre Hristiyanlıkta akıl sahibi varlıklara ahlakın kutsallığı daha bu yaşamda bir perese olarak gösterilir, fakat bu kutsallıkla orantılı olan iyi olma yani, kutluluk, ancak sonsuzlukta erişilebilir bir şey olarak sunulur. Kutluluk, bu dünyada mutluluk adı altında hiçbir zaman ulaşılamayan bu yüzden de yalnızca umut konusu yapılan bir şeydir. Daha da önemlisi Hristiyanlığın ahlak ilkesi, Kant’a göre, bir yaderklik değil, pratik olabilen saf aklın özerkliğidir. Nitekim Kant açısından Hristiyan ahlakı Tanrı’ya ve onun istemesine dair olan bilgiyi ahlak yasalarının temeli olarak görmemektedir. Hristiyan ahlakı, ahlak yasalarına uyulması koşuluyla, Tanrı’ya ve onun istemesine dair bilgiyi, en yüksek iyiye ulaşmanın temeli yapmaktadır (Kant, a.g.e, s. 140).

Böylelikle de der Kant, ahlak yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son ereği olarak en yüksek iyi kavramı aracılığıyla dine götürür; “yani, bütün ödevlerin tanrısal buyruklar olarak bilgisine, yaptırımlar olarak değil yani, yabancı bir istemenin keyfi ve kendileri için rastlantısal olan talimatları olarak değil, her bir özgür istemenin kendisi için olan, asli yasal olarak bilgisine götürür” (Kant, a.g.e, s. 140). Fakat bu yasalar yine de en yüce varlığın buyrukları olarak kabul edilmelidirler. Nitekim en yüksek iyiyi sadece ahlakça yetkin (kutsal ve iyilikli) ve aynı zamanda her şeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz. Dolayısıyla en yüksek iyiye ulaşmayı da ancak bu istemeyle uyuşmakla elde edebiliriz.¹⁰²

Kant’a göre burada ödev düşüncesinden sapıldığı da düşünülmemelidir.¹⁰³ Her şey eylemin ahlaksal değerini var edecek şekilde işler. Her şey çıkar dürtüsüne kapılmadan, güdü olarak korkuya ya da mutluluğa dayanmadan temellenir. Nitekim Kant’a göre ahlak yasası bizlere en yüksek iyiyi her türlü davranışımızın en son nesnesi yapmamızı

¹⁰² Ayşe Sıdika Oktay’ın belirttiğine göre, “aslında Tanrı ve ölümsüzlüğü ahlâkî bilinç dışında temellendirecek hiçbir şey yoktur. Çünkü ahlâk yasasına itaat ve mutluluğun tam bir uyumundan en yüksek iyinin gerçekleşeceği öteki âlem tasavvuru ancak Tanrı’nın varlığının kabulü sayesinde mümkündür. Bu sebeple Kant’ta Tanrı’ya olan inanç en yüksek iyinin gerçekleşme imkânına olan inançtan ayrılamaz” (Oktay, 2019).

¹⁰³ Ali Yıldırım’ın belirttiğine göre, “aslında Tanrı’nın irade ettiğinin ahlaka uygun olduğunu bilen ve kabul eden Kant, bu niyetin ve eylemin Tanrı’nın irade etmesinden önce insanın bizzat kendisi tarafından ortaya konulmasını gerçek anlamda etiğe uygun bulur” (Yıldırım, 2019).

buyurmaktadır. Her türlü davranışımızın en son nesnesi olan en yüksek iyiyi de, ancak sahip olduğumuz istememizin kutsal olduğu denli iyi de olan dünya yaratıcısının sahip olduğu istemeyle uyuşması durumunda gerçekleştirilmeyi umabiliriz (Kant, a.g.e, s. 140-141). Dahası burada en yüksek iyiyi geliştirmeye yöneltilen istemeyi belirleyen neden, kendi mutluluğumuz değil, ahlak yasasıdır.¹⁰⁴ Bu yüzden de der Kant, ahlak da aslında kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl layık olmamız gerektiğinin öğretisidir. “Ancak din de işin içine katıldığında, mutluluğa layık olmama durumuna düşmekten sakındığımız ölçüde, günün birinde mutluluktan pay almamız umudu da doğar” (Kant, a.g.e, s. 141). Ahlak hiçbir zaman mutluluktan pay almak için bir talimat görevi gören bir mutluluk öğretisi olarak ele alınmamalıdır. Ancak “dine doğru adım atıldıktan sonra ahlak öğretisine aynı zamanda mutluluk öğretisi adı da verilebilir, çünkü mutluluk umudu ilkin ancak dinle başlayabilir” (Kant, a.g.e, s. 141). Dahası Tanrı’nın dünyayı yaratmasının son amacının da dünyadaki akıl sahibi varlıkların mutluluğunun olmadığı söylenmelidir. Kant’a göre Tanrı’nın dünyayı yaratmasının en son amacı en yüksek iyidir. En yüksek iyi de akıl sahibi varlıkların isteğine mutluluğa layık olma koşulunu katar yani, akıl sahibi varlıkların ahlaklılığı koşulunu ekler. Nitekim “bu varlıkların, bilge bir yaratıcı eliyle pay almayı umabildikleri mutluluğun ölçütünü de yalnızca ahlaklılık içerir” (Kant, a.g.e, s. 142).

¹⁰⁴ Heinz Heimsoeth’e göre “Kant bu düşünceleriyle, karşı çıktığı *eudaemonisme* düşmez, Kendi ahlak felsefesinden, ahlak yasasının sertliği ve hiçbir koşul tanımaması ile sürülüp atılan ama hayat bakımından yadsınamayacak olan mutluluğa yönelmenin, insanın hayat bütününde olması gereken yerini göstermek ister” (Heimsoeth, a.g.e, s. 139).

SONUÇ

Bu çalışmada, Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin birlikte göz önüne alınmasıyla onun Tanrı ve özgürlük hakkındaki görüşlerinin anlaşılabilceği yönündeki tezimizle hareket ederek, Tanrı ve özgürlük kavramlarının Kant'ın teorik ve pratik felsefesindeki konumuyla ilgilendik. Her ne kadar çalışmamızın Birinci ve İkinci Bölümünde Kant felsefesinin düşünsel matrisinin dış ve iç hatlarını ortaya koyma amacıyla ve özellikle Tanrı kavramının felsefe tarihindeki görünümünün yanı sıra aşkınlık ve içkinlik tartışmasının açtığı izlekte felsefe ve düşünce tarihine seçili filozof ve düşünürler aracılığıyla genel olarak bağlanılmış olsa da takip ettiğimiz temel güzergâhta Tanrı ve özgürlük kavramlarının Kant'ın teorik ve pratik felsefesinde, doğa ve ahlak metafiziğinde ne türden bir konuma, anlama veya nasıl bir işleve ya da role sahip olduğunu göstermeye çalıştık. Buna göre çalışmamızın Birinci ve İkinci Bölümünde felsefe tarihini de göz önüne alan bir bakışla Kant'ın daha ziyade teorik felsefesinin düşünsel matrisi ve Tanrı kavramının teorik formu, konumu, rolü ön plana çıkarıldı. Çalışmamızın Üçüncü Bölümünde ise Kant'ın pratik felsefesinin düşünsel matrisi, ahlak metafiziği ele alındı. Bu bölümde Kant'ın nezdinde aynı zamanda pratik bir konuma, anlama, role sahip olan Tanrı kavramının pratik konumu ve özgürlük kavramının teorik ve pratik görünümü ortaya konuldu. Böylelikle gelinen nihai noktada Kant açısından hem Tanrı hem de özgürlüğün teorik bakımdan olanaksız olmadığı; Tanrı'ya pratik bir temelde inanılabileceği ve özgürlüğün pratik olarak gerçekleştirilebilir olduğu görülmektedir.

Nitekim İkinci Bölümde Tanrı'nın Kant felsefesindeki teorik formuyla ilgilendik. Bu ilgi neticesinde Tanrı'nın varlığı, anlamı, işlevi veya rolü bakımından Kant tarafından teorik olarak sorunsallaştırıldığına veya konumlandırıldığına tanıklık ettik. Tanrı teorik düzeyde karşımıza ilkin bir antinomi konusu ve ikinci olarak da saf aklın ideali statüsünde çıkmakta, Kant tarafından varlığının olanaklılığı, anlamı ve işlevi veya rolü açısından konumlandırılmaktaydı. Hatırlanacağı üzere biz bu problematik başlıklar altında ortaya çıkan sonuçları bütüncül bir bakış açısıyla ortaya koyabilmek için Birinci ve İkinci Bölümde altı basamaklı bir düşünme sürecini gerçekleştirmiştik. İlk olarak Platon'un ide, doğa ve Tanrı anlayışını, ikinci olarak Aristoteles'in *ousia*, doğa ve Tanrı anlayışını, üçüncü olarak Ortaçağ Döneminin seçili düşünürlerinin (Fârâbî, Anselmus

ve Aquinas'ın) Tanrı temellendirmelerini, dördüncü olarak Descartes'ın özne temelli felsefesini ve özne ile Tanrı ilişkisi hakkında öne sürdüğü görüşlerini (Berkeley'in özne ve Tanrı anlayışını da gündeme getirerek) açıkladık. Beşinci olarak Kant'ın eleştirel felsefesinin teorik yönünü ortaya koyduk. Altıncı olarak ise, Kant'ın Tanrı anlayışının teorik yönünü serimledik. Bu yolda zorunlu varlık antinomisini, saf aklın idealini ve Tanrı'nın varlığı lehine ileri sürülen argümantasyonlara ilişkin Kantçı reddiyeleri inceledik.

Hatırlanacağı üzere tüm bu adımlarımızda işler halde tuttuğumuz aşkınlık ve içkinlik tartışmasını Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin çekirdeğine ulaşmak için gerçekleştirmiştik. Bu tartışmayı sağlarken Platon, Aristoteles, Descartes, Berkeley ve Kant tarafından öne sürülmüş ilgili görüşlere dayanmıştık. Platon ve Aristoteles tartışmanın bilhassa doğa yanını temsil ederken Descartes ve Berkeley ise tartışmanın bilhassa özne yanını temsil etmekteydi. Geldiğimiz noktada ise özneye göre düşünülmüş ve Kantçı bir tutumla benimsenebilecek sahici bir aşkınlık ve içkinlik tasarımının bu iki kutup arasında hâkim kılınmış dengeli bir gözle elde edilebileceği görünmektedir. Özneye göre düşünülmüş sahici içkinlik fenomenal dünyaya içkinliktir. Özneye göre düşünülmüş sahici bir aşkınlık ise bu fenomenal dünya uğruna düşünülebilen ve düşünülebildiği ölçüde içkinleştirilen numenal bir aşkınlıktır. Yalnızca öznenin zihinsel erişimine içkin olan fenomenal dünya bilinebilir. Öznenin zihinsel erişimine aşkın olan numenal yan ise yalnızca düşünülebilir.

Diğer taraftan İkinci Bölümün sonucu, bizlere Kant'ın Tanrı'nın varlığını ne olanaklı ne de olanaksız bulduğunu, onun nezdinde Tanrı'nın varlığının bilinemeyecek bir şey olduğunu göstermekteydi. Farklı bir ifadeyle İkinci Bölümün sonucuna göre Tanrı'nın varlığı teorik olarak bilinememekle birlikte onun var olmadığı da söylenememektedir. Nitekim Kant'a göre teorik açıdan bakıldığında Tanrı'nın varlığı ne kanıtlanabilir ne de reddedilebilir. Çünkü Tanrı, varlığı bakımından, bir fenomen değil bir numen olarak, bir kendinde şey olarak, yalnızca düşünülebilmektedir. Diğer taraftan Kant tarafından Tanrı, teorik düzeyde, bütününde verilemeyen tüm olanağın zemini idesi tarafından belirlenmiş bir ideal olarak da konumlandırılmaktaydı. Hatırlanacağı üzere biz de çalışmamızın temel tezini desteklemek üzere öne sürdüğümüz iki ana iddiamızdan ilkiyle Tanrı'nın saf aklın ideali olarak kabul edildiği ölçüde Kant'ın ona teorik bir anlam ve bu anlamı içeriklendiren, gerekli kılan bir rol verdiğini düşünebileceğimizi

savunmuştuk. Nitekim saf aklın ideali olarak kabul edildiği ölçüde aklın Tanrı'ya herhangi bir şeyin tam belirlenimi için başvurabildiği görülmektedir. Tanrı, aklın herhangi bir şeyi olanağına göre tam olarak belirleyebilmesi için başvurduğu bir tasarım olarak kabul edilebilmektedir.

Zorunlu varlık antinomisinin çözümüne uygun olarak, Tanrı'nın, saf aklın ideali görünümünde de, kendine özgü varoluşu değil yalnızca idesi varsayılabilmektedir. Bu açıdan zorunlu varlık antinomisinin çözümü için öne sürülenlerle, saf aklın idealinin nesnesinin varlığı hakkında söylenenler Kantçı dizge açısından tutarlı olmaktadır. Bunlara göre Tanrı'nın varlığı ne doğa bilgisi ne de spekülative bilgiyle temellendirilebilmektedir. Nitekim saf aklın ideali yalnızca tüm olanağın zemini idesi tarafından belirlenmiş tekil bir kavramın tasarımıdır. İdeler ise duyu nesnelere kategorilerin olduğundan daha uzaktırlar. Daha doğru bir ifadeyle ideler duyu nesnelere gözlenen nesnel gerçekliğe/olgusallığa sahip değildirler; öznel ilkeler olarak varsayırlar. Böylelikle onlar öznel olgusallığa sahip olacak şekilde akıl birliği denilen şeyi oluştururlar –onlar düzenleyici, deneyim dünyasına içkin bir kullanıma sahiptirler. İdeler yalnızca deneyim içindeki anlama yetisinin deneyimine dizgesel birlik veren akıl kavramlarıdır. Böylelikle ideler duyu nesnelere yönelen anlama yetisinin deneyimine sınırlayıcı bir bütünsellik verirler. Genel olarak ruh veya saf aklın ideali (daha doğrusu *transzendentale ideal*) bütününde verilemeyen tasarımlardır. Her deneyimin bu idelerin bir açılımı olduğu öznel bir ilke olarak varsayılsa da durum böyledir. İdeler veya onların karşıladığı nesnelere, doğa bilgisi ile karşıtlık içerisinde olan spekülative bir bilmenin veya düşüncenin konusu olabilmektedirler. Onlar doğa nesnelere uygun düşen kategorilerin taşıdığı nesnel olgusallıktan uzak oldukları için, doğa bilgisini oluşturamazlar. Onları spekülative bilgiler ya da düşünceler olarak, doğa bilgisine dizgesel birlik veren düzenleyici ilkeler olarak görebiliriz. Dolayısıyla bir akıl tasarımı, tüm olanağın zemini idesi tarafından belirlenmiş saf aklın bir ideali olmakla yalnızca bir akıl varlığı olarak görülebilecek olan Tanrı'nın varlığı da bu anlamda spekülative bir tartışmanın konusu olabilmektedir. Saf aklın bütünü açısından baktığımızda bu tartışmanın Kant nezdindeki olumlu ya da nötr sayılabilecek sonucu Tanrı'nın varlığının ya da başka bir deyişle saf aklın idealinin nesnesinin, mutlak bir nesne olarak olmasa da, idedeki bir nesne olarak, olanaksız olmayan bir nesne olarak, salt görelilik olarak varsayılabilesidir. Ancak bu tartışmanın negatif sonucu Tanrı'nın

varlığının ne doğa ne de spekülâtif bilgimizle temellendirilebilir olduğudur. Nitekim zorunlu varlık antinomisinin çözümü ve Kant'ın Tanrı'nın varlığı lehine öne çıkarılan temellendirme örneklerine (ontolojik, kozmolojik ve fizikoteolojik argüman türlerine) karşı geliştirdiği reddiyeler durumun bu olduğunu desteklemektedir.

Hatırlanacağı üzere çalışmamızda Kant'ın ontolojik, kozmolojik ve fizikoteolojik argümanlara yönelik olarak ortaya koyduğu eleştirilerle ilgilenmiştik. Çalışmamızda ontolojik argümanın Anselmusçu ve Descartesçı versiyonları ile Kant'ın bu argümana karşı ortaya koyduğu itirazları genel olarak açıklamış olsak da özellikle varlığın gerçek bir yüklem olmadığı yönündeki savunuyu inceleyerek değerlendirmiştik. Bu doğrultuda Kant'ın ontolojik argümana ilk itirazı yargıların mutlak zorunluluklarının şeylerin koşulsuz bir zorunluluğu olmadığı, şeylerin ya da yargıda yer alan yüklemelerin koşullu bir zorunluluğu olduğu yönündeydi. Kant bu görüşe dayanarak Tanrı kavramının kendisine yüklenen tüm yüklerle birlikte reddedilebileceğini savunmaktaydı. Diğer taraftan bu itirazına iki şekilde karşı çıkılabilmektedir. İlk olarak ortada kalması zorunlu olan, ortadan kaldırılamayacak öznelin bulunduğu söylenilerek Kant'ın itirazının geçersiz olduğu söylenebilmektedir. Ancak Kant bu karşı çıkışın öznenin verili, var olma koşulunu çığnemedi ilk görüşle ortaklık içerisinde olduğunu söyleyerek reddinin herhangi bir çelişki oluşturmayacağını savunmaktaydı. Yine de, Kant'ın bu savunusuna, ikinci olarak, olgu yoluyla tanıtlamaya başvurularak karşı çıkılabilmektedir. Buradaki durumda bu kez reddinin bir çelişki oluşturacağı “en olgusal varlık” kavramına başvurulmaktadır. Bu karşı çıkışa göre en olgusal varlık kavramının nesnesinin yokluğu kendi içinde çelişkilidir. Böyle bir kavram kendi içinde varoluşu da kapsadığı için Tanrı'nın varlığını olanaklı saymak aklanabilmektedir. Fakat Kant bu karşı çıkışa yalnızca olanağına göre düşünülen bir şeyin kavramına gizlice varoluşun eklendiğini ve bunun da kabul edilemez olduğunu belirterek itiraz etmişti. Dahası Kant varoluş önermelerinin analitik olmadığını, sentetik olduğunu söyleyerek bu karşı çıkışa cevap vermekteydi. Yine de Kant bu cevabın mantıksal bir yüklemi gerçek bir yüklemle karıştırma yanılması ortadan kaldırmak için yeterli olmadığını görerek bu karşı çıkışı daha derin bir zeminde çözüme kavuşturmaya çalışmıştı. Kant, varoluş kavramının sağın bir belirlenimine rağmen bir kişinin Tanrı'nın varoluşunu değil ama varlığını gündeme getirebileceğini, onun varlığının doğa bilgisi olarak olmasa da

spekülatif bir bilgi olarak temellendirilebileceğini hesaba katarak daha temel bir yanıt oluşturmuştu.

Nitekim Kant aslında söz konusu karşı çıkışın varlığı gerçek bir yüklem olarak görme yanılışına sahip olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle Kant varlığın gerçek bir yüklem olmadığını öne sürerek ontolojik argümana daha temel bir düzeyde karşı çıkmaktadır. Bu doğrultuda Kant'a göre varlık bir şeyin kavramına eklenecek gerçek bir yüklem, bir şeyin belirlenimi değildir. Varlık bir şeyin ya da bu söz konusu şeye ait olan belli belirlenimlerin konutlanmasıdır, kendisi bir belirlenim olarak kabul edilemez. Bizler varlığı ekleyerek herhangi bir yargıda yer alan özne kavramında bir genişleme meydana getirmeyiz. Nitekim eğer durum bunun tersi olsaydı başlangıçtaki kavram ile varlık yüklemine eklenmesinden sonra ortaya çıkan kavramın bir ve aynı şeyi anlattığını söyleyemezdik. Farklı bir ifadeyle kavramımız bütün nesneyi kapsamaz, onun yeterli kavramı olmazdı. Bu bakımdan varlık özne ve yüklem kavramlarını ilişki içerisinde koymaya yarayan, mantıksal kullanımda bir yargı için sadece bir koşaktır. Böylelikle bizler bir dizi yüklemi yargının öznesi durumundaki Tanrı kavramında birleştirdikten sonra bir de 'Tanrı vardır' diyerek Tanrı kavramına yeni hiçbir yüklem eklemiş olmaz, Tanrı kavramını sadece kendisine ait olan tüm yüklerle koymuş oluruz.

Dolayısıyla Kant'ın hem her varoluş önermesinin sentetik olduğunu hem de varlığın gerçek bir yüklem olmadığını kabul ettiği görülmektedir. Fakat hatırlanacağı üzere bu durumun bir çelişki üretip üretmediği de merak edilebilmektedir: Her varoluş önermesi genişletici iken, nasıl olur da varlık öznenin kavramına eklenen belirleyici, gerçek bir yüklem olamamaktadır? Yine hatırlanacağı üzere biz bu çelişkiliymiş gibi görünen durumun yalnızca görünürde böyle olduğunu ve çözümünün mümkün olduğunu savunmuştuk. Özellikle Heathwood'un çalışmasıyla paralel bir açıklama sunmaya çalışmıştık. Bu yolda özellikle "varlık" ve "varoluş" terimleri arasındaki farklara yönelmiş ve Heathwood'un Meinongcu ontolojiye referansla gündeme getirdiği ayrımları da kullanarak söz konusu çelişkiye bir çözüm denemesi sağlamıştık. Varlığın kapsam bakımından varoluştan daha geniş bir alanı kuşattığını belirtmiştik. Varoluşun yalnızca duyu nesnelere uygulanabilen bir kavramken varlığın genel olarak nesnelere uygulanabilen bir kavram olduğunu ifade etmiştik. Varoluşun saf bir anlama yetisi kavramı, *sentetik a priori* bir kategori, *transzendenal* bir yüklem olduğunu belirtmiş ve

varlığın da yalnızca şeylerin belirlenimlerinin konutlanmasına yaradığına dikkat çekmiştik.

Neticede Kant varoluş kavramının *sentetik a priori* bir kavram olmasından hareketle her varoluş önermesinin sentetik olduğunu öne sürerken varlığın da gerçek bir yüklem olmadığını öne sürmüştür. Ancak bu, varoluşun gerçek bir yüklem olduğu anlamına da gelmemekteydi. Nasıl ki Heathwood Kant'ın vecizesini “gerçeklikte yer almak gerçek bir yüklem değildir” şeklinde yorumladıysa bizler de hem varlığın hem de varoluşun gerçek bir yüklem olmadığını savunmaktayız. Nitekim bizler varoluş kavramıyla toplu olanaktan bağımsız olan bir nesnenin bilgisine hiçbir biçimde erişemeyiz. Dahası fenomenlerin varoluş içerisinde olduklarını söyleyerek fenomenler hakkında yeni, ayırt edici hiçbir şey söylemeyiz. Bizler varoluş kavramını duyu nesnelere uygulayarak, elimizdeki varoluş kavramının içeriğini öğreniriz. Bu yolda kavram hakkında yeni hiçbir şey söylemiş olmaz, onun *transzendentel* niteliğini öne çekmiş oluruz. Bu bakımdan varoluş deneyimin zeminini oluşturan, *sentetik a priori* bir birleşimin ürünü olarak düşünülmesi gereken bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Söz konusu birleşim de yalnızca sentetik değil ama aynı zamanda *a priori* yanından ya da yalnızca *a priori* değil ama aynı zamanda sentetik yanından düşünüldüğü ölçüde varoluş önermeleri sentetik olarak kabul edilebilmektedir. Varoluş *transzendentel* bir yüklem, varlık mantıksal bir yüklem olarak düşünülebilmektedir. Tüm bunlara bağlı olarak da ontolojik argümanın Kantçı bir bakışa göre başarısız olduğu söylenebilmektedir.

Diğer taraftan ontolojik argümanın bu başarısızlığı kozmolojik ve fizikoteolojik argümanların başarısızlığına da temel oluşturmaktaydı. Nitekim duyu nesnelere saf kavramlara haksız bir geçişin, sıçramanın gerçekleştirildiği bu argümanlarda ontolojik argümana geri dönülmektedir ve ontolojik argümanın başarısızlığı da onların başarısızlığına dönüşmektedir. Kozmolojik argüman herhangi bir varlığın ya da olumsal olanın verilişinden hareketle onun sınırsız olgusalığını ya da zorunlu bir varlığı çıkarma denemesiydi: Ben varım, öyleyse mutlak olarak zorunlu olan bir varlık da vardır. Fakat deneyimden başlayan bu argüman deneyime yalnızca zorunlu bir varlığın kendine özgü varoluşunu temellendirmek için başvurmaktadır. Deyim yerindeyse argüman bir süreliğine deneyimin kılığına girerek yalnızca kavramlardan hareket eden ontolojik argümandan farklıymış gibi takınmaktadır. Oysa küçük öncül büyük öncülde dile gelen zorunlu bir varlığın deneyimini bizlere verememektedir: Olumsaldan zorunluya

geçilememektedir. Herhangi bir varlığın verilişinden onun sınırsız olgusalılığı çıkarılamamaktadır. Çünkü küçük öncülde dile gelen varlıklar duyusalken, büyük öncülde saf düşünce nesnelere, akıl varlıkları dile getirilmektedir. Artık deneyimin nesnelere olarak görülemeyecek saf düşünce nesnelere varlığını ise yalnızca kavramlarla ortaya koymaya çalışabiliriz. Bu ise teorik olarak ontolojik argümana geri dönmekten başka bir şey değildir. Ontolojik argümanın başarısız olduğu da daha önce ortaya konulmuştu.

Benzer olarak fizikoteolojik argümanın da Tanrı'nın varlığını temellendirmede başarısız olduğunu görmüştük. Evrendeki düzenliliği, ahengi, erekselliği Tanrı'nın varlığına bir kanıt olarak gösteren fizikoteolojik argümanın başarısız olmasının nedeni böyle bir düzenlilikle, ahenkle veya ereksellikle orantılı bir nedenin varlığını gösterememesiydi. Nitekim fizikoteolojik argüman tıpkı kozmolojik argüman gibi başlangıçta deneyime başvurursa da nihai olarak empirik tanımlama zeminlerini bir kenara bırakarak *transzendentel* kavramlara meşru olmayan bir geçiş yapmaktadır. Farklı bir ifadeyle fizikoteolojik argüman tıpkı kozmolojik argüman gibi deneyimden en yüksek olgusalığın kavramına oradan da Tanrı'nın kendine özgü mutlak varoluşuna yükselmiştir. Böylelikle fizikoteolojik argüman duyusal kavramlardan saf kavramlara geçiş yaparak tıpkı kozmolojik argüman gibi ontolojik argümana geri gitmiştir.

Öyleyse sonuç olarak Kant'ın teorik felsefesiyle Tanrı'nın varlığı sorusuna/konusuna olumsuz bir tutumla yaklaştığı ancak bu konuya teorik olarak tüm kapıları kapatmış olmadığı söylenebilir. Hatta saf aklın idealini pratik açıdan Tanrı'ya karşılık geliyor olarak ya da başka bir deyişle Tanrı'yı saf aklın idealinin pratik anlamı veya karşılığı olarak alabileceğimizden, Tanrı'nın saf aklın ideali olarak alındığı ölçüde, Kant'ın yalnızca pratik felsefesinde değil ama aynı zamanda teorik felsefesinde de olumlu anlamda, merkezi bir konuma sahip olduğu öne sürülebilir. İfade ettiğimiz üzere bu öne sürüm temel tezimizi desteklemek üzere çalışmamızda öne sürdüğümüz iki ana iddiamızdan ilkinin karşılamaktaydı ve ortaya konulan inceleme ve değerlendirmelerimizle bütünlüklü bir biçimde temellendirilmiş bir iddia olarak görülebilir. Nitekim teori bizlere Tanrı'nın varlığının olanaksız bir şey olmadığını öğretmektedir. Tanrı var olduğu bilinemeyecek ancak var olduğu düşünülebilecek bir şeydir. Teori Tanrı'nın var olma ihtimaline, keyfi bir varsayım olarak da olsa kabul

edilmesine kapıları açık tutar. Dahası teori, saf aklın idealinin pratik açıdan Tanrı olarak anlamlandırılmasını da olanaksız kılmaz. Olumlu bir gözle baktığımızda teori Tanrı'nın varlığının olanaksız olmadığını ve anlamı veya rolü bakımından saf aklın idealini karşıladığını düşünebileceğimizi, fakat saf aklın pratik bölümü etkisi aracılığıyla söyleyebilmektedir. Saf aklın ideali (daha doğrusu *transzendental ideal*) tam olmayanın derecesini, eksikliğini saptamamıza yardımda bulunur ve kendisi bir görünüş olarak sunulamaz. Saf aklın ideali şeylerin tam belirleniminin temelinde yatan salt bir kavramdır ve hiçbir zaman bütünlüklü bir biçimde *in concreto* verilemez. Ama yine de saf aklın ideali kendi yerini akılda yer alan bir ideede bulur. Bu ide tüm olanağın zemini idesidir. Tanrı da böylelikle tüm olanağın zemini idesi tarafından belirlenmiş tekil bir tasarım, bir kök varlık, en yüksek varlık, tüm varlıkların varlığı olan saf aklın idealinin pratik görünümünü oluşturmaktadır. Fakat söylenildiği üzere, teorik akıl şeylerin tam olarak zorunlu belirlenimlerini tasarımlama biçimindeki amacı için bu ideale karşılık düşen bir varlığın var oluşunu değil ama yalnızca idesini varsaymaktadır. Kant hem zorunlu varlık antinomisinin çözümünde hem de saf aklın idealinde Tanrı'nın varlığını salt spekülatif bir yoldan temellendirebilmenin olanaksız olduğunu söylemektedir bizlere. Öyleyse teorinin Tanrı'nın var olduğu yönündeki iddianın temellendirilmesi bakımından eksik veya nötr kaldığı yerde görevi pratik aklın devraldığı düşünülebilir. Tanrı'nın var olduğunu varsayabilme hakkının, bu olanağın temellendirmesinin başka bir yerden, teorik olmayan bir akıldan, pratik akıldan getirilmiş olduğu söylenebilir. Buna göre Kant'ın nezdinde Tanrı'nın varlığı yalnızca teorik bir değerlendirmenin konusu değildir. Tanrı'nın varlığı, bir bilgi konusu değil, bir inanç konusu olarak pratik akıl tarafından temellendirilebilmektedir.

Böylelikle Üçüncü Bölümde Tanrı kavramının ikili bir konumlandırma ile ele alınması gerektiği net bir biçimde ortaya çıkmıştı. İkinci Bölümde, Tanrı bir bilgi konusu olarak ele alındığında, fenomenal bir varlık değil, numenal bir varlık olarak tanıtılmıştı. Üçüncü Bölümde, Tanrı bir ahlak konusu olarak, pratik bir form içerisinde ele alındığında ise, varlığına inanılabilecek bir kendinde şey olarak öne çıkarılmıştı. Tanrı'nın en yüksek iyinin olanağının temel koşullarından biri olduğu görülmüştü. Burada Tanrı kavramı için teori ve pratik arasında karşılıklı bir uyum, bir dönüşümün bulunduğu tanık olunmuştu. Teorik akıldan pratik akla geçildiğinde Tanrı kavramının saf aklın idealine pratik bir anlam kazandırdığı, bu nedenle saf aklın idealinin diyalektik

yanılsamadan uzak bir yolda, yalnızca pratik bakımdan Tanrı olarak kabul edilebileceği net bir biçimde görülmüştü. Pratik bir açıdan baktığımızda bir koyut olarak temele alınabilecek olan Tanrı'nın genel olarak saf aklın gözünde saf aklın ideali olarak anlamlandırılabilmesi ortaya çıkmıştı. Bununla uyumlu olarak Kant'a göre en yüksek iyinin ikinci koşulu olan mutluluğun olanaklı olabilmesi için Tanrı'nın varlığına inanılabilmektedir. En temelde doğa ile ahlak yasasının arasındaki uyumun garantörü olarak Tanrı'ya inanılabileceği görülmektedir. Buna göre Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi pratik aklın bir koyutu olarak kabul edilmektedir. Nitekim Kant'ın nezdinde ahlak yasasının var olabilmesi için özgürlüğe ihtiyacımız olduğu gibi en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için de ölümsüzlüğe ve Tanrı'nın varlığına ihtiyacımız bulunmaktadır.

Diğer taraftan Tanrı'nın Kant'ın pratik felsefesinde kazandığı konumuna, anlamına, rolüne erişirken ilkin Kant'ın pratik felsefesini genel olarak ortaya koymamız gerekiyordu. Bu da çalışmamızın merkezinde yer alan ikinci kavramın yani, özgürlük kavramının teorik ve pratik görünümünü ve Kant'ın ahlak anlayışına eğilmemizi gerekli kılıyordu. Bu doğrultuda biz de Üçüncü Bölümde ilk olarak özgürlük kavramının Kant felsefesindeki teorik konumunu, özgürlüğün olanağı sorunu ekseninde ortaya koymuştuk. Hatırlanacağı üzere özgürlüğün doğaya göre olanaklı ya da olanaksız olup olmadığı sorusuna Kant'ın ne türden bir yanıt verdiğini görmek için de özgürlük antinomisine ve bu antinominin teorik çözümüne yönelmiştik. Nitekim Kant felsefesinde Tanrı kavramının konumunu belirlemeye çalışırken yaşadığımız durumun benzeri özgürlük kavramı için de söz konusuydu. Buna göre özgürlük, tıpkı Tanrı gibi, hem teorik hem de pratik bir değerlendirmenin konusu olarak öne çıkmaktaydı. Kendi nesnelere bilinmesiyle ilgilenen teorik akıl durumunda özgürlük, bir antinomi konusu olarak karşımıza çıkmıştı. Bir antinomi konusu olarak alındığında, özgürlüğün olanaklı veya olanaksız olup olmadığının gösterilmesi gerekmektedir. Antinominin sonucuna baktığımızda ise, çözümlenmiş bir antinomi olduğu ortaya çıkmıştı. Nitekim Kant özgürlüğü farklı nedenselliklerin bir ve aynı olaylarda düşünülebileceğini söyleyerek olumlamakta, doğaya aykırı olmayan, olanaksız olmayan bir nedensellik olarak ortaya koymaktaydı. Özgürlük doğa nedenselliğinin yanı sıra işleyen bir akıl nedenselliği olarak kabul edilebilmekteydi. Peki, olanaksız olmadığı teorik akıl aracılığıyla

gösterilen özgürlük, nasıl gerçekleştirilebilirdi? Bu soruya verilen yanıt ise bizi pratik akla, Kant'ın ahlak öğretisine taşımaktaydı.

Kendi nesnelere gerçekleştirilmesi ile ilgilenen pratik akıl, özgürlüğü eylemlerin özel nedenselliği, istemenin formu veya ahlak yasasının buyurduğu bir eylemin özelliği olarak tanımaktaydı. Ahlak yasası, istemenin/eylemin temeline alınan maksimin genelliğini, çelişmezliğini, insanı bir amaç olarak göz önüne almasını talep etmektedir. Ahlak yasası öyle bir yasadır ki, istemenin tüm akıl sahibi varlıkların istemesi olarak işler kılınmasını talep etmektedir. İsteme, tüm akıl sahibi varlıklar adına gerçekleştirilmelidir. Buna göre ahlak yasası, istemeyi belirleyen neden olarak, tek tek durumlara göre değişen bir yasa değil, evrensel bir genel geçerliliğe sahip olan bir yasa olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası ahlak yasası, istemeyi belirleyen neden olarak, istemenin doğasını ortadan kaldıracak her türlü çelişkili durumun da dışlanmasını talep etmektedir. Ahlak yasası, istemenin kendisiyle tutarlı olmasını talep etmektedir. Son olarak ahlak yasası, insanı salt bir araç olarak değil ama aynı zamanda amaç olarak gözetmemizi bizden beklemektedir. Tüm bunların neticesinde ise, ahlak yasasının her türlü eğilimden, eylemin sonucunu gözetmekten bağımsız, koşulsuz bir buyruk olduğu görülmektedir.

Bu buyruğa uygunluk bizleri saf bir özgürlük tasarımına götürmektedir. Öyle ki bu durum da çalışmamızın temel tezini desteklemek üzere öne sürdüğümüz iki ana iddianın ikincisinin de temellendirilebilir olduğunu göstermektedir. Nitekim bu iddiamız Kant'ın özgürlük anlayışının bir seçim özgürlüğü değil, zorunluluğun yani, ahlak yasasının özgür bir seçimi olduğuydu. Özgürlük, ahlak yasasının buyurduğu şekilde davranmakla gerçekleştirilmektedir, ona rağmen değil. Özgürlük, eylemimizin ahlak yasası dışındaki her şeyden bağımsızlığı olarak gerçekleşmektedir. Daha pozitif olarak özgürlük, istememizi/eylemimizi belirleyen nedenin *a priori* ve zorunlu bir yasaya göre gerçekleşmesidir. Böylelikle özgürlük, gerçekleştirilmesi ahlak yasası aracılığıyla gelen bir nedenselliğin varlığına bağlanmaktadır. Kendinde özgür olan bir neden olarak sahip olduğumuz niyetlerimiz, düşünülür şeyler düzeni, ahlak yasasına bağlanmıştır. Bizlere özgür olduğumuzu bildiren bu yasanın var olma nedeni ise, özgürlük olarak öne çıkmaktadır. Özgürlük olmasaydı ahlak yasası var olmayacaktı. Özgürlüğün var olduğunu bize bildiren ise, ahlak yasasının bizzat kendisidir.

Öyleyse geldiğimiz noktada artık kendimizi Kant'ın teorik ve pratik felsefesinde Tanrı ve özgürlük kavramlarının konumunu araştıran bu çalışmamızı sonlandırmak için gereken tüm koşulları sağlamış sayabiliriz. Görülmüştür ki, gerçekten de bu kavramların Kant felsefesindeki konumu ancak karşılaştırmalı bir bakışla (teorik ve pratik bağlamlarda) tespit edilebilmektedir. Bu bakışa göre Kant açısından Tanrı, teorik ve pratik olarak varlığı bilinemeyecek fakat varlığına pratik gereksinimler doğrultusunda inanılabilecek bir yaratıcıyken,¹⁰⁵ teorik olarak doğaya aykırı olmadığı gösterilen özgürlük ise pratik olarak ahlak yasası yoluyla gerçekleştirilebilmektedir.

¹⁰⁵ Kant açısından doğruluk, nesne ile bağdaşmaya dayanır. Bilgi ve inanç ise, 'doğru sayma'nın örnekleridir. Bir doğru sayma, öznel ve nesnel yeterlilikleri karşılmasına göre bilgi veya inanç olabilir. Buna göre, bir doğru sayma hem öznel hem de nesnel yeterliliğe sahipse, bu doğru sayma bilgi adını alır. Bir doğru sayma, öznel olarak yeterli fakat nesnel olarak yetersiz ise inanç adını alır (Kant, 2019, A822/B850).

KAYNAKÇA

- Ağca, F. N. (2021). Kant ve Ontolojik Argüman. *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi*, Cilt 4, Sayı 8, ss. 249-265.
- Allison, H. E. (1978). Things in Themselves, Noumena and the Transcendental Object. *Dialectica*, Cilt 32, Sayı 1, ss. 41-76.
- Akarsu, B. (1999). *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Anselmus. (2019). *Proslogion*. ("Metinlerle Ortaçağda Felsefe" içinde), (B. Çotuksöken & S. Babür, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2018). *Metafizik*. (Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2019a). *Fizik*. (S. Babür, Çev.). İstanbul: YKY Yayınları.
- Aristoteles. (2019b). *Oluş ve Bozuluş*. (Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Atbakan, B. U. (2012). *Spinoza'da Modus ve Conatus Kavramları Bağlamında Sevinç ve Keder Sorunu*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aquinas, T. (1955). *Summa Contra Gentiles*. (A. C. Pegis, Çev.). New York: Image Books.
- Aquinas, T. (1981). *Summa Theologica*. (D. J. Kennedy, Çev.). Westminster: Christian Classics.
- Aquinas, T. (2007). *Varlık ve Öz*. (O. Özügül, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Bakubala, G. (2006). *Kant'ın Ahlakında Tanrı'nın Yeri ve İşlevi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Balcı, E. Ç. (2018). İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü. *H. Ü Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 35, Sayı 1, ss. 20-32.
- Baudrillard, J. (2015). *Tüketim Toplumu*. (A. Şenel, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2018). *Simulakrlar ve Simülasyon*. (O. Adanır, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Basut, L. L. (2022). *Kant: Duyumsamanın Temel Kavramları*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Balanuye, Ç. (2017). Yeni Gerçekçiliğin Kant Gerilimi. *Mavi Atlas Dergisi*, Cilt 5, Sayı 2, ss. 289-301.
- Berkeley, G. (1996). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*. (H. Turan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- Bezci, B. (2005). Kant ve Hegel'in Felsefesinde Etik Anlayışı. *Selçuk Üniversitesi İ.İ.B.F. Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, Cilt 5, Sayı 9, ss. 48-61.
- Budak, B. B. (2002). *Platon'da Tanrı Sorunu*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Callanan, J. J. (2017). The Ideal of Reason. *Kant's Critique of Pure Reason-A Critical Guide* (Edited by James R. O'Shea) içinde. Cambridge University Press.
- Coşkun, S. (2016). Özgürlük Problemi: Spinoza ve Kant. *Dört Öge Dergisi*, Sayı 9, ss. 139-156.
- Cottingham, J. (1995). *Akılcılık*. (B. Gözkan, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Çetin, Z. (2014). Pre-Sokratiklerden Aristoteles'e Ruh ve Ölümsüzlük Anlayışları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çiçek, N. (2021). Immanuel Kant Felsefesinde Hürriyetin Epistemolojik ve Ahlaki Olanığı. *Felsefe Dünyası*, Cilt 1, Sayı 73, ss. 379-395.
- Çilingir, L. (2015). Kant'ta Ahlak ve Din. *Felsefe Dünyası*, Sayı 62, ss. 54-84.
- Çivgin, A. G. & Öztürk, Ü. (2021). Locke ve Kant: Bilginin Sınırları Bağlamında Bir Eskiz. *Felsefe Dünyası*, Cilt 1, Sayı 73, ss. 170-187.
- Çotuksöken, B. & Babür, S. (2019). *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Descartes, Rene. (1982). *Principles of Philosophy*. (V. R. Miller, Trans.). Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Descartes, Rene. (2007). *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*. (İ. Birkan, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Deleuze, G. (1995). *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*. (T. Altuğ, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2017). *Felsefe Nedir?*. (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: YKY.
- Demir, A. (2020). *Kant-Ahlak-Siyaset*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Demirtaş, M. (2013). Kant'ın 'İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim' Sözüünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 17, Sayı 1, 289-303.
- Fakhry, M. (2002). İslam Felsefesi Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği (Ö. M. Alper, Çev.). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, ss. 139-150.
- Farabi, A. N. (2018). *İdeal Devlet*. (A. Aslan, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Farabi, A. N. (2019). *İlimlerin Sayımı*. (A. Aslan, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Farabi, A. N. (2014). *Felsefenin Temel Meseleleri*. (“İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri” içinde), (M. Kaya, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gedikli, M. E. (2021). Kant ve Darwin'de Ahlaklılık Problemi. *Dört Öge Dergisi*, Sayı 20, ss. 89-114.
- Gilson, E. (1987). Tanrı ve Yunan Felsefesi. (M. S. Aydın, Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 29, Sayı 1-4, ss. 107-126.
- Gözkan, H. B. (2020). *Kant'ın Şemsiyesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Grier, M. (2010). The Ideal of Pure Reason. *Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (Edited by Paul Guyer) içinde. Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2022). *Kant*. (D. Soysal, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Günenç, M. (2009a). Kant'ta Aklın Metafizik Bir Değeri Olarak Tanrı İdeali. *Felsefe Dünyası*, Sayı 49, ss. 170-179.
- Günenç, M. (2009b). Kant'ta Tanrı İspatları ve Tanrı Postulası. *Civil Academy Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, ss.81-88.
- Güner, F. & Özturan, H. (2022) Immanuel Kant Bir Faydacı Olabilir mi? Kant'ın, Deneyci Ahlak Teorilerine Yönelik Eleştirileri. *Eskiye Dergisi*, Sayı 47, ss. 489-516.
- Hammond, R. (2001). *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*. (U. Nutku & G. Küken, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Heathwood, C. (2011). The Relevance of Kant's Objection to Anselm's Ontological Argument. *Religious Studies*, Cilt 47, Sayı 3, ss. 345-357.
- Heimsoeth, H. (2018). *Kant'ın Felsefesi*. (T. Mengüşoğlu, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hemşinli, H. (2021). Teolojinin Evrimi veya Felsefenin Teolojiyle İmtihanı -Yöntemsel Açıdan Bir Değerlendirme. *Yüziüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 52, ss. 413-434.
- İnan, İ. (2005). Kant ve Varlık Kavramı. *Cogito Dergisi*, Sayı 41-42, ss. 105-119.
- Kant, I. (2000). *Prolegomena*. (İ. Kuçuradi & Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

- Kant, I. (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İ. Kuçuradi & Ü. Gökberk & F. Akatlı, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2019). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2021a). *Ethica*. (O. Özügül, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Ketenci, T. (2008). Kant Etiğinde Duyguculuğun Eleştirisi. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 5, ss. 35-55.
- Ketenci, T. & Topuz, M. (2009). Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 8, ss. 1-16.
- Kına, F. (2022). Kant’ta Doğa Yasalarının A Prioriliği Üzerine. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 33, ss. 227-244.
- Kuçuradi, İ. (2009). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Nelson, M. (2022). Existence. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/existence/>>.
- Oktay, A. S. (2019). Kant’ın Ölümsüzlük Varsayımı Bağlamında Ölümden Sonraki Hayatın Felsefi Gerekeşi Olarak Ahlak. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 42, ss. 5-26.
- Öçal, Ş. (2017). Platon’un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (1), ss. 65-83.
- Önal, M. (2013). Aristoteles’in Metafizik’inde İlahiyatın Yeri ya da Felsefenin ve Dinin Ortak Alanı İlahiyat. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 30, ss. 47-56.
- Öztürk, Ü. (2018). Saf Aklın Eleştirisi’nde Nedensellik Antinomisi ve Özgürlük Problemi. *Kaygı Dergisi*, 30. Sayı, ss. 67-82.
- Pay, M. (2016). Kozmolojik Delil. *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 19, Sayı 48, ss. 25-52.
- Platon. (2012). *Yasalar*. (C. Şentuna & S. Babür, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

- Platon. (2015). *Devlet*. (S. Eyüboğlu & M. A. Cimgöz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2018). *Timaios*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Ross, D. (2011). *Aristoteles*. (A. Aslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sarı, M.A. (2011). Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine. *Kaygı Dergisi*, Sayı 16, ss. 123-131.
- Spinoza, B. (2004). *Etika*. (H. Z. Ülken, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Tan, N. (2010). Sanma, Bilme ve İman: Kant'ın İman Anlayışının Kavramsal Çerçevesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 15, Sayı 2, ss. 269-285.
- Tan, N. (2011a). Immanuel Kant: Hristiyan Bir Filozof?. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 25, Sayı 25, ss. 209-221.
- Tan, N. (2011b). İmkân Delilinden Transandantal İdeale: Kant'ta Tanrı Kavramının Kökleri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 16, Sayı 2, ss. 157-169.
- Tepe, H. & Kuçuradi, İ. & Reyhani, N. (2022). *Günümüzden Bakınca Kant Etiği*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Tuzcuoğlu, N. (2008). *Kant'ta Ödev Ahlakının Temellendiriliği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türkyılmaz, Ç. (2003). Kant'ta ve Schopenhauer'de Kendinde Şey (Ding An Sich) Kavramı. *Kaygı Dergisi*, Sayı 2, ss. 82-88.
- Uygun, O. (2021). Immanuel Kant ve Ahlakın Temel İlkesi. *Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 18, Sayı 2, ss. 1439-1454.
- Üner, A. (2014). Nedensellik İlkesi: Hume'a Karşı Kant. *Mavi Atlas Dergisi*, Sayı 3, ss. 100-108.
- Ürek, O. (2007). Kant'ta Etik Değerler Olarak Özgürlük ve Saygı. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 8, Sayı 13, ss. 189-197.
- Wood, A. W. (2020). *Kant*. (A. Kovanlıkaya, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Yalçın, Ş. (2004). Kant'ta Transandantal Ben Bilinci. *Felsefe Dünyası*, Sayı 39, ss. 136- 153.
- Yalçın, Ş. (2011). Kant'ın Tanrısı Sanal mıdır?. *Felsefe Dünyası*, Sayı 53, ss. 15-27.
- Yıldırım, A. (2019). Ödev Etiğinin Dini Etik Açısından Değerlendirilmesi. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayı, ss. 508-519.

Ek 1. ORİJİNALLİK RAPORU

Ek 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU