

FELSEFE DÜNYASI

2011/2 Sayı: 54 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Prof. Dr. Celal TÜRER
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR
Yard. Doç. Dr. Şamil ÖÇAL
Dr. Necmettin PEHLİVAN

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ

PK 21 Yenışehir/Ankara
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 20 TL (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

KANT'IN NİHAİ ELEŞTİRİSİ

Mehmet GÜNENÇ*

Son dönemlerde Kant'ın üç temel eleştirisinin sonuncusu olan *Yargıgücü'nün Eleştirisi* üzerine yapılan değerlendirmelerin onun diğer iki eleştirisinin önüne geçmiş olduğu dikkati çekmektedir. Bunun nedeni, ilk iki eleştirinin yanlış ya da daha önemsiz olmasından değil, Kant'ın *Yargıgücü'nün Eleştirisi*'nde, ilk iki eleştiride ortaya çıkan önemli bir sorunu farklı bir bağlamda çözmeye çalıştığının düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, aklın, teorik ve pratik olarak ayrılmasıyla beraber varlık alanının fenomenal ve numenal olarak sınıflanması şöyle bir sorunu ortaya çıkarmaktadır: “Özgür olan (numenal) insan, mekanik nedenselliğin olduğu (fenomenal) doğayla ilişki içinde olacaktır?” İşte farklı bağlam, bu sorunun yargıgücünün farklı kavramları üzerinden incelenmesini ifade etmektedir ki, bu durum, aynı zamanda “Acaba ilk iki eleştiride oluşan teorik ve pratik akıl arasındaki uçurum kapatılabilir mi?” gibi bir yan soruyu da içinde barındırmaktadır. Kant'ın söz konusu soruya cevap ararken, doğaya ereksellik yüklemenin evrensel ve a priori koşullarını ortaya çıkardıktan sonra ereksellikten hareketle doğaya farklı bir bakış açısı katmanın (varsa) meyvelerini toplamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Şu halde yapılan, doğayı teorik değil, ereksel açıdan okumaktır. Aslında Kant, ereksel okuma biçiminden *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bahsetmişti.¹ Buna karşın erekselliğin, güzel ve yücede kendisini açması son eleştiriye ait bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.² Şu halde, farklı bir gücü ve bu güce ait olarak farklı kavramların neler olduğunu anlamak gereklidir. Yazımızda, *Yargıgücü'nün Eleştirisi*'nde ortaya çıkan temel kavramların neler olduğunu açıklamaya çalışacağız. Bu bağlamda “Reflektif düşünme nedir?”, “Estetik yargı nedir?” sorularına cevap ararken ereksellik, güzel ve yüce kavramlarının ne anlama geldiğini inceleyeceğiz. Yargı yetisi ve kavramlarının incelenmesinden sonra, yukarıdaki soruna ilişkin cevap arayışımızı bir diğer soru üzerinden yürüteceğiz: “Mekanik bir doğada

* Yrd. Doç. Dr., Öğretim Üyesi, Fatih Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

1 I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. By Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, 1965, A687-688/B715-716.

2 Paul Guyer, “Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* Vol no:2 Spring 1990, s. 137-146.

erekselliğin anlamı nedir ve bu, doğa ile özgür bir insanın ilişkisinde ne anlam ifade etmektedir?”

Aslına bakılırsa, güzel ve yüceye ilişkin olarak estetik kavramını kullanan ilk kişi Kant değildir. Daha öncesinde, estetiği bir disiplin haline getiren Kant'ın vatandaşı olan Alexander Baumgarten'dır.³ Fakat estetiği kavramlarıyla paradigmaya dönüştürecek olan Kant'tır.⁴ Kant'ta estetik yargı, ereksellik kavramı bağlamında güzel ve yüce ile bunları üreten beğeni yetisinin analizini içermektedir.⁵ Beğeni yetisinde ortaya çıkan yargı, aklın reflektif⁶ bir düşünüşünü ifade etmesiyle teorik akıldan ya da bilgi yetisindeki belirleyici yargıdan farklıdır. Kant'a göre, belirleyici/ bestimmend yargı tikel evrensel altında düşünme işleminin bir sonucudur. Evrensel olan, kavramı ifade ederken, tikel olan da nesneyi ifade eder ki, nesne, kavramın altına yerleştirildiğinde belirlenmiş yani bilinmiş olur. Bu durumda belirleyici yargı ortaya çıkmaktadır. Bunun karşıtı olarak, evrenselin tikel altında aranmasıysa reflektif yargıdır. Reflektif yargıda tikelin altında evrenselin aranması ereksellik/zweckmäßigkeit kavramı sayesinde. Tekrarlayacak olursak, *Yargıgücü'nün Eleştirisi*'nde ereksellik üzerinden güzel ve yüce kavramlarının ve nihayetinde estetik yargıda bulunan beğeni yetisinin incelenmesi söz konusudur. Beğeni yetisinin, güzel ve yüce olarak yargıda bulunması haz ya da hazzı ile ilgilidir. Çünkü estetik yargıyı ortaya koyan beğeni yetisi, nesnenin biçiminde olduğunu varsaydığı erekten haz duyar; onu güzel ve yüce olarak yargılar. İşte bütün bu yargılama işlemiyse reflektif düşünmeyi ifade etmektedir.

Aslında Kant'ın son eleştiride estetiği ele almasında, önceki eleştirilerinde görülen felsefi yaklaşımın izlerini görebiliriz.⁷ Konuyu incelemeye ilgili yetinin

3 Kai Hammermeister, *German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press, New York, 2002, s. 4, <http://site.ebrary.com>

4 Hammermeister, *a.g.e.*, s. 20.

5 Estetik yargı ve beğeni yetisiyle ilgili olarak şu ayrımı yapılması önemlidir: Beğeni yetisi hoş olanı da belirleyebilir. Ama hoş olan, saf estetik yargının konusu değildir. Çünkü saf estetik yargı sadece hoş olan değil, aynı zamanda güzel olandır.

6 Reflektierend. Bilindiği üzere genelde reflektif kelimesi derin düşünen şeklinde çevrilmektedir. Derin düşünen yargının bizim için sakıncası (felsefi) düşünmenin hangi aşamasının derin düşünme olarak nitelendirilemeyeceği sorusuna bir cevap bulamamızdan kaynaklanmaktadır. Reflektifin karşılığı olarak yansıtıcıyı kullanmayı da tercih etmedik. Çünkü yansıtıcıda bir pasiflik söz konusuyken reflektif yargı kendisine özgü bir yapıyı taşımaktadır. Bu nedenle başka adlandırmalara açık olmakla beraber şimdilik Kant'ın da kullandığı biçimiyle bırakmanın daha uygun olacağını düşünüyoruz.

7 Christian Helmut Wenzel, *An Introduction To Kant's Aesthetics*, 2005, Blackwell Publishing, s. 9.

analizinden başlamakta ve analizin yapılmasından sonra bazı temel ölçülerin karşılanıp karşılanmadığını sorgulamaktadır. Bu anlamda, kategorilere ayırma, a priorinin ve farklı bir biçimde olsa da evrenselliğin aranması gibi Kant'a özgü olan ölçüler bu eleştiride de karşımıza çıkar. Nitekim Kant'ın son eleştirisinin *Estetik* ya da *Estetik Yargının Eleştirisi* değil de *Yargıgücü'nün Eleştirisi* olarak adlandırılması bu benzerliğin bir tesadüf olmadığını göstermektedir. Bunun yanında Kant'ın son eleştirisinde dikkati çeken önemli bir diğer farklılık, öznel ile nesnellik arasındaki ilişkidir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde nesnellik öznelliğe karşıt olarak konumlandırılırken, son eleştiride nesnellik öznelliğin içinde oluşturulmaya çalışılmıştır. Çünkü "Kant'ın estetik yargı çözümlemesi logic bir sınırlılık içinde değil; fakat estetik yargının nesnellliğini temellendirmeye yönelik transendental bir uzanım içerisindedir. Akıl eleştirisine paralel olarak, nesnelligi öznedeki temellendirme eğilimi, estetikte çok daha belirgindir."⁸

Erekselliğin tikelin altındaki evrenselliği arama olarak belirlenmesi, doğadaki şeylerin birlik içinde düzenlenmesinin anlamını sorgulamaktır.⁹ Birliğin erek açısından incelenmesinin belirleyici değil, düzenleyici olması önemlidir. Birliğin erekselliği mutlak zorunluluk taşımaz. Çünkü doğadaki şeylerin ne olduğunun belirlenmesi değil, doğadaki şeylerin sanki bir birlik varmış gibi olmasının ne anlama geldiği tartışılır. Bu nedenle Kant'ın, doğada birlik var mıdır yok mudur sorusuna kesin bir cevabın verilemeyeceğini, en azından böyle bir soruya verilecek cevabın bilgi içermeyeceğini düşündüğünü belirtmek gerekmektedir.¹⁰

Kant'a göre, erek bir nesnenin kavramının edimsel hale getirilmesiyle ortaya çıkmaktadır.¹¹ Örnek vermek gerekirse, çekiç kavramına uygun bir nesnenin yapılması aslında çekicinin bir işlevinin olduğu anlamına gelmektedir. Bu işlev onun ereğini oluşturmaktadır. İşlevin gerçekleştirilmesi için çekicinin belirli bir biçiminin olması gereklidir. Eğer çekiç, çivi çakmaya uygun bir biçimde olmasa işlevini gerçekleştiremeyeceğinden ereğinin olmasından bahsetmek müm-

8 Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, Payel Yayınları, 1989, s.14.

9 Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, İnkilap Kitabevi, 1996, s.296. Özellikle yücenin analizinin birliğin olması açısından ele alınmadığı düşünülebilir. Çünkü yücenin bir düzen ile doğrudan bağlantısı yoktur. Buna karşın, insanın kendi erekselliğine vurgu yaptığı ölçüde yüce, böyle birliği dışarıdan destekler. Bir diğer deyişle, yüce yargısının verilmesi bir düzenin olduğunu kabul etmeyi en azından kolaylaştırır.

10 I. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2006, s. 300. Bundan sonra söz konusu eser *YYE* olarak geçecektir.

11 *YYE*, s. 72.

kün değildir.¹² Bu anlamda biçimsellik, ereğin anlaşılması için gereklidir. İşte Kant'a göre, doğadaki şeylerin aynı zamanda bir çeşitlilik¹³ taşıdığı göz önünde bulundurulursa bunların biçimselliğinin ve birliğinin incelenmesi genel olarak doğanın erekselliğinin anlaşılmasında yardımcı olacaktır.¹⁴

İlk eleştiride, teorik bilginin ancak şeylerin görünüşlerinden hareketle olması, doğanın sadece mekanik yönden açıklanmasına imkân tanımaktaydı. Ereksellik kavramıyla, doğadaki şeylerin biçimleri ve çeşitliliği üzerinde durularak bir bakıma mekanik açıklamadan kaçılır ve yerine teknik açıklama koyulur. Teknik açıklama, ereksellik kavramının da vurguladığı üzere, öznel bir bakış açısını ifade etmektedir. Bu nedenle teknik açıklama, doğaya ilişkin nesnel bir açıklama olarak belirleyici değil, zihne ilişkin öznel açıklama olarak ancak yol gösterici/heuristic olabilir. Doğanın birliği üzerine verilen ereksel yargılarsa, Kant tarafından teleolojik yargı olarak adlandırılmıştır. Teleolojik yargı doğada nihai bir ereğin olup olmadığını inceler ki, bu aslında reflektif yargının alanına girmektedir.¹⁵

Kant doğadaki erekselliğin incelenmesinde reflektif yargıyı, nesnel ve öznel olarak ikiye ayırmaktadır. Nesnel reflektif yargı nesnenin formunun yargılanmasında ortaya çıkarken, öznel reflektif yargı nesneden etkilenen ama bu etkilenme sonucunda nesneyi aşan değerlendirmelerde bulunan özneye ilişkindir. Bu anlamda, erekselliği göz önünde bulundurduğumuzda özneliğin dışına çıkamayız. Ama özneliğin daha da özgülleştığı durumda daha öznel olandan bahsedebiliriz. Kant'a göre, nesnenin formunun yargılanması olarak estetik yargı güzele ilişkindir. Burada doğanın ya da doğadaki nesnenin biçimindeki ereksellikten haz duyulması söz konusudur. Teleolojik yargıdaysa aynı ereksellik anlamagücü ve akıl tarafından işleme tabi tutulur. Bu durumda güzele ilişkin

12 Elbette amaç ile amaçlılığın formunu birbirinden ayırmak gerekir. Bir çekicinin formu işlevine uygun biçim olmasıyla olur. Bunun karşın çekicinin bu formu onun amacının bu olmasıyla sınırlı değildir. Çünkü buna maddi amaçlılık adını verebiliriz. Daha çok nihai neden altında (nexus finalis) değerlendirilmesi gereken bir durum da vardır. Brent Kalar, *Demands of Taste in Kant*, London, GBR: Continuum International Publishing, 2006. s 81, <http://site.ebrary.com>

13 Kant, estetik kavrayış ile mantiki kavrayışı kimi zaman farklı değerlendirmiştir. Özellikle çokluğun birlik olarak değerlendirilmesinde çokluk(manifold, mannigfaltigkeit) yerine çeşitliliği (multiplicity, vielheit) kullanır. Bunun nedeni estetik yargıda belirlenmemiş çeşitli parçaların bir bütün olarak yargılanmasıyla ilgilidir. Halbuki matematik ya da mantiki yargıda duyunun içeriği belirli parçaların manzumesi olarak çokluktur. Bkz. Rudolf A. Makkre, *Imagination and Interpretation in Kant*, The University of Chicago Press,1990, s.75

14 YYE, s. 29.

15 YYE, s. 29.

yargı öznel reflektif yargı iken, yüceye ilişkin olan yargı da nesnel reflektif yargı olmaktadır.¹⁶

Kant'a göre estetik yargı bir beğeni yargısı olarak hazzın dışında düşünülemez. Çünkü estetik yargı bir şeyin bilinmek için zihin tarafından nasıl nesne haline getirildiğine ilişkin olmaktan ziyade aynı şeyin neden beğenilip beğenilmediğine ilişkindir. Dolayısıyla bir şeyin nesne olarak bilinme formu, saf estetik yargıda bir şeyden duyulan hazzın güzel bulunma formunun ne olduğu sorusuna dönüşür. Güzel, nesnenin tasarımının belli bir nitelikte olmasını şart koşar.¹⁷ Nitekim hoş ile güzeli birbirinden ayıran temel husus, ilkinin sadece hazzın niceliğine, ikincisinin hazzın niteliğine dayanmasıdır. Güzel yargısı, nesnenin biçiminde olduğu düşünülen erekten duyulan haz sonucunda verilir. Sonuçta ereksellik olmadan güzel yargısı oluşmadığı gibi biçimsellik olmadan da haz meydana gelmez.

Saf estetik bir yargının olması Kant tarafından bazı şartlara bağlanmıştır. Öncelikle ereksel bir yargının estetik olması için belirli bir ereğinin olmaması gereklidir. Bunun anlamı, estetik yargının pratik ya da teorik olsun herhangi bir kavramı erek olarak taşımadan ereksel olabilmesidir. Çünkü estetik yargıya temelde eşlik eden haz ya da hazzsızlık olduğundan, teorik alanda olduğu üzere nesnenin ne olduğuna ilişkin ya da pratik alanda olduğu üzere ne yapılması gerektiğine ilişkin bir kavrama ihtiyaç yoktur. Nitekim bir şeyin ne olduğunu bilmeden onun hakkında güzel ya da çirkin olduğuna ilişkin olarak bir yargıda bulunulmaktadır.¹⁸ Ayrıca, kavramın olması hazzın kendi doğal akışında kalınarak nesnenin biçiminin ereksel olup olmadığını ve dolayısıyla nesnedeki güzelliğin anlaşılmasını engeller. Bunun yanında sadece hazzın olması değil, ama bu hazzın nasıl bir nitelikte olduğu da önemlidir. Bu nedenle, sadece hoşlanma olarak bir kişisel beğeniden değil, güzel bulma olarak estetik bir yargıdan söz edilmektedir. Aslında bir nesne üzerine estetik yargı nihayetinde ondan hoşlanmayla ilgilidir. Nitekim güzel yargısının verilmesinden önce onun haz vermesi yani ondan hoşlanılması gereklidir. Ama güzel yargısı, hoşlanmanın herkesin hoşlanması gerektiğine ilişkin bir beklenti anlamına gelince ortaya çıkar. Bir diğer deyişle, öznel olan hoşlanma reflektif yargıgücüyle, her öznedeki aynı biçimde bir hoşlanma olması gerektiğine ilişkin evrensel yargıya dönüşür. İşte güzelin hoşlanmadan ayrılan tarafı da budur.

16 YYE, s. 44.

17 YYE, s. 128.

18 Wenzel, *a.g.e.*, s.1.

Öznedeki değişim ilk aşamada hazzı ifade eder. Sonrasındaysa özne güzel, yüce gibi öznel olan nitelendirmelere dayanan ama bütün özneleri kapsadığından aynı zamanda evrensel olabilen yargılarda bulunabilir. Çünkü estetik bir yargıda evrenselliği sağlayan, nesnenin bir kavram yoluyla belirlenmesi değil, reflektif düşünmede ortaya çıkan (her) öznenin yargısının evrensel olacağına ilişkin ortak beklentidir.¹⁹ Bu nedenle estetik yargının evrenselliği, bildiğimiz anlamda bir evrensellikten ziyade herkesin yargıma katılacağı şeklinde bir evrenselliştir. Böylece estetik yargıdaki beğeni, evrensel olmasa da öyle olduğunu iddia eder. Sonuçta estetik yargı nesnel olmaz ya da bilgi vermese de bunlar estetik yargının evrensel olmasına engel teşkil etmez. Kant'a göre evrenselliği sağlayan temel husus, nesne üzerinde belirli bir biçimde yani ereksel olarak düşünmekle ilgilidir. Ereksellik nesneden alınan hazzın değil, nesne üzerinde yapılan değerlendirme tarzından alınan hazzın ortak olduğuna işaret eder. Dolayısıyla haz üzerine yapılan öznel bir yargının nasıl evrensel olduğuna ilişkin verilen yanıt, her ne kadar burada yargı öznel olsa da bu yargıda bulunan yetilerin herkeste ortak olması ve bu ortaklığın ereksellik paydasında gerçekleştiğidir.²⁰ Kant bunu genişletilmiş düşünme olarak adlandırılmakta ve sözkonusu düşünmenin yeterli formunun ancak aklın katkısıyla sağlandığını iddia etmektedir.²¹

Son eleştiri farklı kavramların yanında yetilerin farklı işleyişiyle de dik-kati çekmektedir. Burada hayalgücü/einbildungskraft, anlamagücü/verstand ve aklın/vernunft işleyişi gerek teorik akılda gerekse pratik akılda olduğundan farklıdır. Teorik akılda hayalgücü, anlamagücünün kontrolü altındaydı. Tasavvurlar, birlik haline geldikten sonra bunları kavramlar altına sokan anlamagücüyüdü. Buna karşın, estetik yargıda anlamagücü ile hayalgücü arasında özgür bir bağlantıdan ya da karşılıklı oyun şeklinde değerlendirilen bir uyum söz konusudur. Bu nedenle teorik akıldakine nesnel anlaşma denilirken estetiktekine ise öznel anlaşma adı verilebilir.²² İlk eleştiride önemli olan noktaların duyarlılık ve anlamagücü olduğu bilinmektedir. Buna karşın üçüncü eleştiride önemli olan nokta hayalgücüdür. Daha doğrusu hayalgücü burada daha fazla rol oynamıştır.²³ Güzel yargısının verilisinde önemli olan, algılanan bir şeyin kavram aracılığıyla düşünülüp, belirlenmesi değildir. Burada önemli olan, nesnenin ne

19 YYE, s. 152.

20 Andrew Ward, *Kant and Three Critiques*, 2006, Polity Press, s.191.

21 YYE, s. 162.

22 Makkre, 1990, s. 47.

23 Makkre, 1990, s. 45.

ölçüde hayalgücü ve anlamagücünden oluşan yetiler arasında özgürce oynamaya olanak verdiğidir.²⁴ Çünkü hayalgücünün anlamagücüyle olan özgür ve ama uyumlu oyunu içinde nesne olduğundan farklı bir biçimde deyim yerindeyse, tekrar yaratılır. Buna karşın, reflektif yargı açısından bakıldığında nesnenin farklı bir biçimde bulunması nesnedeki değil, nesne üzerine yargıda bulunurken ortaklaşa çalışan yetilere sahip öznedeki değişimi ifade etmektedir. Nitekim estetik yargı, nesneye ilişkin bizim verdiğimiz bir yargıdan ziyade, nesneden dolayı bize olanla ilgili bir yargıdır.²⁵ Teorik açıdan bir nesneyi bilmeye çalışırken onu duyarlılık ve anlamagücünün içinde sınırlarız. Buna karşın hayalgücünün anlamlıkla olan özgür ve ama uyumlu oyunu içinde nesneyi sınırlamak değil, nesneyi ve fakülteleri genişleterek haz almak söz konusudur.²⁶ Bu oyunda nesne, teorik akılda olduğu üzere tanımlamak için sınırlanmaz aksine yetilerle birlikte genişletilir. _

Her ne kadar estetik yargı olarak doğaya ilişkin olsa da, Kant tarafından güzelin, toplumsal anlamda da değerlendirildiğini görmekteyiz. Bunun nedeni, güzelin öznel evrenselliğinin karşılık geldiği alanın insan topluluğu olmasıdır. Çünkü “çiçek güzeldir” yargısının muhatabı diğer insanlar olarak herkeştir. Yani her ne kadar çiçekten alınan haz öznel olsa da bu hazzın güzel olarak nitelendirilmesi diğer insanların oluşturduğu bir evrenselliğe ihtiyaç duymaktadır. Bunun yanında sözkonusu evrensellikten etkilenmenin ters yönde olduğu bir durumla karşı karşıyayızdır. “Çiçek güzeldir.” yargısında özne diğer öznelardan yargısına katılmayı bekler. Burada yargıyı veren öznenin dışarıya doğru bir istikamet söz konusudur. Hâlbuki *sensus communis* olarak adlandırılan bir diğer durumda diğer özneların tek bir özneyi etkilemesi söz konusudur. Çünkü *sensus communis* ya da sağduyu aslında öznenin kendisini (diğer özneların oluşturduğu) belirli bir ortak akla göre yargılama imkânını ifade etmektedir.

Aslında *sensus communis* dayatmacı değildir. İnsan, toplumsal bir varlık olarak kendisini başkasına sunmaya, kendisinde bir ölçüde ihtiyaç duymakta ve ihtiyaçtan başkası denilen diğer özne doğmaktadır. Ama başkasının varlığının sadece bu ihtiyaçtan ibaret olduğunu ya da hayali olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü tek başına olan bir insanın kendisine ya da etrafına çeki düzen vermesiyle genel olarak karşılaşılmaz. Bu anlamda kendisine özen gösteren insan aslında

24 Ward, 2006, s. 193.

25 James Kirwan, *Aesthetic in Kant*, Continuum, 2004, New York, s. 21.

26 Wenzel, 2005, s.100.

kendisine dışarıdan bakıldığında nasıl görünüyorum ve nasıl görünmeliyim kaygısından hareket etmektedir. Bunu biraz daha incelterek nasıl gözükmeliyimi nasıl davranmalıyım doğru ilerlettiğimizde beğeni yargısı ahlaki bir form alır. Bu anlamda bir davranışın güzel olması onun ahlak yasasına uygun olmasının ötesinde beğeni yargısı olarak ortak duyuya uygun davranmasıyla ilgili hale gelir. Aslında beğeni yetisi altındaki estetik yargı, burada kendisini ahlak yasasına uygun davranmak olarak ifade edebilir. Hatta Kant sağduyununun bir nevi ödev olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir.²⁷ Ama bu durum tam da güzelin ahlaki olan ile olan uyumunu bozma tehlikesini içinde taşımaktadır. Çünkü insan, ahlak yasasına değil de toplumsal beğeniye uygun davranarak çıkarıcı olabilir.²⁸ Sonuçta Kant'ın, insanın sağduyuya kulak vermesini bir ödev olarak yüklemesinin, ahlak yasasına uygun davranmak değil ahlak yasasından dolayı davranmak ile uyumlu olması gerektiğini unutmamız lazımdır.

Kant'a göre, doğada güzellik idealine sahip yegâne varlık, akıl sahibi insandır. Bunun nedeni güzelliğin dayandığı erekselliğin taşıyıcısı olarak insanın özel bir konumda görülmesidir. Ereksellikten hareketle güzelliği ortaya çıkarıcı veya buna sahip olan insanın güzellik idealine en yakın varlık olması Kant tarafından normal bir sonuç olarak görülmektedir.²⁹ Çünkü Kant insanın biçimsel yapısının, bütün diğer varlıkları güzel olarak yargılamasına uygun bir ölçüt verdiğini düşünmektedir. Kendini güzel bulmayan ya da böyle bir ideaya sahip olmayan bir varlığın güzel olan hakkında yargıda bulunması anlamsızdır. Şu halde, insanın güzellik idealine sahip olması onun biçimsel yapısının buna uygun olmasını gerekli kılmaktadır. Bu anlamda, özellikle insanın fiziksel yapısının ideal bir güzel olarak sunulması, meselenin özüne ilişkin olmasa da, Kant'ın estetik anlayışında ilk iki eleştirinin açığını kapatan küçük ama önemli bir nokta olarak görülebilir. Çünkü insanın ahlaki bir varlık olması, güzel olmasıyla desteklendiğinde aslında ahlakın soyut yapısı somut hale gelmektedir.³⁰

Buraya kadar güzel bağlamında estetik yargının analizini yapmaya çalıştık. Yazımızın başında belirttiğimiz, yüce/erhabene kavramının açıklanmasına geçebiliriz. Kant yüceyi, dinamik ve matematik olmak üzere ikiye ayırmakta-

27 *YYE*, s. 163.

28 *YYE*, s. 165.

29 *YYE*, s. 88.

30 Paul Guyer, "Bridging the Gulf: Kant's Project on the Third Critique" *A Companion to Kant*, ed. By Graham Bird, Blackwell Publishing, 2006, s. 425-426.

dır.³¹ Kant iki tür yüce belirlemekte ve bunları iki ayrı yetiye dayandırmaktadır. Matematik yüce, bilgi yetisine, dinamik yüceyse beğeni yetisine aittir.³² Yücenin, daha iyi anlaşılması güzel olandan hangi bağlamlarda ayrıldığıнын ortaya koyulmasıyla mümkündür. Böyle olmasının nedeni, aslında güzel ile yücenin estetik yargı olsalar da karşıt olmalarıyla ilgilidir. Birbirlerine karşıt oldukları noktaların başında, güzelin haz verirken yücenin hazzsızlık vermesi gelmektedir. Güzel yargısı, nesnenin biçiminin güzelliğinden öznenin tatmin olması, yüce yargısıysa nesneyle karşılaşıldığında görülen yetersizlik ve korku sonucunda öznenin tatminsiz olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Aslında yüce, Kant tarafından, acı veren olumsuz bir hazı ifade etmekte ve hayranlıkla karışık bir duygu olarak değerlendirilmektedir.³³ Yücenin haz vermesi ya da tatmin olma durumuna ulaşması tam da yetersizliğin ve korkunun aşılmasıyla mümkün olacaktır. Bu nedenle güzel yargısının nesneye, yüce yargısının ise duygularını bir biçimde aşma becerisini hisseden özneye ilişkin olduğunu söyleyebiliriz.

Yüce, güzel gibi nesnenin biçiminden değil, büyüklüğünden etkilenmenin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Kant'a göre güzel, nesnenin biçimiyle ilgiliyken, yüce nesnenin biçimsizliğiyle ilgilidir. Çünkü hayalgücü tarafından karşıdaki nesnenin sınırları kavranamayacak kadar büyük boyutlarda olduğunda onun biçiminden değil, biçimsizliğinden bahsedilebilir. Söz konusu biçimsizlik nesneden değil, nesneyi tasavvur etmeye çalışan hayalgücünün yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Elbette yüce yargısının tamamıyla biçimsizlikten kaynaklandığı söylenemez. Buna karşın, biçimsizliğin yüceyle bağlantısının niceliksel olan bir büyüklükten geçmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda Kant, niceliksel olan büyüklüğün son raddesini yani belirli bir şeyden daha büyük olanı değil, her bakımdan büyük olan mutlak büyüklüğü yüce olanla bir tutar.³⁴ Bunun neticesinde, güzel niteliğe yüce ise niceliğe ilişkin olmaktadır. İşte yüce olanın niceliksel olarak büyüklüğü matematiksel yüceye tekabül etmektedir. Nesnelere belirli bir büyüklüğe sahip iken, yüce yargısı mutlak büyüklüğe işaret etmektedir. Yüce, bütün nesnelere ötesinde olanı ifade ettiği için hiçbir nesneyle kıyaslanma imkânı taşımaması ama aynı zamanda diğer bütün nesnelere kıyaslanmasını sağlar.³⁵ Bir diğer deyişle, "hiçbir şey onun kadar büyük

31 Mathematisch und dynamisch Erhabene.

32 *YYE*, s. 105. "...Weder auf das Erkenntnis oder auf das Begehungsvermögen bezogen..."

33 *YYE*, s. 102.

34 *YYE*, s. 105-106.

35 *YYE*, s. 106-107.

değilken her şey ondan daha küçüktür” şeklinde ifade edilebilecek bir durumu ifade eder yüce yargısı. Burada niceliksel olduğu için matematiksel olarak adlandırılan yücenin nasıl olup da belirlenemediği sorusu sorulabilir. Dikkat edilmesi gereken nokta, yücenin bir nesne olmadığı, daha çok bir nesne karşısında duyulan duygunun reflektif yargı aracılığıyla yüce olarak değerlendirilmesinin söz konusu olduğudur. Reflektif yargı nesnenin, güzeldede olduğu üzere belirli biçiminden değil de, belirsiz; biçimsiz boyutuyla karşılaştığında da bir erek yükleyerek yüce yargısında bulunmaktan hoşlanır. Kant’a göre bu nesneden hoşlanma değil, nesneye ilişkin olarak böyle bir yargıda bulunmaktan hoşlanmadır.³⁶ Nitekim büyüklüğü kavranılamayan bir durumda nesnenin biçimsiz yerine yüce olarak tanımlanması bir hoşlanmanın olduğunu göstermektedir. Örnekle açıklamak gerekirse, engin bir okyanusu ya da Kant’ın üstünde yer alan gökyüzünü verebiliriz. Burada karşımıza çıkan büyüklük aslında sonsuzlukla karışık olan bir yüceliği ifade etmektedir.³⁷

Matematiksel yücenin daha iyi anlaşılmasında iki kavramdan bahsetmenin faydası olabilir: Ayrımsama/Auffassung ve toparlama/zusammenfassung. Hayalgücünün bu iki işlevi büyük bir nesnenin nicel boyutunun ölçü veya birimle ifade edilmesidir. Kant’a göre, hayalgücü büyük bir nesneyle karşılaştığında bu nesneyi hem en küçük detaylarına kadar ayrımsamak hem de bütününi kavrayacak şekilde toparlamak ister. Buna karşın, ayrımsama sonsuza kadar ayrıntıya gidebilirken, toparlama en büyük olana doğru gittiğinde ayrımsamadaki başlangıç noktası kaybedilir. Kant’ın ne demek istediğini anlamak için verdiği örneğe bakmak gereklidir. Mısır piramitlerine yaklaşıldığında ayrımsama çoğaldığından bu yapının toplam büyüklüğüne geçişe yani toparlamaya geçildiğinde bu sefer de ayrımsamada ortaya çıkan yitirilir. İlginçtir ki, yaşanan bu durum bir şaşkınlık yaratır ve bu da bir tür hazza işaret etmektedir.³⁸ Mısır piramitleri gibi yapılar karşısında duyulan hayranlık ve şaşkınlık duyguları aslında hayalgücünün bu iki işleminin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yetersizliğin duyumsanmasında yüce yargısı ortaya çıkar.³⁹ Her ne kadar burada hayalgücü açısından bir ereksellik söz konusu değilse bile, akıl bu durumu yani

36 *YYE*, s.107.

37 Dikkat edilirse, nesneye ait olan büyüklük, özne tarafından sonsuzluk olarak farklı bir değer kazanmaktadır. Böylece niceliksel olarak başlayan nesnenin yüce yargısıyla öznedeki niteliksel bir karşılığı olmaktadır.

38 *YYE*, s. 111.

39 *YYE*, s. 114

ayırimsama ile toparlama arasında yaşanan gerilimi bir ereksellik olarak kabul eder. Böylece yüceye ereksellik de katılmış olur.⁴⁰

Dinamik yücenin ortaya çıkması yukarıda da bahsedildiği üzere istek yetisiyle ilgilidir. Yüce yargısı, nesnenin boyutu karşısında duyulan yetersizliğin yarattığı şaşkınlık ve hayretle değil, nesnenin gücü karşısında duyulan korkuyla ilgilidir. Nasıl büyüklüğün tasnifinden hareketle matematiksel yüceye geçiş varsa gücün analizinden hareketle de dinamik yüceye geçiş söz konusudur. Şu halde dinamik yücede karşımıza çıkan iki önemli kavramı vurgulamakta fayda vardır: Korku ve güç. Bu türden “yücede kararlarımızı ve irademizi parçalayan, bu yüzden de acizliğimizi, küçüklüğümüzü, hatta faniliğimizi ihtar eden bir yükseklik vardır.”⁴¹Buna karşın doğanın gücü karşısında duyulan korku, insanın kendisinin değersiz olduğunu değil, sahip olduğu diğer şeylerin değersiz olduğunu hissettirir. Burada olan, doğanın küçümsenmesinden ziyade doğaya karşı duruşta insanın, kendisi haricindeki diğer şeyleri kenara bırakma yüceliğini göstermesidir. Böylece insan kendisini korkutan doğaya bir karşılık verir ve doğayı korkulan olmaktan çıkardığı için de kendisindeki yüceliği hissetmeye başlar.⁴²Dolayısıyla insan her ne kadar ondan korksa da doğaya boyun eğmez.⁴³

Aslında burada yazımızın başında vurguladığımız sorunla alakalı olarak, doğayla insan arasında diyalektik bir ilişkiden söz edebiliriz. Çünkü Kant’a göre, doğanın kendisini sergilemesi bizdeki yüce duygusunun uyandırılmasına yöneliktir.⁴⁴Doğanın korkutucu gücünü aşmaya çalışmak, insanın ahlaki anlamda gelişmesine neden olmaktadır. Bir diğer deyişle, sözkonusu duygunun uyandırılmasını, dinamik yücenin ahlaki anlamda insanın gelişimine katkıda bulunması olarak görebiliriz. Çünkü doğanın yüceliği karşısında hissedilen fiziki yetersizlik ve korku insanı ahlaki anlamda bir arayışa iter.⁴⁵Daha doğrusu fiziki olandan oluşan yetersizlik manevi anlamda kapatılmaya çalışılır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu gelişimin insanın doğayla ilişkisinde kendisini bulduğunu söylemek yanlış olmaz. İnsanı insan kılan ahlaki yön, aynı zaman da doğadan

40 *YYE*, s. 119-120.

41 Cemil Sena, *Estetik*, Remzi Kitabevi, 1972, s.218.

42 *YYE*, s. 122.

43 *YYE*, s. 121.

44 *YYE*, s. 125.

45 Patricia M. Matthews, “A Form of Pure Aesthetic Reflective Judgement”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 54, No.2 (Spring 1996), s. 174, Blackwell Publishing, <http://www.jstor.org>.

da değerli olmasına neden olmaktadır. Çünkü doğanın korkutucu gücüne insan ancak ahlaki değerleriyle karşılık verebilir. Bu anlamda dalgalı bir okyanusun ya da şimşeklerin çaktığı bir gökyüzünün ihtişamı, insan ile kıyaslandığında değersizdir. Nitekim ahlaki insan doğadan değerli olduğundan ona kutsallık yüklemeyebilir. İnsanı böylesine değerli kılarak yüce haline getiren ahlakiliğidir. Aslında Kant için, yüceden ahlaki olana geçiş güzelden ahlaki olana geçişten daha zordur. Çünkü yüce yargısında bulunan insanın bahsi geçen üstün ruh durumuna geçmesi için yetilerinin de daha kültürlü olması gerekmektedir.⁴⁶ Bu yetilerinden kasıt onun pratik aklıdır.⁴⁷ Doğanın korkutucu gücünün aşılması, ahlaki anlamda gelişmiş insan aklıyla mümkündür. Sonuçta insanın içindeki ahlaki doğa, dışındaki doğanın üstüne çıkar ve asıl yüce olan da budur.⁴⁸ Artık aklın ideaları doğrultusunda hayalgücüne büyük gelen doğa olayları insan aklına küçük gelmektedir.

Elbette yukarıda varılan sonuç insanın doğayı küçümsemesi anlamına gelmemektedir. Daha çok insanın doğa ile olan ilişkisinde ortaya çıkan gelişmişliğinin doğayı aşan bir boyutta olduğu anlamına gelmektedir. Ama burada doğanın rolünü göz ardı etmemek gereklidir. Ne demek istediğimizi daha iyi anlatmak için, reflektif düşünmedeki doğayı teorik akıldaki görünüşler dünyasıyla karşılaştırarak açıklayabiliriz. Görünüşler dünyası doğanın bize aslında nasıl olduğunu değil, nasıl bilgi haline geldiğini ifade etmeye imkân tanımaktaydı. Görünüş, kognitif bir sürecin başlangıcını ifade ederken bir gerçeklik alanı oluşturmakta ve böylece bilgiyi inşa etmemize olanak tanımaktaydı. Hâlbuki doğanın kendisini güzel ve yücede yansıtarak dahi olsa sunması, doğanın bir bakıma kendisinde nasılsa öyle değerlendirilmesinin imkânını taşır. İnsanın bakış açısının ereksel olması doğadaki ereksellekle karıştırılma tehlikesi taşıyabilir. Buna karşın, insanın bakış açısındaki erekselliği tetikleyen doğa olduğunu dikkate almalıyız. Dolayısıyla güzel ve yüce yargısını insan verse de, burada doğanın öyle olmasıyla karşılaşan insanın doğrudan tepkisi söz konusudur. Ayrıca ereksiz ereksellik kavramıyla tam da bu öznelğin saf hale getirilmesi, yani doğanın bu sunuşunun doğrudan okunabilmesi için insan tarafından da belirli bir estetik duruşun olması gerektiği vurgulanır. Nasıl doğa kendisini sunuyorsa

46 Şu halde, doğadaki hayvanlara tapınma olarak paganizm aslında kendi ahlaki değerlerini idrak edememiş insanın doğaya kutsallık yüklemesinin bir sonucu olarak kabul edilebilir.

47 *YYE*, s.126.

48 *YYE*, s. 125.

insan da kendisini sunuşa hazır kılmalıdır. Nitekim insanın yüceden hareketle kendisindeki ahlaki olana geçiş yapması, aslında doğaya yönelik bilgiyle değil, insanın kendisine yönelik olan bir bilinci hedeflemektedir. İşte bu durum özellikle ilk eleştiride ortaya çıkan varlığın kendinde nasıl olduğunun bilinemesine ilişkin keskin setin aşılması olarak değerlendirilebilir. Sonuçta doğanın yüceliğinin bir erek için değil de kendi görüntüsünde yüce denilmesi saf bir estetik yargıyı ifade etmektedir. Okyanusu yüce yapan onun balıklara ya da bize yaşam kaynağı olması değil, hayalgücünün dolaysız görüntülemesindeki enginliğiyle ilgilidir.⁴⁹Bu anlamda doğanın görüntüsü, insana yapılmış bir sunuş olarak değerlendirilmelidir.

Yazımızda açıklamayı istediğimiz doğa ile insan arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğuna dair bir sonuca varmaya başladığımızı söyleyebiliriz. Bu nedenle kavramların ve yetinin açıklanmasından sonra şimdi soruyu açık bir şekilde sorabiliriz. Tekrar hatırlatmak gerekirse soru(nu)muz “mekanik bir doğayla özgür insanın ilişkisi nasıl olmalıdır” idi. Mekanik doğadan anlaşılması gereken, doğanın maddesel yönüdür ve güzel ile yüce gibi öznel, haz verici yargılarla bir ilgisi yoktur. Burada bir nesnenin görüntüsünü yargılamak değil, deyim yerindeyse nasıl çalıştığı anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılır. Dolayısıyla nedenselliğin, doğanın mekanik işleyişinin anlaşılmasında olması kaçınılmazdır. Öncelikle belirtmek gereklidir ki, ikinci eleştiride özellikle vurgulanan insanın özgürlüğü sorunu son eleştiride farklı bir bağlamda ele alınmaktadır. İkinci eleştiride mesele, doğanın mekanik kurallarına bağlı yaşayan bir canlı olan insanın, doğadan ayrı olarak özgürlüğünü nasıl tanımlayacağı ve kazanacağıydı? Bu nedenle, insanın kendisini bir ahlak varlığı olarak temellendirme ve oluşturma kaygısı yatmaktaydı. Hâlbuki son eleştiride mesele, özgürlüğünü kazanmış ya da onun ne olduğunu bilen bir insanın bunu doğaya karşı nasıl kullanacağına dönüşmüştür. Bir bakıma, ikinci eleştiride fenomenal doğadan ayrı tutmakla kendisini inşa eden numenal insan, son eleştiride bu sefer numenal varlık olarak doğayla tekrar nasıl ilişkiye geçirim kaygısını taşımaktadır. Bu nedenle doğaya nihai bir ereğin yüklenmesi ve bu doğrultuda doğanın araçsallaştırılmasıyla karşılaşılma ve aslında bu, doğayla ilişkisinde aşama kaydetmek isteyen ahlaki insanın, son eleştiride açığa çıkan durumunu ifade etmektedir.

49 *YYE*, s.132.

İnsanın doğaya erek yükleyebilmesinde Kant, *nexus effectus* ve *nexus finalis* kavramları arasındaki ayırmadan hareket etmektedir. Ayırımı bir örnekle açıklayalım: Bir çocuğun *nexus effectus* anlamında nedeni annesi ve babasıdır ama çocuğun meydana gelmesinde soyun devam ettirilmek istenmesi de bir nihai neden olarak *nexus finalis*dir.⁵⁰ *Nexus effectus* doğanın görünen nedenselliği iken, *nexus finalis* doğanın görünmeyen nedenselliğidir. Bu nedenle Kant'a göre, "birinciye reel nedenlerin ikinciye ideal nedenlerin bağıntısı denebilir."⁵¹ Yalnız nihai neden anlamında *nexus finalis*in olması gerektiği varsayılsa dahi nasıl anlaşılması gerektiği sorunludur. Çünkü *nexus effectus* nesnel bir biçimde yanlış ve doğru olarak açıklanabilirken, *nexus finalis* aynı imkândan yoksundur. Bir diğer sorun ise varsayılan *nexus finalis*te hangi nesnenin merkeze alınacağıdır. Örnek vermek gerekirse, ırmağın temiz suyu insana ereksel gelirken, bataklıkta yaşayan bir hayvana da kirli su ereksel gelebilir. Bu anlamda tek bir şeyde olduğu düşünülen ereksellik görecelidir. Bu durum doğada yaşanan bütün varlıklar için geçerlidir. Bir diğer deyişle, doğadaki bütün varlıklar kendileri için faydalı olan ereksel olarak nitelendirmeye hazır olduklarından göreceli bir ereksellik sözkonusudur. İnsan bile empirik yönü düşünüldüğünde aynı görecelik altındadır. Dolayısıyla insana güzel ve ereksel gelen bir şey aslında başka bir canlı için öyle olmayabilir. Bunun yanında, doğadaki şeyler arasındaki ilişkinin sadece mekanik nedensellik üzerine inşa edilmesi yeterli değildir. Bu ilişkinin birliktelik veya örgütlenmişlik olarak tanımlanabilecek farklı yapıları vardır. Kant'ın da belirttiği üzere, "Örgütlü bir varlık öyleyse salt bir makine değildir, çünkü bunun yalnızca devindirici kuvveti vardır; tersine, onun kendi içinde oluşturucu kuvveti vardır ve bu öyle bir kuvvettir ki, o varlık bunu onu taşımayan özdeklere iletir(onları örgütler); öyleyse kendi kendini yayan oluşturucu bir kuvvettir ki, yalnızca devim yeteneği (düzenek) yoluyla açıklanmaz."⁵² Bu durumda erekselliğin bir örgütlenmişlik olarak anlaşılması ancak göreceli olan erekselliğin aşılmasında yardımcı olabilir. Buna karşın, sözkonusu birlikteliğin aslında bir şeyin öyle olmasının nedeni olarak nitelendirilmekten ziyade bir şeyin öyle yargılanmasının nedeni olarak değerlendirilmesine dikkat etmemiz gerekmektedir.

50 Kant'ın verdiği örnek ise şöyledir: "Ev hiç kuşkusuz kira olarak alınan paranın nedenidir; ama gene de, evrik olarak, bu olanaklı gelirin tasarımı evin yapılmasının nedeniydi." *YYE*, s. 252-253.

51 *YYE*, s. 253.

52 *YYE*, s.255.

Nexus finalis ile nexus effectus arasındaki bir diğer önemli ayrım, ikincisinin doğadaki nesnelere nedenlerinin bütünsel bir bakış açısıyla, ilkininse doğadaki ereklere nedenlerinin bütünsel bir bakış açısıyla anlamlandırılmasıdır. Bir diğer deyişle, nexus effectus olarak doğanın nedenselliği, şeyler arasındaki ilişkilerin incelenmesini sağlar. Bunun yanında nexus finalis, ereksellik söz konusu ilişkilere bütünsel bakılmasını sağlar.⁵³ Nitekim doğaya bakışımızda şu ilke bizi devamlı olarak meşgul eder ve sanki a priori olarak bizim doğayı incelememizde bulunur: “Doğa en kısa yolu alır; aynı zamanda ne değişimlerin gidişinde, ne de özgül olarak değişik olan biçimlerin bitştirilmelerinde hiçbir sıçrama yapmaz.”⁵⁴ Bir başka örnek vermek gerekirse, “Doğada her şey her nasılsa bir şey için iyidir; hiçbir şey boşuna değildir...”⁵⁵ Bunun yanında, söz konusu yargılar aslında belirli bir soruya cevap olmaktan ziyade, doğaya bakış açımızın neden öyle olduğuna ilişkin daha derinden cevap verilmesini gerekli kılan bir sorunsala dönüşür. Çünkü “doğadaki örgütlenmişlik niçin öyle değil de böyledir? Şeyler neden böyle bir biçimselliğe sahiptirler?” tarzında sorulara cevap verilemez. Neden birbirleriyle bir ilişki içindedirler? Bu anlamda reflektif yargı yetisinin ilkesi, doğayı bir son nedenler olmaksızın ve bu ilkenin doğadaki şeylerin varoluşunun ne için sorusuna verilecek bir cevap dışında düşünülmezsizin olmayacağına işaret eder. Kant, bu sorunsalı aşmak için ilginç ama aynı zamanda yerinde olarak şu soruyu sorar: “Ne kadar mükemmel olursa olsun insan olmadan bu doğanın bir anlamı kalır mı?” Elbette bu soru, çok çabuk olarak hemen bir diğer soruyu beraberinde getirir: “İnsanın beraberinde getirdiği nedir veya ne olmalıdır?” Sorunsalın aşılmasında verilen cevap nihai erektir ve doğaya ilişkin olarak aradığımız cevabın verilmesi için doğanın dışına çıkılması gereklidir. Bu nedenle, Kant, doğanın kendisinden değil de insanın özgürlüğünün bağlı olduğu istenç yetisinden ancak böyle bir cevabın gelebileceğini düşünür. İlginçtir ki, bu yetinin bir cevap vermesi değil verebilmesi aslında nihai ereğin ne olması gerektiğine ilişkin arayışın son bulması olarak görülür. Bunun anlamı, ereklere sahip olan insan, doğanın nihai ereğidir demekten ziyade ereği olmalıdır demektir. Sorunun doğa tarafından verilen kesin bir karşılığı yoktur ve bu, insanın kendisinin doğada olan bir ereği aramasını değil, doğaya uygun olan ereği yüklenmesine imkân tanır. Sonuçta

53 *YYE*, s. 260-262.

54 *YYE*, s. 31.

55 *YYE*, s. 260.

insanın kaçınılmaz bir biçimde arzuladığı ve uygun bir biçimde hak etmesi gereken mutluluk doğanın düzeninde daha doğrusu örgütlenmişliğinde karşılığını mutlaka bulmalıdır:

“Yukarıda gösterdik ki, insanı yalnızca tüm örgütlü varlıklar gibi doğa ereği olarak değil, ama ayrıca burada yeryüzünde doğanın son ereği olarak, onunla bağıntı içinde tüm geri kalan doğa şeylerinin usun ilkelerine göre bir erekler dizgesi oluşturdukları bir erek olarak yargılamak için belirleyen değil, ama derin düşünen yargı yetisi için yeterli nedenlerimiz vardır. Eğer şimdi erek olarak insanın doğa ile bağıntısı yoluyla ilerletilecek olan şey insanın kendisinde bulunmalıysa bu erek ya öyle türden olmalıdır ki, iyiliği içindeki doğa yoluyla doyurulabilmelidir; ya da her tür erek için yetkinlik ve beceridir ki, onlar için doğa (içsel ve dışsal) onun tarafından kullanılabilir. Doğanın birinci ereği insanın mutluluğu, ikincisi ise kültürü olacaktır.”⁵⁶

Nihai erek bağlamında ortaya çıkan sorun, ereğin mutluluğu nasıl içinde barındıracağıdır. Nihai ereğin nasıl mutluluk olacağı sorusu, mutluluğun aslında sınırlanamaz ve belirlenemez olmasından dolayı istenilen kesinlikte cevaplanamaz. Çünkü Kant’a göre, mutluluk haz ve doyuma indirgenildiğinde belirsizlikle karşılaşıldığı gibi elde edilen doyum da hiçbir zaman yeterli gelmeyecektir.⁵⁷Bu nedenle mutluluk hedefi değişmez ama bu hedefe ulaşma biçimi ve mutluluğun niteliği değiştirilir. Kant, nasıl doyum ile haz arasında bir fark varsa mutluluğun haz vermesi bu anlamda güzel olabilmesi için doyum olmanın ötesine geçmesi gerektiği belirtir. Mutluluğun haz vermesi ise onun ancak ereğinin ahlaki anlamda belirlenmesiyle mümkün olur. Buna karşın, mutluluğu nasıl hak edeceğini yani ona nasıl erek yükleyeceğini bilmeyen insanın, doğayı kullanma hakkı ve kendi ereği doğrultusunda araçsal hale getirmesi söz konusu olamaz. Nihai ereğin amacı insanı doğa karşısında yüceltmekten ziyade pratik akıl sahiplerinin bir araya geldikleri evrensel bir toplum oluşturmaktır. Nitekim Kant’a göre, doğa gereği farklı insanlar arasındaki eşitsizlikler ancak akıl sahibi insanlar arasında görülebilecek olan eşit yurttaşlar toplumuna doğru gidişi sağlar. Dolayısıyla amaçlanan doğayı değiştirmek değil, insan(lığ)ı değiştirmek; onu geliştirmektir.⁵⁸ Bu anlamda insanın da içinde bulunduğu doğa, insanı insan yapan akli kullanımının sağlanması için bir eğitim alanı ya da bir aş(a)ma olarak görülür.

56 *YYE*, s. 320.

57 *YYE*, s. 321.

58 Kant’a göre, savaşlar dahi kendi başlarına alındığında olumsuz olsa da bir erek açısından ele alındığında insanın gelişimine yönelik bir ereğe hizmet ederler.

Bu aşamada mutluluk unutulmuş değildir, daha çok nasıl istemesi gerektiğini öğrenmesi gereken bir insanın hazır olması için ertelenmekte ve bir nevi ödül haline gelmektedir.⁵⁹Elbette bu durum, yukarıda bahsettiğimiz doğa ile insan arasındaki diyalektik ilişkinin farklı bir biçimde açıklanması olarak görülebilir.

Burada ilginç bulduğumuz bir noktayı belirtmekte fayda vardır. İkinci eleştiride Kant, insanın yetilerinin diğer canlılardan farklı olmasıyla doğa tarafından üvey evlat muamelesi gördüğünü belirtmekteydi.⁶⁰ Buna karşın Kant, son eleştiride insanın doğa tarafından da diğer canlılardan geri bırakılmayacak biçimde donatıldığını belirtmektedir. Burada açığa çıkan yeni husus, insanın mutsuzluğunun asıl kaynağının doğadan farklı olması değil, bir insanın diğer insana reva gördüğü eziyetler olduğunun belirtilmesidir. Bu anlamda, insan doğası aslında doğadan mutluluğu elde etse bile kendisini mutsuz kılmaya daha çok yatkındır çünkü insanı mutsuz kılan yine insandır.⁶¹ Nitekim son eleştirinin amaçlarından bir tanesi de doğanın bize karşı, özellikle güzeli düşünürsek, misafircce davrandığını ortaya koymaktır. Aslında bu, Kant'ın önceki eserlerinde görülen durumun tersidir. Bu nedenle doğanın bizim ereklerimize uygun olduğunu belirtmek ilk eleştirilerde yaşanan doğa ile insan arasındaki uçurumun ya da karşıtlığın çözülmesi anlamına gelmektedir.⁶²

Şu halde, insanın numenal bir varlık olarak doğayla olan ilişkisinde ahlaksal ilkelerden hareket etmesi gerekmektedir. Doğadaki düzenin ve şeylerin bu erek için bir araç olarak varsayılması ancak insanın ahlaki bir varlık olması sonucunda meşruiyet kazanmaktadır. Özgür bir insanın iradesinin ve becerilerinin mutluluğu hak edecek şekilde geliştirilmesi ancak bu şekilde nexus finalis olarak görülebilir. Ayrıca dünyadaki şeylere sadece fiziksel yönden bakılacak olursa onların niçin orada oldukları sorulamaz. İşte nihai erek kavramı aynı zamanda doğadaki şeylerin niçin olduklarına ilişkin bir cevaptır. Bu soruyu soran ve cevabını verebilen, doğayı araç olarak kullanmaya ve kendine güdümlü kılma hakkına sahip olmaktadır. İnsanın teleolojik yargılarının haklılığı ancak bu şekilde kazanılabilir. Kant için insan, erekler koyması açısından nihai erektir

59 *YYE*, s. 321.

60 I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Hacettepe Yayınları, 1980, s. 158.

61 *YYE*, s. 321.

62 Paul Guyer, "Beauty, Freedom and Morality, Kant's Lectures on Anthropology and the Development of His Aesthetic Theory." *Essays on Kant's Anthropology*, edited by Brian Jacobs, Patrick Kain, Cambridge University Press, 2003, s.138.

ve erekler koyarak üste çıkan insanın geliştirilmesi de nihai olarak ereğin içini dolduran unsurlardan başındadır.⁶³ Ancak doğaya bir erek koyabilen insan doğayı da böylece bu üstün erek doğrultusunda araçsallaştırabilir.⁶⁴ Dolayısıyla ancak ereğin yüceliği, doğanın araç haline getirilmesi için bir neden verebilir. Burada önemli bir hususu belirtmekte fayda vardır. Doğanın araçsal hale getirilmesi Descartesçi anlamda maddeleştirilmesi yani cansızlaştırılması anlamını taşımamaktadır. Kant'ın en azından, son eleştirisinde, doğa organik bir bütünlüğe sahip bir varlık alanı olarak ele alınmakta ve bunun sonucunda ereksel olarak görülmektedir. Dolayısıyla doğanın araçsallaştırılması onun cansızlaştırılması ve ondan sonra sömürülmesi anlamına gelmemektedir.⁶⁵

Kant'ın ilkönce ahlaki insanı, sonrasında mutluluğu ortaya koyması aslında önceki eleştirilerin sıralamasına uygundur. Bu sıralamayı takip edecek olursak, Tanrı'nın gelmesi gerektiğini söylemek pek zor olmayacaktır. Zaten Tanrı'nın, teleolojik bağlamda estetik yargı yetisinde önemli bir yer tuttuğu aşikârdır. Çünkü estetik yargının işleyişinde teleolojik yargının işlevinin anlaşılması ancak Tanrı'nın bu bağlamda işlenmesi sonucunda mümkün olabilir. Kant için sorun son eleştiride şudur: "Teleoloji hangi konumu hal eder? Doğa bilimine mi aittir yoksa Tanrı bilimine mi?"⁶⁶ Kant, Tanrıbilim olarak teolojinin, temelini teleolojide yani erekbilimde bulamayacağını düşünür. Burada Kant'ın bilim anlayışına ilgin kısa bir parantez açmanın faydalı olacağını düşünüyoruz. Kant, her bilimin kendi kavramlarından hareketle bir sistemi ve yapısı olması gerektiğini iddia eder. Bu nedenle bir bilim, erekselliği kendi sistemine getirir ve bu ereksellik üzerinden Tanrı'nın ispatına kalkışırsa o zaman söz konusu bilimden ve Tanrı kanıtlanmasından şüpheye düşülebilir. Çünkü bilimin kendi kavramlarından hareketle oluşturduğu yapıda bir eksiklik olduğuna işaret eder.⁶⁷ Dolayısıyla, bilimsel yöntem ile teleolojik yöntemin karıştırılmaması gereklidir. Buna karşın, teoloji ile teleoloji arasında bir ilişki olmayacağını söyleyemeyiz. Aslına bakılırsa böyle bir ilişki kaçınılmazdır.⁶⁸ Önemli olan nokta, Tanrı'ya

63 *YYE*, s. 324.

64 *YYE*, s. 322.

65 Kant'ın erekliliği aslında Aristoteles'in formel nedenine benzemektedir. Buna karşın söz konusu erekliliğin belirlenmiş olmadığı yani herhangi bir erek taşımadan bir ereksellik sergilediğini düşündüğümüzde aradaki farkı daha iyi anlayabiliriz. Bkz. Kalar, a.g.e., s 80.

66 *YYE*, s. 304.

67 *YYE*, s. 263.

68 *YYE*, s. 264-265.

ulaşmakta nasıl bir yol izleneceğidir. Böyle bir varlığa ihtiyaç duyulması böyle bir varlığın ispatı olarak kullanılamaz. Çünkü doğanın teleolojik olarak anlaşılmasında bir varlığın olmasına ihtiyaç duyulduğu söylenebilir ama O'nun olup olmadığı ya da nasıl olması gerektiğine ilişkin belirlenimlerde; yargılarda bulunulamaz. Dolayısıyla teleolojiyi, ne doğa bilimleri ne de teoloji kendi çıkarları için kullanamaz. Sonuçta “teleoloji öyleyse bilim olarak hiçbir öğretiye ait değildir; ama yalnızca Eleştiriye ve dahası tikel bir bilgi yetisinin, yargı yetisinin eleştirisine aittir.”⁶⁹ Nitekim Kant için “fiziksel teoloji bizi hiç kuşkusuz bir tanrıbilim aramaya iter; ama kendisi onu üretmez”.⁷⁰

Yukarıda bahsettiğimiz üzere, nasıl bir Tanrı'nın olacağı teolojinin yeterli bir cevap veremediği bir soruydu. Bu soruya, kanımızca, Kant'ın diğer eleştirileriyle de uyumlu olacak şekilde son eleştiride vurgulanan nihai erek kavramından yaratma kavramına geçilirse uygun bir cevap verilebilir. İnsan, nihai ereği koyabilse de onu gerçekleştirebilecek uygun fiziki koşulları sağlayamaz. Şu halde uygun koşulların olduğu bir doğanın yaratıcısı olan Tanrı'ya ihtiyaç duyulacaktır ki bu yaklaşım, Tanrı'nın sadece doğanın düzeneğini sağlayan bir yasamacının ötesinde ereklere gerçekleştiren bir varlık olarak ereklere ülkesinin efendisi olmasını sağlamaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde, doğadaki düzenden hareketle yaratıcı bir Tanrı anlayışına geçilmesi ahlaki bağlam düşünüldüğünde mümkündür:

Tanrının varoluşunun ahlaksal tanıtlama zemini aslında yalnızca fiziksel-teleolojik tanıtlamayı tam bir tanıtlamaya bütünlemekle kalmaz; tersine, tikel bir tanıtlamadır ki, sonucudaki kanı eksikliğini giderir, çünkü fiziksel-teleolojik tanıtlama gerçekte usu, doğanın zemini üzerine ve onun bizim için yalnızca deneyim yoluyla bilinen olumsal ama hayranlık verici düzeni üzerine yargılarında, ereklere göre doğanın zeminini kapsayan bir nedenin (ki bunu bilgi yetilerimizin yapısına göre anlamlı neden olarak düşünmemiz gerekir) nedenselliğine yönlendirmekten ve dikkatimizi ona çekmekten daha çoğunu yapamaz; ama böylece onu ahlaksal tanıtlamaya karşı daha duyarlı kılar.⁷¹

Tanrı'nın özellikle yüce bağlamında rolü ne olabilir? Öncelikle dinamik yüce bağlamında işlediğimiz korkunun karşılığı Tanrı değildir. Tanrı, Kant için hiçbir zaman bir korku nesnesi değildir. Çünkü Kant, bu durumun Tanrı'nın ahlak yasası dışında sadece korku nesnesi olarak tanınmasına neden olacağını

69 *YYE*, s. 305.

70 *YYE*, s. 333.

71 *YYE*, s. 379.

düşünür. Onun deyişiyile, “erdemli biri Tanrıdan korkar, ama onun tarafından korkutulmaksızın...” İnsanın, Tanrı'nın korkutucu gücü olarak görülebilecek volkanik patlamalardan korkmaması kendi gücüne değil, ahlakına güvenmesine ilişkindir. Bu nedenle, Kant'a göre, ahlaklı insanlar bu türden doğa olayları karşısında bir korku yerine huşu içerisine girerler.⁷² Dolayısıyla Tanrı, doğaya karşı insana aşma imkânını vermesi açısından saygı duyulan bir varlık olarak kabul edilmelidir. Bu anlamda Tanrı, doğadaki gücü değil, doğadaki güce karşı bizdeki ahlaki duyguları oluşturan olduğu için bir saygı nesnesidir.⁷³

Estetik yargılarda bulunan insanın aklının idelerini destekleyecek altyapının güzel ve yücenin dolaysızlığında kendisini gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle Kant, pratik aklın kanıtlarıyla ya da saf aklın sistematigi içinde idelerden hareketle değil de bu ahlaki idelere sahip aklın doğa içindeki anlık tepkisini reflektif yargı üzerinden ölçmeye çalışır. Güzel ve yücenin olduğu bir doğada minnettarlık, boyun eğme, kendini küçük görme gibi duygular, aslında ahlaklı bir insanın içinde olabileceği halleridir. Bunun yanında sözkonusu halleri Tanrı kanıtlaması olarak değil, ahlak yasasını ve en yüksek iyiyi destekleyen duygular olarak görmek gereklidir.⁷⁴ Sonuçta Kant nihai olarak doğadaki erekselliğin yüksek bir akıl tarafından (intellectus archetypus) yapıldığının varsayılması gerektiğini belirtir. Onun üzerinde ısrarla durduğu nokta, bunun reflektif düşünüş olarak varsayılması gerektiği ve bilgi olarak ortaya koyulmaması gerektiğidir.⁷⁵

Gerek güzelin gerekse yücenin açıklanması, insanın yargıgücünde yatan farklı bir hususiyeti belirtmesi açısından önemlidir. Güzel ve yücede vurgulanan husus, teorik ya da pratik alandan farklı bir yetinin inşa edilmesini ifade etmez. Aksine estetik yargı, tam da bu iki alanı kapsayan yargıların özgül bir biçimde birleştirilmesini ifade eder. Çünkü burada bilgiye konu olan doğa ile ahlaka konu alan özgürlük, ereksellik ve türevleri olan güzel ile yüce kavramları altında yargılanmaktadır. Dolayısıyla hem teorik hem de pratik alandaki yargıların üzerine bir yargılamadır. Nitekim Kant estetik yargıda, hem teorik alandaki empirik doğa yasalarının hem de pratik alandaki ereğin birlikte kullanılmasını amaçlamıştır. Fakat doğanın empirik yasalarının, açıklayıcı yani teorik olarak değil de ahlaki bir sonuca ulaşmada kullanılması gereklidir. Örnek ola-

72 *YYE*, s. 125.

73 *YYE*, s.125.

74 *YYE*, s. 340-341.

75 *YYE*, s. 296-297.

rak, Kant'ın ahlak yasası kavramını ele alabiliriz. Aslında ahlak yasası, doğada karşılaşıp yüce yargısının verilmesine neden olacak bir nesne değildir. Buna karşın, yüce yargısının doğaya ilişkin olsa da doğada değil de, reflektif yargıya ilişkin olarak akla ait olduğu hatırlanırsa yüce ile ahlak yasası arasındaki ilişki meydana çıkar. Çünkü ahlak yasasının, insana yetersizliğini hissettirse de aslında insanın doğadan daha değerli kılan bir işlevi de vardır. Doğanın karşısında yüce yargısını veren insan, bu durumu ancak karşısında yetersizliğin ötesinde boyun eğmeyi hissettiren ahlak yasasına bağlanmakla aşabilir. Nitekim Kant'ın devamlı olarak hayalgücünün yetersizliğinde aklın idealarına vurgu yapması ahlak ideleri göz önünde bulundurulursa anlam kazanır.⁷⁶

Kant'ın üçüncü eleştirisinin nihai olup olmadığı yani ilk eleştirileri tamamlayıp tamamlamadığı iki açıdan cevaplanabilir. Öncelikle beğeni yetisinin ve burada yer alan kavramların Kant'a farklı bir yol açtığını söyleyebiliriz. Ama bu yol, Kant'ın sisteminde ayrı değil aynı sonuçlara ulaşmaktadır. Nitekim son eleştiride de doğadan hareketle belirli bir ereğe ve Tanrı'ya ulaşılamayacağı vurgulanır. Doğa, en fazla, bizdeki erekselliğe ilişkin yargının verilmesine önayak olur. Bu, doğanın mekanik bir yapı olmasının yanında, örgütlenmiş bir yapı olarak da nitelendirilmesine olanak tanır. Dikkati çekmek istediğimiz nokta, son eleştiride vurgulanan husus, doğanın mekanik yapısının yanında doğanın aynı zamanda örgütlenmiş olarak yani ereksellik açısından okunabileceğidir. Bundan sonra yapılması gereken, erekselliğin nasıl insan tarafından bir nihai erek olarak mükemmelleştirilebileceğidir ki bu durumda dahi, önceki eleştirilerde kullanılan kavram ve sistematüğün dışına çıkılmaz. Dolayısıyla, Kant özellikle ahlak yasası ile Tanrı kanıtlaması ve nihai erek ilişkisinde yeni bir şey üretmez. Sistem kendi yapısını, kavramlarını korur. Nitekim Kant, araştırma konusu olarak yine doğayı ve ahlakı göz önünde bulundurmakta ama bunları beğeni yetisinde ortaya çıkan haz ve hazzsızlık üzerinden anlamlandırmaktadır. Bu anlamlandırmaysa iki şekildedir: İlkönce haz değil, doğa üzerine yargımızda ortaya çıkan hazzın a priori ve evrensel olma koşullarının analizi yapılır. Daha sonra, güzel ve yüce üzerinden özgürlük, Tanrı, en yüksek iyinin olduğu numenal varlık alanına geçişin imkânı sorgulanır. Dolayısıyla *Yargıgücü'nün Eleştirisi'*nde Kant'ın, bulduğu yeni malzemeyle yeni bir bina inşa etmekten ziyade temeli sağlamlaştırmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

76 *YYE*, s.117.

Ama Kant'ın son eleştirisi önceki eleştirilerin bir tekrarı da değildir. Bu anlamda, Kant'ın son eleştirisinin mekanik doğa ile özgür insan arasında kurduğu ilişkinin önceki eleştirilerin, ama özellikle ikinci eleştirinin ilerletilmesi olarak görülebileceğini söyleyebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi ikinci eleştiride insan, doğadan ayrı olmakla kendi numen olma hususiyetini idrak eder. Bu ayrım, aynı zamanda doğa ile insan arasında bir kopukluğa neden olur. Son eleştiri bunu aşamaya çalışır. İnsan olmanın anlamına, düşünmenin çıkarımları yoluyla değil de doğa karşısında güzelin ve yücenin dolaysızlığında yaşanılarak varılması elbette önemlidir. Ayrıca, güzel ve yüceden hareket ettiğinde insan, aklını farklı noktadan çalıştırabileceğini idrak eder. Çünkü Kant için, doğada güzeli ve yüceyi bulan insan kadar, doğanın böylesine yargılar için karşımıza koyulması söz konusudur.⁷⁷ Bunun yanında “insan salt dünyayı seyredecek biri olsun diye orada değildir.”⁷⁸ Bu nedenle insanın salt temaşanın ötesine geçerek doğa ile belirli bir biçimde ilişkiye geçmesi yani nihai ereği ortaya koyması gerekmektedir. Şu halde, ilk eleştiride özellikle doğa kavramının, ikinci eleştiride ise ahlakın kurulduğu ve nihayetinde son eleştirinin bu iki alan arasında olan ya da oluşturulan uçurumu kapattığını söyleyebiliriz.

İlginçtir ki uçurumun kapatılması, insanın bir doğa varlığı olarak değil, bir kültür varlığı olarak kendini inşa etme sürecini ifade etmektedir. Çünkü insan diğer canlılarda olduğu üzere doğa tarafından dönüştürülmez. İnsan doğayla olan ilişkisinde kendisini dönüştürür. Nihai erek idesiyle beraber bu dönüşümün ahlaki olması gerektiği ve bu anlamda insanın gelişimini ifade ettiğini belirtmek gereklidir. Buna karşın, nihai ereği koyan ve bunun yine kendisi olması gerektiğini söyleyen insanın sadece doğadan değil, aynı zamanda diğer insanlardan da daha özel hale gelmeye başlaması bir sorundur. Bir başka ifadeyle, doğanın yüceliğine ve güzelliğine ancak ahlak bağlamında cevap verebilen insan kendi gelişiminin sınırlarını bir türlü belirleyememiştir. Bu anlamda, bize göre, insanın ahlaki yetisi dahi, doğadan farklılığa ya da doğadan daha değerli olmaya değil de doğadan üstünlüğe dönüşme tehlikesini taşımıştır. Bunun bir tehlike olmadığı düşünülebilir. Yani doğa insandan daha değerli olmadığı gibi, insanın doğayı araçsallaştırması da normal olarak karşılanabilir. Ama ahlaki anlamda değerli olma aslında kendi değerini bir üstünlük olarak algılamamayı da beraberinde getirmeli değil midir? Bu anlamda doğadan korkan, onda güzeli bulan insan ne-

77 *YYE*, s. 262.

78 *YYE*, s. 335.

den acaba doğaya saygı duymak, bu kavramı kendi felsefesinde oldukça önemli bir yere koyan Kant tarafından düşünülmez?⁷⁹ Sonuçta kendisini üstün bulan insanın da doğadaki güzel ve yüceyi kaybetmesi de oldukça normaldir. Nitekim güzeli ve yüceyi doğada değil de kendi elinden çıkmış eserlerinde görmek isteyen modern insanın, doğayı araçsallaştıran medeniyet anlayışının ileride aldığı biçimin ne kadar doğru olduğu oldukça şüphe götürmektedir.

Özet

Kant'ın Nihai Eleştirisi

Kant felsefesini üç temel eleştiri üzerine inşa edilmiştir. İlk eleştiri teorik aklın doğa üzerine bilgimizi ikinci eleştiri ise pratik aklın ahlak üzerine bilgimizi açıklamıştır. Buna karşın inşa edilen bu iki akıl arasında bir uçurum oluşmuştur. Son eleştiri bu uçurumun kapanmasını amaçlamıştır. Bunu yaparken Kant güzel ve yüce gibi farklı kavramlar ve beğeni yetisinde yer alan reflektif yargıya başvurmuştur. Yazımızda doğa ile ahlak arasındaki uçurumun kapatılıp kapatılmadığını inceledik. Bunun yanında ortaya çıkan sonucun Kant'ın bütün felsefi sisteminde bir farklılık anlamına gelip gelmediği tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kant, yargı gücü, teorik akıl, pratik akıl.

Abstract

Kant's Final Critique

Kant based his philosophy upon three critiques. While the first one of these critiques explained the knowledge of reason about nature, the second one explained the knowledge about morality. However, there emerged a space room between these two reasons. The last critique aimed to fill this space. In order to do this, Kant applied to use some concepts such as beautiful and sublime and reflective judgement which is given under the faculty of desire. In this article, I've examined whether this space were filled or not. In addition to this I've discussed the results if they mean any difference in his whole philosophical system.

Key words: Kant, power of judgement, pure reason, practical reason

⁷⁹ Burada, değerli Hocam Prof. Dr. Cengiz Çakmak'ın yıllar önce yüksek lisans dersinde bize verdiği modern insanın doğa karşısındaki tutumunu sergileyen bir hikâyeciği aktarmak istiyorum. Yanılmıyorsam 19. yy. sonu ya da 20. yy. başlarında Alplere çıkan bir dağcıya neden çıkmayı istediği sorulduğunda verdiği cevap şuydu: "Çünkü orada öyle duruyordu."

KAYNAKÇA

- Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2006.
- Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. By Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, 1965.
- Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Hacettepe Yayınları, 1980.
- Kai Hammermeister, *German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press, New York, 2002. <http://site.ebrary>
- Christian Helmut Wenzel, *An Introduction To Kant's Aesthetics*, Blackwell Publishing, 2005.
- Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, İnkilap Kitabevi, 1996.
- Paul Guyer, "Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* Vol no:2 Spring 1990.
- Christian Helmut Wenzel, *An Introduction To Kant's Aesthetics*, Blackwell Publishing, 2005.
- Andrew Ward, *Kant and Three Critiques*, Polity Press, 2006.
- Rudolf A. Makkre, *Imagination and Interpretation in Kant*, The University of Chicago Press, 1990.
- James Kirwan, *Aesthetic in Kant*, Continuum, 2004.
- *A Companion to Kant*, ed. By Graham Bird, Blackwell Publishing, Blackwell Publishing, 2006.
- Patricia M. Matthews, "A Form of Pure Aesthetic Reflective Judgement", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 54, No.2(Spring 1996),p.174, Blackwell Publishing, <http://www.jstor.org>. pp. 165-180.
- Paul Guyer, "Beauty, Freedom and Morality, Kant's Lectures on Anthropology and the Development of His Aesthetic Theory." *Essays on Kant's Anthropology*, ed. by Brian Jacobs, Patrick Kain, Cambridge University Press, 2003.
- Brent Kalar, *Demands of Taste in Kant*. London, GBR: Continuum International Publishing, 2006.
- Cemil Sena, *Estetik*, Remzi Kitabevi, 1972.
- Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, Payel Yayınları, 1989.