

SCHELLING'İN KANT ELEŞTİRİSİ

Ogün Ürek*

ÖZET

Bu makale, Schelling'in Kant eleştirisinden hareketle Kant ve Descartes'ın felsefeleri arasındaki paralelliği göstermeyi amaçlıyor. Bu amaç doğrultusunda makale, Schelling'in Kant felsefesindeki “kendi başına şeyler” kavramına ilişkin eleştirisinin ayrıntılı bir çözümlemesini yapıyor.

Anahtar Kelimeler: Schelling, Kant, Kendi Başına Şeyler, Tanrı, Ruh, Töz.

ABSTRACT

This article's aim is denotation of parallelism between the philosophy of Kant and Descartes, under the lights of Schelling's Kant criticism. The direction of this aim, this article includes deeply analyzing criticism with regard to “things in itself” which is in the Schelling's Kant philosophy.

Keywords: Schelling, Kant, Things in Itself, God, Spirit, Substance.

* Dr. Ogün ÜREK // Öğr. Gör. // Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü // ogunurek@hotmail.com

SCHELLING'İN KANT ELEŞTİRİSİ

Felsefe tarihinde Kant, kendisinden önce ortaya konmuş felsefe görüşlerini ve onların bir savaş alanı görünümündeki çatışmalarını felsefesine çıkış noktası yaptığı sorun çerçevesinde bir noktada toplaması ve bu sorundan hareketle ortaya koyduğu görüşleriyle kendisinden sonraki felsefe anlayışlarına temel oluşturması bakımından bir dönüm noktasıdır. Aynı zamanda Kant, ortaya koyduğu görüşleri arasında yaptığı bağlantılı temellendirmeleriyle felsefe tarihinde az görülür tutarlılığa sahip bir filozoftur. Böyle olmakla birlikte, Kant'ın felsefesi pek çok negatif eleştiriye maruz kalmış felsefe anlayışlarının başında gelir. Özellikle Kant sonrası en önemli felsefi yönelim olan Alman İdealizminin önde gelen filozoflarından Schelling'in Kant'a yönelik eleştirileri bu noktada dikkat çekicidir. Öyle ki felsefe tarihinin büyük filozoflarından Schopenhauer, Schelling'in Kant'ı eleştirdiği noktanın Kant felsefesinin “Aşıl Topuğu” olarak nitelendirilerek Schelling'in eleştirisinin önemini bir kez daha vurgulamaktadır.

İşte bu çalışma, Schelling'in Kant'ı eleştirdiği, Schopenhauer'ın Kant felsefesinin “Aşıl Topuğu” olarak nitelendirdiği noktanın Kant'a yöneltilebilecek en haklı eleştiri noktası olduğu düşüncesi temelinde, bu eleştiriyle Kant felsefesinin özgün düşünce ve kavramlarının temellerinin nasıl sarsıldığını, özellikle Descartes'ın doğuştan kavramlar ile Kant'ın a priori kavramlar arasındaki ayrımın nasıl ortadan kalktığını, bununla da Kant'ın felsefesinin Descartes'ın felsefesiyle ne denli paralel bir zemine sahip hale geldiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

*

Schelling *Kant-Fichte: Transzendental İdealizm Sistemi* başlıklı yazısında, Kant ve Fichte'nin felsefelerini eleştirerek onlarda gördüğü eksik ve hatalı yönlerden hareketle kendi felsefesine temel sağlamaya çalışır. Yazısının hemen başında Schelling, felsefenin yenileyicisi olarak gördüğü Kant'ın felsefeye bilimsel ciddilik kazandıran ve ona kaybolan onurunu geri veren bir filozof olduğunu öne sürer (2006, s. 498). Ona göre “her ne kadar şimdi Kant'tan daha başka bir noktada isek de, bu noktaya onsuz varamazdık” (Schelling 2006, s. 498-499). Schelling açısından Kant'ın felsefe tarihine etkisi gerçekten olağanüstü olmuştur (2006, s. 498). Çünkü Kant, felsefede kendisinden önceki anarşiye, yani felsefedeki ilkesizliğe ortaya koyduğu metot ve ciddiyetle son verme yolunda, her ne kadar bilinebilir varlığa yönelik derin

soruları cevaplamamış ve hatta sormamış olsa bile onlara ilgi uyandırmıştır (Schelling 2006, s. 512). Ancak Schelling'e göre, Kant'ın felsefe tarihine asıl etkisi, Spinoza ile birlikte bilen öznenin yerine geçen substanz'ın felsefeye büsbütün yönünü kaybettirmesinin karşısında felsefeyi tekrar özneye yöneltmesinde yatmaktadır (2006, s. 513).

Böylece Schelling, Kant felsefesinin hakkını teslim ettikten sonra, bu felsefeyi eksik ve hatalı yönleriyle eleştirmeye başlar. Ona göre, Kant'ın eleştirisi felsefe okullarında benimsenmiş olan metafiziği hedef almıştır. Ama öte yandan nerdeyse âdeta başka bir el tarafından tekrar bu metafiziğin bir savunmasına dönüşmüştür (Schelling 2006, s. 500).

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde dile getirdiği gibi, herhangi bir şeyi bilmeden önce, ilkin bilme yetimizin kendisini incelemek gerekir. Başka bir ifadeyle, özellikle duyular ötesi nesnelere hakkında bilgi edinmeyi umut etmeden önce, ilkin onları bilme yetisine sahip olup olmadığımızın araştırılması gerekir. Oysa Schelling'e göre, "burada bilmenin bilinmesinin söz konusu olduğu ve bilmenin bilinmesinin de bir bilme olduğu saptanır. Buna göre ilkin, bilmeye dair bu türden bir bilginin imkânını araştırmak gerekir ve böyle sonsuza dek geriye doğru sorup durabilirdik" (2006, s. 504).

Öte yandan, Kant, bilginin doğası hakkında genel bir araştırma yapmaz. Aksine bilgi edinen yetilerin sayımının tamlığını ve doğruluğunu sağlama alacak bir ilkeden yoksun olarak, yani bilimsel anlamda çıkarımını yapmadan hemen bu yetilerin tek tek kaynaklarını saymaya başlar. Bu açıdan Schelling'e göre "Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, insanın bilme yetisinin bilimsel bir alan tespiti sayılamaz" (2006, s. 504).

Schelling'in Kant'ı eleştirdiği diğer bir nokta da şudur: Schelling'e göre, Kant'ın eleştirisi aslında, anlama yetisinin kavramlarının algı üstü olana her çeşit uygulanışını yasak etmekle, algı üstü olanın yalnız bilgisini değil, her çeşit düşünülmesini de ortadan kaldırır ve olanaksız kılar (2006, s. 512). Ama bilindiği üzere Kant, Tanrıyı teorik felsefeden kovduktan sonra, en azından Tanrının varlığına inancı ahlâk yasası tarafından talep edilen olarak göstererek Tanrıyı pratik felsefe aracılığıyla tekrar geri getirir (Schelling 2006, s. 512). Bu noktada Schelling, Kant'a şu soruları yöneltir: "Kant, nasıl Tanrıyı onu bir substanz olarak düşünmeden düşünmeye başlayabilir?" (2006, s. 512). "Tanrıyı neden olarak düşünmem yasak ise, Tanrı kavramından geriye daha ne kalır?" (2006, s. 512). Böylece Schelling'e göre, Kant kendi eleştirisiyle haddini aşmıştır.

Schelling'in Kant felsefesini eleştirdiği en önemli nokta ise, Kant'ın kendi başına şeylere¹ ilişkin söyledikleri (ya da söyleyemedikleri) üzerinedir. Ona göre Kant'ta biz dış nesnelere ancak uzamda tasarlayabiliriz. Dolayısıyla uzam bizim dış görünüşümüzün zorunlu ve genel bir formudur (Schelling 2006, s. 504). Kant bundan şu sonucu çıkarır: Bizim dışımızdaki nesnelere öz, aslında uzamsız ve algılanamazdır. Öte yandan Kant'a göre, dış görü için uzam ne ise iç görü için de zaman odur. Tinimizin kendi işlevinden oluşan tasarımlar ve duyularımız, hem de dış nesnelere neden olduğu tasarımlar art arda gelirler. Dolayısıyla onları algılama formu, art ardalıdır, yani zamandır. Böylece de Kant, bundan şu sonucu çıkarır: Algısal olarak tasarlanmış nesnelere kendileri bile zaman içinde değildir. Zaman içinde olan yalnız bizim iç duyumuzla algıladığımız tasarımlarımızdır (Schelling 2006, s. 505).

Schelling'e göre "bütün bunların üstüne Kant, sadece bizim görünüşümüzün ve tasarlamamızın formları olan zaman ve uzam dışında bir de, görülerimizin aslında uzamsız ve zamansız olan nedenini koyar, yani o bilinmeyen şeyi koyar ve bunu (matematikte bilinmeyen verilerin işareti olan) x işaretiyle tanımlar ve bu tuhaflık yetmezmiş gibi kendi başına şey adını verir" (2006, s. 505). "Ama uzamın ve zamanın dışına konulan, dolayısıyla uzamın dışında olduğu için tinsel ve zamanın dışında olduğu için de ebedi olan bu bilinmeyen şeyin ne olabileceği, *şayet o, Tanrı'nın kendisi değilse*² söylemek zordur" (Schelling 2006, s. 505). Dolayısıyla uzam ve zaman içinde olmayan, ne töz, ne bir özellik, ne bir neden, ne de bir sonuç olan bu şeyin ne olabileceğini sormaya devam edersek, bu şeyin Kant'ın ifadesiyle bir matematik formülünde bilinmeyen yerine geçen eşittir x değil, onun eşittir sıfır olduğunu, yani tam anlamıyla bir hiç olduğunu kabul etmek zorunda kalacağız (Schelling 2006, s. 506-507).

Yine bununla birlikte Kant'a göre anlama yetisi kavramları olan kategoriler algı dışı olan şeylere uygulanamaz. Bu düşünceyle Kant, algı dışı olanın bilgisi peşindeki bütün metafiziklere bir son verdiğine inanır. Dolayısıyla Schelling'e göre eğer anlama yetisi kavramlarının algı dışı olana uygulanamayacağı doğruysa, bundan şu sonuç çıkar: Algı dışı olanı değil bilmek, düşünmek bile olanaklı değildir. İşte bununla da Kant kendi kendisiyle çelişir. Çünkü kendi

¹ Kant'ın felsefesinde özenle ayırt edilmesi gereken iki kavram çifti kendinden şey (noumen) ile kendi başına şeyler arasındaki ayırmadır. Burada kendi başına şeylerin çoğul olarak kullanılması hem bunların kendinden şey ile farklılığını belirginleştirmek hem de kendi başına şeylerin görünüşü olan fenomenler hep çoğul olarak varolan şeyler olduğu içindir.

² Belirginleştirme bana aittir.

başına şeyler bu noktada tamamen algı dışı ve algılanmayan bir şey olarak görülmektedir (Schelling 2006, s. 507). Schelling açısından, böyle algı dışı kendi başına şeyler de ancak iki tarzda varolabilir: Ya algısal deneyin üstünde ya da altında. “Algısal deneyin altında o, ancak sırf hypokeimenon, sırf substrat (temel olan/altta yatan), hiçbir edimsel özelliğe sahip olmayan yalın bir madde düşünülürse olur” (Schelling 2006, s. 507). Ancak Schelling’e göre, substrat kavramı, substanz (töz) kavramından farklı değildir. Böyle olunca da kendi başına şeyler Kant’a göre substanz olarak ve algısal deneyin dışında durmaktadır.

Ya da Kant’taki kendi başına şeyler algı üstü olarak düşünülebilir. Schelling’e göre bu noktada da şunun sorulması gerekir: “Bu algı üstünün gerçekten bilinebileceğini reddetse de, Kant’ın hep en azından bizim bilme çabamızın nesnesi olarak gösterdiği diğer türden olan algı üstü şeylerden nasıl ayrılır?” (Schelling 2006, s. 508). Schelling’in burada kastettiği diğer türden algı üstü şeyler, saf aklın a priori kavramları olarak Özgürlük, Tanrı ve Ruhun Ölümsüzlüğü ideleridir. Dolayısıyla Schelling bu sorusunda, algı üstü olarak nitelendirdiği aklın idelerinin alanını ya da noumen (kendinde şey) ile eğer algı üstü bir şey olarak düşünülürse kendi başına şeyler arasında nasıl bir ilişki olduğunu sorgulamaktır. Bu noktada Schelling, sorusunu bir adım daha atarak şu şekle sokar ve Kant’ın hiçbir zaman bu akla yakın soruyu sormamış olmasının dikkat çekici olarak görür: “Algı üstü olan iki şeyden birinin, yani algı dışı veya sırf düşünsel olanın diğerine, yani asıl anlamda algı üstü olana ilişkisi nedir ve Kant nasıl bu her iki şeyi, onların arasında herhangi bir ayırım yapmadan veya onları herhangi bir ilişki içine sokmadan öylece yan yana koyabilir?” (Schelling 2006, s. 508).

Sonuç olarak, Schelling’e göre, Kant’ın sözünü ettiği kendi başına şeyler ifadesi tam anlamıyla “tahta demirdir” türünden çelişkili bir ifadedir. Çünkü kendi başına şeyler eğer bir şey, yani nesne ise o zaman kendi başına değildir, yok eğer kendi başınaysa o zaman da bir şey değildir. Böyle olmakla birlikte Kant, bu kendi başına şeyleri tasarımlarımızın düşünsel nedeni saymaktadır (Schelling 2006, s. 508).

*

Görüldüğü gibi, Schelling’in Kant eleştirisindeki en dikkat çekici eleştiri noktası, Kant’ın kendi başına şeyler kavramına yöneliktir. Gerçekten de Kant felsefesinin bütününe bakıldığında, Kant’ın kendi başına şeyler kavramı onun felsefesindeki önemli eleştiri noktalarından biri olarak görünmektedir. Öyle ki Kant felsefesindeki bu noktanın, daha önce vurgulanmış olduğu gibi, Schopenhauer tarafından da “Kant felsefesinin Aşıl Topuğu” olarak nitelendirilmiştir (2007, s. 124). Schopenhauer’a göre Kant felsefesindeki “bu tutarsızlık

kanıtlandığında, bu felsefe ceza olarak kesin geçerli, doğru diye tanınma hakkını ister istemez yitirir” (2007, s. 124). Diğer yandan, Schelling için olduğu gibi Schopenhauer açısından da, Kant bizim kendi başına şeylerin varolduğunu bildiğimizi, onlara ilişkin bunun ötesinde bir şey bilmediğimizi öğretir. Dolayısıyla Kant’a göre biz bilsek bilsek, onların ne olduklarını değil, var olduklarını biliriz (Schopenhauer 2007, s. 127).

Şimdi bütün bu düşünceler ışığında Schelling’in Kant eleştirisine, özellikle de Kant’ın kendi başına şeyler kavramına ilişkin eleştirisine bakıldığında şunlar söylenebilir: Öncelikle Schelling ve Schopenhauer’ın da ortaya koyduğu gibi, Kant’ın kendi başına şeylere ilişkin yaklaşımı onların ne olduğunu değil, ancak varolduğunu biliriz doğrultusunda olsa da, yani Kant kendi başına şeyleri var olan olarak kabul ederek onları ne bilmenin ne de inanmanın nesnesi olduğunu ileri sürse de, bu haliyle bile kendi başına şeylere ilişkin olarak Kant’ın düşüncelerini ortaya koyduğu dönemin düşünce anlayışı çerçevesinde bir açılım getirilebilir. Özellikle Schelling’in Kant eleştirisinde ortaya koyduğu düşüncelerde bu açılımın ne olabileceği açık bir şekilde görülmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, Schelling’e göre Kant’ta kendi başına şeyler her türlü uzamın dışında olduğu için tinsel, her türlü zamanın dışında olduğu için de ebedi olan bu bilinmeyen şey, şayet o Tanrı değilse bilmek zordur. Dolayısıyla Schelling’in bu düşüncesinden hareketle, her ne kadar Kant kendi başına şeyleri Tanrısal nitelikte varolanlar olarak nitelendirmese de, kendi başına şeylere yüklediği nitelikler onların Tanrısal nitelikte varolanlarmış gibi algılanmasını zorunlu kılar. Çünkü kendi başına şeyler her türlü uzam ve zaman dışında olduğu için kendi başına varlığı olan, yani Descartesci bir ifadeyle varolmak için kendinden başka bir şeye gereksinimi olmayan, ama varlığıyla fenomenler dünyasını (çünkü fenomenler bu kendi başına şeylerin görünüşüdür) ve dolayısıyla noumen’i de olanaklı kılan (çünkü noumen’in yani aklın dünyasının taşıyıcısı insan sahip olduğu yapı gereği diğer yönüyle fenomenler dünyasına bağlıdır) bir varoluşsal niteliğe sahip olduğu için Tanrısal nitelikte varolanlardır. Ama Kant’ta ne bilenebilir ne de inanılabilir olan, bununla birlikte yine de Kant’ın yüklediği nitelikler nedeniyle Tanrısal niteliğe sahip bu kendi başına şeyler açıktır ki Kant’ın aklın bir idesi olan Tanrı idesiyle tam anlamıyla zıt bir varoluşa sahip olduğu, aynı zamanda duyular dünyasını Tanrının bizim tasarlama yetimizi etkilemesiyle oluşmuş bir yansıma olarak açıklayan Berkeley’nin Tanrı anlayışıyla, ne de Spinoza’nın Tanrıyı diğer varolanlarla ilişkisinde içkin bir neden olma tarzında açıkladığı Tanrı anlayışıyla ilişkili değildir. Kant’ın burada Tanrısal nitelikler yüklediği kendi başına şeyler, daha ziyade Descartes’in gerçek bir varoluşa sahip olarak düşündüğü Tanrıya ilişkin yüklediği niteliklere sahip bir varolan gibi gözükmektedir. Her ne

kadar Kant boş inançların ve yobazlığın kaynağı olarak gördüğü böylesi bir Descartesci antropomorfa düşünölmüş Tanrı anlayışını³ açıkça reddetmekle birlikte (1994, s. 147) sonunda kendisi de böyle bir Tanrı anlayışına saplanıp kalmaktadır. Böyle göröldüğünde de Descartes ile Kant'ın felsefeleri arasında kimi paralellikler göze çarpar. Şöyle ki: Descartes da tıpkı Kant gibi, insanın duyular dünyası olan yanının dışında varolan yanın taşıyıcısı olduğu bir Tanrı idesini varsaymakla birlikte, Kant'tan farklı olarak (ama aslında bu fark yalnızca görünüştedir) ruhun dışında ve ruhun taşıyıcısı olmadığı bir Tanrının varlığını kabul eder. Zaten Descartes'ta doğuştan bir kavram ve ide olarak Tanrı idesi zorunlu olarak Tanrının varoluşunu gerekli kılar. Descartes'ın ontolojik Tanrı kanıtlamasını da bu açıdan ele almak gerekir. Bu kanıtlamaya göre, insanın kendinde bulduğu yetkin ve sınırsız varlık düşüncesi, insan aklının bir ürünü olamaz. Çünkü insan mutlak anlamda yetkin olmayan sınırlı bir varlıktır. Dolayısıyla Tanrı idesi ya da düşüncesi insanın hayal gücünün bir ürünü olamaz. Bu nedenle de yetkin ve sınırsız bir varlık idesi ancak bu niteliklere sahip varlığın varolmasını gerekli kılar. Descartes bu düşüncesini *Felsefenin İlkeleri*'nde bütünlüklü bir şekilde şöyle dile getirir:

Aynı şekilde, madem ki kendimizde bir Tanrı ya da olgun (yetkin) varlık düşüncesi buluyoruz, o halde bizde bulunmasını gerektiren yetkinliklerin ne denli büyük olması gerektiğini gözden geçirdikten sonra, onu ancak pek yetkin bir varlıktan, yani varolan bir Tanrıdan edinebileceğimizi kabul etmek zorundayız. Çünkü doğa ışığıyla çok açık bir biçimde ortaya çıktığı gibi, yokluk hiçbir şeyin yaratıcı olamadığı gibi çok yetkin az yetkinin devamı ve ona bağlı olamaz. Aynı şekilde, bize bu biçimde gösterilen tüm yetkinlikleri gerçekten kendinde toplayan, bizde ya da başka bir yerde, bir örnek olmaksızın herhangi bir şeyin fikir ya da imgesini edinmemizin olanaksız olduğunu da yine bu aynı ışıkla görüyoruz. Ancak birçok eksiklerimiz olduğunu ve bizde düşüncesi bulunan büyük yetkinliklere sahip olmadığımızı bildiğimize göre, bu yetkinliklerin bizim doğamızdan ayrı, gerçekten çok yetkin bir doğada, yani Tanrıda var oldukları ya da hiç değilse eskiden bu şeyde bulunmuş oldukları sonucunu çıkarmaya zorunluyuz ve onların sonsuz olmalarından da hâlâ o şeyde buldukları sonucu çıkıyor (Descartes 1995, s. 67).

Descartes'a göre "varolmak için kendinden başka bir şeye gereksinimi olmayan" (1995, s. 89) tözsel bir varlık olarak Tanrı, bütün varolanların yaratıcısıdır (1995, s. 68). O, her şeyi bilen,

³ Kant'a göre antropomorfa düşünölmüş Tanrı anlayışında "Tanrıya, nitelikleri yaratıklara da uygun düşen çeşitli özellikler, yalnız bunların Tanrıda en yüksek dereceye ulaştığı düşünölür –örneğin ona, güçlölük, bilgi, hazır bulunma, iyilik vb., tam güçlölük, her şeyi bilme, her yerde hazır bulunma, tam iyilik vb. adlar yüklenir" (1994, s. 142).

her şeye gücü yeten, (Descartes 1995, s. 64) her şeyi düzenleyendir (Descartes 1995, s. 83). Böyle olmakla birlikte, Descartes'ın felsefesinde Tanrı dışında iki tane daha töz olduğu görülür. Kendisinden hareketle diğer bilgileri türeteceği kesin bir bilgi olarak “Düşünüyorum o halde varım” önermesinin açık ve seçik bir bilgi önermesi olması Descartes'a göre ruh ve cisim de birer töz olarak görmeyi gerekli kılar. Descartes'ta ruhun öz niteliği düşünmek, cismin öz niteliği de yer kaplamak olduğu için (1995, s. 90) “Düşünüyorum o halde varım” önermesinin seçik bir önerme olması ruh ve cismin kesin bir şekilde birbirlerinden ayrı olması gerekliliğini ortaya koyar. Böylece Descartes'ta, varolmak için kendinden başka bir şeye gereksinimi olmayan üç töz ortaya çıkar: Tanrı, ruh ve cisim. Bu çelişkili durumu sonlu ve sonsuz tözler ayrımıyla ortadan kaldırma çabası içinde olan Descartes, Tanrıyı sonsuz, ruh ve cisim sonlu tözler olarak ilan eder. Ama bu durumda da ruh ve cismin birer töz olması bunların hiçbir şekilde ilişkide olmamalarını zorunlu kılmaktadır. Oysa ki insan varlığında ruh ve cismin yani beden ilişkisi inkâr edilemez. Descartes'ın ruh-beden ilişkisine getirdiği tatmin edici olmayan açıklama, Descartes sonrası filozofların bilgi sorunu çerçevesinde ele alacakları en temel sorun olacaktır.

Descartes'ın ruh ve cisim ilişkisine getirdiği tatmin edici olmayan açıklamayı ortaya koyduğu tutarlı ve zengin bağlantılarla Kant, sorunu fenomen-noumen ayrımı çerçevesinde ele alarak etik görüşünde çözüme kavuşturur. Ancak Descartes'ın ontolojik Tanrı kanıtlaması aracılığıyla ruhtaki Tanrı idesi ile ruhun dışında varolan Tanrının kendisi arasında kurduğu türden anlaşılır bir ilişkiyi, Schelling'in de eleştirdiği gibi, Kant'ın noumen alanında kendinde bir şey olan Tanrı idesiyle, noumen alanı dışında ama fenomen olmayan bir alanda varolan Tanrısal kendi başına şeyler arasında kurmadığı görülür. Çünkü Kant'a göre, aklın alanı olan kendinde şeyin alanı idelerden oluşur ve bu idelerin aklın sınırları dışında bir gerçeklikleri yoktur. Yani aklın a priori kavramları olarak Özgürlük, Tanrı ve Ruhun Ölümsüzlüğü idelerinin gerçeklikleri ancak aklın sınırları içindedir ve aklın sınırları dışında bu idelere temel olabilecek herhangi başka türden varolan yoktur. Ama böyle olmakla birlikte, Kant, Descartes'ın Tanrıya yüklediği nitelikleri taşıyan kendi başına şeylerin varlığını varsayarak Schelling'in de ortaya koymuş olduğu gibi kendi kendisiyle çelişmektedir. Çünkü bu durumda Kant'ın ide tanımı⁴ geçersiz olacak, yani aklın bir idesi olan Tanrı ile aklın sınırları dışındaki Tanrısal bir varolmaya sahip kendi başına şeyler, tıpkı Descartes'ta olduğu gibi, Tanrı idesiyle Tanrının bizzat kendisi arasındaki ilişki benzeri bir ilişkide varolacaktır.

⁴ Kant “‘ide’ derken, nesnelere hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramları anlıyorum” (1995, s. 81) der. Dolayısıyla Kant'ta ide “deney olanağını aşan bir akıl kavramı”(1905, s. 308) dir.

Böyle olunca da, Kant felsefesinin en önemli kavramı ve en özgün yanı olan a priori kavramlar düşüncesi hem aklın ideleri olma bağlamında hem anlama yetisinin kategorileri, hem de görünün formları olarak uzay ve zaman bağlamında temelsiz kalacaktır⁵. Çünkü aklın a priori kavramları olan ideler bağlamında bakılacak olursa, aklın a priori bir kavramı olarak Tanrının aklın sınırları dışında bir temeli olması, Kant'ta a priori kavram ve bilgilerin hiçbir deneyin karışmadığı kavramlar ve bilgiler olma özelliğiyle çelişir. Oysa Descartes'ta doğuştan kavramlardaki doğuştan olma özelliği bunların Tanrı'nın bizzat kendisi aracılığıyla dışarıdan ruha getirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan düşünülürse, bu, Descartes'taki doğuştan kavramlar ya da ideler anlayışıyla Kant'taki a priori kavramlar ya da ideler arasındaki ayrımı da ortadan kaldıracaktır.

⁵ Çünkü Kant'ta görüleme yetisiyle anlama yetisi, anlama yetisiyle akıl arasında koparılamayacak içkin bir ilişki söz konusudur. Kant'a göre insanın bir bilme yetisi olarak –saf halinde- a priori kavramlar olan “kategoriler”den meydana gelen anlama yetisi görünün çeşitliliğini kurallar altında toplayan “kurallar yetisi”dir. Transzendenal bir yeti olarak akıl ise deneye veya herhangi bir nesneye kadar gitmez; ancak deneye hep ilgisi olan anlama yetisine kadar gider ve bu yetinin kurallarını *ilkeler* altında toplayarak, onlara birlik sağlar (Kant 1905, s. 297). Bu nedenle Kant'ta insan, diğer sahip olduğu yetileri aracılığıyla tanımlanmaz, bu yetileri kendinde içeren ilkeler ya da ideler yetisi olan akıl aracılığıyla tanımlanır.

KAYNAKÇA

Descartes, R. (1995) *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.

Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (1905) *Critique de la raison pures*, çev. A.Tremesaygues, B.Pacaud, De A.Hannequin
Paris: Librairie Félix Alcan.

Kant, I. (1994) *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İ.Kuçuradi, Ü.Gökberk, F.Akatlı, Ankara:
Türkiye

Kant, I. (1995) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*, çev.
İ.Kuçuradi, Y.Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Schelling, F.W.J. (2006) *Kant-Fichte: Transzendental İdealizm Sistemi*, çev. Ali Irgat, (Yazı,
Alman İdealizmi I: Fichte kitabının içinde bir bölümdür), Ankara: Doğu-Batı
Yayınları.

Schopenhauer, A. (2007) *Parerga ile Paralipomena*, çev. Levent Özşar, Bursa: Biblos
Kitabevi Yayınları.