

**Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojiden Teolojiye Geçişliliğin İmkânı**

*The Possibility of Transition from Teleology to Theology in Kant's Critical Philosophy*

**Ayşe Hilal AKIN**

Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı  
Dr., İstanbul Üniversitesi, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies

İstanbul, Türkiye

aysehakin@gmail.com orcid.org/0000-0001-5514-3832

**Article Information/Makale Bilgisi**

**Article Types/Makale Türü:** Research Article/Araştırma Makalesi

**Received/Geliş Tarihi:** 11 August/Ağustos 2022

**Accepted/Kabul Tarihi:** 21 November/Kasım 2022

**Published/Yayın Tarihi:** 15 December/Aralık 2022

**Pub Date Season/Yayın Sezonu:** December/Aralık

**Volume/Cilt:** 26 **Issue/Sayı:** 3 **Pages/Sayfa:** 1037-1051

**Cite as/Atıf:** Akın, Ayşe Hilal. "Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojiden Teolojiye Geçişliliğin İmkânı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1037-1051. <https://doi.org/10.18505/cuid.1160621>

Akın, Ayşe Hilal. "The Possibility of Transition from Teleology to Theology in Kant's Critical Philosophy". *Cumhuriyet Theology Journal* 26/3 (December 2022), 1037-1051. <https://doi.org/10.18505/cuid.1160621>

**Plagiarism/İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software./Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Published by/Yayıncı:** Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology/Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

**Ethical Statement/Etik Beyan:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited/Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ayşe Hilal Akın).

**Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır./ Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### The Possibility of Transition from Teleology to Theology in Kant's Critical Philosophy

**Abstract:** In this study, teleological judgments were examined as having a part of the boundless relationship of reason with the universal and unconditional, based on Kant's critical philosophy. To do this, firstly, the distinction between *telos* and *skopos* has been pointed out. The cognitive faculties of the subject as the source of finality in nature and the concepts of purposeless purposefulness were discussed. We emphasized that according to Kant's critical philosophy, the introduction of the concept of *God* as an *internal* principle to natural science would be characterized as false belief. This trespassing, which causes a narrative that goes beyond the limits of our knowledge, was discussed in the context of the processes of acquiring knowledge in Kant's philosophy. In this regard, according to Kant the nature of the transition from *teleological* judgments to *theological* judgments was investigated. At the beginning of the study, the relation of *telos* with infinity was discussed. Afterward, the idea of purposefulness, which organizes itself in nature and eliminates blind randomness, was emphasized. The basis of the teleological principle as the inner principle of natural science was analyzed. The possibility of placing the concept of *God* on this very ground was discussed. It was pointed out that the characteristics of universality and necessity that Kant attributed to purposefulness were not only based on the grounds of experience. At this point, it was stated that to achieve universality, it is necessary to base on an a priori principle at the same time. The possibility that this principle could be an *intention* (Alm. *Absicht*) or a *final end* (Alm. *Endzweck*) was discussed. We focused on the request of the reason, which is applied to the conditioned and the finite, to reach the unconditional. It was stated that for Kant, the reason for the transition from *teleological* judgments to *theological* judgments was the effort to see purposeful regularity in phenomena. It was pointed out that it is a necessary step of the mind to lead this regularity to a higher *telos* and even to a *creator*, to the *first* being. We emphasized that concerning Kant's critical philosophy if the concept of *God* was placed on the ground of natural science and the purposefulness in nature would be explained with this, and this method was used to prove the existence of *God* that would create an internal and non-permanent narrative. It was discussed whether this claim was an illusion. At this point, the task of the imagination performed with *telos* was examined. Evaluations about the concept of *telos* as the common ground of the subjective and the universal were included. As a result, it has been investigated how the search for the constant existing in the human mind can lead him to the existence of a *God* in the chain of causality.

**Keywords:** Critical Philosophy, Kant, *Telos*, Teleology, Purposiveness.

### Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojiden Teolojiye Geçişliliğin İmkânı<sup>1</sup>

**Öz:** Bu çalışmada, Kant'ın eleştirel felsefesinden hareketle aklın, evrensel ve koşulsuz olanla kurduğu sınırsız ilişkinin bir parçası olarak teleolojik yargılar incelendi. Bunun için öncelikli olarak Kant felsefesinde *telos* ve *skopos* arasındaki ayrıma dikkat çekildi. Doğadaki gayeliliğin kaynağı olarak öznenin bilişsel yetileri ve amaçsız amaçlılık kavramları ele alındı. Kant'ın eleştirel felsefesi içerisinde doğa bilimine, içsel bir ilke olarak *Tanrı* kavramının getirilmesinin, yanlış inanç şeklinde nitelendirileceği hususu üzerinde duruldu. Bilgimizin sınırlarını aşan bir anlatıya sebebiyet veren bu sınırı aşma faaliyeti, Kant felsefesinde bilginin tesisi süreçleri bağlamında ele alındı. Kant'a göre bu bakımdan teleolojik yargılardan teolojik yargılara yapılan geçişin mahiyeti soruşturuldu. *Telosun* sonsuzla olan ilişkisi çalışmanın başında ele alındı. Sonrasında doğa içerisinde kendi kendini örgütleyen ve kör bir rastlantısallığı ortadan kaldıran amaçlılık fikri üzerinde duruldu. Doğa biliminin iç ilkesi olarak teleolojik ilkenin zemini soruşturuldu. Bu zemine *Tanrı* kavramının yerleştirilmesinin imkânı tartışıldı. Kant'ın gayeliliğe yüklediği evrensellik ve zorunluluk hususiyetlerinin yalnızca deneyim zeminleri üzerine dayanmadığına işaret edildi. Bu noktada, evrenselliği yakalamak adına, aynı zamanda a priori bir ilkeyi temel almanın gerekliliği ifade edildi. Bu ilkenin ise *niyet* (Alm. *Absicht*) ya da *son amaç* (Alm. *Endzweck*) olabileceği ihtimali ele alındı. Koşullu ve sonlu olana tatbik olunan aklın koşulsuzla uzanma istemi üzerinde duruldu. Kant'a göre, teleolojik yargılardan teolojik yargılara geçişin sebebinin, fenomenlerde amaçlı düzenliliği görme çabası olduğu ifade edildi. Bu düzenliliği daha yüksek bir *telos* ve hatta *yaratıcı, ilksel* olan bir varlığa götürmenin, aklın zorunlu bir adımı olduğuna işaret edildi. Kant'ın eleştirel felsefesinde, doğa biliminin zeminine bir *Tanrı* kavramının yerleştirilmesi ve doğadaki gayeliliğin de bununla açıklanması halinde *Tanrı'nın* varlığını kanıtlamak için kullanılan bu yöntemin içsel ve kalıcı olmayan bir anlatı oluşturacağı hususu üzerinde duruldu. Bu kabulün bir yanılısıma olup olmayacağı meselesi tartışıldı. Bu noktada muhayyile yetisinin *telos* ile icra ettiği görev üzerinde duruldu. Özel ile evrenselin ortak paydası olarak *telos* kavramına dair değerlendirmelere yer verildi. Sonuç olarak, insan zihninde var olan *sabite* (*constant*) arayışının, onu nedensellik zinciri içerisinde bir *Tanrı'nın* varlığına nasıl götürebileceği soruşturuldu.

**Anahtar Kelimeler:** Eleştirel Felsefe, Kant, *Telos*, Teleoloji, Teoloji, Amaçlılık.

<sup>1</sup> Bu makale çalışması, *I. Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojik Yargı İle Muhayyile Yetisi Arasındaki İlişki* başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir.

## Giriş

Kant'ın eleştirel felsefesinde, *telos* hakkında konuşmanın imkânı, onun *muhayyile* ile arasındaki ilişkiyi ele almakla mümkündür. Bu nedenle öncelikli olarak *telos* ve *muhayyile* arasındaki ilişkiye yer verecek, buradan hareketle teolojiye geçişliliğin imkânını sorgulayacağız. Başta bahsetmeyi önemli gördüğümüz bir ayrıma yer vermek istiyoruz: *Skopos-Telos* ayrımı. *Gaye* terimine denk düşen bu iki farklı kavramdan neden *skopos*'un değil de *telos*'un tercih sebebi olduğunu ifade etmeliyiz. Böylelikle Kant'ın bilinçli seçiminin doğuracağı sonuçların bir fragmanına da daha başlangıçta yer vermeyi istiyoruz.

*Yargılama Fakültesi* adlı eserde, Jean Luc-Nancy'nin kaleme aldığı "Dies Irae"<sup>2</sup> başlıklı makalesinden hareketle konunun açılımlarını ele alacağız:

İki tane erek kavramı vardır, ya da daha çok, ereğin kendisi iki kavram doğrultusunda sürekli olarak bölünür: *skopos* ve *telos*. *Skopos* görünen, nişan alınan hedefdir, bir nişanlamayı belirler, ona sunulan ve açıkça verilen amaçtır *skopos*; dahası aynı sözcük hem nişan alanı hem de gözeteni, himaye edeni, bir ustanın ya da koruyucunun otoritesine sahip olanı belirtir. Buna karşılık *telos*, bir eylemin ya da bir sürecin tamamlanmasıdır, sonuna kadar gidişidir. (...) *Telos*, aynı zamanda zirveyi, en uç noktayı, en yüksek gücü ya da egemen bir yargılama yetkisini [*jurisdiction*] belirtir.<sup>3</sup>

*Telosta* teşekkül eden gayelilik, bir şeyin mümkün en yüksek ereğine atıfta bulunur. Bu nedenle böylesi bir erek anlayışı, bir şeyin varoluşundan ayırt edilemez hale gelir. *Skopos* ise hedefe yönelme ve harekete geçme halidir. Burada tam anlamıyla *telosta* var olan kendiliğindenlik ve tezahür eden varoluşun mütemmim bir cüz'ü olmaklık yoktur. *Telos* ve *skopos* kavramlarının açılması ve bu ayrıma dikkat çekmek, Kant'ın *telosa* dair tasarrufunu anlayabilmek adına önemlidir.

*Telos* aynı zamanda, *muhayyileden* bağımsız düşünülebilecek bir kavram da değildir. *Skopos*, belirli bir hedefi gözetirken *telosun* yönelimi, aklın ve *muhayyilenin* sınırlarını zorlayan bir nitelik taşır. Kanaatimizce *skopos*, maddî ve mütenâhî bir amacı<sup>4</sup>; *telos* ise, gayr-i maddî ve nâmütenâhî bir *gayeyi* temsil eder. *Telosun* sonsuzluğa uzanma arzusu, "bir sürecin sonuna kadar gidiş hali", bir sona değil, *zirveye*, *en uç noktaya*, *en yüksek güce*, *egemen bir yargılama yetisine*, aslında *evrensel ve koşulsuz olana* dikkat çeker. Bahsedilen bu gayelilik hakkındaki akıl yürütmeler, *telos* ve *muhayyile* melekelerini bir arada düşünmemiz gerekliliğini ortaya çıkarır.

Kant'ın, eleştirel dönemi boyunca "Nasıl yargılamalı?" sorusuna aradığı cevaplara bir yöntem önerisi olarak niteleyebileceğimiz teleolojik yargılar, aklın evrensel ve koşulsuz olanla kurduğu ilişkiyi de içermektedir. Biz de, *telos*<sup>5</sup>, *gayelilik*, *son erek*, *koşulsuzluk* gibi temel kavramlar etrafında örülen bu yargılama biçimini, Kant'ın *III. Kritik*'inden hareketle *muhayyile* melekesi ile ilişkilendirerek ele alacağız.

Farklı dönemlerde, çeşitli disiplinlere ait Kant üzerine yapılan araştırmaları incelerken literatürün zenginliğinin, meseleyi ihata etmekte ve çalışmanın başında çerçeveyi belirlemek hususunda bizi zorladığını ifade etmeliyiz. J. F. Lyotard bolluğu, "Sadece çok miktarda demek değildir, kimsenin bütünü kucaklayamaması da demektir" şeklinde tanımlar. Bu durum sanıyoruz ki, Kant üzerine yapılan çalışmaların bolluğu açısından da geçerlidir. Çalışmamız boyunca spesifik olarak temel ilgisi teleolojik yargılar olan

<sup>2</sup> Kızgınlık Günü, Kıyamet Günü.

<sup>3</sup> Jean-Luc Nancy vd., *Yargılama Fakültesi*, çev. Nami Başer (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 49-50.

<sup>4</sup> Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati*'nda amaç kelimesinin, maddî bir karşılık ifade ettiğini ve bu bakımdan maksada uymadığını ifade eder. Amaç yerine tercih ettiği kelime ise, *gayedir*. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati I* (İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1954); Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati II* (İstanbul: Aşkoğlu Matbaası, 1955); Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati III* (İstanbul: Nebioğlu Matbaası, 1958). Bu çalışmada faydalandığımız yeni edisyonu için bk. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati*, c. I-II-III, yay. haz. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021) 2/67-68.

<sup>5</sup> *Telos* terimi için Çankı'nın *Büyük Felsefe Lûgati*'ndeki karşılıklar şöyledir; *gaye*, *meâd*, *ümniye*, *hedef*, *matlûb*, *maksat*, *akıbet*. Dil inkılâbından sonra 1942'de neşredilen *Felsefe ve Gramer Terimleri*'nde yer alan kelimenin karşılıkları ile 1952'de Milli Eğitim Bakanlığı'nın hazırladığı *Orta Öğretim Felsefe Terimleri*'nde, kelimeye karşılık olarak uygun görülen terim önerilerine yer verilir. Buna göre Çankı, ilk çalışmada, *gayenin* mukabili olarak; *erek*, *son* ve *vargı* terimlerinin tercih edildiğini aktarır. İkinci çalışmada ise, *erek* yerine Farsça kökenli bir kelime olan *amacın* tercih edildiğini görüyoruz. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati*, 2/64-65. Çankı bu kelimelerden hiçbirini tam manasıyla Fransızca *fin* kelimesinin müradifi olarak görmez. Onun *fin* karşılığında tercih ettiği asıl kelime, *gayedir*. Çankı'ya göre *gaye* kendi içerisinde bir tahdîd barındırır. Aslen *gaye* son haddir. Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati*, 2/68. Çankı eserinde, *téléologie (finalité)* maddesine geldiğinde *gâiyet* terimini kullanır. Öte yandan, dil inkılâbının ardından önerilen *ereklilik*, *erekbilim*, *teleoloji* kavramları arasından da tercihte bulunarak, *erekbilimin* daha uygun olacağını ifade eder. Son olarak lûgatte Çankı'nın, Kant'a referansla *gâiyetin* mütâlaasını yaptığı noktaya değinmek istiyoruz. Çankı, *gâiyetle* ilgili şu soruyu yöneltir: "İlimlerin umumî muhîtlümaarifinde her ilmin belli bir mevki bulunmalıdır... Gâiyetinki ne olmalıdır? Asıl tabiat ilimlerine veya ilâhiyâta mı nispet olunur? [Kant, *Kritik der praktischen vernunft (Amelî Aklın Tenkidi)*, Bend: 68, nihayeti]." Kanaatimizce *gâiyetin* mevki hem tabiat hem ilahiyattadır. Çankı, *Büyük Felsefe Lûgati*, 2/979-980.

araştırmaların, ilahiyat ve felsefe başta olmak üzere, bu fakültelerde yapılan lisansüstü çalışmalarda gözlemlenmektedir. Batılı kaynaklarda çalışmamız açısından önem arz eden eserleri ise şöyle sıralayabiliriz: İleri Rudolf Makkreel'in *Imagination and Interpretation in Kant* adlı eseridir.<sup>6</sup> Çalışmanın alt başlığı olan, "Yargıgücünün Eleştirisi'nin Hermenötik Alınlanması" makalenin arka planını tesis eden bir okuma olmuştur. Yargılayan özne bağlamında ise, Béatrice Longuenesse'e özel bir parantez açarak, çalışmamızı zenginleştiren bu esere değinmek istiyoruz: *Kant and the Capacity of Judge*.<sup>7</sup> Bu çalışma, Kant'ın *I. Kritik*'ini merkeze alarak hazırlanmıştır. Yargı meselesini *I. Kritik* özelinde ele alan bu eser, çalışmamızın şekillenmesinde yol gösterici olması bakımından önemi haizdir. *The Cambridge Companion to Kant* serisinde de pek çok esere editör olmuş olan Wood ve Guyer, kaleme aldıkları geniş giriş bölümleriyle Kant'ın metnindeki kapalı noktaları kendi düşünce sistemleri içerisinde tartışmışlardır. Kant'ın eserlerinin yeniden basımını içeren bu seri, aynı zamanda Kant felsefesi üzerine yazılmış makalelerin tematik olarak derlendiği eserleri de ihtiva etmektedir. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* adlı çalışmayı buna örnek gösterebiliriz.<sup>8</sup> Araştırma konumuz çerçevesinde, Kant'ın eleştirel dönemi ile sınırlandırarak, teleolojik yargılar ve bunun muhayyile yetisi ile ilişkisini merkeze alan eserleri inceledik. Bunlardan ilki yakın dönem estetik okumalarında, Andrew Bowie'nin *Aesthetics and Subjectivity* adlı eseridir. Eser, Kant'tan Hegel'e estetik algısının dönüşümünü ele alan geniş kapsamlı bir çalışmadır. "Modern philosophy and the emergence of aesthetic theory" başlıklı bölümde, bilgi ve özgürlük kavramlarından başlayarak, nesnenin birliği, güzelin gayesi ve sınırları gibi meseleleri ele alınmıştır.<sup>9</sup> Eser, Kant'ın, estetik yargıyı yeniden tesis etmesi ile Alman Romantizminin bundan etkilenme süreçlerini de ele alan ve Kant sonrası döneme ışık tutan bir çalışma olması bakımından önemlidir. Yakın tarihli bir diğer önemli çalışma ise Rebecca Kukla'nın editörlüğünde hazırlanan *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy* başlıklı eserdir. Bu çalışma, çeşitli düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerinin farklı makalelerde ele alındığı bir derleme niteliği taşımaktadır.<sup>10</sup> Kıta Avrupası ekolünün Kant yorumunun takip edilebileceği, Kant felsefesi üzerine yapılmış çalışmalardan, kendi araştırma konumuz ile ilgili spesifik eserleri inceledik. Bunlardan Türkçeye kazandırılmış olanlarını şöyle sıralayabiliriz: İleri, edisyon bir kitap olan *Yargılama Fakültesi*, Kıta Avrupası felsefesinin tanınmış isimlerinin, yargı meselesinin farklı yönleriyle ilgili görüşlerini kaleme aldıkları makaleleri içermektedir.<sup>11</sup> Bir diğer eser, çalışmamız açısından da merkezî öneme sahip olan bir duygulanımı merkeze almış olması bakımından önemlidir. Jean-François Lyotard'ın kaleme aldığı *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği* başlıklı çalışmanın özellikle ikinci bölümü (*Coşkuda kendini ele veren*), çalışmamızın içindeki diyalektiğe dair, *güzel ve yüce* hakkında katkılar sunmuştur.<sup>12</sup> Bahsedeceğimiz son tercüme çalışma, Jean-Loup Thébaud'nun Jean-François Lyotard ile gerçekleştirdiği felsefi müzakerelerin kaydı olan *Hakkıyla* adlı eserdir.<sup>13</sup> Doğrudan Kant felsefesi ile ilişkili olmayan bu eser, bir ufuk olarak çalışmamızı zenginleştirmiştir.

### 1. Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Gayeliliğin Kaynağı

*III. Kritik*'in "Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi" adlı bölümde Kant, doğadaki gayelilik ve bunun kaynağı üzerinde durur. Ancak bu gayeliliğin kaynağı olarak başlangıçta çok da net olmayan bir analogiye yer verir. Kant'a göre, "boş bir akılcılıkla" şeylerin doğasına gaye kavramı, salt bir oyun olarak yerleştirilmiştir. Zira gayelilik, nesnelere ya da bunların deneyim bilgilerinden türetilmez. İnsan zihni, baktığı her şeyin içerisinde, bir gayelilik varmış gibi görür. Kant'a göre insan, doğayı nesnel zeminlerde bilmekten çok, *bendeki* temsillerin bağlantısının öznel bir zemini ile analogik olarak kavrar.<sup>14</sup> Öyleyse bu noktaya kadar nedensellik,

<sup>6</sup> Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

<sup>7</sup> Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the transcendental analytic of the Critique of Pre Reason* (New Jersey: Princeton University Press, 2000).

<sup>8</sup> Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

<sup>9</sup> Andrew Bowie, *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche* (Manchester&New York: Manchester University Press, 2006), 46.

<sup>10</sup> Rebecca Kukla, Introduction: "Placing the Aesthetic in Kant's Critical Epistemology", *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, ed. Rebecca Kukla, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 2.

<sup>11</sup> Jean-Luc Nancy vd., *Yargılama Fakültesi*, çev. Nami Başer (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 25.

<sup>12</sup> Jean-François Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, çev. Emine Sarıkartal (İstanbul: İthaki Yay., 2014).

<sup>13</sup> Jean-Loup Thébaud, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal (İstanbul: İthaki Yay., 2014).

<sup>14</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ed. Heiner F. Klemme (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009). Bu esere atıflar, *KUK* kısaltmasını takiben paragraf numaraları köşeli parantez içine alınarak verilecektir. Metin içerisinde ise esere atıflar *III. Kritik* şeklinde yapılacaktır. *KUK*, [5: 360].

kendimizden ödünç alınıp başka varlıklara yüklenir haldedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla gayeliliği de karşıdaki nesneye yükleyen, bunu bir kavram ile uyum içinde muhayyile melekesi vasıtasıyla var kılan, öznenin kendisidir. Böylelikle doğadaki gayeliliğin kaynağına, dolaylı olarak *özne/ben* denmiş olur.

“Doğanın gayesi nedir?” diye sorulduğunda ise Kant bu soruyu iki kavram ile yanıtlar: “Doğanın birinci gayesi insanın *mutluluğu*, ikincisi ise *kültürü* olacaktır.”<sup>16</sup> Buradaki mutluluk ve kültür Kant’ın araştırmasının, antropolojiye niyetli, “İnsan nedir?” sorusunu anlamaya dönük faaliyet icra eden bir felsefe olduğunun göstergesidir. Her şeyin kaynağı olan özne ve öznenin algısı doğadaki gaye ve gayelik anlayışına da yansımıştır. Buna göre insan aklı, var olan bilgiye ulaşmanın yanı sıra onu yeniden *inşa* edendir denilebilir.

Gayelik düşüncesi, Kant felsefesinin temelinde yatan çokluktaki (*manifold*) birliğe bizi yöneltendir. Bu düşünce mutlak değil, mümkün olanın çokluğuna zemin hazırlar. Bu sayede Kant, yukarıda bahsettiğimiz ve aslında gayeliliğin kaynağı olarak kendimize attığımız, bilincimizdeki farklı güçleri de birlik altına alır.<sup>17</sup> Öte yandan bu birlikten gelen bütünlük fikrini, refleksiyon faaliyeti ile nesnelere belirlenmesinin bir koşulu olarak nesnelere taşır.<sup>18</sup> Cassirer bu durumun nedenini şu şekilde ifade eder:

(...) doğayı, yalnızca basamaklı bir tarzda genelden özele ve tekile kadar düzenleyen mekanik-nedensel yasaların bir içerik kavramı olarak değil de, tersine onu *hayat formlarının* bir bütünü olarak kavramak istediğimiz her yerde, düşüncemiz bu adımı atar. Çünkü bizzat hayat kavramının kendisi, çoklukta birliğe değil de, tersine birlikte çokluğa; parçadan bütüne değil de, tersine bütünden parçaya doğru giden bir etkinlik tarzını ifade eder.<sup>19</sup>

Her bir deneyim parçasını bütünlüğe, bilgimizin sonsuza dek genişlemesine imkân tanıyan gayelik, bütünün sınırları ile aslında insanın sınırlarını kavranır hale getirir. Aynı zamanda bu basamaklı yapı, “Hayatın kaynağı nedir?” sorusunu da izale eder. Bu noktada gaye, öznel bir ilke ya da mutlak bir yapı değil, doğanın kendi içinden gelen bir ilke olarak kendi kendini inşa edendir.

Kant, bir saat örneği üzerinden doğadaki gayelikten ve düzenlilikten çıkan *örgütlü* (Alm. *organisiert*)<sup>20</sup> ya da *kendi kendini örgütleyen* (Alm. *sich selbst organisierend*) bir organizmadan bahseder. Bu noktada, doğanın bu örgütlü etkinliğinde onu yönlendiren bir *niyetin* (Alm. *Absicht*) bulunup bulunamayacağı sorusunu zihnimizin bir köşesinde taşıyalım. Ama bu sorunun öncesinde Kant’ın saat analogisinden hareketle doğadaki *mekanik-organik* ayrımına bir göz atalım.

Kant, *III. Kritik*’in “Şeyler, Doğa Ereklere Olarak, Örgütlü Varlıklardır” adlı bölümünde, doğanın *devindirici* değil, *oluşturucu* kuvveti üzerinde durarak, *örgütlü* (Alm. *organisiert*)<sup>21</sup> ve *kendi kendini örgütleyen* (Alm. *sich selbst organisierend*) varlık olarak *doğa ereğini* (Alm. *Naturzweck*) ele alır. Bunu, mekanik bir saat analogisi üzerinden tasvir eder.<sup>22</sup> Öte yandan saat, kendisini saat yapan parçaların bir araya getirilmesinden tutun da harekete geçirilmesine kadar bir dış nedene ihtiyaç duyar. Çünkü örneğin, saat bölümlerinden bir tanesi olan çark, geri kalan parçaların üreticisi ve kurucu nedeni değildir. O halde çark, saatte var olan herhangi bir eksikliği tamamlayamaz ya da bozukluğu düzeltemez. Aynı zamanda bu düzenek kendi kendini de onaramaz. Oysa organik bir yapıda durum bunun tam tersidir. Birbirini destekleyen parçalar dışardan bir etki olmaksızın kendi kendilerine çalışır görünmektedirler. Hatta bu

<sup>15</sup> KUK, [5: 361].

<sup>16</sup> KUK, [5: 430].

<sup>17</sup> KUK, [5: 361].

<sup>18</sup> Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 443-444.

<sup>19</sup> Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, 444.

<sup>20</sup> KUK, [5: 374].

<sup>21</sup> “Örgütlü” terimi, Kant’ın eserlerinde Almanca “organisiert” olarak, “kendi kendini örgütleyen” manasında ise “sich selbst organisierend” şeklinde, İngilizcede “organized” ve “self-organized” olarak ifade edilir. Türkçede ise kelime karşılığını biz direkt bir çeviri olarak “organize” ve “kendi kendini organize eden” şeklinde belirlemek yerine “örgütlü” ve “kendi kendini örgütleyen” kullanımlarını tercih ettik. Öte yandan lügatlerde yer verilen “teşekkül, tanzim, tensik, vb.” karşılıklarını tercih etmememizin sebebi ise bu kavramların yoğun bir şekilde bir başka yapıcuya ya da Tanrı’ya referansta bulunması bakımından kavramın anlaşılmasında karmaşaya sebebiyet verme ihtimalidir. Biz metin boyunca “örgütlü” ve “kendi kendini örgütleyen” terimini, Kant’ın ifade ettiği şekliyle doğaya amacını veren ve bu bakımdan salt makineden ayrılan; öte yandan bu hâsaları taşımayan doğadaki diğer maddelere de hareketini veren ve bu bakımdan oluşturucu kuvvete de sahip olan Kant’ın tabiriyle “kendi kendini yayan” bir örgütlenmedir. KUK, [5: 375]. Doğanın örgütlenişinin Kant’a göre bildiğimiz herhangi bir nedensellik benzerliği bulunmamaktadır. KUK, [5: 376].

<sup>22</sup> KUK, [5: 374].

organizma bozulduğu takdirde kendi kendini onarabilmektedir. Dolayısıyla mekanik saat örneğine karşılık Kant, dışsal bir hareket ettirici olmaksızın bu işleyişi örgütlü doğadan bekleyebileceğimizi, bunun “örgütlü ve kendi kendini örgütleyen varlık olarak bir doğa amacı” şeklinde adlandırıldığını ifade eder.<sup>23</sup> Bu bakımdan da işleyiş mekanik değil organik bir yapı arz eder.

Kant'ın yaşadığı dönemde hâkim olan ve Voltaire'in de savunuculuğunu yaptığı evren anlayışı, mekanik bir saat analogisi üzerine kurulmuştur.<sup>24</sup> Ancak bu analogi, Kant'ın yukarıda bahsettiğimiz şekilde eleştirdiği değil de, içerik olarak ondan farklılaşan ve onun benimsediği bir benzetmedir. Zira buradaki saat, kendi içinde bir gayelilik taşımaktadır.<sup>25</sup> Cassirer, bu *kendinden ereklilik* (Alm. *Selbstzweckheit*) ve ahlak alanı arasındaki ilişkiyi eserinde şu şekilde ele alır:

(...) kendinden ereklilik düşüncesi, kesin olarak ahlâk alanı içinde süjenin istenci düşüncesi ile sınırlanmış kalır. Ama aynı düşünce, objektif varoluş alanında organizma fenomeni için de (tıpkı daha önce sanat yapıtı fenomeni içinde olduğu gibi) bir *simgesel* anlama sahiptir. Çünkü organizmanın tüm parçaları, sanki tek bir merkeze yönelmiş gibidir. Organizmanın oluşumunda bireysel öğeler karşılıklı olarak birbirlerine geçmiş haldedirler ve sanki bir öge öbürünü *istemekle* var olabilmektedir.<sup>26</sup>

Kant'ın ifadeleriyle, “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 maddelere iletir.”<sup>27</sup> İşte bu noktada doğanın örgütleyici olma özelliği devreye girer. Bu, “doğanın örgütlü ürünü” olarak da adlandırılacak olan varlıktır ki; Kant bu varlığı, yukarıda belirttiğimiz üzere salt makineden ayırır.<sup>28</sup> Ancak doğa, bir yandan da bir sanatçı gibi içindeki işleyişi ve *örgütlü* ürünleri dışarıdan yönlendiren bir hüviyete sahip değildir. Özetle, bu sistem içerisinde doğa kendi kendini *örgütler* ve bunu *örgütlü* ürünün her bir türünde, tıpkı bir yaşam döngüsü gibi yapar.<sup>29</sup> Böylece kör bir rastlantısallık ya da amaçsızlık fikri ortadan kalkmış olur.

Öyleyse başka şeyler ile bir ilişki olmaksızın kendileri için alındıklarında, örgütlü varlıklar doğada ancak onun amaçları olarak olanaklı görülmesi gereken biricik varlıklardır; bu yüzden ilk olarak pratik bir amaç değil ama bir *doğa ereği* olan bir *ereğin* kavramına nesnel olgusalılık sağlarlar.<sup>30</sup>

Kant bu yolla, doğanın nesnelere özel bir ilkeye göre yargılama imkânının ortaya çıktığını, başka bir deyişle teleolojik yargılar için bir temelin inşa edildiğini ifade eder. Doğanın *örgütlü* varlığı, kendi kendinin hem *nedeni* hem de *amacıdır*. Bu yönüyle doğanın *örgütlü* bir ürünündeki hiçbir şey *boşuna* ve *amaçsız* değildir. Kant, gayeliliğe yüklediği evrensellik ve zorunluluk hususiyetleri nedeniyle bu perspektifin, yalnızca deneyim zeminleri üzerine dayanmadığına işaret eder. Bu noktada, evrenselliği yakalamak adına, aynı zamanda bir a priori ilkeyi temel almak gerekli görünmektedir.<sup>31</sup> Bu ilke, yukarıda işaret ettiğimiz *niyet* (Alm. *Absicht*) ya da *son amaç* (Alm. *Endzweck*) olabilir. Kant'ın bu ilkelere hangisine işaret ettiğine aşağıda ayrıntılarıyla yer vereceğiz.

Doğada var olan nedensellik ilkesi, Cassirer'in ifadesiyle “Fenomenlerin zaman içinde birbirlerini izlemelerinin objektifleştirilmesi için vazgeçilmez bir araçtır.”<sup>32</sup> Doğadaki koşulluluk, bir öncelik ve sonralığa tâbidir. Dolayısıyla bu nedensellik bağı kırarak, gayeliliğin içine yerleştirileceği bir alan bulmak güç gibi gözükmektedir. Öte yandan deney de bize, doğada bir gayeli nedensellik olduğu bilgisini sunmaz. Burada da tıpkı Kant'ın estetik yargılar düşüncesinde olduğu gibi *gayesiz gayelilik* söz konusu olacaktır. Zira nedensellikte geriye doğru gidildiğinde, en nihayetinde bir başlangıç noktasına varılır. Elbette bu, nesnelere dayanağı olan bir *son amaç* kavramına bizi ulaştırmaz ancak bu noktada da deneyimi aşan bir kavrayış söz konusudur. Bu kavrayış

<sup>23</sup> KUK, [5: 374].

<sup>24</sup> Voltaire, *Candide ya da İyimserlik ve Micromégas*, çev. İpek Ortaer Montanari (İstanbul: İthaki Yay., 2014), 3,19, 22.

<sup>25</sup> Bu noktada Kant'ın çağdaşı olan William Paley'nin saat analogisi de akla gelir. Ancak Paley, doğadaki düzen ve gayelilikten hareketle bu analogide bir Tanrı'nın varlığına dair temellendirme yapmaktadır. Karşılaştırmalı bir okuma yapmak için W. Paley'nin teleolojik delile dair kaleme aldığı metne bk. William Paley, “Alemdaki Düzenlilik ve Amaçlılık”, çev. Adem İrmak, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap* içinde, (haz.) Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yay., 2021), 142-159.

<sup>26</sup> Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 450.

<sup>27</sup> KUK, [5: 375].

<sup>28</sup> KUK, [5: 374].

<sup>29</sup> KUK, [5: 375].

<sup>30</sup> KUK, [5: 376].

<sup>31</sup> KUK, [5: 376].

<sup>32</sup> Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 451.

bizi son amaç gibi bir varlığa ulaştırmaya da teorik bir yöntem öğretisi verir. Buna göre doğa, Kant'a göre salt mekanik bir nedensellikte açıklanamaz. Öyleyse burada erek ile neden ilkesinin birleştirildiği bir sistemden bahsedilebilir.

Cassirer, bu sistemde Kant'ın belirlediği "açıklama türlerine" şöyle işaret eder:

Erek ilkesi ile neden ilkesinin birleştirilmesi, "bir ürünün verili yasalara göre imkânını açıklama (*Explikation*) üzerinde belirleyici yargıgücüne değil, tersine sadece aynı ürünün açıklama (*Exposition, Erörterung*) sebebi üzerinde düşünücü (*refleksiyonlu*) yargıgücüne ilişkin olabilir." Demek ki, burada, doğanın *kendinde şey (Ding an sich)* olarak nereden gelip nereye gittiğini söyleyemeyiz; tersine burada fenomenlerin bütününi kendi içinde kapalı (*tam*) ve sistematik düzene sahip birlik olarak kavramak konusunda bize geçişli olmayan (bizce kavranabilir olmayan) kavramlar ve bilgiler olduğunu saptarız.<sup>33</sup>

Buradaki temel motivasyon, evrendeki salt gizemliliği çözmek ya da onun kaynağına inmek nev'inden değildir. Kant'ın *I. Kritik*'ten itibaren sürdürdüğü yöntemsal derinleşme çabası; *gayelilik, gayesiz gayelilik ve nedensellik* kavramları arasındaki ayrımlarını korumayı hedefler. Bu noktada ayrımları daha belirgin kılmak adına soruşturmaya açık bir kaç husus üzerinde durmakta fayda vardır. Buna göre; en temel soru, "Doğa bilimi ilkelerini nereden alır?" şeklinde ifade edilebilir.

Kant *III. Kritik*'te yer alan, "Doğa Biliminin İç İlkesi Olarak Teleolojinin İlkesi Üzerine" adlı bölümde her bilimin kendi içindeki sisteminin arkitektonik olarak inşa edilmesi gerekliliği üzerinde durur.<sup>34</sup> Zira doğa biliminin temellerinin inşa edildiği bu durumda, var olan sisteme eklenme değil; onu kendi içinde bir bütün olarak kurma söz konusudur. Kant'a göre doğa biliminin zeminine bir *Tanrı* kavramı yerleştirilirse ve doğadaki gayelilik bununla açıklanırsa, hatta bir adım ileri giderek Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bu yöntem kullanılırsa içsel ve kalıcı olmayan bir anlatı ortaya çıkar.<sup>35</sup>

Kant, bilimin ilkelerinde *içsel* ve *dışsal* ayırımına gider. Bu ayırmadan hareketle de Tanrı'nın varlığına dair çıkarımlara bir sınır tayin eder. Sınırın temel ölçütü, içsel yani 'yerli bir ilke getirme' meselesine dayanmaktadır:

Bir bilimin ilkeleri ya *içseldir* ve o zaman onlara *yerli* denir (*principia domestica*); ya da yalnızca yerlerini onun dışında bulabilen kavramlar üzerine dayanırlar ve *dışsal* ilkelere (*peregrina*). Bu sonuncuları kapsayan bilimler öğretilerinin temelinde yardımcı önermeler (*lemmata*) alırlar; eş deyişle bir başka bilimden bir kavram ve onunla birlikte bir düzenleme zeminini ödünç alırlar.<sup>36</sup>

Doğa bilimine, *içsel* bir ilke olarak *Tanrı* kavramının getirilmesi, "yanlış inanç" şeklinde tezahür edecektir.<sup>37</sup> Zira bu durum, bilgimizin sınırlarını aşan bir anlatıya sebebiyet verirken aynı zamanda bilginin tüm dayanağını da sınır ötesine taşımaktadır. Kant bu bakımdan *teleolojik* yargılardan *teolojik* yargılara yapılan bu geçişin sakıncalı olacağını ifade eder. Buna karşılık, koşullu ve sonlu aklımız, sürekli olarak koşulsuza uzanmak ister. Bu koşulsuza uzanma istemini bir sonraki alt başlıkta ayrıntılarıyla ele alacağız.

## 2. Teleolojik Yargılardan Teolojik Yargılara Geçiş İstemi

Kant'a göre, *teleolojik* yargılardan *teolojik* yargılara geçişin sebebi, bizim fenomenlerde amaçlı düzenliliği görme çabamızdır.<sup>38</sup> Bu düzenliliği daha yüksek bir *telosa* ve hatta *yaratıcı, ilksel* olan bir varlığa götürmemiz, aklımızın zorunlu bir adımıdır. Öte yandan Kant'a göre bu, imkan dâhilinde bir çıkarımdır. Asıl yanılma ise, kurulan bu bağlantının, aklın zorunlu bir adımı olarak değil de her şeyin temelindeki bir öz telakki edilmesidir.<sup>39</sup> Zira bu yanılma bizi, en kestirme yoldan aklın yanılmalara sebebiyle bir Tanrı'nın varlığına götürür.

Bu noktada, Kant'ın *I. Kritik*'inin "Transandantal Diyalektik" bölümüne dönecek olursak; o, transandantal eleştiri ve metafiziksel yöntem arasındaki karşıtlık ilişkisini ortaya koyarken özgürlük, ölümsüzlük ideleri gibi, Tanrı idesinin mahiyetini de ortaya koymaya çalışır. Zira Kant'ın "sınır taşlarını devirmek" olarak nitelendirdiği bu aşkınsal yanılmanın yeri, akıl; zemini ise,

<sup>33</sup> Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 460.

<sup>34</sup> KUK, [5: 381].

<sup>35</sup> KUK, [5: 381].

<sup>36</sup> KUK, [5: 381].

<sup>37</sup> KUK, [5: 381].

<sup>38</sup> KUK, [5: 382].

<sup>39</sup> KUK, [5: 381].

transandantal diyalektiktir.<sup>40</sup> Akıl, zorunlu olarak gördüğü her şeyde bir öz, nedensellik ve temel arar. Kant'a göre bu durum, akıl için kaçınılmaz bir yanılısamadan ibarettir. Oysa ona göre, aklın bu yanılısamasını bizim hakikat olarak kabul etmemiz asıl eleştirilmesi gereken noktadır. Zira bu mutlak hakikat algısı, akıl tarafından *vaz edilmiştir* (Alm. *aufgegeben*); sanılanın aksine *verili/vehbî* (Alm. *gegeben*) değildir. Dolayısıyla transandantal diyalektik ile metafiziksel yöntem arasındaki karşıtlık, deney alanı sınırları içinde kalanlarla bu sınırı aşanlar arasındaki zıtlığa tekabül eder denilebilir.

Yukarıda Kant'a göre sakıncalı olarak görülen faaliyeti, yargı yetisinin kendi kendisine ilke koyması olarak formüle edebiliriz. Oysa olması gereken, yargı yetisinin doğaya ilke koymasıdır. Teleolojik yargı yetisinin ilkesi, belirleyici/determinatif değil; derin-düşünen/reflektif yargı yetisidir. Heimsoeth, teleolojik yargıgücünün, anlama yetisi (*müdrike*) ve akli birbirinden kesin bir şekilde ayırarak bu alanların duyularüstü birliğini gösterdiğini ifade eder: “Bükümlü<sup>41</sup> bir yargıgücü olan teleolojik yargıgücünde, birbirine karşıt varlık tarzlarını birleştiren bir temel yapı ilkesi (*substrat*), bir ide ortaya çıkar.”<sup>42</sup> Ancak bu durum Kant'ın sisteminin temelinde, metafizik bir ilkenin olduğu varsayımına işaret etmez. Kant'tan sonraki dönemde ise, bu noktadaki karışıklığın yankıları, metafiziğin seyri cihetinden başka bir yönde ilerleyecektir. Schelling'den Hegel'e metafizik, farklı bir boyut ve anlam kazanacaktır.

Kant'a göre doğa bilimi yasaları, kendi nedenselliklerini, gayelerin kuralına göre yine doğada aramalıdır. Bu nedenle Kant ilkeyi, doğa ereği anlatımıyla sınırlı tutmak ister ve bu durumu “Doğa Biliminin İç İlkesi Olarak Teleolojinin İlkesi Üzerine” adlı bölümde şu şekilde ifade eder:

Buna göre doğa bilimi sınırlarının üzerinden atlamamalı ve böylece kavramına hiçbir deneyimin uygun düşmediği ve onu ilk kez ancak doğa biliminin tamamlanışından sonra göze almaya hakkımızın olduğu bir ilkeyi kendi içine 'yerli' bir ilke olarak getirmeye çalışmamalıdır.<sup>43</sup>

Kant, teleolojik yargılardan söz ederken doğa bilimine değil de *teolojik* yargılara geçişin bu denli kolay yapılmasından ötürü deneyimin altını çizer. “Derin-düşünen yargı yetisinin, deneyimdeki doğa yasalarının bilgisinden yana ilkeleri, dahası zorunlu ilkeleri vardır ki, bunlar aracılığıyla kavramlara, giderek akıl kavramlarına ulaşması gerekir; çünkü doğayı yalnızca kendi tecrübî yasalarına göre bilebilmek için ne olursa olsun böyle kavramlara gereksinimi vardır.”<sup>44</sup> Çatışma, bu noktada ortaya çıkar. Kant, bu bağlamda “Doğa Biliminin İç İlkesi Olarak Teleolojinin İlkesi Üzerine” adlı bölümün sonunda bir şeyi tam olarak anlamının formülünü şu şekilde verir: “Bir şeyi tam olarak ancak onu kavramlara göre kendimiz yapabildiğimiz ve ortaya çıkarabildiğimiz düzeye dek anlarız.”<sup>45</sup> Dolayısıyla Kant'a göre, giderek doğayı akıllı bir varlık olarak düşünmek ya da akıllı bir varlık tarafından yönetilen bir şey olarak düşünmekten kurtulmuş oluruz.<sup>46</sup> Öyleyse yukarıda yer verdiğimiz derin-düşünen yargı yetisi *oluşturucu* değil *düzenleyici* bir niteliğe sahiptir.<sup>47</sup> Bu yöntem, doğanın teleolojisinde, sanki ondaki gayelilik amaçlıymış ve aynı zamanda bu amaç doğanın kendisine de yüklenebilmiş gibi konuşmamızı sağlar. Böylece teleoloji, fizik alana çekilerek üzerinde konuşulabilir hale gelir.<sup>48</sup> Ancak derin-düşünen yargı yetisinin böylesi bir kullanımı birtakım problemlere yol açacaktır. Bu problemleri de Kant, “Teleolojik Yargı Yetisinin Diyalektiği” bölümünde ele alır.

III. Kritik içerisinde, “Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi” bölümünün ardından bahsi geçen *Diyalektik* bölümü gelir. Yukarıda ifade etmiş olduğumuz problemi ele alacak şekilde oldukça temelli bir soru ile başlar: “Yargı yetisinin antinomisi nedir?”<sup>49</sup> Şüphesiz

<sup>40</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.) Bu esere atıflar, *KRV* kısaltmasını takiben, eserin birinci baskısına 'A', ikinci baskısına 'B', harfleri ile işaret edilerek paragraf numaraları köşeli parantez içerisinde verilecektir. Metin içerisinde esere atıf, I. Kritik adlandırmasıyla yapılacaktır. *KRV*, [A 297/ B 354].

<sup>41</sup> Reflektif/ Derin-düşünen

<sup>42</sup> Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1967), 167.

<sup>43</sup> *KUK*, [5: 382].

<sup>44</sup> *KUK*, [5: 386].

<sup>45</sup> *KUK*, [5: 383].

<sup>46</sup> *KUK*, [5: 383].

<sup>47</sup> *KUK*, [5: 379].

<sup>48</sup> *KUK*, [5: 383].

<sup>49</sup> *KUK*, [5: 385].



bu antinominin kaynağı, derin-düşünen yargı yetisinin kendi kendisine 'ilke' olarak hizmet etmesi ile ilişkilendirilecektir.<sup>50</sup> Burada, "Derin-düşünen yargı yetisi, belirleyen bir yeti midir yoksa doğadaki belli biçimler için onların olanağının zemini olarak doğal düzeneğin ilkesini mi verir?" sorularına cevap aranır. Temel mesele yeniden, Kant'ın felsefesindeki sınır çizme faaliyetine gelir dayanır. Fiziksel ve teleolojik açıklama yolları arasındaki bir antinomi, derin-düşünen yargı yetisinin ilkesinin belirlenimine göre şekillenir. Duyu dünyasının ötesindeki aşkın dünyada ilkesini bulan bir prensip yanılığa götürebilir.<sup>51</sup> Zira bu belirleyen değil, yalnızca derin-düşünen yargı yetisi için bir zemin teşkil eder. Bu da mutlak olarak nitelendirilemeyen ve nesnel olmayan bir durum da iktiza eder. Öte yandan Kant'a göre bir kavrama dogmatik yaklaşım, belirleyen yargı yetisi için; eleştirel yaklaşım ise, derin-düşünen yargı yetisi için yasaya uygun olandır.

III. Kritik'te yer alan, "Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi" başlıklı bölümdeki araştırmanın temelinde, doğanın gayeliliği ve doğadaki örgütlü varlıkların *son nedenler* (Alm. *Endzweck*) kavramına göre yargılanması gerektiği ilkesinin doğruluğu yer almaktadır. Kant'a göre, bu *son nedenler* kavramı aracılığıyla doğanın ötesine gidebilir ve onu nedenler dizisindeki en yüksek nokta ile bağlayabiliriz. Ancak aynı zamanda *son nedenler* kavramının ulaştırdığı noktayı Kant, "doğa bilimindeki yabancı" olarak adlandırır.<sup>52</sup> *Yabancıdır*; çünkü tecrübî alanda ulaşılabilme imkânı taşımaz ve dolayısıyla kendisini tanıyabilecek ipuçlarına rastlanılamaz. Bu çözümlemelerde Kant, bize yardımcı olacak iki ilkedен söz eder: Doğa gayelerinin *idealizmi* ve *realizmi*.<sup>53</sup> İlki, doğadaki gayeliliğin *kasıtsız* ya da *amaçsızlığını*, ikincisi ise doğadaki kimi örgütlü varlıkların *amaçlı* olduğunu savunur. Bütün çaba, doğa üzerine kurulan teleolojik yargılarımızı açıklamak ve bu yargıların türediği biricik geçerli zemini belirlemek içindir. Kant, teleolojik yargıların zeminin, teolojik olmaktan kurtulmayacağını da ifade eder.<sup>54</sup> "Peki bu ön kabulde Kant'a göre teleolojik yargılar, Tanrı'nın varlığını kanıtlar mı?" Bu sorunun cevabına dair kapalılığa aşağıdaki alıntıyı örnek göstereceğiz:

(...) Ama gayelerin kuralına göre bir doğa nedenselliğinin kavramı, özellikle bize deneyimde verilemeyecek türde bir Varlığın, yani doğanın kök-zemini olarak bir Varlığın kavramı, çelişki olmaksızın düşünülebilse de- dogmatik belirlenimler için hiçbir işe yaramayacaktır; çünkü deneyimden türetilmeyeceği ve onun olanağı için gerekli de olmadığı için, nesnel olgusallığı hiçbir şey yoluyla sağlama bağlanamaz. Ama eğer sağlanacak olsa bile, kesinlikle tanrısal sanatın ürünleri olarak belirtilen şeyleri nasıl doğanın ürünleri arasında sayabilirim.<sup>55</sup>

Kant'tan alıntıladığımız yukarıdaki pasajda dikkat çekmek istediğimiz nokta, onun determinatif yargı olarak adlandırdığı yargı türü ile, başka bir deyişle dogmatik bir belirlenimle bir Tanrı ideasına ulaşamayacağıdır. Buna mukabil aynı husus refleksif yargıya dayatılmamış gözükmektedir. Ancak bu noktada da *nesnel-evrensellik* problemi gündeme gelecektir. Bunun için de Kant, deneyimden türetilmeyen bir şeyin nasıl doğanın ürünleri arasında sayıldığını sorar. Ona göre bu türden yargılar, nesnel olgusallığı sağlayamayacaktır.

Öte yandan Kant, eleştiri öncesi döneminin en önemli eserlerinden biri olan 1754 tarihli *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*) adlı eserinde de bu konuları ele alarak "mekaniksel sebeplerin ancak dünyanın oluşunu ve genel yasalarını belirlemeye gücü olduğunu ve canlı varlıklardaki çeşitliliği açıklamak için *düzenleyici bir kuvvetin tesirini* kabul etmek gerektiğini"<sup>56</sup> ifade etmiştir. Metnin devamında da bu görüşünü savunmaya devam etmiştir.

Her şeyin ilkel ögesi (*constituent*) olan madde, bu nedenle belirli yasalara bağlıdır ve bu yasalara serbestçe bırakıldığı zaman, maddenin ortaya güzel birleşimler çıkarması kaçınılmazdır. Maddenin, bu kusursuz plandan sapma özgürlüğü yoktur. Madde böylesine yüce akıllı bir amaca bağımlı olduğuna göre, kendisine egemen bir İlk Neden tarafından bu uyumlu ilişkiler içine sokulmuş olmalıdır ve doğa kaos içindeyken bile düzensiz ve düzene aykırı işlemediğinden, salt bu nedenle bir Tanrı vardır.<sup>57</sup>

Kant bu eserinde bir şekilde Tanrı'nın varlığından, yaratıcı ve düzenleyici özelliğinden bahseder. Bu durum onun felsefesindeki farklılaşmanın da en temel göstergesidir. Bu eserde, din savunucusunun bakış açısı ile natüralistin doğa olaylarını

<sup>50</sup> KUK, [5: 385].

<sup>51</sup> KUK, [5: 389].

<sup>52</sup> KUK, [5: 390].

<sup>53</sup> KUK, [5: 391].

<sup>54</sup> KUK, [5: 399].

<sup>55</sup> KUK, [5: 397].

<sup>56</sup> Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev. Seçkin Selvi (İstanbul: Say Yay., 2007), 43.

<sup>57</sup> Kant, *Evrensel Doğa Tarihi*, 47.

anlamlandırış tarzı arasındaki uçuruma işaret eden Kant, eleştiri sonrası dönemde göremeyeceğimiz bazı terimleri burada kullanmayı da ihmal etmez. Bunlardan, onun erken dönemdeki felsefi bakışını yansıtacak olanlardan bazıları şöyledir: *Yüce Akıllı Bir Yaratıcı*, *Yüce Ahlaklı Yaratıcı*, *Yüce Akıl*, *Evrenin Yüce Parçaları*, vb. Bu kavramların hiçbiri, Kant'ın eleştirel dönemine miras kalmayacaktır; Tanrı'nın önünde yer alan yüce sıfatı hariç. Ancak bu sıfat da bir şeyi nitelemekten uzaklaşıp daha sonra başlı başına bir varlığa bürünecektir.

Yüce üzerine Kant'ın yürüttüğü mülâhazaları anlamlandırmanın imkânı, onun eleştiri öncesi felsefesinin temel dinamiklerini bilmekle mümkündür. Bu dönemde Kant için hem doğa hem de onun yaratıcısı olan *Tanrı yücedir*. Oysa eleştirel dönemde *yüce*, öznedere cereyan eden *çoşkidur*. Kanaatimizce Kant'ın felsefesi, her iki döneminde de, *yücede* tezahür eden Tanrı'nın gölgesinde kalmıştır. Zira ne *güzel* ne de *yüce*, sadece onu gören gözde, yani öznededir. *Yücenin* deneyüstü bir durumu da, duygulanım cihetinden söz konusudur. Ancak eleştirel dönemde tecrübî alanda kalma vurgusu oldukça yoğundur. Öte yandan deney verilerinin yetersiz kaldığı noktada, tecrübî olarak verili olanı, muhayyile ve akıl yürütmenin birleştirici gücü ile bütünlemek ve böylece onu aşmaktan da geri durulmaz.<sup>58</sup>

*Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* adlı eserinin girişinde Kant, dinî bakış açısıyla kaleme alacaklarının, okurlarının büyük bölümü tarafından eleştiriye tâbî tutulabileceğini öngörür. Ancak ne olursa olsun, yoluna devam ettiğini ve bu sayede de, “Yüce Varlık'ın görkemini en nurlu parlıltı içinde” gördüğünü ifade eder.<sup>59</sup> Hakiki bir inanan gibi, Tanrı'nın işaretlerini okumaya çalışan ve onun rızasını kazanmaya gayret eden bu tutum, Kant'ın eleştirel felsefesine ne kadar da uzaktır. Burada bir *inanan olarak gören* Kant ile *elindeki balyozla her şeyi yıkip dökken* Kant arasındaki ince çizgiye dikkat çekmeliyiz.

Cassirer'in ifadesiyle, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nın dayandığı temellerden derece derece uzaklaşma yolundaki ilk adımı Kant, *teleoloji* problemi yönünde atar.<sup>60</sup> Teleolojik yargıların, çalışmamız açısından önemi de bu noktadan kaynaklanmaktadır. Kant eleştiri öncesi dönemde, yüce akıllı bir amaçtan Tanrı'nın varlığına geçişi şu şekilde ifade eder:

Bütün bu kuramcılar, canlı yaratıkların kökenini bile bu rastlantısal birleşmeye bağlayacak kadar saçmalığı, aşırılığa vardırımlar ve saçmalıklardan sonuç çıkarmışlardır. Ben ise, kendi sistemimde, maddeyi belirli kaçınılmaz yasalara bağlıyorum. Maddenin evrensel çözülme ve dağılımından, oldukça doğal biçimde kendini geliştiren güzel ve düzenli bir bütüne varıyorum. (...) Madde böylesine yüce akıllı bir amaca bağımlı olduğuna göre, kendisine egemen bir İlk Neden tarafından bu uyumlu olmalıdır; salt bu nedenle bir Tanrı vardır.<sup>61</sup>

Kant'ın eleştiri öncesi döneminde kaleme aldığı bu pasaj bize, Tanrı'nın varlığı hakkında girilen akıl yürütme hususunda önemli ipuçları verir. Buna göre; maddeden hareketle, o maddeye uyum ve ahengini veren bir *İlk Neden*'in varlığına ulaşmak, oldukça makuldür. Ancak eleştirel döneme gelindiğinde Kant, duylulara, algılara dayanan muhayyilenin tasavvurlarına dair yazarken dahi temkinlidir. Bunları hiçbir dilin tam manasıyla anlatamayacağını ifade eder. Zira ona göre bu durum, açık kavramlar ya da kesin yargılar altına yerleştirilemeyenler hakkında konuşmak demektir. Cassirer, Kant'ın geldiği bu noktayı şu şekilde ifade eder:

Hiç kuşku yok ki, Kant için de bizim fenomenlerde anlığımıza uygun ve erekli bir düzen görmeye çalışmamız ve bu düzeni daha yüksek bir ereklige, giderek yaratıcı ve “ilksel” bir anlığa *bağıntılandırmanız*, aklımızın zorunlu olarak attığı bir adımdır. Ama temel yanılğı, bizim böyle bir bağıntılandırmayı, aklımızın attığı zorunlu bir adım olarak görmeyip, onu, var olan her şeyin temelindeki bir öz düşüncesine dönüştürdüğümüz anda başlar.<sup>62</sup>

Kant'ın eleştiri öncesi dönemi ile eleştirel dönemi arasındaki bu karşılaştırmalara yer vermemizin sebebi, Kant'ın felsefi perspektifindeki nedensellik algısında eleştiri öncesi ve sonrası dönemde nasıl bir kırılmaya uğradığını göstermeye çalışmaktır. Çalışmamızda merkezî olarak ele aldığımız *telos* kavramı, Kant'ın eleştirel döneminde sıklıkla karşımıza çıkarken, bu metinde ise Tanrı'nın varlığının biricik nedeni olarak, bambaşka bir şekilde tezahür etmektedir. *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* adlı eseri ile Kant'ın eleştirel dönemi arasındaki yorum farkı başka bir çalışmanın konusu edilebilir. Biz burada, bu iki dönem arasında, varlığın zemini ile evrendeki düzenliliğin kaynağı arasında bir ayrılığın söz konusu olduğuna işaret etmekle yetineceğiz.

Kant'ın eleştirel dönemine ve *III. Kritik*'inden yaptığımız alıntıya geri dönecek olursak; bir *kök-varlığın* (Alm. *Urwesen*) imkânına dair kabulü tartışan filozof, bunu aslında tinsel olarak kabul etsek bile, bu varsayımın deneyim engeline takılacağını ifade

<sup>58</sup> Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 99.

<sup>59</sup> Kant, *Evrensel Doğa Tarihi*, 40.

<sup>60</sup> Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 83.

<sup>61</sup> Kant, *Evrensel Doğa Tarihi*, 46-47.

<sup>62</sup> Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 397.

eder.<sup>63</sup> Estetik yargılardan teleolojik yargılara geçişte de, tinsel güçlerin harmonik uyumundan söz edilir. Ancak sınır çizme faaliyetini zihnimizin bir köşesinde durmaksızın işleyen bir mekanizma olarak düşünecek olursak; Kant'ın, telosu bu mekanizma içerisinde farklı bir şekilde yeniden inşa ettiğini görmüş oluruz.

Kant III. Kritik'te, doğadaki nesnel gayeliliği ele alırken, nesnel belirleyen yargı yetisi ile öznel derin-düşünen yargı yetisini birbirinden ayırır. Buna göre, doğadaki şeylerin kendilerini yalnızca belli bir amaçlılık çerçevesinde değerlendirerek, bir neden yoluyla olanaklı olduklarını söylemek, nesne üzerine yapılan bir belirlenimdir. Bu nedenle bu belirlenim, belirleyen yargı yetisi için nesnel bir ilkedir. Diğer taraftan bilgi yetilerinin kendine özgü yapısına göre, bunun için amaçlı olarak çalışan bir müdrikenin nedenselliği ise derin-düşünen yargı yetisi için öznel bir ilkedir. Dolayısıyla burada aklın dayattığı bir ilke söz konusudur. Bu ilke bilgi yetilerinin sınırlarına ve özel koşullarına göre şeyleri belirleyendir.<sup>64</sup> İşte derin-düşünen yargı yetisinin önermeleri için Kant şunları ifade eder:

Öyleyse geriye mutlak olarak yalnızca öznel koşullar üzerine, yani bilgi yetilerimiz ile uyum içerisinde derin-düşünen yargı yetisinin koşulları üzerine dayanan bir önerme kalır; eğer nesnel olarak ve dogmatik olarak anlatırsak, bu 'Bir Tanrı vardır.' önermesidir; ama biz insanlar için yalnızca sınırlı formüle izin vardır: 'Birçok doğa şeyinin iç olanağına ilişkin bilgimizin temelinde yatması gereken gayeliliği, onu ve genel olarak dünyayı anlayan bir nedenin [bir Tanrı'nın] bir ürünü olarak tasarımılamaktan başka türlü düşünemeyiz ve kavranabilir kılamayız.'<sup>65</sup>

Alıntıladığımız pasajda Kant'a göre; derin-düşünen yargı yetisinin, bir kök-varlığa (Alm. *Urwesen*) dair imgesini tesis eden sâik, öznel bir yapı taşır. Zira bu, ancak en yüksek bir nedenin nedenselliğinden hareketle düşünülebilir. Buradaki öznel vurgusuna mukabil Kant, ilerleyen pasajlarda akıllı bir varlığa (Alm. *Intelligenz*) vurgu yapar.

Kant, doğa nedenselliğinin temelini, akıllı bir varlık (Alm. *Intelligenz*) koyulması fikrini şu şekilde ifade eder: "Derin-düşünen yargı yetimizin ilkesiyle ve buna göre öznel olmasına karşın insan soyuna ayrılmamacasına bağlı olan bir zemin ile yalnızca ve yalnızca bu uyum içindedir."<sup>66</sup> Öyleyse öznel addedilen bu önerme, tıpkı estetik yargılarda olduğu gibi aslında öznel bir evrensellik taşımaktadır denilebilir. Zira bu ilkeyi çıkaran yeti akıldır ve akıl da tabiatı gereği koşulsuzca uzanmak ister. Dolayısıyla Kant'ın ifadesiyle hem insan soyunun mütemmim bir cüz'ü olan bu zeminin varlığı hem de yine insanı insan yapan aklın karakteri olarak sonsuzluk istemi, Tanrı hakkındaki düşüncelerimizi ve O'nun varlığına dair çıkarsamalarımızı açıklar.

Kant'ın eleştirel felsefesinde tıpkı ahlakî eylemlerin garantörü olarak özgürlüğün postüle edilmesinin gerekliliğine vurgu yapıldığı gibi bir Tanrı'nın varlığının postüle edilmesinin gerekliliğini de ifade etmiştik. Bu noktada ise nihâî varış alanına, muhayyile yetisinin yardımıyla ulaşmaya çalışacağız. Kant'a göre özgürlük, ahlakî eylemlerin nesnel zorunluluğudur. Bunun neticesinde ortaya çıkacak olan koşulsuz nedensellik ise teorik alana aittir. Böyle bir sınır çekmesinin sebebi ise, doğadaki koşulsuz nedenselliğin yol açacağı aşkınlığı ortadan kaldırma çabasıdır. Cassirer, Kant'ın metafizik anlayışı ile ilgili şunları ifade eder:

(...) o metafiziği özel bir alan içinde, yargı gücü eleştirisi içinde araştırma konusu yapmış ve eskiden beri metafiziğe ait görünen temel problemlerin belirlenmesi ve çözümünde, eleştirel felsefeye başvurmuştur. Bu yüzden şundan hiç kuşku duyulmamalıdır ki, Kant öğretisi, burada da "transandantal felsefe" alanından, yani bilgi içeriğinin ve bilgi araçlarının çözümlenmesi genel görevinden sapmamaktadır.<sup>67</sup>

Kant, pasajda Cassirer'in ifade ettiği bu görevden sapmamakla beraber bilginin sınırlarının gelip dayandığı o sonsuzluğu ihata eden bir sistem tesis ediyor gözükmektedir. Bilgideki derinleşme ile ilgili devam eden pasajda Cassirer şu noktalara değinmektedir:

<sup>63</sup> KUK, [5: 399]: "Nesnel olarak, öyleyse, idrak eden bir kök-varlığın olduğu önermesini ileri süremeyiz; ama bunu yalnızca en yüksek bir nedenin nedenselliğinden başka hiçbir ilkeye göre düşünülemeyen doğanın gayeleri üzerine derin-düşünmesi içindeki yargı yetimizin kullanımı için öznel olarak ileri sürebiliriz." Kant, kök-varlığa dair III. Kritik içerisinde, Spinoza'nın felsefesi üzerinden ifade ettikleri dışında, kendi felsefesi içerisindeki yerine, yukarıdaki pasajda vurgu yapmaktadır. Kök-varlık, içine hapsediği öznellik vurgusuna rağmen sistem içerisinde kendisine, 'idrak eden bir varlık olarak' ihtiyaç duyulur. Kant bu durumu şu şekilde ifade eder: "Yalnızca şu kadarı kesindir ki, eğer en azından kendi doğamız yoluyla anlamamıza izin verilene (aklımızın koşullarına ve sınırlarına göre) yargılayacaksak, mutlak olarak o doğa gayelerinin olanağının temelini, 'idrak eden bir Varlıktan' başka hiçbir şeyi koyamayız ki, derin-düşünen yargı yetimizin ilkesi ile ve buna göre öznel olmasına karşın insan soyuna ayrılmamacasına bağlı olan bir zemin ile, -yalnızca ve yalnızca- bu uyum içindedir." KUK, [5: 401]

<sup>64</sup> KUK, [5: 398].

<sup>65</sup> KUK, [5: 400].

<sup>66</sup> KUK, [5: 401].

<sup>67</sup> Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 473.

(...) Kant'ın “bilgi” kavramı, burada bir uzanım, genişleme ve derinlik içinde etkinlik kazanmaktadır ki, bu etkinlikte, doğal ve tinsel yaşamın bütününe görmek ve bütünü “akıl”ın kendine içkin biricik organizmi olarak kavramak söz konusudur.<sup>68</sup>

Kant'ın, eleştirel felsefesinin başından beri akla çizmeye çalıştığı sınırın sebebi de budur. Akıl, kendi başına, başka hiçbir aracıya ya da veriye ihtiyaç olmaksızın hüküm verebilir. Bu hükümleri verirken genişlemesi, doğru bilgilere ulaştığı yargısını ona verir. Ancak yukarıdaki alıntılarda da ifade edildiği üzere, aklın bu çıkarımları, olmayan bir şeyi, öyleymiş gibi gösterebilir. Bu noktada akla çizilen sınır önemlidir. Zira Kant'a göre, yargı yetisi akla öznel bir ilke verir. Oluşturucu değil düzenleyici olan bu ilke, *bizim insanî yargı yetimiz* için tam olarak nesnel bir ilkeymiş gibi zorunlu olarak geçerlidir.<sup>69</sup> O nedenle aklın bu ilkelere göre, kurallı ve doğru bir şekilde çalışıyor olması garanti edilmelidir.

### 3. Teleolojik Yargı ve Tanrı

Bu başlık altında, Kant'ın *I. Kritik*'inden *III. Kritik*'ine kadar gelen süreçte öncelikle, Tanrı ideası hakkındaki görüşlerini özetleyerek ifade etmeye çalışacağız. Bunu yaparken, Tanrı ideasının teleolojik yargılar içerisindeki önemine işaret edeceğiz. Kant'ın, *fiziksel-teolojik* ispat türü ve *ahlakî kanıtlama* meselesi üzerine değerlendirmelerine de yer vereceğiz.

Makalenin temelinde yer alan soru, “Kant'ın eleştirel felsefesinde teleolojiden teolojiye geçişlilik mümkün müdür?” şeklinde ifade edilebilir. Kant'ın, *I. Kritik*'in B basımında, “Kendi kendinin (ruhun) bilgisinden evrenin bilgisine ve bunun aracılığıyla *kök varlığa* ilerleme, öylesine *doğal bir ilerleyiştir* (Alm. *natürlicher Fortschritt*) ki; aklın öncüllerden sonuca mantıksal ilerleyişine benzer görünür”<sup>70</sup> şeklinde bir ifadesi yer alır. Burada bahsi geçen *doğal ilerleyiş*, Kant tarafından eleştiriye konu olan bir yargı türüdür. İşte bu şekilde, aklın kendi sınırlarını aşarak ulaştığını sandığı alanlara dair, Kant'ın değerlendirmelerine ve *sınırın dışında* bizim ulaşmayı umut ettiklerimize bu alt başlıkta yer vereceğiz.

Bu noktada Kant'ın kullandığı iki farklı *sınır* kavramının altını çizmek önemlidir. Bunlardan ilki *Grenze* olarak karşılanan sınırdır ki; *içi ve dışı olan bir şeyin ayrılması* anlamına gelirken diğeri ise, *Schranke* olarak kavramsallaştırılır ve *limitasyon* manasına gelir. Hatta Kant, *Ding an sich* (kendinde şey)den bahsederken *Schranke* değil, *Grenze* terimini tercih eder. Bu kullanım tercihi, bizim çalışmamız açısından bir *imkân* işaret eder. Kant'ın eleştirel felsefesinde, aşılamaz bir sınır olarak kendi felsefesini ihata eden tecrübi alanla, bu sınırın dışında kalan arasındaki geçişkenlik bizi, muhayyile yetisiyle beraber birtakım soruşturmalara yönlendirmektedir. Filozofun terim tercihi ise (Alm. *Grenze*), bu soruşturmayı destekler mahiyettedir. Daha önce bahsettiğimiz ada metaforunu da bu manada hatırlamakta fayda vardır. Kant, *I. Kritik*'in “Transandantal Yargı Yetisi Öğretisi” başlıklı bölümünde, müdrikenin tüm ülkesini baştan sona ölçtüğünü yani tecrübi olana taalluk ettiğini ifade eder. Ama bu ülke bir adadır ve denizle *sınırlıdır*. Üzerinde bulunduğu toprak parçasından yeni keşifler için yola çıkan bu denizci, Kant tarafından maceraperest olarak tanımlanır. Zira denizcinin açıldığı bu denizler, onu boş umutlara götürür; öte yandan bu durum, denizcinin hiçbir zaman bırakamayacağı ve sonuna dek götürmek isteyeceği bir serüvendir.<sup>71</sup> Kant bölümün devamında bu durumu şu şekilde dile getirir:

Ama onu bütün genişliğinde araştırabilmek ve orada umut edilecek bir şeyler olup olmadığından emin olabilmek için bu denize açılmayı göze almadan önce, ilkin ayrılmak üzere olduğumuz ülkenin haritasına bir göz atmak ve onun kendi içinde kapsadıkları ile yetinip yetinemeyeceğimizi ya da zorunlu olarak yetinmemiz gerekip gerekmediğini soruşturmak yararlı olacaktır - çünkü sonuçta üzerine yerleşebileceğimiz hiçbir toprak olmayabilir; ikinci olarak, giderek hangi hakla bu ülkenin iyeliğini ele geçirerek kendimizi tüm düşmanca istemlere karşı güvenlik içinde tutabiliriz.<sup>72</sup>

Kant'ın eleştirel felsefesi içerisinde ada metaforunda olduğu gibi sınıra ilişkin kullanım, bir sınırlandırmadan daha öte, onun dışında kalanı hissedebildiğimiz ancak bilgisine vâkıf olamadığımız bir alan şeklinde tezahür eder. Oysa gerek *II. Kritik*'te üzerinde konuştuğumuz ve postula edilen Tanrı gerekse *III. Kritik*'te tezahür eden olarak Tanrısal olanı hissetmek, imkân dâhilindedir. Teleolojik yargı yetisinin eleştirisi, Kant'ın *III. Kritik*'inin ikinci ve son bölümünde yer alır. Bu bölümlerde Kant, *Tanrı*, *özgürlük* ve *ölümsüzlük* gibi idealar; *din* ve *doğa*, *bilgi* ve *inanç*, *duyusal olan* ve *duyular üstü olan* üzerine değerlendirmelerde bulunur. Kant'ın eleştirel felsefesinde, *yargı* hem bir *yeti* hem de bir *düşünme fiili* olarak önemli bir yere sahiptir. Yargı yetisinin, aklın verdiği ilkelere müdrikenin inşa ettiği nesnelere arasında aracılık görevini yerine getirdiğini hatırlayalım.

<sup>68</sup> Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 474.

<sup>69</sup> KUK, [5: 405].

<sup>70</sup> KRV, [B 395].

<sup>71</sup> KRV, [A 235/ B 295].

<sup>72</sup> KRV, [A 237/ B 296].

Yargı yetisi *şeyleri*, diğer bazı *şeylerden* ayırt edip belirli bir bütünlüğün içerisine yerleştiriyordu. İnsan zihninin onları hiyerarşik bir şekilde kavrayışı, *şeyleri* birbirleriyle ilişkilendirerek farklı bütünlüklerin parçası kılıyordu. Bu durum aklın, teleolojik bir sınıflandırma varmışçasına düşünmesinin bir ürünüdür. Bu türlü bir yargı faaliyeti, muhayyile melekесinin -özel bir şekilde- 'miş gibi' yapması neticesinde, bir sistem içinde canlandırmasının sonucu olarak gerçekleşir. Böylelikle muhayyile, *telosun* varlığına, *şeyleri* düzenlilik içerisinde sunarak işaret eden melekedir. Nesneye yönelen öznenin kavrama eylemi, belli bir düzenlilik içerir. Bu nedenle Kant *telosu*, yargının kendisine verdiği *kural* olarak tanımlar. Yargının bu kurallılığı ve tümellik iktizâ etmesi *evrensel* iken, yargının kaynağı olan insan zihni *özneldir*. Özetle; yargıda *evrensel* bir sınıflandırmaya karşılık, *özel* bir zemin vardır. Bu bakımdan *özel* ve *evrenselin* ortak paydası ise *telostur* denilebilir.

Kant'ın eleştirel felsefesinde yargının bölümlenmesinde iki tür yargı çeşidinin varlığından söz etmiştik. Bunlar, *reflektif* ve *determinatif* yargılar idi. Determinatif yargılar, tek tek *şeyleri* bir kavram altına yerleştiren belirleyici yargılardır. Reflektif yargılar ise, tek tek *şeylere* genel yasalar uygulamaksızın varılan yargılardır. Teleolojik yargılar da, bu yönüyle reflektif yargılar altında yer alır. Bu yargılar için başlangıçta, bir gayelik fikrinden hareketle, evrende varmış gibi görünen tüm amaçlılığı onun altında toplamak gibi bir durum söz konusu değildir. Kant, doğadaki bu *mekanik nedenselliği* eleştirir. Ona göre, her şeyi bir amaca matufmuş gibi okumak, *teoloji* için mümkündür.<sup>73</sup> Bu türlü bir düşünce ise, Kant'ın felsefi sistemi içerisinde *nesnel* olarak değil ama *özel* olarak değerlendirilebilir. Zira teleolojik zemini, *var olan her şeyin amaçlı olarak işleyen bir neden dışında olanaklı olamayacağı* önermesi üzerine temellendirmek, doğadaki mekanik nedenselliği kabul etmek anlamına gelir.<sup>74</sup> Kant, *mekanik nedenselliğe* dair eleştirel tutumunu şu şekilde ifade eder:

Ama böyle bir tezin altından kalkamayız. Çünkü doğadaki ereklere aslında amaçlı olarak *gözlemediğimiz* için, tersine yalnızca onun ürünleri üzerine derin-düşünmede bu kavramı yargı yetimiz için bir ipucu olarak düşündüğümüz için, bunlar bize nesne yoluyla verilmezler.<sup>75</sup>

A priori olarak böyle bir nedenselliği kabul etmek olanaksız görünmektedir. Şeylerin, *mümkün* ve *zorunlu* olması da, bu nedensellik zeminine irca edilemez. Kant'a göre bunun zemini, öznedede ve onun bilgi yetilerinin doğasında yatar.<sup>76</sup> Öyleyse, bilen öznededen bağımsız bir bilgi zemininden bahsedilemez. Ancak *amaç* kavramını büsbütün yadsımak gibi bir tutum da söz konusu değildir. Bir *veçhesiyle amaç*, bir *düşünme formunu* da belirler. Heimsoeth'un, Kant üzerine verdiği derslerden derlenen *Kant'ın Felsefesi* adlı eserinde bu durum şu şekilde ifade edilir:

*Organ ve organların görevi* kavramlarında, erekçi, teleolojik bir düşünme formu vardır. Fakat bu, bizim, canlıları bir *amaç* kavramı altında toplayabileceğimizi göstermez. Bir *amaç* kavramı altında toplamak, ancak, bir amacın peşinen göz önünde tutulduğu; yapının bu amaca göre yapıldığı teknik alanı için olanaklıdır. Canlılar alanındaki *amaç* kavramı ise, bizim doğanın bu şaşılacak yapıtını, onun parçalarının işlevlerini, bu işlevlerin karışıklığını ve birliğini anlamamıza bir yol hazırlar.<sup>77</sup>

Bu pasajla, başlangıçta ifade etmeye çalıştığımız *ayrıştırma* ve *bütünün bir parçası olarak görme* faaliyeti söz konusudur. Her şey, belirli bir düzenlilik içerisinde algılayan *zihnin ürünüdür*.

Öte yandan, *amacı olmayan bir amaçlılıktan* da söz edilir ki; bu da, doğada gördüğümüz güzellik ve yüceliğin bizim içimizdeki uyuma mütakabiliyetini ifade eder. *Ben'in* idrakinden kaynaklanan bu estetik yargılar, determinatif yargılar değil; reflektif yargılar altında ele alınır. Böylece *amaçsız bir amaçlılıktan* söz edilebilir. Sanat yapıtının kendi iç uyumu ya da doğada karşılaşılan bir durum hakkında hissedilen uyum hissi bizi *amaçsız amaçlılığa* ulaştırır. Dolayısıyla ya bir şeyi yaratmak marifetiyle ya da doğada var olan bir yüceliğin bizdeki tezahürüyle bu estetik ideler, aklın bir kavramı olarak değil; muhayyile yetisinin bir tasavvuru olarak husûle gelirler. Teleolojik yargılar üzerinde de benzer bir tesiri olan muhayyile yetisi Kant'ın eleştirel felsefesinin temel unsurlarındandır.

III. *Kritik'e* gelene kadar Kant, bilgi edinme yollarını tartışmış, nesnenin inşa sürecini belirli basamaklara ayırmış, *saf kategoriler*, *saf aklın ideaları* gibi kavramsallaştırmalarla *bilinebilir olanın* sınırlarını belirlemiştir. Böylelikle bilgi elde etme koşulları çerçevesinde, kendi sistemi içerisinde Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi edinilemeyeceğini dile getirmiştir. Oysa onun sisteminde, hem estetik hem de teleolojik yargının doğasındaki *duygulanım* ve muhayyile yetisinin faaliyetleri bu *gidişatı* sekteye uğrattırıyor gözükmektedir. Zira insan, ne salt aklı ne de salt hissî yetilerine göre yargıda bulunur. Dolayısıyla biri, diğerini gerektiren bu sistem içerisinde, kanaatimizce Tanrı'nın varlığına bir yer açılmış olur.

<sup>73</sup> KUK, [5: 401], KRV, [A 827, B 855].

<sup>74</sup> KUK, [5: 399].

<sup>75</sup> KUK, [5: 399].

<sup>76</sup> KUK, [5: 402].

<sup>77</sup> Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 149.

## Sonuç

Doğadaki nedenselliğe dayalı bir *dünya-nedeni* arayışı, Kant'a göre bizi Tanrı'ya değil, *ahlakî bir dünya yaratıcısına* götürmektedir.<sup>78</sup> Ahlakî yasanın *son gaye* olarak dayattığı bu pratik çıkarıma uyduğumuz sürece kendimizi bu amaca bağlı sayarız. Buna göre, her insan aklının, belirli bir nedensellik silsilesi içerisinde, şeyleri kategoriler altına alarak bir arada tuttuğu ve böylece *evrensel ve nesnel* geçerliliklerin tayin edildiği ifade edilir.<sup>79</sup> Bu durum, aklın pratik kullanımı için bir zorunluluktur. Makalenin başından itibaren vurguladığımız, “birlik altına alma” nosyonunu hatırlayacak olursak kanaatimizce bu durum, aklın teorik kullanımı için de geçerlidir.

Kant, metodolojiye dair eserinde yer verdiği son bölümde karşımıza şu çetrefilli soruya cevap arayarak çıkar: “Teoloji -bilimler arasında- hangi konumu hak eder?” Bu soru, doğrudan teleoloji ile ilişkilendirilerek cevaplanmaya çalışılır. Bu noktada bir kez daha tüm sistem, evrendeki gayelilik meselesine, onu öyle görmeyi ve canlandırmayı sağlayan muhayyile yetisine dayanır. Bu tespitin ardından Kant, zihnindeki ikili yapıya yani teleolojinin bir doğa bilimi mi yoksa tanrıbilim mi olduğuna dair incelemeye işaret eder. Ona göre teleoloji her iki *bilim* tarafından da kapsanamaz. Teleoloji, *eleştiriye -yargı yetisinin eleştirisine-* aittir.<sup>80</sup>

Kant, insanın kimi zaman kendisini doğanın *son gayesiymiş* gibi gördüğünü ifade eder. Teleolojinin yargı yetisinin eleştirisine tâbî tutulduğu önemli noktalardan bir tanesi budur. İnsan, doğanın son gayesi midir, yoksa doğadaki gayelilikte bir halka mıdır? Kant bu soruyu, mutluluk ve kültür kavramları bağlamında yanıtlayacaktır: “Doğanın birinci gayesi insanın *mutluluğu*, ikincisi ise *kültürü olacaktır*.”<sup>81</sup> Doğanın birinci gayesinin mutluluk, ikinci gayesinin ise kültürün tesisi addedilmesi, Kant'ta insanın “kendi kendisinin yapıcısı” olması gibi bir duruma bizi götürür. İnsan yaşadığı geleneğin, içine doğduğu toplumun ve yaşam koşullarının mahfazasını parçalayarak insan haline gelir; doğuştan sahip olduğu özgürlüğe yeniden kavuşur.<sup>82</sup> İnsanın merkezde olduğu bu sistemde dünyanın anlamı da insanın amaçlarına göre tanımlanacaktır. Mutluluk, bu sistem içerisinde hancı bir tutuma yönlendiren değil, insanı doğadaki gayeliliğe ve doğadaki gayeliliğin toplamının insandaki idrakinin karşılığına yönlendiren duygunun adıdır. Zira bu sayede insan, doğadaki gayelilikten öznel koşullar üretme ve kendi önüne amaçlar koyabilme, yani doğayı kendi özgür amaçsallığı ile uyum içinde araç olarak kullanabilme yetkinliği kazanır. İşte bu yetkinlik, mutluluk duygulanımını doğurur.

Sonuç olarak, insan zihninde var olan *sabite (constant)* arayışı, onu nedensellik zinciri içerisinde bir Tanrı'nın varlığına dek götürür. Bu öyle bir *sabitedir* ki, kendisi hiçbir şeye dayanmaksızın, her şeyin kendisine dayandığı yegâne dayanaktır. Çalışmamızda işaret ettiğimiz üzere Kant da eleştirel felsefe öncesinde, her şeyin *ilksel ögesi (constituent)* olan, maddenin *ilk Nedeni* olarak bir Tanrı'nın varlığını kabul eder. Ancak daha sonra bu paradigmasında gerçekleşecek olan dönüşüm, onu farklı bir noktaya iletacaktır. Kanaatimizce gerçekleşen bu farklılaşma, Kant felsefesinde bir Tanrı'nın varlığını inkâr değil; O'nun hakkında bu sistem içerisinde konuşmaktan imtina etme halidir. Zira Kant'a göre Tanrı, fiziğin konusu gibi, somut ve tecrübî bir incelemeye tâbî tutulamaz ya da laboratuvara sokulamaz; dolayısıyla O'nun hakkında bilgi sahibi de olunamaz. Kant'ın epistemoloji anlayışı, tecrübî olanla sıkı sıkıya bir ilişki içerisinde. Aynı zamanda Kant'ın bu epistemoloji anlayışı, onun metafizik anlayışına da yön veren temel sâiktir. Bu çalışma ile biz de, Kant'ın çizdiği sınırlar içerisinde olan ve sınırın dışında kalan hakkında konuşmanın ve bilgi inşa etmenin imkânını farklı yönleriyle ele almaya çalıştık. Doğadaki teleolojiden, bizi kaçınılmaz olarak ulaştırdığı teoloji meselesine dair genel bir çerçeve sunmaya gayret ettik.

<sup>78</sup> KUK, [5: 470].

<sup>79</sup> Michael Kraft, “Thinking the Physico-Teleological Proof”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 12/2 (California: Springer, 1981), 71.

<sup>80</sup> KUK, [5: 416].

<sup>81</sup> KUK, [5: 430].

<sup>82</sup> David Roberts, “Yüce Teoriler ve Tahayyül Gücü”, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, (ed.) G. Robinson-J. Rundell, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Ayrıntı Yay., 1999), 245.

## Kaynakça

- Bowie, Andrew. *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Manchester&New York: Manchester University Press, 2006.
- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı*. c. I-II-III. yay. haz. Recep Alpyağıl. İz Yayıncılık, İstanbul, 2021.
- Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları Birinci Kritik*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- Guyer, Paul. *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Heimsoeth, Heinz. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. ed. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2010.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. ed. Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İoanna Kuçuradi, - Ülker Gökberk - Füsün Akatlı. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1980.
- Kant, Immanuel. *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*. çev. Seçkin Selvi. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Kraft, Michael. "Thinking the Physico-Teleological Proof". *International Journal for Philosophy of Religion* 12/2. California: Springer, 1981.
- Kukla, Rebecca. "Placing the Aesthetic in Kant's Critical Epistemology". *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. ed. Rebecca Kukla. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Longuenesse, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the transcendental analytic of the Critique of Pure Reason*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Liotard, Jean-François. *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*. çev. Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Makkreel, Rudolf. *Imagination and Interpretation in Kant*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Nancy, Jean-Luc vd. *Yargılama Fakültesi*. çev. Nami Başer. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Paley, William. "Alemdaki Düzenlilik ve Amaçlılık". çev. Adem İrmak. *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap*. haz. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayınları, 2021.
- Roberts, David. "Yüce Teoriler ve Tahayyül Gücü". *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*. ed. G. Robinson-J. Rundell. çev. Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Rundell, J. "Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant". *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık*. çev. Ertuğrul Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Thébaud, Jean-Loup. *Hakkıyla*. çev. Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Voltaire. *Candide ya da İyimserlik ve Micromégas*. çev. İpek Ortaer Montanari. İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.