

**T. C.**  
**MALTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**IMMANUEL KANT VE WILHELM DILTHEY'DA**  
**AKIL KAVRAMI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ÖZLEM C. ERDEM**

**071107101**

**Danışman Öğretim Üyesi:**  
**Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN**

**İstanbul, Nisan 2010**

**T. C.**  
**MALTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**IMMANUEL KANT VE WILHELM DILTHEY'DA**  
**AKIL KAVRAMI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ÖZLEM C. ERDEM**

**071107101**

**Danışman Öğretim Üyesi:**  
**Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN**

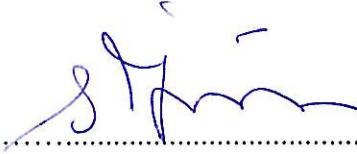
**İstanbul, Nisan 2010**

T.C. Maltepe Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

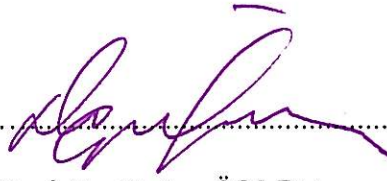
26.05.2010 tarihinde tezinin savunmasını yapan Özlem CANKAYA ERDEM'e ait "I.Kant ve Dilthey'da Akıl Kavramı" başlıklı çalışma, Jürimiz Tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programında Yüksek Lisans Tezi Olarak Kabul Edilmiştir.



Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN  
(Başkan)  
(Danışman)



Prof. Dr. Sevgi İYİ  
(Üye)



Prof. Dr. Doğan ÖZLEM  
(Üye)

## ÖNSÖZ

Bu çalışmada W. Dilthey'in, I. Kant'ın akıl anlayışına yönelik olarak getirdiği eleştirisi incelenmiştir.

Çalışma konusunun belirlenmesi ve yürütülmesinin her aşamasında katkı ve yardımlarda bulunan danışman hocam Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN'e, çalışmalarımda yardımlarını esirgemeyen Kurtul GÜLENÇ'e, yüksek lisans eğitimim ve tezimi yazdığım sırada manevi desteklerini gördüğüm Prof. Dr. Sevgi İyi'ye, anneme ve eşim Alpay'a teşekkürlerimi sunarım.

Mayıs, 2010

Özlem C.ERDEM

# IMMANUEL KANT VE WILHELM DILTHEY'DA AKIL

## KAVRAMI

### ÖZET

Bu çalışmada Immanuel Kant'ın sözünü ettiği evrensel bir aklın olanağı tartışılmaktadır. Bu noktadaki en güçlü eleştirilerden birisi Wilhelm Dilthey'in eleştirisidir. Dilthey, evrensel bir akıl anlayışı yerine görelî bir akıl anlayışı ile karşımıza çıkmaktadır. Kant, anlama yetisinin kategorilerinin tüm insanlar için ortak olduğunu söylemektedir. Kant için anlama yetisinin kategorileri, olanaklı deneyimin a priori'dir ve dolayısıyla zamandan bağımsızdır. Ancak Dilthey için kategorilerin zamandan bağımsız olmaları mümkün değildir. Çünkü akıl, olanaklı deneyiminden bağımsız değildir. Böylelikle kategoriler genel geçerliliklerini yitirmekte ve Dilthey'in sözünü ettiği öznel ve tarihe bağılı kategoriler açığa çıkmaktadır. Buradan hareketle akıl söz konusu olduğunda genel geçer ve evrensel bir zeminin bulunabileceği temeli Dilthey'in sunmaya çalıştığı akıl kavramının olanağı ile sorgulanmaktadır.

Bu çalışma, giriş bölümünün yanı sıra üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde Kant'ın akıl anlayışı genel hatlarıyla ele alınmakta; Dilthey'in bu akıl anlayışının karşısına koyduğu tarihsel akıl anlayışının dayanakları açıklanmaya çalışılmaktadır. Birinci bölümde Kant'ın akıl anlayışı, ağırlıklı olarak teorik akıl bağlamında çerçeveselendirilmektedir. İkinci bölümde Dilthey'in yaşama felsefesine kaynaklık eden tin bilimlerinin epistemolojik açıdan temellendirilmesi çabasının sonucunda beliren hermeneutikle ilişkisi ortaya konulmaktadır. Üçüncü bölümde Dilthey'in tarihsel dünya tasarımının, Kant'ın kategorilerinin genel geçer olamayacakları noktasındaki eleştirisi ve bu eleştirisinin sonucunda ulaştığı tarihsel akıl anlayışı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Sonuç bölümünde ise Dilthey'in, Kant'ın teorik aklını eleştirerek ortaya koyduğu kategorilerin tarihselliğinin evrensel olup olamayacağı tartışılmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Teorik akıl, tarihsel akıl, görelî a priori, tin bilimleri, kategoriler.

# THE CONCEPT OF REASON IN IMMANUEL KANT AND WILHELM DILTHEY

## ABSTRACT

In this study, the possibility of a universal reason, which Immanuel Kant remarks, is discussed. One of the most influential criticisms of this matter belongs to Wilhelm Dilthey. Dilthey brings an understanding of relative reason instead of an understanding of universal reason. Kant claims that the categories of understanding are common for all humankind. According to him, they are the a priori categories of possible experience and therefore they are independent from time. However, for Dilthey, it is not possible for them to be independent from time because reason is not independent from possible experience. It follows that the categories of understanding lose their universality and the categories, which Dilthey points out, that are subjective and bound up with history reveal. From this point of view, when reason is in question, the possibility of finding a universal ground is examined by the possibility of the concept of reason that Dilthey has tried to introduce.

This study consists of three chapters besides the introduction and the conclusion. In the section of introduction, Kant's understanding of reason is handled in general and the foundations of the conception of the historical reason which Dilthey put against Kant's understanding of reason is tried to be explained. In the first chapter, Kant's understanding of reason is restricted in the context of theoretical reason. In the second chapter, the relation between Dilthey's theory and hermeneutic which arises as a result of the effort of grounding human sciences that constitutes the origin of Dilthey's philosophy of life epistemologically. In the third chapter, Dilthey's critique concerning Kant's categories cannot be a priori and the understanding of historical reason which he arrives as a result of this critique is tried to be explained. In the conclusion, it is discussed that whether the historicity of the categories, which Dilthey puts forward by criticizing Kant's theoretical reason, is universal or not.

**Key words:** Theoretical reason, historical reason, relative a priori, human sciences, categories.

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
GİRİŞ.....	1
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
IMMANUEL KANT'TA AKIL KAVRAMI.....	6
1.1. Akla Giden Yolda Metafiziğin Olanığı.....	6
1.2. I. Kant'a Göre Saf Matematiğin Olanığı.....	11
1.2.1. Uzam ve Zaman.....	12
1.2.2. Anlama Yetisi.....	15
1.3. I. Kant'a Göre Saf Doğa Biliminin Olanığı.....	17
1.3.1. Kant'ta Sentetik Birlik Kavramı.....	19
1.3.2. Fenomen ve Numen.....	21
1.3.3. Kategoriler Sistemi Üzerine.....	25
1.4. I. Kant'a Göre Genel Olarak Metafiziğin Olanığı.....	29
1.4.1. Aklın İdeleri.....	32
1.5. I. Kant'ta Teorik Akıl ve Pratik Akıl.....	39
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b>	
WILHELM DILTHEY'DA AKIL KAVRAMI.....	41
2.1. W. Dilthey'da Tinsel Yaşama.....	41
2.2. W. Dilthey'in Epistemolojisine ve Tin Bilimlerine Giriş.....	43
2.3. W. Dilthey'da Anlama ve Anlama Türleri.....	52
2.3.1. W. Dilthey'in Nesnel Tini.....	53
2.4. W. Dilthey'da Hermeneutiğin Doğuşu.....	57

2.4.1. Tinin Anlaşılması.....	61
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b>	
<b>WILHELM DILHEY'İN TARİHSEL AKLI VE IMMANUEL KANT'I</b>	
<b>ELEŞTİRİSİ.....</b>	<b>65</b>
<b>3.1. W. Dilthey'in Tarihsel Akla Yönelişi.....</b>	<b>65</b>
<b>3.2. W. Dilthey'in I. Kant'a Eleştirisinin Kaynağı.....</b>	<b>69</b>
3.2.1. W. Dilthey'in I. Kant'ın Kategorilerini Eleştirisi.....	71
<b>4. SONUÇ.....</b>	<b>78</b>
<b>5. KAYNAKLAR .....</b>	<b>82</b>



## GİRİŞ

Günümüzde 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi ve Alman İdealizmi, çağdaş felsefe çalışmalarına kaynaklık etmektedir. Bu doğrultuda felsefe ile ilgilenenlerin, Aydınlanmanın ve Alman İdealizminin önemli düşünürlerinden biri olan Kant ile yapılan hesaplaşmaları dikkate almaları gerekmektedir.

Felsefe tarihinde, Kant öncesi ve Kant sonrası olarak nitelendirilen bir yaklaşım bulunmaktadır. Bu noktada Kant'ın da felsefi görüşlerini geliştirdiği 18. yüzyıl öncesinde ve kendi döneminde ortaya konulan çalışmalardan etkilendiğini belirtmek gerekmektedir. Bu süreç içinde, bir yanda hızla yükselen doğa bilimleri, bir yanda da bu yükseliş karşısında varlığını korumaya çalışan klasik metafizik yer almaktadır. Kant'ın eleştirel felsefesinin hareket noktası döneminin bilgi ve bilim anlayışlarıdır. Çünkü bu dönemin koşulları içinde etik ve değer sorunları, egemenliğini yitirmek üzere olan metafizikle ilişkilendirilmektedir. Kant, dünyayı anlamak için insanın bilgi edinme etkinliğini sorunsallaştıran, İngiliz empirizminden etkilenmiştir. Kant, bilgi edinme etkinliğinde deneyin, duyumun ve aklın epistemolojik olarak konumlandırıldığını; ancak, insanın ahlâki yönünün bu etkinliğe dahil edilmemesini problem edinmektedir. Kant, bu problemi aklın eleştirisini yaparak gidermeye çalışmaktadır.

Kant, aklı, üç temel açıdan üç temel felsefe disiplini ile temellendirmeye çalışmaktadır. O, epistemolojik açıdan bilgi ile ilişkisinde teorik aklı, etik açıdan iyi

ile ilişkisinde pratik akli ve estetik açıdan güzel ile ilişkisinde yargı gücünü yapılandırmak istemektedir.

Kant, insan bilgisinin sınırlarını belirlemek için, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde temel soru olarak belirlediği “neyi bilebiliriz?” sorusuna yanıt aramaktadır. Kant'a göre bu soru, saf aklın temel sorusudur. Onu bu sorgulamaya iten ana neden İngiltere'de ortaya çıkan empirizmin temsilcilerinden biri olan D. Hume'un nedensellik idesinin izleniminin nerede bulunabileceği sorusudur. D. Hume, bütün idelerimizin kaynağını duyuma indirgemıştır. Oysa Kant'a göre bizim zaman, uzam, sonsuzluk gibi, izlenimleri duyumda bulunamayacak olan kavramlarımız vardır. Bu noktada Kant, kavramları, duyumlananlar ve düşünülenler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu ayırım da Kant'ı, “neyi bilebiliriz?” sorusunun yanıtına götürmektedir. Ona göre biz deneyimlenebilir olan fenomenleri bilebiliriz. Ancak deneyim alanının dışında kalan düşünülebilir olan numenler bilme konusu olamazlar. Kant, fenomenleri algılamayla bağlantılandırmaktadır. Fenomenler algılayan bir özne için vardır ve öznenin bağımsız bir varlığı yoktur.

Duyumlayan ve düşünen yanlara sahip olan özne bu iki yetiyi taşımaktadır. Fenomenlerin bilgisini sağlayan duyumlama yetisi, nesnelere bize duyarlılık (sinnlichkeit) yolu ile vermektedir. Nesnelere bu yolla gördüğümüzü söyleyen Kant'a göre, “görü”müz “uzam” ve “zaman” olmak üzere iki temel formla sınırlandırılmaktadır. Aklın bilme edimi ile ilişkisini anlama yetisi sağlamaktadır. Anlama yetisi, uzam ve zaman formu üzerine düşünerek bilgiyi oluşturmaktadır. Kant'a göre bütün bilgilerimiz deneyle başlamaktadır. Çünkü zaman bakımından deneyden önce gelen bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bu, Kant'a göre bütün bilgilerimizin deneyden geldiği anlamına gelmemektedir. Deney, bilgi için zamansal

önceliğe sahipken, akıl bunun karşısında edilgin olmamaktadır. Akıl, bilginin oluşumuna etkin ve belirleyici bir öge olarak katkıda bulunmaktadır. Kant için aklın, deneyden bağımsız olarak kendinden çıkardığı bilgiler vardır. Bu bilgiler deneyden bağımsız olan a priori bilgilerdir.

Saf bilgi olarak a priori bilginin, zorunluluk ve tümellik içerdiğini söyleyen Kant, metafiziğin bütün önermelerini de bu bilgiye dayandırmaktadır. Bu belirlemede Kant'ın, metafiziği bir bilim olarak konumlandırma çabası yatmaktadır.

Kant'a göre dış dünyadan gelen, saf formlar olarak uzam ve zamanın içinde yer alan fenomenleri bilebiliriz. Bu bilme işini, aklın, deneyle ilişkisini kurmayı sağlayan anlama yetisi, kategoriler aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Anlama yetisi, aklın dar anlamını ifade etmektedir. A priori bilginin koşulunu sağlayan geniş anlamda aklın ise, ideler üreten ve kendisine gelen bazı verileri ilkeler altında toplamayı sağlayan bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant, ideler ve ilkeler yetisi olarak kapsayıcı akıl ile bilgi elde edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu akıl, metafiziğin bilim olarak olanağını gösterebilmesi için ideler ve ilkeler ortaya koymaktadır. Kant akıl sahibi bir varlık olarak insanın, numen alanını anlayabilmesini pratik akıl ile sağlamaktadır.<sup>1</sup> Kant'a göre pratik akıl bilgi vermemektedir. Yalnızca negatif anlamda özgürlüğü saptayabilmektedir.

Kant, bilginin sınırlarını belirlerken insanı akıl sahibi bir varlık olma noktasında ele almaktadır. O, tüm insan soyu için geçerli olacak bir akıl anlayışı ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, onun tüm insanlarda ortak olarak tasarladığı saf aklı çeşitli açılardan eleştirilmektedir. Kant'ın akıl anlayışına karşıt olarak geliştirilen

---

<sup>1</sup> Kant'ın transendental felsefesinin anlamı bu noktada açığa çıkmaktadır. Bu çalışmada, Kant'ın pratik aklı, sınırlı bir çerçevede ele alınırken, yargı gücünün eleştirisine yer verilmemektedir.

eleştirilerden birisi de Dilthey'dan gelmiştir. 19. yüzyıl filozoflarından Dilthey, tin bilimlerini, metafizikten ve yalnızca doğa bilimlerinin bilim olarak anlaşıldığı bir çerçeveden kurtarmak istemektedir. Bu nedenle Dilthey, tin bilimlerinin epistemolojiyle kuracağı bağdan hareketle bu isteğini gerçekleştirmeyi denemektedir.

Dilthey'a göre, tin bilimlerinin içinde tarihe özel bir konum kazandırma çabası Alman Tarih Okulu'nda bulunmaktadır. Alman Tarih Okulu'nun etkisinde kalan Dilthey, zaman içerisinde bu Okulu da eleştirecektir. Ancak o, bu ilişki içerisinde Kant'ın görüşleriyle de karşılaşmıştır. Dilthey, felsefi görüşlerini ortaya koyduğu ilk dönemlerde Kant'ın etkisi altındadır. Dilthey, Kant'ın doğa bilimleri aracılığıyla olanağını gösterdiği bilim anlayışının aynısını, tarih bilimi ile tin bilimleri arasında kurmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte Dilthey, kategorileri tüm insan soyu için genel geçer kılması noktasında Kant'tan ayrılmaktadır. Bu süreçte Dilthey, saf aklın eleştirisinin karşısına tarihsel akıl eleştirisini koymaya çalışmaktadır. Ancak bu nokta, yine de onun üzerinde Kant etkisinin sürdüğünü göstermektedir. Dilthey, tarihsel aklın kategorilerini aramaktadır. Kant'ta a priori bilginin koşulu olan kategoriler, Dilthey'da görelî a priori olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu kavramı, tarih ile kurmaya çalıştığı epistemolojik bağlantıda kendini göstermektedir.

Dilthey'a göre insan, bilen, isteyen ve hisseden bir varlıktır. Kant'ın insanı yalnızca bilme edimiyle ilişkisinde ele aldığını düşünen Dilthey, insan yaşamının bütünselliğini ifade eden bilme, isteme, hissetme edimlerinin bir arada olmaları gerektiğini düşünmektedir. İnsan yaşamı da tarih içinde ortaya koyduğu ürünler çerçevesinde anlaşılabilir bir nitelik kazanmaktadır.

İnsan, tarih boyunca ölümlü bir canlı olarak, bu evrendeki yerini anlamlandırmaya çalışmıştır. Dilthey, bu noktada, insanın sonlu bir varlık olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, bu anlamlandırma çabası, insanı, evrende mutlak ilkelerin var olması gerektiği sonucuna götürmektedir. Dilthey için, yaşamının anlamına yönelik olarak ortaya konulan her görüş, içinde bulunulan çağa özgüdür. Onu, tarihsel akla yönelten düşünce de bu noktada belirlemektedir.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## IMMANUEL KANT'TA AKIL KAVRAMI

### 1.1. Akla Giden Yolda Metafiziğin Olanığı

Asıl olarak temel düşüncelerini 1781 yılında yayımlanan *Saf Aklın Eleştirisi*<sup>2</sup> adlı eserinde ortaya koymaya çalışan Kant, *Prolegomena* adlı eserini, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sunduğu görüşlerinin istediği gibi anlaşılması nedeniyle kaleme almıştır. I. Kant, *Prolegomena*'da metafiziğin olanaklılığını daha önce hiç denenmemiş bir yolla göstermeye çalışmıştır.

Kant'a göre bir bilginin bilim olarak görülebilmesi, onu diğer bilgilerden ayıran ve kendine has yanlarının belirtilmesiyle mümkündür. Bu düşünceden hareketle metafizik bilginin kaynağını deneyin ötesinde kalan bir bilgi olarak gören Kant, bu bilginin temelini a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisinin oluşturduğunu düşünmektedir. Bu noktada Kant, metafizik bilgiyi saf matematikten ayıran bir özelliğin olmaması nedeniyle ona saf felsefi bilgi demeyi uygun görecektir.

---

<sup>2</sup> *Saf Aklın Eleştirisi*, bütün bilgilere olanak sağlayan insan aklının ilkeleri hakkında tam bir görüş ve bilgi elde etmeye çalışır; aynı zamanda aklın kullanabileceği alanın sınırlarını bilmek ister ve araştırır. (Heimsoeth, 2007, s. 70)

Metafizik bilginin yalnızca a priori yargılar içermesi gerektiğini söyleyen Kant, içeriksel farka sahip analitik ve sentetik<sup>3</sup> olmak üzere iki yargı türünden söz eder. Bunlardan analitik yargılar açıklayıcı, sentetik yargılar ise genişletici özelliğe sahiptir. Tüm analitik yargıları çelişme ilkesine dayandıran Kant, analitik önermeleri kuran kavramların deneysel olup olmadığının bir önemi olmaksızın, onların doğal yapıları gereği a priori yargılar olduğunu ileri sürmektedir. Kant'a göre, a priori “*Deneyimden ve giderek tüm duyu izlenimlerinden bağımsız bir bilgi (...)*” türüdür (Kant, 1993, B2).

Kant, sentetik yargıların ise temelleri deneye dayanan sentetik a posteriori yargılar ile temeli saf anlama yetisi ve akıldan kaynaklanan kesin a priori yargılardan oluştuğunu belirtmektedir. Ona göre bu tür yargıların çözümlenebilmesi, çelişme ilkesinin dışında başka bir ilkeyi gerektirmektedir. Bu noktada Kant öncelikle sentetik yargıları deney yargıları, matematik yargıları ve hakiki metafizik yargılar olmak üzere üç sınıfa ayırır. Kant'a göre deney yargıları her zaman sentetiktir. Bu tür yargılar, yargıda bulunabilmeye izin veren kavramın çerçevesidir ve dolayısıyla analitik bir yargı deney üzerine temellendirilememektedir. Matematik yargıların da sentetik olduğunu söyleyen Kant, bu tür yargıların her zaman a priori yargılar olduğunu belirtmektedir. Böylelikle Kant, her zaman a priori olan bu tür yargıları saf matematik olarak sınırlandırarak, saf geometrinin de hiçbir ilkesinin analitik olmadığını dile getirmektedir.

---

<sup>3</sup> “*Analitik (Çözümleyici) Yargı: Bir kavramın salt çözümlenmesiyle varılan yargı. Yüklemi konusunun çözümlenmesiyle elde edilen önerme.// Buna “açıklayıcı yargı” da denir. Yüklem kavramı konu kavramında zaten verilmiştir. Kant'ta verilen örnek: “Bütün cisimler yer kaplar” (Akarsu, 1998, s.47) Sentetik (Bireşimsel) Yargı: (Kant'ta) Yüklem kavramının konu kavramının dışında bulunduğu yargı. // Buna genişletici yargı da denir, çünkü bireşimsel yargı, konu kavramına, bu kavramda hiç düşünülmemiş olan ve bu kavramın çözümlenmesiyle çıkarılamayacak olan bir yüklem katar. (Ör. “Cisimler ağırdır”.)*” (Akarsu, 1998, s. 38).

Kant'a göre, metafiziğe ait olan yargıların büyük bir kısmı analitiktir. Bu yargılar, bilimin amacının yönelmiş olduğu sentetik olan metafizik yargılara araç olmaları bakımından hakiki metafizik yargılardan farklıdır.

Kant'a göre metafiziğin amacı sentetik a priori önermelerdir. Kant'ın belirlediği şekliyle metafiziğin malzemesini ve yapı taşlarını oluşturan a priori kavramlar önceden belirli ilkelere göre toplanmıştır. Bu kavramlar öğelerine ayrılmak için analitik yargılara gereksinim duysa da a priori bilginin görü ve kavramlara göre oluşması ki bu, sentetik a priori önermelerin oluşmasıdır, metafiziğin asıl içeriğini belirleyendir. Kant'ın bütün bu belirlemeleri yapma nedeni bizim analitik olduklarına inandığımız yargıların aslında sentetik olduklarını göstermektir. Bu noktadan sonra Kant, *Prolegomena*'nın genel sorusu olan 'Metafizik hiç olanaklı mıdır?' sorusunu yanıtlamaya girişecektir.

Kant, kendinden önce metafiziğin ne olduğuna ilişkin birçok belirlemenin yapılmaya çalışıldığını, ancak bütün bu çabaların metafiziğin olanağını saf akıl aracılığıyla ortaya koymak bir yana, üstesinden gelinemeyecek bir belirsizliğe yol açtığını dile getirmektedir. Ona göre tüm bu belirsizlik karşısında sorulabilecek ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde de kendisinden yola çıktığı temel soru: "Metafizik hiç olanaklı mıdır?" sorusudur. Bu soruyu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde amaç olarak belirleyen Kant, saf akli bir kaynak olarak görür ve saf aklın öğeleri ile saf kullanımının yasalarını ilkelere göre belirlemeye çalışır. *Prolegomena*'nın amacını ise Kant, kendi deyimiyle ön alıştırma olarak belirlemiştir. Bu amaç da bir bilimin kendisini ortaya koymak değil, söz konusu bilimi olanaklı kılabilmek için insanın ne yapması gerektiğini gösterebilmektir. Bu doğrultuda Kant, *Prolegomena*'yı gelecekteki metafiziği hazırlayacak olan analitik yönteme göre yazdığını belirtmektedir.



Kant, öncelikle itiraz edilemeyecek türden olan saf sentetik a priori bilgilerden söz eder. Bu bilgileri saf matematik ve doğa bilimi olarak belirleyen Kant, iki bilimde de ortak kabul edilen özellikleri şu şekilde belirtir:

Saf Matematik ve Doğa Bilimi, gerçektir ve verilmiştir; çünkü her ikisi de, kısmen sırf akıl aracılığıyla zorunluklu bir şekilde kesin oldukları, kısmen de deneyden gelen genel anlaşma aracılığıyla ama buna rağmen deneyden bağımsız oldukları her yerde bilinen önermeler içerirler. Demek oluyor ki, hiç olmazsa itiraza uğramayan bazı sentetik a priori bilgilerimiz vardır ve bu bilgilerin olanaklı olup olmadıklarını sormamız gerekmez (çünkü gerçektirler); verilmiş olanların olanağının ilkesinden bütün diğerlerinin de olanağını türetebilmek için, nasıl olanaklı olduklarını sormamız yeter (Kant, 2002, s. 23-24).

Gerçek olarak kabul edilenlerin olanağının sorulmasını gereksiz gören Kant, bu noktadan hareketle saf akıldan gelen bilginin nasıl olanaklı olduğunu araştırmaya girişir.

Daha önce sentetik a priori yargıları çelişme ilkesinden başka ilkelere dayandırmaya çalışan Kant, saf akıl bilgisinden kaynaklanan bu tür önermelerin gerçek olduklarından şüphe etmemektedir. Ama bu tür bilgilerin olanağının temelini araştırılması gerektiğini ve bu sayede sentetik a priori bilginin olanağının ilkelerinden kullanımının koşullarını, alanının genişliğini ve sınırlarını belirlemeyi amaçlamaktadır.

Saf akıldan gelen bir bilginin nasıl olanaklı olacağı sorusu, aslında sentetik a priori olan önermelerin nasıl olanaklı olduğunun yanıtlanmasına bağlıdır. Çünkü Kant için saf akıl bilgisi yalnızca sentetik bilgiyi çağrıştırmalıdır. Bu sorunun çözümünü metafiziğin yolunun çizilmesi için şart koşan Kant, burada yaptığı işi her

metafizikten önce gelen transendental<sup>4</sup> felsefe olarak tanımlamaktadır. Kant'ın transendental felsefesi, sentetik a priori yargılara sahip olan üç bilgi alanını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bilgi alanlarından saf matematiğin ve saf doğa biliminin yargılarının sentetik a priori olduklarından şüphe duyulmamaktadır.<sup>5</sup> Analitik metotta Kant, saf akıldan gelen bilgilerin gerçek olarak kabul edilmesinden yola çıkmaktadır. Kant'ın, teorik bilgiye dayanan saf matematik ve saf doğa biliminden yararlanmasının nedeni ise bu bilimlerin a priori nitelikte bilgiler ortaya koyarak görüdeki nesnelere somut olarak gösterebilmeleridir. Transendental felsefeyi metafiziğin olanağını oluşturacak bir bilim olarak gören Kant, bu bilim aracılığıyla, sentetik a priori önermelerin nasıl olanaklı olduğunu, sistematik ve ayrıntılı bir biçimde çözümlenmeye çalışmaktadır. G. Deleuze'e göre, Kant'ın, olanağını sorguladığı sentetik a priori yargılar, örtük olarak iki temel düşünceyi içermektedir. G. Deleuze, bunlardan ilkinin, sentetik nitelemesinin işaret ettiği yargıda ortaya çıkan sentez edimiyle; ikincisini de, a priori nitelemesinin işaret ettiği, zihnin deneyime olan katkısı ile bağlantılandırmaktadır (Deleuze, 1995, s. 11).

Kant, transendental sorusunu, bilim olarak metafiziğin bilgisine ulaşabilmek için metafiziğin nedeni olanı da kapsayacak dört soruya ayırır. Bu sorular; “1) *Saf Matematik nasıl olanaklıdır?* 2) *Saf Doğa Bilimi nasıl olanaklıdır?*, 3) *Metafizik genellikle nasıl olanaklıdır?*, 4) *Bilim olarak Metafizik nasıl olanaklıdır?*” (Kant, 2002, s. 29) sorularıdır. Kant bu dört sorunun ilk ikisinde, insanın bilme yetilerinin, yani duyusallık ve anlama yetisinin yapısını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Metafiziğin nasıl olanaklı olduğunun yanıtlanması, insanın bilme isteğinin ürünü

---

<sup>4</sup> E. Cassirer, transendental kavramının Kant'ta özel bir anlam kazandığını vurgulamaktadır. Kant, nesnelere değil de, genel olarak nesnelere hakkında bilgi edinme tarzımızın - bu tarz a priori olarak olanağını korumalıdır- bilgisine transendental adını vermektedir (Cassirer, 2007, s. 204-205).

<sup>5</sup> Bkz. (Heimsoeth, 2007, s. 78).

olan metafiziğin kaynağına götürmektedir. Bilim olarak metafiziğin olanaklılığı sorusunun yanıtı da Kant'ı, klasik metafiziğin çıkmazlarından nasıl kurtulacağını göstermesine götürmektedir.

### 1.2. I. Kant'a Göre Saf Matematiğin Olanığı

Kant, matematik bilginin yargılarının görüsel olduğunu belirlemekle, bu bilginin olanağının ilk ve üst koşuluna geçilebileceğini söyler. Onun için matematiğin tüm kavramlarının somut ve a priori olarak kurabilmesinin temelinde saf görüye dayanıyor olmaları yatmaktadır. Çünkü Kant'a göre, saf görüyü ve onun olanağını ortaya çıkarmak, saf matematikteki a priori önermeleri, böylelikle de bu bilimin olanaklılığının açıklanabilmesini sağlamaktadır. Bu noktada Kant, deneysel görü ile saf görünün farkını şu şekilde belirtir:

(...) deneysel görü, bir görü nesnesinden edindiğimiz kavramımızı, görünün kendisinin sağladığı yeni yüklerle deneyde sentetik olarak genişletmemizi olanaklı kılıyorsa, saf görü de aynı şeyi yapacaktır, yalnız şu farkla: bu ikincisinde sentetik a priori yargı kesin ve zorunlu, oysa birincisinde sadece a posteriori ve deneysel kesin olacaktır; çünkü birincisi sadece deneysel görüde rastlantısal olarak bulunduğunu içerirken, diğeri saf görüde zorunlu olarak bulunmanı içerecektir; bunu yaparken de a priori görü olarak kavram ile tüm deneyden ya da tek tek algıdan önce ayrılmaz bir biçimde bağlıdır (Kant, 3.baskı 2002 s. 30).

Bu noktadan itibaren sorunun “*bir şeyi a priori olarak görmek nasıl olanaklıdır?*” (Kant, 2002 s. 30-31), şekline dönüşeceğini söyleyen Kant, görünün nesnenin varlığına sanki bağlıymışçasına olan bir tasarım olduğunu ve tam da bu nedenle a priori görmenin olanaksız gibi görüldüğünü belirtmektedir. Ancak belli kavramların örneğin, bir nesnenin sadece genel olarak düşünülmesini içerenleri, nesneyle doğrudan bir ilişkide bulunmadan a priori olarak oluşturulabileceğini söyleyen Kant,

yine de bu kavramların önem ve anlam kazanabilmelerini, herhangi bir görüye uygulanmaları gerektiğini, “öyle ki bize bu görünün bir nesnesi verilsin.” (Kant, 2002 s. 31) diyerek açıklamaya çalışmaktadır. Kant bu noktada bir nesnenin görüsünün, nesnenin kendisinden nasıl önce geldiğini problem edinmektedir.

Kant’a göre görümüz, şeyleri kendi başlarına oldukları gibi tasarımıyabilecek türden değildir. Çünkü aksi takdirde a priori görüden söz edilemez ve görü hep deneysel olarak tasarımlanır olurdu. Kant için görünün nesnenin gerçekliğinden önce gelmesi ve a priori bilgi olarak gerçekleşebilmesi şu şekilde olanaklıdır: “eğer benim öznemde tüm gerçek izlenimlerden önce gelen ve nesnelere tarafından uyarılmamı sağlayan duyusallığın biçiminden başka hiçbirşey içermese” (Kant, 2002, s. 31). Böylelikle a priori olanaklı görüler, duyu nesnelileriyle ilgili olacaktır. Duyusal görünün şekli, Kant’a göre şeyleri a priori görmemizi sağlamaktadır. Ancak bu, nesnelere kendi başlarına oldukları gibi değil de, duyularımıza göründükleri gibi bilebilmemizi sağlamaktadır. Bu kabul, sentetik a priori önermelerin olanaklılığının koşuludur.

### 1.2.1. Uzam ve Zaman

Kant’a göre bilgimizin duyarlılık ve anlama yetisi olmak üzere iki kaynağı bulunmaktadır. Bilgi, duyarlılık ve anlama yetisinin birlikteliği ile oluşmaktadır.<sup>6</sup> Bu kaynaklardan ilki olan duyarlılık, bizim görünüşler dünyasında yer alan verileri alma yetimizdir. Kant için uzam; “(...) dışa bağlı duyuların; zaman da, içe bağlı duyuların formudur” (Heimsoeth, 2007, s. 80). Bununla birlikte zaman dış algı alanına da uzanmaktadır. H. Heimsoeth, bu formların tek tek algılardan önce gelmelerinin, onların genel kavramlar olmalarını sağlayamayacağını ifade

---

<sup>6</sup> Bkz. (Kant, 1993, B 75).

etmektedir. Kant'a göre yalnızca algının formları olarak uzam ve zaman; "(...) bizde bulunurlar ve insanın akıl gücünün biçimleridirler" (Heimsoeth, 2007, s. 81). Bu, uzam ve zamanın, öznedede a priori olarak hazır bulunduğunu göstermektedir.

Kant'a göre, saf matematiğin bilgilerinin ve yargılarının temelinde uzam ve zaman yer almaktadır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "Transendental Estetik"<sup>7</sup> bölümünde ele aldığı uzam ve zamanın ruhta a priori olarak bulunduğunu savunmaktadır (Akarsu, 1999, s. 27). Uzam ve zamanı da duyusallığımızın biçimsel koşulları olarak kabul eden Kant, a priori görebilme yetisinin uzam ve zaman ile ilgili olduğunu söylemektedir. A. Wood'a göre, uzam ve zamanın nesnelere değil de bizim görü yetilerimize bağlı olmaları nedeniyle uzam ve zamana ilişkin görüşümüz a prioridir. A. Wood'a göre: "*Uzam ve zaman görünümün formlarıdır ve kendimize has bilme açımıza dayanarak nesnelere dolaysız bir bilme teması kurmamızla ilgilidir*" (Wood, 2009, s. 61).

Matematiğin, kavramlarını önce görüde, saf matematiğin, kavramlarını ise saf görüde kurduğunu belirten Kant, ayrıca matematiğin saf görü olmadan kendini kuramayacağını savunmaktadır. Sentetik a priori bilgi olarak saf matematiğin olanağı yalnızca duyuların nesnelereyle ilişki içinde olmasıyla gerçekleşmektedir. Kant'a göre uzam ve zaman içindeki duyusallığın sağladığı deneysel görü, nesnelere a priori olarak yalnızca bize göründükleri gibi bilebilmemizi sağlamaktadır.

Matematiğin olanağını açıklama çabasını uzam ve zamanın transendental türetimi ile sağlayan Kant burada, saf a priori görüşlerin matematiğin temelinde

---

<sup>7</sup> Kant, "Transendental Estetik" bölümünde uzam ve zaman ile ilgili tartışmalarda, özellikle şu nokta üzerinde durmaktadır: "*Salt sentetik a priori yargılarla kurulan geometri ve mekanik gibi bilimlerin olanağı, bu formların kendimizde a priori olarak bulunmasına dayanmaktadır*" (Heimsoeth, 2007, s.82).

bulduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu görü aracılığıyla da matematiğin önermelerinin sentetik olarak nasıl olanaklı kılındığını açıklamaktadır. A. Wood, Kant'ın uzam ve zaman formları aracılığıyla matematikte karşımıza çıkan sentetik a priori bilginin olanağını ortaya koyabilmesini, görünün bilme etkinliğimizden kaynaklanan saf formları olmasıyla ilişkilendirmektedir.<sup>8</sup>

Uzam ve zamanın kendi başına şeylere bağlı nitelikler değil de, duysal görünün biçimlerine indirgenebileceğini söyleyen Kant, bu noktadan sonra duysal görülerin de kendi başlarına şeylerden olmadığını, duysallığımızın ilişkilerine dayanan görünüşlerden ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Kant'a göre, bize nesne olarak verilmiş her şey görümüzde de verilmiştir. Ancak görünün duysal aracılığıyla oluştuğunu, anlama yetisinin ise yalnızca düşündüğünü belirtmektedir.

Duyuların bize hiçbir zaman kendi başına şeylerin bilgisini vermemesi, yalnızca onların görünüşlerinin bilgisine sahip olmamamızı sağlaması dikkate alındığında, Kant bu görünüşlerin uzamda bulunan cisimlerin tasarımlarından başka bir şey olmadıklarını ve düşüncelerimiz dışında hiçbir yerde bulunmadıklarını söyleyerek bu düşünceyi idealizm ile ilişkilendirmektedir.

Kant, idealizmden anlaşılanı şu şekilde dile getirmektedir: “(...) *düşünen varlıklardan başka hiçbir varlık olmadığı; görüde algıladığımızı inandığımız diğer şeylerin, sadece, düşünen varlıklarda olan ve aslında kendilerinin dışında bulunan hiçbir nesnede karşılıkları olmayan tasarımlar olduğu savıdır*” (Kant, 2002 s. 38).

Kant, kendi idealizminin<sup>9</sup> ne anlama geldiğini ise şu şekilde açıklamaktadır:

---

<sup>8</sup> Bkz. (Wood, 2009, s. 62-63).

<sup>9</sup> Kant, “Transendental İdealizm” öğretisini *Saf Aklın Eleştirisi*'nde “Transendental Estetik” bölümünde ortaya koymuştur.

(...) şeyler, bizim dışımızda bulunan duyu nesneleri olarak bize verilir; ne var ki, onların kendi başlarına ne oldukları konusunda bilgi sahibi değiliz, sadece görüşlerini, yani duyularımızı uyararak bizde etkide bulunan tasarımları biliyoruz. Buna göre kuşkusuz itiraf ediyorum ki, bizim dışımızda cisimler bulunmaktadır, yani kendi başlarına ne oldukları bakımından tamamıyla bilgimizin dışında kalmakla birlikte, duyusallığımızı etkilemelerinin bize sağladığı tasarımları aracılığıyla bildiğimiz şeyler vardır; biz bunlara cisim adını veririz ki bu sözcük sadece, bizce bilinmeyen ama buna rağmen gerçek olan nesnenin görünüşü anlamına gelir (Kant, 2002, s. 38).

Kant'ın bu belirlemesinin temel noktası duyularımızın bize nesneleri kendi başlarına bilmemizi sağlayamadığını göstermektir. H. Heimsoeth, Kant'ın "görünüş" kavramının karşısında "kendi başına varolan" kavramının bulunduğunu ifade etmektedir (Heimsoeth, 2007, s. 83). Kant, insanın yalnızca uzam ve zaman içinde verilenleri bilebileceğini söylerken, varolan her şeyin uzam ve zaman içinde olmasının gerekmediğini de belirtmektedir. Ancak bu nokta insanın "kendi başına varolan" şeyleri algıladığını da göstermemektedir. Kant'ın transendental idealizmi de bu görüşle açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda H. Heimsoeth, Kant için uzam ve zamanın mutlak anlamda gerçek varlıklar değil, ideal varlıklar olduğunu vurgulamaktadır. Kant'a göre içinde bulunulan dünya, insana bağlı olan bir görünüşler dünyasıdır. Dolayısıyla bilgisi edinilen dünya da, görünüşler dünyasıdır.

### **1.2.2. Anlama Yetisi**

Kant'a göre bilginin diğer bir kaynağı olan anlama yetisinin işi düşünmektir. Anlama yetisi, kendisinde yer alan a priori kavramlarla duyu verileri arasında bağlantılar kurarak bilgiyi oluşturan bir düşünme etkinliğidir. Kant, anlama yetisine düşünmesi için, şeylerin kendisini değil de, görünüşlerini verenin duyusal bilgi olduğunu söylemektedir. Kant, görünüşün duyulara, yargının ise anlama yetisine

dayandığını belirleyerek, bu noktada nesnenin belirlenmesinin hakikat olup olmadığı problemini gündeme getirir. Kant'a göre hakikat ile hayal arasındaki fark, tasarımların bir nesnenin kavramında bunları bağdaştırmayı sağlayan kurallara göre bağlanması ve bunların deney aracılığıyla bulunup bulunmayacağına göre ortaya çıkabilir. Eğer bilgimiz kuruntuyu hakikat olarak sayıyorsa ve anlama yetisi, bu öznel tasarımlama biçiminin nesnel sanılmasını önlemiyorsa bunun sorumlusu görüşler değil, anlama yetisidir. Çünkü Kant'a göre görüşlerden nesnel bir yargıya varmak anlama yetisinin işidir.

Kuruntuya düşmemek için Kant, duyuların bütün tasarımlarını, uzam ve zamanla birlikte kabul edip, uzam ve zamanı duyusallığın sırf biçimi olarak ele alarak, bu tasarımları yalnızca olanaklı deneyle ilgili olarak kullanıp bunları sadece görüş saymakla olanaklı olacağını belirtmektedir. Kant'ın buradaki çabası uzam ve zaman ideallğine ilişkin öğretisinin, duylara verilen dünyanın kuruntu haline getirilemeyeceğini göstermektir. Bu öğretisini, matematiğin sunduğu a priori bilginin gerçek nesnelere uygulanmasını güvence altına alma ve onun sırf bir kuruntu sayılmasını önlemede tek araç olarak kabul etmektedir. Kant'a göre, metafizik yüzyıllardır bir aldanmanın içinde yüzmektedir. Bu aldanmanın nedeni, sadece tasarımlardan ibaret olan görüşlerin kendi başına şeyler olarak kabul edilmesidir. Bu ise transendental kuruntuyu<sup>10</sup> doğurmaktadır. Kant, kendi öğretisinin adını 'transendental idealizm' olarak adlandırmaktadır. Ancak çeşitli yanlış anlamalara yol açtığı için Kant, transendental idealizm adını, eleştirel idealizm olarak değiştirir.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Kant'ta diyalektik, kuruntu mantığı olarak anlam kazanmaktadır. Bkz. (Kant, 1993, B 86).

<sup>11</sup> Kant'ın "Transendental İdealizm" öğretisinin yanlış anlaşılmasıyla ilgili tartışmalar için bkz. (Wood, 2009, s. 91-106).



### 1.3. I. Kant'a Göre Saf Doğa Biliminin Olanığı

Doğayı, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşu olarak betimleyen Kant, doğanın a priori ve a posteriori olarak bilinebilmesini kendi başına şeylerin varoluşu anlamına gelmemesiyle ilişkilendirmektedir. Kant'a göre doğanın bağlı olduğu yasaları a priori olarak sunan saf bir doğa biliminden söz edilebilir. Kant, saf doğa biliminin var olduğunu belirleyerek, bu bilimin nasıl olanaklı olduğunun sorgulamasına girişir.

Doğa sözcüğünün ikinci anlamını, deneyin bütün nesnelere tümü olarak içeriklendiren Kant, yalnızca bu doğa anlamıyla ilgilenecektir. Çünkü ona göre “*Deneyin nesnesi olmayanın bilgisi fiziküstü olur*” (Kant, 2002, s. 46). Aynı zamanda doğa söz konusu olduğunda Kant'ı ilgilendiren, doğa bilgisinin gerçekliği deneyle onaylayabilmesidir. Kant, dar anlamıyla doğayı, biçimsel olan, deneyin tüm nesnelere yasaya uygun olması ve a priori bilinebildiği kadarıyla da zorunlu yasaya uygun olması olarak tanımlamaktadır. O, bu noktada sorusunu “*(...) deney nesnelere olarak şeylerin zorunlu yasaya uygunluklarını veya: bütün nesnelere bakımından deneyin kendisinin zorunlu yasaya uygunluğunu, genel olarak a priori bilmek nasıl olanaklıdır?*” (Kant, 2002, s. 46) şekline dönüştürür.

Kant, burada deney nesnesi olarak belirlediği doğayı olanaklı kılan a priori bilgiyi aramaktadır. Deney ile onun genel ve a priori veriliş koşullarının olanağını araştırarak, buradan hareketle bütün olanaklı deneyin nesnesi olarak belirlediği doğayı belirlemek istemektedir. Kant' a göre deneyin olanağının a priori koşulları, doğa yasalarının da ortaya konulabileceği kaynaktır.

Kant, deneyi olanaklı kılan koşulları inceleme işine, tüm deneysel yargıların duyuların dolaysız algısına dayanmadıklarını, bazılarının kökenleri bakımından a

priori olarak saf anlama yetisinde bulunan özel kavramların eklenmesiyle oluşacağını belirtmekle başlar. Deney yargılarını, nesnel geçerliğe sahip olduğu zaman, “deney yargıları”, sadece öznel olarak geçerli olduğu zaman ise “algı yargıları” olarak ikiye ayırmaktadır. Kant’a göre algı yargıları, düşünen bir özne de algıların mantıksal bağlantılılığını gerektirirken, deney yargıları anlama yetisinden kaynaklanan özel kavramlara gereksinirler ki, bu kavramlar deney yargısının nesnel geçerli olmasını sağlarlar.

Tüm yargıları öncelikle algı yargıları olarak belirleyen Kant, bu yargıların yalnızca öznenin kendisi için geçerli olduğunu, bir süre sonra da yargıları bir nesne ile bağlantılandırarak herkes için geçerli sayıldığını söylemektedir. Bunun tersi söz konusu olduğunda yani zorunlu, genel-geçer bir yargıdan söz ediliyorsa, bu onun nesnel olarak da kabul edildiğini, yani özne ile olan ilişkisinin dışlandığını ve bu yargının nesnenin bir özelliğinin dile getirilmesi olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bu açıklamayı nesnel geçerlik ile zorunlu genel geçerlik kavramlarının birbirlerinin yerine kullanabilmesiyle ilişkilendiren Kant, nesnenin kendisi bilinmese bile, bir yargıyı genel geçer zorunlu kabul etmenin onun nesnel geçerliğini anlamamızı sağlaması gerektiğini düşünür. Kant’a göre bu yargı aracılığıyla, verilen algıların genel geçer ve zorunlu bağlantılılığı sayesinde nesne bilinebilmektedir. Aynı zamanda bu, bütün duyu nesnelere için söz konusu olduğundan, deney yargıları, nesnel geçerliklerini, deneysel yargıların nesnel geçerliliğinin koşulundan almaktadırlar. Bu koşulu saf bir anlama yetisi kavramına dayandıran Kant, nesnenin kendi başına bilinmeyeceğini, ancak bu anlama yetisi kavramı aracılığıyla, duyusallığımıza verilen tasarımların bağlantılılığı genel geçer

olarak belirlendiği takdirde, nesnenin bu ilişki aracılığıyla belirleneceğini ve verilen yargının nesnel olacağını savunmaktadır.

Algı yargılarının öznel geçerliğe sahip olması ve nesneyle ilgi kurulmadan bireyin ruhsal durumuna bağlı olması deney için yeterli değildir, ancak bunun aracılığıyla yargı nesnel geçerlik kazanabilir ve deney olabilir. Bu noktada Kant, algının deneye dönüşmesinden önce gelen başka bir yargının kurulduğundan şu şekilde söz etmektedir:

Verilen görü, genel olarak yargılamanın biçimini görü bakımından belirleyen, bu görünün deneysel bilincini genel olarak bir bilinç halinde birleştiren, böylece de deneysel yargılara genel geçerlik sağlayan bir kavram altına sokulmalıdır; bu tür bir kavram a priori bir saf anlama yetisi kavramıdır; gördüğu iş de, bir görünün yargıda bulunmaya ne şekilde yarayabileceğini belirlemekten başka bir şey değildir (Kant, 2002, s. 51).

Kant'a göre bir yargıyı genel geçer olarak olanaklı kılmak ya da bir algı yargısının, bir deney yargısına dönüşmesi öncelikle algının saf bir anlama yetisi kavramının altına girmesiyle gerçekleşmektedir. Saf anlama yetisinin kavramlarına a priori olarak dayanan, deneyin olanağını ortaya koyabilmek için Kant, genel olarak yargıda bulunmanın özelliğini ve anlama yetisinin ondaki çeşitli ögelerini belirler.

### **1.3.1 I. Kant'ta Sentetik Birlik Kavramı**

Kant'a göre deney, duyusallığa ait olan görülerden ve yalnız anlama yetisinin işi olan yargılardan oluşur. Fakat Kant burada deney yargısının, bir yargıdaki duyusal görüsünün ve bunun mantıksal bağlantılılığının üstüne, sentetik yargının zorunlu ve genel geçer olmasını belirleyen, sentetik birlik kavramını eklemektedir. Bu birlik de yalnızca yargıların belirli bir mantıksal işleviyle sunulabilmektedir. N. Reyhani'ye göre Kant'ın analitik ve sentetik yargılar arasında yaptığı ayrımın temelinde onun

sentetik birlik kavramı bulunmaktadır. N. Reyhani, Kant'ın sentetik birlik kavramıyla ilgili şunları söylemektedir:

(...) 'sentetik birlik' kavramı birlik içindeki şeylerin *kendiliklerinden* bir birlik içinde olmadıklarını içerir. Ama buna rağmen bu sözde bir birlik değil, insanın bilme yetisi söz konusu olduğunda mümkün olan yegâne birliktir, çünkü bu alanda şeylerin *kendiliklerinden* birliği söz konusu değildir (Reyhani, 2008a, s. 97-103).

Kant'a göre duyuların işi görmek, anlama yetisinin işi de düşünmektir. Düşünme de tasarımları bir bilinçte birleştirmeyi sağlamaktadır. Kant'a göre düşünme, yargıda bulunmayı veya genel olarak tasarımları yargılar ile bağlantılandırmayı içermektedir. Böylelikle Kant, yargıları, tasarımların öznel bir bilinçle veya genel bir bilinçle girdiği ilişkiye göre "öznel" ve "nesnel" olarak ikiye ayırır.

Kant, yargıların mantıksal öğelerinin, tasarımları bir bilinçte birleştirme olanağını sağlayan yollar olduğunu söylemektedir. Ancak mantıksal öğeler, kavramlar olarak iş gördüğü takdirde, tasarımların bir bilinçte zorunlu olarak birleştirilmesinin kavramları, dolayısıyla nesnel geçerli ilkeleri olurlar. Kant'a göre bu bir bilinçte birleşme, özdeşlikten dolayı ise analitik, çeşitli tasarımların bir araya getirilmesi ve birbirlerine eklenmesi nedeniyle ise sentetik olmaktadır. Bu belirlemeyle de Kant deneyin, görünüşlerin (algıların) bir bilinçteki sentetik bağlılığından oluştuğunu söylemektedir. Tam da bu nedenle deney yargılarını kurmak için kullanılan algıların, anlama yetisinin saf kavramlarının altına sokulması gerekmektedir. Çünkü Kant'a göre deney yargılarında algıların sentetik birliği, zorunlu ve genel geçer olarak tasarlanmaktadır.

Kant, yargıların, verilmiş tasarımların bir bilinçte birleştirilmelerinin koşulu olarak görüldükleri sürece kural olduklarını öne sürmektedir. Bu kuralların da, birleştirmeyi zorunlu olarak sundukları takdirde, a priori kurallar olacaklarını vurgulamaktadır. Kant, kuralların türetildikleri daha üst kuralların bulunmaması durumunda ise bunların ilkelere dönüşeceklerini savunmaktadır. Buradan hareketle Kant, düşünmenin sırf biçimi olarak görüldüğünde tüm deneyin olanağının, deney yargıları için, görünüşleri deneysel yargıyı nesnel geçerli kılan anlama yetisinin saf kavramları altına sokan koşullar dışında başka koşullar olmadığından, bu ilkeleri de olanaklı deneyin a priori ilkeleri olarak kabul etmektedir. Böylelikle Kant, saf doğa biliminin olanağını, olanaklı deneyin ilkelerinin aynı zamanda a priori bilinebilen, doğanın genel yasaları olarak ortaya çıktığını düşünmektedir.

Neden kavramını deneyin yalnızca biçimine zorunlu olarak ait olan bir kavram, bunun olanağını da algıların genel olarak bir bilinçte sentetik birleştirilmesi olarak kavradığını söylemektedir. Kant, genel olarak bir şeyin bir neden olarak olanağını kavrayamamasını, neden kavramının sadece deneye eklenen koşula işaret ediyor olmasına dayandırmaktadır. Böylelikle anlama yetisinin saf kavramlarının, deney nesnelere uzaklaşıp, kendi başına şeylerle ilgi içine sokulması, bu kavramların anlamlarını kaybetmelerine yol açmaktadır.

### **1.3.2. Fenomen ve Numen**

Kant'a göre, görünüşlerin duyularla ilgi içine girmesiyle ortaya çıkan ilkeler, anlama yetisinin deneyde kullanılmak üzere işine yarayan ilkeler olmaktadır. Kant, anlama yetisinin saf kavramlarının a priori kaynağını, Hume'un yaptığı gibi tersine deneyden değil, kavramların deneyden çıkmalarıyla temellendirmektedir.

Kant'ın buraya kadar yaptığı araştırmalarından çıkan sonuç şudur: “*Bütün sentetik a priori ilkeler, olanaklı deneyin ilkelerinden başka bir şey değildir ve hiçbir zaman kendi başına şeylerle ilgi içine sokulamazlar, ancak deneyin nesnelere olarak görünüşlerle ilgi içine sokulabilirler*” (Kant, 2002, s. 65). Kant'ın sentetik a priori ilkelerin, deneyin nesnelere olarak görünüşlerle ilgi içinde açığa çıktığını belirlemesi, bu ilkelere sahip iki bilimin yani saf matematik ve saf doğa biliminin de neden görünüşlerin ötesine geçemeyeceğinin gerekçesini ortaya koymaktadır.

Kant bu çözümlenmesiyle, metafizikle ilgili elle tutulacak bir sonuç elde ettiğini düşünmektedir. Kant, kendi açtığı yolun, saf aklın sırf deneyle ilgi içinde kullanılacak kavramlarının ve ilkelerinin sınırlarını belirlemesinin daha önce metafizikle uğraşan hiç kimse tarafından kullanılmamış olduğunu söylemektedir. Kant'a göre saf aklı, anlama yetisi varlığı olarak görenler kuruntuya düşmüşlerdir.

Kant, transendental felsefesinin, kendi başına şeyleri olanaksız kılmadığını, aksine çözümlenmesinin ilkelerini sınırlandırarak her şeyin görünüşe dönüşmesini engellediğini ve bu ilkelerin yalnızca olanaklı deneyin nesnelere için geçerli olduğunu söylemektedir. Böylelikle Kant, anlama yetisi varlıklarının kabul edilebilir olduğunu, olanaklı deneyin sınırları içinde kalan görünüşlerle içeriklendirmektedir.

Kant, anlama yetisinin saf kavramlarının, olanaklı deneyin dışına çıkan kullanımına, “transendental kullanılış” demektedir. Kant'a göre töz, kuvvet, hareket vb. gibi kavramlar hiçbir şekilde duyu görüşünü içermemeleri nedeniyle, kendi başına şeylerle ilgili görünmektedirler. Böylelikle anlama yetisinin kavramları deneyin alanını sırf düşünce varlıklarıyla doldurarak, kavramların doğru olan kullanılışının sınırlarını zorlarlar. Bu noktada Kant, iki araştırmanın zorunluluğundan

söz etmektedir. Birinci araştırmada Kant, duyuların somut olarak saf anlama yetisinin kavramlarını değil, sadece bu kavramların kullanılış şemasını sağladıklarını ve bu şemaya uygun nesnenin yalnızca deneyde bulunacağını göstermektedir. İkinci araştırmada ise anlama yetisinin, verilmiş görülerin bir deneydeki bağlantılılıklarının yetisi olduğunu belirterek, temeline bir görü konulamayan kavramların bu nedenle anlamsız kalacağını göstermeye çalışmaktadır.

Hayalgücünün deneyin sınırlarının ötesine geçmesinde bir sakınca görmeyen Kant, işi düşünmek olan anlama yetisinin böyle bir içe kalkışmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü Kant'a göre hayalgücünü dahi dizginleyen anlama yetisidir. Kant'a göre aklın klasik metafiziğin çıkmazlarından kurtulması, aklın doğru kullanılışı ile boş ve verimsiz kullanılışlarının birbirlerinden ayırılmaları ile olanaklıdır.

Kant bu noktadan sonra doğanın kendisinin nasıl olanaklı olduğunu, transendental felsefesinin değinmesi gereken iki önemli soruyla çözümlenmeye çalışmaktadır. İlk olarak *“İçerikli anlamda, yani görüye göre, görünüşlerin tümü olarak doğa; uzam, zaman ve her ikisini dolduran şey, yani duyulmamanın nesnesi genel olarak nasıl olanaklıdır?”* (Kant, 2002, s. 70) sorusuna verdiği yanıt, duyusallığımızın özel yapısı aracılığıyla olacaktır. İkinci olarak ise *“Biçimsel anlamda doğa; yani bir deneyde bağlantı içine sokulmuş olarak düşünülecekse, bütün görünüşlerin bağlı olduğu kuralların tümü olarak doğa nasıl olanaklıdır?”* (Kant, 2002, s. 70) sorusuna, anlama yetimizin özel yapısı aracılığıyla yanıtını vermektedir. Ayrıca Kant, ilk sorusunun yanıtını *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yer alan “Transendental Estetik” bölümünde ve *Prolegomena*'da, saf matematiğin olanağının araştırılması sırasında, ikinci sorusunun yanıtını ise yine *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yer

alan “Transendental Mantık”<sup>12</sup> bölümünde ve *Prolegomena*’da, saf doğa biliminin olanağının araştırılması sırasında verdiğini söylemektedir. Kant, duyusallığın ve anlama yetisinin söz konusu özel yapılarının nasıl olanaklı olduğunun yanıtlanamayacağını düşünmektedir. Çünkü Kant, verilen her yanıtın ve nesnelerin düşünülmesinin yine bu özelliklere ihtiyaç duyacaklarını vurgulamaktadır.

Kant’a göre deney aracılığıyla bilinebilecek doğa yasaları vardır; ancak görüşlerdeki bağlantılılığın yasaya uygunluğunu, deneyle bilmemiz mümkün değildir. Çünkü deneyin kendisi, olanağının temelinde a priori nitelikte bulunan yasaları gerektirmektedir. Böylelikle Kant, genel olarak deneyin olanaklılığının aynı zamanda doğanın da genel yasası olduğunu söylemektedir.

Saf doğa biliminin olanağını araştırmasında Kant, genel doğa yasalarının nasıl bilinebileceğini göstermeye çalışırken, anlama yetisinin üst düzey bir yasa koyucu olduğunu ortaya çıkarmıştır. Kant, doğayı, duyusallığımızda ve anlama yetimizde bulunan deney olanağının koşullarıyla bilebileceğimizi söylemektedir. Sonuçta Kant’a göre doğa ve olanaklı deney aynı şeylerdir ve genel olarak yasaya uygunlukta görüşlerin bir deneyde zorunlu bağlantılılığına yani anlama yetisine dayanmaktadır ki, anlama yetisi yasalarını doğadan almamaktadır, onları doğaya buyurmaktadır. Kant, bu iddialı savını şu şekilde dile getirmektedir:

İçindeki uzamın birçok rastgele belirlenimlerini hemen genel bir kural halinde birleştiren dairenin özelliklerine baktığımızda, bu geometrik şeye bir doğal yapı yüklemekten edemeyiz.

İşte bu şekilde birbirini, aynı zamanda da daireyi kesen iki çizgi ne şekilde çizilirse çizilsin,

---

<sup>12</sup> “ Anlama yetisinin a priori kavramlarını, bu objektif temel formların işlevlerini, bilgi ve deneyimin çözümlenmesi ile ışığa çıkarmak için, düşünmenin yeni bir felsefesinin yapılması gerekir. Transendental felsefenin bir bölümü olacak olan bu yeni mantık, daha önce de ele alınan transendental estetik yanında yer alacaktır. Kant, bilginin bu yeni mantığını genel ve formal mantıktan ayırmak için buna ‘transendental mantık’ adını verir” (Heimsoeth, 2007, s. 86).



birbirini hep öylesine düzenli bölerler ki, bir çizginin her parçasını tamamlayarak çizilebilecek dikdörtgen öteki çizginin her parçasını tamamlayarak çizilecek dikdörtgene eşittir. Şimdi şunu soruyorum: “bu yasa dairede midir, yoksa anlama yetisinde mi?” Yani bu şekil, anlama yetisinden bağımsız olarak, bu yasanın temelini kendinde taşıyor mu, yoksa anlama yetisi, kavramlarına göre (...) bu şekli kurarken, aynı zamanda, geometrik orantıyla kesişen kirişler yarasını onun içine koyuyor mu? Bu yasanın ispatları izlenirse, hemen görülecektir ki, o, yalnız ve yalnız anlama yetisi bu şekli kurarken temele koyduğu koşuldan (...) çıkarılabilir (Kant, 2002, s. 73).

Kant’a göre uzamı bir geometrik şekil olarak belirleyen şey, bunları kurmanın birliğinin temelini kendinde taşıyan anlama yetisidir. Uzamı, görünün genel biçimi olarak tanımlayan Kant, görülerin olanaklılığının ve çeşitliliğinin uzamda bulunduğunu, ancak nesnelerin birliğinin anlama yetisinin doğal yapısında bulunan koşullara göre açığa çıktığını söylemektedir. Anlama yetisi bütün görünüşleri yasalar altında toplar ve bu yasalar aracılığıyla deneyi a priori olarak meydana getirir. Kant’a göre anlama yetisi doğanın genel düzeninin kaynağıdır ve bu düzen sayesinde deneyle bilinebilecek şeyler onun yasaları altına girmektedir. Aynı zamanda anlama yetisi, kendi başına şeylerin doğal yapısı ile değil, olanaklı deneyin nesnesi olan doğayla ilgilenir. Böylelikle doğayı olanaklı kılan anlama yetisi, duyular dünyasını deney nesnesi olmayan ve deney nesnesi olan doğa olarak karşımıza çıkarmaktadır.

### **1.3.3. Kategoriler Sistemi Üzerine**

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “Transendental Analitik” bölümünde anlama yetisinin kavramlarını ve düşünmenin temel işlevlerini araştırmaktadır. Kant’ın saf doğa biliminin olanağının dayanağını bulma çabası onu “(...) *doğa araştırmalarını yöneten ilkelerdeki kavramların formlarını; genel olarak deneyim ve araştırmayı*

*olanaklı kılan, bağlar kuran düşünmenin formlarını (...)*” (Heimsoeth, 2007, s. 87) yani kategorileri <sup>13</sup> araştırmaya yönelmektedir.

Kategoriler sistemini, on saf temel kavram olarak belirleyen Aristoteles ortaya çıkarmıştır. Aristoteles’in kategorilerini kendine model olarak alan Kant, kategoriler tablosunu, Aristoteles’ten farklı olarak sistemli bir şekilde sunmak istemektedir. Bununla birlikte Aristoteles’in varlıktan yola çıkarak ortaya koymaya çalıştığı kategoriler, Kant’a göre “(...) *akıl sahibi, düşünen süjeden (...)*” (Heimsoeth, 2007, s. 87) hareketle ele alınmalıdır. Kant’ın anlama yetisi öğretisinde özel bir önemle içeriklendirdiği kategoriler, saf kavramlar olarak, deneyden bağımsızdırlar (Dursun, 2004, s. 58). Kant’a göre anlama yetisi, nesnelere a priori kavramlar aracılığıyla oluşturmaktadır. Kant, bu a priori kavramları yargı türlerinden hareketle ortaya koymaktadır. Kant’a göre tüm yargı formları da zihnin kendisi aracılığıyla yargıları düzenleyen a priori bir kavram ya da kategoridir. Kant, öncelikle yargıların mantıksal çizelgesini şu şekilde göstermektedir: “1. *Niceliğe Göre: Tümel, Tikel, Tekil; 2. Niteliğe Göre: Evetleyici, Değilleyici, Sonsuz olan; 3. İlişkiye Göre: Kesin, Koşullu, Ayırıcı; 4. Kipliğe Göre: Sorunlu, Onaylayıcı, Zorunluluklu*” (Kant, 2002, s. 53). Kant’a göre, kategorilerin mantıksal çizelgesi deneyi olanaklı kılmamaktadır. Bu nedenle o, kategorilerin transendental çizelgesine gereksinim duyar. Kant, anlama yetisinin kavramlarının transendental çizelgesini ise şu şekilde düzenlemektedir: “1. *Niceliğe Göre: Birlik (ölçü) , Çokluk ( büyüklük), Tümlük (bütün); 2. Niteliğe Göre: Gerçeklik, Olumsuzlama, Sınırlandırma; 3.İlişkiye Göre: Töz, Neden, Birliktelik; 4. Kipliğe Göre: Olanak, Varoluş, Zorunluluk*” (Kant, 2002, s. 54). Bu belirlemenin ardından Kant’ı, kategorilerin nesnel geçerliliğini

---

<sup>13</sup> “(...) (Kant’ta) Her deneyin önsel koşulu olan salt anlık kavramları. // Anlığın, duyarlıkla alınan duyu gereçlerini bağlayıp birleştiren 12 kategorisi vardır” (Akarsu, 1998, s. 113).

kanıtlama problemi beklemektedir. Kant, daha önce nesnelere uzam ve zamandaki görünümler olarak bilebileceğimizi ve bu bilginin nesnel geçer olabileceğini göstermişti. O, bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: “(...) *bir nesne bize ancak böyle arı duyarlık biçimleri aracılığıyla görünebildiği, e.d. görgül sezginin bir nesnesi olabildiği için, uzay ve zaman görüngüler olarak nesnelere olanağının koşullarını a priori kapsayan arı sezgilerdir, ve onlardaki birleşimin nesnel bir geçerliliği vardır*” (Kant, 1993, B 122). Kant, anlama yetisinin saf kavramlarının da nesnel geçerliliğini göstermek istemektedir. Heimsoeth’e göre Kant, bu bağlamda anlama yetisinin saf kavramlarını birlik haline getirecek olan iç bağlantıyı aramaktadır.<sup>14</sup> Kant, bu bağlantıyı, bilen bilincin yapısında bulunan “ben”e dönme gücü ve olanağı ile sağlamaktadır. Kant, düşünmenin saf kökensel, değişmez bilincine tamalğının transendental birliğı adını vermektedir ve ona göre “*Özalğının ‘ben’i, bir birlik olarak, her algılamanın a priori ön koşuludur*” (Heimsoeth, 2007, s. 91).

Kant, kategorilerin, temellerinde özel bir deney bulunmadığı halde deney bilgisinde bulunan ve bağlantılılığın biçimini oluşturan kavramların sıradan bilgidен çıkarılmasıyla bulunabileceğini belirtmektedir. Kant’a göre bir nesnenin bilgisini olanaklı kılan iki koşul bulunmaktadır. Bu koşullar şunlardır: “(...) *ilkın nesnenin, ama ancak bir görüngü olarak verilmesini sağlayan sezgi, ve ikinci olarak bu sezgiye karşılık düşen nesnenin düşünülmesini sağlayan kavram*” (Kant, 1993, A 93). Bu belirlemeden hareketle Kant, kategoriler aracılığıyla deneyim nesnelere düşünülebilmesini şu şekilde açıklamaktadır:

---

<sup>14</sup> Bkz. (Heimsoeth, 2007, s. 90).

(...) tüm deneyim bir şeyin verilmesini sağlayan duyusal sezginin dışında, bir de sezgide verilen-ya da görünen-nesnenin *kavramını* kapsar. Buna göre genel olarak nesnel kavramları *a priori* koşullar olarak tüm deneyim bilgisinin temelinde yatarlar. Bu yüzden *a priori* kavramlar olarak kategorilerin nesnel geçerlikleri deneyimin (...) yalnızca onlar yoluyla olanaklı olmasına dayanır. Çünkü deneyim nesnelere ile zorunlu olarak ve *a priori* bağlantılıdır, çünkü herhangi bir deneyim nesnesi genel olarak ancak onlar aracılığıyla düşünülebilir (Kant, 1993, B 126).

Kant, anlama yetisinin alanını ve saf kavramlarının kaynaklandığı işlevlerini belirleyebilmek için bir ilkeye ihtiyacı olduğunu söylemektedir. Anlama yetisinin işini, düşünmek olarak belirleyen Kant'a göre, düşünmek, tasarımları bir bilinçte birleştirmeyi sağlamaktadır. Tasarımların bir bilinçte birleştirilmesi ise bir yargı ortaya çıkarmaktadır (Kant, 2002, s. 55). Bir anlama yetisi edimi arayan Kant, bu edimi yargıda bulunma olarak belirlemektedir. Yargıda bulunma aracılığıyla da anlama yetisinin saf kavramlarını ortaya çıkarmış ve bu kavramlara kategori adını vermiştir. Bu noktadan sonra Kant, kategorilerin işlevlerini ortaya koyduğu bir açıklama dizisi serimler. Kant, kendi kategoriler sisteminin felsefe sayılmasının nedenini, bu kategoriler aracılığıyla anlama yetisinin kavramlarının gerçek kullanılışlarının koşulunu tam olarak belirleyebilmesinde görmektedir. Aynı zamanda kategorilerin, kendi başına nesne kavramını oluşturamamalarını, onların mantıksal işlevler olmasıyla açıklamaktadır. Kategorilerin temelinde duyusal görümler bulunmaktadır. Bu sayede kategoriler yargıda bulunma işlevleri bakımından belirsiz olan deney yargılarını belirleyebilmektedirler. Böylelikle bir yandan onlara genel geçerlik sağlarlar, bir yandan da deney yargılarını olanaklı kılmaya yararlar.

Kant, kategorilerin kullanılışlarını yalnızca deneyle sınırlandırmaktadır. Bu belirlemenin daha önce metafizikle uğraşanlar tarafından ortaya konulmamış

olmasının, saf akıl bilgisine ilişkin incelemelerin, insanları kuruntulara sürüklemesine neden olduğunu vurgulayan Kant, öne sürdüğü kategoriler sisteminin saf aklın her nesnesinin tüm ele alınışlarını sistematik kıldığını ve bir metafizik araştırmasının nasıl yapılması gerektiğine dair ipucu verdiğini söylemektedir.

#### **1.4. I. Kant'a Göre Genel Olarak Metafiziğin Olanığı**

Kant, transendental ana sorusunun ilk iki bölümünde saf matematik ve saf doğa biliminin olanığını araştırmıştı. Kant bu araştırmasının temel nedenini, bir bilim olma idealini taşıyan metafiziğin, sentetik a priori yargılar üreten bu iki bilimi örnek almasıyla ilişkilendirmektedir. Ona göre saf matematik kendi apaçıklığına dayanmaktadır. Doğa bilimi ise anlama yetisinin saf kaynaklarından doğmuş olmasına rağmen deneyin tanıklığına ihtiyaç duymaktadır. Kant'a göre bir bilimin en azından insanların düşüncesinde olması, o bilimin öznel olarak gerçek olduğunu göstermektedir. Ona göre bu bağlamda sorulması gereken soru, bir bilimin nesnel olarak nasıl olanaklı olduğudur. Kant metafiziğin, olanaklı deneyde verilemeyecek kavramlar ve dolayısıyla nesnel gerçekliğini hiçbir deneyin doğrulayamayacağı sorularla ilgili olduğunu belirtmektedir. Kant'ın metafiziğin olanığını sorgulaması, metafiziğin özüne özgü olanla, yani aklın kendisine ilişkin uğraşısı sonucunda ortaya çıkan kavramları düşünmeye başladığı anda deney aracılığıyla doğrulanamayacak ve sadece kendisinden kaynaklandığını sandığı nesnelere karşılaşmasıyla bağlantılıdır.

Kant'a göre anlama yetisinin akıl aracılığıyla yalnızca deney sınırları içinde kalan kullanılışı akli tatmin edememektedir ve bu nedenle akıl, karşılaştığı bu sorunu çözmek için anlama yetisinin dışında kalan bazı kavramlara gereksinim duymaktadır. Kant, akli, "mantıksal" ve "saf" kullanım olarak ikiye ayırmaktadır (Gözkan, 2002, s.

39). Aklın mantıksal kullanımını kendini anlama yetisinden gelen malzemeye birlik ve bütünlük kazandırmasıyla gerçekleşir, gerçek kullanımı ise aklın saf kavramlarını meydana getiren kullanımdır (Gözkan, 2002, s. 40). B. Gözkan, aklın mantıksal kullanımını ile koşullu olana indiğini, saf kullanım ile koşulsuz olana yükseldiğini ifade etmektedir. Kant, aklın saf kullanımını şu şekilde içeriklendirmektedir: “*Akıl, kendinde bazı kavram ve ilkelerin kaynağını barındırır ve bunları ne duyulardan ne de kavrama yetisinden alır*” (aktaran, Gözkan, 2002, s. 40). “*Mantıksal kullanım ise ancak a priori bir zemin sayesinde mümkün olduğuna göre, bu kullanımın olanağını gerçek kullanımın sağladığının altı çizilmelidir*”(Gözkan, 2002, s. 40).

Kant, anlama yetisinin düşünmek için kategorilere ihtiyacı olduğunu daha önce söylemişti. Şimdi aklın da aynı şekilde idelere ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Kant, ideden nesnelere, hiçbir deneyde verilemeyecek olan kavramları anlamaktadır. Bu kavramların da aklın doğal yapısında bulunduğunu belirtmektedir. Kant’a göre ideler yani saf akıl kavramları, kategorilerden yani anlama yetisinin saf kavramlarından ayrılmalıdır. Çünkü Kant bu ayrımı, a priori bilgi sistemini içeren bir bilimin temellendirilmesinde ön koşul olarak görmektedir. Kant, anlama yetisinin saf bilgilerinin özelliğini, kavramlarının deneyde verili olması ve ilkelerinin deneyle doğrulanmasıyla açıklamaktadır. Aklın ideleri söz konusu olduğunda ise bunların, deneyle hiçbir bağlantılarının olmadığını dile getirmektedir.

Kant, idelerin kaynağını aklın çıkarımlarının (koşullu, kesin ve ayırıcı) üç biçiminde aramasını, kategorilerin kaynağını anlama yetisinin bütün yargılarının dört işlevinde bulmuş olmasıyla gerekçelendirmektedir.<sup>15</sup> Kant bu akıl çıkarımlarına

---

<sup>15</sup> “*Kant, kategoriler için nesnel bir çıkarsama verebilmesine rağmen, aklın saf kavramları için bir çıkarsama olanağının olmadığını belirtmektedir. Ancak Kant, tıpkı yargı çizelgesinden kategoriler*

dayanarak aklın kavramlarını belirlemektedir. Bunları “(...) *ilkin tam özne idesini (tözsel olanı), ikinci olarak koşulların tam dizisi idesini, üçüncü olarak da bütün kavramların olanaklı olanın eksiksiz tümünün idesi (...)*” (Kant, 2002, s. 83) şeklinde, açıklayarak ilk ideyi psikolojik, ikinci ideyi kosmolojik, üçüncü ideyi de teolojik ide olarak adlandırmaktadır.

Kant, idelerin ve kategorilerin işlevlerini birbirinden ayırmasına rağmen, akıl ve anlama yetisi arasında bir uygunluk aramaktadır. Ona göre akıl, anlama yetisinin yetkinleşmesine katkıda bulunmalıdır. Saf aklın idelerinin amacı, anlama yetisinin deneyle bağlantılı olarak kullanılmasında tamlığa ulaşmasını sağlamaktır. Diğer bir deyişle saf akıl, ideler aracılığıyla anlama yetisinin ideye özgü olan tamlığa mümkün olduğu kadar yaklaşmasını amaçlamaktadır. Bu tamlık da görülerin ve nesnelerin değil, ilkelerin tamlığıdır.

Kant’a göre, anlama yetisinin kendiliğinden, deneyin ötesinde yalnızca düşünce varlıklarının oluşturduğu alana girmesinde doğrudan bir sakınca yoktur. Anlama yetisi kuralları deneyde koşullu olarak kullanılmaktadır. Akıl, bu koşullu kullanımın zincirini tamamlamak istemektedir. Böylelikle akıl, anlama yetisinin alanının dışına çıkarak hiçbir deneyin kavrayamayacağı deney nesnelere tasarımlar ve zincirini bağlayabileceği, deneyin tamamen dışında yer alan numenler aramaya kalkar. Kant’a göre aklın buradaki amacı, deneyin koşullarından bağımsız olarak tutunabileceği transendental ideleri ortaya çıkarabilmesidir. Kant, transendental idelerin, aklımızın doğal belirleniminin hakiki ama gizli amaçlarına göre, aşırı

---

*tablosunu oluşturduğu gibi, analogi yoluyla akıl çıkarımları üzerinden aklın saf kavramalarına ulaşabileceğini belirtmektedir* (aktaran, Gözkan, 2002, s.39). B. Gözkan, Kant’ın, “(...) *mantıksal kullanım itibarıyla ayırdedilmeleri mümkün olan bu saf akıl kavramlarına transendental idealar adını (...)*” (Gözkan, 2002, s. 39) verdiğini ifade etmektedir.

kavramlara değil de sırf deneyin kullanılmasını sonsuza kadar geliştirmeye eğilimli olsalar bile, yine de önlemeyen bir kuruntuyla anlama yetisine aşkın kullanımın yolunu açabileceklerini vurgulamaktadır.

#### 1.4.1. Aklın İdeleri

Kant ilk olarak psikolojik ideyi ele almaktadır. Kant için anlama yetisinin her şeyi kavramlarla dolayısıyla yüklerle düşünmesi, onun tözsel olanın kendisini düşünemeyeceğini göstermektedir. Çünkü Kant'a göre saf akıl, bir şeyin her yüklemi için ona ait özneyi ulaşabildiği son özneye kadar aramayı istemektedir. Kant, tözsel olanın, düşünen öznenin dolaysız görüşünde bulunduğunu dile getirmektedir. Bunu ise iç duyunun<sup>16</sup> bütün yüklerinin özne olarak 'ben' ile ilgili olmasıyla gerekçelendirmektedir. Kant'a göre bu 'ben' başka bir öznenin yüklemi olarak düşünülememektedir. Ancak burada yüklem olarak verilmiş kavramın, bir özneye ilgisinin tamlığı ide gibi görünmemektedir. Kant, bu noktada mutlak öznenin, nesne gibi deneyde verili olarak düşünüldüğünü söylemektedir. Oysa Kant'a göre "ben", bir kavram değil, iç duyu nesnesinin adıdır. "Ben"i, iç görünüşlerin kendi bilinmeyen özneleriyle ilgili gören Kant bu idenin, düşünen varlığımızın tözsel olanın bilgisinin olanağını kabul etmemize neden olduğunu vurgulamaktadır.

Kant'a göre töz olarak ruh kavramından tözün kalıcı olduğu sonucunu çıkarmak, ancak olanaklı deney söz konusu olduğunda geçerli olabilir. Burada Kant, yaşamın doğal olarak bütün olanaklı deneyin öznel koşulu olduğunu belirterek, ancak yaşamda ruhun kalıcılığının sonuç olarak çıkarılabileceğini söylemektedir. Kant için bu, aklın paralogizmidir. Bu noktayı H. Heimsoeth şu şekilde aydınlatmaktadır:

---

<sup>16</sup> Kant'a göre: "Kaynakları ne olursa olsun ister dışarıdaki şeylerin etkileri yoluyla isterse iç nedenler yoluyla ortaya çıkarılmış olsunlar, ister a priori ister görgül bir yolda görüngüler olarak üretilmiş olsunlar, tasarımlarımız ansal deşikiler olarak iç duyuya aittirler. Böylece tüm bilgilerimiz en sonunda iç duyunun biçimsel koşulunun, eş deyişle zamanın altında dururlar ve onda toplu olarak düzenlenmeleri, bağlanmaları ve ilişki içine getirilmeleri gerekir" (Kant, 1993, A 99).



Bizim ruhsal-varlık hakkındaki bilgimizden, yani kendimizde bildiğimiz ‘ben-birliği’nden kalkarak, hiçbir koşula bağlı olmayan bir ruhun varolduğu hakkında yargılara varmak, yanlış bir sonuç çıkarmaktır. Bu aklın bir paralogizmidir (mantıki yakıştırmasıdır): çünkü bedene bağlı olmayan ama insanın yaşamasının, eylemlerinin sürekliliğini sağlayan manevi bir cevherin varolduğuna kendi ruhsal varlığımız hakkındaki bilgiden kalkarak varamayız (Heimsoeth, 2007, s. 104).

Kant’ın ele aldığı ikinci ide kosmolojik idedir. Bu ide nesnesini duyular dünyasından almaktadır. Duyular dünyası da hep bir koşula bağlıdır.<sup>17</sup> Kant’a göre kozmolojik ide de koşullu olanın koşuluyla bağlantılılığını genişlettiği için deney ona nesnesini veremez hale gelmektedir. Bu bakımdan hiçbir deneyde nesnesini tam uygun olarak bulamamaktadır. Kant için bu türden aşkın ideler dört tanedir. Saf akıl da kosmolojik idelere uygun olarak dört diyalektik savı<sup>18</sup> barındırmaktadır.

Kant’a göre duyular dünyasının görünüşlerini, kendi başına şeyler olarak düşündüğümüzde bir çatışma ortaya çıkmaktadır. Bu çatışma Kant’ın deyimiyle dogmatik yoldan giderilemez. Çünkü tez önermesi ve karşıtı aynı şekilde kanıtlanabilirler. B. Akarsu’ya göre Kant, antitezlerin empirizm ilkesiyle, tezlerin de dogmatizm ilkesi ile ilişkili olduğunu vurgulamaktadır (Akarsu, 1998, s. 45). Kant, aklın önkoşullarında gizli duran bu yanlışlığın, akli antinomilere<sup>19</sup> düşürdüğünü dile getirmektedir. İlk iki antinomisini türdeş olanın eklememesi ya da bölünmesiyle

---

<sup>17</sup> *Olanaklı deneyin dünyasında her şey zorunlulukla koşullu olan bir şeye bağlı olduğu için, bu dünyada idelere karşılık gelebilecek bir nesne bulunmamaktadır. Bu nedenle fenomenler dünyasında koşulsuz olana, mutlak olana ya da idelere rastlanmamaktadır* (Gökberk, 1999, s. 356).

<sup>18</sup> Kant’ın diyalektik savları ve karşısavları için bkz. (Kant, 1993, A 427, A 435, A 445, A 452).

<sup>19</sup> “*Antinomi (Çatışkı): (Kant’ta) Usun kendi içinde zorunlulukla düştüğü çelişmeler. // Kant dört türlü çatışkı ayırır: 1- Sav: Evren, uzay ve zaman bakımından sonludur; karşısav: sonsuzdur. 2- Sav: Herşeyin kendilerinden kurulduğu son, yalın parçalar vardır; karşısav: yoktur. 3- Sav: Evrende özgürlük olan bir nedensellik vardır; karşısav: evrende özgürlük yoktur, her şey doğa yasalarına göre olup biter. 4- Sav: Evrenin nedeni olan zorunlu bir varlık vardır; karşısav: böyle bir varlık yoktur. Kant’a göre bu sorunların savları da karşı savları da aynı kesinlikle tanıtlanabilir. Oysa birbirine karşıt olan iki önermenin ikisini de doğru saymakla çelişmeye düşülmüş olunur*” (Akarsu, 1998, s. 44).

ilgili olmalarından (nitelik ve nicelik kategorileri) dolayı matematiksel çatışkılar olarak nitelendirmektedir.

Aklın içine düştüğü ilk antinomi evrenin bütünlüğü ile ilgilidir. Kant'ın bu ide ile ilgili genel söylemini H. Heimsoeth şu şekilde özetlemektedir:

Evrenin bütünü hakkındaki ide, aklın vazgeçemeyeceği bir idedir. Fakat bu ideye bir iç kazandırmak, onu bir gerçeklik olarak kavramak istersek, hemen zaman-mekân bağları içine düşeriz ki, bu bağlar, kendi olanakları bakımından, bizim sonsuz ve sonrasız olan bir evren bütününe bilmemize izin vermezler. Biz evrenin ne sonlu, ne de sonsuz olduğunu savunabiliriz; çünkü biz, kavramlarımızı, ancak sonuna kadar götürmemize olanak olmayan, yani başlangıcını ve sonunu bilemediğimiz, bunun için de tam olarak belirleyemeyeceğimiz zaman ve mekâna bağlı algılarla doldurabiliriz (Heimsoeth, 2007, s. 106).

Sonuçta Kant'a göre uzam ve zamanda düşündüğümüz şeyin, kendi başına, düşüncelerde olmasa dahi uzam ve zamanda olduğunu söylemek akli çelişkiye düşürmektedir. Kant, bu çelişkinin nedenini, uzam ve zamanın yalnızca tasarımlama yolları olmasıyla ilişkilendirmektedir.

Kant'a göre evrenin bütünlüğü ile ilgili ortaya çıkan çelişki, ikinci antinomi olan görünüşlerin bölünmesi için de geçerlidir. Aklın, görünüşleri bölünemez olan son noktaya ulaştırma çabası, onu diyalektiğe götürmektedir.

Kant, matematiksel olarak nitelendirdiği ilk iki antinominin önkoşulundaki yanlışlığı, kendi başına bir şey olarak ele alınan görünüşün bir kavramda bağdaşabilir olarak tasarılanmasından kaynaklandığını dile getirmektedir. Diğer iki antinomiye "dinamik antinomiler" olarak sınıflandıran Kant, buradaki önkoşul yanlışlığını bağdaşabilir olanın çelişkili olarak tasarılanmasına dayandırmaktadır.

Kant'ın ele aldığı üçüncü antinomi, nedensellik ile ilgili olan özgürlük antinomisidir. Kant'a göre bu antinomi, özgürlüğün nesnesinin diğer nesnelere gibi yalnızca görünüş olarak tasarlanması ile ortaya çıkmaktadır. A. Wood'a göre Kant, dört antinomi arasında pratik aklın olanağını sağlayacak olan bu antinomiye ayrı bir önem vermektedir. Çünkü Kant'a göre, ahlak yasası, pratik özgürlüğe sahip olduğu takdirde geçerlilik kazanacaktır. A. Wood, pratik özgürlüğün “(...) kendimize akıl yoluyla verdiğimiz ilkelere göre davranabilme ve canlı varlıklar olarak doğal ihtiyaçlardan kaynaklanan arzuların çekimine direnebilme kabiliyeti (...)” (Wood, 2005, s. 128) olduğunu ifade etmektedir.

Kant, son olarak teolojik ideyi ele almaktadır. H. Heimsoeth, Kant'ın bu ideye ilişkin görüşlerini şöyle dile getirmektedir:

Bu ide, Kant'a göre, aklın, zirveden bakışlarının (*speculatio*) gelişigüzel düzmesinden doğmuş olan ya da sadece, dinlerin ortaya attıkları bir ide değildir. Bu ide, kaynağını, aklın varlık yapısında bulur; aklın hiçbir koşula bağlı olmayana, tümlüğe uzanmasından doğar. Bu en yüksek varlık tasavvuru, bütün şeylerin kendisinden doğduğu kaynak, temel bir sorundur. (...) Bu ide insan aklının kurtulamayacağı kendi doğasından, varlığından doğmaktadır (Heimsoeth, 2007, s. 113).

Kant, transendental idelerin, olanaklı deneyin dışına çıkan aklın ürünü olan düşünce varlıkları olduğunu söylemektedir. Kant'a göre bu ideler aklın kendisine özgü belirlenimini, yani anlama yetisinin kullanılışındaki sistematik birliğin ilkelerini ifade etmektedirler. Kant, yalnızca bilme yolu olarak bu birliğin diyalektiğe dönüşümünü şu şekilde açıklamaktadır:

(...) bilme yolundaki bu birlik, bilgi nesnesinde bulunan birlik olarak görülürse; eğer aslında *sırf düzeneyle ilgili olan* bu birlik, *kurucu* bir birlik sayılırsa ve deneyi *sırf kendi içinde*

olabileceği kadar tamlığa yakın götürmeğe – yani sürecini deneye girmeyen hiçbir şeyle sınırlandırmaya- yaradığı halde, bu ideler aracılığıyla bilgimizin bütün olanaklı deneyin ötesine genişletilebileceği konusunda kendimiz inandırırız; böyle bir şey aklımızı ve ilkelerimizin asıl belirlenimi konusunda bir yanlış anlamadan başka bir şey değildir; kimi zaman aklın deneyde kullanılışından karışıklık yaratan, kimi zaman da aklı kendi içinde ikiliğe düşüren bir dialektiktir (Kant, 2002, s. 104).

Anlama yetisi ancak deneyin sınırları içinde kalan bir kullanılış olanağına sahiptir. Bununla birlikte Kant'a göre olanaklı deneyin tüm nesnesi deney konusu değildir. Duyular ötesi alanına ait olan bitmek tükenmek bilmeyen sorularla karşılaşan akıl, bu sorunu aşabilmek için transendental ideleri üretir Ancak aklın, metafiziğin konusu olan deney alanının ötesine ilişkin bilgi ortaya koyabilmesini olanaksız gören Kant, bu durumda transendental idelerin sınırlarının belirlenmesinin gereğine dikkat çekmektedir.

Kant, matematik ve doğa biliminde insan aklının sınır tanımadığını söylemektedir. Bu bilimler sadece kendi dışlarında ulaşamayacakları bir şeyler olduğunu kabul etmektedirler. Oysa Kant'a göre metafizik, saf aklın diyalektik çabaları sırasında sınıra dayanmaktadır. Transendental ideler de aklın saf kullanılışını göstererek, bu ideleri belirleme yollarını açığa çıkarmaktadırlar. Bu noktada aklın, metafiziği büyük amaçlar için doğurduğunu söyleyen Kant, metafiziğin insan için diğer bilimlerden daha önemli bir yer işgal ettiğini vurgulamaktadır. Böylelikle Kant, maddesel olmayan bir varlık, bir anlama yetisi dünyası ve varlıkların en yücesi olan bir varlık düşünme gereğinden söz etmektedir. Çünkü ona göre: *“Dünyanın, kavramı bu dünyanın içinde edinebileceğimiz tüm bilginin dışında olan bir varlıkla yalnızca ilgisi konusunda yargıda bulunmakla yetinirsek, bu sınırdır duruyoruz demektir”* (Kant, 2002, s. 111). Sınırı, bir yüce varlık sayesinde belirleyen Kant, bu

yaklaşımının sonuç önermesini şöyle dile getirmektedir: “*Dünyaya, s a n k i e n yüce bir anlama yetisinin ve istemenin yapıtı imiş gibi bakmak zorundayız*” (Kant, 2002, s. 112). Böylece, Tanrı’yı dünya ile ilgisinde bildiğini söyleyen Kant, bu fikrin aklın aşkın kullanılmasını engellediğini düşünmektedir.

Kant, bu bilgiyi, birbirine hiç benzemeyen iki şey arasındaki tam bir benzerlik anlamında kullandığı analogiye dayandırmaktadır. Çünkü Kant’a göre biz Tanrı’yı dünya bakımından ve dolayısıyla kendimiz bakımından belirlemekteyiz. Kant, Tanrı fikrinin aklın aşkın kullanılmasını engellediğini düşünmektedir. Aynı zamanda Kant, aklın bu niteliğinin, Tanrı’yı düşünmek için değil, bu nitelik aracılığıyla dünyayı düşünmek için kullanıldığını vurgulamaktadır.

Kant, aklın kendine uygun kullanılışı bakımından sınırlamaları belirleyebilmek adına, duyuşal imgelerden sınır imgesini kullandığını söylemektedir. Kant daha önce duyular dünyasının yalnızca görünüşleri kapsadığını, anlama yetisinin ise kendi başına şeyleri varsaymak zorunda olduğunu söylemişti. Aklın, duyular dünyasını ve anlama yetisini kapsıyor olması, Kant’ı aklın bu iki alanla ilgili olarak anlama yetisine sınır koyabilmek için ne yaptığını sorgulamaya götürmektedir. Kant’a göre deney, kendi kendine sınır koyamamaktadır, çünkü o hep koşullu olandan koşullu olana ulaşmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Kant, sınırı koyacak olan şeyi, deney alanının tamamen dışında bulunan anlama yetisinin saf varlıklarının alanında bulunduğunu belirtmektedir. Kant’a göre bu anlama yetisi varlıklarının doğal yapısını belirlemek mümkün değildir. Ancak Kant, bir sınırın kendisinin pozitif bir şey olduğunu belirleyerek, aklın edindiği bu bilginin de pozitif bir bilgi olduğu sonucuna varmaktadır. Kant’a göre akıl, bu bilgiyi sınırlarının sonuna kadar giderek genişletmektedir ama bu sınırın ötesine geçmesi olanaklı

değildir. Bu noktada Kant, doğal teoloji kavramını insan aklının sınırında bulunan bir kavram olarak örneklendirmektedir. Kant'a göre akıl yüce bir varlığın idesine yönelmektedir. Kant, aklın bu yönelişinin amacını şu şekilde açıklamaktadır:

Bunu yaparken de amacı, bu sırf anlama yetisi varlığı konusunda, dolayısıyla duyular dünyasının dışında bir şey belirlemek değil; yalnızca bu dünya içindeki kendi kullanımına olanaklı en büyük (hem teorik hem de pratik) birliğin ilkelerine göre yön vermek, bunun için de bu ilkelerin, bütün bu bağlantılılığın nedeni olarak bağımsız bir akılla ilgilerinden yararlanmaktır (Kant, 2002, s. 116).

Kant aklın bunu yaparken kendisi için bir varlık uydurması gerekmediğini belirtmektedir. Kant'a göre duyular dünyasının dışında sadece saf anlama yetisinin düşündüğü bir şeyin bulunmasının gerekliliği, akli, analogi aracılığıyla Tanrı'nın bilgisini belirlemesine neden olmaktadır. Kant'ın bütün eleştirisinin sonucu olarak, tüm a priori ilkeleriyle akıl, olanaklı deneyin ötesinde hiçbir şey öğretememektedir. Ancak Kant, kendisi deney nesnesi olmayan ama tüm deneyin en yüksek temeli olması gereken ilgiye, aklın bizi götürebileceğine işaret etmektedir. Böylelikle kendi başına şeyler hakkında bize bir şey gösteremeyen akıl, yalnızca deneyim alanının en yüksek amaçlara yönelmiş kendi kullanımına ilişkin bir şeyler sunabilmektedir.

Kant, metafiziği insan aklının doğal bir yatkınlığı olarak gördüğünü belirtmektedir. Ancak bu doğal yatkınlık akli, aşkın sonuçlara, kuruntulara ve kendi içinde bile tartışmalı olan diyalektik sonuçlara götürmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla Kant artık bu noktada araştırmasını, aklın bu aşkın kavramlara yöneltmiş olabileceği doğal amaçların bulunması sorununa çevirmektedir. Çünkü ona göre doğada bulunan şeyler bir şekilde yararlı bir amaca hizmet etmektedirler.

### 1.5. I. Kant'ta Teorik Akıl ve Pratik Akıl

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden saf pratik aklın var olduğunu ortaya koymasını ve bu amaçla aklın pratik yetisini eleştirmesini beklemektedir. Kant, saf aklın bir antinomisi olan özgürlük idesinin, pratik aklın temellendirilmesini sağlayacağını düşünmektedir. Bu çerçevede pratik aklın, teorik aklın emrine verilmesi gerektiğini belirten Kant, böylelikle aklın rasyonel yapısına kavuşacağını düşünmektedir.

Kant, teorik aklın, anlama yetisi ile numen alanını bilmeye çalışarak sınırlarını aşıp kuruntuya ve antinomilere düştüğünü söylemekteydi. Kant'a göre “(...) teorik aklın nedensellik kavramını kullanırken, nedensel bağlantılar dizisinde koşullu sız olanı düşünmek istediğinde kaçınılmazcasına düştüğü antinomiden kendini kurtarmak için gereksediği mutlak anlamdaki (...)” (Kant, 1999, s. 3) transendental özgürlük, pratik akıl aracılığıyla sağlamlık kazanacaktır. Teorik akıl, özgürlük kavramını, yalnızca düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koyabilmiştir. Aynı zamanda teorik akılda tanrı ve ölümsüzlük kavramları ideler olarak dayanaksız kalmışlardır. Kant'a göre özgürlük kavramının ahlâk yasası aracılığıyla kendini ortaya koyabilmesi sonucunda tanrı ve ölümsüzlük ideleri bu kavrama bağlanabileceklerdir.

Kant, özgürlük kavramının, teorik aklın diğer ideleri içinde olanağını a priori olarak bildiğimiz tek ide olduğunu belirtmektedir. Ona göre özgürlük ve ahlâk yasası arasında koşullu bir ilişki bulunmaktadır. Kant için ahlâk yasasının belirlediği istemenin zorunlu nesnesi olarak tanrı ve ölümsüzlük ideleri, yalnızca pratik aklın kullanılmasının koşulları olarak olanaklıdır. Kant'ın amacı tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük idelerinin aklın ahlâksal kullanımına bir zemin sağlayabilmeleridir.

Kant, aklın pratik kullanımını teorik kullanımının ögelerine bağlamayı istemektedir. Ancak Kant'a göre kategorilerin numenlere ilişkin kullanımının nesnel gerçekliği bulunmamaktaydı. Bu durumda pratik aklın nesnel bakımından nesnel gerçekliğinin kabul edilmesi problem doğurmaktadır. Kant, bu problemi kategorilerin her açıdan bir nesneye sahip olmalarıyla ilişkilendirerek çözmektedir. Kant, bu düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir: “(...) *kategoriler ya istemenin zorunlu belirlemesinde a priori olarak kapsanırlar, ya da istemeyi zorunlu olarak belirleyen nesneye ayrılmazcasına bağlıdırlar*” (Kant, 1999, s. 6).

Kant'a göre numen alanı teorik aklın dahilinde bilinmemekteydi. Ancak pratik aklın kullanımına, özgürlük ve ahlâklılık kavramlarının yerleştirilmesi Kant için, bu alanın bilinebilme olanağını sağlamaktadır. Böylelikle Kant, aklın kavramlarına eski ve yeni kullanılışları açısından bakılması gerektiğini vurgulamaktadır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### WILHELM DILTHEY'DA AKIL KAVRAMI

#### 2.1. W. Dilthey'da Tinsel Yaşama

D. Özlem'e göre modern felsefe, felsefenin varoluş nedeni için bir sorgulama süreci doğurmuştur. Dilthey'in kendinden "*yeni bir felsefe yapma tarzını araştıran kişi*" (Özlem, 1998, s. 98) olarak söz ettiğini belirten D. Özlem, bu bağlamda onun felsefeyi yeni bir bakış açısıyla değerlendirdiğini vurgulamaktadır.

Dilthey'in felsefi görüşlerinin kaynağında İngiliz ve Fransız empirizmi ile birlikte Kant bulunmaktadır. Bu iki kaynağın Dilthey için önemli olan ortak noktası, Platon'dan modern felsefe dönemine kadar felsefenin temel ögesi olan geleneksel metafiziğe<sup>20</sup> yöneltile eleştirilerde birleşmiş olmalarıdır. Kant ve empiristlerin, o güne kadar metafiziğin ortaya koyduğu evren tasarımının ötesinde buldukları şey, insanın uzam ve zaman formunun ve algılanmış olanın dışında bir şeyin bilgisine sahip olamayacağı gerçeğidir. Dilthey, kendi görüşlerini bu kaynaklardan besleyerek, felsefenin temelinde epistemolojinin yer alması gerektiğini vurgulamaktadır (Özlem, 1998, s. 98).

Dilthey, Kant ve empiristlerden duyum ve düşüncedeki bilgi ve inançların temelini araştırma sürecinde, insan zihnini formelleştirerek yaşamının

---

<sup>20</sup> B. Vedder, Dilthey'in içinde bulunduğu çağda tarih, toplum ve kültür alanlarında otoritesini kaybeden metafiziğin, insanın tarihsel bir varlık olduğunun bilincine varılmasıyla birlikte gücünü yitirdiğini ifade etmektedir (aktaran, Arslan, 2002, s. 293).

bütünlüğünden ayırmaları nedeniyle uzaklaşmaktadır. Çünkü ona göre, “*Bilme, eyleme, hissetme, kişinin farklı bölümlerinin ayrılmış aktiviteleri değildir, bunlar öznenin totalitesinde içerilmiş olan yönlerdir*” (Özlem, 1998, s. 99). Böylelikle Dilthey için, tinsel yaşamı yaratan insan zihninin düşünen, hisseden ve arzulayan yönlerinin görmezden gelinmesi, ortaya konulan tüm felsefi görüşlerin temellendirmeden yoksun olduklarının göstergesidir. Dilthey’a göre tinsel yaşama, kendini tarihsel süreç içinde tinsel nesnelere göstermektedir. G. Misch onun tinsel yaşamaya ilişkin görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

(...) tinsel yaşama, kendi tekilliğinde kalamayan, her zaman ve mutlaka diğer insanlarla gerçek/fiili bir bağ içinde olan bilen kişinin, bu bağ içinde dışı vurulabilen yapıcı/oluşturucu güçleri ile meydana getirilir. Tinsel gerçeklik insan yapımı bir alandır. İnsanın “kendilik”i diye bir şey yoktur...İnsanın ontik doğası diye bir şey de yoktur; insan tarihsel bir doğada yaşar (aktaran, Özlem, 2003, s. 50).

Dilthey’a göre, düşünme, hissetme ve arzulama<sup>21</sup> edimlerine sahip olan insan, dünyaya kendine özgü bir kavrayışla yönelmektedir. Bu edimler yaşamın bütünü oluşturur. D. Özlem bu üç edim ile yaşam arasında kopartılamayacak olan ilişkiyi şu şekilde betimlemektedir: “*Yaşam bu üç tarzdan biri olan düşünme tarzı altında, sadece bu tarz altında kavranamaz; öznenin nesnesiyle kurduğu bağ, düşünme, hissetme ve arzulamanın bütünselliğinden çıkarılmış bir bağdır*” (Özlem, 1998, s. 101). Dilthey, düşünme, hissetme ve arzulama edimlerinin birlikteliğinin yaşam deneyimini oluşturduğunu savunmaktadır. Onun deneyimden anladığı,

---

<sup>21</sup> D. Özlem’e göre insanın bu üç edimi, dünyanın kendine özgü bir şekilde kavranılmasını sağlamaktadır. Bu özgülükler şu şekilde kendilerini açığa çıkarmaktadırlar: “(...) düşünmede dünyayı, bilen öznenin bağımsız olarak, nesnelere, süreçler ve olgular sistemi olarak görürüz ve bunlar hakkındaki hakikati bilmeye çabalarız. Hissetmede, bir şeyi, beğendiğimiz ve hoşlandığımız veya acı çektiğimiz, zarar gördüğümüz değerlerle dolu olarak kavrarız; amacımız olumlu değerlere hazza ve mutluluğa ulaşmaktır. Arzu ve İstekte, dünyayı, eylem için tiyatro olarak görür ve amaçlarımızı bu tiyatroyun içinde planlarız ve onun içeriğini de peşinden koşulan ve kendisinden sakınılan objeler haline getiririz” (Özlem, 1998, s.100).

yalnızca duyum-tasarım ilişkisi değil, bu üç edimin birlikteliği ile oluşan şeydir (Özlem, 1998, s. 101).

D. Özlem, Dilthey'in deneyim kavramının anlamını genişlettiğini ifade etmektedir. M. Riedel de Dilthey'in tüm genişliğiyle deneyimi ortaya çıkarmak amacıyla "*total insan doğasına*" (aktaran, Özlem, 2003, s.74) yöneldiğini belirtmektedir. Deneyim kavramındaki bu dönüşümle birlikte özne, bilme edimine kaynaklık eden duyum-tasarım bağıntısından kurtulmaktadır. M. Riedel, deneyim kavramında içerilenin Dilthey tarafından genişletilmesinin onun felsefesindeki dönüşümünü şu şekilde ifade etmektedir: "(...) özne, nesneyle bağı, bilmenin (tasarlamanın), değerlendirmenin (hissetmenin), eylemenin ve istemenin bir birliği içinde kurar. Böyle olunca, felsefe için öncelikli görev, tüm bunların, birlikte, bilginin, bilgi kavramlarının ve bilgi ilkelerinin temelinde yattığını görüp göstermektir" ( aktaran, Özlem, 2003, s. 74).

D. Özlem, Dilthey'dan önce duyum ve tasarım temeline dayanan düşünme edimi ile sınırlandırılmış epistemolojinin, tin bilimlerinin temellendirilmesi sürecinde yetersiz kalacağını belirtmektedir (Özlem, 1998, s. 101).

## **2.2. W. Dilthey'in Epistemolojisine ve Tin Bilimlerine Giriş**

*Tin Bilimlerine Giriş* adlı yapıtında Dilthey, tin bilimlerinin felsefi temelleri sorununu ulaşabildiği en yüksek kesinlik derecesiyle çözmek ister ve bu amaçla tarihsel ve sistematik bir deneme kaleme alır. Dilthey'in bu çalışması onu bir yöntem araştırmasına yöneltecektir.

Dilthey'in temel çalışma alanı doğa bilimleri metodolojisi ile tin bilimleri metodolojisi arasındaki farklılıklardır (Özlem, 1998, s. 74).<sup>22</sup> Tin bilimlerine felsefi bir temel kazandırmayı amaçlayan Dilthey, öncelikle bilimlerin 18. yüzyıldaki durumlarını betimlemektedir. G. Misch, Dilthey'in tin bilimlerinin problematiğine ilişkin olarak pozitivism anlayışının egemen olmadığı Alman düşüncesine yönelmiş olduğunu belirtmektedir (aktaran, Özlem, 2003, s. 36). Doğa bilimlerinin ilke ve yöntemlerinin saptanmış olduğu bu dönemde, tin bilimlerinin ilke ve yöntemleri belirsizlik içindedir. G. Misch'e göre Dilthey, tin bilimlerinin anayurdu olan Almanya'da, tin kavramının biçimsel kullanılışıyla karşılaşmıştır (aktaran, Özlem, 2003, s. 36). G. Misch, tin kavramının Alman ekolünde özellikle Kant, Fichte ve Lotze'un görüşleri çerçevesinde etikle içeriklendirildiğini ve tarihin teleolojik bir zorunlulukla kendine yer bulabildiğini belirtmektedir (aktaran, Özlem, 2003, s. 36). Tin bilimleri ya soyut sistemlerin ya da doğa bilimlerinin vesayeti altındadır. Oysa Dilthey'a göre tin bilimlerinin her şeyden önce konu alanı, söz konusu yöntem ve ilkelerle açıklanamaz niteliktedir. D. Özlem, Dilthey'in bu belirlemesini şu şekilde içeriklendirmektedir: *“Doğa bilimlerinin işleyişini minimum bir değişiklik yaparak tin bilimlerine uyarlamayı deneyen empiristler ve pozitivistler, ekonomi ve fiziksel psikoloji bilimlerinde bazı sonuçlar almışlardır; ancak yüksek ölçüde kurgusal ve entelektüel olan etkinliklerin önemine nüfuz edememişlerdir”* (Özlem, 1998, s. 74). Bu süreç içinde Dilthey'in Herder ve Alman Tarih Okulundan<sup>23</sup> etkilendiği görülmektedir. Çünkü ona göre ilk defa Alman Tarih Okulu bu bilimleri hem

---

<sup>22</sup> D. Özlem'e göre, metodolojik farklılıklar üzerinde çalışmaya başlamak bizi epistemolojiye gönderir ve Dilthey da bu bağlamda kendi tinimizin bilgisiyle fiziksel şeyler üzerine bilgimiz arasındaki farkın doğasını araştırmak zorundadır (Özlem, 1998 s. 74).

<sup>23</sup> *“Alman Tarih Okulu kökeni ve gelişimi bakımından büyük ölçüde Herder'e bağlı ve çoğunluğu aynı zamanda filozof da olan tarihçilerin oluşturduğu bir okul olarak, Alman İdealizmi ile aynı dönemde ortaya çıkmış ve hatta bazı bakımlardan ondan daha da eski bir geçmişe sahip olmuştur”* (Özlem, 2001, s. 135).

metafiziğin hem de doğa bilimlerinin güdümünden kurtarmada önemli bir adım atmıştır. En genel anlamıyla felsefe ile bilimi, özelde ise tinsel ve tarihsel yaşamayı konu edinen bilimleri birbirlerine bağlamayı isteyen Dilthey, bu çabasına Alman Tarih Okulunun açtığı yol üzerinden devam etmektedir (aktaran, Özlem, 2003, s. 36).

17. ve 18. yüzyıllarda oluşan toplumsal ideler (özgürlük, eşitlik ve adalet) Fransız İhtilali ile yıkılmış ve bir ulus devlete doğru evrilen Almanya’da yeni bir tarih görüşünün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Herder ve Alman Tarih Okulu bu değişim içinde toplumsal idelere bütüncül bir sistemle yaklaşımdan değil, somut olarak yaklaşımdan yana olduklarını söylemektedirler. Bu nedenle tarihsel süreçleri kendine özgü olduğu içinde ve tekil tarihsel olayların taşıdığı değeri veya anlamı, o olayın kendi gelişimi bağlamında ele almayı amaçlamışlardır. Aynı zamanda bugün geçmişte kalanların nasıl açıklanabileceğini sorgulayan ve tinsel yaşamın her anında tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bir toplum öğretisi ortaya koymuşlardır. Fakat Dilthey, tarihçi okulu, tarihsel fenomenleri değerlendirirken bilinçle olan bağıntının kurulamaması noktasında eleştirmektedir. Çünkü Dilthey’a göre *“tüm tarihsel/toplumsal olgu ve olayların öz niteliği bilince bağlıdır. Bu olgu ve olaylar insanın bilme, isteme, amaç koyma, arzulama yetileri doğrultusunda ortaya çıkması nedeniyle de doğal olgu ve olaylardan ayrılmaktadır”* (Dilthey, 1999, s. 13).

Tarihsel okulun eksikliğini felsefi temellendirmeden yoksun olmasıyla ilişkilendiren Dilthey, bu temellendirmeyi gerçekleştirmeyi deneyecektir. Dilthey, tin bilimlerinin epistemolojik bir temellendirmeye ihtiyacı olduğunu söylemektedir. Dilthey, bu temellendirmenin ilk başlarda psikoloji aracılığıyla gerçekleşebileceğine

inanmaktaydı. Çünkü Dilthey'a göre tin bilimleri bir anlamda psikolojinin uygulamalarıdır (Özlem, 1998, s. 86). Tarihçi okulun epistemoloji ve psikoloji arasında kuramamış olduğu bağı Dilthey, tarihsel olgu ve olayların bilinç olgu ve olaylarıyla ilgisinde kurmaya çalışmaktadır. D. Özlem'e göre Dilthey'in sözünü ettiği psikoloji, geçen yüzyılın ve bu yüzyılın empirist, pozitivist, davranışçı, nomotetik psikolojisi değildir. Dilthey, bu psikoloji anlayışının çeşitli yetersizliklere sahip olduğunu düşünmektedir. Dilthey'a göre ilk eksiklik mevcut psikoloji anlayışının formel ve bireyselci olmasıdır. Oysa Dilthey, psikolojinin bireyi tarihselliği ve sosyalliği içinde ele alması gerektiğini düşünmektedir (Özlem, 1998, s. 87). İkinci olarak Dilthey'a göre, psikolojinin yönteminin doğa bilimsel yöntemlerle uyum içinde olması, tinsel yaşamın anlaşılabilmesini engellemektedir. Dilthey'in tin bilimlerine temel sağlayacağını düşündüğü psikoloji ise anlamayı öne çıkaran psikolojidir. Ancak Dilthey, felsefesinin geçirdiği dönüşüm sonucunda psikolojik temellendirmeden vazgeçmiştir. Çünkü ona göre, anlamacı psikoloji de öznelliğe bağlı kalmaktan kurtulamayacaktır (Özlem, 1998, s. 88).

Dilthey'a göre tin bilimlerinin temellendirilmesi sorunu, bu bilimlerde çalışanların da kaygı duymalarını gerektiren bir sorundur. Dilthey bu noktada kaygısını çeşitli sorularla dile getirmeye çalışmış ve şu soruları sormuştur:

Bir tarih yazımcısının yargılarının, bir iktisatçının vardığı sonuçların, bir hukukçunun kullandığı kavramların altında hep temelde yatan ilkeler bağlamı hangisidir ve bu bağlamı belirlemek kesinlikle olanaklı mıdır? (tarihsel akıl) Bunu araştırmak metafiziğe dönüş müdür? Örneğin; metafizik kavramların içine taşındığı bir tarih felsefesi olabilir mi? Veya gerçekten de doğal hukuk diye bir şey var mıdır? Bunların varlığı yadsınabiliyorsa bu durumda bilimlere düzen ve açıklık sağlayan ilkeler topluluğunun dayandığı sağlam zemin nerededir? (Dilthey, 1999, s. 15).

Dilthey, Comte ve pozitivistlerin<sup>24</sup>, Mill ve empiristlerin bu sorulara verdikleri yanıtları, tarihsel gerçekliği doğa bilimsel kavram ve yöntemlere uydurma uğruna bu gerçekliği çarpıtmak ve bozmak olarak görmektedir. Dilthey, tin bilimlerini temellendirmenin en iyi yolunu, söz konusu diğer yollara sapmadan bilinç olgu ve olaylarına yönelmekle ve bunu yapabilmenin koşulunu da iç deneyimden hareket etmekle olanaklı kılmaya çalışmaktadır.

Dilthey'a göre tüm bilimler deneye dayanmakta ve temelini bilincimizde bulmaktadır. Deney de bu koşullar altında ortaya çıkmaktadır. Ona göre deney ile bilinç arasındaki bu ilişki epistemolojik bir ilişkidir. Bu bağlamda Dilthey, doğa bilimlerinin temellendirilmesinde bilince sunulu olma şartı arandığını söylemektedir. Ona göre, tin bilimlerinin temellendirilmesi için de bu şart sağlanmalıdır.

Dilthey'a göre deneyle bilinç arasındaki bu ilişki tarihçi okulun kuramadığı epistemolojik bir ilişkidir. Modern bilimde de doğa bilimlerinin temellendirilmesi için bilince bağlı olma şartı aranır. Dilthey tin bilimlerinin temellendirilmesi için bilinci hareket noktası olarak görmektedir. Bu noktada Locke, Hume ve Kant'ın epistemolojileriyle uzlaşmaktadır. Kant'a göre de doğa biliminin bilme yetisini aşan bir yönü bulunmamaktadır. Saf doğa bilimi, kavramlarını saf teorik akıldan alır, bunların da deneyi aşan bir yönü yoktur. Dilthey da bilimin neliğinin bu tür bir felsefi refleksiyonla ortaya konulması gerektiğini düşünmektedir. Ancak tinsel olgu

---

<sup>24</sup> D. Özlem, Dilthey'in Comte'a ve pozitivistlere karşı olan eleştirisini şu şekilde dile getirmektedir: *"Dilthey, Comte'u insansal-toplumsal-tarihsel olan şeylerin araştırılması konusundaki önerilerinde hatalı buluyordu. Ve o, doğa bilimlerinin yöntemlerinin ve varsayımlarının insan, toplum ve tarihle ilgilenen bilimlere, yani "tin bilimleri"ne aktarılabilirliğini düşünmenin yanlış olduğunu ileri sürüyordu. Dilthey'a göre pozitivistler tarafından "sosyal bilimler" adıyla adlandırılmış olan bilimler, yasacı, nedenselci tavır ve yöntemleriyle, felsefi temelleri bakımından yanlış kurulmuş bilimlerdi. Dilthey'in sevdiği bir terimle "insan dünyası" bu yanlış kurulmuş "sosyal bilimler" in değil "tin bilimleri" nin konusu olabilirdi"* (Özlem, 1998, s. 66-67).

ve olayların temelinde yatan, bilinç olgu ve olaylarını araştırmak bakımından farkını ortaya koymaya çalışan Dilthey'a göre, kendi zamanına kadar bilgi kuramındaki temel eğilim, bilginin ve deneyin zihinsel tasarımlardan hareketle incelenmesi olmuştur. Bu eğilim içinde bilginin duyumlama-tasarımlama bağıntısıyla kazanıldığına inanılmaktaydı. Ne var ki, Dilthey'a göre bilen öznenin bilme süreçlerine isteme, arzulama, amaç koyma, değer verme gibi unsurlar da etkide bulunmaktadır; ancak Locke, Hume ve Kant bunları hesaba katmamışlardır. Dilthey ise bilen özneyi kendi bütünlüğü içinde incelemekte ve insanın yaşama sürecini anlayabilmek için de bu bütünlüğü kavramak gerektiğini savunmaktadır. Dilthey, bu kavramanın da a priori olarak gerçekleşemeyeceğini iddia etmektedir. Aynı zamanda söz konusu kavrama, Alman Tarih Okulunun savunduğu gibi empirik olgu ve olaylara gitmekle de gerçekleşememektedir.

Dilthey'in temel kaygısı insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır. Bu uğraşı da ancak tin bilimleri aracılığıyla gerçekleşebilmektedir. Habermas, Dilthey için tin bilimlerinin ilgilendiği olgunun ne olduğunu şu şekilde betimlemektedir:

Doğa bilimlerinin yanında bir grup bilim vardır ki, bunlar kendilerini yaşamanın kendisinden çıkan, nesnenin/konunun ortaklaşalığı dolayısıyla elde edilen bilgiler temelinde geliştirirler. Bu bilimler; tarih, ekonomi, hukuk ve devlet bilimleri, dinbilimi, bunun gibi edebiyatı ve poetiği, mimariyi ve müziği, felsefi dünya görüşlerini ve felsefi sistemleri nesne/konu edinen araştırma alanları ve nihayet psikolojidir. Bu bilimlerin hepsi aynı büyük olguyla ilgilendirler: İnsanlık(...) (aktaran, zlem, 2003, s. 141).

Dilthey'a göre insan; isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yanıyla ele alınmalıdır. Bu çerçevede insanın bilgi edinme sürecindeki konumunu belirleyen Dilthey, hangi yolun izlenmesi gerektiğini açıklamaktadır.



Dilthey için, insani varoluşun bütünlüğü ancak dil ve tarih araştırması ile işaret edilebilir bir bütünlük kazanabilir. Dilthey'a göre, bizim gerçeklik hakkında tasarım ve bilgimizin en önemli öğelerini kişisel yaşamın birliği, dış dünya, dışımızdaki bireyler; onların zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbirleriyle olan karşılıklı etkileri oluşturmaktadır. Dilthey için bu öğeler, insanın gerçek yaşama sürecinin kavranabileceği noktalardır. Bu kavrama, Dilthey'a göre, Kant'ın iddia ettiği gibi salt a priori bilgi olanağına başvurulamaz. Çünkü bizleri felsefeye yönelten tüm sorular; ancak tarihsel gelişme içinde yanıtlanabilmektedirler.

Descartes'la başlayan ve pozitivistimin de benimsediği dış dünya anlayışı, özneyi merkeze almaktadır. Dış dünyayı duyusal ve tasarımılanan bir dünya olarak ele alan bu anlayışta dünya, bizden ayrı bir fenomendir. Dilthey, bu noktada Kant'ın dış dünyanın özne tarafından sınırlı bir şekilde yani yalnızca fenomenleri bilebileceği tezine karşı çıkmaktadır. Çünkü Dilthey'a göre doğa, öznenin elinden çıkmamış bir alan olarak durmaktadır. Buna karşın özne kendi yaratımı olan tarih ve toplum dünyasını, doğadan çok daha kesin bir şekilde bilebilir. Çünkü insanın isteyen, hisseden, amaçlayan yönü tamamen bize aittir. Dilthey'a göre bu yönümüz dış dünya gerçekliğinden daha kesin bir veridir ve *“tasarlanan bir gerçeklikten önce, yaşanan bir gerçekliğe aittir”* (Dilthey, 1999, s. 20).

*Deneme*'nin birinci kitabında öncelikle üzerine toplu bir bakıştan yola çıkan Dilthey, ikinci bölümde tin bilimlerinin metafiziksel yönden temellendirilemeyeceğini göstermeyi amaçlamıştır. Dilthey'in iki cilt olarak tasarladığı, ancak ölümüyle yarım kalan bölümler, tekil bilimlerin tarihsel süreç

içindeki gelişimini ve bu süreç içinde tin bilimleriyle ilgili epistemolojik çalışmaların bir betimlemesi olarak kurgulanmıştır.

Dilthey'a göre tarihsel ve toplumsal bilimler tekil pozitif bilimler arasındaki yerlerini ve dayanaklarını hep aramışlardır. Bu arayış salt tekil pozitif bilimlerden ayrışma noktasında değil; aynı zamanda, Fransız Devrimi'yle birlikte toplumsal alanda meydana gelen sarsıntılar dolayısıyla da yaşamsal bir sorun haline gelmiştir. Tarihsel, toplumsal gerçekliği konu edinen bilimlere tin bilimleri adını veren Dilthey'a göre bilim, öznenin bilme kapasitesinin bütünlüğü ve bu bütünlükle ilgili olarak bilgi elde etme etkinliğidir, aynı zamanda “tinsel olgular topluluğu”dur.

Dilthey için bilimin imkânını sağlayan tinsel olgular, tarihsel olarak gelişmiştir. İnsan, tarih ve toplum bilimlerinin konusu olan tinsel dünya ona göre üzerinde hâkimiyet kurulması istenen bir gerçeklik değil, tam tersine kavramayı dilediğimiz bir gerçeklik olarak önümüzdedir. Dilthey'in sıklıkla üzerinde durduğu bu noktayı D. Özlem, şu şekilde açıklamaktadır: “*Tin bilimleri doğa bilimlerinden farklı türde bir bilgi peşindedir; çünkü fiziksel nesnelere bilgisi yalnızca görünüşlerin bilgisi olarak bizim tarafımızdan bilinirken, tin dünyasının bilgisi ise “gerçek gerçeklikler”in (reale Realitäten) bilgisidir*” (Özlem, 1998 s. 74). Oysa pozitivistlerin kullandıkları yöntem, bilim kavramının içeriğini değiştirmiştir. Bu anlayışta tin bilimleri, doğa bilimlerine göre ikincil bir öneme sahip olmuştur. Çünkü tin bilimlerinin gerçeklik hakkında tekil pozitif bilimler niteliğinde kesin bilgiler verebilmesi mümkün değildir.

Bu noktada Dilthey bilimin yöneldiği olgular topluluğunu ikiye ayırır. Doğal olgular topluluğuna yönelen bilime, doğa bilimi adını vermektedir. Tin bilimleri

adını ilk defa Mill kullanmıştır. Bu ad, pozitivist bilim anlayışındaki sosyal bilimlere karşılık gelmektedir. Dilthey'a göre tin bilimleri adı, ele aldığı konu bakımından düşünüldüğünde bile yetersiz gözükmemektedir. Dilthey, tin bilimlerinin kendine özgü doğaları olduğunu ve doğa bilimlerinden ayrılan temel farkı şu şekilde özetlemektedir:

(...) Doğabilimlerinin konusuna karşı olarak tin bilimlerinin konusu insan tarafından meydana getirilir. İnsanoğlu yalnızca algı ve algısal bilgiyle kavranabilir olsaydı, bizim için fiziksel bir olgu olur ve onun bilgisine yalnızca doğabilimsel bilgiyle ulaşılabilirdi. İnsani durumlar bilinçli olarak yaşandığı ve bu durumları yaşayanlar kendilerini ifade ettiği ve bu ifadeler de anlaşılabilirdi ölçüde ancak insanoğlu tin bilimlerine konu olabilir (Özlem, 1998 s. 74-75).

Bu noktadan hareketle tinsel yaşama ait olguların, insanın psiko-fiziksel yaşam bütünlüğünden kopartılamayacağı açıkça görülmektedir. Böylelikle Dilthey'a göre, tin bilimleri adlandırması en azından tin bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını belirleyebilmektedir.

Sonuçta bu bilimlerin kalkış noktası, doğa bilimleri karşısındaki sınırlarını çizmek, insanın kendi hakkındaki bilincinin bütünlüğüne ve derinliğine ulaşmak hedefine yöneliktir. Dilthey'a göre insan, tinsel olan şeylerin kökenini araştırırken, kendisi hakkındaki bu bilincin içerisinde, bir irade özgürlüğü yakalayacaktır. Dilthey, insanın her şeyi iradeye bağlama ve her şeyi kendi kişisel özgürlüğü içinde yadsıma olanağına sahip olması nedeniyle, kendisini doğadan tamamen farklılaştırmış ve başkalaşmış bir şey olarak tanıyacağını söylemektedir. İnsan doğanın dışında kendine ait bir hükmetme alanına sahiptir ki bu alan kendi bilincinin olgusunun yani tinselliğin oluşturucusudur. Böylece kendi olanaklarıyla bağımsız

hareket eden bu tinsel dünya içinde insanın kendi eylemlerine koyduğu hedeflere göre oluşan bir yaşama amacı ortaya çıkmaktadır. Tam bu noktada insan, bir nesnel zorunluluklar alanı olarak doğa alanından ayrılıp, yine doğanın ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçmektedir. Böylelikle insan, doğa karşısında kendi bilincinin tasarımları altında tarihsel gelişimini kurmaktadır. Dilthey'a göre tin bilimlerinin konusu tamamen insansal, tarihsel olan bu gerçekliktir.

### **2.3. W. Dilthey'da Anlama ve Anlama Türleri**

Tin bilimlerine sağlam bir dayanak arama çabasında olan Dilthey, tekil olanın objektif olarak kavranması noktasında doğa bilimlerinin yöntemi olan açıklamanın yanında, anlama yönteminin de bulunması gerektiğini öne sürmektedir. O. F. Bollnow, Dilthey'in anlamayı elemanter (temel) anlama ve yüksek anlama olmak üzere ikiye ayırdığını belirtmektedir (aktaran, Özlem, 2003, s. 95). Dilthey'a göre anlama elemanter ve yüksek olmak üzere iki formu içermektedir.

Elemanter anlama, tekil bir ifade ile bu ifadenin anlamı arasındaki bağı anlamayı içerirken, yüksek anlama tekil ifadelerin oluşturduğu daha büyük bir bağlamı anlamayı içermektedir (aktaran, Özlem, 2003, s.95). Elemanter anlama, tekil bir dışlaştırmayı yine tekil olarak anlamaktır. Dilthey için elemanter anlama üç tür dışlaştırmaların her birine bir özgül form sağlamaktadır. Bu dışlaştırmalar<sup>25</sup> şunlardır: “1. *Anlatma (veya: tümce)*, 2. *eylem*, 3. *(dar anlamda) yaşantı ifadesi*” (aktaran, Özlem, 2003, s. 96).

Dilthey'a göre ifade ve anlama arasında koşullu bir ilişki olmamasına rağmen birbirlerine özgül bir şekilde bağlı bulunmaktadır. O. F. Bollnow, bu özgül

---

<sup>25</sup> Dilthey'in söz ettiği dışlaştırmalar (davranışlar) hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (aktaran, Özlem, 2003, s. 93-131).

bağıntının, “*ifadeye dökülmüş bir düşünme edimi içinde içsel olanın dışsal olandan doğrudan doğruya*” (aktaran, Özlem, 2003, s. 97) okunmasıyla oluştuğunu belirtmektedir. O. F. Bollnow’a göre buradaki temel düşünce, anlamının doğrudan ifadede kastedilene yönelik olarak gerçekleştiği ve dışsal olan ile içsel olan arasındaki ilişkinin birbirinden ayrı algılanmaması gerektiğidir. Dışsal olanı temsil eden duyuşsal veriler ile içsel olanı temsil eden tinsellik pratik yaşama aracılığıyla bir bütün oluşturmaktadırlar. Böylelikle Dilthey’a göre anlamının elemanter formları pratik yaşamının içinde oluşmaktadır.

### **2.3.1. W. Dilthey’in Nesnel Tini**

O. F. Bollnow, Dilthey’in nesnel tin teorisinin elemanter anlama öğretisinin içinde tekil yaşama dışlaştırmalarının gerçekleştiği ortak zemin olduğunu söylemektedir (aktaran, Özlem, 2003, s. 98). O. F. Bollnow’a göre, Dilthey nesnel tin teorisinden önce, tin bilimlerinin sorununu, anlama nesnesinin tekilliğinde bulmaktaydı. Şimdi ise bu problem, her bireyin içinde bulunduğu ve birbirlerini anlamalarına olanak sağlayan ortaklaşalıklar ortamına yönelmiş bulunmaktadır. Dilthey bu ortamı, tarihsellik kavramıyla ilişkilendirdiği nesnel tin kavramıyla tanımlamaktadır (aktaran, 2003, s. 98). O. F. Bollnow Dilthey’in nesnel tinden neyi anladığını şu şekilde aktarmaktadır:

Ben nesnel tin’den, içinde bireyler arasında oluşan birlikteliğin kendini duyuşsal dünyada nesnelleştirdiği değişik formları anlıyorum. Bu nesnel tin içinde, geçmiş, bizler için şu anda devam etmekte olan şeydir. Onun alanı, yaşama stillerinden, hal, tavır ve ilişki formlarından, toplumu yapan amaç bağlamlarına, yani ahlâk, hukuk, devlet, din, sanat, bilim ve felsefeye kadar yayılır (...) O aynı zamanda diğer bireylerin ve onların dışlaştırmalarının anlaşılacağı ortamdır da. Çünkü içinde tinin nesneleştiği her şey, bir ben-sen birlikteliğini kendinde taşır (aktaran, Özlem, 2003, s. 98-99).

O. F. Bollnow, Dilthey'in nesnel tin kavramını kullanmaya başlaması ile birlikte, onun anlama öğretisinin daha derin bir temel kazandığını vurgulamaktadır.<sup>26</sup> Bundan sonra Dilthey'in yanıtlamaya çalıştığı soru, tek tek bireylerin birbirlerini anlamasının nasıl meydana geldiğidir. O. F. Bollnow, nesnel tin kavramıyla hareket eden Dilthey'in bu soruyu, “*Biz önce verili nesnel tin içinde ortaklaşa olanı anlarız ve daha sonra bu anlama temelinde diğer tekil bireyleri de anlamış oluruz*” (aktaran, Özlem, 2003, s. 100-101) diyerek çözümlemiş olduğunu söylemektedir. O. F. Bollnow, böylelikle Dilthey'in hedefinin artık, birey olarak insanı anlamak değil, dünyayı ve yaşamayı bütün olarak anlamak olduğunu belirtmektedir. Çünkü söz konusu olan dünya birey olarak insandan önce gelmektedir. Bunun da ötesinde bu dünya, insanın kendini geliştirdiği ve geliştirdiği şeyler tarafından belirlenen bir ortamı ifade etmektedir. O. F. Bollnow'a göre bu anlayış Dilthey'in anlamının kaynağına toplumu koyduğunu göstermektedir (aktaran, Özlem, 2003, s. 101). Çünkü bireyin kendinin ayırımına varacağı nokta ve söz konusu ortam yaşamının kaynağınının kendisi olmaktadır. O. F. Bollnow, yaşamının bu ortaklaşalık ortamında gerçekleşmesi nedeniyle anlamadan söz edilebileceğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte, yaşayan insanın bir toplum içinde bulunuyor olması, anlamının insanın neliğine ait bir edim olarak karşımıza çıkmış olduğunu göstermektedir (aktaran, Özlem, 2003, s. 101).

O. F. Bollnow, Dilthey'in elemanter anlamasının hareket noktasını, insan yaşamının içinde ortaya çıkan ortaklaşalık alanı olarak belirlediğini söylemektedir.

---

<sup>26</sup> O. F. Bollnow, Dilthey'in nesnel tin kavramının onun anlama öğretisini nasıl dönüştürdüğünü şu şekilde aktarmaktadır: “*“Nesnel tin” kavramını bilinçli olarak kullanmaya başlamazdan önce Dilthey'in anlama öğretisi, anlamayı, iki kişi arasında cereyan eden bir süreç olarak gösteriyordu. Bu kavramın kullanılmasıyla birlikte ortaya çıkan ayırım, iki kişi arasındaki anlama sürecinde artık onların birlikte yer aldıkları bir ortamın önceliğine vurgu yapmış olmasıdır. Artık bireyler ancak bu ortam “içinde” birbirleriyle karşılaşabilirler*” (aktaran, Özlem, 2003, s. 100).

Bu ortaklaşalık ortamı ile anlama öğretisine bir zemin hazırlamış olan Dilthey'in nesnel tin kavramına çizdiği düşünce yolunu O. F. Bollnow, şu şekilde alıntılanmaktadır: “*Ben anlama nesnesini nesnel tin olarak kavramakla, anlayan ile anlaşılmanın aynı ortaklaşalık içinde bulduklarını, dolayısıyla anlamanın imkanını göstermiş olurum*” (aktaran, Özlem, 2003, s. 103). O. F. Bollnow'a göre, Dilthey'in nesnel tin kavramını anlama öğretisinde yerleştirmiş olduğu konum, onun saf yaşantı ifadelerinin elemanter anlama aracılığıyla anlaşılmasında problemler çıkarmaktadır. Dilthey bu sorunu, nesnel tini davranış alanının anlaşılması bağlamında kullanmaya başlayarak çözümlemektedir.

Dilthey'a göre davranışlar, insanların ortak bir alanda yaşamaları sonucunda beliren kültürel yapıdan etkilenmektedirler. Aynı zamanda elemanter anlamanın nesnelere olan dışlaştırmalar, bu kültürel yapıda ortaya çıkmaktadırlar. Sonuçta, kültürel bir yapı içinde yer alan insanlar arasında gerçekleşen elemanter anlamanın nesnelere olan dışlaştırmalar, elemanter anlamanın tarihsel olarak oluşmuş bir nesnel tine dayandığını göstermektedir.

Dilthey'a göre elemanter anlamada şeyler ve insanlar doğrudan anlaşılmaktadırlar. O. F. Bollnow, bu bağlamda elemanter anlamanın psişik yaşama sürecinde oluştuğunu ve bu nedenle elemanter anlamaya “*doğrudan/çevresel yönelim, çevre koşullarına kendini uyarılma edimi vb. demek*” (aktaran, Özlem, 2003, s. 107) gerektiğini belirtmektedir. Bu düşünceden hareketle Dilthey, elemanter anlamanın üstüne, anlamanın yüksek formlarını kurma çabasına yönelmektedir.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> “*Elemanter anlama tekil bir dışlaştırma ile onun anlamı arasında gerçekleşirken, yüksek anlamada çeşitli dışlaştırmaların bir toplamından hareketle “yaşama bağlamlarının bütünü”nü anlamak esastır*” (aktaran, Özlem, 2003, s. 104).

Elemanter anlama, insanlar arasında beliren ilk anlama türüdür. Ancak belli koşullar sonucunda anlama gerçekleşmemektedir. O. F. Bollnow, elemanter anlamadan yüksek anlama formlarına geçişin tamamen yaşamada ortaya çıkan belirsizliklerden ve çelişkilerden kaynaklandığını söylemektedir. Dilthey'a göre yaşantı, ifade ve anlama arasında normal olarak nitelendirdiği bir bağ bulunmaktadır ve bu bağın herhangi bir şekilde zedelenmesiyle birlikte yüksek anlama formlarına geçilmesi gerekmektedir (aktaran, Özlem, 2003). O. F. Bollnow, Dilthey'in bu geçiş sürecini şu şekilde betimlemektedir:

(...) elemanter anlama süreci içinde şüphe ve belirsizliklere düşüyorum; elemanter anlama burada bana yetmiyor ve *artık-anlayamama durumunda kalıyorum. Ve bu artık-anlayamama durumunda, daha sonra, anlamanın yüksek formları harekete geçer.* Yüksek anlama, bildik olan ile anlaşılmaz olan, yani bildik olanın alanı içinde bir belirsizliğin ortaya çıktığı bir sınırdaki harekete geçer (aktaran, Özlem, 2003, s. 106).

O. F. Bollnow, elemanter anlamadan yüksek anlamaya geçişin teorik bir bilme ihtiyacından değil, yalnızca yaşamın kendisinde ortaya çıktığını vurgulamaktadır (aktaran, Özlem, 2003, s. 105). Bu nokta, elemanter anlamanın yüksek anlamadan ayrıldığı ilk temel düşünceye kaynaklık etmektedir. O. F. Bollnow, Dilthey'a göre yüksek anlamanın bilinçli bir yaşama düzleminde ortaya çıktığını ifade etmektedir. O. F. Bollnow'a göre bu anlama edimi, elemanter anlamayı ortadan kaldırmamaktadır. Aksine her anlama çabasının elemanter anlamada ortaya çıkan bir zedelenmenin ürünü olduğunu ifade etmektedir (aktaran, Özlem, 2003, s. 108). O. F. Bollnow, anlaşılmanın yüksek anlama sayesinde anlaşılması ile birlikte söz konusu zedelenmenin ortadan kalktığını söylemektedir. Böylelikle yaşama doğal haline dönebilmektedir. Yüksek anlama, anlaşılmanın giderilmesiyle sona ermektedir. O.



F. Bollnow bunun, Dilthey için insanın kendini anlama çabası sürecinde de gerçekleştiğini vurgulamaktadır.

Dilthey'a göre yüksek anlamının elemanter anlamadan ayrıldığı ikinci temel nokta, yüksek anlamının asıl doğasını açığa çıkarmaktadır. Bu nokta elemanter anlama edimi içinde anlaşılma temeli sağlanamayan bireylik kavramıdır (aktaran, Özlem, 2003, s. 109). Dilthey'a göre, kişilerin kendilerini anlamak istemesi, daha derin bir anlama çabasının ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dilthey, kendini bilme isteğinin, hem bireyliğin anlaşılmasını sağlayan teorik ilginin kaynağını gösterdiğini hem de diğer insanları da hesaba katmayı gerektiren pratik ilgiden bağımsızlaştırdığını belirtmektedir. O. F. Bollnow, Dilthey'in bireyliğe verdiği önemi şu şekilde aktarmaktadır: "*Birey, tarihsel dünyada kendi başına bir değerdir; öyle ki o, bizim şüpheden arınmış olarak saptayabildiğimiz biricik kendi başına değerdir*" (aktaran, Özlem, 2003, s. 110). O. F. Bollnow'a göre Dilthey'in anlama öğretisinin özel konumu bu noktada ortaya çıkmaktadır. Çünkü Dilthey'i asıl olarak "*tekil görünüşler içinde kendini gösteren yüksek tinsel yaşama*" (aktaran, Özlem, 2003, s.110) ilgilendirmektedir. Bu bağlamda O. F. Bollnow, Dilthey'in elemanter anlamayı, bireylerin yüksek edimlerinin anlaşılması için bir alt yapı oluşturan anlama tarzı olarak ele aldığını vurgulamaktadır.

#### **2.4. W. Dilthey'da Hermeneutiğin Doğuşu**

Dilthey, tekil kişilerin ve genellikle tekil insan varoluşunun büyük formları dediği; dil, din, ekonomi, bilim, hukuk, siyaset, sanat, ahlâk, teknik ve felsefe gibi kültür öğelerini ve bunlarla oluşan insani yaşama formlarının bilimsel bilgisinin nasıl elde edileceğini, böyle bir bilginin mümkün olup olmadığını, bu bilginin neyi

ifade ettiğini ve bu bilgiyi elde etme konusunda hangi araçlara sahip olunabileceğini tartışmaktadır. Aslında bu tartışma onun daha önce tin bilimlerinde eksik gördüğü bir epistemoloji tartışmasıdır.

Dilthey'a göre insan mutluluğunun önemli bir kısmı, diğer insanların psişik hallerine katılmaktan, bu psişik halleri kendimizde hissedip yaşamaktan kaynaklanmaktadır. Bu noktada D. Özlem, Dilthey'in anlama kavramında içerilen psişik kaynaklara dikkat çekmektedir. Bu kavramda içerilmiş olan empati, sempati<sup>28</sup> ve antipati terimlerini ise şu şekilde betimlemektedir:

Empati, kişinin kendisini başkasının yerine koyarak (transpozisyon) onun düşünce ve duygularını anlama yeteneğidir. Sempati, başkalarının duygu ve düşüncelerini olumlu bir tavırla kendinde hissedip yaşama, antipati ise başkalarının duygu ve düşüncelerini olumsuzlayıcı bir tavırla kendinde hissedip yaşamadır. Dilthey tin bilimlerinin metodolojisi açısından empatiye büyük önem vermektedir. Sempati ve antipati yaşamımızın her anında, başkalarıyla birlikteliklerimizin her çeşidinde, ilişkilerimize eşlik ederler ve etkilerler. Empati ise olumlu ve olumsuzlayıcı bir tavrın en az oranda müdahale ettiği daha yüksek, sempati ve antipatiye göre daha nötr, daha yoğun ve karmaşık bir edim olarak, "anlama" yönteminin psişik dayanağını oluşturur. Empati, sempati ve antipatiden farklı olarak kavrama, anlama, bilme amaçlı bir edimdir (Dilthey, 1999 s. 84).

Dilthey, tin bilimlerinin önündeki engeli belirlemektedir. Ona göre tin bilimlerinin konusu doğrudan doğruya iç gerçekliğin kendisidir ve bu iç gerçeklik içten yaşanarak deneyimlenmiş bir bağlam olarak vardır. Tin bilimlerinin iç deneyiminde verili olan gerçekliğin, objektif olarak kavranabilmesi noktasındaki

---

<sup>28</sup> D. Özlem sempati ile anlamının yakın ilişkisi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre sempati ve anlama aynı yol üzerinde yürümekle birlikte, birbirlerinden farklı şeylerdir. D. Özlem, bu konuya ilişkin görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır: "Anlamak birinin neyi deneyimlediğini bilmektir. Bu ise, söz konusu deneyimin, o kişi içinde olduğu şekliyle benim tarafımdan algılanmasıdır. Sempatize etmek ise, başkalarına ait deneyimleri bazı benzerlikler kurarak kendi deneyimlerimle ilişkilendirmektir" (Özlem, 1998, s.79). D. Özlem'e göre sempatiklik ilişkisi kurulamadığı sürece anlamının gerçekleşmesi olanaklı değildir.

güçlüğe dikkati çeken Dilthey, iç deneyimin bireyin kendi tekilliğine ilişkin bilincinin doğması için yeterli olamayacağını düşünmektedir. Bu bilince ulaşılabilmemesinin koşulunu başkalarının varlığıyla olanaklı gören Dilthey'a göre "ben" dediğimiz şey, kendi tekilliğinin bilincini ancak başkalarıyla karşılaştığı zaman deneyimleyebilmektedir. Çünkü "ben" kendi tekilliğini, başka kişilerden farklı olma noktasında bulur.

Dilthey'in "yabancı varoluşu" dediği başkaları, bize dıştan verilidir. Onları, duyu verileriyle, seslerle, eylemlerle alımlarız. Dilthey'a göre biz bu tekil işaretlerle duyumlanan şeylerin, bizde yeniden kurulması yöntemi (rekonstrüksiyon) sayesinde, bunları içsel olanla bütünleriz. *"Her şeyi, maddeyi, yapıyı, bu bütünlemenin en tekil karakteristiğini, kendi yaşam durumumuzdan hareket ederek (transpozisyon yoluyla<sup>29</sup>) yeniden kurmak zorundayız"* (Dilthey, 1999 s. 86). Duyulara dıştan verili olan işaretler aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan bu yönteme Dilthey, 'anlama' yöntemi demektedir. Bu anlama, tinsel olan her şeyde kendini gösterir. Anlama çeşitli dereceler göstermektedir. Bu dereceler öncelikle ilgiye bağlıdır. Anlama yöntemini objektiflik derecesine ulaştırmayı amaçlayan Dilthey, sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görünüşlerini ustalıkla anlamaya, derece bakımından üst anlamaya "açıklama" veya "yorumlama" adını verir.

---

<sup>29</sup> D. Özlem doğa bilimleri ve tin bilimleri arasındaki temel farklardan birinin bu bilimlerin konu alanları ile ilgili olduğunu söylemektedir. O, bu farklılıkta beliren transpozisyonu şu şekilde içeriklendirmektedir: *"Doğa biliminin dünyasını hipotetik bir dünya oluşturur(...) Bir atom aynı elementin diğer bir atomuyla tamamiyle aynıdır, onlar aynı durumda aynı tepkide bulunurlar, onlar hiçbir suretle "bireyselliğin bilgisi"ne sahip değildir (...) Tin bilimlerinin birimleri bireysel tinlerdir. Kendimiz tin bilimlerinin birimlerini oluştururuz. Tin bilimlerinde kendi içsel yapımızın kavranması söz konusudur. İçsel yapımızın kavranmasına ait elde ettiğimiz bilgileri başkalarının tinsel yaşantılarının akışını takip edebilmek için onlara transpoze ederiz. Transpozisyon ile kendi deneyimlerimizden elde ettiklerimiz başkalarını anlamada kullanmakla başkalarını anlama ortamı doğar"* (Özlem, 1998, s. 95).

O. F. Bollnow, Dilthey'in yaşantı, ifade ve anlama arasında kurmuş olduğu ilişkinin ve özellikle tüm anlamının ifade ile gerçekleştiği görüşünün felsefe açısından çok önemli olduğunu düşünmektedir (aktaran, Özlem, 2003, s. 114). O. F. Bollnow, bireyin kendisinin olduğu kadar, yabancı bireyliğinin de kavranılmasını, ifadenin anlaşılmasıyla ilişkilendirmektedir. O. F. Bollnow anlamının nesnesi olan ifadenin en saf şekilde ancak dilsel aktarımlar yoluyla kavranabileceğini belirtmektedir. Çünkü günlük yaşamın formları olan jestler ve mimikler yalnızca anlık olarak kavranabilmektedirler. Bu nedenle, O. F. Bollnow kalıcı olan ifade formlarına, Dilthey'in deyişiyle sabitleşmiş yaşama fenomenlerine ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir. Bu fenomenlerin en temel örneğini yazılı eserler sağlamaktadır.

O. F. Bollnow'a göre yazılı eserler ortaya konulduktan sonra, bu ürünler yaratıcılarından bağımsızlaşıp, nesnelleşebilmektedirler (aktaran, Özlem, 2003, s. 115). Dilthey'in yazılı eserlerin nasıl nesnelleşebilme özelliğine sahip olduklarını O. F. Bollnow, şu şekilde ifade etmektedir: "*Bir yaşama fenomeni ne ölçüde sabitleşmişse ve biz ona her an ne ölçüde geri dönebiliyorsak, o ölçüde denetlenebilir bir nesnellik derecesine ulaşabiliriz*" (aktaran, Özlem, 2003, s. 115).

O. F. Bollnow, anlama ediminin yönelmiş olduğu sabitleşmiş fenomenlerin, anlamada açıklama ve yorumlama basamaklarını ortaya çıkardığını belirtmektedir (aktaran, Özlem, 2003, s. 115). Dilthey, açıklama ve yorumlama basamaklarıyla sabitleşmiş yaşama fenomenlerinin en üst derecede anlaşıldığını vurgulamaktadır. Böylelikle, yazılı eserler açıklamanın ve yorumlamanın nesnesi haline gelmektedirler. O. F. Bollnow, bu belirleme ile birlikte Dilthey'in "(...) *sistematize edilmiş bir açıklama öğretisine, yani hermeneutik'e (...)*" (aktaran, Özlem, 2003, s.

116) geçiş yaptığını ifade etmektedir. O. F. Bollnow, Dilthey'in hermeneutik tanımını Şu Şekilde aktarmaktadır: *“Hermeneutik, yazılı olarak saptanıp kağıda dökülmüş yaşama ifadelerinin anlaşılma öğretisidir”* (aktaran, Özlem, 2003, s. 116). O. F. Bollnow, bu tanımın, hermeneutiği anlamamanın yöntemsel yapısını oluşturduğunu ifade etmektedir.

O. F. Bollnow, hermeneutiğin Dilthey'in felesefesinde geçirmiş olduğu dönüşümü Şu Şekilde betimlemektedir:

Yorumlama ve hermeneutik kavramları, Dilthey'da öncelikle tin bilimlerinin yöntemi problemiği çerçevesinde ele alınır. Fakat daha sonra anlama kavramının ve anlamamanın “ifadeyi anlama” olarak daha yakından belirlenmesi, giderek hermeneutiğin felsefenin yöntemi olarak genişletilmesine yol açar. Öyle ki, Dilthey için ifadenin yöntemsel olarak sağın Şekilde yorumlanması, genellikle felsefenin başvurabileceği biricik yöntem olur (aktaran, Özlem, 2003, s. 116-117).

Böylelikle hermeneutik, Dilthey için artık yalnızca tinsel dünyayı bilinir kılma çabasına hizmet etmemektedir. Hermeneutik, Dilthey'in felsefesinde bütünsel bir yapıya bürünerek bu dünyanın kökenlerine kadar bilinebilmesini sağlayacak olan yöntemeye dönüşmüştür. O. F. Bollnow bu öğretinin, nihayetinde tekil insanı anlama çabasının ötesinde, insanın kavranılmasına giden bir yola dönüştüğünü belirtmektedir.

#### **2.4.1 Tinin Anlaşılması**

O. F. Bollnow'a göre tüm tinsel oluşumlar için koşul sayılmış olan psişik yaşam, Dilthey'in anlama öğretisinin geçirdiği dönüşüm çerçevesinde eski önemini yitirmiş görünmektedir. Psişik yaşam, yazılı eserlerin açıklanması sürecinde üstünde durulmayan bir nokta konumuna indirgenmiştir. Çünkü Dilthey'a göre;

*“Pşşik yaşamın yapısının kavranılması, içinde pşşik yaşam bağlantılarının ifade edilmiş olduğu eserlerin aımlanmasına bağlıdır”* (aktaran, zlem, 2003, s. 118).

O. F. Bollnow’a göre Dilthey’in yaşantı, ifade ve anlama arasında kurduğu ilgi, onun tin bilimlerinin temel bilimi olarak konumlandırığı psikolojiyi bir kenara bırakmasına neden olmuştur. Dilthey’in anlama öğretisiyle birlikte, psikolojik temellendirme, yerini hermeneutik temellendirmeye bırakmıştır.

Dilthey’in 1890’lı yıllara kadar psikolojik temellendirmeyi yöntem olarak belirleme çabasının sürdüğü söyleyen O. F. Bollnow, onun ancak aynı yılın sonuna doğru hermeneutik temellendirmenin peşine düştüğünü vurgulamaktadır. O. F. Bollnow, aynı zamanda Dilthey’in en başından beri özgül yönteminin psikolojik temellendirme değil de, hermeneutik temellendirme olduğunu ifade etmektedir. O. F. Bollnow, bu iddiasını Dilthey’dan yaptığı şu alıntıyla temellendirmektedir: *“İçsel hakkındaki bilimiz için pşşik yaşama sürecini ön plana almak ve psikolojiyi temele koymak, hep yanılıcı olmuştur”* (aktaran, zlem, 2003, s. 119). Dilthey’a göre tin bilimlerinin nesnesi, tinin kendisidir. Bu noktada Dilthey’in tin kavramını, ruh ve “psyhke” olarak ifade edilen anlamlarından bağımsız bir şekilde ele aldığını belirtmek gerekmektedir. Çünkü o bu ayırımla pşşik yaşama sürecinin tin dünyasına ait olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. O. F. Bollnow, bu ayırımı şu şekilde ayrıntılandırmaktadır: *“Pşşik yaşama süreci tekil insanın anlaşılması için kendisine yönelinmesi gereken bir süreçtir. Oysa buna karşılık tin dünyası, insanları birbirine bağlayan ortak bir dünyadır”* (aktaran, zlem, 2003, s. 119). Söz konusu ortak dünya, içinde yaşayan tekil bireylerin pşşik eylemlerinin sonucu oluşmuş olan bir dünyadır. Ancak O. F. Bollnow’a göre bu tinsel dünya bir kez oluştuktan sonra, “psyhke”den bağımsızlaşmaktadır. “Psyhke”den bağımsızlaşan bu dünya, ancak bu

koşulla tinsel oluşumların bilgisini açığa çıkarabilmektedir. Dilthey'a göre yazılı eserler tinsel yaşamı ve tarihi anlamak için oldukça önemlidir. Bu önem, insanın içselliğinin kapsayıcı ve objektif olarak anlaşılır ifade kalıbının dil aracılığıyla gerçekleşmesine dayanır. Tam da bu nedenle anlama, kendi merkez noktasını, insan varoluşunun yazıya geçmiş kalıtının açılanması veya yorumlanmasında bulmaktadır. Açıklamayı bir sanat olarak ve bu sanatın geliştiricisi olarak da filologları gören Dilthey, her türlü sanatın belirli kurallardan hareket ettiğini öne sürmektedir. Bu kuralların belirlenmesi ve düzenlenmesi işinin hermeneutik biliminin ortaya çıkmasına neden olduğunu dile getirmektedir. Dilthey'a göre, bir bilim olarak hermeneutik, yazılı eserlerin açıklanması sanatının öğretisidir.

Bu tanımlamasının ardından hermeneutiğin kendi dönemine gelene kadar geçirmiş olduğu tarihsel çerçeveyi çizen Dilthey, filolojik ve teolojik hermeneutik çeşitlerinin dışında felsefi anlamda hermeneutiğe ilk defa Schleiermacher'de rastlandığını söyler. Schleiermacher'ın hermeneutiğinden etkilenen Dilthey açıklamayı, anlama sürecinin ustalıkla bir şekilde geliştirilmiş hali olarak belirlerken, anlamayı “(...) yaşamın tümüne yayılan ve konuşma ve yazının her türü karşısında aniden işlemeye başlayan bir süreç (...)” (Dilthey, 1999 s. 104) olarak tanımlamaktadır.

Dilthey, tin bilimlerinin birincil görevini, yazılı metinleri filolojik bir anlam eleştirisinden geçirmek olarak belirlemektedir. İkinci olarak ise sözcüklerin belli bir dönem ya da çağ için yüklendikleri tinsel anlamları ortaya çıkarma görevini vermektedir. Bu sözcüklerin aynı zamanda buldukları çağdaki tinsel anlamlarının açığa çıkarılması gerekmektedir. Bu yolla geçmiş döneme ilişkin tinsellik kavranabilecektir. Dilthey bu sözcüklerin anlamlarının bizim bugün sahip

olduğumuz tinsellik çerçevesinden değerlendirileceğinden geçmişi yalnızca görel olarak anlayabileceğimizi savunmaktadır. Çünkü açıklama görevini belli bir dereceye kadar tamamlayabilmektedir. Bu yüzden anlama, daima görel olacaktır ve asla tam olmayacaktır.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### WILHELM DILTHEY'İN TARİHSEL AKLI VE IMMANUEL KANT'I ELEŞTİRİSİ

#### 3.1. W. Dilthey'in Tarihsel Akla Yönelişi

O. F. Bollnow'a göre, Dilthey'in felsefe çalışmalarının temelinde iki istek bulunmaktadır. Birbirleriyle sıkı bir ilişki ile bağlanmış olan bu istekler: “1. Tarihi olan ve dolayısıyla insanı kavramada kendisine başvurulacak bir tarihsel akıl ve tarihsel bilinç arayışı, 2. yaşamın ifadeden hareketle açılanması/yorumlanması”dır (aktaran, Özlem, s. 124-125). Dilthey için yaşamın ifadeden hareketle anlaşılması, insanın neliğinin kavranılmasını sağlamaktaydı. İnsanın neliğinin kavranılması da ancak insanın nesneleştirmelerini anlamakla gerçekleşebilmekteydi. (aktaran, Özlem, 2003) Söz konusu nesneleştirmelerde, Dilthey'in “*“tarihsel yaşamın yüksek birlikleri”*” (aktaran, Özlem, 2003, s. 125) dediği, din, sanat, bilim, hukuk gibi kültür sistemleridir. Bu kültür sistemleri, insanın neliğinin anlaşılmasını sağlayacak olan araçlardır (aktaran, Özlem, 2003). O. F. Bollnow'a göre, Dilthey'in yaşama felsefesindeki transendental dönüşüm bu noktada gerçekleşmektedir.

Dilthey'a göre, insanın neliği onun tarihsel süreçte ortaya koyduğu yaşama ürünlerinin anlaşılmasıyla belirlenebilmektedir. Dilthey için, insanın neliğinin belirlenmesi aynı zamanda yaşamının da anlaşılır kılınmasına neden olmaktadır. İnsanın neliğinin ve yaşamının kavranılması arasında döngüsel bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiyi açığa çıkarabilmek için Dilthey'in tarihselliğe ilişkin görüşlerinin açıklanması gerekmektedir. Onun tarihselliğe ilişkin görüşleri tin bilimlerinin içinde farklı bir konum atfettiği tarih biliminde içerilmektedir.

Tarihin amacını, insan tininin doğasını tanımlamak olarak gören Dilthey, tarihin bu tanımlama sürecini tam anlamıyla başaramayacağını düşünmektedir. Çünkü yalnızca tarih içinde nesneleşmiş olan tin, insanın anlaşılabilmesini sağlamaktadır (Özlem, 1998, s. 83). Bu noktada D. Özlem, insan doğasının, sonsuz olanakları gerçekleştirilme potansiyeline sahip olduğunu, ancak bu sonsuz olanaklardan yalnızca bir kısmını yaşama geçirebildiğini belirtmektedir (Özlem, 1998, s. 83). D. Özlem, Dilthey'in tarih araştırmalarının sınırlılığını nasıl belirlediğini şu şekilde alıntılar: "*İnsan doğasının totalitesi sadece tarihte verilidir (...) Tanıyabildiğimiz insan, sadece gerçekleştirilmiş imkânların koşulları altında tanıdığımız insandır*" (aktaran, Özlem, 1998, s.83). Dilthey için insan araştırmaları tekil bilimlerin üstünde yer alan bir ideal bilim aracılığıyla değil, yalnızca tarih ile yapılabilir.

D. Özlem, içinde bulunulan çağın, yaşamı ve dünyayı açıklama tarzının, doğa yasalarının kesinliğine sahip olduğunun düşünülmesine neden olduğunu vurgulamaktadır. Bu düşünce, insanı her çağın kendi içinde, yaşama ilişkin mutlak ilkelerin var olduğu sonucuna ulaştırmaktadır (Özlem, 1998, s. 83). Dilthey'a göre, tarih ile uğraşanlar yaşamı ve dünyayı açıklayan mutlak ilkelerin yalnızca o döneme

ilişkin ilkeler olduğunun ve nihayetinde de tarihsel göreceliği doğurduğunun farkına varmaktadırlar. D. Özlem, Dilthey'a göre tarih araştırmalarının tüm insanlık için geçerli olabilecek mutlak ilkeleri belirleyebileceğini düşünenlerin yanıldıklarını, onun şu sözleriyle göstermektedir:

(...) Tarihte birtakım mutlak değerler, normlar bulunduğu iddiası kendisini tanrısal bir arzu düşüncesinde, mükemmel bir rasyonel kavramda, teleolojik bir dünya düzeninde, transendental bir zemine dayanmış tümel geçerli davranış normlarımızda belli eder. Fakat tarihsel deneyim kendi zemininde, söz konusu iddiaların tümel geçerliliği hususunda sadece bu iddiaları yaratan süreci bilebilir (aktaran, Özlem, 1998, s. 83).

Dilthey'a göre tarihsel deneyim, içinde bulunulan çağın kendi koşulları çerçevesinde ele alınmasıyla gerçekleşebilir. Her çağa ait mutlak ilkelerin nasıl olanaklı olabileceğini sorgulayan tarihsel deneyim, bu süreçte tarihin oluşturduğu yaşamın bütününe yönelmektedir (Özlem, 1998, s. 84). Bu yönelişle birlikte Dilthey'a göre yalnızca tüm zamanlar için değil, dönemsel olarak geçerli olabilecek ilkeler ve normlar açığa çıkmaktadır. Dilthey bu bağlamda tarihte hiçbir mutlak değer bulunamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Dilthey'a göre tarih ile uğraşanların temel sıkıntısı bu sonucu görmezden gelerek, mutlak ilkeleri aramaya devam etmeleridir.

Dilthey, tarihsel deneyimin, çağlar üstü değerlere ulaşma arayışında ortaya çıkardığı şeyin yalnızca tarihsel görelilik olduğunu savunmaktadır. Ona göre tarihsel görelilik, metafiziksel sistemlerin yaşamayı ve dünyayı anlamlandırma süreçlerinin uzun soluklu olamamasının nedenidir. Çünkü Dilthey için "*Bütün dünya görüşleri yaşayan insanın yaşama ilişkin, algılama, düşünme, hissetme, arzulama ve araştırma tarzlarının nesneleşmesinden*" (aktaran, Özlem, 1998, s. 85) doğmaktadır ve

“*Kuşaklar dizisi içindeki sayısız görüş açısından pek çok nesneleştirme ortaya çıkar ve her kuşak da tinsel yaşamı kendi nesneleştirmesi bazında anlayabilir*” (aktaran, Özlem, 1998, s. 85).

D. Özlem, Dilthey’in da etkilenmiş olduğu ve Almanya’da ortaya çıkan tarih felsefesinin metafiziksel olan a priori bir ilkeye dayandığını vurgulamaktadır. Ancak bu anlayış tarihsel sürecin “*hükmedici bir amaç*”a (Özlem, 1998, s. 90) göre açıklanmasına, bununla bağlantılı olarak da “*(...) insanın yüksek entelektüel ve moral özelliklerinin gerçekleş*”mesine (Özlem, 1998, s. 90) olanak sağlayan bir görüş olarak konumlandırılmasına neden olmaktadır.<sup>30</sup> Dilthey’a göre tarihsel alan, tek bir ilkeden yola çıkılarak açıklanabilecek nitelikte değildir. Çünkü Dilthey’a göre yaşamayı anlamak için hareket noktası olarak kabul edilebilecek tek bir ilke veya amaç bulunmamaktadır. Dilthey, tarih ve tin kavramlarını ilişkilendirmesi sonucunda tarihsellik anlayışını şekillendirmektedir. O, felsefesinin temel kavramlarından biri olarak konumlandığı tarihselliği şu şekilde tanımlamaktadır: “*(...) tarihsellik, insanın tarih içinde neliğini (mahiyetini) yapan, tarihsel olup-bitmeler içinde insanı hem oluşturan, hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak, bizzat tinsellikten başka bir şey değildir*” (Özlem, 2008a, s. 99-100). Dilthey’in tarihsellik kavramı, insanlık tarihi içinde ulaşılması en yüksek amaçlardan olan evrensellik ve genel geçerlilik ideallerinden ayrı tutulmalıdır. Çünkü onun bu kavrama yüklediği anlam ancak yaşama kavramıyla ele alındığında içerik kazanabilmektedir. D. Özlem’e göre, Dilthey’in genel geçerlilik idealinin karşısına koyduğu tarihsellik, anlama ve yorumlama temelinde, konusunu görelilik olarak ele alacak olan tin bilimlerinin konusu olmaktadır.

---

<sup>30</sup> Tarihte, bir ereksellik olduğunu savunan anlayış ile Dilthey’ında içinde yer aldığı Alman Tarih Okulunun karşılaştırılması için bkz. (Özlem, 2008a, s. 67-68).

Dolayısıyla Dilthey' a göre felsefenin ulaştığı son nokta, insan hakkında bütünsel bir tasarıma ulaşma olanağının olmadığıdır. Çünkü onun için, tarihsel olan her yaşam, görelî olmak zorundadır.<sup>31</sup> Dilthey'a göre Yeniçağ epistemolojisinin ortaya koyduğu akıl anlayışı, bilen özneyi psişik ve tarihsel kimliğinden uzaklaştırmıştır. Dilthey, genelde Descartes'ın Yeniçağ epistemolojisine bıraktığı mirasla yani, akıl sahibi bir varlık olarak belirlenen insanın, doğa ile karşıtlık içinde kalmasına neden olan özne nesne ilişkisiyle uğraşmaktadır (Özlem, 2008a, s. 81). Özelde ise Dilthey, psişik ve tarihsel kimliğinden soyutlanmış olan insanı, bütünselliği bağlamında kavrayabilmek için, Kant'ın salt a priori bilgi olanağını eleştirmektedir. Bu düşünceden hareketle Dilthey, insanın bütünlüğünün tarihsel gelişme içinde bulunabilceğini söyleyerek, tarihsel akıl eleştirisini geliştirmektedir.

### **3.2. W. Dilthey'in I. Kant'a Eleştirisinin Kaynağı**

G. Misch, sistematik felsefe ile tarih arasındaki bağı kuran kişinin Dilthey olduğunu savunmaktadır (aktaran, Özlem, 2003, s. 35). Dilthey'in tin bilimlerini yaşama felsefesi zemininde temellendirmeye çalıştığını vurgulayan G. Misch, onun bu süreci tarihsel akıl eleştirisi ile tamamladığını söylemektedir. G. Misch'e göre Dilthey, tarihsel aklı, Kant'ın salt aklının karşısına koymaktadır. Çünkü Dilthey için salt bir bilinçten değil, yalnızca tarihsel bir bilinçten söz edilebilir. İnsan bilincinin tarihselliği de, ancak tin bilimlerinin temellendirilmesiyle açığa çıkmaktadır (aktaran, Özlem, 2003, s. 38). Dilthey'a göre gerçekliğe Kant'ın yaptığı gibi transendental bir tavırla yönelmemek gerekmektedir.

---

<sup>31</sup> D.Özlem, Dilthey'in tarihsellik kavramına yüklediği anlam nedeniyle onun, epistemolojide ve tarih felsefesinde tarihsel görecelik ya da tarihselcilik olarak adlandırılan akımların temsilcisi olarak görüldüğünü söylemektedir. Ayrıca, tarihsellik kavramının tarihsel gelişimi için bkz. (Özlem, 2008a, s. 101-106).

G. Misch, Kant'ın, bilginin ve ahlâkın temellerini sistematik olarak birbirinden ayırmasıyla, felsefe yapma tarzına yeni bir soluk getirdiğini vurgulamaktadır. Aslında bu ayırım, G. Misch'in insan aklının sonsuz dramı olarak nitelendirdiği teorik ile pratik karşıtlığını dile getirmektedir. Kant'ın aşmaya çalıştığı da bu karşıtlıktır. G. Misch bu konudaki görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır: “*İnsan aklının sonsuz dramı, insan aklının üç ediminde, yani bilme, isteme/eyleme ve hissetme/yargı verme edimlerinde yatıyordu. Akıl kendindeki bu üç temel edimi bir birleşime sokamıyordu. (...) Kant, bu üç edime de kendi haklarını vermek istedi*” (aktaran, Özlem, 2003, s.42).

Kant, ilk olarak salt akıl eleştirisi ile metafizik aracılığıyla elde edilmiş en yüksek bilgi olarak kabul edilen ontoloji yerine, fenomenlere yönelen bir yasa bilimi getirmiştir. İkinci olarak da, pratik akıl eleştirisi ile metafiziksel bir problem olarak görülen etik problemi<sup>32</sup>, kişinin etik iradesine bırakılmasını sağlayarak aşmaya çalışmıştır (aktaran, Özlem, 2003, s. 42). Bununla birlikte, Kant'ın istemeye ve eylemeye bilmeden farklı bir özerklik kazandırmaya çalışması, G. Misch'e göre yaşama felsefesinin olanağını sağlamıştır (aktaran, Özlem, 2003, s. 43). Ancak Kant, açtığı bu yol tarafından eleştirilecektir. Bunun yanı sıra Kant'ın epistemolojisinin zemininde yer alan dönemin bilim anlayışı, gerçekliğin bilgisini fenomenlerin bilgisiyle sınırlandırmaktadır.<sup>33</sup> Bu döneme özgü bilim anlayışının Dilthey açısından en temel problemi yaşama ile bilim arasındaki bağın kopartılmış olmasıdır. G.

---

<sup>32</sup> Misch'e göre etik problem, en genelinde bir eylem problemidir (aktaran, Özlem, 2003, s. 42).

<sup>33</sup> Kant epistemolojisini Newton'un klasik mekaniğini örnek alarak geliştirmişti. Dilthey ise tin bilimlerinin epistemolojisini Alman Tarih okulunun veilerine dayanarak yapılandırmaktadır (aktaran, Özlem, 2003, s. 39-44).

Misch, yaşamadan soyutlanmış bilim kavramına bağlı kalındığı takdirde, Kant'ın epistemoloji ile etik arasında yaptığı ayrımın felsefenin anlamını daraltacağını savunmaktadır. Ona göre, “(...) *felsefe, fenomenler arasındaki bağıntıların saptanmasıyla sınırlandırılmış olan bir etkinliğe sahip olan bilimden, insan yaşamı üstüne hiçbir refleksiyon gerçekleştirmez*” (aktaran, Özlem, 2003, s. 44).

Dilthey'in Kant'a ve en temelde Yeniçağ epistemolojisine yönelttiği eleştirinin kaynağı da bu noktada belirmektedir. Dilthey, bilim ile yaşamın birbirinden yalıtılmış olmasını, felsefe ile bilimleri birbirine bağlayarak aşmaya çalışmaktadır. Dilthey'in bu noktada felsefe ile ilişkisini kurmak istediği bilim, doğa bilimi değildir. Onun temel amacı da tin bilimleri<sup>34</sup> ile felsefe arasındaki bağı kurabilmektir. Kant, felsefe ile bilim arasındaki bağı salt akıl eleştirisinden hareketle kurmayı başarmıştır. Ancak Kant'ın felsefe ile ilişkisini kurmak istediği bilim, doğa bilimleriyle sınırlı kalmıştır. Dilthey ise bu bağı salt akıl eleştirisinin karşısına tarihsel akıl eleştirisini koyarak kurmaya çalışmaktadır.

Temelde Dilthey ve Kant'ın felsefelerinin çıkış noktası insanı bilen, isteyen ve hisseden yönleriyle ele almaktır. Ancak Dilthey'a göre, Kant'ın insanın bilen, isteyen ve hisseden yönleri ile felsefe arasında, üç eleştirisi aracılığıyla kurmaya çalıştığı bağ, ancak kurgusal bir bağ olabilmıştır.<sup>35</sup>

### **3.2.1. W. Dilthey'in I. Kant'ın Kategorilerini Eleştirisi**

Dilthey'in, tin bilimlerini temellendirme amacı onu, Alman Tarih Okulu ve Kant'ın görüşleri arasında bir yerde konumlanmaya itmiştir. Bu süreç içinde Dilthey, insanın

---

<sup>34</sup> Habermas'a göre tin ve doğa bilimlerinin temelde farklılaşmalarının nedeni, öznenin bilgi edinme süreci içinde farklı tavırlara sahip olmasıdır. Bkz. (aktaran, Özlem, 2003, s. 144- 145).

<sup>35</sup> D. Özlem Dilthey'in bilginin temelini kuramsal değil, tarihsel bulduğunu ifade etmektedir (Özlem, 2008a, s. 42).

tinsel yaşam bütününden kopartılmasını salt akıl eleştirisiyle destekleyen Kant ile karşı karşıya gelmiştir.

D. Özlem'e göre felsefe tarihinde yer alan en can alıcı sorularından biri olarak görülen gerçeklik sorunu, varolan herşeyin dayandırıldığı bir ilk ilkeyle ve evrensellik idealleriyle çözümlenmeye çalışılmıştır. D. Özlem, Platon'dan Aristoteles'e ve Leibniz ve Hegel'e kadar, gerçekliğin bilgisine ulaşmada metafiziksel yaklaşımların öncelikli bir konuma sahip olduğunu belirtmektedir (Özlem, 2008b, s.118). D. Özlem bu yaklaşım çerçevesinde metafiziğin bir akıl bilimi olarak anlaşıldığı takdirde, onun işinin, "*temellendirici kavramları aklın içine yerleştirmek*" (Özlem, 2008b, s. 118)<sup>36</sup> olduğunu belirtmektedir. Felsefe sistemleri içinde bu ideallere aklın olanak sağladığı ölçüde yanıtlar verilmiştir. Bu yanıtlardan birisi de, temel (ilk) önermelerin akıl kavramlarına, kategorilere dayandığını söyleyen Kant'tan gelmiştir<sup>37</sup> (Özlem, 2008b, s. 107).

D. Özlem, bilimi, "*dayanak durumundaki temellerden hareketle bilgi elde etme etkinliği*" (Özlem, 2008b, s. 108) olarak, felsefeyi de "*kavramlardan hareketle akıl bilgisini ortaya koyan bir etkinlik*" (Özlem, 2008b, s. 108) olarak tanımlamaktadır. Kant'ın bu bağlamda temel önermeleri dayandırdığı kategorilerini temellendirebileceği, üst kategorileri bulunmamaktadır. D. Özlem Kant'ın kategorilerinin yalnızca "*(...) bilgi oluşturmaya sağlayan temeller, a prioriler (...)*" (Özlem, 2008b, s. 108) olduğunu belirtmektedir.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> "Dilthey, "*temellendirici akıl metafiziği*" adını verdiği bu "*akıl bilimi*"ni *Einleitung*'un ikinci kitabında, "*tarihsel akıl eleştirisi*" çerçevesinde soruşturur" (Özlem, 2008b, s. 118).

<sup>37</sup> Kant'ın bu yanıtı, onun Yeniçağ epistemolojisiyle olan ilişkisi göz önüne alınarak değerlendirilmelidir.

<sup>38</sup> D. Özlem, Kant'ın kategorilerinin bilgi etkinliğinde kesinliği sağlayan temel önermelerin oluşturucuları olduklarını vurgulamaktadır (Özlem, 2008b, s. 108).



Dilthey, Kant ile kategorilerin, nesnelere öznel olarak kavrayan bilincimizin, a priori unsurları olduğu noktasında uzlaşmaktadır. Ancak o, Kant'ın bu düşüncesinden, kategorileri “*özneler-arası geçerliliğe sahip olmalarından ötürü tüm insan soyu için genelgeçer saymış olması*”ndan (Özlem, 2008b, s.109) dolayı ayrılmaktadır. Dilthey, olanaklı deneyimden hareketle kurulmuş olan kategorilerin, olanaklı deneyimin gelecekte de ortaya çıkarabileceği deneyimleri karşılayamayacağını düşünmektedir (Özlem, 2008b, s. 109). Dilthey'a göre:

Deneyimden bağımsız, yani psikolojik olarak deneyimi önceleyen bir şey anlamında a priori, uzam, töz vd. türünden bizim içimizde hazır bulunduğu düşünülen bir şey değildir. Tasarımlama denen şeyin bu *canlı, elemanter araçları, sadece bağımsız bir şeyle de kullanılmış olan* deneyimden çıkarılabilirler. Kant da biliyordu ki, deneyimin formu ancak deneyim içinde görülebilir (...) kategori, kendisi aracılığıyla düşünülmüş olan şeyle, yani deneyimle, bilinç yasasının bilinçteki bir durumla olan ilişkisi gibi bir ilişki içindedir (aktaran, Özlem, 2008b, s. 109).

D. Özlem bu noktanın, Dilthey'in deneyim ile deneyim bilgisinin birbirleriyle etkileşim içinde olduklarını vurgulaması bağlamında önem kazandığını belirtmektedir (Özlem, 2008b, s.109). Dilthey'a göre, “*A priori olması gereken şey bile deneyimden çıkmak zorundadır*” (aktaran, Özlem, 2008b, s. 109). Yaşantıların yani deneyin belirlediği bilinç olguları, bu şekilde olgular hakkındaki temel ilkelere ve kavramlara ulaşmaktadırlar.

Dilthey için zihnin kategorileri ve sayılıları vardır ancak bu kategoriler tarihseldir. D. Özlem, Dilthey'in Kant'ın kategoriler öğretisine yönelttiği eleştirisini şu şekilde alıntılar: “

Kant'ın a priori'si sabit ve ölüdür. Çünkü benim anlayışıma göre, bilincin gerçek koşulları ve sayıltıları, canlı tarihsel sürecin, gelişmenin koşulları ve sayıltılarıdır. Onların birer tarihi vardır ve bu tarih, deneyimlerin daima ve hep daha sağın olarak tümevarımsal yoldan tanınan çokçeşitliliğine uygun bir gidişata sahiptir (aktaran, Özlem, 2008b, s. 110).

Kant'ın rastlantısal olan, olanaklı deneyimden türettiği kategorileri, olanaklı deneyime bir sınır getirememektedir. Aksine olanaklı deneyim, kategorilerin sınırlılığını göstermektedir<sup>39</sup> (Özlem, 2008b, s.110). D. Özlem'e göre Kant, rastlantısal olanın yarattığı sıkıntının farkındadır. Bu nedenle Kant, rastlantısal olana, rasyonel düşünme kalıpları içinde bir yer kazandırmaya çalışarak, kategorilerin rastlantısal olana dayanan ve onu tamamlayan bir şey olduğunu belirtmektedir (Özlem, 2008b, s.111). Oysa D. Özlem'e göre rastlantısal olan, “(...) hiçbir mantıksal zorunluluk taşımayan, bir defalık ve tekil olan, bir defalık ve tekil olduğu için karşılaştırılmaz ve kavramlar içine taşınamaz olan bir şeydir” (Özlem, 2008b, s. 111). Kant rastlantısal olanı, genelgeçer olamayan ve kavramsal olarak belirlenemeyen bir konuma yerleştirmektedir (Özlem, 2008b, s. 111).

Kant için kategoriler, gerçeklik probleminin çözümünde birincil öneme sahiptir. Ancak, kategorilerin olanaklı deneyim üzerine kurulması, olanaklı deneyimin sınırsızlığını vurgulayan Dilthey için gerçekliğin bilgisine bu şekilde ulaşamayacağını göstergesidir. Çünkü Dilthey'a göre, “(...)gerçeklik bir defalıklar, tekillikler ve rastlantısallıklar alanıdır” (Özlem, 2008b, s. 111). Bu noktada Dilthey, tekillikler alanı olarak belirlediği gerçekliğin, geleneksel felsefenin ilk ilkeleri bulma çabasında açığa çıkan temellendirici aklı ile anlaşılamayacağını

---

<sup>39</sup> D. Özlem'e göre, kategorilerinin sınırlılığının gösterilmiş olmasının ötesinde Kant'ın felsefesinde beliren bir diğer problem de şu şekilde açığa çıkmaktadır: “(...) Rastlantısal olan bizim olanaklı deneyimimizden ayrılamaz ve ona yapışık bir nitelik ise, bu şu anlama gelir ki, varlık hakkında hiçbir evrensel bilgi/bilim olamaz” (Özlem, 2008b, s.110).

savunmaktadır (Özlem, 2008b, s. 116). Çünkü Dilthey'a göre temellendirici akıl, tarihsellikten yoksundur.<sup>40</sup> Dilthey, bilim ve felsefenin olanağını ortaya koymak için kendilerine dayanılan ilkelerin ve kategorilerin, temellendirici aklın sınırlılığı içinde kaldıklarını vurgulamaktadır (Özlem, 2008b, s. 119).

D. Özlem, Dilthey'in insanı ve aklı "(...) onların bizatihi içinde yer almış oldukları tarihsel, sosyo-kültürel bağlamdan hareketle (...)" (Özlem, 2008b, s.120) ele aldığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda Dilthey'a göre, Kant'ın bilgi ve bilimin olanağı için sağlamaya çalıştığı transendental koşulları, a priori olamazlar. Çünkü rastlantısal olan, olanaklı deneyim salt a priori bilgi ortaya koyamaz. Dilthey'a göre olanaklı deneyimin sınırını belirleyen şey, kategorilerin tarihselliğidir (Özlem, 2008b, s. 120). Bununla birlikte Dilthey'a göre, "(...) kategorilerin tarihselliği onların aynı zamanda görelî" (Özlem, 2008b, s.120) olduklarının açık bir göstergesidir.<sup>41</sup> Dilthey'in felsefeye kazandırdığı "görelî a priori" anlayışı bu noktada karşımıza çıkmaktadır. D. Özlem'e göre, "*Öznenin bilme etkinliğinin koşulları veya bu etkinliğin dayandığı sayıtlar olarak anlaşılmalı, Kant'ta "transendental" kılınmış olan bu a prioriler görelî*" (Özlem, 2008b, s. 121) olmak durumundadır. Kant, a prioriye "*bir şey hakkında ve bir şey için a priori*" (Özlem, 2008b, s. 121) olarak ele almaktadır. D. Özlem, bu belirlemenin aslında a prioriye nasıl görelî hale getirdiğini şu şekilde özetlemektedir: "*Belirli bir şeyin olanağının koşulu*" olarak "*a priori*" kavramının içinde, bir şeyin koşulunun bilgisel göreliliği zaten şüpheye yol açmayacak şekilde içerilmiştir" (Özlem, 2008b, s. 121). D. Özlem'e göre,

---

<sup>40</sup> D. Özlem'e göre, aklın tarihsellik bilincinden yoksunluğu "salt akıl" kavramına yönelen anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur. O, aklın "*hazır ve olan değil, insani ve tarihsel olan her şey gibi, oluşturulan bir şey ve insani olan her şey gibi değişebilirlik özelliğine sahip (...)*" olduğunu ileri sürmektedir (Özlem, 2008b, s. 115).

<sup>41</sup> D. Özlem, deneyimin rastlantısallığı ve tarihselliği nedeniyle, "(...) bilgi yapıcı koşulu olarak görelî olduğunu" (Özlem, 2008b, s. 120) belirtmektedir.

deneyimin kendisi ve deneyimin bilgisi, bir şeyin olanağının koşullarının belirlenmeye çalışıldığı yerde açığa çıkmaktadır. Kant'ın da bu anlayışı benimsediğini ifade eden D. Özlem, onun deneyimi bir noktada sonlandırmış olmasına şu şekilde karşı çıkmaktadır: “(...) *Bir transendental araştırma içinde elde edilmiş deneyim ve deneyim bilgisi a priori, olsa olsa halen bilinenlerin bir a priori olabilir; çünkü burada ancak gerçekleşmiş deneyim hakkında veya bu deneyim için bir a prioriden (...)*” (Özlem, 2008b, s. 121) söz edilebilmektedir. Dilthey, deneyimin yalnızca, öznenin içinde bulunduğu tekillikler alanındaki etkinliği sonucunda ortaya çıktığını ifade etmişti.<sup>42</sup> Bu noktada D. Özlem deneyimin öznenen bağımsız olan kaynağının gerçeklik olduğunu vurgulayarak, gerçeklikteki değişimlerin deneyimi de dönüştürdüğünü belirtmektedir.

Dilthey, Kant ile tasarımların kaynağında koşullar ve sayılılar olduğu konusunda aynı fikirdedir. Ancak, Kant'ın kategoriler olarak adlandırdığı, tasarımların kaynağında yer alan koşulları ve sayılıları Dilthey, “(...) *“canlı, değişken elemanter araçlar (...)*” (Özlem, 2008b, s. 123) ve “(...) *“zihnin hep özgül kalan sayılıları” (...)*” (Özlem, 2008b, s. 123) olarak adlandırmaktadır. Dilthey'a göre bilgi edinme sürecinde insan bilen, isteyen ve hisseden yönleriyle birlikte alınmadığı takdirde, bilginin olanağını sağlayan koşulların değişkenliği görülememektedir. Dilthey için zihnin üç edimi, insanın bütünlüğünü ifade eden total kimliğidir. Ona göre, bilinç koşulları, bilme, isteme ve hissetme edimlerinin birlikteliği ile tamlık kazanabilmektedir. Bu noktada Dilthey, isteme ve hissetme

---

<sup>42</sup> Aynı zamanda Dilthey' göre, öznenin içinde bulunduğu tekillikler alanı “(...) *somut olarak gözlemlenmiş gerçekliğin kavranmasına yönelik bir ilginin konusu*” (Özlem, 2008b, s. 112) durumundadır. Onun için gerçeklik, tekillikler alanında insanın tarihselliği ile bağlantısında kavranabilmektedir.

edimlerinin bilme ediminden daha yoğun bir şekilde bilinç sayılıtlarını içerdğini düşünmektedir (Özlem, 2008b, s. 125). Dilthey'a göre Kant, insanın bu üç temel ediminden bilme edimi üzerine yoğunlaşmıştır. Dilthey bu yaklaşımı, Kant'ın akıl eleştirisinin bir eksikliği olarak belirlemektedir. Bu görüşüyle Dilthey, aklın sonluluğunun ve tarihselliğinin bilinciyle ortaya konulan epistemolojinin savunucusu olarak kabul edilmektedir.

Dilthey'a göre gerçekliği, en temelde de yaşamayı kavramayı sağlayacak olan akıl, Kant'ın da eleştirel aklını üzerine inşa ettiği temellendirici akıl değil, "(...) *"anlamacı akıl"* (...) "dır (Özlem, 2008b, s. 127). Yaşama dünyası, Dilthey için "(...) *"hep başka türlü oluş"un alanıdır"*"(aktaran, Özlem, 2008b, s. 126). Dolayısıyla Dilthey'a göre bir oluş alanı olarak yaşama dünyasını temellendirmek yerine, onu anlamaya yönelmek gerekmektedir.

## SONUÇ

Felsefe tarihinde theoria-historia veya felsefe-tarih karşıtlığı Antikçağ'dan 19. yüzyıla kadar süregelmiştir. Bu karşıtlığı giderme çabasında Dilthey, önemli adımlar atmıştır. Dilthey'in hareket noktası, doğrudan içinde bulunduğu yüzyılın bilim anlayışı olmuştur. Bu yüzyılda bilimden anlaşılanın doğa bilimleri olması, Dilthey'i tarihsel ve toplumsal bilimleri epistemolojik bir yaklaşımla temellendirme çabasına itmıştır.<sup>43</sup> Doğa bilimlerinin yükselişi karşısında egemenliğini yitiren metafizik de, varlığını tarihsel ve toplumsal bilimlerin alanında sürdürülebilirlik çabasına girmiştir.<sup>44</sup> Tarihsel ve toplumsal gerçekliğe doğa bilimleri örnek alan bir modelle yönelmek Dilthey için gerçekliğin somut bilgisine ulaştıramayacak bir yaklaşımdır. Çünkü ona göre doğa bilimlerinin kurucusu olarak kabul edilen teorik akıl, tekillikler ve bir defalık alanı olarak gerçekliğin, oluşturulan bir şey olduğunu göz ardı etmektedir.

Dilthey'in, Kant'ın teorik akıl eleştirisinin karşısına koyduğu tarihsel akıl eleştirisi bazı temel noktalarda eleştirilmektedir. Dilthey, Kant'ın teorik akıl aracılığıyla temellendirdiği kategoriler gibi, tarihsel aklın kategorilerini aramaktadır. Bu bağlantıda içerilen düşünce, N. Reyhani'ye göre içinde bir çelişkiyi

---

<sup>43</sup> Gadamer'e göre Dilthey'in tarihsel bilgiyi felsefi yönden temellendirme çabası onu, Kant'ın doğa bilgisi için yaptığı şeyin aynısını "(...) yani bir salt doğa biliminin imkânıyla analogi içinde, bir salt tarih biliminin imkânının (...)" (aktaran, Gadamer, 2003, s. 174) soruşturmasını yapmaya yöneltmiştir.

<sup>44</sup> Bkz. (Vedder, 2002, s. 292-293).

barındırmaktadır. Çünkü tarihsel olan aklın bir eleştirisinden değil, ancak tarihinden söz edilebilir.<sup>45</sup> Dilthey, Kant'ın transendental yönteminin, insanı tarihsel değil, bütünüyle rasyonel bir varlık olarak ele aldığını savunmaktadır.<sup>46</sup> N. Reyhani'ye göre Dilthey'in bu belirlemesinin kaynağında, Kant'ın yeniçağ epistemolojisinin bilme idealine sahip olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Dilthey ve Kant, insanın bilme edimiyle olan ilişkilerinde ortak bir paydaya sahip görünmektedirler. Ancak bu ortak paydanın felsefi temellendirmelerinde onları götüreceği sonuçlar karşıtlık içinde kalmalarına neden olmaktadır. N. Reyhani'ye göre Kant, bilmenin yalnızca kesin bilme olarak varolabileceği sonucuna ulaşırken, Dilthey bilme ideali ile göreceliğe düşmektedir. Bununla birlikte N. Reyhani, göreceliğin Dilthey'in dayandığı bir öncül değil, onun yaklaşımının bir sonucu olduğunu düşünmektedir.<sup>47</sup> Dilthey, göreceliğin tarihsel akıl eleştirisinin en son problemi olduğunu belirtmektedir. O, görecelik problemini, insanın özgürlüğünü sağlayan bir düşünceye dayandırarak aşmaya çalışmaktadır. N. Reyhani'ye göre bu çaba, aslında onun görecelikten kaçamadığını itiraf etmesidir (Reyhani, 2008b, s. 131). Çünkü Dilthey'in tarihsel akıl eleştirisindeki temel amacı, tarihsel bilginin nesnelliğini temellendirebilmektir.

Bilim olma iddiasındaki her kavrayış tarzı nesnel bilgi ortaya koyabilme niteliğini taşımaktadır. Dilthey'in epistemolojik olarak temellendirmeye çalıştığı tin bilimlerinin de nesnel bilgi üretebilmesi gerekmektedir. Bu noktada Dilthey'in önüne çok temel bir engel çıkmaktadır. Dilthey'in farkında olduğu bu engel "*tin bilimlerinde yaşamın eğilimleri ile bunların bilimsel amacı arasındaki bir çatışma*"dır (Reyhani, 2008b, s. 132). N. Reyhani, tinsel gerçekliği bilimsel olarak

---

<sup>45</sup>Bkz. Reyhani, N. (2008b). s. 125-142.

<sup>46</sup> Bkz. a.g.e. s. 128.

<sup>47</sup> Bkz. a.g.e. s. 130.

araştıranların bu tinsel alanın bizzat içinde bulunuyor olmalarının söz konusu çatışmayı doğuran etken olduğunu ifade etmektedir. Dilthey, bu çatışmanın “(...) *tarihsel dünyanın kendi içinde merkezli bir “etkileşim bağlamı” olarak görülmesiyle* (...)” (aktaran, Reyhani, 2008b, s. 132) giderilebileceğini düşünmektedir. N. Reyhani’ye göre, Dilthey, bundan sonra her tinsel birliğin kendi içinde merkezli olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ancak Dilthey’ı bu noktada da başka bir problem beklemektedir. N. Reyhani söz konusu problemi şu şekilde ifade etmektedir:

(...) tarihe ilişkin yargılarımız burada karşımıza çıkan nesnelere ait oldukları dönemin kendi ağırlık noktası ile ilişkili olarak kavrayabildiği ölçüde nesnel geçerliliğe sahip olacaktır. Ama bu nesnel geçerlilik idealinin bir sonucu olarak tarihte karşımıza çıkan hiçbir şeyi tarihüstü geçerliliğe sahip bir norma dayandıramayacağımızı kabul etmemiz gerekeceği açıktır (Reyhani, 2008b, s. 132).

Bu bağlamda Dilthey’in, ya tin bilimlerinin nesnellik idealinden vazgeçmesi ya da göreceliği kabul etmesi gerektiğini söyleyen N. Reyhani, onun bu ikileminin yanlış bir nesnel geçerlilik tasarımıyla kaynaklandığını vurgulamaktadır.

Dilthey’in tarihsel aklının D. Özlem’e göre, onun tarihsel ve toplumsal gerçekliği anlamak için teorik aklın karşına koyduğu tarihsel akıl, doğrudan teorik aklın araçları olan mantık ve akıl ilkeleriyle (kategorilerle) işlevselleşebilmektedir (Özlem, 2008a, s. 107). Bu bağlamda D. Özlem teorik akıldan ayrı bir tarihsel akıldan söz edilemeyeceğini ifade etmektedir (Özlem, 2008a, s. 107). D. Özlem, Dilthey’in tarihsel aklının: “(...) *teorik akıl’ın tarihsel-toplumsal gerçekliğe, bir yaşam ilkesi olarak tarihselcilik denen bir bakış altında farklı bir bilgi ilgisi ve farklı bir bilgi hedefi ile yönelirken gözetmesi gereken kurallar demeti olarak anlaşıl*” ması (Özlem, 2008a, s. 108) olarak görüldüğü takdirde daha açık bir hale geleceğini



belirtmektedir. Böylelikle bir kurallar demetine göre çalışacak olan teorik akıl, evrensellik ve tarihüstülük niteliklerini kendinde taşıdığı bir şey olmadığını görüp, tarihsel ve toplumsal gerçekliğe insanın tarihsel bir varlık olduğunun bilinciyle yönelerek, tarih içindeki insanı anlamaya çalışmalıdır.

Dilthey, Kant'ın kategorilerinin evrenselliğine yönelik bir eleştiri ortaya koymaktadır. O, bu eleştiriye epistemolojik açıdan temellendirmeye çalıştığı tin bilimlerine sağlam bir dayanak noktası bulabilme idealinden yola çıkarak içeriklendirmeyi amaçlamaktadır. Ancak Dilthey'in tarihe bağımlı kıldığı kategoriler, tam da bu nedenle görecelikten kurtulamamaktadır. Oysa Kant'ın saf aklın eleştirisi ile ortaya koymaya çalıştığı düşünce, teorik aklın sınırlılığını göstermektedir. Kant, teorik aklın bu sınırlılığını pratik akıl aracılığıyla aşmaya çalışmaktadır. Dilthey'in ve Kant'ın felsefe çalışmalarının hareket noktası, insanın evrendeki yerini açıklamaya yönelik metafiziksel sistemlere bağlı olmayan dayanaklar ortaya koyabilmektir. Bu bağlamda Dilthey'in, tarihsel göreceliğe düşmüş olduğu yorumunu göz ardı etmeden, onun Kant'a yönelttiği eleştirinin, günümüzde felsefe çalışmalarına yeni bir bakış açısı kazandırdığını vurgulamak gerekmektedir.

## KAYNAKLAR

### Kitaplar

- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap.
- Akarsu, B. (1999). *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, Çev: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap.
- Bollnow, O. F. (2003). İfade ve Anlama. *Hermeneutik Üzerine Yazılar*'ın içinde, Çev: Doğan Özlem, ( s. 93-138). İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Cassirer, E. (2007). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap.
- Çotuksöken, B. (2000) *Felsefi Söylem Nedir?*. İstanbul: İnkılâp
- Deleuze, G. (2007). *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev: Ulus Baker, İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Deleuze, G. (1995). *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*. Çev: Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınevi.
- Dilthey, W. (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çev: Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Dursun, Y. (2004). *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*. Ankara: Elips Kitap.
- Gadamer, H.-G. (2003). Hermeneutik. *Hermeneutik Üzerine Yazılar*'ın içinde, Çev: Doğan Özlem, (s. 11-32). İstanbul: İnkılap.
- Gadamer, H.-G. (2003). Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı. *Hermeneutik Üzerine Yazılar*'ın içinde, Çev: Doğan Özlem, (s. 169-210). İstanbul: İnkılap.
- Gökberk, M. (1999). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Habermas, J. (2003). Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim. *Hermeneutik Üzerine Yazılar*'ın içinde, Çev: Doğan Özlem, (s. 139-167). İstanbul: İnkılap.
- Heimsoeth, H. (2007). *Kant'ın Felsefesi*. Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (1995). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2007). *Critique Of Pure Reason*. Trans.: Paul Guyer&Allen W. Wood, New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Çev: İoanna Kuçuradi&Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev: İoanna Kuçuradi&Ülker Gökberk&Fusun Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (1980). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları
- Misch, G. (2003). Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi. *Hermeneutik Üzerine Yazılar*'ın içinde, Çev: Doğan Özlem, (s. 33-56). İstanbul: İnkılap.
- Özlem, D. (1998). *Bilim, Tarih ve Yorum*. İstanbul: İnkılap.
- Özlem, D. (1998a). Dilthey'in Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim. *Bilim, Tarih ve Yorum*'un içinde, (s. 65-116). İstanbul: İnkılap.
- Özlem, D. (2008a ). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: Doğu Batı.
- Özlem, D. (2008c). *Felsefe ve Doğa Bilimleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Özlem, D. (2003). *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. İstanbul: İnkılap.
- Özlem, D. (2001). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: İnkılap.
- Riedel, M. (2003). Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağıntısı. *Hermeneutik Üzerine Yazılar*'ın içinde, Çev: Doğan Özlem, (s. 57-92). İstanbul: İnkılap.
- Sözer, Ö. (1998). *Felsefenin ABC'si*. İstanbul: Kabalcı
- Timuçin, A. (1997). *Düşünce Tarihi*. İstanbul: İnsancıl Yayınları.

- Vedder, B. (2002). Dilthey'da Hermeneutiğin Metafizik Arkabahçesi. *İnsan Bilimlerine Prolegomena Dil, Gelenek ve Yorum'un içinde*, Çev: Hüsamettin Arslan, (s. 291-306). İstanbul: Paradigma.
- W.Wood, A. (2009). *Kant*. Çev: Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çev: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma.

### **Dergiler**

- Adugit, Y. (2005). Dilthey'da Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve sorunları. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nin içinde*, (cilt:22 / sayı:2), s. 245-260
- Baum, M. (2008). Kant ve Saf Aklın Eleştirisi. *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant'ın içinde*, Çev: Nafer Ermiş, *Cogito* ( 41-42 ), s. 31-54.
- Çotuksöken, B. (2008). Kant TarihÜstü Mü? *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant'ın içinde*, *Cogito* ( 41-42 ), s. 228-233.
- Dinçer, K. (2003). Başkasını Anlama. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nin içinde*, (cilt:20 / sayı:1), s. 43-52
- Gözkan, B. (2002). Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri. *Yeditepe'de Felsefe* (7), s. 21-79.
- Özlem, D. (2008b). Dilthey'da Kant Eleştirisi Bağlamında Felsefenin Özünün Belirlenemezliği. *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi* (3), s. 101-129.
- Reyhani, N. (2008a). Kant'ın Sentetik Birlik Fikri. *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant'ın içinde*, *Cogito* ( 41-42 ), s. 97-103.
- Reyhani, N. (2008b). Dilthey, Kant ve Relativizm Sorunu. *Yeditepe'de Felsefe* ( 7 ), s. 125-142.
- Reyhani, N. (2008c). İki Akıl Kavramı. *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi* ( 3 ), s. 29-42.

### **Bildiriler**

- Çevikbaş, S. (2006). Kant ve Metafizik. *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*. içinde, (s. 143-158). Ankara: Vadi Yayınları

Dursun, Y. (2006). Bilme Bakımından Kant'çı Öznenin Sınırları. *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*. içinde, (s. 50-54). Ankara: Vadi Yayınları

Kovanlıkaya, A. (2006). Kant'ta Akli Görünün İptaline Dair. *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*. içinde, (s. 77-84). Ankara: Vadi Yayınları

Kutlusoy, Z. (2006). Sentetik A Priori Gerçekten Çöktü Mü?. *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*. içinde, (s. 56-70). Ankara: Vadi Yayınları