



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**KANT VE WITTGENSTEIN FELSEFELERİNDE  
SINIR ÇİZME SORUNU**

Mustafa ASLAN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2018



KANT VE WITTGENSTEIN FELSEFELERİNDE  
SINIR ÇİZME SORUNU

Mustafa ASLAN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

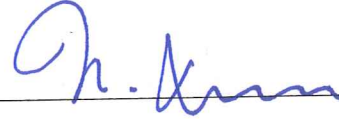
Ankara, 2018

## KABUL VE ONAY

Mustafa Aslan tarafından hazırlanan “Kant ve Wittgenstein Felsefelerinde Sınır Çizme Sorunu” başlıklı bu çalışma 20.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Cemal GÜZEL (Başkan ve Danışman)



Prof. Dr. Ş. Halil TURAN



Doç. Dr. Çetin TÜRK YILMAZ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin ..... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

20.07.2018

Mustafa Aslan

## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) 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 metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

Tezimin/Raporumun .....tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.

Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi

20 / 07 / 2018

Mustafa ASLAN

## 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 zgn olduğunu, Tez Danışmanının **Prof. Dr. Cemal GÜZEL** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

*Mustafa ASLAN*

*Mustafa ASLAN*  
*20.07.2018*

*Anneme, Babama ve Nazlı 'ya*



## TEŞEKKÜR

## ÖZET

ASLAN, Mustafa. *Kant ve Wittgenstein Felsefelerinde Sınır Çizme Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2018.

Kopernik, dünyanın da bir gezegen olduğu, onun sabit olmadığı ve sabit olan gezegenin güneş olduğu fikrini ortaya atana kadar pek çok araştırmacı tersini savunuyorlardı. Onlar, dünyanın sabit olduğu, güneş de dahil olmak üzere tüm gezegenlerin dünyanın etrafında döndüğünü düşünüyorlardı. Benzer bağlamda Kant'ın "Transsendental Felsefe" adını verdiği yeni öğretisi metafiziği sağlam bir zemine oturtturarak onu bilim seviyesine ulaştırmakla kalmaz, ayrıca geleneksel metafiziği geçersiz bırakacağı gibi metafizik yapmak için bir model tasarımı sunar. Hiç kuşkusuz Kopernikçi bu yeni tasarım bilme yapımızın nesneye uyması değil, nesnenin bilme yapımıza uymasındır. Nesne bağlamında Kant'ın "Noumenon" ile "Phenomenon" arasında yaptığı ayrım (sınır) bilme yetimizin neleri, nasıl bileceğini gösterir. Buna karşın felsefedeki çoğu anlaşılabilir/uzlaşılabilir gibi görünen tartışmaların sabit bir noktadaki farklı bakış açılarına bağlayan Wittgenstein ise bu türden tartışmaların nedenini dilin mantığının yanlış anlaşılmasına bağlar. "Mantıksal Biçim" olarak sunulan yöntem felsefeye "Etkinlik" görevini verirken metafiziği sınır ötesi göstererek üzerine konuşulacak bir alan olarak görmez. Bu kez "Sınır" dile getirilebilen ile dile getirilemeyen arasındadır ve çizilmesi istenen sınır "Dil" ile çizilir. Sınırın ötesinde kalan ise metafizik ve metafizik türünden tüm tümcelerdir. Tüm bu bilgiler ışığında Kant aklın neyi, nasıl ve nereye kadar bileceğini araştırmış; Wittgenstein ise dil ile neleri söyleyebileceğimizi araştırmıştır. Öyle ki bu araştırmalar adına Kant bilme yetimize sınırlar çizerken, Wittgenstein dil ve düşünce arasında sınır çizmiştir. Böylece iki ayrı alanda iki ayrı sorundan hareketle yapılan sınır çizmenin önemi iki birbirine karşıt amaçla yapılır: Metafiziği bilim seviyesine yükseltmek ve metafiziği felsefenin dışına çıkarmak için dışlamak. Neticede Kant'ın düşüncenin mantığına uyguladığı "Eleştiri" (sınır) dile yansırken, Wittgenstein'in dilin yapısına uyguladığı "Biçim" (sınır) düşünceye yansır. Çalışmamızda temellendirme gayretinde bulunacağımız en büyük sav bu olacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Kant, Transandant Felsefe, Metafizik, Wittgenstein, Mantıksal Biçim, Düşünce, Sınır.

## ABSTRACT

ASLAN, Mustafa. *The Problem Of Demarcation in the Philosophies of Kant and Wittgenstein*, Master's Thesis, Ankara, 2018.

Until Copernic came up with the idea that "the Earth is also a planet, it is not fixed, and the Sun is constant", many researchers claimed the opposite. They thought that the Earth was fixed and that all the planets, including the Sun, were spinning around the earth. In the same context, this new doctrine, which Kant calls "Transcendental Philosophy", not only brings the metaphysics to a solid level, but brings it to the level of science, presenting a model design for metaphysics, invalidating traditional metaphysics. He not only overrode conventional metaphysics but also offered a model design to do metaphysics. Certainly, this new Copernicus design is not that our cognition structure conforms to the object, but it conforms to the cognition structure of the object. In the context of the object, Kant's distinction between "Noumenen" and "*Phenomenon*" shows what we know and how we know our way. On the other hand, Wittgenstein, who connects many philosophical views to a fixed point of view of seemingly incomprehensible / unbridgeable debates, ties the reason for this controversy to the misunderstanding of the logic of language. The method presented as "Formal Logic" does not see it as a field to talk on by showing the cross-boundary of the metaphysical while giving the "Activity" task to the philosophy. This time the "border" is between the voiced and unexpressed border and the desired border is done with "Language". Beyond the border is the metaphysics and all the sentences of the metaphysical type. In the light of all this information, Kant investigated how much, what and how the mind knows; Wittgenstein investigated what we can say using the language. On behalf of these investigations, while Kant drew boundaries for our ability to know, Wittgenstein drew a boundary between language and thought. Thus, the importance of drawing a border with two separate areas of action in two separate areas is made for two opposing purposes: to raise metaphysics to the level of science and to exclude metaphysics from the philosophy. As a result, "Criticism" (limit) applied by Kant to the logic of thought is reflected in the language; The "Form" (boundary) that Wittgenstein applies to the language structure is reflected in the thought.

**Keywords**

Kant, Transcendental Philosophy, metaphysics, Wittgenstein, Formal Logic, Thought, Boundar.

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET BEYANI.....	iii
ETİK BEYAN.....	iv
ADAMA SAYFASI.....	v
TEŞEKKÜR.....	vi
ÖZET.....	vii
ABSTRACT.....	viii
İÇİNDEKİLER.....	x
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: KANT, AKIL VE BİLMENİN SINIRLARI ÜZERİNE.....	13
1.1. A priori - A Posteriori Önergeler Üzerine.....	15
1.1.1 A Priori Önergeler.....	15
1.1.2. A Posteriori Önergeler.....	16
1.1.3. Analitik- Sentetik Önergeler Üzerine.....	16
1.1.3.1. Analitik Önergeler.....	16
1.1.3.2. Sentetik Önergeler.....	17
1.2.KANT'IN TRANSENDANTAL ÖĞRELER ÖĞRETİSİ: TRANSENDANTAL ESTETİK.....	19
1.2.1. DUYU YETİSİNİN BİLGİLERİ OLUŞTURMADAKİ GÖREVİ.....	19
1.2.1.1. Duyu Yetisi.....	21

1.2.1.2.Saf Görünün Saf Formları.....	22
1.2.1.3.Uzamın Açıklanması.....	22
1.2.1.4.Zamanın Açıklanması.....	24
1.2.1.5.Uzam ve Zamanın Transsendental İdealitesi .....	25
<b>1.3.KANT'IN TRANSENĐANTAL ÖĞRELER ÖĞRETİSİ: TRANSENĐANTAL MANTIK.....</b>	<b>26</b>
1.3.1.Transsendental Mantık Öğretisinin Bölümlenmesi.....	27
<b>1.4.KANT'A TRANSENĐANTAL ANALİTİK.....</b>	<b>29</b>
1.4.1.Metafiziksel Dedüksiyon.....	30
1.4.2.Transsendental Dedüksiyon.....	34
1.4.3.Transsendental Tamalgı.....	35
1.4.4.Transsendental Şematizim.....	37
1.4.5.Saf Anlama Yetisinin A Priori Temel İlkeleri.....	39
1.4.6.Nesnenin Bilgisine İlişkin <i>Phenomenon</i> ve <i>Noumenon</i> Ayrımı.....	42
<b>1.5.KANT'A TRANSENĐANTAL DİYALEKTİK.....</b>	<b>48</b>
1.5.1.Akl Yetisinin Farklı Kullanımları.....	48
1.5.2.Ruh Üzerine (Aklın Paralogizmleri).....	51
1.5.3.Evren Üzerine (Kozmolojik İdeler-Saf Aklın Antinomileri).....	54
1.5.4.Tanrı Üzerine (Saf Aklın İdeali).....	58
<b>2.BÖLÜM: WITTGENSTEIN, DİL VE DÜŞÜNMENİN SINIRLARI ÜZERİNE.....</b>	<b>63</b>
<b>2.1. WITTGENSTEIN'DA ÇİFTE DEVRİMİN İZLERİ.....</b>	<b>65</b>
<b>2.2.WITTGENSTEIN'IN DÜNYASI.....</b>	<b>66</b>
2.1.1.Olguların Toplamı.....	66
<b>2.3.WITTGENSTEIN'IN DİLİ.....</b>	<b>72</b>

<b>2.3.1. Resim Kuramı.....</b>	<b>72</b>
<b>2.3.2.Dilin Kemiği.....</b>	<b>79</b>
<b>2.3.3.Aşkın Sorunu.....</b>	<b>82</b>
<b>2.3.4.Felsefe.....</b>	<b>83</b>
<b>SONUÇ.....</b>	<b>86</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>91</b>
<b>EK 1: ORİJİNALLİK RAPORU.....</b>	<b>94</b>
<b>EK 2: ETİK KURUL İZİNİ MUAFİYET FORMU.....</b>	<b>95</b>

## GİRİŞ

“Bilgi nedir?” sorusuna farklı yaklaşımlar farklı cevaplar vermesine rağmen, genel olarak bilginin özne ile nesne arasında kurulan ilişki olduğu söylenebilir. Bilginin doğru ya da yanlış olabilmesine ise bilginin dile getirdiği önermenin olgulara uygun düşüp düşmemesine göre karar verilir. Bilgi, olguya (nesne) uygun ise dile getirilen önerme doğru, olguya uygun değilse önerme yanlıştır. Bilginin sadece önermelerin olgulara uygun düşmesinden meydana geldiğini söylemek, olgu olmayanların bilgisinden söz etmeyi de olanaksız kılar. Bu durum “olgu ya da olan nedir?” sorusunun sorulmasını zorunlu kılar. Buna göre bilginin özne ve nesne arasında kurulan ilişkinin dolayımli sonucu olması, temelinde epistemolojik bir sorunu beraberinde getirir. Öyle ki bu sorun bilgilerimizin kaynak ve sınırlarının ne olduğu üzerinedir. Bu amaçla bilen özne neyi nereye kadar bildiğini sorun edinebilmek için kendine sınırlar tayin eder.

Kant, bu türden bir sorunun kaynak ve sınırının ne olduğunu yanıtlamak amacıyla aklın bir eleştirisini gerekli görür. “Ama bununla kitapların ve dizgelerin bir eleştirisini değil, genel olarak akıl yetisinin tüm deneyimden bağımsız olarak uğruna çabalayabildiği tüm bilgiler açısından bir eleştirisini anlıyorum” (Kant, 2017: AXII) der. Aklın, tüm deneyimden arındırılmış bilgileri temellendirme çabası onun yanlısamalara düşme tehlikesini yaratır. Doğal yapısınca kendine sorduğu ama aksine cevaplandıramadığı sorular aklın nasıl bir çekişmede olduğunu gösterir. “Bu sonu gelmez çekişmelerin kavga alanına metafizik denir” (Kant, 2017: AVIII). Eleştiri bu amaç uğruna aklın kendi kendini sorgulamasını sağlamak ve böylelikle metafizikteki kavga alanın kaynağını irdelemektir. Buna göre, eleştiri saf aklın eleştirisinden başka bir şey değildir. Kendini eleştiren saf akıl, bu doğrultuda “metafiziğin olanağı ya da olanaksızlığı üzerine karar verecek ve her şey ilkelere uygun olmak üzere, onun kaynaklarını olduğu gibi alan ve sınırlarını da belirleyecektir” (Kant, 2017: AXII). Kant böylelikle metafiziğe, onun olanaklılık ve geçerlilik iddialarına bir sınır çizmek ister.

Özellikle ilk dönem yapıtı olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta oldukça Kant'ın etkisinde olduğu düşünülen Wittgenstein da sınır çizmek ister. Ama bu kez sınır dile getirilebilen ile dile getirilemeyen arasındadır ve çizilmesi istenen sınır dille yapılır;



sınırın ötesinde kalan dile getirilemeyendir, metafiziktir. Bu amaç doğrultusunda *Tractatus*'ta mantıkçı pozitivism izlerini görmek mümkündür. 20. Yüzyılın başlarında bir bilim felsefesi hareketiyle ortaya çıkan yeni akımın en temel amacı metafizik ve metafizik türünden önermelerin anlamsızlığını göstermektir. Bu amaç etrafında toplanan “Viyana Çevresi”<sup>1</sup> üyelerinin bilimsel dünya anlayışlarının ortaya çıkmasına büyük katkı sağlayan Wittgenstein, metafizik ve teoloji ile ilgili önermeleri/düşünceleri felsefenin/bilimin dışına çıkarmak için dil alanında ve önermelerin dilsel analizinde sınırlar çizer. Bu izler felsefeye yeni bir problem alanı yaratır: “Yöntem Sorunu”. Olgulara ve “anlam” sorununa en uygun mantıksal form aranır. Dil yoluyla önermelerin dilsel düzeyde analiz edilmesi ve açıklığa kavuşturulması hedeflenir. Bu yeni anlayıştan beklenen, felsefede metafiziğin anlamsızlığını göstermek ve etkisini kırmaktır.

Kant gibi sınır çizmek isteyen ve bu anlamda onunla bazı özellikler taşıdığını gösterebileceğimiz sınır filozoflarından biri olan Ludwig Wittgenstein, felsefede problem halini alan çoğu tartışmaların noktalanması için bir yöntem öğretisi sunmuştur. Kuşkusuz hem Kant hem de Wittgenstein epistemolojik olanı ontolojik olandan ayırmak için bir sınırı şart koşar. Böylelikle Kant'ın aklı eleştirmesi düşünceyi etkilerken, Wittgenstein'ın dilin çerçevesini belirlemesi düşünceyi şekillendirir. Çünkü “Wittgenstein'in düşüncesi Kant'ın eleştirisi (Kritik) düşüncesiyle buluşur. Kant da bilindiği gibi aklın kaynak, kapsam ve sınırlarını göstererek, fenomenal alanda nesnel geçerliliği gösterilmeyecek olan, noumenal bir alan açıyordu. Kant'ın eleştirisi felsefesi böylece bir sınır etkinliğine

---

<sup>1</sup> Viyana çevresi üyelerinden biri olan Ayer “bizim amacımız yalnızca felsefenin gerçek bir bilgi kolu olarak metafizikten ayırt edilmesi gerektiğini göstermektir” (Ayer, 2010: 18-19) biçiminde ifade eder. Bu amaçla toplanan ve birleşmiş bir bilim (mantıkçı pozitivism) anlayışını ortaya koyan üyeler metafizik türünden önermeleri gerek sözde tümce gerekse de totoloji olarak görürler. Böylece metafizik önermeler gerçekte bir şey dile getiriyor görünmesine karşın, “anlam” boyutunda eksik kalır. Bu nedenle mantıkçı pozitivism dilsel önermelerin olgu temellinde bir karşılığı olup olmamasıyla ilgilenirken, “anlam”ın hangi boyuta önemli olduğunu gösterme gayreti taşır. Çevre üyelerinden biri olan *Carnap bir önermenin anlamlı olup olmasını, bu önermenin bir nesne durumunu dile getirmesinde görür. Eğer bir önerme hiçbir düşünülebilir nesne durumunu dile getirmiyorsa bu ancak sözde bir önermedir. Ancak önerme bir nesne durumunun ifadesi ise anlamlıdır. İşaret edilen nesne durumu gerçekten varsa, önerme doğru; yoksa yanlıştır. Böylece anlamlılık, bilginin ve doğruluğun bir önkoşulu olmaktadır* (Harun Tepe, “Viyana Çevresi Filozoflarında Doğrulama ve/veya Onaylama”, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Dergisi, Cilt 16/Sayı2/s. 1-10 ).

dönüşüyordu.”<sup>2</sup> Bu bilgiler ışığında tezimizin amacıyla birlikte tüm çabamız, Kant ve Wittgenstein’da aklın ve dilin sınırları ışığında metafiziğin ve transsendental kavramların konumunu belirlemeyi denemektir. Böylece iki ayrı alanda iki ayrı sorundan hareketle yapılan sınır çizme iki birbirine karşıt amaçla yapılır: Metafiziği bilim seviyesine yükseltmek ve metafiziği felsefenin dışına çıkarmak için.

Bu doğrultuda Kant’ın “Transsendental Felsefe” olarak adlandırdığı kavramlar dizgesi tezimizin birinci bölümünü oluşturur. Bu doğrultuda “transsendental” kavramının “eleştiri” ile nasıl örtüştüğü gösterilir. Eleştiri böylelikle saf aklın neyi, nereye kadar ve nasıl bileceği sorularını çözümlenmeye çalışır. Aynı zamanda metafiziğin imkan koşullunu belirler. Buna göre “Metafizik nasıl olanaklıdır?” sorusunun yanıtı düşünen öznenin bilme yetisinin yapısını göstermeyi zorunlu kılar. Başka bir deyişle Kant’a sentetik a priori önermelerin olanağı ile metafiziğin olanağı arasında kurulan ilişkinin Transsendental kavramıyla ifade edilmesinin zorunluluğunu ifade etmemiz gerekir. “Transsendental” kavramı bu amaç için hem eleştiri hem de sınır ile örtüşmelidir.

Tezimizin ikinci bölümü ise bütününde *Tractatus Logico-Philosophicus*’ta Wittgenstein’in birinci dönemini ele alan kitabı üstünden dil-dünya ilişkisi bağlamında “anlam” sorununu göstermeyi hedefler. Böylece dilin yapısına çizilen sınır düşüncüyü etkilediğinden dilin ne düzeyde dünyaya anlam kattığı görülür. Bu durumda söylenebilir (düşünülebilir) olanla söylenemez (düşünülemeyen) olanın betimlenmesi “ideal dil” ve “dünya”nın ne değil de nasıl olduğunu göstermeyi şart koyar. Buna göre ikinci bölüm temellinde epistemolojik olanla (bilgi) ontolojik olan (olgu) arasındaki anlam sorununun ne düzeyde çözülebileceğini gösterir.

Tezimizin sonuç bölümünde ise Kant ve Wittgenstein’in akıl ve dil ilişkisinde “sınır” kavramının metafiziğin konumunu ne düzeyde korumaya çalıştıkları sonuca bağlanır. Öyle ki Kant’ın “aklı deneyimden özgür kullanımında kendi kendisi ile çatışmaya götüren tüm yanılgıları gidermenin bir yolunu bulmuş olmakla övünebilirim. (...) Ve şunu söylemeyi göze alabilirim ki, burada çözülmemiş ya da çözümü için en azından bir anahtar sunulmamış tek bir metafiziksel sorun yoktur” (Kant, 2017: AXIII) deyişi aklın doğal yapısınca düştüğü çıkmazların artık olmayacağını göstergesi sayılabilir. Ancak

<sup>2</sup> Çetin, Türkyılmaz, “Sınır, Sessizlik ve Felsefe”, 18.11.2013, <https://viraverita.org/yazilar/sinir-sessizlik-ve-felsefe>.

aklın tüm yanılgıları elimine etmesini sağlayan “eleştiri” kendi üzerine düşünmede ve kendine sınırlar inşa etmede *noumenon*un bilgisi konullarında yetersiz kalmıştır. Çünkü gözün kendini görmemesi gibi akıl da *noumenon* üzerine düşünmede eksik kalır. Bu nedenle metafizik çıkmazların son bulması ilkin aklın kendine sorular sormamasıyla ardından da *noumenon* olanları düşünmemesiyle mümkün olabilir. Ancak özne var olduğu sürece düşünme var olacak ve düşünmenin kendisi *noumenona* ilişkin olduğunda metafizik çıkmazlar hep var olacaktır.

Aynı bağlamda Wittgenstein, felsefenin metafiziğin derin karanlık çukurlarında gezmesine engel olmak için dile ve dolayısıyla düşünceye çizdiği sınırla “burada bildirilen düşüncelerin doğruluğu bana sorgu-sual edilemez ve kesin-kes görünüyor. Böylece, şu kanıdayım ki, sorunları özlerinde sonuna dek çözdüm” (Wittgenstein, 2011: 13) deyişle amacını tamamladığını ifade eder. Buna göre, felsefede süre gelen sorunların kaynağı dilin mantığının yanlış anlaşılmasıdır. Ancak dilin mantığının anlatılmaya çalışılması yani dünya ilişkisinde onun nasıl olduğunu göstermeye çalışmak anlamlı değil aksine saçmalaktır. Wittgenstein bunu belirtmesine rağmen tüm kitap boyunca dil ve dünya ilişkisi üzerine konuşma yapar ve “sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla –onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında” (Wittgenstein, 2011: 6.54). Çünkü dünyanın anlamı kendinde değil aksine ötede olandır ve bu durum bir nevi aşkın olana içerden bir sınır getirmektir. *Tractatus* bu anlamda sadece sınırın ötesi için geçiştir/araçtır. Wittgenstein “ideal dil” ile tasarımı mümkün olmayan etiği başka bir deyişle uygulama alanını sadece ötelemiştir.

Kant, *Prolegomena*’da herkesin kendisine şu soruyu sormasını sağlamaya çalışır: “Acaba hiç metafizik olanaklı mıdır?” Kendisinden önce metafizik üzerine yapılmış olan çalışmaları Kant yersiz bulmasa da eksik bulur. Nitekim metafiziğe bilim gözüyle bakılması, ama bir bilim değeri görmemesi ya da boş iş olarak görülmesine rağmen filozofların bıkip usanmadan metafizik çalışmalar yapmaları, metafiziğe ilişkin belli bir ölçütün olmamasıyla yakından ilintilidir. “Metafizik nedir?”, “metafizik mümkün müdür?” ve “metafizik mümkünse nasıl mümkündür?” gibi ana sorular yanıtlanmadan metafizik yapıtlar ortaya konmuş, ancak bunlardan hiçbiri metafiziği bilim seviyesine çıkaramamıştır. Zira metafizik yapmak, metafizik üzerine yargıda bulunmak öncelikle bir

ölçüte ihtiyaç duyar. Kant'ın deyişiyile “bu alanda (...) esaslı olanı boş laftan ayırt edecek kesin bir ölçü henüz yoktur” (Kant, 2000: 4).

Bu bağlamlar ışığında Transsendental Felsefe’de “sınır” kavramının neliğini görmek, özünde *Saf Aklın Eleştirisi*’nin serimlenmesini şart koşar. Öyle ki bu sınırla bir taraftan rasyonalizimin insanın doğuştan ilkelerle evrensel, zorunlu ve tecrübeye dayanmaksızın bilgilerin bilenebileceğini iddia etmesi, diğer taraftan J. Locke’un başlattığı ve D. Hume’un etkisiyle zirve yapan ve doğuştan hiçbir ilkenin olmadığını, bilinebilir olanın deneyime dayandığını öne süren empirist görüş Kant’ın yeni bir yaklaşım arayışı içine girmesine neden olmuştur. Çünkü Kant, bilgilerimizin oluşumlarında olguların (nesnelere) bilme yetisinde nasıl işlendiğini, başka bir deyişle bilme yetilerimizin olgular üzerindeki hakimiyetini diğer felsefe öğretilerinden daha kapsamlı ve farklı tarzda ele alır. Dolayısıyla ne tam rasyonalist ne de tam empirist bir tavır sergiler Kant. Felsefe tarihindeki bu iki öğretinin bir nevi eleştirisi anlamına da gelecek olan bir etkinlik gerekir. Böylece Kant rasyonalist ve empirist görüşleri aşmakla kalmaz, adından da çok söz edilecek olan “transsendental idealizm” ile bilme yetimizin sınırlarıyla ne rasyonalist ne de empirist bir çizgide ilerler.

Kant’ta “transsendental”, “eleştiri” ve “sınır” aynı anlamlarda kullanılmamasına rağmen bu kavramlar “Transsendental Felsefe”de birbirleriyle örtüşmektedir. Eleştiri, akla sınırlarını göstererek kendini ne amaçla incelemesi gerektiğine dair bir çağrıda bulunur. Bu eleştirinin açık kılınması “*transsendental*” ve “*transsendent*” kavramının kullanımını bilmekle de ilintilidir. Çünkü *Transsendental* kavramı, “tüm deneyin ötesine giden bir şey değil, deneyden önce (a priori) olan ama tek işlevi deneyi olanaklı kılmak olan bir şey anlamına gelir” (Kant, 2000: 129). Böylece Kantçı Kopernik devrimi nesnelere ilişkin bilgimize değil, bilme yetimize odaklanır. Böylece transsendental bilgi bilme yapımız ilişkisinde mümkün bilgileri aşmayı onları soruşturan, araştıran bilgidir. Oysaki “*transsendent*” (aşkın) kavramı mümkün bilgilerin sınırlarını aşan bilgidir. Başka bir deyişle sınırın ötesini temsil eden “şey”ler üzerine yargıda bulunmaktır. Dolayısıyla bu kavramın a priori bilme yetilerimize ilişkin bir bağı yoktur. Çünkü “bu kavramlar deneyi aşıyorsa bunlarına kullanımına aşkın (transsendent) kullanılış denir; bu da içkin (immanent), yani deneyin sınırları içinde kalan kullanıştan ayrılır” (Kant, 2000: 129) diyen Kant kendini deneyin olanaklı sınırları içinde tutmaya çalışır.

Aklı durmaksızın rahatsız eden “Ruhun neliği”, “Evrenin Sınırı” ve son olarak “Tanrının varlığı” gibi konular akli ve onun ilkelerini transsendent kullanışa zorlar. Metafizik veya sınırın ötesini temsil eden bu tür konularda yargıda bulunmak ve onların tanıtlanmasını göstermeye çalışmak veya onlar adına sentetik a priori yargılar dile getirmek mümkün değildir. Bu nedenle metafiziğin doğa bilimleri gibi bir kesinliğe adanması ve onun adına sentetik a priori bilgiler edinmesi hem duyu yetisinin görülerini hem de bu görülerin çeşitliliğini saf kavramlarla sentezleyen anlama yetisi ilkelerinin işbirliğini zorunlu kılar. Çünkü “sentetik a priori yargılar içermeye Kant’a göre bilim olmanın gerek ve yeter koşuludur; ayrıca metafiziğin bir bilim olarak ortaya çıkabilmesinin olanağı da buna bağlıdır” (Özkan, 2016: 126). Bunun için akli meşgul eden ve kendine sorular sormasına neden olan “kendinde şeylerin” ilkin zorunlu olarak var olmasıyla başlamak gerekir. Çünkü “görünümlerin”den farklı olan “kendinde şeylerin” deneyde olanaklı olmaması onların ne olduğu ve ne olmadıkları sorununu doğurtur. Bu da “görünümlerin” bilincine varmış aklın zorunlu olarak sorduğu sorulardan/çıkarımlardan biridir. Öyle ki bu sorun akli uzun süre meşgul eder. Böylece nesnelere ilişkin “*Phenomenon*” ve “*Noumenon*” ayrımı üzerine akıl ilk sınırını belirler. Çünkü Kant’ın vurgusu hep “*noumenon*”lara ilişkin bilginin (aslında teorik bilginin) olanaksızlığı yönündedir.

Ancak anlama yetisi kategorilerinin/kavramlarının koşullu olanla yetinmeyip koşulsuz olanı bulma çabası aklın zorunlu olarak diyalektik kullanımının sonucudur. Öyle ki bu kullanımda anlama yetisinin kavramlarının yine kendisi tarafından tamlık/bütünlük uğruna koşulsuz olanı istemesi, kavramlarının yanlış kullanılmasına neden olur. Aynı bağlamda akıl idelerinin, nesnelere değil ancak anlama yetisinin kategorileriyle bağlantılı olması, aklın koşullu olanla yetinmeyerek koşulsuz olanı bulma uğraşısıyla son bulur. Bu nedenle mantığın bu tür kullanımı kuruntular ya da yanılsamalar mantığı adını alır. Anlama yetisinin kavramları, mantığın diyalektik kullanımında saf akıl idelerinin de farklı kullanımlarına neden olur. Çünkü idelerin transsendental kullanımında bunlar sadece *transsendental*dir ve akla birlik verirler. Dolayısıyla idelerin bu türden kullanımı, onların birer sınır kavramları olduklarına işaret eder. Ancak idelerin sınır kavramları değil de bilgiler oldukları iddia edildiğinde yanılsama ortaya çıkar ve bu anlamda *transsendent*tirler. Eleştiri bu anlamda mahkemeye çağırdığı akli suçlu bulur ve olumsuz kararını verir: Bilme yetimizi *noumenon*ları kavramada yetersizdir ve onları bilemez. Bu nedenle akıl idelerin *transsendent* kullanımında suçludur.

Buna karşın aklın *transsendent* kullanımının olumsuz sonucu yani, aklın suçlu ilan edilmesi bir nevi onun doğal yapısından kaynaklanır. Çünkü onu kuruntuların mantığı olarak suçlu bulmamıza neden olan idelerin düşünülmesi suç teşkil etmez. Öyle ki, bu idelerden bazıları saf aklın teorik kullanımından ziyade, pratik kullanımında düşünülebilir. Bunun yapılması eleştirinin olumlu sonucudur ve akıl burada suçlu değildir. Neticede aklın metafizikte sentetik birlik yakalama uğraşı teorik kullanımında kuruntular yaratmasına neden olur. Ancak bu kuruntuların pratikte giderilmesi mümkündür. Bunun olanaklı ilk yolu ise düşünen öznenin zincirlerinden, başka bir deyişle, doğa yasalarından ayrı olarak eylemde bulunacağını bilmesinden gelir. Buna göre düşünen özgür özne nedensellik yasasını doğadan almaz ve ondan bağımsız eyleyebilir.

Özgürce eylemde bulunmak Kant'ı uzun süren bir uykudan uyandırır. Başka bir deyişle Kant, Hume'un neden-etki bağıntısı bilgisine a priori ulaşamayacağı kanaatine uymaz. Bu nedenle Kant “gemisini emin bir yere getirmek için (...) onu kumsala oturtmaya” (Kant, 2000: 10) çalışan Hume'un neden-etki ilişkisi üzerine vardığı çıkarımı eksik görür. Çünkü olgulara ilişkin akıl yürütmelerimiz neden-etki ilişkisi üzerinedir. Olgulara ilişkin akıl yürütmelerimizin bilgisi, onları birbirine bağlı olduklarını görmemizden dolayı tecrübeden çıkar ve tersi de mümkündür. Kant'ı uykusundan uyandıran ana sorunu Hume bu ilişkide görmüştür. Çünkü Kant için iki şey arasında bağlantı kurmamızı ve nedensellik yargıları vermemizi sağlayan “nedensellik” kategorisidir. Dolayısıyla hem Hume hem de Kant nedensellik kategorisinin varlığını yadsımaz. Ancak Hume için nedensellik doğaya içkin bir kavramdır. “Hume'a göre, doğada hüküm süren neden-sonuç ilişkisi tek nedensellik ilişkisidir. Nedenlerin doğadaki işleyişi, insan hayatında da aynı şekilde işlediğinden, insanların davranışlarını yargılarken de doğadaki nesnelere yargılarken kullandığımız aynı akıl yürütmeler kullanılmalıdır” (Keha, 2013: 68). Asıl farklılık her iki filozofun nedensellik anlayışlarının özgürlük kavramı için farklı sonuçlanmasında görülür. Çünkü Hume'un neden-etki ilişkisi üzerine çıkarımı ve doğanın sıkı bir nedensellik yasasıyla işlediğinin zorunluluğu, insan eylemlerine doğrudan etki ettiğinin gösterimidir. Bu nedenle Hume doğanın sıkı bir zorunluluk ilişkisine göre işlediğini kabul eder. Hume'un aksine “Kant, doğadaki nedensellik ilişkisini tek nedensellik türü olarak kabul etmez. Çünkü böyle bir durumda insanın özgürlüğü ortadan kalkar. Kant'a göre, insanın özgürlüğü saf aklın sınırları içerisinde

ortaya konamaz (...) saf akıl fizik, matematik alanındaki problemlerle uğraşırken, pratik akıl da ahlak alanındaki problemlerle uğraşır” (Keha, 2013: 74).

Tam bu noktada Kant’ın öznenin eylemlerinden sorumlu tutulmasını sağlayabilmek için yanılısamalara düşmemize neden olan idelerin çözümlenmesi gerektiğini düşünür. Bu nedenle Kant’ın ilk uğraştığı ide “Özgürlük”tür. Bu idenin sağlam temele oturtulması yahut pratik alanda geçerliliğin olması aklın pratik kullanımında doğanın sıkı yasalarından ayrı eylemesiyle olanaklıdır. Böylece özgürlük idesinden doğan bir ahlak yasası yani koşulsuz buyruğun olanaklılığı doğa yasalarından ayrı eyleyen bir öznenin gerçekliğini kabul etmekle mümkündür. Artık akıl veya özne yapıp etmelerinden sorumludur. Zira yapıp etmeleri doğal bir yapıdan değil, aksine kendi seçimleridir. Neticede mahkemenin yargııcı, davalı ve davacı olan “akıl” kendini saf teorik alanda suçlu, pratik alanda ise suçsuz görecektir. Başka bir deyişle bu suç aklın pratik kullanımıyla aklanacaktır.

Kant gibi sınır çizmek isteyen ve bu anlamda onunla bazı özellikler taşıdığını gösterebileceğimiz sınır filozoflarında biri olan Ludwig Josef Johann Wittgenstein “hayatının ilerleyen aşamalarında, sadece altı büyük besteci olduğunu söyleyip durmuştu” (Monk, 2005: 31).<sup>3</sup> Tıpkı onun gibi biz de Wittgenstein’i felsefe tarihinde bir besteci (dahi) olarak görsek yersiz olmaz. Öyle ki bu dehanın görevi Kant gibi süregelen çoğu tartışmaların noktalanması adına mihenk taşı oluşturur. Kant’ın idelerinin varlığını özneye hiç şüphe duyulmayacak şekilde kabul ettirmesinin biricik yolu onların pratikte özneye bir alan yaratımıyla olanaklıdır. Başka bir deyişle, pratik aklın kullanımından gelen iyi olanı isteme bilen özne için teoride değil pratikte uygulanabilir olmakla mümkündür. Öyle ki saf aklın teorik düzeyde eleştirilmesi aslında pratik alan için aklın içinden/akıl tarafından bir sınır çizmedir. Tıpkı Kant gibi Wittgenstein’in bu türden görevi öyle büyüktü ki “Dilin Mozaik Kuramı” ile başlayan bu serüven “Dilin Satranç Kuramı” ile zirveye ulaşır.<sup>4</sup> Özellikle ilk dönem yapıtları arasında yer alan *Tractatus*’ta dilin mozaik kuramıyla karşılaşılır. Buna göre “ideal dil” bağlamında dilin her bir

<sup>3</sup> Bu besteciler Wittgenstein adına tıpkı kardeşi Hans gibi birer dehanın örnekleridir: Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert, Brahms, ve Labor

<sup>4</sup> “Stegmüller, TLP dönemini “Dilin Mozaik Kuramı” ikinci dönemi “Dilin Satranç Kuramı” diye adlandırır” (Soykan, 2006: 15).

ögesinin tıpkı mozaik bir resmin taşları gibi belirli ve sabit olduğunu görmek mümkündür. Zira *Tractatus*'un ideal dil bağlamında mozaik taşlarla döşenmesi aslında onun değerler alanını korumak istemesiyle aynı görevi görür. Bu dehanın görevi neticede saçma yargılarla metafiziği eleştirilerden korumaktır. Buna rağmen Wittgenstein kendi koyduğu sınırlara kendisi uymaz. Onun hakkında söylenen şu sözler pratik bir alanı *Tractatus*'ta dışlaması ne kadar mümkün olabilir ki? “Gece gündüz etikten, estetikten söz ediyor ve her şeye iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış diyor” (Monk, 2005: 372). Wittgenstein bunu her ne olursa olsun yapmaya çalıştı.

*Tractatus*'ta biz dil-dünya ekseninde çizilen sınırın dille yani Wittgenstein'in deyişiyle mantıksal biçim ile yapıldığını görürüz. Yöntemini “mantıksal biçim” olarak ifade edebileceğimiz Wittgenstein, olgusal olanın söylenebilecek olanlarla aynı olduğunu belirtir. Söylenebilecek olanlar söylendiğinde, söylenemeyecek olan belirtilir. Bu bir sınır çizmedir. Bu sınırla birlikte bizler ancak söylenebilecek olanı olgu alanına dahil etmiş olup bunun dışında kalanlara<sup>5</sup> ise göndermeler yaparak mantıksal alanın ötesine, sınır ötesine taşırız. Yapılan araştırmanın konusunda felsefi problemlerin kaynağı bulunmak istendiğinden, dilin mantığını yanlış anlamaktan kaçınmak ve bu nedenle yanlış sorunlara varmamak için dile sınır çizilir. Düşüncenin anlamlı bir tümce olması sayesinde dile çizilen sınır, doğrudan düşünceye de sınır getirmemizi gerektirir. Dil ve düşünce arasında ayrılmaz gizli olan bu bağ her iki alanın birbirini gerektirdiklerine işaretler. Bu gizli bağ bir yandan olgu bir yandan da tasarımılanan şey ile ortak hareket noktasından gelir. Bu ortak bağ yine aynı şekilde Wittgenstein'in “olgunun, tasarım olabilmesi için, tasarımılanan ile ortak bir şeye sahip olması gerekir” (Wittgenstein, 2011: 2.16) önermesinde bu ortak noktanın dil olduğunu başka bir deyişle mantıksal biçim olduğunu belirtir.

Kuşkusuz dilin mantığının yanlış anlaşılmasına neden olan metafizik unsurlar, dile çizilen sınırlar aracılığıyla düşünce alanına bir nevi hapsedilir. Akabinde Viyana Çevresi tarafından sıklıkla kullanılan ve mantıksal pozitivizmde ölçüt olarak kullanılan “doğrulanabilirlik ilkesi”, metafizik unsurlara ilişkin önermelerinin anlamlılığını

<sup>5</sup> Kitap (*Tractatus*) boyunca üzerinde konuşulamayacak olanlar gerek şeylerin özü diyebildiklerimizin yanında, 5. ve 6. önermelerin içeriği olan Etik, Değer gibi konular üzerine de konuşulamaz. Nitekim bunlara ilişkin yargılar doğru veya yanlış olamazlar; çünkü bu yargıların hakkında olduğu herhangi bir olgu yoktur.



sorgular. Çünkü bir önermenin anlamlı olması, o önermenin gerçeklikle doğru orantılı olmasını şart koşar. Aksi takdirde önermenin gerçeklikte bir olguya tekabül etmemesi önermenin bir taraftan epistemolojik olarak tanıtlanmasını mümkün kılmazken, diğer taraftan da anlamlı olmayacağı için saçma veya sözde tümce olarak ifade edilmesine neden olur. Çünkü bir önermenin anlamlı olması epistemolojik yönden doğru olmasıyla olanaklıdır. Bu olanaklılık önermenin ancak gerçekliğin veya düşüncenin tam bir yansıması olması halinde mümkündür. Bunu irdeleyen ilke ise önermenin doğrulanmasıyla doğru orantılıdır. Bu sayede bir olguya ilişkin önerme hem düşünülebilecek hem de tasarımı kurulabilecek bir yargı bildirir. Dolayısıyla önermenin tasarımı aynı zamanda olgunun bir aynası olmalıdır. Bu tam da Wittgenstein'in ideal dilde gördüğü "resim kuramı" anlayışıdır. Bu durumda dil olgunun bir resmini çizmekle kalmaz, aynı zamanda resim hem düşüncede hem de dilde kendine yer edinerek dünya içinde bir gerçekliğe sahip olur. Çünkü söylenebilecek olanla olgusallık eksenini kapsanırken, söylenemeyecek olanla hem metafizik olanı hem de şeyin kendisini sınır ötesine taşımış olmaktadır.

Wittgenstein "dilimin sınırı dünyamın sınırır" diyerek dil ve dünya arasındaki ilişkiyi sorunlaştırır ve her birindeki öğelerin birbirlerine değdiği ifade eder. Araştırmacıların çıkmaz sokaklara girme nedeni, dil-dünya ilişkisindeki bağın ontolojik boyutunu tanıtlama girişimlerinden gelir. Hem metafizik hem de yukarıda adı geçen bu "bağlam" dilin ötesinde kalır. Dilin ötesinde kalanı Wittgenstein "saçma" olarak belirtir. Bu türden kavram haritasının dışında kalan şeyler hakkında konuşmayı Wittgenstein bir hata olarak görür. Çünkü dünyanın içinde her şey nasılsa o şekildedir ve sabitliğinde ne metafiziğin ne de dil-dünya ilişkisindeki bağlamın bir yeri vardır. Ancak olguların mantıksal tasarımı olur, tasarımı kurulamayan şeyler ise olgusal bir niteliğe sahip değildir. Bu yüzden bunlar ne düşünülebilir ne de dile getirilebilir. Metafizik, etik, estetik vb. konular tasarımı kurulamayan, düşünülemeyen, dile getirilemeyen konulardır. "Etikte hiçbir tümce bulunamaz. Tümceler hiçbir yüksek şeyi dile getiremez. Açık ki etik söylemeye gelmez. Etik aşkındır. (Etik ve Estetik birdir)" (Wittgenstein, 2011: 6.42 -6.421). Tasarımı olmadığı için bu konular düşünen özne için her zaman gizemli kalır. Bu yüzden Wittgenstein, metafiziği olgu düzleminde görmez ve tartışma konusu yapmaz, üzerinde konuşulabilecek bir alan olarak görmez. "Öte"de kalan, sınır ötesinde olan dile

getirilemeyendir. Wittgenstein, *Tractatus* kitabının temelde şuna benzer bir önerme ile açıklanabileceğini gösterir: Söylenebilir ne varsa açık söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda susmalı. “Sınır” söylenebilir olanla söylenemez olan, düşünülen ile düşünülebilir olan arasındadır.

Yukarıda söylenen bilgiler ışığında bilme yetimizin gösterilmesi veya dilin düşünceyle olan bağının nasıl olduğu benzer bir amaç çerçevesinde ortaya konur: Bilginin ve pratik alanın konumunu bilmek. Ancak her iki alanın neliği bilme yetimizin ve dilin koşulları ve sınırları verildiğinde gerçekleşebilir. Öyle ki *phenomenon* veya olgular dünyası karşısında *noumenon* veya pratik alanı bilmek hem Kant hem de Wittgenstein adına önem arz eder. Buna göre her iki filozof da içeride (Kant’ta akla, Wittgenstein’da dile) çizilen sınırın düşünceyi etkilemesi zorunludur. Böylece pratik alanın veya bilginin düşüncede hangi bağlamla (olgu ve kendinde şeyler) ele alınacağı problemi meydana gelir. Kant’ın akıl eleştirisi ve Wittgenstein’in dil-dünya ilişkisinde aradığı anlam bu problemin çözümü için birer araçtır. Nitekim bilgilerimiz olgusal olana ilişkin iken, pratik alan yani etik, estetik olgunun (nesnenin) var olmasını sağlayan “kendinde şey”lerle ilgilidir. Neticede Kant’ın iyi olanı istemesi veya doğa yasası nedenselliğinden ayrı eyleyebilme olanağına sahip özneye bir alan yaratımı *ahlak yasası* ise sonuçlanır. Öyle ki, Kant epistemolojik olarak ahlak yasasını aklın bir olgusu, başka bir deyişle aklın bir *faktum*’u olarak görürken, Wittgenstein epistemolojik olarak *etik ve estetik* adına bir yanıt bulamaz. Bunlar sınırın ötesinde kalanlardır ve herhangi bir *olguları* yoktur.

Doğabilimlerine verilen değer metafiziğe de verilmesi gerektiğini düşünen Kant, bu amaç neticesinde metafizikte sentetik a priori yargıların olup olmadığını soruşturur. Ancak soruşturmadan önce aklın yapısının, sınırlarının ve bizimizin kaynağı incelenmelidir. Böylece akla ilkin sınırlar tayin etmeli ve onu kuruntulara düşüren ‘şey’lerin ne olduğu gösterilmelidir. Soruşturma neticesinde görüleceği üzere akıl tarafından, anlama yetisi kavramlarının *transsendental* kullanımını ona birlik sağlarken, *transsendent* kullanımını onu kuruntular mantığı olarak görünmesine neden olur. Bu nedenle akıl, *noumenon* olanın *phenomenon* olduğu sanrısına kapılır. Ancak aklın fenomenonal alanda, noumenonal bir alan açması sınırın ötesinde olan ‘şey’lere ilişkin yargıda bulunma çabasının boş sonucudur. Böylesi bir uğraş metafiziği doğabilimleri seviyesine çıkartma girişiminin sonuçsuz kalmasına da neden olur. Akıl, kendine çizdiği

sınırla kendini eleştirmeli ve bu eleştiri neticesinde sınırın ötesini temsil eden noumenonları, sınırın beriki tarafını temsil eden fenomenonlardan uzak tutmalıdır.

Wittgenstein’da görülen ‘sınır’ kavramı ise dil ve düşünce arasında çizilir. Böylece sınır her iki tarafı (dil-düşünce) doğrudan etkiler. Dile çizilen sınır söylenebilecek olanları temsil ettiğinden dolayı, söylenemez olan sınırın ötesine taşınır. Buna paralel olarak düşüncelerimize getirdiğimiz sınır düşüncenin anlamlı bir tümce olması nedeniyle doğrudan dili etkiler. Bu bağlamda gördüğümüz üzere düşüncelerimizi şekillendirmenin yolu dilden geçer. Ayrıca Wittgenstein’da ‘sınır’ kavramı Kant’ta olduğu üzere transsendental bir özneye işaret eder. Öyle ki bu özne transsendental bir bağlamla ‘ben’ biçiminde ifade edilirken, metafiziksel özne ilişkisinde ise ‘Ben’ biçiminde gösterilir. Böylece sınır, öznenin iki yaşam alanını da ifade eder. Büyük harflerle yazılan ‘Ben’ yaşam iken, küçük harflerle yazılan ‘ben’ ise dünyadadır ve dünyanın sınırını oluşturur. Bu nedenle dilimin sınırları dünyanın da sınırındadır ve *Tractatus*’un dili ‘ben’ ilişkisinde ideal bir dildir.

Bu açıklamalar ışığında eğer mümkünse, metafiziği bilim seviyesine çıkartmak veya felsefede metafiziğin etkisini kırmak iki ayrı türde sınır gerektirir: İlkin Kant için akla, ardından ikincisi, Wittgenstein için dile. Ancak Kant için metafizikte elde edilen sentetik birliğin referanssız olması yani bunların verilebileceği görümler olmaması teorik akılda metafiziğin bilim olma uğraşını kuruntularla sonuçlandırır. Aynı bağlamda Wittgenstein için etiğin, estetiğin veya değer bildiren her tür tümce hakkında sanki tasarımı varmış gibi, konuşmak ve dil içine almak boş bir çabadır.

## 1. BÖLÜM

### KANT: AKIL VE BİLMENİN SINIRLARI ÜZERİNE

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımının önsözünde insan aklına dair bir saptama yapar. Söz konusu saptamada insan aklının bazı sorular tarafından rahatsız edildiğini buna karşın, bu sorulara yanıt veremediğini belirtir. Yanıtsız kalan soruların aklın gücünü aşması, aklın nasıl çaresiz kaldığına dair bir örnektir. Nitekim bu çaresizlik durumu aklın bir suçu değildir. Akıl bu duruma kendi doğal yapısı nedeniyle düşmüştür. İnsan aklının doğal yapısı ise onun kendisine deney alanının sınırlarını aşan sorular sormak zorunda olmasıdır. Bir yandan aklın kendisine sormaktan alıkoyamadığı sorular diğer yandan ise aklın bu sorulara cevap vermesi için başvurduğu ilkeler tüm olanaklı deney sınırlarını aşar. Bu sorulardan bazılarının yanıtsız kalmak zorunda olması –matematiksel antinomilerde olduğu gibi- bazılarının da ancak aklın bir eleştirisi eşliğinde yanıtlanabilecek olması, ama bu eleştirinin de henüz geliştirilmemiş olması kavramlarla kavramların temelsizce çarpıştırıldığı çatışmalara neden olur. Kant, bu sonu gelmez çekişmelerin kavga alanına “metafizik” adını verir (Kant, 2017: AVIII). Bu saptamadan hareketle, Kant'ın girişiminin amacı bitmek tükenmez bu çatışma alanını çözümlenektir. Ancak bunun yapılması için metafiziği bir savaş alanına dönüştüren aklın yazgısının ve aklın doğasının çözümlenmesi gerekir. Bu girişim aklın eleştirisidir. Bir akıl eleştirisinin koşulu ise akli tıpkı bir davalının sorgulanmasına benzer biçimde sorgulamaktır. Bu dava neticesinde akla, olanaklı deneyin sınırlarını aşmaması için sınırları yine akıl tarafından gösterilir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımının önsözünde ise akla çekilmesi istenilen sınırın bir mahiyeti olmasını ister. Sınır olmaksızın işleyen bir bilim, başka bilimlerin sınırlarını ihlal eder. İhlal edilme durumu bilimlerin işleyişinin bozulmasına ve farklı yönlere sapmasına neden olur. Akıl, her ne kadar zor olsa da kendisine sınır çizer. Bir yargıçtan beklenen davranışları göstermesi istenir. Bir yandan ilkeleri belirlemek, diğer yandan ise bu ilkelerin zeminlerini ve geçerlilik koşullarını göstererek metafiziği doğa bilimlerin<sup>6</sup> seviyesine çıkartması beklenir. Kant bunu nasıl yapacağını “Kopernik

---

<sup>6</sup> Aslında Kant metafiziği doğabiliminden daha yüksek bir seviyede görmek ister. Onların kesinliğine sahip olmayan ama onların da katkıda bulunacağı daha yüksek bir hakikatin bilgisi. Dahası, Kant için doğabiliminden önce bir doğa metafiziği de gereklidir. Dolayısıyla metafiziğin doğabilimlerin seviyesine çıkartma girişimi bir kesinlik arayışından

devrimi” adı verilen öğretiyile gösterir. Bu devrimi “bu kurallar daha bana nesnelere verilmeden bende oldukları için a priori varsayılmalıdırlar ve a priori kavramlarda anlatılırlar. Buna göre tüm deneyim nesnelere kendilerini zorunlu olarak bu kavramlara uydurmalı ve onlarla bağdaşmalıdır” şeklinde ifade eder Kant (Kant, 2017: BXVII). Dolayısıyla a priori kavramların deneyden önce gelmesiyle edinilen “nesnellik” (zorunlu-evrensel) ve aklın bu yeni devrimle doğaya yasalar vermesi neticesinde bir bilim olarak “felsefenin ilk ve en önemli görevi yanlışın kaynağını kapayarak metafiziği zararlı etkenlerden yoksun bırakmaktır” (Kant, 2017: BXXIX) diyen Kant felsefenin metafizik adına yapılması istenen görevi ifade eder. Bu türden bir çalışma Kant’ın metafiziği doğa bilimlerinin kesinliğine çıkartma girişimini detaylı biçimde incelenmesini şart koşar.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde metafizikte hangi türden bilgilerin bulunması gerektiğini açıklar. Bu amaç doğrultusunda tüm bilginin deneyle başladığını ifade eder. Buna karşın, bilginin deneyle başlaması bilgi ediniminde bilginin tek kaynağının deney olduğu anlamına gelmez. Deneyim alanı zihnin başvurduğu sadece olanaklı alanlardan biridir<sup>7</sup>. Bu açıklama şunu gösterir ki Kant, deneyden gelmeyen bilgilerin olduğunu üstü örtük bir şekilde ifade etmiştir. Dolayısıyla deneyim alanından ayrı olarak metafiziğe ilişkin bilgi türü için Kant, “ne asıl fiziğin kaynağını oluşturan dış deney, ne de deneysel psikolojinin esasını oluşturan iç deney, bu bilginin temelini oluşturabilir” (Kant, 2000: 14) demekle bizleri şu sonuca götürür: Metafizik bilgi deneysel olmayan a priori yargılar içermelidir. Bilgi edinimine ilişkin bu açıklama, yargıların (önermenin) kaynağına ve içeriklerine bakılmasını şart koşar. Bu nedenle Kant’ın transsendental felsefesinde, bilginin kaynağından hareketle a priori – a posteriori ve önermelerin içeriklerine göre ayrılan analitik – sentetik kavramlarının açıklanması gerekir.

---

ziyade, doğabilimlerine verilen değerin/önemin metafiziğe de verilmesi girişimidir. Çünkü yukarıda da denildiği üzere doğabilimlerinden önce doğa metafiziği zorunludur.

<sup>7</sup> Deneyim alanını belirli bilme tarzları aracılığıyla [örneğin a priori yasalar ve kavramlar aracılığıyla, a posteriori tikel deneyim aracılığıyla] biliriz. Bu durumda Kant’ta bilme tarzı ise genellikle deneyi mümkün kılan a priori koşullara yani saf duyusalılık ve saf anlama yetisine başka bir deyişle transsendental olanla ilintilidir.

## 1.1. A priori - A Posteriori Önermeler Üzerine

### 1.1.1 A Priori Önermeler

“A priori - a posteriori ayrımı bilgi ya da önermelerin tecrübeyle zamansal ilişkilerini ifade eden epistemik iki kavrama işaret eder” (Küçükparmak, 2017: 16). A priori bilgi, deneyimden bağımsız bilinen bilgi, başka bir deyişle olanaklı deneyimin bağı olmaksızın edindiğimiz bilgi türüdür. Dolayısıyla bu bilgi türünün saf aklın yapısından kaynaklı olduğunu göstermek mümkündür. A priori bilgi zihnin sezgisel yolla işlemesinden dolayı aklın saf olan yönünü ifade eder. Başka bir deyişle “a priori bilgiler empirik hiçbir şey ile karışmamış oldukları zaman saf olarak adlandırılır” (Kant, 2017: B3). “Her değişimin bir nedeni vardır” ilkesi bu doğrultuda a priori olmasına karşın, saf bilgi değildir. Çünkü bu önermeyi bir ilke olarak adlandırmak ve anlayabilmek için “değişim” kavramını daha önceden deneyimlemiş olmamız gerekir. Aksi takdirde sözü edilen ilke tanıtlanamaz. Kant a priori bilgiyi a posteriori bilgiden ayırt etmek için “zorunluluk” ve “evrensellik” kavramlarının belirleyici olduğunu gösterir. “Deneyim hiç kuşkusuz bir şeyin şu ya da bu doğada olduğunu öğretir, ama niçin başka türlü değil de öyle olduğunu değil” (Kant, 2017: A1). Demek ki bir önerme ilk başta zorunlu olarak düşünülüyorsa zorunlu a priori bir önermedir. Buna karşın bu önermeden yola çıkıp edindiğimiz bir başka önerme zorunlu değil sadece a prioridir. Çünkü bu önermenin türetilmesi zorunlu a priori önermesinin kaynak olarak alınmasından doğar. Buna karşın “deneyim yargılarına hiçbir zaman gerçek ya da sağıın değil ama yalnızca varsayımlı ve karşılaştırmalı evrensellik verebilir (tümevarım yoluyla)” (Kant, 2017: B4). Buna göre deneyim yargılarının tümevarımla edinildiği bilgilerde evrensellikten söz edilemez.

Kant, bu noktada hem zorunlu hem de evrensel önermelerin öncelikle matematikteki önermelere denk düştüğünü belirtir. Bunun yanı sıra “tüm değişimlerin birer nedeni olmalıdır” önermesinde olduğu gibi yargılarımızda da bunu görmek mümkündür. Zorunluluk ve evrensellik kavramları bu durumda a priori bilginin iki koşullu durumundadır. Bu koşulları sadece yargılarda değil kavram düzeyinde de görmek mümkündür. “Elma” imini ele alalım: Elma imine ait edindiğim tüm deneyimleri bir kenara attığımda – sertlik, koku, renk, tat vb.- yine de orada kendini gösterecek bir şey kalır. Hiç kuşkusuz bu “uzam”dır.

### 1.1.2. A Posteriori Önermeler

A posteriori önermeler, duyu izlenimlerinden hareketle edindiğimiz ve kaynağını tecrübeye, deneye dayandıran empirik önermelerdir. A priori önermelere karşıt olmakla birlikte, deneyim yoluyla olanaklı olabilecek bilgilerdir. Başka bir deyişle bütün bilgiler deneyden sonra gelir. Bu yüzden a posteriori önermeler deneyimden türetilmiş/elde edilmişlerdir.

Kant önermeler arasında kaynaklarına göre bir ayırım yapar böylece, ama bir de önermede özne ile nesne arasında kurulan bağın türüne göre de bir ayırım yapar. Şimdi metafizikten beklenen saf a priori önermeler içermesidir. Ancak kaynağı ne olursa olsun metafizik bu yargıların içeriklerine de bakmak zorundadır. Çünkü metafizik hem olanaklı deney sınırları içinde kalmalı hem de saf a priori kavramlar içermelidir. Kant bu nedenle ilkin önermelerin tecrübeye olan bağına göre a priori ve a posteriori ayırımı yaparken, bir de önermelerin yanında onları içerikleri bakımından analitik ve sentetik diye ayırır.

### 1.1.3. Analitik- Sentetik Önermeler Üzerine

#### 1.1.3.1. Analitik Önermeler

Bu yargılar arasında yapılan ayırım özne-yüklem ilişkisi esas alınarak yapılmıştır. Bu ayırma göre, yüklem öznenin içinde gizli bir biçimde bulunuyorsa önerme analitiktir. Analitik yargıda yüklem özneye farklı bir nitelik kazandırmaması mevcut önermenin tekrar edilmesi anlamı taşır. Bu nedenle onlar açıklayıcı görevi görürler. “Bekar, evli olmayandır” önermesinde görüldüğü üzere analitik önermeler bu türdendir. “Yüklem yoluyla öznenin kavramına hiçbir şey eklemeyip; tersine onu yalnızca ayırıştırma yoluyla onda daha şimdiden (...) düşünülmüş olan bileşen kavramlarına çözerler” (Kant, 2017: B 11). “Bütün nesnelere yer kaplar” dediğimde, nesne kavramımı hiçbir şekilde genişletmiş olmam, sadece çözmüş olurum” (Kant, 2000: 14).

Analitik yargıların ortak ilkesi çelişme ilkesidir. Önermenin analitik oluşu, önermenin değillenmesinde de aynı geçerliliği koruduğunu gösterir. Nasıl ki “bütün nesnelere yer kaplar” önermesi analitikse, “yer kaplamayan nesne yoktur” önermesi de analitiktir.

### 1.1.3.2. Sentetik Önermeler

Bu önerme türünde yüklem öznedeki gizli bir biçimde olma durumu söz konusu değildir. Yüklem, özneye katılması esnasında özneye yeni bir şey eklenmesi, bilginin genişlemesi söz konusudur. Tüm sentetik önermeler aynı zamanda genişletici yargılardır. Ancak sentetik önermelerin hepsi aynı kökenli değildir. Başka bir deyişle kaynağı a posteriori olan sentetik önermelerin yanında, kaynağı a priori olan önermeler de mevcuttur. Dolayısıyla bütün a posteriori önermeler sentetiktir, ama tersini iddia etmek doğru değildir. Başka bir deyişle “kökenleri deneysel olan sentetik a posteriori yargılar vardır; ayrıca saf anlama yetisinden ve akıldan kaynaklanan kesin a priori olanları da vardır” (Kant, 2000: 15). Sentetik önermelerin a priori olanı saf akıl bilgisidir.

Kant, sentetik önermelere sahip alanları gösterme zorunluluğuna işaret eder. Buna göre, deney yargıları sentetik türden yargılardır. “Tüm cisimler yer kaplar” dediğimizde deneye başvurmaksızın “yer kaplama” kavramının ne olduğunu bilir ve önermeye çelişme ilkesi gereği yüklemi kaldırdığımda yine aynı şekilde zorunlu olarak “yer kaplamayan cisim yoktur” önermesini elde edebilirim. Bu türden önermeler dizgesi analitik önermeler olarak gösterilmişti. Ancak deney yargıları bu türden yargılar değildir. İkinci olarak matematik yargıları sentetiktir. “Gerçek matematiksel önermeler görgül değil ama her zaman a priori yargılardır, çünkü deneyimden türetilmeyecek olan zorunluğu kendilerinde taşırlar” (Kant, 2017: B15). Bugüne kadar araştırmacıların matematikte sadece analitik yargılar görmelerini eleştiren Kant, matematiğin sentetik olduğunu ve saf aklın a priori yanıyla ilgili olduğunu ifade eder.  $7+5=12$  önermesinde 12 kavramı  $7+5$  birleşimden oluşur. Ancak 12 kavramın ne olduğuna dair bir bilgimiz yoktur. Çünkü bugüne kadar bu kavram üstüne düşünen olmamıştır. Toplam kavramlarını ( $7+5$ ) ne kadar incelersek inceleyelim her bir kavramda on iki kavramını gerek 7 kavramında gerekse de 5 kavramında görmek mümkün değildir. On iki kavramını elde etmek için  $7+5$  şeklinde oluşturduğum denklem dışında başka denklemler olabilir. Aynı kavrama  $3x?=12$  ya da  $6+?=12$  vs. denklemlerle ulaşmak mümkündür. Kant’ın böylesi bir denklemde 7 veya 5 kavramına denk düşen görünümün birimleriyle bu türden bir kavramı elde ettiğimizi göstermesi önemlidir. “On iki kavramı, benim sadece yedi ile beşin birleştirilmesini düşünmemle hiçbir şekilde düşünülmemiş olmaz (...) bunların ikisinden birini karşılayan görünümün yardımıyla, söz gelişi beş parmağımızla veya (...) beş noktayla, böylece de



görüde verilen beşin birimlerinin teker teker yedi kavramına eklenmesiyle, bu kavramların ötesine gitmek gerekir” (Kant, 2000: 17).

Deney yargılarının ve matematik yargılarının sentetik oluşu dışında saf geometrinin önermeleri de bilinenin aksine sadece analitik değil sentetik de olabilir. “İki nokta arasında çizilen doğru en kısa çizgidir” önermesinde olduğu gibi bu türden önermeler ancak görünün yardımıyla bilinebilir. Buna karşın geometrinin bazı önermeleri vardır ki çelişme ilkesine dayanır ve analitik önermeler olduğu tanıtlanabilir. “ $a=a$ , bütün kendi kendisine eşittir; ya da  $(a+b)>a$ , bütün parçasından büyüktür” (Kant, 2017: B16) önermeleri çelişme ilkesine dayanır ve bunlar analitik önermelerdir. Son olarak metafiziğin önermeleri sentetiktir ve metafiziğin, böyle bir bilim mümkünse, bütünüyle a priori sentetik önermeler kapsamı gerekir. Sentetik a priori önermeler kapsayan metafizik Kant için hakiki metafizik adını alırken, metafiziğin sadece analitik yargılar kapsadığını söylemek ise hakiki metafizik adını almaz. “Töz sadece özne olarak var olan şeydir” önermesi metafizik adına analitik bir önermedir. Buna karşın “Şeylerde töz olan herşey kalıcıdır” ya da “dünyanın bir ilk başlangıcı olmalıdır” önermeleri sentetik önermelerdir ve hakiki metafizik bu türden önermelerle doludur.

Önermelerin hem analitik hem de sentetik olması olağan bir durumdur. Ancak Kant’ın saf aklın bilgisi diye söz ettiği sentetik a priori önermeler esas belirleyici önerme türüdür. Bilginin deneyimden bağımsız olması a priori olurken, zorunluluk ve evrensellik kavramları bu bilgi türünün ayrılmaz koşullarıdır. Buna karşın önermenin genişletici yanını temsil eden bazı sentetik önermeler köken olarak a posterioridir. Ancak daha önceden de gösterildiği üzere tümevarımla ulaşılan bu türden önermeler ne zorunlu ne de evrenseldir. Sentetik a priori önermeler ise hem genişletici (sentetik) olmalı, ama aynı zamanda, bu sentetik önerme a posteriori değil a priori (zorunlu ve evrensel) olmalı. Metafiziğin asıl işi sentetik a priori önermelerdir. Bu nedenle bunların varlığını kabul etmekle birlikte nasıl olanaklı olduklarına, saf aklın bu tür bilgilerle ilgisinde alanının genişliğine ve saf aklın sınırlarını belirlemeye ihtiyacımız olur. Ama bu yolda saf aklın ilk ve evrensel sorusu şudur: Sentetik a priori önermeler nasıl olanaklıdır?<sup>8</sup>

<sup>8</sup>“Rasyonalistler bilgi içeren ve deneyden bağımsız sentetik a priori önermelerin var olduğunu ve tecrübe ötesi alan hakkında da bilgi verdiğini öne sürerken, empirist yaklaşım bu tür önermenin mümkün olmadığını savunuyordu” (Küçükparmak, 2017: 24). O halde Kant’ın amacı her iki öğretinin içine düştüğü çıkmazın aşılması gerektiğine dair

Prolegomena’da bu sorunun olanağını Kant üç ana bölümde inceleme konusu yapar:

- Birinci ana bölüm “Saf matematik nasıl olanaklıdır? sorusudur; bu Transsendental Estetik başlığı altında incelenir.
- İkinci ana bölüm “Saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?” sorunudur ve bu Transsendental Analitik” başlığı altında inceler.
- Son olarak “Metafizik nasıl olanaklıdır?” sorununu Kant “Transsendental Diyalektik” başlığı altında inceler.
- Transsendental estetik başlığı altında, duyusallığın;
- Transsendental analitik başlığında, anlama yetisinin;
- Transsendental diyalektik başlığı altında, akıl yetisinin işleyişi gösterilir.

Böylece neyi, nasıl ve nereye kadar bilebileceğimiz bu yetilerin incelenmesiyle gösterilir.

## **1.2.KANT’IN TRANSSENDANTAL ÖĞRELER ÖĞRETİSİ: TRANSSENDANTAL ESTETİK**

### **1.2.1. DUYU YETİSİNİN BİLGİLERİ OLUŞTURMADAKİ GÖREVİ**

Kant’ın metafiziğin olanaklı olabilmesi için bilim olarak nitelendirdiği Transsendental Felsefe’de “estetik” kavramı duyum anlamında kullanılır. Duyu yetisinin sentetik a priori önermelerin oluşturulmasındaki işlevinin yanı sıra, duyu yetisinin içerdiği saf formların neliği konusunda bize bilgiler temin eder. Öncelikle Transsendental Felsefe’nin ne olduğuna bakmamız gerekir.

Kant, “nesnelere ile olmaktan çok a priori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilme türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi transsendental olarak adlandırıyorum” (Kant, 2017: A12) ifadesinde “transsendental” kavramının bilme yapımızla ilişkili olduğunu

---

öznenin kendi farkındalığını yakalamasını sağlamaktır. Öyle ki Kant’ın gerek *Saf Aklın Eleştirisi*’nde (akılın eleştirilmesi) gerekse de *Prolegomena*’da sentetik a priori önermelerin nasıl mümkün olduğunu gösterme çabası bu amaç için yapılmıştır.

göstermiştir. Bilme yapımız bu durumda nesnelere ziyade, nesnelere a priori olarak bilmemizin olanağını taşır. Bu nedenle transsendental, nesnelere a priori bilmemize olanak sağlayan yetilerin/öğelerin ne olduğu üzerine bir incelemedir. “Böyle bir kavramlar dizgesi Transsendental Felsefe olarak adlandırılabilir” (Kant, 2017: A12). Transsendental Felsefe bir bilim ideasıdır ve bir bilim olacaksa kapsamında hem analitik a priori hem de sentetik a priori yargıları barındırması gerekir. Bu bağlamda saf aklın eleştirisi, transsendental felsefeyi kapsayan her şeyin eleştirisidir. Öncelikle bu bilim “aslında metafiziğin bir bölümüdür; oysa bu bilim her şeyden önce metafiziğin olanağını oluşturmak zorundadır, dolayısıyla metafizikten önce gelmelidir” (Kant, 2000: 28). Transsendental felsefe bir bilim ideası olacaksa bunu ancak ve ancak saf akıl aracılığıyla mümkün kılabilir.

Şimdi bilgi olarak nitelendirdiğimiz tüm yargılarımız iki farklı unsurun [yeti-*(vermögen)*]<sup>9</sup> etkileşimiyle oluşur. Bu unsurlardan ilkiyle nesnelere bize verilir ve bunlar tecrübeden gelir. Diğer unsur ise verilen nesnelere üstüne düşünmedir. Nesnenin bize verilmesi duyu yetisinin işleyişi iken nesnelere üstüne düşünme anlama yetisinin işleyişinden kaynaklanır. “Duyusallık bize nesnelere verilme koşulunu oluşturan a priori tasarımları kapsıyor olması ölçüsünde Transsendental Felsefeye ait olacaktır” (Kant, 2017: B30). Duyu yetisinin (duyarlık) tecrübeden edindiği görümler bir önermenin sentetik mahiyetini sağlarken anlama yetisinin saf formları ve kavramlar da önermenin a priori yönünü temsil eder. Başka bir deyişle “bilginin sentetik yönü, algı formları vasıtasıyla gelen duyu verileri tarafından sağlanırken, a priori yönü ise, anlama yetisi kategorilerinin duyu verilerini bir kavram altında birleştirmesi vasıtasıyla sağlanır” (Keha, 2013: 67). Bu durumda duyu yetisinin saf formların ne olduğuna ve böylece bu formların bilme tarzımızda etken rollerine bakmamız gerekir.

---

<sup>9</sup> “İnsanda bulunan bir şeyi yapabilme gücü” (Akarsu,1987:200).

### 1.2.1.1. Duyu Yetisi

Kant'ta duyu yetisi tasarım alma yetisidir. Duyu yetisiyle bağlantılı olan sezgi-görü (Anschauung-intiution) kavramı görsel duyuların yanı sıra tüm duyumlara denk düşecek biçimde geniş bir anlamda ele alınır. “Bir bilgi nesnelere ile hangi yolda ve hangi araç yoluyla bağlantılı olursa olsun, onu onlarla dolaysızca bağıntılayan ve tüm düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şey görüdür” (Kant, 2017: B34). Aynı zamanda “görü, nesnenin varlığına sanki doğrudan bağımlı bir tasarımdır” (Kant, 2000: 31) diyen Kant, görünümün nesnelere doğrudan ilişkiye girdiğini belirtir. Ancak görünümün nesnelere doğrudan ilişkiye girebilmesi için öncelikle nesnenin bize kendini göstermesi gerekir. Başka bir deyişle “görü, ancak nesnelere bize verili oldukları sürece yer alır (...) ancak nesnenin anlama yetisini (anlak) belli bir yolda etkilemesi yoluyla olanaklıdır” (Kant, 2017: B34).

“Nesnelerin bizi etkilemiş kipi yoluyla tasarımları alma yetisine duyarlık denir” (Kant, 2017: B34). Buna göre, duyarlık (duyu yetisi), daha önce de belirtildiği üzere, nesnelere üzerinden tasarım alma yetisidir. Duyu yetisinin aracı olmasıyla nesnelere bize verilir ve bu nesnelere bize görüler sağlar. Görü kavramıyla bağlantılı olarak Kant, duyu yetisinin işleyişini açık kılmak adına başka kavramları da sırasıyla açıklar: “Bir nesnenin tasarım yetisi üzerindeki etkisi, o nesne tarafından etkilenmekte olduğumuz sürece, duyumdur. Kendini duyum yoluyla nesne ile ilişkilendiren görüye empirik denir. Empirik bir görünümün belirlenmemiş nesnesine görünüş denir” (Kant, 2017: A20). Kant bu kavramların yanında görünüş (*Erscheinung*) için içerik (özdek) ve form (biçim) ayrımını yapar. “Görünüşte duyumla karşılık düşene onun özdeği, ama görünüş çoklusunu belli ilişkiler içinde düzenlenebilir kılan ise görünüşün biçimi diyorum” (Kant, 2017: A20). Bu tanımlardan yola çıkarak görünüş kavramının iki farklı unsuru olduğunu dile getirmek mümkündür. Öncelikle görünüşe verili olan duyuların kaynağı a posteriori kökenlidir. Bu nedenle içeriğin kendisi empirik verilerden oluşur. Görünüşe ait diğer kavram ise anlama yetisinde a priori olarak hazır bulunur. Demek ki form a prioridir ve tüm duyulardan bağımsızdır. Formun tüm duyulardan bağımsız olarak durması onun saf olmasını sağlar. Böylece Kant, saf kavramını tüm duyulardan bağımsız olan tasarımlar için kullanır ve formun kendisi “saf”tır. Duyusalığın bu saf formuna saf görü denir. Kant, “genel olarak duysal görünümün saf biçimi anlama yetisinde a priori bulunur ve

görünüşlerin tüm çoklusu belli ilişkiler içinde bu biçim altında sezilir. Saf duyarlılığın bu biçiminin kendisine saf görü denir” (Kant, 2017: A20) diyerek saf görünün saf form olduğunu belirtir.

Transsendental estetik, empirik görünün aksine, saf görünün bilimidir ve nesnelere bilme yetimize etki eden saf formların ne olduğunu ortaya çıkartır. Bununla birlikte saf görü ve onun olanağı bulunabildiği takdirde saf matematikteki sentetik a priori önermelerinin olanağı doğrultusunda saf matematiğin bilim olarak olanaklı olup olmaması temellendirilmeye çalışılır. Çünkü “matematik bilgi, kavramını ilk önce görüde hem de a priori olarak, dolayısıyla deneysel görüde değil, saf olanda serimlemek zorundadır” (Kant, 2002: 30).

### **1.2.1.2.Saf Görünün Saf Formları**

Kant, görünün saf formları olarak uzam ve zamanı belirler ve bunları ele alırken “açıklama” kavramını ele alır. “Açıklama (expositio) ile bir kavrama ait olanın duru (gerçi kapsamlı olmasa da) tasarımı anlıyorum” (Kant, 2017: B38). Kant, açıklamayı metafiziksel ve transsendental olarak ayırır. Açıklama, verilen herhangi bir kavramı a priori olarak sergilemeyi kapsıyorsa bu metafiziksel ancak herhangi bir kavramın sentetik a priori bilginin olanağı yönünde bir ilke olarak belirleniyorsa transsendental’dır. Buna göre açıklama hem metafiziksel hem de transsendental bir kullanıma aittir.

### **1.2.1.3.Uzamın Açıklanması**

1- “Uzam dış deneyimlerden türetilen empirik bir kavram değildir”(Kant, 2017: B38). Bu açıklamanın amacı, uzamın a posteriori bir kavram olmadığını göstermektir. Uzamı deneyin bazı olanakları dışında deneyimleyebilmek için nesnelere art ardalığına veya yan yanlığına göre bilebiliriz. Benim dışımda olan ‘şey’leri algılamam için uzam görüsü zorunlu olarak olmalı. Yapılan bu işlem aynı zamanda şeyleri bilmemize de olanak sağlar. Ancak şeyleri bu türden kategorize edebilmemizin koşulu uzam görüsüdür ve bu ancak şeylerden önce var olduğunda yapılabilir. Bu nedenle uzam a priori bir görüdür.

2- “Uzam tüm dış görülerin temelinde yatan zorunlu bir a priori tasarımdır” (Kant, 2017: A24). Bu açıklamadan da görüleceği üzere, uzam tüm empirik görünüşlerin a priori koşuludur; uzam a priori bir tasarımdır ve zorunlu olarak görünüşlerin temelinde yatar.

Uzam olmaksızın empirik görünüşlerin tasarımı olamaz. Bu nedenle tasarım kurmanın a priori olanağı uzam görüsüdür.

3- “Uzam genel olarak şeylerin ilişkilerinin diskursif ya da söylendiği gibi, evrensel bir kavramı değil, ama bir arı görüdür” (Kant, 2017: A25). Bu açıklama farklı uzam tasarımların nasıl tek çatı altında olabileceğini gösterir. Nitekim farklı uzam tasarımları kurulabilir ancak tüm tek tek uzamlar bütüncül uzamın parçalarıdır. Tek tek uzam parçaları, uzamın bölümleri, kısımları olarak düşünölmelidir. Tüm bu parçaların temelinde diğer açıklama biçimlerinde olduğu gibi bir tek a priori görü vardır: Tek tek uzam değil, sadece uzam vardır.

4- “Uzam verili sonsuz bir büyüklük olarak tasarımlanır” (Kant, 2017: B40). Bu son açıklama üçüncü aşamanın devamı niteliğinde olup parça biçiminde görölen uzamların kendi içlerinde sonsuz olarak göröldüğü üzerinedir. Ancak her uzam parçası sonsuz olsa bile bunlar kavram düzeyinde sonsuzdur. Hepsi tek bir uzam altında toplanır. Her şeyin kökeninde olan bu uzam a priori bir görüdür ancak kavram değildir.

Bu açıklamalara göre: Uzam kendinde şeylerin bir özelliği değildir veya onlar arasındaki ilişkiye ifade etmez. Uzam kendinde şeylerden soyutlansa dahi halen varlığını korur. Çünkü uzam saf bir görüdür. Bununla birlikte uzam dış duyunun tüm görünüşlerin formu olarak göröür. Bu nedenle duyusalığın koşuludur. Bu koşulla birlikte, dış görünün olanağının koşulu anlamı da taşır. Bu bağlamda uzam dışsal olarak görönen her şeyi kapsar ancak kendinde şeyleri kapsamaz. “Tüm şeyler uzamda yan yanadırlar” (Kant, 2017: A27) önermesi duyusal görümözün nesnelere olmalarından dolayı geçerli bir önermedir. Ancak “tüm şeyler, dış görüngüler olarak, uzayda yan yanadırlar” (Kant, 2017: B44) dediğimizde önerme genel-geçer olacaktır. Tüm bu açıklamalar düşünöldüğünde uzam nesnel geçerliliğini kazanmış olur. Buna karşın kendinde şeylere ilişkin saf bir görü olmadığından, tüm olanaklı deneyimin saf a priori koşulu olarak kalır. Bu bağlamda da nesnel geçerliliği değil, idealliği göröür. Kant, kendinde şeylerin bilinemez olmasını “uzamda sezilen hiçbirşeyin bir kendinde şey olmadığını, uzamın kendilerinde şeylerin bir bakıma kendinde onlara ait olan biçimleri olmadığını, tersine, bizim için kendilerinde nesnelere bütünüyle bilinemez olduklarını ve dış nesnelere dediğimiz şeylerin biçimi uzam olan duyarlılığımızın yalın tasarımlarından başka bir şey olmadıkları” olarak gösterir (Kant, 2017: A30).

### 1.2.1.4.Zamanın Açıklanması

1- “Zaman herhangi bir deneyimden türetilmiş empirik bir kavram değildir” (Kant, 2017: B46). Bu açıklama şunu gösterir: Zaman tasarımı her şeyin temelinde yatan a priori bir tasarımıdır. Aksi takdirde ne eşzamanlılık ne de art ardalıktan söz edilir. Zamanın a priori bir tasarım olmasıyla birşeylerin ya eş zamanda ya da art arda olduklarını söyleyebiliyoruz. Bunları mümkün kılan tek şey, zamanın tecrübeden çıkarılamayacağı kabulüdür. Zaman bizde a priori olarak bulunan saf bir form olduğu için bu açıklamanın bilgisi sentetik a priori bir bilgidir. Çünkü kendisi evrensel, zorunlu ve geçerlidir.

2- “Zaman tüm görülerin temelinde yatan zorunlu bir tasarımıdır” (Kant, 2017: A31). Bu açıklama uzam açıklamasının daha kapsamlı biçimidir. Uzam tüm dış görünün tasarımı iken zaman hem dış hem de iç görünün tasarımıdır.

3- “Zaman ilişkilerini ilgilendiren apodiktik temel ilkelerin ya da genel olarak zaman belitlerinin olanağı da bu a priori zorunluluk üzerine dayanır” (Kant, 2017: B47). Bu açıklama zamanın tek bir boyutu olduğunu temellendirir. Farklı zaman dilimleri aslında eş zamanlı değildirler, aksine zamanların art arda gelmesidir. Tıpkı geçmiş ya da şimdiki zaman algımızın aynı anda olmaması gibi. Bunlar sadece birbiri ardına gelir, ama aynı anda olamazlar. “Zamanda çelişkili olarak karşıt iki belirlenim tek bir şeyde, eş deyişle ardışık olarak karşılaşılabılır” (Kant, 2017: B49).

4- “Zaman diskursif ya da, söylendiği gibi, evrensel kavram değil, ama arı bir duyuşal görünün biçimidir” (Kant, 2017: A32). Bu açıklama, üçüncü açıklamada bahsi geçen geçmiş ve şimdiki zaman kavramlarının tek bir boyutu olan zamanın parçaları olduğunu gösterir.

5- “Zamanın sonsuzluğu tüm belirli zaman büyüklüklerinin ancak temelde yatan tek bir zamanın sınırlanışları yoluyla olanaklı olmalarından daha ötesini anlatmaz” (Kant, 2017: B48). Sonsuz zaman tasarımı ve onda içerilen şeylere dair sonlu zaman tasarımı ancak ve ancak zamanın saf a priori bir form olarak kabulü aracılığıyla tasarımılanabilir. Nitekim zamanın kendisi sonsuzdur ancak onda içerilen geçmiş ve şimdiki zaman kavramları ise sonlu kavramlarıdır. Tüm bu tasarımlar tek bir ilkenin kabulünden doğar: Zamanın herşeyin temelinde yatan a priori bir görü olmasıyla.

Zaman kendi başına kalıcı bir şey değildir ya da şeylerin nesnel belirlenimi bağlamında şeylere bağımlı değildir. Bu nedenle şeylerin tüm görülerinden soyutlansa bile yine de geriye zaman kalır. Nesnelere bilme olanağımızın altında yatan temel neden olduğu için şeylerden önce olmalıdır. Aksi halde onlara bağımlı olurdu ve ne a priori ne de sentetik a priori bilginin olanağı mümkün olurdu. Bu bağlamda zaman hem iç hem dış duyunun saf bir görüsüdür. Buna karşın uzam görüsü sadece dış görünün formudur. Ancak her iki görüş tüm duylardan önce olanaklıdır ve a prioridirler. Tüm duyların olanağı olduklarından bizim görüleme tarzımızı oluşturur ve bilme yetimizi etkilerler. “Görümüz her zaman duysal olduğu için, bize hiçbir zaman deneyimde zaman koşullu altında durmayan bir nesne verilemez” (Kant, 2017: A36). Böylece gerek görüş gerekse de görünün formları sadece görünüşlerle sınırlı kalırlar. Buna karşın kendinde şeylerle ilgili değildirler. Onların olanağında saf görünün formları olmadığı için kendinde şeylere ait özellikler duyu yetisiyle alınamaz. Bu nedenle onların olanağının koşulu olamaz. Başka bir deyişle zamanın, duyu yetisindeki saf görünün bir formu olmadığını düşündüğümüzde zamana dair bir şey kalmaz. Zamanın “Transsendental İdealitesi” bir olanaksızlıkla/sınırla oluşur.

#### **1.2.1.5. Uzam ve Zamanın Transsendental İdealitesi**

Kant’ın Transsendental Estetik başlığı altında yaptığı değerlendirmelere göre uzam ve zaman sentetik a priori bilgilerin oluşturulmasında iki bilgi kaynağı olarak görülür. Bu olanağı oluşturmada duyu yetisinin saf formları olmaları etken rol alır. Ancak onların bu rolleri kendilerini sınırlandırmalarına neden olur. Bu sınırlandırma onların deneyin olanaklı bilgisini sağlamak adına “kendinde şey”leri değil ancak ve ancak onların görünüşlerini bilmemizden gelir. “Bir cismin görüdeki tasarımı bir nesneye kendinde ait olabilecek hiçbir şeyi kapsamaz; tersine, kapsadığı yalnızca bir şeyin görünüşü ve bizim onun tarafından etkileniş yolumuzdur” (Kant, 2017: A44). Bu bağlamda uzam ve zamanın deneyin a priori olanağı olması “kendinde şey”lerin bilgisinin olanaksız olmasına neden olur. Bizler sadece “kendinde şey”lerin bize göründükleri kadarını biliriz. Çünkü uzam ve zaman gerek iç gerekse de dış deneyin zorunlu koşulları olarak tüm görümüzün yalnızca öznel koşulları olarak kalırlar. Onlarla ilişkide olan tüm nesnelere sadece görünüş olarak bilinebilir.

Bu bağlamda görüldüğü üzere sentetik a priori önermelerin nasıl olanaklı olduğuna dair Kant ilk bilgi kaynağını göstermiş olur. Saf görünün saf a priori formları olarak uzam ve



zaman bizlere nesnelere görünüşlerini sağlar ve deneyin olanağının koşullunu oluşturur. Buna karşın kendinde şey bilinemez olarak kalır. Böylece duyusallığın sınırını aşan kendinde şey kavramı bilinemez bir sınır kavramı olarak ortaya çıkmış olur.

### **1.3. KANT'IN TRANSENDANTAL ÖĞRELER ÖĞRETİSİ: TRANSENDANTAL MANTIK**

Kant, Transsendantal Mantık öğretisini açıklamadan önce mantığı iki farklı kullanımda ele alır: İlk mantık genel ve özel (tikel) olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisine “temel mantık”, ikincisine ise “şu ya da bu bilimin organonu” adını verir. Şimdi genel mantık, zorunlu düşünce kurallarını kapsar. Bu amaç doğrultusunda oluşturulan kurallar anlama yetisinin yöneleceği nesnelere çeşitliliğine bakılmaksızın yapılırlar. Özel (tikel) mantık ise anlama yetisinin özel kullanımının mantığıdır ve bu doğrultuda genel mantığın aksine belli bir nesne türü üzerine doğru düşünme kurallarını kapsar. Bu ayrımların dışında genel mantığın iki farklı kullanım alanı vardır: Kant, bu kullanımların ilkinde “saf mantık”; diğer kullanımına ise “uygulamalı mantık” adını verir. Saf mantıkta, anlama yetisi tüm empirik unsurlardan soyutlanır. Dolayısıyla sadece saf a priori ilkelerle ilgilidir. “Saf bir mantığın işi (...) yalnızca a priori ilkelerle ilgilidir, ve anlağın ve usun bir kanonudur, ama ancak kullanımlarının biçimsel yanları açısından- içerik ne olursa olsun (ister empirik ister transsendantal)” (Kant, 2017: A53). Bu türden bir kullanım görünümüne saf ve empirik olarak ayrılmasına benzer biçimde kullanılmıştır. Genel mantığın diğer kullanımı olan uygulamalı mantık ise empirik ilkelerle iş görür. Bu bağlamda uygulamalı mantık ne bir kanon ne bir organondur. Tersine o, anlama yetisinin sadece bir katartikonudur.<sup>10</sup>

Genel mantık bilginin tüm içeriğini nesneyle olan bağıntısından soyutlar. Buna karşın bilgilerimizin nasıl oluştuğunu gösteren iletişimin mantıksal formuyla ilgilenir. Bu bağlamda genel mantığın bilginin kökenine dair bir ilişkisi yoktur. Aksine bilgi ister a

---

<sup>10</sup> Genel mantığın, yanılsamalar mantığı olmasına neden olan çıkarımlar, bu çalışmanın Transsendantal Diyalektik başlığı altında incelenecektir. Çünkü anlama yetisinin kavramlarının yine kendisi tarafından nesnel geçerlilik uğruna koşulsuz olanı istemesi, kavramlarının yanlış kullanılmasına neden olur. Aynı bağlamda aklın idelerinin, nesnelere değil ancak anlama yetisinin kategorileriyle bağlantılı olması; her iki yetinin koşullu olanla yetinmeyerek koşulsuz olanı bulma uğraşına neden olur. Bu nedenle mantığın bu tür kullanımı kuruntular ya da yanılsamalar mantığı adını alır. Anlama yetisinin kavramları, mantığın bu kullanımında saf akıl kavramlarına da farklı kullanım tarzı doğurtur.

priori ister empirik olsun bunlar üzerinden kurulan tasarımları inceler. Tasarımlar üzerinden yaptığı incelemeleri de belli bir ölçütü kullanarak yapar: Kuşkusuz bu ölçüt mantıksal formdur. Buna karşın genel mantığın bir kullanımı olan saf mantık ise bilginin tüm içeriğini soyutlamaz. Sadece “tüm empirik içerikli bilgileri dışlayacaktır” (Kant, 2017: B80). Aynı zamanda saf mantık, bilgilerimizin kökenlerini inceleyecektir. “Bu tür bilgilerin köken, alan ve nesnel geçerliğini belirleyecek böyle bilimin Transsendental Mantık olarak adlandırılması gerekecek”tir (Kant, 2017: B82).

### 1.3.1. Transsendental Mantık Öğretisinin Bölümlenmesi

Kant’a göre bilgimiz zihnimizin iki kaynağından doğar: İlk kaynakla tasarımları alırız, ikinci kaynakla da bu tasarımlar üstüne düşünürüz. İlkine duyu yetisi yani tasarımları alma yetisi; ikincisine ise düşünme yetisi veya anlama yetisi denir. Birinci yeti ile nesnelere bize verilir; ikinci yeti ile de verilen nesne o tasarım ile ilişki içinde düşünülür. Bu bağlamda duyu yetisinden gelen “görüler” ve anlama yetisinden gelen “kavramlar” tüm bilgimizin kaynağını oluşturur. Kant, görülerin empirik olabileceği gibi saf olabileceğini de belirtmiştir. Görü nesnenin tasarımı yapılırken duyumdan etkilendiysek empirik görü, buna karşın tasarım hiçbir duyumla ilişkili değilse saf görü adını alır. Saf görü bu bağlamda sadece form ile ilgili olur ve bunlar uzam-zamandır. Benzer ayırım kavramlar için geçerlidir: “Saf görü yalnızca bir şeyin seziliş biçimini kapsar, saf kavram ise yalnızca genel olarak bir nesnenin düşüncesinin biçimini” (Kant, 2017: A51). Bu nedenle sadece saf görü ve saf kavramlar bilginin a priori olmasını sağlar. Empirik olanlar ise bilginin a posteriori yanını oluşturur. Her iki kaynağın (duyusallık ve anlama yetisi) işleyiş biçimi birbirinden farklıdır ve birbirine indirgenmeleri mümkün değildir. Bu nedenle onların kapsamları sınırlıdır, ama birbirlerinden tamamen bağımsız iş görmezler. Çünkü bilgimiz bu iki kaynağın etkileşimi ile mümkündür. Görü olmaksızın kavramların, kavramlar olmaksızın görülerin önemi kalmaz. Görünün mahiyeti görmek, kavramların ise düşündürmektir. Görüler düşünmez, kavramlar ise görmez. Çünkü onların kapsadıkları alanlar farklıdır. Bu sayede “içerik olmaksızın düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın görüler kördür” (Kant, 2017: A51).

Duyu yetisinin bize sağladığı görünüşler anlama yetisi tarafından düşünülür. Görünün-*tasarımını* kavramlar *düşünür* ve ortaya bilgi denilen şey çıkar. Her iki kaynak bu bağlamda koparılamaz ve onların birbirlerine indirgenme durumu mümkün değildir.

Duyu yetisi düşünmez (görüler, düşünmez), anlama yetisi ise görmez (kavramlar, görmez). Bilginin iki kaynağını oluşturan bu yetiler, kendilerine özsel biçimleriyle yargıda bulunmamıza olanak sağlar. Böylesi bir durumda yargının doğruluğu adına bir şeylerden söz edilebilir. Bu nedenle “doğruluk nedir? (*was ist Wahrheit?*)” sorusunun yanıtlanması gerekir (Kant, 2017: A58). Bir bilgi, nesnesi ile uyumlu ise doğru, uyumlu değilse doğru değildir: Doğruluk nesnenin bilgiyle bağdaşıyor olmasından kaynaklanır. Aksi takdirde başka nesnelere karıştırılma zorluğunu doğurur. Kant, bu bağlamda ilke arayışına girer: Bu ilke aynı zamanda doğruluğa evrensel ölçüt temin eder. Ancak bu arayış nesnenin içeriği ile ilgili olursa ilkenin bulunması olanaksızlaşır. Çünkü bilginin içeriği a posteriori olacağından evrensel zorunlu bir duyum yargısı mümkün değildir. Demek ki aranan ilke nesnenin içeriğiyle ilgili olamaz. Aksine bilginin formuyla (biçim) ilgilidir. Doğruluğun evrensel bir ilke niteliği kazanması bilginin formundan başka bir şeyle de elde edilemez. “*Bilginin nesnesinin ‘kavram’ olduğunu kabul edersek, bilgi ‘kavramın kavram olarak çakışması’ olarak doğası gereği her zaman doğru olacaktır*” (Kant, 2017: 80). Aksi durum kabul edilemez. Çünkü kavramın kavram ile çakışması, anlama yetisinin kendisiyle çakışması anlamına gelir ki bu durum mümkün değildir.

Çakışma kavramının evrensel doğruluk ölçütü ile olan bağlantısı önemli bir ayrımı gösterir. Anlama yetisi, kendi düşünce kurallarını kullandığından kendisiyle çakışmaz, ama bu durum nesneyle çakışmayacağı anlamına da gelmez. Çünkü bilginin kendi formuyla çelişmemesi ile bilginin nesneyle çelişmesi aynı anlamda kullanılmaz. Böylesi bir durum transsendental mantığın analitik ve diyalektik olarak ayrılmasına neden olur. Transsendental analitik, anlama yetisinin saf ilkelerini, olanağını ve koşullarını inceler. Bu saf ilkeler olmaksızın nesnelere üzerine düşünmek olanaksız olur. Mantığın bu bölümü analitik olduğu kadar doğruluk mantığı adını da alır. Doğruluğun en azından olumsuz bir bölümüdür. Çünkü “ilk olarak tüm bilgiler nesnelere açısından olumlu doğruluk kapsayıp kapsamadıklarını belirlemek için içeriklerine göre araştırılmadan önce biçimlerine göre bu kurallar üzerinde sınıp değerlendirilmelidir” (Kant, 2017: B85). Transsendental diyalektik ise anlama yetisinin ilkelerinin yanlış yolda kullanmasından doğar. Nitekim bu yanlış kullanım belli bir alanda geçerli olan kuralların (kanon) sanki bir organonmuş gibi varsayılmasından doğar. Çünkü anlama yetisinin ilkeleri deneye ait nesneyi sınırların ötesinde kullanılmaya zorlar. Olanaklı deney sınırları içerisinde kalmayan bu ilkeler, nesnelere üzerinde ayırım yapmaksızın yargıda bulunma tehlikesini

doğurur. Bu tehlike kuşkusuz bu türden nesnelere üzerinde sentetik a priori önermeler kurma gayretinden doğar. “Transsendental analitiğin aslında yalnızca anlama yetisinin empirik kullanımının yargılanması için bir kanon olması gerektiği, evrensel ve sınırsız bir organon değerinde görüldüğü” (Kant, 2017: B88) durumda sentetik a priori yargılar bulunmaya ve bunlar adına, bir şeye karar vermeye kalkıştığında görevini kötüye kullanmış olduğunun bir nevi gösterimidir. Bu anlama yetisinin kötüye kullanımı mantığın diyalektik yanını oluşturur. “Diyalektik adlandırması daha çok eytişimsel yanılsamaların eleştirisi” (Kant, 2017: A62) kapsamında transsendental diyalektiğin konusudur.

#### 1.4.KANT'TA TRANSENDENTAL ANALİTİK

Kant, transsendental analitik bölümünde tüm a priori bilgimizin kavramlarının ne olduğunu ve ardından belirlenen kavramların nesnel geçerliliklerini gösterme gayreti taşır. Bu gayreti doğrultusunda transsendental analitik incelemesi iki başlık altında açıklanır: Öncelikle Kant, metafiziksel dedüksiyonda önerme formlarından hareketle anlama yetisinin tüm a priori kategorilerinin belirlenmesini gösterir. İkinci incelemede ise -transsendental dedüksiyon- belirlenen kategorilerin sentetik a priori bilginin imkan koşullarını ve bu koşulda onların nesnel geçerliliğini sağlamaya çalışır.

Tecrübe yardımıyla edindiğimiz bilgiler a priori olmadığı için bunlardan çıkardığımız ilkeler de aynı anlamda evrensel ve zorunlu bilgi temin etmez. Aranılan ilkeler deneyin olanağının koşullunu gösterecek ve bu koşul a priori kavramlardan geleceği için aynı doğrultuda saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır sorusuna yanıt niteliği taşıyacaktır. Öncelikle bu bağlamda yargılar ikiye ayrılır: Deney yargıları ve algı yargıları. “Deney yargılar nesnel geçerliğe sahip oldukları zaman deney yargılarıdır; sadece öznel geçerli olanlarını ise sırf algı yargıları diye adlandırıyorum” (Kant, 2002: 48) der Kant. Deney yargılarında duyu temelli algı söz konusu iken algı yargılarında anlama yetisi ilkelerinin bağlantısı gereklidir. Bu yüzden tüm deney yargılarını önceleyen algı yargılarıdır. Kant, bu bağlamda öznellik düzeyinde bir nesnellik arayışındadır. “Bütün yargılarımız öncelikle algı yargılarıdır (...) onları biz sonradan bir nesne ile ilgi içine sokarız ve onların her zaman bizim için ve aynı şekilde herkes için geçerli olmasını isteriz” (Kant, 2002: 48).

Kant'ın uğraşı tam bu noktada bu işlemin yapılması için bir başka kavramı gerektirir: Algı yargısının deney yargısına dönüşmesine ve bu bağlamda evrensel zorunlu bir ilke biçimini kazandıracak olanı. Deney yargılarına bu zorunluluğu verecek olan kavram, a priori bir saf anlama yetisi kavramıdır. Kant, transsendental analitik bölümünün “metafizik dedüksiyon” bölümünde bu kavramların neler olduğunu açıklar.

#### **1.4.1. Metafiziksel Dedüksiyon**

Kant'a göre anlama yetisi, kavramlarla bilme yetisidir. Bilmek aynı zamanda bu kavramlarla önerme kurmak anlamına gelir. Bununla beraber önerme kurmak kavramlar üstüne düşünme olacağından, anlama yetisi kavramlar üstüne düşünme yetisidir. “Düşünce kavramlar yoluyla bilgidir. Ama kavramlar, olanaklı yargıların yüklemeleri olarak, henüz belirlenmemiş bir nesnenin herhangi bir tasarımı ile bağlantılıdır” (Kant, 2017: B94). Demek ki önermeleri birleştirmede kullandığımız tüm formların belirlenimi aynı anlamda anlama yetisinin de tüm bağlantı yollarının bilinmesi ile paralel olacaktır.

Şimdi önermelerin tüm içeriği soyutlanırsa geriye kalan sadece formlardır. Anlama yetisinin kavramlarının – bu kavramlar saf olmakla birlikte Kant, bu kavramlara kategori adını verir- tespit edilmesi amacıyla öncelikle önermelerin mantıksal formların tespit edilmesi zorunludur. Bu formlar dört başlık altında açıklanır ve bunlar: Nicelik, nitelik, ilişki ve kiplik (modalite)'tir. Her bir form altında aynı sayıda olmak kaydıyla üç önerme sınıfı bulunur. Niceliğe göre önermeler: tümel, tikel ve tekil olabilir; niteliğe göre önermeler: evetleyici, değilleyici ve sonsuz olabilir; ilişkiye göre önermeler: kategorik, hipotetik ve ayrık olabilir. Son olarak kipliğe göre önermeler: Problematik, assertorik ve apodiktik olabilir. Bu bağlamlar gözönüne alındığında önermeler öncelikle bir niceliği ifade eder. Bu önerme türlerine göre, kitaplar hakkında yargıda bulunmam onların üç ayrı sınıfından birisini ifade ettiğimi gösterir. Neticede bu önerme türü “sayı” kavramıyla ilintilidir. Klasik Aristoteles mantığında görülen tümel ve tikel önermenin yanında Kant tekil önerme formunu eklemiştir. Buna göre, “tekil bir önermeyi yalnızca iç geçerliliğine göre değil ama ayrıca tümel önerme olarak başka bilgilerle karşılaştırma içinde büyüklüğüne göre değerlendirirsek, hiç kuşkusuz tümel önermelerden ayrıdır” (Kant, 2017: B97).

Nicel önermeler için yapılan ayırım benzer tarzda nitel önermelere de yapılır. Kant'a göre bir önerme ya evetleyici ya değilleyici ya da sonsuz önerme formundan birini zorunlu olarak kapsar. "Bu bir kitaptır" önermesinde yüklem özneyi onaylar ve önerme evetleyici olurken, "bu bir kitap değildir" önermesinde yüklem özneyi olumsuzlar ve önerme değilleyici sınıfına ait olur. Ancak "bu bir kitap olmayandır" önermesinde ise yüklem öznenin kitap dışında her şey olduğunu gösterir. Bütün önerme türleri bu üç önerme sınıfından birini zorunlu olarak niteler.

Her bir önerme aynı zamanda ilişkiyi ifade eder: Ya kategorik ya hipotetik ya da ayırık formlarda özne yüklem ilişkisine göre önermeye bir kapsam alanı yaratılır. Öncelikle kategorik önermede, özne yüklem ilişkisi iki kavram üzerine kurulur. "Bu kitap kırmızıdır" dediğimizde 'kırmızı' kavramı 'kitap' kavramına ilişkin olur. Hipotetik önerme formunda ise neden-etki ilişkisi üstünden önermenin anlamı gösterilir. Kategorik önermeden farklı olarak burada iki kavram değil, iki önermenin ilişkisi neden-etki ilişkisine göre yapılır. "Eksiksiz bir töre vardır ve kötülükte diretenler cezalandırılır" (Kant, 2017: A73). Bu önerme iki farklı önermenin ilişkisini-bağlamını ifade eder. Töre (hukuk dilinde adalet) kötülükle cezalandırmanın nedeni iken, kötülükle cezalandırmanın sonucu da eksik töre olacaktır. Son olarak ayırık önerme formunda iki ya da daha çok önermenin birbiriyle olan ilişkisi ifade edilir. Ama bu önerme türünde önemli olan şey, önermeler arasındaki ilişkinin mantıksal ardışıklıktan ziyade daha çok mantıksal karşıtlık ilişkisine dayanmasıdır. "Dünya ya kör bir olumsuzluk yoluyla, ya bir iç zorunluluk yoluyla, ya da dış bir neden yoluyla vardır" (Kant, 2017: A74) önermesinde ifade edilen üç ihtimal birbirlerini dışlar ve zorunlu olarak önermedeki ihtimallerden birisi için olumlu yanıt veririz. Çünkü dünyanın ya kör olumsuzlukla ya iç zorunlulukla ya da dış neden yoluyla biliniyor olması bu ihtimaller dışında başka ihtimalin olmadığını söylemekle aynı anlamı taşır.

Son olarak her bir önerme aynı zamanda bir kiplik üzerine kurulmuştur. Ancak nicel, nitel ve ilişki önerme formları bilginin içeriğine katkıda bulunurken, kiplik önerme formunda bu durum mümkün değildir ama genel olarak "düşünce ile bağıntı içinde yalnızca koşacın değerini ilgilendirir" (Kant, 2017: B100). Problematik önermeler ne kesin doğru ne de kesin yanlıştır; sadece keyfi olan bir ihtimal üzerine kurulur. "Yarın kar yağacak" önermesi problematik önerme formunu ifade eder. Buna karşın "Kant 12 Şubat 1804'te

öldü” önermesi ihtimal dışında olan durumları betimler ve olgusal yönden de doğruluğa sahiptir. Son olarak apodiktik önerme “assertorik önermeyi anlağın kendisinin bu yasaları yoluyla belirli olarak buna göre a priori önesürümde bulunan bir önerme olarak düşünür ve bu yolda mantıksal zorunluluğu anlatır” (Kant, 2017: A76). Bu bağlamda söylenen bir şey anlama yetisinde önermenin kipliğine göre sınıflandırır. Ardından önermeyi öncelikle problematik olarak inceler, akabinde assertorik olarak doğruluğu kabul edilir ve en son olarak zorunlu ve apodiktik olarak öne sürülür.

Şimdi Kant’a göre anlama yetisi kavramlarla bilme yetisiydi ve bir şeyi bilmek bu bağlamda kavramlarla önerme kurmak anlamına gelir. Her bir önermenin (yargı) mantıksal bir formu olduğundan yargıların kavramlarıyla, yargıların mantıksal formunun eş değer olması gerekir. Başka bir deyişle “(...) saf anlama yetisi kavramlarının sayısı daha önce tüm olanaklı yargılardaki mantıksal işlevler tablosunda bulunan sayı ile tam olarak eşittir. Çünkü anlık sözü edilen işlevlerde bütünlüğüne erişir ve yetiler bu yolda tam olarak ölçülür” (Kant, 2017: A80). Bu bağlamda kategoriler mantıksal yargıların çizelgesine göre dört ana başlık altında ve her başlık altında eşit sayıda olmak kaydıyla üç farklı kategori sınıfı bulunur:

Şekil 1.

	Önerme Formları	Kategoriler
Nicel	Tümel	Birlik
	Tikel	Çokluk
	Tekil	Tümlük
Nitel	Evetleyici	Gerçeklik
	Değilleyici	Olumsuzlama
	Sonsuz	Sınırlandırma
İlişki	Kategorik	Töz
	Hipotetik	Neden-Etki

	Ayrık	Birliktelik
Kiplik	Problematik	Olanak
	Assertorik	Varoluş
	Apodiktik	Zorunluluk

Nicelik ve nitelik kategorileri matematik kategoriler olarak, ilişki ve kiplik kategorileri ise dinamik kategoriler sınıfına dahildir. Onların bu sınıfsal ayrımı görünün nesnelere ve anlama yetisiyle olan ilişkisine göre yapılır. Görünün nesnesinin hem saf hem de empirik oluşu anlama yetisinin ilk iki sınıfını kapsarken, kalan diğer iki sınıf hem kendi ilişkileri hem de anlama yetisiyle olan ilişkilerine göre yapılır. Her bir sınıfın içinde eşit sayıda olan kategorilerde bulunan üçüncü kategori ikinci kategorinin birinci kategoriyle birleşmesinden doğar. Buna karşın üçüncü kategorilerin ortaya çıkması ikincinin birinciyle olan birleşimden doğan bir türev değildir. Çünkü son kategorinin ortaya çıkarılması için ilk ve orta kategorilerin birleşmeleri “anlama yetisinin birinci ve ikinci durumunda uygulanan ile bir olmayan özel bir edimi gerektirdiğinden” (Kant, 2017: B111) son kategorinin varlığı zorunludur.

Kategoriler tablosu, saf anlama yetisinin saf a priori kavramlarının bir şemasıdır. Anlama yetisinin saf olmasını sağlayan bu türden saf a priori kavramlardır. Onlar olmaksızın duyu yetisinin saf formları aracılığıyla sağlanan görülerin sentezlenmesi söz konusu olamaz. Görünün birleştirilmesi, ayrıştırılması, bağıntı içine sokulması kategoriler sayesinde anlam kazanır. “Görüü, yargının bu biçiminden şu biçimi bakımından kendi başına belirlenmiş olarak sunan bir kavramdan başka bir şey olamaz; yani bu, görülerin sentetik birliğinin kavramlarıdır; bu sentetik birlik ise, ancak yargıların belirli bir mantıksal işleviyle sunulabilir” (Kant, 2002: 45). Bu bağlama göre, görülerin işinin görmek, kavramların ise düşünmek olduğu söylenmişti. Düşünmek ise görülerin bize verdiği tasarımlar üstüne düşünmek demektir. Bu tasarımlar ya birleştirilir ya ayrıştırılır ya da bunlar üstüne bağıntı kurulur. Bu işlemler sonrası elde ettiğimiz önerme veya yargı ilkin öznel olduğundan evrensel- zorunlu bir yargı olması mümkün değildir. Ancak Kant’ın sentetik a priori önermelerle evrensel ve zorunlu olacak türden önermeler isteği ve bu



önermelerin metafiziği bilim seviyesine çıkartma uğraşı nedeniyle öznel düzeyde önerme kabul edilemez. Buna karşın izlenecek yol şu olmalıdır: “Tüm yargıların mantıksal öğeleri (...) kavramlar olarak iş görüyorlarsa, tasarımların bir bilinçte zorunlu olarak birleştirilmesinin kavramları, dolayısıyla nesnel geçerli yargıların ilkeleridirler” (Kant, 2002: 56). Bir bilinçte birleştirme, tasarımların çeşitliliğinden dolayı kategorileri şart koşar ve düşünen öznedeki bunlar a priori bulunur. Bu nedenle tasarım sentetik özelliğini kazanır. Kategoriler, görünümün salt tasarımına nesnellik kazandırmamızın olanağını taşırlar. Kant, bu kazanımın nasıl yapılabileceğini transsendental dedüksiyon başlığı altında gösterir. Buna göre, kategoriler deneyim olanağının a priori koşulludur ve nesnel geçerliliklerini buradan temin ederler.

#### **1.4.2. Transsendental Dedüksiyon**

Bilginin iki kaynağından olan duyusal ve anlama yetileri kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan ve bu sayede birbirlerine gereksinim duyan ama buna rağmen birbirlerinin yerine geçemeyecek tarzda farklı işleyişlere sahiptirler. Buna göre “duyu yetisinin saf formlarından kaynaklı görünümün tasarımları ve anlama yetisinin önerme formlarıyla belirlenen saf kavramları –kategoriler- arasında olan ilişki nasıldır?” sorusunun cevabı, başka bir deyişle, “görünümün nesnelere anlama yetisinin kavramları altına nasıl sokulur ve birleşme nasıl sağlanır?” sorularının çözümü Kant transsendental tamalgı ve transsendental şematizim aşamalarında çözüme kavuşturma gayretini gösterir.

#### **1.4.3. Transsendental Tamalgı**

“Bilgi karşılaştırılan ve bağıntılanan tasarımların bir bütünüdür” (Kant, 2017: A97). Buna göre, görüden gelen tasarımların çeşitliliği anlama yetisinin bir eylemiyle birleştirilir. Aksi takdirde herhangi bir nesneye ilişkin bilgiden söz etmek mümkün değildir. Anlama yetisinin bu eylemi tasarımların birleştirilmesi, bunların imgelem yetisinden yeniden üretilmeleri ve bir kavram altına sokulmaları ve tanınmasıdır. Bu sayede çeşitli tasarımların birleştirilmesiyle nesneye ilişkin bilgi dile getirmek mümkün olur. Kant anlama yetisinin bu üçlü aşamasını sentez ya da tamalgı olarak adlandırır.

Anlama yetisinin tamalgı edimi, görüde verili olan tasarım çoklusunu birleştirerek bilinç içerisine alır. “Bilincin tüm görü verilerini önceleyen ve nesnelere tüm tasarımları ile onları olanaklı kılacak biricik yolda bağıntıya giren birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi yer alamaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağıntıları ve birlikleri olamaz. Bu arı kökensel, değişmez bilinci Transsendental tamalgı” (Kant, 2017: A107) olarak adlandırıyorum der Kant. Bunun için transsendental tamalgı, görüde verili çoklu tasarımları birleştirme edimidir. Bu sayede deneyimin olanağı için a priori koşullar belirlemede etkin rol alırlar. Bu koşulda sentez edimi a priori olarak uygulanır. Olanaklı bir deneyimin a priori koşulu aynı zamanda deneyim nesnelere de a priori koşulunu sağlar. Hem deneyimi hem de deneyim nesnesini olanaklı kılan kategoriler “düşüncenin olanaklı bir deneyimdeki koşullarından başka bir şey değildir” (Kant, 2017: A111). Düşüncede yer almaları, görünün tasarımlarını birleştirecek koşullardan oluşuyor olmaları, deneyimden türetilmemeleriyle kategoriler nesnel geçerliliklere sahiptir. “Kategorilerin (...) zorunlukları bütün bir duyarlığın ve onunla birlikte tüm olanaklı görünüşlerin kökensel tamalgı ile ilişkileri üzerine dayanır” (Kant, 2017: A112).

Deneyimin olanağını ve nesnelere bilgisinin olanağını Kant, duyu, imgelem yetisi ve tamalgı kaynaklarıyla açıklar. Duyu yetisinin bize nesnelere verdiği ancak bu nesnelere verirken tam anlamıyla deneyim nesnelereyle sınırlı kalması onun saf formlarından kaynaklanmaktaydı. Başka bir deyişle duyu görünüş çokluğunu anlama yetisinde temsil etmeye yardım eder ve bu edimi duyu dışında hiçbir şey yapamaz. Ancak deneyimin olanağını belirleyen imgelem ve tamalgı yetisinin, duyu’da görüldüğü üzere keskin ayrımlı alanları bulunamaz. Tamalgının edimleri tek başına verili çoklu tasarımların birleştirilmesinde eksik kalır. Bu nedenle tamalgı edimi, “imgelem yetisinin yeniden üretici sentezi anlığın transsendental edimlerine aittir ve bu nedenle bu yetiyi de transsendental imgelem yetisi olarak” (Kant, 2017: A102) adlandırmak mümkündür. İmgelem yetisinin tamalgı edimiyle olan ilişkisi anlama yetisi adını alırken, imgelem yetisinin transsendental sentezle olan ilişkisi saf anlama yetisidir. “Anlama yetisinde öyleyse tüm olanaklı görünüşler açısından imgelem yetisinin saf sentezinin zorunlu birliğini kapsayan a priori bilgiler bulunur. Bunlar ise kategorilerdir, arı anlık kavramlardır” (Kant, 2017: A118). Başka bir deyişle, “bir yanda görünün çoklusunu öte yanda arı tamalgının zorunlu bilgisinin koşulları ile birleşme içine getiririz. Duyarlık ve anlık, imgelem yetisinin transsendental işlevi aracılığıyla zorunu olarak bağlanmalıdır”

(Kant, 2017: A124). Buna göre saf anlama yetisi kategoriler aracılığıyla tüm olanaklı deneyimin ilkesidir. İlke olması sayesinde görünüşlerin anlama yetisi ile zorunlu olarak bağıntı içine dahil olmasını sağlar. Buna göre, görünün nesnelere anlama yetisinin kavramlarına imgelem yetisinin aracılığıyla bağlanır. Aksi durumda görünüşlerin heterojen olması, kavramların işleyişinde aksaklıklara sebebiyet verir. İmgelem yetisinin tam ortada olması, görünüşlerle bağlantıyı sağlar ve onun heterojen niteliği ortadan kaldırılır. Bu türden bir işlem imgelem yetisinin anlama yetisiyle olan ortak çalışmasıdır ki Kant, bu ortak çalışmaya ‘tamalgı edimi’ adını verir.

Ancak anlama yetisinin düşünme ve kavramlar yetisi olması ve bu bağlamda yargılar üretmemizi sağlaması onun çok kapsamlı bir işleyişi olduğunu gösterir. Görünün nesnelere imgelem yetisiyle anlama yetisine bağlanması her ne kadar çoklu tasarımları tek bir bilinç altına alıp birleştirirse de bu birleştirme edimini sağlayan tamalgının dışında başka bir kaynağa daha ihtiyaç olur. Şüphesiz ki çoklu tasarımların birleştirilme edimini sağlayan tamalgının sentez aşaması, bu tasarımlara dair farklılığı ortadan kaldıramaz. Başka bir deyişle, burada sorun olarak karşımıza çıkan, tasarımlar arası farklılığın hangi şartlar altında ve nasıl birleştirildiğidir. Kare masayı yuvarlak kavramından ayırmam, kedi tasarımını köpek tasarımından ayırtmam vb. türden örneklerde olduğu gibi kavramlar arası farklılığı ortadan kaldırıp kare masayı kare ile kediyi kedi ile ilişkilendirecek kaynak nedir? sorusu gündeme gelir. Kant bu amaçla önerme formlarına paralel ve eşit sayıda olan kategoriler dışında, bu sefer kategorilere paralel ama eşit sayıda olmayan şemaları çözüm olarak gösterir.

#### **1.4.4. Transsendental Şematizm**

Saf görüye ait herhangi bir nesnenin saf a priori tasarımının anlama yetisi kavramlarıyla ilişkisi ve bu bağlamda nesnenin kategoriler altına sokulma edimi aynı biçimsel özelliklerden dolayı problem alanı oluşturmaz. Ancak anlama yetisi kavramlarının yani kategorilerin, empirik görünün nesnelere oluşturulan tasarımlara uygulama sorunu problem alanı yaratır. Başka bir deyişle, kategorilerin görünüşlere uygulama edimi farklı kökenlerden olmaları ve yapılarının aynı olmamaları nedeniyle sorun yaratır. Bu sorunun giderilmesi için görünüşlerin yapısını kategorilerin yapısına uygulamak ve kategorilerin

altına alınmaları için aracı görevi görecektir bir kaynağa ihtiyacımız olur. Kant, bu kaynağa “Transsendental Şema” adını verir. Kuşkusuz bu şema “zaman”dan başka bir şey olamaz. “Transsendental bir zaman belirlenimi kategori ile evrensel olması ve bir a priori kural üzerine dayanması ölçüsünde türdeşdir. Ama öte yandan, zamanın çoklunun her empirik tasarımında kapsanması ölçüsünde, görünüş ile türdeşdir. Buna göre, kategorinin görünüşler üzerine uygulanışı transsendental zaman belirlenimi yoluyla olanaklı olur, ki bu, anlama yetisi kavramlarının şeması olarak görünüşlerin kategori altına alınmasına aracılık eder” (Kant, 2017: B178-A139). Anlama yetisinin şemalarla edimde bulunmasına ise “şematizm” adı verilir.

Anlama yetisinin kavramları deneyimi önceler. Deneyimi öncelediklerinden dolayı kendi kuralarını doğaya verir. Ancak doğadan kural almaz. Bu nedenle kendisi aynı zamanda kural koyucu bir yetidir. Bu bağlamda kategorilerin deneyimi öncelemesi aynı zamanda kategorilerin deneyimin olanağını mümkün kılması gibi aynı anlamda önemlidir. Ancak *noumenon*larla ilişkili bilgimiz ne doğa ne de deneyimlediğimiz nesnelere kavranılması gibi iş görür. Aksine doğa veya deneyi anlama yetisi kategorilerinin yapısına uygulayan şemalar hiçbir koşulda *noumenon*larla ilgili değildir. Şemalar deneyimi önceleyen kuralar olduğu gibi aynı zamanda deneyimin özdeğini/içeriğini oluşturan nesnelere yani görünüşlerle ilgilidir. Görünüşüne sahip olamadığımız kendinde şeylerle ilgili değildir.

Kant, önerme formlarının belirledikten sonra her bir önerme formu ve sınıfına ilişkin birer kategori belirlemiştir. Başka bir deyişle dört önerme formu altında bulunan her sınıf adına birer kategori olması gerektiğini belirtmiştir. Ancak söz konusu şemalar olunca kategori ve şemalar arasındaki denklik, önermelerin mantıksal formu ve kategori sayılarında olan denklik kadar homojen değildir. Kant, nicelik kategorilerine ilişkin yalnızca tek bir şema olduğunu gösterir, bu şema ise “sayı”dır. Benzer çalışma nitelik kategorileri için de yapılmıştır. Nitelik kategorisinin şeması ise zamanı doldurması ölçüsünde bir şeyin niteliği olarak bir “olgusallığın şeması” yani “gerçekliğin şeması”dır. Ancak ilişki ve kiplik kategorilerine ilişkin tek bir kategoriden söz etmek mümkün olmaz. İlişki kategorilerinden olan töz kategorisinin şeması “gerçekliğin zamandaki kalıcılığı”, neden-etki kategorisinin şeması “çoklunun ardışıklığı”, birliktelik kategorisinin şeması ise evrensel bir kuralla birlikte “eş zamanlılık”tır. Kiplik kategorileri benzer bir biçimde ayrı ayrı üç şemaya sahiptir: Olanak kategorisinin şeması “tasarımların sentezinin zaman

koşullarıyla bağdaşması”, varoluş kategorisinin şeması “belirli bir zamanda varoluş” ve son olarak zorunluluk kategorisinin şeması “tüm zamanlarda varoluş”tur.

Nicelik şeması zaman dizisini, nitelik şeması zamanın içeriğini, ilişki şeması zaman düzenini ve son olarak kiplik şeması zamanın toplamını gösterir. Kant’ın transsendental şema öğretisine zaman adını vermesinin başlıca sebebi bu türden belirlenimlerden gelir.

Şekil 2.

	Önerme Formları	Kategoriler	Şemalar
Nicel	Tümel	Birlik	Sayı
	Tikel	Çokluk	
	Tekil	Tümlük	
Nitel	Evetleyici	Gerçeklik	Olgusallık
	Değilleyici	Olumsuzlama	
	Sonsuz	Sınırlandırma	
İlişki	Kategorik	Töz	Gerçekliğin zamanda kalıcılığı
	Hipotetik	Neden-Etki	Çoklunun ardışıkları
	Ayrık	Birliktelik	Eşzamanlılık
Kiplik	Problematik	Olanak	Tasarımların sentezinin zaman koşullarıyla bağdaşması
	Assertorik	Varoluş	Belirli bir zamanda varoluş
	Apodiktik	Zorunluluk	Tüm zamanlarda varoluş

#### 1.4.5.Saf Anlama Yetisinin A Priori Temel İlkeleri

Transsendental analitik, anlama yetisi kurallarını, olanağını ve koşullarını inceler. Bu kurallar olmaksızın nesnelere üzerine düşünmek olanaksız olur. Çünkü saf anlama yetisi kategoriler aracılığıyla tüm olanaklı deneyimin ilkesidir. Bizdeki tasarımlar çoklusunu toplayan tamalgı edimi tasarımları doğadan alır. Ancak ilkeleri doğadan almaz, doğaya verir. Bu bağlamda doğanın kendisi bizim için sadece görünüşlerin çoklusundan başka

bir şey değildir. Aksi takdirde doğa üzerine yasa üretmek ve anlama yetisi ilkelerini doğaya buyurmak imkansızlaşır. Böylesi bir durumda doğa kendinde şeyler alanı değil, aksine görünüşlerin anlama yetisi kavramlarında işlenmesidir. Başka bir deyişle “doğayı ancak görünüşlerin tümü, yani bizdeki tasarımların tümü olarak biliyoruz; bu nedenle de bağıntılılıklarının yasasını ancak bu bağıntılılığın bizdeki ilkelerinden (...) çıkarabiliriz” (Kant, 2002: 71). Bu sayede doğa ve olanaklı deney bilgisinin aynı olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle doğa yasaları anlama yetisi tarafından belirlenir ve onun altında hazır olarak bulunurlar. Çünkü deneyim yasa koyucu olmamızda ve yasalardan ilkeler üretmemizde bize tikel olanı vermesinden dolayı bunun olanağını sağlar. Ancak doğa yasalarının olanaklı deney ilkeleri olmaları ancak anlama yetisinin transsendental tamalgı senteziyle olanaklı olur. Tamalgı deneyden aldığı tikel örneği genişletir ve anlama yetisinde tasarımları birleştirip ilke üretmesini sağlar. “Deneyim yoluyla birçok yasa öğrenecek de, bunlar yalnızca daha da yüksek yasaların tikel belirlenimleridir ve bunlardan en yüksek olanları (...) anlağın kendisinden a priori doğarlar” (Kant, 2017: A126).

Kant, anlama yetisinin a priori olan temel ilkelerini dört başlık altında açıklar: İlk iki ilke matematik ilkeleri olarak adlandırılır ve bunlar matematiğin görünüşlere uygulamasının ilkeleridir. İlk ilke, “görünüşün aksiyomları” olarak adlandırılan ve nicelik önerme formuna aynı zamanda onun kategorilerine ve sayı şemasına denk düşen ilkedir ve Kant bu ilkeyi “tüm görümler uzamlı büyüklüklerdir” (Kant, 2017: B203). şeklinde ifade eder. İkinci ilke nitelik önerme formuna, kategorilerine ve olgusal şemasına denk düşen “algının beklentileri” ilkesidir ki Kant’a göre bu ilke kendisini “tüm görünüşlerde olgusal olanın, bir duyum nesnesi olanın yeğin büyüklüğü, bir derecesi vardır” (Kant, 2017: B207) şeklinde gösterir. Ancak bu son ilke ilk ilkenin tanıtılmasından farklı olarak tanıtılır. Bu ilkeye göre her olgusalın, her duyumun bir derecesi vardır. “Örneğin kırmızının bir derecesi vardır ki ne denli küçük olursa olsun, hiçbir zaman en küçük değildir” (Kant, 2017: B211). Ancak gerek olgusalın gerekse de duyumun büyüklüğü uzamlı bir büyüklük değildir, aksine anlama yetisinin işleyişinin büyüklüğüdür.

Matematik ilkelerinin aksine dinamik ilkeleri ise görünüşlerin varoluşları açısından belirlenir. İlişki önerme formuna ve kategorilerine uygun olan “deney analogileri”nin ilkesi şudur: “Deneyim ancak algıların zorunlu bir bağlantısının tasarımı yoluyla olanaklıdır”

(Kant, 2017: B218). Buna göre, ilke kendi başına bir yetkinlik gösterir ve ilkenin tanıtlanması a priori bir zorunluluk içerir. “Bu ilkeler, matematiğin genel olarak Doğa Bilimine uygulanmasının ilkeleri gibi görümlerin meydana getirilişiyile değil, bunların varoluşlarının bir deneyde bağlantı içine sokulmasıyla ilgili” (Kant, 2002: 61) olduklarından, ilke kendi başına şeylerin sentetik birliğıyle değil, aksine algı yargılarının sentetik birliğıyle ilişkilidir. Çünkü zamanın kendisi algılanmaz. Bu nedenle zamandaki nesnelere varoluşu ancak zamanın başka kiplerinin gösterilmesiyle mümkün olur. Bu bağlamda yapılması gereken ayırım, görünüşlerin varlığının bağıntı yoluyla tanıtlanması adına zamanın üç kipinin gösterilmesiyle netlik kazanır: Bu kipler süreklilik, ardışıklık ve eşzamanlılık’tır.

Bu kipler deneyin analogileridir ve görünüşlerin zamandaki varoluşlarının farklı belirlenimleridir. Başka bir deyişle bu kipler “bir büyüklük (varoluşun büyüklüğü, süre) olarak zamanın kendisi ile ilişki, bir dizi (ardışık) olarak zamanda ilişki ve son olarak tüm varoluşun (eşzamanlı) bir toplamı olarak zamanda ilişki”dir (Kant, 2017: A216). Kant, deney analogilerini zamanın bu üç kipine göre 1- Tözün kalıcılık temel ilkesini göstermek adına ilk deney analogisini zamanın süreklilik kipine göre “görünümlerin tüm değışiminde töz kalıcıdır ve töz nicesi doğada ne artar ne de azalır” (Kant, 2017: B182). 2-Ardışıklık kipi bağlamında deneyin ikinci analogisi olan nedensellik yasalarına göre zamansal ardışıklık temel ilkesini “tüm değışimler neden ve etki bağıntısı yasasına göre yer alır” (Kant, 2017: B233). 3- Son olarak zamanın eş zamanlılık kipi bağlamında etkileşim ya da topluluk yasasına göre eşzamanlılık temel ilkesini “tüm tözler, uzayda aynı zamanda algılanabilir oldukları sürece, baştan sona etkileşim içindedir” (Kant, 2017: B257) şeklinde belirtir. Bu üç analoginin bir bilinçte toplanmaları ve ilke olarak sayılmaları görünüşlerin ve olanaklı deney unsurlarının tek bir yerde olduklarını gösterir. Nitekim deney ilkelerinin aynı koşulda doğa yasaları olarak görülmeleri bilginin olanağının bunlarla sınırlı olduğunu gösterir ki bilginiz bu durumda a priori bir niteliktedir. Aksi takdirde ne deney ne de nesnelere bilgisi olanaklı olur. Bu olanak kuşkusuz görünüşlerin varoluşlarının zamansal ilişkisine bağılıdır. Bu türden ayırım benzer bir özellikle daha öncesinden önermelerin tecrübeyle zamansal ilişkilerine göre analitik ve sentetik olarak ayrılmasına benzer. Çünkü her iki durumda bilginizi önceleyen zamandır ve kendisi saf görü olmakla bilme yetimizi şekillendirir.

Kant, genel olarak görgül (empirik) düşüncenin koyutları (postulat) olarak adlandırılan ve kiplik önerme formuna ve kategorilerine uygun olan dinamik ilkelerin ikincisi ve aynı zamanda son olan ilkeyi şu şekilde açıklar “1-Deneyimin biçimsel koşulları ile (görü ve kavramlara göre) bağdaşan olanaklıdır. 2- Deneyimin özdeksel koşulları (duyum) ile bağlı olan edimseldir. 3- Edimsel olanla bağlantısı deneyimin evrensel koşullarına göre belirlenen zorunludur (zorunlu olarak varolur)” (Kant, 2017: B266). Empirik düşüncenin koyutlarının olanak, zorunluluk ve edimsel oluşları kategorilerin ancak ve ancak empirik kullanımı ile sınırlıdır. Bu sayede anlama yetisinin hem kategorilerine hem de şemalarına uygun olan ve kendisinden kaynaklanan bu ilkeler, onların aşkın kullanımına olanak sağlamaz. Demek ki kendinde şeylerin varoluşuna ilişkin bilgilerimiz yoktur ama onların empirik görüyü etkilemeleri doğrultusunda tasarımlarıyla görünüşlerine sahip olabiliriz. Şeyleri, kendilerinde bilmek olanaksızdır. Tüm sentetik a priori bilgilerimiz bu bağlamda deneyin olanaklı ilkeleriyle sınırlı kalır. “Bu nedenle Saf Matematik de Saf Doğa Bilimi de hiçbir zaman sırf görünüşlerden öte bir şeye gidemezler ve ancak genel olarak deneyin olanaklı kıldığı şeyi ya da bu ilkelerden çıkarılıp her zaman herhangi bir olanaklı deneyde tasarımlanabilir olması gerekeni tasarımlarlar” (Kant, 2002: 65).

Saf Doğa Bilimi nasıl olanaklıdır? sorusu şekil-3 ile Kant tarafından gösterilmiştir:

Şekil 3.

	Önerme Formları	Kategoriler	Şemalar	Anlama Yetisinin Temel İlkeleri
Nicel	Tümel	Birlik	Sayı	Görünün Aksiyomları
	Tikel	Çokluk		
	Tekil	Tümlük		
Nitel	Evetleyici	Gerçeklik	Olgusallık (Gerçeklik)	Algının Beklentileri
	Değilleyici	Olumsuzlama		
	Sonsuz	Sınırlandırma		



İlişki	Kategorik	Töz	Gerçekliğin zamanda kalıcılığı	Tözün kalıcılık Temel İlkesi
	Hipotetik	Neden-Etki	Çoklunun ardışıkları	Nedensellik yasasına göre zamanın ardışıklık temel ilkesi
	Ayrık	Birliktelik	Eşzamanlılık	Etkileşim yasasına göre eşzamanlılık temel ilkesi
Kiplik	Problematik	Olanak	Tasarımların sentezinin zaman koşullarıyla bağdaşması	Empirik düşüncenin Koyutları (Postulate)
	Assertorik	Varoluş	Belirli bir zamanda varoluş	
	Apodiktik	Zorunluluk	Tüm zamanlarda varoluş	

#### 1.4.6. Nesnenin Bilgisine İlişkin *Phenomenon* ve *Noumenon* Ayrımı

Hatırlanacağı üzere, saf doğa biliminin nasıl olanaklı olacağı ile ilgili yapılan incelemeler neticesinde, doğanın görünüşlerden ibaret olduğunu Kant bize göstermişti. Doğanın görünüşlerden ibaret olması duyu yetisi saf formalarının sınırlı bir kavrayışla daha doğrusu belli nesnelere etkileşim içinde olmasına neden olur. Olumsuz bir anlam olarak görülmesine rağmen, saf görülerimizin bizi sınırlandırması anlama yetimizi kavramlarının aşkın kullanımına bir noktaya kadar imkan vermez. Bu sayede, nesnelere elde ettiğimiz görünüşler (tasarımlar) anlama yetimizin kategorilerinin altına kendilerinin a priori bilincinde olduğumuz şemalar sayesinde alınır. Şemalarımızla ilişkili olan ve aynı zamanda görünüşlerin çokluğunu toparlamak ve anlama yetisine iletme görevini üstlenen imgelem yetisinin, tasarımların ötesini düşünme uğraşı -hayal kurma- aşkın olanı deneyim nesnesi olarak görmeye çalışması bir problem ortaya çıkarır. Ancak tüm bunlar bize şunu gösterir ki, saf doğa biliminin olanaklı olması veya ona bilim denilmesinin yolu olanaklı deney sınırları içerisinde kalmasıyla mümkündür. Saf doğa bilimi, ancak mümkün deneyim içinde kaldığı sürece meşru bir çabadır; bu bilim kategorilerin aşkın kullanımına geçit vermez. Sırf bu türden bir doğa anlayışı, yani doğayı tasarımların bir bütünü olarak görmek, nesne kavramına ilişkin bir ayrım getirir. “Eğer duyular bize bir şeyi yalnızca görüldüğü gibi temsil ediyorsa, o zaman bu bir şey gene

de bir kendinde şey olmalı ve duyuşal olmayan bir sezginin, anlağın bir nesnesi olmalıdır. (...) Bununla nesnelere *oldukları gibi* temsil edilirken, buna karşın anlağımızın empirik kullanımında ise şeyler yalnızca *göründükleri gibi* bilenebileceklerdir” (Kant, 2017: A250).

şimdi nesnelere ilişkin ayırım “*phenomenon*” “*noumenon*” ile ilgidir. Aynı zamanda nesnelere bilinebilmesine ilişkin olan bu kavramlar bilgilerimizin hangi kavramdan geldikleri üzerine de açıklama yapmış olur. Ama ilkin bu iki kavramın Kant için ne ifade ettiklerini gösterme zorunluluğu doğar: “Görünüşler, kategorilerin birliğine göre nesnelere olarak düşünöldükleri sürece, fenomenler olarak adlandırılır. Ama yalnızca anlama yetisinin nesnelere olan ve böyle olarak gene de göröye, ama duyuşal olmayan bir göröye (...) verilebilen şeyleri varsayacak olursam, bu tür şeyler *numenler* (...) olarak adlandırılabilir” (Kant, 2017: A249). Buna göre bilgimizin iki kaynağının nesnelere ilişkin bu iki kavramın oluşmasında etken rolleri bulunur. Buna göre, anlama yetisinin iki farklı kullanım çabası, yani empirik ve aşkın kullanımı “*phenomenon*” “*noumenon*”lar ayırımını doğurur. Bu nedenle “herhangi bir temel ilkede bir kavramın transsendental kullanımı bu kavramın genel olarak ve kendilerinde şeyler ile ilişkilendirilmesidir; empirik kullanımı ise yalnızca görünüşler, yani olanaklı bir deneyimin nesnelere ile” (Kant, 2017: B298) ilişkilidir.

Anlama yetisi kavramlarının yani kategorilerin farklı kullanım tarzları aşkın olduğunda *kendinde şeyle* buna karşın, kavramların empirik kullanımı *görünüşlerle* ilgilidir. şimdi, görünüşlerin anlama yetisi kategorileri tarafından işlenmesi yani düşünölmesi, bu düşünmeye göre belirlenmesi, görünüşün bir “*phenomenon*” olmasını sağlar. Kant’ın “empirik bir görünüşün belirlenmemiş nesnesine görünüş” (Kant, 2017: A20) demesi görünüşün ilkin dilsel (sözde) bir düzeyde tanımlandığı anlamına gelir. Ancak görünüşün kategoriler tarafından düşünölmesi, işlenmesiyle belirlenmemişlik durumu ortadan kalkar ve görünüşler artık “*phenomenon*” olarak yeni bir anlam kazanır. Bu ayırma açıklık getirilmesi adına benzin-dizel kavramlarımızın kazanılmasından önce petrol kavramının onların ana etken maddesi olması örnek verilebilir. Nitekim petrolün az akışkan ve koyu bir malzeme olmasının bir görünüş olarak varsayılması durumunda, onun fabrikalarda işlenmesi ve moleköl zincir sayısına göre ayrılması benzin (kısa moleköl zinciri) ve dizel (uzun moleköl zinciri) denilen yakıtları oluşturmamızı sağlar. Aynı bağlamda

görünümlerin kategoriler tarafından işlenmesi sayesinde artık ham madde olmaktan çıkar ve belirlenime sahip olur. Bu yeni görünüm “*phenomenon*” olarak adlandırılır.

Buna karşın, “*noumenon*” kavramının kategorilerin farklı kullanım tarzıyla olan ilişkisi başkadır. Bu kullanım tarzı nedeniyle “*noumenon*” kendi iç dinamiğiyle olumlu ve olumsuz olarak iki biçime ayrılır. “Numen ile duyuşal görümlümlün nesnesi olmadığı ölçüde bir şeyi anlıyorsak, ve böylece onu sezme yolumuzu soyutlarsak, o zaman bu olumsuz anlamda bir numendir. Ama numen ile duyuşal olmayan bir görümlün bir nesnesini anlıyorsak, (...) bu olumlu anlamda numen olacaktır” (Kant, 2017: A252). Bilgilerimizin nasıl oluştuğunu göz ardı etmediğimiz sürece, görümlerin ve kategorilerin işleyişinin ortak bir payda doğrutusunda olduğunu görmüş oluruz.

Şimdi olumlu *noumenon* olarak bizim hiçbir bilgimiz ve bilgi edimimiz olamaz. Duyuşal olmayan bir görüml nesnesi varsayan bu ayırım bizimkinden başka bir görümlü şart koşar. Buna karşın bilgilerimizin oluşmasında yer edinen duyuşallık, tasarımlarını doğadan alır ve bunları nesnelere temin eder. Böylece evrensel ve zorunlu bir ilke elde etmenin ilk aşaması bu biçimde sağlanmış olunur. Dolayısıyla şunu diyebiliriz: Öznellik düzeyinde nesnellik arayışının ilk zeminini kurmuş oluruz. “Kategorileri görümlümler olarak alınmayan nesnelere uygulamayı isteseydik, o zaman duyuşal görümlden başka bir görümlü temel almamız gerekir” (Kant, 2017: B309). Bu türden olacak olan olumlu “*noumenon*”un yepyeni bir görümlü isteği bu zemini bize sağlamaz.

Geriye sadece olumsuz anlamda *noumenon* kullanımını kalır. Çünkü bir an için görümlerin kavramlar olmadan düşündüğünü ve kavramların da görümler olmadan gördüğünü varsayalım. Bu varsayımın kritik noktası – kuşkusuz burada gelen her iki varsayım birbirinden değerlidir- kavramların görümler olmadan görmeye çalışması olacaktır. Kategorilerin görüml olmaksızın bir nesne üzerine düşünme edimi onu olanaklı deney sınırlarını aşmasına neden olur. Bu düşünme edimi bize görümlümlerin kabulünün altında başka nedenler olduğunu düşünme ve empirik görümlerin dışında onlara bu tasarımları veren şeyleri bulma arayışı bizi yeni bir yola sokar. Her ne kadar kendinde şeyleri bulmaya çalışan kategorilerin bu kullanım tarzı aşkın olsa da olumlu anlamda “*noumenon*”un yeni bir görümlü isteğini dayatmaz. Aksine olumsuz anlamda “*noumenon*” sadece bir sınırı dile getirir. Sınır kuşkusuz “*phenomenon*” olana karşı olmasıdır, başka bir deyişle, görümlün belirlenmemiş yanı olan görümlü artık belirlenim kazanarak

“*phenomenon*” olmuş ama kategorilerin deney nesnelere kullanımını aşması ile görüşün ötesinde kendinde şey “düşünölmeye” başlanmıştır. Böylece olumsuz noumen sınır olarak, olumlu noumen –yani noumene ısrarla bir görü talep etmek ya da zaten görüşü varmış gibi düşünmek- ise sınırın aşılması olarak ortaya çıkar.

Sınır öyleyse *phenomenon* ile *noumenon* arasında çizilen bir sınır vardır ve ikisi yan yana ince bir düşünme edimiyle karşılıklı dururlar: “Kimse farkına varmadan, anlama yetisi deneyin evine çok daha geniş bir bölme ekler, bunu sırf düşünce varlıklarıyla doldurur ve başkaca doğru olan kavramlarıyla kullanımın sınırlarını aştığının, bir defacık bile olsun, farkına varmaz” (Kant, 2002: 68). Bu yüzden anlama yetimiz sınır ihlali yapmaya başladığı anda sınırsız bir düşünce edimi içerisine girme tehlikesiyle karşılaşabilir. Duyu yetisinin saf formlarının görevi tam da böyle bir durumda işin içine girer.<sup>11</sup> Kendinde şeyleri *noumenon* olarak göstermeye çalışması ve anlama yetisi kavramlarının ilke görevi görmesini sağlamak için onun alanını *phenomenon*’larla sınırlı tutmasıdır. Çünkü bizler nesnelere oldukları gibi değil, bize göründükleri gibi biliriz. Demek ki bilimiz ve bilme yetimizin yapısına ilişkin bu türden açıklamalar iki türden dünya anlayışının olduğunu gösterir: *Phenomenon* ve *noumenon*’ların dünyası. Kuşkusuz bilme yetimiz *phenomenon*’ların dünyası ile sınırlıdır; *noumenon*ları bilemeyiz çünkü onlar için görümüz olamaz. “Bizi ilgilendiren, duyusallığımızın olduğu kadar anlama yetimizin de koşullarından bağımsız olan kendi başına şeylerin doğal yapısı değil, olanaklı deneyin bir nesnesi olarak doğadır” (Kant, 2000: 74). Buna karşın kendinde şeylere ilişkin görüşümüzün olmaması onları düşünmeyeceğimiz anlamına gelmez. Metafiziğin kavga alanı olmasına sebep veren de budur. *Noumenon*ların ne tür şeyler olduğuna ilişkin soruları cevaplayamamamıza karşın yine de bunlara ilişkin soru sormaktan kendimizi alıkoyamayız.

Bir an için şunu varsayabiliriz: Kendinde şeylere ilişkin doğada bir şey var mıdır? Varsa nasıl bileceğiz? Bu soruları yanıtlamaya çalışmak tam anlamıyla yanılsamalar dışında elimize bir şey getirmez. Doğanın görünüşlerden ibaret olduğu “Saf Doğa Bilimi nasıl olanaklıdır?” incelenmesinde Kant tarafından gösterilmişti. Buna rağmen, görünüşler

<sup>11</sup> Burada duyusallığın saf formlarında söz etmiyoruz. Düşünmenin görüşle sınırlanmasından söz ediyoruz. Çünkü Saf Aklın Eleştirisi’nin talebi düşünmenin (anlama yetisinin) bir yerde son bulmasını (görüşle) istemektir. Böylece düşünmeyi görüşlerle sınırlı tutma işi saf görüş formlarının değil, aklın yapacağı iştir/görevdir.

toplamı olan doğanın kendinde şeyler alanı olarak görülmesi Kant'ın tüm felsefi iddialarıyla tezatlık oluşturur. Çünkü anlama yetisinin ilkeleri kendinde a prioridir ve kanıtlamaya gerek duymaksızın evrenseldir. Bununla birlikte deneyi olanaklı kılan nesnelere, anlama yetisinde sentezlenerek nesnel geçerlilik kazanır. Doğanın kendisi bu anlamda bir kurallar alanıdır ancak doğaya bunları veren yasa koyucu anlama yetisidir. Yasalarla işleyen bir doğanın unsurları olan nesnelere bu anlamda ilkelerle bilinir. Bunun aksi durumu düşünülemez. Ancak tüm yasalara rağmen doğada kendinde şeyler olamaz mı? Bu türden bir sorunun yanıtlanması Kant'ın bize öğrettiği anlamda nesne ayırımını şart koşar. Nesne kavramını iki farklı kullanım alanını betimler: Görünüşler ve kendinde şeyler. Birinci kullanımıyla nesnelere bize göründükleri gibi verilirler. Buna karşın, nesne kavramının diğer kullanımı Kant'ın felsefi dizgesinin en temel kullanım alanını oluşturur. Nesnenin görüldüğü gibi olmasının yanında başka türlü olabilme ihtimali bir varsayım olamaz. Çünkü bizler nesnenin görüldüğü gibi olan yanını biliriz. Ancak başka türlü olabilecek olanı (görünüşe verilmeyeni) bilmesek dahi yine de düşünürüz. Bu tıpkı Ay'ın karanlık yüzünü bilmesek dahi düşünmek ile aynı<sup>12</sup> anlamdadır. Nesne bu anlamda insan aklı tarafından işlenemeyeceği için kendinde şeydir; düşünülmüş ancak tasarımı kurulamayan bir şeydir. Doğa bu nedenle kendinde şeylerden oluşamaz.

Kendinde şeylere ilişkin bilgimizin olmaması, onları düşünmemekle aynı anlamı taşımaz. Çünkü onlara ilişkin bilgimizin olmaması yine de yargılar üretmemize neden oluyor ve bunların tanıtılmasını yapabileceğimizi kendimize bir görev yapmış olabiliyoruz. Keza duyusallık eğer düşünme edimine sahip değilse bu onun yargılar üretmediğini gösterir. Çünkü doğruluk ve yanlışlık nesnenin tasarımında değil, tasarıma ilişkin verilen yargıda olur. Demek ki duyu yetisinde yanlışlık bulunamaz, “duyular yanılmazlar, ama her zaman doğru olarak yargıda buldukları için değil, tersine hiçbir zaman yargıda bulunmadıkları için” (Kant, 2017: B350).

Anlama yetisinin, kural koyucu olması ve yargılar üretmesi, bu yargılara ilişkin bilginin neliğinin nasıl olduğunu bize aktarır. Bu doğrultuda anlama yetisi kural koyucu olmasına

---

<sup>12</sup> Ayın öteki yüzünü göremeyişimiz geçici empirik olanaksızlıkların sonucuuydu –ki aşıldı bunlar. Ama kendinde şeye ilişkin görümüzün olmaması empirik olanaksızlık değil tam da şeyin kavramı gereği bir olanaksızlıktır.

karşın, kendi kurallarını bir şeyler arama uğruna terk eder. Yargının dile getirdiğiyle yetinmemek ve nesnenin başka türlü olabilme ihtimallerini bilmek ister. Koşullu olanla yetinmeyip ilkelerini koşulsuza doğru kullanma çabası yanılsamalar mantığını yaratır. Ancak tüm bunlara rağmen ne duyu ne de anlama yetisi suçludur. Koşullu olana (deneyin olanaklılığı) ait bilgimizin doğruluğundan emin olmamıza karşın, koşulsuz olanı aramak (aşkın yanılsamalar) aklımızın kendi yapısından kaynaklanır. Bu düşünen, işleyen aklın bir özelliğidir.

Düşünen özne olarak “Ben” bunun bilincindeyim ama ilkelerimizin koşulsuz olan uğruna tehlikeye düşmesi, başka bir deyişle, evrensel bir ilke yaratma (anlama yetisi kategorilerinin veya ilkelerinin evrensel olması bir yana) uğruna aklın bu girişimi çeşitli hataları ortaya çıkarır. Bu türden bir uğraş ne matematiğin ne de doğa biliminin kanıtlanmasına benzer. Yanılsamalar mantığını bilmemize rağmen bunu gidermek mümkün olamaz. Bu işleyen akıl yetisinin özelliğidir. “Yanılsama, eleştirinin tüm uyarılarına karşın, bizi bütünüyle kategorilerin empirik kullanımlarının ötesine çeker ve arı anlayın genişlemesi gibi bir aldatmacayla oylar” (Kant, 2017: B325). Ancak bu yanılsamalar ile metafizik bilim adını alamaz. Kant, metafiziğin bilim olarak adlandırılması için bu türden bir uğraşı “Transsendental Diyalektik” başlığı altında açıklar. Bu uğraş “metafiziğin özümü ve ona özgü olanla, yani aklın sırf kendi kendisiyle uğraşmasıyla ve bunun sonucu olarak kendi kavramlarını düşünmeye daldığı sırada, deneyin aracılığına gereksinim duymadan, hatta deneyle hiç ulaşamayacağı, doğrudan doğruya kendisinden kaynaklandığını sandığı nesnelere tanışmasıyla ilgilidir” (Kant, 2000: 80). Bu nedenle kuruntular mantığı ya da yanılsamalar mantığı olan diyalektik deneyle tanışıklığı hiç olmayan nesnelere üzerine yargıda bulunmakla aynı şeydir.

### 1.5. KANT'TA TRANSENDENTAL DİYALEKTİK

Kant, duyu yetisi ve anlama yetisine bağlı olarak bilme yapımızın işleyişine ilişkin bilgilerimizin olanağının nasıl olduğunu göstermişti. Ancak ne duyu yetisinde ne de anlama yetisinde akıl gibi bir ilkeler yetisinin ilişkisini açıklamıştı. Bu çalışmanın önceki kesimlerinde gösterildiği üzere Kant, transsendental mantık öğretisinde mantığın analitik ve diyalektik olmak üzere iki farklı kullanım alanı olduğunu belirtir. Kant, bu bölüm itibariyle ilkeler yetisi olarak ifade ettiği akıl yetisi ve sadece ona özgü olan “ide” kavramını metafiziğin bilim olarak gösterilmesinde araç olarak inceler. Ancak aklın,

ideler üzerinden hareketle koşullu olanla yetinmeyip koşulsuz olanı bulma çabası onun, “yanılsamalar mantığı” (kuruntular mantığı) olmasına neden olur. Çünkü anlama yetisi kavramlarının, yani kategorilerin hiçbir deney unsuru taşımaması, onların saf kavramlar olmasında etken rol alır. Ancak bu türden olumlu kavramların, akıl tarafından kullanımlarının farklı tarzlarda yapılmaya çalışılması, bunlara olumsuz bir anlam taşımakla kalmaz. Aynı zamanda kategorilerin, olanaklı deneyin sınırlarını aşacak biçimde kullanılması, aklın kategorilere farklı bir kullanım kazandırma çabası olarak sadece akla ait olan “ide”lerin doğmasına neden olur. Metafiziğin bilim olarak gösterilmesi doğrultusunda aklın bilme yetimize ilişkin yapısına yeni sınırlar getirilmeli. Bunun yapılabilmesi öncelikle akla dair bir ayırımın yapılmasını zorunlu kılar. Bu ayırımla da aklın yanılsamalar mantığı olarak adlandırılmasının nedenleri de sınırın öte tarafında bırakılır.

### **1.5.1. Akıl Yetisinin Farklı Kullanımları**

Kant, aklın iki farklı kullanım alanını açıklar: İlkin akıl biçimsel (mantıksal) bir kullanıma sahiptir. İkinci olarak ise, aklın bir olgusal (gerçeklik-real) kullanımı vardır. Mantıksal kullanımda akıl, dolaylı çıkarımlar yapma yetisidir. Buna karşın olgusal kullanımda akıl, ne duyulardan ne de anlama yetisinden ilkeler alır; kendi ilkelerini kendinde bulur. Ancak bu ilkeler aklın yanılsamalar mantığını üretmesine de neden olur. Çünkü burada bahsi geçen ilkeler akıl tarafında üretilir ve hiçbir deney nesnelere ile ilişkili olmadığından, deney nesnelere ve kapsamalarını aşar. Bu kullanımlara bağlı olarak ilkin akıl mantıksal yetidir, ikinci olarak ise akıl aşkın bir yetidir.

Aklın mantıksal kullanımı, önermelerin içeriğine bakılmaksızın sonuç çıkarmaya dayalıdır. Bunun için geleneksel mantıkta tasım kurma kurallarına dikkat edilmelidir. Öncelikle büyük önerme (tümel) alta yatan temel neden olarak, küçük önerme (tikel) temel nedenin özelliğinin bir bölümünü yansıtan neden olarak ve en sonunda da tümel bir tikel önermelerden çıkarılan bir sonuç önermesine (tekil) dayanır. Sonuç önermesi, tümel önermenin kendisinde zaten varsa yapılan bu çıkarım dolaysızdır ve anlama yetisinin çıkarımı olarak ifade edilir. Buna karşın, sonuç önermesi tümel önermenin dışında başka bir önerme gerektirir ve birbirlerine bağlı değilse çıkarım anlama yetisinin değil, aksine aklın bir çıkarımıdır. “Her akıl tasımında ilkin anlık yoluyla bir kural düşünürüm (majör). İkinci olarak, yargı yetisi aracılığıyla bir bilgiyi kuralın koşulu altına alırım (minör). Son

olarak, bilgimi kuralın yüklemi yoluyla ve dolayısıyla us yoluyla a priori belirlerim (*conclusio*) (...) buna göre tasımları da, anlıkta bilginin ilişkilerini anlatma yollarına göre, tıpkı genel olarak yargılar gibi üç türdür- kategorik, hipotetik ve ayrık” (Kant, 2017: B361). Aynı zamanda, aklın mantıksal kullanımında tasımın hiçbir kuralı hiçbir görü nesnesiyle ilgili değildir ama nesnelere ilişkin önermelerle ilgilidir.

Aklın, aşkın kullanımı ne duyuşsal ne de anlama yetisinden ilkeler alır. Aksine kendi ilkelerini kendisi üretir ve bu anlamda en yüksek ilkesi “anlama yetisinin koşullu bilgileri için koşulsuz bulmak ve bununla onun birliğini sağlamaktır” (Kant, 2017: B364) ve bu bağlamda “saf aklın bu en yüksek ilkesinden doğan temel ilkeler tüm görünüşler açısından aşkın olacaklar (...) hiçbir zaman bu ilkenin yeterli bir empirik kullanımı olmayacaktır” (Kant, 2017: A309). “Koşullar dizisinden koşulsuz dek uzanan bir ilkenin evrensel ve zorunlu bir ilke olması nasıl olanaklıdır?” gibi bir sorunun yanıtı için, transsendental diyalektik başlığı altında aklın kullanımlarından olan aşkın akıl kullanımının, kapsam ve sınırları gösterilmelidir. Bu amaç doğrultusunda saf aklın aşkın kavramları ve bahsi geçen yanılsamalar mantığını inceleme zorunluluğu doğar.

Kant, genel anlamda idelerden aklın zorunlu kavramını anlar ve “duyuda ona karşılık düşen hiçbir nesne verilemeyeceğini” (Kant, 2017: A327) söyler. İdeler, zorunlu kavramlardır ve aklın kendi yapısı nedeniyle oluşurlar. İde, içkin bir kavram olamaz. Çünkü bir kavramın içkin olması deneyimden türetilmesi ya da deneye ilişkin olması durumunda söz konusudur. Bu anlamda anlama yetisi kendi kavramlarıyla/kategorilerle doğada nesnel bir evrensellik sağlar. Buna karşın aklın ideleri aşkındır, tüm deneyimin sınırlarının ötesini temsil eder. Doğada, aklın bu türden bir kavramını temsil edecek bir deney nesnesi görmek mümkün değildir. Şimdi Kant, bir yanda aklın ilkeler yetisi olarak görülmesi ve bu ilkelerin hiçbir koşulda deneyi olanaklı kılmaması, diğer taraftan ise aklın ideler üretmesi ve bunların nesnesinin hiçbir koşulda olmaması ilkelerin ve idelerin deneyin olanağını aştığının kanıtı niteliğindedir. “Aklımızın kendi yapısından doğan bu ilkeler ve ideler neden yanılsama olarak görülür?” türünden bir sorunun yanıtlanması için anlama yetisinin kategorilerle olan bağının hatırlanmasını gerektirir. Çünkü akıl, nesnelere ilgili değildir, nesnelere daha doğrusu görünüşlerin anlama yetisinde nasıl ele alındıkları üzerinedir.



Kant, Transsendental Mantık bölümünde, mantığın genel ve özel kullanımını olduğunu göstermişti. Genel mantığın saf kullanımı, anlama yetisi kavramlarının tüm empirik unsurlarda soyutlandığını sadece biçimle ilgilendiği gösterilmişti. Genel mantık önermelerin içeriğiyle değil, biçimiyle ilgilidir. Keza, transsendental mantığın bölümlenmesinden olan diyalektik bölümlenmenin, anlama yetisi ilkelerinin yanlış kullanımlarından dolayı ortaya çıktığının kanıtı niteliğindedir. Kuşkusuz bu kullanım kategorilerin, koşulsuz olanı koşullu görme veya deneyi olanaklı olmayan bir alanda kullanma ve evrensel bir ilke çıkartma girişiminden başka bir şey değildir. Kant bu tür bir uğraş alanını “mantık, organon olarak görüldüğünde, her zaman bir yanılsama mantığıdır” (Kant, 2017: B86) şeklinde açıklar.

Şimdi aklın zorunlu ve aşkın olan ideleri, anlama yetisinin ilkelerinin yanlış kullanılmasından dolayı çıkar. Çünkü akıl, anlama yetisinin koşulsuz olanı bulma uğraşını tamamlamayı ve bundan a priori bilgiler üretmeyi kendisine en temel ilke edinir. Bu nedenle akıl, “anlama yetisi kurallarının ilkeler altında birliğini ilgilendiren bir yeti olarak görülebilir. Böylece akıl hiçbir zaman ilk olarak deneyime ya da herhangi bir nesneye değil ama anlama yetisine yönelir ve böylece ondaki bilgiler çoklusuna kavramlar yoluyla a priori birlik verir” (Kant, 2017: B359). Anlama yetisi ilkelerinin, akıl tarafından yanlış kullanılması aynı oranda aklın da yanlış kullanılmasına neden olur. O halde, anlama yetisinin ilişki önerme formlarına eşit ve ilişki kategorilerine denk olacak biçimde aklın idelerinin sayısı da eşit olacaktır. Kategorik, hipotetik ve son olarak ayrık önerme formuna sırasıyla; töz, neden-etki ve birliktelik kategorilerine göre aklın üç idesi karşılık gelir. Her bir ideye karşılık aklın, anlama yetisi üstünden üç yanlış çıkarımı vardır: “Bunlara dayanan akıl kavramları ilkin tam özne idesini (tözsel olanı), ikinci olarak koşulların tam dizisi idesini, üçüncü olarak da bütün kavramların olanaklı olanın eksiksiz tümünün idesinde belirlenmesini içerir. İlk ide psikolojik, ikincisi kozmolojik, üçüncüsü teolojiktir” (Kant, 2000: 83). Psikolojik idenin konusu Ruh, Kozmolojik idenin Evren ve son olarak Teolojik idenin konusu Tanrı’dır. Her bir ide için yanlış çıkarımlar adına üç diyalektik çıkarım vardır. Ruh idesine “Aklın Paralogizmi”, Evren idesine “Aklın Antinomisi” ve Tanrı idesine ise “Saf Aklın İdeali” adı verilir. Her bir idenin ve çıkarımları ayrı olarak görünmesine karşın Kant bunların birbiriyle ilişkili olduğunu “(...) ruhun bilgisinden evrenin bilgisine ve bunun aracılığıyla kök-varlığa ilerleme öylesine

doğal bir ilerleyiştir ki, aklın öncüllerden vargıya mantıksal ilerleyişine benzer görünür” (Kant, 2017: B395) şeklinde ifade eder.<sup>13</sup>

### 1.5.2.Ruh Üzerine (Aklın Paralogizmleri)

Kant, aklın ruh öğretisi üzerinden yanlış çıkarımlar yapan türüne paralogizm adını verir. Dolayısıyla aklın paralogizmleri sadece Ruh öğretisi üzerine dayalıdır. Aklın, Ruh üstüne çıkarımları anlama yetisiyle ilişkisi bağlamında Töz kategorisinin kalıcılığına dair yapılan akıl yürütme neticesinde oluşur. Ancak akıl yürütmenin kendisi olanaklı deney ilkeleri ve nesnelere üstüne olmadığından bu akıl yürütme aşkın bir özellik taşır. Bu özellikle birlikte, aklın paralogizmleri sentetik a priori önerme gibi görünmesine karşın durum aslında öyle değildir. Çünkü bilginin iki kaynağından olan duyu ve anlama yetisi *noumenon*lar alanını değil aksine *phenomenon*lar alanını bilebilir. Bu bağlamda bilginin kendinde şeylerle değil, tasarımlar ya da görünüşlerle ilgilidir. Ancak akıl yetisi bu noktada ideleri bilebilme gayreti taşır, bunu yapmakla da görünüşler alanına ait olmayan ideleri yani kendinde şeyleri sanki görünüşlermiş gibi ele alır. Ruha dair yapılan bu türden yanlış çıkarımlar ruhun niceliğine, niteliğine, ilişkisine ve son olarak kiplik özelliklerine göre dört paralogizm üretir. Bunlar sırasıyla şöyledir:

- 1-Ruh bir tözdür,
- 2- Niteliğine göre yalındır,
- 3-Varolduğu değişik zamanlara göre sayısal olarak özdeştir ve son olarak,
- 4- Uzaydaki olanaklı nesnelere ile ilişki içindedir (Kant, 2017: B402).

Şimdi her bir sentetik önerme hem kavramı hem de deneyimi zorunlu kılar. Ancak ruha ilişkin çıkarımlarda, akıl, deneyi ve anlama yetisinin kavramlarını kendi başına kullanır ama bu kullanımlarında zorunluluğu elde etmez. Bu nedenle koşullar dizisini tamamlamak adına, anlama yetisinin kavramlarını deney alanına uygulamadan diziyi tamamlama uğraşını gösterir ve bundan dolayı çıkarımların yanlış olmasına neden olur. İç duyunun nesnesi olan Ruh kavramının, dış duyunun nesnesi olan Ben kavramıyla

---

<sup>13</sup> “Aklın diyalektik bakımdan görevi, diyalektikten sakınmak değildir; çünkü bu aynı zamanda, aklın gerektirdiği düşünme yolundan sakınmak olacaktır. Aksine, doğru yol bu idealara ulaşmak, bunların niçin aklın düşünebilmesi için gerekli olduğunu, fakat aynı zamanda diyalektik yanılsamanın kaçınılmaz kaynağı olan kavramlar olduğunu anlamak, bu anlayışı yanılsamanın bizi sevkettiği hatalardan korumak için kullanmaktır” (A.Wood, 2009: 116).

eşdeğer görülmesine neden olacak bir çıkarım yanlısamalara düşmemize neden olur. Çünkü çıkarımlar Ruh'un töz olduğu varsayımını Ben'e atfederek Ben'in de tıpkı Ruh gibi töz olduğu üzerine çıkarımda bulunur. Ancak akıl bunun farkında olmasına rağmen yine de bunu kendi doğasından ötürü yapma zorunluluğu hisseder. Ruhun bir töz olduğu çıkarım temelinden hareketle oluşturulan diğer çıkarımlarda da aşkın bir kavramın deneysel bir kavramla ilişkilendirilmesi yanlısamadır. Kant bu bağlamda aklın yanlış çıkarımını;

Büyük Önerme: *“Tasarımı yargılarımızın saltık öznesi olan ve buna göre bir başka şeyin belirlenimi olarak kullanılmayan kendilik tözdür.*

Küçük Önerme: *Ben, düşünen bir varlık olarak, tüm olanaklı yargılarımın saltık öznesiyimdir, ve benim kendime ilişkin bu tasarım başka herhangi bir şeyin yüklemi olarak kullanılamaz.*

Sonuç: *Öyleyse ben, düşünen varlık (ruh) olarak, tözümdür”* (Kant, 2017: A348) şeklinde gösterir.

Şimdi aklın mantıksal kullanımı önermelerin içeriğine bakmaksızın sonuç çıkarır. Bu bağlamda yukarıda ifade edilen çıkarım, biçimsel açıdan geçerli olmasına karşın, gerçek kullanımda böyle değildir. Akıl, burada mantıksal kullanım olarak çıkarım yapar ve aşkın kullanımında ise ilke üretir: Ben'in düşünen bir varlık bağlamında ruh olması gibi.<sup>14</sup> O halde, çıkarım “düşünüyorum” temel ilkesi üzerine kurulur. İlkın, bu kavramdan önce Ben'e ilişkin iki ayrımın yapılması gerekir: “Ben düşünen olarak, iç duyuların nesnesiyimdir ve ruh olarak adlandırılırım. Dış duyuların bir nesnesi olan şey cisim olarak adlandırılır” (Kant, 2017: A342).<sup>15</sup> Demek ki “Ben” iki farklı kullanıma sahiptir: İç

<sup>14</sup> “Büyük öncül, ruha yüklenebilecek metafizik kavramın (cevher) analizini verir. Küçük öncül, Düşünen Ben'in, analizindeki formüle uyduğunu belirtir. Sonuç ise, metafiziki kavramın ruha (bir düşünen şey olarak Ben'e) yüklenebileceğini ifade eder” (A.Wood, 2009: 117).

<sup>15</sup> Kant, psikoloji ve fizyoloji bilimlerine dair ayırım yapmıştır. Psikolojinin konusu Ruh kavramıdır ve bu kavram bağlamda bilimin çıkış noktası soyuttur ancak olgusal bir gerçekliği yoktur. Nitekim, paralogizm bağlamında ele alındığında bilimin çıkış noktası ‘düşünüyorum’ kavramı üzerinedir. İç duyunun nesnesi ‘Düşünen Ben’ ‘ruh’ olarak adlandırılır. Buna karşın fizyolojinin konusu dış duyunun nesnesi olan cisimdir. Cisim kavramıyla ilişkisi içinde fizyoloji bilim olarak beden öğretisi üzerine kuruludur. Soyut değildir ama olgusal gerçekliğe sahiptir. Saf aklın ruh öğretisi bu iki bilimin karıştırılmasına dayalıdır. Sentetik birliğin sağlanması adına, bilimlerden elde ettiğimiz yargıların, diğer bilimden de elde edilmesi yanılmasına dayalıdır. Kant bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “İç duyuların psikolojisi olarak ruh öğretisini dış duyuların nesnelere bir fizyolojisi olarak beden öğretisi olarak karşılaştırsak (...) bu

duyuların nesnesi olarak Ben, düşünen bir varlıktır (ruhtur); dış duyuların nesnesi anlamında ise beden görünümünde cisimsel bir şeydir. Dış duyu bağlamında “Ben” kavramına ilişkin önermelerimizin zorunluluğu olmasına karşın, iç duyuların nesnesi bağlamında bilginin zorunluluk temeli yoktur. “Düşünüyorum” kavramının kategorilerle ilişkisi aşkındır ve deneyle ilişkili değildir. Bu kavram üzerinden “Ben”in kalıcılığı töz kategorisiyle özdeş sayılır. Nitekim, töz kavramı geleneksel metafizik öğretilerde “kendi kendisiyle, kendi kendinde varolan” (Akarsu, 1987: 179) anlamında kullanılır. Bu bağlamda töz kendisi dışında başka bir gereksinimi bulunmayan, yok olmayandır.

“Düşünüyorum” kavramıyla ilişkisinde “Düşünen Ben” bir tözdür ve yok olmaz. Ancak bu türden yanlış çıkarım aklın sadece mantıksal öğretilerde tasım kurma kurallarıyla olan bağlantısıyla elde edilmiş yanlış bir çıkarımdır. Özne bağlamında ele alındığında tüm insanların birer töz olduğu görülür. Kuşkusuz bu tasım içerikle değil, biçimle ilgilidir. “Benim düşünen bir varlık olarak, kendim için sürmekte olduğumu ve doğal olarak ortaya çıkmadığımı ya da yitip gidemediğimi hiçbir biçimde ondan çıkarsamam” (Kant, 2017: A349). Önerme kurmamızı sağlayan anlama yetisinin kavramları saftır ve yüklemeler olarak kullanılır. Her ne kadar yüklemeleri soyutladığımda geriye “düşünme” edimi kalsa da düşünen bir “Ben” bağlamında ruhun töz olup yok olmaması zorunluluk getirmez. Böylesi bir durumda yukarıda ifade edilen çıkarımda eksiklik olarak Kant şunu gösterir: “Bir nesnenin kalıcılığını deneyimden çıkararak temel almamız gerekir (...) ama yukarıdaki önermemizde temelde yatan hiçbir deneyim yoktur” (Kant, 2017: A350). Başka bir deyişle “töz olarak ruh kavramından tözün kalıcılığını sonuç olarak çıkarmak istersek, bu onun hakkında ancak olanaklı deney için geçerli olur; kendi başına ve olanaklı deneyin ötesinde bir şey olarak töz hakkında geçersizdir” (Kant, 2000: 88).

Bu türden bir yanlış çıkarımın ortadan kaldırılması adına çözüm Transsendental Realizm’de değil, Transsendental İdealizm ile mümkündür. Çünkü bilginin zorunlu ve genel geçer olması, deney nesnelere (tasarım-görünüş olarak) anlama yetisinde kavramların-kategorilerin altına alınıp tamalğının sentetik birliğinde mümkündür.

---

bilimlerin ikincisinde uzamlı ve içine-işlenemez bir varlığın yalnızca kavramından bir çok şeyin a priori sentetik olarak bilinebilmesine karşın, birincide düşünen bir varlık kavramından hiçbir şey a priori sentetik olarak bilinemez” (Kant, 2017: A381).

Böylece bilgimiz ne uzamı ne de zamanı kendinde şeyler olarak alır. Bilgimiz görünüş bağlamında *phenomenon*larla ilgili olduğundan kendinde şeyler olarak *noumenon*larla ve onlara ilişkin şeylerle ilgili değildir: Onları bilemeyiz ve zorunluluğunu gösteremeyiz. Aksi takdirde saf aklın ruh öğretisine dair paralogizmler gibi yanlış çıkarımlar meydana gelir. Çünkü bu türden çıkarımlar anlama yetisi kavramların koşulsuz genişletilmesinden çıkmıştır. Başka bir deyişle, akıl kendisine ait olan bir ideyi sanki deney nesnesi gibi kullanmış ve bir yanılsama üretmiştir. Kuşkusuz bu türden bir önermenin sonucu şudur: “Düşünüyorum” kavramı sanki bir görünüş gibi alınmış ve kavramlarla koşulsuz olana bağlanmıştır.

Tıpkı Transsendental Realizm öğretisinde olduğu gibi bu öğretinin “zaman ve uzamı kendilerinde (duyarlığımızdan bağımsız olarak) verili şeyler olarak görür” (Kant, 2017: A369) ve “dış duyuların nesnelere duyuların kendilerinden ayrı bir şey olarak ve görünüşleri bizim dışımızda bulunan bağımsız varlıklar olarak görür” (Kant, 2017: A371).

### **1.5.3.Evren Üzerine (Kozmolojik İdeler-Saf Aklın Antinomileri)**

Kant’ın Kozmolojik İdeler üzerinden serimlemeye çalıştığı yanlış çıkarımlar aklın paralogizmleri olarak belirtilen çıkarımlara benzer biçimde yapılır. Ancak paralogizmlerden ayrı olarak kozmolojik idelerde, aklın koşulsuz olanı bulma çabası deneyimden ayrı bir nesne ile son bulmaz. Başka bir deyişle akıl bu uğraşında deneyim nesnesinden hareket ederek geriye doğru gitme eğilimi gösterir. Oysaki paralogizmlerde ruhun töz olarak kabul edilmesi üzerinden oluşturduğumuz ilkeler ilkin deney nesnesinden çıkmaz. Deney nesnesinden gelmeyen bu ilkeler sanki deneyim alanına aitmişçesine akıl tarafından kabul edilir ve bunun üzerinden “Ruh”un duyulur dünyaya ait olduğu yanılsamasıyla kandırılırız. Çünkü bunu “ruhu yalın bir töz olarak düşünmek, duyulara tasarım olarak verilemeyecek bir nesneyi (yalın olanı) gözler önüne sermek demektir” (Kant, 2000: 91) biçiminde ifade eder Kant. Demek ki kozmolojik ideler ilkin, duyu verilerden gelen algılarla iş görür. Saf aklın koşulsuz olanı bulma çabası kendinde şey ile sonuçlanmamasına rağmen deney alanında öyle koşullar ister ki deney hiçbir zaman bu koşullardan çıkan sonuçlarla uyuşmaz. Kozmolojik yanılsamalardan bazıları bu türden yapılan koşullar dizisiyle meydana gelir. Bu çıkarımlarda akıl tek bir cevap veremez, doğrulukları ya da yanlış olmaları eşit olacak şekilde tez ve antitez şeklinde

önergeler üretir. Aklın, bu türden ikilemler içinde kalması kuşkusuz akıl için uygun olanın anlama yetisi kavramlarıyla uyuşmamasından ve anlama yetisine uygun olanın akıl tarafından çok küçük görünmesinden kaynaklanır.

Saf aklın koşullu olanla yetinmeyip koşulsuz olanı bulma çabasından (koşullar dizisi içinden koşulsuz olanı arama çabası) üretilen, eşit ölçüde birbirine zıt ve tanıtlaması yapılan antinomiler kategorilerin sınıflarının sayısına eşittir. Saf akla ait olan bu antinomiler diyalektik olduğundan kendi karşıtını kendisiyle taşır. Bunlar kategori sınıflarının sırası dikkate alınarak şu şekilde gösterilir:

1-Dünyanın, zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır. Karşıtı: Dünya, zaman ve uzam bakımından sonsuzdur.

2-Dünyada her şey yalın olandan oluşur. Karşıtı: Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır.

3-Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır. Karşıtı: Özgürlük yoktur, her şey doğadır.

4-Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır. Karşıtı: Zorunlu olan hiçbirşey yoktur, bu dizide herşey rastlantısaldır (Kant, 2000: 92-93).

Antinomoiler de kategorilere koşut olarak iki sınıfa ayrılır: Matematik ve dinamik antinomiler. Bu anlamda antinomilerin ilk ikisi matematik antinomiler olurken, son ikisi dinamik-antinomiler olarak adlandırılır.

Matematik antinomiler, saf aklın geriye doğru koşullar dizisinden hareket etme ilkesi nedeniyle ne sonlu olarak ne de sonsuz olarak nitelenir. Çünkü akıl bu dizinin kendisini analitik olarak görür. Sonsuz bir döngü şeklinde koşullu olanın en son koşulunu istemek başka bir deyişle, koşullu olanın koşulsuzunu aramak akli deney nesnesinden giderek uzaklaştırır ve kendisini belirsiz bir alanda görür. Böylece görülür ki, bilgimiz kendinde şeylerle ilgili değil, aksine görünüşlerle ilgilidir. Kozmolojik idelerin meydana gelmesine neden olan aklın bu ilkesi böylesi bir durumda kendinde şeylerin koşullar dizisini düşünemez çünkü onlar bizim için zaten belirsizdir. Bu yüzden belirsiz bir şeyin ne olduğu bilinemez ve onların hangi koşullarda neyi hangi ölçüde değiştirdikleri de belirsiz kalır. Ancak bilme yetimize yön veren görünüşler ise kategorilerle olan ilişkileri bağlamında akıl için daha ilgi çekici görünür. Akıl, görünüşlerin koşullar dizisinde geriye

doğru gitme eğilimi gösterir. Yani akıl bir olayı başlatan bir nedeni, nedenin de aynı zamanda başka bir nedenin sonucu olduğunu bilir. Sonucun, yine başka bir neden olduğunu göz önüne getirerek sonsuz bir döngüyle ilk başlatıcı nedeni arama kaygısı taşır.

Matematik antinomiler özünde ne sonlu ne de sonsuzdur. Bu antinomilerin hem tez hem de antitezi de ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. İkisi de eşit ölçüde ne doğrulanır ne de yanlışlanabilir. Burada yapılan mantıksal hata temele alınarak sonuca varılmak istenen kavramın yanlış kullanılmasıdır. Evren kavramı ya kendinde bir şeydir ve biz onu bilme yetimizin yapısı nedeniyle belirleyemeyiz ya da görünüşlerin yani tasarımların bir toplamıdır. “Eğer evren kendinde varolan bir bütünse, ya sonlu ya da sonsuzdur. Ama birincisi gibi ikincisi de yanlıştır (...) öyleyse evrenin (tüm görüngülerin toplamı) kendinde varolan bir bütün olduğu da yanlıştır” (Kant, 2017: A506/B535). Ancak ilk antinominin hem tez hem de antitezi evren için bir belirlenimde bulunur. Bu belirlenimi aynı zamanda görünüşlerden hareketle yapar ki, transsendental idealizm öğretisine göre bunu yapmak mümkün değildir. “Çelişen iki önermenin her ikisi birden yanlış olamaz; bu ancak, her ikisinin de temelinde bulunan kavram çelişkili ise olabilir (...) matematiksel dediğim ilk iki antinominin temelinde böyle bir çelişkili kavram vardır” (Kant, 2000: 94-95).

Açıkça görülür ki, görünün tüm koşullarından yavaş yavaş uzaklaşmak veya deney nesnesinden uzaklaşmak tüm olanaklı bilgi alanımızı etkiler. Bu nedenle sentetik birliği sağlayan görünün tüm koşullarından arınarak varılmak istenen a priori birliktelik ne olumlu ne de olumsuz olur. İlk antinominin mantıksal hatası ikinci antinomi için de geçerli olur. Nitekim bu, evrenin yalın öğelerden oluştuğunu söylemek kadar, yalın olmadığını söylemekle de eşdeğerdir. Hem tez hem de antitez bölümlenmeyi gerektirir. Görünüşlerin parçalanması ilkesinden hareketle ulaşılan bir görünüş yine bölümlenmeyi gerektirir. Ancak transsendental idealizm öğretisine göre bilgimiz deneyin ulaşabildiği yere kadar vardır. Ancak sonsuz bir bölümlenme giderek deney alanını aşar ve dizi sonsuz olanı yani hem tezi hem de antitezi kanıtlamaya çalışır ki aklın bu uğraşı kendisiyle çelişir.

Dinamik–antinomilerde ise koşullu olandan koşulsuz olanı bulma çabası görünüşler alanının sınırlarını aşar. Bu antinomilerin ortaya çıkması yanlış bir kavram kullanılmasından değil, aksine yanlış bir anlaşılardan kaynaklanır. Bu yanlışın

belirlenmesi ve ortadan kaldırılması Kant için hem tezin hem de antitezin aynı zamanda doğru olmasıyla sonuçlanır.

Kant'a göre özgürlük biri doğa yasalarından kaynaklanan diğeri de aşkınsal olan iki tür nedensel yasaya bağlıdır. Antinominin ortaya çıkması bir taraftan özgürlüğü görünüşlerden saymak ve bundan tasarım yaratmaktan kaynaklanırken, diğer taraftan ise doğa yasasında var olan nedensellik yasasını nedenler zinciri ile sonsuza dek uzatmak ve onu bir kendinde şey olarak varsaymaktan kaynaklanır. Oysaki bu türden bir çıkarım yapmak hem tezin hem de antitezin doğruluğunu olanaksız kılar. Başka bir deyişle "Doğa yasaları kendi başına şeylerin yasası sayılırsa çelişme kaçınılmaz olur (...) özgürlüğün öznesi diğer nesnelere gibi yalnızca görünüş olarak tasarımlanırsa, çelişme önlenemez. Çünkü aynı şey aynı nesneye ilişkin olarak, aynı anlamda aynı zamanda onaylanır ve yadsınır (...) doğa zorunluluğu yalnızca görünüşlere, özgürlük de kendi başına şeylere yüklenirse hiçbir çelişme ortaya çıkmaz" (Kant, 2000: 97). Şimdi bu bağlamda ortaya çıkan yanlışlık özgürlüğün doğada olduğunu gösterip bundan ilkeler üretmekle ilgilidir. Çünkü doğa yasalarının kendinde şeylere ilişkin olduğunu gösterme zorunluluğu ve özgürlüğün deneyim nesnesi olarak varsayılması yanlış kurulan bir mantık hatasından kaynaklanır. "Özgürlük ve doğa, her biri kendi tam imleminde alındığında, eşzamanlı olarak ve hiçbir çatışma olmaksızın aynı eylemlerde yer alabilirler" (Kant, 2017: A541/B569). Demek ki aşkın özgürlük durumu ve doğa yasalarından kaynaklanan koşulların durumu birbirinden bağımsızdır ve birbirilerini etkilemeden aynı zamanda oluşabilir.

Son olarak dördüncü antinomide tıpkı üçüncü antinomide olduğu gibi tez ve antitez birlikte varolabilir. Ancak bunun yapılmasının önkoşulu ve tek yolu üçüncü antinomide olduğu üzere transsendental idealizm öğretisiyle mümkündür. Buna göre, doğa nedenselliğinden dolayı her şeyin bir nedenin olması ve doğanın görünüşlerden ibaret olması kendinde şey olan bir kök-varlığın olanağını mümkün kılmaz. Bu anlamda antinominin antitezi doğrudur. Buna karşın, görünüşleri etkileme tarzı olarak kendinde bir şeyin varlığının ön kabulü ve her şeyin ilk nedeni olan bir kök-varlığın olması olanaklıdır.

Tüm bu antinomiler bağlamında aklın kendisine çıkardığı fayda ahlak ve din temeline dayanır. Kuşkusuz bu temel, daha önce söylendiği üzere, aklın iki kullanımlarından biri



olan pratik alana geçiş planıdır. Başka bir deyişle, Kant'ın antinomilere getirdiği bu türden çözümün önemi aklın pratik kullanımına olanak sağlamasıdır. Çünkü ona göre tüm antinomilerin tezleri hem ahlak hem de dinin temel taşlarıdır. Bu bağlamda evrenin bir başlangıcı olması, hem doğanın hem de düşünen öznenin yalın olmasından dolayı yok olmaması, kendi istenciyle doğa zorunluluğundan sıyrılıp özgür olması ve son olarak evrenin yaratıcısının olması aklın pratik kullanımını için alan yaratır. Buna karşın “eğer evrenden ayrı bir kök-varlık yoksa eğer evrenin hiçbir başlangıcı ve öyleyse hiçbir Yaratıcısı yoksa eğer istencimiz özgür değilse ve ruh tıpkı özdek gibi bölünebilir ve yok olabilir ise, o zaman ahlaksal ideler ve ilkeler tüm geçerliliklerini yitirir” (Kant, 2017: A468/B496).

#### **1.5.4.Tanrı Üzerine (Saf Aklın İdeali)**

Transsendental Diyalektiğin üçüncü ve son bölümü olan Tanrı ispatına dair öğretisi Saf Aklın İdeali olarak adlandırılır. Psikolojik ve Kozmolojik öğretilerinden ayrı olarak bu bölüm tek bir ide üzerine kurulur. Kant, bu bağlamda Tanrı ispatına dair söylemlerini öncelikle “idea” ve “ideal” kavramları arasındaki farkla ilişkilendirir ve geleneksel skolastik felsefede kullanılan Tanrı ispatlarını eleştirir.<sup>16</sup> Ama öncelikle “idea” kavramında insan aklının koşullu olanlardan hareket ederek koşulsuz olanı bulma uğraşının nasıl “ideal” olanla sonuçlandığına ve bu sonucun hem ahlak hem de din için gerekli olduğuna bakmamız gerekir.

Kant, aklın zorunlu bir kavramı olan ideayı “duyuda ona karşılık hiçbir nesne verilmez” (Kant, 2017: A327) şeklinde ifade eder. Bu bağlama göre ideanın duyu yetisinde herhangi bir karşılığı olamaz. İdeanın olanaklı deney nesnesi adına görünüşünün olmaması onu tamamen soyut olarak düşünmemize neden olur. Bu nedenle ideanın herhangi bir nesnellikle ilişkisi mümkün değildir. Oysaki bilme yetimize göre evrensel ve zorunlu bir ilke hem duyu yetisini hem de anlama yetisi kavramlarının (kategorilerin) nesnellliğini şart koşar. Demek ki, ideanın kategoriler gibi bir nesnelliği yoktur. Bununla birlikte “ideal” kavramı “idea”nın nesnelliliğiyle karşılaştırıldığında “idea” kavramından çok daha

<sup>16</sup> Kant, ontolojik, kozmolojik ve son olarak teleolojik ispatlardaki yanlışlığı gösterir. Bu tanıtımlar birbirinden bağımsız olmadığı için birisinin tanıtılmasındaki yanlışlık belirlendiğinde diğer tanıtımlar domino etkisi gibi beraber yanlışlanır.

soyut kalır. İdeal olan ne duyu yetisi ne de anlama yetisiyle belirlenir, aksine o sadece saf akılla ilişkilidir ve ideal olanı belirleyen tek şey idea olandır.

İdeal olanın ne kadar soyut ve ulaşılması zor olduğunu “erdem, ve onunla birlikte tüm arılığı içinde insan bilgeliği, birer ideadır. Ama bilge insan (stoacılarınki) bir idealdir” (Kant, 2017: A569/B597) şeklinde ifade eder Kant. Bu ideal olan akıl için Tanrı’dan başka bir şey değildir. Aklın ideal olanla amacı diğer yanlış çıkarımlarda olduğu gibi koşulsuz olanı bulmak ve onunla uyum içinde görünmektir. İdeal olan Tanrı bir kök varlıktır ve tüm aşkın yüklemeleri kendinde barındırır. Öyle ki aşkın olan bu yüklemeler deney alanına ait bir nesneye denk düşemez. Bu nedenle aklın aşkın yüklemelerle bulmak istediği koşulsuz olanın belirlenimi salt bir dilsel düzeyde, başka bir deyişle, düşüncede olanaklı olur. Bu yüklemelerle ideal olan, en yüksek varlık, mutlak olan, etkin neden olan, varlıkların varlığı olarak nitelenebilir. Koşulsuz olan bu “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 transsendental anlamda düşünüldüğünde Tanrı’dır” (Kant, 2017: A580-B608).

Geleneksel metafizik öğretilerde Tanrı ispatı yukarıda bahsi geçen aşkın kavramlarla yapılır. Kant, bu durumda Tanrı kavramının ispatı için üç farklı yol olduğunu ancak her bir ispatın kendi içinde tutarsızlığı nedeniyle eksik kaldığını gösterir. Bu ispatlar “ilk tanıtlama *fiziksel tanrıbilimsel*, ikincisi *evrenbilimsel*, üçüncüsü *varlıkbilimsel* tanıtlamadır” (Kant, 2017: A591-B619).

Varlıkbilimsel ya da ontolojik Tanrı ispatı, zorunlu ve mükemmel bir varlığın zorunluluğunu kendi kavramından yani Tanrı kavramından hareketle ispatlamaya çalışır. Ancak bilme yetimize göre bizler görünün tasarımlarını anlama yetisinde birleştirip bunlar üstüne ancak düşünebiliriz. Nesneye ilişkin olmayan herhangi bir görünün anlama yetisi kavramlarında işlenmesi kategorilerin - kavramların- farklı tarzda kullanım biçimlerinden başka bir şey olamaz. Bu bağlamda kavramların giderek genişletilmesi yanlış çıkarımlarda bulunulduğunu, daha doğrusu transsendental diyalektik olarak mantığın yanlış kullanıldığını gösterir. Bu nedenle “bir en yüksek varlığın varoluşunu kavramlardan çıkarsamaya çalışan ünlü varlıkbilimsel (Kartezyen) tanıtlamada tüm çaba ve emekler boşa harcanmıştır” (Kant, 2017: A602-B630). Ancak ontolojik kanıt tek bir

durumda olanaklı bir Tanrı ispatı olabilir: Bu ise kuşkusuz bu aşkın kavramın ya da aşkın yüklemelerin görüde verili bir nesne olması durumunda. Oysaki bu türden olan bir kavramın bir nesnesi olamaz. Bu nedenle yanlış bir ispattır.

Ontolojik kanıttan ayrı olarak kozmolojik kanıt, Tanrı'yı sadece kavramından değil, aksine deney nesnelere hareketle yapmaya çalışır. Var olanlardan hareket eden bu ispat var olanların en üstün olanını yani olanaklı her aşkın yüklem kendisini bulmaya çalışır. Bu ispatın ilkesi anlamında Kant "eğer bir şey varsa, saltık olarak zorunlu bir varlık da olmalıdır (...) küçük öncül bir deneyimi, büyük öncül ise genel olarak bir deneyimden zorunlu olanın varoluşunu çıkarsamayı kapsar" (Kant, 2017: A605-B633) demektedir. Buna göre kozmolojik ispat tikel olandan başlar ki bu durumda tikel olan bizim için görüde verili olan bir nesneyi imler. Ancak akıl ilkesi (koşullu olanla yetinmeyip anlama yetisi kavramlarını olabildiği kadar genişletmek ve bu amaçla zorunlu varlığı bulmak, başka bir deyişle, kategorileri sınıflandırıp bir düzen içine koyma) tikel olanı genişletip bundan tümel bir yargı çıkartır. Bu yargı her ne kadar bir nesne üzerine kurulu olsa da saf akıl ilkeleri nedeniyle deneyim alanını bir kenara bırakır ve sadece kendi kavramlarıyla devam eder. Aslında görüşlerin bir tasarımından ibaret olmayan doğadan hareket edilmesine karşın, bu hareket noktası saf aklın ilkelerinin doğa yasalarından daha cazip gelmesiyle deneyim alanı bir kenara bırakılmıştır. Neticede kozmolojik kanıtta Tanrı ispatı akılla yapılır ve aklın doğası ile devam edilir.

Son olarak Kant'ın Fiziksel-Tanrıbilimsel olarak adlandırdığı Teleolojik ispat tek başına bir anlam ifade etmez. Bu ispatın sağlam olması ontolojik öğretiyile yakından ilintilidir. Ancak teleolojik ispat hiçbir zaman ilk başlangıç olarak ontolojiye dayanmaz, aksine kendinde var olan eksikliği gidermek amacıyla ontolojiye dayanır. Bu bağlamda ispatın kendisi evrenin belli bir düzen ve bir amaç uğruna olduğu ilkesinden hareket eder. Aşkın olan en zorunlu varlığa dayalı yanlış çıkarım "evrende tam bir olumsal düzenleme olarak her yerde gözlenen düzen ve ereksellikten onunla orantılı bir nedenin varoluşuna gider" (Kant, 2017: A627-B655). Ancak evrende belli bir düzenin olması ya da nedenler zincirinden en etkin nedeni bulma çabası ideal olan için anlamsız kalır. Çünkü deneyim alanından böylesi en üstün varlık kavramını çıkarmak mümkün olmaz. Öyle ki "İdeanın özgünlüğü hiçbir zaman bir deneyimin onunla çakışmamasında yatar" (Kant, 2017:

A621-B649). Çünkü en zorunlu varlık kavramı koşullar dizisinde yer alsaydı o zaman varlığın kendisi bu koşullardan biri olurdu ve en zorunlu varlık imine sahip olmazdı.

Sonuç olarak ne aşkın yüklemelerden yola çıkarak en zorunlu varlık kavramından hareket eden ontolojik kanıt, ne deneyim alanından başlayıp deneyimi koşulsuz olanla sonlandıran kozmolojik kanıt, ne de evrende belli bir düzen olduğunu ifade eden teleolojik kanıt Tanrı kavramının ispatı için yeterlidir. Aksine her biri kendindeki eksikliği gidermek adına gizli de olsa birbirine bağımlıdır. Bunlardan herhangi birinin yanlış çıkarımları bir diğerinin de yanlış çıkarımını etkiler. Bu bağlamda “en yüksek varlık olarak tek bir kök-varlığın varoluşuna ilişkin fiziksel tanrıbilimsel tanıt evrenbilimsel tanıt üzerine ve bu sonuncusu ise varlıkbilimsel tanıt üzerine dayanır” (Kant, 2017: A630-B658). Buna göre epistemolojik yönden Tanrı kavramıyla önermelerimizin sentetik a priori özellikte olması mümkün değildir. Aksine ne Tanrı’nın olanaksızlığı adına ne de Tanrı’nın ispatı için bir şey söylenebilir. Bu ideal olan sadece aklın saf bir kavramı olmaktan başka bir şey değildir. “En yüksek varlık öyleyse aklın yalnızca kurgul kullanımı için salt bir ideal olarak, ama eksiksiz bir ideal olarak, ve bütün bir insan bilgisini tamamlayan ve taçlandıran bir kavram olarak kalır ki, nesnel olgusalılığı bu yolda hiçbir biçimde tanıtlanamasa da, çürütülmesi de olanaksızdır” (Kant, 2017: A641-B669). Bu bağlamda her üç Tanrı ispatının sentetik a priori önermeler üretmekte yetersiz kalmasıyla aşkın bir kavram olan Tanrı’ya dair söylenenler sadece dilsel (sözde) düzeyde kalır. Bunun yanı sıra “Tanrı kavramı adına sentetik a priori önermelerin olanaksız olması metafiziğin bilim olması adına nasıl bir etki yaratır?” gibi bir sorunun cevaplanması zorunlu olur. Aksi takdirde saf matematik ve doğa biliminde sentetik a priori önermelerin nasıl olanaklı olduğu açık olmasına karşın, saf aklın eleştirisinin yöntem öğretisine göre bu bilimlerde olduğu gibi sentetik a priori önermelerin metafizikte de olanaklı olması Tanrı kavramı gibi *transsendent* kullanışlarda mümkün değildir.

Bilim olarak metafiziğin imkânı ancak ve ancak aklın bir eleştirisini gerektirir. Metafizik ancak metafiziğin metafiziği ile yani eleştiri ile mümkündür. Eleştiri ise Kant’ın bize yöntem öğretisi olarak gösterdiği bilme yetimizin yapısına ilişkin olan “transsendental” kavramıyla örtüşmek zorundadır. Çünkü aklın bir eleştirisi aynı zamanda duyu yetisi, anlama yetisi ve akıl gibi yetilerin kapsam ve sınırlarının belirlenmesidir. Ancak bu belirleme her bir kaynağa özgü kavramların tam çizelgesini, “bütün bu kavramların

çözümlemesini ve bu çözümlemeden çıkabilecek her şeyi, ayrıca, hem de en başta, bu kavramların türetimi aracılığıyla sentetik a priori bilginin olanağını, kullanışlarının ilkelerini, sonunda da bu kullanılışın sınırlarını, bunların hepsini de tam bir sistem içinde ortaya koymalıdır” (Kant, 2000: 120). Buna göre, metafiziğin bilim olarak değer görmesinin tek ve yeter koşullu *transsendental idealizm* öğretisinin akıl tarafından benimsenmesiyle olanaklıdır.

## 2.BÖLÜM

### WITTGENSTEIN, DİL VE DÜŞÜNMENİN SINIRLARI ÜZERİNE

Bu çalışmanın ikinci kısmını Wittgenstein oluşturur. Bu bağlamda Kant'a olan benzerliğinden hareket ederek Wittgenstein'nın Kant gibi çizmeye çalıştığı sınır hem bilgimizi hem de düşüncelerimizi belirleyecektir. Böylece her ikisinde çizilen sınırın amacı ortaya çıkar. Çünkü Kant'ta bilme yetimizin yapısından kaynaklanan sorunların çözümü için aklın tüm doğal yapısının anlaşılması zorunludur. Bu amaç neticesinde akıl kendi üzerine bir "eleştiri"ye tabii tutulur. Çünkü "eleştiri" Kant için aklın eleştirilmesi ile aynı anlamda kullanılır. Akla dair yapılan bu eleştiri bilme yetimizin işleyişine yönelik bir eleştiridir ve onun serimlenmesini gerektirir. Başka bir deyişle aklın neyi nereye kadar bilebileceğini göstermek kendi üzerine bir düşünmeyi, düşünmeye bir geri dönmeyi gerektirir. Kant'ın problem alanı olarak gördüğü metafiziği doğa bilimlerinin seviyesine çıkartma uğraşı bunu (düşünme üzerine düşünmeyi) gerektirir. Başka bir deyişle, metafizikte sentetik birliğin sağlanması "transsendental idealizm" ile mümkündür. Bu birlik ancak ve ancak akla neyi nereye kadar ve nasıl bileceğini göstermek ve ona bir alan yaratmakla mümkün olur. Düşünen özne, bu sınırın bilincinde olduğu sürece yanılısamalar ya da kuruntular ile iş görmez. Ancak, aklın teorik olan kullanımı yanılısamaların çözümü adına başka bir alanı zorunlu kılar. Çünkü aklın teorik kullanımının sınırlılığı ve bütün insanlar için neredeyse evrensel olarak belirli sorular dayatması, bizi aklın başka bir tür kullanımına yöneltir.

Ahlak ya da ikincil bir alan (teorik olanın pratikte temellendirme çabası) araştırması ve özellikle tüm her şeyi kendinde barındıran aşkın bir varlık anlayışı düşünen özne için vazgeçilmez bir problem alanıdır. Bu alan özne adına her zaman için araştırma konusu haline gelir. Bu sorunun çözüme kavuşması veya metafizik çekişmenin bitmesi aklın işleyişinin durmasıyla mümkün olabilir. Ancak her koşulda düşünen özne ahlak adına bir aşkın varlığın zorunluluğunun bilinci ile hareket eder. Aksi takdirde ne ruhun ölümsüzlüğünün ne de özgürlüğün olduğundan söz etmek mümkün olur. Bu kabul Kant adına bir başka uğraşı gerektirir. Bu alan insan aklına kendisini evrensel olarak dayatan kavramlardan birinin özellikle özgürlüğün aklın bir olgusu –ahlak yasası- aracılığıyla dayanak kazanmasıyla birlikte, aklın teorik kullanımına çizilen sınırın, teorik olarak baki

kalmak üzere pratik aracılığıyla daha öteye taşınmasıdır. Bu nedenle pratik alan bir etik ya da ahlak araştırmasıdır. Wittgenstein da Kant gibi sınır çizer. “Kant’ın bilginin sınırlarını çizmesi Wittgenstein’in düşüncenin sınırlarını belirlemesine paraleldir” (Özkan, 2016: 138). Ancak bizim inceleme konumuz nasıl ki Kant’ta bir alanla –Saf aklın eleştirilmesiyle – sınırlı kaldıysa, Wittgenstein için de benzer olacaktır.

Wittgenstein, metafiziğin felsefeden elenmesi ve felsefenin yeni bir anlam kazanması adına bir yöntem öğretisi sunar. Bu yöntem kuşkusuz dünyanın “anlam”ı sorunu ile ilgilidir. Dünyanın anlamlandırılma çabası onun ne olduğuyla ilgili değildir, aksine dünyanın nasıl olduğu üzerinedir. Bu yöntem Kant’a olduğu üzere bir sınırı şart koşar. Sınır bu kez akla çizilmez. Wittgenstein, felsefede var olan metafizik türünden sorunların çözümü için sınırı dil üzerinden çizer. Bu noktada dile çizilen sınır beraberinde üzerine konuşulması gereken alanı belirler. Sınır o halde üzerine konuşulabilen için çizilir. Sınırın beriki yanı felsefedir; sınırın ötesi ise metafiziktir.

Dünyanın sınırı ve nasıl olduğu üzerinden inşa edilen yöntem zorunlu olarak sınırın ötesini gösterebilir, işaret edebilir. Ancak nasıl olduğu üzerine bir açıklama yapamaz. Wittgenstein, bunun için felsefede süre gelen çoğu tartışmaların odak noktasının bilinmediğine işaret eder. Bu anlamda Wittgenstein için tek bir sorun vardır. Ancak ona göre, pek çok düşünür bu sorunu ya yanlış gördüler ya da sorunun kaynağını yanlış okudular. Bu sorun kuşkusuz yöntem olan “mantıksal analiz”in anlaşılmasından kaynaklanır. Bu yöntem aynı zamanda dünya-dil eksenini üzerinden dünyayı anlamlandırma ile aynıdır. Nitekim metafiziğin elenmesi ve sınırın ötesine taşınması ancak mantıksal analiz ile mümkündür. Wittgenstein’in, bu nedenle yazdığı “*Mantıksal Felsefi İnceleme*”<sup>17</sup> yapıtı felsefenin metafizikten ve tüm sözde tümceler niteliğini taşıyan saçma önermelerden temizlenmesi için geliştirilen bir yöntem öğretisidir.

Wittgenstein, *Tractatus*’ta felsefede süregelen problemlerin soru olarak ortaya çıkmasını, dilimizin mantığının yanlış anlamasına dayandığını temellendirme gayreti gösterir. Filozof için kitabın bütün anlamı şuna benzer bir sözde toplanabilir: “Söylenebilir ne

---

<sup>17</sup> *Tractatus Logico-Philosophicus*

varsa, açık söylenebilir; üzerine konuşulamayan konusunda da susmalı” (Wittgenstein, 2011: 11). Bu durumda “söylenebilen, ancak bir önerme aracılığıyla söylenebilir. Ve böylece, *tüm* önermelerin anlaşılması için gerekli olan hiçbir şey söylenemez” (Wittgenstein, 2004: 37). Nasıl ki Kant için iyi isteme buyruk formunda ve ödev olarak ortaya çıkıyorsa, Wittgenstein’da da felsefenin temizlenmesi üzerine konuşulması mümkün olmayan şeyler hakkında susmak yönünde bir buyruktur. Bu amaçla Wittgenstein’in *Tractatus* yapıtı bu buyruğun gerçekleştirilmesidir.

İnceleme konumuz gereği *Tractatus* dönemi olarak ifade edilen Wittgenstein’in birinci dönem yöntem öğretisine bağlı kalacağız. Bu bağlamda “ideal dil” anlayışının dünyanın anlamlandırılma sürecinde nasıl bir etki yaratacağı netlik kazanacaktır. Buna karşın Wittgenstein’in ölümünden sonra yayımlanan yapıtı ve aynı zamanda onun ikinci dönem yöntem öğretisini gösteren “*Felsefi Soruşturmalar*”ı bu çalışmanın inceleme konusu dışında kalacaktır.

## 2.1. WITTGENSTEIN’DA ÇİFTE DEVRİMİN İZLERİ

20.yy’ın düşünce biçimine damgasını vuran en büyük filozoflardan biri kuşkusuz Wittgenstein’dır. Birbirinden çok farklı görüldüğü için onun felsefe anlayışı iki döneme ayrılır: İlkin “*Tractatus*”ta serimlediği mantıksal analiz yöntemiyle birinci dönemi ve “*Felsefi Soruşturmalar*”da dilin farklı kullanım tarzına bağlı olarak “dil oyunları” ile ikinci dönemi. Bu iki dönem felsefede çifte devrimdir. Ancak Wittgenstein’in düşünce anlayışını birbirinden apayrı iki farklı dönem olarak göstermek yerinde olmaz. Çünkü her iki dönemde de Wittgenstein’in felsefeye verdiği görev, metafiziği sınırın ötesinde olarak göstermesi, ahlak – etik – estetik türünden kavramları aşkın olarak göstermesi aynı kalmıştır. Buna karşın asıl farklılık dile verilen görevdir. Çünkü problem alanı sınır çizme sorunudur. Ancak, birinci dönem tam anlamıyla bir “ideal dil” anlayışıyla karakterize olur ve sınır bu ideal dil ile çizilir. Buna karşın, ikinci dönemde “ideal dil” anlayışı, yerini günlük dilin kullanımına bağlı olarak “aile benzerlikleri” ile ortak özelliklere sahip olan “dil oyunlarına” bırakır. Bizim inceleme konumuz *Tractatus*’a hakim olan bir “ideal dil” ile dünyanın anlam sorununu serimlemektir.



Wittgenstein’da öncelikle sabit olan bir dünya yapısı vardır. Dünyanın durağan olması, içinde eylemin olmadığı anlamına gelmez. Aksine dünyanın yapısı durağandır, ancak dünyanın içi nasıl ise o şekildedir. Başka bir deyişle, dünya her şeyden meydana gelir. Buna karşın Wittgenstein için bir başka anlam taşıyan dünya daha vardır. Kuşkusuz bu farklı bir dünyadır ve içinde etik, ahlak unsurları barındırır. İkincil anlamda yaşam bir dünyadır ve içinde değer taşır. Oysaki ilk anlamda dünyada değer türünden aşkın kavramlara yer yoktur. Buna paralel olacak şekilde iki farklı “özne” anlayışından söz etmek mümkündür: İlk anlamıyla “ben” dünyadadır ve tıpkı nesnelere gibi bir anlama sahiptir. Değersiz, kuru olan “ben” doğada olan herhangi bir objeden farksızdır. Bu yüzden ilk dünya anlayışına ilk “ben” denk düşer. Ancak Wittgenstein’in özellikle büyük harflerle gösterdiği “Ben” ise bir yaşamdır. Değeri olan, aşkın kavramlara anlam arayan ve bu anlamda ikincil dünyaya denk düşen bir öznedir. Başka bir deyişle, “ben” “dünya”da iken, “Ben” “yaşamda”dır. *Tractatus*’un amacı “ben” için bir ideal dil inşa etmek ve “dünya”nın ne değil de nasıl olduğunu serimlemektir. Bunun için bir sınır çizilmelidir. Sınır beriki tarafı öte taraftan ayırır. Kuşkusuz sınırın ötesi etik ya da aşkın kavramlar nedeniyle mantıksal uzamdan ayrı olan “Ben” ve “yaşam” içindir.

## 2.2.WITTGENSTEIN’IN DÜNYASI

### 2.2.1.Olguların Toplamı

Wittgenstein’da “dünya, olduğu gibi olan her şeydir” (Wittgenstein, 2011:1). Ancak, dünyanın bu şekilde her şeyden oluşması Kant’ın fenomen tasarımı ile aynı anlamda ele alınır. Buna göre, dünya deney nesnelere, yani uzam içerisinde olanlardan meydana gelir. Başka bir anlamda “Wittgenstein’in dünyası fenomenolojiktir. Onun nesnelere Russell’in tanışıklığın nesnelere gibidir. Onlar deneyimlerin nesnelereydi” (Hintikka, 2015: 28). Keza Wittgenstein’in da öncülüğünü yaptığı “Viyana Çevresi” görüşü dünyanın tam olarak bir anlamını “olgu” temelinde gösterme gayreti taşır. Çevre üyelerine göre anlam sorunu “doğrulanabilirlik” ilkesini temel alır. Olgunun, gerçeklikte var olması doğrulanabilirlik ilkesi gereğince tanıtlanır. Çünkü olgu temellinden hareketle söylenen önermenin gerçeklikle uyumu, önermenin doğruluğunu gösterir. Bu bağlamda doğru olan önerme aynı zamanda anlamlı olur. Buna karşın, önermenin gerçeklikle uyumaması olguya dair söylenenlerin yanlış olduğunu gösterir. Böylesi bir

görüş Wittgenstein'in çevre üyelerinden olan Carnap'ı fikirlerini çalmakla suçlamasına neden olur. Çünkü Wittgenstein'a göre, olgunun gerçeklik ile karşılaştırılması ve anlamının gösterilmesi onun fikridir.<sup>18</sup>

Dünyanın, bu anlamıyla bir resminin çekilmesi bize şunu gösterir: Dünya sadedir ama bu sadeliği içinde her türden olgular<sup>19</sup> barındırır. Bu resmin içinde tek tek olgular dünyanın tam bir resmini göstermez. Bir araç olan bu resmin içinde daha çok her olgunun ilişkisinden oluşan anlamlı bir bütün vardır. Bu sayede dünyanın resmi, dünyanın olgulardan oluştuğunu ama her olgunun onu farklı bir bakışla gösterdiğini kanıtlar. Böylece “dünya olgulara ayrılır”(Wittgenstein, 2011: 1.2). İlk anlamıyla dünya fenomenal bir görünüme sahiptir ve fenomen çeşitliliği dünyanın nasıl olduğuna ilişkin bir belirlenimdir. Fenomenin olanaklı olmasını sağlayan ise Wittgenstein için onların bağlam içinde olmasından kaynaklanır. Bu anlamda olgu, olgu bağlamlarının bir üst belirlenimidir.

“Olgu bağlamı” ifadesinin tanımı Wittgenstein'da açık-seçik verilmez. Buna karşın “olgu bağlamı” seçik olmasa bile açık kılınmaya çalışılır: Bu bağlam nesnelere bir bağlantıdır. “Nesne” ya da “şey” tözsel olandır. Wittgenstein “Nesneyi tanıyorsam, onun olgu bağlamlarında yer almasının olanaklarını da biliyorum” der (Wittgenstein, 2011: 2.0123). Tözsel olanı bildiğimiz takdirde dünyanın nasıl bir şey olduğu üzerine tasarım kurma imkânını elde ederiz. Nesne bu anlamda doğa filozoflarının söyledikleri gibi töz anlamı taşır; cevherdir, en yetkin olandır. Nesnenin belirlenimi ise ancak onun yalın olmasıyla netlik kazanır. Nesnenin yalın olması ise şu demektir: Renk, uzam ve zaman onun birer biçimidir. Olgu bağlamı böylece nesnenin açık kılınmasından sonra daha anlaşılır olur. Bu bağlamın meydana gelmesi nesnelere bağlıdır. Ancak olgular

<sup>18</sup> “1932’de Wittgenstein Viyana Çevresi’nin önde gelen üyelerinden biri olan Carnap’ı kendi düşüncelerinin tam bir intihali olmasa bile, en azından onları, alıntılama yapmaksızın ve izinsiz kullanmasından dolayı suçladı” (Hintikka, 2015: 14).

<sup>19</sup> Wittgenstein, olgunun tam bir anlamını vermez. Buna karşın, olgunun açık kılınması adına “olgu bağlamı” ve “nesne-şey” kavramlarını kullanır. Ancak, geleneksel metafizik öğretinin aksine Wittgenstein’ın nesnesi “karşıda duran” olarak sabit olan bir obje değildir. Nesne bir tözdür ve yalındır. Buna karşın, “olgu bağlamı” ifadesi nesnelere öylece birbirine bağlanmasıyla oluşur. Wittgenstein, olgu bağlamının bu tanımı adına sadece zincir halkalarının birbirine kenetlenmesini örnek verir. Nasıl ki, her bir halka bir diğerine ihtiyaç duyuyorsa, “olgu bağlamı” her bir halka gibi nesnenin varlığını kendisine şart koyar.

arasındaki bu bağı bizim tarafımızdan görülmesi mümkün değildir. Şu an sınıfta olmam, önümde oturanların hızlı hızlı konuşmaları, masamda sol tarafımda bulunan boş çay bardağının eğik konumu, sol dirseğimin altında bulunan *Tractatus* kitabı ve üzerinde oturduğum tahtadan iskemlenin kulak tırmalayıcı sesi ile dile getirdiğim tasarımsal yapıyla yeni bir olgunun oluşumuna ve bu oluşumun içindeki olgu bağlamına neden olurum. Ama olgu bağlamları arasındaki bu bağ, nesnenin yapısından gelir. Bu bağ kuşkusuz dünyanın yapısını sabit olarak belirleyen ama buna karşın onun gösterimi olmayan bir şeydir. Yani, mantıksal uzamdır. Başka bir deyişle dil'in kendisinden başka bir şey olamaz. Nasıl ki göz kendini göremiyorsa ya da aklın sürekli işlemesinden dolayı yanlısamalar üretiyorsa, mantıksal uzam içinde kalarak bu uzamın resmedilmesi veya gösterilmeye çalışılması mümkün değildir.

Wittgenstein'in olgu bağlamları özelliğinin, kendisinin söz ettiği töz halinde bulunan nesnenin yapısından geldiğini göstermek mümkündür. Dünyanın farklı olgulardan oluştuğunu ve bu olgular arasında farklılıklar olduğunu belirten Wittgenstein bu nesnelerin hiçbir nesneyi başka nesnelere bağlantı olanaklarının dışında düşünemeyeceğini söylemekle nesnelere arası bağlantıların olmazsa olmaz olduğunu gösterir. Demek ki, “şey için özsel olan bir olgu bağlamının oluşturucu ögesi olabilmektir” (Wittgenstein, 2011: 2.011). Bu anlamda dünya en yalın oluşturucu öğelerden oluşur. Çünkü tözsel olan “nesne-şey”dir. Nesnelerin olanağı “olgu bağlamlarını” meydana getirir. Her bir bağlamın “olgu” ya da “durumları” oluşturması hiyerarşik bir düzeni gösterir. Böylece en dip durumda “nesne” vardır. Buna karşın en üst konumda ise “olgu” görünür. Tüm bunlarla birlikte Wittgenstein bu kavramları birbirine eş değer anlamda kullanır. Her bir öğe dünyanın oluşmasında yapı taşı olarak görev alır. Bu düzen ilkin nesneyle başlar, ardından olgu-bağlamıyla devam eder. Olgu ise olgu bağlamından sonra gelir. Tüm bu süreçler ise dünyanın tam bir resmini bize sunar.

Dünyanın resminin oluşturulması onun ne olduğu üzerine değildir. Çünkü *Tractatus*'un yöntemi bizi sınırlar dahilinde bırakır. Bu nedenle bizler dünyanın tam olarak nasıl olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlam çerçevesinde dünyanın anlamı ilkin nesnelere belirlenir. Çünkü dünyanın bir yapıtaşının olmaması ona ilişkin yargıların başka yargılar üstünden söylenmesini zorunlu kılar. Bu amaçla kurulan her bir tasarım doğru ya da

yanlış olarak nitelenemez. Anlam sorunu bu bağlamda bir karşılaştırmaya bağlıdır: gerçek dünya (doğa) ile düşünülen dünya (tasarımlanan) arasındaki uyuma. Bu uyuma ise mantıksal biçim aracılık eder. “Bu belirgin biçim de, işte, nesnelere oluşur” (Wittgenstein, 2011: 2.023). Böylece dünyanın anlamı sadece kendi içinde kalarak bulunabilir. Aksi takdirde biçim yani uzam dışında var olanlar üzerine bir olgunun varlığından söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle “mantıksal uzam içindeki olgular, dünyadır” (Wittgenstein, 2011: 1.13). Çünkü olgu bağlamını mümkün kılan nesnenin kendisi uzamlıdır. Her şeyi olanaklı kılan nesne bu yöntem öğretisiyle bir bütün anlamı taşır. Bu nedenle bütüne yüklenen şey parçaya da yüklenir. Uzam yani biçim tüm dünyayı sarar. Buna göre uzamsız hiçbir şey düşünülemez. Başka bir deyişle “her bir şey, sanki, bir olanaklı olgu bağlamları uzamında bulunur. Bu uzamı boş olarak düşünebilirim, ama şeyi uzamsız olarak düşünemem” (Wittgenstein, 2011: 2.013).

Şimdi dünyanın nasıl olduğunu açık kılmış oluruz. Dünya olguların toplamıdır; var olan olgu bağlamlarının toplamıdır ve son olarak bu olgu bağlamları mantıksal uzam içinde kalarak olguların anlamlı birleşimidir. Ancak var olan olgu bağlamları nesne olmaksızın bir gerçeklik temsil etmez. Bu nedenle tözsel olanın belirleyici olması var olan olgu bağlamlarından başka olgu bağlamlarının çıkarılmasını olanaksız kılar. Bu tıpkı nesne olmaksızın bir yargının başka bir yargı üzerinden çıkarılmasına benzer. Aksi durumda ne yargının ne de olgu bağlamlarının anlamından söz edebiliriz. Çünkü *Tractatus*'un dili bize iki değerli mantık öğretisinin yolunu açar. Bir şey ya doğrudur ya da yanlış. Üçüncü bir olanağın olması mümkün değildir. Buna göre, var olan bir olgu üzerinden başka bir olgunun çıkarımı mümkün değildir. “Şu an yağmur yağıyor” önermesi gerçeklikle (ontolojik) uyumluysa doğrudur. Ancak “Şu an yağmur yağıyor” önermesi gerçeklikle karşılaştırıldığında uyumlu değilse önerme yanlıştır. Demek ki “varolan olgu bağlamlarının toplamı, hangi olgu bağlamlarının varolmadığını da belirler” (Wittgenstein, 2011: 2.05). Buna karşın “bir olgu bağlamının varolması ya da varolmamasından başka birinin varolduğu ya da varolmadığı sonucu çıkarılamaz” (Wittgenstein, 2011: 2.062) önermesi şu anlama gelir: “Yağmur yağmıyorsa kar yağıyordur.” Bu türden bir çıkarım mümkün değildir.

Wittgenstein, olgulara ilişkin söylenen bu türden önermelerin tanıtlanması için onları gerçeklikle karşılaştırmamız gerektiğini ifade eder. Ancak gerçeklik bu yönüyle ontolojik bir boyut kazanır. Çünkü dünyanın içinde her şey nasılsa o şekildedir ve özne bu olgulara ilişkin yargılarını gerçeklikte nasılsa o şekilde yapar. Ancak uzam içinde olmayan şeyler aşkındır ve olguları olamaz. Bu türden aşkın şeyler adına yargıda bulunmak tamamen saçmadır veya anlamsızdır. “Sınırın ötesinde kalan da, düpedüz saçma olacaktır” (Wittgenstein, 2011: 11). Gerçeklik bu anlamda dünyanın bir kopyasıdır, bir resmidir. Bu yüzden dünya, gerçekliğin toplamından başka bir şey olamaz. Bu çerçevede her bir olgunun bir resmi olduğu ortaya çıkar. Olgunun resminin olması, onun adına öznenin bir tasarımıdır. Bu tasarım nasıl ki olguyla aynıysa aynı anlamda gerçeklik ile de aynıdır. Çünkü “tasarım, gerçekliğin bir taslağıdır” (Wittgenstein, 2011: 2.12). Bütüne yüklenen şeyin parçaya yüklenmesi sonucunda tasarımın veya taslağın kendisinin de zorunlu olarak uzamlı olduğu sonucu çıkar. Tasarımın gerçekliğin bir kopyası olması ve olgunun gerçeklikle aynı olması şu sonucu doğurur: “Tasarım bir olgudur” (Wittgenstein, 2011: 2.141).

Buna göre bir tasarımın olgu olarak görülmesi için her ikisinin ortak bir paydada toplanması gerek. Böylece tasarımın olgu olmasının olanağı açılmış olur. Bu bağlamda Wittgenstein her iki kavramın –olgu ve tasarımın- ortak paydasını “mantıksal biçim” olarak tayin eder. Şimdi dünyanın bir resmi aynı zamanda onun ifade biçimi ile aynıdır. Nasıl ki nedensellik yasası bağlamında her bir neden bir etkiyi doğuruyorsa aynı bağlamda her bir olgunun tasarımı onun ifade biçimini zorunlu kılar. Bu ifade biçimi dilin sınırları içinde kalan tasarımdır, yani resimdir. Bu resim tasarımı olan şeyin kendisidir, yani olgudur. Tasarım ile tasarımı olan şeyin ortak paydası şudur: Mantıksal biçim. Mantıksal biçimin sınırları tek bir şeyin tasarımını kuramaz. Bu ise kuşkusuz kendisinin tasarımıdır, bunu yapmanın tek olanağı sınırlarının içinden çıkmaktır. Ancak bunu yaptığı takdirde sınırın ötesine geçmiş olur ve bu atılımdan dolayı kendisi artık bir olgu olamaz. Olgu olmayan bir şeyin ise ne gerçekliğinden ne de anlamından söz ederiz. Çünkü mantıksal biçim tasarım kurma biçimidir. Fotoğraf çekmenin veya resim yapmanın yolu uzam içinde kalmaktır. Bu uzamın kendisi dildir. Buna göre “her tasarım, aynı zamanda mantıksaldır” (Wittgenstein, 2011: 2.182). Böylece özne dünyanın tam olarak mantıksal bir tasarımı kurabilir.

Dünyanın anlamı, tasarımın mantıksal olması çerçevesinde gerçeklikle uyuşmasına göre belirlenir. Tasarımın iki değerli mantık bağlamında ya doğruluğu ya da yanlışlığı söylenir. “Tasarım gerçeklik ile uyuşur ya da uyuşmaz; uygun ya da uygunsuz, doğru ya da yanlıştır” (Wittgenstein, 2011: 2.21). Buna göre dünyanın anlamı tasarımın anlamıdır. Eğer olgunun tasarımı ve ona ilişkin önerme gerçeklikle uyuşuyorsa bu tasarım anlamlıdır. Ancak tasarım gerçeklikle uyuşmazsa ne tasarımın ne de olgunun mümkün olduğu söylenir. Ayer’e göre “bir cümle ya da ifade, onun, ancak ve ancak ya analitik ya da deneysel yolla doğrulanabilir bir cümle olması durumunda –kelimenin tam anlamıyla anlamlı kabul edilir” (Hudson, 2000: 27). Dünyanın anlamına imkan veren bir tasarımın söylenebilir olan üzerine kurulması bunun dil ile ifadesine bağlıdır. Başka bir deyişle tasarımın “olanaklı bir olgu durumunu mantıksal uzam içinde ortaya koyması”dır (Wittgenstein, 2011: 2.202). Böylece dünyanın anlamını a priori bir tasarım ile göstermek mümkün değildir.

Kant’a göre a priori bir bilgi deneyden bağımsız olarak bizde varolan bilgileri temsil ederdi. Bu bağlamda hem anlama yetisi kavramlarının bilgisi hem de duyu yetisinin saf görülerinin bilgisi bizde a priori olarak bilinebilir. Bu türden bilginin daha önceden deneyimlenmiş olmasına gerek yoktur. Deneyimi olanaklı kılan ise görülerin ve anlama yetisi kavramlarının ortak işleyişidir. Buna karşın Wittgenstein’a göre deneyimi olanaklı kılmayan veya olguya ait olmayan bir şeyin tasarımı mümkün değildir. Aksi takdirde olgunun tasarımının kurulması gerçeklikle uyuşmasında eksik kalır. Bu nedenle tasarımı kurulmaya çalışılan “şey” adına doğru veya yanlış demek imkansızdır. Wittgenstein bunu üzerine konuşma yapmamızın mümkün olmadığı alanlardan biri olarak oraya koyar. Sınırın öte tarafını temsil eden a priori bir tasarımın ne gerçekliği ne de anlamı vardır. Bu nedenle “a priori doğru bir tasarım yoktur” (Wittgenstein, 2011: 2.225). Bunlar sadece düşüncede kalır, düşüncede kalmakla anlamlı olurlar. Aksi durumda her bir tasarım bir önermeyi ifade edeceği için bunlar Wittgenstein’ın gözünde hem anlamsız hem de saçmadır. Bu anlamsız önermelerin olgusu olmayabilir ama nasıl ki Kant’ta akıl kendi doğası gereği metafizik kavga alanına düşüyorsa, Wittgenstein’da da benzer durumu görmek mümkündür. Çünkü dünyanın anlamı mantıksal biçimle kurulmaya çalışılır. Buna karşın yine de olgusu olmayan şeyler adına bir tasarım kurma ihtiyacı duyulur. İşte bu türden şeyler sadece gösterilebilir ama nasıl oldukları söylenemez. “Eğer anlam, işaret

edilen şeyden ibaret ise ve o da belli olan bir şey ise, o zaman, anlam diye bir şeyin var olabilmesi için, dilin kendilerine işaret edebileceği türden nesnelere var olması zorunludur” (Hudson, 2000: 19) .

Buna göre “anlam” sorunu bir tek dünyada yoktur. Dil denilen şeyin kendisinde de bir anlam vardır ve bu ancak işaretle gösterime sahip olanlardır. O vakit *Tractatus*’un amacı dünyayı dil ile anlamlandırmaktır. Aksi takdirde dilin dünyayı kuşatması boş bir uğraş olurdu. Çünkü dilin dünyayı kuşatması şu zorunluluğu doğurur: Söylediğimiz her şey dünyada vardır ve dünyada ne varsa onlar üzerine konuşulur. Bunların dışında kalanlar sadece bir gösterime, başka bir deyişle, bir işarette sahiptir. Böylece ilk anlamıyla özne olan “ben”in alanı “dünya”dır. “Şimdi benim olan değil, tersine herkesin, her nesnenin dünyasından söz ediyoruz; yani olguların dünyasından. Bu dünyada artık bir insan, bir hayvan ya da bir taş aynı sırada bulunur” (Soykan, 2006: 25). Buna göre içinde bulunduğumuz ve şu an doğa olarak nitelendirdiğimiz “dünya istencimden bağımsızdır” (Wittgenstein, 2004: 91).

Ancak bu öznenin dünyayı çevreleyen dilinin nasıl olduğuna bakmamız zorunluluğu doğar. Öyle ki, öznenin dili bu türden sınırlı bir dünya için “ideal dil” olarak inşa edilmeli. “İdeal dil” anlayışı belirli ve sabit olduğu için Stegmüller, Wittgenstein’in birinci dönem dil anlayışına “Dilin Mozaik Kuramı” (Soykan, 2006: 15) adını verir. Dünyanın yapısı ancak ve ancak ideal bir dil ile yansıtılabilir. Çünkü tüm dünyayı doldurmakla birlikte bu dil onun yönteminden gelir. Böylece bu dil mantıksal biçimdir, mantıksal bir dildir.

## **2.3.WITTEGENSTEIN’IN DİLİ**

### **2.3.1. Resim Kuramı**

“Dilin her bir yapıtaşının dünyayı doldurması nasıl olanaklıdır?” türünden bir sorunun yanıtı ancak “ideal dil”in dünyanın her bir bağlamında olanaklı olmasıyla verilebilir. “Bağlantı olanaklı olmalıdır şu anlama gelir: Önerme ve şey-durumunun oluşturucu öğelerinin belirli bir bağıntı içinde bulunmaları gerekir. O zaman bir önemenin bir şey-durumunu sunması için yalnızca önermenin bileşen parçalarının şey durumunun bileşen parçalarını temsil etmeleri ve birincilerin, ikinciler için olanaklı olan bir bağlantı içinde

bulunmaları gerekir” (Wittgenstein, 2004: 39). Böylece “ideal dil” dünyayı betimleyecekse bunu ancak mantıksal biçim olmasıyla mümkün kılar. Öyle ki, her bir tasarım olguya ilişkin olacak ve böylece tasarım gerçeklikle uyuşacaktır. Ancak bu gerçeklik ilkin mantıksal uzam içindedir, ardından da öznenin düşünmesinde. Bu bağlamda öznenin her bir düşüncesi uzamdadır ve olguya eşit olur. Bu yüzden “olguların mantıksal tasarımı, düşüncedir” (Wittgenstein, 2011: 3) ve her bir düşüncenin olgu nedeniyle gerçeklikle uyuşması zorunlu olarak onun doğru olmasını sağlar. Böylece “doğru düşüncelerin toplamı, dünyanın bir tasarımıdır” (Wittgenstein, 2011: 3.01).

Wittgenstein “ideal dil”in düşüncelerini anlamlı kılmak adına öncelikle kendi “dünya” anlayışını bazı öğelerden silmiştir. Böylece arınmış olan ve belirlenen bir dünyada dilin dünyaya indirgenmesi daha olanaklı görünür. Mozaik türden bir dil olduğu için her bir taşın nereye ve nasıl oturtulacağı bellidir. Bu yüzden aşkın kavramlardan arınık olarak dil, düşüncelerin mantık içinde kalmasını zorunlu kılar. Ters durumunda özne mantıksız düşünür ve anlam adına bir toz tanesi bile bulamaz. Çünkü özne mantıkla dolu olan dünyada sabit kalmıştır. Çünkü “dünyanın yapısı sabittir” (Wittgenstein, 2004: 79). Böylece “mantıksız olan hiçbir şeyi düşünemeyiz, çünkü o zaman mantıksız düşünmemiz gerekirdi” (Wittgenstein, 2011: 3.03). Bir düşünce biçimi aynı zamanda bir ifade biçimidir. Bu nedenle ifade biçimi bizleri zorunlu olarak önermelerin/yargıların nasıl kurulduğuna götürür. Öyle ki Wittgenstein düşünce dile getirme ile tasarım kurmayı aynı görür. Buna göre ifade biçimi resim çizmektir, fotoğraf çekmektir. Böylece “düşünce” kavramına bağlı olarak hem tasarım hem de resim gerçekliğin aynasıdır veya gerçekliğin bir modelidir. Çünkü “düşünce, düşündüğü olgu durumunun olanağını içerir. Düşünülebilir olan, olanaklıdır da” (Wittgenstein, 2011: 3.02).

“Gerçeği açığa çıkaran resim istenilen mesajı iletmesi gereken resmin herhangi bir özelliğini kaybetmeksizin (...) tümcelere dönüştürülebilir. Bu anlamda resim ve tümce tamamıyla birbirine denktir” (Hintikka, 2015: 35). Buna göre her önerme resim olurken aynı bağlamda her resim bir önermeyi gösterir. Ama öncelikle dilin bu konumda nasıl bir yapıda olduğuna bakmamız gerekir. Öyle ki, dil tıpkı dünyanın tözsel öğeleri gibi yalındır. Dilin dünyayı doldurması her ikisinde bulunan öğelerin paralel olmasını gerektirir. Bu konumda dünya olguların toplamı iken, “tümcelerin toplamı dildir”



(Wittgenstein, 2011: 4.001). Buna göre dünya ve dilin her bir ögesini şu şekilde resimlemek mümkündür:

Şekil 4.

Dünya	Dil
Olgu	Tümce (önerme)
Olgu-bağlamı	Temel tümce
Nesne	Ad

Bu şemaya göre nasıl ki dünyanın tözü nesne ise dilin tözü de “ad”dır. “Yalın bir nesne dilde bir ad ile temsil edilir. Bu adlar temsil ettikleri nesnelere gibi birleştirilebilir. Onların, içinde belirli bir düzene göre birleştirildikleri tümce, nesnelere birbiriyle uyumlu bir şekilde bağlantılı olduğu önermeyi ifade eder” (Hintikka, 2015: 30). Bu bağlam neticesinde “Ad, tümce içinde nesnenin yerini tutar” (Wittgenstein, 2011: 3.22). Adın nesnenin yerini tutması şu sonucu doğurur: Nesne, olgu-bağlamında yer alması koşulunda anlamlıdır. Benzer durum ad için de geçerlidir. Nesnenin tek başına bir anlamı yoktur. Çünkü nesne anlamlı olacağına bunun yolu ancak ve ancak onun düşünülüp üzerine tasarım kurulmasıyla olanaklıdır. Ancak nesnenin belirlenimi olgu bağlamı dışında yoktur. Bu yüzden nesne anlamlı olmasını bir tek bağıntı olanaklarına borçludur. Aynı bağlamda adın anlamı tümce içinde yer almasında olanaklıdır. Tümce içinde yer almayan bir adın anlamı (Sinn) değil gösterimi (Bedeutung) olur. Başka bir deyişle “tek bir sözcük, şu anlamda doğru ya da yanlış olamaz: gerçeklikle uyuşabilmesi ya da uyuşmaması anlamında” (Wittgenstein, 2004: 19). Böylece ad “gösterim” olması niteliğinde bir işleve sahiptir. Demek ki, adın gösterim olması nesneyle ilişkisinde, nesneyi imlediğinin göstergesidir. “Ad nesneyi imler. Nesne, onun imlemidir (“A” ile “A” aynı imdir)” (Wittgenstein, 2011: 3.203).

Buna göre tümcenin ve adın anlamı farklı yollardan betimlenir. Tümcenin anlamı için onun resmettiği olgu durumuna bakmamız gerekir. Çünkü tümce herhangi bir olgu durumunu betimlediği için gerçekliğin modeli konumunda olur. Buna göre, tümcenin anlamı, betimlediği şeyin resmine bağlıdır. Böylece tıpkı olgu gibi tümce de gerçekliğin

bir modelidir/aynasıdır. Çünkü “önermede, dünya, deneysel olarak bir araya getirilir” (Wittgenstein, 2004: 17). Oysaki adın anlamı yani gösterimi, gösterdiği (işaret ettiği) nesneye bakılmasını şart koşar. Ad bu durumda dışarıya doğru açılır. Kendinden başka bir şey olana doğru hamle yapar. Bu hamle adın bir işaretidir başka bir deyişle ad bir imdir. Dışarıya yöneldiği zaman ise kendisinin başka bir suretini görür. Öyle ki bu yeni suret nesnedir, başka bir deyişle, nesnenin adın imlemi olmasıdır. Buna göre tek başına ad sadece bir işaretten ibarettir. “Adlar yalın simgelerdir, bunları tek harflerle (“x”, “y”, “z”) imliyorum” (Wittgenstein, 2011: 4.24) der Wittgenstein.

Tüm bu söylenenlerin sonucu olarak hem ad hem de nesne için şu sonuç zorunludur ve geçerlidir: Nesne ilişkisinde olgunun anlamı gerçekliğin taslağı olmasıyla mümkündür. Buna karşın ad ilişkisinde tümcenin anlamı olguyu tasarımıladığı ölçüde gerçekliğin taslağıdır. Böylece “adlar noktalara benzer, tümceler ise oklara, onların anlamı vardır” (Wittgenstein, 2011: 3.144). Ad, bir bağlam içerisinde kullanılmadan bir anlam teşkil etmez. “İm ne doğru ne de yanlış olabilir” (Wittgenstein, 2004: 18) veya “yalnızca olgular bir anlamı dile getirebilir, bir adlar sınıfı bunu yapamaz” (Wittgenstein, 2011: 3.142) demekle aynı şeydir. Epistemolojik yönden adın önemi ancak tümce içinde yer almasıyla olanaklıdır. “Varsayalım ki, karmaşık nesne bu kitaptır. Onu ‘A’ olarak isimlendirelim. O zaman kesinlikle ‘A’nın önermede bulunuşu, bu kitabın olguda bulunuşunu gösterir” (Wittgenstein, 2004: 65) sonucuna ulaşılmaksızın “Bedeutung”un “Sinn” olması mümkün değildir.

Ad kavramının yanı sıra Wittgenstein hem dil hem de adın kullanım koşuluna bir nevi köprü görevi üstlenecek başka bir kavramdan söz eder. Kuşkusuz bu kavram olgu bağlamları ifadesine paralel olan “temel-tümce”dir. “Temel tümce adlardan oluşur. Adların bir bağlamı, bir zincirlenmesidir” (Wittgenstein, 2011: 4.22). Ancak ad ve tümce arasında olan ilişki temel-tümce ile tümce arasında görülmez. İlk ilişki türünde “anlam” bakımından bir karşılık varken; ikinci ilişki daha çok doğrulama (yanlışlama) üzerine kuruludur. Adın sadece “gösterimi” (Bedeutung) vardır. Buna göre nesne olmaksızın adın bir gösterimi olamaz. Buna göre, nesnelerin olmadığı varsayıldığında zorunlu sonuç şu olurdu: Ad denilen simgeler de yoktur. Buna göre dilin en küçük ve en yalın olan yapıtaşını gerçekliğin modelini sağlaması adına hem temel-tümceyi hem de tümcenin kendisini

tamamen ortadan kaldırır. Ancak temel-tümceler tüm tümcelerın doğruluk olanaklarını taşıır ve bu yönüyle var olmamaları mümkün değildir. Çünkü tüm temel-tümceler a priori olarak bilinir. Öyle ki Wittgenstein bu durum için “temel-tümceleri a priori olarak göremiyorsam, onları vermeye çalışmak açıkça saçmadır” (Wittgenstein, 2011: 5.5571) demektir. Öyleyse dünyanın anlamı bu bağlamda tümceleri oluşturan her bir temel-tümcenin temellendiril-me-mesi üzerine kuruludur. Çünkü onlar en yapıcıdır ve sınır belirleyen ögedir.

Viyana çevresi görüşü bağlamında temel tümcelere şöyle açıklık getirilebilir: Çevre görüşüne göre nasıl ki deney nesneleri bilimsel kavramlar için oluşturucu öge ise, benzer biçimde temel tümceler de tümcelerın anlamlı oluşu için yapıcı ögedir. Öyle ki, bilimsel bilginin temellinde doğrulanması mümkün olan tekil önermeler vardır. Bu bağlamda tüm tümel önermeler tekil önermeler ışığında ya dolaylı ya da doğrudan çıkarımlarla elde edilir. Buna göre, tümel önermelerın tanıtlanması tekil önermelere indirgenerek yapılır. Bu durumda tüm tümel önermeler en yalın bir “p” önermesine dönüştürülür. Çevre üyeleri bu türden bir bilimsel görüşü mümkün kılmalarını Wittgenstein’ın temel önermelerine borçludur. Onlar için “atomik önermeler”, “protokol önermeleri” veya “gözlem önermeleri” genel türden söylenmesi mümkün olan tümel önermelerın temellidir. Bu bağlamda aynı görüşü daha önce Wittgenstein “genel tümcelerın anlaşılması duyulabilir bir şekilde temel tümcelerın anlaşılmasına bağlıdır” (Wittgenstein, 2011: 4.411) ifadesinde belirtir.

Herhangi bir “p” önermesi içinde mantık değişmezlerinden birini barındırmaz. Bu bağlamda bileşik önermeden farklıdır. “Wittgenstein öldü” önermesi en yalın “p” önermesidir. Bu bakımdan tüm “temel tümceyi p, q, r olarak imliyorum” (Wittgenstein, 2011: 4.24) der Wittgenstein. Her bir temel tümcenin doğruluk olanağı tümcenin doğru veya yanlış olmasına etki eder. Çünkü temel tümceler bir resim olarak anılamaz. Bu nedenle herhangi bir olgu durumunun anlamı “Sinn” ilişkisinde resimlenemez. Bu bağlam doğrultusunda tümcenin anlamına etki etmesi temel tümcenin mantıksal doğruluğuna bağlıdır. Çünkü tümcenin anlamı onun doğruluğundan ya da yanlışlığından ayrıdır. İki kişinin eskrim yaptığını betimleyen bir resimde A kişisi resmi doğru görmüş B kişisi ise yanlış görmüş olabilir. Bu durumda cümleın anlamı kendindedir, dışarda

değil. Bu temel tümcenin mantıksal düzgünlük doğrultusunda kurulduğunu belirtir. Çünkü tümceye biçilen anlam, temel tümcenin “p” ve “-p” olarak alınmasında etkilidir. “A, B ile eskrim yapıyor. Resim-yazıdaki önerme doğru ve yanlış olabilir. Doğruluk ve yanlışlığından bağımsız olarak bir anlama sahiptir” (Wittgenstein, 2004: 17). Anlam tümcenin içindedir, onda gizli olabilir. Ancak tüm tümcelerin doğruluğu zorunlu olarak temel tümcelerin doğru veya yanlış kurulmasına bağlıdır. Öyle ki, bir tümcenin doğruluk koşulu temel tümcelerin doğruluk olanaklarına bağlıdır. Dünyanın tüm temel tümcelerinin doğru olması “dünyayı tam olarak betimler” (Wittgenstein, 2011: 4.26).

Temel tümcelerin her birinin a priori olarak bilinmesi onların mantık önermeleri olduğu sonucunu doğurur. Bu türden olan her bir önerme Wittgenstein’in mantık ve ona ait önermeleri totoloji olarak adlandırmasına neden olur. Öyle ki, mantığın önermeleri yeni bir şey söylemezler. Bu yüzden dünyanın nasıl olduğu üzerine sadece bir gönderme yapar ancak dünyanın neliğine dair bir ispatı yoktur. Var olanı tekrar eden bu türden her bir temel tümce yanlışlanmasını tamamen elimine eder. Bu durumda temel-tümcenin doğruluğu onunla hiç çelişmeyecek temel tümcelerin varlığıyla olanaklıdır. Başka bir deyişle, temel-tümce başka hiçbir temel-tümce ile çelişmemelidir.

Bu sonuç ilişkisinde dünyanın tüm önermeleri temel önermelerden oluştuğuna göre, dünyaya ilişkin tüm tümcelerin doğruluğu mümkündür. Çünkü her bir temel tümce ya bir “p” ya da “-p” türünden bir önerme ifade eder. Buna karşın bir “p” önermesinden “-r” önermesi çıkarılamaz. Temel tümcelerin mantıksal önermeler olması, onların her birinin birbirinden bağımsız olduğunu gösterir. Bu durumda “bir temel tümceden bir başkası çıkarsanamaz” (Wittgenstein, 2011: 5.134). “Bu bir bardaktır” ifadesinde nesneye ilişkin verilen tanım diğer tüm tanım olasılıklarını dışlar. Ancak “bu bir bardak değildir” ifadesi şu anlama gelmez: O halde “bu bir kedidir.” Öyle ki, temel tümceler birbiriyle bağlantılıdır ancak onlardan tamamen farklı bir bağlam yaratmak mümkün değildir. Çünkü dilin dünyayı doldurması bu türden farklı bir olgu durumunu yaratmamıza izin vermez. Böylece her bir temel tümcenin doğruluk olanağı bir olgu bağlamının varlığına dair işaretler barındırır. Bu yüzden “herhangi bir olgu durumunun varoluşundan, ondan tümüyle farklı başka bir olgu durumunun varoluşu hiçbir şekilde sonuç olarak

çıkarılamaz” (Wittgenstein, 2011: 5.135). Başka bir deyişle “böyle bir sonuç çıkarmayı haklandırabilecek bir nedensel bağlantı, yoktur” (Wittgenstein, 2011: 5.136).

Fenomenolojik bir dil ilişkisinde ele alınan tüm bu bağlamlar artık tümcenin gerçekliğe bir model olma yolunu aralar. Öyle ki, her bir önerme ögesi dünyanın bir izdüşümünü gösterir. Dilin dünyaya olan benzerliği veya dilin dünyaya değmesi her iki durumda tüm öğelerin birbirini gerektirdiğini kanıtlar. Nasıl ki, dünya olgulardan meydana geliyorsa, dil de tümcelerden meydana gelir. Olgunun anlamı nasıl ki ona ilişkin tasarımın gerçekliğin bir modeli olmasıyla kazanılıyorsa, tümcenin de anlamı ve gerçekliğin bir modeli olması olgunun tasarımını resimlemesiyle olur. Buna göre tüm dil tümceleri<sup>20</sup> hem olgunun tasarımını hem de onun gerçekliğini aynı resimde birleştirir. Öyle ki, “tümcelerin, gerçekliğin bir tasarımı” (Wittgenstein, 2011: 4.01) olması ancak olgunun izdüşümünü çizmesiyle mümkündür. Tümce mantıksal dil bağlamında hem sözdizim kurallarına hem de anlam bakımından geçerli olmalı. Buna göre bir tümce gerçekliğe ilişkin bir resim olacaksa bu resmin modeli hem sözdizim (Sentaks) kurallarına hem de anlam ilişkisine (Semantik) göre yapılmalı. Çünkü anlamlı olması ancak bu şekilde mümkündür. Şimdi “Leviathan bir insandır” önermesi sözdizim kurallarına göre doğrudur. Buna karşın onun doğru olması anlamlı olması için yeterli değildir. Anlamlı olmak bu kural ilişkisinde gerçeklikte onaylamayı şart koşar.<sup>21</sup> Çünkü ne Leviathan’ın varlığını biliriz ne de insan suretinde olduğunu. Öyleyse bu türden bir tümcenin ideal dil içinde yer etmesi olanaklı olmaz. Buna karşın şu tümce hem sözdizim kurallarına göre doğrudur hem de gerçekliğin bir modeli olması yönünden de anlamlıdır: “Stephen Hawking ALS<sup>22</sup> hastasıydı”. Bu türden olan her bir dil önermesi mantıksal uzamda bir yer edinmiştir. Bu bağlamda her bir tümce şu zorunlu sonucu doğurur: “Tümce mantıksal

<sup>20</sup> “Dil tümcesi” ifadesi sorunlu görünebilir ama bu çalışmanın ileriki kısımlarında da görüleceği üzere bazı önermeleri Wittgenstein dilin içine almaz. Çünkü her bir tümcenin dil içinde kullanımı zorunlu olarak bir olgu durumunu betimler. Böylece her bir tümce kendisinden ayrı olan başka bir şeye aittir. Olgusal olan bu şey’ler gerçeklikte olmalarıyla varlığa sahiptir. Buna karşın etik-ahlak-mantık türünden olan hiçbir önermenin bir gerçekliği olamaz. Çünkü onların bir olgusu yoktur. Her bir aşkın önerme gibi bazı soru tümceleri de dile ait olamaz. Tanrı var mıdır? Dünyanın tözü kaç tanedir? vb. gibi soru tümcelerine ilişkin bir yanıtın ne olgusu ne de resmi vardır.

<sup>21</sup> Viyana Çevresi üyelerince bir önermenin anlamlı olması sözdizim kurallarının doğruluğunu şart koşar. Ama bir önermenin anlamlı olması deney önermeleri neticesinde onaylanmayı bekler. Buna göre bir önerme bu beklentiye ancak gerçeklikle doğrulanmasında bulur. Bu yöntemin adına ise “doğrulanabilirlik ilkesi” denilir.

<sup>22</sup> ALS yani Amiyotrofik Lateral Skleroz, ilerleyici bir sinir sistemi hastalığıdır.

uzamda bir yer belirler. Bu mantıksal yerin varoluşu, ancak önermelerin varoluşu yoluyla sağlanır, anlamlı tümcenin varoluş yoluyla” (Wittgenstein, 2011: 3.4). Tüm dil tümceleri hem doğru hem de anlamlı oldukları için Wittgenstein’a göre doğa bilimlerinin tüm tümceleri bu türdendir. Çünkü her bir doğa bilimi “bilim” olma adını metafizik türünden karanlık derin çukurlarda gezmemeye borçludur. Onların yöntemleri tüm aşkın kavramları dışlamıştır. Her bir doğa biliminin tümceleri böylelikle sadece söylenmesi olanaklı olanlar üzerine kuruludur.

### 2.3.2. Dilin Kemiği

Özne (Solipsizm) bağlamında ele alınan “dünya”ya ait “ben”in dili bu çıkarımlar neticesinde tek yanlıdır. Kendine sınırlar inşa eden bu özne anlayışı dilin izin verdiği yere kadar gider ve onlardan önermeler üretir. Ancak öznenin tüm önermeleri hem olguya ilişkindir hem de gerçekliğin modelini yaratacak olan tasarıma (resim). Öyle ki dil bu anlamda tek yönlü dar sokaklardan geçer. Böylece bu sınırlamalar dilin bir kemiğe sahip olduğunu gösterir. Dilin bu kemiksel yapısı bir sınırdır ve dile ait olmakla düşünceye de ait olur. Bu bağlamda söyleyebileceğimiz her şey dilin kemiğine dayandığında son bulur. Bu kemik dünyanın anlamlı olması yolunda tümcenin de anlamlı olmasını ister. Tüm tümcelerin anlamlı olması dildeki her şeyin kurallara göre inşa edildiğini gösterir. Bu gösterim ilkin “sentaktik”tir; ardından “semantik”tir. Şimdi her türden önerme dilin kemiğine göre oluşuyorsa *Tractatus* dilinde aşkın kavramlara yer yoktur. Öyle ki her bir nesnenin bir ada sahip olması bileşik önermelere olanak tanıyan mantıksal sabitlerin nesnesinin ne olduğu sorununu doğurur. Yine buna benzer olacak şekilde sözdizim kuralları dışında kullanılan “Kaç!” sözcüğünün nesnesi nedir? Öyle ki, Wittgenstein öğretisinin çifte devrim olarak anılmasının en büyük nedeni *Tractatus*’ta her bir sözcüğe ait bir etiketin olması iken, *Felsefi Soruşturmalar*’da sözcüğe ait etiketi kaldırıp yerine onun kullanımını getirmesinden gelir. Buna göre *Tractatus*’un kemiksel dili nedeniyle girdiği bu çıkmazı Wittgenstein ikinci devrimini sağlayan *Felsefi Soruşturmalar*’da çözmüştür.

*Tractatus* dili işaret ederek eğitime benzer. Her bir işaret edimi bir nesneye tekabül eder. Başka bir deyişle “bir sözcüğü telaffuz etmek imgelem piyanosunda bir tuşa basmakla” (Wittgenstein, 2010: 25) aynı anlamda kullanılır. Bu türden olan ideal dil anlayışı şu

problemi yaratır: Matematik ve mantığın önermeleri veya aşkın kavramlara ilişkin önermelerin resmi var mıdır? Buna benzer olarak mantıksal sabitlerin bir imgelem piyanosunda karşılığı nedir? Öyle ki ideal dil dünyanın izdüşüm haritası amacıyla kullanıldığında Augustinus'un ilkel kabile diline benzer. Bu durumda her bir nesnenin adı vardır ve her bir özne bu adların kullanımının nasıl olacağını işaret-ederek-eğitimle öğrenmiştir. Bu tür kullanımların hepsi dar sokaklara ait olsa bile bir dil oyunudur. “Dil ve dilin iç içe örülü olduğu etkinlikler bütününe dil oyunu” (Wittgenstein, 2010: 26) der Wittgenstein. Bu bağlamda sayısız türden dil oyunu vardır ve buna *Tractatus*'un dilini de dahil etmek mümkündür.

Çifte devrimin ikincisi yani sözcüğün kullanımına bağlı olarak yarattığı anlam, ilk devrimin özelliği olan sözcüğün tek yanlı kullanımını dışlar. Böylece sözcük artık bir alet çatasındaki aletlerin işlevi gibi çeşitlidir. Böylece her bir sözcük olguya ilişkin bir şey söylemekle kalmaz, kullanım tarzı doğrultusunda başka anlamlara da gelir. Wittgenstein bu durumu “bir alet kutusundaki aletleri düşün: Çekiç, kerpeten, testere, tornavida, cetvel, tutkal çanağı, tutkal, çiviler, vidalar.- Bu nesnelere işlevleri ne denli çeşitliyse, sözcüklerin işlevleri de o denli çeşitlidir” (Wittgenstein, 2010: 27) biçiminde ifade eder. Oysaki *Tractatus*'un dilinde nesnelere verilen adların kullanımları belirlenmiştir. Bu kullanımlarda her bir ad nesneye ait bir etikettir. Çünkü “bir şeyi adlandırmak, o şeyin üzerine ad yazılı bir etiket yapıştırmaya benzer” (Wittgenstein, 2010: 28). *Tractatus*'un “ideal dil” anlayışı sözcüklerin imgelem piyanosunda birer etiketleri olması doğrultusunda bir dil oyunu ifade eder. Bu nedenle *Tractatus*'ta şu türden sözcüklerin bir anlamı olamaz: “Kaç!”, “Tanrı”, “Ahlak”. Bu türden her bir sözcüğün kullanımı tümce içinde yer almalarıyla anlamlıdır. İdeal dil bu sözcüklerin kullanımında iki şeyi önceler: İlk söz dizim kurallarıyla uyumlu olacak. Ardından olguya ilişkin olacak. Böylelikle resim kuramı görevini yerine getirir.

Tümce olanaklı olgu bağlamlarını dile getirir. Bu bağlamların anlamlı oluşu, onların öğelerinin varoluşuyla olanaklıdır. Tümce tüm gerçekliği serimleyebilir; onun anlamlı olması buna bağlıdır. “Ama gerçekliği ortaya koyabilmek için onunla ortaklaşa sahip olması gerekeni ortaya koyamaz” (Wittgenstein, 2011: 4.12). Bu ortak yapı mantıksal biçimdir. Şimdi “dil yapısı nasıldır?” türünden bir sorunun yanıtı bu bağlama göre

hiçbir koşulda anlamlı olamaz. Öyle ki dil kendini açıklamaya çalışırken kendine ilişkin bir olguya sahip olamaz. Dilin anlamının tam olmasını sağlayan resim kuramı, kendi yapısının resmini çizemez. Bu çıkarım şu sonucu doğurur: Dilin iskeleti olan bu yapı (gramer) kendi üzerine düşünemez. Dilin yapısı, betimlenebilecek bir olgu nesnesine sahip olmadığı için onun izdüşümü “dünya”da kalarak bulunamaz. Çünkü “tümce gerçekliğin mantıksal biçimini gösterir.” Bu nedenle “dil, onda yansıyanı, ortaya koyamaz” (Wittgenstein, 2011: 4.121). Dilde yansıyan ve tümcenin mantıksal biçimi veya dilin iskeleti onun grameridir. Bu gramer şey (nesne) ile sözcük (ad) arasında kurulan ilişkinin nasıl olduğunu serimleyemez. Çünkü bir şeyin varlığından söz etmek Wittgenstein için onu dile sokmak değildir. Dil içinde olan her şeyin onda olması, şeylerin nasıl olduğunu açıklamaktan gelir. Oysaki dilin grameri veya yapısının nasıl olduğuna ilişkin tasarımı yoktur. Başka bir deyişle “dil kendi (...) fiziksel bir sisteme aittir. Bir dil betimliyorsam aslında fiziğe ait olan bir şeyi betimliyorum. Ancak fiziksel bir dil, fenomeni nasıl betimleyebilir?” (Hintikka, 2015: 49). “Mantığı anlamak için gereksindiğimiz ‘deneyim’, bir şeyin böyle böyle olduğunun değil, olduğunun deneyimidir: oysa bu, işte, hiç de deneyim değildir” (Wittgenstein, 2011: 5.552). Buna göre varılacak sonuç şudur: “Ondan, dilin mantığını dolaysız çıkarmak insan için olanaksızdır” (Wittgenstein, 2011: 4.0002).

Buna göre, “dünya” içinde olan öznenin “ben” tasarımı hiç şüphesiz dil ile sınırlıdır. Bu dilin kullanımı tek yanlıdır ve dar sokaklardan geçmeyi koşul saymıştır. Dilin dünyaya ilişkin olan bu anlamı onların birbirine değmesini sağlar. Herhangi birisine çizilen sınır diğerine de çizilir. “Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını imler” (Wittgenstein, 2011: 5.6). . Bu tıpkı düşünceye çizilen sınırın dile de çizilmesine benzer. “Mantık dünyayı doldurur; dünyanın sınırları onun da sınırlardır” (Wittgenstein, 2011: 5.61). Aksi durumunu düşündüğümüzde Wittgenstein’in büyük harflerle yazdığı “Ben” dili ve ona ilişkin aşkın kavramları barındıran “yaşam” kendini gösterir. “Ben”in dili “Dar geçitlerden ve alanlardan, eski ve yeni evlerden, farklı dönemlerden eklentiler taşıyan evlerden oluşan bir labirent; çevresinde de düz ve düzenli caddeleri ve tek tip evleriyle pek çok yeni banliyöden” (Wittgenstein, 2010: 29) oluşur. Onun yaşamı “dünyanın benim dünyam olmasıyla” (Wittgenstein, 2011: 5.641) başlar.



### 2.3.3. Aşkın Sorunu

Wittgenstein'in özellikle bu biçimde yazdığı "Ben" düşünen, tasarımılayan bir öznedir. Ancak onun bu tasarımı olguların tümcelerine ilişkin değildir. Çünkü "Ben" in dünyasında daha çok aşkın kavramlar yer alır. Bu nedenle Wittgenstein "düşünen, tasarımılayan, özne, yoktur" (Wittgenstein, 2011: 5.631) der. Buna göre özne "dünya"yı dar sokaklardan oluşan bir "dil" ile anlatmaya çalışır. Böylece özne dünyada olan herhangi bir olgu durumu gibidir. Dünyanın içinde her şey nasılsa o şekilde olduğu için "ben" olan özne her şeyden birisidir. Buna karşın bir "yaşam" alanına sahip olan "Ben" metafizik türden bir özneyi temsil eder. Onun dünyası kendi içinde bir evrenle eşdeğerdir. "Ben dünyamım (Küçük Evren)" (Wittgenstein, 2011: 5.63) demekle şu çıkarım zorunlu olur: "Dünya ile yaşam birdir" (Wittgenstein, 2011: 5.621). Böylece "Ben" küçük harflerle yazılan "ben" karşısında düşünen, tasarımılayan bir konumdur. Kendine bu konumda bir alan yaratan metafizik öznenin dünyası sadece olgu durumlarını barındırmaz. Böylece bu küçük evrende hem olgulara ilişkin olan hem de sadece kendisiyle ilişkili olan bir dil yaratır. Bu dil kuşkusuz onun dünyasının değerini içinde değil, dışında bulmasını olanaklı kılar. Çünkü "Ben" in "dilegetirilmeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir. Gizemli (*das Mystische*) olandır o" (Wittgenstein, 2011: 6.522) biçiminde çıkarımda bulunması onu mistik olanı aramaya zorlar. Böylece ilk anlamıyla dünyanın içinde herhangi bir şey gibi görünen "ben" in düşünme edimi mistik olan için geçerli değildir. Çünkü onun dilinin kemikli olması şu sonucu doğurur: Söyleyebileceğin her şey üzerine düşün.

Sonuç olarak metafizik öznenin küçük evreninde her türden aşkın kavrama yer vardır. Etik, Estetik, Ahlak, Tanrı gibi konular küçük harflerle yazılan "ben" için mümkün olmazken metafizik özne için ("Ben") geçerlidir. Böylece onun "dünyasının anlamı dışında yatsa gerek" (Wittgenstein, 2011: 6.41). Buna karşın "ben" in dünyası ise şöyledir: "Dünyanın içinde her şey nasılsa öyledir, her şey nasıl olup-bitiyorsa öyle olup-biter; içinde hiçbir değer yoktur" (Wittgenstein, 2011: 6.41). İlk anlamda öznenin kendisine yönelteceği her bir sorunun yanıtı mümkündür. Onun düşünme edimi kuşkusuz şu türden olacaktır: "Dilegetirilemeyen bir yanıtın sorusu da dilegetirilemez" (Wittgenstein, 2011: 6.5). Ona ait dilin dünyaya değmesi, bu dünyada doğaötesini işaret edecek bir soru içermez. Öyle ki onun dilinde ve dünyasında "gizem yoktur" (Wittgenstein, 2011: 6.5). Oysaki metafizik özne için bu türden bir düşünme edimi mümkün değildir.

Ancak bu türden bir dünya ve dil anlayışı *Tractatus*'un yapısına ters düşer. Çünkü, aşkın olan hiçbir şeyin deneyimi mümkün olmadığından bu deneyim alanına ait bir resmin çizilmesi olanaksızdır. Bu nedenle aşkın kavramlar karşısında yapılması gereken susmaktır. Aksi takdirde, hiçbir aşkın kavrama ait tümcenin anlamı yoktur ve tüm tümceler saçma olurdu. “Bu yüzden Etikte hiçbir tümce bulunamaz” (Wittgenstein, 2011: 6.42). *Tractatus*, böylece “Ben”in değil küçük harflerle yazılan “ben” dünyasına aittir.

#### 2.3.4. Felsefe

Wittgenstein, *Tractatus*'ta felsefenin tanımını hiçbir koşulda yapmaz. Buna karşın felsefenin bir görevi resmedilir. Öyle ki bu görevle birlikte felsefe, doğabilimlerinin tümcelerini sınırlar. Bu sınırlamayla birlikte doğabilimlerinin kendilerinde hak olarak gördükleri problem alanlarının tartışma yaratacak bir duruma gelmemesi sağlanır. Felsefenin bu görevi aslında tüm doğabilimi tümcelerinin sınırlandığı anlamına gelir. Çünkü Wittgenstein'in bu konumda tavrı nettir ve bu tavır şudur: “Felsefenin amacı düşüncelerin mantıksal açıklığıdır” (Wittgenstein, 2011: 4.112). Açıklama etkinliği dil ve düşünce bağlamı neticesinde felsefenin doğa bilimlerinin bazı alanlarına sınır getirmesini olanaklı kılar. Çünkü “felsefe ne bir doğa bilimi ne psikoloji ne de herhangi bir bilimdir. Felsefenin bilimler karşısındaki yeri, her biri için aynıdır: Açıklama etkinliği” (Soykan, 2006: 87). Böylece her bir bilime aynı tavrı sergileyen Wittgenstein tüm bilimlerin ilkelerinin dünyaya ilişkin olmasını şu buyrukla sağlar: “Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı” (Wittgenstein, 2011: 7).

Bu buyruk dilin dünyaya değmesine engel olacak herhangi bir konu olabilir. Örneğin “Ruh” gibi bir kavramın neliği hakkında yapılan pek çok tartışma aslında hem söz konusu bilimin hem de felsefenin görevinin tehlikeye düştüğünün kanıtıdır. Benzer anlamda “Dünyanın kaç tane tözü vardır?”, “Töz nedir?” veya “Evrensel bir ahlak yasası var mıdır?” türünden hiçbir sorunun yanıtı dünyada herhangi bir deneyime karşılık gelmediği için anlamsızdır. Bu durumda felsefeye mal edilmeye çalışılan bu konular üzerine her bir yanıt anlamlı değil tamamen saçmadır. Çünkü ilkin, felsefe, tümceleri açık kılmaya çalışır. Buna göre her bir açıklama şunu gösterir: Aşkın kavramlar üzerine olan tüm sözde soru tümcelerimiz yine aşkın yanıtlar verir. Böylece “felsefenin sonucu ‘felsefe tümceleri’ değil, tümcelerin açık hale gelmesidir” (Wittgenstein, 2011: 4.112).

İkincil anlamda geleneksel felsefe anlayışı bağlamında felsefenin “bilgelik sevgisi” anlamı Wittgenstein için geçerli değildir. Çünkü felsefenin philo-sophia (bilgelik sevgisi) olarak adlandırılması şu sonucu doğurur: Felsefede yanıtlardan ziyade soruların ön planda tutulması. Buna karşın artık mantıksal biçimle felsefede soruların önemli olması bir sonuca dayandırılır: Bu sonuç kuşkusuz sorulacak bir sorunun yanıtlanabilmesidir. Çünkü felsefe dünya içinde kalarak dünyayı anlamlandırmaya çalışır. Bir alan içinde kalmak sınırları belirlenmiş konulara yönelmeyi zorunlu kılar. Böylece ne felsefede ne de dünyada gizemli (mistik) alanlar vardır. Bu şunu gösterir: “Bir soru sorulabiliyorsa, yanıtlanabilir de” (Wittgenstein, 2011: 6.5). Aksi durumla felsefede mantıksal biçimin dışlandığı varsayıldığında sınırın ötesi dünyanın içine dahil etmeye çalışılır. Bu durum tıpkı Kant’ta mantığın diyalektik işlemesine benzer. Mantığın diyalektik kullanımı, onun yansımalar üretmesine neden olur. Benzer durum felsefede, metafizik tümcelerin olduğuna kendimizi inandırmayla aynıdır. “Bu metafizik tümceler, doğru olmadıkları gibi yanlış da değildir. Felsefe hemen hemen tümüyle bunlarla kaplıdır” (Soykan, 2006: 89). Pek çok düşünür Tanrının insanı kendi suretinde yarattığı düşüncesiyle şu sonuca ulaşır: İsa, Tanrı’nın oğludur. Bu türden bir metafizik tümceye anlam atfetmek kuşkusuz Wittgenstein için saçmadır. Çünkü ne İsa’nın Tanrı’nın oğlu olduğuna dair bir deneyimimiz vardır ne de Tanrının suretinin nasıl olduğuna ilişkin bir tasarımıımız. Buna karşın felsefede pek çok düşünür İsa’nın Tanrı’nın oğlu olduğu görüşünde hemfikirdir ve bu türden pek çok felsefi yapıt kaleme alınmıştır. Bu ve buna benzer tüm sözde tümcelere yazılan metafizik yapıtlar için Wittgenstein’in tutumu olumsuzdur. Çünkü ona göre, “felsefe yapıtı, özünde açıklamalardan oluşur.” ve “Felsefe bir öğretidir değil, bir etkinliktir” (Wittgenstein, 2011: 4.112).

Sonuç olarak, felsefenin tam olarak takınacağı tavır bellidir: Söylenebilenlerin belirlenmesiyle, söylenmesi mümkün olmayanların dışlanmasıdır. Sınırın ötesi adına konuşmak anlamlı değil, aksine saçmalaktır. Bu saçmalığa ait hiçbir yanıtın imgelem piyanosunda yeri yoktur. Buna hem metafizik öğeleri hem de bu kitap (*Tractatus*) boyunca mantıksal biçim olarak ifade edilen gramerin yapısı dahildir. Sınırın ötesini temsil eden bu tür kavramların anlamlandırılma uğraşı yanlış (saçma) sonuçlarla neticelenmesine neden olabilir. Wittgenstein’da görülen bu durum Kant’a aklın yarılsamalara düşmesine neden olan idelerin (*noumenon*ların) *phenomenon* olarak görülmesine benzer olarak kullanılmıştır. Bu nedenle Wittgenstein’da sınırın ötesinde

kalanların, sanki sınırın beriki tarafına aitmiş gibi görülmesi ve onlar üzerine yargıda bulunulması saçma bir uğraştır. Hem metafiziğin (ve olgu düzeyine ait olmayan kavramların) hem de dil-dünya ilişkisinin temelinde yer alan “bağın” anlamı sınırın ötesinde kalır. Bu kavramların anlamı sınırın içinde yer alan bir özne ile yapılamaz. Özne ancak sınırın ötesine bir atılımda bulunursa, başka bir deyişle sınırın ötesine geçerse mümkün kılabilir. Bu nedenle Wittgenstein, “Beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla –onlara tırmanarak- onların üstüne çıktığında (...) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür” (Wittgenstein, 2011: 6.54) demektedir.

## SONUÇ

Kant ve Wittgenstein'in metafiziğe karşı olan tutumlarının daha iyi anlaşılabilmesi adına her iki filozofta felsefi sorunlarının çözümü için – Kant'ta *Saf Aklın Eleştisi*'nin gerekliliği ve Wittgenstein'da *Tractatus*'un sınırı- yöntem ve amaç ilişkisinde bilgi ve doğruluk anlayışları gösterilmelidir. Ancak bunu yapılabilmesi her iki filozofta özne ve dünya tasarımlarının nasıl şekillendiğini de açıklama zorunluluğunu gerektirir. Nitekim Kant'ın düşüncenin mantığına uyguladığı eleştiri, dili etkilerken, Wittgenstein'in dilin yapısına uyguladığı sınır düşüncesi etkilemektedir. *Sınırın ve eleştirinin* önemi her iki filozofta yöntem, amaç, bilgi, doğruluk, özne, dünya tasarımı kavramlarıyla anlaşılabilir.

Kant'ta “Transsendental Felsefe” ve Wittgenstein'da “Mantıksal Biçim” her iki filozof adına yöntem olarak gösterilebilir. Bununla beraber hem Kant (Kant, 2017: AXIII) hem de Wittgenstein (Wittgenstein, 2011: 13) kendi yöntem anlayışlarıyla sorun olarak gördükleri felsefi problemleri sonuna dek çözdüklerini iddia ederler. Ancak Kant eleştirel felsefenin bir *öğreti* olmaktan ziyade bir bilim olduğunu ve işinin sentetik a priori yargılar olduğunu ifade eder. Wittgenstein ise felsefenin görevinin felsefi tümceler üretmek olmadığını, aksine felsefi tümceleri açığa kavuşturmaya çalışan *etkinlik* olduğunu ifade eder. Bunu yapmanın yolu Kant'ta düşünme üstüne tekrar bir düşünme veya metafiziğin bir metafiziği ile olanaklıyken, Wittgenstein'da düşünmenin nesne olarak alınması söz konusu değildir. Dolayısıyla Wittgenstein dile çizilen sınırın aynı oranda düşüncesi de etkilediğini bildiğinden, düşünce daha çok dile çizilen sınırın dolaylı bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Kant'ın bilme yetimizin yapısına getirdiği eleştiri aynı zamanda düşünme üzerine bir düşünmedir. Başka bir deyişle nasıl düşündüğümüzün yapısının ortaya konmasıdır. Öyle ki, akıl bu eleştiri sonucunda hem suçlu hem de suçsuz olarak görülür. Buna karşın Wittgenstein'da düşünmenin tekrar düşünme olarak nesne alınması mümkün değildir. “Düşünemediğimizi, düşünemeyiz; o zaman, düşünemediğimizi söyleyemeyiz de” (Wittgenstein, 2011: 5.61) anlayışı öznenin aynı zamanda dünyanın da sınırı olmasından gelir ki, öznenin bu konumu düşüncenin bir nesne olarak karşıda durmasına da olanak sağlamaz.

Kant ve Wittgenstein'in serimledikleri yöntemlerin amacı yukarıda verilen bilgiler ışığında benzer bir özellik gösterir: Felsefi sorunların çözümünü sağlamak. Bu amaç için Kant anlamlı düşüncenin olanağını ve koşullarını gösterirken; Wittgenstein daha çok anlamlı

dilin olanağını ve koşullarını gösterir. Bu nedenle Kant ve Wittgenstein'in sorunların çözümü adına ulaştıkları sonuçlar farklılık gösterir. Çünkü Kant'a göre felsefede varolan sorunların çözümü metafiziğin doğabiliminde olduğu gibi bir kesinliğe sahip olduğunu göstermekten geçer. Bunun için yapılması gereken ilk şey metafizikte sentetik a priori yargıların nasıl olanaklı olduğunu göstermektir. Bu aynı zamanda, bilme yetimizin bir eleştirisini gerektirir. Buna karşın Wittgenstein için felsefede metafiziğin ve sözde tümcelerın etkisini kırmak, dilin metafiziksel öğelerden temizlenmesi, onları sınırın ötesine atmamızla olanaklıdır. Aksi takdirde olgusal temeli olmayan metafiziğin üzerine konuşmak saçma bir uğraştır. Bu nedenle bu tür konular hakkında yapmamız gereken tek şey susmaktır.

Kant'a göre bilgi dediğimiz "karşılaştırılan ve bağıntılanan tasarımların bir bütünüdür" (Kant, 2017: A97-98). Her türlü bilginin deneyle başladığını, ama deneyden gelmediğini söyleyen Kant deneyden gelen a posteriori denen empirik bilgilere karşılık, tüm duyu izlenimlerinden bağımsız a priori bilginin mümkün olup olmadığını soruşturur. Soruşturmanın sonunda her türlü deneysel görüden önce gelen ve görüyü mümkün kılan, duyusallığın saf formlarından ve her türlü yargı vermeden (düşünmeden) önce gelen ve yargı vermeyi mümkün kılan anlama yetisi kavramlarından, yani kategorilerinden söz eder. A priori olan bu yapılardır. Her görüde zaman ve mekan a priori formlarının payı vardır ve onların içerilmediği, onların süzgecinden geçmeyen hiçbir görü yoktur. Yine her yargıda, en azından her deney yargısında mutlaka anlama yetisi kavramlarının payı, katkısı vardır. Bu durum bizi kendinde şey-fenomen ayrımıyla karşı karşıya getirir. Bizim bilme yetimizin ulaştığı fenomenlerdir. Buna karşın kendinde şeyler bilinemez olarak kalanlardır. Bu nedenle akıl kavramları olan ve deneyle hiçbir ilgileri olmayan idelerin de bilgisi olmaz. Bunlar deneyle ilgileri olmayan, ama aklın tamlığa ulaşmak, koşullu olana yetinmeyip koşulsuz olana varmak için kendi doğal yapısı gereği zorunlu olarak ürettiği kavramlardır. Ama bunlar bir kuruntuyu, yanılgıyı birlikte getirirler. Tamlık uğruna hiçbir deney verisi olmadığı halde sanki deneye dayanan şeyler olduğu düşünülür. Öyle ki idelerin, fenomen alanına ait oldukları sanılır; *transsendent* oldukları unutulur. Dolayısıyla Kant'ın yapmak istediği bilinebilen ile düşünülebilenin sınırlarının çizilmesi, idelere ilişkin akıl yürütmelerin doğasının aydınlatılması, bilgisi olabilenle olamayanın aydınlatılmasıdır. Bu bilgiler neticesinde asıl çıkarım aslında şudur: İdeler söz konusu olduğunda aklın kendi sınırları içinde tutulmasıdır.

Diğer yandan Kant gibi Wittgenstein’da da bilgi edinme süreci bazı temel öğelerin işleyişini zorunlu kılar, ancak Wittgenstein’da bu sefer a priori bir bilginin olanağı mümkün değildir. Çünkü Wittgenstein’da felsefi bilgi mümkün değildir. Aksine felsefe bir etkinliktir ve bilgi daha çok saf doğa bilimlerinde mümkündür. Bu nedenle bir tasarımın doğru olması onun ancak olgusal bir temeli olmasıyla olanaklıdır. Bu nedenle a priori doğru bir tasarımın olanaklı olması söz konusu değildir.<sup>23</sup> Çünkü bilginiz ancak olgular dünyasıyla ilintilidir. Bu nedenle bilgi edinme süreci dünyanın, dilin ve düşüncenin zorunlu ilişkisiyle mümkündür. Nasıl ki Kant’a göre anlama yetisi duyusallık ve akıl yetileri arasında aracı görevi görüyorsa benzer bağlamda Wittgenstein açısından düşünce olgu ve dil arasında aracı görevi görür. Öyle ki, düşünce hem anlamlı tümce olarak dilde kendine yer edinir hem de olguların (dünyanın) gerçekliğin bir tasarımı olmasıyla da dünyaya içkin olur. Bu nedenle “düşünce, düşündüğü olgu durumunun olanağını içerir” (Wittgenstein, 2011: 3.02) demekle şu sonuca ulaşmak mümkündür: Düşünce hem olgu bağlamını hem de olgunun tasarımını ancak dünya ve dil sınırları içinde kalarak yapabilir. Bu sınırların içinde olmayan bir “şeyin” olgusu olmadığından onun hakkında yargıda bulunmak tam anlamıyla saçmalaktır. Nitekim bilgi edinme sürecinde gerekli olan üçlü öğenin işleyişi birbirini etkiler: Dilin sınırı, düşüncenin sınırını etkiler; dünyanın sınırı, olguların sınırlarını etkiler; neticede bu sınırlar bilginizin sınırlarını oluşturur. Kant’a karşı Wittgenstein’in dil ve düşünceye belirlediği bu alan “sınır” kavramının ötesini göstermek ama beriki tarafın anlamını temellendirmek amacıyla kullanılır.

Tüm bu bilgiler ışığında Kant ve Wittgenstein’in *sınır* anlayışları göz önüne alındığında her iki filozofun *özne* kavramına dair görüşleri açık hale gelir. Öyle ki, her iki filozof için de bir *metafiziksel öznenin* mevcudiyetinden söz etmek mümkündür. İlk Wittgenstein’da iki farklı öznenin olduğunu söylemek gerekir: Küçük harflerle yazılan “ben” dünyada olan ve empirik bir özne iken, özellikle büyük harflerle yazılan “Ben” ise yaşamdır ve metafiziksel bir öznedir. Empirik ben dünyaya içkin olduğundan herhangi

---

<sup>23</sup> “Kant’a göre içerikli ve zorunlu bilgiler veren sentetik a priori yargılar içeren matematiğin önermeleri, Wittgenstein’a göre anlam içermeyen (lack sense ya da senseless) önermelerdir. Bu önermeler de doğrulukları kendilerini oluşturan temel önermelerin doğruluk değerinden bağımsız olan önermeler, yani totolojilerdir. Büyük totolojiler ise analitik a prioridir” (Cengiz İskender Özkan, “Transsendental Metafiziğin Olanağı: Kant ve Wittgenstein”, *Ethos, Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Ocak, 2016, 9(1), s. 123-142).

bir olgu gibidir ve dünya nasıl değişiyorsa empirik özne de (ben) değişir. Aslında bu durum dünyanın ne değil de nasıl olduğunun bir göstere midir: Durağandır, içinde metafiziksel hiçbir şey barındırmaz, etik- estetik gibi kavramlar empirik ben’de sözkonusu değildir. Buna karşın metafiziksel özne (Ben) dünyanın sınırlarından biridir. Başka bir deyişle “Felsefi Ben, insan değildir, insanın bedeni, ya da psikolojinin uğraştığı ruhu da değildir; o doğaötesi öznedir -dünyanın sınırı, bir parçası değil” (Wittgenstein, 2011: 5.61). Metafizik özne bu anlamda kendi için küçük bir evren yaratır. “Ben dünyamın (Küçük Evren)” (Wittgenstein, 2011: 5.63) demesiyle artık empirik benden ayrılır. Bu farklılık ona yaşam sunar: Etiğin, estetiğin olduğu bu yaşamda metafiziksel özne “dünyanın benim dünyam olmasıyla” felsefeye dahil olur. Öyle ki “felsefede, Ben’den psikoloji-dışı bir şekilde söz etmenin bir anlamı vardır gerçekten” (Wittgenstein, 2011: 5.641).<sup>24</sup>

Kant’ta *transsendental özne*’nin açıklanabilmesi ve anlaşılabilmesi ilkin empirik bilinç ve transsendental bilincin ne olduğuy la anlaşılabilir (Kant, 2017: B132-133). Bilinç çerçevesinde iki farklı özne anlayışının olduğu görülür: *Empirik özne* ve *Transsendental özne*. Çünkü “Wittgenstein gibi Kant açısından da metafiziksel özne, dünyayı benim dünyam yapan ve kendisini bu yolla gösteren bir kendiliktir. Metafiziksel özne özbilincin özdeşliği ya da birliğidir” (Şen, 2004: 73). Fenomen dünyasının kurucusu olarak betimlenen metafiziksel özne düşünme üzerine düşünme ya da bilinç üzerine tekrar bilinç edimidir. “Metafiziksel özne *benim* dünyamın olanağının önkoşuludur” (Şen, 2004: 74). Bu nedenle özbilinç olarak *transsendental özne* aslında transsendental felsefede bir sınır kavramı olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla transsendental özne sınırın beriki tarafında metafizik kuruntularla, sınırın ötesinde ise pratik aklın ahlaki amaçlarıyla ilişki içindedir.

Tüm bu bilgiler ışığında gördüğümüz gibi Kant ve Wittgenstein pek çok ortaklık taşırlar ama sınır çizmeyi karşıt amaçlarla yapmışlardır: Metafiziği bilim seviyesine yükseltmek ve metafiziği felsefenin dışına çıkarmak. Neticede Kant’ın düşüncesinin mantığına

---

<sup>24</sup> “Wittgenstein’a göre ‘dünya bana verilir’; dünya bana dünya olarak verilir, ben dünyanın sınıryım. Bu nedenle iki tanrısallık –Gottheit- biçimi vardır: Dünya ve benim bağımsız Benim. Bu metafizik özne anlayışında Wittgenstein, Ben-Dünya ilişkisini dünyanın özneye verilmişliği düşüncesine göre ortaya koymaktadır. Öyleyse özne, kendisine verilmiş olan, nesnellik alanının sınıridir; bu anlamda onun kendisi nesne olmayandır” (Türkyılmaz, Çetin, “Sınır, Sessizlik ve Felsefe”, 18.11.2013, <https://viraverita.org/yazilar/sinir-sessizlik-ve-felsefe>).



uyguladığı “*eleştiri*” (sınır) dile yansırken; Wittgenstein’in dilin yapısına uyguladığı “*biçim*” (sınır) düşünceye yansır.

## KAYNAKÇA

- AYER, Alfred Jules. (2010). *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Metis Yayınları, Çev. Hacıkadiroğlu, Vehbi.
- AKARSU, Bedia. (1987). *Felsefe Terimler Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi.
- COĞİTO, (2018). Sayı 33, *Wittgenstein Sessizliğin Sınırında*, Yky.
- COĞİTO, (2015). Sayı 41-42, *Kant, Immanuel, Sonsuzluğun Sınırında*.
- FRIEDMAN, Michael. (2015). *Kant ve Kesin Bilimler*, Alfa Yayınları, Çev. Öget, Sibel Şan.
- GÜÇLÜ, Abdülbaki, UZUN, Erkan, UZUN, Serkan, YOLSAL, Ü.Hüsrev. (2008). *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları.
- GÜZEL, Cemal. (2010). *Bilim Felsefesi*, Kırmızı Yayınevi.
- HINTIKKA, Jaakko. (2015). *Wittgenstein Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Çev. Osman, Fikret.
- HUDSON, Donald. (2000). *Wittgenstein'in Din Felsefesi*, Felsefe Dizisi, A Yayınevi, Çev. Ertürk, Ramazan.
- KANT, Immanuel. (2017). *Arı Usun Eleştirisi*, İdea Yayınları, Çev. Yardımlı, Aziz.
- KANT, Immanuel. (2000). *Prolegomena*, Türkiye Felsefe Kurumu.
- KANT, Immanuel.(2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Çev. Kuçuradi, Ioana.
- KANT, Immanuel.(2009). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Türkiye Felsefe Kurumu.
- KEHA, KAYA, Mine. (2003). Hume ve Kant: Nedensellik-Özgürlük İkileminde İnsanın Özgürlüğü, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 50, s. 65-82

- KÜÇÜKPARMAK, Aykut. (2017). *Kant'a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkani*, İz Yayıncılık.
- MONK, Ray. (2015). *Wittgenstein Dahinin Görevi*, Kabalcı Yayınları, Çev. Kılınçer, Berna, Er, Tülin.
- ÖZKAN, Cengiz İskender. (2016). *Transsendental Metafiziğin Olanığı: Kant ve Wittgenstein*, Ethos, Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, 9(1), s. 123-142.
- ÖZCAN, Zeki. *Viyana Çevresi Üzerine*, Birleşik Yayınları.
- REICHENBACH, Hans. (2011). *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Bilgi Kitabevi, Çev. YILDIRIM, Cemal.
- SOYKAN, Ömer Naci. (2006). *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, Mvt Yayıncılık.
- SOYKAN, Ömer Naci. (2006). *Wittgenstein Yaşamı Felsefesi Yapıtları*, Mvt Yayıncılık.
- ŞEN, Serdar. (2004). *Kant ve Wittgenstein Üzerine Eleştirel Bir Karşılaştırma*.
- TEPE, Harun. “Viyana Çevresi Filozoflarında Doğrulama ve/veya Onaylama” (*Hacettepe Üni. Ed.Fak.Dergisi*, Cilt 16/sayı 2/ ss. 1-10).
- TÜRKYILMAZ, Çetin. *Sınır, Sessizlik ve Felsefe*, 18.11.2013, <https://viraverita.org/yazilar/sinir-sessizlik-ve-felsefe>.
- URAL, Şafak. (2012). *Pozitivist Felsefe*, Alfa Yayınları.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2011). *Tractatus Logico-Philosophicus*, Metis Yayınları, Çev. Aruoba, Oruç.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2010). *Felsefi Soruşturmalar*, Metis Yayınları, Çev. Barışcan, Haluk.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2011). *Mavi Kitap Kahverengi Kitap*, Kültür Yayınları, Çev. Şahiner, Doğan.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2004). *Defterler 1914-1916*, Birey Yayıncılık.
- WOOD, Allen. (2009). *Kant*, Dost Yayıncılık, Çev. Kovanlıkaya, Aliye.





HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 20.07.2018

Tez Başlığı: Kant ve Wittgenstein Felsefelerinde Sınır  
Gizme Sorunu

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 110 sayfalık kısmına ilişkin, ...../...../..... tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 11.. 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- Kaynakça hariç
- Alıntılar hariç
- Alıntılar dâhil
- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

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

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Mustafa Aslan  
Öğrenci No: N12224937  
Anabilim Dalı: Felsefe  
Programı: Felsefe

Tarih ve İmza

20.07.2018

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Cemal Cündel

(Unvan, Ad Soyad, İmza)



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

..... FELSEFE ..... ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 20.07.2018

Tez Başlığı: Kant ve Wittgenstein Felsefelerinde Sınır  
Çizme Sorunu

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Mustafa Aslan  
Öğrenci No: 112224937  
Anabilim Dalı: Felsefe  
Programı: Felsefe  
Statüsü:  Yüksek Lisans  Doktora  Bütünleşik Doktora

Tarih ve İmza

20.07.2018

**DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI**

Bu tez çalışması etik komisyon muafiyeti  
taahhütüdür.

Prof. Dr. Cemal Güzel

(Unvan, Ad Soyad, İmza)

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: [sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr](mailto:sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr)