



**T. C.**

**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

**KANT'TA AKLIN TEORİK KULLANIMINDAN PRATİK KULLANIMINA**  
**GEÇİŞİN KOŞULLARI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İRDELEME**

**(DOKTORA TEZİ)**

**Ümit ÖZTÜRK**

**Danışmanlar**

**Doç. Dr. Muhsin YILMAZ**

**Doç. Dr. Bülent GÖZKÂN**

**BURSA – 2013**

T. C.  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı'nda 710643004 numaralı Ümit Öztürk'ün hazırladığı "Kant'ta Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçişin Koşulları Üzerine Eleştirel Bir İrdeleme" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 06/12/ 2013. günü 15:00-17:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ..... başarılı ..... (başarılı/~~başarısız~~) olduğuna ..... oybirliği ..... (oybirliği/~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Birinci Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu  
Başkanı  
Doç. Dr. Muhsin YILMAZ  
Uludağ Üniversitesi

İkinci Tez Danışmanı ve Üye  
Doç. Dr. Bülent GÖZKÂN  
Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

  
Üye  
Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ  
Uludağ Üniversitesi

  
Üye  
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN  
Uludağ Üniversitesi

  
Üye  
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY  
Maltepe Üniversitesi

06/12/2013

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Ümit ÖZTÜRK  
Üniversite : Uludağ Üniversitesi  
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Anabilim Dalı : Felsefe  
Bilim Dalı : Felsefe Tarihi  
Tezin Niteliği : Doktora Tezi  
Sayfa Sayısı : X + 247  
Mezuniyet Tarihi : 06/12/2013  
Tez Danışmanları : Doç. Dr. Muhsin YILMAZ, Doç. Dr. Bülent GÖZKÂN

### KANT'TA AKLIN TEORİK KULLANIMINDAN PRATİK KULLANIMINA GEÇİŞİN KOŞULLARI ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İRDELEME

Bir bütün olarak Kant fikriyyâtının hedefi, akıl kuvvetinin tanımaya yönelik saf kullanımı ile aynı kuvvetinin eylemde bulunma îtibârıyla düşünmeye yönelik saf kullanımının birlik içerisinde nasıl mümkün olduğunu temellendirmekten oluşur. Aklın ilk türdeki kullanımı teorik, ikinci türdeki kullanımı pratik olarak adlandırılırken; ilk kullanımın nesnelere bilinenler, ikincisinin ise düşünülenler olarak nitelendirilir. Kant sistemi gereği aklın iki farklı türdeki kullanımının, hem transendental bir yanılsamaya düşmeden hem de transendental bir birlik içerisinde gerçekleşmesini sağlayan meşru bir zemîni bulunmalıdır.

Bu çalışma, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin örtülü mefhumlarından biri, "transendental *Bedeutung*" mefhumu üzerine bir derinleşme üzerine kurulu olup, amaçlanan, bu mefhumun, eleştirel felsefede oynadığı çifte rolü açığa çıkarmaktır. Gösterilmeye çalışılacaktır ki, "transendental *Bedeutung*" Kant için, bir yandan, aklın bilmeye yönelik faaliyetinin doğal bir yanılsaması olan metafiziğe nasıl düştüğünü açıklamaya imkân tanırken, diğer yandan da, aklın eylemde bulunmaya yönelik düşünme faaliyeti cihetiyle sözkonusu düşkünlükten, üstelik, tanıma ve eylemde bulunmaya yönelik fikirler örgüsü arasında bir birlik temin etme vâsıtasıyla çıkma imkânı temin eder.

#### Anahtar Sözcükler:

Teorik Felsefe  
*Sinn*

Pratik Felsefe  
*Bedeutung*

Akıl

Kuvvet (*Vermögen*)  
Transendental *Bedeutung*

## ABSTRACT

Name and Surname : Ümit ÖZTÜRK  
University : Uludağ University  
Institution : Social Science Institution  
Field : Philosophy  
Branch : History of Philosophy  
Degree Awarded : PhD  
Page Number : X + 247  
Degree Date : 06/12/2013  
Supervisors : Assoc. Prof. Dr. Muhsin YILMAZ, Assoc. Prof. Dr. Bülent GÖZKÂN

### **A CRITICAL INVESTIGATION INTO THE CONDITIONS OF TRANSITION PROCESS FROM THE THEORETICAL USE OF REASON TO THE PRACTICAL USE OF REASON IN KANT**

The aim of Kant's philosophical thought as a whole rests on establishing a firm system about a *sempiternal* bi-polar problem: how is possible of the faculty of reason in its pure use addressed to cognition and how is possible for the same faculty in its pure use addressed to acting in respect of thinking in unison? The first use of reason is called theoretical, while the second one is practical. It is also described that the objects of theoretical reason are *phenomena* while the objects of practical reason are *noumena*. There must be a legitimate ground for the sake of these two different uses of reason without collapsing the transcendental illusion as well as enable a transcendental unity due to the restrictions of Kant's philosophical taxonomy.

This study is established on a deepening of a veiled notion of Kant's *Critique of Pure Reason*, namely the notion of transcendental *Bedeutung*, to disclose the double-function of this conceptual *organon* within the critical framework. It will be argued that transcendental *Bedeutung* has a potential facility for explaining how pure reason in its theoretical use falls into metaphysics. As a result of this argumentative strategy, secondly, it will be discussed that transcendental *Bedeutung* also has a fruitful apparatus for a better understanding of Kant's struggle which aims to integrate two basic functions of reason without descent to the transcendental illusion.

#### **Keywords:**

Theoretical Philosophy  
*Sinn*

Practical Philosophy  
*Bedeutung*

Reason

Faculty (*Vermögen*)

Transcendental *Bedeutung*

## ÖNSÖZ

Hikâye edilir ki, erenlerden bir hazret, bir gün mürîdiyle beraber yolda yürürken, mürîd bir aralık durur ve “Efendim!” der, “bütün erenler keramet gösterirler, gösteriyorlar, ama siz bize henüz bir kerâmet göstermediniz. Lütfetseniz de bir kerâmetinizi görsek!” Erenler mürîdine nazar eder ve şöyle cevap verir: “Yürüyoruz ya işte!”

Bu *betik*, *tekemmül* değil, meselesini yokluğundan tanıma üzere *tekâmül* sıfatına bürünmeye çalışırken, kapıları açmaya kalkıp da *içeri* giremeyen bir *intellectus ectypus* ürünüdür. Bu minvâlde, denenen tek şey yürümek olmuştur, o kadar. Bundan gayrı bir gâye de hiçbir biçimde güdülmemiştir. Ancak yürüme esnasında ve dahi bitiminde farkedilmiştir ki, yürüyüş bilâ-kaydü şart *eğrilik* ile bezeliymiş. O hâlde kavranan yegâne şey, varslılık ilâhı Πόρος ile yoksulluk ilâhesi Πενία'nın oğlunda tezâhür ettiği gibi, bereket ve bereketsizlik cihetinden bir ve aynı sahnede kuşatılmışlık olmuştur. Dahası, yine farkedilmiştir ki, bir *yolun* açılıp ve dahi kapatılabilmesinin şartı, iç-dış zıtlığının giderilebilmesine bağlıymış. Çünkü o rivâyet hissedilerek duyulmuştur, erenlerden birinin türbesinde bir kapı, kapının üzerinde kocaman bir kilit bulunasıymış. Ancak duvarlar ise yokmuş. Bu durumda kapıyı açmaya çalışarak yürüyen, zamanında, *duvarı bulunmayan yerin içi de olamaz, dahası duvar olmayan yerde kapı da abestir* demiştir. Niheyet bu sefer de gösterilmiştir ki, binilen dal kesilmek yoluyla *seyr-ü sefer* edilir, bu cihetten, yürümek de esâsen bir hiçtir. Binâen aleyh nakkaş sözünü şu şekilde hakkeylemiştir: kilidi aç da *iç* bulasın, *içeri* girebilesin. Açmadan *seyretmeye* kalkarsan, gördüm sanırsın ve aslen *dışarıda* kalırsın. O hâlde bu çalışma, benzer adla nitelenen diğerlerine nazaran, yumurta akıyla yumurta akının çırpılarak elde edilmesi neticesi oluşan malzeme arasındaki gayrılık kadar bir ayrılık içermektedir.

Bu durumda eldeki *γράμμα* tomarı, "Αμμων'un *Ideesini seyredenlere, İdrâk dâiresine vurulan tahdîd mührü* sahiplerine, *Hâk-i mürde* cihetiyle sunulmuştur.

Ümit ÖZTÜRK

Bursa, 06/12/ 2013

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	13
KANT VE METAFİZİK PROBLEMİ.....	13
1. KLASİK METAFİZİĞİN ELEŞTİRİSİ.....	18
1.1. Eleştiri Öncesi Dönem.....	18
1.1.1. Newton ve Leibniz Arasında.....	21
1.1.2. Metafizik Sorgulanıyor.....	22
1.1.3. İlk “Eleştirel” Açılımlar.....	24
1.2. Eleştirel Dönem.....	26
1.2.1. İlk Felsefe’den Fizik-Ötesi’ne.....	29
1.2.2. Spekülatif Akıl Bilgisi.....	31
1.2.3. Yanılsamanın ( <i>Schein</i> ) / Metafizik’in Mantığı.....	33
2. KANT METAFİZİĞİNİN SERİMLENMESİ.....	39
2.1. Kendinde Şey ve Tezâhür (I).....	41
2.2. Transendental Felsefe.....	48
İKİNCİ BÖLÜM.....	52
AKLIN TEORİK KULLANIMI.....	52
1. TRANSENDENTAL ESTETİK.....	59
1.1. Madde ve Form.....	59
1.2. Saf Formlar.....	64
1.2.1. Uzay.....	65
1.2.2. Zaman.....	66

1.3. Transendental İdealite ve Empirik Realite .....	68
2. TRANSENDENTAL MANTIK .....	74
2.1. Metafiziksel Dedüksiyon .....	78
2.1.1. Kavrama Yetisinin Mantıksal Kullanılışı .....	79
2.1.2. Kavrama Yetisinin Real Kullanılışı .....	80
2.2. Transendental Dedüksiyon: A Basımı .....	83
2.2.1. Edinme Sentezi .....	87
2.2.2. Yeniden Üretme Sentezi .....	88
2.2.3. Kavramda Tanıma Sentezi .....	91
2.2.4. Hayâlgücünün Üretici Sentezi .....	94
2.3. Transendental Dedüksiyon: B Basımı .....	98
2.3.1. Sentez Kavramının İki Katmanı .....	100
2.3.2. Transendental Farkındalık ve Sentetik Birlik .....	103
2.3.2.1. "Ben Düşünüyorum ( <i>Ich denke</i> )" .....	104
2.3.2.2. Yargı: Kavram ve Obje .....	106
2.3.2.3. Şekillendirici Sentez ve Aklî Sentez .....	109
2.4. Transendental Yargıgücü .....	112
2.4.1. Şematizm .....	113
2.4.2. Saf Kavrama Yetisinin Sentetik İlkeleri .....	117
3. TRANSENDENTAL İDEALAR .....	122
3.1. Genel Olarak Akıl ve İdealar .....	123
3.1.1. Aklın Mantıksal Kullanımı .....	126
3.1.2. İdeaların Akıl Çıkarımları Üzerinden Yakalanışı .....	128
3.1.3. Aklın Real Kullanılımı .....	131
3.2. Aklın Düzenleyici İşlevi .....	135
3.2.1. Muhayyel Odak ( <i>focus imaginarius</i> ) .....	138
3.2.2. Empirik Bilginin <i>Yol Gösterici</i> Prensipleri .....	142
3.3. Aklın Saf Kullanımının Nihâî Amacı .....	145
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	149
AKLIN PRATİK KULLANIMI .....	149
1. PRATİK AKLIN META-TEORİK ZEMİNİ: GEÇİŞ VE KOŞULLAR .....	155
1.1. 'Nesne' Mefhumları .....	158
1.1.1. "Kendinde Şey" ve "Tezâhür" (II): Kavrama Yetisinin Sınırlandırılışı .....	161
1.1.2. "Fenomenler" ve "Numenler:" Hissetme Yetisinin Sınırlandırılışı .....	169
1.2. "Sinn," "Bedeutung" ve <i>Transendental</i> "Bedeutung" .....	172
1.2.1. "Vermögen": Ontolojik Zemîn .....	175
1.2.2. Teorik Perspektifte Mânâ Verme .....	179
1.2.2.1. <i>Topos</i> 'un Çevrilmesi Yoluyla Mânâ Katma .....	182
1.2.2.2. 'Nesne'nin Kuşatılışına Dâhil Olarak Mânâ Katma .....	184
1.2.3. Pratik Perspektifte Mânâ Vermeye Giriş: <i>Transendental</i> "Bedeutung" .....	190
1.3. Özgürlük Antinomisi .....	194
1.3.1. Tez ve Anti-Tez .....	196
1.3.2. "Kategori" ve "İdea" Ayrımının Yeniden Düşünülmesi .....	199

1.3.3. <i>Empirik "Bedeutung" Transendental "Bedeutung"a Karşı</i> .....	205
2. AHLÂK YASASI .....	209
2.1. Arzulama Kuvveti .....	210
2.2. Saf Pratik İlke .....	212
2.3. Aklın Temel <i>Olayı (Faktum)</i> .....	216
2.3.1. "Factum"dan "Bedeutung"a .....	218
2.3.2. <i>Causa Noumenon</i> .....	219
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....	223
KAYNAKLAR .....	232
ÖZGEÇMİŞ .....	247



## KISALTMALAR

**AA** Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 et seqq.

**Br** *Briefe / Yazışmalar* (AA 10-13)

**BDG** *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes / Tanrının Varlığının İspatlanmasına Yönelik Olanaklı Tek Zemîn* (AA 02, 1763: 63-164)

**Dfs** *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren / Dört Kıyas Şeklinin Düzmece Ayrıntıcılığı* (AA 02, 1762: 45-61)

**EEKU** *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft / Yargıgücünün Eleştirisi'nin İlk Giriş'i* (AA 20, 1790: 193-251)

**GMS** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten / Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (AA 04, 1785: 385-464)

**GSK** *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte / Canlı Kuvvetlerin Doğru Hesaplanması Üzerine Düşünceler* (AA 01, 1747: 1-181)

**GUGR** *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume / Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihâi Dayanağı Hakkında* (AA 02, 1768: 375-383)

**laG** *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht / Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih İdeası* (AA 08, 1784: 15-31)

**KpV** *Kritik der praktischen Vernunft / Pratik Aklın Eleştirisi* (AA 05, 1788: 1-164)

**KrV(A)** *Kritik der reinen Vernunft / Saf Aklın Eleştirisi* (AA 05, 1781)

**KrV(B)** *Kritik der reinen Vernunft / Saf Aklın Eleştirisi* (AA 03, 1787)

**KU** *Kritik der Urteilskraft / Yargıgücünün Eleştirisi* (AA 05, 1790: 165-486)

**Log** *Logik / Mantık* (AA 09: 1-150)

**MAN** *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft / Doğabiliminin Metafiziksel Temelleri* (AA 04, 1786: 465-566)

**MoPh** *Monadologica Physica / Fiziksel Monadoloji* (AA 01, 1756: 473-488)

- MS** *Die Metaphysik der Sitten / Ahlâk Metafiziği* (AA 06, 1797: 203-494)
- MSI** *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis / Hissî ve Akîl Dünyaların Form ve İlkeleri Hakkında* (AA 02, 1770: 385-419)
- NG** *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen / Negatif Nicelikler Kavramını Dünyabilgeliğine Uygulama Denemesi* (AA 02, 1763: 165-204)
- NTH** *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels / Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Teorisi* (AA 01, 1755: 215-368)
- OP** *Opus Postumum* (AA 21 & 22)
- PND** *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae nova Dilucidatio / Metafiziksel Bilginin İlk Prensipleri Hakkında Yeni Bir Açıklama* (AA 01, 1755: 385-416)
- Prol** *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können / Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (AA 04, 1783: 253-384)
- Refl** *Reflexionen* (AA 14 & 19)
- TG** *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik / Metafiziğin Düşleriyle Aydınlanan Bir Hayâlperestin Düşleri* (AA 02, 1766: 315-373)
- TP** *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis / Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz* (AA 08, 1793: 273-313)
- UD** *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral / Doğal Teoloji ve Ahlâk İlkelerinin Açıklığı Üzerine Bir Araştırma* (AA 02, 1764: 273-300)
- V-Lo/Dohna** *Logik Dohna-Wundlacken* (AA 24)
- V-Lo/Wiener** *Wiener Logik* (AA 24)
- WA** *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? / "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt* (AA 08, 1784: 33-42)

## GİRİŞ

Günümüz entellektüel hayatının başlıca fenomenlerinden biri, insanın farklı imkânlarla bağlı olarak tezâhür eden etkinliklerinin ortak bir zemînde anlaşılabilir olmaktan çıkmış olmasıdır. Bir başka ifâdeyle, insanın bilme, etik imkânlarla sahip olma, sanat yapma meydana getirme, devlet kurma, inançlara sahip olma ve diğer imkânları, birbiriyle karşılıklı ilişkiler veya ortaklıklar kurulacak şekilde değil, çoğu kez birbirlerinin kuruluş ve amaç örgülerine ters istikâmette ilerleyecek şekilde gerçekleşmiş; tarihsel olarak, bu türde bir ortak imkân temeli ve buna yönelik bir anlaşılabilirliği temin eden ve bir zamanlar “bilimlerin kraliçesi olarak görülen metafizik” çoktan insandan sökülmiş, bir bütün olarak felsefenin bilimlerin anası olduğu düşüncesi anılmaz olmuş, büyük anlatılar devri kapanmış ve insana dâir her bir farklı etkinlik, kendi dâiresi ekseninde bağımsız bir mekâna sahip hâle gelmiştir. Bu çerçevede, sözgelimi, “doğa”ya (*phusis*) yönelen etkinlik alanı, “doğanın ötesi’ne” (*meta ta phusika*) yönelen alandan; “rivâyet”e (*muthos*) ve “sanatsal yaratıcılık”a (*poiesis*) yönelik alan, “akıl”ı (*logos*) irdeleyen alandan; “şehir”in (*polis*) tesisine yönelik olan, “şehir”de ikâmet edenlerin “karakter”lerinin (*ethos*) çözümlemesini gerçekleştiren alandan kopmuştur. Bununla birlikte, sözkonusu durum, yalnızca insanının farklı imkânlarının birbirlerinden kopuk bir biçimde gerçekleşir olma keyfiyeti ile değil, aynı zamanda, insanın bir ve aynı imkânından kaynaklanan etkinliklerinin de birbirlerinden ayrılması olgusunda derinleşmektedir. Örneğin bilme imkânı bağlamında açıldığında, insanı içinde yer aldığı toplumun “mantık”ı (*logia*) îtibâriyle ele alan etkinlik alanı insanın kendi “rûh”sal süreçlerinin “mantık”ını (*logia*) inceleyen alandan; “doğa”yı inceleyen alan, “doğa”nın incelenmesine olanak veren “matematik (*mathesis*)” alanından radikal bir biçimde ayrı temellerde inşâ ve ifâ edilir durumdadır. Yine de bu mesele bile ilgili fenomenin bir boyutu olup, daha da derin ve trajik olan konu, hem aynı imkândan kaynaklanan hem de aynı alana yönelen insan

etkinliklerinin herhangi bir mümkün birlik temeli düşünülmeden yerine getiriliyor oluşudur. Bir örnekle, insanın bilme ciheti ile ilgili olarak, her biri “doğa”nın incelenmesine vakfedilen fizik, kimya ve biyoloji alanları; her biri “rûh”un (*psukhe*) incelenmesine aid olan bilişsel bilim, zihin felsefesi ve psikoloji alanları; her biri “insan”a (*anthropos*) yönelik olan etik, tarih, sosyoloji ve kültür bilimleri alanları, kavrama yetisinin farklı tezâhürlerde ortak bir ilke tesis edemeyişinde olduğu gibi, rapsodik bir çeşitlilik içerisinde gerçekleştirilmektedir. Bir başka ifâdeyle, “uzmanlaşma” denilen olgu, çağın kaderini tâyin etmektedir.

Şimdi, günümüzde entellektüel etkinlikler bu şekilde gerçekleşirken, Kovanlıkaya’nın belirttiği üzere, bu etkinliklerin baş aktörü olan “entellektüelin durumu” ise “pek iç açıcı” değildir:

Bütünü aracasız bilmek çoktan unutulmuştur. O artık sadece kavramla ve kısmen bilebilir. Bilgisini artırması çok şey öğrenmesiyle mümkündür. Giderek malûmatfüruşluğa dönüşmek zorunda olan bu öğrenmenin, Herakleitos’un çok önceden söylediği gibi, pek de kıymetli bir şey olmadığını da baştan bilmiyorsa da kısa zamanda keşfeder. Yüzeysel olmak zorunda olan bu tür bilmeden yüz çevirip *derinlemesine* bilmeye yönelir. Uzmanlaşmanın yolu öncelikle, her şeyi yeniden keşfeder duruma düşmemek için başkalarının sözkonusu alana dâir ne dediğini öğrenmekten geçer. Söylenen o kadar çok şey vardır ki, bunların hepsini öğrenmek giderek fiilî bir imkânsızlığa dönüşür. Benzer şekilde yeni bir şey söylemek de... Bundan başka, hem kuru kuru öğrenmenin bir işe *yaramaması* hem de pratik akla yapılan vurgu gereği, kendini *pratikte* de ispatlaması gerekir. Pratikten kasıt her ne olursa olsun, entellektüelin pratiği artık hep söze bağımlıdır. Fakat söz artık *logos* değildir (Kovanlıkaya 2006b: 218-219).

Gerçekten de tarihsel olarak bakıldığında, Kovanlıkaya’nın metninin de imâ ettiği gibi, ana hatları sunulan bu fenomenin, son derece “modern” olduğu görülmektedir. Zira bilindiği üzere, henüz insanın bugünkü gibi tam anlamıyla uzman ve bilgin (*sophistes*) olmadığı ama yalnızca *hayâl* ettiği (Thâles);<sup>1</sup> insanın “yüreğinin” (*thumos*) elverdiği ölçüde, bir “peri (*daimonos*)” ile birlikte ve “mârifet (*sophia*)” imkânını hâiz ölümsüz *atlarla* bir diyârı geride bırakarak, güneşin bakire kızlarının gecenin kapılarını tutan “hak”ka (*dike*) hoş sözler söylemesi yoluyla ışığa doğru yöneltildiği (Parmenides); insanın ilâhi bir *mecnun olma hâli* (*mania*) üzerinden bir “mûsikî (*mousike*)” olarak “felsefe (*philosophia*)” söylediği

---

<sup>1</sup> Türkçedeki “hayâl” kelimesi, Osmanlıca “heyûla” kelimesinden gelmekte olup, bu kelime de, Yunanca “hûle” kelimesinden tevârüs etmiştir. “Hûle,” yani “heyûla/hayâl” ise, “aslî malzeme” demektir. Bu cihetten “hayâl etmek,” esâsen “aslî malzeme” üzerine tasavvur keyfiyyetidir.

(Sokrates) ilk'el dönemlerde, "cevher (*ousia*)" olması hasebiyle "varlık"ın (*to on*) tezâhür ediş veçheleri olarak "iyi (*to agathon*)," "güzel (*to kalon*)" ve "hak (*dike*)", henüz "bir'lik (*to hen*)" keyfiyyetindedir. Somut bir örnekle Platon üzerinden takdîm edilirse, bu dönemde, "kâinat"ın veya "âlem"in (*kosmos*)<sup>2</sup> imkânlarının açılması ile "rûh"un (*psukhe*) kendisini tanıma sürecinde, "rûh"a dâir imkânların açılması tam bir paralellik ekseninde, "aslî-mevcûd (*to on*)" zemîninde düşünölmektedir. Bu bağlamda, "vehm (*doksa*)" diyarının terk edilerek "saklı olanın açılması"na (*aletheia*) temas edilmesi, saflaştırıcı bir faâliyet ekseninde hürleşen "rûh"un –günümüz terminolojisiyle söylenirse– ontolojik, epistemolojik ve etik cihetlerden mağara sahnesinden çıkışını imler. Bir başka deyişle, âlemin bir parçası olan insan, "rûh"u ile ilgisinde, felsefe faâliyeti üzerinden "varlık"ın (*to on*) "soy"undan (*genos*) geldiğini idrâk eder. Gerçekten de *Timaios* adlı diyalogunda, Sokrates'e hazırlanan şölende Kritias, içlerindeki en iyi astronom (*astronomikos*) ve "bütünün tabîatı" hakkında (*peri phuseos tou pantos*)<sup>3</sup> en çok bilgi (*oida*) sahibi olan Timaios'un, "âlem"in (*kosmos*) "meydana getirilişi"nden (*genesis*) başlayarak, sözü insanın (*anthropos*) "tabîat"ı (*phusis*) ile tamama erdireceğini belirtir (*Timaios* 27 a-b). Bu giriş karşılık Timaios ise "sâfiyet (*sophrosune*)" sahibi bir insanın, ancak tanrı (*theos*) ve tanrıçaların (*thea*) yardımından sonra mesele hakkında söz açabileceğini belirtir (*Timaios* 27 c-d). Bu çerçevede, *Phaidon* diyalogunda felsefenin bir saflaşmaya (*katharsis*) bağlı bir "phronesis" olduğu da dikkate alındığında, Platon'da, sözü edilen faâliyetlerin nasıl bir çözümler düğüm ile birbirine bağlı olduğu daha da netleşmektedir.

Şimdi, bilindiği üzere, özellikle modern bilim olgusu ile birlikte değışen varlık anlayışları, bütüncül bir kavrayıştan vazgeçmeyi beraberinde getirmiş, böylece, varlık/doğa alanının bir parçası olan insan, bu alandaki belirlenimlerden ayırddedilerek düşünölmeye başlanmıştır. Bu süreçte, yukarıda bahsedildiği üzere, uzmanlık zemîninde çeşitlenen bilim alanları ile birlikte, varlık "doğa" adı altında fizik, kimya, biyoloji gibi "doğa

---

<sup>2</sup> Hem "âlem" hem de "kâinat" sözcükleri, yaratılmış veya meydana getirilmiş olanların tümüne işâret eder. Bununla birlikte, "kosmos"un Platon'da "Demiurgos"un kuşatıcı bilgeliğine/ilmine nazaran meydana geldiği düşünölrse, "âlem" sözcüğündeki "ilm" vurgusu Platon ekseninde daha uygun bir karşılık gibi durmaktadır.

<sup>3</sup>"Phusis" terimi için, Sokrates öncesi düşünürler bağlamında ve genel olarak "doğa" sözcüğü uygun düşse de, Platon çerçevesinde, bir şeyin "phusis"ine yönelik her türlü belirlenimin, "Demiurgos"un bir "örnek"e (*paradeigma*) göre damgalama fiili ile oluştuğu düşünöldüğünde, "tabîat" sözcüğü burada daha yerinde gibi durmaktadır.

bilimleri,” insan ise etik, sosyoloji, psikoloji gibi “sosyal veya beşerî bilimler”e dâir çeşitli disiplinlerce ele alınmaya başlanmış; doğaya dâir ve insana dâir olarak ayrılan bu iki ana grup disiplinin mümkün birliği bir yana, bir ve aynı alandaki farklı disiplinlerin bile ortak bir zemînde anlaşılabilmesi imkânsız hâle gelmiştir. O hâlde, Alexandre Koyre’nin de ısrarla vurguladığı üzere, “kosmosun çözülüşü”, “kosmosun Yunanlılarca keşfedilişinden bu yana insan düşüncesinin gerçekleştirdiği ya da uğradığı en köklü devrim”dir (1994: 112). Koyre’ye göre,

Kosmosun çözülüşü bir düşüncenin, yapısı sonlu, sıradüzenli bir dünya düşüncesinin, ontolojik bakımdan nitelikçe farklı bir dünya düşüncesinin yıkılması demektir (...). Buysa, bilimsel açıdan, değer üzerine, yetkinlik üzerine, uyum, anlatım ve tasarım üzerine kurulu her türlü düşüncenin yokolması demektir (1994: 112).

Tarihsel olarak tekrar ele alınırsa, bu ve benzer sorunların modern felsefede somutlaşması, özellikle metafizik/ontoloji, epistemoloji ve etik arasındaki bağlantıların kopma noktasına gelmesinde görülür. Her ne kadar sonradan, Spinoza ve Leibniz gibi isimler, klâsik deyişle, özgürlüğü zorunluluğun bilgisiyle, yani insana dâir olanı varlığa/doğaya dâir olanla birlikte ele alma çabasını gösterecek olsalar da; Descartes, mâhiyyet îtibâriyle farklı üç cevherin tâbi olduğu belirlenimleri birbirinden ayırarak felsefe tarihine damgasını vurmuş; dahası, “yer kaplayan şey”den (*res extansa*) ayırdığı “zihin”i (*mens*), yani Platon’daki “psukhe”yi, yalnızca “düşünen şey” (*res cogitans*) olarak yorumlamış, bu çerçevede, “rûh”u (*psukhe*) “zihin (*mens*)” olarak daraltmış, dahası, “zihin”in (*mens*) –yine Platon’un terminolojisiyle– yalnızca “düşünme ve bilme” (*logistikon*) cihetiyle ilgilenmiş ve sisteminin “ağaç” metaforuyla belirlenen metafizik birlik anlayışının aksi istikâmette, bilimlere ve insana dâir yaklaşımlardaki parçalanmanın da hazırlayıcısı olmuştur.

Ana hatlarıyla serimlenen bu problemler, kendisi de “modern” bir filozof olan, ama içindeki “ahlâk yasası” ile “gökyüzündeki yıldızlar”ı bir ve aynı kavrayıcı bağda yakalamaya çalışan Kant’ın da başlıca meselesi olmak durumundadır. Bir yanda, Newton fiziğinin dayanaklarını kavramsal bir zemînde netleştirerek aklın teorik ya da spekülâtif kullanımına doğabilimleri ve matematik örnekleri üzerinden bir yön tâyin etmeyi deneyen Kant, diğer yanda ise bu kullanımın nesnesini tezâhürler olarak adlandırma yoluna giderek, aklın pratik kullanımını tesis edebilmek, kendi ifâdesiyle de, inanca kapı açabilmek için

fenomenal bilgiyi numenal olanın düşünülebilmesi amacıyla sınırlandırmıştır. Bu çerçevede Kant, aşkın olana yükselmeyi gâye edinen klâsik metafiziğe keskin eleştiriler getirirken, yeni bir metafizik anlayışı, biri doğa nedenselliğine dayalı “doğa metafiziği” ve diğeri özgürlükten gelen nedenselliğe dayalı “ahlâk metafiziği” olmak üzere ikili bir metafizik oluşturmaya çalışmıştır. Bilindiği üzere Kant fikriyyâtında sözkonusu ikili metafizik, her türlü insan faâliyetinin öz membaı olarak rûhun (*Seele*) bilme kuvveti denilen akıl cihetinin, sistematik ve eleştirel bir analizi üzerinden tesis edilir. Bu îtibarla akıl, bir veçhesi doğa bilgisi, diğeri bir veçhesi ahlâk bilgisi olarak adlandırılan (ve aynı zamanda, daha geniş bir perspektifte de, sanat alanını da kapsayacak şekilde) beşerî etkinliklerin kurucu, müşterek ve birleştirici unsuru olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte aynı akıl, kullanımındaki çeşitlilik sayesinde, bahsedilen bu etkinliklerin farklılaştırıcı bileşenidir. O hâlde, bu cümleden olmak üzere denebilir ki, bir bütün olarak Kant fikriyyâtının hedefi, beşerî faâliyet alanlarının birliğini ve köken îtibâriyle aynılığını göstermeyi denerken, aynı zamanda, her bir faâliyet alanının bağımsızlığını, diğeri alanlarla karşılıklı ilişkileri merkeze alacak şekilde tesis etmek üzerine kuruludur.

Bu çalışma, esâsı bakımından beşerî imkânların birliği ve etkinliklerin çeşitliliğine, imkânların kökensel aynılığı fakat tezâhür ediş cihetinden farklılığına yönelik bütüncül bir anlatı sunan Kant felsefesinin, insanın teorik ve pratik faâliyetlerine zemîn teşkîl eden imkânlar çerçevesinde kurmaya çalıştığı bağlantılar üzerine bir değerlendirme olma hedefindedir. Belirtilmelidir ki, Kant felsefesi açısından sözü edilen bağlantı, aklın genel olarak nesnelere ilgili kullanımının sınırlarını ve *a priori* bilgiyi tesis edecek şekilde nesnelere yönelebilmesinin koşullarını belirlemekten geçer.

*Kritik der Reinen Vernunft*'da (*Saf Aklın Eleştirisi*) belirtildiği üzere, *a priori* bir bilgi, nesnesine (*Gegenstand*) iki yolla bağlanabilir. İlk olarak *a priori* bilgi, başka bir kaynaktan verilmesi gereken nesneyi ve bu nesnenin kavramını belirleyebilir, ya da ikinci olarak, nesneyi işler (*wirklich*)<sup>4</sup> hâle getirilebilir. Kant'a göre, *a priori* bilginin sözü edilen, nesnelere ilgili iki farklı tür kullanımı, aklın “teorik” ve “pratik” kullanımlarının zemînini oluşturmaktadır (B ix-x). Bir başka deyişle, aklın teorik kullanımı (*theoretische Gebrauch*

---

<sup>4</sup> Almancadaki “wirklich” teriminin neden “işler” sözcüğüyle karşılandığına yönelik gerekçelendirme daha sonra yapılacaktır.

*der Vernunft*) sadece bilme kuvvetinin nesnelereyle (*Gegenständen des bloßen Erkenntnisvermögens*) ilgiliyken; aklın pratik kullanımında ise temsillerinin karşılığı olan nesnelere işler kılan (*Bewirkung*) ya da kendini bu nesnelere işler kılmak üzere tâyin eden “isteme”nin belirlenme zemîni (*Bestimmungsgründen des Willens*) olarak akıl ele alınmaktadır (KpV, AA 05: 15). Bununla birlikte, ilkesel olarak, Kant’ın sözü edilen ayrımları, *ilk tanıma fiili* olarak tarif edilebilecek “kavram”ların, Descartes’in doğuştancı ve Locke’un fizyolojist yaklaşımlarına düşmeden incelenebilmesinden geçer. Gerçekten de, *Kritik der Urteilskraft*’da (*Yargıgücünün Eleştirisi*) sunulduğu üzere, nesnelere bağlantılı (*beziehen*) oldukları sürece, kavramların, aid oldukları nesnelere bilgisi (*Erkenntnis*) olanaklı olsun olmasın, bir “alan”ı (*Feld*) vardır. Bu alan içerisinde, insan için bilginin sözkonusu olduğu bölüme kavramlar ve ilgili bilme kuvvetinin “yurt”u (*Boden*) denir. Bu yurt içerisinde de, yine kavramlar ve ilgili bilme kuvveti için yasa koymanın mümkün olduğu bölüme de “ikametgâh (*Gebiet*)” adı verilir. Kant’a göre, bir bütün olarak bilme kuvvetinin, doğa kavramları ve özgürlük kavramları olmak üzere iki ikametgâhı vardır; zira bu kuvvet, her iki ikametgâh için de *a priori* yasa koyucudur. Bu ise felsefenin “teorik” ve “pratik” olarak ikiye ayrılmasını temin eder (KU, AA 05: 174).

Bununla birlikte, kavramlara dâir ikametgâhın inşâ edildiği ve kavramların yasa koymalarının gerçekleştiği yurt, dâimâ ve yalnızca, nesnelere yalnızca tezâhürler olarak kabul edildiği takdirde tüm mümkün tecrübenin nesnelere dizisidir; zira aksi durumda, ilgili nesnelere nazaran kavrama yetisinin yasa koymasını düşünülemez (KU, AA 05: 174).

Bu çerçevede, doğa kavramları yoluyla yasa koyma kavrama yetisi üzerinden gerçekleşir ve “teorik” sıfatını alırken, özgürlük kavramları yoluyla yasa koyma akıl üzerinden gerçekleşir ve yalnızca “pratik”tir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, terminolojik açıdan netleştirilirse, doğa kavramları “kavrama yetisi”nden, özgürlük kavramları ise “akıl”dan kaynaklanır (KU, AA 05: 174-175). Öyleyse, Kant’ın vurguladığı üzere, kavrama yetisi ve akıl, biri diğerine zarar vermeksizin de olsa, bir ve aynı tecrübe yurdu (*einem und demselben Boden der Erfahrung*) üzerinde, iki farklı yasa koyucu olarak iş görmektedirler (KU, AA 05: 175). Bu iki tür yasa koymanın birlikte mümkün oluşu ve bu farklı türdeki yasalılıkların kaynaklandığı imkânların “aynı özne (*demselve Subjekt*)” için çelişkisiz olarak düşünülebileceği ise Kant’a göre *Saf Aklın Eleştirisi*’nde gösterilmiş (KU, AA



05: 175), bu metni tamamlamak için de *Kritik der praktischen Vernunft (Pratik Aklın Eleştirisi)* yazılmıştır.

Görüldüğü üzere, Kant'ın iki temel beşerî etkinlik, yani bilgi ve ahlâk alanları, teknik deyişle, aklın teorik ve pratik kullanımları için tesis etmeye çalıştığı birlik ve birliktelik, özne ve nesne kavramlarının karşılıklı ilişkisi ve bu ilişki bağlamında çeşitlendirilmeye çalışılan nesne kavramının çok yönlülüğü üzerinden gerçekleştirilmektedir. Buna göre özne, sahip olduğu kavramlar üzerinden bir "alan" ile bağlantılıdır. Bu alanda yer alan bir ve aynı tecrübe "yurt"una dönük olarak özne, bu yurttaki nesnelere tezâhürler olarak kabul etmek sûretiyle, iki farklı ikametgâhda konaklar. Ancak farklı ikametgâhlarda konaklama ise yine öznenin iki farklı inşâ faaliyetine bağlıdır.

Bu çalışmanın hedefi, çizilen bu sınırlar çerçevesinde, Kant felsefesinde aklın teorik ve pratik etkinliklerine temel teşkil eden imkânların yerindeliğini ve geçerliliğini sorgulamak; bir bütün olarak Kant sistemi içerisinde bir derinleşme üzerinden, aklın teorik ve pratik etkinlikleri arasında bulunduğu iddia edilen gerek aynılığa gerekse de farklılığa yönelik bağlantıları irdelemektedir. Bununla birlikte sözkonusu irdeleme, özellikle 20. yüzyıl Kant literatüründe sıkça tartışıldığı üzere, tartışılacak meseleyi, *Yargıgücünün Eleştirisi'*ne değin uzatmamaktadır. Bu metinde Kant, hisler dünyasına dâir olan doğa kavramları ve bu kavramların aid olduğu "ikametgâh" ile hisler ötesi dünyaya dâir olan özgürlük kavramlarının aid olduğu "ikametgâh" arasında özel türden bir *etkileşim* olup olmadığını araştırır. Diğer bir deyişle üçüncü *eleştirinin* amacı, özgürlükten gelen yasa koymanın, hissî dünyada işler (*wirklich*) olup olmadığını bir çözüme kavuşturmadır (*Bkz. KU, AA 05, özellikle "Giriş" bölümü*). Ancak bu tez çalışmasında güdülen gâye, özgürlük düzleminin doğa düzleminde bir etkisi, dolayısıyla da iki düzlemin birbiriyle etkileşim içerisinde olup olmadığını araştırmak değil; bunun yerine, bir düzlemden diğerine felsefî bir zemînde meşrû olarak geçiş yapılıp yapılamayacağını soruşturmadır. O hâlde araştırmanın sınırı, Kant'ın transendental felsefesi ekseninde çizdiği hatlar doğrultusunda, aklın hem teorik hem de pratik olmak üzere iki ayrı kullanımının mümkün olup olmadığını derinlemesine çözümlenmektedir. Bu minvâlde, başta "tezâhür-kendinde şey" ve "fenomen-numen" olmak üzere Kant felsefesinin bir dizi temel terimi, Kant literatüründe genellikle gözlerden kaçan üç temel kavram ekseninde bir eleştiriye tâbi tutulacaktır. Bu

üç temel kavram ise sırasıyla, “Sinn,” “Bedeutung” ve “*transcendental* Bedeutung”<sup>5</sup> kavramlarıdır. Böylelikle, *Saf Aklın Eleştirisi* metni eksen alınacak, bu metindeki ana kavramsal örgü göz önüne serilecek, müteâkiben de sözkonusu kavramsal örgü “Sinn,” “Bedeutung” ve “*transcendental* Bedeutung” kavramları üzerinden değerlendirilerek, bir yandan aklın teorik kullanımı, diğer yandan da bu kullanım çerçevesinde olmak kaydıyla aklın pratik kullanımına götüren koşullar araştırılacaktır. Yapılan okumalar göstermektedir ki, Kant felsefesinde aklın teorik kullanımından pratik kullanımına geçişin koşulları her ne kadar literatür açısından revaçta bir konu olsa da, ilgili geçişin mümkün olup olmadığı ve mümkünse de hangi zemînde gerçekleştiği/gerçekleşebileceği hususu sözü edilen üç kavram üzerinden ele alınmamıştır. Bu durumda çalışmanın ana savlarından başlıcası, “Sinn,” “Bedeutung” ve “*transcendental* Bedeutung” kavramlarının gerek Kant felsefesini anlamak için sağlam bir dayanak, gerekse de aklın veya düşünme yetisinin işlemlerinin birbirleriyle olan bağıny yakalamak için vazgeçilmez bir tutamak olduğudur.<sup>6</sup> O hâlde denebilir ki çalışma, ilk iki *Eleştiri*’den doğan temel bir problemi, bu *Eleştiri*’ler merkezinde incelemektedir.

Çizilen bu sınırlar kaydında olmak üzere, çalışmada ilk olarak, Kant sisteminin baş meselesi olarak görülen, aklın teorik ve pratik olarak ayrılmasına götüren nedenlerin irdelenmesi gerekmektedir. Bu irdelenmede, gerek eleştiri öncesi gerekse de eleştirel dönemde Kant’ın metafiziğe yönelik olumlu ve olumsuz yaklaşımının serimlenmesi, aklın ikili kullanımının neden ikili bir metafiziğe, yani doğa metafiziği ve ahlâk metafiziğine yol açtığını anlamaya fırsat verecektir. Bu araştırma, Kant’ın çoğu kez “metafiziğin metafiziği” olarak adlandırdığı “*transcendental* felsefe” ekseninde, aklın teorik kullanımının ayrıntılı olarak çözümlenmesi ile devam ettirilmek durumundadır. Zira bilindiği üzere aklın teorik düzlemdeki meşrû kullanım alanının tâyin edilmesi, klâsik bir deyişle de bilginin sınırlanması, Kant’a göre aklın pratik kullanımına, özel deyişle de “inanca” kapı açacaktır. Bununla birlikte aklın teorik kullanımının sınırlandırılışı ve bu sınırlandırmada kullanılan kavramsal örgü, aynı zamanda aklın pratik kullanımının zemîni de tesis etmektedir. O

---

<sup>5</sup> Bu kavramlara dâir hem gerekli açıklamalar hem de mümkün Türkçe karşılıklar metin içerisinde verilecektir.

<sup>6</sup> Dikkat edilmelidir ki çalışmada, “Sinn,” “Bedeutung” ve “*transcendental* Bedeutung” kavramlarının Kant literatüründe bilinmediği değil, bu kavram şebekesinin yukarıda sözü edilen problemlerin çözümü için kullanılmadığı savlanmaktadır.

hâlde, teorik kullanımdan pratik kullanıma geçişin nasıl mümkün olduğu sorunu, aklın teorik bakımdan irdelenmesini tâkip etmek zorunda; ancak bu probleme yönelik bir gerekçelendirmeden sonra pratik kullanımın imkân dâhilinde olup olmadığı karara bağlanabilmektedir. Bu durumda aklın pratik kullanımını anlamının koşulları hazırlanmış olacaktır.

Şimdi, çalışmanın hedefi, sınırları ve kapsamı ile ilgili yapılan bu belirlemelerden sonra, kullanılan yöntem ve ilgili bir dizi konu hakkında temel bazı saptamalar yapmak yerinde olacaktır.

Çalışma esâsen, bir *fikriyyât dökümü* olarak adlandırılmak durumundadır ve bu *döküm* de üç temel katmandan oluşur. Sırasıyla ele alınacak olunursa, ilk katman bir *çözme* üzerine kurulu olup, çalışmada tartışılacak problemlerin, Kant *fikriyyâtı* ekseninde derinlemesine bir biçimde *kurucu bileşenlerine* ayrıştırılmasından oluşmaktadır. Ancak sözkonusu *çözme*, tartışılan problemlerin *fikriyyâta dışsal* değil *içsel* olan unsurlar cihetinden ele alınmasından müteşekkildir ve bu şekilde *fikriyyâtın ön-dayanaklarının* gösterilmesi hedeflenmektedir. Son derece ayrıntılı olan bu *çözmeyi*, ikinci katmanda, *fikriyyâtın kırılma noktasının/noktalarının* gösterilmesi takîb etmektedir. Diğer bir deyişle de burada *fikriyyâtın*, kaçınmak istenirken tutsak kalınan veçheleri tartışılacaktır. Son olarak üçüncü katmanda, *fikriyyâta dâir*, ilk iki katman üzerine yükselen bir *derlemeye* varılmaya çalışılacaktır. Bu *derlemenin* hedefi ise *fikriyyâtın çözümünü*, *ön-dayanaklar* ve *kırılma noktasının/noktalarının* derinleştirilmesi ekseninde bir *döküm* üzerinden tamamlamaktır. Bununla birlikte dikkat edilmelidir ki, sözkonusu üç katmanlı irdeleme, sıra ile değil, genellikle iç içe geçmiş bir biçimde okuyucuya sunulmaktadır.

Takîb edilen bu *dökümün* mülkiyeti ile ilgili tez yazarı, herhangi bir hak davasında değildir ve olamaz. Felsefe tarihinde benzer yönelimli araştırma yöntemleri sıklıkla kullanılmıştır ve kullanılmaya da devam edilmektedir. Yine de tez yazarını yöntem konusunda özellikle uyarıcı bir dizi ismin anılması bir zarûrettir. Başlangıç olarak, ön-dayanakların irdelenmesi hususunda yazar, özellikle Rudolf Carnap'ın *Logische Syntax der Sprache (Dilin Mantıksal Sentaksı)*, *Philosophy and Logical Syntax (Felsefe ve Mantıksal Sentaks)* ve son olarak da *Meaning and Necessity (Anlam ve Zorunluluk)* adlı metinlerinde geliştirdiği "mantıksal çözümleme" tekniği ile Teo Grünberg'in *Anlam Kavramı Üzerine Bir*

*Deneme* adlı eserinde sunduğu –yazara göre Carnap’ı da aşan– irdelemelere olan borcunu kabul eder. İkinci olarak, *kırılma noktalarının* düşünülmesi hususunda yazar, Jacques Derrida’nın, özellikle *Platon’un Eczanesi (La pharmacie de Platon)*, *Çile (Passions)*, *İsim Hariç (Sauf le nom)* ve *Khōra (Khōra)* metinlerindeki arayışlarından derinlemesine etkilenmiştir. Son olarak *derleme* hususunda, Martin Heidegger’in *magnum opus*’u olan *Sein und Zeit (Varlık ve Zaman)* ile yine Heidegger’in iki “Kant Kitabı,” yani *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi’nin Fenomenolojik Yorumu)* ve *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant ve Metafizik Problemi)* yazara her dâim yol gösterici olmuştur. Bununla birlikte, tez çalışmasında geliştirilmeye çalışılan yöntemden sözü edilen isimler doğrudan doğruya da mesûl tutulamazlar, zira tez yazarı mümkün olduğu kadarıyla edindiklerini bir *motif* olarak kullanmak sûretiyle arttırma yoluna gitmiştir; tıpkı kendisi de bir *motife* bağlı örülen el işlerindeki ilmek arttırmak gibi.

Şu hâlde bu çalışmanın, takîb edilen yöntemin de örtük olarak gösterdiği gibi, esâsen bir orjinallik savı bulunamaz. Kant literatürü açısından bu durumda, ister istemez, ne kadar gayret gösterilmiş olunursa olunsun; bir yumurta akı, bir başka yumurta akının çırpılması neticesi elde edilen malzemeden ne kadar farklıysa, çalışmanın da aynı dâirede gezinenlere nazaran işte o kadar farklı olduğu kabul edilmelidir. Zira yazar o fikirdedir ki, Platon’un *Sophistes* adlı metninde gerçekleştirdiği *baba katlinden* sonra, felsefe çalışmalarının yazgısı, *akmadan çoğalmak* olarak tâyin edilmiştir. Ünlü *düşünür* Ludwig Wittgenstein bu durumu öz olarak şöyle teşhîr eder:

Bu çalışmanın bir değeri varsa (...) [i]lkin şurada ki, içinde düşünceler dilegeliyor, ve bu değer de, düşünceler ne kadar iyi dilegetirilmişse, o kadar (...) olacaktır. Darbeler, çivinin ne denli kafasına vurulmuşsa. –Bu noktada olanaklının çok gerisinde kaldığım bilincindeyim. Düpedüz şundan dolayı ki, benim gücüm bu ödevle başedebilmek için pek zayıf. –Başkaları gelse de daha iyisini yapsa (*Tractatus Logico-Philosophicus: Önsöz*).

\*

Çalışma kapsamında kullanılan kısaltmalar bir önceki bölümde, yararlanılan eserler de “Kaynaklar” bölümünde sunulmuştur. Kant’ın kendi eserleri ile ilgili olarak esâsen, Türkçe ve İngilizce çevirilerden istifâde edilmiştir. Kant metinlerinden yapılan doğrudan

alıntılarda *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi), *Kritik der praktischen Vernunft* (Pratik Aklın Eleştirisi) ve *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena) sözkonusu olduğunda, “Türkiye Felsefe Kurumu” tarafından basılan çeviriler kullanılmıştır. Ancak, terminolojik bir birlik sağlama gâyesi ve gayretiyle, kimi yerlerde sözkonusu Türkçe çeviriler terim yönünden değiştirilme cihetine gidilmiştir. Diğer yandan, başta *Kritik der reinen Vernunft* (Saf Aklın Eleştirisi) ve *Kritik der Urteilskraft* (Yargıgücünün Eleştirisi) olmak üzere Kant’ın diğer metinlerinden yapılan doğrudan alıntılarının tüm çeviri sorumluluğu yazara aiddir. Bununla birlikte sözkonusu sorumluluk, yazarın, ilkin Türkçedekiler olmak üzere diğer çevirilere olan borcunu hiçbir biçimde ortadan kaldırmaz.<sup>7</sup>

İkincil literatür kapsamındaki bir metne referans verilirken, “Metin İçi Gönderme Sistemi” kullanılmıştır. Bu çerçevede, örneğin “Hume 1976: 88” notasyonu, Hume’un “Kaynaklar” bölümünde verilen ilgili tarihli metninin sayfa numarasını gösterir. Ancak Kant’ın kendi metinlerine referans verilirken, günümüzde standartlaşmış olan, *Kant Studien* dergisindeki gönderme kuralları merkeze alınmıştır. Bu kurallar, Kant külliyyâtının standart Almanca basımı olan ve genelde “Akademieausgabe” (“AA”) olarak bilinen, “Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 et seqq.” künyeli çalışmayı dikkate alır. Bu bağlamda, “Prol, AA 04: 326” notasyonu, “Kısaltmalar” bölümünde “Prol” ile belirtilen Kant metninin (burada, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*) “AA”daki (“Akademieausgabe”) –sırasıyla– cilt ve sayfa numarasını gösterir. Bu kullanımın tek istisnası, *Kritik der reinen Vernunft* (Saf Aklın Eleştirisi) olup, iki farklı basımı olan bu metnin ilk baskısına “A,” ikinci baskısına “B” kısaltması ile işâret edilir ve örneğin “A 140/B 179” notasyonu metnin “A” ve “B” basımlarındaki sayfa numaralarını gösterir.

---

<sup>7</sup> İlgili hususlar, aynı şekilde ve gerekli değişikliklerle, Türkçe olmayan diğer kaynak metinler için de geçerlidir.

*Last but not least*, çalışma boyunca kullanılan kavramsal örgü ve bu örgüde geçen terimlerin kullanılmasına, yazılışına ve de idrâk edilmesine dâir kısa bir açıklama yapmak gerekmektedir. Her şeyden önce bu çalışma, Kant felsefesini, tüm eksiklerine rağmen, Türkçe anlama ve Türkçede anlatma *denemesidir*. Ancak Türkçe ile ilgili, Türkçenin *müsâfir-perverliğinden* ve *konuk-severliğinden* hareketle, *dilin bir müsâfir-hâne* olduğu düşüncesiyle, kendilerinde konuklanan sözcüklere dâir, öz-üvey, yerli-yersiz ve benzer ayrımlar yapılmamıştır.<sup>8</sup> Bu ayrımın neden yapılmadığını ve ayrıca da yapılamayacağını yazar, yardımcı araştırmacı olarak çalışma fırsatını bulduğu, Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenen “UAP(F)-2010/30” numaralı “Immanuel Kant Felsefesinin Temel Terimlerinin Türkçede Karşılanması Üzerine Disiplinlerarası Bir Çalışma” başlıklı (2010-2013) “Uygulama Araştırma Projesi”nde<sup>9</sup> görmüş ve bazı çalışmaları üzerinden de sına imkânı yakalamıştır.<sup>10</sup> Yine de takdir, her zaman olduğu gibi okuyucunundur.

---

<sup>8</sup> Sözcüklerin yazımı ile ilgili olarak, “Kaynaklar”da künyesi verilen, Devellioğlu’nun *Ansiklopedik Lûgat’ı* ve Ayverdi’nin *Misalli Büyük Türkçe Sözlük’ü* temel alınmıştır.

<sup>9</sup> Bu vesileyle, adı geçen proje ekibine en içten teşekkür bir borç bilinir.

<sup>10</sup> Bu çalışmalardan ikisinin adı burada verilebilir. ÖZTÜRK Ümit (2012), “Türkiye’deki Kant Çalışmaları,” **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 21/2012: 389-437 ve ÖZTÜRK Ümit (2012), “Türkçede Kant Çevirileri: Terminolojik Problemlere Bazı Çözüm Önerileri,” **International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges – Proceedings Book**, Mega Press, İzmir, ss. 1641-1650.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KANT VE METAFİZİK PROBLEMİ

Modern felsefede, metafiziğin *problematik bir alan* olarak felsefe tartışmalarının gündemine taşınması esâs îtibâriyle klâsik İngiliz empirizminin bir başarısıyken; metafiziğin, hem düşünceye davet eden, hem de endişe veren, tedirgin eden anlamında, *düşündürücü bir problem alanı* olarak felsefenin gündemine oturtulması ise hiç kuşkusuz Kant'ın bir başarısıdır. Gerçekten de “[e]limize bir cilt, söz gelişi bir teoloji ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda, soralım: *İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akılyürütmeler mi var? Yok. Peki, olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akılyürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe; çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz*” (Hume 1976: 135) diyerek metafiziği eleştirel bir düzlemde sonlandırmaya çalışan Hume'un yolunda ilerleyen Kant, bir taraftan Hume'un eleştirisini daha geniş bir perspektife taşımayı, diğer taraftan da sözkonusu perspektifin içinden sıyrılmayı deneyerek, metafiziğin olanaklı olup olmadığına dâir yeni bir eleştiri ve müteâkiben yeni bir yol açmayı denemiştir.

Kant'ın *Prolegomena*'da belirttiği üzere Hume, “her şeyden önce metafiziğin bir tek ama önemli bir kavramından, yani *sebepe ve etkinin bağlantılığı* (*Verknüpfung der Ursache und Wirkung*) kavramından” yola çıkmış, “bu kavramı kucağında büyüttüğünü ileri süren aklı, kendisine hesap vermeye” çağırılmış (Prol, AA 04: 257); ancak yine de “kendi sorununun tümünü değil, bir parçasını” görebilmiştir (Prol, AA 04: 260). Böylece Kant, kendi sözleriyle, ilkin Hume'un nedensellik kavramını hedef alan itirazının “genellenerek tasarımılanıp tasarımılanamayacağını” denemiş ve “neden-etki bağlantısı kavramı”nın, şeylerin birbiriyle bağlantılı olmasını *a priori* olarak düşünmeyi sağlayan tek kavram olmadığını anlamış; buradan yola devam ederek de “metafiziğin baştan sona”

sözkonusu kavramlardan oluştuğunu farkedip, bu kavramların bir dedüksiyonunu yapmayı başarmıştır (Prol, AA 04: 260). Bu çabayı Kant, “metafizik yararına girişilebilecek en zorlu iş” olarak niteler ve öyleki, bu süreçte, metafiziğin en küçük bir yardımını dahi almadığını, dahası, belirtilen dedüksiyonun metafiziğin olanaklılığını oluşturduğunu ifâde eder:

HUME’un sorununun sadece bir tek konuda değil, saf akıl kuvvetinin tümü açısından çözmeyi başardığımdan dolayı, sonunda saf aklın bütün kapsamını, hem sınırları hem de içeriğiyle (*Inhalt*) eksiksiz ve genel prensiplere<sup>11</sup> göre belirlemek için, emin ama şimdilik yavaş adımlar atâbildim; nitekim metafiziğin, sistemini emin bir plâna göre kurmak için gereksindiği şey de buydu (Prol, AA 04: 260-261).

“Metafizik” Kant tarafından, “insan bilgisinin sınırlarının bilimi”; “özel bir yazgı” (A VII); bir “çatışma alanı” (A VIII); olanaklılığı tesis edilmeye çalışılan ve ancak bu şekilde gelecekte ortaya çıkabilecek bir “bilim;” “doğal bir yatkınlık,” “saf akıl yardımıyla kazanılmış tüm bilginin sistematik olarak düzenlenmiş bir dökümü” (A XX); “spekülatif bir akıl bilimi” (B XIV) gibi bir dizi ifâde ile anılır ve *Saf Aklın Eleştirisi* ile birlikte doruğa çıkan süreçte, sürekli olarak aritmetik ve geometri ile fizik gibi bilimler model alınarak düzenlenmesi gereken bir etkinlik olarak konumlandırılır. Öyleki, hem aritmetik ve geometride, hem de doğa bilimlerinde işler olarak bulunan ve bu bilimlerin olanaklılığının zemînini teşkil eden “sentetik *a priori* bilgiler”in oluşumu sağlam bir şekilde gösterilene kadar, metafizikçilere “resmen ve yasal olarak işten el çektirilmiştir” (Prol, AA 04: 278).

*Sentetik a priori önermeler nasıl olanaklıdır? (...)*. Metafiziğin ayakta kalması ya da düşmesi, dolayısıyla da onun varlığı tamamıyla bu sorunun çözümüne bağlıdır (Prol, AA 04: 276).

Sözkonusu soruya yanıt verme etkinliği bilindiği üzere Kant’ın “transendental felsefe” olarak adlandırdığı yeni bir çözümleme tarzıyla gerçekleşir. Kant *Prolegomena*’da “transendental felsefe”yi, “her metafizikten zorunlu olarak önce gelen” ve felsefede o zamana kadar hiç denenmemiş bir felsefe yapma tarzı olarak nitelendirir (Prol, AA 04: 279). Ancak bununla birlikte, yukarıdaki sorunun “sistematik bir düzen ve ayrıntılı bir şekilde yapılan tam bir çözümlemesi” olan “transendental felsefe,” “metafiziğin bir bölümüdür;” yine de bir bölüm olarak “bu bilim, her şeyden önce metafiziğin olanaklılığını oluşturmak zorundadır, dolayısıyla her metafizikten önce gelmelidir” (Prol, AA 04: 279).

---

<sup>11</sup> Latince kaynaklı “Prinzip” sözcüğü ve türevlerini, Almanca “Grundsatz” sözcüğü ve türevlerinden ayırmak için, ilk kavram “prensip,” ikincisi ise “ilke” olarak karşılanacaktır.



Gerçekten de Wood'un belirttiği üzere (2009: 47), modern dönem filozoflarının “başlıca hedeflerinden biri, yükselmekte olan fizikî bilime, bu bilimin hem doğa tasviri hem de doğayı araştırma yöntemi bakımından genel felsefî zemîn sağlamaktır”tır.

Süreç içinde bu çaba, geleneksel metafizikî ve dinî dünya anlayışıyla uzlaşmayı gerektiriyordu. Bu, Descartes'ın felsefî girişimlerinin başlıca hedefi ve modern felsefenin kurucusu olarak anılmasının nedenidir. Modern filozofların çoğunluğu, esâs projede şu veya bu değişikliği yapmış olsalar da, bu bakımdan Descartes'ın takibçileridir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, aynı amaçlara yönelik en son büyük teşebbüstür. Aynı zamanda, amaçları elde etmede öyle bir yeni yol geliştirir ki, bu bizzât amaçların kendilerini kökten dönüşüme uğratacaktır. Kant doğa biliminin temelini, insanlığın en evrensel ilgilerine yönelik tüm aklî girişimlerde olduğu gibi, özel ve temel bir bilimin, metafizik biliminin alanı olduğunu düşünür. Fakat metafizik yapmak için seçtiği yol, yepyeni bir felsefî yaklaşıma yol açar; Kant buna ‘transandantal’ adını verir (Wood, 2009: 47).

Şimdi, klâsik bir ifâdeyle söylenirse, transendental felsefenin esâs gâyesi, “*a priori* sentetik yargılar nasıl olanaklıdır?” (B 19) sorusunda gizlenmiştir ki, bu sorunun çözümünde, genel olarak, “nesnelerin (*Gegenstand*)<sup>12</sup> teorik bir *a priori* bilgisini kapsayan

---

<sup>12</sup> Kant, “Objekt” ve “Gegenstand” terimleri arasında kavramsal bir ayrım yapsa da, bu ayrımın Kant uzmanları tarafından farkedilmesi görece olarak geç dönemlere aittir. Uzun yıllar *KrV*'nin en önemli çevirisi olma ayrıcalığını korumuş olan Kemp Smith çevirisine bakıldığında, sözü edilen iki terimin “object” olarak karşılandığını görülmektedir. Bununla birlikte Kemp Smith, nadir de olsa dipnotlarda terimlerin Almancasını vermektedir. Bir diğer İngilizce çeviri sahibi Werner S. Pulhar'ın çalışmasında ise çevirmenin, dipnotlarla (her zaman olmasa da, önemli ölçüde) terimlerin Almancasını vermek sûretiyle okuyucuya büyük ölçüde yardımcı olduğu görülmektedir. Son olarak, artık çağdaş bir klâsik olduğu kabul edilen Guyer ile Wood'un çevirilerine bakıldığında ise, çevirmenlerin her zaman “Objekt” terimini “Gegenstand”dan ayırmak için, ilk terimin Almancasını dipnotla belirttikleri dikkat çekmektedir. İkincil literatüre bakıldığında, Allison (2004: 50-73), Longuenesse (2000: 24-26, 69-71, 107-110) ve Buroker (2006: 116-117) çeşitli açılardan kavramsal ayrımın önemini irdelemektedirler. Konuyla ilgili Türkçe literatüre yönelindiğinde ise söz konusu terim çiftinin Kant çevirilerinde genelde “nesne” olarak karşılandığı görülse de, 2000'li yıllardan itibaren yapılan bir dizi çalışmanın, özellikle *Saf Aklın Eleştirisi* çerçevesinde, ayrım noktalarını tesbît etme açısından son derece derinlikli açılımlar sunduğu anlaşılmaktadır. Sözelimi, Gözkân'a göre, “Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir ayrım yaparak kullandığı (*Objekt*) ve (*Gegenstand*) terimleri, kitabın hem İngilizce, hem de Türkçe çevirilerinde bu ayrım gözetilmeksizin nesne (*object*) olarak karşılanmıştır. Oysa, transandantal düşünce açısından önemli olan bu ayrıma göre, (*Objekt*) ile yargıda kavram tarafından tutulan nesne (*Gegenstand*) ile ise bu nesnenin görüdeki karşılığı ifâde edilmektedir”. Bu nedenle Gözkân, “sırasıyla ilkin ‘nesne’, ikincisini ise ‘görüşel karşılık’ olarak” adlandırdığını belirtmektedir (Gözkân, 2002: 30. Ayrıca Bkz. Gözkân 2000). Çitil'e göre ise, “[s]entetik bir yargı vâsıtasıyla tesis ve idrâk edilen nesne, tecrübe içerisinde bir karşılığa sahip olan ve bu karşılığı belirlemek sûretiyle varlık kazanmış bulunan bir nesne ise, bu yargı, *a posteriori* ve sentetik bir yargı; kısaca, sentetik *a posteriori* bir yargıdır. *A posteriori* nesne (*Objekt*), tecrübedeki karşılığı (*Gegenstand*) ile birlikte mevcûd olan nesnedir” (Çitil, 2000: 22). Bu çerçevede, “*a posteriori* nesnenin tesisinin, tecrübedeki karşılığının tesisleriyle birlikte ele alınması zorunludur. Bu da, hem *a posteriori* nesnenin mekânını hem de *a posteriori* nesnenin karşılığının mevcûd olduğu mekânın tesisine dâir bir araştırmayı gerektirmektedir (Çitil, 2000: 23). Bu bağlamda Çitil'e göre, “Kant, genel anlamda nesneden bahsederken *Objekt* tâbirini, tecrübedeki karşılığı kastetmek istediğinde ise *Gegenstand* tâbirini kullanmaktadır. Kant bu ayrımı, Birinci Kritik boyunca titizlikle sürdürmüştür” (Çitil, 2002: 23). Bu çerçevede Çitil, Gözkân gibi, “*Gegenstand*” için “görüşel karşılık” tâbirini önermektedir (Çitil 2002). Son olarak, Kovanlıkaya'ya göre,

tüm bilimleri temellendirme ve geliştirmede aklın saf kullanımının olanaklılığı ele alınmaktadır” (B 20) ve bu irdelemede, “*saf matematik nasıl olanaklıdır?*,” “*saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?*” sorularından yola çıkılarak (B 20), bir taraftan “sentetik *a priori* önermeler”in dayandığı zemîni farketmeye, diğer taraftan da bu farkedişin açtığı yol üzerinden metafiziğe uzanılmaya çalışılır. Bu şekilde Kant’a göre, “doğal bir eğilim olarak metafizik”in nasıl “bir bilim” olarak olanaklı olabileceği sorunu, “sentetik *a priori*”yi işler olarak bulunduğu iki bilimde irdelemekten geçer. Bilindiği üzere bu iki bilimde “sentetik *a priori*”nin olanaklılığının zemînin saptanması ise “saf görü formları” ile “saf kavrama yetisi kategorileri”nin dedüksiyonunun tesis edilmesi demektir. Zira “*sentetik a priori* önermeler,” hissetme yetisi formları ile kavrama yetisi kategorilerinin saf sentezinden doğarlar (Caygill, 1995: 384-385). Bir başka ifâdeyle, “uzay” ve “zaman”ın ve “kategoriler”in transendental dedüksiyonu, “sentetik *a priori*” önermelerin anlaşılabilmesinin zorunlu koşulunu oluşturur. Bu durumda, işlerlikleri zâten açıkça ortada olan iki bilimin olanaklılık koşullarının araştırılması, yani bu bilimlerin yapı taşlarının analitik bir yolla açıklanması, sözkonusu işlemin ancak metafiziğin olanaklılığını tesis etmek için yerine getirildiği anlamına gelir. Daha açıkçası, matematik ve fizikte bulunan “*sentetik a priori*” önermelerin dayandıkları zemîn açısından temel bir irdelemeye tâbi tutulması, matematik ve fizik değil, metafizik adına yapılmaktadır.

Saf Matematik ve saf Doğa Bilimi, *kendi güvenilirlikleri* ve kesinlikleri için, (...) bir dedüksiyonu gerektirmezdi; çünkü ilki kendi apaçıklığına dayanır; ikinci ise, her ne kadar kavrama yetisinin saf kaynaklarından doğsa da, tecrübeye (*Erfahrung*) ve tecrübenin tam doğrulamasına dayanır (...). Böylece her iki bilim, kendilerinden dolayı değil, başka bir bilimden, yani Metafizikten dolayı araştırmayı gerektirdiler (Prol, AA 04: 327).

---

“Kant’ın eleştirel düşüncesinde görüsel mütekâbilin [*Gegenstand*] görüde karşılığı olarak durduğu şey nesnedir (*Objekt*). Kant’a göre her nesne terkididir. Bir nesnenin terkidî, tecrübe edilenin hissetme cihetinin temin ettiği malzemenin, rûhun düşünen ciheti tarafından belirli kurallara göre biraraya getirilerek bir hükümde yakalanmasıdır. Buna göre kavram, nesnenin hüküm içinde yakalanış ciheti, nesne hükümde kavram ile tutulan, hüküm ise nesne ile kavramın birliğidir (Kovanlıkaya, 2002: 154). Bu bağlamda Kovanlıkaya, ayırımın önemini vurgulayarak, “*Gegenstand*” için “mütekâbil” terimini önermektedir (Kovanlıkaya 2006a). Bu tezde, söz konusu uyarıcı Türkçe çalışmaların değeri ve yazarın bu çalışmalara olan derin borcu kabul edilmekle birlikte, tez yazarınca kullanılacak olan terim karşılama yolu gereği (örneğin, daha önceki dipnotlarda geçen, Latince kaynaklı “*Prinzip*” sözcüğü ile Almanca kaynaklı “*Grundsatz*” sözcüğüne bakınız), Almancada genel dil düzleminde aynı anlamlara gelen, fakat Kant’ın kavramsal ayrımlar yapmak üzere kullandığı bu sözcükler, Latince kaynaklı “*Objekt*” sözcüğü “obje,” Almanca kaynaklı “*Gegenstand*” sözcüğü ise “nesne” ile karşılanacaktır.

Şu hâlde, Kant'ın metafiziğe yönelik araştırmalarını derinlemesine bir tarzda anlamak için, onun hem eleştiri öncesi hem de eleştirel dönemindeki savlarını dikkate almak gerekmektedir. Bu tür anlama veya çözümlene çabası ise hiç kuşkusuz, bir taraftan Kant'ın metafiziğe yönelik yıkıcı, diğer taraftan da onun metafiziğe yönelik kurucu tutumunu birlikte ele almayı gerektirmektedir. Böylece Kant'ın, “neden hâlâ metafizikte bilimin güvenilir yolu bulunamamıştır? Yoksa bu olanaksız mıdır?” soruları berraklaştırılmalı; *Saf Aklın Eleştirisi* eksen kabul edilmek üzere, aklın teorik ve pratik kullanımlarından doğan iki ayrı bilme alanı olarak “doğa metafiziği” ve “ahlâk metafiziği”ne giden yollar, transendental felsefe bağlamında aydınlatılmalıdır.

## 1. KLASİK METAFİZİĞİN ELEŞTİRİSİ

Kant literatüründe, bilindiği üzere, Kant'ın felsefedeki gelişim çizgisi, eleştiri öncesi dönem ve eleştirel dönem olarak iki hat üzerinden ele alınmaktadır. Her ne kadar 1770 tarihli *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis (Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve İlkeleri Hakkında)* adlı çalışma ilk ipuçlarını oluştursa da, 1781 tarihli *Saf Aklın Eleştirisi'*ne kadar geçen süre, Kant fikriyyâtının eleştiri öncesi dönemini, bu metin ve takîb eden metinler ise eleştirel dönemi niteler.

Şimdi, Kant'ın eleştiri öncesi dönemi, genelde Leibniz-Wolff felsefesinin güdümünde ilerlemişse de, bu dönem, aşağıda irdeleneceği üzere, bir yandan da Kant'ın eleştirel dönem sorgulamalarının ilk ipuçlarını barındırır. Buna karşılık Kant'ın eleştirel dönemi, diğer bir deyişle *Saf Aklın Eleştirisi* ile başlayan süreç, felsefe tarihine yepyeni düşünceler kazandıracak bir filozofun ortaya çıkış sürecidir.

### 1.1. Eleştiri Öncesi Dönem

Tarihsel kesit itibâriyle bakıldığında, Kant'ın eleştiri öncesi döneminin felsefî atmosferini, 17. yüzyıla kadar Alman entellektül hayatını belirleyen Aristoteles metafiziğinin, yeni doğa biliminin yükselişiyle birlikte yıkıma uğrama keyfiyyetinin tâyin ettiği söylenebilir. Descartes fiziğinin geometrik ve Newton fiziğinin indüktif-matematiksel yöntemi, Aristoteles felsefesinin temel kavramlarının ve savlarının reddi ile sonuçlanmıştır. Bununla birlikte, Beiser'in vurguladığı üzere, Leibniz ve Wolff geleneğinin düşünürleri, bir yandan bu iki isme yönelik eleştirilerde bulunurken, diğer yandan, metafizik bilgideki krizi, doğa bilimlerinde başarı ile kullanılan matematiksel yöntemin metafizikte de kullanılabileceğine yönelik bir düşünceyle aşmak istemişlerdir (Beiser, 1992: 27). Ancak, 1720'lerden itibaren Leibniz-Wolff sistemi, J. F. Budde, J. Lange, A. F. Hoffmann, A. Rüdiger ve A. C. Crusius gibi pietist filozoflar tarafından, felsefenin yönteminin matematiksel ve dedüktif değil, empirik ve indüktif olduğu savıyla

eleştirilmeye başlanmıştır (Beiser, 1992: 27-28). Pietist filozofların ana argümanları ise filozofun görevinin kavramları matematikte olduğu gibi tanımlar üzerinden kurmak değil, tecrübede verilen kavramları açıklamak ve analiz etmek olduğu üzerine kuruludur (Beiser 1992: 28). Yine de, hem dönemdeki entellektüel tartışmalara hem de Kant'ın eleştiri öncesi fikirlerine damgasını vuran daha güçlü anlaşmazlıklar, Leibniz-Wolff okulunun, Newton ve Descartes taraftarlarına karşı açtığı metafiziksel savaşta bulunmaktadır:

18. yüzyıl Almanyasında metafizikçiler ve matematikçiler arasında üç ana tartışma konusu bulunmaktaydı. Bunlardan ilki, kuvvetin nasıl ölçülebileceğine ilişkin, Leibniz ve Descartes taraftarları arasındaki derin anlaşmazlıktır (...). Descartes'ın yeni geometrik fiziği, tüm fiziksel özellikleri yayılım kapsamında çözümlerken (...), Leibniz taraftarları, bir cisimde, cismin yayılımına ek olarak, o cismin kendisine aid canlı/yaşayan bir kuvvet olduğu konusunda ısrar ediyorlardı (...). İkinci tartışma, Leibniz ve Newton taraftarları arasında olup, monadların varlığına dâirdir (...). Uzayın ve uzayda bulunan her şeyin sınırsızca bölünebilir olduğu matematiğin temel bir teoremi iken, Leibniz taraftarları tüm cisimlerin bölünemez yalın parçalardan veya monadlardan müteşekkil olduğunu savunuyorlardı. Üçüncü tartışma ise, Leibniz'in 1715'de Clarke ile yazışmalarıyla başlayan, Leibniz ve Newton taraftarları arasındaki, uzayın doğasına dâir ünlü anlaşmazlıktan oluşmaktadır (Beiser, 1992: 28-29).

Şimdi, yeni doğabilimi ve metafizik taraftarları arasında geçen bu tartışmalar, bir yandan Kant'ın erken dönem felsefe uğraşının çerçevesini çizerken, diğer yandan da süreç içerisinde, başta uzay ve zamanın doğası olmak üzere aklın metafizik faâliyetinde düştüğü çıkmazlar hususunda, eleştirel felsefenin temel argümanlarının biçimlenmesine hizmet edecektir. Bununla birlikte, sözü edilen tartışmalara, Kant'ın her iki dönemini de belirleyen, dönemin "Aydınlanma" hareketi ile ilgili tartışmalar, diğer bir deyişle de etik veya ahlâk felsefesi ile ilgili sorunlar eklenmelidir.

Bilindiği üzere, Leibniz-Wolff sistemi metafizik bir çerçevede aklın mutlak egemenliğini savunmakta, Wolff'un felsefesi, 18. yüzyıl Almanya'sında, "Aydınlanma"nın öncü temsilciliğini yapmaktadır. O hâlde, başta bilimsel gelişmeler, kilisenin yapısı, toplumsal meseleler ve üniversitelerin işlevi olmak üzere bir dizi temel problemin değerlendirilmesinde, Wolff'a göre aklın otoritesi yetkili tek merci olmak durumundadır. Ancak yukarıda, Leibniz-Wolff anlayışına felsefenin yöntemi ile ilgisinde karşı çıktığı belirtilen Pietistler, aklın mutlak hâkimiyeti düşüncesinin de karşısında yer almışlar, rasyonalizmi "iman" karşısında bir tehdit olarak algılamışlardır (Beiser, 1992: 29-30). Buna göre, Lange, Budde, Rüdiger ve Hoffmann gibi filozoflar, 1720'lerden itibaren, Wolff

felsefesinin zorunlu bir “ateizm ve kadercilik” barındırdığına yönelik eleştiriler öne sürmüşlerdir:

Zira onlar, her şey için mekanik nedenlerin keşfedilebileceğini vurgulayan yöntemin, ne özgürlüğe açık bir kapı bıraktığını, ne de ahlâklılık veya mucizeler gibi konularda imana dâir bir temel sağlayabileceğini iddia etmekteydiler. Her ne kadar bu filozofların Wolff’a karşı yürüttükleri kampanya 1730’larda gücünü kaybetse de, 1740’lar ve 1750’lerde, C. A. Crusius’un yazıları yoluyla bu hareket yeni bir itki kazanmıştır. Titiz bir epistemoloji çerçevesinde Crusius, pietistlerin Wolff’a yönelik birçok itirazını sistematize edip güçlendirmiştir. Crusius’un Wolff’un rasyonalizmine yönelik eleştirel silahı, düşüncemizin temel ilkelerinin akıl tarafından ispatlanamayacağı ve aklın bize hissî tecrübe dışında bir bilgi temin edemeyeceğinden müteşekkildir. Pietist karşı çıkışın en belirgin etkisi, Wolff taraftarlarını bir ikilem ile takdîm etmek olmuştur: Ya rasyonel bir kuşkuculuk ya da irrasyonel bir fideizm. Bu bakımdan, Kant’ın erken dönem metafizik yönelimini, bu ikilemden kaçma isteğine bağlamak mümkündür. Genç Kant, yalnızca metafiziğin, Aydınlanmanın akla olan inancını pietistlerin saldırılarından koruyabileceğine inanmaktadır: Yalnız ve yalnızca metafizik, ahlâki ve dini inançlarımız için rasyonel bir gerekçelendirme sunabilir ve bu nedenle kuşkuculuk ve fideizm arasında bir orta yol tesis edebilir (Beiser, 1992: 30).

Şimdi, sunulan bu kısa tarihsel panorama eşliğinde, 1781 tarihli *Saf Aklın Eleştirisi*’ne değin Kant’ın felsefî kariyerine bakıldığında, bu kariyer, bütün çabalara rağmen, 1766 basım tarihli *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik (Metafiziğin Düşleriyle Aydınlanan Bir Hayâlperestin Düşleri)* metnindeki kendi sözlerine atıfla, “mutsuz bir aşk hikâyesi” tarafından belirlenmiştir. Bu aşk, tahmin edileceği üzere, Kant’ın metafiziğe duyduğu aşktır; ancak, yine kendi sözleriyle, vuslat bir türlü mümkün olmamış, metafizik adını verdiği sevgilisine ne kadar yaklaşırsa, bir o kadar da bu sevgiliden uzaklaşmıştır (TG, AA 02: 367; Beiser, 1992: 26). Böylece, metafiziğe yönelik tutku, Kant fikriyyâtının sahnesini tesis etmekte, Kant’ın eleştiri öncesi dönemdeki dramının çerçevesini çizmektedir. Bu bağlamda, Beiser’in belirttiği üzere, Kant’ın eleştiri öncesi çalışmaları, metafiziğe yönelik tutumu îtibâriyle, çeşitli dönemler ekseninde ele alınabilir: 1746-1759 arasındaki dönem, metafiziğe yönelik ilk yoğun tutku evresine tekâbül edip, Kant’ın ana amacı metafiziğe sağlam bir temel sağlamaktır. Kant, Tanrı’ya dâir bilginin imkânının, ölümsüzlük düşüncesinin ve doğanın ilk ilkelerinin tesisi açısından metafizik bir temel bulabileceği inancındadır. 1760-1766 arasındaki dönem ise bir nevi “rüyadan uyanma” hâline tekâbül eder. Kant, daha önceki rasyonalist temelli metafizik arayışlarını terk ederek, tecrübî bilginin sınırlarını aşan her türlü etkinliği reddeder ve kuşkuculuğa doğru bir temâyül geliştirir (Beiser, 1992: 26-27). Bununla

birlikte bu dönemde, Kant'ın, ilgi alanına aynı zamanda Aydınlanma ve ahlâk konularının girdiği, genel olarak bir doğa metafiziğine yönelik eleştirilerde bulunsa da, metafizikteki problemlerin, ahlâk zemîninde çözülebileceğini düşündüğü görülmektedir. 1772-1780 arasındaki sessizlik döneminden hemen önce ise, 1768 ve 1770 tarihli iki temel metinle Kant'ın, eleştirel döneminin temel çözümlerine doğru bir adım attığı, bununla birlikte mütevazı bir ontoloji olarak metafiziğin mümkün olduğu inancına sahip olduğu anlaşılmaktadır (Beiser, 1992: 27).

### 1.1.1. Newton ve Leibniz Arasında

Kant'ın felsefede ilk ürünlerini verdiği erken yazılarının temel ekseni, bir taraftan metafizik bilginin imkânını tesis etmek, diğer taraftan da doğabilimine dâir farklı yaklaşımları uzlaştırmaya çalışmak üzerine kuruludur. 1755 tarihli *Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae Nova Dilucidatio (Metafiziksel Bilginin İlk Prensipleri Hakkında Yeni Bir Açıklama)* başlıklı metninde Kant, Leibniz-Wolff yaklaşımı ekseninde, tamamıyla “yeter neden ilkesi (*sufficient reason*)” tarafından belirlenen rasyonel bir bütünlük olarak “dünya” anlayışını savunmakta; Leibniz-Wolff metafiziğiyle Newton fiziği arasındaki temel anlaşmazlıkların çözülebileceğini düşünmektedir (Gardner, 1999: 14). Bu bağlamda Kant'a göre, “doğanın en genel ilkeleri olan zaman, mekân ve maddenin kuvvetleri,” varlığın en yüksek ilkeleri olarak kabul edilen mantık ilkelerinden, yani özdeşlik, çelişmezlik ve yeter neden ilkelerinden türetilbilirler (Heimsoeth, 1986: 31).

1755 tarihli *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Teorisi)* metninde, Newton etkisinin ağır bastığı, mekanik bir sistem olarak doğa anlayışı görülmektedir. Kant, Güneş sisteminin kökenine ilişkin bir hipotez geliştirmekte ve dahası Newton'dan daha da ileri giderek mekanik doğa bilimi için Tanrı varsayımına gerek olmadığını ileri sürmektedir. Fakat Kant'a göre bundan, Newton'cu bilimin, gerçekliğin tam bir tasvîrini verdiği de çıkarılmamalıdır. Bilimsel açıklamalar kendi kendilerine yeterli olmayıp, metafiziksel veya teolojik bir gerekçelendirme talep ederler; zira Newton'cu ilkelerin sınırlanmamış uygulamaları, dünyanın kökeninin ilâhi bir akıl (*intellect*) olduğuna en iyi kanıttır. Bununla birlikte Kant, aynı zamanda, Leibniz'ci

rasyonalizmin karakteristik bir ilkesini de kabul etmektedir: Doğa bilimi için metafiziksel temellendirme şarttır. Bu açıdan rasyonalist metafizik, teoloji için olduğu kadar doğa bilimi için de mümkün ve zorunludur (Gardner, 1999: 14-15).

1756 tarihli *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (Canlı Kuvvetlerin Doğru Hesaplanması Üzerine Düşünceler)* metni ise Newton'cu doğa bilimi ile rasyonalist metafizik arasında, bu disiplinlerin uygulama alanlarının farklılığı düşüncesinden hareketle bir ortaklık kurmaya çalışmaktadır (Gardner, 1999: 14-15). Son olarak erken yazılarından 1756 tarihli *Monadologica Physica (Fiziksel Monadoloji)* metni, Newton'ın uzayın bölünebilirliğine veya sürekliliğine yönelik görüşleri ile Leibniz'in bölünebilirlikten yoksun ve canlı kuvvet birimleri olarak monadlar metafiziği arasında bir uzlaşma kurma denemesidir (Heimsoeth, 1986: 29-30).

### **1.1.2. Metafizik Sorgulanıyor**

Kant'ın eleştirisi öncesi döneminin bu evresi, 1760'ların ilk yılları itibâriyle ortaya koyduğu, metafiziğe yönelik ilk kuşkucu temâyüllerinin geliştiği çalışmalardan oluşmaktadır. 1762 tarihli *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (Dört Kıyas Şeklinin Düzmece Ayrıntıcılığı)* metinde Kant, klâsik metafiziğin temel yapı taşlarından klâsik mantığa yönelik eleştirilerde bulunmaktadır. Buna göre, mantıkçıların genel olarak kıyas türlerini dörde ayırması, görünüşte doğru gibi görünse de, gerçekte yanlıştır; zira, esâsta yalnızca tek ve temel bir mantık formu bulunmakta olup, diğerleri bu formun çeşitlendirilmesiyle oluşmaktadır. Bu çalışmanın önemi, Beiser'in de belirttiği gibi, Kant'ın daha sonra yargı verme fiilleri ile mantık formları arasında kurduğu bağlantıları ilk defa dilegetirmesinden oluşmaktadır (Beiser, 1992: 37-38).

1763 tarihli *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (Tanrının Varlığının İspatlanmasına Yönelik Olanaklı Tek Zemîn)* metninde ise Kant, rasyonel teolojideki geleneksel Tanrı ispatlarına karşı çıkararak, Leibniz-Wolff öğretisini reddetmektedir. Daha da önemlisi, Leibniz'ci metafizikle Newton'cu bilim arasında bir uzlaşma kurma düşüncesini kısmen bırakarak, Kant metafizik için doğru yöntemin ne



olduğu konusunu düşünmeye başlamış ve rasyonalist yaklaşımın kökensel geçerliliğini sorgulamaya yönelmiştir (Gardner, 1999: 15).

Kant'ın rasyonalist yaklaşımı sorgulamasının doruk noktalarından birini ise 1763 tarihli *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (Negatif Nicelikler Kavramını Dünyabilgeliğine Uygulama Denemesi)* adlı metni oluşturur. Bu metinde o, “fiziksel/empirik” ve “mantıksal” ilişkileri birbirinden ayırarak, Leibniz-Wolff felsefesinin temel savlarına keskin bir karşı çıkış geliştirmektedir (Gardner, 1999: 15). Diğer bir deyişle Kant, matematikten ödünç aldığı negatif nicelik kavramından hareketle, bu tür niceliklerin mutlak bir yokluk belirtmediğini, aksine kendi türlerinde bir değer taşıdıklarını, böylece de aynı değerdeki bir pozitif ve negatif niceliğin birbirini sıfırladığını ifade etmekte; bu bağlamda, doğa sözkonusu olduğunda ise çekme ve itme gibi iki kuvvetin maddenin temel kuvvetleri olduğunu, “her dinamik etki ve karşı etki”nin bu kuvvetlere dayandığını, bu kuvvetlerin ise birbirine karşıt olduğunu ve karşılaştıkları zaman da birbirlerini yok ettiğini, dolayısıyla, “bir cismi eşit değerde itme ve çekme kuvveti etkilerse” cismin hareket etmeyip durağan kaldığını vurgulayarak; “fizik ve matematik alanda” ortaya çıkan karşıtlıkların, “mantık alanında ortaya çıkan karşıtlıklardan bambaşka” olduğunu göstermeye çalışmaktadır (Heimsoeth, 1986: 38-39). Bu çerçevede, mantık alanındaki karşıtlık bir çelişme, ancak fizik alanındaki karşıtlık bir durağanlık, matematik alanındaki ise sayı sistemi içerisinde bir yeri olan bir sıfır durumu olarak ortaya çıkar. O hâlde, mantıktaki yasalılık, fizik ve matematikteki yasalılıktan ayırdedilmelidir (Heimsoeth, 1986: 38-40).

1764 tarihli *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Doğal Teoloji ve Ahlâk İlkelerinin Açıklığı Üzerine Bir Araştırma)* adlı metinde ise Kant, metafiziğe yönelik yöntemsel dönüşümün ana hatlarını çizmekte, matematik ve metafiziğin yöntemleri hakkındaki derin farklılığa işâret etmektedir. Buna göre metafiziktekinin aksine matematikte nesnelere inşâ edilir ve açık bir biçimde tanımlanabilirler. Kant metafiziğin geleceğinin doğa bilimlerindeki Newton'cu yöntemin taklîd edilmesinde olduğunu ifade etmektedir. Yani metafizik, Wolff'da olduğu gibi matematiksel bir sistemi taklîd ederek tanımlardan ilerlemek yerine, (özgürlük veya zaman gibi) kavramları verili kabul ederek bunlardan yola çıkmalı, bunlara ilişkin

(ispatlanamaz) önermeleri aramalı ve analiz yoluyla kavramların tanımlarına ilerlemelidir. Her ne kadar Kant burada “şu ana kadar hiçbir metafizik yazılmamıştır” dese de, metafiziği ilkece olanaklı görmekte ve önerilen yöntem sayesinde metafizikte de matematiktekine denk bir kesinliğin olabileceğini düşünmektedir (Gardner, 1999: 15-16).

Bu dönemin son önemli metni 1766 tarihli *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik (Metafiziğin Düşleriyle Aydınlanan Bir Hayâlperestin Düşleri)* ile ise Kant metafizik bilginin olanaklılığını yadsıyarak, metafizik için yeni bir yöntemden ziyâde, daha soylu yeni bir hedef belirler: metafiziğin görevi, insan aklının sınırlarını araştırmaktan oluşur. Cassirer’in belirttiği üzere, Kant’ın bu metindeki ana sorunu, “nesnelerin düzeni hakkında hayâller gören birinin kuruntuları ile metafiziği ayıran sınırların nerede olduğu”nu yanıtlamaktır (1996: 92). Bununla birlikte, Gardner’a göre, metafizik bilginin imkânını yadsımasına rağmen, bu metnin şüpheciliğini Hume’un (ve herhangi bir pozitivistin) metafizik karşıtı tavrından ayıran şey, Kant’ın metafiziksel spekülasyonu hâlâ anlamlı görmeye devam etmesidir. Dahası Kant, metafiziğin kavramları ile ahlâkın kavramları arasında bir bağlantı olduğunu iddia etmekte; tinsel bir dünyanın bulunduğuna yönelik en geçerli kanıtı, “ahlâki bilinç”te aranacak şekilde konumlandırmaktadır. Bu şekilde Kant, bu tür bir düşüncenin insanı hissî olmayan bir dünyanın yasalarına da tâbi kıldığını ve böylece insanın ikili bir varoluşa sahip bir varlık olarak görülebileceğini vurgular. İnsan bir tarafta Newton’cu yasalara tâbi iken, diğer tarafta da ahlâk yasalarından oluşmuş tinsel bir dünyanın yasalarına tâbidir (Gardner, 1999: 16-17).

### 1.1.3. İlk “Eleştirel” Açılımlar

1768 tarihli *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihâî Dayanağı Hakkında)* ve 1770 tarihli *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis (Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve İlkeleri Hakkında)* başlıklı metinleri ile birlikte Kant, özellikle uzay ve zaman konusunda, transendental felsefenin de temelini oluşturacak ilk fikirlerini ileri sürmektedir.

*Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihâî Dayanağı Hakkında* adlı metninde Kant, daha sonra *Prolegomena*'da kullanacağı ve literatürde “örtüşmeyen eşler” olarak bilinen bir argüman üzerinden, “yer kaplayan bir cismin içsel özellikleri, yani cismin parçalarının birbirlerine göre olan konumları ve düzeni, onun diğer cisimlerden tümüyle ayırd edilmesine yeterli midir?” sorusunu el alır (Gözkân, 2006: 47). Sorunun yanıtı, Leibniz ile bir hesaplaşmayı içerecek şekilde, Kant’a göre, uzay kavramının ancak bir “görü” olduğu düşüncesinden yola çıkılarak verilebilir. Bu şekilde Kant, eleştirel felsefenin temel savlarından biri olan kavram ve görü ayrımını önelemektedir.

1770 tarihli *Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve İlkeleri Hakkında* metninde ise Kant, bilme kuvvetleri (*facultas*) sınıflaması üzerinden, bu kuvvetlerin dâir oldukları nesnelere ve “dünya”ları ele almakta ve her bir kuvvetin temel formlarını belirlemeye çalışmaktadır. Buna göre, “hissetme yetisi (*sensualitas*),” öznenin temsil faaliyetinin bir nesnenin mevcûdiyyetinden belirli bir şekilde etkilenme yoluyla işler olan “alırlık gücü”nü (*receptivitas*); “akıl (*intelligentia*)” veya “düşünme yetisi (*rationalitas*)” ise öznenin, hislere verilemeyecek olan şeyleri temsil etme kuvvetini belirtir (MSI, AA 02: 392).

Hissetme yetisinin nesnesi hissî olan; fakat yalnızca akıl yoluyla bilinebilecek olandan başka bir şeyi içermeyen faaliyetin nesnesi ise aklî olandır. Eskilerin okullarında, ilki fenomen (*phaenomenon*), sonraki ise numen (*noumenon*) olarak adlandırılır. Hissetme yetisinin yasalarına tâbi olduğu sürece bilgiye (*cognitio*) hissî bilgi, aklın yasalarına tâbi olduğu sürece de bilgiye aklî veya rasyonel bilgi denir (MSI, AA 02: 392).

Kant bu metninde, hissî dünyanın iki temel prensibi olarak uzay ve zamanın saf görü olduklarına yönelik düşüncelerini geliştirmekte (MSI, AA 02: 398-406); akletme kuvvetinin ise “mantıksal” ve “real” olmak üzere iki tür kullanımının olduğunu vurgulamaktadır (MSI, AA 02: 393-394). Buna göre, aklın mantıksal kullanımı, hissî bilginin düzenlenmesi, aklın real kullanımı ise duyulara verilemeyecek nesnelere temsil etme işlevini görmektedir. Şimdi, her ne kadar eleştirel dönemin terminolojisinden ve tecrübî bilginin tesisine yönelik düşünme yetisinin sentetik katkısından tam olarak söz edilemezse de, Kant’ın saf görü ve aklın mantıksal kullanımlarını tesbît etmesiyle, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin temel çözümlerine bir giriş yaptığı söylenebilmektedir. Bununla birlikte Kant, henüz düşünme yetisini kavrama yetisi ve akıl olarak ayırmamakta, dahası, düşünme yetisinin şeyleri oldukları gibi temsil edebileceği inancını korumaktadır:

Açıktır ki, hissetme yetisi vâsıtasıyla düşünülen şeyler, şeylerin tezâhür ettikleri şekliyle temsilleridir, bununla birlikte, akıl vâsıtasıyla düşünülen şeyler ise şeylerin oldukları gibi temsilleridir (MSI, AA 02: 392).

Gardner'ın belirttiği üzere Kant 1770'lerde, *Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve İlkeleri Hakkında* adını taşıyan metninin, nihâî görüşünü sunduğunu düşünmektedir. Ancak 1772 tarihinde dostu ve öğrencisi Marcus Herz'e yazdığı bir mektup, Kant'ın yeni bir sorgulama içinde olduğunu göstermektedir. Eğer aklın ideaları hissî dünyadan ayrı iseler, nasıl olur da onlar uzaysal-zamansal belirlenimlere uygulanmaktadırlar? Kant böylece 1772 tarihli mektubunda, "eleştirel problem"i ilk defa formüle etmektedir (Gardner, 1999: 19-20). Bu formülasyondan sonra Kant, mektupları hâric, uzun bir sessizlik dönemine girecektir.

## 1.2. Eleştirel Dönem

Kant'ın eleştiri öncesi döneminden *Saf Aklın Eleştirisi'*ne kadar geçen felsefî çizgisinde, eleştirel felsefenin ana temalarına giden kimi açılımların 1770'lere kadar çeşitli şekillerde izi sürebilse de, literatürde, Kant'ın Herz'e yazdığı 21 Şubat 1772 tarihli mektuptaki sorgulamalarının bambaşka bir önemi olduğu kabul edilmektedir.<sup>13</sup> Bu mektupta Kant, *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft (Hissetme Yetisi ve Aklın Sınırları)* başlıklı bir kitap hakkında çalıştığından, kitabın ise "teorik" ve "pratik" olmak üzere iki bölümde planlandığından söz etmektedir. Buna göre, "teorik" bölüm, "genel fenomenoloji (*phaenomenologie*)" ve "metafizik" olarak ikiye ayrılmakta; metafizikte, yalnızca metafiziğin doğası ve yöntemi ile ilgilenileceği belirtilmektedir. Diğer yandan "pratik" bölümde ise yine ikili bir ayırım yapılmakta, ilk kısımda beğeni duygusunun (*Gefühls des Geschmacks*) ve hissî arzuların (*sinnliche Begierde*) genel prensiplerinin ele alınacağı, ikinci kısımda ise ahlâklılığın ilk temellerinin (*erste Gründe der Sittlichkeit*) araştırılacağı vurgulanmaktadır (Br, AA 10: 129-130). Bununla birlikte, bu belirlemelerin

---

<sup>13</sup> 1772 tarihli Herz Mektubu, farklı gelenekteki Kant yorumcularının ortak bir görüşü olarak, *KrV*'nin ve dolayısıyla Kant sisteminin en önemli yeniliği olan "transendental dedüksiyon" fikrinin ilk formülasyonu olarak kabul edilmektedir (örneğin bkz. Carl, 1989: 5; Cassirer, 1996: 158-161; Heidegger, 1997a: 36-39). Ayrıca, Kant'ın eleştiri öncesi döneminden eleştirel dönemine geçişinin önemli adımlarından biri olan 1770 tarihli *Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve İlkeleri Hakkında (De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis)* metni ile bu mektubu ve *KrV*'nin transendental dedüksiyon bölümündeki temel argümanlarını karşılaştıran bir çözümleme için, bkz. Longuenesse, 2000: 19-29.

devamında Kant, sözkonusu eserin teorik bölümü üzerinde düşünürken, hem kendi uzun süren metafizik araştırmalarında hem de diğer filozoflarda esâsa yönelik olarak eksik kalmış bir şeyi, metafiziğin tüm gizini açacak anahtarın ne olduğunu keşfettiğini belirtir:

Kendi kendime şu soruyu sordum: bizde bulunan ve temsîl olarak adlandırılan şeyin nesne ile bağlantısının (*Beziehung*) temeli nedir? (Br, AA 10: 130).

Bu bağlantı Kant'a göre, *Gemüt*'ün<sup>14</sup> nesnelere etkilenme yoluyla oluşturduğu hissî temsiller açısından anlaşılabilir. Benzer olarak, sözkonusu bağlantı, temsillerin objeler açısından etkin olduğu, yani nesnelere sözelimi ilâhî bir düzlemde meydana getirildiği bir örnekte de kavranabilir.

---

<sup>14</sup>"*Gemüt*," Kant felsefesinin anahtar terimlerinden biridir ve Caygill'in belirttiği üzere bu kavram, Kant'ın Kartezyen felsefeye yönelik eleştirilerinin odak noktalarından birinde yer alır. Bu bağlamda kavram, Descartes'ın kuramında olduğu gibi, herhangi bir şekilde "düşünen bir cevher"e işaret etmez. Ayrıca Caygill'e göre Kant bu terimi, felsefesinin bir başka merkezî terimi olan "*Seele*"den de dikkatle ayırır. Buna göre "*Gemüt*," ideal ya da cismâni herhangi bir "cevher"i göstermez, fakat, hissetme yetisi, hayâlgücü, kavrama yetisi ve aklın *yaşam güçlerinin* (*Gemütskräfte*) bulunduğu "yer" (*place*) veya "konum" (*position*) (Caygill, 1995: 210-212). Yine Kovanlıkaya'ya göre, "Kant belirli yetiler itibâriyle rûhdan bahsederken *Gemüt* kelimesini kullanır. Hissetme yetisinden hem *Gemüt*'ün (A19) hem de *Seele*'nin (A94-95) yetisi olarak bahseder. Aklın kendiliğinden teorik faaliyeti olarak idrâk yetisi *Gemüt*'ün faaliyettir (A 50-52/B 74-76). Muhayyile (A78/B 103) ve transandantal bilinç fiili (A94-95) *Seele*'nin faaliyettir (A94/95). Kant, *Seele*'nin hissetme, muhayyile ve saf bilinç yetilerinin *Gemüt*'ün faaliyetlerinden (ki bunlar idrâk ve muhâkeme yetisi olarak akıl olmak durumundadır) çıkarılamayacak kaynak yaratan yetiler olduğunu ifade eder (A94). Ayrıca, rûhun bir cevher olup olmadığının, ölümsüz olup olmadığının bilinip bilinmeyeceğinin tartışıldığı bölümlerde de sözkonusu olan *Seele*'dir (A72/B97, A348-A351). Bunları göz önünde tutarak temel olanın tezâhür edinebilme, temsîl edebilme, canlandırma ve bu faaliyetlerin birliğini sağlama açısından *Seele* olduğu, *Gemüt*'ün *Seele*'den ayrı bir şey olmayıp, Kant'ın, *Seele*'den tanımaya, bilmeye yönelik yetilerin faaliyeti itibâriyle *Gemüt* olarak bahsettiği, bütün faaliyetin esâsen *Seele*'ye aid olduğu düşünülebilir" (Kovanlıkaya, 2002: 8).

Şimdi, Türkçede bu terim, "nefs" (Kant 1935), "rûh" (Kant 1935), "zihin" (Kant 1935, Gözkân 2002), "rûhsal yapı" (Kant 1983), "an" (Kant 1993) ve "dimağ" (Kant 2010a) şeklinde karşılanmıştır. "Rûh" sözcüğünün "*Seele*" karşılığı için saklı tutulması gerektiğinden, bu sözcük "*Gemüt*" için kullanılamaz. "Nefs" sözcüğünün anlam katmanları arasında hâlâ yer almaya devam eden (örneğin, "nefsini bilen Rabbin bilir" deyişinde olduğu gibi) teolojik çağrışımlar da, Kant'ın "*Gemüt*" kavramsallaştırmasına, onun yüklediği anlamları ekleyeceğinden devre dışı bırakılabilir. Kant'ın "*Seele*"nin, "*Gemüt*"ün hiçbir kuvvetinden türetilmeyecek "*Sinn* (*his*)," "*Einbildungskraft* (*hayâlgücü*)" ve "*Apperzeption* (*farkındalık*)" olarak üç temel kuvveti bulunduğunu ısrarla vurguladığı dikkate alındığında, "*Gemüt*" için "rûhsal yapı" ifâdesi de yerinde gözükmemektedir. Çünkü bu durumda Kant'ın ifâdeleri, "*rûh*"un (*Seele*) "*rûhsal yapı*"dan (*Gemüt*) türetilmeyecek kuvvetleri bulunmaktadıra dönecektir ki, böyle bir söyleyiş yerinde değildir. "An" sözcüğü ise eski Türkçedeki "ang" (anlamak) kökünden gelmekte olup, semantik olarak yalnızca "anlama yetisi"ni karşılayabilir. Türkçeye Arapçadan geçen "zihin," "insanın kendini ve çevresini bilmesinde rol oynayan idrâk, tanıma, anlama, kavrama, hatırlama, sembolleştirme, muhâkeme ve soyutlama gibi faaliyetlerin bütünü"nü ifade eder ve aynı zamanda "hafıza" anlamına gelir (Ayverdi, 2005: 3504-3505). Terimin sıralanan bu anlam bağlantılarında eksik olan, Kant felsefesinde "*Gemüt*"ün "hissetme yetisi" ve "hayâlgücü"nü kapsayan cihetini vermemesidir. Yine "dimağ" sözcüğü, "beyin, şuur ve akıl" (Ayverdi, 2005: 712-713) anlamlarına geldiğinden, "zihin" sözcüğündeki sorunlara yol açmaktadır. Bu nedenlerle çalışma içerisinde "*Gemüt*" terimi, Türkçede uygun bir karşılık önerilene kadar, aynen alınıp italik yazılacaktır.

Bu nedenle, hem görüsü şeylerin (*Sachen*)<sup>15</sup> temeli olan *intellectus archeypus*'un hem de mantıksal işlemleri için şeylerin (*Sachen*) hissî görüsüne bir veri olarak gereksinim duyan *intellectus ectypus*'un imkânı kavranabilir olmaktadır. Bununla birlikte, bizim kavrama yetimiz temsilleri vâsıtasıyla (moral amaçlar hâric) nesnelere temel-sebebi (*Ursache*) olmadığı gibi, (real kullanımı bağlamındaki)<sup>16</sup> kavrama yetisinin temsillerinin sebebi de nesnelere değildir. O hâlde, kavrama yetisinin saf kavramları hislerde (*Sinne*) kaynağını bulan duyumlardan (*Empfindungen*) soyutlama yoluyla elde edilmediği gibi, bu kavramlar duyular vâsıtasıyla temsillerin alımlanmasına (*Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne*) dâir koşulları da ifâde etmezler. Fakat bu kavramlar kaynağını rûhumuzun doğasından aldıklarından, ne objenin etkilemesiyle doğarlar, ne de bu kavramlar objeyi meydana getirirler (Br, AA 10: 130).

Bu çerçevede Kant, daha önceki araştırmalarında, bir nesneyi belirlemek üzere nesnelere atfedilen *a priori* temsillerin nasıl mümkün olduğu sorusunu sessizce geçiştirdiğini vurgulayarak, bilginin sınırlarıyla ilgili bu soruya yönelik yanıtlarını, “üç ay içerisinde basıma hazır olacak” çalışmasıyla vereceğini belirtmektedir (Br, AA 10: 132). Bilindiği üzere, 1772’de ilk defa bu kadar açık bir biçimde formüle edilen bu derin soru, bir yanda Kant’ın klâsik metafiziğe yönelik eleştirilerinin doruk noktası iken, diğer yanda, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde okuyucunun karşısına, saf kavrama yetisi kavramlarının *a priori* olarak objektif geçerliliğini (*objektive Gültigkeit*) ortaya koyma amacıyla olan “Saf Kavrama Yetisi Kavramlarının Dedüksiyonu” olarak çıkacaktır. Ancak 1772 tarihli bu mektuptan sonra Kant, üç ay içerisinde sözkonusu eserini basıma hazır hâle getirememiş, dahası, 1781 tarihine kadar yaklaşık on yıllık bir sessizlik dönemine girmiştir: Fırtına öncesi uzun bir sessizlik dönemi.

---

<sup>15</sup> Genelde Türkçede “şey”, İngilizcede de “thing” sözcükleriyle karşılanan Kant’ın iki yakın anlamlı terimi “Ding” ve “Sache”yi birbirinden ayırtmak için, “Sache” söz konusu olduğunda her zaman parantez içinde orijinal sözcük verilecektir.

<sup>16</sup> Bu pasajı değerlendirirken, yukarıda bahsedilen 1770 tarihli *Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve İlkeleri Hakkında* metninde yapılan, düşünme yetisinin mantıksal ve real kullanımları ayırımını dikkate almak gerekmektedir. Dolayısıyla “real kullanımı bağlamındaki” ifâdesi, burada düşünme yetisinin kullanımına gönderme yapmaktadır.

### 1.2.1. İlk Felsefe'den Fizik-Ötesi'ne

*Saf Aklın Eleştirisi'* nin 1781 tarihli ilk "Önsöz"ünde Kant, insanın, kendisine kendi aklı<sup>17</sup> tarafından buyrulan, fakat yine de aklın tüm kapasitesini aşan birtakım sorunlar tarafından rahatsız edildiğini belirtmektedir:

İnsan aklı, bilgilerinin bir çeşidinde, geri çevrilemeyen birtakım sorular tarafından rahatsız edilmek gibi özel bir kader ile karşı karşıyadır. Çünkü bu tür sorular bizzât aklın doğası tarafından akla verilmekte, fakat aynı zamanda da akıl yoluyla yanıtlanamamaktadır, zira bu tür sorular insan aklının tüm kuvvetini (*Vermögen*) aşar (A vii).

Kant'a göre akıl bu karmaşaya aslında hiç de kendi suçu yüzünden düşmez. Akıl, tecrübe (*Erfahrung*) sırasında kullanılması kaçınılmaz olan birtakım ilkelerden (*Grundsätze*) yola çıkar ve tecrübe tarafından da yeterince teyîd edildiğini gördüğü bu ilkelerle, doğasının gerektirdiği şekilde daha yüksek, daha uzak/başka koşullara (*Bedingungen*) doğru yol alır. Fakat bu yolda ilerlediğinde, sorular hiçbir zaman tükenmediğinden, akıl, kendi işinin hiçbir zaman tamamlanmamış olarak kaldığını farkederek, tecrübede rastlanabilecek tüm olanaklı kullanımı aşan ilkelere sığınma zorunluluğuyla karşı karşıya kalır. Öyleki ortak akıl (*gemeine Menschenvernunft*) bile bu ilkelerin kullanımını destekler görünmektedir.<sup>18</sup> Fakat bu şekilde akıl karanlığa ve çelişkiye düşmekten de kurtulamaz. Yine de akıl, bir yerlerde gizli kalmış hatalar zemîninde ilerlediğini tahmin etmekte, ancak sözkonusu hataların örtüsünü açıp kaldıramamaktadır. Zira kendisine dayanarak yol aldığı ilkeler tüm tecrübenin sınırlarını aştığından, tecrübeden gelebilecek bir denek taşı da bulunamaz. İşte bütün bu bitimsiz savaş alanı Kant'a göre "metafizik"ten başka bir şey değildir (A vii-viii).

Kant metafiziğin bir zamanlar tüm bilimlerin kraliçesi olsa da, ağlayan bir *Hekabe* gibi, artık çağın modasına uygun olmadığı için, taleplerinden vazgeçtiğini belirtir. Tarihsel olarak bakıldığında, metafiziğin başlangıçta dogmatistlerin yönetiminde "despotik" bir

---

<sup>17</sup> Bu pasajda ve sonraki metafizikle ilgili pasajlarda geçen "akıl" teriminin, genel olarak "düşünme, bilme, tanıma ve yargılama yetisi" olarak kullanıldığı dikkatlerden kaçmamalıdır. Dolayısıyla, metafizikle ilgili problemleri, bilme kuvvetinin (–analitik bir düzlemde–) "kavrama yetisi" ve "akıl" olarak adlandırılan ve ayrılan cihetlerinden sadece akıl yönüne bağlamamak gerekmektedir. Bu nedenle, söz konusu bütünlüğü vurgulamak için, takîb eden kısımlarda zaman zaman "düşünme yetisi" adlandırmasına başvurulacaktır.

<sup>18</sup> Bkz. aynı zamanda, B xiv.

şekilde işlediğini, ancak daha sonra kuşkuocuların elinde zarar gördüğünü belirten Kant, buna rağmen, metafiziğe yönelik taleplerden vazgeçilmediğini, dahası Locke'un kavrama yetisini fizyolojik bir açıdan ele alan yaklaşımının da, metafiziğe atfedilen köken problematik olduğu için işe yaramadığını vurgular. Böylece, tüm çabalar denendikten sonra bir tür aldırmaçlık ortaya çıksa da, Kant, her şeye rağmen metafizik sorulara ilgisiz kalmanın mümkün olmadığını belirterek, sözü edilen karmaşadan kurtulmanın yolunu eleştirel bir muhâkemededen geçtiğini ifâde eder (A ix-xi). Bu durumda Kant'a göre "akıl" veya düşünme yetisi, görevlerinin en zorunu üzerine almak durumunda, haklı olduğu savlarını güvence altına alacak, fakat temelsiz olanları da dışarıda bırakacağı bir *muhâkeme sahnesi* tesis etmek ve böylece el yordamıyla değil, kendi ezeli ve değişmez yasalarına göre davranmak zorunda kalacaktır. Bu ise aklın kendini bilmesinden (*Selbsterkenntnis*) başka bir şey olmayıp, "saf akıl"ın "eleştiri"si adını almaktadır (A xi-xii).

Eleştiri derken, kitapların veya kimi sistemlerin bir eleştirisini değil, fakat genel olarak akıl kuvvetinin (*Vernunftvermögens*) bir eleştirisini anlıyorum (A xii).

Kant, bu yolda ilerleyerek, aklın tecrübî olmayan kullanımlarındaki tüm hataları ortadan kaldırdığını, aklın nerede hataya düştüğünü saptadığını ve yine akla uygun olarak tüm bu sorunları çözdüğünü belirtmektedir. Öyleki ona göre, çözümü yapılmamış ya da en azından çözüm için ipucu verilmemiş tek bir metafizik problem kalmamıştır (A xii-xiii). Kant bu çabayı gerçekleştirirken, yalnızca saf düşünme yetisi ve bu yetinin saf düşünme (*Denken*) fiilleriyle ilgilendiğini bildirmektedir.

*Saf Aklın Eleştirisini*'nde sunulan bu belirlemelere bakıldığında, metafiziğin esâs olarak, tecrübe açısından kullanımı meşrû olan düşünme yetisinin birtakım ilkeleri veya kavramlarını, tecrübe alanının dışına taşıyarak kullanmaktan kaynaklandığı görülmektedir. Sözelimi, tecrübî bilgi sahasında nedensellik kavramını veya ilkesini güvenli bir biçimde kullanan düşünme yetisi, "kendi doğasının gerektirdiği üzere," demek ki aslında kaçınılmaz bir biçimde, bu kavramla ilgili daha uzak sorular sorduğunda ve bu soruları yanıtlamaya kalktığında; örneğin, doğa alanında kullanılan nedenselliğin, doğa alanının bir bütün olarak açıklanmasında yeterli olmadığını, bu alanın yasalarını bütüncül bir perspektifte açıklamak için "özgürlükten kaynaklanan bir başka" nedenselliğin –sözelimi, ilâhî bir gücün ürünü olan nedenselliğin– daha bulunduğunu (A 444/B 472) veya tersi bir biçimde, herhangi bir



şekilde özgürlükten kaynaklanan bir nedenselliğe yer olmadığını, varlık düzlemindeki tüm olup bitmelerin yalnızca doğa nedenselliğine göre gerçekleştiğini savunduğunda (A 445/B 473), yanıtlanamayacak bir çatışmanın içine girer. Böylece metafizik, tecrübe için gerekli ve geçerli olanı, tecrübe sınırları içerisinde verilemeyecek olana da uygulama talebinden doğmaktadır.

Şimdi, bu tür bir metafizik anlayışı, tarihsel kesit itibarıyla değerlendirildiğinde, modern felsefede Kant'ın açtığı yolu net bir biçimde göstermektedir. Bir karşılaştırma ile belirginleştirilirse, bilindiği üzere Descartes'a göre "felsefe" sözcüğünden "bilgelik"i inceleme, "bilgelik"den de, yalnızca "ölçülülük" değil, fakat gerek "eylem" ve "beceri" alanlarında, gerekse "sağlık"la ilgili konularda insanın bilme yeterliğine sahip olduğu her şeyin tam bir bilgisi anlaşılır. Ona göre, bu şekilde anlaşılan "bilgelik" ise ancak "ilk nedenlerin bilgisi"nden elde edilebilir (Descartes, 1985: 179). Böylece, sözkonusu bilgeliği hedefleyen "felsefenin bütünü bir ağaç gibidir: kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da öteki bütün bilimlerdir, onlar da, belli başlı üç dalda toplanabilir: tıp, mekanik ve ahlâk" (Descartes, 1985: 186). Bu çerçevede, tecrübe dünyasının yasalarını ilk ilkeler üzerinden temellendirme anlamında metafizik Kant'da ortadan kalkmakta; dahası metafiziğin, tecrübe dünyasının ilkelerine veya yasalarına temel olmak bir yana, tam da aslında tecrübe dünyasındaki ilkeler ve yasalardan (yanılığa dayalı bir kullanımla) kaynaklandığı savunulmaktadır. Böylece metafizik, Aristoteles'ten beri gelen "ilk felsefe (*prote philosophia*)" hüviyyetini kaybetmekte, tam da kelimenin etimolojisinin önerdiği gibi, "fizik"ten "sonra gelen" anlamı ekseninde, "fizik-ötesi"ne bürünmektedir.

### **1.2.2. Spekülatif Akıl Bilgisi**

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin 1787 tarihli "Önsöz"ünde Kant, metafiziği bu sefer doğrudan "bilim" ve "bilimsellik" fikirleri bağlamında ele almaktadır. Bu çerçevede "B vii"de bir disiplin için bilim hâline gelebilmenin koşullarının genel bir tasvîrini veren Kant, aklın *a priori* bir araç olarak bilimlerde nasıl iş gördüğünü araştırmaktadır.

Şimdi, Kant'a göre tüm düşünmenin formel kurallarıyla ilgilenen bir bilim olarak "mantık"<sup>19</sup> Aristoteles zamanından beri sağlam bir bilim olagelmıştır ve gelişimini de tamamlamıştır. Bu çerçevede bilginin tüm objelerini ve bu objeler arasındaki farkları soyutlayarak iş gören mantıkta, sadece düşünme yetisi ve bu yetinin dayandığı formel kurallar ele alınır. Bu nokta ise mantığın neden bir bilim olarak diğer bilimlere karşı avantajlı bir konumda olduğunu göstermektedir. Ancak mantık bir "hazırlık (*Propädeutik*)" olarak yalnızca bilimlerin (*Wissenschaften*) girişindeki avluyu teşkil eder ve bilgi edinme (*kenntniss*) sözkonusu olduğunda gerekli olsa da, yeterli değildir (B ix). Öte taraftan akılsallığın *a priori* olarak ortaya çıktığı, yani objelerini *a priori* olarak belirlediği düşünülen diğer iki bilim ise matematik ve fiziktir. İlki bütünüyle saf, ikincisi ise saf akıldan başka diğer kaynakları da gerektiren ve böylece hem saf hem de empirik bir bölümü olan bir bilimdir (B x). Kant burada matematik ve doğa biliminin gelişimine dâir kısa bir belirleme yaptıktan sonra konuyu metafiziğe getirir.

Kant'a göre, kendisini tecrübe verilerinin bütünüyle üzerine yükselten, tamamen yalıtılmış spekülâtif bir akıl bilgisi olarak metafizik, (kavramların görüye uygulanması ile iş gören matematikten farklı bir şekilde) yalnızca kavramlarla iş görür ve akıl metafizik etkinliklerinde kendi kendisinin hem çömezi hem de ustası olma amacındadır. Ancak diğer bilimlerden daha eski olsa da, metafizik bilimin güvenilir yoluna bir türlü girememiş, dahası akıl metafizik uğraşlarında, sıradan tecrübe tarafından kimi zaman doğrulansa bile, sürekli olarak ileri sürdüğü ilkelerde geri adım atmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla metafizikte yalnızca kör değneğiyle ilerlenmiş, daha da kötüsü sırf kavramlar kullanılarak yol alınmaya çalışılmıştır (B xv).

Görüldüğü üzere Kant, 1781 tarihli "Önsöz"de metafiziğin insan aklının işleyişi gereği nasıl doğduğunu ele almışken, 1787 tarihli "Önsöz"de ise doğrudan metafizikte yapılan işe bakmakta ve metafiziğin sırf kavramlarla akıldan elde edilen *a priori* bir bilgi türü olduğunu belirtmektedir. Böylece metafiziğin dâir olduğu alan belirginleştirilmeye çalışılmakta, metafizik, *a priori* bir tarzda iş gören mantık ve matematik ile, *a priori* kavramlara dayanan ve saf bir bölümü olan doğa biliminden ayırılmak istenmektedir.

---

<sup>19</sup> Burada dikkat edileceği üzere Kant "transendental mantık"tan değil, "formel" nitelemesiyle andığı "genel mantık"tan söz etmektedir.

Şimdi bu son belirlemeler ekseninde, Kant'ın metafizikle ilgili eleştirilerinin, “yanılsama”nın (*Schein*) mantığı mefhumu üzerinden ele alınarak bütünlüğe vardırılması yerinde olacaktır.

### 1.2.3. Yanılsamanın (*Schein*) / Metafiziğin Mantığı

Tüm düşünmenin formel kurallarıyla ilgilenen bir bilim olarak “mantık,” bilginin objelerini ve bu objeler arasındaki farkları soyutlayarak iş görür ve mantıkta yalnızca düşünme yetisinin formel kuralları incelenir. Bu çerçevede, bilgi objeleri ile ilgili bağlantıyı dikkate almadan iş gören mantığa Kant “genel mantık” adını vererek, genel mantığın bir “kânûn” olarak görevinin, hakîkatin/doğruluğun (*Wahrheit*) pozitif değil, ancak negatif anlamda bir mihenk taşı olmak olduğunu ifâde eder. Ancak bilginin yalnızca formu, mantıksal yasalarla ne kadar uyumlu olursa olsun, bilginin maddî hakîkati/doğruluğu (*materielle Wahrheit*) veya objektif hakîkatini/doğruluğunu (*objektive Wahrheit*) tesis etmekten uzaktır. Bununla birlikte, muhâkeme (*Beurteilung*) için yalnızca bir “kânûn” olan genel mantık, objektif iddialara benzer savlar ortaya koymaya başladığında bilgi edinme için bir “âlet” gibi kullanılmış olur ve sözde bir “âlet” gibi kullanılan genel mantığa da “dialektik” denir. Bu aynı zamanda, bir “yanılsama mantığı”dır (*Logik des Scheins*) (A 57-62/B 82-86). Kuçuradi'nin de belirttiği gibi, genel mantık,

yargıda bulunurken, bilginin formunu belirleyen kuralların bütünü, anayasasıdır. Bu kurallarla, bilgiler ancak form bakımından yoklanabilir, yani bu kurallar ancak form yoklaması için bir araç olabilirler; ortaya konan bilginin içeriğinin hakîkatini yoklamada ise, bu kurallar işe yarayamazlar. Başka bir deyişle, doğru bilgilerin ortaya konulabilmesi için, bu bilgilerin formunu bu kuralların belirlemesi gerekliyse de, böyle bir belirleme yeterli değildir (Kuçuradi, 1997: 103).

Şimdi, Kant'a göre metafizik olarak bilinen araştırmadaki bir dizi problem, genel mantığın bir âlet olarak, yani dialektiğe düşecek şekilde kullanılmasından kaynaklansa da, asıl metafizik problemler, Kant'ın genel mantıktan ayırdığı ve “transendental” adını verdiği mantığın dialektiğe düşecek şekilde kullanılmasından doğmaktadır. Transendental mantıkta amaç, tam da yukarıda 1772 tarihli Herz'e yazılan mektupta açıklandığı gibi, düşünme yetisinin *a priori* temsillerinin tecrübe nesnelere belirlemek için nasıl kullanıldığını açıklamaktır ve burada nesnelere tamamen *a priori* olarak düşünüldüğü bir

saf kavrama yetisi ve akıl bilgisi fikri formüle edilmektedir. Sözkonusu türdeki *a priori* temsillerin veya bunlardan doğan bilgilerin kökenini, alanını ve objektif geçerliliğini (*objektive Gültigkeit*) belirleyen bu tür bir bilim, kavrama yetisi ve akıl yasalarıyla ilgili olduğundan, fakat, genel mantıkta olduğu gibi nesnelere yönelik bir atfı devre dışı bırakmayıp, aksine nesnelere belirlenmesinin koşulları ile uğraştığından “transendental mantık” olarak adlandırılacaktır (A 57/B 81). Ancak transendental mantık da, kendi içerisinde “analitik” ve “dialektik” olarak ikiye ayrılmaktadır. Transendental analitik, bilme kuvvetinin nesnelere ilgili meşrû kullanımını araştırmakta, bu çerçevede bir “hakikat/doğruluk mantığı (*Logik der Wahrheit*)” (A 62/B 87) olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, bilme kuvvetinin nesnelere dönük meşrû kullanımı, esâs olarak bu nesnelere görüde verilmesini gerektirmekte, ancak, bilme kuvvetinin kavrama yetisi adı altında yerine getirdiği işlev, görüde verilemeyecek nesnelere de bilme kuvveti tarafından doğal bir şekilde uygulanabilmektedir. Bu açıdan tecrübe nesnelere, yani görüde verilebilen nesnelere hakkında değil de, genel olarak her tür nesne hakkında sırf kavrama yetisine dayanarak yargı vermeye çalışmak, yani, yalnızca empirik kullanım için bir “kânûn” sağlayan kavrama yetisi kurallarını, sınırlanmamış bir kullanım için bir “âlet” olarak görmeyi istemek, “transendental” bir “dialektik” olacaktır (A 63-64/B 87-88). Bununla birlikte Kant’a göre bilme kuvvetinin, kavrama yetisi cihetinden görüde verilen nesnelere ilgili “Analitik”de araştırılan “kurucu” bir kullanımı olsa da, kendisi doğrudan görüde verilen nesnelere belirlemek için uygulanamayan fakat kavrama yetisinin bilgiler çeşitliliğini bir bütünlükte birleştiren ve “akıl”<sup>20</sup> adını alan yeti üzerinden bir başka kullanımı, “düzenleyici” bir kullanımı daha bulunmaktadır. Bu kullanım, doğrudan doğruya bir “hakikat mantığı” olmasa da, yani görüsel nesnelere dâir bir işlev görmese de, genel olarak bilme kuvvetinin sınırlarının belirlenmesinde akıl yetisine düşen görevi belirtir ve bu mânâda *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “Transendental Dialektik” bölümünde ele alınmasına rağmen, bilgi eleştirisinin bir tamamlayıcısı olur. O hâlde, transendental düzlemdeki “dialektik” veya “yanılsama (*Schein*),” sadece kavrama yetisinin değil, aynı zamanda aklın

---

<sup>20</sup> Dikkat edileceği üzere bu ve benzeri pasajlarda artık eleştirel felsefenin temel ayrımları görünmeye başlamış, daha önce genel olarak düşünme yetisi şeklinde sunulan “akıl,” şimdi özel olarak kendine ait temsilleri, yani “idealar”ı olan bir yeti olarak çerçevelenmiştir.

problematik kullanımında da ortaya çıkar. Pekiyi bu durumda, sözkonusu yanılsama nasıl meydana gelmektedir?

Kavrama yetisi ve akıl *hiperfizik* –doğal yapılarına aykırı, fazla– kullanıldıklarında, yani kavrama yetisi ve akıl, bilme yetileri olarak, kendilerine özgü sınırları aştıklarında (...). Kavrama yetisiyle ilgili dile getirildiğinde bu, saf kavrama yetisinin (öznenin) kavramlarına –“kategorilere” – gerçek varolma yüklenince ya da kavrama yetisinin ilkeleri *transzendent*<sup>21</sup> olarak kullanılınca olur (...). Diğer yandan akıl, kendi ürünü olan ilkelere nesnede (“fenomende”) geçerli ilkeler görünüşünü verirse, o da kendi sınırlarını aşmış olur (...). Çünkü aklın bu ilkeleri, *transzendent* ilkelerdir, yani mümkün deneyin sınırlarının ötesinde olan ilkelere. Gerçi bunlar “gerçek ilkelere”; ama gerçeklikleri teorik aklın alanında –bilme alanında– bir gerçeklik değildir; pratik aklın alanında –eylem alanında– gerçekliğe sahiptirler (Kuçuradi, 1997: 103-105).<sup>22</sup>

Şimdi bu belirlemeler çerçevesinde, daha önce tartışılan, metafiziğin, tecrübî bilgi sırasında güvenle kullanılan kavramları veya ilkeleri hatalı bir biçimde kullanma faaliyetiyle doğduğuna yönelik belirlemeler daha da netlik kazanmaktadır. Bilme kuvveti, tecrübî bilgiyi kuran kategorileri, yani kavrama yetisinin saf kavramlarını, tecrübedeki kullanımla yetinmeyerek, tecrübe alanının dışındaki nesnelere de uygulamaktadır. Örneğin, Kant’ın eleştirisi ile ilgisinde somutlaştırıldığında, tecrübede herhangi bir karşılığı olmayan bir “idea”ya, sözgelimi “Tanrı” ideasına, ancak tecrübe verilerini tesis etmek için kullanılabilen “cevher” kavramını yüklemek, böylece de (örneğin Descartes’da ve birçok filozofta görüldüğü gibi) “Tanrı”ya cevher statüsü atfetmek, kavrama yetisinin “yanılsama”ya (*Schein*) götüren tipik bir kullanımıdır. Bu husus aynı zamanda, spekülatif bir akıl bilgisi olarak tanımlanan metafiziğin, sırf kavramlara veya idealara dayanan ilerleme yönünü de açıklamaktadır. Zira sahip olduğu saf kavramları tecrübe ile ilgisinde kullan(a)mayan bilme kuvveti, artık bir düşünme yetisi olarak, kavramdan kavrama geçmekte ve sadece akıl düzleminde belirlemeler yapmaya çalışmaktadır.<sup>23</sup> Örneğin, yine bir başka örnekle devam edilirse, tecrübe alanında bir

---

<sup>21</sup> Kant’a göre kavrama yetisinin yalnızca “empirik kullanımı,” yani görü nesnelere belirlemek için bir işlevi olabilir. Bu yetinin “transendental kullanımı” ise görüde verilemeyecek nesnelere hakkında bilgi edinme aracı olarak kullanılmasından doğar.

<sup>22</sup> İlgili metinde yazarın kullandığı “anlama yetisi” kavramı, terminolojik bir birlik sağlama amacıyla “kavrama yetisi” olarak değiştirilmiştir.

<sup>23</sup> Bu noktada, meseleyi “Sinn” ve “Bedeutung” kavramları ekseninde mükemmel bir biçimde derinleştirerek sunan Çitil’den bir alıntı yapmak bir zorunluluktur: “Akıl, akıl çıkarımlarının zemîninde yer alan ideaları, bir *Sinn*’e sahip olmadıkları hâlde, müdrikenin [kavrama yetisinin] saf kavramları olan kategoriler vâsıtasıyla sanki bir *Bedeutung*’muş gibi kavrayarak, bu idealar üzerinden muhâkeme yapabilmektedir. Kant’ın transandantal *Schein* kavramının zemîninde aklın bu faaliyeti yer almaktadır. Aklın

görüye tekâbül etmeyen ve bir idea olan “dünya (*Welt*)” kavramını akıl, bu kavram sanki tecrübe dünyasında verili olan bir şeymiş gibi ele alıp ve tecrübe dünyasında kullanılan ilkelere nazîre yaparcasına, dünyanın başlangıcının olup olmadığı açısından tartışmaya açar. Bir başka deyişle, tecrübe dünyasında bulunan her şey, “zaman” formu açısından özneye verildiğinden, zaman formunda verilenlerin de hep bir başlangıcı ve bitişi olduğundan, bir başlangıç ve bir bitiş de esâsen nedensellik kavramı ile tâyin edildiğinden, akıl, aslında zamanda verilemeyen, bu da demektir ki zamanın belirlenimlerine tâbi olamayacak olan “dünya” hakkında, zamansal belirlemeler üzerinden *akıl yürütür*. Böylece de örneğin, dünyanın bir yaratıcısının olup olmadığına dâir, yani dünyanın dünya-dışı bir “neden”inin bulunup bulunmadığına aid fikirler serdedir. Kant’a göre, bilme kuvvetinin akıl cihetinin kavramdan kavrama geçerek çalışması, teknik deyişle, “aklın çıkarımlar yapması” olarak adlandırılır ve esâsında klâsik metafizik tartışmalar yumağı da aklın bilme kuvvetlerinin kendi alanlarına dâir ilkelerini gözetmeden yerine getirdiği “hatalı” çıkarımlardan oluşur. Sözelimi “Transendental Dialektik” bölümünde verilen bir örnekle, akıl şu çıkarım dizisini inşâ eder:

Özne (*Subjekt*) olmasından gayri başka bir tarzda düşünülemeyen (*denken*), özne olmaktan gayri başka bir tarzda varolmaz (*existieren*), ve bu nedenle o cevherdir (*Substanz*).

Şimdi, düşünen bir varlık (*ein denkendes Wesen*), yalnızca bu tarzda mütâlaa edildiğinde, özne olmasından gayri başka bir tarzda düşünülemez.

O hâlde böyle bir varlık, yalnızca böyle bir şey olarak, yani cevher olarak vardır (B 410-411).

Kant’a göre buradaki çıkarım, transendental yanılsamanın (*Schein*) tipik bir örneğidir ve ancak bilme kuvvetinin transendental bir eleştirisi ekseninde giderilebilir. Buradaki sorun, Kant’ın belirttiği üzere, iki öncülde de sanki aynı nesne düzleminden konuşuluyormuş gibi görünmesine rağmen, aslında düzlemler arasındaki derin farklılıktan kaynaklanmaktadır. İlk öncülde, sözü edilen varlığa (yani özneye), bu varlığı *genel olarak nesne* kabul etme sûretiyle *sınır’sız* bir açıdan yaklaşılmaktadır; yani, yapılan belirleme,

---

görüde bir karşılığa (ve dolayısıyla *Sinn’e*) sahip olma imkânı bulunmayan transandantal ideaları düşünmeye konu etmesi ve muhâkemeye tâbi tutması transandantal *Schein*’dan ibârettir. Sonuç olarak, transandantal *schein* terimi ile Kant’ın transandantal düşüncesinde anlaşılması icâbeden ‘aklın bir *Sinn’e* sahip olma imkânı bulunmayanı, sanki bir *Bedeutung*’muş gibi kavrayarak muhâkemeye tâbi tutmasıdır” (Çitil, 2002: 92).

böyle bir varlığın insana verilme tarzı dikkate alınmadan gerçekleştirilmektedir. Şimdi, Kant sisteminin temellerine göre nesnelere insan bilgisine, ancak ve ancak hissî görüşü üzerinden verilmektedir ve Kant, hissî görüşüye verilmesi açısından nesneye “tezâhür olarak nesne” adını verirken (hatırlanacağı üzere yukarıda sözü edilen Herz mektubunda, bilme kuvveti, bu tarzda bir görüşüye gereksinim duyması nedeniyle “intellectus ectypus” olarak adlandırılmıştı); insan açısından yalnızca *problematik* olarak düşünülebilir ama asla bilinemez olan, hissî görüşüye verilen nesnenin insanın hissetmesi ile ilişkisi devre dışı bırakılarak kendinde ne ise o olmasına ise “kendinde nesne”<sup>24</sup> adı verilir (yine Herz mektubunda, görüşü bu tarzda mümkün olan bir varlığın –ama insanın değil– bilme kuvveti ise “intellectus archeypus” olarak adlandırılmıştı). Bu açıdan, tekrar edilirse, ilk öncül, ayırım yapmaksızın, hem tezâhür olarak nesne hem de kendinde nesne için bir belirlenim tâyin etmektedir. Bu tür bir belirlenimin Kant sistemi içerisinde yapılamayacağı bir yana, bununla birlikte ikinci öncülde ise, bu sefer, aynı varlık, yani özne, düşünen varlık olması itibâriyle alınmış, böylece de, aslında ne tezâhür olarak nesne ne de kendinde nesne düzlemlerinde birleştirilmemesi gereken bir varlık, düşünen olması itibâriyle bir daha belirlenime tâbi kılınmıştır. Böyle bir belirlemedeki “düşünen varlık olarak özne” ifâdesi ise yine Kant sistemi bağlamında açıldığında, aslında, yalnızca hissî görüşleri birliğe taşıyan *transendental* bir koşul olarak ele alınabilir. Bu durumda öncüllerde, tezâhür olarak nesne, kendinde nesne ve transendental bir koşul birbirlerine karıştırılmış olmaktadır ve sonuç, Kant’ın ifâdesiyle transendental bir “paralogism”dir (B 410-412). Bu konuyu düşünme fiilinin farklı kullanımları çerçevesinde açan Kuçuradi’ye göre de,

[b]urada, özne olarak düşünülen ile özne olarak düşünen bir varlık hakkında, yani düşünme fiilinin etkin ve edilgin kullanımının işaret ettiği farklar gözetilmeden, bir çıkarım yapılıyor; öyleki, saf düşünen bir varlık veya özne kavramı, substans olarak var olmuş oluyor. Yani bir yandan, sırf düşünen bir varlık olarak özneyle ilgili, fenomenleriyle aynı olan bir kavrama sahip olduğumuz ileri sürülmekte, diğer yandansa, kavrama yetisinin bir kategorisi olan substansa fenomenleriyle aynı olan bir varolma yüklenmektedir.

Oysa sırf düşünen bir varlık kavramının fenomende bir karşılığı yoktur; substans kategorisi ise, diğer kategoriler gibi, ancak duyu verileriyle birlikte fenomenleri meydana getirir ve nesnel geçerliliği olan bir bilginin ortaya konmasını sağlar. O

---

<sup>24</sup> Çalışmanın henüz bu aşamasında, Kant’ın teknik terimleri olan “kendinde şey (*Ding an sich*),” “fenomen (*phaenomenon*),” “numen (*noumenon*),” “transendental nesne (*Gegenstand*)” ve benzeri kavramlar arasında ayrımlar yapılmadığından, çözümleme genel bir düzlemde sunulmaktadır.

zaman, sırf düşünen bir varlığın substans olarak varolması bir kuruntu, bir paralogizm; fenomen olmayan bir alanla ilgili, ama fenomen konusunda yapıldığı şekilde yapılmış bir çıkarım oluyor (Kuçuradi, 1997: 106-107).

Peki, şu ana kadar sıklıkla belirtildiği üzere, (kavrama yetisi ve akıldan oluşan) düşünme yetisi, doğal yapısı gereği de olsa, ne türden bir amaç gözeterek veya neyi hedef alarak sözkonusu dialektiğe veya yanılısamaya düşer?

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, ister spekülâtif ister pratik kullanılışı gözönünde tutulsun, saf aklın her zaman bir "dialektik"inin bulunduğunu, çünkü aklın verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümünü (*absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegeben Bedingten*) aradığını belirtir (KpV, AA 05: 107). O hâlde farklı katmanları itibâriyle metafizikte güdülen gâye, aklın koşullar dizisi içinde sunulanlarla yetinmeyip, diğer bir ifâdeyle, düşünme yetisinin kendisine sunulan ve her zaman koşullu (yani hep belirlenmiş) görüsel nesnelere tatmin olmayıp, kendisi başka bir şey tarafından belirlenmeyen ve teknik deyimle "koşulsuz olan"a doğru yönelmek istemesiyle ilgili olmak durumundadır. Bununla birlikte Kant'a göre "saf aklın dialektiğinde ortaya çıkan" çıkmazlar,

insan aklının şimdiye dek girdiği en yararlı yanlış yoldur, çünkü bu yanlış yol bizi bu dolambaçtan çıkaracak anahtarı aramaya zorlar (KpV, AA 05: 107).



## 2. KANT METAFİZİĞİNİN SERİMLENMESİ

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı metnindeki temel amacı, daha önce ele alındığı üzere, metafiziğin bir bilim olarak imkân dâhilinde olup olmadığını, bilme kuvvetinin sistematik bir eleştirisini yaparak ortaya koymaktır. Bu çerçevede, düşünme yetisinin *a priori* belirlenimlerinin mantık, matematik ve doğa biliminin saf kısmında güvenli bir biçimde kullanılması, ancak metafizik olarak adlandırılan bilgide hiçbir ilerleme olmaması, Kant'ın şu sorusuyla netleştirilir:

Şimdi, neden hâlâ metafizikte bilimin güvenilir yolu bulunamamıştır? Yoksa bu olanaksız mıdır? (B xv).

Kant bu soruyu açacak anahtarı, doğa bilimlerinde (*Naturwissenschaft*) ve matematikte güvenilir bilim olmanın koşullarını sağlayan bir bakış açısı değişikliğinin (*Umänderung der Denkart*), bir akıl bilgisi olan metafizikte de bir analogi yoluyla taklîd edilmesi gerektiği düşüncesinde bulur. Bu ise *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, genel olarak insan bilgisinin nasıl mümkün olduğunu temellendirmek için kullanılan ve "Kopernikus Devrimi" diye adlandırılan yaklaşım üzerinden gerçekleştirilecektir.

Şu ana kadar tüm bilginin nesnelere uyması gerektiği farzedildi; fakat nesnelere hakkındaki bilginizi genişletecek kavramlar aracılığıyla *a priori* herhangi bir şey elde etme çabası, bu yolla bir yere varmadı. Bu sefer, metafizik probleminde daha fazla ilerleyip ilerleyemeyeceğimizi görmek için, nesnelere bilginize uyduğunu farzedelim (...) (B xvi).

Şimdi, Kant için metafizikte de nesnelere görüşü (*Anschauung der Gegenstände*) meselesinden yola çıkılarak, Kopernikus'un izlediği yolun takîb edilmesi gerekmektedir. Buna göre, eğer görüş nesnelere kendilerindeki yapılarına (*Beschaffenheit*) uymak zorundaysa, o zaman nesnelere hakkında *a priori* olarak nasıl bilgi edinilebileceği açıklanamaz; fakat eğer (hislerin bir objesi olarak) nesne görüşü kuvvetinin (*Anschauungsvermögens*) kendi yapılandırma minvâllerine uyarırsa, o zaman bu olanaklılık Kant'a göre tasarlanabilir (B xvii-xviii). Bununla birlikte, nesneyi belirlese de görünün sırf kendi yapısı, "bilme" denilen fiili kurmaya yetmez, zira eğer bilgi mümkün olacaksa, görüşlerde kalınmaması, fakat temsiller olarak görüşlerin, görüşlerin nesnesi olacak bir şeye

atfedilmesi ve bu nesnenin de aynı zamanda kavramsal koşullar üzerinden çevrenmesi gerekir. Bu noktada Kant'a göre, sözkonusu çevrelemeye katılan kavramların, ya görünün nesnelere kendi yapılanışına uyması seçeneğinde olduğu gibi nesnelere uygun düştüğü kabul edilebilir, ancak bu şekilde nesnelere hakkında herhangi bir şeyin *a priori* olarak nasıl bilindiği yine açıklanamaz; ya da ikinci seçenek olarak, sözkonusu nesnelere kavramlara uygun olarak görü üzerinden idrâk edildikleri farzedilebilir ve bu durumda da Kant için, nesnelere hakkında *a priori* bilginin nasıl mümkün olduğu sorusu kolayca temellendirilebilir. Çünkü Kant'a göre "tecrübe" ya da aynı şey demek olan "nesnelere bilgisi," kavrama yetisini gerektiren bir idrâk yordamıdır ve tecrübenin genel olarak kurallarının da herhangi bir nesne özneye verilmeden önce özneye bulunduğu, yani bu kuralların *a priori* olduğu gösterilebilir (B xvii-xviii). Gerçekten de Wood'un belirttiği üzere,

nesnelere ilişkin *a priori* bildiğimiz şeyler nesnelere değil, yetilerimize ve yetilerimizin uygulanmasına bağlıdır. Kant'a göre, nesnelere bilgisine sahip olmamızın tek nedeni bizi, şöyle ya da böyle etkilemeleri, dolayısıyla onları tecrübe etmeye yöneltmeleridir (KrV A 19/B 33). Fakat bundan, nesnelere dâir bildiğimiz her şeyin, nesnelere ve tecrübenin bize söylediklerine bağlı olduğu sonucu çıkmaz. Nesnelere bilgisine sahip olabilmemiz için, bilme yetilerimizin de müdâhil olması gereklidir (KrV A 1/B 1). Nesnelere kendiliklerinde nasıl teşekkül etmiş, bize nasıl bir tecrübî etki uygulamış olurlarsa olsun, yetilerimizin işlemleri bilgimizin nesnelere şöyle ya da böyle belirliyorsa, bu belirlenimler, bildiğimiz hatta bilebileceğimiz herhangi bir nesneye aid olmak zorundadır. Belirlenimler nesnelere *a priori*, yani, onlara dâir edinebileceğimiz herhangi bir belirli tecrübeden bağımsız olarak aid olacaktır (Wood 2009: 51).

Bu şekildeki bir bilgi tasarımı, daha önce ifâde edildiği üzere, Kopernikus'un bilimsel fikirlerinin çıkış noktasını bir değişiklik ölçütü olarak almaktadır:

Kopernikus'tan önce, bizlerin, dünyalı gözlemcilerin sukunette olduğunu, gök cisimlerinin hareket ettiğini düşünürdük. Şimdi görüyoruz ki, gözlemcilerin de hareketli olduğu kabul edilmelidir. Benzer şekilde, Kant'tan önce, bilgimizin nesnelere tâbi olduğunu düşünürdük; şimdi görmeliyiz ki, bildiğimiz nesnelere, bu nesnelere bilme tarzımıza tâbidir. Her iki durumda da doğal bir varsayımda bulunmuştuk, çünkü dikkatimizi nesnelere bağıntımıza değil, bilgimizin nesnelere yoğunlaştırmıştık. Buna bağlı olarak, her şey bize değil de, gözlemlediğimiz nesnelere tâbiymiş gibi görünmüştü. İki durumda da sözkonusu olan devrim, doğal görünen yolların aksine, gözlemlemeye ve anlamaya çalıştığımız süreçlerde, kendi oynadığımız rolün hesaba katılmasından meydana gelir (Wood, 2009: 53).

Peki, nesnelere dâir bilme imkânlarının açıklanması, metafizik probleminde ileri bir adım atabilmeyi, bir başka deyişle metafiziğin bir bilim olabilmesini nasıl mümkün kılacaktır? Kovanlıkaya'nın da vurguladığı üzere,

[e]ğer metafizik bir bilim olacaksa, insan aklı, yöneldiği alan itibâriyle neyin a priori olarak bilineceğini tesbît etmek, bu temel üzerinde ilkelerini belirlemek ve bu ilkelerin uygulanabileceği alanın dışında kalan şeyleri bilimin dışında tutmayı kabûllenmek zorundadır.

Metafiziğin bir bilim olabilmesi için, aklın tecrübeyi aşan bu faaliyetinin bilimsel açıdan meşrû zemînin ve çerçevesinin belirlenmesi gerekir. Dolayısıyla öncelikle yapılması gereken, insan aklının tecrübeden bağımsız olarak neyi ne kadar ve nasıl bilebileceğinin belirlenmesidir. Kant'ın *saf aklın eleştirisi* ile kasdettiği budur. Dolayısıyla *Saf Aklın Eleştirisi*'nin konusu, aklın bilmeye yönelik faaliyetinin transandantal a priori zemînin ve bu faaliyetin meşrû sınırının bizzât bu faaliyetin kendisi tarafından belirlenmesidir (Kovanlıkaya, 2002: 4-5).

Şu hâlde, geliştirilen bu hazırlayıcı çözümlmeyi tâkiben, Kant'ın bilme nesnelere dâir yaptığı temel belirlemeler ve bu belirlemelerin aklın teorik ve pratik kullanımlarına nasıl zemîn teşkîl ettiğini irdelemek, böylece Kant'ın kendi metafizik anlayışına, “doğa metafiziği” ve “ahlâk metafiziği”ne giden yolları açmak gerekmektedir. Bu tür bir irdeleme ise hiç kuşkusuz, Kant'ın kendi metafizik anlayışını hangi felsefî temeller üzerinden kurduğunun araştırılmasını ve ayrıca Kant sisteminin bütüncül yapısının (bu tezde ele alınan konu ile sınırlı olmak kaydıyla) Kant'ın metafiziğe dönük belirlemeleri üzerinden bir kez daha netleştirilmesini zorunlu kılmaktadır.

## 2.1. Kendinde Şey ve Tezâhür (I)

Kant'ın 1772 tarihli Herz mektubu, metafiziğin gizini açacak anahtarı (daha önce netleştirildiği üzere), nesnelere belirlemek üzere onlara atfedilen *a priori* temsîllerin nasıl mümkün olduğu sorusunun yanıtlanmasına bağlamaktadır. Yukarıda açıklandığı gibi bu sorunun yanıtlanması ise nesnelere bilme kuvvetinin belirlenimlerine uyması gerektiğini bildiren bir bakış açısı değişikliği üzerinden mümkün olmaktadır. O hâlde,

[b]ilgimizin nesnelere bazı bakımlardan, bilme yetelerimizin etkin bir şekilde uygulanmasıyla belirlendiğini kabul edersek, bu şekilde belirlenmiş olarak özelliklerini anlayabilmek için bu nesnelere nasıl düşünmeliyiz? (Wood 2009: 52).

Bu soruya Kant, *a priori* akıl bilgisinin (*Vernunftkenntnis a priori*) ilk eleştirel değerlendirmesi olarak gördüğü ve “transendental idealizm” olarak adlandırdığı

öğretisinin temeli olan, “kendinde şey”<sup>25</sup> ve “tezâhür” ayrımı ile yanıt vermektedir. Kant’a göre, bilme kuvvetinin nesnelere düzenlemek veya yapılandırmak için kullandığı *a priori* kavramlar ve ilkeler, ancak ve ancak aynı nesne (*dieselbe Gegenstand*) iki farklı yönden dikkate alındığında uygulanabilir olacaktır. Bir başka ifadeyle nesne, “bir yanda tecrübe sözkonusu olduğunda hislerin ve kavrama yetisinin nesnelere olarak (*als Gegenstände der Sinne und des Verstandes*), diğer yanda ise tecrübenin sınırlarını aşma sözkonusu olduğunda, olsa olsa sadece izole edilmiş akıl yoluyla düşünülen (*denken*) nesnelere olarak (B xviii-xix),” çifte bir bakışa (*doppelten Gesichtspunkte*) tâbi tutulmalıdır. Bu çerçevede Kant açısından (daha sonra da ayrıntılı olarak irdeleneceği üzere), nesnelere –görüşel koşullarla ilgili olarak– bilinmesi (*erkennen*) ve nesnelere –görüşel koşullardan bağımsızlığına– düşünülmesi (*denken*) arasında bir ayrım yapılmalıdır. Bu bağlamda, *a priori* türdeki bir bilme etkinliği, kendi nesnesi olan “tezâhürlere, kendinde şeyi (*Sache an sich selbst*) kendi açısından işler<sup>26</sup> (*für sich wirklich*), fakat bizim için idrâk edilemez (*unerkannt*) hâlde bıraktığı takdirde erişebilir” (B xx).

---

<sup>25</sup> Kant Türkçede “kendinde şey” olarak karşılanan kavram için, kimi zaman “Ding an sich” kimi zaman ise “Sache an sich” terimlerini kullanır.

<sup>26</sup> Tez çalışmasında yararlanılan *KrV*’nin Cambridge Yayınevi tarafından basılan İngilizce çevirisinde, Guyer ve Wood, ilgili bağlamdaki “wirklich” sözcüğünü “actual” olarak, bu kavramla bağlantılı “Wirklichkeit” sözcüğünü ise metin içerisinde değişmeli olarak “actuality” ve “reality” ile karşılamaktadırlar. Bununla birlikte, her ikisi de Latince kökenli olan “actuality” ve “reality” terimlerinin, Almandaca da sırasıyla “Aktualität” ve “Realität” olarak karşılıkları bulunmaktadır. Kant *KrV*’de, “Aktualität” terimiyle aynı kökten gelen “Aktus” sözcüğünü, “Aktus des Verstandes (kavrama yetisinin *Aktus*’u),” “Aktus der Spontaneität (kendiliğindenliğin *Aktus*’u),” “Aktus der Apperzeption (farkındalığın *Aktus*’u)” ve “Aktus der Synthesis (sentezin *Aktus*’u)” bağlamlarında, aklın temel teorik fiillerini ifade etmek için kullanmaktadır. Yine *KrV*’de, “Realität” terimi, bir kategori ismi olarak yer almakta, dahası, uzay ve zamanın, transendental olarak “ideal” olsalar da empirik olarak “real” olduğu belirtilmekte, bununla birlikte de, uzay ve zamanın “wirklich” olmasından söz edilmemektedir. Aynı zamanda Kant, *KrV*’de, tecrübe nesnelere olan tezâhürlerin bilgisinin, kendinde şey (*Sache an sich selbst*) kendisi açısından “wirklich” (*für sich wirklich*), fakat özne için idrâk edilemez (*unerkannt*) olarak düşünüldüğü sürece mümkün olduğunu belirtmektedir (B xx). Bilindiği üzere tezâhürler, yani tecrübe nesnelere ise “Realität” kategorisinin belirlenimlerine tâbi olarak öznenin bilme fiillerine dâhil olmaktadır. Bu çerçevede, “Aktualität,” “Realität,” ve “Wirklichkeit” kavramlarının, terim düzeyinde birbirlerinden ayrılması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

Şimdi, “Wirklich-keit” için, Türkçede kullanılabilecek bir dizi terim, “aktüel-ite”, “fiili-yât”, “edimsel-lik” ve “gerçek-lik” olarak sıralanabilir. “Aktüel-ite” terimi, “Aktus” terimiyle aynı Latince kökten geldiği için, yapılan ayrımlar gereği “Wirklich-keit” karşılığı için kullanılmayacaktır (Tez çalışması içerisinde de aynı zamanda “Aktus” için “akt” karşılığı kullanılacaktır). *KrV*’de sıklıkla geçen “Verstandeshandlung (kavrama yetisi *handlung*’u),” “Handlung des Verstandes (kavrama yetisinin *handlung*’u),” “transzendente Handlung der Einbildungskraft (hayâlgücünün transendental *handlung*’u) tabirlerinde geçen “handlung” kavramının karşılığı olarak tez içerisinde “fiil” terimi kullanılacağından (bu bağlamdaki “handlung” terimi için kullanılabilecek Türkçe karşılıklardan “eylem” ve “etkinlik” terimleri, öznenin pratik/etik cihetinin faaliyetlerini karşılamak amacıyla seçilmemiştir), “fiili-yât” sözcüğünü de elemek mümkündür (Tez yazarı böyle bir elemeyi yapacak olsa da, her şeye rağmen “Wirklichkeit” için “fiiliyât” kavramının son derece

Kant'a göre, düşünme tarzındaki bu değişiklikten sonra, *a priori* bilginin olanaklılığı gösterilebilmekte ve dahası, doğanın zorunlu yasaları hakkında, yani tecrübenin bütün nesnelere (*Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung*) üzerine, önceki ilerleme yolunda gösterilemeyen tatmin edici bir açıklama sunmak mümkün olmaktadır. Bu tür bir girişim o hâlde Kant için, kendi deyişiyle, istenilen bir tarzda bir metafiziğe, yani *a priori* kavramlara tecrübede uygun olarak tekâbül eden nesnelere ilgilenen "metafiziğin ilk bölümü"ne, bilimin güvenilir yoluna girme olanağı vermektedir (B xviii-xix). Buradaki "metafiziğin ilk bölümü" ise anlaşılacağı üzere "doğa metafiziği" olmaktadır.

Bununla birlikte, düşünme yetisi *doğal yapısı gereği*, verili olanlarla yetinmeyip, Kant'ın ifâdesiyle, tecrübî bilginin veya aynı anlamda tüm tezâhürlerin sınırlarının ötesine doğru yönelmektedir. Diğer bir ifâdeyle, düşünme yetisi, tecrübe sahasında kendisinde verilen her şeyin koşullu olduğunu, yani zamansal ve uzaysal belirlenimlere tâbi olduğunu bilmekte, ancak her şeye rağmen, yine de koşullar dizisini tamamlanmış olarak bulmayı, teknik ifâdesiyle "koşulsuz olan"ı (*das Unbedingte*) talep etmektedir. O hâlde, yukarıda tezâhürler ve kendinde şeyler arasında yapılan ayırım, düşünme yetisi veya aklın sözkonusu taleplerine nasıl bir çıkış imkânı açacaktır?

Şimdi, Kant için tecrübî bilginin açıklanmasında model olarak kullanılan "Kopernikus Devrimi"nin yapılmadığı, bu mânâda da *a priori* bilginin nesnelere tezâhürler olarak kabul edilmediği, diğer bir deyişle, nesnelere yönelik çifte bir bakışın kullanılmadığı bir durumda aklın "koşulsuz olan"ı belirlemeye yönelik talepleri *genel*

---

uygun bir karşılık olduğunu düşünmektedir). Aynı zamanda, "Realität"ın Türkçedeki en yakın ve yaygın karşılığının da "gerçeklik" olduğu saptandığında, "Wirklich-keit" için "gerçek-lik" karşılığının da uygun olmadığı kabul edilebilir. Bu çerçevede "Wirklich-keit" için belirtilen Türkçe karşılıklardan en uygun aday "edimsel-lik" gibi görünmektedir. Ancak bununla birlikte, "Wirklich-keit" sözcüğünün, Proto-Hint-Avrupa dilindeki "werǵ-" kökünden (Türkçede "iş") türediği, dahası İngilizcedeki "to work (*iş yapmak*)" ve Almancadaki "wirken" ve "werken" (*iş yapmak*) fiilinin de aynı kökten geldiği ve aynı şekilde İngilizcedeki "to work" ve Almancadaki "wirken" ve "werken" için Türkçede "edimde bulunmak" sözcüğünün değil, "çalışmak", yani "iş yapmak" sözcüğünün kullanıldığı dikkate alındığında, tez yazarının "Wirk-lich-keit" için tercihi, etimolojik bağlantıya da uygun olarak, "iş-ler-lik" olacaktır (Bu tercihle ilgili ayrıca *pragmatik* düzlemde bir örnek vermek yerinde olacaktır. Anadolu'da *Türkçe* konuşan insanlar, örneğin tütün tarlasında çalışırken, kendilerine ne *yapıyorsun* diye sorulduğunda, "tütün işliyorum" derler, ama "tütünleme ediminde bulunuyorum," "tütün aktı gerçekleştiriyorum" veya "tütün ediyorum" demezler. Bu cihetten, dili *mesken* tutan anlayışın da, ilk olarak kendisinin bir *meskende konaklaması* gerekir).

olarak nesneyi<sup>27</sup> belirlemeye dönük olmak durumundadır. Ancak Herz mektubu ile açılan yolun da gösterdiği gibi, düşünme yetisi metafizik etkinliği esnasında *genel olarak nesne* hakkında *a priori* belirlenimlerde bulunmakta; böylece de koşulsuz olan ile ilgili her türlü sav çelişkiyle sonuçlanmaktadır. Bu durumda, tekrar Kopernikus devriminin terimleri üzerinden konuşulursa, koşulsuz olan, Kant'a göre, insana verildiği sürece bilinen (*kennen*) şeylerde bulunamayacak (*angetroffen*), fakat bunun yerine, bilgi kapsamı dışındaki şeylerde, yani kendilerinde şeylerde (*sachen an sich selbst*) aranacaktır. Şu hâlde, bilme kuvvetinin spekülatif veya teorik akıl cihetinin hisler ötesi alanda (*Felder des Übersinnlichen*) ilerlemesi yasaklandığından, geriye kalan, metafiziğin talepleriyle uygunluk ve mümkün tüm tecrübenin sınırlarına erişecek şekilde, "aklın pratik verileri," yani aşkın bir akıl kavramı olan koşulsuz olanı belirlemek için, "pratik bir yönelim (*praktischer Absicht*)" bağlamında *a priori* olanaklı bir belirleme yapılıp yapılamayacağını araştırmak olacaktır (B xx-xxii). Bu şekilde düşünme yetisi, Kant'a göre, inanca (yani aklın pratik kullanımına) kapı açmak için bilginin (aklın teorik kullanımının) sınırlandırılmasına razı olmakta; diğer bir deyişle, metafizik taleplerin hedefi konumundaki koşulsuz olana yönelik arayışlar, tezâhürlere yönelik olarak iş görülen bilme alanında değil, fakat, kendinde şeylere yönelik iş görülen ahlâk alanında, ama yine bilme etkinliği (*erkennen*) olarak değil, ancak düşünme etkinliği (*denken*) olarak gerçekleştirilmek durumunda olacaktır. Böylece de anlaşılacağı üzere, metafiziğin ikinci bir kısmı, bir "ahlâk metafiziği" fikri olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, şu ana kadar yapılan belirlemelerin, daha teknik bir düzlemde derinleştirilmesi zorunludur.

Kant'ın belirttiği üzere, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Analitik" bölümünde, uzay ve zamanın yalnızca hissî görünümün formu, bu nedenle de şeylerin yalnızca tezâhürler olarak varoluşunun (*Existenz der Dinge als Erscheinungen*) koşulu olduğu gösterilmiştir. Bunun ötesinde, kavramlara tekâbül edecek bir görünümün verilmesi durumu hâric, ne kavrama yetisi kavramlarına ne de şeylerin bilgisi için bir yapı taşına (*Elemente*) sahip olmak mümkündür. O hâlde, herhangi bir nesnenin kendinde şey olarak bilgisini edinmek mümkün olmayıp, nesne, yalnızca hissî görünümün bir objesi, yani tezâhür olarak

---

<sup>27</sup> Buradaki "genel olarak nesne" veya "genelde nesne" ifâdesi, eleştirel perspektif içerisinde sözü edilen "kendinde şey"e gönderme yapmayı, eleştirel açılımın devre dışı olduğu bir perspektifteki nesneyi imlemektedir.

bilinebilmektedir. Buradan da, aklın olanaklı tüm spekülatif kullanımının sadece mümkün tecrübe ile sınırlı olduğu sonucu çıkmaktadır (B xxvi). Bununla birlikte, “aynı nesnelere (*dieselben Gegenstände*) kendilerinde şeyler olarak (*als Dinge an sich selbst*) bilemesek (*erkennen*) de, en azından onları kendilerinde şeyler olarak düşünebiliriz (*denken*)” (B xxvi).

Eğer eleştirinin zorunlu kıldığı, tecrübenin nesnelere olarak şeyler (*Dinge als Gegenstände der Erfahrung*) ile yine bu aynı şeylerin kendilerinde şeyler olmaları (*als Dinge an sich selbst*) ayrımının yapılmadığını farzederseniz, o zaman nedensellik ilkesi (*Grundsatz der Kausalität*) ve bu yüzden de nedenselliği belirleyen doğanın mekanik düzeni (*Naturmechanismus*), tüm şeyler (*Dinge*) için işler bir sebep (*wirkende Ursache*) olarak geçerli olurdu. O zaman da aynı varlığın (*demselve Wesen*), örneğin insan rûhunun (*Seele*), iradesi (*Wille*) yönünden özgür olduğunu ve yine de aynı zamanda doğal zorunluluğa tâbi olduğunu, yani özgür olmadığını, açık bir çelişkiye düşmeksizin söyleyemezdim; çünkü her iki önermede de rûhu aynı anlama (*Bedeutung*) gelecek şekilde, yani genel olarak şey (*als Ding überhaupt*) veya kendinde şey olarak (*als Sache an sich selbst*) almış olurum ve eleştiriden önce de başka türlüünü yapamazdım. Ancak eğer eleştiri, objenin ikili bir anlamda kabul edilmesini (*Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen*), diğer bir deyişle objenin tezâhür veya kendinde şey olarak (*als Ding an sich selbst*) alınması gerektiğini öğretmede yanılmıyorsa; eğer eleştirinin kavrama yetisi kavramlarının dedüksiyonu yerindeyse, dolayısıyla da nedensellik ilkesi, ilk kabulde sözkonusu olan görüsel ize (*Sinn*) bağlı olarak alınan şeylere, yani onlar ancak tecrübenin nesnelere olduğu sürece uygulanıyorsa, ikinci anlamdaki (*Bedeutung*)<sup>28</sup> şeyler de bu ilkeye tâbi değilse; o zaman tam da aynı isteme (*Wille*)

<sup>28</sup> Bu noktada, tez çalışmasında sıklıkla geçecek önemli iki kavrama, “Sinn” ve “Bedeutung” kavramlarına dâir, -uzun da olsa- dilsel ve felsefî birtakım belirlemeler yapmak bir zorunluluktur.

Steuerwald’ın *Almanca-Türkçe Sözlük*’ünde “Sinn” için “hâsse, duygu; duyarlık, uygunluk, hassasiyet; anlayış; his, duygu, ihtisas; zevk, haz; mana, anlam, medlul, meal, rûh, mefhum, maksat, niyet; arzu, istek; akıl, zihin, kafa, an, anlık; karakter, seciye, cibillet, mizaç; diyem, mantuk, mazmun” karşılıkları verilmekte; aynı zamanda “sinnen (über et.)” için “bir şey hakkında derin düşüncelere dalmak” karşılığı bulunmaktadır (1998: 495). Aynı sözlük, “Bedeutung” için ise “ehemmiyet, önem, ağırlık, büyüklük; şümul; mana, anlam, mazmun, medlul, mefhum, kavram; itibar” karşılıklarını sunmaktadır (1998: 86). Ülkü’nün *International Büyük Almanca-Türkçe Sözlük*’ünde ise, Steuerwald’ın karşılıklarına ek olarak, “Sinn” için, “dış dünyanın uyarılarını duyu organlarıyla algılama yeteneği; amaç, bir şeyin hedefi” (2005: 764); “Bedeutung” için ise “bildirmek, belirtmek, sezdirmek” (2005: 94-95) tanımları bulunmaktadır.

Görüldüğü üzere, “Sinn” ve “Bedeutung” sözcüklerinden ilkinin anlam kapsamı son derece geniş bir yelpaze içerisinde yer almakta, ancak ikincisinin ise (görece de olsa) temel bir anlam örüntüsü etrafında toplanmaktadır. Bu çerçevede, “Sinn” sözcüğü, Yunanca kökenli terimler üzerinden yorumlanırsa, hem “estetik” (his, duyum, haz ve benzeri gibi) hem de “teorik” (mânâ, anlam, rûh, mefhum ve benzeri gibi) bağlantılarda kullanılabilir; ancak “Bedeutung” sözcüğünün bağlantıları ise esâs olarak “teorik” bir çerçevede, ancak kısmen de “önem ve ehemmiyet” anlamları gereği, “etik” veya “pragmatik” bir çerçevede yer almaktadır. Bu bağlamda olmak üzere, Türkçedeki “anlam” sözcüğü, “Bedeutung” sözcüğünün katmanlarına son derece yerinde bir şekilde karşılık gelmektedir. Ancak “Sinn” sözcüğü için, tek bir sözcük bir yana, birden fazla karşılık önerildiğinde bile hangi sözcüklerin seçileceği problematiktir. Dolayısıyla “Sinn” için dilsel olarak bazı belirlemeler daha yapmak gereklidir.

“Sinn” teriminin İngilizce karşılığı için genellikle kullanılan terim “sense”dir. “Sense” sözcüğü, Latincedeki “sensus” sözcüğünden gelmekte olup, *Chambers Dictionary of Etymology*’ye göre “sensus” ise “perception (algı),” “feeling (duygulanma),” “understanding (kavrama, anlama),” ve “meaning (anlam)” anlamlarını hâizdir. Aynı zamanda terim, “faculty of perception or sensation (algı veya duyum kuvveti)” anlamına da

gelmektedir. Bu sözcük (“sēnsus”), aynı sözlüğe göre, “to perceive (*algılamak*),” “to know (*bilmek*),” “to feel (*duygulanmak*)” anlamlarına gelen Latince “sentire” fiilinden türemiştir. Latincedeki “sentire” Litvanya diline “düşünmek (*to think*)” anlamına gelen “sintėti” olarak; Slovakçaya ise “akıllı (*smart*)” anlamına gelen “sešti” olarak geçmiştir (1988: 983). *Merriam-Webster* sözlüğüne göre ise “sense” teriminin, Eski Yüksek Almandaki “zihin (*mind*)” ve “sense” anlamlarına gelen “Sin” sözcüğü; “seyahat etmek (*to travel*),” “bir şey için uğraşmak, çalışmak (*to strive after*)” anlamlarına gelen “sinnan” sözcüğü; ve “yolculuk, seyahat (*journey*),” “yol (*road*)” anlamlarına gelen “sind” sözcüğü ile bir bağlantısı bulunmaktadır (2002: 2067). Son olarak Kluge’nin *An Etymological Dictionary of the German Language* sözlüğünün İngilizce çevirisinde, “Sinn” için “sense”, “meaning” ve “import” karşılıkları bulunsa da, yazar bu hususun, Almanca “Sinn” sözcüğünün etimolojik olarak Latince “sēnsus” sözcüğünden kaynaklandığı anlamına gelmeyebileceğini belirtir. Ona göre ancak, Eski Yüksek Almandaki “sinnan” sözcüğünün, kökeninin Eski Yüksek Almandaki “Sin”den (*zihin, mânâ*) geldiği söylenebilir (1891: 336).

Şimdi, etimolojik bağlantı ne olursa olsun, felsefi perspektife dönüldüğünde ve Kant’ın “Sinn” teriminden türetilen “Sinnlichkeit” terimini, Latince “Sensualitas” teriminin karşılığı olarak kullandığı dikkate alındığında, “Sensualitas” terimine köken olan Latince “sēnsus” ve “sentire” terimlerinin anlam katmanlarına tekrar dönmek yararlı olacaktır. İlk sözcük, Kabağağaç ve Alova’nın *Latince-Türkçe Sözlük*’üne göre, “duyumsama, duyma, duyum;” “anlama, düşünce, yargı;” “duygusal davranış;” ve “anlam, cümle, kavram” katmanlarına sahipken; ikincisi, “duymak, hissetmek, görmek, algılamak;” “deneyim;” “çekmek, uğramak;” “gözlemlemek, anlamak;” “düşünmek, yargılamak,” “oylamak, hüküm vermek” katmanlarını hâizdir (1999: 548). *Oxford Latin Dictionary*’ye göre de “sēnsus,” sunulan benzer anlamlara gelmektedir. Bu belirlemelere eklenebilecek en önemli madde, terimin “self-awareness (*kendinin farkında olma*),” “awareness (*farkındalık*)” ve “consciousness (*bilinç*)” anlamlarına da gelmesidir (2009: 1735).

Bu saptamalar ekseninde Kant’a dönülürse, onun “Sinn”, “Sinnlich” ve “Sinnlichkeit” terimlerini kullanması kısmen netleştirilebilir. İlk olarak Kant, “Sinn” terimini, “rûh”un (*Seele*) üç temel kâbiliyeti veya kuvvetinden (*Fähigkeiten oder Vermögen der Seele*) biri olarak tanımlamakta ve “Sinn”e bir çeşitlilik icmâl etme (*Synopsis*) görevi yüklemektedir (A 94). İkinci olarak, “Transendental Estetik” bölümünde, bu kullanımla paralellik içerisinde, *Gemüt*’ün iki temel vasfından biri olan uzay “äußere Sinn” ve diğeri zaman da “innere Sinn” olarak tanımlanmaktadır. “Sinnlich” ise bu çerçevede, söz konusu alma kâbiliyetleri veya yetilerine mahsus olanların özelliği olmaktadır. Böylece Kant, “äußere Sinn” ve “innere Sinn”in birlikte, (“rûh”un değil) *Gemüt*’ün “Sinnlichkeit” yetisini kurduğunu ifâde etmektedir. Dahası Kant, içsel algıdaki (*innere Wahrnehmung*) durumların belirlenimine göre kendinin bilincinde olmanın (*Bewußtsein*) yalnızca empirik olup, mütemâdiylen değiştiğini ifâde eder. Ona göre, içsel tezâhürlerin söz konusu akışında kalıcı ve dâimî bir “ben” sunulamaz ki, geleneksel olarak da böyle bir “ben,” “innere Sinn” veya “empirik farkındalık (*Apperzeption*)” olarak adlandırılır (A 107). Bu ifâdelere nazaran, “äußere Sinn” değil ama “innere Sinn,” bir yeti veya alıcılık kâbiliyeti olmanın yanında, “empirik bilinç” veya “empirik farkındalık” olarak da adlandırılma yoluna gidilir. Bilindiği üzere de söz konusu empirik bilincin, aslî ve değişmez bir bilinç olan “transendental farkındalık (*Apperzeption*)” tarafından kuşatılması gerekmektedir (A 107). Şimdi, bu çerçevede, “Sinn” teriminin temel anlam katmanları açığa çıkmaktadır: terim hem bir kuvvete ve yetiye, hem de empirik bir bilince gönderme yapar; “sinnlich” ise söz konusu yeti veya bilince aid olanların özelliği olmaktadır. Ancak terimin, Kant felsefesinde son derece merkezi bir rol oynayacak olan ve yukarıdaki alıntıda “görüşel iz” olarak karşılanan bir başka anlam katmanı daha bulunmaktadır.

Kant, *KrV*’nin “Transendental Analitik” ve “Transendental Dialektik” bölümleri arasında yer alan “Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena (*Genel Olarak Tüm Nesnelere Fenomenler ve Numenler Olarak Ayrılmasının Temeli*)” bölümünde, her kavramsal belirleme için, ilk olarak düşünmenin mantıksal formunun, ikinci olarak da kavrama, bu kavram üzerinden göröl(en)ebilecek bir nesnenin verilmesi gerektiğini belirtir. Bir kavramsal belirleme, “bu sonuncusu olmadan, herhangi bir veri için bir kavram oluşturmanın mantıksal fonksiyonunu içerse bile, kavram, *Sinn*’den yoksun (*keinen Sinn*) ve tamamen içeriksiz” olmaktadır (A 239/B 298). Devam edilirse, “bu yüzden, soyut bir kavramı bile *sinnlich* kılmak,” diğeri bir ifâdeyle bir kavramı, görüşel bir izi olacak şekilde, yine aynı anlamda, bir kavramı, görüşel bir iz *üzerinde* tesis etmek, Kant’ın ifâdesiyle de kavrama “görüşel karşılık gelecek bir obje sergilemek (*korrespondierende Objekt in der Anschauung darzulegen*) zorunludur,” zira bu olmaksızın kavram görüşel bir izden (*Sinn*) ve dolayısıyla da anlamdan (*Bedeutung*) yoksun olacaktır (A 239-240/B 298-299). Bu anlam katmanı itibâriyle “Sinn” terimini biraz daha belirginleştirmek için, daha sonra



tezâhürde, yani görülebilir fiillerde (*sichtbaren Handlungen*) zorunlu olarak doğa yasasına tâbi olarak düşünülür ve bu çerçevede özgür değildir, öte taraftan da, hiçbir çelişki doğmaksızın, aynı isteme, bu doğa yasasına tâbi olmayacak ve bu açıdan da özgür olacak şekilde bir kendinde şeye aid olarak düşünülür (*denken*).

Şimdi, her ne kadar sonraki bakış açısından yaklaşım, spekülâtif aklı işleterek (ve dahası empirik gözlem yoluyla) rûhumu bilemesem, bu yüzden de özgürlüğü hisler dünyasında (*Sinnenwelt*) kendisine işlevler (*Wirkungen*) atfettiğim herhangi bir varlığın (*Wesen*) bir vasfı (*Eigenschaft*) olarak idrâk edemesem (*erkennen*) de, çünkü bu durumda sözkonusu varoluşu (*Existenz*) belirlenmiş olarak bilmem (*erkennen*) gerekirdi –fakat zamanda belirlenmiş olarak değil (zira bu olanaksızdır, çünkü kavramımı olanaklı bir görü ile destekleyemem)–, yine de özgürlüğü kendime bir fikir olarak sunabilir ve düşünebilirim (*denken*). Yani, özgürlüğün tasavvuru (*Vorstellung*), hissî ve aklî (*sinnlich und intellektuel*) olmak üzere iki temsil yordamı (*Vorstellungsarten*) arasında yaptığımız eleştirel ayırımımız ve bundan doğan kavrama yetisi kavramlarının sınırlandırılması (*Einschränkung*) ve böylece de sözkonusu durumdan kaynaklanan ilkeler korunduğu sürece, kendi içinde çelişki ihtivâ etmez (B xxvii-xxviii).

Şimdi, görüldüğü üzere, Kant'ın metafiziğe yönelik hem eleştirileri hem de kendi ikili metafiziğine, yani doğa metafiziği ve ahlâk metafiziğine giden yollar, diğer bir deyişle

---

konuya yeniden dönülecek olsa ve yazarın tüm savlarına katılınmasa da, Çitil'den şu alıntı sunulabilir: “Tikel bir nesnenin bilince getirilmesini temin eden bir yargı içerisinde, kavramın *Sinn*'i, yargı içerisinde kavram vâsıtasıyla tutulan tikel *a posteriori* nesnenin [*Objekt*] görüsel karşılığını [*Gegenstand*] tesis etmek üzere, görüde (muhayyile yetisinin faaliyetleri neticesinde) görselleştirilmiş bulunan hissî (hissetme yetisi vâsıtasıyla edinilmiş bulunan) malzemedir. Kant, bir kavrama *Sinn* tayininin, ancak görüsel karşılığın tesisi ile mümkün olduğunu ifâde etmektedir (A 51); ancak, kavramın *Sinn*'i ile kastedilen, görüsel karşılığın kendisi değildir. Görüsel karşılık, hissetme yetisi vâsıtasıyla edinilen malzeme ile bu malzemenin hissetme yetisi içerisinde bir manifold olarak icmâl edilmesini temin eden uzay ve zaman formlarının yanısıra, müdrike [*Verstand*] ve akıldan gelen, ve muhayyile vâsıtasıyla temsillere giydirilen unsurları barındırır. Bir kavramın *Sinn*'i ile, mevcûd görüsel karşılıktan, düşünme yetisine, muhayyileye aid belirlenimleri ve görü itibarıyla hissetme yetisinin formlarına aid belirlenimleri soyutlandıktan sonra geriye kalan ve hissetme yoluyla edinilmiş bulunan malzeme anlaşılmalıdır. Bir kavramın *Sinn*'e sahip olabilmesinin zemîninde, görüsel karşılığı ile birlikte terkip ve idrâk edilmiş bir *a posteriori* nesnenin [*Objekt*] tutuluş ciheti olması yer almaktadır” (Çitil, 2000: 218-219. Köşeli parantez içindeki ifâdeler eklenmiştir).

Çitil'in bu saptamalarında dikkat edilmesi gereken nokta, alıntının sadece tikel *a posteriori* objeler ve bunların nesnelere üzerinden anlatılması dolayısıyla, yalnızca empirik kavramlara dâir olan “*Sinn*” ile ilgili olmasıdır. Daha sonra irdeleneceği üzere, Kant'da sadece empirik kavramların değil, aynı zamanda saf veya *a priori* kavramların da “*Sinn*” imkânını haiz olması gerekmektedir. O hâlde, empirik bağlam içerisinde “*Sinn*” terimi de düşünülürken, Kant'da bu terim, bir kuvvet ve yeti, empirik bilinç ve ayrıca söz konusu kuvvet veya yeti mekânında ortaya çıkan bir “iz”e karşılık gelmek durumundadır. Söz konusu “iz,” hem empirik etkilenmeye (*Affektion*) hem de öznenin kendi faaliyetinden etkilenmesine (*selbst-Affektion*) bağlı olarak ikili bir şekilde ortaya çıkmakta; diğer bir ifâdeyle, hem empirik hem de saf kavramların “görüsel iz”inden söz etmek gerekecektir.

Şimdi, genel olarak irdelenen buraya kadarki kısmı ile ilgili olarak vurgulanırsa, yapılan belirlemeler sadece “*Sinn*” terimine (bu da ancak kısmî olarak) aiddir. Bu belirlemelerin, Kant'ın benzer bağlamlarda kullandığı “*Mannfaltig (çeşitlilik)*,” “*Empfindung (duyum)*,” “*Materie (madde)*” ve “*Anschaung (görü)*” terimleriyle tamamlanması, “*Sinn*” teriminin bu terimlerden farkının da saptanması gerekmektedir. Bu saptamalar, tez çalışmasının sonraki bölümlerinde yapılacaktır.

Son olarak, “*Sinn*” teriminin ilgili bağlamda “görüsel/görüdeki iz” veya “iz” şeklinde karşılanabileceği konusunu tez yazarına, bu konuyu tartışma fırsatını bulduğu Dr. Ayhan Çitil iletmiştir. Tez yazarı bu karşılığı kullanabilme yolunu açtığı ve de imkânını tanıdığı için Sayın Çitil'e en içten teşekkürü bir borç bilir.

de aklın teorik kullanımı ve pratik kullanımı arasındaki farklar, ilkeler düzeyinde açılmakta, eleştirel felsefenin ana veçheleri belirginlik kazanmaktadır.

## 2.2. Transendental Felsefe

Hatırlanırsa, daha önce Kant'ın *Prolegomena* adlı eserinden yararlanılarak, transendental felsefe hakkında genel birtakım belirlemeler sunulmuştu. Bu metinde “transendental felsefe,” “her metafizikten zorunlu olarak önce gelen” ve felsefede o zamana kadar “hiç denenmemiş” bir felsefe yapma tarzı olarak nitelendirilmiş (Prol, AA 04: 279); bununla birlikte, aynı zamanda “metafiziğin bir bölümü,” yine de bir bölüm olarak, “her şeyden önce metafiziğin olanaklılığını oluşturmak zorunda” olan, dolayısıyla “her metafizikten önce gelmesi gereken” (Prol, AA 04: 279) bir araştırma alanı olarak konumlandırılmıştı. Bu şekilde, Kant'ın ifâdesiyle transendental felsefe, “metafiziğin bir metafiziği” olmak durumundadır. Öyleyse, Kant'ın kendi metafizik anlayışı da iki katmanda ortaya çıkar: metafiziğin imkânını tesis edecek olan bir metafizik olarak transendental felsefe ve bu imkân üzerine bina edilecek olan doğa metafiziği ve ahlâk metafizikleri.<sup>29</sup> Bununla birlikte, transendental felsefeye yönelik belirlemelerin daha ayrıntılı olarak ele alınması gerekmekte, bu felsefenin hangi bağlamda metafiziğin imkânını oluşturduğu konusunun derinleştirilmesine gereksinim duyulmaktadır. Şimdi, sözkonusu türde bir derinleşme için ise *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilgili bölümlerinden –kısmen uzun görülebilecek, ama son derece önemli olan– bazı alıntılar vermek gerekmektedir.

Şimdi, şu ana kadar söylenenlerden, saf aklın eleştirisi olarak adlandırılabilir özel bir bilim (*Wissenschaft*) fikri (*Idee*) doğar. Zira akıl *a priori* bilgilerin prensiplerini temin eden kuvvettir. Dolayısıyla saf akıl, herhangi bir şeyi mutlak olarak *a priori* bilmek (*erkennen*) için prensipler ihtivâ eder. Saf aklın bir âleti (*Organon*), edinilebilecek ve işler kılınabilecek tüm saf *a priori* bilme fiilleriyle uygunluk içinde olan tüm prensiplerin tam bir bütünü olmak durumundadır. Bu tür bir aracın tüketici bir

---

<sup>29</sup>Kant'ın metafizik görüşüne, felsefe tarihi ile ilgisinde bir açıklık getiren Heidegger'e göre, Aristoteles'de ana motifini bulan “varlık olarak varlığın genel ilkeleri”ni inceleyen, bu açıdan da ister Tanrı ister doğal nesnelere istenirse de diğer bilgi alanlarında bulunan varlıklar olsun, tüm varlığa dâir genel belirlenimlerde bulunan etkinlik “*metaphysica generalis (genel metafizik)*” olarak adlandırılırken; özel olarak çeşitli disiplinlerin inceleme konularına yönelen, sözgelimi, rasyonel bir tarzda tanrı, kozmos ve rûh hakkında açıklamalar sunmaya uğraşan (rasyonel teoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel psikoloji adı verilen) etkinlikler ise “*metaphysica specialis (özel metafizik)*” olarak adlandırılır (1997a: 10). Bu şekilde Heidegger'e göre “transendental felsefe,” gerekli değişikliklerle “genel metafiziğe tekâbül eder” (1997a: 45).

biçimde fiiliyâta geçirilmesi, saf aklın bir sistemini oluşturacaktır. Ancak bu kapsamda bir iş şu an için fazla olacağından, ayrıca bilginin sözü edilen türde bir genişlemesinin olanaklı olup olmadığı ve olanaklıysa eğer hangi durumlarda olanaklı olduğu hâlâ açık uçlu bir soru olduğundan, saf aklın muhâkeme edildiği, kaynaklarının ve sınırlarının belirlendiği bir bilimi saf akıl sisteminin hazırlayıcısı (*Propädeutik*) olarak görebiliriz. Böyle bir iş bir öğretisi (*Doctrin*) olmayacağı için, yalnızca saf aklın eleştirisi olarak adlandırılmalıdır. Faydası ise, spekülasyon ile ilgisinde sadece ve sadece sınır tâyin edici olabilir. Akli genişletmez, fakat aklın saflaştırılıp saydamlaştırılmasına hizmet eder. Böylece çok değerli bir başarı olarak, akli hatalardan bağımsız kılmaya yarar (B 24-25).

Buraya kadar değerlendirildiğinde, Kant'ın genel hedefinin, "saf aklın bir sistemi"ni oluşturmak olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, bu sistemin kuşatıcı bir biçimde kurulabilmesi, aklın bilme güçlerinin belirlendiği ve kendisi de aynı zamanda bu sistemin bir parçası olan "saf aklın eleştirisi" olarak adlandırılan bir bilimi hazırlayıcı olarak gerektirmektedir.

Nesnelerle ilgili olarak değil, fakat bunun yerine *a priori* olarak mümkün olması cihetinden nesnelere bilme yordamımızla (*Erkenntnisart von Gegenständen*) ilgili olan tüm bilgiye transendental diyorum. Bu tür bir kavramlar sistemi transendental felsefe olarak adlandırılabilir (B 25).

Görüldüğü üzere Kant bu satırlarda "saf aklın bir sistemi"nin hazırlayıcı olacak "saf aklın eleştirisi"nde kullanılması gereken bilme tarzının türünü "transendental bilgi" olarak adlandırmaktadır. Dahası, bu tür tarzdaki bilgilerden meydana gelen felsefe de "transendental felsefe" olmak durumundadır.

Yine de bu bile şu an için başlangıç adına fazlasıyla kapsamlıdır. Zira böyle bir bilim (*Wissenschaft*) tamamen hem analitik hem de sentetik *a priori* bilgileri ihtivâ eder. Bu bağlamda, amacımızla ilgisi açısından, kapsam yönünden son derece geniştir. Oysaki analizi, yalnızca (tek ilginç olan) tam kapsamı çerçevesinde *a priori* sentezin prensiplerine ışık tutması sözkonusu olduğunda vazgeçilmez bir uğrak olarak alıyoruz. Bizzât bilgilerimizin genişletilmesini değil, fakat yalnızca bilgilerimizin düzeltilmesini hedeflediği ve tüm *a priori* bilgilerin değeri veya değersizliğini sınamayı sağladığı için, burada ilgilendiğimiz asıl konu, harfiyen bir öğretisi olarak değil, fakat yalnızca transendental eleştiri diye adlandırılabilir (B 25-26).

O hâlde amaç, transendental felsefenin de tümüne dâir bir belirleme yapmak değil, transendental bir "eleştiri" gerçekleştirmektir. Bir başka deyişle "saf aklın eleştirisi," "transendental eleştiri" olarak ortaya çıkacaksa da, ne bu saf aklın sisteminin, ne de transendental felsefenin tümüdür.

Buna göre, eğer olanaklıysa, bu tür bir eleştiri yalnızca bir âlet (*Organon*) için bir hazırlıktır. Ve eğer ki başırlamazsa da saf akıl felsefesinin tamamlanmış sistemi (*vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft*) ile uygunluk içinde, ister bilginin genişletilmesini ister sadece sınırlandırılmasını ihtivâ etsin, belki bir gün herhangi bir tarzda hem analitik hem de sentetik olarak serimlenebilecek, en azından bir kânûndur (*Kanon*). Bu yüzden, konumuzun nihâî olarak yerine getirilemez bir iş olan şeylerin doğasını (*Natur der Dinge*) değil, fakat şeylerin doğası hakkında yargı veren kavrama yetimiz ve yalnızca onun ürettiği *a priori* bilme fiilleri bakımından kavrama yetimizin incelenmesi olduğu hususu göz önüne alınarak, sözü edilen işin mümkün olabileceği ve gerçekte bu tür bir sistemin tümüyle tamamlanabileceğine yönelik bir umudun beslenebileceği, dolayısıyla da kapsamca çok fazla geniş olmadığı belirtilebilir. Zira kavrama yetimizin temin ettikleri bizden ayrı olamaz ve bunlara yönelmek için kavrama yetisini de dışarılarda bir yerlerde aramamız gerekmez (B 26).

Şimdi, görüldüğü üzere, saf aklın transendental nitelikli eleştirisinde, yani “saf aklın sistemi”nin girişi olacak bu eleştiride, yalnızca “şeylerin doğası hakkında yargı veren kavrama yetisi” ve “yalnızca onun ürettiği *a priori* bilme fiilleri” bakımından bir araştırma yapılmaktadır. O hâlde, bu eleştirinin konusu, insanın bilme kuvvetinin araştırılması olmakta, ancak bu araştırma da bilme kuvvetinin nesnelere bilmesinin *a priori* bir minvâlde nasıl imkân dâhilinde olduğu ile sınırlı tutulmaktadır. Bu çerçevede, genel olarak eleştiri “saf aklın sistemi”nin giriş kapısıdır. Bununla birlikte “saf aklın eleştirisi,” bilme kuvvetinin sadece nesnelere ilgili kullanımının sınırlarının çizilmesidir. Dolayısıyla da bu çerçevedeki eleştiri olarak transendental felsefe, yine yalnızca bilme kuvvetine dâir olmaktadır.

Transendental felsefe bir bilimin fikridir, öyleki prensiplerden yola çıkarak, bu yapının bir arada tutulacağı tüm yapı taşlarının bütünlüğünü ve kesinliğini sağlayacak olan saf aklın eleştirisi tüm çerçeveyi arkitektonik bir yordamla çatacaktır. O, saf aklın tüm prensiplerinin bir sistemidir. Bu eleştirinin henüz bizzât transendental felsefe olarak adlandırılmamasının nedeni ise, yalnızca, bir sistemi tamamlamak için aynı zamanda tüm insani *a priori* bilme fiillerinin tüketici bir analizinin gerekmesi olgusundan kaynaklanır. Şimdi, eleştirimizin, kuşkusuz, soru konusu olan tüm saf bilgileri içine alacak tüm kök/soy kavramların (*Stammbeuriffe*) tam bir dökümünü gözler önüne sermesi gerekmektedir.

Buna göre saf aklın eleştirisi transendental felsefeyi oluşturacak her şeyi ihtivâ etmelidir ve bu eleştiri transendental felsefenin tastamam bir fikridir (*vollständige Idee der Transzendental-Philosophie*). Fakat henüz bilimin (*Wissenschaft*) kendisi de değildir (B 27).

O hâlde netleştiği üzere, Kant fikriyyâtı bir bütün olarak çıkış noktasını, nesnelere bilgisinin düşünme yetisi üzerinden nasıl *a priori* bir tarzda mümkün olduğunun araştırılmasından almakta; böylece de kendini tecrübe alanı îtibârıyla *a priori* kapasitesi bakımından tanınması gereken düşünme yetisinin, aynı zamanda genel olarak *a priori* bilme

imkânlarının sınırı çizilmektedir. Bu çerçevede metafizik, Cassirer'in de net bir biçimde ifâde ettiği gibi,

artık ancak bilginin ve bilimlerin metafiziği olabilir; o, matematiğin ve doğa bilgisinin dayandığı ilkelerin öğretisi olmak zorundadır. Bunun yanısıra o, genel olarak kendisi için belirli bir kapsam içinde, ahlakın, hukunun, dinin, tarihin metafiziği de olmak zorundadır. O, bu çok çeşitli ve yönlü düşünce alanlarını bir problem birliğinde biraraya getirir. Ama onları (...) bir potada eritmek için değil, tersine bunların her birini kendi karakteristik özellikleri ve kendi özel koşulları içinde aydınlığa çıkarmak için (1996: 167).

Şu hâlde, bu belirlemeler ekseninde, çalışmanın bu ana bölümünü, Kant'ın genel bir bilim sınıflaması ve bu sınıflama içerisinde doğa ve ahlâk metafizikleri arasında yapılan ayırım açısından tamamlamak uygun olacaktır.

*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi)* metninde belirtildiği şekliyle,

[h]er akıl bilgisi ya materyaldir ve bir objeyi ele alır; ya da formeldir ve objeler arasında bir ayırım yapmaksızın, kavrama yetisi ile aklın yalnızca formuyla ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır. Formel felsefeye mantık denir. Belirli nesnelere ve bu nesnelere bağlı olduğu yasalarla ilgili olan materyal felsefe de yine ikiye ayrılır; çünkü bu yasalar ya doğanın ya da özgürlüğün yasalarıdır. İlk yasalara ilişkin bilime fizik, diğerine ilişkin olana ise etik denir; ayrıca, ilk bilime doğa öğretisi (*Naturlehre*), ikincisine ise ahlâk öğretisi (*Sittenlehre*) de denir (GMS, AA 04: 387).

Kant'a göre, mantığın empirik bir kısmı olmasa da, hem doğaya hem de ahlâka ilişkin dünyabilgeliğinin (*Weltweisheit*), yani felsefenin, ayrı ayrı empirik kısımları bulunmaktadır (GMS, AA 04: 387). Bu bakımdan, tecrübe temeline dayanan her felsefeye "empirik," "öğretilerini yalnızca *a priori* prensiplerden çıkarıp" takdim edene de "saf felsefe" denir. Saf felsefe ise, yalnızca formel olduğunda "mantık," ancak kavrama yetisinin nesnelere ile ilgili olduğunda da "metafizik" adını alır (GMS, AA 04: 388).

Böylece ikili bir metafiziğin, bir doğa metafiziği ile bir ahlâk metafiziğinin fikri ortaya çıkar. O hâlde, hem fiziğin ve hem de etiğin bir empirik, bir de rasyonel kısmı olacaktır (GMS, AA 04: 388).

## İKİNCİ BÖLÜM

### AKLIN TEORİK KULLANIMI

Modern felsefe, bilindiği üzere bilginin kaynağı ve sınırları merkezinde olmak kaydıyla, iki farklı tür anlayış, rasyonalizm ve empirizm tarafından belirlenmiştir. Başta Descartes, Spinoza ve Leibniz olmak üzere rasyonalist eğilimli filozoflar bilginin kaynağını esâs olarak düşünme yetisinin saf etkinliğine bağlarken; öncülüğünü Locke ve Hume'un yaptığı empirist eğilimli filozoflar bilginin kaynağının esâs olarak duyular olduğunu savunmuştur.

Genel olarak epistemolojik dönüşün gerçekleştiricisi ve bu meyanda modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes, çığır açıcı *Principia Philosophiae (Felsefenin İlkeleri)* adlı metninde, felsefe ya da bilgeliğin "ilk ilkelerin bilgisi" olduğunu, "ilk ilkeler"de ise temel olarak iki tür özelliğin bulunması gerektiğini ifade eder. Buna göre, "ilk ilkeler" açık ve seçik olarak idrâk edilmeli, ikinci olarak ise diğer bütün şeylerin bilgisi sözkonusu ilkelere dayanmalıdır (1985: 179-180). Bu şekilde, bir idrâk fiili yönelmiş bir zihne (*mens*) verildiği ve bu zihin tarafından kavranır olduğu zaman "açık;" kendisinde yalnızca açık olanı barındırdığı ve diğer idrâk fiillerinden kesin bir biçimde ayrı olarak bilindiğinde ise "seçik" adını alır (1985: 207-208). Böylece Descartes tarafından, felsefe ağacının zemîni olan metafizik, düşüncenin saf bilme fiillerine dayalı olarak tesis edilmeye çalışılır. Bu tür saf bilme fiilleri ise, bilindiği üzere, Descartes'ın gençlik yapıtı *Regulae ad Directionem Ingenii (Saf-Aklın Yönlendirilmesi İçin Kurallar)* başlıklı metninde, tüm felsefesinin ana eksenini belirleyecek şekilde, "tüm bilgi"nin (*scientia*), "kesin ve apaçık bir düşünme/bilme (*cognitio*) faâliyeti"nden müteşekkil olduğunu belirten (1985: 10) öncü fikirlerinden kaynaklanmakta; böyle bir faâliyetin kurucu unsuru ise, yine sözkonusu metinde,

düşünme yetisinin “görü (*intuito*)” veya “entellektüel sezgi” olarak adlandırılan etkinliğine bağlanmaktadır:

Görü (*intuito*) ile, ne hislerin değişken kanâatlerini ne de hayâlgücünün şeyleri yamalı bir bohça gibi biraraya getiren yanıltıcı hükümlerini değil; fakat saf ve yönelmiş bir zihnin (*mens*) anladığımız şeyde kuşkuya yer bırakmayan son derece kendiliğinden ve seçik, kuşatıcı bir kavrama faâliyetini anlıyorum. Farklı bir yolla söylenirse, aynı anlama gelecek şekilde, görü yalnızca aklın (*ratio*) ışığından fıskıran saf ve yönelmiş zihnin kuşkuya yer bırakmayan kuşatıcı bir kavrama faâliyetidir (1985: 14).

Bilme sözkonusu olduğunda aynı anlayışı temsîl eden Leibniz’e göre de felsefenin amacı “ezeli-ebedi hakîkatlerin bilgisi”ni edinmek olup, bu tür bir bilgi sayesinde “akıl” (*raison*) üzerinden “bilim” (*science*) ortaya çıkar. Böylece insan, “Tanrı’yı tanıma mertebesi”ne ulaşmaktadır ki, “insanda olduğu söylenen akıllı rûh (*âme raisonnable*), yani zihin (*esprit*) de bundan ibârettir” (Leibniz, 2011: 27). Bu çerçevede Altınörs’ün de saptadığı üzere, Leibniz’de de “ezeli-ebedi” veya “ilk hakîkatler [*les vérités primitives*] ‘görü’ ile bilinir” (2009: 47). Bu hususu *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (*Bilgi, Hakîkat ve İdealar Hakkında Meditasyonlar*) başlıklı kısa incelemesinde netleştiren Leibniz’e göre, insan zihninde bulunan kompleks kavramlar, kurucu birtakım kavramlardan oluşmuştur ve sözkonusu kurucu kavramların temsîl edilmesi “görü” sayesinde mümkündür: “Seçik ilk kavramların bilinmesi, ancak görüsel bilgiyle mümkündür” (Leibniz, 1998: 111). Gerçekten de, Altınörs’ün ifâdesiyle, Leibniz’de

“A, A’dır” gibi ilk akıl hakîkatleri ve “düşünüyorum”, “varım” gibi ilk olgu hakîkatleri görüyle bilinir. Bu sûrette Leibniz’e göre tüm müsavî [*adéquate*] tanımlar –örneğin “uç, bir ile ikinin toplamıdır”– zorunlu akıl hakîkatlerini, dolayısıyla görüsel bilgileri içerir. Böylece Leibniz tüm ilk akıl hakîkatlerini, ideaların bir dolaysızlığı olarak değerlendirir (2009: 47).

Bu konuyu derinleştiren Kovanlıkaya’nın belirttiği üzere “Leibniz’e göre, seçik bir şekilde kavranmış mürekkebe bir kavramın *yeterli* bir şekilde kavranabilmesi için onu oluşturan mürekkebe kavramların her birinin seçik olarak kavranmasıyla birlikte, onların zemîninde *örtük* bir şekilde yer alan basit ideaların, hissî görüde ortaya çıkan kırmızılığı görmeye benzer bir şekilde *berrâk* olarak görülmesi gereklidir (...). Böyle bir kavrayış ancak akîl görüyle mümkündür; çünkü basit idealar ancak bu şekilde kavranabilirler (...). Bileşik kavramların zemîninde yer alan basit ideaların *berrâk* bir şekilde görülmesi ve kavramlar

arasındaki bağların aklî görüyle yakalanması, Leibniz'e göre, ideaların bütün olarak *temaşâ edilmesidir*" (2002: 37).

Şimdi, bilgi ile ilgili görüşleri kısaca serimlenen Descartes ve Leibniz gibi rasyonalist filozofların karşısında ise, bilginin esâs olarak tecrübeden veya duyu verilerinden kaynaklandığını ileri süren empirist filozoflar bulunmaktadır. Ünlü metni *An Essay Concerning Human Understanding*'de (*İnsanın Kavrama Yetisi Üzerine Bir Deneme*) amacını, insan bilgisinin kökeni, kesinliği ve sınırlarını araştırmak şeklinde belirleyen Locke (1975: 43), başlangıçta "beyaz bir kağıt" gibi olduğunu söylediği zihne (*mind*), ancak ve ancak tecrübe ile malzeme geldiğini savunur (1975: 104). Buna göre, insan zihnine idealar, esâsen hisler (*senses*) yoluyla şeylerin algıları (*perceptions of things*) üzerinden yerleşir ve bu türdeki ideaları temin eden zihin işlevine "duyum (*sensation*)" adı verilir. Locke'a göre duyum, insan bilgisinin sınırlarının tek belirleyicisidir. Bununla birlikte, şeyleri algılayan zihin, aynı zamanda şeyler hakkındaki kendi işlemlerini de algılamaktadır ve buna da Locke, "iç his (*internal sense*)" veya "refleksiyon" adını verir (1975: 104-105). Ancak refleksiyon, gerçek anlamda bilgi sağlamayıp, yalnızca zihnin zâten yerine getirdiği işlemleri belirginleştirir ve bu durumda da bilginin tek kaynağı, "dış his (*external sense*)" olmak durumundadır.

Empirist düşüncenin bir diğer önemli ismi David Hume da bilgi problemine bir çözüm bulunabilmesi için, insanın zihin yapısının doğal işleyişinin ya da kavrama yetisi işlemlerinin eksiksiz bir analizine ihtiyaç olduğunu söyler. Bu çerçevede ilk olarak, kavrama yetisinin üzerinde işlemde bulunduğu malzeme kökeni bakımından araştırılmalı ve ikinci olarak da bu malzemenin kavrama yetisi aracılığıyla nasıl işlendiği saptanmalıdır (Hume 1976: 1. bölüm). Bu şekilde Hume, Locke'u takîb ederek kavrama yetisi malzemesinin ise "iç his"den (zihne verilmişliği açısından, "idea"lar) ve "dış his"den (zihne verilmişliği açısından, "izlenim"lerden) geldiğini, ancak iç hissîn malzemesinin de kökensel olarak dış hisden kaynaklandığını vurgular (1976: 13-14). Bu belirlemeler ise Hume'a, herhangi bir bilgi savını incelemenin dayanak noktasını, dış hisse bağlı "olgu ilişkileri" ve iç hisse bağlı "idea ilişkileri" olarak ayırmaya olanak vermekte ve bu ayırım neticesinde de Hume, zihnin herhangi bir işlevinin sonucunda doğacak ürünün doğruluk açısından soruşturulabileceği yönü işâret etmektedir: Ya evrende varolan herhangi bir nesneye dayanmadan sadece



düşünmenin işleyişinin analizi ile ortaya çıkarılabilecek bir doğrulama bağlamı (örneğin, sayısal ilişkilerin yapısının sorgulanması); ya da aid olduğu alanın ve insanın kavrama yetisinin yapısı gereği, üretilmiş bir önermenin karşıtını ifâde etmenin çelişkili olmadığı ve önermelerin doğruluğunun/yanlışığının yalnızca tecrübe ile gösterilebileceği bir doğrulama bağlamı (örneğin, olgu alanı ilişkileri) (1976: 20-21).

Şimdi, bu belirlemeler yanında, genel olarak rasyonalistler, hislerden edinilen verileri düşüncesel belirlenimler içerisinde eritmeye çalışırken, empiristler ise tam aksi istikâmette, düşüncesel belirlenimleri, tamamen hissî verilere indirgeyerek ele alma yönüne gitmişlerdir. Böylece her iki taraf da, bir imkân olarak, hem düşünce verilerinin hem de his verilerinin birlikte bilgiyi mümkün kılabileceği anlayışına varamamıştır. Nitekim Wood'un da vurguladığı üzere, "erken modern dönem epistemolojisi iki bilgi kaynağı tesbât eder:"

His ve düşünme. Filozoflar, ikisine atfedilen roller ve bir bilgi kaynağı olarak her birinin ne kadar temel olduğu üzerinde anlaşamazlar. Descartes hislere itimat etmemeyi, bilgi edinmek için aklımızın gerektiği gibi kullanılmasına dayanmamızı tavsiye etmiştir. Daha önemlisi, hisleri bir düşünce türü olarak görmüştür. His, berraklık ve seçikliğe sahip olmaması nedeniyle aşağı görülen bir bilgi kaynağıdır. Leibniz ise, hissîn "bulanık" düşünce olduğunu öne sürerek, benzer bir fikri kısa ve öz bir şekilde ifâde etmiştir: His, tabiatı bakımından muhtevâsı belirsiz olan düşüncedir. Benzer şekilde Spinoza da hissîn aşağı bir bilgi derecesi olduğunu kabul etmiş, zihnin hissetme bakımından kendi faaliyet ve işlemlerine nispeten geçirimisiz kaldığını düşünmüştür. Öte yandan Locke, tüm idealarımızın kaynağını hislerde veya hislerin bize verdiğiyle uğraşırken zihnin gerçekleştirdiği işlemler üzerinde yaptığımız refleksiyonda bulmuştur. Hobbess daha radikal davranarak, düşünceleri his tablalarından geriye kalan belirsiz izler olarak değerlendirmiştir. Hume, düşünceleri (veya "ideaları"), "tablaların" daha silik kopyaları olarak ele almıştır; en yaygın ve aşikâr olan tablalar hislerdir (Wood, 2009: 54).

Bununla birlikte, klâsik olarak rasyonalizm ve empirizmin bir sentezini meydana getirdiği söylenen Kant<sup>30</sup> ise yine Wood'un deyişiyile, "hem hisleri bir düşünce türü olarak tasnîf etmeyi, hem de düşünceyi hisden yola çıkarak açıklamayı reddeder."

[Kant] his ve düşüncelerin farklı bilme işlevleri gerçekleştirdiklerini, sahici bir bilginin ancak bağlı oldukları yetilerin işbirliğinin neticesi olarak, his ve düşüncelerin eksiksiz bir şekilde biraraya gelmesiyle ortaya çıktığını düşünür. Bir nesnenin bilgisi, nesnenin şöyle ya da böyle (dolaylı veya dolaysız, fiilen veya zımnen) zihne *verili* olmasını ve zihnin temsîllerimizi biraraya getirmesini gerekli kılar. Zihin temsîlleri, nesnenin sahici *tecrübesini*, nesneye dâir *hükümlerin* temellendirilmesini, hükümlerin çıkarımlarda ve

<sup>30</sup> Kant'ın bilgi konusunda, rasyonalist filozoflardan özellikle Leibniz'e olan borcu için bkz. Cicovacki, 2006: 72-92; genel olarak İngiliz empirist filozoflara olan borcu için ise bkz. Waxman, 2006: 93-107.

bu tecrübenin uyumluluğunu göz önüne seren kuramlarda bağlantılandırılmasını mümkün kılacak şekilde biraraya getirmelidir. Bireysel bir nesnenin bilgiye verili olmasını temin eden alırlığa *görü*, zihnin temsillerin biraraya getirilmesini sağlayan etkin işlevine de *düşünme* (veya *kavrayış*) adını verir Kant (Wood 2009: 54).

Kant'ın *Prolegomena* başlıklı metninde de sözkonusu probleme dâir şu belirlemeler bulunmaktadır:

Hissî bilginin doğal yapısına ilişkin felsefî kavrayışı, öncelikle hisleri sırf karmaşık bir temsîl türü yerine koyarak –ki buna göre, şeyleri yine oldukları gibi biliyoruz, ancak bizim bu temsîlimizde her şeyi açık bir şekilde bilinçlendirmek için gerekli kuvvete (*Vermögen*) sahip değiliz– bozanlara karşı, tarafımızdan kanıtlandı ki, hissetme yetisi, açıklık ve karanlık arasındaki o mantıksal farkta değil, bilginin kendi kökenindeki genetik farklılıktadır (Prol, AA 04: 290).

Yine *Saf Aklın Eleştirisi*'nde vurgulandığı üzere bilgimiz, *Gemüt*'deki iki temel membadan (*Grundquelle*) doğmaktadır. Bunlardan ilki temsillerin kabul edilmesi (*die Vorstellungen empfangen*), yani hissetme yetisine tab edilenlerin alınması (*die Rezeptivität der Eindrücke*), diğeri de bu temsiller yoluyla bir nesneyi bilmek (*erkennen*) için kavramların kendiliğindenliğidir (*Spontaneität der Begriffe*) (A 50-51/B 75-76).

Hiç kuşku yoktur ki, tüm bilgimiz tecrübe ile birlikte başlamaktadır. Zira aksi hâlde bilme kuvvetimiz işlemlerini yerine getirmek için nasıl canlanabilirdi? Dahası bir yönden kavrama yetimiz kıyaslama, bağlama veya ayrımlar yapmak üzere nasıl harekete geçebilirdi ki, hissî tablaların ham malzemesini (rohen Stoff sinnlicher Eindrücke) tecrübe denilen nesnelere bilgisine dönüştürmek için; nasıl çalışabilirdi, eğer nesnelere yoluyla hislerimiz uyarılmasa ve bu nesnelere de bir yönden temsiller üretmeseydi? Demek ki, zaman sözkonusu olduğu sürece, hiçbir bilgi tecrübeyi önceleyemez ve dolayısıyla tecrübe ile birlikte ancak tüm bilme fiilleri canlanmaya başlar (B 1).

Ancak her ne kadar tüm bilme etkinliği tecrübe ile birlikte başlasa da, yine de bu, tüm bilginin tecrübeden doğduğunu göstermez. Zira tecrübî bilgimiz bile, tab edilenler vâsıtasıyla edindiklerimiz ile (sadece hislere tab edilenlerin harekete geçirmesiyle uyanan) bizzât bilme kuvvetimizin kendisinden kaynaklanan belirlenimlerin biraraya getirilmesiyle mümkündür (...) (B1-2).

Bu çerçevede, Kant için, *görü* ve kavramlar tüm bilginin yapıtaşlarını teşkil ederler ve ne kendilerine tekâbülden *görü*ler olmaksızın kavramlar ne de kavramlar olmaksızın *görü*ler tek başlarına bir bilgi tesis etmeye yeterler. Kant'a göre hem *görü* hem de kavram, saf veya empirik olabilir. Bir temsîl, eğer nesnenin işler mevcûdiyyetini (*wirkliche Gegenwart des Gegenstandes*) gerektiren duyum (*Empfindung*) barındırıyorsa "empirik," fakat temsile duyum karışmamışsa "saf" olarak adlandırılır. "Saf *görü*," herhangi birşeyin

kendi altında görüleneceği formu, “saf kavram” da genel olarak bir nesnenin düşünülmesinin formunu içerir. Saf görüler ve kavramlar yalnızca *a priori*, empirik olanlar ise *a posteriori* olarak mümkündür (A 50-51/B 75-76).

Kant’a göre, temsiller edinmek için, herhangi bir şekilde etkilendiği sürece *Gemüt*’ün alıcılığına “hissetme yetisi,” kendinden temsîl üretme kuvveti veya bilme fiillerinin kendiliğindenliği ise “kavrama yetisi”dir. Görü ancak hissî olabilir, yani yalnızca nesnelere etkilenme yolunu içerebilirken, hissî görünün nesnelere düşünme kuvveti de kavrama yetisinin kendiliğinden faâliyetinde bulunur. Bu iki kuvvetten biri diğerine tercih edilemez: “İçerik olmaksızın düşünceler boş, kavramlar olmaksızın görüler kördür (*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*). Bu bakımdan, kavramları hissî kılmak, yani onlara görüde bir nesne tâyin etmek kadar, görüleri de kavranılır (*verständlich*) kılmak, yani onları kavramların altına taşımak zorunludur” (A 51-52/B 75-76).

Şimdi Kant’a göre, daha önce belirlendiği üzere, aklın teorik kullanımı, rûhun tecrübe nesnelere bilgisini mümkün kılan faâliyeti olup, bu kullanım veya faâliyet de, yukarıda genel olarak netleştirildiği üzere, yapıcı farklı iki kaynağın, yani hissetme yetisi ile kavrama yetisinin birlikte çalışmasıyla mümkün olmaktadır. Buna göre, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde teorik faâliyetin hissetme yetisinden kaynaklanan koşulları “Transendental Estetik” bölümünde, kavrama yetisi veya genel olarak düşünme yetisinden kaynaklanan koşulları ise “Transendental Mantık” bölümünde irdelenmektedir. O hâlde denebilir ki, Kant’ın felsefe tarihinde rasyonalizm ve empirizm çatışmasını çözmek için getirdiği yenilik, tecrübenin malzemesi olarak hislere verilenleri kabul etmesi, ancak hislere verilenlerin, tek başına bilgiyi oluşturmaya yeterli olmadığını, hissî belirlenimlerin düşüncesel belirlenimlerle birleştirilmesi veya teknik ifâdesiyle, sentezlenmesi gerektiğini vurgulamasıdır. Bununla birlikte (yukarıdaki ifâdelerden anlaşılacağı ve daha sonra da ayrıntılı olarak görüleceği üzere) Kant’ın başarısı, basit bir biçimde –Locke’un terminolojisi kullanılırsa– “dış his” ve “iç his”si biraraya getirmek değildir. Kant’ın başarısı, her şeyden önce, getirdiği yeni bir terminolojik yapı içerisinde, “duyum”<sup>31</sup> kavramını “görü” kavramı

---

<sup>31</sup> Genel olarak belirtilirse, Locke ve Hume gibi modern dönem empiristlerinde, “his (*sense*)” ve “duyum (*sensation*)” kavramları arasında bir ayırım gözetilmemektedir. Ancak Kant, çalışmanın sonraki bölümlerinde

içerisinden ele almasında, “görü” kavramını ise, rasyonalist filozoflarda olduğunun aksine, “aklî görü” bağlamından çıkarıp, “hissî görü” bağlamına oturtmasında, ancak, aynı zamanda da, “hissî görü”nün, “saf” ve “empirik” olmak üzere iki ciheti bulunduğunu saptamasında yatar. Böylece bir bütün olarak *Saf Aklın Eleştirisi*’nin aklın teorik kullanımı bağlamında, diğer bir ifâdeyle, nesnelere bilgisinin tesis edilebilmesi açısından çifte bir görevi bulunmaktadır. İlk görev, Kovanlıkaya’nın da belirttiği üzere, “Kant öncesinde hiçbir şekilde” hissî olamayacak “bir bilme faaliyeti olan görü”nün, “Kant’ın eleştirel düşüncesinde esâsen aklî olamayacak bir faaliyet”<sup>32</sup> olarak temellendirilmesi gerekliliğidir (2006a: 78). İkinci görev ise Heidegger’in de vurguladığı gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ana problemi olan “sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?” sorusuna bir yanıt verilebilmesi için, hissî ancak saf olan görünün nasıl mümkün olduğunun açıklanabilmesidir (Heidegger, 1997a: 57-60).

---

ayrıntılı olarak görüleceği üzere, bu iki kavramı, yani “his (*Sinn*)” ve “duyum (*Empfindung*)” kavramlarını birbirinden ayırır. Bu bakımdan, yukarıdaki saptamaların, sözü edilen bu ayrımlar ekseninde anlaşılması yerinde olacaktır.

<sup>32</sup> Felsefe tarihi ile ilgisinde ilginç açıklamaları olabilecek şu hususu burada vurgulamak gerekmektedir. “Görü”nün “aklî” olması demek, esâsen, örneğin Platon’un “noesis” kavramının da ifâde ettiği gibi, “akıl gözüyle görmek” demektir. Kovanlıkaya’nın referans verilen makalesinin ismiyle, Kant’ın amacı da, temelde, “aklî görünün iptali”ni tesis etmektir. Bu açıdan Kant’ın, ifâdenin hem gerçek hem de metaforik anlamlarında, “aklın gözünü oyduğu/çıkardığı”, yani aklın gözünü kör ettiği belirtilebilir. Bu konu, KrV’deki aklın, herhangi bir biçimde ister hissî ister entellektüel olsun, görü’sel nesnelere yüz yüze kalamayacağı anlayışı ile son derece tutarlıdır (Yani akıl, nesneyi göremez ve bu mânâda da nesne tesis edemez). Ancak Kant’da, sadece akıl değil, kavrama yetisi de “göremez”, çünkü görüle(ne)bilecek olanlar, yalnızca duyular üzerinden sunulmalıdır. Bu durumda, hem akıl hem de kavrama yetisi, Kant sistemi gereği, *doğuştan kördürler*. Bununla birlikte Kant’a göre, “içerik olmaksızın düşünceler boş” olsa da, “kavramlar olmaksızın görümler” de “kör”dür (*blind*) (A 51/B 75). Şimdi, Kant’ın rasyonalizm ile empirizmi biraraya getirebilmesi demek ise, hissî verilerin düşüncesel belirlenimler sayesinde sentezlenmesiyle mümkündür. Ancak daha da ilginç, sentez ise, rûhun vazgeçilmez fakat “kör (*blind*)” bir kuvveti olan hayâlgücünün işlemidir (A 78/B 103). Bu çerçevede bir bütün olarak eleştirel felsefenin amacı, yardımcıları (yani kavramlar!) olmazsa kendileri açısından *kör* kalacak görümleri, *kör* bir kuvvet olan hayâlgücü üzerinden, esâsen *kör* olan düşünce yetilerine bağlamaktan oluşmaktadır. Bu durumda, metafiziğin bir *kör dövüşü* olduğuna yönelik Kant’ın eleştirileri hatırlandığında (B xv), Kant’ın kendi çözümünün karanlıktan aydınlığa giden bir yol sunup sunamayacağı konusu düşünülmeğe değerdir.

## 1. TRANSCENDENTAL ESTETİK

Genel hatlarıyla tecrübe nesnelere hissetme yetisinden kaynaklanan koşullarını Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transcendental Estetik" bölümünde incelemektedir. Buroker'in belirttiği üzere Kant,

Transcendental Estetik'de, beşerî öznelere, uzay ve zaman diye, matematik ve mekaniğin sentetik *a priori* bilgisinin kaynağı olan iki saf görüş formuna sahip olduğunu iddia edecektir. Bu formlar öznenin hissetme yetisininin veçheleri olduğundan, Kant daha sonra, uzay ve zamanın empirik açıdan real olsalar da, transcendental açıdan ideal oldukları sonucuna varacaktır. Bu yüzden Transcendental Estetik'de Kant, kendileri itibarıyla şeylerin bilinmeyeceği düşüncesini tesis etmede önemli bir adım atmaktadır. Bu sonuçlar uzay ve zaman bilgisinin doğasına dâir muazzam derinlikteki argümanlara dayanır. Her ne kadar Kant açıkça teşhîr etmese de, karşı uçta (...) Descartes, Locke, Berkeley, Newton ve Leibniz gibi düşünürler durmaktadır (2006: 36).

Şimdi, "Transcendental Estetik" in kurgusuna bakıldığında, burada, *KrV*'nin bir dizi temel teriminin tanımlandığı bir giriş bölümünün, uzay ve zamana dâir sırasıyla metafiziksel ve transcendental teşhîrlerin (*expositio; Erörterung*) sunulduğu iki alt bölümün ve bu teşhîrleri takîb eden değerlendirme bölümlerinin bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede Kant'ın amacı, nesnelere düşünülmesini mümkün kılan düşünme yetisinin belirlenimlerine önceliği olacak şekilde, nesnelere verilmesini mümkün kılan koşulları araştırmak, bir diğer ifadeyle de, saf formlar olarak uzay ve zamanın, neden kavramsal değil ancak hissî belirlenimler olduğunu temellendirmektir.

### 1.1. Madde ve Form

"Transcendental Estetik" in ilk satırlarında Kant, bir bilme fiilinin (*Erkenntnis*) hangi yolla ve hangi vâsıyla nesnelere bağlanırsa bağlansın, bu fiile nesnelere "doğrudan" temas kurduran şeyin "görüş (*Anschauung*)" olduğunu belirtir. Bu açıdan "görüş," "bir vâsıtaya olarak tüm düşünme"nin (*alles Denken als Mittel*) kendisine yönelmesi gereken "temsîl"dir. Ancak görüş, sadece nesnelere verildiği zaman temin edilebilir ve bu da nesnelere *Gemüt*'ü etkilemesiyle mümkün olur. Kant, nesnelere tesiri üzerinden

temsîller edinme olanağına “hissetme yetisi” demektedir. Böylece nesnelere hissetme yetisi yoluyla verilirler ve yalnızca bu yeti insana görü (veya malzeme) sağlar. Öte taraftan nesnelere kavrama yetisi yoluyla da düşünülür. Kant için tüm düşünme faaliyeti o hâlde, belirli özellikler veya damgalar (*Merkmale*) aracılığıyla görüye, yani hissetme yetisine bağlanmak zorundadır, çünkü başka bir yolla bize herhangi bir insana verilemez (A 19/B 33).

Şimdi, Heidegger’in de belirttiği üzere “Estetik”in merkezi kavramı “görü”dür. Bununla birlikte görü Kant tarafından, zaman zaman “intendere (*görüleme fiili*)” anlamında, zaman zaman ise “intendum (*görülen*)” anlamında kullanılmaktadır (Heidegger, 1997a: 58).<sup>33</sup> Yine de, sözkonusu belirsizlik bir yana, felsefî açıdan Kant’ın görü anlayışının en kısıktıcı yanı (daha önce belirtilen görünün hissî olması hususu hâric), Heidegger’in vurgusuyla, “düşünme”nin yalnızca bir “vâsita” olarak kabul edilmesi ve bu bağlamda görüye “hizmet” etme işlevi ile belirlenmesidir (1997a: 57).

Bu şekilde düşünüldüğünde bilgi, eğer ilkesel olarak görü ise ve eğer nesnelere ile bağlantılandırılan tüm diğer olanaklı yollarda düşünme görüye hizmet ediyorsa, o zaman *a priori* olarak sentetik bilgi de aynı şekilde ilkesel olarak görü olacaktır. Bu durumda (...) felsefî bilgi kökensel olarak ve esâsen görü demektir (Heidegger, 1997a: 57).

Görü ve kavramın veya hissî ve düşüncesel belirlenimlerin bu şekilde konumlandırılması, ayrıca, ilkinin “tekil”, ikincisinin ise “genel” temsîller olmasına yönelik bir vurguyu taşıması açısından önemlidir. Parsons’un belirttiği üzere, “görü tekil bir temsîl” olup, nesnelere sahip olduğu “ortak özellikleri taşıyan kavramlar”dan ayrılır (1993: 63). Diğer bir ifadeyle, görüsel belirlenimler tekil veya bireysel bir nesnenin temsîliyle ilgiliyken, kavramsal belirlenimler birden fazla nesnenin “ortak vasıflar”ını ifade ederler (Gardner, 1999: 66-67). Son olarak “görü”nün “nesne”ye doğrudan bir tarzda bağlanması, Kant’ın kategorilerin nesneye “dolaylı” olarak bağlanması ile bir zıtlık oluşturma amacı güttüğünü net bir biçimde göstermektedir (Kemp Smith, 2003: 79).

“Estetik”in bu satırlarından sonra Kant, “görü” kavramını, “duyum” ve “form” kavramları ile ilişkili olacak şekilde derinleştirmektedir. Kemp Smith’in de belirttiği gibi,

---

<sup>33</sup>Yine aynı hususa dikkat çeken Broad’a göre terim hem görüleme aktına (*act of intuiting*) hem de görülen nesneye (*intuited object*) gönderme yapmaktadır (1978: 19).

klâsik empirist gelenekteki “duyum (*sensation*)” kavramının Kant’da “görü” içerisinde ele alınması, görülerin “saf” ve “empirik” olarak ayrıca ele alınabilmesine imkân taniyacaktır, zira “duyum”ların “saf” olmasından söz edilememektedir (2003: 79).

Bir nesnenin temsîl kâbiliyeti (*Vorstellungsfähigkeit*) üzerindeki işlemi (*Wirkung*), onun yoluyla işleniyor olduğumuz sürece duyumdur (*Empfindung*). Duyum yoluyla nesne ile bağlantılandırılan (*beziehen*) görüye empirik denir. Empirik bir görünün belirlenmemiş[liği cihetinden] nesnesine ise tezâhür (*Erscheinung*) denir (A 20/B 34. Köşeli parantez içerisindeki ifâde eklenmiştir).<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Kant’ın bu ve benzer ifâdelerini anlama ve anlamlandırma söz konusu olduğunda, son derece sakıncalı olmak gerekmektedir. Daha sonra irdeleneceği üzere, Kant herhangi bir şeyden (veya genel olarak bir nesneden) farklı cihetler veya perspektifler itibâriyle söz etmekte ve bu husus, *KrV*’nin belirli bir bölümü analiz edilirken, *KrV*’nin diğer bölümleri dikkate alınmazsa eğer ciddi problemler doğurmaktadır. Buradaki alıntı üzerinden örneklenirse, “Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung” ifâdesi, eğer “Empirik bir görünün belirlenmemiş nesnesine tezâhür denir” şeklinde çevrilir ve dahası böyle bir çeviri üzerinden anlaşılırsa, ortaya *KrV*’nin “Transendental Analitik” bölümüyle bağlantılı açık bir uyumsuzluk ve çelişki çıkar. Sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak irdeleneceğinden, burada kısaca belirtmek gerekirse, empirik görü, zemîni itibâriyle saf görü tarafından çevrenmek durumunda olduğundan, hem hissî hem (hayâlgücü üzerinden gelen) muhayyel hem de düşüncesele belirlenimler taşımak durumundadır. Dolayısıyla beşerî öznelerin bilme ve nesnelerin tecrübesini edinme minvâlleri çerçevesinde olmak kaydıyla, empirik görüde verilen tezâhürler, zâten daha önceden bilincin (*Apperzeption*) kuşatıcı birliğine tâbi olarak ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, bilme söz konusu olduğunda, ilk önce empirik görü üzerinden özneye tezâhür verilir, sonradan bu tezâhürlere muhayyel ve düşüncesele belirlenimler uygulanmaz. Tam aksine, transendental ciheti yönünden özneye hissetme kâbiliyeti üzerinden verilen malzeme (ki buna Aristoteles’in bir terimiyle “hûle” demek son derece uygundur), yine transendental olan muhayyel ve düşüncesele bir *derlemeye* (bu noktada, Yunanca “logos” teriminin temel anlam katmanlarından birinin “derleme” olarak anlaşılabilceği hususuna dikkat etmek gerekmektedir) uygun düşecek şekilde, ancak öznenin empirik cihetine “tezâhür” adı altında sunulur. Bu durumda “tezâhür,” aslında Heidegger’in de son derece yerinde bir uyarısıyla, tecrübe dünyasında karşılaştığımız nesnelere (1997a: 66-70). Zira “tezâhür,” belirli bir mekân veya yer işgal eden, belirli bir zaman anında bulunan ve aynı şekilde farklı zaman anları ve farklı mekân noktalarında bulunanlarla karşılıklı bağlantıları olan şeydir. Bir başka deyişle de tezâhürler, realitenin “nesne (*Gegenstand*)” denilen, yani, öznenin, transendental ciheti itibâriyle yerine getirdiği faaliyetler tarafından belirlenen empirik cihetinin “karşısına konulan (*Gegen-stand*)” bileşenleridir. Bununla birlikte, takîb eden alt bölümlerde Kant’ın yöntemi bağlamında netleşeceği üzere, öznenin empirik cihetinin karşısında bulunduğu nesnelerin bilgisinin, öznenin transendental cihetinin fiilleri açısından nasıl mümkün kılındığı araştırılmaya başlandığında, Kant, katmanlarına ayırma veya teşrîh denilebilecek bir yol izlemektedir. Bu yol, öznenin transendental ciheti itibâriyle birlik ve bütünlük içerisinde ortaya çıkanları, öznenin transendental kuvvetlerinin işlemleri düzleminde ele almaktan oluşur. Bu durumda örneğin, öznenin empirik cihetinden “tezâhür” adı verilen nesnelere, öznenin transendental ciheti itibâriyle ve öznenin transendental fiillerine mevzu *olmaları* yönünden, “kendinde nesne/şey (“Sache an sich,” “Ding an sich,” veya “Gegenstand an sich”) olarak adlandırılacaklardır. Böyle bir ayırım, empirik bilginin nesnelere bakan özneye ait tüm belirlenimlerin “düşüncesele bir uzamda” sökülebilmesi anlamına gelmektedir. Yine aynı minvâlde, empirik görü, yani hissî etkilene yoluyla ortaya çıkan empirik cihetteki bir duyumsama, ancak transendental cihetteki bir saf görü üzerinden mümkün olduğundan, Kant, söz konusu transendental ciheti inceleyebilmek adına, bir tür “geriye doğru sıçrama” ve müteâkîb bir “bakış” ile (ki buna sonradan “transendental refleksiyon” denilecektir), farklı bir seviyeden veya düzlemden konuşmaya başlayacaktır. Bu durumda artık, empirik görüyü veya duyumsamayı (yani, empirik ciheti) mümkün kılan transendental bileşenler saptanabilir durumdadır: empirik görüde her şeyden önce, (“Transendental Estetik”in inceleme konusu olacak) saf bir görü zemîni olmalıdır, daha sonra, empirik görü, (“Transendental Analitik”in inceleme konusu olacak) saf düşünme fiilleri barındırmalıdır. Öyleyse, *KrV*’nin amacı, “saf akıl”ın

Bu satırlarda dikkat çekici olan husus, Kant'ın eleştirel felsefenin temel bir ayrımını, tezâhürler ve fenomenler arasındaki ayrımı öncesidir (Kemp Smith, 2003: 83-84). Kant daha sonra, görünün belirlenmemiş nesnelere olarak tezâhürleri, kategorilerin birliğine tâbi hâlde belirlenen nesnelere olarak fenomenlerden ayıracaktır (A 249).<sup>35</sup>

Tezâhürde duyuma tekâbül edene onun maddesi (*Materie*), fakat tezâhür çeşitliliğinin belirli ilişkiler içinde düzenlenebilmesine (*Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet*) imkân verene tezâhürün formu diyorum. İçinde duyuların belirli bir formda düzenlenebilir ve yerleştirilebilir olduğu şey yine bir duyum olmayacağından, tüm tezâhürlerin maddesi bize ancak *a posteriori* olarak verilir, fakat onların formu bir bütün olarak, onlar için *Gemüt*'de *a priori* bir hâlde hazır bulunmalıdır, dolayısıyla da bütün duyumlardan sökülerek irdelenebilir (A 20/B 34).<sup>36</sup>

---

irdelenmesi olduğundan, empirik cihet itibâriyle özneye verilenlerin bilgisinin nasıl mümkün olduğu, saf veya transendental cihet itibâriyle anlatılacaktır. Böyle bir konuşma yordamı “düşüncesele bir uzamda” gerçekleşmek zorunda olduğundan, o hâlde, “Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung” ifâdesi, “Empirik bir görünün belirlenmemiş nesnesine tezâhür denir” şeklinde değil de (çünkü belirtildiği gibi zâten empirik bir görünün belirlenmemiş bir nesnesi olamaz ve bu aynı zamanda empirik bir görünün olmadığı anlamına gelir), “Empirik bir görünün belirlenmemişliği cihetinden nesnesine tezâhür denir” şeklinde çevirilmek ve anlaşılacak zorundadır. Bu tür bir çeviri/anlama son derece yalın olarak, bu ifâdenin aslında, “Empirik bir cihette (görüle) belirlenmiş olarak bulunan ve adına tezâhür denilen nesnelere transendental cihette nasıl belirlendiğini araştırmak gerekmektedir” savına karşılık geldiğini göstermektedir. Bu belirleme ise hemen aşağıda, “A 20-21/B 34-35” ve “A 21-22/B 35-36”daki (ve daha sonraki benzer) alıntılarda Kant'ın *KrV* itibâriyle ne yapmak istediğini görmeye imkân tanıyacaktır.

Şimdi, son olarak belirtilebilir ki Kant *KrV*'de, takîb eden bölümlerde de irdeleneceği üzere, “transendental açı”dan “real” ve “ideal” olanlardan söz etmek ile, “empirik açı”dan “real” ve “ideal” olanlardan söz etmek arasında temel ayrımlar yapmaktadır. Bu husus, tekrar vurgulanırsa, onun farklı perspektiflerden/açılardan konuşmak sûretiyle insan bilgisini ve faaliyetlerini sorguladığını netleştirmektedir. Bu konuyu Stephen Palmquist, *Kant's System of Perspectives* (1993) adlı çalışmasında derinleştirmekte, *KrV* bağlamında Kant'ın kullandığı anlatı perspektiflerini, “empirik perspektif,” “transendental perspektif,” “hipotetik perspektif” ve “mantıksal perspektif” olmak üzere dörtlü bir sınıflamaya tâbi tutmaktadır (*bkz.* Palmquist, 1993, özellikle 3. ana bölüm).

<sup>35</sup> Daha önceki belirlemeler gereğince, “(...) tezâhürler, kategorilerin birliğine tâbi olan nesnelere olarak düşünüldüklerinde fenomen olarak adlandırılırlar” ifâdesi, “(...) tezâhürler, kategorilerin birliğine tâbi olan nesnelere olmaları bakımından mütâlaa edildiklerinde fenomen olarak adlandırılırlar” (A 249) şeklinde okunmalı ve anlaşılmalıdır.

<sup>36</sup> Hatırlanacağı üzere daha önce, “Sinn” kavramının “(görüle/görüledeki) iz” olarak adlandırılan anlam katmanına yönelik bazı belirlemeler yapılmış; kavramın bu çerçevedeki anlam boyutunun Kant'ın benzer anlamlarda kullandığı bir dizi terimden ayrılması gerektiği ifâde edilmişti. Buraya kadarki irdemeler vâsıtasıyla ve kısmen de *KrV*'nin sonraki bölümlerinden yararlanmak sûretiyle, şu belirlemeleri yapmak mümkündür. “Görü” hem saf hem de empirik, ancak “duyum” yalnızca empirik olabilir. Bu bakımdan, saf görü, saf nicelik kategorilerine tâbi olacak şekilde bilince dâhil olurken, yalnızca empirik olan duyum, nitelik kategorilerine tâbi olarak bilince dâhil olur. Bununla birlikte, empirik olan duyum, saf görü formları tarafından zemîn itibâriyle kuşatılmak durumunda olduğundan, yalnızca nitelik kategorilerine değil, aynı zamanda nicelik kategorilerine dâir belirlenimler de taşımak durumundadır. Bu hususu, Kant'ın yukarıda alıntılanan “tezâhürde duyuma tekâbül edene onun maddesi (*Materie*), fakat tezâhür çeşitliliğinin belirli ilişkiler içinde düzenlenebilmesine (*Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet*) imkân verene tezâhürün formu” ifâdeleri de netleştirmektedir. Zira görüle (uzay-zamansal) belirlenimlere tâbi olmadığı şekliyle “duyum”dan söz etmek mümkün olmayıp; görüle belirlenimlere bağlı olması cihetinden “duyum”a da “tezâhür” adı verilir. Bu bakımdan duyum, “tezâhür” adı altında bilince dâhil olur



Tezâhür çeşitliliğinin belirli ilişkiler içerisinde düzenlenmesi gerektiği düşüncesi, daha da açıkçası, tezâhürlerin ancak uzay-zamansal ilişkiler cihetinden ortaya çıkabileceği düşüncesi, Findlay'ın vurguladığı üzere, Kant sisteminde tamamen saf bir empirik bilginin olamayacağına bir göstergesidir. Bu bakımdan her empirik bilgi, öznenin alıcılığının koşulları olan uzaysal zamansal belirlenimlere tâbi olmak durumundadır (Findlay, 1981: 126). Yine sözkonusu paragraf, Kant sistemi için son derece temel bir ayrımı gözler önüne sermektedir: Madde ve form ayrımı (Kemp Smith, 2003: 85). Kant'ın daha sonra ifade edeceği üzere, “madde (*Materie*)” genel olarak “belirlenebilir” olanı, “form” ise “belirleyici” olanı imlemektedir (A 266/B 322). Bununla birlikte Heidegger'in de işaret ettiği üzere, sözkonusu “madde (*Materie*)”, terimin gündelik kullanımındaki gibi “materyal şey” ya da “maddî şey” (*das Materielle*) anlamına gelmemekte, daha ziyâde, kavramsal belirlenimlere imkân veren bir muhtevâ (*Wasgehâlt*) anlamını taşımaktadır (1997a: 71):

İçlerinde duyuma aid hiçbir şeyle karşılaşmadığımız bütün temsilleri (transendental kavrayış yönünden) saf olarak adlandırıyorum. Buna göre genelde hissî görülerin saf formu *Gemüt*'de *a priori* olarak bulunur ve burada tüm tezâhürler çeşitliliği belirli ilişkiler çerçevesinde görülür (*Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut*). Hissetme yetisinin bu saf formu bizzât aynı zamanda saf görü olarak adlandırılır. Bu şekilde, eğer bir cismin (*Körper*) temsîlinden, onda cevher (*Substanz*), güç (*Kraft*), bölünebilirlik (*Teilbarkeit*) gibi kavrama yetisinin düşündüğü ve girilemezlik (*Undurchdringlichkeit*), katılık (*Härte*), renk vb. gibi duyuma aid her şeyi sökersem, bu empirik görüden geriye hâlâ bir şey, yani yayılım ve şekil (*Ausdehnung und Gestalt*) kalmaktadır. Bunlar, hislerin veya duyumların işler bir nesnesi (*wirkliche Gegenstand*) olmaksızın da, *Gemüt*'de hissetme yetisinin yalnızca saf bir formu olarak *a priori* hazır bulunan, saf görüye aiddirler (A 20-21 / B 34-35).

Kant bu bağlamda olmak üzere, hissetme yetisinin *a priori* koşullarının incelendiği bilime “transendental estetik” adını vermektedir. Bu şekilde, saf düşünmenin ilkelerini içeren ve “transendental mantık” denilenle karşılıklılık içinde, transendental bileşenler öğretisinin ilk bölümünü teşkil eden bir bilim bulunmaktadır.

Transendental estetikte o hâlde, kavrama yetisinin kavramları aracılığıyla düşündüğü her şeyi sökerek hissetme yetisini yalıtacağız. İkincileyin, hissetme yetisinden de

---

ve hem nicelik hem de nitelik kategorilerine tâbi olmak durumundadır. Empirik görü ise bu bakımdan, bir tezâhürün bilinçte belirme keyfiyeti olmak durumundadır. Şimdi, gerek saf gerekse de empirik cihetleri itibâriyle görü ise uzay ve zaman formlarında (âdetâ *gömülü* durumda bulunan) “iz”in (*Sinn*) hayâlgücü üzerinden açığa çıkarılması ile ilgili olup, gerek hissî gerekse de muhayyel ve düşüncesele belirlenimler taşır. Ancak diğer yandan yalnızca hissetme yetisine aid olacak şekilde “iz (*Sinn*)” ise muhayyel ve düşüncesele belirlenimlerden sökülmüşlüğü içerisinde/perspektifinden hissetme yetisinde bulunandan söz etmek demektir.

duyuma aid olan her şeyi ayıracağız ki, hissetme yetisinin *a priori* olarak temin edebileceği, saf görüden ve tezâhürlerin yalnızca saf formundan başka geriye hiçbir şey kalmayın. Bu araştırmada (...) *a priori* bilginin ilkeleri olarak hissî görünün iki saf formu, yani uzay ve zaman bulunacaktır (A 21-22/B 35-36).

Görüldüğü üzere Kant, “Transendental Estetik”in amacı olarak saf formlara veya görümlere nasıl ulaşılabileceğini netleştirmekte, bu çerçevede, görü kavramını saf ve empirik görü olarak ikiye ayırmaktadır. Saf görü, daha sonra irdeleneceği üzere, bir taraftan matematiğin nesnelere nasıl tesis edildiğini anlamaya imkân tanıyacak, diğer taraftan da bu imkânın da koşulu olan sentetik *a priori* önermelerin zemîni açıklayarak, aklın teorik kullanımında nesnelere bilgisinin hissetme yetisi cihetinden şartlarını ortaya çıkaracaktır.

## 1.2. Saf Formlar

Kant yukarıdaki tanımlamalardan sonra, “Transendental Estetiğin” iki ana bölümünde, sırasıyla uzay ve zamanın neden düşüncesel değil de saf, ancak hissî belirlenimler olduğuna dâir, biri metafiziksel diğeri de transendental olmak üzere iki tür “teşhîr (*Erörterung; expositio*)” veya temellendirme sunmaktadır. “Teşhîr” ise Kant’a göre, “bir kavrama aid olan” belirlenimlerin, (her zaman tüketici olmasa da) açık bir şekilde sergilenmesi olup, eğer teşhîr ilgili kavramı *a priori* verili bir kavram olarak sunuyorsa “metafiziksel” nitelemesini alır (A 23/B 38). Diğer yandan “transendental teşhîr” ise bir kavramın, sentetik *a priori* bilgilerin edinilebileceği kaynak olarak gösterilebilmesi anlamına gelir (A 25/B 40).<sup>37</sup> Kant’ın sözkonusu teşhîrleri, uzay ve zamanın doğasına dâir, felsefe tarihiyle de bir hesaplaşmayı içeren şu satırlarla açılır:

Şimdi, uzay ve zaman nedir? Bunlar, gerçek<sup>38</sup> şeyler (*wirkliche Wesen*) midir? Bunlar (...) yalnızca şeylerin belirlemeleri veya ilişkileri midirler? Yoksa uzay ve zaman (...) *Gemüt*’ün öznel bir yapılanışı olarak (...) sırf görünün formu mudurlar? (A 23/B 37-38).

<sup>37</sup> Bilindiği üzere *KrV*’nin “Transendental Estetik” bölümünün, çok az farklılıklar içeren iki versiyonu bulunmaktadır. Burada, formülasyonun kesinliği açısından, genelde “B Basımı” takîb edilecektir.

<sup>38</sup> Buradaki irdeleme düzlemi Newton’ı hedef aldığından, “wirklich” teriminin “gerçek” olarak çevrilmesi zorunludur.

Bilindiği gibi bu sorularla dile getirilen savlardan ilki Newton'ın, ikincisi Leibniz'in ve sonucusu da Kant'ın kendi görüşünün esâsını teşkil etmektedir (Paton, 1936a: 107). Gardner'ın belirttiği üzere,

Newton ve Leibniz, uzay ve zamanın tözselliği (...) konusunda birbiriyle karşıt fikirde olsalar da, uzay ve zamanın realitesini onaylama konusunda hemfikirdirler: Newton için uzay ve zaman kendilerinde real varlıklar iken, Leibniz için ise en azından şeyler görülenmedikleri takdirde bile 'şeylere aid'dirler. O hâlde her ikisi de uzay ve zamanın öznenin farkındalığından bağımsız olarak dünyada içerildiğini, realitenin bilgisine sahip olduğumuzdan dolayı da uzay ve zamanın temsîllerine sahip olduğumuz görüşünü muhâfaza ederler. İşte bu, tam da Kant'ın yadsıdığı şeydir (1999: 88).

### 1.2.1. Uzay

Kant uzayın metafiziksel teşhîrinde, *Gemüt'*ün bir vasfı (*Eigenschaft*) olan dış his (*äußere Sinn*) yoluyla, nesnelere kendimize, kendi dışımızda olacak şekilde ve nesnelere tümünü uzayda yer alacak bir tarzda çerçevelediğimizi (*stellen*) belirterek (B 38), uzayın *a priori* görü olduğuna dâir dört ana argüman sunar. Argümanlardan ilk ikisi, uzayın, tecrübenin *a priori* koşulu olduğunu göstermeye çalışırken, diğer ikisi ise düşünme yetisinin değil, hissetme yetisinin formu olduğunu iddia eder (Buroker, 2006: 47).

Teşhîrin ilk maddesinde uzayın, dış tecrübeden türetilen empirik bir kavram olmadığı belirtilir. Bu açıdan uzay, belirli duyuların, özne dışında bir şeye atfedilebilmeleri, yani kendi bulunduğumuz konumdan farklı bir konuma (*Ort*) bağlanabilmeleri için, yine duyuları birbirinin dışında ve yanı sıra görebilmemiz ve sadece duyuları birbirinden ayırabilmemiz için değil, fakat farklı konumlarda da temsîl edebilmemiz için zemînde durması gereken bir temsîldir. Bu çerçevede dışsal tecrübe, Kant'a göre, *a priori* olan bu temsîl aracılığıyla mümkün olur. (B 38).

İkinci maddede, uzayın tüm dış görülerin temelinde yatan zorunlu bir *a priori* temsîl olduğu iddia edilir. Buna göre, uzayın mevcûd olmadığı hiçbir şekilde tahayyül edilemez, ancak uzay, içinde bulunan nesnelere olmadan da düşünülebilir. Bu bağlamda Kant, uzayın tezâhürlerin olanaklılığının koşulu olarak görülmesi gerektiğini belirtir ve uzay temsîlinin *a priori* olarak dışsal tezâhürlerin zemîninde bulunduğunu vurgular (B 38-39).

Üçüncü madde, uzayın, şeyler arası ilişkilere dâir sevke tâbi (*discursive*) ya da tümel bir kavram olmadığını gösterme amacındadır. Buna göre, yalnızca bir bütünlük olarak tek bir uzay tasavvur edilebilir ve farklı uzaylardan söz edildiğinde, aslında kastedilen, sözkonusu tek ve aynı birlikli uzayın sınırlanmış parçalarıdır. Böylece de farklı uzaysal belirlenimler, Kant'ın ifâdesiyle, bir uzayın "içerisinde" bulunurlar (B 39).

Son olarak metafiziksel teşhîrin dördüncü maddesi, bir önceki maddeyi tamamlayacak şekilde, uzayın verili sonsuz bir nicelik veya büyüklük (*Größe*) olarak temsîl edildiğini savunur. Bu çerçevede, sınırlanmış uzaysal konumlar bir uzayın "içinde" yer alırken, genel kavramlar tarafından kapsanan özel kavramlar ise, karşıtlık oluşturacak şekilde, sözkonusu genel kavramların "içinde" değil, "altında" kapsanır. Bu husus Kant'a göre, uzayın hissetme yetisine aid *a priori* bir görü olduğunu netleştirmektedir (B 39-40).

Şimdi, uzayın metafiziksel teşhîrinden sonra, bir kavramın, sentetik *a priori* bilgilerin edinilebileceği kaynak olarak gösterilebilmesini hedefleyen transendental teşhîre gelindiğinde Kant, "geometri"nin, uzayın özelliklerini sentetik ama *a priori* olarak belirleyen bir bilim olduğunu belirterek, "böyle bir bilginin olanaklı olması için uzay temsîlimiz ne olmalıdır?" sorusunu yöneltir. Kant'ın yanıtı, uzay temsîlinin "kökensel olarak görü olma"sı gerektiği şeklindedir, çünkü ona göre yalın bir kavramdan, o kavramın ötesine giden hiçbirşey çıkarılamaz, fakat geometride yapılan iş ise tam da budur. O hâlde, geometrinin mümkün olabilmesi, uzayın ancak *a priori* bir görü olmasına; dahası, geometrik belirlenimlerin tecrübe nesnelere uygulanabilmeleri de nesnelere tüm temsîllerini önceleyecek bir saf görüye ihtiyaç duymaktadır. Bu şekilde Kant'a göre, *a priori* sentetik bir bilgi olarak geometrinin olanaklılığı, uzayın saf bir görü olmasına dayanır (B 40-41).

### 1.2.2. Zaman

Zamanın metafiziksel teşhîrindeki argümanlar, uzayın teşhîrindekiler ile bir paralellik arz etmektedir.<sup>39</sup> Bu bakımdan Kant'ın amacı ilkin zamanın tecrübenin *a priori*

---

<sup>39</sup> Bununla birlikte zamanın metafiziksel teşhîrinde beş madde sıralanmaktadır.

koşulu olduğunu göstermek, ikinci olarak da onun düşünme yetisinin değil, fakat hissetme yetisinin formu olduğunu iddia etmek üzerine kuruludur.

Metafiziksel teşhîrin ilk maddesi, zamanın tecrübeden elde edilebilecek empirik bir kavram olmadığını ifâde eder. Kant'a göre, eğer zaman temsîli *a priori* bir zemîn olarak işlev görmeseydi, ne eş-zamanlılık ve ne de ardışıklık algıya (*Wahrnehmung*)<sup>40</sup> dâhil olabilirdi. Bu açıdan yalnızca zaman temsîlinin varsayılması sayesinde (eş-zamanlı olarak) birçok şeyin tek ve aynı zamanda veya (ardışık olarak) farklı zamanlarda varolduğu söylenebilir (B 46).

Teşhîrin ikinci maddesinde, zamanın “tüm görü”lerin<sup>41</sup> zemîninde bulunan zorunlu bir temsîl olduğunu belirten Kant, genel olarak tezâhürler<sup>42</sup> bakımından zamanın ortadan kaldırılamayacağını, ancak tezâhürlerin zamandan kaldırılabilceğini vurgular. Bu yüzden zaman *a priori* verilmiş olup, tezâhürlerin işlerliğinin (*Wirklichkeit*) koşuludur (B 46).

Üçüncü maddede Kant, uzayın metafiziksel teşhîrinde bulunmayan bir belirleme yaparak, zaman temsîlinin, zamandaki ilişkilere dâir zorunlu (*apodiktisch*) ilkelerin veya zaman aksiyomlarının imkânını kurduğunu ifâde eder.<sup>43</sup> Bu ilkeler o hâlde tecrübeden elde edilmiş olmayıp, tecrübeyi mümkün kılmaktadırlar (B 47).<sup>44</sup>

Zamanın metafiziksel teşhîrinin dördüncü maddesinde, uzayın teşhîrindeki üçüncü maddeye tekâbül edecek şekilde, zamanın sevke tâbi bir kavram değil, hissî görünün formu olduğunu belirten Kant, farklı zamanların sadece tek ve aynı zamanın kısımları olduğunu vurgular (B 47).

---

<sup>40</sup> Kant Türkçeye her ikisi de “algı” olarak çevrilebilecek biri Latince kaynaklı “Perzeption,” diğeri Almanca “Wahrnehmung” olmak üzere iki terim kullanmaktadır. İki terimi birbirinden ayırmak için, “Perzeption” söz konusu olduğunda her zaman orjinal sözcük parantez içerisinde verilecektir.

<sup>41</sup> Uzayın metafiziksel teşhîri ile karşılaştırılırsa, bilginin tesisinde zamanın uzaya nazaran daha kökensel bir işlev gördüğü bu ifâdelerden anlaşılacaktır. Zira belirtildiği üzere uzay dış görülerin, oysaki zaman ister iç ister dış olsun tüm görülerin koşuludur.

<sup>42</sup> Paralel iki madde karşılaştırıldığında, Kant'ın uzayın teşhîrinde “nesne”lerin uzaydan kaldırılabilceğini söylerken, burada “tezâhür”lerin zamandan kaldırılabilceğini söylemektedir. Dolayısıyla “nesne”den “tezâhür”e geçiş, uzay ve zamanın statülerindeki farklılığı da gösterir.

<sup>43</sup> Aslında bu maddenin transendental teşhîrde olması gerekmektedir. Bunu Kant'ın kendisi de ifâde eder (B 48).

<sup>44</sup> Kant'ın burada sözünü ettiği ilkeler, anlaşılacağı üzere mekaniğin sentetik *a priori* ilkeleridir.

Nihayet beşinci ve son maddede Kant, zamanın verili sonsuz bir nicelik veya büyüklük olarak temsîl edildiğini ifâde ederek, zamanın metafiziksel teşhîrini, yine uzayın teşhîrindeki ifâdelerle bitirir (B 47-48).

Şimdi, zamanın transendental teşhîrine gelindiğinde Kant, metafiziksel teşhîrdeki üçüncü maddeye kısa bir eklemeye, “yer değiştirme (*Veränderung*)” kavramının ve bu kavramın yanında “hareket” kavramının yalnızca zaman temsîli vâsıtasıyla ve zamanda mümkün olduğunu belirtir. Bu çerçevede, sözkonusu türdeki bir zaman temsîli, Kant’a göre, genel bir hareket teorisinin zemînidir (B 48-49).<sup>45</sup>

### 1.3. Transendental İdealite ve Empirik Realite

“Transendental Estetik”de, uzay ve zamanın metafiziksel ve transendental teşhîrlerinden sonra Kant, ilgili belirlemelerden yola çıkarak, onların ontolojik statüsüne dâir eleştirel felsefenin temel savlarını dilegetirmektedir. Bu savlar, Kant’ın bir yandan Newton’a diğer yandan Leibniz’e karşı yanıtı olmak durumundadır.

Kant’a göre, uzay ne kendilerinde şeylerin (*Dinge an sich*) özelliklerini ne de kendilerinde şeylerin birbirleriyle olan ilişkilerini temsîl eder (B 42). Aynı şekilde, zaman da kendi başına mevcûd (*für sich selbst bestünde*) veya şeylere objektif bir belirleme olarak yüklenen birşey değildir (B 49). İkinci olarak, uzay dış hissîn tezâhürlerinin yalnızca bir formu, yani dış görünün kendi altında olanaklı olduğu hissetme yetisinin öznel (*subjektive*) bir koşuludur. Bu çerçevede, öznenin nesnelere tarafından etkilenebilirliğinin alıcılık ciheti zorunlu olarak objelerin tüm görülerini öncelediğinden, tezâhürlerin formu *Gemüt*’de tüm

---

<sup>45</sup>Kant’ın burada sözünü ettiği ilkeler veya genel hareket teorisi, anlaşılacağı üzere mekaniğin sentetik *a priori* ilkeleridir. Ancak Buroker’in da ifâde ettiği gibi (2006: 56), olağan olarak burada Kant’ın, uzaysal belirlenimleri inceleyen geometriye karşılık düşecek şekilde, aritmetiğin sentetik *a priori* ilkelerinden bahsetmesi gerekirdi. Oysa Kant, mekaniğin ilkelerinden söz eder. Bununla birlikte Kant *Prolegomena*’nın “Saf Matematik Nasıl Olanaklıdır?” başlıklı bölümünde, matematiğin sentetik *a priori* önermelerinin mümkün olabilmesi için saf görünün gerekli olduğunu vurguladıktan sonra (Prol, AA 04: 280-281); geometrinin uzayın saf görüsünü temel aldığını belirtir ve aritmetik ile mekanik hakkında şu belirlemeleri yapar: “Aritmetik kendi sayı kavramlarını (*Zahlbegriffe*), birbirine zaman içinde eklenen birimler (*successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit*) yoluyla oluşturur. Fakat her şeyden öte, saf mekanik, hareket kavramlarını sadece zaman temsîli yoluyla oluşturabilir” (Prol, AA 04: 283). Yine de Kant, *Prolegomena*’da da ilgili bölümde aritmetiğin sentetik *a priori* ilkeleri konusunu açmaz.

işler (*wirklich*) algılara önceliği olacak şekilde bulunmalıdır (B 42). Yine iç hissîn formundan başka birşey olmayan zaman temsîli de bir görüdür (B 49-50).<sup>46</sup>

Şimdi, uzay ve zamana dâir bu savlar, yani uzay ve zamanın kendilerinde şeylerin bir özellikleri olmadığı, uzay ve zamanın mutlak varlıklarının bulunmadığı ve bu açıdan da uzay ve zamanın öznenin biri dışsal diğeri içsel formu olduğu ve böylece de nesnelere (tezâhürler olarak) görülerini önceledikleri anlayışı Kant'a, uzay ve zamanın transendental olarak ideal, ancak empirik olarak da real olduklarını söyleme imkânı tanıyacaktır.

Buna göre uzaydan veya yer kaplayan varlıklardan (*ausgedehnten Wesen*), ancak beşerî bir duruş noktasından (*Standpunkte*) söz edilebilir. O hâlde, dışsal görü edinebileceğimiz, yani aracılığıyla nesnelere tarafından etkilenebilmemizi sağlayan öznel koşulun dışına çıkmayı deneyerek konuşursak, uzay temsîli hiçbir şeye delâlet etmeyecektir (*bedeuten*). Dolayısıyla uzaysal belirlenimler şeylere (*Dinge*), bu şeyler ancak tezâhür cihetinden alındığında, yani hissetme yetisinin nesnelere olduklarında yüklenebilecektir. Bu cümleden olmak üzere Kant'a göre, hissetme yetisinin insana özgü koşulları şeylerin olanaklılık koşulu (*Bedingungen der Möglichkeit der Sachen*) olmayıp, ancak tezâhürlerin olanaklılık koşulu sayılabilir. Böylece uzay ancak insana dışsal olarak tezâhür eden (*äußerlich erscheinen*) şeyleri (*Dinge*) kapsadığından, uzayın, ister görüleri mümkün olsun ister olmasın (ya da herhangi bir özne için görülenebilir olsun olmasın), kendi başına şeyleri (*Dinge an sich selbst*) kapsamadığından söz etmek gerekmektedir (B 42-43). Aynı şekilde Kant'a göre, insanın kendi içsel hâllerini görüleme imkânı olarak zaman görüsü soyutlanmaya çalışılarak, zaman tezâhürler yerine şeylerin kendileri ile ilgi içinde düşünülürse, bu durumda zaman da bir hiç olacaktır:

Eğer kendimizi içsel olarak görüleme tarzımızı ve bunun aracılığıyla dışsal görülere yönelmemizi sağlayan ve temsîl gücü tarafından (*Vorstellungskraft*) kuşatılan görüyü soyutlayacak, dahası böylece nesnelere kendileri itibâriyle ele alacak olursak, bu takdirde zaman bir hiçtir. Zaman yalnızca tezâhürler bakımından objektif geçerliliğe sahiptir, zira tezâhürler, zâten hislerimizin nesnelere olarak ele aldığımız şeylerdir. Fakat görümüzün hissetme yetisi uyarınca biçimlenmesi, böylece de bize özgü olan temsîl türü soyutlanacak olursa ve genel olarak şeylerden söz edilirse, artık zaman objektifliğini yitirecektir. O hâlde zaman, sadece (beşerî) görümüzün (ki dâimâ hissî

---

<sup>46</sup>Bu belirlemelerle birlikte, hatırlanmalıdır ki, zaman tüm tezâhürlerin formel koşuluken, uzay yalnızca dış görülerin bir koşuludur.

olmak, yani nesnelere etkilenmeye dayanmak zorundadır) öznel bir koşuldur ve kendisi itibâriyle, özne haricinde bir hiçtir (B 51).

Sözkonusu belirlemeler uyarınca Kant, insana dışsal olarak verilebilecek her şey uyarınca uzayın realitesini (*Realität*), yani objektif geçerliliğini (*objektive Gültigkeit*), fakat aynı zamanda, şeyler hissetme yetisinin yapılandırışı dikkate alınmaksızın akıl yoluyla kendileri yönünden mütâlaa edildiğinde de uzayın idealitesini (*Idealität*); yani olanaklı dışsal tecrübe uyarınca uzayın empirik olarak real (*empirische Realität des Raumes*), fakat öte taraftan transendental olarak da ideal (*transzendente Idealität*) olduğunu göstermektedir (B 44).<sup>47</sup> Yine aynı şekilde, sözkonusu belirlemeler, hislere verilebilecek tüm nesnelere bakımından zamanın objektif geçerliliğini, yani empirik realitesini, öte taraftan da transendental idealitesini onaylamaktadır. Bu durumda, görüşümüz dâimâ hissetme yetisine dayalı olmak zorunda olduğundan, zaman koşulu altında durmaksızın hiçbir nesne bize verilemez (B 52).

Nesnelerin kendileri itibâriyle, hissetme yetisinin tüm bu alıcılığından soyutlanmış hâlleri bizim için tümüyle bilinemez olarak kalır. Yalnızca bize has ve zorunlu olarak diğer varlıklara yüklenemeyecek, ancak tüm insan varlıkları için geçerli olan nesnelere algılama tarzımızdan başka hiçbirşeyle tanışık olamayız. Burada ilgilendiğimiz şey de zâten yalnızca budur. Uzay ve zaman algılama tarzımızın saf formu, duyum ise genel olarak maddesidir. Bunlardan yalnızca ilkinin *a priori*, yani işler bir algıya (*wirkliche Wahrnehmung*) öncelikli olarak bilebiliriz ve bu nedenle de bu bilmeye saf görü deriz. Buna rağmen sonraki, bilgimizdeki *a posteriori* olarak adlandırılan bilginin kaynağıdır. İlki, ne türde bir duyum edinirsek edinelim, hissetme yetimize mutlak bir zorunluluk ile bağlıdır. Sonraki ise çok farklı türde olabilir. Edindiğimiz görüşü en üst derecede bir berraklığa getirsek de, nesnelere kendilerindeki yapılanma tarzına küçük bir adım dahi atamayız. Her hâlükârda, yine tamamen kendi görüleme tarzımızı, yani hissetmemizi[n verilerini] biliyor (*erkennen*) oluruz ve bu da dâimâ aslî olarak öznenin koşulları çerçevesine, yani uzay ve zamana bağlı olacaktır. Nesnelere kendi başlarına ne oldukları (*Gegenstände an sich selbst*), bize verilen tek şey olan onların tezâhürlerinin en berrak bilgisi (*Erkenntnis*) yoluyla dâhi bilinemez olacaktır (B 60).

Şimdi, Kant'ın hem uzay ve zamanın empirik realitesi ve ancak transendental idealitesi ile ne kastedtiği hususunda derinleşebilmek, hem de bu konuyla bağlantılı bir konu olarak tezâhür ve kendinde şey kavramlarını daha da ayrıntılı olarak tanıtabilmek

---

<sup>47</sup>Bu noktada Kant, "uzaydaki transendental tezâhür kavramı"nın (*der transzendente Begriff der Erscheinungen im Raume*), uzayda hiçbirşeye kendinde şey (*Sache an sich*) olarak nüfuz edilemeyeceğini bildiren eleştirel bir uyarı olduğunu, nesnelere kendileri yönünden bilinemeyeceklerini, dışsal nesnelere (*äußere Gegenstände*) dediğimiz şeylerin duyularımızın yalnızca temsilleri olduğunu ve bunların hakikî karşılığının (*wahre Korrelatum*), yani kendinde şeyin bunlar yoluyla idrâk edilemeyeceğini tekrar hatırlatır (B 45).



için, Kant literatürünün önde gelen isimlerinden Henry Allison'ın *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (*Kant'ın Transendental İdealizmi: Bir Yorum ve Savunma*)<sup>48</sup> adlı eserinde sunduğu konuyla ilgili ufuk açıcı kimi belirlenimleri sunmak yerinde olacaktır. Allison'a göre, Kant'ın terimi kullandığı şekliyle "idealite" en genel anlamda zihne (*mind*)<sup>49</sup> bağlı bulunmaya veya zihinde bulunmaya (*ins uns*) işâret ederken, öte taraftan "realite," idealiteye karşıt olacak şekilde, zihinden bağımsız olmaya veya zihne dışsal olmaya (*ausser uns*) gönderme yapar. Bununla birlikte, Allison'ın son derece çarpıcı bir şekilde dilgetirdiği üzere, bu kavramların "empirik" ve "transendental" düzlemlerdeki anlamları birbirinden son derece farklıdır ve yanlış anlaşılmaya da bir o kadar müsaidir (1983: 6):

Empirik anlamı çerçevesinde ele alındığında idealite, bir zihnin (*individual mind*) kendine aid verilerini karakterize eder. Bu anlamda idealite, Descartes-Locke çizgisi bağlamında geçen idealleri veya daha genel olarak, mental teriminin gündelik anlamı dâhilinde, herhangi bir mental içeriği kapsayacak şekilde kullanılır. Empirik anlam bağlamında dikkate alındığında realite ise, öznelararası ulaşılabilir, uzay-zamansal olarak düzenlenmiş beşerî tecrübe nesnelere alanına gönderme yapar. O hâlde, empirik seviyede, idealite ve realite ayrımı, beşerî tecrübenin öznel ve nesnel veçheleri arasında bulunan zarûrî bir ayırmadır. Kant kendisini empirik realist olarak kabul edip, ancak empirik idealist olarak adlandırmayı reddettiğinde, aslen tecrübemizin kendi temsilimiz öz(n)el alanıyla sınırlı olmadığını, fakat empirik olarak gerçek uzay-zamansal nesnelere ile yüz yüze olmayı içerdiğini onaylar (1983: 6).

Oysa "idealite" ve "realite" terimlerinin transendental düzlemdeki anlamları bambaşkadır:

Tecrübe üzerine felsefî (transendental) refleksiyon seviyesi olan transendental düzlemde idealite, beşerî bilginin evrensel, zorunlu ve bu nedenle de *a priori* olan koşullarını karakterize etmek için kullanılır. Transendental Estetik'te Kant, beşerî hissetme yetisinin *a priori* koşulları olarak işlev görmeleri düşüncesi zemîninde, yani, insan zihninin düşünme veya tecrübe için veri alabilmesi anlamında, öznel koşullar olarak uzay ve zamanın idealitesini kabul eder. Bu koşulları terimleştirmek için o, "hissetme yetisinin formları" deyişini kullanmaktadır. Uzay ve zamandaki şeyler (empirik nesnelere) aynı anlamda idealdirler, çünkü bu şeyler sözü edilen hissî koşullardan bağımsız olarak ne tecrübe ne de tasvîr edilebilirler. Bu konuyla paralellik oluşturacak şekilde, herhangi birşey eğer aynı hissî koşullara mürâcaat etmeden karakterize edilebiliyor ve böyle bir şeye referans yapılabiliyorsa, o şey transendental anlamda realdir. Transendental anlamda, o hâlde, zihne bağlı bulunma veya zihinden

<sup>48</sup> Henry Allison'ın *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* adlı çalışması ("Kaynaklar" kısmında belirtildiği gibi), ilk olarak 1983'de basılmış, 2004'de ise aynı çalışmanın gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni bir basımı yapılmıştır. Burada, eserin her iki baskısı da kullanılmış olup, birinci ve ikinci baskıya yapılan atıflar basım tarihleriyle tez içerisinde birbirinden ayrılmıştır.

<sup>49</sup> Allison'ın burada "mind" terimiyle kasdettiği esâsen "Gemüt"dür.

bağımsız olma (*ausser uns*), hissetme yetisinden ve onun koşullarından bağımsız olma anlamına gelir (1983: 7).

Şimdi, daha önce de belirtildiği üzere, genel olarak düşünme yetisinin Kant'a göre hep spekülatif bir kullanımı, tecrübe sınırlarını aşan ve bu mânâda "koşulsuz olan"ı belirlemeye çalışan dialektik bir kullanımı bulunmaktaydı. "Transendental Estetik" bölümünden de yararlanılarak teknik ifâdesiyle belirtilirse, metafiziğin "koşulsuz olan"ı kavrama çabasında düşünme yetisi, nesnelere genel olarak nesne, yani kendinde şey olma açısından ele almakta, bu açıdan da belirlenimlerini, diğer bir ifâdeyle "koşulsuz olan"ı düşünmesini mümkün kılan fikirlerini, kendinde şey olarak kabul edilen nesneye uygulama çabasıydı. Böylece "geleneksel metafiziğin bitmez tükenmez tartışmalarında düşünmenin ana malzemesini oluşturan idealar, formlar ve tözler (rûh, evren, madde, uzay, zaman, Tanrı) hatalı bir yaklaşımla, onlara bir gerçeklik (*Wirklichkeit*) atfedilerek, yani tözleştirilmiş olarak (*hypostasierten*)" (Gözkân, 2002: 22) ele alınmışlardı. Yine hatırlanacağı üzere, Kant'ın bu dialektik veya yanılsamadan çıkma yolu için önerdiği zihniyet değişikliği de, düşünmenin ancak "tezâhürler"e ulaşabileceği, bunu da "kendi başına şeyi (*Sache an sich selbst*) kendi açısından işler (*für sich wirklich*), fakat bizim için idrâk edilemez (*unerkannt*) hâlde bıraktığı takdirde" (B xx) yapabileceği yönündeki belirlemeydi. O hâlde, uzay ve zaman görülerinin transendental olarak ideal, bununla birlikte de empirik olarak real olmaları düşüncesi, tam da Kant'ın sözkonusu yanılsamadan kurtulmak için önerdiği özsel değişiklik olmak durumundadır.

Transendental idealite kavrayışı, tezâhürün transendental düzlemde kavranışı için ve ayrıca tezâhürler ile kendilerinde şeyler arasındaki transendental düzlemdeki karşıtlığın anlaşılabilmesi için bir zemin temin eder. Bu nedenle, tezâhürlerden transendental anlamda/düzlemde söz etmek, yalın bir biçimde uzay-zamansal kendiliklerden (fenomenlerden) bahsetmek, yani beşerî hissetme yetisinin koşullarına tâbi olarak görülmeleri bağlamında şeylerden söz etmek demektir. Bağlı olarak, transendental anlamda kendilerinde şeylerden söz etmek ise, aynı koşullardan bağımsızlığı içerisinde şeylerden söz etmek demektir (Allison, 1983: 7).

Gerçekten de Kant, *Prolegomena*'nın "Saf Matematik Nasıl Olanaklıdır?" bölümünde, uzay ve zamanın doğasına yönelik olarak sunduğu prensipler üzerinden hissî temsilleri tezâhürler olarak kabul etmenin, "metafiziği şimdiye kadar hep aldatan ve onu köpükten balonları yakalamak gibi çocukça çabalara götüren transendental yanılsamanın (*Schein*)" önlenmesi için tek yol olduğunu vurgular (Prol, AA 04: 292).

Çünkü [metafiziği yanılsamaya götüren] şeydu: aslında sırf temsiller olan tezâhürler, kendi başına şeyler (*Sache an sich selbst*) yerine kondu; bundan da (...) aklın antinomisinin tüm o garip gösterişleri çıktı: tezâhürler tecrübede kullanıldıkları sürece hakîkati/doğruluğu (*Wahrheit*) meydana getirir, ama tecrübenin sınırını geçip aşkın olduğu anda yanılsamadan başka bir şey ortaya çıkarmaz (Prol, AA 04: 292).

Böylece Kant, yine *Prolegomena*'da hissetme yetisi vâsıtasıyla temsîl edilen şeylerin (*Sache*) transendental cihetten işlerliklerini (*Wirklichkeit*), yani şeylerin transendental realitesini kabul ettiğini vurgular. Ancak sözkonusu şeylere dâir görüşü, hiçbir durumda bu şeylerin sırf tezâhürlerinden başka bir şey olmayan temsiller olmak durumundadır. Diğer bir deyişle de tezâhürlerin transendental idealitesi de –uzay ve zamanın transendental olarak ideal, ancak empirik olarak real olmaları düşüncesi ile paralellik içerisinde– kabul edilmelidir (Prol, AA 04: 292-293).

## 2. TRANSENDENTAL MANTIK

Kant'a göre *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transendental Estetik" bölümü, gerek saf gerekse de empirik "görü"lerin bulunduğunu gösterdiğinden, aynı noktanın kavramlar düzeyinde de geçerli olması beklenmektedir ve bu açıdan nesnelere "saf" ve "empirik" olarak düşünülmesi birbirinden ayrılmalı; bu durumda da genel olarak hissetme yetisinin kurallarını inceleyen bilim, yani "estetik," genel olarak kavrama yetisinin kurallarını inceleyen bilimden, yani "mantık"tan ayırılmelidir (A 52/B 76). Ancak "mantık," Kant sistemi içerisinde farklı katmanları olan bir etkinlik şeklinde ortaya çıkacaktır.

Kant'ın da belirttiği üzere ilk olarak "mantık," amacı yönünden, kavrama yetisinin "genel" veya "özel (*besondere*)" kullanımının mantığı olarak iki farklı tarzda bölümlenebilir. İlki, kendisi olmaksızın hiçbir kavrama yetisi kullanımının mümkün olamayacağı düşünmenin mutlak zorunlu kurallarını içerir ve bu kuralları nesnelere arasında herhangi bir ayrımı dikkate almadan sunarken, ikincisi belirli bir nesne türü hakkında doğru düşünmenin kurallarını araştırır. Bu açıdan ilki "temel mantık (*Elementarlogik*)," ikincisi ise herhangi bir bilimin "âlet"i (*Organon*)<sup>50</sup> olarak adlandırılır (A 52/B 76). Genel (temel) mantık ise ya "saf" ya da "uygulamalı"dır. Saf genel mantıkta, düşünmeye dâir tüm empirik koşullar soyutlanır ve yalnızca *a priori* ilkeler/prensipeler incelenir. Bu nedenle saf genel mantık, ister transendental ister empirik olsun hiçbir içeriği (*Inhalt*) dikkate almadan, yalnızca formel kullanımları açısından kavrama yetisi ve aklın bir "kânûn"u (*Kanon*)<sup>51</sup> olacak şekilde kavramsallaştırılır. Öte taraftan uygulamalı mantık ise psikolojinin konusu olan öznel empirik koşullar altında kavrama yetisinin kullanımıyla ilgilidir ve bu nedenle de empirik ilkelere sahip olmasına rağmen, yine nesnelere arasında bir ayrım yapmadan kavrama yetisinin kullanımıyla uğraştığı için geneldir. Bu açıdan da

---

<sup>50</sup> Almanca "Organon" terimi, Yunanca "organon" (Latince "organum") sözcüğünden gelmektedir. Yunanca sözcük ise Proto-Hint-Avrupa dilindeki "werǵ-" kökünden (Türkçede "iş") türemiştir. Yeni Türkçenin bir ürünü olan "araç" sözcüğü ise kökü itibarıyla "aramak" ile ilgilidir ve esâsen *aramayı sağlayan şey* anlamına gelmektedir. Bu nedenle, bir iş ("werǵ-") yapmayı sağlayan şey olarak "âlet" sözcüğü, yaygın olarak kullanılan "araç" sözcüğüne tercih edilmiştir.

<sup>51</sup> Almanca "Kanon" terimi kökeni itibarıyla İbranice "kaneh" sözcüğünden gelmektedir. İbranice sözcük, Yunancaya "kanon" olarak, Yunanca üzerinden Arapçaya da "kânûn" şeklinde geçmiştir.

uygulamalı ama genel mantık ne bilimlerin bir “âlet”i ne de düşünmenin bir “kânûn”u, fakat ortak kavrama yetisinin bir “saflaştırılma”sıdır (*Kathartikon des gemeinen Verstandes*) (A 52-53/B 77-78). Buraya kadarki belirlemeler açısından somutlaştırıldığında ise Kant’a göre (saf) genel mantığın bir kânûn olarak, hakîkatin veya doğruluğun (*Wahrheit*) pozitif değil, ancak negatif anlamda bir mihenk taşı olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede genel mantık, kavrama yetisinin ve aklın tüm formel işlemlerini bileşenlerine ayırıştırır ve bunları tüm bilginin mantıksal ölçütleri olarak ilkeler hâlinde sunar. Mantığın bu bölümüne Kant, başka bir adlandırmayla, aynı zamanda “analitik” de denilebileceğini ifade eder. Ancak bilginin yalnızca formu, mantıksal yasalarla ne kadar uyumlu olursa olsun, bilgiyi maddî (*materielle*), yani objektif hakîkati/doğruluğu cihetinden tesis etmekten uzaktır. Bununla birlikte, muhâkeme (*Beurteilung*) için yalnızca bir “kânûn” olan genel mantık, objektif iddialara benzer önermeler ortaya koymaya başladığında bir “âlet” gibi kullanılmış olur ve sözde bir “âlet” gibi kullanılan genel mantığa da Kant “dialektik” demektedir. Bu aynı zamanda, ona göre bir “yanılsama mantığı”dır (*Logik des Scheins*) (A 57-62/B 82-86).

Görüldüğü üzere, genel mantık nesnelere veya objelere yönelik herhangi bir atfı (*Beziehung*) devre dışı tutarak tüm içeriği (*Inhalt*) bir yana bırakarak, bir bilginin diğeriyle olan ilişkisi (*Verhältnis*) açısından düşünmenin genel, yani “mantıksal form”unu dikkate alır. Ancak, tekrar edilirse, Kant’a göre “Transendental Estetik”de hem saf hem de empirik görülerin bulunduğu gösterildiğinden, nesnelere “saf” ve “empirik” olarak düşünülmesi birbirinden ayrılmalı, bu açıdan mantık, yeni bir bölümlenmeye tâbi tutulmalıdır. Bu durumda, bilme fiillerinin içeriğini soyutlamayacak bir mantığın olması gerekir; çünkü, bir nesnenin sırf düşünülmesinin kurallarını içeren bir mantık, empirik içerikli tüm bilgileri dışarıda bırakmaktadır. Bu açıdan da böyle bir mantık, nesnelere kaynaklanmadığı sürece, nesnelere dâir bilginin kökeni ile ilgili olmak durumundadır. Oysa genel mantık, Kant’a göre, sözkonusu kökenle ilgilenmez ve köken îtibâriyle temsiller ister *a priori* ister empirik olarak verilmiş olsun, yalnızca kavrama yetisi birtakım temsiller üzerinde işlem yaptığında, yani temsiller arasında ilişki tesis ettiğinde, sözkonusu olan düşünmenin saf yasalarına göre temsilleri ele alır ve bu nedenle de yalnızca kavrama yetisinin formuyla ilgilenir (A 55-56/B 79-80). Bu noktada Kant, sistemi açısından son derece önemli bir

belirleme yaparak, genel mantıktan başka bir de “transendental bir mantık” olması gerektiği fikrini gündeme getirir.<sup>52</sup> Böylece, hissî görülerde olduğu gibi değil, aksine yalnızca saf düşünmenin fiilleri (*Handlungen*) olarak nesnelere *a priori* olarak atıfta bulunabilecek (*beziehen*) kavramların imkân dâhilinde olduğu kabul edilerek, aracılığıyla nesnelere tamamen *a priori* olarak düşünüldüğü bir saf kavrama yetisi ve akıl bilgisi fikri formüle edilmektedir. O hâlde, sözkonusu bilgilerin kökenini, alanını ve objektif geçerliliğini belirleyen bu tür bir bilim, kavrama yetisi ve akıl yasalarıyla ilgili olduğundan, “transendental mantık” diye adlandırılacaktır (A 57/B 81). Bu çerçevede Kant, transendental mantığa yöntemsel bir geçiş yapabilmek için, sözkonusu incelemede kavrama yetisinin yalıtılacağını ve bilgimizin yalnızca kavrama yetisinden kaynaklanan koşullarıyla ilgilenileceğini belirtir:

Bununla birlikte, sözü edilen saf bilme fiillerinin (*Erkenntnis*) kullanılışı koşul olarak şunu gerektirir: bu fiillerin tatbik edileceği nesnelere, görüde verilmelidir. Zira görü olmadığında, tüm bilgimiz (*Erkenntnis*) objelerden yoksun olur ve tümüyle atıl kalır. Bu nedenle, transendental mantığın, kavrama yetisinin saf bilme kaynaklı bileşenlerini ve kendileri olmaksızın herhangi bir nesnenin hiçbir şekilde düşünülmemeyeceği ilkeleri açıklayan bölümü transendental analitiktir ve aynı zamanda da bir hakikat/doğruluk mantığıdır (*Logik der Wahrheit*) (A 62/B 87).

Ancak Kant, kavrama yetisinin yalnızca görüye dönük olarak kullanılabilir olan ilkelerini bu koşuldaki uzaklaştırarak, yani formel prensipleri maddî olarak veya sırf genel olarak nesnelere için kullanmaya kalkışmanın da mümkün olduğunu belirtir. Bu açıdan, nesnelere hakkında sırf kavrama yetisine dayanarak yargı vermeye çalışmak, yani yalnızca empirik kullanım için bir “kânûn” sağlayan sözkonusu kuralları sınırlanmamış bir kullanım için bir “âlet” olarak görmeyi istemek, “transendental” bir “dialektik” olacak, dolayısıyla da transendental mantık, “transendental analitik” ve “transendental dialektik” olmak üzere iki kısma ayrılacaktır (A 63-64/B 87-88).

---

<sup>52</sup> Bu belirlemelerle ilgili olarak, Kant’ın “*a priori*” ve “transendental” bilgileri birbirinden ayırmasına dikkat etmek gerekmektedir. Ona göre, her *a priori* bilgi “transendental” olmayıp, yalnızca kendisi aracılığıyla belirli temsillerin (görüler veya kavramlar) tamamen *a priori* olarak uygulandığını ya da olanaklı olduğunu (yani bilginin olanaklılığı ya da *a priori* kullanımı) tesbît ettiğimiz bilgi “transendental”dir. Dolayısıyla *a priori* olarak ne uzay ne de uzayın herhangi bir geometrik belirlenimi transendentaldir, fakat yalnızca bu temsillerin empirik kökenli olmadığı ve yine de bunların *a priori* olarak tecrübenin nesnelere bağlanabildiklerini bilmemiz transendental olabilir. Bu nedenle transendental ve empirik bilgi arasındaki fark, yalnızca bilginin eleştirisine aittir ve bilginin nesnelere olan atfını (*Beziehung*) ilgilendirmez (A 56-57/B 80-81).

Şimdi, belirlenen sınırlar dâhilinde olmak üzere, aklın teorik kullanımının irdelenmesi, “Estetik” bölümden sonra kavramların “Analitik”i bölümüyle tamamlanmak durumunda, ancak bu “Analitik”e ek olarak da düşünme yetisinin “idea”lar üzerinden yerine getirdiği işlev irdelenmek durumundadır. Bu bakımdan teorik bilgi sözkonusu olduğunda “Analitik,” düşünme yetisinin “kavrama yetisi” adı altında “kategori”ler üzerinden yerine getirdiği “kurucu” kullanımını, “Dialektik” ise aynı yetinin “akıl” adı altında “idea”lar üzerinden yerine getirdiği “düzenleyici” kullanımını araştırır.

Kant’a göre, “Transendental Mantık”ın ilk ana bölümü olan “Transendental Analitik”de, *a priori* bilginin bütünlük yönünden bir teşrihine (*Zergliederung*) götürecektir şekilde, kavrama yetisinin saf bilme fiillerinin unsurları ayrıştırılır. Buna göre sözkonusu unsurlar, empirik değil saf kavramlar olmalı, görüye ve hissetme yetisine değil kavrama yetisine aid olmalı, temel kavramlar olarak türetilmiş olanlardan kesin bir biçimde ayrılmalı ve son olarak da bu unsurlar/kavramlar, kavrama yetisinin alanını tamamen kuşatarak tüketmelidir. Fakat bu tür bir araştırma ona göre, ancak kavrama yetisinin *a priori* bilgilerinin bütününe bir ideası sayesinde mümkün olmaktadır (A 64/B 89).<sup>53</sup> Bununla birlikte “Transendental Analitik,” “Kavramların Analitiği” ve “İlkelerin Analitiği” olmak üzere iki cihetten sunulmaktadır. Buna göre “kavramların analitiği” ile Kant, felsefede çoğunlukla yapılageldiği gibi ne kavramların analizini (*Analysis*) ne kavramların içeriklerinin (*Inhalt*) teşrih edilmesini (*zergliedern*) değil, fakat daha ziyâde doğum yeri olarak *a priori* kavramların imkânını barındıran kavrama yetisi kuvvetinin teşrihini (*Zergliederung des Verstandesvermögens*) anlamaktadır. Böylece de kavrama yetisinin genel olarak saf kullanımı araştırılmak istenmektedir. Öyleki bu çaba ona göre, transendental felsefenin asıl işi olarak ortaya çıkmaktadır (A 65-66/B 90-91). “Kavramların Analitiği”nin ise bir bütün olarak odağı, Kant’ın felsefe literatürüne son derece özgün bir katkısı olan, kavrama yetisinin saf kavramlarının “dedüksiyon”u (*Deduktion*) üzerine kuruludur. Kant literatüründen de yararlanılarak belirtilirse, kavramların dedüksiyonun ilki

---

<sup>53</sup> Bütünün ideasına yönelik belirlemeler için, bkz. A 57/B 81; A 64-65/ B 89-90; A 67/B 92; A 79/B 104-105 (Kavrama yetisinin, yargı verme ve sentezi birliğe taşıma işlevleri açısından); A 80-81/B 106-107; B 109-110; A 94/B 126.

“metafiziksel” diğeri “transendental” olan iki boyutu bulunmaktadır.<sup>54</sup> Ana hatlarıyla belirtilirse “metafiziksel dedüksiyon” kavrama yetisi kavramlarının yargı fiilleri ile ilişkisinde sergilenmesini içerirken, “transendental dedüksiyon” sözkonusu kavramların görü üzerinden elde edilen malzemeye uygulanmasının haklılandırılmasını içerir (Prichard, 1909: 141).<sup>55</sup> Şu hâlde, “Kavramların Analitiği”nin, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin 1787 tarihli ikinci basımında, Kant’ın yeni bir “transendental dedüksiyon” sunması gözetilerek, iki basımı da içerecek şekilde ele alınması gerekmektedir.

## 2.1. Metafiziksel Dedüksiyon

“Kavramların Analitiği”nin ilk kısmı, Kant literatüründe, “Metafiziksel Dedüksiyon” olarak adlandırılan araştırmadan müteşekkil olup, burada Kant’ın amacı, düşünme kuvvetinin kavrama yetisi adı verilen yönünün, hem yargı vermeye dayalı mantıksal bir kullanımı hem de görüsel temsillere birlik vermeye dayalı real bir kullanımı olduğunu göstermektir. Buroker’den yararlanılarak belirtilirse, metafiziksel dedüksiyon, ana hatlarıyla dört bölüme ayrılır. İlk olarak (yukarıda görüldüğü üzere), “A 50-66/B 74-79”de, transendental mantık, saf kavrama yetisinin bilimi olarak tanımlanır. İkinci olarak, “A 66-69/B 91-94”de kavrama yetisinin mantıksal kullanımı açıklanır. Bu açıklama metafiziksel dedüksiyonun ilk adımı olmak durumundadır. Üçüncü olarak, “A 70-76/B 95-101”de, yargıların mantıksal formu ele alınır ve yargı vermenin kavramlarla ilişkisi irdelenir. Nihayet dördüncü olarak da, “A 76/ B102”de, yargı vermeyi mümkün kılan kavramların, kategoriler olarak, mantıksal kullanımın yanında real bir kullanıma, yani görüsel nesnelere belirleyen bir fonksiyona sahip olduğu gösterilir (Buroker, 2006: 76-77).

---

<sup>54</sup> “Metafiziksel dedüksiyon” ve “Transendental dedüksiyon” tabirlerini, *KrV*’nin “B Basımı”nda Kant’ın kendisi kullanmaktadır (B 159-160) Ayrıca ayırım ile ilgili olarak, bkz. Prichard, 1909: 140-141; Gardner, 1999: 116-117; Buroker, 2006: 73; Wood, 2009: 66-67.

<sup>55</sup> Bununla birlikte, Buroker’ın da vurguladığı üzere, saf kavramların her iki yönden dedüksiyonuna yönelik argümanlar, genelde düşünülüyor gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “Transendental Analitik” bölümünün sadece “Kavramların Analitiği” alt bölümünü değil, aynı zamanda “İlkelerin Analitiği” bölümünü de kapsamaktadır. Bu bağlamda, saf kavramların veya kategorilerin metafiziksel ve transendental dedüksiyonları, görüsel nesnelere kategorileri uygulamak için gerekli hissî koşulların araştırıldığı şematizm tartışması ve kategorilere dayanan sentetik *a priori* yargıların açıklandığı kavrama yetisinin ilkelerini de içerecek şekilde bütüncül bir perspektifte ele alınmalıdır (Buroker, 2006: 73).



### 2.1.1. Kavrama Yetisinin Mantıksal Kullanılışı

Kant “A 68/B 93”de, daha önce kavrama yetisini, negatif bir tarzda, sadece hissî olmayan bir bilme kuvveti olarak tanımladığını, ancak artık pozitif bir tarzda, bu yetinin kavramlar vâsıtasıyla yargı verme ve kavramsal düşünme yetisi olarak tanımlanacağını belirtir. Bu çerçevede, tüm görümler hissî olmaları dolayısıyla afeksiyonlara (*Affektionen*), kavramlar fonksiyonlara (*Funktionen*) dayanmaktadır. Bir fonksiyon ise farklı temsilleri ortak bir temsîl kapsamında derleme faâliyetinin birliğini ifâde eder. Kant’a göre kavrama yetisi, kavramları yargı fiili (*Urteil*) üretme dışında herhangi bir amaç için kullanamaz. Şimdi, yalnızca empirik görü hâric hiçbir temsîl bir nesneye doğrudan atıf yapamayacağından, bir kavramın bir nesneyle ilişkisi aracılı olmak zorundadır. Sözkonusu aracılı bağ ise yargı verme ekseninde gerçekleşir. Bu açıdan bir yargı fiili (*Urteil*), bir nesnenin aracılı olarak bilinmesi (*mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes*), bir nesnenin temsîlinin (*Vorstellung*) bir temsîlidir (*Vorstellung*) (A 68/B 93). O hâlde, nesnelerin nasıl verildiğini anlamak, onların idrâk fiillerine nasıl gönderildiğini belirlemek, bu ise, nesnelerin bir yargı fiili çerçevesinde temsilleri yönünden nasıl yakalandığını saptamak ile ilgilidir. Buna göre tüm yargılar genel olarak temsiller arasındaki birlik işlevleri olmak durumundadır:

Bu açıdan kavrama yetisinin tüm fiillerini (*alle Handlungen des Verstandes*) yargılara geri götürerek takîb edebiliriz. Böylece kavrama yetisi genel olarak yargı verme yetisi olarak takdîm edilebilir. Yukarıda söylenenler uyarınca kavrama yetisi düşünmeye dönük kuvvetidir (*Vermögen zu denken*). Düşünmek ise, kavramlar yoluyla bilgidir. Bununla birlikte kavramlar, mümkün yargıların yüklemeleri olarak, henüz belirlenmemiş bir nesnenin temsillerine atıf yaparlar. Örneğin cisim kavramı, bu kavram yoluyla idrâk edilebilen, sözelimi metal bir şeye delâlet (*bedeutet*) eder (A 69/B 94).

Şimdi Kant’a göre bir kavram, mümkün yargılar için bir yüklem işlevi görmekte, bu çerçevede de yargılardaki birlik işlevleri teşrîh edilerek kavrama yetisinin fiilleri saptanabilmektedir (A 69/B 94). Kant, genel olarak bir yargıdaki tüm içerik (*Inhalt*) soyutlandığında ve yalnızca bu yargıdaki kavrama yetisinin formuna dikkat edildiğinde, düşünmenin yargı vermedeki işlevlerinin dört ana başlık altında sergilenebileceğini belirtir: Buna göre yargılar, niceliği (*Quantität*) açısından tümel (*Allgemeine*), tikel

(*Besondere*) ve tekil (*Einzelne*);<sup>56</sup> niteliği (*Qualität*) açısından olumlu (*Bejahende*), olumsuz (*Verneinende*) ve sonsuz (*Unendliche*);<sup>57</sup> relasyon (*Relation*) açısından kategorik (*Kategorische*), hipotetik (*Hypothetische*) ve ayrık (*Disjunktive*);<sup>58</sup> son olarak modalite (*Modalität*) açısından da problematik (*Problematische*), asertorik (*Assertorische*) ve zorunlu (*Apodiktische*)<sup>59</sup> yargılar şeklinde sıralanmaktadır (A 70/B 95). Buradaki yargı formları, Kant'ın da belirttiği üzere, kavrama yetisinin saf kavramlarının keşfi için bir "ipucu"<sup>60</sup> sunar. Aşağıda ayrıntılı olarak görüleceği üzere, herhangi bir yargı fiili tesis etmek kavrama yetisi kavramlarını gerektirdiği gibi, görüdeki farklı temsilleri birbirine bağlamak da aynı kavramları gerektirmektedir. Bu açıdan da bir yargıdaki farklı temsillere birlik veren fonksiyon ile, görüdeki farklı temsillere birlik veren fonksiyon aynı olmaktadır. Bu zemînde Kant, yargı tablosunu takîb ederek kategoriler tablosunu sunacaktır.

### 2.1.2. Kavrama Yetisinin Real Kullanılışı

Kant'a göre transendental mantık, kavrama yetisinin saf kavramlarına bir malzeme (*Stoff*) sağlayabilmek adına, transendental estetik tarafından sunulan *a priori* bir çeşitliliği gerektirmekte ve bu çeşitlilik olmadığında, kavramlar herhangi bir içerikten (*Inhalt*) yoksun, tamamen boş kalmaktadır. Şimdi, uzay ve zaman, nesnelere temsillerinin

---

<sup>56</sup> "Kant'ın hareket noktası geleneksel (skolastik-Aristotelesci) mantıktaki yargı anlayışıdır. Bu gelenekte genel yargı biçimi şöyledir: Ö Y'dir. Burada özne terim yüklem terime 'dir' kopulası aracılığıyla bağlanır. Buna göre farklı mümkün yargı türleri, özne terim, yüklem terim ve kopula türlerinin çözümlenmesiyle gösterilebilir. Sözelimi, tüm özne terimler üç türdür: Tümel: Tüm Ö'ler Y'dir; Tikel: Bazı Ö'ler Y'dir; Tekil: Ö Y'dir" (Wood, 2009: 67).

<sup>57</sup> "Benzer şekilde yüklem de üçe ayrılır: Olumlu: Y (olumlu özellik); Olumsuz: değil-Y (olumlu özelliğin olumsuzlanması); Sonsuz: gayrı-Y. Yüklemi olumlu özellik olan, fakat böyle özelliklerin alanının bir parçasını, alanın geri kalanını olumsuzlayarak sınırlandıran bir kavramla gösterilen yargı, sonsuz yargıdır. Meselâ önümdeki kitabın rengine (yeşil, mavi veya başka bir renk olduğu anlamına gelmek üzere) gayrı-kırmızı diyerek atıfta bulunabilirim. Bu olumsuz yargıdan farklıdır, çünkü olumsuz yargıda, yüklem herhangi bir olumlu özelliğe atıfta bulunmasını gerektiren hiç bir şey yoktur. Üç sayısına değil-mavi yüklemine atfetmek tamamen doğru bir şey olmasına rağmen 'Üç sayısı gayrı-kırmızıdır' hükmü doğru olamaz, çünkü bu (yanlış bir şekilde) onun kırmızıdan başka bir renkte olduğunu iddia etmek olacaktır" (Wood, 2009: 67-68).

<sup>58</sup> "Kategorik: Tüm Ö'ler Y'dir (ve Tüm Y'ler B'dir; o hâlde tüm Ö'ler B'dir). Hipotetik: Eğer Ö Y ise, Y B'dir (ve Ö Y'dir; o hâlde Ö B'dir). Ayrık: Ö ya Y ya da B'dir (ve Ö B değildir; o hâlde Ö Y'dir)" (Wood, 2009: 68).

<sup>59</sup> "Benzer şekilde, bir hükmün modal durumuna tekâbül eden üç kopula türü vardır: Problematik: Ö imkânen Y'dir. Asertorik: Ö (fiilen) Y'dir. Zorunlu: Ö mecburen Y'dir" (Wood, 2009: 68).

<sup>60</sup> Dikkat edilmelidir ki, metnin ilgili bölüm başlığının da gösterdiği gibi, yargı tablosu kategorilerin keşfi için yalnızca bir "ipucu"dur, yoksa kategoriler bu yargılardan elde edilmemektedir. Tam aksine, yargılar kategorilerden elde edilebilir. Kategorilerin elde edilmesi ise, görüleceği üzere, saf senteze birlik vermeye dayanmaktadır.

edinilmesine imkân veren saf *a priori* bir görü çeşitliliği barındırdığından, ancak yine bu koşullar *Gemüt*'ün alıcılığına dayandığından, sözü edilen çeşitlilikten bilginin doğabilmesi için, düşünmenin kendiliğindenliğinin bu çeşitliliği baştan aşağı katetmesi, biraraya getirmesi ve bir bilme fiili (*Erkenntnis*) üretebilmek için belirli bir şekilde çeşitliliği birleştirmesi gereklidir. Sözü edilen faâliyete Kant “sentez (*Synthesis*)” adını vermektedir (A 76-77/B 103):

Sentez ile en genel anlamda (*Bedeutung*), farklı temsilleri birbirleriyle biraraya getirme ve temsiller çeşitliliğini tek bir bilme fiilinde kuşatmayı (*begreifen*) anlıyorum. Uzay ve zaman temsillerinde olduğu gibi, eğer çeşitlilik empirik değil de *a priori* olarak verilmişse, bu tür bir sentez saf olarak adlandırılır (...). İster empirik ister *a priori* olarak verilsin, çeşitliliğin sentezi, bununla birlikte, ilk defa bir bilginin mümkün olmasına imkân tanır (...) Yalnızca sentezdir ki, bilme için gerekli öğeleri derler ve onları belirli bir içerikte (*Inhalt*) birleştirir. Bu nedenle sentez, eğer bilgimizin aslî kaynağını saptamak istiyorsak, dikkat edeceğimiz ilk şeydir (A 78/B 103).

Görüldüğü üzere, transendental estetik tarafından sunulan *a priori* bir çeşitlilik ve bu çeşitliliğin işlenerek sentezlenmesi, kavrama yetisi kavramlarına bir içerik (*Inhalt*) temin etmektedir. Bir başka deyişle saf kavramlar, sözkonusu faâliyet ekseninde boş birer yargı formu olmaktan çıkıp, bir *saf* içeriği kavlıyor olmaları îtibâriyle bilinçte doğmaktadırlar. Kant sentezin, rûhun (*Seele*) kör fakat vazgeçilmez bir kuvveti olan hayâlgücünün ürünü olduğunu belirtir. Öyleki bu işlev olmaksızın bilgiden söz etme imkânı bulunmamaktadır. Öte taraftan bu sentezi kavramlara taşımak ise kavrama yetisinin işlevi olup, hakîkî anlamda (*in eigentlicher Bedeutung*) bilgi ancak bu sayede temin edilir (A 78/B 104). Şimdi saf sentez, Kant'a göre, genel olarak temsillere taşındığında, kavrama yetisinin saf kavramlarını üretmektedir. Kant bu sentezin, *a priori* olarak sentetik bir birlik zemînine dayanması gerektiğini belirtmektedir. Böylece de çeşitliliğin sentezi zorunlu hâle gelmektedir (A 78/B 104). O hâlde, kategorilerin boş birer yargı formu olmaktan çıkmaları, kategorilerin hayâlgücünün faâliyetine bağlı olarak üretilen saf çeşitliliği temsîl etmesi, diğer bir ifâdeyle, kavrama yetisinin hayâlgücünün sentezini kavramlara taşınması anlamına gelmektedir. Çeşitliliğin sentezinin temsîl edilmesi veya kavramlara taşınması ise, aslında çeşitliliğin sentezinin zorunlu bir hâle getirilmesi anlamını taşımaktadır.

Şimdi, saf sentez, genel olarak [bilinçte] temsîl edildiğinde, kavrama yetisinin saf kavramını temin etmektedir. Bununla birlikte sözkonusu sentez ile, *a priori* olarak sentetik bir birlik zemînine dayanan bir sentezi anlıyorum; bu nedenle, örneğin sayı

sayma (özellikle büyük sayılarda daha da belirgin olduğu üzere) kavramlara göre yerine getirilen bir sentezdir, zira bu fiil, ortak bir birlik zemînine uygun olarak gerçekleşmektedir. Böylece de sözkonusu kavram yoluyla, çeşitliliğin sentezi zorunlu hâle gelmektedir (A 78/B 104. Köşeli parantez içindeki ifâde eklenmiştir).

Kant'a göre transendental mantık, bir bilim olarak, temsîllerin kavramlar altına getirilmesini değil, fakat temsîllerin sentezinin kavramlar altına getirilmesini öğretir. Bu açıdan, tüm nesnelerin bilgisi için verili olması gereken ilk koşul, saf görü çeşitliliğidir. İkinci olarak, bu çeşitliliğin hayâlgücü üzerinden sentezlenmesi gerekir. Ancak bir bilme fiilinin tesis edilmesi için, bu saf senteze birlik veren ve esas olarak zorunlu sentetik birliğin temsîlinde meydana gelen kavramlar, herhangi bir nesnenin bilinmesi için gerekli olan üçüncü koşuldur ve kavramlar da kavrama yetisini gerektirir (A 78-79/B 104). Kant, "A 80/B 106"da sunduğu kategorilerin, kavrama yetisinde *a priori* olarak bulunan "tüm aslî saf sentez kavramları" olduğunu belirterek, kavrama yetisinin görü çeşitliliğinde bulunan birşeyi yalnızca bu kavramlarla idrâk edebileceğini (*verstehen*), yani bir obje düşünebileceğini ifâde eder (A 80/B 106). Bu çerçevede görüldüğü üzere, sözü edilen çeşitliliğin sentezinin zorunlu hâle getirilmesi, aslında çeşitliliğin sentezi ekseninde sentetik bir birliğin kavramlar yoluyla temsîl edilmesi veya çeşitliliğin sentezine sentetik bir birliğin dâhil edilmesi, diğer bir ifâdeyle ise, kavramların (ister empirik ister saf olsun) görü çeşitliliğini kuşatarak (ister *a posteriori* ister *a priori* olsun) obje tesis etmeleri anlamına gelmektedir.

Şimdi, kavrama yetisinin mantıksal kullanımı ile birlikte, bu yetinin hayâlgücünün sentezine birlik vermesi fonksiyonu bir ve aynı işler kuvvetin farklı cihetleri olarak ortaya çıkmaktadır:

Bir yargıdaki farklı temsîllere birlik veren aynı işlev, aynı zamanda bir görüdeki farklı temsîllerin sırf sentezine de birlik vermektedir. Bu işlev ise genel olarak ifâde edildiğinde, kavrama yetisinin saf kavramıdır. Bu nedenle aynı kavrama yetisi, ve gerçekten de analitik bir birlik vâsıtasıyla bir yargının mantıksal formunu kavramlara taşımayı temin eden aynı fiiller yoluyla, aynı zamanda genel olarak görü çeşitliliğinin sentetik birliği vâsıtasıyla temsîllerine transendental bir içerik (*Inhalt*) kazandırır ve bu bağlamda da *a priori* olarak objelere yüklenen kavrama yetisinin saf kavramları açığa çıkar. Bu öyle bir işlemdir ki, genel mantıkla asla başarılmaz (A 79/B 105).

Bu açıklamalar ekseninde Kant'a göre, dört kategori grubu şu şekilde sıralanabilir:

Nicelik (*Quantität*): birlik (*Einheit*), çokluk (*Vielheit*), bütünlük (*Allheit*).

Nitelik (*Qualität*): realite (*Realität*),<sup>61</sup> yokluk (*Negation*), sınırlama (*Limitation*).

Relasyon (*Relation*): birşeydelik ve kendinelik (*Inhärenz und Subsistenz*) [cevher ve araz (*substantia et accident*)], nedensellik ve bağımlılık (*Kausalität und Dependenz*) [sebeup ve etki (*Ursache und Wirkung*)], beraberlik (*Gemeinschaft*) [etken ve edilgen arasındaki karşılıklılık [*Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*]].

Modalite (*Modalität*): imkân-İmkânsızlık (*Möglichkeit-Unmöglichkeit*), Varolma-Varolmama (*Dasein-Nichtsein*), Zorunluluk-Muhtemellik (*Notwendigkeit-Zufälligkeit*).

Bu kategorilerden ilk iki gruba Kant “matematikselse kategoriler,” sonraki iki gruba da “dinamik kategoriler” demektir (B 110). Bir başka deyişle, senteze birlik veren ilk kategori grubu yalnızca görüye ve görü nesnelereinin kuruluşuna dönük iken, diğere grup ise sözkonusu görüsel nesnelere birbireleriyle ilişkilerini belirlemeye yöneliktir (A 160/B 199).

## 2.2. Transendental Dedüksiyon: A Basımı

Kant’ın belirttiğı üzere, hâkimler, çeşitli savlar üzerine hüküm bildirdiklerinde, yasayı ilgilendiren bir konu hakkında, neyin yasal olduğı sorusunu (*quid juris*), olayı ilgilendiren sorudan (*quid facti*) ayırdederler ve her ikisi hakkında da ispat talep ettiklerinde, yetki ve yasal iddiaları tesis edecek ilk soruyu “dedüksiyon” olarak adlandırırılar. Kant’ın söz ettiğı üzere, bazı yargılar sözkonusu olduğunda, kimsenin itirazı olmaksızın empirik bir kavram yelpazesi kullanılır ve bu tür yargılarda bulunan kavramlar

---

<sup>61</sup> Bu noktada, “realite (*Realität*)” ve “yokluk (*Negation*)” kategorileri hakkında terminolojik bir belirleme yapmak gerekmektedir. Daha sonra şematizm bölümünde Kant’ın verdiğı tanıma göre, kavrama yetisindeki saf kavram olarak realite (*Realität*), genel olarak bir duyuma (*Empfindung*) karşılık gelen, yani, bir duyumu (bir yargı içerisinde) kavrayan bir kavramdır. Böylece realite kavramı zamandaki bir varlığa (*Sein*) işarete eder (*anzeigen*). Yokluk (*Negation*) kavramı ise zamanda varolmamayı (*Nichtsein*) temsil eder. Bu çerçevede genel bir ifâdeyle belirtilecek olunursa, “Realität-Negation” çifti, bir şeyin var-olup var-olmadığını, zaman cihetinden verilen duyular üzerinden kavramaya hizmet eder. Terimin kullanım bağlamını anlamının bir diğere yolu, terimin Latince “realitas” kavramından geldiğini, “realitas”ın ise “res (şey)” sözcüğünden türetildiğini saptamaktır (Bu çerçevede “realitas” ve “Realität”ın Türkçedeki karşılıkları, etimolojik paralellik açısından, “şey-sel” (yani şeye dâir) olmak durumundadır). Aynı meseleye dikkat çeken Heidegger’e göre de, Kant için “real” kelimesi hâlâ kökensel anlamını taşımaktadır. Terim bir “res”e (şey), bir şeyin (*Ding*) maddi muhtevâsına (*Sachgehâlt*) aid olmayı göstermektedir. Dahası yine Heidegger’in vurguladığı üzere, “Realität” kavramı, “Wirklichkeit (işlerlik)” anlamına da gelmemektedir: Real bir yüklem, bir şeyin (*Ding*) maddi muhtevâsına (*Sachgehâlt*) aiddir ve bir şeye atfedilebilen bir yüklemdir. Bir şeyin maddi muhtevâsı (*Sachgehâlt*), onun kavramında temsil edilebilir (Heidegger 1976: 451 / Heidegger 2010: 81-82). Bu çerçevede terimin, Kantçı kategoriler bağlamında olmak üzere, “diğere dünyada nesnel bir varoluşa sahip olan varlık, varolanların tümü (...), bilen insandan bağımsız olarak varolan her şey” anlamlarına gelen “gerçeklik” (Cevizci, 2005: 761-762) kavramı ile bir ilgisi olmadığından, kökensel Latince kavramı çağrıştırmak için, Türkçeye de yerleşmiş olan “realite” terimi tercih edilmiştir.

için bir dedüksiyon aranmadan, ilgili kavramlara “görüşel iz (*Sinn*)” ve belirli bir “anlam (*Bedeutung*)” atfetmede kişiler kendilerini baştan haklı kabul ederler. Çünkü onların objektif realitesini göstermede tecrübe dâimâ el altında bulunmaktadır. Buna rağmen, birçok kavram arasında, insan bilgisinin asıl girift örgüsünü tesis eden bazıları (tüm tecrübeden tamamen bağımsız olarak) saf bir *a priori* kullanıma yazgılıdır ve bunlar yetkileri için dâimâ bir dedüksiyon gerektirirler. Çünkü tecrübeden gelen ispatlar bu tür bir kullanım için yasa tesis etmede yeterli değildir ve hiçbir tecrübeden çıkarılmamış bu kavramların objelere nasıl atfedilebileceğinin bilinmesi gerekir. Bu nedenle kavramların nesnelere *a priori* olarak atfedilebilmesinin yolunun açıklanması, kavramların “transendental dedüksiyon”u<sup>62</sup> olarak adlandırılır ve bu iş yasal olmayı değil de kavrama sahip olmanın ortaya çıkışını ilgilendiren “empirik dedüksiyon”dan ayırddedilmelidir (A 84-85/B 116-117).

*Saf Aklın Eleştirisi*'nde ifâde edildiği üzere, her ikisinin de nesnelere tamamen *a priori* olarak atfedilebilmesi açısından birbirlerine uyum içinde bulunan, hissetme yetisinin formları olarak uzay ve zaman kavramları ile kavrama yetisinin kavramları olarak kategoriler gibi, bütünüyle farklı iki tür kavram bulunmaktadır. Bu nedenle, sözkonusu kavramlar için empirik bir dedüksiyon aramak tamamen beyhude bir iş olacaktır, zira bunların doğalarındaki ayırdedicilik, kesinlikle, tecrübeden nesnelere temsilîleri için herhangi bir şey ödünç almaksızın, bunların nesnelere *a priori* olarak atfedilmesinde yatar (A 85-86/B118).

Şimdi, sentetik temsilîlerin ve bunların nesnelere biraraya gelebilmesinin (*zusammentreffen*), bunların nesnelere zorunlu olarak atfedilebilmesinin (*beziehen*) mümkün iki yolu vardır: Ya nesne tek başına temsilîye ya da temsilî tek başına nesneye imkân verecektir. Eğer bu durumlardan ilki sözkonusuysa, temsilî ile bağlantı tezâhürün

---

<sup>62</sup> Kant fikriyatının merkezi kavramlarından biri olan “dedüksiyon,” dikkat edilmelidir ki, esâsen mantıksal bir çıkarım veya sırf bir felsefî temellendirme anlamına gelmemektedir (terim Türkçede daha çok, haklı çıkarma veya savunma gibi kavramlar çerçevesinde düşünülebilir). Bu nedenle, Kant'ın kavramı yargı (hukuk) bağlamı üzerinden belirlemeye çalışması bir tesâdüf değil, tam da meselenin özüne tekâbül eder. Gerçekten de, Dieter Henrich'in belirttiği gibi, 14. yüzyıldan 18. yüzyılın sonlarına kadar, Roma Hukuku çerçevesinde karşılaşılan sorunları çözmek için “Deduktionsschriften (*Dedüksiyon Yazıları*)” denilen bir literatür bulunmaktadır ve Kant da üniversitede verdiği doğal hukuk derslerinde, dönemin en önemli dedüksiyon yazarlarından Göttingen üniversitesi hukuk profesörlerinden J. S. Pütter'in eserlerini sık sık kullanmaktadır (Henrich, 1989: 32-33).

kaynağında yer alan duyum üzerinden gerçekleşmektedir ve bu şekilde empirik bir bağlantı bulunduğundan temsîl hiçbir şekilde *a priori* bir minvâlde olanaklı olamaz. Fakat eğer ikinci durum sözkonusu ise, (burada temsîlin isteme vâsıtasıyla belirlenmesinden söz edilmediğinden), temsîl nesnesini varolma (*Dasein*) ile ilgili olarak meydana getirmediğinden, eğer yalnızca onun yoluyla herhangi bir şeyi bir nesne olarak bilmek olanaklıysa, temsîl nesnesini *a priori* olarak belirlemektedir. Şu hâlde dedüksiyondaki sorun, nesnelere tüm empirik bilgisinin kendilerine bağlı olduğu kavramların nesnelere zorunlu koşulları olup olmadığı, bir diğer ifâdeyle *a priori* kavramların, bu kavramlara görüde rastlanmıyorsa bile, yine de genel olarak nesnelere kendi altlarında düşünülmesi için nesnelere önceleyip önceleyemeyeceğidir. Kant'a göre, aracılığıyla birşeyin verildiği hislerin görüsüne ek olarak tüm tecrübe, görüde verilen ya da ortaya çıkan bir nesnenin bir kavramını içerir. Bu yüzden, nesnelere kavramları genelde, *a priori* koşullar olarak tüm tecrübî bilginin zemîninde yatar. Böylece de *a priori* kavramlar olarak kategorilerin objektif geçerliliği (düşünmenin formu sözkonusu olduğu sürece) onlar yoluyla tecrübenin imkân dâhiline girmesi hususuna dayanır (A 92-93/B 124-126).

Kant'a göre, kendisi ne mümkün tecrübenin kavramı bağlamında yer alan ne de mümkün bir tecrübenin bileşeni olan bir kavramın tamamen *a priori* olarak üretilmesi ve nesnelere atfedilmesi (*beziehen*) çelişik bir durum meydana getirir. Zira böyle bir durumda, kavramın, bir görüyle ilgisi bulunmadığından, hiçbir içeriği (*Inhalt*) olmayacaktır. Bu açıdan da görüye atfedilmeyen bir kavram, kendisi yoluyla herhangi bir şeyin düşünülmemeyeceği salt "mantıksal" bir "form" olacaktır. O hâlde, eğer *a priori* kavramlar var ise bu kavramlarda empirik bir köken olamaz, fakat yine de bu kavramların, objektif realitelere zemîn olacak şekilde, mümkün tecrübenin *a priori* şartları olmaları gerekir (A 95).

Kant, "A 96-97"de, kavrama yetisinin saf kavramlarının nasıl mümkün olduğunun bilinmesi (*wissen*) için, tecrübeyi mümkün kılan *a priori* şartların araştırılması gerektiğini belirtmektedir. Bu şartlar öyle bir şekilde temel işlevi görmelidir ki, tezâhürlerde empirik olan ne varsa soyutlandığında bile geriye kalmalıdır. Bu bağlamda, evrensel ve yeterli bir şekilde tecrübenin formel ve objektif şartlarını ifâde eden bir kavram, "kavrama yetisinin saf bir kavramı" olarak adlandırılacaktır. Dolayısıyla da, yalnızca kategoriler aracılığıyla bir

nesnenin düşünölebileceği ispatlanırsa, bu kategorilerin objektif geçerliliğinin haklılandırılması ve aynı zamanda yeterli bir dedüksiyonu olacaktır.

Şimdi, Kant'ın vurguladığı üzere, tüm nesnelere bilgisi için, saf görü çeşitliliği, bu çeşitliliğin hayâlgücü yoluyla sentezi ve bu saf senteze birliğini verecek kavramların bulunması gerekmektedir. Bu sonuncu işlev, “zorunlu sentetik birliğin temsili”nden oluşur (A 78-79/B 104). Kant hisse (*Sinn*), temin ettiği görüde bir çeşitlilik sunduğu için bir “icmâl (*Synopsis*)” yüklediğini, ancak bu icmâle dâimâ bir sentezin karşılık gelmesi gerektiğini, dolayısıyla alırlığın ancak kendiliğindenlik ile bağlanırsa bilgi temin edebileceğini vurgular. Böylece üç katmanlı bir sentez gerçekleşmektedir: görüde, *Gemüt*'ün değişiklikleri olarak temsillerin edinilmesi, bunların hayâlgücünde yeniden üretilmesi ve son olarak temsillerin kavramda yakalanmaları. Kant'ın temel savına göre, bu üç katmanlı sentez, kavrama yetisine dahi zemîn olmaktadır (A 97-98).

“A Dedüksiyonu”nda söz edildiği üzere, “rûh”un (*Seele*), tecrübenin imkânının şartlarını taşıyan ve *Gemüt*'ün herhangi bir kuvvetinden türetilmeyecek olan üç temel kâbiliyeti veya kuvveti (*Fähigkeiten oder Vermögen*) bulunmaktadır: His (*Sinn*), hayâlgücü (*Einbildungskraft*) ve farkındalık (*Apperzeption*). His yoluyla *a priori* olarak çeşitliliğin icmâl edilmesi, hayâlgücü yoluyla çeşitliliğin sentezi ve aslî farkındalık yoluyla da bu sentezin birliği sağlanır (A 94). Bu üç kuvvetin empirik olduğu kadar *a priori*/transendental kullanımları da bulunmaktadır: Empirik açıdan bakılırsa, his (*Sinn*) tezâhürleri empirik olarak “algı”da (*Wahrnehmung*), hayâlgücü “ilişkilendirme”de (*Assoziation*) ve “yeni den üretme”de (*Reproduktion*), farkındalık ise yeniden üretilebilir tezâhürlerin aynılığını (*Identität*) “empirik bilinç”te ve dolayısıyla “tanıma”da (*Rekognition*) temsîl eder (A 115). Fakat transendental açıdan bakılırsa da, saf görü algıların bütünsel yapısının *a priori* zemînini; hayâlgücünün saf sentezi ilişkilendirmenin *a priori* dayanağını; son olarak da saf farkındalık, yani, kendinin tüm olanaklı temsiller bakımından kuşatıcı aynılığı, empirik bilincin *a priori* temelini teşkil eder (A 115-116).



### 2.2.1. Edinme Sentezi

Kant'a göre temsillerimizin kaynağı ne olursa olsun, tüm temsiller *Gemüt*'ün uğradığı değişiklikler olmaları bakımından iç hisse aiddirler ve tüm bilgi nihâi olarak iç hissîn koşulu olan "zaman"a tâbidir. Şu hâlde tüm temsiller, zaman içinde düzenlenmeli, birbirine bağlanmalı ve ilişki içine sokulmalıdır (A 98-99).

Her görü kendi içinde [ayrışmamış] bir çeşitlilik barındırır, ancak eğer *Gemüt* birbiri ardısıra akan tablarda (*Folge der Eindrücke*) zamanı tâyin etmezse, bunlar [ayrışmış] çeşitlilik olarak temsil edilemezler. Zira tek bir an'da/manzarada (*Augenblick*) ihtivâ edildiği sürece her temsil mutlak bir birlikten başka birşey olamaz.<sup>63</sup> Şu hâlde, bu [ayrışmamış] çeşitlilikten görünün birliğinin doğabilmesi için (örneğin uzay temsîlinde olduğu gibi), ilk olarak bu [ayrışmamış] çeşitliliği katetmek ve sonra da onu biraraya getirmek zarureti bulunmaktadır. [Ayrışmamış] bir çeşitlilik sunan, fakat buna olduğu şekliyle tesir etmeyen ve gerçekte bu tür bir sentez olmaksızın tek bir temsilde kapsanacak olan görüye doğrudan doğruya yönlendiği için, bu fiile, edinme sentezi (*Synthesis der Apprehension*) diyeceğim (A 99).<sup>64</sup>

Bu sentezin Kant'a göre, aynı zamanda *a priori*, yani empirik olmayan temsiller bakımından da gerçekleştirilmesi gerekir. *A priori* edinme sentezi, uzay ve zaman temsillerinin yalnızca hissetme yetisinin temin ettiği aslî alırlıktan kaynaklanan ayrışmamış çeşitliliğin sentezi yoluyla üretilmesini sağlamaktadır (A 99-100).

Longuenesse'nin de belirttiği üzere, edinme sentezi, temsillerin kendileriyle ilgili olduğu nesnelere, yine temsiller içerisinde olmak kaydıyla "içselleştirilmesi (*internalization*)" anlamına gelmektedir. Böylece, hissetme formları vâsıtasıyla alınan görü çeşitliliği, bir çeşitlilik olarak, ancak bu sentez sayesinde mümkün olmaktadır (2000: 37). Felsefe tarihi ile ilgili bir karşılaştırma ekseninde belirtilirse, İngiliz empiristlerinin ve onlardan sonra da psikoloji ile ilgili ders kitaplarında Alman skolastiklerinin, bilgi sözkonusu olduğunda bilen özneye yalın duyum çeşitliliğinin verildiğini savladığı yerde Kant, bilen özneye verilenin hisse dayalı atomik bir çeşitlilik (*manifold of sensory atoms*) olmadığını, fakat belirlenmemiş ve ayrışmamış bir empirik görü olduğunu ifâde eder (Longuenesse, 2000: 37). Bununla birlikte edinme sentezi, yine Longuenesse'nin belirttiği

---

<sup>63</sup> Bu ifâdeyi şu şekilde de çevirmek mümkündür: "Zira tek bir manzarada (*Augenblick*) seyredildiği sürece her temsil mutlak bir birlikten başka birşey olamaz."

<sup>64</sup> Köşeli parantezler ve içindeki ifâdeler eklenmiştir.

üzere, yalnızca bir ayrıştırma değil, aynı zamanda ayrıştırılmış olanı biraraya getirme işlemidir (2000: 38).

Şimdi, edinme sentezinin empirik cihetine bakıldığında, bu sentezin esâsen, ayrışmamış bir çeşitliliği ayrıştırarak açması dolayısıyla, empirik verilerin temsîlleri üzerinden işlenmesine, bu bakımdan da *a posteriori* veya empirik bir objenin<sup>65</sup> tesisinde kullanılacak olan bir muhtevâ oluşturulmasına hizmet ettiği görülmektedir. O hâlde empirik edinme sentezi, *a posteriori* objeye temsîl hazırlamak ile ilgili olmak durumundadır. Bu açıdan bir “yargı”nın bir nesnenin aracılı olarak temsîl edilmesi, bir nesnenin (hissetmeyle edinilen) temsîlinin (kategoriler üzerinden) temsîl edilmesi olduğu dikkate alındığında, empirik edinme sentezi, yargı fiiline tâbi olacak nesnenin kategori yoluyla temsiline önceliği olacak şekilde, hissetmeyle gelen veriyi *ilk temsîller hâline dönüştürmektedir*. Böyle bir sentezin gerekli olması ise, tekrar hatırlatılırsa, hissîn (*Sinn*) bir icmâl faâliyeti ile veri sunması, dolayısıyla da kendisi îtibâriyle tek bir manzarada/an’da sunulan empirik görününün *açılması* zorunluluğudur.<sup>66</sup>

### 2.2.2. Yeniden Üretme Sentezi

Bir önceki bölümde irdelenen edinme sentezi, dış his üzerinden *Gemüt*’e verilen ayrışmamış çeşitliliğin, iç his olan zamana tab edilmesine binâen, iç görü olan zaman içerisinde ayrışmış çeşitlilik olarak temsîl edilebilmesine, diğer bir ifâdeyle, ayrışmamış çeşitliliğin *an* vâsıtasıyla ayrıştırılmasına, yani, sözkonusu çeşitliliğin, âdetâ *zaman an*’larına dökülmesine imkân tanımaktadır. Bu faâliyet, Heidegger’in de vurguladığı üzere, empirik bir çeşitlilik olarak her bir görünün, saf görüde (zamanda) sürekliliği olacak bir şekilde “şimdi”lerinin belirlenmesi anlamına gelmektedir. Ancak edinme yalnızca, iç görüde akan tablaların hep bir “şimdi,” “şimdi,” “şimdi” (...) içerisinde kuşatılacak şekilde sıralanarak çevrenmesi anlamına gelip, bir önceki “şimdi” ile o anki “şimdi” ve sonraki

---

<sup>65</sup>“*A posteriori*” veya “empirik obje” ifâdesi ile kastedilen, tesisi için empirik görünün gerektiği nesnedir. Bu kullanıma paralellik içerisinde, tesisi için saf görünün gerektiği obje, yani matematiğin objeleri, “*a priori* obje” olarak adlandırılabilir.

<sup>66</sup> Çalışmanın bu bölümünde, uzay ve zaman temsîllerinin üretilmesini temin eden *a priori* edinme sentezine ve bağlı olan sentezlere ayrıntılı olarak değinilmeyecektir, çünkü konunun asıl irdeleneceği yer, Kant’ın “şematizm” tartışması olmak durumundadır.

“şimdi”ler arasında bir bağlantı kurulmasını da gerektirir. Aksi takdirde, önceki “şimdi”de kuşatılan bir sonraki “şimdi”de “yeni” bir şey olarak ortaya çıkacak, dolayısıyla “şimdi”lerde bulunanlar arasında herhangi bir bağlantı tesis edilemeyecektir. Bu durumda da tecrübenin muhtevâsı, iç his veya empirik bilince (zamana) her zaman “yeni” olarak verilme keyfiyeti nedeniyle, hep yeni bir “nesne”ye ve mütekebil olarak hep yeni bir “ben”e aid olacak; dolayısıyla ne bilinen ne de bilen, “aynılığı” olacak şekilde temsîl imkânını haiz olmayacaktır. Bu nedenle Kant’a göre, edinme ile bir “şimdi”de yakalanan tezâhürlerin bir sonraki “şimdi”de yeniden üretilebilmelerini sağlayan ve bu açıdan onların zemîninde *a priori* olarak duran sentetik bir birlik kaynağı ve kurallılık olmalıdır. Edinme sentezi nasıl ayrışmamış bir çeşitliliği ayrışmış olarak temsîl etmeye imkân tanıyorsa, yeniden üretme sentezi de artık ayrışmış bir hâlde bulunan çeşitliliğin birbiriyle bir tür yakınlık içinde tutulmasının koşullarını oluşturur. Bu da, daha önce edinme sentezi ile zamanın bir an’ında tutulan bir malzemenin temsîlinin, zamanda bir sonraki “an”a taşınması ve böylece zamandaki iki an arasında muhtevâ veya malzeme cihetinden bir süreklilik sağlanmasını sağlar. Bu çerçevede, edinme ile ayrıştırılan çeşitliliğe, yeniden üretme ile bir tür bütünlük sağlanmakta, bu fiil temsîller çeşitliliğinin salt bir yığın olmasını engellemektedir. Buna göre, tezâhürlerin yeniden üretilebilirliğinin, tezâhürlerdeki sentetik birliğin kaynağı olarak *a priori* bir temelini bulunması gerekir:

Eğer kehribar kâh kırmızı, kâh siyah, kâh hafif, kâh ağır olsaydı, eğer insan varlığı kâh şu hayvan sıfatında kâh şunda belirseydi, eğer en uzun günde toprak kâh meyvelerle kaplı, kâh buzlu ve karlı olsaydı, o zaman benim empirik hayâlgücüm kırmızı renginin sözkonusu olduğu bir durumda hafif kehribarı düşünme fırsatını asla elde edemeyecekti; veya belirli bir kelime kâh şu şeye, kâh buna yüklenseydi, ya da bir ve aynı şey kâh böyle kâh şöyle adlandırılıyorsa, bu durumda bizzât tezâhürlerin zâten bağlı bulunduğu belirli kuralların yönetimi olmayacak, böylelikle de hiçbir yeniden üretici empirik sentez meydana gelmeyecekti (A 100-101).

Empirik tecrübe açısından bakıldığında, bilindiği gibi, herhangi bir görüsel nesne, zamanın bir anında böyle, bir başka anında şöyle ortaya çıkmamakta; çünkü, Kant’a göre, bir önceki “an”da edinme ile yakalananın bir sonraki “an”da yeniden üretilen temsîli bulunmaktadır. Ancak bu işleme ek olarak (aşağıda da görüleceği gibi), sonraki “an”a taşınan temsîl ile önceki “an”da tutulan temsîlin birbiriyle aynı olduğunun da idrâk edilmesi gerekmektedir. Bu durumda, tezâhürlerin zorunlu sentetik birliğinin *a priori* zemîni olarak, tezâhürlerin yeniden üretilebilirliğini mümkün kılan birşey olmalıdır. Kant’a

göre, tezâhürlerin kendilerinde şeyler değil de, temsîllerin bir oyunu olduğu dikkate alınırsa eğer, bu zemîni tesbît etmek kolaylaşır. Şimdi Kant, en saf *a priori* görülerin bile, yeniden üretmenin kat edici sentezini olanaklı kılan çeşitliliğin irtibatlandırılmasını (*Verbindung*) içermesi temelinde, hayâlgücünün sentezinin tüm tecrübeye öncelikli olarak *a priori* ilkelere dayanması gerektiğini bildirir. Dolayısıyla tüm tecrübenin olanaklılığına zemîn hazırlayan hayâlgücünün transendental bir sentezinin zorunlu olarak transendental felsefe dizgesine girmektedir.<sup>67</sup> Bu husus ona göre, tezâhürlerin yeniden üretilebilirliğinin de zemîni olacaktır (A 101-102).

Şimdi, açıktır ki, düşüncede bir çizgi çektüğimde, ya da bir vakitten bir başkasına zamanı düşündüğümde, hatta belirli bir sayıyı kendime temsîl etmek istediğimde bile, mecburî olarak, ilk önce, bu temsîller çeşitliliğinden birini, düşüncemde, bir diğerinden sonra olacak şekilde yakalamam gerekir. Fakat eğer dâimâ önceki temsîli (çizginin ilk parçasını, zamanın önceki parçalarını, ya da ardışık olarak temsîl edilen birlikleri) düşüncemden düşürecek olursam ve takîb edenlere ilerlediğimde onları yeniden üretemezsem, o zaman, ne bütün (*Ganze*) temsîl ve daha önce geçen düşünceler, hatta ne de uzay ve zamanın en saf ve en temel temsîlleri (*Grundvorstellungen von Raum und Zeit*) meydana gelebilir (A 102).<sup>68</sup>

Buroker'ın ifâdeleriyle konu biraz daha açılırsa, sözgelimi belirli bir sayıya kadar sayarken, hem daha önce sayılanın sonra sayılandan ayrı olarak temsîl edilmesi, hem de önceki sayma dizisinin bileşenlerinin sonraki sayma dizisinde yeniden üretilerek, bu üretim neticesinde önceki sayma dizisinin yeni sayı dizisinden farkının tesbît edilebilmesi gerekir. Aksi takdirde bir birim, sanki iki defa edinilmiş gibi olur (2006: 109). Bu yüzden Kant'a göre, edinme sentezinin yeniden üretme sentezi ile ayrılmaz bir biçimde bağlı olması gereklidir:

Bu bakımdan edinme sentezi (sadece empirik değil fakat aynı zaman *a priori*) tüm bilginin genel olarak transendental zemînini teşkil ettiğinden, hayâlgücünün yeniden üretici sentezi *Gemüt'*ün transendental fiillerine aiddir ve bu senteze binâen sözkonusu kuvvete aynı zamanda transendental hayâlgücü kuvveti (*transscendentale Vermögen der Einbildungskraft*) adı verilir (A 102).

---

<sup>67</sup> Bu ifâdelerle Kant, aşağıda görüleceği üzere, farkındalığın akrabalık (*Affinität*) temin eden kuvvetine gönderme yapmaktadır.

<sup>68</sup> Bu bağlamda, şu hususu vurgulamak gerekmektedir: Bir önceki sentez olan edinmenin empirik malzeme ile ilgili olarak malzemeyi temsîller hâlinde açmaya yaradığı düşünülürse, yeniden üretme sentezi zamanın belirli bir anında edinilen bir temsîlin sonraki ana taşınması anlamına gelmektedir. Fakat burada taşınan, doğrudan doğruya edinmeyle kazanılan ilk temsîller değil, bu temsîllerin de temsîlleri olmak durumundadır. Bu nedenle yeniden üretme, edinmeden gelen temsîlin farklı bir tarzda bir temsîlinin üretilmesi, üretilen bu temsîlin yeni temsîllere taşınması, taşınırken muhâfaza edilmesi ve yeni temsîl ile eski temsîlin birlikte mevcûd kılınması işlemlerini barındırmaktadır.

### 2.2.3. Kavramda Tanıma Sentezi

Kant'a göre, belirli bir anda düşünülenin daha önceki anda düşünülen ile aynı olduğunu tâyin eden bilinç (*Bewußtsein*) devreye girmeksizin, temsîl dizilerindeki tüm yeniden üretme anlamsız kalmak durumundadır. Zira böyle bir durumda, kendisi yoluyla dereceli olarak üretilen akta (*Akt*) herhangi bir şekilde aid olmayan yeni bir temsîl bulunur ve bu temsîl de yalnızca bilincin onun için sağlayabileceği birlikten (*Einheit*) yoksun kalacağı için, temsîlin çeşitliliği hiçbir zaman bir bütün (*Ganze*) oluşturamaz. Örneğin, sayı sayarken, ardışık olarak özne tarafından birbirlerine eklenen birlikler unutulursa eğer, o zaman bu ardışıklık yoluyla birbirlerine eklenen miktarın (*Menge*) üretilmesi, yani sayı (*die Zahl*) idrâk (*erkennen*) edilemez, zira bu kavram yalnızca bu sentezin birliğinin bilincinde olmayı (*Bewußtsein*) içerir (A 103). Böylece Kant, bilincin sözkonusu türden faâliyetlerinin kavramlar üzerinden yerine gelmesi gerektiğini ifâde eder. Hâl böyle olduğunda, bir kavram ise hayâlgücü üzerinden sentezlenen çeşitliliğin bilinci veya sentetik temsîli olur.

Haddizâtında kavram sözcüğü, sözkonusu mütâlaada bulunmamızı olanaklı kılabilir. Çünkü ardışık olarak görülenmiş olan çeşitliliği tek bir temsilde birleştiren ve sonra aynı zamanda yeniden üreten, işte bu yekpare bilinçtir. Bu bilinç ekseriyetle zayıf olabilir, o zaman onu, örneğin aracısız olarak aktın kendisiyle değil, temsîlin üretilmesiyle, yalnızca etki(si) açısından ilişkilendirebiliriz; fakat bu farklılıklara rağmen, hatta kuşku duyulur bir berraklıktan yoksun olsa dahi, bir bilinç dâimâ bulunmalıdır ve onsuz hem kavramlar hem de onlarla birlikte nesnelere bilgisi tamamen olanaksız olur (A 103-104).

Kant'a göre tüm bilgi, kavramları gerektirmekte ve form sözkonusu olduğu sürece de bir kavram bir kural (*Regel*) olarak iş görmektedir. Sözelimi cisim kavramı, kendisi yoluyla düşünülen çeşitliliğin birliği (*Einheit*) aracılığıyla, dışsal tezâhürlerin bilgisi için bir kural temin eder. Bununla birlikte bir kavram, verili görüler çeşitliliğinin zorunlu yeniden üretimini, dolayısıyla da görülerin çeşitliliğinin bilincindeki sentetik birliği temsîl ediyorsa ancak görüler için bir kural olabilir. Bu yüzden, dışsal bir nesnenin algısı sözkonusu olduğunda, örneğin cisim kavramı, uzam temsîlini ve ondaki girilemezliğin, biçimin, vs.'nin temsîlini zorunlu kılar (A 106).

Her zorunluluğun zemîninde transendental bir koşul yatar. Bu nedenle, tüm görülerimizin çeşitliliğinin sentezindeki bilincin birliği için, ve bu yüzden aynı zamanda

da genel olarak objelerin kavramlarında, sonuç olarak da aynı şekilde, kendisi olmaksızın görülerimiz için bir nesnenin düşünülmesinin olanaksız olması nedeniyle, tecrübemizin tüm nesnelere transendental bir zeminde bulunmalıdır; zira bu nesne, kavramın sunduğu sentezin zorunluluğundan başka birşey değildir (A 106).

Bu aslî ve transendental koşula Kant, “transendental farkındalık (*Apperzeption*)” adını vermektedir. Ona göre, içsel algıdaki durumların belirlenimine göre, kendinin bilincinde olma yalnızca empirik olup, mütemâdiyen değişkendir; içsel tezâhürlerin bu akışında kalıcı ve dâimî bir kendi (*Selbst*) bulunamaz ki, geleneksel olarak da bu, “iç his (*innere Sinn*)” veya “empirik farkındalık” olarak adlandırılmaktadır. Bu tür bir empirik veri yoluyla, zorunlu olarak sayısal birlik hâlinde temsil edilmesi gereken düşünülemez. O hâlde, sözü edilen türdeki transendental varsayımı geçerli kılması gereken ve tüm tecrübeyi önceleyen ve onu olanaklı kılan bir koşul olmalıdır (A 107).

Şimdi, görülerin tüm verilerini önceleyen ve bağlantılı olarak tüm nesnelere temsillerini mümkün kılan bilincin birliği (*Einheit des Bewußtseins*) olmaksızın, bizde hiçbir bilgi, dahası bunlar arasında hiçbir bağlantı (*Verknüpfung*) ve birlik (*Einheit*) doğamaz. Bu saf, aslî ve değişmez bilince, bu noktada transendental farkındalık adını vereceğim. Bu ismi çoktan hak ettiği, en saf objektif birliğin, yani *a priori* kavramların (uzay ve zamanın) birliğinin dahi, onun görülere atfedilmesi (*Beziehung der Anschauungen*) yoluyla mümkün olmasından bellidir. O hâlde farkındalığın bu sayısal birliği (*numerische Einheit*) tüm kavramların *a priori* zemindir, tıpkı uzay ve zamanın çeşitliliğinin, hissetme yetisinin görülerinin zemini olması gibi (A 107).

Bununla birlikte, işte farkındalığın bu birliği, bir tecrübeye birbiri yanı sıra duran olanaklı tüm tezâhürleri, yasalarla uygunluk içinde, sözü edilen temsillerle bir râbita (*Zusammenhang*) kurarak terkip eder. Çeşitliliğinin idrâk edilmesinde, eğer *Gemüt*, bu çeşitliliğin kendisi aracılığıyla sentetik olarak tek bir bilme fiilinde irtibatlandırıldığı (*verbinden*) fonksiyonun aynılığının bilincine varamasaydı, bilincin bu birliği olanaksız olurdu. Bu yüzden, kendinin aynılığının aslî ve zorunlu bilinci, aynı zamanda, zorunluluk yönünden ilkiyle eşdeğer olan, tüm tezâhürlerin kavramlara göre sentezinin birliğinin, yani, tezâhürlerin sadece kurallara göre zorunlu yeniden üretiminin değil, fakat belirtilen minvâlde aynı zamanda onların görüsüne bir nesne tâyininin, diğer bir deyişle, içinde tezâhürlerin zorunlu olarak râbita hâlinde durması gereken birşeyin kavramının, zorunlu bir bilincidir. Zira *Gemüt*, eğer (empirik olan) edinme sentezini transendental bir birliğe tâbi kılan ve çeşitliliğin râbitasını *a priori* kurallara göre ilk defa mümkün hâle getiren kendi fiilinin aynılığını kendi gözleri önünde bulmasaydı, temsillerinin çeşitliliğinde kendi aynılığını olanaklı bir biçimde düşünemezdi –oysa gerçekte bunu *a priori* olarak düşünmektedir. Buna ek olarak aynı zamanda, işte şimdi genelde bir nesnenin bizde bulunan kavramını daha doğru bir biçimde belirleyebiliriz. Tüm temsiller, birer temsil olarak kendi nesnelere sahiptir ve başka temsillerin nesnelere olabilirler. Tezâhürler bize vâsitasız olarak verilebilecek yegâne nesnelere ve onlarda nesneye doğrudan atfedilen şeye de görü denir. Buna rağmen, sözkonusu tezâhürler kendilerinde şeyler olmayıp, tezâhür olmaları itibâriyle, kendi nesnelere de olabilen, yalnızca temsillerdir ve sözkonusu nesnelere de bu nedenle

bizim tarafımızdan daha fazla görülenemezler ve bu nedenle de gayri-empirik, yani transendental nesne = X olarak adlandırılabilirler (A 108-109).

Genel olarak tüm empirik kavramlara bir nesne atfedilmesini (*Beziehung*), yani onların objektif realite kazanmasını sağlayan şey, (tüm bilme fiillerimizde hakîkaten bir ve aynı olan = X) bu transendental nesnenin saf kavramıdır. Şimdi, bu kavram, hiçbir şekilde herhangi bir belirli görü ihtivâ etmez ve bir nesneye atfedildiği sürece bilme fiilleri çeşitliliğinde karşılaşılan birliği alakadar eder. Bu ilişki (*Beziehung*) bununla birlikte, bilincin zorunlu birliğinden başka birşey olmayıp, bu yüzden de, Gemüt'ün genel bir fonksiyonu yoluyla, çeşitliliğin sentezinin tek bir temsilde bağlanmasından (*verbinden*) oluşur. Şimdi, sözkonusu birliği a priori zorunlu görmek gerektiğinden (çünkü aksi hâlde bilme fiili bir nesneden yoksun olurdu), transendental nesneye atif (*Beziehung auf einen transscendentalen Gegenstand*), yani empirik bilme fiillerimizin objektif realitesi, nesnelere bize verildiği sürece, tüm tezâhürlerin sentetik birliğin a priori kuralları altında durmasına ve nesnelere olanaklı olmasını sağlayan empirik görü ile ilişkiye (*Verhältnis*), yani sadece görüde uzay ve zamanın formel koşulu altında durması gibi, nesnenin tecrübede farkındalığın zorunlu birliğinin koşulları altında durmasına dayanır. İşte bu şekilde, ilk defa bir bilme fiili meydana gelmektedir (A 109-110).

Şimdi, bu uzun alıntı ekseninde, Kant'ın belirttiği üzere, mümkün bir tecrübenin *a priori* şartları aynı zamanda tecrübe nesnelere olanaklı olmasının şartları olmaktadır. Bu çerçevede “kategoriler” ise mümkün bir tecrübedeki düşünmenin şartlarından (*Bedingungen des Denkens*) başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle kategoriler, genel olarak tezâhürler için bir obje düşünmenin temel kavramlarıdır<sup>69</sup> ve bu da onların, Kant'a göre, transendental bir dedüksiyon ile gösterilmek istenen, *a priori* objektif geçerliliğinin temelidir (A 111). Diğer bir ifadeyle kategoriler, genel olarak tezâhürler için bir obje düşünebilmeyi temin eden temel kavramlardır.

Bununla birlikte, kategorilerin olanaklılığı, hatta zorunlulukları bile, tüm hissetmenin (*gesamte Sinnlichkeit*) ve bununla birlikte olanaklı tüm tezâhürlerin, her şeyin kendinin bilincinde olmanın (*Selbstbewußtseins*) kuşatıcı birliğinin koşulları ile zorunlulukla uyum içinde olduğu, bir başka deyişle, ancak farkındalığın kuşatıcı ve zarûrî ayrıntılılığının *a priori* olarak gösterebilecek genel geçer sentez fonksiyonunun, yani, kavramlara göre sentezin altında bulunduğu, kökensel farkındalığa yönelik atıflarına (*Beziehung*) dayanır. Bu yüzden, sebep (*Ursache*) kavramı, kavramlara göre yerine getirilen bir sentezin temsîlinden başka bir şey değildir; öyleki kuralını *a priori* olarak bulan ve kendisini tezâhürlere kabul ettiren bu türden bir birlik olmaksızın, ne kuşatıcı ve evrensel bir birliğin, bu yüzden ne de bilincin zarûrî birliğinin, çeşitlilik içeren algılarda

<sup>69</sup> Daha önce saptandığı üzere Kant'a göre düşünmek yargı vermekten, yargı vermek ise kategorileri işletmekten başka bir şey değildir. Bu bakımdan tezâhürler için bir “obje” düşünmek, tezâhürleri yargı fiillerine tâbi kılmak, yani tezâhürleri yargı fiilleri içerisinde kavramlarla kuşatmak demektir. O hâlde bir “obje,” bir yargı fiili içerisinde bir kavram tarafından tutulan veya kavramın tuttuğu, kavram ise yargı fiili içerisinde objenin (yargı veren tarafından) tutuluş cihetidir. Bu belirlemeler aynı zamanda Kant sistemi içerisinde “Gegenstand (*nesne*)” ve “Objekt (*obje*)” kavramlarının farkını da (bir yönden) açığa çıkarmaktadır.

bulunma imkânı olurdu. Fakat bu durumda sözü edilenler hiçbir tecrübeye aid olmaz, bu nedenle de objesiz olurlar, dolayısıyla da bir rüyadan bile daha az, temsillerin kör bir oyunundan başka bir şey olmazlardı (A 111-112).

#### 2.2.4. Hayâlgücünün Üretici Sentezi

Kant, daha önce üç katman üzerinden ayrı ayrı anlatılan sentezi, *KrV*'nin 1781 tarihli A basımındaki transendental dedüksiyon bölümünün “Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen (*Kavrama Yetisinin Nesnelere Genel Olarak İlişkisi ve Nesnelere A priori Olarak Bilinmesinin Olanaklılığı Üzerine*)” başlıklı kesiminde bir bütün olarak sunmakta, buna müteâkiben de hayâlgücünün üretici bir sentezinden söz etmektedir. Kant'ın üçlü sentezin giriş kısmında daha önce bildirdiği üzere, bu başlığı taşıyan bölüm, asıl mânâda transendental dedüksiyona tekâbül etmekte; zira önceki bölümler (yani üçlü sentez), okuyucuya bir hazırlık olma işlevi görmektedir (A 97).

Şimdi, tekrar edilirse, genel olarak tecrübenin imkânı ve tecrübe nesnelere bilgisi, üç öznel (*Subjektiv*) kaynağa dayanmaktadır: His, hayâlgücü ve farkındalık. Bu üç kuvvetin, empirik olduğu kadar, empirik kullanıma zemîn teşkil eden *a priori* kullanımları da bulunmaktadır. Empirik cihetten bakılırsa, his tezâhürleri empirik olarak “algı”da, hayâlgücü “ilişkilendirme”de ve “yeniden üretme”de, farkındalık ise yeniden üretilebilir tezâhürlerin aynılığını “empirik bilinç”te ve dolayısıyla “tanıma”da<sup>70</sup> temsîl edip çerçeveler (*stellen*) (A 115). Fakat *a priori* cihetten, saf görü, yani iç görünümün formu olan zaman, algıların tümlüğünün *a priori* zemîni; hayâlgücünün saf sentezi ilişkilendirmenin *a priori* zemîni; son olarak da saf farkındalığın, yani, kendinin tüm olanaklı temsiller bakımından kuşatıcı aynılığı, empirik bilincin *a priori* zemînidir (A 115-116).

Kant'a göre, eğer temsillerin sözü edilen bağlantısı (*Verknüpfung*) en iç zemîninden başlanarak araştırılmak isteniyorsa, o zaman işe saf farkındalık ile başlamak gerekecektir. Bilince taşıma veya bilinç ile eşlik etme işlevi olmaksızın, tüm görüler insan için bir hiçtir.

<sup>70</sup> Bu ifâdeden de anlaşılacağı üzere, kategoriler, saf farkındalığın çeşitlenmiş hâllerinden başka bir şey değildir. Kategoriler üzerinden idrâk edilen tezâhürler de, daha önceki bölümlerde irdelendiği üzere, ayrışmamış bir çeşitliliğin ayrışmış hâllerinden başka bir şey değildir. Bu bakımdan, bilindeki çeşitlilik (kategoriler), bilinenin (hayâlgücü üzerinden) çeşitlendirilmesi vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Bu hususun, çalışmanın sonraki kısımlarında hatırla tutulması gerekecektir.



Bu bağlamda, tüm tezâhürlerin mümkün oluşunun zorunlu bir koşulu olarak, yani insan bilgisine dâhil olabilecek tüm tezâhürler açısından “kendi”nin kuşatıcı aynılığının bilincine *a priori* olarak sahip olunmalıdır. *A priori* olarak geçerli olan bu prensip, “tüm temsiller (ve dolayısıyla görü) çeşitliliğinin birliğinin transendental bir ilkesi” olarak adlandırılır. Bu bakımdan, bir öznedeki çeşitliliğin birliği sentetik olup, saf farkındalık tüm mümkün görü çeşitliliğinin sentetik birliğinin prensibini temin eder (A 116-117). Bununla birlikte, sözkonusu sentetik birlik, bir sentezi gerektirmekte ya da sentezi içermektedir ki, eğer bu birlik *a priori* zorunlu olacaksa, sentezin de *a priori* olması gerekir. Bu nedenle, bir bilgedeki çeşitliliğinin biraraya getirilmesinin (*Zusammensetzung*) mümkün oluşunun *a priori* koşulu olarak farkındalığın transendental birliği hayâlgücünün saf sentezi ile bağlantılı olmak durumundadır (A 118).

Eğer görüler arasında ayırım olmaksızın, başka bir şeyi değil de, *a priori* olarak çeşitliliğin irtibâtlandırılmasını (*Verbindung*) ilgilendiriyorsa, çeşitliliğin hayâlgücündeki sentezine transendental diyeceğiz; eğer farkındalığın kökensel birliği ile ilgili olacak şekilde, zorunlu olarak *a priori* bir tarzda temsil ediliyorsa, bu sentezin birliği de transendental olarak adlandırılır. Şimdi, sonraki tüm bilgilerin imkânının zemîni olduğundan, bu nedenle, kendisi aracılığıyla olanaklı tecrübenin tüm nesnelere *a priori* olarak temsil edilmek zorunda olduğu hayâlgücünün sentezinin transendental birliği tüm mümkün bilginin saf formudur (A 118).

Farkındalığın, hayâlgücünün sentezine atfen (*Beziehung*) birliği kavrama yetisidir ve bu aynı birlik, hayâlgücünün transendental sentezi uyarınca (*beziehungsweise*) saf kavrama yetisidir. O hâlde kavrama yetisinde, tüm olanaklı tezâhürler uyarınca hayâlgücünün saf sentezinin zorunlu birliğini ihtivâ eden saf *a priori* bilgiler (*Erkenntnisse*) bulunmaktadır. Bununla birlikte bunlar kategorilerdir, yani kavrama yetisinin saf kavramlarıdır. Dolayısıyla insan varlıklarının empirik düzeydeki bilme kuvvetleri zorunlu olarak, yalnızca görü yoluyla olsa da hislerin nesnelere atfedilen (*bezieht*) bir kavrama yetisine ve bu nedenle de tüm tezâhürleri olanaklı tecrübe için bir veri olarak kuşatması gereken hayâlgücü vâsıtasıyla gerçekleştirilen bir senteze dayanır. Şimdi, tezâhürlerin olanaklı tecrübeye atfedilmesi (*Beziehung*) ayrıca zorunlu olduğundan (zira bu zorunluluk olmaksızın onlar yoluyla ne herhangi bir bilgi edinebiliriz ne onlara bir yönelim sağlayabiliriz), buradan saf kavrama yetisinin, kategoriler mârifetiyle, tüm tecrübenin formel ve sentetik ilkesi olduğu ve tezâhürlerin kavrama yetisine zorunlu olarak atfedilmeleri (*Beziehung*) gerektiği sonucu çıkar (A 119).

Görüldüğü üzere bu alıntı, kategorilerin tecrübenin tesisi sözkonusu olduğunda yerine getirdiği işlevi net bir biçimde gözler önüne sermektedir. Buna göre bir kategori, tüm tezâhürlerin bilgisi için “hayâlgücünün saf sentezinin zorunlu birliğini ihtivâ eden” bir âlet, bir diğer deyişle, farkındalığın, uzay ve zamanca taşınan tezâhür çeşitliliğine birlik

vermesinin farklı yollarıdır. Kant bu belirlemeleri, takîb eden bölümde, bir taraftan empirik diğer taraftan da saf olan yönlerden genel bir biçimde tekrar sunar.

Empirik olandan başlanırsa, insana verilmesi gereken ilk şey “tezâhür”dür ve tezâhür bilinçle ilişkilendirildiğinde (*verbunden*) “algı” adını alır. Fakat her tezâhür kendi içinde bir çeşitlilik barındırdığı, dolayısıyla da sadece kendileri açısından bakıldığında farklı algılar *Gemüt*’de dağınık ve ayrılık içinde bulunduğu için, algıların birbirleriyle irtibâtlandırılması (*Verbindung*) zorunludur. Bu açıdan, öznedeki bulunan çeşitliliğin sentezini gerçekleştirecek fâil bir kuvvete (*Vermögen*) gereksinim vardır ve bu da hayâlgücüdür. Kant, daha önce görüldüğü üzere, doğrudan doğruya algıları işleyen bu faâliyete “edinme” demektedir. Bu şekilde ise hayâlgücü, görü çeşitliliğini bir “resim”e veya “sûret”e (*Bild*) çevirmekte; tablaları (*Eindrücke*) öncelikli olarak kendi faâliyetine dâhil etmek, yani onları edinmektedir (A 120). Ancak *Gemüt*’ün bir algıdan diğerine geçtiği ve bu şekilde tüm algı dizilerini sahnelediği bir algıyı geriye çağırarak öznel zemîn, yani hayâlgücünün bu çerçevede empirik olan yeniden üretici kuvveti olmasaydı, yalnızca çeşitliliğin sözü edilen şekilde edinilmesi bile tablaların resmini oluşturmaya ve tablalar arasında bir râbita (*Zusammenhang*) kurmaya yeterli olmazdı (A 120-121). O hâlde, eğer temsiller birbirinden ayrılmadan, yığın olarak yeniden üretilselerdi, belirli bir râbita tesis etmek mümkün olmaz, temsiller sadece dağınık yığınlar olurlar ve bu şekilde de bilginin doğması imkânsız olurdu. Bu açıdan bakıldığında, temsillerin yeniden üretiminde, şu veya bu temsilden ziyâde, belirli temsillerin hayâlgücünün faâliyetine birbirleriyle irtibât hâlinde dâhil olmasını temin eden bir kuralın olması gerekir. Kurallarla bağlantılı olarak temsillerin yeniden üretilmesinin bu öznel ve empirik zemîni, temsillerin ilişkilendirilmesidir (*Assoziation der Vorstellungen*) (A 121). Bununla birlikte, tezâhürlerin, edinmenin olanaklı sentetik birliğinin koşulları altında hayâlgücü tarafından belirlenmesini temin eden ilişkilendirilmelerinin bu birliği aynı zamanda objektif bir temele (*Grund*) dayanmasaydı, o zaman tezâhürlerin insan bilgisi ile râbita hâlinde olup olmayacağı tamamen olumsuz birşey olurdu. Bu durumda, algıları ilişkilendirmeye tâbi kılan bir kuvvet olsaydı bile, algıların birbirleriyle ilişkilendirilebilir olup olmadığı tesâdüfe bağlı kalırdı. Eğer ilişkilendirme bulunmasaydı, insan o zaman bir algı yığını ile karşı karşıya kalır ve bu durumda empirik bilincin yer tuttuğu bir hissetme yetisi olsaydı bile, *Gemüt*’ün bu empirik

bilinci, kendinin birlikli bilincine aid olamazdı. O hâlde Kant'ın da vurguladığı üzere, tüm algılar kökensel farkındalıktan kaynaklanan birlik bilincine atfedildiğinden dolayı algıların bilincinde olunmaktadır. Bu nedenle, ilişkilendirmenin *a priori* olarak idrâk edilebilen objektif bir zemînin bulunması gereklidir. Kant, tezâhürlerin ilişkilendirilmelerinin bu zemînine tezâhürlerin “akrabalığı (*Affinität*)” adını vermektedir. Fakat sözkonusu akrabalığa ise tüm bilme fiillerinin bir “ben”e aid olmasını temin eden farkındalığın birliği ilkesinden başka bir yerde rastlanmaz. Bu ilkeye göre, tüm tezâhürler, farkındalığın birliği ile uyumlu olacak şekilde bilince dâhil olurlar (A 121-122).

Tüm (empirik) bilincin (kökensel farkındalık ile mümkün olan) tek bir bilinçteki objektif birliği, bu nedenle, mümkün tüm algıların zorunlu koşuludur ve (uzak ya da yakın) tüm tezâhürlerin akrabalığı, hayâlgücünün *a priori* olarak kurallara dayanan sentezinin zorunlu bir sonucudur (A 123).

Bu bakımdan Kant'a göre hayâlgücü, *a priori* bir sentez yerine getiren bir kuvvet olup “üretici hayâlgücü” adını alır. Şimdi, tezâhür çeşitliliği ile ilgili olmaktan bakımından hayâlgücünün işlevi tezâhürlerin sentezinin zorunlu birliği olduğunda, bu faâliyet hayâlgücünün “transendental sentezi” şeklinde nitelendirilir. O hâlde, hayâlgücünün bu transendental sentezi uyarınca tezâhürlerin akrabalığı, bu akrabalık ile birlikte ise tezâhürlerin birbirleriyle ilişkilendirilmesi mümkün ve bununla birlikte de yasalar uyarınca tezâhürlerin yeniden üretimi, dolayısıyla da tecrübenin kendisi imkân dâhilinde olabilmektedir. Bu faâliyet olmaksızın, herhangi bir şekilde nesnelerin kavramları bir tecrübe oluşturacak şekilde iş göremez (A 123). Bir başka açıdan ifâde edilecek olunursa da, dâimâ hissî olan ve çeşitliliği tezâhür ettiği gibi irtibâtlandıran hayâlgücünün faâliyeti, farkındalığın bu faâliyete dahli yoluyla aklî bir forma dökülür. Bu çerçevede ise çeşitliliğin farkındalığın birliği ile olan ilişkisi yoluyla, kavrama yetisine aid kavramlar, yalnızca hayâlgücünün hissî görüleriyle bağlantısı sayesinde, *Gemüt*'de birer temsil olarak doğarlar (A 124).

Bu şekilde, tüm bilgiye *a priori* zemîn olan insan rûhunun temel bir kuvveti (*Grundvermögen*) olarak saf hayâlgücüne mâlik oluruz. Hayâlgücü aracılığıyla, bir taraftaki görü çeşitliliğini, diğer taraftaki saf farkındalığın zorunlu birliğinin koşullarına bağlarız. Her iki uç, yani hissetme yetisi ve kavrama yetisi, hayâlgücünün bu transendental fonksiyonu aracılığıyla zorunlu olarak râbîta hâline getirilmelidir (...). Edinmede, ilişkilendirmede (ve yeniden üretimde) ve son olarak tezâhürlerin tanınmasında oluşan fiili tecrübe (*wirkliche Erfahrung*), tecrübenin formel birliğini

sağlayan ve bu şekilde de empirik bilginin tüm objektif geçerliliğine (hakikatine/doğruluğuna) imkân veren (tecrübenin sırf empirik kullanıma dönük öğeleri olarak) en nihâî ve en üst kavramları içerir. Çeşitliliğin tanınmasının (*Rekognition*) bu zemîni, yalnızca genel olarak tecrübenin formunu ilgilendirdiği ölçüde, şu hâlde kategorilerdir (A 124-125).

### 2.3. Transendental Dedüksiyon: B Basımı

Kant, *KrV*'nin ilk basımına yazdığı 1781 tarihli “Önsöz”de, “Transendental Analitik” bölümünün “Saf Kavrama Yetisi Kavramlarının Dedüksiyonu” kısmının konusunu oluşturan “kavrama yetisi” adı verilen kuvvete (*Vermögen*) aid kuralların belirlenmesi ve bu yeti üzerinden gerçekleştirilen fonksiyonların sınırlarının çizilmesinin, felsefe tarihi bağlamında değerlendirildiğinde eşi benzeri bulunmayan bir özgünlük içerdiğini ifâde eder. Bununla birlikte, sözkonusu irdeleme, ona göre iki kısma ayrılmıştır: ilk kısım, saf kavrama yetisinin nesnelere ile ilgili olup *a priori* kavramların objektif geçerliliğini tesis etmeyi amaçlarken, ikinci kısım ise saf kavrama yetisinin bizzât kendisi ile ilgilidir ve bu yetinin olanaklılığı ile onun fonksiyonlarının dayandığı bilme güçlerinin (*Erkenntniskräften*) araştırılmasına odaklanmaktadır. Kant, ilk türdeki araştırmanın “objektif dedüksiyon,” ikinci türdekinin ise “subjektif dedüksiyon” olarak nitelenebileceğini belirterek, subjektif dedüksiyonun her ne kadar kendi amacı için son derece önemli olduğunu söylese de, incelenen meselenin esâsına yönelik olarak kabul edilmemesi gerektiğini vurgular (A xvi- xvi). Bilindiği üzere de “A 94-A 110”da sunulan subjektif dedüksiyon kısmı üç katlı senteze dâir çözümlenmeyi içerir ve rûhun temel kuvvetlerinin nasıl işlediğini gösterirken, objektif dedüksiyon olarak adlandırılan kısım da “A 110-114”de sunulan bir geçiş bölümünü takîb edecek şekilde, “A 115-130”da verilir. Büroker’ın da belirttiği üzere, *KrV*'nin ilk baskısındaki transendental dedüksiyonun subjektif ciheti, eleştirilenler tarafından, Kant’ın “bilme yetilerine dâir psikolojik temelli bir öğretisi” sunduğu suçlamalarına maruz kalmış;<sup>71</sup> Kant’ın epistemolojik

---

<sup>71</sup> Kant’ın çabalarına rağmen, bu türdeki eleştiriler çok sonraları da devam etmiştir. Sözgelimi, Sir Peter Frederick Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason (Anlamın/Hissin Sınırları: Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi Hakkında Bir Deneme)* adlı eserinde, transendental dedüksiyonu, genel olarak tecrübe kavramının analizi üzerinden ilerleyerek, tecrübenin olanaklılığı için gerekli olan birlik ve objektiflik fikrini ortaya koyan bir argüman olarak kabul eder. Bununla birlikte Strawson’a göre, dedüksiyon aynı zamanda, “transendental psikolojinin muhayyel öznesi (*imaginary subject of transcendental psychology*)” hakkında bir denemedir (1966: 31-32).

görüşleri, Hume'un bilgiyi alışkanlık ve çağrışıma dayalı olarak açıklamasının yeni bir versiyonu olarak okunmuştur (2006: 16-17).

*KrV*'nin ikinci basımından bir yıl önce yayımlanan 1786 tarihli *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Doğabiliminin Metafiziksel Temelleri)* metninin "Giriş" kısmına düştüğü bir dipnotta ise Kant, *KrV*'nin "transendental dedüksiyon" adını verdiği irdelemesinin, metnin en açık ve anlaşılır kısmı olması gerekirken, aslında, metnin en karanlık kısmı olarak ortaya çıktığını, ayrıca kendi içinde "bir döngüsellik" barındırdığını ifade etmiştir (AA 04, 1786: 475). Dahası o, aynı dipnotun devamında, dedüksiyonun önemini bir kere daha hatırlatarak, üç maddede *kısa bir dedüksiyon* vermeyi de ihmal etmemiştir (AA 04, 1786: 475-476). Yine Kant, kendisine sunulan eleştirilere yeni bir karşılık olarak, *KrV*'nin 1781 tarihli ilk basımında sunduğu transendental dedüksiyonu, 1787 tarihli ikinci basımda tamamen değiştirmiştir. Genel olarak belirtilirse, aşağıda da ayrıntılı olarak işleneceği üzere, ikinci basımdaki transendental dedüksiyonda Kant, "sentez" fiilini hayâlgücü yerine "kavrama yetisi"ne atfetmekte, buna mukabil hayâlgücünün faâliyetini yeni bir isimle adlandırıp tartışmasının merkezine ise, transendental farkındalık fiili ve yeni bir kavramsal yapı olarak, "ben düşünüyorum (*Ich denke*)" mefhumunu oturtmaktadır.

Şimdi, *KrV*'nin âdetâ kalbi olarak adlandırılabilir transendental dedüksiyonun hem ilk hem de ikinci metni, bu iki metnin birbiriyle ilişkisi, hangi metnin Kant'ı anlamada daha önemli olduğu ve ilgili bir dizi problem, felsefe tarihçileri ve filozoflar tarafından değişik şekillerde yorumlanmaya devam etmekte ve tartışma konusu olmayı sürdürmektedir. Sözelimi, Longuenesse'nin de belirttiği üzere, Alman felsefe geleneğinde, Hermann Cohen ve takîbçileri yeni Kantçı akım, argüman yapısındaki epistemolojik vurgu nedeniyle "B Dedüksiyonu"nu merkeze alarak *KrV*'yi yorumlamaya çalışırken; yeni Kantçı akımı açık bir şekilde hedef alan Heidegger<sup>72</sup> ise Kant'ın ikinci baskıdaki dedüksiyonda transendental hayâlgücünün işlevlerinin aklîleştirildiğini iddia

---

<sup>72</sup> Heidegger'in Kant yorumu son derece özgün belirlemeler taşımakta ve günümüzde de tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Heidegger'in Kant ile ilgili çalışmalarını analitik olarak irdeleyen Türkçe eserler için, bkz. Turan, 2006: 25-30, Aşkın, 2009: 175-193, Aşkın, 2010: 11-26, Camcı, 2010: 93-121, Çırakman, 2010: 214-234, Kurtar, 2011: 11-27, Aşkın, 2012: 120-137. Heidegger'in Kant eleştirisini irdeleyen ancak eleştiren bir analiz için, bkz. Türkyılmaz, 2004: 161-181. Bununla birlikte, Kant ve Heidegger arasındaki felsefî bağlantıların bir analizi için, bkz. Gözkân 2010: 133-152.

ederek, orjinal fikirlerinden bir geri dönüş yaptığını savunmuştur. Analitik geleneğe ise tartışmalar, yine Longuenesse'nin ifâdeleriyle, iki dedüksiyon arasındaki kavrama yetisi ve hayâlgücü karşıtlığı üzerinden değil, ancak Kant'ın sözkonusu iki dedüksiyondaki temel öncülünün ne olduğu üzerinden sürmüştür. Buna göre analitik gelenekteki ana tartışma, Kant'ın ilk olarak tecrübe nesnelere bilgisi verili kabul edip, buradan, bu tür bir bilgi için nelerin gerekli olduğunu araştırmaya doğru mu gittiği, yoksa tam aksi istikâmette, temel bilinç/farkındalık (*Apperzeption*) fiilini verili kabul ederek ve buradan yola çıkarak, bu bilincin kategoriler üzerinden tecrübeyi nasıl mümkün kıldığını mı araştırdığı yönündedir (Longuenesse, 2000: 59-60).

### 2.3.1. Sentez Kavramının İki Katmanı

Kant "B Dedüksiyonu"nun girişinde "sentez" kavramını, ilk dedüksiyondakinden kısmen farklı bir şekilde tanımlar görünmektedir. Buna göre, temsîl çeşitliliği yalnızca hissî bir görüde verilebilir ve bu görünün formu da temsîl kuvvetinde (*Vorstellungsvermögen*) *a priori* olarak bulunur. Fakat sözü edilen çeşitliliğin kendi içinde irtibâtlandırılması (*Verbindung*),<sup>73</sup> genel olarak hisler/görüşel izler yoluyla (*durch Sinne*) mümkün olamaz ve bu nedenle de hissî görünün saf formunca temin edilemez. Zira böyle bir akt (*Aktus*) temsîl gücünün kendiliğindenliğine (*Spontaneität der Vorstellungskraft*) dayanmaktadır. Bu yüzden kendiliğindenliğin, hissetme yetisinden ayırılmak için "kavrama yetisi" diye adlandırılması gerekir ve tüm irtibât kurma faâliyeti, bilincinde olunsun olunmasın, ister görü çeşitliliğinin ister birkaç kavramın irtibâtlandırılması olsun, bir kavrama yetisi fiili (*Verstandeshandlung*) olarak ortaya çıkar. Kant bu irtibâtlandırmaya, öznenin kendi mevcûdiyyetinin (*Selbständigkeit*) bir aktı olduğundan genel olarak "sentez" denilebileceğini belirtir (B 130).

Şimdi, çeşitlilik kavramı ve bunun sentezine ek olarak, Kant, irtibât kavramının, beraberinde çeşitliliğin birliği kavramını da taşıdığını vurgular. Bu açıdan irtibâtlandırma, çeşitliliğin sentetik birliğinin temsîlidir. Ancak buradaki birliğin temsîli, irtibâtlandırma kavramından doğmamakta, fakat daha ziyâde, çeşitliliğin temsiline eklenerek,

<sup>73</sup> Kant "Verbindung" için parantez içinde Latince "conjunctio" terimini vermektedir.

irtibâtlandırma kavramını mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla sözü edilen birlik, *a priori* olarak tüm irtibâtlandırma kavramlarını önceler ve kategoriler ya da saf kavramlar da kendi zemînleri yönünden bu birliğin koşulu altında dururlar. Öyleki, buradaki birlik, bir yargıdaki farklı kavramların birliğinin temeli olarak, kavrama yetisinin olanaklılığını, dahası mantıksal kullanımını bile temellendirmektedir (B 130-131). Bu çerçevede Kant, irtibâtlandırmanın yalnızca kavrama yetisinin işi olduğunu, kavrama yetisinin *a priori* olarak irtibâtlandırma ve “verili temsiller çeşitliliğini farkındalığın birliğine taşıma yetisi” olduğunu belirtir (B 135).<sup>74</sup>

Bir sonraki alt bölümde ayrıntılı olarak görüleceği üzere Kant “B Dedüksiyonu”nda, “irtibâtlandırma (*Verbindung*)” olarak sentezin, kavrama yetisinin faâliyeti olduğu hususunu değişik açılardan ele almaya devam etmekte, dahası, “B 152”de, hayâlgücü vâsıtasıyla yerine getirilen sentezin bile, kavrama yetisinin belirlenimleri olarak, kavrama yetisinin hissetme yetisi üzerindeki etkisi olduğunu ifâde etmektedir. Bu noktada, tekrar “A Dedüksiyon”una kısmen dönerek, “sentez” kavramının iki temel cihetini belirlemek ve iki dedüksiyon arasındaki, varsa farkları tesbât etmek gerekmektedir.<sup>75</sup>

Bir bütün olarak “A Dedüksiyonu”nu Kant, bir önceki bölümde belirtildiği üzere, transendental dedüksiyonun “subjektif” ve “objektif” boyutları üzerine kurmaktadır. Bununla birlikte “A” ve “B” dedüksiyonlarını birlikte ele almanın uygun yolu, dedüksiyonda gerçekleştirilen ilgili araştırmayı niteleyen “subjektif-objektif” terimleri üzerinden değil; hem “A”daki “subjektif” ve “objektif” dedüksiyonlarda, hem “B dedüksiyonu”nda, hem de “A” ve “B” dedüksiyonlarının (yani *KrV*’nin iki farklı basımının) ortak ve tamamlayıcı kısımları olan “metafiziksel dedüksiyon” ve “şematizm”

---

<sup>74</sup> Bu belirlemedeki, “verili temsiller çeşitliliğini farkındalığın birliğine taşıma yetisi” olarak “kavrama yetisi” ifâdesinin, daha önce sunulan şu ifâdelerle karşılaştırılması son derece merkezi bir öneme sahip olacaktır: Kant sentezin, rûhun (*Seele*) kör fakat vazgeçilmez bir kuvveti olan hayâlgücünün ürünü olduğunu belirtir. Öyleki bu işlev olmaksızın, bilgiden söz etme imkânı bulunmamaktadır. Öte taraftan bu sentezi kavramlara taşımak ise kavrama yetisinin işlevi olup, ancak bu sayededir ki hakîki anlamda (*in eigentlicher Bedeutung*) bilgi temin edilmektedir (A 78/B 104).

<sup>75</sup> “A” ve “B” dedüksiyonları, hemen takîb eden satırlarda irdeleneceği üzere, esâsen birbirini dışlayan değil, tamamlayan metinler olarak yorumlanacaktır. Her iki dedüksiyonun birbirini tamamlar nitelikte olduğuna dâir son derece derinlikli ve ayrıntılı bir analiz, Longuenesse’nin *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* başlıklı çalışmasında ele alınmaktadır (2000: 33-72) ve her ne kadar tez yazarının sunacağı yorum Longuenesse’ninkinden farklı bir kavramsal yapı üzerinden geliştirilecek olsa da, tez yazarı fikirlerinin uyarılmasında söz konusu eserin ve ilgili analizin önemini içtenlikle kabul eder.

bölümlerinde geçen “çeşitlilik” kavramının çözümlenmesinden geçmektedir. Bu terim üzerinden ele alındığında “A Dedüksiyonu”nun esâsen iki cihetten gerçekleştirilen bir faâliyetin tasvîri üzerine kurulu olduğu, ancak “B Dedüksiyonu”nun ise ilgili cihetlerden sadece biri üzerine yoğunlaştığı görülecektir. Daha önce çözümlendiği üzere, Kant’a göre her “görü” bir çeşitlilik içerir ve sözkonusu çeşitlilikten görüsel bir birliğin doğabilmesi için, bu çeşitliliğin “sentez”lenmesi gerekmektedir. Hem empirik hem de saf görüler bulunduğundan, sentez de empirik ve saf (veya *a priori*) sentez olmak üzere ikiye ayrılacaktır. Saf sentezin ayrıntıları daha sonraki bölümlerde işleneceğinden, burada sadece empirik senteze değinilmesi uygun olacaktır.

Empirik sentezin ilk ciheti, Kant’ın “hayâlgücü”ne bağlı olarak anlattığı edinme ve yeniden üretme sentezleri, diğeri ise “kavrama yetisi”ne bağlı olarak anlattığı bir kavramda tanıma veya teşhîs etme (*Rekognition*) sentezidir. Daha önce de gösterildiği üzere, “çeşitlilik” kavramının iki anlam katmanı bulunmaktadır. İlk katmanı îtibâriyle çeşitlilik, “ayrışmamış bir çeşitlilik” olarak, rûhun (*Seele*) “his (*Sinn*)” kuvvetinin (*Vermögen*) icmâl etme (*Synopsis*) fonksiyonu üzerinden *Gemüt*’e sunulma anlamına gelir. Bu tür bir sunuş, icmâlin yapısı gereği tek bir lahzada (*Augenblick*) gerçekleşmekte, bu nedenle de, tek bir lahzada sunulanın “an”lar üzerinden ayrıştırılması gerekmektedir. Ancak bu ayrıştırma, sadece tek bir lahzada sunulan görünün kat edilmesi (edinme sentezi) olmayıp, aynı zamanda, daha önce kat edilenlerin temsîller üzerinden bir sonraki kat etmeye de taşınması (yeniden üretme sentezi) şeklinde gerçekleşmek zorunda olacağından, edinme sentezi ile yeniden üretme sentezi birbirine ayrılmaz bir biçimde bağlı olmak durumundadır. Bu şekilde, yani, *derleme* adı verilebilecek hayâlgücünün bu iki fonksiyonu sayesinde, “ayrışmamış bir çeşitlilik” olarak rûhun (*Seele*) “his (*Sinn*)” kuvvetinin (*Vermögen*) icmâl etme (*Synopsis*) fonksiyonu üzerinden *Gemüt*’e sunulan “çeşitlilik,” artık bir kavram üzerinden temsîl veya teşhîs/tanıma (*Rekognition*) fiiline tâbi olmaya hazırlanmış olmaktadır. Böylece, kavrama yetisinin fonksiyonu yargı verme üzerine kurulu olduğundan, bir yargı da bir nesnenin hayâlgücü üzerinden derlenen temsîllerinin kavrama yetisi üzerinden kavramlar yoluyla ve birliğe tâbi olacak şekilde temsîl edilmesi anlamına geldiğinden, sentez bir bütün olarak tamamlanmış olacaktır.



Şimdi, görüldüğü üzere, “A Dedüksiyonu”nda sunulan “sentez”in iki ciheti, “çeşitlilik” kavramının iki farklı anlam katmanına karşılık gelecek şekilde, *derleme* ve *derlenenlerin birliğini temin etme* faâliyetleri üzerine kuruludur. İşte “B Dedüksiyonu”nda “sentez” kavramının farklı bir şekilde ele alınıp alınmadığı sorusuna yol açan husus, “B”de, Kant’ın *derleme* olarak tarif edilebilecek ve hedefi tek bir lahzada kuşatılan *görünün görünüşe* çıkarılması (yani, tezâhür hâline getirilmesi) demek olan hayâlgücünün çeşitlilik üreten temsîl faâliyetine doğrudan doğruya değinmemesidir. Bu bağlamda “B Dedüksiyonu,” sentez fiilini, temel cihetlerinden biri olan çeşitlendirme faâliyetine değinecek şekilde anlatmadan, doğrudan çeşitliliğin sentezi üzerinden anlatmaktadır. Dolayısıyla da çeşitliliğin irtibâtlandırılması olarak “B”de sunulan sentezin kavrama yetisine bağlanması, “A”da anlatılanlarla herhangi bir biçimde karşıtlık veya çelişki içermez. Çünkü, kavrama yetisi, ancak ayrılmış bir çeşitliliği irtibâtlandırma fonksiyonunu yerine getirebilecek bir kuvvet olmak durumundadır. O hâlde, takîb eden bölümlerde sözü edilen sentez faâliyetini, bahsedilen bu iki ciheti üzerinden düşünerek değerlendirmek gerekmektedir.<sup>76</sup>

### 2.3.2. Transendental Farkındalık ve Sentetik Birlik

Bir önceki alt bölümde sunulan belirlemelere nazaran Kant’ın “B Dedüksiyonu”ndaki hedefi, görü çeşitliliğinin, kavrama yetisi üzerinden nasıl birlik altına taşındığını göstermekten oluşmaktadır. Genel olarak belirtilirse, Kant bu hedefe “ben düşünüyorum (*Ich denke*)” ve “transendental farkındalık” fiillerinin kategorilerin temeli olmak bakımından nasıl bir zemîn teşkîl ettiğini açıklama üzerinden varmaya çalışmaktadır.<sup>77</sup> Bu durumda Kant’ın ilgisi, “ben düşünüyorum”ün çözümlenmesi yoluyla,

---

<sup>76</sup> Tez yazarı, “çeşitlilik” kavramı üzerinden “A” ve “B” dedüksiyonlarının irdelenebileceğine yönelik düşüncelerini kendileriyle tartışma imkânı bulduğu Dr. Ayhan Çitil’e teşekkürü bir borç bilir.

<sup>77</sup> Kant *KrV*’de, zaman zaman, “ben düşünüyorum” ile “transendental farkındalık” fiilinin birbirinin yerine geçirir gibi kullanırken; zaman zaman da “transendental farkındalık” fiilininin “ben düşünüyorum” temsîlini ürettiğini söyleyerek (B 132), köken itibâriyle transendental farkındalığın “ben düşünüyorum”a zemîn teşkîl ettiğini ifâde eder. Bununla birlikte Gözkân 2000 tarihli *The Problem of the Constitution of “Self” and “Reason” in Kant’s Transcendental Thought* başlıklı doktora çalışmasında konuyu şu şekilde ele almaktadır: “Transandantal düşüncede saf aklın zemînini ‘saf ben’ oluşturur. ‘Saf ben’ ise deneyim olanağının ötesinde bulunan ‘Transandantal özne = x’in icra ettiği bir fiil yoluyla meydana çıkmaktadır. Kant, deyim yerindeyse ‘fâili meçhul’ olan bu fiile ‘algılayanın kendini idrâk etmesi’ fiili (*Apperzeption*) adını vermektedir.

“yargı” fiillerinin “kavram” ve “obje”nin mekânı olduğunu göstermeye çevrilir. Bununla birlikte “B Dedüksiyonu,” *KrV*’nin ilk basımında bulunmayan yeni bir kavram çifti daha içerecektir: “şekillendirici sentez (*synthesis speciosa*)” ve “aklî sentez (*synthesis intellectualis*).”

### 2.3.2.1. “Ben Düşünüyorum (*Ich denke*)”

Kant’a göre, tüm düşünmeye önceliği olacak şekilde verilebilen temsile “görü” denir. Bu bağlamda, tüm görü çeşitliliği, çeşitliliğin bulunduğu aynı öznedeki “ben düşünüyorum” a zorunlu olarak bağlı durmalıdır (*nothwendige Beziehung*). Bu temsîl ise kendiliğindenliğin bir aktı olduğundan, hissetme yetisine aid olarak kabul edilmez. Kendiliğindenliğin sözkonusu temel aktını Kant, empirik farkındalıktan ayırdetmek için “saf farkındalık,” “ben düşünüyorum” temsîlini üretmesi itibâriyle de “kökensel farkındalık (*ursprüngliche Apperzeption*)” olarak adlandırır. Bu belirlemelere ek olarak Kant, transendental farkındalık fiilini, bu fiilden doğan *a priori* bilgileri niteleme cihetinden, “kendinin bilincinin sentetik birliği (*transzendental Einheit des Selbstbewußtseins*)” şeklinde adlandırmaktadır (B 132).

Belirli bir görüde verilen temsiller çeşitliliği, bir bütün olarak bir kendilik bilincine (*Selbstbewußtsein*) aid olmasaydı, bunlar bir bütün olarak benim temsillerim olamazdı (...). Bu çerçevede, bir görüde verilen çeşitliliğe dâir farkındalığının tamamen aynılık taşıması (*durchgängige Identität der Apperzeption*), temsillerin sentezini içerir ve yalnızca bu sentezin bilinciyle mümkündür (...).<sup>78</sup> Ancak verili temsiller çeşitliliğinin tek bir bilinçle (*Bewußtsein*) irtibatını tesis edebildiğim takdirde, bu temsillerde bilincin aynılığını (*Identität des Bewußtseins*) kendime temsîl etmem olanaklıdır; yani, farkındalığın analitik birliği, yalnızca sentetik birlik varsayımı sayesinde mümkündür.

---

Transandantal düşünce, saf aklın unsurlarının ortaya konmasına yönelik bir çabadır; ancak, saf aklın zemîninde bulunan ‘saf ben’in kendisi, bu çabanın sonucunda elde edilenler vâsıtasıyla yakalanamaz; çünkü ‘saf ben’in kendi temsîl faaliyetinin temsîli (*Vorstellung*) olan ‘düşünüyorum’ (*Ich denke*), her temsilden zemînsel bakımdan (zamansal bakımdan değil) önce gelmektedir, yani tüm temsillere önceliklidir ve her temsîlin birliğinin zemînini oluşturmaktadır.” Bu bakımdan Gözkân’ın belirttiği üzere, “ [s]af ben’in temsîl etme faaliyeti, ‘düşünüyorum’ (*Ich denke*) saf temsîliyle mümkündür ve bu yolla ortaya çıkar; ama ‘düşünüyorum’, ‘saf ben’in kendini idrâk fiilidir yani ‘saf ben’in kendini kendisine temsîl etmesidir; öyleyse önce ‘saf ben’in ortaya çıkması gerekir. Bu yüzden ‘saf ben’, her türlü temsîlin mekânı ve başlatıcısı olması sebebiyle, kendisi ortaya çıkmadan bir temsîl faaliyetinde bulunamaz; bu demektir ki, ‘saf ben’ kendisinin ortaya çıkmasını sağlayan fiili temsîl edemez” (Bkz. Gözkân 2000: “Giriş” bölümü). Bu bağlamda, Gözkân’ın anlayışı referans alınarak, tez çalışması içerisinde, “transandantal özne = x” in icra ettiği transendental farkındalık (*Apperzeption*) fiili, “ben düşünüyorum” fiilinin zemîni olarak kabul edilecektir.

<sup>78</sup> Karşılaştırınız, “A 78/B 104” bölümü.

Buna göre, görüde verilen temsillerin bütün olarak bana aid olması demek, benim bunları bir kendilik bilincinde birleştirmem, en azından birleştirebilme imkânına sahip olabilmem demektir (B 132-133).

İşte bu çerçevede Kant, *a priori* olarak verilen, görüler çeşitliliğinin sentetik birliğinin, farkındalığın aynılığının temeli olduğunu ve bu birliğin, tüm belirli düşünme fiillerini öncelediğini vurgular (B 134).<sup>79</sup>

İrtibât nesnelere doğrudan kendilerinde bulunmaz; dahası, algı yoluyla nesnelere de temin edilemez ve bu şekilde kavrama yetisine dâhil olmaz; fakat o, daha ziyâde, *a priori* olarak irtibâtlandırma kuvveti olan ve verili temsiller çeşitliliğini farkındalığın birliğine taşıma fonksiyonu icra eden kavrama yetisinin fiilidir (...). Şimdi, farkındalığın zorunlu birliğinin ilkesi, bu çerçevede, analitik bir önermedir (*Satz*) ve bu önerme yalnızca bir görüde verilen çeşitliliğin sentezinin zorunlu olduğunu bildirir; öyleki, böyle bir sentez olmaksızın, kendilik bilincinin bütünsel aynılığının düşünülmesi mümkün değildir (B 135).

Bu çerçevede Kant'a göre, görülerin olanaklılığının en üst ilkesi hissetme yetisi açısından (*Beziehung*) tüm çeşitliliğin uzay ve zaman koşulları altında durmasından; kavrama yetisi açısından (*Beziehung*) tüm görülerin en üst ilkesi ise görü çeşitliliğinin farkındalığın aslî sentetik birliği altında durmasından meydana gelir. Böylece görü çeşitliliği verilme bakımından ilk koşul, tek bir bilinçte irtibâtlandırılma bakımından ise ikinci koşul altında durur (B 136).

Şimdi, "B dedüksiyonu"nun şu ana kadar incelenen kısmında Kant, tecrübe nesnelere bilgisi için görü üzerinden bir çeşitlilik verilmesi gerektiğini, bu çeşitliliğin birbiriyle irtibatlı olacak şekilde kavrama yetisi üzerinden birleştirilmesinin zorunlu olduğunu, bu bağlamda kavrama yetisinin görü çeşitliliğini irtibâtlandırma fonksiyonunun ise, verili temsiller çeşitliliğini transendental farkındalığın birliğine taşımaktan oluştuğunu, böylece de transendental farkındalığa has olan aynılık vasfının tüm tecrübenin ve kavrama yetisinin zemîni olduğunu belirtmiştir. Ancak bu bağlamda, henüz kavrama yetisinin verili temsiller çeşitliliğini transendental farkındalığın birliğine taşımaktan oluşan fonksiyonunun yapısı tam olarak incelenmemiştir.

---

<sup>79</sup> "A" ve "B" dedüksiyonları arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesi için, "B 134"deki bu satırların "A 118" ile karşılaştırılması son derece yararlıdır.

### 2.3.2.2. Yargı: Kavram ve Obje

Kant'a göre kavrama yetisi, genel olarak belirtildiğinde, *Gemüt*'ün bilme veya bilme fiilleri üreten kuvvetidir. Bilme fiilleri üretmek ise verili temsilleri belirli bir "açı"dan (*Beziehung*) bir objenin tesisine götürecektir şekilde birleştirmek demektir. Buna göre bir "obje (*Objekt*)," kavramı cihetinden verili bir görü çeşitliliğinin birleştirilmesiyle tesis/idrâk edilmektedir (B 37).

Şimdi, bununla birlikte, temsillerin birleştirilmesine (*Vereinigung*) dâir tüm fiiller, temsillerin sentezindeki bilincin birliğini gerektirir. Bu bakımdan, bilincin birliği, temsillerin bir nesneye atfedilmesini (*Beziehung*) mümkün kılan, bu nedenle temsillerin objektif geçerliliğini ve sonuç olarak temsillerin bilgi olmasını temin eden yegâne şeydir ve bu açıdan da kavrama yetisinin olanaklılığının dayandığı zemindir (...). O hâlde, bilincin sentetik birliği, tüm bilgilerin objektif koşuludur; dolayısıyla, sadece herhangi bir şekilde bir obje idrâk edebilmemin (*erkennen*) değil, fakat aynı zamanda her görünün benim için bir obje olabilmesinin koşulunu temin eden zemindir (...) (B 138).

Kant'ın da vurguladığı üzere, tüm hissî görü çeşitliliği zorunlu olarak farkındalığın kökensel sentetik birliğinin koşulu altında idrâk edilir, çünkü ancak bu şekilde görünün birliği mümkündür. Bu çerçevede kavrama yetisinin fiilleri ise verili temsiller çeşitliliğinin, bu çeşitlilik ister görü ister kavram olsun, genel olarak farkındalığın koşulu altına getirmekten müteşekkildir ve bu fiil de kavrama yetisine aid yargıların mantıksal fonksiyonu olarak adlandırılır. Böylece tüm çeşitlilik, empirik bir görüde verili olma bakımından, yargılamanın mantıksal fonksiyonları itibâriyle belirlenim altına alınır, yani bir diğer deyişle, genel olarak bilincin koşulu altına taşınır. Böylece Kant'a göre kategoriler, görüde verilen çeşitliliğin belirleyicileri olmaları cihetinden, yargı vermeye dönük fonksiyonlar olarak iş görürler. O hâlde, verili görüdeki çeşitlilik zorunlu olarak kategorilerin temsîl ettiği birliğe tâbi olarak biraraya getirilir veya irtibâtlandırılır (B 143).

Şimdi, bu noktada, çalışmanın daha önceki "Metafiziksel Dedüksiyon" bölümünde sunulan kavrama yetisine dâir bir alıntı, önemine binâen tekrar verilebilir:

[K]avrama yetisinin tüm fiillerini yargılara geri götürerek takîb edebiliriz. Böylece kavrama yetisi genel olarak yargı verme yetisi olarak takdîm edilebilir (...). [K]avrama yetisi düşünmeye dönük kuvvetidir (*Vermögen zu denken*). Düşünmek ise kavramlar

yoluyla bilgidir. Bununla birlikte kavramlar, mümkün yargıların yüklemeleri olarak, henüz belirlenmemiş bir nesnenin temsillerine atıf yaparlar (A 69/B 94).

Böylece kavrama yetisi Kant'a göre, esâsen verili temsiller çeşitliliğini bir yargı fiili cihetinden birleştirme fonksiyonuna sahiptir. Kovanlıkaya'nın da belirttiği üzere,

Kant'ın eleştirel düşüncesinde görüsel mütekâbilin [*Gegenstand*] görüde karşılığı olarak durduğu şey objedir. Kant'a göre her obje terkiptir. Bir nesnenin terkiptir, tecrübe edinenin hissetme cihetinin temin ettiği malzemenin, rûhun düşünen ciheti tarafından belirli kurallara göre biraraya getirilerek bir hükümde yakalanmasıdır. Buna göre kavram, nesnenin hüküm içinde yakalanış ciheti, obje hükümde kavram ile tutulan, hüküm ise obje ile kavramın birliğidir (2002: 154.).<sup>80</sup>

Bu çerçevede, Kant'ın yargı anlayışı açısından dikkat edilmesi gereken husus, Koç'un da vurguladığı gibi, Kant'da "obje"nin<sup>81</sup> (*Objekt*) mekânının<sup>82</sup> "insan rûhunun düşünme kapasitesinin fiilleri" olduğudur: "Yani biz objeyi yargılarda buluyoruz. Yargı, insan rûhunun bir kapasitesinin bir birimsel fiili neticesinde olan şeydir" (Koç, 1997: 50).

Kant, düşünme kapasitesinin fiillerine, yargı ismini verir. Bu fiiller, 'mutlak bir birlik' olan müdrikeden meydana gelirler (...). Yargının sentetik olması hâlinde, bu birlik obje ile kavramın birliğinden oluşur (...). Objeye, düşünme kapasitesinin kendiliğinden ortaya çıkan fiilleri neticesinde, kavramı ile bir birlik içinde oluşur; kavram, objeye sentetik birliğini verir (...). Bu itibarla, her obje, saf benlik bilincinden gelen ve kategoriler yoluyla objenin kavramlarına aktarılan sentetik bir birliğe sahiptir (...). Objeye ile kavramın birliği, yargının bölünemez olduğu düşüncesine yolaçar (Koç, 1995: 54-56).

Şimdi, bu alıntıların açtığı imkân üzerinden de netleştiği üzere, Kant sistemi içerisinde, yargı verme fiillerine önceliği olacak şekilde, ne "obje"den, ne de ister empirik ister saf olsun "kavram"dan herhangi bir biçimde söz edilemez. Diğer bir ifadeyle, ancak bir yargı tesis edilebildiği takdirde, bu yargının farklı cihetleri olarak obje ve kavramdan söz edilebilir. Bu husus, felsefe tarihi bağlamında bir karşılaştırma yapıldığında, özellikle Kant'ı modern dönemdeki Descartes ve benzeri rasyonalist filozoflardan ayıran temel özelliklerden biri olarak ortaya çıkar. Bilindiği gibi Descartes için, (metafizik) bilginin temel yapı taşları, Descartes'ın adlandırmasıyla saf "idealar," düşünen özneye yaratılış

---

<sup>80</sup> Kovanlıkaya çalışmasında, "Objekt" terimi için "nesne" karşılığını kullanmaktadır. Tez çalışması boyunca güdülen terminolojik birlik gâyesi gereği, terim "obje" olarak değiştirilmiştir. Aynı zamanda, köşeli parantez içindeki ifade eklenmiştir.

<sup>81</sup> Koç da alıntı yapılan makalelerinde, "Objekt" terimi için "nesne" karşılığını kullanmaktadır. Yine terim "obje" olarak değiştirilmiştir.

<sup>82</sup> Buradaki "mekân" terimi, Almanca "Raum (uzay)" teriminin karşılığı olmayıp, "mevcûd olunan yer" anlamında kullanılmaktadır.

cihetinden verilir ve bilmek de esâsen yaradılış îtibâriyle özneye sunulanların göröl(en)mesinden oluşur. Bu çerçevede, tekrar Kant'a dönülürse, yargı verme fiiline önceliği olacak şekilde bir kavramdan ve objeden söz edilememesi, hem kavramın hem de objenin tesise tâbi olduğunu, yani onların bilincin veya farkındalığın sentetik fiilleri vâsıtasıyla tesis edildiğini göstermektedir. Bu bakımdan da Kant sistemini anlamak için anahtar nokta, görüsel nesnelere *a priori* koşulları olan kategorilerin, ne tür bir yargının bileşeni olduğunu saptamaktan geçmektedir.<sup>83</sup> O hâlde, bu minvâlde devam edilirse, Kant'ın kategoriler/kavramlar ve yargı arasında *KrV*'nin daha önceki bölümlerinde sunduğu nitelemeler de netleşmektedir. Hatırlanacağı üzere, kavrama yetisine aid kavramlar ile yargı ilişkisinin incelendiği “metafiziksel dedüksiyon”nda Kant, “genel olarak bir yargıdan tüm içeriğini (*Inhalt*) soyutlayacak ve bu durumda da yalnızca bir yargıdaki kavrama yetisinin formuna dikkat edecek olursak, o zaman düşünmenin fonksiyonlarının dört başlık altına getirilebileceğini keşfedeceğiz (A 70/B 95)” diyerek, transendental dedüksiyon için bir “ipucu” sunmuştu. Aynı bölümün devamında da Kant, kavrama yetisinin saf kavramlarına bir malzeme (*Stoff*) temin edilebilmesi için, transendental estetik tarafından sunulan *a priori* bir çeşitliliğin gerektiğini ve bu çeşitlilik olmaksızın, kavramların herhangi bir içerikten (*Inhalt*) yoksun, tamamen boş kalacaklarını vurgulamış (A 76-77/B 103); ancak, bilginin oluşabilmesi için de çeşitliliğin sentezlenmesinin gerektiğini ifâde etmişti:

[S]af sentez, genel olarak temsil edildiğinde, kavrama yetisinin saf kavramını temin etmektedir. Bununla birlikte sözkonusu sentez ile, *a priori* olarak sentetik bir birlik zemînine dayanan bir sentezi anlıyorum (A 78/B 104).

Şimdi, bu yapılan saptamalar ekseninde, bilginin hissetme ve kavrama yetileri üzerinden nasıl mümkün olduğu, diğer bir deyişle, aklın teorik kullanımının “Analitik” kaynaklı bölümünün Kant sistemi içerisinde nasıl tesis edildiği, şu şekilde özetlenebilir: Rûhun (*Seele*) görüsel iz (*Sinn*) edinme kâbiliyyetinin hissetme yetisi (*Sinnlichkeit*) denilen ciheti tarafından, esâsi îtibâriyle tek bir “lahza”da bir icmâl fiili (*Synopsis*) vâsıtasıyla *Gemüt*'e sunulan ayrışmamış çeşitlilik, rûhun hayâlgücü ciheti îtibâriyle sentezlenerek, yani ayrışmış bir çeşitlilik hâline getirilerek, farkındalığın temin ettiği sentetik birlik fiilleri

---

<sup>83</sup> Aslında hemen anlaşılabilirliği üzere, kategorilerin bir bileşen olarak aid olduğu yargılar, “sentetik *a priori* yargılar” adını almaktadır.

olaran yargılar tarafından kuşatılır. Yargılar vâsıtasıyla çeşitliliğin kuşatılması, yargı mekânında ayrılmaz bir birlik içerisinde birbirine aid olan obje ve kavramın doğmasına yol açar. Bu bakımdan, bilme faaliyetinde yerine getirilen iş, his (*Sinn*) üzerinden sunulanların, hayâlgücü üzerinden çeşitlendirilerek farkındalığın birliğinin altına alınmasından ibârettir. O hâlde, farklı birlik verme yolları olarak kategoriler, yargılar üzerinden transendental farkındalık fiilinin çeşitlenmesinden başka bir şey değildir. Diğer bir ifâdeyle, *mutlak bir birlik fiili olan transendental farkındalık, hissî çeşitliliğin yargılanması yönünden çeşitlenmekte; kategoriler de hissî çeşitliliği yargılarda kuşatmanın farklı tarzları olmaktadır.* Dolayısıyla, *görünün çeşitlendirilmesinin karşı tarafında, saf farkındalık olarak bilincin kategoriler adı altında çeşitlendirilmesi durmaktadır.* Saf farkındalık olarak bilincin çeşitlendirilmesi ise daha sonra görüleceği üzere, esâsen saf zaman görüşünün sentezlenmesi veya şematize edilmesi demek olacaktır. Ancak, bu incelemeye geçmeden önce, “B Dedüksiyonu” ile ilgili araştırmayı tamamlamak ve Kant’ın hayâlgücü ve kavrama yetisine yüklediği iki tür sentezi, “şekillendirici sentez (*synthesis speciosa*)” ile “aklî sentez”i (*synthesis intellectualis*) irdelemek gerekmektedir.

### 2.3.2.3. Şekillendirici Sentez ve Aklî Sentez

Kant’ın sıklıkla vurguladığı üzere, kavrama yetisinin saf kavramları, genel olarak görü nesnelere ile bağlantılıdır (*beziehen*). Bu çerçevede kavramlar, düşünce formları (*Gedankenformen*) olarak da adlandırılabilir. Görü üzerinden verilen çeşitliliğin sentezi veya irtibatlandırılması, farkındalığın birliğiyle bağlantılı olduğundan, görü çeşitliliğinin *a priori* bir minvâl üzerinden bilgiye dönüşmesi, kavrama yetisinin saf aklî (*intellectual*) bir fonksiyon icra ettiğini göstermektedir. Fakat insan varlıkları için hissî görünümün belirli bir formunun *a priori* olması esâs olduğundan, bu da temsîl kâbiliyetinin alıcılığına (*Receptivität der Vorstellungsfähigkeit*), yani hissetme yetisine bağlı olduğundan, kendiliğinden fiiller üreten bir kuvvet olarak kavrama yetisi, verili temsiller çeşitliliğini farkındalığın sentetik birliğine bağlı olarak belirleyebilir ve hissî görü çeşitliliğine dâir farkındalığın sentetik birliğini *a priori* olarak düşünebilir (*synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken*). Bu faaliyet

veya işlem sayesinde, Kant'a göre, beşerî görünün tüm nesnelere zorunlu bir minvâlde koşulu altında durması gereken formlar olarak kategoriler, düşüncenin sırf formları olarak, objektif realite kazanırlar, yani beşerî özneler görü üzerinden verilebilecek nesnelere, bu nesnelere tezâhürler olarak kabul edilmek sûretiyle uygulanabilirler (B 150-151).

Kant'a göre *a priori* olarak mümkün ve zorunlu olan hissî görü çeşitliliğinin sentezi, genel olarak görü çeşitliliğine nazaran sırf kategorilerden kaynaklanan sentezden ayırılmelidir. İlk türdeki işleme Kant "şekillendirici (*figürlich*) sentez, yani "synthesis speciosa;" ikinci türden işleme ise kavrama yetisinin irtibatlandırması (*Verstandesverbindung*), yani, "synthesis intellectualis (*aklî sentez*)" adını vermektedir. Buna göre, hem "synthesis speciosa" hem de "synthesis intellectualis" transendental fiillerdir; çünkü her iki fiil de hem *a priori* bir tarzda gerçekleşir hem de diğer tüm bilme fiillerinin *a priori* zemînidir (B 151). Bu ayrımla birlikte Kant, ilk eleştirideki sistematik bütünü açısından, daha önce belirtildiği üzere, "sentez" faaliyeti ile ilgili (*sanki*) yeni bir dizi tanım verir görünür. Dolayısıyla, şematizm bölümüne geçmeden önce, Kant'ın tanımlarının yerli yerine oturtularak devam edilmesi uygun olacaktır.

Kant'ın savlarına göre, eğer şekillendirici sentez yalnızca, kategorilerde düşünülen/temsîl edilen, farkındalığın aslî sentetik birliğine aid olarak kabul edilirse, o zaman, salt aklî irtibatlandırmadan ayrı olarak, "hayâlgücünün transendental sentezi" olarak adlandırılır (B 151). Hayâlgücü, bir nesneyi, görüdeki fiili bulunuşu olmadan da temsîl etme kuvvetidir. Buna göre tüm görüler hissî bir yapıda olduğundan, hayâlgücü, kavrama yetisi kavramlarına tekâbül edecek bir görü temin eden özneler bir koşul olması cihetinden değerlendirildiğinde, hissetme yetisine aid bir kuvvet olarak kabul edilmek durumundadır. Ancak hayâlgücünün sentezi, kendiliğindenliğin bir fiili olma cihetinden değerlendirildiğinde, yani hislerde olduğu gibi belirlenen değil de, belirleyen bir işlem gücü olarak görüldüğünde, bu kuvvet hissin formunu farkındalığın birliğine uygun bir tarzda *a priori* olarak koşul altına alabilir. Bu minvâlde Kant, hayâlgücünün hissetme yetisini koşul altına almasının, tekrar transendental bir sentez olduğunu vurgulayarak, bu sentezin aslında kavrama yetisinin hissetmeyi belirleyen ve mümkün görü nesnelere için kural koyan bir sentez olduğunu belirtir (B 151-52).



Görüldüğü üzere Kant, hayâlgücünün yerine getirdiği işlevleri, tamamen transendental farkındalığa bağlamakta, kendiliğindenlik olarak düşünülen hayâlgücü sentezine ise metnin devamına “üretici sentez” adını vermekte; diğer taraftan hayâlgücünün empirik yasalara bağlı olarak çalışan yönünü de “yeniden üretici sentez” şeklinde nitelendirmektedir (B 152). Ancak “A Dedüksiyonu” ile karşılaştırıldığında hayâlgücünün bu tarzda ele alınması, açıkça, Kant’ın “aracı” ama “temel” bir kuvvet olarak hayâlgücü anlayışına ters düşmektedir. Bu nedenle de ilgili savların yeniden yapılandırılması zorunludur.

Şimdi, daha önce tartışılan “çeşitlilik” kavramından hareketle meseleye yaklaşırsa, Kant’ın “şekillendirici sentez” ve “aklî sentez” ayrımıyla, çeşitliliğin açılması hususuna hiç değinmediği görülmektedir. Önceki irdelemelerin net bir biçimde açığa çıkardığı gibi Kant sistemi içerisinde “çeşitlilik” kavramı, *ayrışmamış çeşitlilik* ve *ayrışmış çeşitlilik* olarak çifte bir anlamda ele alınmak durumundadır. Dahası, bu ayrımı tamamlayacak şekilde, saf bilinç veya “farkındalık (*Apperzeption*)” fiili de aynı minvâlde, *çeşitlenmemiş (perdeli) birlik* ve *çeşitlenmiş (perdesiz) birlik* şeklinde çifte bir anlamda idrâk edilmek zorundadır. Hayâlgücünün hem hissin formunu hem de bu formda icmâl edilenleri açması, daha önce kullanılan terminoloji uyarınca da *içselleştirmesi*, gerek *Gemüt*’e verilen malzemenin gerekse de bu malzemeye birlik verenin örtüsünü kaldırmakta; diğer bir deyişle *tezâhür etme olayını*, *tezâhür eden* ve *tezâhür edenlerin farkında olan* açısından çifte bir vuruşla mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda, “yargı verme”nin de bir nesnenin temsilinin temsili/tasavvuru olduğu hatırlandığında, hayâlgücü, yargı vermenin temel şartı olarak, *yargılanacakları* ve *yargılayanları*, sırasıyla, hissî ve aklî temsiller olarak *Gemüt*’de açarak canlandırmaktadır. Ancak “B Dedüksiyonu,” incelendiği üzere, genelde yargılamanın *ontolojik* koşullarını (kısmen) devre dışı bırakarak veya üzerini örtme yoluna giderek yargı verme fiiline yaklaşmakta; bu nedenle de yargılamanın, deyim yerindeyse, *epistemolojik* koşullarını esâs alır görünmektedir. Oysaki sözü edilen hayâlgücünün içselleştirme faâliyeti olmaksızın, bir yargı fiilinde ne bir temsil olarak obje ne de bir temsil olarak kavram bulunabilir. Dahası, Kant sistemi gereği hayâlgücünün, tecrübe nesnelere bilgisi sözkonusu olduğunda sadece *içselleştirme* değil, aynı zamanda *dışsallaştırma* olarak adlandırılan bir fonksiyonu daha bulunmaktadır. Bu fonksiyon, bir yargıda çerçevelenen

temsilleri, uzay-zamansal bağlantılar ekseninde empirik düzlemde canlandırmak ile ilgilidir. Diğer bir deyişle de hayâlgücü üzerinden, bir yargıdaki objenin karşılığı olan nesne empirik olarak real uzay-zaman alanında resmedilir.

Şu hâlde, gerek içselleştirme gerekse de dışsallaştırma faâliyetleri açısından hayâlgücünün yerine getirdiği çifte bir fonksiyon bulunmakta; bu nedenle hayâlgücü, ne hissetme ne de düşünme yetilerine indirgenemeyen temel bir kuvvet olarak Kant sisteminde yer almak zorundadır. Bu çizilen sınırlar çerçevesinde ve dahası Kant'ın hayâlgücünün çifte faâliyetini *KRV*'nin her iki basımında ortak olan "şematizm" bölümünde değiştirmeden aynen koruması dikkate alındığında, "A" ve "B" dedüksiyonları arasındaki fark, açıkça görülmektedir ki, sadece "transendental dedüksiyon"da hayâlgücünün işlemlerine yapılan değişik vurgulardan kaynaklanmaktadır.

#### 2.4. Transendental Yargıgücü

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin arkitektoniği gereği Kant, "yargıgücü"ne dâir incelemelerini, "İlkelerin Analitiği" bölümünde, "şematizm" kavramsallaştırması ekseninde ele almaktadır. Bu bölümün temel amacı ise yargıgücü için bir "kânûn" olacak şekilde, kavrama yetisi kavramlarının tezâhürlere uygulanmasının koşullarını belirlemekten oluşmaktadır (A 132/B 171). Böylece, "İlkelerin Analitiği"nin, kavrama yetisi kavramlarının şematizmi ve bu şematizmden doğan kavrama yetisinin *a priori* sentetik ilkelerinin serimlenmesi olmak üzere çifte bir ödevi bulunmaktadır. Ancak burada sözkonusu bölümdeki çözümlemelere geçmeden önce, "yargıgücü" adı verilen yetinin kısaca *Krv* bağlamındaki kullanılışını netleştirmek gerekmektedir. Zira "yargıgücü," bilindiği üzere, Kant'ın üçüncü *Eleştirisi*'nin hem adı hem de temel konusudur.

*KU*'da belirtildiği üzere, genel olarak yargıgücü, tikeli tümel altında alarak düşünme kuvvetidir (*Vermögen*). Eğer tümel, yani kural veya prensip verilmişse ve tikeli tümel altına alma işlemi buna göre gerçekleşiyorsa, yargıgücü "belirleyici (*bestimmend*)" vasfını almaktadır (KU, AA 5: 179). *KrV*'de bu husus, kavrama yetisinin kural temin eden kuvvet, yargıgücünün ise kurallar altına alma kuvveti, diğer bir deyişle de verili bir şeyin kural

altında durup durmadığını ayırd etme kuvveti olduğu şeklinde ele alınmaktadır (A 132/B 171). Bununla birlikte, eğer tümel değil de tikel verilmişse, o zaman Kant'a göre yargıgücünün işlevi farklılaşmakta, bu yeti, verili tikel için bir tümel arayan kuvvet olarak adlandırılmak durumundadır. Böylece, sözkonusu ikinci işlevi bakımından da yargıgücü "refleksif (*reflektierend*)" sıfatını alır (KU, AA 5: 179). O hâlde, aklın teorik kullanımında ele alınacak olan yargıgücü, "belirleyici yargıgücü"dür.

Şimdi, Büroker'in da vurguladığı üzere, yargıgücünün, kavramlar üreten kuvvet olarak kavrama yetisinden ayrılmasının ikili bir amacı bulunmaktadır. Buna göre ilgili ayırım, ilk olarak, teorik yargılar ile pratik ve estetik yargılar arasında bir fark yapmayı mümkün kılmaktadır; çünkü, ne ahlâk alanı ne de güzellik alanı ile ilgili olan yargılar kavrama yetisinin yargıları üzerinden yönlendirilebilirler (2006: 137). Şu hâlde ayırım, aklın farklı etkinliklerinde yasa koyucu kuvvetin ne olduğu sorununu bir çözüme girişimidir. İkinci olarak ise bu ayırım sonucunda, yine Büroker'in saptamasıyla, kavrama yetisinin şematizminden doğan saf ilkeler, tecrübe nesnelere tesisi bakımından yargıgücünü yönlendirecek genel kuralları temin edecektir (2006: 137). Bir başka deyişle de bu son husus, tümelin tikel altına alınması sürecinde, tümel ilkeleri sağlayacak işlemler dizgesine gönderme yapmaktadır.

#### 2.4.1. Şematizm

Kant'a göre, bir nesnenin bir kavram altına alındığı tüm durumlarda, nesnenin temsîli kavram ile aynı türden olmalı, yani kavram kendi altına düşürülen nesnede temsîl edileni içermelidir. Bununla birlikte empirik görülerle karşılaştırıldığında kavrama yetisinin saf kavramları tümüyle ayrı türde temsîller olduklarından, sözkonusu kavramlar hiçbir zaman bir görüde bulunmazlar.<sup>84</sup> Bu nedenle, görülerin saf kavramlar altına alınması ve böylece kategorilerin tezâhürlere uygulanmasının nasıl olanaklı olduğu sorusu, kavrama

---

<sup>84</sup> Kant'ın bu ifâdeleri eleştirilmeksizin kabul edildiğinde bir problem ortaya çıkmaktadır. Daha önce irdelendiği üzere "görü" bilinçle, yani kavramsal belirlenimlerle mümkün olan bir "temsîl" olduğu için herhangi bir "görü"de zorunlu olarak kavramlar da bulunmak durumundadır. Bu nedenle Kant'ın kavramlara dâir olan "hiçbir zaman herhangi bir görüde rastlanmaz (*können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden*)" şeklindeki ifâdelerini, kavramlar "*görülenenin kendisinden doğmaz*" şeklinde anlamak gerekmektedir.

yetisinin saf kavramlarının genelde tezâhürlere uygulanabilmesinin imkânını tartışmaya açmaktadır (A 137-38/B 176-77).

Şimdi açıktır ki, bir yandan kategoriler diğer yandan da tezâhürler ile aynı türde olan ve ilkinin ikincisine uygulanmasını olanaklı kılan üçüncü bir şey olmalıdır. Bu aracı temsîl, bir yandan (empirik her şeyden ârî olarak) saf ve yine de aklî, öte yandan da hissî olmalıdır. Böyle bir temsîl transendental bir şemadır.

Bir kavrama yetisi kavramı, genel olarak çeşitliliğin saf sentetik birliğini ihtivâ eder. Zaman, içsel hissîn çeşitliliğinin ve böylece tüm temsîllerin bağlantılarının (*Verknüpfung*) formel koşulu olarak, saf görüde *a priori* bir çeşitlilik içerir. Şimdi, transendental bir zaman belirlenimi, genel ve *a priori* bir kural üzerine dayandığı sürece, (birliğini tesis eden) kategoriyle; fakat öte taraftan, çeşitliliğin her empirik temsîlinde zaman ihtivâ edildiği sürece de, tezâhürle aynı türdendir. Böylece bir kategorinin tezâhürlere uygulanması, tezâhürlerin kategorilerin altına alınmasına aracılık eden transendental zaman belirlenimi yoluyla, yani kavrama yetisinin bir kavramının şeması ile mümkün hâle gelir (A 138-39/B 177-78).

Kant'ın vurguladığı üzere, transendental dedüksiyon sonucu varılan, kategorilerin “transendental” değil yalnızca “empirik” bir kullanımı olabileceği, diğer bir ifâdeyle, kategorilerin genel olarak şeylerin kendilerinin değil de tezâhürler olarak mümkün tecrübe nesnelere koşulu olduğu savı dikkate alındığında; tecrübe nesnelere veya tecrübe nesnelere ile ilgili herhangi bir verinin hissetme üzerinden özneye sunulmadığı bir durumda, bir kavramın mümkün olmadığı, başka bir deyişle de insan varlıkları için böyle bir koşulda bir kavramla ilgili ne bir iz'in (*Sinn*) ne de bir anlam'ın (*Bedeutung*) olmadığı sonucu çıkar. O hâlde şematizm öğretisinin eleştirel felsefenin esâsına yönelik olarak çözmeye çalıştığı problem, nesnelere insan varlıklarına ancak hissetmenin uğradığı değişikliklerin (*Modifikation*) bir sonucu olarak verilebileceği ve bu çerçevede de *a priori* saf kavramların hissetmenin *a priori* formel koşullarını ihtivâ etmesi gerektiği düşüncesine bağlı olarak değerlendirilmek durumundadır. Bu minvâlde, kavrama yetisinin bir kavramının kullanılış veya aynı anlamda mümkün oluş şartı, ilgili kavramın sınırını belirleyecek şekilde, kavrama yetisi kavramlarının şematizmi ile ilgili olacaktır (A 139-40/B 178-79):

Zâtiyatı ile ilgili olarak şema (*Das Schema ist an sich selbst*) sadece hayâlgücünün ürünüdür; fakat hayâlgücünün buradaki sentezi tek tek görümlere yönelik olmayıp daha ziyâde hissetmenin belirlenimindeki birlik olduğundan, şema sûret' den (*Bild*) ayırdedilmelidir (...). O hâlde, hayâlgücünün bir kavrama sûretini temin eden bu genel prosedürünün temsîlini, sözkonusu kavramın şeması olarak adlandıracağım (A 140/B 179-181).

Bu durumda, Kant'ın da belirttiği üzere saf hissî kavramların zemîninde nesnelere sûtretleri değil, fakat şematizm faâliyeti bulunmaktadır. Bir örnekle somutlaştırılırsa, bir üçgenin ne tarzda olursa olsun hiçbir sûtreti, o üçgenin kavramına tekâbül (*adäquat*) etmez; çünkü sûtret, tüm üçgenler için geçerli olan üçgen kavramının temin ettiği genelliğe ulaşamaz. Bu açıdan, bir üçgenin şeması düşünce'den başka bir mekânda mevcûd olamaz (*in Gedanken existieren*) ve böyle bir şema da uzaydaki saf şekillere (*Gestalten*) nazaran hayâlgücünün yerine getirdiği bir sentez kuralına delâlet eder (*bedeutet*):

Kavrama yetimizin tezâhürlere ve tezâhürlerin salt formlarına dâir olan sözkonusu şematizmi, insan rûhunun uçsuz bucaksız derinliğinde yatan gizli bir sanattır (A 141/B 180).

Dahası Kant'a göre şematizm ile ilgili söylenebilecek olanlar son derece sınırlı olup, sadece, sûtretlerin hayâlgücünün empirik cihetinin, hissî kavramların şemasının ise ilk defa sûtretlerin mümkün olmasına imkân tanıyan hayâlgücünün saf ve *a priori* cihetinin bir ürünü ve bir "mühür"ü (*Monogramm*) olduğu belirtilebilir. Bu çerçevede de kavrama yetisinin saf bir kavramının şemasının herhangi bir şekilde bir sûtreti çıkarılamaz, çünkü şema, kategorinin ifâde ettiği, genel olarak kavramlarla bağlantılı olan bir birlik kuralına uygun bir sentezdir. Bu nedenle de şema, farkındalığın birliği ile *a priori* olarak bağlantılı bir şekilde bir kavramda biraraya getirilerek râbitası tesis edilen (*zusammenhängen*) tüm temsîller –iç hissîn formunun koşulunu teşkîl etmesi bakımından– iç hissîn belirlenimini mümkün kılan hayâlgücünün transendental bir ürünüdür (A 140-42/ B 179-81).

Dış his sözkonusu olduğunda tüm büyüklükler/nicelikler (*quantorum*) için saf sûtret [*reine Bild*] uzay; genel olarak hislerin tüm nesnelere için ise saf sûtret zamandır. Bununla birlikte, kavrama yetisinin bir kavramı olarak büyüklüğün/niceliğin (*quantitatis*) saf şeması, bir birimin (aynı türden) bir diğerine ardışık olarak eklenmesini [*sukzessive Addition*] bütünleştiren bir temsîl olarak sayıdır [*Zahl*]. Bu nedenle sayı, genel olarak aynı türden bir görü çeşitliliğinin sentezinin birliğinden [*Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung*] başka bir şey değildir, zira, bizzât zamanı, görüdeki edinmede [*in der Apprehension der Anschauung*] meydana getiririm (A 142-143/B 182).<sup>85</sup>

<sup>85</sup> Bu ve takîb eden alıntılar dizisindeki köşeli parantez içerisindeki ifâdeler tez yazarına, normal parantez içerisindeki ifâdeler de Kant'a aittir.

Nicelik kategorileri ile ilgili bu genel ve kısa belirlemelerden sonra Kant, yine son derece kısa olacak şekilde, diğer kategorilerin şematizmi ile ilgili bir dizi açıklama sunar. Nitelik kategorileriyle ilgili olarak şematizm açıklaması şu şekildedir:

Kavrama yetisindeki saf kavram olarak realite, genel olarak bir duyumun tekâbül ettiğidir, böylece bu kavram zâtîyatında (zamanda[ki]) bir varlığa [*Sein*] işâret eder [*anzeigt*]. Yokluk [*Negation*], kavramı (zamanda[ki]) olmamayı [*Nichtsein*] temsil edendir. Bu ikisinin zıtlığı, bu yüzden, bir ve aynı zaman[ın] aralığında, ya dolu ya da boş bir zaman ["an"]ı olarak, meydana gelir. Zaman yalnızca görünün formu, bu nedenle de tezâhürlerin formu olduğundan, tezâhürlerde duyuma tekâbül eden, kendilerinde şeyler (şey'lik [*Sachheit*] veya realite) olarak, tüm nesnelere transendental maddesidir [*transzendente Materie aller Gegenstände*]. Şimdi, her bir duyumun, yok [*Nichts*] olana kadar (=0=yokluk [*negatio*]), bir derecesi veya büyüklüğü/niceliği [*Grad oder Größe*] bulunmaktadır ki, bunun vâsıtasıyla aynı zamanın, yani iç hissîn bir nesnesinin aynı temsiline nazaran, az ya da çok dolmasından bahsedilir. Bu nedenle, her bir realiteyi bir büyüklük/nicelik [*Quantum*] olarak temsil edilebilir kılan, ya da daha ziyâde, realiteden yokluğa bir geçiş [*von Realität zur Negation*], realite ve yokluk arasında bir ilişki ve râbita [*Verhältnis und Zusammenhang*] bulunmaktadır. O hâlde, relitenin şeması, zamanı doldurduğu sürece bir-şeyin niceliği olarak [*als der Quantität von Etwas*], büyüklüğün işte bu sürekli ve aynı olarak zamanda meydana getirilmesidir (...). (A 143/B 182-183).

Relasyon kategorileriyle ilgili olarak şematizm açıklaması ise şu şekildedir:

Cevherin şeması, real-olan'ın [*Realen*] zamandaki kalıcılığı, yani, her şey değişirken kendisi süreduranın, empirik zaman belirleniminin dayanağı [*Substratum*] olarak real-olan'ın temsil edilmesidir (A 144 / B 183).

Genel olarak bir şeyin sebebinin ve nedenselliğinin şeması [*Ursache und der Kausalität eines Dinges*] real-olan'dır ki, ne zaman konumlandırılırsa konumlandırılısın, dâimâ onu bir şey takîb eder (A 144 / B 183).

Birlikteliğin (yani karşılıklı işler olmanın [*Wechselwirkung*]) veya ilineklerine göre cevherlerin karşılıklı nedenselliğinin şeması, genel bir kurala göre, birinin diğerlerine göre belirleniminin eş-zamanlılığıdır (A 144 / B 183-184).

Son olarak modealite kategorileriyle ilgili olarak Kant şu açıklamaları verir:

İmkânın şeması, genelinde, zamanın koşulları ile ilgili olarak değişik temsillerin sentezinin birbirleriyle uyuşmadır (...), bu nedenle de bir şeyin herhangi bir zamandaki temsîlinin belirlenimidir (A 144/ B 184).

İşlerliğin [*Wirklichkeit*] şeması belirli bir zamandaki varolmadır [*Dasein*] (A 145/ B 184).

Zorunluluğun şeması, bir nesnenin tüm zamanlar için varolmasıdır [*Dasein*] (A 145 / B 184).

Şimdi, bu belirlemeler Kant'a göre, hayâlgücünün zamanı sentezlemesi üzerinden, kategorilerin zamanla ve zamandaki nesnelere ilgili olarak nasıl kullanılabileceğini göstermektedir. Açılırsa, nicelik ile ilgili olarak, bir nesnenin ardışık olarak edinilmesinde, bizzât zamanın saf temsîl olarak meydana getirilmesi mümkün olur. Nitelik ile ilgili olarak, zamanın temsîli veya zamanı doldurması ile birlikte duyumun, yani algının sentezi gerçekleşir. Relasyon ile ilgili olarak, zamanın tümü kuşatılacak şekilde algıların kendi aralarındaki bağlantısı (*Verhältnis*) tesis edilir. Nihâyet modalite sözkonusu olduğunda da, bir nesnenin zamana aid olup olmadığının, diğer bir deyişle de zamansal olup olmadığının belirlenmesi olanaklı hâle gelir:

Bu nedenle şemalaştırma, kurallara göre *a priori* zaman belirlenimlerinden başka bir şey değildir ve bu da, kategorilerin düzenine göre, zaman dizilerini (*Zeitreihe*), zaman içeriğini (*Zeitinhalt*), zaman düzenini (*Zeitordnung*) ve son olarak da mümkün tüm nesnelere açısından zaman bütünlüğünü (*Zeitbegriff*) ilgilendirir. (A 145/B 184-185).

#### 2.4.2. Saf Kavrama Yetisinin Sentetik İlkeleri

Kavrama yetisinin şematizmi, daha sonra tekrar dönüleceği üzere, bir yandan kategorilerin boş birer form olmaktan çıkıp *Gemüt*'de doğmasını sağlarken, bir yandan da, matematikte ve doğa biliminde “sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?” sorusuna yanıt vermeyi imkân dâiresine alır. Nitekim Büroker'in deyişiyle, kategoriler ancak şematize edildiğinde görü nesnelere uygulanabilir hâle gelirler ve şematize edilen kategorilerden de tecrübenin zorunlu koşullarını ifâde eden sentetik *a priori* yargılar ortaya çıkar (2006: 143). Buna göre kavrama yetisinin tüm ilkeleri, dört ana başlık altında irdelenmek ve anlaşılacak durumdadır: “görü aksiyomları,” “algının beklentileri,” “tecrübenin anaolojileri” ve son olarak da “empirik düşünmenin postulatları” (A 161/B 200).

Burada, ilk olarak nicelik kategorilerinden türeyen ilkelere bakılacak olunursa, Kant bu ilkeleri “görü aksiyomları” olarak adlandırır. Görü aksiyomları üzerinden kavrama yetisinin dayandığı temel prensip, buna göre, tüm tezâhürlerin veya görülerin, ekstensif büyüklükler/nicelikler olmasıdır (B 202). Cassirer'in belirttiği üzere, eğer tecrübe nesnelere uzay ve zaman içinde tezâhür eden şeylerse, ilk olarak nesnelere “kaplamsal yönden

nicelik olarak belirlenmesi” gerekmektedir (1996: 189). Diğer bir deyişle, “nicelik” nesnelere hakkında yapılan bir karşılaştırma ve soyutlamadan elde edilen bir belirlenim olmayıp, doğrudan doğruyan düşünene aid bir “araç”tır:

Nicelik, bizim fenomenlerin genel yasal düzeni olarak “doğa”yı herşeyden önce kendimiz için inşa edebilmemizi sağlayan bir bilgi aracıdır (Cassirer, 1996: 189).

Kant’ın sözünü ettiği üzere, büyüklük/nicelik bakımından, bir nesnenin ardışık olarak edinilmesi, bu edinmenin temelinde de zamanın bizzât meydana getirilmesi (*Erzeugung Zeit selbst*), yani zaman-dizilerinin (*Zeitreihe*) oluşturulması zorunludur. Buna göre, tezâhürlerin ekstensif büyüklükler/nicelikler olarak edinilmesine önceliği olacak şekilde, uzay ve zamanın ekstensif ama saf bir büyüklük/nicelik olarak üretici hayâlgücü tarafından edinilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla edinme sentezi, empirik açıdan tezâhürlerin, saf açıdan da zamanın (ve uzayın) bir büyüklük/nicelik olarak bilgisine zemîn temin etmektedir. Şu hâlde tezâhürler, formları uyarınca (kendilerinin *a priori* temeli olan) uzay ve zamanda bir görü içerirler ve belirli bir uzay ve zaman temsîlinin üretilmesi aracılığıyla çeşitliliğin sentezi, yani, aynı türdeki çeşitliliğinin kendi içinde birbiriyle irtibâtlandırılması (*Zusammensetzung des Gleichartigen*) ve bu çeşitliliğin sentetik birliğinin bilinci olmaksızın empirik bilince dâhil olamazlar (B 202-03).

Şimdi, aynı türde olan bir çeşitliliğin genel olarak görüdeki bilinci (*Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt*), kendisiyle birlikte ilk defa bir objenin temsîlinin olanaklı hâlde geldiği, bir büyüklük/nicelik (*quantität*) kavramıdır. Bu nedenle, bir tezâhür olarak bir objenin algısı (*Wahrnehmung*) bile, yalnızca, kendisi yoluyla bir büyüklük/nicelik kavramında aynı türden bir görü çeşitliliğinin irtibâtının birliğinin düşünüldüğü, verili hissî görü çeşitliliğinin aynı sentetik birliği aracılığıyla mümkündür. Bir başka deyişle, tezâhürlerin tamamı ekstensif büyüklüklerdir/niceliklerdir. Zira tezâhürler, uzay ve zamandaki görüler olarak genelde uzay ve zamanın belirlendiği aynı sentez yoluyla temsîl edilmelidirler (B 203).

Kant, parçalarının temsîli bütününün temsîlini zorunlu olarak önceleyen ve olanaklı kılan büyüklüklere/niceliklere “ekstensif” büyüklükler/nicelikler adını vermektedir. Sözelimi, ne kadar küçük olursa olsun herhangi bir çizgi düşüncede resmedilmeksizin, yani çizginin parçaları bir noktadan başlayarak diğer parçalarına doğru ilerlemek ve böylece de bütünü yakalamayı sağlayan ardışık üretme olmaksızın, bu bağlamda da ilgili işlem görüde kayda geçirilmeksizin (*verzeichnen*) temsîl edilemez. Bu husus, aynı şekilde,



en küçük bir zaman birimi için de aynen geçerli olmak durumundadır. Bu durumda, yalnızca, zamanın tüm parçaları ve bu parçaların belirli bir zaman büyüklüğüne eklenmesi yoluyla nihâî olarak üretilen, bir andan diğer ana değin ardışık ilerleyiş düşünülebilir. Şimdi, tüm tezâhürlerdeki görü ya uzay ya da zaman olduğundan, tüm tezâhürler görüler olarak ekstensif büyüklüklerdir/niceliklerdir ve yalnızca edinmede, parçadan parçaya ve bu bağlamda da bütüne ilerleyen ardışık sentez yoluyla bilince dâhil olabilirler. Bu bakımdan da tezâhürler, zâten verilen parçalar yığınının (*Aggregate*) çokluğu olarak görülürler (A 162-163/B 203-204).

Tüm tezâhürleri uzay ve zamandaki empirik görüler, uzay ve zamanı da saf görüler olarak büyüklük/nicelik kavramı altına sokan ve böylece de aslında hem matematiğin tesisinde hem de matematiğin doğabilimine uygulanışında temel bir öneme sahip olan ilk prensipten sonra (Prol, AA 04: 306), nitelik kategorilerinden elde edilen “algının beklentileri” başlıklı prensip şu şekilde ifâde edilir: tüm tezâhürlerde, duyumun bir nesnesi, yani real olan, intensif bir büyüklüğe/niceliğe, diğer bir deyişle de bir dereceye sahiptir (A 166/B 207). *Prolegomena*’dan yararlanılarak belirtilirse, algının beklentilerinden doğan prensipler, “tecrübeye dâir olanı, yani görülerde real olanı gösteren duyumu doğrudan doğruya büyüklük/nicelik kavramının altına sokmaz; çünkü duyum, uzay ve zaman içeren bir görü değildir –her ne kadar kendisini karşılayan nesneyi bu ikisinin içine o koyuyor olsa da” (Prol, AA 04: 306).

*KrV*’de sunulduğu üzere her algı, duyum gerektiren “empirik bilinç”tir. Algının nesnelere olarak tezâhürler ise uzay ve zamanda olduğu gibi saf formel görüler olmayıp, görüye ek olarak, genelde bir objenin bilgisi için bir madde (*Materie*) veya malzeme içerirler ve ancak bu madde yoluyla uzay ve zamanda bulunan bir şey temsil edilebilir (B 207). Bununla birlikte duyumun temsîli veya real olan ile yokluk (*Null*) arasında, diğer bir deyişle de real olan ile zaman içindeki tam bir görü boşluğu arasında, “yine de bir büyüklüğü/niceliği olan bir fark vardır” (Prol, AA 04: 306-07). Şu hâlde, Cassirer’in de saptadığı üzere, tüm duyumlar *a posteriori* olarak özneye verilirler; ancak “duyumların bildirdiği tek tek şeyler, onların bir dereceye sahip oldukları, bir değişmeyi izledikleri kabulü altında, yani zorunlu olarak ancak *a priori* kavranabilir” (1996: 194-95):

[Ç]ünkü söz gelişi, her verilmiş ışık derecesi ve karanlık arasında, her sıcaklık derecesi ve tam soğuk arasında, her ağırlık derecesi ve mutlak hafiflik arasında, uzayı her doldurma derecesi ve tam boş uzay arasında her zaman daha küçük dereceler düşünülebilir (...). Bu nedenle, mutlak yokluğu kanıtlayan bir algı –örneğin ancak daha güçlü bir bilincin onu aşabileceği bir bilinç olarak psikolojik bir karanlık– olanaklı değildir. Bütün duyum durumlarında hâl böyledir; bunun için kavrama yetisi, tüm duyumlara ve dolayısıyla da her tezâhüre dâir olan realin bir derecesi olduğu ilkesi aracılığıyla, empirik olan temsîl edilebilir tezâhürlerin asıl niteliğini oluşturan duyumları önceden bekleyebilir (*antizipieren*); bu da Matematiğin, *mathesis intenserum*'un doğabilimine ikinci uygulanaştır (Prol, AA 04: 306-07).

Kant'a göre, sırf bir "birlik olarak (*als Einheit*)" edinilen ve içindeki çokluğu (*Vielheit*) ancak yokluğa (*Negation*), yani "0"ya yaklaşma vâsıtasıyla temsîl edilebildiği büyüklükler/nicelikler "intensif" olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenle tezâhürlerdeki her real öge, intensif bir büyüklüğe/niceliğe, yani bir dereceye sahiptir (A 168/B 210). Böylece, ardışık olarak edinilen ekstensif büyüklüklerin/niceliklerin yanında, tecrübe nesnelere, tek bir lahzada edinilen ama dereceli olan intensif büyüklüklerden/niceliklerden müteşekkildir.

Şimdi, tüm tecrübe nesnelere, niceliklerle ilgili olarak ekstensif, niteliklerle ilgili olarak da intensif büyüklükler/nicelikler hâlinde tesis edilmesinden, yani görüş aksiyomları ile birlikte algının beklentilerinden doğan prensipler, Kant'a göre "matematiksel" nitelemesini alır. Buna karşılık, tecrübe nesnelere birbirleriyle bağlantılarının sağlanmasının temin eden tecrübenin analogileri ile tecrübe nesnelere düşünün özne ile bağlantısının sağlanmasını temin eden empirik düşünmenin postulatlarından doğan prensipler ise "dinamik" sıfatını almaktadır (A 160-62/B 199-202).

*KrV*'de, relasyon kategorilerinden doğan prensipler olarak "tecrübenin analogileri" şu şekilde ifade edilir: "Tecrübe, ancak, algıların zorunlu birleştirilmesinin temsîli yoluyla mümkündür" (B 218). Buna göre, tecrübe empirik bir bilgi türü olup, algılar üzerinden bir objenin belirlenmesi veya bilince dâhil edilmesi demektir. Böylelikle tecrübe, algıların bir sentezi olarak, bizzât algıların kendilerinden değil, algıların zorunlu kavramlara göre birbirine eklenmesinden doğar (B 218-19). *Prolegomena*'da belirtildiği üzere ise bu başlık altında sözkonusu edilen ilkeler, görülerin veya tezâhürlerin temeli ile değil, fakat görüş veya tezâhürlerin varoluşunun (*Dasein*) bir tecrübe dizgesi oluşturacak şekilde birbirine bağlanmasıyla ilgilidir (Prol, AA 04: 310-11).

Tek bir nesne, kendi bireyselliği içinde ele alındı mı, o bu haliyle bizim özel “doğa” kavramımızı tamamlayamaz. Çünkü bir doğa sistemi, yasalardan oluşan bir sistem olmak ister ve böyle bir sistem yalıtılmış haldeki böyle tek bir nesneye yönelmez; tersine sistem, fenomenleri birbirine iliştiiren relasyona ve aynı fenomenlerin bu bağıntı içinde oluşturuldukları çok yönlü bağılıkların formuna yönelir (Cassirer, 1996: 195).

Böylece üç kategori, yani cevher, neden-sonuç ve karşılıklı bağlantı kategorileri üzerinden, zamanın üç farklı tarzı (*modi*), sırasıyla verilirse, “süreklilik,” “ardışıklık” ve “eş-zamanlılık” ortaya çıkar (A 177/B 219-20).

Nihâyet, modalite kategorilerinden türeyen “empirik düşünmenin postulatları,” Kant’a göre, uzay ve zamanda tesis edilmiş ve birbirine bağlanmış nesnelere bilme kuvveti ile olan ilişkisini anlatır (A 219/B 266). Bu çerçevede, görü ve kavramlara bağlı olacak şekilde tecrübenin “formel” koşulları ile uygunluk içinde bulunan herhangi bir şey “mümkün (*möglich*);” tecrübenin “maddî” koşulları, yani “duyum” ile bağlantısı bulunan herhangi bir şey “real olarak işler (*wirklich*);” tecrübenin hem formel hem de maddî olmak üzere genel koşulları ile bağlantısı bulunan herhangi bir şey de “zorunlu (*notwendig*)” olarak tanımlanır (B 265-66).

### 3. TRANSENDENTAL İDEALAR

Şimdi, kavrama yetisi ve hayâlgücünün bilme faâliyetine yönelik katkısı gösterildikten sonra, aklın bu faâliyete yönelik katkısının irdelenmesi gerekmektedir. Zira Kant'a göre düşünme kuvvetinin kullanımı açısından yaklaşıldığında, tüm bilginin malzemesi hislerden gelir, bu malzeme kavrama yetisi tarafından işlenir ve son olarak da "akıl" işlenen görü malzemesini (*Stoff*) düşünmenin en yüksek birliği altında toplar (A 298-99/B 335). Copleston'un da belirttiği gibi sözkonusu birlik, kavrama yetisinin kategoriler üzerinden obje tesis etmesinden farklı olarak, aklın obje tesis etmeyen "transendental idealar"ı sayesinde temin edilir (1946: 278).<sup>86</sup> Bir diğer deyişle, eleştirel felsefe çerçevesinde bir bilimin tamlığı (*Vollständigkeit einer Wissenschaft*), kavrama yetisinin *a priori* bilgilerinin bütününe yönelik bir "idea" sayesinde mümkündür. Bu şekilde, kavrama yetisinin tecrübe nesnelere yönelik gördüğü işlevler toplamı, bir "idea" altında düşünölmek sûretiyle özel bir tarzda belirlenmektedir (A 64-65/B 89-90) ve Kant da aklın bu şekilde bir işlev görmesine "düzenleyici kullanım"<sup>87</sup> adını verir. *Prolegomena'*da net bir biçimde vurgulandığı üzere,

---

<sup>86</sup> Çalışmada, Copleston'un metninin hem İngilizce orijinali hem de Türkçe çevirisi kullanılmıştır. Bununla birlikte sayfa numaraları orjinal çeviriye gönderir.

<sup>87</sup> Bu noktada, kavrama yetisinin ve aklın yerine getirdiği işlevlerin, bir ön hazırlık olması mâhiyyetinde, çalışmanın daha önceki verileri de göz önünde bulundurularak, "nesne (*Gegenstand*)" ve "obje (*Objekt*)" mefhumları ekseninde (kısmen de hatırlatmalara gidilerek) netleştirilmesine ve derinleştirilmesine gereksinim duyulmaktadır. Kavrama yetisi, hissetme üzerinden verilen ve hayâlgücünün faâliyetine bağlı olarak içselleştirilen temsilleri, yargı fiilleri kapsamında kavram(lar) yoluyla çevirmek/kuşatmak sûretiyle "obje" olarak tesis eder. Temsillerin "obje" olarak tesis edilmesine ise tesis edilen "obje"nin hayâlgücünün dışsallaştırma faâliyetine bağlı olarak "nesne" olarak idrâk edilmesi eşlik eder. Bu çerçevede, kavrama yetisinin obje tesis etmesinin mekânı "yargı," "nesne" idrâk etmesinin mekânı ise "görü" olmak durumundadır. Daha önceki açıklamaların da gösterdiği üzere, kavrama yetisinin obje tesisi ve nesne idrâkı, "parça"dan "bütün"e doğru ilerleyen bir sentez neticesinde gerçekleşmektedir. Bu işlemler neticesinde tesis olunan objeye ve idrâk edilen nesneye, bundan sonra, bağlamına göre, "düşkün nesne" veya "düşkün obje" denilecektir. Ancak buradaki "düşkün" sıfatı "obje" ve "nesne"ye, kelimenin gündelik dildeki pejoratif anlamı dikkate alınarak değil, fakat tam da bir kavramsallaştırma ekseninde, yani, kavrama yetisinin tesis ettiği obje ve idrâk ettiği nesnenin mümkün olmasında malzeme olarak esâsen zaman formuna *düşen* izler bulunması merkeze alınarak verilmektedir (Ayrıca şu hususu belirtmekte de yarar vardır ki, bu adlandırma bir "metafor" olarak kullanılmayıp, Türkçenin imkânlarının verdiği bir derinleşme imkânı üzerine kurulmaktadır). Böylece kavrama yetisi, *düşkün* obje ve nesnenin imkânının koşullarını oluşturmaktadır. Şimdi, sistemi gereği akıl, doğrudan doğruya hissetme ile bağlantısı bulunmayan bir yeti olduğundan, Kant sık sık aklın obje tesisinde ve nesne idrâkında "kurucu" bir işlevi olmadığını vurgulamakta, aklın işlevini "düzenleyici" bir kullanım ile sınırlamaktadır. Oysa daha sonra ayrıntılı olarak göröleceği üzere aklın

(...) saf aklın idealarıyla amacı, (...) kavrama yetisinin tecrübe ile bağlantılı (*Zusammenhang*) olarak kullanımının tam olmasıdır. Bu tamlık ise görülerin ve nesnelere değil, ancak prensiplerin tamlığı olabilir (Prol, AA 04: 331-32).

Buradaki tamlık arayışını Wood, tarihsel bağlamı içerisinde şu şekilde saptamaktadır:

Kant'ın yaşadığı dönemde "akıl" çıkarım yapma, dolayısıyla kıyaslar aracılığıyla bilimlere tamamlama yetisi addedilirdi. Kant "aklı" "en üst" veya en kapsayıcı insan yetisi, aklın kendisi de dahil olmak üzere her yetiyi sayesinde yönettiğimiz yeti olarak görür. Bu, aklın sınırlarını keşfetmeye çalışan bir eleştirinin, bizzat akıl tarafından yürütülmek zorunda olmasının da nedenidir. Akıl, faaliyetleri, "ilkeler" yetisi olması temelinde idare eder. Hem pratik davranışlarımızı, hem de teorik araştırmalarımızı idare etmesi gereken yasa ve kuralları veren yetidir (Wood 2009: 107).

O hâlde, aklın kendisine özgü mefhumlar, yani idealar vâsıtasıyla hem teorik hem de pratik bilgi alanlarına yönelik kullanımı özel bir irdelemeyi gerektirmekte; böylece, bir yandan teorik kullanımın bütünlüğü yönünden tamamlanması, diğer yandan da pratik kullanımın koşulları cihetinden kısmen de olsa açığa çıkarılması gerekmektedir.

### 3.1. Genel Olarak Akıl ve İdealar

Kant'ın, bilginin tesisinde akla yüklediği rolü ve bu çerçevede aklın ürettiği saf mefhumlar olarak "idea"ların mâhiyyetini görmek için, ilkin genel bir perspektif sunması adına onun temsîl sınıflamasına tekrar hatırlamak ve burada yer aldığı şekliyle ideaların

---

çıkarmaları yapabilmesi için, bir çıkarımı oluşturan önermelerde/yargılarda bulunan objelerin tesis edilmesi gereklidir. Sözelimi "Bütün insanlar ölümlüdür," "Sokrates insandır," "O hâlde, Sokrates ölümlüdür" çıkarımının yapılabilmesi, "insan" objesinin tesisine bağlı olmak durumundadır. Eğer akıl bu işleminde "insan" objesini, üstelik de "aynılık (*Identität*)" üzerinden tesis edemezse, çıkarımı gerçekleştirmek mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte bu tür bir obje, kavrama yetisinin tesis ettiği objelerde olduğu gibi parçadan bütüne doğru gidilen bir sentez ekseninde tesis edilemez, çünkü bu tür objelerin tesisinde zaman formuna düşen izler bulunmamaktadır [Burada bir karışıklığa düşülmemesi için şu uyarıda bulunmak gereklidir. "Bütün insanlar ölümlüdür" önermesindeki/yargısındaki "insan" terimi Kant'ın mantık anlayışı uyarınca bir "kavram" değil, "tümel" bir "obje"dir. Eğer aksi olsaydı, "insan" diye bir kavramın zamana düşen izler, yani birtakım özellikler (*Merkmale*) üzerinden tesis edilmesi gerekirdi. Oysa bilindiği gibi bu mümkün değildir]. Bu bağlamda, Kant'ın aklın obje tesisinde ve nesne idrâkında "kurucu" bir işlevi olmadığına yönelik savları düzeltilmeye muhtaktır. Tez yazarının meseleyi kuşatabilmek için önerdiği düzeltme, aklın (kavrama yetisinde olduğu gibi) *düşkün* obje tesis ve nesne idrâkında bulunamayacağı, ancak, (hissetmenin) zaman formuna *düşen* izleri *aşan* (*Aufhebung*) obje tesis ve nesne idrâk edebileceği yönündedir. Bu minvâlde, Kant sistemi açısından kavrama yetisi ve akıl arasındaki farklılık da aslî anlamına kavuşmaktadır: kavrama yetisi ancak *düşkün* obje tesis ve *düşkün* nesne idrâk edebilirken; akıl, *aşkın* obje tesis ve *aşkın* nesne idrâk edebilmektedir.

konumunu görerek hareket etmek yerinde olacaktır. Ona göre idealar, birer temsîl olmak bakımından, tecrübenin olanaklılığını aşan saf akıl kavramlarıdır:

Cins genelde temsîldir (*repraesentatio*). Onun altında, bilinçle birlikte temsîl, algı (*perceptio*) yer alır. Öznenin durumunda yalnızca bir değişmeye yol açan algı, duyumdur (*sensatio*); objektif algı ise bilgidir (*cognitio*). Objektif algı ya görüdür ya da kavramdır (*intuitus vel conceptus*) (...). Görü, nesneyle aracsız bağlantılıdır ve tekildir; kavram, birçok şeyde ortak olan damgalar yoluyla, vâsıtalı bir şekilde nesneyle bağlantılıdır. Kavram, ya empirik bir kavram ya da saf bir kavramdır. Kaynağı yalnızca kavrama yetisinde olan saf kavrama mefhum [*notio*] denir. Mefhumlardan oluşan ve tecrübenin olanaklılığını aşan kavramlara, idea veya akıl kavramı [*Vernunftbegriff*] denir (A 320/B 377).<sup>88</sup>

Bu sınıflamanın transendental felsefe açısından önemi, kavrama yetisinin temsîlleri olan kavramlar ile aklın temsîlleri olan idealar arasında, her ne kadar tüketici olmasa da, yol gösterici olabilecek zengin bir tartışmaya imkân tanınmasında yatar. Zira *Prolegomena*'da vurgulandığı üzere,

[i]deaların, yani saf akıl kavramlarının (*Vernunftbegriff*) kategorilerden ya da saf kavrama yetisi kavramlarından –tür, kaynak ve kullanım bakımından büsbütün farklı bilgiler olarak– ayırdedilmesi; bütün bu *a priori* bilgilerin sistemini kapsayacak bir bilimin temellendirilmesinde öylesine önemli bir öge oluşturur ki, böyle bir ayırım yapılmazsa, Metafizik büsbütün olanaksızdır (...) (Prol, AA 04: 328-29).<sup>89</sup>

Kant, kavrama yetisinin tüm kavramlarının ya da temsîllerinin özelliğinin, bu kavramlara tekâbül edecek (ister empirik ister saf olsun) bir malzemenin verilmesinde yattığını, böylece, kavrama yetisinin ürünlerinin tecrübe ile (hissetme ve hayâlgücü üzerinden) doğrudan bağlantılı olduğunu ifâde eder. Bu bakımdan, teknik bir deyişle belirtilirse, kavrama yetisi görüsel nesnelere bilgisinde “kurucu” bir fonksiyon görmektedir. Bununla birlikte “idea”lar, aklın transendent/aşkın bilme fiilleri (*transszendenten Vernunftbegriffe*) olarak, tecrübedeki bir malzeme vâsıtasıyla verilmezler veya aynı anlama gelecek şekilde, tecrübe verilerinden doğmazlar. O hâlde idealar ne tecrübeyle doğrulanabilir ne de çürütülebilir (Prol, AA 04: 329).

Şimdi, Kant'a göre, kavrama yetisi kurallar vâsıtasıyla tezâhürlerin birliğini temin eden kuvvet iken, akıl ise kavrama yetisinin kurallarının birliğini prensipler altında daha

<sup>88</sup> Köşeli parantezler tez yazarına, diğerleri Kant'a aittir.

<sup>89</sup> Kant'ın bu belirlemeleri, dikkat edilmelidir ki, sonraki tartışmalar için bir hazırlık olmaları bakımından ele alınmaktadır. Dolayısıyla kategoriler ve idealar arasındaki ayrıma ilişkin bir eleştiri metnin devamında sunulacaktır.

üst bir birlik içerisinde kuşatan kuvvettir. Bu nedenle akıl doğrudan doğruya tecrübeye veya bir tecrübe nesnesine uygulanacak şekilde kullanılamaz; daha ziyâde akıl, kavrama yetisine yönelerek, kavrama yetisinin çeşitlilik içeren bilgilerine,<sup>90</sup> mefhumlar üzerinden *a priori* bir bütünlük verir. Bu bütünlük, tekrar edilirse, “akıl birliği (*Vernunftseinheit*)” olarak adlandırılır (A 302/B 358-59). Pekiye, bu durumda, saf bir akıl mefhumu veya idea, “akıl” denilen düşünme kuvvetinde nasıl doğmaktadır?

*Saf Akılın Eleştirisi*'nde Kant, idealar için kategorilerde olduğu gibi objektif bir dedüksiyon aranmayacağını, zira ideaların kendilerine karşılık düşecek bir objelerinin bulunmadığını vurgular. Bununla birlikte idealar aklın doğasından kaynaklandıkları için, onlara dâir “öznel bir yakalayış ciheti (*subjective Ableitung*)”<sup>91</sup> imkân dâhilindedir (A 336/B 393). Bu minvâlde o, kategorilere dâir sunduğu (metafiziksel ve transendental) dedüksiyon verilerini bir *motif* olarak kullanmak sûretiyle, ideaları da işlev yönünden ikiye ayırma yolunu tutarak araştırmasına başlar. Hatırlatılırsa, “Transendental Mantık” bölümünde Kant kavrama yetisinden doğan kategorilerin biri “mantıksal” diğeri de “real” olan iki tür kullanımı olduğunu; ilk kullanımın genel/formel mantıktaki “yargı” fiillerini, ikinci kullanımın da “obje” tesisi üzerinden görüsel “nesne”leri idrâk etmeye yaradığını savunmuştur. Aynı tarzda, kavrama yetisinde olduğu gibi, akıl sözkonusu olduğunda da iki tür, biri “formel” veya “mantıksal” kullanım, diğeri “real” bir kullanım bulunduğunu ifâde eden Kant; aklın “formel/mantıksal” kullanımını aklın çıkarımlar yapmasına, aklın “real” kullanımını da aklın, ne kavrama yetisinden ne de hislerden kaynaklanan belirli

---

<sup>90</sup> “Kavrama yetisinin çeşitlilik içeren bilgileri” ifâdesi, daha sonra görüleceği üzere, esâsen, kavrama yetisinin “koşullu olan,” bununla birlikte aklın ise “koşulsuz olan” ile ilgili iş gördüğü anlamına gelmektedir.

<sup>91</sup> “AA” edisyonunun *KrV*'yi verdiği hem “A” hem “B” basımlarında “*subjective Ableitung*” şeklinde yer alan ibâredeki “*Ableitung*” terimini, Cambridge çevirisi “*Anleitung*” olarak okuyarak “*introduction (mukaddime, giriş)*,” Kemp Smith ve Pluhar çevirileri “*Ableitung*” olarak okuyarak “*derivation (türetme, çıkarsama)*,” Yardımlı çevirisi ise yine “*Ableitung*” olarak okuyarak “*türetiliş*” şeklinde karşılamaktadır. Burada terim “AA” edisyonuna uyularak “*Ableitung*” şeklinde karşılanacaktır.

Daha önce gösterildiği üzere Kant uzay ve zaman için metafiziksel ve transendental iki tür teşhîr, kategoriler için de yine metafiziksel ve transendental iki tür dedüksiyon vermektedir. Bununla birlikte, *Saf Akılın Eleştirisi* çerçevesinde idealara dâir ne bir teşhîrden ne de bir dedüksiyondan esâsen söz edilebilir. Olağan olarak, “türetme,” “çıkarsama,” “elde etme” ve benzeri terimler ile Türkçede karşılanabilecek “*Ableitung*” terimini, çalışmadaki benzer terim örgülerinden ve “dedüksiyon” anlamında da Türkçede kullanılan “türetme,” “çıkarsama” ve benzeri terimlerden ayırmak için, ilk bakışta okuyucuya alışılmadık gelebilecek olsa da, “yakalayış/yakalanış ciheti,” “yakalayış/yakalanış” şeklinde terimleştirmek uygun görülmüştür.

mefhumların ve ilkelerin kaynağı olmasına bağlar (A 298-99/B 355).<sup>92</sup> Diğer bir deyişle, Nuzzo'nun da saptadığı gibi, mantıksal/formel kullanımı bakımından akıl, bilginin tüm muhtevası soyutlanarak, akıl çıkarımları veya öncüllerden dolaylı çıkarım yapma yetisi olarak nitelenirken; real veya "transendental" kullanımı açısından akıl, hem hissetme hem de kavrama yetisi işlemlerini aşan bir yeti olarak addedilir (Nuzzo, 2005: 38). Bu şekilde, nasıl kategorilerin mantıksal kullanımı onların real kullanımı için bir "ipucu" temin ediyorsa, aynı şekilde, aklın mantıksal kullanımı, yani akıl çıkarımları da aklın real kullanımına götürecektir bir "ipucu" sağlayacaktır (A 299/B 356).

### 3.1.1. Aklın Mantıksal Kullanımı

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transendental Dialektik" bölümünün hemen girişinde, kavrama yetisi kurallar koyma kuvveti (*Vermögen der Regeln*), oysaki akıl prensipler koyma kuvveti (*Vermögen der Principien*) olarak adlandırılır (A 299/B 356). Bu durumda "prensiplerden elde edilen bilgi," tikelin kavramlar aracılığıyla tümel içerisinde kavranılışı olup, aklın yerine getirdiği her çıkarım, bir bilgi formunun bir prensip üzerinden yakalanılışı (*Ableitung*) yoluyla gerçekleşir (A 300/B 357).

Gözkân'ın da belirttiği üzere,

[a]kıl, mantıksal kullanımında, yargısının tümel koşulunu (sonucu) keşfetmeye çalışır; ve akıl çıkarımının kendisi, koşulunun tümel bir kural (büyük öncül) altına alınması (sevk edilmesi) vasıtasıyla ortaya çıkan bir yargıdan başka birşey değildir. Aklın, mantıksal kullanımındaki kendine özgü ilkesi şudur: Kavrama yetisi vasıtasıyla elde edilen koşullar altındaki bilgiler için, kavrama yetisinin birliğinin onun sayesinde eksiksiz kılındığı koşulsuz olanı bulabilmek (Gözkân, 2000: III. Bölüm, III. 2. 1).

Şimdi, Kant'ın *Logik (Mantık)*<sup>93</sup> başlıklı ders notlarından yararlanılarak açılırsa, genel olarak akıl çıkarımı (*Vernunftschluß*),<sup>94</sup> bir önermenin (*Satz*) zorunlu olduğunun

---

<sup>92</sup> Dikkat edileceği üzere Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki bu sunumunda, yani aklın real kullanımını irdelemesinde, aklın obje tesisi ve nesne idrâkı hususlarına hiç değinilmemektedir.

<sup>93</sup> "AA 09"da bulunan "Logik" adlı bu eser, hazırlayıcısının Gottlob Benjamin Jäsche olmasına atfen, literatürde genellikle "Jäsche Logic" olarak anılmaktadır.

<sup>94</sup> Kant'ın "akıl çıkarımı (*Vernunftschluß*)" olarak sözünü ettiği işlemler iyi bilindiği üzere, aslında "[k]lâsik mantığın asıl konusu"nu oluşturan "kıyas"lardır. Çüçen'in belirttiği gibi bir kıyas ise "tümden gelim şeklindeki bir çıkarımdır. Bir veya birden fazla önermeyle yapılan akıl yürütmelere çıkarım denir (...). Örneğin; Bütün insanlar ölümlüdür (1. öncül), Sokrates insandır (2. Öncül), O hâlde, Sokrates ölümlüdür (Sonuç) (Çüçen 2004: 109). Klâsik mantığın kurucusu kabul edilen Aristoteles ise *Birinci Çözümlemeler*'de (*Analytikon*



bilgisini, o önermenin koşulu olan verili bir tümel kural (*allgemeine Regel*) altına ilgili önermenin yerleştirilmesi (*Subsumtion*) yoluyla elde etmekten müteşekkildir. Buna göre tüm akıl çıkarımlarının genel prensibi, “bir kuralın koşulu (*Bedingung*) altında yer alan” bir önerme, “aynı şekilde, o kuralın kendisinin altında da yer alır” ifâdesiyle formüle edilebilir (Log, AA 09: 120). Bu minvâlde,

[a]kıl çıkarımı, bir genel kural ve onun koşulu altında bir toplanma kabul eder. Her akılçıkârımında, ilkin kavrama yetisi vasıtasıyla bir kural (büyük öncül) düşünülür (tesis edilir). İkinci olarak, kuralın koşulu altında tutulan bir şey, yargıgücü aracılığıyla onun altına getirilir (sevkedilir). Son olarak, kuralın yüklemi aracılığıyla tutulan obje (yani, önerme itibariyle sonuç), *a priori* olarak akıl aracılığıyla belirlenir. Böylece, sonucun bilgisi *a priori* olarak, kendinden değil, ama genelde belirli bir koşulun altında içerilmiş olarak ve zorunlulukla bilinir. Her şeyin genelin altında durduğu (sevkedildiği) ve genel kurallarla belirlenebileceği durum, tam da akılsallığın (rasyonalite) ve zorunluluğun ilkesidir (Gözkân, 2000: III. Bölüm, III. 2. 1. 1).

Kant, yine *Logik*'de, akıl çıkarımlarının kurucu üç bileşenini şu şekilde saptamaktadır:

- 1) Üst Önerme / Büyük Öncül (*Obersatz*) denilen genel bir kural, yani *propositio major*,
- 2) bir bilgiyi, genel kuralın koşulu altına yerleştiren ve Alt Önerme / Küçük Öncül (*Untersatz*) denilen bir önerme, yani *propositio minor*, son olarak da,
- 3) altına yerleştirildiği kuralın yüklemine olumlayan veya değilleyen bir sonuç önermesi (*Schlussatz*), yani *conclusio* (Log, AA 09: 120).

*Saf Akılın Eleştirisi* ile bağlantı kurularak devam edilirse, her akıl çıkarımında kavrama yetisi yoluyla bir kural düşünülür (büyük öncül). Yargıgücü yoluyla, bir bilgi kuralın koşulu altına yerleştirilir (küçük öncül). Son olarak da akıl üzerinden, demek ki *a priori* bir tarzda, kuralın yüklemi yoluyla ilgili bilgi belirlenim altına alınır (sonuç). Bu bağlamda, büyük öncülün kural olarak yer aldığı, ilgili bilgi ile bilginin koşulu arasındaki ilişki (*Verhältnis*), “kategorik,” “hipotetik” ve “ayrık” olmak üzere üç tür akıl çıkarımını oluşturur (A 304/B 361).<sup>95</sup>

---

*Proteron*) “kıyas”ı (*sullogismos*), “içinde belli şeylerin belirtilmesiyle, belirtilmiş olanlardan başka bir şeyin, bunların böyle olması açısından zorunlu olarak sonuçlandığı” akıl yürütme olarak tanımlar (I.2, 24b18-20).

<sup>95</sup> Aynı zamanda, bkz. Log, AA 09: 121-122.

### 3.1.2. İdeaların Akıl Çıkarımları Üzerinden Yakalanışı

Kant'ın vurguladığı üzere, akıl çıkarımlarının formu, kategorilerin yönlendiriciliği altında tesis edilen görümlerin sentetik birliğine uygulanırsa, aklın saf mefhumları veya transendental idealar olarak adlandırılabilir özel *a priori* mefhumların bulunduğu dair bir "ipucu" yakalanabilir. Bu tür mefhumlar, yani idealar, hemen anlaşılabilir gibi, kavrama yetisinin tecrübeye dönük kullanımını prensipler üzerinden belirleyecektir (A 321/B 377-78).

Kant'a göre, çıkarımları açısından aklın işlevi, mefhumlara bağlı olarak bilgilerin tümelliğini temin etmekten oluşur. Bu cihetten akıl çıkarımı bir yargı türü olup, koşulların tamlığı ile ilgili olarak *a priori* bir belirlenimden ibâettir. Somutlaştırılırsa, "Sokrates ölümlüdür" önermesi sadece kavrama yetisi yoluyla tecrübeden elde edilir. Bununla birlikte, kendisi altında bu yargının yüklemine (genel olarak sav) verildiği bir koşulu ihtivâ eden bir mefhum, örneğin burada "insan" mefhumu aranır. Daha sonra yüklem bu koşulun altına, koşulun tüm alanı alınarak, yani, "tüm insanlar ölümlüdür" ifâdesi tesis edilerek yerleştirilir ve nesnenin bilgisi sözkonusu işleme nazaran, yani "Sokrates ölümlüdür" önermesi ile belirlenir (A 321-22/B 378).

Görüldüğü gibi, bir akıl çıkarımının sonucunda belirli bir nesne, bu nesnenin tüm alanı belirli bir koşul altında büyük öncülde düşünölmek sûretiyle, bir yüklem ile ilgili olmak bakımından sınırlanır. Bu durumda ise alanın sözkonusu tam kapsayıcılığı, koşula atfen (*Beziehung*) düşünöldüğünde "tümellik (*Allgemeinheit*)," yani "evrensellik (*Universalitas*)" olarak adlandırılır. Kant'ın belirttiği üzere görünün sentezi açısından aynı işlem, "koşulların totalitesi"nin (*Totalität der Bedingungen*) saptanması olmak durumundadır. Böylece aklın transendental bir kavramı, verili bir "koşullu" için koşulların totalitesinin mümkün kılınması olmaktadır. Şimdi, yalnızca "koşulsuz olan (*das Unbedingte*)" koşulların totalitesini imkân dâiresine dâhil ettiğinden, diğer bir deyişle de koşulların totalitesi dâimâ kendisi bakımından koşulsuz olduğundan, saf bir akıl mefhumu koşullu olanın sentezini ihtivâ ettiği sürece, genel olarak koşulsuz mefhumu üzerinden açıklanabilir (*erklären*) veya aynı anlamda yakalanabilir (A 322/B 378-79).

Kant, buraya kadarki açıklamalarını derinleştirmek için, transendental bir akıl mefhumunun (*transscendentale Vernunftbegriff*) dâimâ koşulların sentezindeki mutlak totaliteye (*absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen*) kadar uzandığını ve tam olarak, yani her açıdan koşulsuz olana (*in jeder Beziehung Unbedingten*) ulaşana dek sürdürdüğünü vurgulamaktadır (A 326/B 382). O hâlde aklın, kavrama yetisinin kategorileri yoluyla temsîl edilen ilişki kurma yolları (*Arten des Verhältnisses*)<sup>96</sup> kadar farklı mefhumu olacaktır. Buna göre, ilk olarak, bir öznedeki<sup>97</sup> kategorik sentez (*kategorischen Synthesis in einem Subjekt*); ikinci olarak, bir dizideki üyelerin hipotetik sentezi (*hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe*); üçüncü olarak da bir sistemdeki üyelerin ayrıık sentezi (*disjunctiven Synthesis der Theile in einem System*) için bir “koşulsuz” aranabilir (A 323/B 379). Bu çerçeve içerisinde değerlendirildiğinde, Kant’ın ideaları yakalama (*Ableitung*) çabası, kavrama yetisinin mantıksal formlarından oluşan sistemdeki “relasyon (*Relation*)” yargılarını, yani “kategorik,” “hipotetik” ve “ayrık” yargıları izlemek üzerine kuruludur. Bu takîb sürdürüldüğünde, nasıl kavrama yetisinin sözkonusu üç relasyon yargısının zemîninde üç tür saf kavram, yani üç tür “kategori”<sup>98</sup> varsa, akıl çıkarımlarının koşulsuz olana yönelik ilerleyişini mümkün kılan da üç tür “idea” olmak durumundadır. Bu üç ideayı Kant, “koşulsuz olan” a doğru ilerleyen üç akıl çıkarımından yakalayacaktır.

Bu noktada, sözkonusu sürece geçmeden önce, tekrar Kant’ın akıl çıkarımlarına kısaca yönelmek ama bu çıkarımları “koşulsuz olan” ile ilgili olmaları bakımından da kısmen derinleştirerek irdelemek yerinde olacaktır. Kant *Logik*’de, akıl çıkarımlarını “basit” ve “bileşik” olmak üzere iki türe<sup>99</sup> ayırmaktadır: eğer ilgili işlemde tek bir çıkarım

---

<sup>96</sup> Buradaki “ilişki kurma yolları” ifâdesiyle, kategoriler tablosundaki “relasyon (*Relation*)” grubunun kastedildiği unutulmamalıdır.

<sup>97</sup> Burada “özne” ile karşılanan “Subjekt” terimini, aynı zamanda, “dayanak,” “zemîn” ve benzeri terimlerle ifâde edilen kavram örgüleri bağlamında düşünmek yerinde olacaktır. Zira hatırlanacağı üzere, Aristoteles’in temel kavramlarından “hupokeimenon” Latinceye “subiectum” olarak çevrilmiştir/geçmiştir ve Kant’ın bu minvâlde ilgili kavramı ele alışı, Aristoteles’e son derece yakın düşmektedir.

<sup>98</sup> Kategorik yargıları tesis etmeye “birşeydelik ve kendindelik,” yani “cevher ve araz” kategorileri; hipotetik yargıları tesis etmeye “nedensellik ve bağımlılık,” yani “sebeup ve etki” kategorileri; son olarak da ayrıık yargıları tesis etmeye “beraberlik,” yani “etken ve edilgen arasındaki karşılıklılık” kategorileri imkân tanımaktadır.

<sup>99</sup> Çüçen’e göre “[k]ıyaslar öncüller ve sonuçlar olmak üzere iki ögeden oluşur. Kıyası oluşturan önermelerin durumuna ve sayılarına göre kıyaslar değişik biçimlerde olur. 1. Eğer iki öncül ve bir sonuçtan oluşan oluşmuşsa bu kıyaslara **basit kıyaslar** denir. 2. Eğer öncülleri ikiden fazla ise bu kıyas biçimine **bileşik (basit olmayan)** kıyas denir (2004: 110).

sözkonusu ise bu türdeki akıl çıkarımı “basit,” fakat ilgili işlemde birden fazla çıkarım sözkonusu ise de bu türdeki akıl çıkarımı da “bileşik” olarak adlandırılır (Log, AA 09: 133):

Sadece yanyanalık bağıntısı (*Coordination*) yoluyla değil de ardılık bağıntısı (*Subordination*) yoluyla, yani zemîn ve sonuç olarak (*als Gründe und Folgen*) birbirine bağlanan çıkarımlar zincirine bileşik akıl çıkarımları, yani *ratiocinatio polysyllogistica*<sup>100</sup> denir. Bileşik akıl çıkarımları dizisinde, iki tarzda çıkarım yapılabilir: ya zemîn alınanlardan sonuçlara doğru yol alınır (*von den Gründen herab zu den Folgen*) ya da sonuç olarak kabul edilenlerden zemîn teşkil edenlere doğru hareket edilir (*von den Folgen herauf zu den Gründen*). Bunlardan ilki ön-kıyas (*Episyllogismus*), diğeri ise ard-kıyas (*Prosylogismus*)<sup>101</sup> vâsıtasıyla gerçekleşir (Log, AA 09: 133-34).<sup>102</sup>

Gözkân’ın da vurguladığı üzere, buradaki işlemler kuşatıcı olarak değerlendirildiğinde, “ön-kıyas”da “sonuçtan zemîne, yani ilkeye doğru yukarı giden bir zincir” bulunurken, “ard-kıyas”da “ise zemînden sonuca doğru giden bir zincir sözkonusudur:”

Kant, akılçıkarımları zincirini *Prosylogismos*’ta olduğu gibi ilkeye doğru sürekli ilerlettiğimizde, koşullar zincirinin sonuna, yani koşulsuz olana, yani ilkeye vardığımızı söylemektedir. İlkelerden gelen bilgi, tikeli kavramlar vasıtasıyla tümel içinde idrâk fiilidir. Demek ki, her akılçıkarımı bir ilkeden bilgi çıkarma tarzıdır. Ancak akılçıkarımlarında, her ilkenin, onun altına sıralanacağı başka bir ilkeye gerek vardır; ta ki, kendisi tikellerden meydana gelmeyen ve tüm ilkeleri altında toplayan tümel ilkeye yükselinceye kadar. Aklın bu en yüksek ilkesinden çıkan ilkeler, tezâhürler itibariyle aşkındırlar ve içkin olan (yani tümüyle deneyimin tesisine dönük kullanımı olan) kavrama yetisi ilkelerinden bütünüyle farklıdırlar. İşte Kant’ın, “aklın en yüksek ilkesi” adını verdiği bu ilke, koşul altında olanların bütünlük (*Totalität*) yönünden sentezlenmesinin zemîni olan “koşulsuz olan”ı tesis etmektedir. Aklın transandantal ideaları, “koşulsuz olan”ın mantıksal kullanım itibariyle ayırddedilmiş transandantal kavramlarıdır (Gözkân, 2002: 44-45).

Şimdi “ön-kıyas” yoluyla gerçekleştirilen akıl çıkarımları, yani “koşulsuz olan”a doğru yürütülen fikirler dizisi bir *trilogia*’ya varacaktır: ilkin, artık bir yüklem (*Prädicat*)

<sup>100</sup> “Ratiocinatio polysyllogistica” terimini “zincirleme akıl kıyası” olarak karşılamak mümkündür. Bkz. Çüçen 2004: 119.

<sup>101</sup> Yine Çüçen’den yararlanarak konu berraklığa kavuşturulursa, “ikiden fazla öncüle sahip bileşik kıyaslara zincirleme kıyas,” yani *polysyllogistica* denmektedir. Buna göre iki tür çok bilinen zincirleme kıyas bulunmaktadır: İleri giden zincirleme kıyas ve geri giden zincirleme kıyas. İlkine şu örneği vermek mümkündür: “Bütün insanlar düşünür; Bütün filozoflar insandır; Bütün filozoflar düşünür; Bütün deneyciler filozoftur; O hâlde, bütün deneyciler düşünür.” Burada, ilk “kıyasın sonucu diğerkıyasın büyük önermesi” olmaktadır. Geri giden zincirleme kıyas için ise şu örnek verilebilir: “Bütün insanlar düşünür; Bütün düşünenler canlıdır; Bütün canlılar hareket eder; Bütün hareket edenler yer değiştirirler; O hâlde, bütün insanlar yer değiştirirler.” Burada da, “birinci öncülün öznesi ve son öncülün yüklemi arasında” bir ilişki bulunmaktadır (Çüçen 2004: 119).

<sup>102</sup> Aynı zamanda, bkz. A 323/B 379-80. Kant’ın konuyla ilgili daha teknik bir sunumu için ise bkz. A 329-32/B 385-89.

olmayan özne (*Subjekt*);<sup>103</sup> ikincisi, daha fazla herhangi bir şeyi koşul olarak gerektirmeyen/varsaymayan (yani hipotez olarak almayan) bir varsayım (*Voraussetzung*);<sup>104</sup> son olarak da, bir kavramın bölümlenmesini tam kılmak için daha öte hiçbir şeye gerek duymayan bölümlenmenin üyelerinin bir toplamı (*Aggregat*)<sup>105</sup> (A 323/B 379-80). O hâlde, hemen teşhîs edileceği üzere, buradaki *trilogia*'dan ilki, “düşünene öznenin mutlak (koşulsuz) birliğini kapsamaması” bakımından “rûh (*Seele*)” ideasına; ikincisi, “tezâhürlerin koşullar dizisinin mutlak birliğini kapsamaması” bakımından “kozmos (*Kosmos*)” ideasına; üçüncüsü de “düşünmenin tüm nesnelere koşullarının mutlak birliğini kapsamaması” bakımından “Tanrı (*Gott*)” ideasına tekâbül etmektedir (Gözkân 2002: 45).

### 3.1.3. Aklın Real Kullanımı

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde aklın real kullanımını “Von dem reinen Gebrauche der Vernunft (*Aklın Saf Kullanımı Hakkında*)” başlıklı bölümde, bununla birlikte son derece kısıtlı, A 305/B 362 ile A 309/B 366 arasında, yani ortalama 4-5 sayfalık bir aralıkta, üstelik de konuyu derinlemesine olmaktan uzak bir biçimde irdeler. Bu irdelenin, sistem gereği beklenene üzere, mantıksal kullanımı zemîn olarak önceleyen, aklın *aşkın* obje (*Objekt*) tesisi ve *aşkın* nesne (*Gegenstand*) idrâkını mümkün kılan kayıt ve koşullara dâir olması gerekmektedir.<sup>106</sup>

İlgili mesele ilk olarak, Kant'ın yaptığı gibi kavrama yetisi ile bağlantı içerisinde ve kavrama yetisinin kullanımı bir “ipucu” olarak değerlendirme sûretiyle ele alınmalı, bu minvâlde de, kavrama yetisinin mantıksal kullanımı ve real kullanımı arasındaki hem ayrılık hem de kökensel birlik hatırlanmalıdır:

Bir yargıdaki farklı temsillere birlik veren aynı işlev, aynı zamanda bir görüdeki farklı temsillerin sırf sentezine de birlik vermektedir. Bu işlev ise genel olarak ifâde

<sup>103</sup> Yukarıdaki ifâdelerle bağlantısı kurulduğunda, “bir öznedeki kategorik sentez.”

<sup>104</sup> Yukarıdaki ifâdelerle bağlantısı kurulduğunda, “bir dizideki üyelerin hipotetik sentezi.”

<sup>105</sup> Yukarıdaki ifâdelerle bağlantısı kurulduğunda, “bir sistemdeki üyelerin ayrık sentezi.”

<sup>106</sup> Bununla birlikte, “*aşkın* obje (*Objekt*) tesisi ve *aşkın* nesne (*Gegenstand*) idrâkı” belirlemeleri son derece genel olup, ifâdelerden zorunlu olarak aklın “*aşkın* nesne (*Gegenstand*) idrâkı”nda bulunduğu veya bulunması gerektiği sonucu çıkmaz. Zira kavrama yetisi ile işbirliği içerisinde akıl “*aşkın* obje (*Objekt*) tesisi”nde bulunabilir (daha önce tartışıldığı gibi aklın “insan” tümel objesini tesis etmesi gerekir); fakat bu tesisin, tanım gereği hem empirik hem de saf görüde karşılığının olamamasının yanında, entellektüel bir görüde de karşılığı olmayabilir.

edildiğinde, kavrama yetisinin saf kavramıdır. Bu nedenle aynı kavrama yetisi, ve gerçekten de analitik bir birlik vâsıtasıyla bir yargının mantıksal formunu kavramlara taşımayı temin eden aynı fiiller yoluyla, aynı zamanda genel olarak görü çeşitliliğinin sentetik birliği vâsıtasıyla temsîllerine transendental bir içerik (*Inhalt*) kazandırır ve bu bağlamda da *a priori* olarak objelere yüklenen kavrama yetisinin saf kavramları açığa çıkar (A 79/B 105).

Daha önce görüldüğü üzere, “bir yargıdaki farklı temsîllere birlik” verme işlevi kavrama yetisinin “mantıksal,” “bir görüdeki farklı temsîllerin sentezine” birlik verme işlevi de aynı yetinin “real” kullanımına işaret etmektedir. Yine daha önce görüldüğü üzere, ilk işlemi oluşturan “bir yargının mantıksal formu”nun nasıl tesis edildiği Kant tarafından “metafiziksel dedüksiyon”da; ikinci işlemi oluşturan “görü çeşitliliğinin sentetik birliği”ni tesis etme ise “transendental dedüksiyon”da ele alınmaktadır. Diğer bir deyişle Kant “Transendental Analitik” bölümünde, kategorilerin ne tür kavramlar olduğunu iki tür argümanla inceler:

Birinci argüman metafiziksel düşünme<sup>107</sup> ile geleneksel felsefenin, daha doğrusu klâsik mantığın kategorilerini inceleyerek, anlamanın kategorilerini belirlemeye çalışır (...). [i]kinci argümanla deneyi olanaklı yapabilecek anlamanın kategorilerini *transendental* düşünme<sup>108</sup> ile bulmaya çalışır (...). İki düşünme şekli birbirini tamamlar. *Transendental* düşünme metafiziksel düşünmeye dayanarak aktüel kategori listesini verir. Kategori ilkelerini bulduktan sonra Kant her birinin analizini yaparak onların sadece metafiziksel düşünmeye, yani biçimsel mantığa dayanmadıklarını göstermeye çalışır. Günümüzde mantıksal ve metafiziksel düşünmeye dayanılarak verilen her türlü kategori tablosunun geçerli ve nesnel olmadığı gösterilmiştir. Bu nedenle eğer kategorilerin zorunlu olduğunu düşünüyorsak, ancak bunları *transendental* düşünme ile bulabiliriz veya temellendirebiliriz (Çüçen, 2005: 218-19).

Kant, yine daha önce gösterildiği üzere, idealara dâir transendental bir dedüksiyondan söz edilemeyeceğini, ideaların, aklın çıkarımları üzerinden yakalanabileceğini ifâde etmiştir. Bununla birlikte, mantıksal kullanımı yanında aklın aynı zamanda real kullanımı olduğunu savlamak, aklın obje tesisinde<sup>109</sup> bir işlevi olduğunu kabul etmek demek olacağından, sistem açısından çözülmesi gereken bir problem bulunmaktadır. Kant “Aklın Saf Kullanımı Hakkında” başlıklı bölüme, buradaki meselelere

---

<sup>107</sup> Anlaşılacağı gibi “metafiziksel düşünme” ile Çüçen “metafiziksel dedüksiyon” a atıf yapmaktadır.

<sup>108</sup> Yine anlaşılacağı gibi “transendental düşünme” ile Çüçen “transendental dedüksiyon” a atıf yapmaktadır.

<sup>109</sup> Daha önceki dipnotlarda yürütülen tartışma gereği, aklın nesne idrâkında bulunup bulunamayacağı konusu şu an itibâriyle ele alınmayacaktır.

değınmeden; aklın, izole edilip edilemeyeceğini,<sup>110</sup> eğer izole edilebilirse de aklın doğrudan doğruya kendisinden kaynaklanan mefhumlar ve ilkeler üzerinden nesnelere delâlet (*sich auf Gegenstände bezieht*) edip edemeyeceği sorularını sorarak başlar (A 305/B 362). Bu sorular, Nuzzo'nun ifâdesiyle, aslında, aklın “otonom/özerk” bir bilme yetisi olup olmadığının araştırılması yolunu açmaktadır (2005: 40). Eğer bu sorulara olumlu yanıt verilebilirse, aklın “kurucu” faâliyeti gözler önüne serilebilecektir. Ancak, diye devam eder Kant, acaba akıl, sadece verili bilgileri “mantıksal” denilen bir forma dökme kuvveti midir? Öyleki, böyle bir kullanımda akıl, kavrama yetisinin bilgilerini bir diğeriyle ardıl olacak (*subaltern*) şekilde, alt düzey kuralları üst düzey kurallar kuşatıcılığında birleştirecektir. Yine de bu sorulara rağmen o, ilgili bölümde bu soruları “geçici” bir biçimde ele alacağını vurgular ve aklın mantıksal kullanımındaki ifâdelerin esâsen bir tekrarını, ancak farklı bir cihetten sunma yoluna gider (A 305/B 362).

Kant'a göre, kurallar çeşitliliği ve prensiplere dâir birlik, kavrama yetisinin görü çeşitliliğini kavramlar altına taşıması ve böylece sözkonusu çeşitliliği birbiriyle ilişkilendirmesi (*Verknüpfung*) işlemine benzer olarak, kavrama yetisinin kendisiyle kuşatıcı bir biçimde irtibatlandırılmasına (*Zusammenhang*) yönelik aklın bir talebidir (*eine Forderung der Vernunft*). Bununla birlikte sözkonusu birliğe dönük ilkeler, objelere yönelik bir yasa (*Gesetz*) dayatmadığı gibi, genel olarak objeleri belirleme ve onların bilgisinin imkânı için bir temel (*Grund*) de sunmazlar. Bu türdeki ilkeler daha ziyâde, kavrama yetisi işlevlerine yönelik öznel ekonomik yasalar (*subjectives Gesetz der Haushaltung*), yani düzenleyici maksimler (*Maxime*) olarak kabul edilmelidir (A 305-06/B 362-63).

Öyleyse tam anlamıyla soru şudur: bizzât aklın kendisi, yani saf akıl, sentetik *a priori* ilkeler ve kurallar ihtivâ etmekte midir; eğer bu mümkünse de, sözkonusu prensipler nasıl imkân dâiresinde yer alır?

Çıkarımlarında yer alan formel ve mantıksal prosedürler bakımından akıl değerlendirildiğinde, sözkonusu bu işlemler zâten bize, saf akıl vâsıtasıyla mümkün olacak sentetik bilginin transendental prensibinin temeline dâir yeterli bir şekilde rehberlik edecektir (A 306/B 363).

Bu sorulara yanıt arayabilmek için, ilkin, kavrama yetisinin kategoriler yoluyla görüleri kurallar altında toplamasındaki gibi, akıl çıkarımlarının görüleri ile ilgili bir işlevi

---

<sup>110</sup> Hatırlatılırsa, aslında bir yetiyi izole etmeye çalışmak, analitik *a posteriori* yöntem uygulamak, bu bakımdan da ilgili yetinin doğrudan kendisinden kaynaklanan belirlenimleri saptamaya çalışmak demektir.

olmadığını, fakat akıl çıkarımlarının mefhumlar ve yargılar ile ilgili olduğunu dikkate almak gerekmektedir. Öyleyse saf akıl, ne nesnelere iş görür ne de nesnelere ve nesnelere görelerine doğrudan bir atıf (*Beziehung*) yapabilir. Bunun yerine akıl, nesnelere belirlemek için doğrudan doğruya hislerle ve görümlerle iş gören kavrama yetisi ve bu yetinin yargıları ile ilgilidir.<sup>111</sup> Bu bakımdan aklın birliği (*Vernunftseinheit*) mümkün tecrübenin birliği değil, fakat mümkün tecrübenin birliğinden esâsen farklı bir yön içeren kavrama yetisinin birliğidir (*Verstandeseinheit*). Sözelimi, olan her şeyin bir sebebinin (*Ursache*) bulunması gerektiği ilkesi, akıl değil, mümkün tecrübenin birliğine dönük olduğu için kavrama yetisi yoluyla tesis edilir (A 306-07/B 363-64). İkinci olarak, akıl mantıksal kullanımı vâsıtasıyla, yargısının tümel koşulunu saptamaya çalışır ve bu durumda bir akıl çıkarımı da, koşulunun tümel bir kural altına alınması sayesinde ortaya çıkan bir yargı olmak durumundadır. O hâlde saf aklın kendisine has ilkesi, ön-kıyaslara dayalı olarak, kavrama yetisinin koşullu bilgileri için, bu koşullu bilgileri tamamlayacak olan koşulsuz olanı bulma arayışından başka bir amaçtan doğmaz (A 307/B 364).

Fakat sözkonusu edilen mantıksal maksim, koşullu olanlar verildiğinde, koşulların tüm dizisi birbirine ardıllık bağıntısı cihetinden raptedilerek verilirse, yani kendisi koşulsuz olan verilir ve hem nesnede hem de nesne bağlantılarında (*Verknüpfung*) itivâ edilirse saf aklın bir prensibi olur.

Saf aklın böyle bir ilkesi açıkça sentetik bir ilkedir; zira koşullu olan bazı koşullara analitik olarak<sup>112</sup> delâlet etse de (*bezieht sich analytisch*), koşulsuz olanlara bu tarzda delâlet edemez. Bu tür bir ilkeden farklı farklı sentetik önermeler de doğmalıdır; ama, sınırları dâimâ koşullu olanların bilgisi ve sentezi, yani mümkün tecrübenin nesnelere ile ilgili olduğundan, saf kavrama yetisinin bu önermeler hakkında hiçbir mâlûmatı olamaz. Koşulsuz olan (*Das Unbedingte*) eğer gerçekten işler (*wirklich*) olarak mevcûd ise, esâsen, koşullu olan her şeyden âri olan belirlenimleri bakımından mütâlaa edilmeli ve böylece de *a priori* sentetik önermeler için malzeme (*Stoff*) sağlamalıdır (A 307-08/B 364-65).

---

<sup>111</sup> Gerek bu bölümün başında gerekse de daha önce dipnotlar üzerinden geliştirilen eleştirel irdelemeler, yani, aklın obje tesisinde ve nesne idrâkıdaki rolünün açılması zarureti, *prima facie*, Kant'ın "bizzât aklın kendisi, yani saf akıl, sentetik *a priori* ilkeler ve kurallar ihtivâ etmekte midir; eğer bu mümkünse de, söz konusu prensipler nasıl imkân dâiresinde yer alır?" sorularıyla *sanki* açılıyormuş gibi görünmektedir. Ancak "A 306/B 363"deki bu soruları takîb eden açıklamalar, Kant'ın hâlâ meselenin özüne girmekten özenle kaçındığını, diğer bir deyişle de aklın real kullanımı problemini, akıl çıkarımları üzerinden *giderme* cihetini seçtiğini göstermektedir.

<sup>112</sup> "Analitik olarak ifâdesi," aklın mantıksal kullanımındaki çıkarımlara gönderme yapmaktadır. *Bkz.* Gözkân, 2002: 42.



Görüldüğü üzere Kant'ın aklın real kullanımını açıklamayı denediği bu pasajlar, daha önce de dikkat çekildiği üzere, doğrudan aklın “koşulsuz olan”ı nasıl tesis ettiğini açmamaktadır. Bunun yerine Kant, aklın mantıksal kullanımındaki ifâdelerden devşirme yoluyla, aklın sözkonusu türden bir ilkesinin gördüğü işlevi, kavrama yetisinin işlevleri ile karşılaştırma cihetine giderek tartışmayı seçmektedir. İlgili bölümün sonunda da vurgulandığı üzere, aklın en üst prensiplerinden kaynaklanan ilkeler, (kavrama yetisinin birlik verdiği) tezâhürlere nazaran tamamen “aşkın (*transscendent*)” olacaktır. Oysa bilindiği üzere kavrama yetisinin mümkün tecrübenin tesisi için sahip olduğu ilkeler tamamen “içkin (*immanent*)” olmak durumundadır (A 308/B 365).

Kant, “Transendental Dialektik”in geri kalan bölümünün neredeyse tamamında, aklın tecrübeyi aşan prensiplerinin, geleneksel metafizikte nasıl hatalı bir biçimde, bir yanılsamaya (*Schein*) götürecektir şekilde kullanıldığını incelemektedir. Bu konu tez çalışmasında daha önce ele alındığından, buradaki ana bölümün devamında, aklın bilginin tesisindeki olumlu işlevi değerlendirilecektir.

O hâlde tartışılacak konu, her ne kadar Kant “koşulsuz olan”ın mâhiyyetine dâir bir araştırmayı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde eksik bırakmış olsa da, aklın bilginin en üst birliği sözkonusu olduğunda gördüğü rolü açığa çıkarmayı denemekten oluşmaktadır. Bu konunun tamamlanmasının önemi, bilginin aklın birliği yönünden nasıl düzenlendiğini görmek kadar, belki daha da önemli olarak, aklın pratik kullanımına giden işlevinin ilk izlerini görebilmeyi mümkün kılmasında yatmaktadır.

### 3.2. Aklın Düzenleyici İşlevi

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin “Von den Begriffen der reinen Vernunft (*Saf Aklın Mefhumları Hakkında*)” başlıklı bölümünde, yani aklın yanılsamaya (*Schein*) götüren kullanımlarını son derece ayrıntılı olarak incelediği “Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft (*Saf Aklın Dialektik Çıkarımları Hakkında*)” bölümünden hemen önce, ideaların mâhiyyetine ve akla dâir, çalışmanın daha önceki bölümlerinde ele alınmayan bir dizi belirleme sunulmaktadır. Bu belirlemeler, aklın dialektik çıkarımlarının incelenmesi

öncesinde, kısmen de olsa, aklın bilginin tesisindeki olumlu işlevini açmaya çalışmaktadır. Buna göre kategorilerin objektif realitesi, onların mümkün tecrübenin entellektüel formu (*intellectuelle Form*) olmalarında, yani kategorilere dâir bir uygulamanın tecrübe alanında gösterilebilmesinde yatar. Oysaki “akıl mefhumu (*Vernunftbegriff*)” tâbiri tecrübe alanı ile sınırlandırılmayacak bir mefhuma işaret eder ve dahası empirik tecrübe alanı, bir akıl mefhumuna nazaran yalnızca kısmi bir bölüm (*Theil*) olarak telakkî edilmelidir. Bu durumda hiçbir fiili tecrübe (*wirkliche Erfahrung*) bir akıl mefhumuna karşılık düşemez, daha ziyâde her tür tecrübe bu mefhumun kapsamına girer (A 310-11/B 367).

Tıpkı kavrama yetisinin kavramlarının –algıları– kavramaya (*Verstehen*) hizmet etmesinde olduğu gibi, aklın mefhumları da kuşatıcı anlamaya (*Begreifen*) hizmet eder. Eğer akıl mefhumları koşulsuz olanı ihtivâ ediyorsa, o zaman bu mefhumlar tüm tecrübe alanının kendisi altında durduğu ve kendisine aid olduğu, fakat bizâtihi hiçbir biçimde bir nesne olmayan birşey (*etwas*) ile ilgili olmalıdır (...). Bu türdeki mefhumlar dahası hiçbir şekilde empirik bir sentezin koşulu altında yer almazlar (A 311/B 367-68).

Kant’ın ifâde ettiği üzere, eğer akıl mefhumlarının objektif geçerliliği bulunuyorsa, bu durumda onlar doğru bir tarzda yakalanmışlardır ve “*fehmedilmiş/akledilmiş mefhumlar (conceptus ratiocinati)*” olarak adlandırılırlar. Fakat diğer taraftan eğer bu türdeki mefhumlar hatalı bir tarzda, teknik deyimle yanılsama (*Schein*) üzerinden yakalanmışlar ise de “*vehmedilmiş/aklîleştirilmiş mefhumlar (conceptus ratiocinantes)*” olarak adlandırılmak durumundadır (A 311/B 368).

“Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft (*Saf Aklın İdealarının Düzenleyici Kullanımı*)” adını taşıyan bölümünde Kant’ın ısrarla vurguladığı üzere, zemîni insan doğasındaki güçlerde (*Kraft*) bulunan her şey bir ereklilik/amaçlılık (*zweckmäßig*) üzerine kurulu olarak değerlendirilmelidir ve bu bakımdan da bilişsel güçler yanılsamaya düşmeden doğru olarak yönlendirilebilirler. Böylece, her ne kadar transendental ideaların anlamı (*Bedeutung*) hatalı bir kavranışla işler şeylerin mefhumları için (*für Begriffe von wirklichen Dingen*) bir bilme aracı gibi değerlendirilebilse, diğer bir deyişle aklın doğal ve kaçınılmaz bir yazgı olarak metafiziğe düşmesi kaçınılmaz olsa,<sup>113</sup> yani idealar uygulanmaları (*Anwendung*) yönünden yanıltıcı ve tecrübeye aşkın

---

<sup>113</sup> Kant’a göre “saf aklın dialektiğinde ortaya çıkan” *aporia*, yani insan doğasının kaçınılmaz bir biçimdeki metafiziğe *düşkün*’lüğü, her şeye rağmen, “insan aklının şimdiye dek girdiği en yararlı yanlış yoldur, çünkü bu yanlış yol bizi bu dolambaçtan çıkaracak anahtarı aramaya zorlar” (KpV, AA 05: 107).

(*transscendent*) olsalar da, ideaların “içkin (*immanent*)” ve dolayısıyla bilgi için yararlı bir kullanımları (*Gebrauch*) da bulunmaktadır. Buna göre, mümkün tüm tecrübe açısından (*Ansehung*) bizzât idea değil, fakat onun kullanımı “aşkın” veya “içkin” olabilir. Eğer idea kendisine tekâbül ettiği farzedilen sözde bir nesnenin mefhumunu belirlemek için kullanılırsa, bu durumda ideanın kullanımından “aşkın;” idea, kendisi nesnelere iş gören kavrama yetisine birlik vermek amacıyla kullanılırsa da ideanın kullanımı “içkin” olacaktır (A 642-43/B 670-71).

Akıl hiç bir minvâlde doğrudan doğruya bir nesneye delâlet etmez (*Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand*);<sup>114</sup> fakat akıl sadece kavrama yetisine yönelir ve bu yeti aracılığıyla da aklın empirik kullanımı mümkün olur. O hâlde akıl herhangi bir objenin kavramını meydana getirmez fakat sadece objelerin kavramlarını düzenler ve onlara en üst düzeyde mümkün olan bir genişleme temin eder; bu genişleme ise kavramlar dizisinin totalitesi ile ilgili olmak durumundadır (A 643/B 671).

*Saf Aklın Eleştirisi*'nde yine güçlü bir biçimde vurgulandığı üzere, kavrama yetisi totalite cihetinden bir görü's'e sahip olmadığından, sadece koşullar dizisinin kavramlara göre mümkün olan birleştirilmesiyle (*Verknüpfung*) ilgilidir. Bu anlayış açısından aklın bizzât karşısında duranı veya mütekâbili, yani nesnesi (*Gegenstand*) ancak ve ancak kavrama yetisi ve bu yetinin amaca uygun işleyişi (*zweckmäßige Anstellung*) olabilir. O hâlde, tıpkı kavrama yetisinin ayrışmış-çeşitliliği kavramlar vâsıtasıyla bir objede birliğe taşınmasında olduğu gibi, akıl da ayrışık-kavramlar-çeşitliliğini onlara müşterek bir birlik (*collective Einheit*) temin ederek, üstelik de bu birliği kavrama yetisinin fiillerinin hedefi (*Ziele der Verstandeshandlungen*) olarak tâyin etmek sûretiyle idealar üzerinden kuşatır (A 463-64/B 671-72). Gerçekten de, *Eleştiri*'nin “Von den transscendentalen Ideen (*Transcendental İdealar Hakkında*)” başlıklı daha önceki bir bölümünde ifâde edildiği gibi, transcendental mefhumların *in concreto* kullanımı olmasa da, bu mefhumlar kavrama

---

<sup>114</sup> Dikkat edilmelidir ki, bu ve benzeri pasajlarda geçen aklın nesnelere ve/veya objelerle doğrudan doğruya bağlantısının bulunmadığına yönelik ifâdeler, daha önceki belirlemeler ışığında, “düşkün” ve “aşkın” kavramları ekseninde değerlendirilmelidir. Diğer bir deyişle Kant'ın burada söylemek istediği, aklın *düşkün* bir nesne ile doğrudan doğruya bir bağlantısının olmadığıdır. Bu husus, hiçbir biçimde, aklın kendisinin *aşkın* obje tesisinde ve nesne idrâkında bulunması gerektiği düşüncesiyle karıştırılmamalıdır.

yetisini belirli bir *doğrultuya (Richtung)* çevirmek/döndürmek<sup>115</sup> için iş görmektedirler (A 323/B 380):

Çünkü saf akıl, doğrudan doğruya nesnelere görüleri veya nesnelere görülerinin hayâlgücündeki sentezi ile bağlantılı her şeyi kavrama yetisine bırakır. Saf akıl kendisi için, sadece kavramların kullanımının mutlak totalitesini yedeğine alır ve kategorilerde düşünülen sentetik birliği tüm veçheleri bakımından mutlak olarak koşulsuz olana taşımayı amaç edinir. Bu nedenle, sözkonusu belirleme tarzlarını, tezâhürlere dâir aklın birliği (*Vernunftseinheit der Erscheinungen*) ve kategoriler yoluyla temin edilen kavrama yetisi birliği olarak iki türe ayırmak mümkündür (A 326/B 383).

Akıl sadece kavrama yetisi ile bağlantılı olarak iş gördüğünden, tekrarlanırsa, kavrama yetisinin hiçbir mefhumunun olmadığı özel türden bir birlik, kavrama yetisi belirli bir *doğrultuya (Richtung)* akıl vâsıtasıyla çevrilmek/döndürülmek sûretiyle, kavrama yetisine âdetâ buyrulur. Bu durumda, aklın saf kavramlarının objektif kullanımı dâimâ “aşkın” olacakken, kavrama yetisi mümkün tecrübe alanı ile sınırlandırıldığından, bu yetinin kavramlarının kullanımı dâimâ “içkin” olmak durumundadır (A 327/B 383).

Görüldüğü üzere, koşulların mutlak totalitesi veya koşulsuz olan mefhumu üzerinden akıl, kavrama yetisi bilgilerini özel türden bir birlik altında kuşatmak sûretiyle hem özel bir yöne doğru çevirmekte hem de kavrama yetisine yasa koymaktadır.

Peki, kavrama yetisi kullanımını tamamına erdiren aklın sözkonusu işlemleri ne türden işlemlerdir? Şimdi, bu soruya geçmeden önce, ilkin, ideaların ne tür mefhumlar olduğunun Kant tarafından sunulduğu şekliyle biraz daha derinleştirilmesi, böylece de kavrama yetisi üzerinden mümkün hâle gelen empirik bilginin akıl tarafından düzenlenmesine bir ön hazırlık yapılması gerekmektedir.

### **3.2.1. Muhayyel Odak (*focus imaginarius*)**

Gerek eleştiri öncesi gerekse de eleştiri dönemi fikriyatı boyunca Kant, ideaların nasıl tesis edildiğini özsel olarak irdelemeden, onlara ilişkin kimi tanımlar vermiştir. Bu

---

<sup>115</sup> Kavrama yetisinin belirli bir doğrultuya çevrilmesinin/döndürülmesinin, aklın pratik kullanımının irdeleneceği bölümde ayrıntılı olarak görüleceği üzere, son derece zengin bir tartışmaya kapı aralayan içerimleri olacaktır. Şimdilik şu kadarını belirtmek uygun olabilir: bu işlem, bir taraftan kavrama yetisi üzerinden yanılısamaya düşmeyi engelleyecekken, diğer taraftan da aklın kullanımını belirli alanlara hapsedecektir. Bu şekilde aslında, tam da Kant’ın metninin ifade ettiği gibi, “saf akıl”ın sınırları çizilmiş, yani eleştirisi gerçekleştirilmiş olacaktır.

çerçevede, yukarıda değinildiği gibi, empirik bilgiye akıl tarafından verilen birliğe geçmeden önce, tekrar idealara dönmek ve idealar dâir kısmen yeni olsa da bir dizi tanım sunmak yararlı olacaktır.

Kant'ın *Wiener Logik* diye bilinen mantık notlarında sınıflandırmasına bakılırsa, bir kavram (*conceptus*), birçok şeyin (*Sache*) paylaştığı özelliklerin, "ortaklaşa temsîlidir (*repraesentatio communis*).” Her kavram ya “empirik (*empiricus*) ya da “saf (*purus*)” kavramdır. Tecrübeden bağımsız olarak kökenini kavrama yetisinde bulan kavram, empirik kavramlarla karşıtlık içerisinde, saf kavram olarak adlandırılır. Kavrama yetisinden doğan saf kavramlar, nesnelere cihetinden *in concreto* tecrübeye temsîl edilebilirler. Bununla birlikte başka türde olan saf kavramlar daha bulunmaktadır ki, bunların nesnelere tecrübeye verilmeyen. Böyle bir kavramın idrâkı için tecrübeden yararlanılamayacağından, bu türdeki temsiller, kavrama yetisinin değil, sadece aklın kavramlarıdır. Saf kavramlara aynı zamanda “genel nosyonlar (*generaliter notio*)” denilmektedir (V-Lo/Wiener, AA 24: 905-06):

Bir nosyonun nesnesi, eğer tecrübeye verilebiliyorsa, o entellektüel bir nosyon (*notio intellectualis*), ancak eğer tecrübeye verilemiyorsa da akli bir nosyon (*notio rationalis*) veya idea olarak adlandırılır (V-Lo/Wiener, AA 24: 906).

*Logik Dohna-Wundlacken*'de da aynı sınıflamanın takib edildiği görülmekte (V-Lo/Dohna, AA 24: 752) fakat tanım kısmen değişmektedir:

Kendisine uygun düşecek hiçbir nesnenin görüde verilemeyeceği akıl mefhumuna idea denir (V-Lo/Dohna, AA 24: 752).

Yine bir başka mantık metninde, (Jäsche) *Logik*'de, “idea”nın, nesnesi tecrübeye verilemeyecek bir akıl mefhumu olduğu düşüncesi tekrarlanır (Log, AA 09: 92):

Aklın mefhumları veya idealar, yalın bir biçimde söylenecek olunursa, işler nesnelere (*wirkliche Gegenstände*) götürülemezler, çünkü bu tür nesnelere mümkün bir tecrübe tarafından kuşatılıyor olmalıdır (Log, AA 09: 92).

Mantık notlarından sonra ilk *Eleştiri*'ye bakıldığında ise “idea”nın zorunlu bir akıl mefhumu olduğu vurgulanır. Öyleki bu mefhumu hislerde karşılık düşecek hiçbir nesne (*kein congruierender Gegenstand in den Sinnen*) bulunamaz (A 327/B 383-84).<sup>116</sup> Konuya

<sup>116</sup> Bu ifade, ideaların tecrübe ile ilgili herhangi bir *Sinn*'i hâiz olmadığını net biçimde açığa vurmaktadır.

ilişkin *Prolegomena*'da da benzer bir tanım verilmektedir. Kavrama yetisi tecrübeyi tesis etmek için kavramlara gereksinim duyarken, akıl da ideaları kendi temeli itibâriyle kendisinde taşır:

İdea derken, nesnelere hiçbir tecrübeye verilemeyecek olan zorunlu mefhumları anlıyorum. Bu mefhumlar aklın doğal yapısında (...) bulunurlar (Prol, AA 04: 328).

Daha önce *Prolegomena*'dan kısmen alıntılanan bir pasajda ise vurgulandığı üzere,

saf aklın, idealarıyla amacı, tecrübe alanının ötesinde bulunan özel nesnelere değildir; tek istediği, kavrama yetisinin tecrübeye bağlantılı olarak kullanılmasının tam olmasıdır (*Vollständigkeit*). Bu tamlık ise, görülerin ve nesnelere değil, ancak prensiplerin tamlığı olabilir. Ne var ki, bu tamlığı belirlenmiş olarak tasavvur etmek için, bunu bir objenin o kurallara göre tam bir şekilde belirlenmiş bilgisi olarak düşünür. Bu obje ise bir ideadır; bunu yapmakla saf akıl, kavrama yetisinin bilgisini bu ideaya özgü tamlığa elden geldiğince yaklaştırmayı amaçlar (Prol, AA 04: 331-32).

Görüldüğü gibi buradaki tanımların ortak özelliği, bir yandan, daha önce *düşkün* obje tesisi ve *düşkün* nesne idrâkı olarak adlandırılan faâliyyette ideaların kurucu bir işlevi olmadığını ileri sürmek; diğer yandan da ideaların *düşkün* bir obje ve *düşkün* bir nesne olmadığını savunmaktır. Kant'ın terimleriyle vurgulanırsa, O hâlde, ideaların *mekânı* (*topos*) ne empirik ne de saf görü olmak durumundadır. Bir başka deyişle de idealar, aslen, zaman formuna düşenlerin hayâlgücü üzerinden derlenmesiyle tesis edilmezler.

Kant'a göre, her ne kadar mümkün tecrübeyi aşsalar da, idealar aklın kendi doğası tarafından bir problem olarak akla verilmişlerdir. Buradaki problem, takîb edilen konu ile ilgili olarak bakılırsa, teorik bilginin tamamlanışı açısından ideaların nasıl kullanılacağından<sup>117</sup> müteşekkildir:

Buna göre, transendental ideaların asla kurucu bir kullanımları olamayacağını ileri sürüyorum. İdeaların eğer bu tür bir kullanımı geçerli/mümkün olsaydı, belirli nesnelere kavramları onlar aracılığıyla veriliyor olurdu (...). Bununla birlikte tam aksine, ideaların eşsiz ve de vazgeçilmez düzenleyici bir kullanımları bulunmaktadır. Bu kullanım, kavrama yetisini belirli bir istikâmete yönelik olacak şekilde döndürür (*Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten*); öyleki bu minvâlde ilgili yetinin kuralları sanki bir hat doğrultusunda ilerliyorlarmış gibi bir noktada (*Punkt*) kesişir. İşte bu

---

<sup>117</sup> Aslında hemen anlaşılması gerektiği gibi, buradaki problem, saf aklın genel problemi, yani metafiziktir. Bu konu daha sonra ayrıntılı olarak aklın pratik kullanımı bağlamında işleneceğinden, daha önce verilen bir alıntıyı bir dipnotla olsa da tekrar hatırlatmak yerinde olacaktır.

"İnsan aklı, bilgilerinin bir çeşidinde, geri çevrilemeyen birtakım sorular tarafından rahatsız edilmek gibi özel bir kader ile karşı karşıyadır. Çünkü bu tür sorular bizzât aklın doğası tarafından verilmekte, fakat aynı zamanda da yanıtlanamamaktadır, zira bu tür sorular insan aklının tüm kuvvetini (*Vermögen*) aşar (A vii)."

nokta, bir idea, yani muhayyel bir odak (*focus imaginarius*) noktasıdır ve ancak akıl yoluyla tasavvur edilebilir. Çünkü, bu öyle bir odaktır ki, mümkün tecübe sınırlarının tamamen dışında olduğundan, kavrama yetisinin kendisine doğru ilerlemek için bu odağa ilişkin hiçbir kavramı yoktur. Bununla birlikte sözkonusu muhayyel odak, kavrama yetisinin kavramlarına, üst düzeyde bir kapsam ve en yüksek birlik temin eder (A 644/B 672).

Şimdi, eğer kavrama yetisinin bilgileri tüm kapsamı açısından değerlendirilecek olunursa, o zaman aklın bir prensip ile bağlantı içerisinde bilgideki sistematik birliği temin ettiği ve kavrama yetisine yasa koyduğu görülecektir. Kant'ın vurgusuyla akıl birliği dâimâ bir idea, yani, tüm bilginin bir formunu gerektirir. Öyleki bu birlik, parçaların (*Teile*) belirli bilgisini önceler ve her bir parçanın yerini ve diğer parçalarla ilişkisini (*Verhältnis*) belirlemenin koşullarını ihtivâ eder: “Hiç kimse bu ideanın gerçekten bir objenin kavramı olduğunu söyleyemez,” fakat bu, idea kavrama yetisine bir kural temin ettiği sürece, kavramların kuşatıcı olarak birlik altına alınmasından müteşekkildir (A 645/B 673).

Böylece transendental idealar aklın kendisine özgü belirlenimini, yani kavrama yetisinin kullanılışındaki sistematik birliğin prensibi olmasını, ifade ederler. Ama eğer bilme yolundaki bu birlik, bilgi objesinde bulunan bir birlik olarak görülürse; eğer aslında sırf düzenleyici olan bu birlik, kurucu bir birlik sayılırsa ve tecrübeyi sırf kendi içinde olabileceği kadar tamlığa yakın götürmeğe —yani sürecini tecrübeye girmeyen hiçbir şeyle sınırlandırmamaya— yaradığı halde, bu idealar aracılığıyla bilgimizin bütün olanaklı tecrübenin ötesine genişletebileceği konusunda kendimizi inandırırız; böyle bir şey aklımızın ve ilkelerimizin asıl belirlenimi konusunda bir yanlış anlamadan başka birşey değildir; kimi zaman aklın tecrübeye kullanılışından karışıklık yaratan, kimi zaman da akli kendi içinde ikiliğe düşüren bir dialektiktir (Prol, AA 04: 350).

Şimdi, bu savları tâkiben Kant, ideaların kurucu değil ancak düzenleyici kullanımları olduğunu, son bir belirleme, “modalite (*Modalität*)” üzerinden<sup>118</sup> farklı bir yolla bir kez daha ifâde eder. Sözkonusu saptama, esâsen, ideaların aklın kendi doğası tarafından bir problem olarak akla verilmesi düşüncesinin açılmasına yöneliktir. Buna göre akıl, tikel ile tümeli birbirine bağlama kuvvetidir. Akıl kullanımı bağlamında tümel ile tikel ilişkisi ise iki tarzda olabilir. İlk tarza göre, tümel kendisi cihetinden hem kesin hem de verilmiş olup, geriye yalnızca tikelin tümel altına yargı vâsıtasıyla alınarak belirlenmesi kalır. Tümelin kesin ve verili olduğu bu tür bir işlemde aklın kullanımına Kant, “aklın zorunlu kullanımı (*apodiktischen Gebrauch der Vernunft*)” adını uygun görmektedir. Bununla birlikte tümel

---

<sup>118</sup> Bilindiği üzere bir yetinin işlemlerinin “modalite” bakımından ele alınması, o yetinin ilgili olduğu nesnelere/objelere bakımından araştırılması değil, yetinin ilgili işleminden doğan bilginin tarzına dâir bir araştırmadır.

ile tikel ilişkisi, tümelin problematik olarak varsayılması (*problematisch angenommen*) üzerinden de kurulabilir ve bu durumda tümel, bir “idea” olarak kabul edilir. Oysaki sözkonusu durumda tikel kesin olup, tikel için geçerli olabilecek bir sonucun tümelliği aranır, yani tikelin kendisi altına düşürüleceği tümel bir “problem” olarak verilmiştir. Bu ikinci tür tümel-tikel ilişkisinden doğan kullanıma ise Kant aklın “problematic kullanımı,” diğer bir ifadeyle de “aklın hipotetik kullanımı (*hypothetischen Gebrauch der Vernunft*)” adını veririr (A 646-47/B 674-75).<sup>119</sup>

### 3.2.2. Empirik Bilginin Yol Gösterici Prensipleri

Şu ana kadar tartışıldığı üzere, Kant sistemi açısından aklın doğrudan doğruya tecrübe nesnelere ile bir bağlantısı bulunmamakta; bu nedenle de akıl tecrübe nesnelere dâir kurucu değil, düzenleyici bir fonksiyon icra etmektedir. Bir başka deyişle, kavrama yetisinin saf kavramları temsillerin birliğini temin ederken, aklın saf mefhumları, yani transendental idealar ise genel olarak tüm koşulların koşulsuz sentetik birliği ile ilgilidir (A 334/B 391). Bu çerçevede Kant, hatırlatılırsa, üç ideadan, “düşünenen öznenin mutlak (koşulsuz) birliğini kapsamaması” bakımından “rûh (*Seele*),” “tezâhürlerin koşullar dizisinin mutlak birliğini kapsamaması” bakımından “kozmos (*Kosmos*)” ve son olarak da “düşünmenin tüm nesnelere koşullarının mutlak birliğini kapsamaması” bakımından “Tanrı (*Gott*)” idealarından söz eder. Yine tartışıldığı üzere, Kant’ın kavrama yetisini kurucu, buna karşılık akli düzenleyici bir düşünme kuvveti olarak kabul etmesinin çeşitli yönleri bulunmaktadır. Philip Kitcher’in belirttiği üzere, ilk olarak, kavrama yetisinin temin ettiği ve *a priori* olarak idrâk ettiğimiz “genel olarak doğanın yasaları”nan söz edilebilir. Bu hususu Kant, yine Kitcher’in vurgusuyla, ilk *Eleştiri*’nin “Analitik” kısmında B 165’de, kavrama yetisinin genel

---

<sup>119</sup> Hatırlanırsa Kant yargı formlarını sunarken, “modalite” kavramı altında üç tür yargı ayırmıştı: problematik (*Problematische*) yargılar, asertorik (*Assertorische*) yargılar ve zorunlu (*Apodiktische*) yargılar. Kant’ın buradaki tikel-tümel ilişkisi üzerinden çözümlediği akıl kullanımları, o hâlde, yine kavrama yetisinin irdelenmesini bir *motif* olarak takib etmektedir. Bununla birlikte, burada Kant tarafından yapılan adlandırmaya dâir olası bir yanlış anlamının önüne geçmek gerekmektedir. Şimdi, aklın ilgili iki işleminden doğan bilgi tarzlarından birinin “zorunlu (*Apodiktische*)” kullanım şeklinde adlandırılması yerindeyken; diğer kullanımın “hipotetik (*Hypothetische*)” kullanım şeklide adlandırılması kısmen yanıltıcıdır. Bu ikinci kullanımı adlandırmak için daha uygun bir deyiş, “problematic (*Problematische*) kullanım” olmalıdır. Çünkü ilgilenilen konu, aklın işlemlerinin modalite açısından görünümüdür [Bilindiği üzere “hipotetik” terimi, bir bilgi türü ile nesnesi arasındaki bağlantıyı belirlemek için, Kant tarafından kategorik (*Kategorische*) ve ayrık (*Disjunktive*) yargılarla birlikte “relasyon (*Relation*)” yargılarını sınıflamak için kullanılmıştır].



olarak doğanın yasa koyucusu olduğunu, ancak daha “özel yasalar”ın farklı bir yolla, tecrübe üzerinden edinildiğini savlayarak netleştirir. Ancak kavrama yetisinin tecrübeye yasa koyması, tecrübe alanı için tüketici bir birlik sağlamaz. Empirik bilgi yoluyla edinilen özel yasalar ise, diğer yandan, yapıları gereği düşünme yetisinin totalite taleplerini yerine getiremez (Philip Kitcher, 1998: 224-25). Böylece, ne kavrama yetisinden ne de empirik bilgiden doğan, âdetâ “yöntemsel/metodolojik”<sup>120</sup> başka birtakım prensiplere ihtiyaç duyulur (Philip Kitcher, 1998: 228):

İdea, tamlığa olduğu kadar bilgilerimizin birliğine de iştihak duyar. Kant’ın ifadesiyle söylersek, bu iştihak çeşitli biçimler alır. Bizi, doğada en az sayıda unsur veya kuvvet aramaya, zihinsel kuvvetleri mümkün olduğunca tek bir temel kuvvete indirgemeye çalışmaya sevkeder (KrV A645-649/B673-677). Türleri cinslerin, cinsleri daha üst familyaların, vs. altına yerleştiren; farklılara göre fertlerin özelliklerine kadar gitgide bölen bir tasnîfi doğada aramaya götürür. Bu da, fertlerin doğal türler altında ampirik olarak sınıflandırılmasında kullanılan, Kant’ın “türdeşlik”, “türünü tesbît etme” ve “süreklilik” adını verdiği yasaları ortaya çıkarır (KrV A651-668/B679-696). İlk yasa, farklı türlerin daha üst cins altında aynı olduğunu; ikincisi bir türün fertleri arasında farklı olanın, daha alt türler altına yerleştiğini; üçüncüsü ise, tüm türler aynı en yüksek cinsten geldikleri için, türler arasında aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya sistemli bir tertibin olduğunu dile getirir. Kant bu yasaların, skolastiklerin yaygın olarak bilinen (bazen Ockham’ın usturası diye anılan), “Zorunlu olmadıkça şeyler çoğaltılmamalıdır” şiarı benzeri ilkelerle çok yakından ilişkili olduğunu düşünür. Kant’a göre bunun tamamlayıcısı ise şudur: “Şeylerin çeşitliliği cüretkâr bir şekilde azaltılmamalıdır” (KrV A656/B684).

Son olarak Tanrı ideası, organik birlikler olarak bireysel canlı şeylerin akla uygunluğunu en üst dereceye getirerek, doğal dünyaya bir amaçlar sistemi gibi bakmaya, tüm amaçların sistemli birliğini doğada görmeye sevkeder (KrV A685-697/B713-725). Kant, bu kullanımın eleştirel olması zorunluluğunu vurgular. İdeanın düzenleyici kullanımı, asla nesnesinin mevcûdiyyetinin teorik ispatı olarak görülmemelidir. Benzer şekilde, doğadaki her şeyin bir amaçlar sistemine bağlı olduğu varsayımı, tek başına bir açıklama olarak, sanki Tanrı iradesine soyut bir çağrıda bulunmak, doğal olayları bizim için aklî kılabilirmiş gibi kabul edilmemelidir. Amaç, bizi daima dünyadaki şeyler arasında, daha derin ampirik bağlantılar aramaya teşvik etmek, böylelikle tecrübemizin akla uygunluğunu sistemli bir şekilde giderek artırmaktır (KrV A697-702/B725-730). Kant, kuramsal araştırmanın bu cihetini, daha sonra *Yargıgücünün*

---

<sup>120</sup> Her ne kadar (tez yazarına) göre Kant buradaki meseleyi transendental zemini bakımından tatminkâr bir biçimde ele alamamış olsa da, sonradan bu tartışmalar, bilim felsefesi literatüründe zengin bir biçimde ele alınacak ve değerlendirilecektir. Bazı örnekler verilirse, Kant’ın ilgili bağlamdaki düzenleyici kullanım irdelemesi, bilim felsefesinde “yöntemsel/metodolojik” kabuller/ilkelere sorununu doğuracaktır. Philip Kitcher anılan çalışmasında, konuyu Mach ve Duhem ile ilişkilendirerek derinleştirir. Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences (Kant ve Kesin Bilimler)*, *Reconsidering Logical Positivism (Mantıkçı Pozitivizmi Yeniden Değerlendirmek)* kitaplarında ve özellikle de “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science (*Kant, Kuhn ve Bilimin Rasyonelliği*)” makalesinde, Kant’ın görüşlerinin pozitivist ve post-pozitivist bilim felsefelerinde gördüğü işlevi çarpıcı bir biçimde ele alır.

*Eleştirisi'*nde (1790) tekrar ele alır, açıklar ve yeniden kavramsallaştırır (Wood 2009: 110-111).

Kant'ın savladığı şekliyle doğabilimsel bir araştırmanın amacı, Philip Kitcher'in "yöntemsel/metodolojik" kabuller olarak dikkat çektiği hususla aynı minvâlde olacak şekilde, "dünyanın nasıl olduğuna ilişkin belli bir görüşün benimsenmesini içerir" (Wood, 2009: 111). O hâlde, ideaların tecrübe kazandırdığı totalite, tekil şeyler çeşitliliğinin türlerin aynılığını dışarıda bırakmaması prensibi, türlerin daha az sayıda cinsin farklı belirlenimleri altında toplanması düşüncesi ve son olarak da cinslerin daha üst birlikler altına alınması gerektiği savı üzerinden gerçekleşmektedir (A 651-52/B 679-80). Buna göre akıl,

[d]aha üst cinsler altında ayrılmış-çeşitlilikteki türlerin aynılığı (*Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen*) prensibi, daha alt türler altında aynılık içeren türlerin farklılığı (*Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten*) ilkesi ve son olarak da sistematik birliği tamamlamak için, farklılığın dereceli artışı üzerinden bir türden diğerine fâsılasız geçişi temin eden tüm kavramların akrabalığına/birbiriyle bağlantılı oluşuna dâir yasa (*Gesetz der Affinität aller Begriffe*) yoluyla kavrama yetisi için bir genişleme alanı (*Feld*) hazırlar (A 657-58/B 685-86).

Bu prensipler, empirik araştırma için yol gösterici (*heuristisch*)<sup>121</sup> olup, formların "aynı-türden-oluş"u (*Homogenität*), "özümlenme"si" (*Specification*) ve "süreklilik"i (*Continuität*) olarak adlandırılır (A 658/B 686).

Şimdi, empirik araştırmanın yol gösterici formlarının yanında, yani "aynı-türden-oluş," "özümlenme" ve "süreklilik" mefhumlarına ek olarak Kant, "rûh," "kosmos" ve "Tanrı" idealarının da, benzer türdeki empirik araştırmalarda yol gösterici işlevleri olduğunu kabul eder.<sup>122</sup> Copleston'un da vurguladığı üzere, sözgelimi empirik bir bilim olarak psikolojide, "yalın ve kalıcı bir özne" olarak "ben," diğer bir deyişle "rûh" ideası, psikolojik fenomenleri bütünlük cihetinden anlamaya imkân tanır. Yani bu tür bir idea, "transendental özne" Kant sistemi açısından idrâk edilemeyeceğinden, "arzular, tutkular, muhayyel fiiller ve benzeri" edimleri, ideası üzerinden düşünülen tek bir "özne" için kavranılır kılmaktadır (1946: 302). Aynı şekilde, "kozmos" ideası, yol gösterici bir prensip

<sup>121</sup> Bu tarzda kullanılan ideaların "yol gösterici (*heuristisch*)" olduğu savı bizzât Kant'a aiddir. *Bkz.* A 671/B 699.

<sup>122</sup> Kant hem "aynı-türden-oluş," "özümlenme" ve "süreklilik" gibi mefhumların, hem de "rûh," "kosmos" ve "Tanrı" idealarının empirik araştırmaya yön verdiğini savunmakta; bununla birlikte bu iki tür yön verme arasındaki bağlantıyı ele almadan bırakmaktadır.

olarak, doğa araştırmacısını sadece mevcûd algılar demeti ile iştilgal etmenin ötesine geçirerek, bir bütün olarak doğal fenomenlerin nedensel yasalarla birleştirilmeye çağırır (1946: 302-303). Son olarak “Tanrı” ideası, yine Copleston’dan yararlanılarak belirtilirse, en üst zihin (*intelligence*) ve kozmosun nedeni olarak, doğayı sistematik ve teleolojik bir birlik hâlinde düşünmeye iter (1946: 303).

### 3.3. Aklın Saf Kullanımının Nihâî Amacı

*Saf Aklın Eleştirisi* bilindiği üzere iki ana bölüme ayrılmıştır: “Transcendental Bileşenler Öğretisi (*Transscendentale Elementarlehre*)” ve “Transcendental Yöntem Öğretisi (*Transscendentale Methodenlehre*).” Düşünme yetisinin, gerek kurucu ve düzenleyici, gerekse de meşrû ve gayrı-meşrû kullanımlarını incelediği ilk ana bölümün sonunu Kant şu şatırlarla getirir:

İşte tüm insan bilgisi, görülerle başlar, görülerden kavramlara doğru ilerlenir ve kavramlardan sonra da idealarda nihâyete erer. İnsan varlığında her üç bileşene aid *a priori* bilgi kaynakları bulunsa ve öyleki ilk bakışta bu bileşenlerden kaynaklanan bilgilerle tecrübe alanı tahkir görülse de, tamamlanmış bir eleştiri, spekülâtif aklı işleterek (*speculativen Gebrauche*) sözkonusu üç bileşen ile mümkün tecrübe alanının sınırlarının ötesine asla geçilemeyeceği hususunu gözler önüne serer (...). [İ]çsel doğamızın araştırılması olarak, tüm transcendental bilgimizin bileşenlerinin ayrıntılı olarak sökülmesi (*Auflösung*), filozof için bir görev olsa da, kendisi açısından en küçük bir değer dahi taşımaz (A 702-03/B 730-31).

Böylece “Transcendental Bileşenler Öğretisi,” Kant tarafından, “bilimin (*Wissen*),” bir başka deyişle de teorik/spekülâtif bilginin, “inanca (*Glaube*)” yer açmak için “ortadan kaldırılması” (*aufheben*)<sup>123</sup> ile, O hâlde, Kant’ın “dogmatik metafizik”i reddetmesi ile

---

<sup>123</sup> Bu ifâdenin alınması ile ilgili, her ne kadar ilk bakışta konu dışına çıkmak gibi görülebilecek olsa da, “ortadan kaldırma (*aufheben*)” kavramı ekseninde, tez yazarınca son derece önemli olduğu düşünülen açıklayıcı bir dipnota gereksinim duyulmaktadır.

İfâdenin Almanca orijinali şu şekildedir: “Ich mußte also das Wissen **aufheben**, um zum Glauben Platz zu bekommen (...).” İfâdeyi, Cambridge çevirisi “Thus I had to **deny** knowledge in order to make room for faith;” Kemp Smith çevirisi “I have found therefore found it necessary to **deny** knowledge, in order to make room for faith;” Pluhar çevirisi “I therefore had to **annul** knowledge in order to make room for faith;” son olara da Yardımlı çevirisi “Bu yüzden inanca yer açabilmek için bilmeyi **bir yana atmak** zorunda kaldım” şeklinde karşılamaktadır (Vurgular tez yazarına aittir).

Bu çevirilerin/karşılıkların “aufheben” kavramıyla ilgili ortak bir sorunu bulunmaktadır. Zira mesele, bilimin (*Wissen*) basit bir biçimde yadsınması, reddedilmesi, iptal edilmesi, ilga edilmesi, feshedilmesi, bir yana atılması vb. olmayıp, tam da, Kant sisteminin bütünü açısından, iade-i îtibarının kazandırılması yoluyla düşmüşlüğünden çekip çıkarılması, yani *ortadan kaldırılması*dır. Bu bakımdan “aufheben” kavramının, bu

sonuçlanır (B xxx).<sup>124</sup> Bununla birlikte Kant, sistemi bakımından, *Eleştiri*'nin "Transendental Yöntem Öğretisi" başlıklı ikinci ana bölümünün ikinci alt bölümü "Der Kanon der reinen Vernunft" da (*Saf Aklın Kânûnu*'nda), yepyeni bir bakış açısı sunarak akıl eleştirisini derinleştirir.

Kant'a göre, aklın saf kullanımının teorik olarak bilgiye "kurucu" anlamda katkı yapmaması, aklın bu düzlemdeki görevinin yalnızca "düzenleyici" olması, açıkça, insanın kabul edemeyeceği bir olgudur. Zira akıl, idealar üzerinden tasavvur edilenin real olmasını sürekli bir biçimde talep etmekte, oysa kendisini eleştiri üzerinden disipline ettiğinde de bu talebinin boş olduğunu görmektedir (A 795/B 823). Bununla birlikte akıl, her şeye rağmen, *doğal bir yatkınlık* olarak metafizik ilgilere sahiptir. Deleuze'ün belirttiği üzere,

---

kavramın Hegel felsefesindeki yerini ele alan Ege'nin bir çalışmasından istifade edilmek sûretiyle ve aklın pratik kullanımına yer açma imkânı bakımından irdelenmesi yerinde olacaktır.

Hegel, *Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi)* adlı yapıtında, "aufheben" kavramını şu şekilde tanımlar: "Aufheben (ortadan kaldırmak) ve Aufgehobene (ortadan kaldırılmış olan), yani düşünsel (*das Ideelle*) olan, felsefenin en önemli kavramlarında biridir; temel bir belirlenim (*Grundbestimmung*), her yerde açık seçik kendini gösteren (dönüp gelen, *wiederkehrt*) bir belirlenimdir; bu kavramın anlamını çok belirgin (kesin) bir biçimde kavramak, özellikle *Hiçlik (Nichts)* kavramından titizlikle ayırmak gerekir. Kendisini ortadan kaldıran (*was sich aufhebt*), bu yüzden hiçliğe dönüşmez. Hiçlik dolaysızlıktır (*Unmittelbare*); oysa ortadan kaldırılmış olan (*ein Aufgehobenes*), dolaylanmış bir şeydir (*ein Vermitteltes*); ol-mayandır (*Nichtseyende*), ancak sonuç olarak, bir varlıktan çıkmış bir sonuç olarak; dolayısıyla kendisinde, geldiği (içinden çıktığı) şeyin belirlenmişliğini (belirlenmiş durumunu) (*Bestimmtheit*) sürdürür" (aktaran ve çeviren, Ege, 2005: 120-21). Ege'nin ifâde ettiği üzere, "Hegel, 'Ortadan kaldırmak' (*aufheben*), 'ortadan kaldırılmış olan' (*Aufgehobene - aufheben*) eyleminin adlaştırmış geçmiş zaman ortaçı) kavramının her yerde önümüze çıkan (dönüp gelen) bir kavram olduğunu" özellikle vurgulamaktadır (2005: 121). Hegel, metnin devamında, kavrama ilişkin ayrıca şu saptamaları yapmaktadır: "Ortadan kaldırmanın (*aufheben*) dilde iki anlamı vardır: hem muhafaza etmek (*aufbewahren*) saklamak (*erhalten*) gibi bir anlam taşır, hem de kesmek, durdurmak (*aufhören lassen*), bitirmek, son vermek (*ein Ende machen*) gibi bir anlam... Bu şekilde, ortadan kaldırılmış olan aynı zamanda saklanmış, muhafaza edilmiş bir şeydir; saklanmış olan yalnızca dolaysızlığını yitirmiştir, ancak yok edilmemiştir (*vernichtet*)...*Aufhebung*'un andığımız iki belirlenimi, sözlük düzeyinde bu sözcüğün iki anlamını oluşturur. Oysa bir dilin, iki karşıt belirlenim için aynı sözcüğü kullanması şaşırtıcı bir olgudur. Ancak spekülâtif (nazarî, kurgul) düşüncenin gözünde, dilin içinde bu tür, kendiliklerinde spekülâtif olan sözcükler bulunması çok sevindiricidir" (aktaran ve çeviren, Ege, 2005: 122). Şimdi, bu iki alıntıdan sonra Ege, tez yazarının da "ortadan kaldırmak" olarak karşılamayı uygun gördüğü söz konusu kavrama dâir şu açıklamayı verir: "Hegel *aufheben* eylemi için, tüm felsefi kavramların içinde en diyalektik olanı der. Ayrıca, bu eylemin taşıdığı çelişkili anlam çoğulluğunun ancak almanca dile gelebildiğini, başka bir dile çevirisinin hemen hemen olanaksız olduğunu ima eder. Oysa türkçedeki 'ortadan kaldırmak' eylemi, Hegel'in sözünü ettiği anlam çoğulluğunu hiçbir zorlamaya meydan vermeden dile getiriyor. 'Ortadan kaldırmak' eylemi de, *aufheben* gibi, hem silmek, yoketmek, değillemek, yadsımak, hem saklamak, korumak, muhafaza etmek, el altında tutmak (kışın yazlıkları sandığa *kaldırmak*), hem de yükseltmek, yüceltmek, daha yüksek bir düzleme çıkarmak (aşmak) anlamlarını içerir (2005: 122).

<sup>124</sup>Felsefe tarihiyle, özellikle de Platon'la bir bağlantı kurularak söylenirse, varılan bu sonuç, insanın, bilme kuvvetleri açısından *doksa* sahnesine mahkûmiyetinin perçinlenmesidir. Ancak ilginç bir biçimde Platon açısından Kant, *mağara sahnesinden* çıkışı yasaklaması vechile bir *philosophos* olarak bile addedilemezken, Kant sistemi açısından Platon da hatalı akıl çıkarımlarını mârifet zanneden bir *sophistes* olarak görülme durumundadır. Bu konuyla ilgili son derece ufuk açıcı bir çalışma için, bkz. Ilgicioğlu, 2000.

Kant “felsefe”yi “tüm bilginin, insan aklının özsel amaçlarıyla ilişkisinin bilimi” olarak ya da “akıl sahibi varlığın, insan aklının en yüksek amaçlarına duyduğu sevgi” olarak tanımlar (1995: 37).<sup>125</sup>

Aklın en yüksek amaçları, Kültür sistemini meydana getirir. Bu tanımlarda, iki cephede yürütülen bir savaşı önceden teşhis edebiliriz: empirizme ve dogmatik rasyonalizme karşı yürütülen bir savaş.

Empirizm sözkonusu olduğunda akıl, doğrusunu söylemek gerekirse bir amaçlar yetisi değildir. Amaçlar, temel bir etkilenirliğe, onları konumlama yeterliğinde olan bir “doğa”ya geri gönderilir (...).

Empirizme karşı, Kant, kültüre özgü amaçlar, akla özgü amaçlar bulunduğunu ileri sürer. Aslında, ancak aklın kültürel amaçları, mutlak bir biçimde nihaî olarak betimlenebilir. “Nihâî amaç,” doğanın kendi ideası çerçevesinde gerçekleştirebileceği veya meydana getirebileceği bir amaç değildir, çünkü nihaî amaç, koşulsuz olan amaçtır (...).

Rasyonalizm, kendisi açısından, akılsal bir varlığın kesinlikle akılsal amaçlar peşinde koştuğunu kabul eder aslında. Fakat burada, aklın bir amaç olarak kabul ettiği şey, yine de ona dışsal ve onun üstünde olan bir şeydir (...).

Rasyonlizme karşı Kant, en yüksek amaçların yalnızca aklın amaçları olmadığını; fakat bu amaçları koyarken, aklın, kendisinden başka bir şeyi koymadığını ileri sürer. Aklın amaçlarında, akıl, kendisini öz amacı olarak alır (Deleuze, 1995: 37-39).

Bununla birlikte *Eleştiri*'nin buraya kadarki izleği, Kant'ın da vurguladığı gibi tamamen olumsuz olup, aklın özsel amaçlarının gerçekleştirilmesinin imkânsızlığını gün ışığına çıkarır: Akıl, teorik olarak, bu da demektir ki bilgisel bakımdan, şeylerin kendisine ulaşamaz. Diğer bir deyişle, saf aklın tüm felsefî teşrihinin tek yararı, aklın bir bilgi “âlet”i (*Organon*) olarak kullanılamayacağına gösterilmesinde yatar (A 795/B 823). Yine de bu sınırlara rağmen Kant'ın yanıtını aradığı soru, kavrama yetisinde olduğu gibi aklın da (b)ilgilerinin bir türünde, bir yasa veya “kânûn (*Kanon*)” koyucu olup olamayacağıdır:

Kânûn tâbirinden, genel olarak belirli bilişsel kuvvetlerin (*Erkenntnisvermögen*) doğru kullanılmasının bütünlük cihetinden *a priori* ilkelerinin saptanmasını anlıyorum. Bu nedenle analitik bölümü itibâriyle genel mantık, kavrama yetisi ve akıl için bir kânûn görevi üstlenir (...). Yine bu nedenle transendental analitik, hakikî sentetik *a priori* bilgilere dâir bir kâbiliyeti olduğu için saf kavrama yetisinin kânûnu olarak işler. Fakat bir bilişsel gücün (*Erkenntnisskraft*) doğru bir kullanımı (*richtiger Gebrauch*) sözkonusu değilse, o zaman mümkün bir kânûndan da söz edilemez. Şimdi, daha önce sunulan

<sup>125</sup> Deleuze'ün ilgili metni için esâsen Türkçe çeviri kullanılmış olup, bazı yerlerde İngilizce metinden yararlanılarak, Türkçe çeviri metindeki terimlerde ve ifâdelerde değişikliğe gidilmiştir. Ancak göndermeler Türkçe çeviriye yapılmaktadır.

kanıtlar gereği, spekülâtif kullanımı bağlamında saf aklın tüm sentetik *a priori* bilgileri bir olanaksızlık taşır.<sup>126</sup> İşte yine tam da bu nedenle, aklın spekülâtik kullanımı –bu kullanım tekrar ve tekrar dialektiğe götürdüğü– için bir kânûn olamaz. Daha ziyâde tüm bir transendental mantık, sözü edilen çerçevede, kânûn koyucu değil, disipline edici bir işlev görmektedir (A 796/B 824).

O hâlde, Deleuze’ün vurgusu tekrar edilirse, yani “[a]klın amaçlarında, akıl, kendisini öz amacı olarak” alıyorsa, çalışmanın daha önceki bir bölümünde irdelenen bir meseleyi tekrar gündeme taşımak gerekmektedir. Bu mesele, bilme kuvvetinin spekülâtif veya teorik akıl cihetinin hisler ötesi alanda (*Felder des Übersinnlichen*) ilerlemesi yasaklandığından, metafizik taleplerle uygunluk ve olanaklı tüm tecrübenin sınırlarına erişecek şekilde, “aklın pratik verileri,” yani aşkın bir akıl kavramı olan koşulsuz olanı belirlemek için, “pratik bir yönelim (*praktischer Absicht*)” bağlamında *a priori* olanaklı bir belirleme yapılıp yapılamayacağını araştırmaktır (B xx-xxii):

Sonuç olarak, eğer saf aklın meşrû bir kullanımı herhangi bir biçimde mümkün olacaksa, öyleki böyle bir durumda saf akla mahsus bir kânûn gerekmektedir, sözkonusu meşrû kullanım spekülâtif akla değil, ancak ve ancak aklın pratik kullanımına aid olacaktır (A 796-97/B 824-25).

Bu şekilde Kant, sadece insan varlıklarına has üç soruyu, yani “Ne bilebilirim? (*Was kann ich wissen?*),” “Ne yapmalıyım? (*Was soll ich thun?*)” ve “Ne umabilirim? (*Was darf ich hoffen?*)” sorularını (A 804-05/B 832-33) gündemine alarak, içindeki ahlâk yasası ile gökyüzündeki yıldızları bir ve aynı kavrayıcı bağda yakalamaya çalışacaktır. Diğer bir deyişle, aklın bir kullanımı ortadan kaldırılırken (*aufheben*), bu kullanım zemîninde yükseltilen (*aufheben*) bir başka kullanımı muhafâza edilmeye (*aufheben*) çalışılacaktır. Bu ise hiç kuşkusuz, hem düşünceye davet eden, hem de endişe veren, tedirgin eden anlamında, düşündürücü (*bedenklich*) bir problemin ele alınması gerektiği anlamına gelmektedir.

---

<sup>126</sup> Bu satırları yazarken Kant’ın, esâsen aklın kurucu kullanımının olamayacağı düşüncesini merkeze aldığına dikkat edilmelidir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### AKLIN PRATİK KULLANIMI

Gerek eleştiri öncesi gerekse de eleştirel dönem felsefesi ana hatlarında değerlendirildiğinde, Kant'ın temel probleminin, klâsik ifâdesiyle, iki farklı alanı ortak bir bağda kavramaya çalışmak olduğu görülmektedir:

İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın rûhsal yapısını (*Gemüt*) hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası. Her ikisini, karanlıklarda gizlenmiş ya da benim ufkumun ötesinde aşkın alanda imişlercesine aramama ve sırf tahmin etmeme gerek yok; onları önümde görüyorum ve doğrudan doğruya benim kendi varoluşumun bilincine bağlıyorum. İlki, dıştaki hisler dünyasında benim bulunduğum yerde başlıyor ve içinde bulunduğum bağlantılar ağını, dünyalar üzerine dünyalardan ve sistemler sistemlerinden oluşan, ayrıca da dönemli hareketlerinin sınırsız zamanlarına, bu zamanların başlangıcına ve devamına doğru uzanan uçsuz bucaksız büyüklüğe dek genişletiyor. İkincisi, benim görünmez benliğimde, kişiliğimde başlıyor ve kendimi, gerçek sonsuzluğu olan, ama yalnızca kavrama yetişince farkedilebilen bir dünya içinde kendi gözümün önüne getiriyor (KpV, AA 05: 161-162)

İlkiyle ilgili olarak Kant, kuşkucu ve rasyonalist felsefeleri hem eleştirme hem de onlardan yararlanma yoluna giderek, düşünme yetisinin sentetik faâliyetlerinin doğa bilimlerinin transendental zemîni olduğunu savunmuştur. Bunun yanında ikincisi ile ilgili olarak Kant'ın düşünsel gündemini ise birbiriyle bağlantılı bir dizi karmaşık bilimsel ve toplumsal gelişme belirlemektedir: Newton fiziğinde doruğuna ulaşan ve evreni mutlak bir nedensellik bağlantısında açıklamaya çalışan bir bağlamda insanın yeri nedir? İnsan da doğadaki diğer nesnelere gibi bir nesne mi yoksa Descartes'in savladığı gibi her şeyi kendi "ben"inde bilgisel olarak temellendiren fâil bir "özne" midir? Ancak her iki hâlde de, insan tamamen bir "akıl" varlığı ve "akıl" da mutlak bir otorite değil midir?

*Acaba o sebep, daha doğrusu nihâi sebep miydi? Hayır, artık böyle bir iddiası yoktu. O hâlde "insanı hayvandan ayıran ve onu üstün kılan" bir meleke miydi? Evet, ama faaliyetine hiçbir hudut konmamak, kudretini sonsuza kadar götürmek şartıyla. Onun*

hususiyeti açık ve değişmez prensipler koyarak, bu prensipler vasıtasıyla yine açık ve değişmez neticelere ulaşmaktı. Asıl fonksiyonu incelemek ve araştırmak, ilk işi de esrarlı, izah edilmemiş, gizli kalmış şeyleri alarak onları karanlıktan çıkarmak ve dünyaya ışık tutmaktı. Dünya şimdiye kadar insanın hayâlinde doğan ve mesuliyetsiz otoritelerce teşvik gören, tembellik ve safderunluk rüzgârıyla yayılan, zaman geçtikçe biriken ve kuvvetlenen yanlışlarla dolmuştu. O hâlde aklın yapacağı iş büyük bir temizlik hareketine girişmek, o muazzam yanlış yığınını ortadan kaldırmaktı (Hazard, 1996: 133-34.)

Kant, Hazard'ın sözünü ettiği "temizlik hareketi"ni, irdelendiği üzere, "saf akıl"ın "eleştiri"si ile yeterince yerine getirmiştir: "Eleştiri derken, kitapların veya kimi sistemlerin bir eleştirisini değil, fakat genel olarak akıl kuvvetinin bir eleştirisini anlıyorum (A xii)." Bununla birlikte, West'in de yerinde saptamasıyla, "[k]eşif seyahatleri, Rönesans ve Reformasyon; bu üç 'muazzam olay,' Avrupa'nın sosyal, kültürel ve entellektüel hayatında köklü bir dönüşümü" tetiklemiştir (1998: 23). Dolayısıyla problem yalnızca akıl veya bilim eleştirisi değil, aynı zamanda toplumsal koşulları da kucaklayacak bir hesaplaşma olmak durumundadır. Zira artık, "Galileo ve Newton gibi 'doğa filozofları'nın bilimsel keşifleri Ortaçağ Hristiyanlığının dünya görüşünü" tamamen aşındırmış (West, 1998: 25), insanlık yeni bir tarihsel dönemece girmiştir.

Kartezyen felsefe başlangıçta din için çok kıymetli bir destek temin etti; ama aynı felsefe kendi içinde zamanla gün ışığına çıkıp tesirlerini gösteren bir tohum taşıyordu ki, bu tohum dinin temellerini sarsmak için kullanılmıştır (Hazard, 1996: 147).

Ancak süreç içerisinde, dinî değerlere yönelik aşınma, toplumsal, özellikle de beşerî değerlere ilişkin bir aşınmayı da beraberinde getirmiştir. Esâsen Ada felsefesi ve bu felsefenin en etkili isimlerinden biri olan Thomas Hobbes'da doruk noktasına çıkan sözkonusu eğilim, insanların metafizik bir düzlemde ortak değerler üretme gücüne sahip olduğu yönündeki kavrayışın bir yanılısına olduğunu, gerçekte ise "insanın, insanın kurdu" olduğunu vurgulamıştır.

Ortaçağın sonunda hâlâ hâkim durumdaki, özde, Hristiyan öğretiyile klâsik Yunan bilimi ve kozmolojisinin bir sentezi olan dünya görüşü, zamanla çözüldü. Onaltıncı yüzyıl filozoflarıyla birlikte, ahlâkçılar ve siyaset düşünürleri, doğaya ilişkin bilgimiz, ahlâki inançlarımız ve siyasî düzen için daha sağlam, daha rasyonel temeller bulma arayışı içinde, insanların geleneksel inançlarla dinî otoriteden şüphe etmeye başlamışlardı (West, 1998: 23).

Nitekim, Galileocu modern doğabilimi, otorite, ereksellik, ilâhî plan ve değer yüklü fiziksel dünya tasarımlarıyla desteklenmiş geleneksel görüşlere meydan okuyarak



ilerlemiştir. Bu ilerleyiş, doğal yasa öğretisinin kuşkuyla karşılanmasına ve teolojinin antropomorfik varsayımlarının gözden düşmesine neden olmuştur. Mesele derinleştikçe, toplumsal ve özellikle etik yargıların standart veya kriterleri, doğanın kozmik planında veya ilâhi iradenin kutsal kitaba göre açıklanmaya çalışılmasında değil, fakat tam da insanın kendisinde, ya biyolojik yapısında ya vatandaşlık sözleşmelerinde ya da oluşturduğu politik ve toplumsal kurumlarda aranmaya başlanmıştır. Şu hâlde yine Hobbes'dan örnek verilirse insan, doğadaki diğer nesnelere gibi fiziksel yasalara bağlı bir nesne; insan akli da son çözümlemede, mekanist bir fizyoloji dolayımında, beyinde meydana gelen ve diğer fiziksel süreçlerle aynı yasaya bağlı olan özel türden bir süreç tipi olarak nitelenir. Böyle bir kavrayış bakımından *doğadaki bir nesne olarak insana* yönelindiğinde, şu belirlemeleri yapmak kaçınılmaz hâle gelir:

Bir insanın iştahı veya arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, *iyi bir şeydir*: onun nefret ve istikrahının yöneldiği nesne *kötü*, istihfafının nesnesi ise *süfli ve değersizdir* (Hobbes, 1995: 48).

Tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde bu gelişmeler, aynı zamanda, her ne kadar yekpare bir düşünme tarzı olmasa da, felsefi düşüncenin “Aydınlanma” dönemini de kuran temel unsurlar olmuştur. Diğer bir deyişle, modern bilim ve “modern felsefede örtük olarak bulunan eğilimler” en üst noktasına, “onsekizinci yüzyıldaki Aydınlanma” hareketiyle birlikte varmıştır (West, 1998: 29). Bu hususu özlü bir biçimde netleştiren Cevizci'nin belirttiği üzere,

[y]eni bir zihniyet yaratmak; toplumsal, iktisadî ve politik olarak yeni bir düzen inşa etmek amacı güden Aydınlanma düşüncesi ya da hareketi, her şeyden önce modern döneme kadar bir şekilde taşınmış olan eski düzeni bilimum payandalarıyla birlikte yıkma amacı güder (2008: 23).

Şimdi, “akıl çağı,” “altın çağ” ve “ışık deryası” gibi ifâdelerle tanımlanan “Aydınlanma”nın (Taşkın – Becermen, 2013: 160) en yetkin temsîlcilerinden biri ise hiç kuşkusuz Kant olmak durumundadır. Bu bağlamda,

*Saf Aklın Eleştirisi*, gerçek metafiziğin nasıl olanaklı olduğunu temellendirdikten sonra yanlış yolda ilerleyen metafizikte kullanılan akıl yürütmelerle günlük yaşamda nasıl karşılaştığımızın da *eleştirisini* yapar. Böylece epistemolojik akıl eleştirisi, günlük yaşam eleştirisine dönüşür (Ketenci, 2006: 470).

İyi bilindiği üzere Kant ünlü metni *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*'da (*Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt*'da), "aydınlanma"nın insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu ergin olmama (*Unmündigkeit*) durumundan kurtulması olduğunu belirtir. Ona göre sözkonusu ergin olmama ise, insanın kendi kavrama yetisini (*Verstand*) başkasının yönlendirmesine başvurmaksızın kullanamayışından kaynaklanmaktadır: "aklını kullanma cesaretini göster" ifâdesi Aydınlanma'nın parolasıdır (WA, AA 08: 35). Ona göre, doğa insanları yabancı bir yönlendirmeye bağlı kalmaktan kurtarmış olsa da, tembellik ve korkaklık nedeniyle insanların çoğu erginleşmemiş olarak kalmakta, dahası başkasının vesayetinde yaşamak insanın işine gelmektedir. Bu şekilde de, kendisi için başka bir anlamda bir "doğa" hâline gelmiş olan ergin olmamadan kurtulmak kişi için son derece zordur. Bu noktada Kant, tek tek bireylerle karşılaştırıldığında, kitlenin kendisini aydınlatmasının daha fazla olanak taşıdığını, kitlenin özgürlüğünü ele geçirdiği takdirde, bunun önüne geçilemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla kitle içinde her zaman bağımsız düşünen birtakım kişiler bulunacaktır ki, bunlar kendi akıllarını kullanarak değerlendirmede bulunmanın önemini gösterecek ve her bireyi kendileri adına düşünmeye davet edeceklerdir.

Şu hâlde, Kant'ın kendi ifadesiyle, aslında "aydınlanma" için "özgürlük"ten (*Freiheit*) başka bir şey gerekli değildir. Bu özgürlük ise, özgürlüklerin en zararsız olan, her konuda, aklın kamuya dönük kullanımından (*öffentliche Gebrauch*) oluşmaktadır. Ancak Kant, her yerde özgürlüğün sınırlandığından, yine de bununla birlikte, belirli türden sınırlandırmaların aydınlanmaya ket vurduğundan, belirli türden olanların ise ket vurmadığı gibi, aydınlanmayı geliştirmeye katkıda bulunduğundan söz etmektedir. Buna göre, her bir kişi için, aklın kamuya dönük kullanımı dâimâ özgür olmalıdır ve ancak bu tür bir özgürlük insan varlıklarına aydınlamayı getirebilir; fakat bununla beraber, aklın özel kullanımı (*Privatgebrauch*) ise aydınlanmanın gelişmesini engellemeden kısmen kısıtlanabilir.

Genel olarak belirtilirse, Kant, kamuya dönük kullanım ile aklın tüm kamu (*ganzen Publicum*) önünde bir düşünürün akıymış gibi kullanılmasını; özel kullanım ile de kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde görevini yerine getirmesini anlamaktadır. Bir örnekle somutlaştırılırsa, belirli bir kamusal işin yürütülmesi sözkonusu olduğunda, belirli türden

mekanizmalara, örneğin, devlet işlerinin yürütülebilmesi için vergi toplanmasına ve bu işi yapacak memurlara gereksinim duyulur. Kant'a göre bu gibi durumlarda herhangi bir tartışmaya müsâade edilemez, ancak kesin bir biçimde kânûnlara itaat edilmelidir. Fakat, kendisini bu mekanizmanın bir parçası sayan insan, kendisini aynı zamanda evrensel bir uygarlığın üyesi olarak gördüğü takdirde, parçası olduğu işi edilgin bir biçimde yerine getirirse ve getirmek zorunda olsa da, bir bilgin sıfatıyla, sözkonusu işin uygunluğu hakkında değerlendirmede bulunabilir ve düşüncelerini kamu önünde savunma hakkına sahiptir (WA, AA 08: 35-40).

O hâlde bu belirlemeler, Ketenci'nin "epistemolojik akıl eleştirisi, günlük yaşam eleştirisine dönüşür" savıyla birlikte değerlendirilirse, görülmektedir ki, Kant esâsen insanın/öznenin, içinde bulunduğu *doğal* koşullara<sup>127</sup> zorunlu olarak bağlı olmadığını, bu koşullar bütününden farklı koşullarla da kendisini ilişkiye sokabileceğini göstermektedir. Böylece eleştirel felsefe çerçevesinde kişinin kendi aklını kullanabilmesinin zemîni, insanın transendental özgürlüğünde, diğer bir deyişle, insanın tür olarak özgürlüğünde bulunmaktadır. İnsan, bağlı bulunduğu koşullardan farklı olarak, kendisini ve içinde bulunduğu yaşama dünyasını, farklı bir düzen ve yasama fikri bağlamında yeniden tesis edebilmektedir.

Şimdi, gerek giderek yükselen bilimcilik düşüncesinden, gerekse de geleneksel değerlerin ve özellikle ahlâkî yaşamın uğradığı taarruzdan *eleştirel* bir yöntemle sıyrılmaya çalışan Kant'ın önünde, böylece, doğa bilimlerini temellendirmenin yanında, Aydınlanma hareketini de destekleyecek şekilde, aklın pratik kullanımını tesis etmek gibi temel bir problem bulunmaktadır:

Kant, bir anlamda, Aydınlanma'nın hem tipik hem de en yüksek temsilcisiydi; cesûrca akılyürütmenin gücüne ve kurumların reformunun etkililiğine (tüm devletler cumhuriyetler olduklarında, artık savaş olmayacak) inancından dolayı tipik; en yüksek, çünkü düşündükleri bakımından, ya Aydınlanma'nın tekrârlanan problemlerini çözdü ya da onları çok daha verimli bir biçimde yeniden formüle etti (MacIntyre, 2001: 217).

Böylece Kantçı çok katmanlı felsefe, MacIntyre'dan tekrar yararlanılarak belirtilirse, rasyonalizm ve empirizmin, doğa bilimi ve etiğin, aydınlanmış özne ile

---

<sup>127</sup> Buradaki "doğal koşullar" ifâdesi, hem nedensel olarak doğa tarafından belirlenme hem de toplumsal nedensellikler üzerinden belirlenme anlamında kullanılmaktadır.

toplumsal yasaların birleştirilmesi; “Aydınlanma’nın iki idolünün, Newton’ın fizik’inin ve Helvétius’un ve Hume’un empirisizminin” sentezi olmak zorundadır: “Empiristler, duyularımızın şimdiye kadar karşılaşmış olduğu şeylerin ötesindeki hiçbir şeye inanmamak için akısal sebeplerimiz olduğunu ileri sürmüşlerdi; Newton’ın fizik’i ise, bize uzay ve zaman içerisindeki her olaya uygulanabilir yasalar sunuyordu. Onları nasıl uzlaştırmalı?” (MacIntyre, 2001: 217).

## 1. PRATİK AKLIN META-TEORİK ZEMİNİ: GEÇİŞ VE KOŞULLAR

Günümüzde felsefenin temel bir disiplinini adlandırmak için kullanılan “etik” terimi, etimolojik köken olarak eski Yunanca kaynaklıdır ve kök olarak çifte bir anlama sahiptir: “ἔθος” olarak yazılan ilk kullanımdaki terim “alışkanlık, töre, görenek” gibi anlamlara gelir ve “eylemlerini antik kentte (sitede) geçerli olan töreye uygun olarak eğitim yoluyla düzenlemeye alışkın kişi, genel kabul gören ‘ahlâk yasası’ normlarını izlediği sürece ‘etiğe’ göre davranmaktadır” (Pieper, 1999: 30). Bunun yanında, “ἦθος” olarak yazılan ikinci kullanımı bakımından terim, belirli niteliklere sahip bir insanı tanımlamak için kullanılır:

[E]ylemde bulunan ve davranan kişi, aktarılan eylem kurallarını ve değer ölçülerini sorgulamadan uygulamayıp; aksine, kavrayarak ve üzerinde düşünerek talep edilen iyiyi gerçekleştirmek için onları alışkanlığa dönüştüren kişidir: Alışkanlık, töre ve görenek böylelikle karakter anlamını da almakta, erdemli olmanın temel tavrı olarak pekişmektedir (Pieper, 1999: 30).

Bilindiği üzere, felsefe tarihinde her iki anlamını da kapsayacak şekilde “etik” problemlerle derinlemesine ilgilenen ilk filozoflar Sokrates, Platon ve Sofistler olsa da, Aristoteles “insan pratiğiyle sofistlerin ve Platon’un iyi üzerine tezlerinden yola çıkarak pratik felsefeyi”, yani etiği, teorik felsefeden ayırmış ve “etiği bağımsız bir alan olarak kurmuştur” (Pieper, 1999: 30). Bu minvâlde, Aristoteles’in “*nous praktikos (pratik akıl)*” ve “*nous theoretikos (teorik akıl)*” ayrımı felsefe tarihine âdetâ damgasını vurmuştur. Skolastik düşüncede ilgili terim çifti “*intellectus practicus*” ile “*intellectus activus*” (veya “*ratio practica*”) ile karşılanmış; Alman felsefesinde ise Kant’ın öncülerinden olan Wolff ve Baumgarten, kavramları “*cognitio movens*” ve “*cognitio iners*” çifti üzerinden idrâk etmişlerdir (Beck, 1963: 37). Beck’in belirttiği üzere, etik ve ilgili problemleri kavramsallaştırmak için Almancada “*praktische Vernunft*” terimini kullanan ilk filozof ise Kant’tır (1963: 37). Buna göre, aklın teorik kullanımı, sadece bilme kuvvetinin nesnelileri ilgiliyken, aklın pratik kullanımında ise akıl, temsillerinin karşılığı olan nesneleri işler kılan (*Bewirkung*) ya da kendini bu nesneleri işler kılmak üzere tâyin eden “isteme”nin belirlenme zemîni (*Bestimmungsgründen des Willens*) ile uğraşmaktadır (KpV, AA 05: 15).

Böylece Kant, “etik” teriminin hem “ἔθος” hem de “ἥθος” olarak yazılan kullanımlarını kuşatacak bir “pratik akıl” anlayış geliştirecektir.

Kant’ın *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi) metninde belirtildiği şekliyle,

[h]er akıl bilgisi ya materyaldir ve bir objeyi ele alır; ya da formeldir ve objeler arasında bir ayırım yapmaksızın, kavrama yetisi ile aklın yalnızca formuyla ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır. Formel felsefeye mantık denir. Belirli nesnelere ve bu nesnelere bağlı olduğu yasalarla ilgili olan materyal felsefe de yine ikiye ayrılır; çünkü bu yasalar ya doğanın ya da özgürlüğün yasalarıdır. İlk yasalara ilişkin bilime fizik, diğerine ilişkin olana ise etik denir; ayrıca, ilk bilime doğa öğretisi (*Naturlehre*), ikincisine ise ahlâk öğretisi (*Sittenlehre*) de denir (GMS, AA 04: 387).

Kant’a göre, mantığın empirik bir kısmı olmasa da, hem doğaya hem de ahlâka ilişkin dünyabilgeliliğinin (*Weltweisheit*), yani felsefenin, ayrı ayrı empirik kısımları bulunmaktadır (GMS, AA 04: 387). Bu bakımdan, tecrübe temeline dayanan her felsefeye “empirik,” “öğretilerini yalnızca *a priori* prensiplerden çıkarıp” takdim edene de “saf felsefe” denir. Saf felsefe ise, yalnızca formel olduğunda “mantık,” ancak kavrama yetisinin nesnelere ile ilgili olduğunda da “metafizik” adını alır (GMS, AA 04: 388).

Böylece ikili bir metafiziğin, bir doğa metafiziği ile bir ahlâk metafiziğinin fikri ortaya çıkar. O hâlde, hem fiziğin ve hem de etiğin bir empirik, bir de rasyonel kısmı olacaktır (GMS, AA 04: 388).

Böylece, “etik” kavramı bağlamında, terimin “ἔθος” anlamı Kant’da “ahlâk metafiziği”nin empirik kısmı olan “Pratik Antropoloji;” terimin “ἥθος” anlamı da “ahlâk metafiziği”nin akılsal kısmı olarak “Ahlâk (*Moral*)” diye adlandırılır (GMS, AA 04: 388).

Şimdi, buraya kadar sunulan irdelemeler, Kant’ın eleştirel düşüncesiyle daha derin ve yakın bir ilgi içinde düşünülürse, genel olarak teorik bilgi ile genel olarak pratik bilgi arasında her bakımdan bir uyum, ancak bununla birlikte, kuruluşları açısından da bir ayırım bulunması gerektiği açığa çıkmaktadır.

Bu konuyu netleştirebilmek için, ilk *Eleştiri*’den daha önce verilen, fakat kendisine bundan sonra da sıklıkla dönülecek, uzun ama vazgeçilmez bir pasajın alıntılanması yerinde olacaktır:

Eğer eleştirinin zorunlu kıldığı, tecrübenin nesnelere olarak şeyler ile yine bu aynı şeylerin kendilerinde şeyler olmaları ayırımının yapılmadığını farzederseniz, o zaman

nedensellik ilkesi ve bu yüzden de nedenselliği belirleyen doğanın mekanik düzeni, tüm şeyler için işler bir temel olarak geçerli olurdu. O zaman da aynı varlığın, örneğin insan rûhunun, iradesi yönünden özgür olduğunu ve yine de aynı zamanda doğal zorunluluğa tâbi olduğunu, yani özgür olmadığını, açık bir çelişkiye düşmeksizin söyleyemezdim; çünkü her iki önermede de rûhu aynı anlama (*Bedeutung*) gelecek şekilde, yani genel olarak şey veya kendinde şey (*Sache*) olarak almış olurdum ve eleştiriden önce de başka türlüsünü yapamazdım. Ancak eğer eleştiri, objenin ikili bir anlamda kabul edilmesini, diğer bir deyişle objenin, tezâhür veya kendinde şey olarak alınması gerektiğini öğretmede yanılmıyorsa; eğer eleştirinin kavrama yetisi kavramlarının dedüksiyonu yerindeyse, dolayısıyla da nedensellik ilkesi, ilk kabulde sözkonusu olan görüsel ize (*Sinn*) bağlı olarak alınan şeylere, yani onlar ancak tecrübenin nesnelere olduğu sürece uygulanıyorsa, ikinci anlamdaki (*Bedeutung*) şeyler de bu ilkeye tâbi değilse; o zaman tam da aynı irade/isteme tezâhürde, yani görülebilir fiillerde zorunlu olarak doğa yasasına tâbi olarak düşünülür ve bu çerçevede özgür değildir, öte taraftan da, hiçbir çelişki doğmaksızın, aynı isteme, bu doğa yasasına tâbi olmayacak ve bu açıdan da özgür olacak şekilde bir kendinde şeye aid olarak düşünülür (...) (B xxvii-xxviii).

İnceleme konusu ne olursa olsun, her tür incelemede takınılması gereken bu tutum, yani ikili bir perspektif/açı, Kant felsefesinin temel bir ayrımını, daha önce de tartışılan “bilmek (*erkennen*)” ve “düşünmek (*denken*)” ayrımını dikkatlere sunar. Bu ayrım, aklın hangi tür ilgisi veya yönelimi (*Absicht*) için sınırın nasıl çekileceğini bildirerek, deyim yerindeyse eleştirel felsefenin en üst eleştirel-kâidesi veya meta-teorik zemîni olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle de sözkonusu kâide, aklın hangi türdeki kullanımlarına dâir bir “âlet”in mümkün olduğunu, hangi türdeki kullanımlarına dâir bir “disiplin”in gerektiğini ve son olarak da hangi türdeki kullanımlarına dâir bir “kânûn”un bulunduğunu anlamaya kendisi üzerinden imkân tanıyacaktı.

Şimdi, sözkonusu temel önemi hâiz bu son saptamalardan sonra, aklın pratik kullanımının, ilk olarak bahsedilen eleştirel-kâide veya meta-teorik zemîn bakımından irdelenmesi gerektirmektedir. Bu irdelenmenin ise esâs olarak, Kant sisteminde tartışıldığı şekliyle aklın teorik kullanımından pratik kullanımına nasıl geçildiğini temel kavramsal örgülerin serimlenmesi üzerinden gözler önüne sermesi beklenmektedir. Böylece, meta-teorik zemîn vâsıtasıyla devam etmek sûretiyle de, yine Kant sistemi açısından sunulduğu şekliyle geriye aklın pratik kullanımının mâhiyyetini ele almak, yani pratik akli teşrîh etmek kalacaktır.

### 1.1. 'Nesne' Mefhumları

Gerek felsefe tarihçiliği gerekse de bizzât kendi adlandırmasına binâen, Kant'ın felsefî sistemi genellikle "transendental idealizm" olarak bilinegelmiştir. Yine Kant, kendisinin transendental idealist olduğunu savunurken, empirik realist olduğunu kabul etmiştir. Daha önce Henry Allison'a başvuruyla irdelendiği üzere, buradaki "idealizm" ve "realizm" kavramlarının, "transendental" ve "empirik" düzlemlerde farklı farklı anlamları bulunmaktadır. Transendental bağlamda herhangi bir şeyden "ideal" sıfatını kullanarak söz etmek o şeyin *Gemüt*'ün koşullarına tâbi olmasına gönderme yaparken; aynı bağlamda herhangi bir şeyden "real" sıfatını kullanarak söz etmek ise o şeyin *Gemüt*'ün koşullarından bağımsız oluşuna gönderme yapar.<sup>128</sup> Diğer yandan empirik bağlamda bir şeyin "ideal" olmasından söz etmek tecrübe dünyasında *yaşayan* insanın bilinç içeriklerinden bahsetmek iken; aynı düzlemde bir şeyin "real" olmasından söz etmek ise, *Gemüt*'ün koşullarına tâbi olarak tesis edilmesi cihetinden o şeyden bahsetmektir.<sup>129</sup> Kant *Prolegomena*'da bu konuyu felsefe tarihiyle bir hesaplama içinde açıklarken, kendi idealizmini aynı zamanda "eleştirel" sıfatı ile de anmaktadır:

Kendi hislerimiz aracılığıyla temsil ettiğimiz şeylere (*Sache*)<sup>130</sup> işlerliklerini (*Wirklichkeit*) bırakıyorum, ancak bunlara ilişkin duysal görümüzü, hiçbir durumda – hatta uzay ve zamanın saf görülerinde bile– o şeylerin (*Sache*) sırf tezâhüründen fazla bir şey temsil edemeyecek, hele onların kendi başına yapısını hiç temsil edemeyecek şekilde sınırlandırıyorum; bu da benim tarafımdan doğaya toptan yüklenen bir yanılsama (*Schein*) değildir. Ve bana idealizm yakıştırmalarına karşı çıkışım o kadar bağlayıcı ve aydınlatıcıdır ki, eğer yaygın da olsa ters olan kanılarından her sapma için ille de eski bir adı duymak isteyen ve hiçbir zaman felsefî adlandırmaların rûhuna ilişkin yargıda bulunmayıp sırf harfine takılıp kalan ve kendi yanılgılarını iyice belirlenmiş kavramların yerine koymaya ve bunları böylelikle altüst edip bozmaya hazır yargıçlar olmasaydı, gereksiz bile görünecekti. Benim kendi kuramıma transendental idealizm adını vermem ise, hiçkimseye onu DESCARTES'in empirik idealizmiyle –bu idealizm DESCARTES'in kanısına göre, hiçbir zaman çözülemeyeceği

<sup>128</sup> Kant sistemi açısından bu tür bir şeyden "bilme" bakımından değil, "düşünme" bakımından söz edildiğini unutmamak gerekmektedir. Dolayısıyla, daha sonra da görüleceği gibi, burada önemli olan, sözü edilen türde bir şeyin gerçekten mevcûd olup olmadığı değil, o şeyi düşünme minvâlinde, bir çelişki olup olmadığı sürece o şeyden söz edilip edilemeyeceğidir.

<sup>129</sup> Konunun ayrıntılı olarak tartışılması için Allison 1983/2004'e bakınız. Aynı zamanda, benzer hatta ilerleyen fakat farklı terminolojik çerçeve kullanan çalışmaları için, bkz. Palmquist 1992 ve Palmquist 1993.

<sup>130</sup> Hatırlanırsa, Kant Türkçede "şey" terimi ile karşılanan kavram için iki farklı sözcük, "Ding" ve "Sache" sözcüklerini kullanır.



için, herkesi cisimler dünyasının varlığını reddetmeye serbest bırakan bir sorun olsa bile– veya BERKELEY’in mistik ve hayâl kuran idealizmiyle –ki buna ve benzeri hayâl ürünlerine karşı kullanılabilir asıl ilâcı eleştirimiz içermektedir– karıştırmak hakkını vermez. Çünkü **benim idealizm dediğim, şeylerin varlığıyla (Existenz der Sachen) ilgili değildir** –oysa şeylerin (Sache) varlığından şüphe etmek, alışlagelen anlamda idealizmi oluşturur–; bundan şüphe etmek ise benim hiçbir zaman aklıma bile gelmedi. Ben sadece, şeylerin (Sache) hissî temsillerinden ve bu arada ve her şeyden önce uzay ve zamandan şüphe ettim. Bunlarla, dolayısıyla bütün tezâhürlerle ilgili olarak yalnızca gösterdim ki: bunlar şeyler (Sache) değildirler –sadece temsil etme minvâlleridir–, ne de kendi başına şeylere (Sache) aid belirlenimler. Oysa benim dilimde, hiçbir zaman bilgimizi şeyler ile değil, yalnızca bilme kuvvetimiz ile ilgi içine sokma anlamına gelen ‘transendental’ sözcüğü bu yanlış anlamayı önlemek içindi. Bu sözcük daha fazla yanlış anlamalara yol açmadan, iyisi mi, bu adlandırmayı geri alayım ve ona eleştirel idealizm diyeyim. Ama eğer, işler şeyleri (wirkliche Sache), yani tezâhürleri değil, sırf temsillere çevirmek, gerçekten karşı çıkılacak bir idealizmse, bunun tersini yaparak temsilleri şeyler (Sache) haline getiren idealizme ne ad vermeli? Ona, hayâl kuran idealizm adını alabilecek diğerinden ayırmak için, rüya gören idealizm denebilir, sanırım; bunların her ikisi de benim transendental, daha doğrusu eleştirel idealizminden uzak tutulmalıydı (Prol, AA 04: 292-230. Vurgular tez yazarına aittir).

‘Nesne’<sup>131</sup> problemi bakımından buradaki saptamalar değerlendirildiğinde, transendental/eleştirel idealizmi ile ilgili olmak bakımından Kant, aklın pratik kullanımının hem ‘nesne’sini hem de “özne”sini tesis edebilmek adına, temel birtakım ayrımlara gitmek durumundadır. Bu ayrımlar, transendental-empirik ve fenomenal-numenal düzlemlerde olmak kaydıyla ‘nesne’ kavramını anlamaya hizmet edecek; bu şekilde de, pratik aklın meta-teorik zemîninin *prima facie* tesisi tartışmaya açılacaktır.

*Saf Aklın Eleştirisi’*nde, aklın teorik kullanımını irdeleme sırasında görüldüğü üzere bilgimiz, *Gemüt’*deki iki temel kaynaktan doğmaktadır. Bunlardan ilki temsillerin kabul edilmesi, diğeri de bu temsiller yoluyla bir nesneyi bilmek (*erkennen*) için kavramların kendiliğindenliğidir (A 50-51/B 75-76). İlk kaynağa Kant “hissetme yetisi” adını verirken, ikincisine ise “kavrama yetisi” adını vermektedir. Bu iki yeti ve bu yetilere özgü koşullar, aklın teorik kullanımının sınırlarını, empirik nesne tesisi ve empirik obje idrâkı bakımından, çizmektedirler. Ancak aklın teorik faâliyetinden pratik faâliyetine geçebilmek için, gerek hissetme gerekse de kavrama yetisinin ‘nesne’leri bakımından sınırlandırılmasının ihtiyaç

---

<sup>131</sup> Burada, bir karışıklığa neden olmamak adına, tek tırnak içine alınarak italik yazılan ‘nesne’ terimi ile ilgili birtakım saptamalar yapmak gerekmektedir. Biliniği üzere bu terim çalışma boyunca, Kant’ın “Gegenstand” terimini karşılamak için kullanılmıştır. Bununla birlikte takib eden satırlarda, tek tırnak içine alınarak italik yazılan ‘nesne’ terimi, her biri, Türkçenin verdiği imkânlar vâsıtasıyla farklı perspektiflerden ‘nesne’ olarak ortaya çıkan bir dizi kavram için kullanılacaktır. Bu bağlamda söz konusu yazılış ile birlikte kullanılan terim, Kant sistemi içerisindeki ayrımlar cihetinden değil, tez yazarının aşağıda tartışılacak konuyu genel bir düzlemde ele alabilmesi için kullanılacaktır.

duyulmaktadır. Bu şekilde ise akıl, hissetmeye verilemeyecek ‘nesne’leri “düşünme” imkânına kavuşarak, nihâî amacına ulaşmaya çalışacaktır.

Şimdi, *Krv*’nin “Transendental Analitik” ve “Transendental Dialektik” ana bölümleri arasında, metin açısından “Transendentan Analitik”in bir alt bölümü olarak verilen, ancak aslında “Analitik” ve “Dialektik” bölümleri arasında bir geçiş oluşturan bir ara-bölüm bulunmaktadır: “Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena (*Genel Olarak Tüm Nesnelerin Fenomenler ve Numenler Olarak Ayrılmasının Temeli*).” Bu ara bölümün hemen giriş satırları şu unutulmaz cümlelerle başlar:

Şimdiye kadar müdrikenin<sup>132</sup> nüfûzu altındaki yerleri dolaştık. Her köşesini dikkatle tetkik ve muayene ettik, bulduğumuz eşyanın kıymetini takdir ve hepsinin mahellerini tâyin ettik. Fakat müdrikenin hakim olduğu bu yerler bir adaya benzer ki bizzat tabîat aşılması mümkün olmayan bir hudud ile etrafını çevirmiştir. Hakikatin bulunabileceği bu yer geniş ve fırtınalı bir denizle, vehmin hüküm sürdüğü azim bir kıta ile çevrilmiştir ki buranın üzerini örten sis tabakaları, sonraları eriyecek olan azim buz kütleleri, uzaklarda yeni memleketler olduğuna dair kazib hayâller uyandırır ve dâimâ yeni yerler aramak peşinde koşan gemici seyyahları aldatici ümitlerle kendine doğru cezbederler. Bunlar bir kere bu kazançsız ümit arkasında maceraya atıldılar mı, artık bir daha bu yolu bırakamazlar ve fakat bir neticeye de ulaşamazlar (A 325-26/B 294-95).<sup>133</sup>

Kavrama yetisi kullanımının yalnızca empirik tecrübe dünyası ile çerçvelendiğini vurgulayan bu satırlar, sözkonusu yetinin sınır çizgilerini, görünün belirlenmemiş nesnelere olarak tezâhürleri, kategorilerin birliğine tâbi hâlde belirlenen nesnelere olarak “fenomenler” (A 249) diyarının temsîli ile kayıt altına alır. Bununla birlikte alıntılanan satırların hemen devamında Kant, yine de “ada”dan ayrılmayı zorunlu görür ve “ilk ayrılmak üzere olduğumuz ülkenin haritası”na tekraren, ama bu sefer farklı bir perspektiften bakılması gerektiğini vurgular (A 326/B 295).

---

<sup>132</sup> Tezde kullanılan terminolojiye göre “kavrama yetisi”nin.

<sup>133</sup> Buradaki alıntı, Türkiye’deki ilk Kant çevirmeni Mehmet Emin Erişirgil’den (1997: 102), kendisine bir saygı nişânesi olması bakımından alınmıştır.

### 1.1.1. “Kendinde Şey” ve “Tezâhür” (II): Kavrama Yetisinin Sınırlandırılması

Kant’ın eleştirel felsefesinin temel iki ‘*nesne*’ kavramı, yani “kendinde şey” ve “tezâhür” kavramları, şu ana kadar, sadece aklın teorik kullanımının imkânını tesis edecek şekilde ele alınmış oldu. Teorik kullanım açısından bu iki kavramın işlevi, üzerinde ısrarla ve sık sık durulduğu üzere, öznenin bilme bakımından ancak “tezâhür”lere ulaşabileceğini netleştirmeye dayalıydı. Bununla birlikte sözkonusu kavram çiftinin, aklın pratik kullanımını tesis edebilmek adına, Kant sisteminde yerine getirdiği bağlantılı bir başka fonksiyon daha bulunmaktadır. Bu fonksiyon, ilk *Eleştiri*’nin son derece merkezi bir bölümü olan “B xxvii-xxviii” pasajlarında görüldüğü üzere, bir yandan kavrama yetisinin sınırlarını hissetme yetisine verilenler açısından tâyin ederek aklın farklı türdeki ‘*nesne*’leri düşünebilmesine kapı aralamak iken; diğer yandan, Kant’ın içindeki ahlâk yasası ile gökyüzündeki yıldızları bir ve aynı kuşatıcı bağda yakalayabilmesine imkân tanımaktadır. Şimdi, sözü edilen fonksiyonun her iki bağlamda, ama özellikle de ahlâk yasası ile gökyüzündeki yıldızlar kapsamında irdelenmesine geçmek gerekmektedir. Bunun için ise ilk olarak, “kendinde şey” ve “tezâhür” kavramlarını, “B xxvii-xxviii” pasajlarını destekleyecek şekilde, yeniden ve derinlikli bir biçimde ele almak uygun olacaktır.

Kant’ın *Opus Postumum* (“AA”nın sırasıyla 21. ve 22. ciltlerinde yer almaktadır) olarak bilinen ve yaşama gözlerini kapamadan önce tamamlayamadığı, ancak son derece önemli notlarından oluşan yapıtının bir bölümü, genellikle “*Selbstsetzungslehre (Kendine Yer Açma Öğretisi)*” olarak anılmaktadır. Burada Kant, temsil gücünden (*Vorstellungskraft*) kaynaklanan ilk “bilgi”nin (*Gedanke*), *kendinin gör’ü’le’nmesi (die Anschauung seiner selbst)* ve tezâhür çeşitliliğinin sentetik birliği olduğunu belirtir (OP, AA 22: 11). Bu minvâlde, ilgili başlık altındaki notların devamında transendental felsefenin ana meselesinin “sentetik *a priori* yargılar nasıl olanaklıdır?” sorusunda düğümlendiği vurgulanarak, uzay ve zaman ile ‘*nesne*’ kavramlarının ontolojik statüsüne dâir bir tartışma başlatılır. Hemen anlaşılacağı üzere ise tartışmanın merkezi, tecrübe nesnelere bilgisinin, bu nesnelere kendilerinde şeyler (*Ding*) değil, ancak tezâhürler olarak kabul etme üzerine kurulu bir anlayış üzerinden mümkün olabileceğidir (OP, AA 22: 30). Yine de

bu iki 'nesne' kavramının nasıl anlaşılması gerektiği hâlâ temel bir sorun olarak kendini duyurmaktadır.

Kant'a göre "kendinde şey (*Ding an sich*)," yani "aklî obje (*obiectum Noumenon*),"<sup>134</sup> "realite cihetinden işlerlik"inden (*Wirklichkeit*)<sup>135</sup> söz edilemeyecek bir "düşünce'sel şey"dir (*Gedankending*). Yani kendinde şey, bir "akıl varlığı"dır (*ens rationis*). Böyle bir "düşünce" ve/veya "düşünce'sel varlığa" duyulan gereksinim ise, bu fikirle kurulacak bir bağlantı üzerinden, "öznenin temsîl" edilebilmesine bir yer açma (*Stelle*) talebinden kaynaklanır (OP, AA 22: 31).

---

<sup>134</sup> Çalışmanın bu aşamasında henüz ilgili konu derinliğine ele alınmadığından, "Noumenon" terimi olağan karşılık olan "numen" terimiyle ifâde edilmeyecek; sonraki tartışmaya bir hazırlık teşkil etmesi amacıyla, farklı terimlerle söz konusu terime yaklaşmaya çalışılacaktır.

<sup>135</sup> "Wirklichkeit" kavramı daha önce (genelde) "işlerlik" olarak karşılanmıştır. Burada kavramın niçin "realite cihetinden işlerlik" olarak karşılandığının açıklanması gerekmektedir. Kant "Wirklichkeit" kavramını 'nesne' problemi bağlamında ele alırken, şu şekilde konuya yaklaşmıştır:

a) "tezâhürlere, kendinde şeyi (*Sache an sich selbst*) kendi açısından işler (*für sich wirklich*), fakat bizim için idrâk edilemez (*unerkannt*) hâlde" bırakıldığı takdirde erişebilir (B xx).

b) Hissetme yetisi vâsıtasıyla temsîl edilen şeylere (*Sache*) işlerlikleri (*Wirklichkeit*) teslim edilir, yani, şeylerin transendental realitesi kabul edilir (Prol, AA 04: 292-293).

Şimdi bu belirlemeler, "kendinde şey"in (*Ding an sich*), yani "aklî obje"nin (*obiectum Noumenon*) "Wirklichkeit"ından söz edilemeyeceği hususu açısından değerlendirildiğinde Kant sistemi açısından bir çelişki bulunduğu izlenimini vermektedir. Diğer bir deyişle, ister "Ding" ister "Sache" terimiyle kavramsallaştırılsın, "şey"lerin "Wirklichkeit"ı, bilme nesnelere tezâhürlere olarak tanınmasının koşuluysun, nasıl olur da "kendinde şey"in "Wirklichkeit"ında söz edilemez?

Burada, görünüşte çelişik gibi duran söz konusu farklı belirlemelerin, 'nesne' problemini farklı perspektiflerden ele almaktan kaynaklandığını belirtmek gerekmektedir. Eğer bir 'nesne,' görü'sü sınırlı, yani etkilenmeye dayalı olarak mümkün olan bir varlığın (burada insan varlığının) bakış açısından *tahayyül* edildiğinde (bu kavram aşağıda ele alınmaktadır), yani mesele "intuitus derivativus" çerçevesinde ele alındığında, 'nesne'nin *empirik olarak real* olduğu kabul edilmelidir. Ancak 'nesne'nin empirik olarak real olması, o nesne, görü'sü sınırlı olmayan, yani etkilenmeye dayanmayan bir varlığın (sözgelimi Tanrısal bir varlığın) bakış açısına yerleşerek *tahayyül* edildiğinde, yani mesele "intuitus originarius" çerçevesinde ele alındığında da 'nesne'nin *transendental olarak real* olduğu teslim edilmelidir. Bu durumda, "a" ve "b"deki ifâdeler, 'nesne'yi bilen varlığın "intuitus derivativus"a sahip olması bakımından sınırlılığını ve fakat o 'nesne'nin "intuitus originarius"a sahip bir varlık açısından "Wirklichkeit"ını dilegetirmektedir. Diğer yandan, "kendinde şey"in (*Ding an sich*) "Wirklichkeit"ından söz edilemeyeceğini vurgulayan deyişler ise kendi sınırlılığını, yani "intuitus derivativus"a sahip olduğunu keşfeden varlığın, "intuitus originarius"a sahip bir varlığın konumuna yerleşmeyi *tahayyül* etmeden, sadece kendi bulunduğu konumdan hareketle konuşmasını açığa vurmaktadır. Böyle bir varlık için, diğer bir deyişle de "intuitus derivativus" perspektifinden "kendinde şey"in "Wirklichkeit"ından söz edilemez. Böyle bir varlık ise hemen anlaşılabilir üzere, "transendental dedüksiyon" yapması gereken, ancak yine de aklını *pratik* olarak *kullanmayı* talep eden varlıktır.

Şimdi, bu gerekçeler bağlamında ve daha önceki ifâdelerle karşılaştırıldığında bir karışıklığa mahal vermemek adına, çalışmanın bu aşamasında "Wirklichkeit" kavramı "realite cihetinden işlerlik" olarak karşılanacaktır. Dahası tekrar bir hatırlatma yapılırsa, "realite" kavramı empirik nesne tesis etmeyi mümkün kılan kategoriler arasında yer almakta, böylece de "Wirklichkeit" kavramı üzerindeki ilgili bağlamda ifâdesini bulan vurguyu "intuitus derivativus" perspektifine çekmektedir.

*Saf Aklın Eleştirisi* ile birlikte değerlendirildiğinde, aklın teorik kullanımı bakımından, “özne” kendi kendisini, kendinde olduğu şekliyle değil de, ancak kendisine tezâhür ettiği şekliyle, yani empirik bir nesne olarak tanıyabilmektedir.<sup>136</sup> Kant’ın sözleriyle, *Gemüt*’ün kendisine, diğer bir deyişle, *Gemüt*’ün kendi içsel hâllerine dâir görü edinmesine imkân tanıyan içsel his, bir obje olarak “rûh”a (*Seele*) yönelik bir bilgi edinmeyi mümkün kılamaz. Zira içsel hisse tâbi olan her şey zaman koşulu, bu koşul altında yer alanlar da kategoriler koşulu altında durmaktadır (A 22-23/B 37). O hâlde “ben”e dâir bir tanıma, Deleuze’un son derece çarpıcı bir formülle dillendirdiği üzere, “ben, başkasıdır” *aporia*’sı üzerinden gerçekleşir (1995: 26):

Rimbaud’nun bu formülü, yine *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, Kant’çı devrimin bir başka yönünün ifâdesi olarak görülebilir. Bu, Kant’çı devrimin en zor yönüdür. Aslında Kant, bizzât empirik [perspektiften] benin zaman içinde olduğunu ve dolayısıyla sürekli değiştiğini açıklar: o, edilgen ya da daha doğrusu, alımlayıcı, zaman içindeki değişimleri tecrübe eden bendir. Fakat öte yandan [transendental perspektiften] ben/özne, her anda şimdiki, geçmiş ve geleceği ayırmak suretiyle, sürekli olarak zamanın ve zamanda olup biten şeylerin sentezini gerçekleştiren fiiller üretir. Bu iki [perspektifteki] ben, O hâlde, onları birbirine bağlayan zaman çizgisi tarafından, temel bir ayırım koşulu altında, birbirlerinden ayrılır (...). Bu yüzden özne kendisini, biricik ve etkin bir özne olarak değil, fakat kendisine yalnızca kendi düşüncesinin etkinliğinin temsilini veren edildiğin bir özne olarak kurabilir; yani özneyi, kendisini etkileyen bir Başkası olarak kurabilirim (1995: 26-27).<sup>137</sup>

Altuğ’un da vurguladığı üzere, Kant sistemi çerçevesinde iç görü aracılığıyla, “ben”i kendisinde ne ise o olarak tanımak mümkün olmayıp, ben kendisini ancak empirik ben olarak, yani bir tezâhür olarak tanıyabilir. Yani empirik ben, kendisinin tezâhürü olduğu transendental benin sentez etkinliğinin bir ürünüdür (Altuğ, 2005: 23). Bu durumda, *aklın teorik kullanımı açısından* ben bilgisi nasıl mümkün olmaktadır?

Tek bir sözcükle cevap vermek gerekirse *görünüş*<sup>138</sup> olarak. Ben bilgisi, ancak bilginin edimsellik koşulunun yerine getirilmesi ile mümkün olabilir. Bu demektir ki, ben’e ilişkin bilgi, herhangi bir nesne bilgisi gibi, sentetik etkinliğin dışında bir yerden sağlanması gereken *görüler* gerektirir. O hâlde *transcendental* ben, kendisini, tıpkı şeyleri bildiği şekliyle, yani bir *görünüş* olarak bilir; kendinde olduğu şekliyle değil (Altuğ, 2005: 22).

<sup>136</sup> Burada ve takîb eden satırlardaki “tanıma” terimi, Almanca “erkennen” terimini karşılamak için kullanılmaktadır.

<sup>137</sup> Köşeli parantez içindeki ifâdeler metne tez yazarı tarafından eklenmiştir.

<sup>138</sup> Altuğ’un kullandığı “görünüş” terimi için tez çalışmasında “tezâhür” terimi kullanılmaktadır.

Şimdi, bu durumda, öznenin tezâhürler alanında yer alan ve nedensel bağlantılara tâbi bir varlık olmadığını düşünebilmenin, yani, aklın pratik kullanımına geçiş yapabilmenin mümkün kılıcı yolu, öznenin tezâhürler alanından *kaldırılması* (*Aufhebung*), yani tezâhür olmaması bakımından *herhangi bir şeyin* düşünce düzleminde (yani, idealar düzleminde!) üretilebilmesinden geçmektedir. Böylece Kant'ın üzerindeki “yıldızlı gök” ile içindeki “ahlâk yasası”nı (KpV, AA 05: 161-162) “özne” bağlamında ama genel olarak bir ‘nesne’ fikriyyâtı çerçevesinde kuşatâbilmesinin zemîni, tekrak *Opus Postumum*'a atıfla, “düşünce’sel şey” veya bir “akıl varlığı” ideası/fikri üzerinden kurulacak bir bağlantı vâsıtasıyla, öznenin ne ise o olarak tasavvur edilebilmesine<sup>139</sup> bir yer açma (*Stelle*) talebinden kaynaklanır. Ona göre, “metafiziği şimdiye kadar hep aldatan ve onu köpükten balonları yakalamak gibi çocukça çabalara götüren transendental yanılsamanın (*Schein*)” önlenebilmesi için tek yol (Prol, AA 04: 292) olan sözkonusu düşünce, aklın teorik kullanımındaki “doğa” kavrayışından, aklın pratik kullanımındaki bir başka “doğa” kavramına geçit verir:

[D]üşünme yetisine aid bir dünyadan (*Verstandeswelt*) doğan bir kavram, aklın, kendini pratik olarak düşünmek için, tezâhürlerin dışından (*außer den Erscheinungen*) almak zorunda kaldığı bir bakış açısıdır (*Standpunkt*), ki bu, hissetmenin etkilemesi insan için belirleyici olsaydı, olanaksız olurdu (...). Bu düşünce (...) doğa mekanizması ve hisler dünyasınınkinden farklı bir düzen ve yasama ideasını birlikte getirir ve düşünülür bir dünya, yani kendi başına şeyler olarak akıl sahibi varlıklar bütünü (*das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst*) kavramını zorunlu kılar (GMS, AA 04: 458).

Kant'a göre akıl sahibi bir varlık, kendisine, daha aşağı güçleri/yetileri (*Kraft*) bakımından değil, bir düşünce varlığı olarak, yani, hisler dünyasına (*Sinnenwelt*) değil, düşünme yetisi dünyasına (*Verstandeswelt*) aid bir varlık olarak bakmalıdır (*ansehen*). O hâlde bu varlığın, kendisine yönebilmesi için ve güçlerinin (*Kraft*) kullanılmasının, bu minvâlde de tüm eylemlerinin yasalarını tanıyabilmesi için, çifte bir “bakış açısı” (*Standpunkt*) bulunmaktadır: “ilkin, hisler dünyasına aid olduğu sürece doğa yasaları altında, ki bu yaderklik demektir; ikincisi, düşünülür dünyaya aid olarak, doğadan bağımsız

<sup>139</sup>“Tasavvur etme” teriminin Almanca karşılığı “vorstellen” ve daha önce de “vorstellen” için “temsîl etme” karşılığı kullanılmış olsa da; burada bağlam gereği, aklın teorik kullanımını mümkün kılan “bilme/tanıma” (*erkennen*) fiilleri ile aklın pratik kullanımını mümkün kılan “düşünme” (*denken*) fiilleri arasındaki hem bağlantıyı hem de ayrılığı yansıtabilmek adına, zihinde canlandırma ve şekillendirme anlamlarına gelen ve bu bakımdan hem “bilme/tanıma” hem de “düşünme” anlamlarını hâiz “tasavvur etme” terimi kullanılmıştır.

olan, empirik olmayıp sırf akılda (*Vernunft*) temelini bulan yasalar altında” (GMS, AA 04: 452). Böylece Kant’a göre, hem aklın teorik kullanımında öznenin kendisini tezâhür olarak tanınması/bilmesi, ancak, “ben, başkasıdır” *aporia*’sı ile de karşılaşması, hem de aklın pratik kullanımında öznenin kendisini ne ise o olarak tasavvur edebilmesinin imkânı; diğer bir deyişle de, daha sonra ayrıntılı olarak görüleceği üzere, doğa zorunluluğu ile özgürlük arasında bulunduğu düşünülen çatışkı çözüme bağlanabilmektedir:

[B]u da, olup bitenlere ve bunların içinde yer aldığı dünyanın kendisine, yalnızca tezâhürler olarak bakılırsa (...) [mümkün] olur; çünkü eylemde bulunan bir ve aynı varlığın, tezâhür olarak, kendi iç hissinde bile, hisler dünyasında her zaman için doğa mekanizmine uygun olan bir nedenselliği vardır; oysa aynı olup bitenler açısından, eylemde bulunan kişi kendini aynı zamanda noumenon olarak –zamana göre belirlenebilir olmayan varoluşunda, saf düşünen varlık– görürse, doğa yasalarına göre olup biten nedenselliğin, kendisi bütün doğa yasalarından özgür olan bir belirlenme nedenini kendinde taşıyabilir (KpV, AA 05: 114).<sup>140</sup>

Şimdi, bu çizilen sınırlar çerçevesinde, yeniden *Opus Postumum*’a dönmek ve öznenin kendisine yer açması fikri ile bağlantılı olarak ‘nesne’ kavramlarında bir başlangıç olacak bir derinleşmeye gitmek yararlı olacaktır.

Kant’a göre, farkındalığın veya saf-bilincin (*Apperzeption*), kendisini bir görü nesnesi (*Gegenstande der Anschauung*) olarak inşâ etmesini temin eden tasavvuru çifte bir akt (*Akt*) ihtivâ etmektedir: ilk olarak, kendiliğindenlik aktı bağlamında öznenin kendisini (bir yer’e) *yerleştirmesi* (*zusetzen*); yani öznenin, kendisini tezâhür olması bakımından bir nesne olarak tesisi sözkonusudur.<sup>141</sup> İkinci olarak ise alırlık aktı bağlamında özne, nesnelere etkinlenme vâsıtasıyla temsiller çeşitliliğini *a priori* bir birlik altında tutar (OP, AA 22: 31). O hâlde, bilme çerçevesinde konu değerlendirildiğinde, empirik nesnelere tezâhür olma bakımından tesisi ile öznenin kendisini tezâhür olma bakımından empirik özne olarak tesis etmesi bir ve tek faâliyetin iki ayrı yüzüdür. Bununla birlikte,

<sup>140</sup> Köşeli parantez içindeki ifâde metne eklenmiştir.

<sup>141</sup> Förster’in *Kant’s Final Synthesis: An Essay on the Opus Postumum* (*Kant’ın Son Sentezi: Opus Postumum Üzerine Bir Deneme*) başlıklı olağanüstü faydalı çalışmasında belirttiği üzere, burada sözü edilen *kendine yer açma veya kendini (bir yer’e) yerleştirme*, aklın teorik kullanımı ile ilgili olmak durumundadır. Förster ilgili meseleyi, doğabiliminin metafiziksel temellerinden fizik bilimine geçiş tartışması bağlamında derinlikli olarak ele alır (2000: 75-116). Bununla birlikte, Förster’in deyişiyle (2000: 117) *kendine yer açmanın* aynı zamanda aklın pratik kullanımı ile ilgili bir boyutu da bulunur ve kendisi konuyu “practical self-positing” kavramı ekseninde Kant’ın etiğine bağlayarak inceler (2000: 117-147). Çalışmanın daha sonraki kısımlarında bu mesele farklı bir kavramsal çerçeve kullanılarak irdelenecektir. Ancak şimdilik, farklı iki türdeki *yer açma* düşüncesinin zemini için *KrV*’nin “B 306” numaralı pasajına dikkat edilmesi gerektiği vurgulanabilir.

farkındalığın sözü edilen çifte aktına binâen hem empirik nesne hem de empirik özneye ancak tezâhür olarak bir yer açılrsa da, yalnız ve yalnızca tezâhürdeki obje (*Object in der Erscheinung*) veya tezâhür eden ‘nesne’ sentetik *a priori* olarak belirlenebilir (OP, AA 22: 32). Bu husus Kant’a göre, tezâhür ve kendinde şey olarak ‘nesne’nin yeni bir perspektiften ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Şimdi, *Opus Postumum*’un son derece önemli bir kısmında, ilk *Eleştiri*’nin “B xxvii-xxviii” pasajlarının anlamını keskin bir biçimde açıklayan bir ifâde yer almaktadır. Buna göre, “kendinde şey (*Ding an sich*)”, yani “kendinde varlık (*ens per se*),” bir ve aynı “obje”ye (*dasselbe Objekt*) dâir farklı bir bağlantıda (*Beziehung*) kurulan bir tasavvurdan veya bir ve aynı “obje”nin tasavvurunun farklı bir “veçhe”sinden (*respectus*) başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle kendinde şey, sözkonusu objeden (g)ayrı başka bir obje değildir (OP, AA 22: 26).<sup>142</sup> Bu durumda, Kopernikus devriminin getirdiği özne-merkezli ‘nesne’ kavrayışı bağlamında, Kant’ın kendi sözleriyle,

[b]ir kendinde şey kavramı ve tezâhür kavramı arasındaki ayrım objektif değil sadece ve sadece subjektif olmak durumundadır (OP, AA 22: 26).<sup>143</sup>

O hâlde “kendinde şey,” özneye aid tasavvur dışında (*ausser der Vorstellung*) verilen bir nesne (*Gegenstand*) veya öznenin tasavvurunun nesne’sel karşıda-duran’ı (*Gegenstand*) olmayıp, objenin kendisine karşılık geldiği (*correspondierend*), tahayyül (*denken*)<sup>144</sup> yoluyla konumlandırılan (*Position*) “düşünce’sel şey”dir (*Gedankending*) (OP, AA 22: 31).

Şimdi, bu belirlemeler çerçevesinde daha fazla ilerlemeden, aklın teorik kullanımı açısından nesne tesisinin ve obje idrâkının koşullarının hatırlatılması üzerinden konuya devam edilmesinde fayda görülmektedir. Daha önce irdelendiği gibi, teorik kullanım açısından obje idrâkı, kavramlar vâsıtasıyla bir yargı fiili kurularak gerçekleşir ve hayâlgücünün içselletirme faâliyeti sayesinde bu idrâkta malzeme olarak *Gemüt*’ün

<sup>142</sup> Kant sistemini kavramak için hayatî önemi hâiz bu açıklamaların Almancasını vermek bir zârûrettir: “Das Ding an sich (ens per se) ist nicht ein Anderes Object sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Object (...)” (OP, AA 22: 26).

<sup>143</sup> “Der Unterschied der Begriffe von einem Dinge an sich und den in der Erscheinung ist nicht objectiv sondern blos subjectiv” (OP, AA 22: 26).

<sup>144</sup> Daha önce “düşünmek” (ve bir sefer de “bilmek”) olarak karşılanan “denken” fiilinin bu sefer neden “tahayyül etmek” olarak karşılanması gerektiği hususuna aşağıda değinilecektir.



etkilenirlik veya alırlık cihetinden gelenler kullanılır. İdrâk edilen bu obje, yine hayâlgücü mârifetiyle, fakat bu sefer dışsallaştırılarak, empirik tecrübe alanında uzay-zamansal belirlenimlere bağlı bir nesne, bir görü nesnesi olarak tesis edilir. Bu durumda, yargıda kavram yoluyla çevrilen objenin karşısında empirik nesne durur. Yani empirik nesne, *objenin uzay-zamansal karşılığıdır*. Dolayısıyla da obje idrâkına önceliği olacak şekilde herhangi bir nesnenin tesisinden veya herhangi bir objenin uzay ve zamandaki karşılığında söz edilemez. Bununla birlikte ilgili konu, *Gemüt'*den edinilen malzemenin içselleştirilmesi ve takiben dışsallaştırılması bakımından değil de, *Gemüt'*e gelen malzemenin obje olarak idrâkındaki *kaynak* açısından ele alındığında, transendental felsefe açısından bu kaynak bilgi veya tanıma koşullarına bağlanarak irdelenemez. Diğer bir ifâdeyle, *objenin uzay-zamansal karşılığını* belirleme konusu aklın teorik kullanımını oluşturan bilme/tanıma fiilleri çerçevesinde irdelenebilirken; *Gemüt'*e gelen malzemenin obje olarak idrâkındaki *kaynak* açısından bilme/tanıma fiilleri değil, düşünme/tahayyül etme fiilleri kullanılabilir.<sup>145</sup> İlk türdeki bilme/tanıma fiilleri (*erkennen*) “kavrama yetisi”nin birlik verme işlevlerine tâbiyken, ikinci türdeki düşünme/tahayyül etme fiilleri “akıl”ın totalite kurma gücüne tâbi olmak durumundadır. O hâlde, daha önce *Prolegomena'*dan yapılan bir alıntının tekrarlanarak öneminin vurgulanması son derece yerinde olacaktır.

İdeaların, yani saf akıl kavramlarının (*Vernunftbegriff*) kategorilerden ya da saf kavrama yetisi kavramlarından –tür, kaynak ve kullanılış bakımından büsbütün farklı bilgiler olarak– ayırdedilmesi; bütün bu *a priori* bilgilerin sistemini kapsayacak bir bilimin temellendirilmesinde öylesine önemli bir öge oluşturur ki, böyle bir ayırım yapılmazsa, Metafizik büsbütün olanaksızdır (...) (Prol, AA 04: 328-29).

Bu saptamalar, objeye karşılık geldiği (*correspondierend*) tahayyül edilen (*denken*)<sup>146</sup> “düşünce’sel şey” anlamında kendinde şeyin, *objenin uzay-zamansal karşılığı* olmadığını netleştirmektedir. Kendinde şey, tam da aksi istikâmette ilerleyen bir irdeleme minvâli

---

<sup>145</sup> Bunun nedeni, anlaşılabilirliği üzere, Kant’ın *aklî görüyü* imkânsız kılmasından kaynaklanır. Kant sisteminin sınırlandırmalarına göre, *Gemüt'*ü etkileyene, *Gemüt'*ün *dışına* çıkılarak bakılamaz. Zira bu sistemde, felsefe tarihi ile bir bağlantı kurulursa, tanıyan ve tanınan esâsen *ayrıdır*. Oysa bilindiği üzere Kant’ın adını pek anmadığı zimmî düşmanlarından Parmenides, ünlü *dictum'*unda aşkın olana yükselmeyi mümkün görerek, “to gar auto noein estin te kai eina,” yani *düşünme ve varlık / bilen ve bilinen ayrılıkta durur* demektedir (B 3). Yine, Parmenides’den farklı bir çizgide ilerlese de, aynı konu ile ilgili olmak bakımından Aristoteles’de, “nous’un faaliyeti *noesis* üzerine *noesis* yapmaktır. Nous, nous’un faaliyeti (*noesis*) ve nous’un yöneldiği şey (*noeton*) bir ve aynı şeydir” (Kovanlıkaya, 2006b: 210).

<sup>146</sup> Buradaki bağlamda, “denken” fiilinin neden “tahayyül etmek” olarak karşılandığının gerekçesi daha sonra irdelenecektir.

bakımından, *objenin kendisine karşılık geldiği* bilme veya tanıma değil, düşünme ve tahayyül üzerinden tasavvur edilen bir “akıl varlığı,” yani aklın bir ideası, bir fikridir. Bu durumda ayırım, tekrar vurgulanarak belirtilirse, objenin *karşılığı* (tezâhür olarak ‘*nesne*’) ile objenin *kendisine karşılık geldiği* (kendinde şey olarak ‘*nesne*’) arasında ortaya çıkmaktadır. Bu ayırmada, yeterince netleştiği üzere, bir ve aynı objeden (g)ayrı farklı iki ayrı ‘*nesne*’den bahsedilmeyip; tam da *Opus Postumum*’da ifâde edildiği gibi, bir ve aynı “obje”ye dâir farklı bağlantılarda (*Beziehung*) kurulan iki farklı tasavvur minvâlinden, “obje”nin tasavvuruna dâir farklı iki “veçhe”den (*respectus*) bahsedilmektedir. Yine bu saptamalar, obje ile kurulan iki farklı bağlantı minvâli olması hasebiyle, *tezâhür olarak nesne ile kendinde olduğu hâliyle şey* arasındaki klâsik ayırımı iptâl eder ve ayırımların objektif, yani ontolojik değil, sadece subjektif, yani özneye bağlı olarak yapıldığını gözler önüne serer. Söylemeye bile gerek yok ki, bu tür bir kavrayış, tam da Kant’ın “içindeki ahlâk yasası” ile “gök yüzündeki yıldızları” bir ve aynı kuşatıcı bağlantıda, klâsik ifâdesiyle, ontolojik düzlemde iki ayrı dünyada mevcûd olan iki ayrı ‘*nesne*’ arayışına girmeden yakalayabilmesine yönelik atılan temel bir adımdır.

O hâlde, *Opus Postumum*’a yeniden dönülürse, uzay ve zamandaki bir objeye nazaran, dâimâ kendinde şeyin (*Ding*) tasavvuru ile aynı şeyin tezâhür olarak tasavvuru arasında bir ayırım yapılması zorunludur. Bununla birlikte, ilki, yani kendinde şey için, teorik bilme bakımından herhangi bir yüklem tâyin edilemez. O, yalnızca saf bir kavrama yetisinin “mütekâbil”i (*Correlatum*) olarak, “verilebilen (*dabile*)” değil, “düşünülebilen (*cogitâbile*)” bir “X” olarak mütâlaa edilmelidir (OP, AA 22: 32-33). Böylece “kendinde şey (*Ding*) = X,” hislere verilen bir obje değildir; yani kendinde şey mevcûdiyyeti olan bir varlık (*existirendes Wesen*) olmayıp, fakat bir “X,” sadece bir prensiptir (OP, AA 22: 33-34). Diğer bir deyişle de “kendinde şey (*Sache*) = X” ya da “aklî obje (*objectum Noumenon*),” nesnelere tezâhür olarak temsîl edebilmek (O hâlde vâsıtalı bir biçimde bilmek) için kullanılan yalnızca bir fikir/tahayyül (*Gedanke*) olmak durumundadır (OP, AA 22: 416).

Görüldüğü üzere bu irdelemeler neticesinde, kavrama yetisinin fiilleri bir “ada”ya hapsedilmekte, tezâhür ve kendinde şey ayırımı yoluyla bu yeti, empirik nesnelere tanıma/bilme işlevi ile sınırlandırılmaktadır. Dahası, transendental farkındalık, yerine getirdiği sentetik birlik faâliyeti üzerinden bir yandan nesnelere tezâhür olarak yer

açarken, diğer yandan da özneye tezâhür olması bakımından bir yer açmaktadır. Böylece Kant'ın kendinde şey öğretisi, teorik bilginin kavrama yetisi tarafından sınırını gösterirken, sonradan ayrıntılı olarak tetkik edileceği üzere, özneye bir kendinde şey olması bakımından da yer açacaktır. Bu durumda kendinde şey kavramı, çifte bir vuruşla, hem sınır belirleyici olma anlamında negatif, hem de sınır kaldırıcı olma anlamında pozitif bir fonksiyon görmektedir. Bilindiği üzere bu son işlev, Kant'ın fenomenler ve numenler kavrayışı temelinde gelişerek, öznenin bir numen olarak tahayyül edilmesine kapı aralayacaktır. O hâlde burada, kavrama yetisinin sınırlandırılışını takiben, hissetme yetisinin de sınırlandırılışına, bu sefer fenomenler ve numenler ayrımı üzerinden yönelmek gerekmektedir.

### 1.1.2. “Fenomenler” ve “Numenler:” Hissetme Yetisinin Sınırlandırılışı

Kant'ın temel savlarından birine göre, kategorilerin birliğine tâbi nesnelere olmak bakımından düşünüldükleri sürece tezâhürlere “fenomenler (*Phaenomena*)” adı verilir (A 248-49). Ancak, sadece kavrama yetisinin nesnelere<sup>147</sup> olabilecek şeylerin (*Ding*) bulunduğu ve aynı şekilde bu tür şeylerin hissî görüye değil de aklî görüye verilebileceği kabul edilirse,<sup>148</sup> bu tür şeylere “numenler (*Noumena*)” denir (A 249). Dahası Kant'a göre, “tezâhür” kavramı zâten numenlerin objektif realitesini (*objective Realität*)<sup>149</sup> kendisinde

---

<sup>147</sup> Bu ve benzer pasajlarda, neden Kant'ın numenal olana dâir görünün, “akıl” değil de “kavrama yetisi” üzerinden mümkün olduğunu söylediğine dikkat çekmekte yarar bulunmaktadır. Kant, görünen o ki, hissî görüye verilenlerin kavrama yetisi yoluyla birlik altına alındığını savlarken; paralellik oluşturacak şekilde, aklın numenal düzlemde dahi birlik verici bir kullanımı bulunduğunu savunabilmek adına, numenlerin kavrama yetisinin görülemesine verilebildiğini ve bu verilme üzerinden aklın faâliyet gösterdiğini düşünmektedir. Dolayısıyla aklî/entellektüel görü, esâsen “akıl”ın değil, kavrama yetisinin görüsüdür. O hâlde Kant, her halükârda, aklın görülemeyeceği anlayışını korumaktadır. Felsefe tarihi ile bir karşılaştırma yapılırsa, sözgelimi aklî/entellektüel görünün mümkün kılıcısı Platon'da rûhun “düşünme kuvveti (*logistikon*)” denilen cihetken, Descartes'da yine rûhun “zihin (*mens*)” cihetidir. Diğer bir ifâdeyle aklî/entellektüel görünün mümkün kılıcısı, bu tür bir görüyü kabul edenler için en üst rûhsal yetiyken, Kant'da durum böyle değildir.

Bununla birlikte, yapılan bu değerlendirme, Kant'ın “pozitif” ve “negatif” numen anlayışlarını devre dışı bırakma üzerine kurulmuştur. Bir yönüyle, bu ayrımlar olmaksızın, Kant'a dâir yukarıdaki eleştiri yapılamaz. Ancak yine de tez yazarı, Kant'ın *niyetler sistemine* bakılarak bu tür bir eleştirinin imkânsız olmadığı düşüncesini, özellikle “A 249” ve “B 306”daki pasajlar üzerinde koruma taraftarıdır.

<sup>148</sup> Buradaki “numen” tanımı aslında, *KrV*'nin ikinci edisyonundaki ilgili bölüm irdelenirken görüleceği üzere, pozitif mânâda “numen”e gönderme yapmaktadır.

<sup>149</sup> Buradaki “objektif realite (*objective Realität*)” deyişi ile kastedilen, (daha önce irdelenen bir kavrama referansla), “transendental realite” olmak durumundadır.

barındırır ve nesnelere fenomenler ve numenler olarak bölümlenmesini haklı çıkarır. Böylece “dünya (*Welt*),” hisler dünyası ve düşünme yetisi dünyası (*Verstandeswelt*), Latince klâsik deyişle, “mundus sensibilis et intelligibilis” olarak ikiye ayrılmaktadır (A 249).

Kant’a göre, eğer hisler herhangi “bir-şey”i (*etwas*) sadece tezâhür ettiği hâliyle sunuyorsa (*vorstellen*), o zaman bu bir-şey, kendisi cihetinden bir şey (*an sich selbst ein Ding*) ve hissî olmayan bir görünün, yani kavrama yetisinin nesnesi olmak durumundadır. Diğer bir belirlemeyle de, hissetme vâsıtasıyla karşılaşılamayan (*angetroffen*), kavrama yetisinin empirik kullanımının nesnelere tezâhürler olarak idrâk etmeyi mümkün kılmasının aksine, nesnelere oldukları gibi tasavvur etmeyi imkân dahiline sokan ve son olarak yine kendisi açısından mutlak bir objektif realiteye (*objektive Realität*)<sup>150</sup> sahip bir bilgi (*Erkenntniß*) mümkün olmalıdır (A 249-50). Yine de “numen” kavramının bu şekilde tanımlanmasına rağmen, Kant sisteminin sınırlamaları gereği, böyle bir kavram “problematik” bir kavram olmak durumundadır (A 254-55).<sup>151</sup> Bu şekilde “numen” olarak adlandırılan ‘*nesne*,’ insanın sahip olduğu kavrama yetisi açısından bakıldığında, akli bir nesne (*intelligibeler Gegenstand*) değildir;<sup>152</sup> daha ziyâde bu kavram, bir problem olarak insanın düşünme yetisine verilmiştir. O hâlde, vurgulanarak belirtilirse, “numen” kavramı üzerinden kavrama yetisi, negatif cihetten bir genişleme kazanır. Yani kavrama yetisi bu irdeleme bağlamında, hissetme yetisi ile olan sınırlarından *düşüncesel* bir düzlemde kurtulup, kendilerinde şeyleri “numenler” olarak adlandırarak (A 256), düşünme yetisinin akıl denilen kısmı için bir yer açar. Şimdi, buradaki tartışmanın biraz daha derinleştirilerek, “numenler”in pozitif ve negatif mânâda ne demeye geldiğini araştırmak gerekmektedir.

*Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımındaki “Genel Olarak Tüm Nesnelere Fenomenler ve Numenler Olarak Ayrılmasının Temeli” başlıklı, ilk basıma göre kısmen eklemelerle revize edilmiş bölümünde Kant, kavrama yetisinin fenomen olması hasebiyle bir nesneyle bağlantı (*Beziehung*) kurduğu her durumda, bu yetinin kendisi için, eş zamanlı

---

<sup>150</sup> Daha önce belirtildiği gibi “transendental realitesi” olan bir bilgi kastedilmektedir.

<sup>151</sup> “Problematik” kavramı, hatırlanırsa, aklın idealarının incelendiği “3. Transendental İdealar” başlıklı bölümde tartışılmıştır. Oradaki tartışmalara binâen görüldüğü üzere, aklın problematik bir yapıya sahip idealarına yönelik çözümlenme, zemîn bakımından buradaki “numenler” irdelemesini öncelemektedir.

<sup>152</sup> Bu ifâde, hemen aşağıda, Kant’ın “pozitif” ve “negatif” bakımlardan “numen”lere yaklaşması ile açıklık kazanacaktır. Ancak kısaca belirtilirse, Kant burada yine “pozitif” mânâda “numen”den söz etmektedir.

olarak, sözkonusu nesne bağlantısından farklı olmak kaydıyla aynı nesneye dâir yeni bir bağlantı daha ürettiğini belirtir (B 306). Bu minvâlde çalışan kavrama yetisi, sözkonusu yeni bağlantıdaki nesnelerin kavramlarını üretebilir olarak kendisini tasarlamaya başlar. Ancak herhangi bir nesne tesisi için kavrama yetisinin kategorilerden başka bir aracı olmadığından, kavrama yetisi bu yeni türdeki nesnelerin, hislerden gelen bir veri olmadan, en azından tahayyülünü (*denken*) gerçekleştirmeyi dener. Böyle bir düşünce ise aslında bir yanılgıdan (*Schein*) başka bir şeyle sonuçlanmaz (B 306-07).

Bu noktada, kavrama yetisinin bir düşünme yetisi olması hasebiyle sözkonusu türdeki yanılgısına bakıldığında, aslında bu yanılgının, olumlu bir yönünün de olduğunu saptamak mümkündür. Zira bilindiği üzere, düşünme yetisinin dialektik kullanımında beliren çıkmaz sokaklar, “insan aklının şimdiye dek girdiği en yararlı yanlış yoldur, çünkü bu yanlış yol bizi bu dolambaçtan çıkaracak anahtar aramaya zorlar” (KpV, AA 05: 107). Bu anahtar ise şu hâlde, kavrama yetisinin sözü edilen bağlantıda ürettiği yeni ‘nesne’ tasavvurunun, yani “numen” fikrinin pozitif ve negatif açılardan ele alınmasını gerektirecektir.

Kant’a göre, görüleme tarzının (*Anschauungsart*) soyutlanmasına binâen, eğer *hissî görünün bir objesi olmaması cihetinden* bir şeyden (*Ding*) söz ediliyorsa, bu tür bir şeye “negatif” mânâda “numen” adı verilir. Bununla birlikte, *hissî olmayan bir görünün objesi olması* cihetinden bir şeyden söz ediliyorsa da, bu tür bir şeye ise “pozitif” mânâda “numen” adı verilir. Fakat bu son durumda, insana özgü olmayan, özel tarzda bir görüleme aktından söz edilmekte, dahası böyle bir görüleme tarzı insan için kavranılamaz olarak kalmaktadır (B 307).

Şimdi, bu son saptamalar ekseninde, pratik aklın meta-teorik zemîninin aslî sorusu, ‘nesne’ problemi bağlamında, kişinin kendisini “özgür” olarak düşünebilmesi, diğer bir deyişle de aklın pratik kullanımının “özne”sinin tesisi için, “kendi”nin hangi mânâda “numen” olarak tahayyül edildiğinin veya düşünülüşünün saptanmasında yatar.

## 1.2. “Sinn,” “Bedeutung” ve *Transcendental* “Bedeutung”

Felsefe kariyeri bakımından değerlendirildiğinde ve *magnum opus*'u *Saf Aklın Eleştirisi* merkeze alındığında, Kant'ın, aslında sisteminde son derece önemli bir rol oynadığı gösterilecek olan “Sinn” ve “Bedeutung”<sup>153</sup> kavramlarına, felsefe tarihinin sonraki evrelerindeki bir adlandırma kullanılırsa da “semantik” problemine sistematik olarak eğilmediği söylenebilir. Felsefe tarihçileri Kant'ın bu iki kavramının önemini son derece geç farketmiş, buna mukâbil de sözkonusu kavramlara yönelik felsefî ilginin, genellikle Frege'nin 1892 tarihli “Über Sinn und Bedeutung” başlıklı makalesiyle zuhur ettiği kabul edilmiştir. Klâsik felsefe tarihçiliği kavrayışı sürdürülürse, aynı minvâlde, Russell (kendisinin “tipler kuramı”yla da ilgili olan) 1905 tarihli “On Denoting” makalesinde Frege'yi eleştirel bir düzlemde takîb eder. Russell'ın hem öğrencisi hem de ustası olan Wittgenstein, 1922 tarihli *Tractatus Logico-Philosophicus* metninde, “[b]ütün felsefe dil eleştirisidir” (4. 0031) şiarından yola çıkarak, konuyu, doğabilimlerinin ve mantığın tümceleri merkezinde ve özellikle de negatif bir tarzda ele alarak, “bedeutungslos,” “sinnlos” ve “unsinning” kavramları ekseninde derinleştirir. Wittgenstein'in takîbçisi Carnap ise unutulmaz manifestosu “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”da (*Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Metafiziğin Elenmesi*) mantıksal çözümleme yoluyla metafiziğin tüm tümcelerinin “sinnlos” olduğunun ispatlanabildiğini ileri sürerek (1931: 219-220 & 1931/1966: 60-61); irdemesini sözcüklerin (*Wort*) “Bedeutung”u ve “tümce”lerin (*Satz*) “Sinn”i ekseninde geliştirir. Ancak tartışmalar “Analitik Felsefe” diye adlandırılan geleneğin sonraki dönemlerinde de devam etmiştir. Öyleki Strawson 1950 tarihli “On Referring” makalesiyle özellikle Russell çizgisini kritik ederek konuyu sürdürmüş, Russell ise 1957 tarihli “Mr. Strawson on Referring” başlıklı geç bir yazısında Strawson'a yanıt vermiştir.

---

<sup>153</sup> “Sinn” ve “Bedeutung” terimlerinin Türkçede nasıl karşılanabileceğine dâir daha önce bir çözümleme sunulmuş; söz konusu çözümlemeye binâen de terimler çalışmanın buraya kadarki kısmında ilgili tartışma üzerinden verilmiştir. Bununla birlikte çalışmanın bu ve bundan sonraki bazı bölümlerinde, mevzubahis iki terim ve ayrıca çözümleme yürütülürken kullanılacak olan Kant'ın bazı terimleri, hem okuyucuya bir karşılık dayatmama, hem Türkçede karşılanması son derece güç olan bu terimlerle ilgili bir karışıklığa düşmeme, hem de üstelik tez yazarının son derece önemli bir bölümde sakınlı davranmayı tercih etmesi adına, Almanca olarak kullanılacaktır.

Sunulan bu kısa perspektifle birlikte, problematik bir okumayla bakıldığında, tekrar edilirse, mevcûd zorluklara rağmen, “Sinn” ve “Bedeutung” kavramlarının felsefe sahnesine çıkarılmasının, aşağıda irdelemelerin göstereceği üzere, Kant’ın bir başarısı olduğu farkedilecektir. Dahası, son 20 yıllık bir zaman dilimi içerisinde yayımlanan bazı çalışmalar, Kant’ın ilgili kavramlarının ve bu kavramlarla bağlantılı bir dizi temel kavramın vazgeçilmezliğini, “Analitik Felsefe”nin de öncülü olacak şekilde göstermiştir. Coffa 1991 tarihli *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station (Kant’tan Carnap’a Semantik Gelenek: Viyana Durağına Doğru)* başlıklı derleme metninde ilk öncü çalışmaları sunmuştur. Hannah, 2001 tarihli *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy (Kant ve Analitik Felsefenin Temelleri)* kitabının ilk iki bölümünde konuyu yine semantik düzleminde son derece derinlikli olarak ele almıştır. Bu metnin özellikle “Kant and the Semantic Problem (*Kant ve Semantik Problemi*)” başlıklı ilk bölümü, “Materie (*madde, muhtevâ*)” ve “Inhalt (*içerik*)” kavramları bağlamında Kant sisteminin bilişsel semantik (*cognitive semantics*) düzlemdeki bir yorumunu sunmaktadır.<sup>154</sup> Çitil, 2000 tarihli “The Theory of Objects in Kant’s Transcendental Thought and Some Consequences of a Deepening of this Theory (*Kant’ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yolaçtığı Bazı Sonuçlar*)” başlıklı doktora tezinin dördüncü bölümünde, Kant’ın “Sinn” ve “Bedeutung” kavramlarını Frege’ninkilerle karşılaştırma ekseninde irdemiştir. Yine Çitil, 2002 tarihli “Kant’ın Transandantal Felsefesinde *Schein* Kavramının *Sinn* ve *Bedeutung* Kavramlarıyla Temellendirilmesi” makalesiyle bu sefer konuyu transendental felsefenin en merkezi kavramlarından biri olan “*Schein (yanılsama)*” kavramıyla bağlantısında yorumlamıştır. Son olarak Çitil, Kant felsefesini de kuşatma minvâli üzerinden, 2012 tarihli “*Matematik ve Metafizik – Kitap I: Sayı ve Nesne (Kant’ın Transandantal Düşüncesinin Derinleştirilmesi Yoluyla Nesne-Merkezli Bir Matematik Felsefesinin Geliştirilmesi)*” çalışmasında, ilgili kavram çiftini matematik felsefesinin temel bazı sorunlarını çözme cihetine giderek ele almıştır. Bu bakımdan, Coffa’nın bahsedilen kitabındaki ünlü sözü hatırlatılarak vurgulanabilir ki, “ister olumlu ister olumsuz mânâda olsun, 1800’lerden itibaren hemen hemen önemli her felsefi

---

<sup>154</sup> “Materie” için Hanna’nın kullandığı İngilizce karşılık “matter” olup, *KrV*’ye atıfla terim “hisse dayalı görüsel içerik (*sensory intuitional content*)” olarak tanımlanır. “Inhalt” için ise Hanna’nın kullandığı İngilizce karşılık “intension” olup, yine *KrV*’ye atıfla terim “kavramsal içerik (*conceptual content*)” olarak tanımlanır (Hanna, 2001: 18).

çalışmanın, Kant'a bir karşılık" olduğunu (Coffa, 1991: 7) kabul etmek âdetâ kendisini zorunlulukla duyurmaktadır.

Şimdi, tez çalışmasının şu ana kadarki bölümlerinin gösterdiği üzere, Kant'ın *teorik felsefe* sistemi, esâsen, hangi temsîl türlerinin hangi temsîl türleriyle meşrû bir çerçevede bağlantılı olduğunu, diğer bir deyişle de ne türdeki temsîllerin ne tür temsîllere yüklenip yüklenemeyeceğinin sınırlarının çizilmesinden ibârettir. Bu husus çeşitli örneklerle şu şekilde açıklabilir: "akıl" yetisinin bir temsîli olarak bir "idea"ya "kavrama yetisi"nin bir temsîli yüklenemez. Sözelimi "Tanrı bir cevherdir" ifâdesi, sistem gereği, "kavrama yetisi"nin kategorileri ancak görüsel temsîllere uygulanması gerektiğinden ve "Tanrı" da görüsel bir temsîl olarak *Gemüt'*e verilmediğinden yanılısama (*Schein*) içermektedir. Yine, "akıl" yetisinin herhangi bir temsîli (yani "idea"sı), "hissetme" üzerinden verilen görüsel temsîllere yüklenemez. Örneğin teorik açıdan, "tezâhürler, kosmo'lojik bağlantılar cihetinden birarada durur" ifâdesi meşrû olarak kurulamaz; zira "kosmos" kavramı, görü üzerinden verilenleri tesis etmez. Ancak, "tezâhürler, nedensel bağlantılar cihetinden birarada durur" ifâdesi, bu ifâde için "kavrama yetisi" kategorileri kullanıldığından meşrû bir önerme olmak durumundadır. Benzer olarak, ne "kavrama yetisi"nin "kategori"leri ne de "akıl"ın "idea"ları, "hissetme" alanında birer görüsel karşılık, yani görüsel nesne olarak idrâk edilemez. Mesela, "Tanrı" veya "Cevher," görüsel nesnelere olarak hissetme alanında yer almazlar. Böylece Kant bir yandan klâsik metafiziğe karşı çıkmada sağlam bir dayanak noktası sunarken, bir yandan da, aşağıda ayrıntılarıyla irdeleneceği üzere, "Sinn," "Bedeutung" ve "*transendental* Bedeutung" kavramları üzerinden, sözkonusu dayanak noktasını sağlamlaştırır. Ancak sözü edilen bu üç kavramsal yapının, aklın sadece teorik değil, aynı zamanda pratik kullanımında da gördüğü temel işlevler bulunmaktadır. O hâlde beklenir ki, bu üç kavramın, genel olarak '*nesne*' ve "temsîl"lerin meşrû kullanım yollarını gözler önüne sermenin yanında, aynı zamanda, aklın teorik ve pratik kullanımlarını da kuşatması gerekir. Diğer bir deyişle de, Türkçenin verdiği dilsel imkânlardan faydalanılarak vurgulanırsa, "Sinn," "Bedeutung" ve "*transendental* Bedeutung" kavramları, aklın farklı tür kullanımlarındaki *mânâ verme*<sup>155</sup> sorununu çözüm dâiresine taşınmalıdır. Bununla

---

<sup>155</sup> Burada kullanılan "mânâ" terimi, doğrudan doğruya "Sinn," "Bedeutung" ve "*transendental* Bedeutung" kavramlarının bir karşılığı olarak değil (tıpkı daha önce kullanılan '*nesne*' teriminde olduğu gibi), meseleyi üst bir perspektiften değerlendirebilmek adına kullanılmaktadır.



birlikte, yukarıda değinildiği üzere, Kant “Sinn” ve “Bedeutung” kavramlarına sisteminin son derece ölümcül önemi hâiz noktalarında değinse de, bütüncül bir analizden ne yazık ki uzak durmuştur. Tahkik ve tetkik edilebildiği kadarıyla Kant bu iki kavramı, bir yandan uzay, zaman, kavramlar, kategoriler ve idealar bağlamında, yani farklı “temsîl” türleri ekseninde; diğer yandan da genel olarak ‘*nesne*’ ve özel olarak da matematiksel ‘*nesne*’ler tartışması bağlamında ele almıştır.<sup>156</sup> Bu bağlamda konunun, kısaca belirtilirse, “temsîl” ve ‘*nesne*’ düzlemleri olmak üzere iki düzeyi bulunmaktadır. Burada, sözkonusu iki düzeye bir giriş yapabilmek adına, “Sinn” ve “Bedeutung” çifti ilkin ontolojik bir perspektifte “Vermögen” kavramı üzerinden ele alınacaktır.

### 1.2.1. “Vermögen”: Ontolojik Zemîn

Aklın teorik kullanımı irdelenirken, hatırlanacağı üzere, “Seele” ve “Gemüt” kavramlarına dâir bir karşılaştırma yapılmıştı. Burada, mânâ verme konusuna geçmeden önce, *mâna verilen* ve *mânâ veren* kavram çifti üzerinden ve esâsen rûhsal kuvvetlerin *transcendental düzlemdeki işleyişi* açısından, felsefe tarihi ile de bir bağ kurarak, yeniden bir değerlendirmeye gerek duyulmaktadır. Zira bilindiği üzere bu işleyiş, hem aklın teorik kullanımının alanının sınırlandırmakta hem de aklın pratik kullanımına yeni bir alan açmaktadır.

Kant’ın eleştirel felsefesini kuran üç temel metin, *Saf Aklın Eleştirisi (KrV)*, *Pratik Aklın Eleştirisi (KpV)* ve *Yargıgücünün Eleştirisi (KU)* incelendiğinde, “Vermögen” teriminin iki temel anlamda ve bu temel anlamlar bağlamında da çeşitli türemiş anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

*Yargıgücünün Eleştirisi*’ne göre, insan “Seele”sinde üç ana “Vermögen” bulunmaktadır: “Erkenntnisvermögen,” “Gefühl der Lust und Unlust” ve “Begehrungsvermögen.” Bu üç “Vermögen,” eğer “Autonomie,” diğer bir deyişle *a priori* ilkeler üzerinden belirlenirse “üst-düzey” (*Obere Erkenntnisvermögen*), ancak empirik ilkeler üzerinden belirlenirse de “alt-düzey” olarak adlandırılır. Kant felsefesinin esâs

---

<sup>156</sup> Bu belirlemeler şimdilik teorik felsefe düzleminde yapılmaktadır.

amacı da bu “üst-düzey” üç “Vermögen”in “Autonomie”sinin nasıl tesis edileceğini araştırmaktır (KU, AA 5: 196-198 & EEKU, AA 20: 245-246). Bu açıdan ilgili üçlü, Kant’ın eleştirel felsefesindeki üç temel yapıtta ana konudur: “Erkenntnisvermögen” *Saf Aklın Eleştirisi’nin*, “Gefühl der Lust und Unlust” *Yargıgücünün Eleştirisi’nin* ve “Begehrungsvermögen” de *Pratik Aklın Eleştirisi’nin* inceleme nesnesidir. Disiplinler bazında söylenirse de, bu üç temel “Vermögen” ve ilgili üç yapıt, sırasıyla, epistemoloji, estetik ve etiği tesis etmektedir. Felsefe tarihi ile ilgisinde düşünüldüğünde, bu anlamdaki “Vermögen”i, Platon’un, *Politeia* metninde, “psukhe”nin “pathos”ları olarak kavramsallaştırıldığı görülmektedir.<sup>157</sup> Platon’a göre, “psukhe”nin üç ana “pathos”u, sırasıyla, “epithumai,” “logistikon” ve “thumos”dur (*Politeia* 437b-441a). Bu çerçevede Platon “psukhe”nin bu üç “pathos”una, aynı zamanda “arkhe” adını da vermektedir.<sup>158</sup> *Politeia* metninde bu üç “pathos” veya “arkhe”ye aid üç “arete” sunularak çözümlene bütünlüğe vardırılır: “epithumai”nin “arete”si “sophron,” “logistikon”un “arete”si “sophê” ve “thumos”un “arete”si ise “andreaia”dır (*Politeia* 441c-442d). Şimdi, kavramsallaştırmasını esâs olarak bilme faaliyeti merkezinde sürdüren Kant’a göre ise, sözü edilen üç “Vermögen”in işleyişi (*Ausübung*) her zaman “bilgi”de (*Erkenntnis*) temellenirse de, dâimâ “Erkenntnisvermögen”de temellenir (EEKU, AA 20: 245). Diğer bir deyişle, “Seele”nin sözü edilen üç “Vermögen”i, kendileri de aynı zamanda birer “Erkenntnisvermögen” olan üç ayrı “Vermögen” üzerinden *a priori* belirlenim kazanır: “Erkenntnisvermögen”e saf ilkelerini veren “kavrama yetisi,” “Gefühl der Lust und Unlust”a saf ilkelerini veren “yargıgücü” ve son olarak “Begehrungsvermögen”e saf ilkelerini veren “akıl”dır (KU, AA 5: 196-198 & EEKU, AA 20: 245-246).

Bu kısa ama vazgeçilmez çözümlene açılarından özetlendiğinde, Kant’da “Vermögen” terimi ilk olarak, Platon’la bağ kurularak söylenirse, “Seele”nin “pathos” veya “arkhe”si anlamında kullanılmaktadır (“Erkenntnisvermögen,” “Gefühl der Lust und Unlust” ve “Begehrungsvermögen”). Aynı zamanda bu “pathos” veya “arkhe”lerin, hem üst hem de alt düzey belirlenimleri olmakta; “Autonomie” anlamına gelen üst belirlenim, Kant’ın çözmeye çalıştığı problemin merkezini işgal etmektedir. Kant, yine Platon’cu

---

<sup>157</sup> Yine konu ile ilgili olarak, Thomas Aquinas’ın kullandığı “potentia,” “virtus” ve “vis” terimleri dikkate alınmalıdır (Özellikle bkz. *Summa Theologiæ*, Ia. 84-89).

<sup>158</sup> Ayrıntılı bir çözümlene için bkz. Haşlakoğlu, 1997.

terimler üzerinden belirtilirse, bu üç “pathos” veya “arkhe”nin “arete”lerini, “Erkenntnisvermögen” ve bunun da üç ayrı “Vermögen”i merkezinde ele almakta, bu sondaki üçlü ise “Vermögen” teriminin ikinci ana kavramsallaştırma bağlamını göstermektedir. Ancak “Erkenntnisvermögen”in değişik veçheleri olan buradaki diğer üç “Vermögen,” bu konuyu araştıran ilgili metin *Saf Aklın* Eleştirisi’ne bakıldığında, farklı bir kavramsallaştırma içerisinden daha ele alınmaktadır.

Hatırlanacağı üzere Kant’a göre bilgi (*Erkenntnis*), “Gemüt”deki iki temel membadan (*Grundquelle*) doğmaktadır. Temsiller edinmek için, herhangi bir şekilde etkilendiği sürece *Gemüt*’ün alıcılığına “Sinnlichkeit,”<sup>159</sup> kendinden temsîl üretme “Vermögen”i veya bilgilerin kendiliğindenliği ise “kavrama yetisi” olarak adlandırılmaktadır. Kant’a göre bu iki “Vermögen”den biri diğerine tercih edilemez, çünkü onlar aynı orada insan bilgisi için temeldirler (A 51-52/B 75-76). Bu durumda, ilgili çerçevede bakıldığında “Vermögen,” *Gemüt*’ün birbirinden farklı türde işlev gören biri *edilgin* diğeri *etkin* iki kaynağına verilen isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak ikisi de birer “Vermögen” olan “Sinnlichkeit” ve “kavrama yetisi,” üst düzey üç “Vermögen” tarafından kuşatılır.

*KrV*’nin “A Dedüksiyonu”nda söz edildiği üzere, tecrübenin imkânının şartlarını taşıyan ve *Gemüt*’ün de herhangi bir “Vermögen”inden türetilmeyecek olan, “Seele”nin üç temel “Fähigkeit” veya “Vermögen”i bulunmaktadır: “Sinn,” “hayâlgücü” ve “farkındalık/saf-bilinç.” “Sinn” yoluyla *a priori* olarak çeşitliliğin icmâl edilmesi, “hayâlgücü” yoluyla çeşitliliğin sentezi ve aslî “farkındalık” yoluyla da bu sentezin birliği sağlanır (A 94). Bu üç “Vermögen”in empirik olduğu kadar *a priori* veya transendental kullanımları da bulunmaktadır (A 115-116).

Görüldüğü üzere, ilgili bağlamda, “Sinn,” “hayâlgücü” ve “farkındalık,” “Seele”nin “Fähigkeit” veya “Vermögen”i olarak nitelenmekte, bunların *Gemüt*’den türetilmeyeceği, dolayısıyla da *Gemüt*’ün “Sinnlichkeit” ve “kavrama yetisi” olarak sınıflanan iki “Vermögen”ini zemîn olarak öncelediği ifâde edilmektedir. Bu açıdan, “Sinn,” “hayâlgücü”

---

<sup>159</sup> “Sinn” terimi ile olan etimolojik bağlantıyı korumak için, daha önce “hissetme yetisi” olarak karşılanan bu terim, bu düzlemde aynen alınacaktır.

ve “farkındalık” anlamındaki üç “Vermögen”in mekânının “Seele,” oysa “Sinnlichkeit” ve “kavrama yetisi”nin mekânının ise “Gemüt” olduğu anlaşılmaktadır.

O hâlde, bu son çözümlene açısından yaklaşıldığında, “Erkenntnisvermögen” anlamındaki “Vermögen”in de biri *temel*, diğeri *türemiş* (diğer bir ifadeyle, tesise tâbi) iki ayrı tür “Vermögen” üzerinden kavramsallaştırıldığı netleşmektedir. Dahası, ilk *Eleştiri*’nin bir bütün olarak irdelenmesi, “Sinnlichkeit” ve “kavrama yetisi” yanında, *türemiş* anlamındaki diğeri “Vermögen”leri de açığa çıkarmaktadır: “Anschauungsvermögen” (örneğin, B xvii; vd.), “yargıgücü” (özellikle *bkz. KrV*’nin “İlkelerin Analitiği” bölümü) ve “akıl” (örneğin, Axi, A11/B24; vd.) bunlardan bazılarıdır. Felsefe tarihi ile ilgisinde değerlendirildiğinde, ister temel ister türemiş olsun, bilme ile ilgili bu anlamdaki “Vermögen”in de çeşitli şekillerde çözümlendiği görülmektedir. Örneğin, Aristoteles *Peri Psukhes (Rûh Üzerine)*<sup>160</sup> adlı metninde, “psukhe”nin çeşitli “dunamis”lerini, “aisthesis,” “phantasia,” “dianoia” ve “nous” (*bkz. özellikle 2. ve 3. Kitaplar*); Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii (Saf Aklın Yönlendirilmesi İçin Kurallar)* adlı Latince yazılmış metninde, “mens”in “facultas”larını “sensus,” “phantasia,” “memoria,” “imaginatione” ve “intellectus” adı altında (*bkz. özellikle, 12. Kural*) irdelemektedir.<sup>161</sup>

Şimdi, bu irdeleme uyarınca, aslında “Sinn” adını alan “Vermögen”in (icmâlin sentezi üzerinden hayâlgücüne ve birlik bakımından farkındalığa bağlı olması unutulmamak kaydıyla), tesise tâbi olan “Sinnlichkeit”ı da önceleyerek, “Seele”nin faâl olmasını temin eden *ilk mânâ verme fiillerini* mümkün kıldığı görülmektedir. Ancak bununla birlikte, “bilme/tanıma” etkinliği ile “düşünme/tahayyül” etkinliğinin birbirinden ayrılması, ‘nesne’nin “tezâhür-kendinde şey” ve “fenomen-numen” çiftlerinden yola çıkılarak tefrik edilmesi, böylece de aklın teorik kullanımının ortadan kaldırılarak (*Aufhebung*) aklın pratik kullanımına geçilmesi zorunluluğu, diğeri bir deyişle de *aklın saf kullanımının nihâî amacı*, Kant’ı, *ilk mânâ verme fiillerinde* kalmamaya zorlamaktadır. Bu durumda Kant, başta “Sinnlichkeit” ve bağlantılı yetiler ile ilgili olmak üzere *mânâ verme*

<sup>160</sup> Bu kitap genellikle “De Anima” olarak anılmaktadır.

<sup>161</sup> *A Kant Dictionary* adlı çalışmada Howard Caygill, felsefe açısından Almanca “Vermögen” teriminin, Yunanca “dunamis” ve Latince “facultas” terimlerinin çevirisi olduğunu belirtmektedir (*Bkz. “faculty” maddesi*). Gerçekten de Kant, eleştirel döneminin başlatıcısı kabul edilen *Hissî ve Aklî Dünyaların Form ve İlkeleri Hakkında (De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis)* adlı Latince kaleme aldığı eserinde, ilgili bağlamdaki “Vermögen” terimi için “facultas” sözcüğünü kullanmaktadır.

*fiillerinin* nasıl gerçekleştiğini açıklamak; sonra da aklın pratik kullanımında *mânâ verme fiillerinin* nasıl mümkün olduğunu göstermek zorundadır. Bu zorunluluk, Kant'ın *mânâ verme* ile ilgili olarak, Kopernikus Devrimi ekseninde dönerek, "Sinn"den "Bedetung"a, "Bedetung"dan da "*transendental* Bedetung"a doğru bir yolculuğa çıkmasını getirecektir.

### 1.2.2. Teorik Perspektifte Mânâ Verme

Şu ana kadar Kant'ın '*nesne*' kuramıyla ilgili farklı perpespektiflerden olmak üzere bir dizi kavram veya kavramsal örgü açıklanmış oldu. Bu bölümde, '*nesne*' kavramının teorik düzlemdeki derinleştirilmesi yeni bir çerçevede sürdürülerek *mânâ* vermenin imkânları ve sınırları tartışılacaktır. Konuya bir giriş yapmak için ise *a priori* ve *a posteriori* bakımlardan obje idrâkı ve nesne tesisi hakkında bir araştırma yapılması gerekmektedir.

Kant sistemi açısından genel olarak bir obje, hissetme yetisine verilen malzemenin, hayâlgücünün, farkındalık fiilinin aygıtları olarak kavramlarla bağlantı içerisinde gerçekleşen sentezi ekseninde içselleştirilerek, yani bir "yargı" fiili kurularak idrâk edilir. Bu durumda, ilk *Eleştiri* ekseninde, idrâk, yani yargı fiillerinin haricinde herhangi bir temsilden kendi başına bir kavram olarak söz edebilmenin imkânı olmadığı gibi (Çitil, 2013: 33), aynı şekilde kendi başına bir objeden de yargı fiillerinin haricinde söz edebilmenin imkânı yoktur. Bu durumda, obje ve kavramın birliği olarak bir yargı fiili, yine daha önce gösterildiği üzere, hayâlgücünün dışsallaştırma faâliyeti çerçevesinde, uzay-zamansal bağlantılarda yer alan olgu durumları olarak resmedilir. Bununla birlikte, sözkonusu içselleştirme ve dışsallaştırma faâliyetleri, hissetme yetisi üzerinden devşirilen malzemenin mâhiyyetine göre farklı tarzlarda gerçekleşir.

Hissetme yetisi, transendental felsefe açısından bakıldığında, bilgi '*nesne*'lerinin kurulmasında hem empirik bir malzeme hem de saf bir malzeme temin etmektedir. Diğer bir deyişle de, rûhun *Gemüt* cihetinin etkilenmesine bağlı olarak hissetmede, (*Gemüt*'e nazaran) dış'tan gelen empirik bir malzeme bulunurken; *Gemüt*'de, sözkonusu empirik malzemenin belirli bağlantılar içerisinde çerçevelemesine imkân tanıyan iç'te mukîm saf bir malzeme yer alır. Bu durumda, tanıma/bilme fiillerine konu olabilecek empirik ve saf

malzeme açısından, farklı iki tür yargı ve buna bağlı olarak da farklı iki tür obje idrâk edilir. Çitil'in 2000 ve 2012 tarihli çalışmalarını merkeze alarak, ancak ondan kısmen de olsa farklı bir terminoloji kullanma yoluna gidilerek, idrâkında empirik malzemenin bulunduğu objeye "tikel *a posteriori* obje" demek mümkündür. Bu minvâlde, tikel *a posteriori* obje, her zaman görüsel karşılığı, yani nesne (*Gegenstand*) ile birlikte mevcûd olarak kavranılır (Çitil, 2012: 25). Dolayısıyla da hayâlgücünün empirik malzemeye yönelik içselleştirme ve dışsallaştırma faaliyetleri, tek bir paranın iki ayrı yüzü gibidir.

Şimdi, ilgili konu, *Gemüt*'de mukîm olan saf malzeme açısından değerlendirildiğinde, hayâlgücünün içselleştirme faâliyeti üzerinden yine bir obje tesisinin gerçekleşmesi gerekliliği bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tür bir obje, tikel *a posteriori* obje ile bir paralellik kurma üzerinden, idrâkında saf malzemenin bulunması hasebiyle "tikel *a priori* obje" olarak adlandırılabilir. Söylemeye bile gerek yoktur ki, genel olarak matematiğin objeleri, kuruluşlarına binâen "tikel *a priori* obje" olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak tikel *a priori* objenin inşa yoluyla idrâkında, diğer bir deyişle de matematiksel '*nesne*'lerin kavranması sürecinde, bu objelerin empirik uzay-zamansal karşılığı, yani nesne (*Gegenstand*) bu objelerle birlikte mevcûd olacak şekilde tesis edilemez. Hayâlgücünün faâliyeti açısından bakıldığında, demek ki, tikel *a posteriori* objelere ilişkin içselleştirme ve dışsallaştırma bir arada mümkünken, tikel *a priori* objelere dâir içselleştirme ve dışsallaştırma, tikel *a posteriori* objelerdekine benzer bir tarzda, bir arada mümkün değildir. Yani tikel *a priori* objelerin uzay-zamansal ilişkilere tâbi empirik bir nesne olarak kavranmasından, onların dışsallaştırılmasından söz edilemez. O hâlde bu noktada, Kant sistemi açısından çözülmesi gereken temel bir problem bulunmaktadır: Matematiğin objeleri, eğer bu objelere empirik görüde rastlanmıyorsa, sözgelimi, birer "idea" mıdır? İrdelendiği üzere, akıl hiç bir minvâlde doğrudan doğruya empirik bir nesneye delâlet etmez (A 643/B 671). Yani "kendisine uygun düşecek hiçbir nesnenin görüde verilemeyeceği akıl mefhumu"na "idea" denir (V-Lo/Dohna, AA 24: 752). Farklı bir ifâdeyle de, "[i]dea derken, nesnelere hiçbir tecrübede verilemeyecek olan zorunlu mefhumlar" (Prol, AA 04: 328) anlaşılır. Eğer matematiksel objelere karşılık düşen nesnelere empirik görüde rastlanmıyorsa, akıl kendisine tekâbül ettiği farzedilen sözde bir nesnenin mefhumunu belirlemek için kullanılmaktadır ve bu da Kant sistemi

çerçevesinden bir “yanılgı”dan (*Schein*) başka bir şey doğurmaz. Dahası, eleştirel felsefe gereği, her tikel *a posteriori* obje, tikel *a priori* objelerle kurulması gereken bağlantılara göre kavranmak durumunda olduğundan, yani son derece yalın bir ifâdeyle, empirik bir nesnenin kavranılışında matematik biliminden kaynaklanan nicel belirlemeler bulunmak zorunda olduğundan; tartışılan bu problem, tikel *a posteriori* obje ve nesnelerin de kavranılışında bir “yanılgı”nın (*Schein*) mevcûd olduğunu getirecektir.<sup>162</sup> Ancak bu konunun öncesinde, sistem bakımından temel bir problem daha bulunmaktadır.

Kant sistemi çerçevesinde, irdelendiği üzere, temsîllerin sentezi hayâlgücüne, fakat bir temsîllere dâir yargı fiili kurmak için gerekli olan sentetik birlik ise farkındalığa bağlıdır. Bu husus, gerek *a posteriori* gerekse de *a priori* sentetik yargıların elde edilmesine imkân tanıyan işlemler dizisine gönderme yapar (A 155/B 194). Ancak, bir bilme fiilinin veya bilginin (*Erkenntniß*) “objektif realite”si bulunacak, yani bir bilme fiili veya bir bilgi bir nesneye delâlet (*beziehen*) edecekse, diğer bir deyişle de bir bilme fiili veya bilgi ilgili nesneye nazaran “Sinn” ve Bedeutung”u hâiz olacaksa, sentetik işlemlere önceliği olacak tarzda nesne belirli bir minvâl üzere özneye verilmelidir (A 155-56/B 194-95).<sup>163</sup>

Ancak Kant’a göre, uzay ve zaman bile, her ne kadar *Gemüt*’e verilen empirik malzemedен bağımsız olarak *Gemüt*’de *a priori* bir minvâlde temsîl ediliyor olsalar da, bunların tecrübe nesnelere dâir zorunlu kullanımları gösterilmezse, bu husus onların da “Sinn” ve “Bedeutung”dan yoksun olmaları sonucunu getirir (A 156/B 195). Bu durumda, tecrübenin imkânının koşulları aynı zamanda tecrübe nesnelere de imkânının koşulları

---

<sup>162</sup> Bu kısa çözümleme felsefe tarihine ileriye yönelik bir gönderme yapıldığında, “Mantıkçı Pozitivizm”in Kant ile olan bağı net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bilindiği üzere “doğrulamacı” bir “anlam kuramı” ile bir “anlamlılık ölçütü” olan “doğrulanabilirlik ilkesi”ne yaslanan mantıkçı pozitivizm, anlam teorisi bağlamında “bir önermenin anlamının ne olduğunu, bu anlamın nereden geldiğini açıklamaya çalışırken,” doğrulanabilirlik ilkesi bağlamında da “bir önermenin anlamlı olup olmadığını saptamaya yarayan bir ölçüt” aramaktadır (Irzık, 1992: 65-66). Böylece “[a]nlamı doğru ya da yanlış olabilmeye indirgemek, doğru veya yanlış olmayan, ya da bu değerlerden birini taşıdığı gösterilemeyen bir tümcenin anlamsız olduğunu söylemek” olanağını yaratırken (Denkel, 1997b: 202), aynı zamanda da, ne türden ifadelerin anlamlı, diğer bir ifadeyle, bilimsel/bilimsel olarak kabul edileceğini göstermektedir. Bu tür bir kavrayış Kant’ın terminolojisi açısından değerlendirildiğinde, bir önermenin görüsel bir karşılığının, diğer bir deyişle de bir önermenin olgu durumlarını temsîl etme imkânı bulunmadığı her durumda, ilgili önermenin mânâsız olduğunu kabul etmek kaçınılmaz olacaktır.

<sup>163</sup> Kant’ın meseleyi ele alış tarzının, her zaman olduğu gibi, empirik düzlemde başladığı unutulmamalıdır.

olduğundan, ister *a posteriori* ister *a priori* sentetik yargılar sözkonusu olsun, bu yargılar üzerinden mümkün bir tecrübe nesnesi kavranıyor olmalıdır (A 158/B 197).

Görüldüğü üzere, matematiksel, yani tikel *a priori* objelere dâir soru konusu edilen “Sinn” ve “Bedeutung” problemi, öncelikle, uzay ve zamana dâir temel bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, tikel *a posteriori* objelerin *a posteriori* sentetik yargılar üzerinden kavranması ve eşlik edecek şekilde uzay-zamansal belirlenimlere tâbi nesnelere olarak canlandırılmaları, zemîn olarak, tikel *a priori* objelerin *a priori* sentetik yargılar yoluyla kavranmasını ve bu kavrayış da nihâyet, uzay ve zamanın saf görü olarak kavranmasını zorunlu kılmaktadır. Şu hâlde, bu hususu netleştirmek ve derinleşebilmek adına, ilkin uzay ve zaman dâir olan “Sinn” ve “Bedeutung” probleminden başlamak, sonra da ‘nesne’ ve “temsîl” konuları üzerinden tartışmayı devam ettirmek uygun olacaktır.

### 1.2.2.1. *Topos*’un Çevrilmesi Yoluyla Mânâ Katma

*Eleştiri*’nin ikinci edisyonuna düştüğü kritik bir dipnotta Kant, hissetmenin saf formları olan uzay ve zamanın, sadece hissî “görü”lerin “form”u olmayıp, kendileri de aynı zamanda bir çeşitlilik (*mannigfaltig*) içeren “saf görü”ler olduğunu vurgular (B 160):

Gerçekten de geometride gerektirildiği üzere bir nesne olarak (*als Gegenstand*) temsîl edilen uzay, görünün formundan daha fazlasını, yani, görüsel bir temsilde (*in eine anschauliche Vorstellung*) hissetmenin formuna uygun olarak verilen çeşitliliğin biraraya getirilmesini (*Zusammenfassung*) ihtivâ eder. Bu nedenle, görünün formu sadece çeşitliliği, fakat formel görü temsîlin birliğini verir (*so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt*). Daha önce Estetik’de, bu birliği yalnızca hissetmeye yükledim, çünkü orada amacım yalnızca, pek tâbii ki hislere aid olmayan bir sentez gerektiren ve aracılığıyla uzay ve zamanın tüm kavramlarının ilk defa olanaklı hâle gelmesine imkân tanıyan [sentez kaynaklı] bu birliğin tüm kavramları öncelediğine dikkat çekmekti. Zira bu birlik vâsıtasıyla (kavrama yetisinin hissetmeyi belirlemede olduğu gibi), uzay veya zaman ilk defa görüler olarak verilir; bu *a priori* görünün birliği uzay ve zamana hastır, kavrama yetisinin kavramlarına değil (B 160-161).<sup>164</sup>

<sup>164</sup>Köşeli parantez içindeki ifâde eklenmiştir.



O hâlde, bu alıntı ile birlikte düşünüldüğünde, “Sinn” ve “Bedetung” problemine dâhil olması gereken problem öbeği, zamansal değil, ancak zemîn teşkîl etme ve birliktelik cihetinden düşünölmek kaydıyla, şu şekilde sınıflandırılabilir:

[I] “ $T^{APS} O$ ” / Tikel *a posteriori* obje: bu tür objelerin idrâkında malzeme olarak empirik hissî temsîller bulunmalıdır. Yani, tikel *a posteriori* objenin idrâkı, uzay ve zamandaki malzemenin çeşitlendirilmiş olması (“UZ Emp<sup>Çeş</sup>”) üzerine gerçekleşir. Aynı zamanda bu objelerin idrâkı için, tikel *a priori* objelerin (“ $T^{AP} O$ ”) idrâkı gereklidir. Ancak sürecin tamamlanabilmesi için, tikel *a posteriori* objelerin içlerinde yer aldıkları empirik (real) uzay-zaman *topos*’unun (“UZ<sup>Emp</sup> T”) tesisi elzemdir. Bu tesise binâen, “UZ<sup>Emp</sup> T”de tikel *a posteriori* objelerin karşılığı olan nesnelere (“ $T^{APS} N$ ”) kavranır.

[II] “ $T^{AP} O$ ” / Tikel *a priori* obje: bu türdeki objelerin idrâkında malzeme olarak saf hissî temsîller bulunmalıdır. Yani tikel *a priori* objelerin idrâkı, saf uzay ve zaman formlarının çeşitlendirilmiş olmasını gerektirir (“UZ Saf<sup>Çeş</sup>”). “ $T^{APS} O$ ” ile paralellik içinde düşünüldüğünde, tikel *a priori*, yani matematiksel objelerin de karşılığı olan nesnelere bulunması gereken matematiksel bir uzay-zaman *topos*’unun (“UZ<sup>Mat</sup> T”) tesisi gereklidir. Bu tesise binâen, “UZ<sup>Mat</sup> T”de tikel *a priori* objelerin karşılığı olan nesnelere (“ $T^{AP} N$ ”) kavranır.

[Ek I] “ $T^{APS} O$ ” ve “ $T^{APS} N$ ” kavrayışı için “[I]”de belirtilenlere ek olarak “UZ Saf<sup>Çeş</sup>”, “UZ<sup>Mat</sup> T” ve “ $T^{AP} N$ ” gereklidir.

[III] Gerek “UZ<sup>Emp</sup> T” gerekse de “UZ<sup>Mat</sup> T” birbiriyle bağlantılı olmak kaydıyla, ortak bir kök ekseninde tesis edilip kavranmalıdır. Bunun için ise ilkin, “ $T^{APS} O$ ” ve “ $T^{AP} O$ ” ile yine paralellik içerisinde, uzay-zaman objesinin *Gemüt* bakımından iç’de tasavvuru, yani yargı fiileri bakımından kuşatılması (“UZ<sup>iç</sup> O”) ve bu objenin *Gemüt* bakımından dış’da nesne olarak canlandırılması (“UZ<sup>Dış</sup> N”) gereklidir.

[Ek II] Hem “[I]” hem de “[II]”de belirtilenlerin tamamlanabilmesi için, ilâveten, sistem bakımında “UZ<sup>iç</sup> O” ve “UZ<sup>Dış</sup> N” gereklidir.

[IV] “Şematizm” bölümünde yer alan, “[d]ış his sözkonusu olduğunda tüm büyüklükler/nicelikler için saf sûret (*reine Bild*) uzay; genel olarak hislerin tüm nesnelere için ise saf sûret zamandır” (A 142-143/B 182) belirlemeleri uyarınca, hem “UZ<sup>iç</sup> O” hem

de “UZ<sup>Diş</sup> N” için ilk koşul, uzay-zaman’ın *Gemüt*’de saf bir sûret olarak (“UZ<sup>G</sup> SS”) tasavvur edilmesidir. Bu tasavvur, yani “UZ<sup>G</sup> SS,” esâsen “UZ<sup>İç</sup> O”dan başka bir şey değildir. Buna mukâbil, sözkonusu “UZ<sup>İç</sup> O”da sözü edilen “obje” tikel değil de bireysel olduğundan, adlandırmanın “bireysel uzay-zaman objesi” (“UZ<sup>İç</sup> O<sup>B</sup>”) olarak yeniden yapılması uygun olacaktır. Şimdi, sözkonusu saf sûret, yani “UZ<sup>G</sup> SS” veya “UZ<sup>İç</sup> O<sup>B</sup>,” *Gemüt* bakımından hayâlgücü marifetiyle çifte bir minvâlde canlandırılmalıdır. “UZ<sup>İç</sup> O<sup>B</sup>” bir yandan, *Gemüt*’e nazaran *iç’teki dış*, diğer yandan da yine *Gemüt*’e nazaran *dış’daki dış* olarak tesis edilmelidir. O hâlde, hemen anlaşılacağı üzere “UZ<sup>İç</sup> O<sup>B</sup>”nin *iç’teki dış* olması onun “UZ<sup>Mat</sup> T” anlamına gönderme yaparken; “UZ<sup>İç</sup> O<sup>B</sup>”nin *dış’daki dış* olması onun “UZ<sup>Emp</sup> T” anlamına delâlet eder. Bu bakımdan da “UZ<sup>İç</sup> O<sup>B</sup>”nin çifte bir minvâlde nesneleştirilmesi gerekmektedir: “bireysel” deyişini de ekleyerek tekrar revize edildiğinde, “UZ<sup>Diş</sup> NB” bir yandan “UZ<sup>Mat</sup> TB” diğer yandan da “UZ<sup>Emp</sup> TB” olarak tesis edilir.

[Ek III] Bu durumda da tekrar “[I]”ve “[II]”de belirtilenlere dönüldüğünde, “[IV]”ün zemîn olarak sistemin temelinde yer alması gerekmektedir.

O hâlde, daha önceki, *uzay ve zaman bile, her ne kadar Gemüt’e verilen empirik malzemedен bağımsız olarak Gemüt’de a priori bir minvâlde temsil ediliyor olsalar da, uzay ve zamanın tecrübe nesnelere dâir zorunlu kullanımları gösterilmezse, bu husus onların da “Sinn” ve “Bedeutung”dan yoksun olmaları sonucunu getirir (A 156/B 195)* şeklindeki belirleme asıl yerini bulmaktadır. Diğer bir deyişle, tecrübenin imkânının koşulları aynı zamanda tecrübe nesnelere de imkânının koşulları olduğundan (A 158/B 197), bu analiz neticesinde, uzay ve zamanın tecrübe nesnelere bakımından kullanılışı gösterilmiş olmaktadır.

### 1.2.2.2. ‘Nesne’nin Kuşatılışına Dâhil Olarak Mânâ Katma

Bilindiği üzere Kant matematiksel önermelerin analitik değil, esâsen sentetik bir faaliyete dayandığını savunmuştur. Böylece matematik, hem *a priori* hem de sentetik önermelerden oluşan bir bilim olarak idrâk edilmek durumundadır. Bu nedenle de

matematiğin önermeleri “ne sadece sistemli mantıki hesaplamayla (logical calculus) ispatlanabilirler ne de sadece mantık tarafından çıkarsanabilirler (deduced):”

Kant’a göre bu tip ifadelerin ispatlanabilmesi için bambaşka bir aktiviteye ihtiyaç vardır. Bu da Kant’ın “saf sezgide<sup>165</sup> inşâ etmek” dediği şeydir. Aritmetikte bu inşâ etme zaman içinde, geometride ise uzay içinde gerçekleştirilir (...). Böyle temellendirilmiş ifadeler de kendilerini apodiktik ve zorunlu olarak ortaya koyarlar (Bağçe, 2003: 29).

Ancak Kant’ın matematiği sentetik *a priori* önermelerden oluşan bir bilim olarak kavrama girişimi, onun matematikte gerçekleştirmek istediği devrimin sadece bir boyutunu temsil eder. Bu amaç ile ilgili temel ve vazgeçilmez karakterdeki bir diğer konu, Bağçe’nin ifâdeleriyle, “matematiksel doğrulardan ve önermelerden oluşmuş bütün bir sistemin bizim içinde yaşadığımız evrenin bilgisine uygulanabilirliğini ve nasıl uygulanabileceğini gösterme” hedefindedir (2003: 31). O hâlde,

Kant’ın en temel transandantal sorusunun, sezgilerimizin matematikte yeni bilgi kazandırmada nasıl kullanıldıkları değil de, bu şekilde elde edilmiş bilginin tecrübelerimize *a priori* ve kesin bir biçimde nasıl uygulanabiliyor olduğunu unutmamalıyız (Bağçe, 2003: 32).

Şimdi, Bağçe’nin uyarısı ile birlikte devam edilirse, Kant’ın daha önce sözü edilen “A 155-56/B 194-95”deki belirlemeleri uyarınca, bir bilme fiilinin veya bir bilginin (*Erkenntniß*) “objektif realite”sinin bulunması, “Sinn” ve “Bedeutung” kavramları cihetinden irdelenen temsillerin meşrû bir tarzda kullanılıp kullanılmadığını saptama yönünde bir ölçüt temin etmektedir. Diğer bir deyişle, bir önceki bölümde tartışılan mesele ile birlikte ele alındığında, temsillerin “Sinn” ve “Bedeutung”undan meşrû olarak söz edebilmenin koşulu, ya ilgili temsillerin bir ‘nesne’nin kuşatılışına dâhil olmasından ya da ilgili temsillerin kuşatılacak ‘nesne’nin *topos*’unu çevirmesinden geçmektedir. *Prolegomena*’da, geometri ile ilgili olarak konu şu şekilde netleştirilir:

(...) Saf Geometri’nin, sırf hissî nesnelere yönelmesi koşuluyla objektif realitesi olabilir; bununla ilgili temel ilke de şudur: hissî temsillerimiz hiçbir şekilde kendi başına şeylerin temsil edilmesi değil, sadece onların bize tezâhür ettikleri gibi temsil edilmesidir. Bundan da şu çıkar: Geometrinin önermeleri, şairane bir tarzda çalışan fantezimizin (*Phantasie*) belirlenimlerinin uydurduğu şeyler değildir. Aksi hâlde bu önermelerin realite cihetinden işler (*Wirklich*) nesnelere bir bağlantı (*beziehen*) sağlayabilmesinin zemîni bulunmazdı (Prol, AA 04: 287).

<sup>165</sup> Bağçe’nin “sezgi” olarak karşıladığı terim, çalışma içerisinde “görü” olarak karşılanmıştır.

Bu şekilde Kant, “UZ<sup>Mat</sup> TB”nin, hem “T<sup>APS</sup> O” hem de “T<sup>APS</sup> N” bilgisi, diğer bir deyişle de tikel *a posteriori* ‘nesne’nin tesisi için katkısını teslim eder:

Biçimini Geometrinin temel aldığı hissetme, dışsal tezâhürlerin imkânının dayandığı şeydir; demek ki bu tezâhürler, Geometrinin onların içine koyduklarından başka hiçbirşeyi içermezler (...). [H]issî dünyanın tüm dışsal nesnelere zorunlu olarak Geometrinin önermelerine noktası noktasına uygun düşmek zorundadır, çünkü hissetme, geometricinin ele aldığı dış görüş biçiminin (uzayın) aracılığıyla, o nesnelere sırf tezâhürler olarak önce olanaklı kılar (Prol, AA 04: 287).

Bununla birlikte, “UZ<sup>Mat</sup> TB”nin, sadece tikel *a posteriori* ‘nesne’ ile değil, tikel *a priori* ‘nesne,’ yani “T<sup>AP</sup> O” ve “T<sup>AP</sup> N” bilgisi ile de olan bağlantısının kurulması gerekmektedir. Böylece hemen anlaşılabilirliği üzere, temsillerin objektif realitesi ve bağlı olarak “Sinn” ve “Bedeutung” kazanmaları, temsillerin bir *topos*’a aid olarak ve ayrıca bir *topos*’un belirlenimlerini kuşanma sûretiyle kavranması anlamına gelmektedir.

Şimdi, önceki irdemelerin açığa çıkardığı üzere, “T<sup>AP</sup> O” idrâkı saf çeşitliliğin hayâlgücü marifetiyle transendental farkındalık tarafından birlik altına getirilmesine bağlı olduğundan, diğer bir deyişle de “T<sup>AP</sup> O” idrâkı saf çeşitlilik üzerinden “Sinn”i hâiz olduğundan, bu noktada irdelenmesi gereken asıl konu, “T<sup>AP</sup> N”nin nasıl objektif realiteye sahip olduğudur. Bu soru aynı zamanda, genel olarak tikel *a priori* ‘nesne’lere dâir “Bedeutung” meselesini de (“Sinn” kavramını da içererek) açacak anahtara sahiptir. O hâlde, başlangıç olarak, matematikteki kavram kullanımının ilk *Eleştiri*’deki irdemesine yönelmek gerekecektir.

Kant’a göre, geometri örnek olmak bakımından hatırdâ tutulursa, matematikteki tüm ilkeler ve bu bilimin konusu olan nesnelere (*Gegenstand*) *Gemüt*’de tamamen *a priori* bir minvâlde üretilmektedir (*erzeugen*). Ancak bu ilkeler ve nesnelere “Bedeutung”u empirik nesnelere, yani tezâhürlerde sergilenemiyorsa (*darlegen*), sözkonusu matematik ilkelerin ve nesnelere herhangi bir şekilde “bedeuten” fiili ile bir ilgisinin bulunduğu söylenemez. Bu yüzden, soyut bir kavramı hissî kılmak (*abgesonderten Begriff sinnlich zu machen*), yani o kavrama karşılık düşecek bir objeyi görüde serimlemek (*darzulegen*) gerekmektedir. Bu tür bir işlem olmaksızın sözkonusu kavram hem “Sinn”den hem de “Bedeutung”dan yoksun olacaktır (A 239-40/B 299). O hâlde, tekrar matematik üzerinden düşünülürse, bu bilimde sözkonusu gereksinim, bir “şekil”in (*Gestalt*) kurulması

(*Construction*) yoluyla giderilir. Bu şekil ise *a priori* bir tarzda hislere verilerek-sunulan (*den Sinnen gegenwärtige*) bir tezâhürdür (A 240/B 299).

Kavram, ilgili kavramlardan elde edilen sentetik ilkeler ve formüller yoluyla dâimâ *a priori* olarak üretilir; fakat mevzubahis kavramların kullanımı ve mümkün nesnelere olan bağlantısı (*Beziehung*) nihâî olarak başka bir yerde değil tecrübeye sağlanır (A 240/B 299).

Şu durumda, yukarıda geliştirilen irdelemedeki terminolojik yapı kullanılırsa, “T<sup>AP</sup> N”ye dâir “Sinn” ve “Bedeutung” probleminin çözümü, “T<sup>AP</sup> N”nin “UZ<sup>Mat</sup> TB”de kurulmasını, eşlik edecek şekilde de sözkonusu kurulum üzerinden tikel *a priori* ‘nesne’lerin tikel *a posteriori* ‘nesne’lerin belirlenebilmesinde yatmaktadır. Bu saptamalar, Kutlusoy’dan yararlanılarak şu şekilde özce açıklığa kavuşturulabilir:

Geometrinin görüsellik (algısalılık/sezgisellik) özelliğinden yola çıkan Kant’a göre, tüm *a priori* kavramların somut bir biçimde kurulabilmesi için geometrinin yapısında herhangi bir saf görü (algı/sezgi) temeli bulunmalıdır; öyleki, bu saf görü, kavramların genişle(til)mesini de olanaklı kılacak, bu çerçevede ortaya çıkacak olan sentetik *a priori* yargılar da bu görüde zorunlu olarak bulunanı içermiş olacaktır (...). Kant’ın bu yaklaşımında geometrik bir şeyi *a priori* olarak görebilmek/bilebilmek içinse, o şeyin görüsünün, yani tasarımının, o şeyin kendisinden yani gerçekliğinden önce gelmesi, sonra da bu tasarımın şey ile ilişki içine sokulması gerekmektedir (...) (Kutlusoy, 2006: 60-61).

Şimdi Kant, hem matematiğin zemîni olan uzay ve zamana hem de matematiksel ‘nesne’lere dâir olmak üzere “Sinn” ve “Bedeutung” kavram çiftinden söz etmekte; bununla birlikte konuyu tam anlamıyla ayrıntıları ekseninde ele almamaktadır. Diğer bir deyişle de ilgili iki kavram uzay-zaman ve matematiksel ‘nesne’ konusunda birlikte kullanılmaktadır. Durum bu olunca da netice olarak Kant’ın uzay-zaman ve matematiksel ‘nesne’ hususundaki “Sinn” ve “Bedeutung” irdelemesi, konuyu mümkün tecrübe ‘nesne’lerinin idrâk ve tesisine bağlamaktan öteye gitmemektedir. Buradan çıkarılabilecek en somut ve pozitif saptama, uzay ve zaman temsillerinin ve *a priori* tikel ‘nesne’lerin “Sinn” ve “Bedeutung”undan zorunlu olarak söz etmek gerektiğidir. Bununla birlikte, her ne kadar Kant’ın analizi bu konuda (genel olarak matematik bakımından) eksik kalsa da, mesele birer temsîl türü olarak “kavram”lara ve “kategori”lere geldiğinde “Sinn” ve “Bedeutung” çiftine yönelik belirlemeler netleşmeye başlamaktadır.

Burada, Kant'ın ünlü bir deyişini, bu deyişi tamamlayacak alıntılarla birlikte hatırlayarak, kavramlarla ilgili "Sinn" ve "Bedeutung" sorununa bir giriş yapılabilir:

İçerik olmaksızın düşünceler boş, kavramlar olmaksızın görüler kördür (A 51/B 75).

Bu minvâlde, "transendental mantık"da, "transendental estetik," yani hissetme üzerinden *a priori* olarak verilen bir çeşitlilik ile uğraşılır. Bu çeşitlilik, kavrama yetisinin saf kavramlarına bir malzeme (*Stoff*) temin ederek, kavramların "boş (*leer*)" olmasının önüne geçer ve saf kavramlara bir içerik (*Inhalt*) kazandırır (A 76-77/B 102). Saf kavramların bu içeriklenmesi ise bilindiği gibi "sentez" faaliyetine gönderme yapmaktadır. Bizzât sentez ise rûhun kör fakat vazgeçilmez bir fiili olan hayâlgücünün salt bir ürünüdür. Öyleki hayâlgücünün bu sentezi olmaksızın, hiçbir bilgiye sahip olamayız. Şu hâlde sentez, Kant'ın kendi sözleri kullanılırsa, aslen bir "Bedeutung"a sahip bilgiyi mümkün kılar (A 78/B 103).

Yukarıdaki belirlemelerle birlikte, sadece uzay-zamanın ve matematiksel 'nesne'lerin "Sinn" ve "Bedeutung"undan değil, aynı zamanda, herhangi bir bilginin ve saf kavramların da bu iki kavram çifti üzerinden değerlendirilmesi yapılabilmektedir. Böylece, Hanna'nın (2001: 18) değerlendirilmesinden yararlanılırsa, "malzeme (*Stoff*)" ve "içerik (*Inhalt*)" kavramları, sırasıyla, "Sinn" ve "Bedeutung" kavramları ile ilgili olmak durumundadır. Bu ilgiyi açabilmek için, ilk *Eleştiri*'den yapılacak betimlemelerle devam edilmesi uygun olacaktır.

Şimdi, her tezâhürde, yani "temsîl"de bir çeşitlilik ihtivâ edildiğinden, tezâhürlere dâir olan değişik algılar (*Wahrnehmung*), kendi başlarına *Gemüt*'de rapsodik bir demet oluşturmakta; Kant'a göre ancak irtibât (*Verbindung*) kurma, yani "sentez," diğer bir deyişle de hayâlgücünün katkısı üzerinden tezâhürlerin algısının "Sinn"i olduğundan söz edilebilmektedir (A 120). Ancak bu husus, Çitil'in (2002) son derece yerinde saptamasıyla, temsîllerin "Sinn"inin hayâlgücü üzerinden mümkün olduğunu değil, temsîllerin "Sinn"inden hayâlgücü ve kendiliğindenlik işlemleri gerçekleştikten sonra söz edilebileceğini ifâde etmektedir.

Bu durumda, çeşitliliğin sentezi olmaksızın, temsîllerin "Sinn"inden söz edilemeyeceği gibi, çeşitliliğin sentezi ve bu senteze öncel olarak bir çeşitliliğin verilmesi olmaksızın saf kavramların ya da temsîllerin "Bedeutung"undan da söz edilmez. Diğer bir

belirlemeyle, kategoriler sadece *Gemüt*'ün hissetme cihetinden kaynaklanan değişiklikler için kullanılabilir. Kant'ın sözleriyle, hissetmeden elde edilen verilerin bulunmadığı bir durumda kategoriler sırf “düşünce formları (*Gedankenformen*)” olarak adlandırılmak durumunda olup, objektif bir realiteye sahip değildirler (B 148). Çünkü kategorilere,

[a]ncak bizim hissî ve empirik görümüz bir “Sinn” ve “Bedeutung” temin edebilir (B 148-49).

Aynı anlayışı, hayâlgücünün transendental işlevi olan “şematizm” irdelemesinde de devam ettiren Kant'a göre, transendental dedüksiyon ile bağlantı içerisinde düşünüldüğünde, kendilerine karşılık gelecek bir nesnenin veya en azından bir nesne tesis etmek için gerekli bir malzemenin verilmediği durumlarda, kategorilerin “Bedeutung”undan söz edilemez (A 139/B 178). Bu noktada Kant, saf görünümün hayâlgücü üzerinden belirlenmesini merkeze alarak, ancak şematizm faaliyetinin kategorilere bir “Bedeutung” kazandırdığını vurgular:

Bu nedenle, saf kavrama yetisinin kavramlarının şemalaştırılması, bu kavramların bir objeye delâlet (*Beziehung*) etmesinin, diğer bir deyişle de bir “Bedeutung” kazanmasının tek hakîki ve de asıl koşuludur (A 145-46/B 185).

Kant'a göre, bu durumda, şematizm faâliyeti, bir taraftan kategorilerin empirik nesnelere yönelik kullanımı temin eder (*realisieren*), yani onların “Bedeutung” kazanmasını sağlarken; diğer taraftan da, eleştirel sistem gereği, kategorilerin tecrübe ötesi kullanımlarını (teorik düzlemde!) yasaklar (A 146/B 186-86):

(...) “Bedeutung” hissetme yetisinden kaynaklanır ve böylece kavrama yetisi kullanımı hem mümkün olur hem de belirli koşullarla sınırlanır (A 147/B 187).

O hâlde, daha önce yapılan bir belirleme tekrarlanırsa, birer temsîl olarak saf kavramların veya kategorilerin “Sinn” ve “Bedeutung”undan söz edebilmenin koşulu, kategorilerin kullanımına imkân tanıyacak şekilde hissetme üzerinden malzeme alınabilmesine ve bu malzemenin de bir objeye delâlet etmesinde yatmaktadır. Böylece kategoriler, bir ‘nesne’nin *kuşatılışına* dâhil olmak bakımından “Sinn” ve “Bedeutung”a sahip olurlar. Bu koşul ise tekrar vurgulanarak belirtilirse, hayâlgücünün şematizm faâliyetini gerektirmektedir.

Şimdi, şematizm olmaksızın kategoriler sırf “düşünce formları (*Gedankenformen*)” olarak adlandırılır (B 148). Ancak, “düşünce formları” olarak kategoriler, empirik ‘nesne’leri belirlemek için kullanılamayacağına göre, Kant bu deyiş ile ne kastetmektedir? Dahası, uzay-zamanın, matematiksel ‘nesne’lerin ve temsîllerin, yani kategorilerin “Sinn” ve “Bedeutung”undan söz edilebiliyorsa, aklın pratik kullanımında temel mefhumlar olarak ortaya çıkacak “idealar”dan da bu iki çift üzerinden söz edilebilir mi? Bir başka deyişle de pratik alanda *mâna vermenin eleştirel* koşulları Kant sistemi içerisinde nasıl tesis edilecektir? Öyleki bu tesis, aynı zamanda, teorik kullanımdan pratik kullanıma geçişe izin verecek şekilde gerçekleşsin?

### 1.2.3. Pratik Perspektifte Mânâ Vermeye Giriş: *Transendental* “Bedeutung”

*Saf Aklın Eleştirisi*’nin “Transendental Dialektik” bölümünün “Saf Aklın Mefhumları Üzerine” başlıklı ilk kitabında Kant “idealar” ile ilgili son derece önemli bir saptama yapmaktadır. Bu saptamaya göre, idealar üzerinden bir nesne belirlenim altına alınamasa da, idealar, her şeye rağmen ve belki hiç farkedilmeyen bir şekilde, kavrama yetisinin genişle(til)mesi ve son derece özel tarzda bir kullanımı için bir kânûn işlevi görebilirler (A 329/B 385-86). Buna göre idealar, “doğa kavramlarından pratik kavramlara bir geçiş”i temin edebilir ve öyleki “ahlâk” alanında üretilen idealar ile aklın spekülâtif bilgileri arasında bir bağlantı keşfedilebilir (A 329/B 385-86). Şimdi, bu türdeki bir bağlantının ne olabileceğine geçmeden önce, kısa bir değerlendirme yapılması uygun düşecektir.

İrdelendiği gibi, “Sinn” ve “Bedeutung” kavramları, teorik perspektifte, Kant tarafından, rûhta bulunan bir “Vermögen,” yani “Sinn;” bu kuvvet üzerinden *Gemüt*’ün alırlık yanının canlanması, yani “Sinn” edinilmesi; edinilenlerin de hayâlgücü ve saf farkındalık üzerinden gerçekleşen faâliyet ile tecrübeyi tesis etmesi bağlamına yerleştirilerek değerlendirilmektedir. Kant her ne kadar bu iki kavramı berrak bir biçimde tanımlamasa da, bu iki kavram çifti üzerinden eletirel felsefeye dâir bir saptama yapmanın yolu, şematizm faâliyetinden geçmektedir. Ancak şematizm, yani hayâlgücünün saf sentezi gerçekleştirilebildiği takdirde “Sinn” ve “Bedeutung” çiftinden söz etme imkânı bulunmaktadır. Bu durum ise hiç kuşkusuz, Kant’ın, klâsik metafizikte kullanılan “cevher,”



“birlik” ve benzeri kavramların, ancak tecrübenin tesisine dönük olarak kullanılabilmesi yönündeki kararlılığının bir getirisidir. Yani şematizm olmaksızın kategoriler sırf “düşünce formları (*Gedankenformen*)” olarak kalacaklardır. Bu durumda, Wittgenstein’in *Tractatus*’unda farklı bir amaç için kullanıldığı üçlü bir kavram örgüsü ile belirtilirse, kategoriler bir “Sinn”e sahip olamayacaklar, yani “Sinn-los” kalacaklardır. Yine de ilginç bir biçimde Kant, kategorileri nitelendirmek için “düşünce formları” ifâdesini kullandığından, aşağıda görüleceği üzere, kategoriler “Un-sinn-ig” olarak da kabul edilemeyeceklerdir (Kant, tahmin edilebileceği üzere, kategorilerin “Un-sinn-ig” olmasının önüne geçmek için transendental “Bedeutung” kavramı üzerinden bir savunma gerçekleştirecektir).

Şu hâlde, çok genel bir ifâdeyle ama ayrımlara da mümkün olduğu kadar dikkat ederek söylenebilir ki, “Sinn” kavramı tecrübenin tesisinde kendisine *mânâ verilen* ile ilgili olmak durumundadır. *Mânâ vermenin* objektif realite ile olan bağı dikkate alındığında, tecrübeye *mânâ katanlar*, tecrübenin, tecrübe edilenden gelmeyen bileşenleri olarak uzay-zaman, matematiksel ‘nesne’ler ve kategoriler olmak durumundadırlar. “Bedeutung” kavramı ise tecrübeye *mânâ katan* bileşenler arasında yer almayıp, âdetâ *mânâ verme* sürecinin tamamlanmasının bir göstergesidir. Bu noktada, “Sinn” için *mânâ vermenin* alınma ciheti, “Bedeutung” için de *mânâ vermenin* tamamlanış ciheti şeklinde bir tanım geliştirmek mümkün görünmektedir.<sup>166</sup> Aklın teorik kullanımından pratik kullanımına geçişi anlamak için, bu durumda mesele, ideaların *mânâ verme* imkânına sahip olup olmadıklarını araştırmaya dönmek zorundadır. Ancak bu meseleye bir giriş yapabilmek için, tekrar kategorilerin “düşünce formları” olması hususundan yola çıkmak gerekecektir.

*Eleştiri*’nin “Genel Olarak Tüm Nesnelere Fenomenler ve Numenler Olarak Ayrılmasının Temeli” başlıklı bölümünde Kant, kavrama yetisinin ilkelerinin ve kavramlarının transendental değil, sadece empirik bir kullanımı olabileceğini belirtmektedir.<sup>167</sup> Buna göre, bir kavramın transendental kullanımı, kavramın bizzât şeylere veya kendinde şeylere bağlanmasını (*beziehen*); bir kavramın empirik kullanımı ise kavramın sadece tezâhürlere, yani mümkün tecrübenin nesnelere bağlanmasını

---

<sup>166</sup> Ancak unutmamak gerekir ki, Kant sistemi gereği, yukarıda incelendiği üzere, *mânâ katan* bileşenlerin de *mânâ verme* faaliyetine girmesi gerekmektedir.

<sup>167</sup> Buradaki belirlemelerin, hâlâ, aklın teorik kullanımı düzleminde yapıldığını hatırd tutmak gerekmektedir.

(*beziehen*) ihtivâ eder. Şu hâlde, her kavramın empirik kullanımı için, ilk olarak, kavramın veya düşünmenin mantıksal formu, ikinci olarak da kavramın bağlanabileceği (*beziehen*) bir nesnenin verilmesi gerekmektedir (A 238-39/B 298):

Kavramın kuşatacağı bir nesne verilmeksizin, kavram hem “Sinn”den hem de tamamen içerikten (*Inhalt*) yoksun olacaktır. Yine de bu durumda bile kavram, bir verinin, bu veri ne türde olursa olsun, mantıksal fonksiyonunu (*logische Function*) bizzât kavram olarak kurma imkânını hâizdir (A 239/B 298).

Kant’a göre, eğer şematizim üzerinden elde edilen sınırlandırıcı koşula uyulmaz, yani hissetme tarafından çizilen sınıra riâyet edilmezse, kategoriler sadece empirik değil, sanki “saf (*rein*)” bir “Bedeutung”<sup>168</sup> sahipmiş gibi düşünülür.<sup>169</sup> Böylece saf “Bedeutung”u olduğu savlanan kategorilerin, bizzât şeyleri oldukları gibi tahayyül etmeye veya düşünmeye (*denken*) hizmet ettiği kabul edilir. Bu durumda şematizm ortadan kalktığından, kategoriler, şeyleri tezâhür ettikleri gibi temsîl etme zorunluluğundan kurtulacak, sanki şematizmden bağımsız bir “Bedeutung”<sup>170</sup> a sahipmiş gibi görülecektir (A 146-47/B 186):

Gerçekten de, her türlü hissî koşuldan arıldıktan (*Absonderung*) sonra bile kategoriler için geriye bir “Bedeutung” kalmaktadır. Ancak sadece mantıksal (*logische*) bir “Bedeutung”dur bu. Öyleki mantıksal “Bedeutung” [ne türde bir temsîl olursa olsun] temsillerin birliği ile ilgilidir. Fakat bu tür bir birliğe aid hiçbir [empirik] nesne yoktur. Sözkonusu birlik üzerinden hiçbir objenin kavramı kuşatılmadığından, bu birliğe dâir [empirik düzlemde] bir “Bedeutung”<sup>170</sup> dan bahsedilemez (A 147/B 186).

Kant’ın vurguladığı üzere, örneğin sürekliliğe dâir olan hissî belirleme atıldığında, “cevher” kavramı, ancak “özne (*Subjekt*)” olarak düşünülebilecek “bir-şey”e (*Etwas*) delâlet eder (*bedeuten*). Bu “bir-şey” ise başka bir şeyin yüklemi olamaz (A 147/B 186).<sup>171</sup>

<sup>168</sup> Aslında “saf (*rein*)” *akılın eleştirisi*, açıkça farkedilmektedir ki, “saf (*rein*)” bir “Bedeutung”u olduğu düşünülen kavramların eleştirisidir. Bu noktada, saf kavramlar ile idelar arasında da esâsen bir fark bulunmamaktadır.

<sup>169</sup> Dikkat edilmelidir ki, “idealar” ile ilgili araştırmada gösterildiği gibi, idealar tam da hissetmenin sınırlandırıcı koşullarından ayrılarak yakalanan saf kavramlar veya mefhumlardır. Böylece idealara hissetme yönünden hiçbir nesne karşılık düşmez; zira onlar hissetmeye verilenleri tesis etmek için kullanılamazlar. O hâlde, açıkça görülmektedir ki, transendental “Bedeutung”<sup>170</sup> a sahip olması açısından ele alınan kategoriler, ideaların yeni bir “kılıf” altında ele alınmasından başka bir şey değildir. Kant için sorun, ister kategorilerin transendental “Bedeutung”u cihetinden alınsın, ister idealar üzerinden söz edilsin, tecrübeye mânâ vermeyen mefhumların ne tür bir fâaliyet alanına mânâ vermek için kullanılacağıdır.

<sup>170</sup> Köşeli parantez içindeki ifâdeler tez yazarınca metne eklenmiştir.

<sup>171</sup> Bu ifâdeler, transendental “Bedeutung”<sup>170</sup> a sahip kategoriler ile idealar arasındaki *karındaşlığı* âdetâ perçinlemektedir. Hatırlanırsa, artık bir yüklem (*Prädicat*) olmayan özne (*Subjekt*), “düşünenen öznenin mutlak (koşulsuz) birliğini kapsamaması” bakımından “rûh (*Seele*)” ideasına tekâbül etmektedir.

Bununla birlikte, bir nesnenin kavramı transendental “Bedeutung”a yükseltilir yükseltilmez,<sup>172</sup> o kavram üzerinden bir tezâhür idrâk edilemeyeceği gibi, aynı zamanda kavramın transendental nesnesi de bilenemez (A 190-91/ B 236).

Düşünme, verili görüleri bir nesneye bağlama (*beziehen*) fiilidir. Eğer ilgili görününün sunulmuş-minvâli (*Art*) herhangi bir şekilde verilmemişse, o zaman nesne sadece transendentaldır ve kavrama yetisinin kavramı transendental bir tarzda kullanılmış demektir; yani kavram, genel olarak çeşitlilik düşüncesinin birliğini kapsar. Şimdi, bizim için imkân dahilindeki tek görüleme tarzı hissî görünün koşulundan soyutlanacak olursa, saf kategori yoluyla hiçbir obje belirlenemez; daha ziyâde böyle bir durumda, saf kategorilerin farklı kipleri ile uygunluk içerisinde genel olarak bir objenin düşünce tasavvur edilir (A 249/ B 303-04).

Kategorilerin bu şekilde transendental kullanımı, aslında hiç de meşrû bir kullanım değildir. Diğer bir ifâdeyle, kategorileri transendental olarak işletmek vâsıtasıyla herhangi bir sentetik *a priori* önerme elde edilemez (A 247-48/B 304-05). Bununla birlikte dikkat edilmelidir ki, buradaki sentetik *a priori* önermeler, aklın teorik kullanımında elde edilmesi umulan önermeler olmak durumundadır. Diğer bir deyişle, empirik düzlem sözkonusu olduğunda nesne “belirleme”nin ötesine geçemeseler, yani transendental olarak kullanılamasalar da, Kant’a göre “saf kategorilerin, hissetmenin formel koşullarından bağımsız olarak, transendental bir ‘Bedeutung’ları bulunmakta”dır (A 248/B 305). Daha da açıkçası,

[e]ğer empirik bir bilme fiilinden (*Erkenntniß*) kategoriler sayesinde mümkün olan tüm düşünme fiillerini (*denken*) çekip çıkaracak (*wegnehmen*) olursam, o zaman geriye herhangi bir nesnenin bilgisi kalmaz. Zira salt görü yoluyla hiçbir şey düşünülemez ve dahası görü denilen bendeki hissetmenin bu etkilenimi, hiçbir biçimde herhangi bir obje ile bir bağ (*Beziehung*) kurulmasına imkân tanıyacak bir temsîli tesis edemez. Ancak bunun tam aksine, [empirik bir bilme fiilinden] tüm görüyü çekip çıkaracak olursam, geriye hâlâ düşünmenin formu (...) kalmaktadır. [İşte tam] bu nedenle de sözkonusu saptama ekseninde kategoriler (...) hissî görüden öteye uzanırlar (A 253-54).<sup>173</sup>

*Pratik Aklın Eleştirisi’nden yararlanılarak somutlaştırılırsa, transendental “Bedeutung” mefhumu üzerinden düşünme kuvvetinin kazandığı genişleme, temel bir*

---

<sup>172</sup> Bir kavramın transendental transendental “Bedeutung”a yükseltilmesi, hemen anlaşılabilirliği üzere, aslında “ön-kıyas” işleminden başka bir şeyi imlemez. Yine bir hatırlatma yapılırsa, saf aklın kendisine has ilkesi, ön-kıyaslara dayalı olarak, kavrama yetisinin koşullu bilgileri için, bu koşullu bilgileri tamamlayacak olan koşulsuz olanı bulma arayışından başka bir amaçtan doğmaz (A 307/B 364). Koşulsuz olan ise söylemeye bile gerek yoktur ki, tam da hissetmenin belirlenimlerinden arınma yoluyla yakalanır.

<sup>173</sup> Köşeli parantez içindeki ifâdeler tez yazarınca metne eklenmiştir.

problemi çözmektedir: Aklın spekülâtif kullanımı bağlamında yasaklanan kategorilerin hisler ötesi, yani transendental kullanımı, aklın pratik kullanımı sözkonusu olduğunda, bu kullanımın objelerine nasıl realite kazandırmaktadır?

[S]öz konusu realite, burada,<sup>174</sup> kategorilerin teorik belirlemesine ve bilginin hisler ötesi alana doğru genişletilmesine kadar varmıyor; yalnızca şu anlatılmak isteniyor: kategoriler hep bir obje ile bağlantılıdır (Beziehung) (...) (KpV, AA 05: 5).

Yine Kant'ın aynı metinde belirttiği üzere, aklın bir nesne ile ilgili her türlü kullanışı için, kavrama yetisi kavramları, yani kategoriler gereklidir ve kategoriler olmaksızın hiçbir nesne düşünülemez (KpV, AA 05: 136):

Bunlar,<sup>175</sup> aklın teorik kullanımına, yani bu tür bir bilgiye ancak temeline her zaman hissî olan bir görü yerleştirilince, dolayısıyla yalnızca olanaklı bir tecrübe objesinin onlarla temsil edilmesi için uygulanabilirler. Şimdi burada, bilinmek için kategorilerle düşünülmesi gereken, herhangi bir tecrübeye verilmeyen aklın idealarıdır. Ama burada sözkonusu olan, bu ideaların objelerinin teorik bilgisi değil, onların objelerinin olup olmadığıdır (...). [K]ategoriler hep genel olarak bir objeye delâlet ederler (bedeuten) –bu obje bize hangi minvâlde (Art) verilmiş olursa olsun. Şimdi, bu idealara uygulanması gereken kategorilere hiçbir görü nesnesi verilmez; ama böyle bir objenin işler olduğu (wirklich), dolayısıyla yalnızca bir düşünce formu olarak kategorilerin boş olmayıp “Bedeutung” a sahip olduğu (...) yeterince sağlama bağlanır (KpV, AA 05: 136).

### 1.3. Özgürlük Antinomisi

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin “Transendental Dialektik” bölümünde Kant, genel olarak aklın kullanım tarzlarını sistematik olarak sınıflandırdıktan sonra, geleneksel metafiziğin temel problemlerini eleştirel felsefe çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre, “rûh,” “kozmos” ve “Tanrı,” diğer bir deyişle de, sırasıyla “rasyonel psikoloji,” “rasyonel kozmoloji” ve “rasyonel teoloji” ile ilgili olmak kaydıyla keskin bir eleştiri gerçekleştirilir. Daha önce ele alındığı üzere hatalı akıl çıkarımlarının saptanmasına dayalı olarak ilerleyen eleştiri, salt negatif değil, aynı zamanda aklın pratik kullanımına geçiş temin edecek pozitif çözümler barındırmaktadır. Hatırlatılacak olunursa, idelara “aklî argümanlarla, üç kıyas biçiminden birine dayanan ve bir koşullar dizisiyle ilgili olarak, koşula tâbi olmayan

---

<sup>174</sup> Yani “pratik akıl” da.

<sup>175</sup> Yani “kategori” ler.

belirli bir mefhuma götüren, geriye doğru giden bir sentez ile ulaşılır.” Ancak Wood’un son derece yerinde saptamasıyla,

tüm görülerimiz hissî olduğu halde ve sadece akıl tarafından üretilen bir ideanın nesnesine dair görüye sahip olmadığımız halde, ideanın nesnesinin tekliğinin veya tekilliğinin, bir nesneyi bilmek için ihtiyaç duyduğumuz hissî görünün yerini fazlasıyla tuttuğu zannına kolayca kapılabiliriz.

Aklın idealarına ulaşan ve ideaları araştırmalarında aklın gerektirdiği gibi kullanan herkes, ideaların doğası ile işleyişinin, nesnelere mevcutluğunu de teminat altına alan bilgisini a priori olarak bize sağladığı yanılışına işte bu şekilde düşer. Aslında, bu yanılışmaya düşmeyecek kişi, bizzat aklın bize düşündürdüğü, aklın en üst birliğini de düşünemeyecektir. İdeaları bir zorunlu diyalektiğin veya yanılışma mantığının odak noktası yapan şey budur. Aklın diyalektik bakımından görevi, diyalektikten sakınmak değildir; çünkü bu aynı zamanda, aklın gerektirdiği düşünme yolundan sakınmak olacaktır. Aksine, doğru yol bu idealara ulaşmak, bunların niçin aklın düşünebilmesi için gerekli olduğunu; fakat aynı zamanda diyalektik yanılışmanın kaçınılmaz kaynağı olan kavramlar olduğunu anlamak; bu anlayışı, yanılışmanın bizi sevkettiği hatalardan korumak için kullanmaktır (Wood, 2009: 115-16).

Şu hâlde, ideanın hatalı kullanımının saptanması, aslında, onların meşrû olarak nasıl kullanılabileceğinin de yolunu açmaktadır. Aklın teorik kullanımı düzleminde sözkonusu meşrû kullanım, irdelendiği üzere, aklın kavrama yetisi işlemlerini düzenlemesi ile mümkündür. Bununla birlikte aklın pratik kullanımı sözkonusu olduğunda ise ideaların meşrû kullanımı, hisler ötesi bir alanın bilgisini tesis etmeyecek, buna karşın da “düşünme” üzerinden özel bir bilme tarzının açığa çıkarılmasına götürecektir.

Kant, iyi bilindiği üzere, geleneksel tarzda gerçekleştirilen rasyonel kozmolojinin, “uzay-zaman” (A 426-443/B 454-461), “cevher” (A 434-443/B 462-471), “nedensellik” (A 444-451/B 472-479) ve “dünya” (A 452-460/B 480-488) kavramlarına dâir dört ayrı türde “antinomi”ye yol açtığını savunur. Beck’in tanımlamasıyla bir antinomi karşıt bir argüman çifti olup, bu çiftte her biri aklın kaçınılmaz bir ilgisini açığa vuran ve dahası kendileri açısından geçerli iki ayrı ispat bulunur (Beck, 1963: 25). Kant’ın kendi sözleriyle,

[i]şte burada insan aklının en garip fenomeniyle karşılaşırız; bunun başka bir örneği aklın başka hiçbir kullanımında gösterilemez. Biz hisler dünyasının tezâhürlerini, alışlageldiği gibi, kendi başına şeyler olarak düşününce, bu tezâhürlerin bağlantılarının ilkelerini yalnızca tecrübeye geçerli ilkeler olarak değil, alışlageldiği gibi —ve eleştirimiz olmadan hep yapılması kaçınılmaz olan— genel olarak kendi başına şeyler için de geçerli diye kabul edince, o zaman beklenmedik bir çatışma ortaya çıkar. Bu çatışma alışılmış dogmatik yoldan hiç giderilemez, çünkü gerek tez önermesi gerekse karşıtı aynı şekilde açık, karşı çıkılmaz bir biçimde kanıtlanabilirler —ki bütün bu kanıtlamaların doğruluğunu göstermeyi üstüme alıyorum. Böylece akıl bir ikileme

düşer; bir durum ki, septik kişiyi memnun eder, ama eleştirel filozofu düşünmeye götürerek tedirgin etmesi gerekir (Prol, AA 04: 339-40).

Bu minvâlde, *Prolegomena*'da, saf aklın sınırlarını aşarak “kozmozolojik idealar” üzerinden antinomiler üretmesini, aklın en dikkate değer *başarısı* olarak gören Kant, antinomilerin sağladıkları yararı, “felsefeyi dogmatik uyuklamalarından uyandırmak ve onu zor bir işe, aklın kendisini eleştirme işine koşmak” olarak nitelendirir (Prol, AA 04: 338). Yine aynı metinden yararlanılarak belirtilirse, antinomilerde ortaya çıkan idealara “kozmozolojik” nitelemesi yüklenmektedir, çünkü buradaki idea,

objesini hep ancak hisler dünyasından alır ve objesi hislerin nesnesi olanlardan — dolayısıyla, kendi sınırları içinde kalıp aşkın olmadığı için henüz idea olmayanlardan— başka hiçbirini gerekmez (...). [K]ozmozolojik idea, koşullu olanın koşuluyla (bu matematiksel veya dinamik olabilir) bağlantılılığını öylesine genişletir ki, tecrübe ona hiçbir zaman denk düşemez; ve o, bu nokta bakımından hep, nesnesi hiçbir zaman hiçbir tecrübeye kendisine tam uygun bir biçimde verilemeyecek bir ideadır (Prol, AA 04: 338).

Şimdi, sözü edilen dört antinomiden üçüncüsü, Kant literatüründe genellikle “özgürlük antinomisi” olarak adlandırılır ve Kant teorik düzlemde çelişen iki ayrı argümanı, pratik düzlemde yeni bir açılımda kullanmak üzere ve transedental idealizm ekseninde çözmeye çalışır. Allison'ın da belirttiği üzere bu antinominin çözümü sadece spekülâtif metafiziğe yönelik keskin bir set çekme olmayacak, aynı zamanda Kant'ın etik ile ilgili tartışmalarının tam merkezinde yer alacaktır (1990: 11). Öyleyse, yukarıdaki irdemelerden de yararlanılarak “özgürlük antinomisi”nin irdelenmesi, pratik aklın meta-teorik zemînini tesis eden son uğrak olmak durumundadır.

### 1.3.1. Tez ve Anti-Tez

Kant'a göre geleneksel veya spekülâtif kozmozolojide, nedensel olarak birbirine bağlanmış fenomenler bütünü olarak “evren” kavramı merkeze alınır ve bir fenomenler totalitesi fikrinden yola çıkılarak sentetik *a priori* önermelere varılmaya çalışılır (Copleston, 1946: 286). Değinildiği gibi bir antinomi, karşıt iki önermenin her ikisi de ispatlanabildiği için doğduğundan vespekülâtif kozmozolojide de bu türden önerme çiftleri bulunduğundan, buradan çıkarılacak en önemli sonuç, rasyonel kozmozolojinin transedental bir yanılısama

üzerine kurulduğu ve asıl amacından saptığıdır (bkz. Copleston, 1946: 286). Nitekim Wood'un belirttiği üzere, karşıt savlara verilen “[h]er cevap türü bize dünya-bütünü ideasının farklı bir yorumunu verir:”

Fakat her cevap çifti, aralarında seçim yapmak zorunda kalacağımız iki uyuşmaz yorum getirir. Kozmolojik sorulara hangi cevabı verirsek verelim, verdiğimiz cevap tatmin edicilikten uzak görünecektir. Eğer geriye doğru giden şartlar serisinin sonsuz olduğunu söylersek, serinin hangi noktasını dikkate alırsak alalım, dâimâ eksik olacaktır. Bu durumda da şarta tâbi olan mevcûdiyyet, onun mevcûd olması için yeterli olan şey tarafından desteklenmemiş olacaktır. Öte yandan, serinin kozmolojik idealardan birine tekabül eden bir nesneyle son bulduğunu söylersek, bir zorunlu tecrübe yasasını; bu türden her mevcûdun, seriyi üretecek şekilde şarta tâbi olmasını gerektiren yasayı ihlâl eden bir varlığın mevcûdiyyetini kabul etmek zorunda kalırız. İki seçeneğin de tatminkâr olmaktan uzak kaldığı, kozmolojik ideaların her biri için, ona tekabül eden bir nesne olduğunu iddia eden argüman ve böyle bir nesnenin olamayacağını iddia eden argüman bir arada verilerek gösterilebilir: Bu karşımıza bir çelişkiler kümesi çıkaracaktır: Zamanda ilk olay, uzayda en büyük nicelik, basit cevher, ilk veya özgür neden, zorunlu varlık; bunların tümü hem olmak *zorundadır* hem de olmaları *imkânsızdır* (Wood, 2009: 121).

Şimdi, “özgürlük antinomisi”nde savunulan “tez”i Kant şu şekilde formüle eder:

Doğa (*Natur*) yasaları bağlamındaki nedensellik, dünyadaki (*Welt*) tüm tezâhürlerin kendisinden türetilebileceği tek nedensellik [türü] değildir. Tezâhürler bütünü tam mânâsıyla açıklayabilmek için, özgürlük yoluyla mümkün olan bir başka nedenselliğin varsayılması zorunludur (A 444/B 472).<sup>176</sup>

Bu tezin karşısında duran “anti-tez” ise şu şekilde formüle edilir:

Özgürlük yoktur, daha ziyâde, dünyadaki tüm olup bitmeler sadece doğa yasalarına göre belirlenir (A 445/B 473).

Kant'ın belirttiği üzere, yapısı gereği akıl, nedensellik ile ilgili bu iki argümandan her ikisini birden aynı anda kabul etmek zorunluluğu ile karşı karşıya kalmaktadır. Bununla birlikte sözkonusu zorunluluk, akli içinden çıkılmaz bir spekülasyonlar zincirine götürmektedir.

Antinominin “tez” kısmı ile ilgili olarak akıl üzerinden şu değerlendirmeler ileri sürülür: doğa yasalarına göre gerçekleşenden farklı türde bir nedenselliğin (*Kausalität*) bulunmadığı kabul edilsin. Bu kabule göre, olan biten her şey, bir kurala göre zorunlu bir biçimde meydana gelen bir önceki durumu gerektirir. Ancak bir önceki durumun kendisi

---

<sup>176</sup>Köşeli parantez içindeki ifâde tez yazarınca metne eklenmiştir.

de zâten olmuş veya meydana gelmiş olmalıdır, çünkü sözkonusu durum her zaman olmuş olsaydı, bu durumun sonucu da hiçbir zaman ilk kez ortaya çıkmaz, yani sonuç da her zaman olmuş olurdu. O hâlde, bir şeyin sebebi (*Ursache*) olan bir başka şeyin nedenselliği (*Kausalität*) bizzât olmuş bir şeydir ve doğa yasasına göre yine önceki bir durumu ve bu durumun nedenselliğini gerektirir. Böylece de nedensellik zinciri geriye doğru sürekli uzar. Diğer bir deyişle de, eğer her şey sadece doğa yasalarına göre olup bitiyorsa, her zaman bir önceki başlangıç bulunmalıdır. Bu tür bir kabulde O hâlde, hiçbir zaman bir ilk başlangıç yoktur ve sebep zinciri totalite yönünden bütünlüğe varmaz. Ancak doğa yasaları ise *a priori* bir tarzda belirlenen yeter bir sebep olmaksızın hiçbir şeyin vuku bulamayacağını ifâde eder. Böylece, “tüm nedensellik/sebeblilik (*Ursache*) doğa yasalarına göre mümkündür” önermesi, sınırlanmamış bir genellik içinde kabul edildiğinden,<sup>177</sup> önerme kendi kendisiyle çelişik olmak zorundadır. Buradan çıkan sonuç, doğa yasalarında anlamını bulan nedenselliğin tek nedensellik türü olmadığıdır. “Tez”e göre, bu çıkarımlar, bambaşka bir nedenselliğin, başka bir şey tarafından koşullanmamış bir sebebin kendisinden türeyen, yani mutlak bir kendiliğindenlik olarak ayrı bir sebebin, tezâhürler dizisini kendisiyle uyum içersinde başlatacak bir sebebin zorunluluğunu gösteririr: Transendental bir özgürlük varsayılmalıdır (A 444-46/B 472-74).

Dikkat edileceği üzere, transendental bir özgürlüğün, bir başka deyişle de aslında şeylere dâir bir ilk nedenin hem mümkün hem de zorunlu oluşunun savunulduğu bu “tez,” felsefe tarihi bağlamına yerleştirilirse, aslında rasyonalist ekolün ana dayanaklarından biri olmak durumundadır. Bu minvâlde antinominin diğer çifti olan “anti-tez” ise rasyonalizme karşı empirizmin bir yanıtı niteliğinde olacaktır.

Kant’a göre, antinominin “anti-tez” kısmında akıl üzerinden şu değerlendirmeler ileri sürülür: Dünyadaki olayların kendisine göre meydan geldiği özel bir nedensellik türü olarak transendental cihette bir özgürlüğün mümkün olduğu varsayılın. Bu durumda, öyle bir kuvvet (*Vermögen*) kabul edilecektir ki, mutlak olarak bir olayı başlatacak ve ilgili olayların sonuçları bir dizi olarak bu kuvvet üzerinden gerçekleşecektir. Fakat böyle bir

---

<sup>177</sup> Şimdiden, bir ön hazırlık olarak bu ifâdelere dikkat etmekte yarar bulunmaktadır. Zira buradaki “sınırlanmamış genellik” deyişi ilgili “tez”deki “şey”lerin *genel olarak şey*, yani *kendinde şey* olduğunun açık bir göstergesidir. O hâlde hemen anlaşılabilceği üzere antinominin çözümü, “şey” anlayışının sınırlarının çizilmesinden geçmektedir.



hâlde, sözkonusu kuvvetin kendiliğindenliği yoluyla sadece bir olaylar dizisi mutlak olarak başlamayacak, aynı zamanda bizzât bu kendiliğindenliğin belirlenimine bir dizi üretme imkânı tanınacaktır. Diğer bir deyişle, nedensellik mutlak olarak başlayacak ve başlatıcı kuvvetin etkinliğini önceleyen kurallı bir koşul hiçbir biçimde bulunmayacaktır. Bununla birlikte kendisi başka bir nedenden doğmayan bir ilk başlangıç düşüncesi, doğrudan doğruya nedensellik düşüncesine, yani, her etkinin bir önceki olayın sonucu olduğu fikrine tamamen terstir. Bu gerekçeyle de transendental özgürlük nedensel yasa düşüncesini ihlal eder ve dahası hiçbir tecrübe bu tür bir kendiliğinden işleyen kuvvete erişemez. Sonuç olarak, dünyadaki olayların birbiriyle olan bağlantısını ve bu bağlantıdan doğan düzeni “doğa ötesi”nde aramanın bir anlamı yoktur: “Doğa ve transendental özgürlük birbirlerinden, tıpkı yasalılık ve yasadılık gibi ayırdır” (A 445-47/B 473-75).

Şimdi, geleneksel ifâdesiyle, Kant’ın rasyonalizmin ve empirizmin bir sentezini gerçekleştirebilmesi için, doğrudan doğruya aklın doğal ve kaçınılmaz antinomisini çözmesi gerekmektedir. Söylemeye bile lüzüm yok ki bu çözüm, aynı zamanda aklın bizzât pratik olup olamayacağını, yani kendisini özgür olarak düşünüp düşünemeyeceğini de tâyin edecektir. Bu durumda, eğer mesele rasyonalizm-empirizm sentezi, aklın teorik/spekülatif ve pratik kullanımlarının birliği ise, Beck’in de yerinde saptamasıyla, antinomideki uzlaşmaz çiftlerin geçerli alanlarının belirlenmesi gerekecektir (1963: 25). Yani, çiftlerden her biri kendi alanları çerçevesinde yeniden konumlandırılacak ve bu alanın ötesine geçmeyecek şekilde bir arada geçerli kılınmaya çalışılacaktır: “Antinomi, tezin numenler (kendinde şeyler) ve fenomenler arasındaki bağlantıya uygulanabileceğinin, anti-tezin ise sadece fenomeler arasındaki ilişkilerle sınırlandırılabilmesinin gösterilmesiyle çözülecektir” (Beck, 1963: 26).

### **1.3.2. “Kategori” ve “İdea” Ayrımının Yeniden Düşünülmesi**

Kant, nedenselliğe dâir antinomiye bir çözüme kavuşturabilmek, diğer bir deyişle de aklın teorik kullanımından pratik kullanımına geçişi tesis edebilmek için, tez ve anti-teze dâir yaptığı serimlemelerinden sonra bir dizi açıklayıcı strateji geliştirmektedir. Buna göre o, ilk olarak, sözkonusu çatışkıda karşılaşılan problemleri aklın nihâî “ilgi”leri

açısından ele almakta; ikinci olarak ise problemlerin transendental felsefe açacağı yoluyla nasıl giderilebileceğine geçmektedir. Bununla birlikte Kant'ın sözkonusu çözümlerine geçmeden, önceki bölümlerde esâsen dipnotlar üzerinden duyurulmaya çalışılan bir saptamanın daha da derinleştirilmesine gerek duyulmaktadır.

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Saf Aklın Antinomisi" bölümünün hemen girişinde Kant, "idea"lara dair kesin bir araştırmanın yürütülebilmesi için, başlangıç olarak, yalnızca kavrama yetisinin saf ve transendental kavramlara/mefhumlara kaynak olabileceğini, aklın bizzât kendisinin hiçbir biçimde kavram/mefhum üretemeyeceğini anlamının zarûretine vurgu yapar. Akla düşen rol, bu durumda, sade ve sadece, kavrama yetisi tarafından üretilen temsîlleri mümkün tecrübenin kaçınılmaz sınırlarından uzaklaştırarak hürleştirmekten ibârettir. Demek ki kategorilere, "koşulsuz olan"a yönelik çıkarımlarda mutlak bir tamlık/bütünlük verilme cihetine gidilirse, "kategori" bir "idea" anlamını kazanmaktadır (A 409/B 435-36). Daha önce görüldüğü üzere de kavrama yetisinin saf kavramları hayalgücünün transendental zaman sentezine bağlı olarak *Gemüt*'de doğduklarından, hayalgücünün şematizminin devre dışı bırakılarak kavramların idealara döndürülmesi, (yukarıda net olarak saptandığı üzere) aslında saf kavramların transendental "Bedeutung"ları üzerinden gerçekleşmektedir. O hâlde, aklın real kullanımını teorik düzlemde yeterince açıklayamayan, ancak idealara dâir de aklın mantıksal/formel kullanımı yoluyla sadece öznel bir yakalayış ciheti sunan Kant'ın temel problemi, bir başka deyişle de klâsik metafizik eleştirisi, *kategorilerin veya saf kavramların, hangi koşullar altında empirik "Bedeutung" hangi koşullar altında da transendental "Bedeutung" cihetinden kullanıldığını ayırtetmek* olmak durumundadır. Şu hâlde, Kant'ın idealara yönelik daha önceki saptamalarının ve ayrıca da "kavrama yetisi" ile "akıl" arasında yaptığı keskin ayrımının yeniden gözden geçirilmesi ve revize edilmesi gerekmektedir. *Prolegomena*'daki bir pasajda ilgili ayrımın önemini Kant, hatırlatılırsa, şöyle ifâde etmiştir:

İdeaların, yani saf akıl kavramlarının (*Vernunftbegriff*) kategorilerden ya da saf kavrama yetisi kavramlarından –tür, kaynak ve kullanılış bakımından büsbütün farklı bilgiler olarak– ayırdedilmesi; bütün bu *a priori* bilgilerin sistemini kapsayacak bir bilimin temellendirilmesinde öylesine önemli bir öge oluşturur ki, böyle bir ayrım yapılmazsa, Metafizik büsbütün olanaksızdır (...) (Prol, AA 04: 328-29).

Şimdi, “A 409/B 435-36” pasajına ve önceki bölümlerdeki *transendental* “Bedeutung” irdelemesine atıfla, hissî koşullardan, bu da demektir ki şematizmden sıyrılarak *Gemüt*’de tahayyül edilen temsiller arasında, “kaynak” bakımından bir ayırım yapılamaz. Zira bu tür temsillerin *Gemüt*’de ortaya çıkması, vurgulanarak belirtilirse, aklın mantıksal/formel kullanımı üzerinden değil, hayalgücünün soyutlama ve *arıtma* faâliyeti üzerinden mümkündür. Bir ideanın “focus imaginarius,” yani *muhayyel* bir *odak* olarak adlandırılması da ancak bu minvâlde hakikî anlamını bulur. Bununla birlikte hayalgücünün sözkonusu soyutlama ve arıtma işlevini nasıl gerçekleştirdiği Kant sistemi içerisinde irdelenmemiş; Kant, hayalgücünün “idealar”ı *Gemüt*’de canlandıran fonksiyonuna ilk *kritik*de kısmen ve sınırlı olarak değinmiştir. Bu durumda, genel bir adlandırma kullanılırsa, rasyonel yetiye dâir temsillerin “kategori” ve “idea” olarak birbirinden ayrılması da, rasyonel yetinin “kavrama yetisi” ve “akıl” olarak ayrılması da, ancak ve ancak rasyonel yetinin yöneldiği alanın kayıt ve koşulları bakımından bir geçerlilik taşır. Ancak buradaki ayrımların “kaynak” bakımından birbirinden ayrılabilmesi düşüncesi Kant’ın bir yanılgısı olsa da, aslında sisteminin temelleri açısından bir yanılgı değildir ve bu sistemle son derece uyumludur. Bütün mesele, yönelinen alan gereği hayalgücünün faâliyetine nasıl ve ne şekilde gereksinim duyulduğu ile gereksinim duyulup duyulmadığını netleştirmektir. Dahası, hayalgücünün “idea” üretimi ile olan bağlantısını (kavrama yetisi ile de ilişkili olacak şekilde), Kant’ın eleştiri öncesi dönemine kısa bir geri dönüşle güçlendirmek mümkün görünmektedir.

Belirtildiği gibi bir idea, “muhayyel” bir “odak”tır (*focus imaginarius*) ve tasavvuru Kant tarafından “akıl”a atfedilmiştir (A 644/B 672). Kant sistemi bağlamında, ister kavrama yetisi ister akıl olarak ayrı ayrı ele alınsın, istenirse de düşünme/rasyonel yetisi olarak adlandırılınsın, üst düzey bilme yetilerinin herhangi bir şeyi temsil/tasavvur edebilmeleri için, bu yetiler *epigenetik* bakımdan kör (*blind*) olduklarından, hayalgücünün (zihinde) canlandırma işlevine ihtiyaç duyulur. Bu işlev, ‘nesne’ye farklı yönlerden birlik verme yetileri olan kavrama yetisi ve aklın faâliyete geçebilmesinin ön koşuludur. Şimdi, aklın biri formel/mantıksal diğeri real iki tür kullanımı olduğu, real kullanımın da formel/mantıksal kullanımı zemîn olarak öncelendiği hatırlandığında; aklın real kullanımı üzerinden bir “idea,” yani “muhayyel” bir “odak” tesis edilebilmesi için hayalgücünün

işlevine gerek olduğu hususu son derece aşıkardır. Yine bu çerçevede, aklın idea temsîlini sadece “düşünmek” olarak adlandırmak da yeterli olmayıp, akıl fiillerinin bir kısmının, özellikle de hayâlgücü ile bağlantılı olmak zorunda olanların, “tahayyül etme” olarak adlandırılması, Kant sisteminde eksik bırakılan akıl-hayâlgücü bağlantısına dâir irdelemelerin aşılması (*Aufhebung*) için zorunludur.

İlginç bir biçimde, her ne kadar ilk *Eleştiri*'de hiçbir biçimde kullanılmamış olsa da, hayâlgücünün akıl ile birlikte yerine getirdiği “tasavvur etme” fiillerinin örtük olarak Kant'ın eleştiri öncesi yazıları ve bazı notlarında bulunduğu saptanabilmektedir. Makkreel'in *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment (Kant'ta Hayâlgücü ve Yorumlama: Yargıgücünün Eleştirisi'nin Hermeneutik Önemi)* başlıklı çalışmasında belirtildiği üzere, Kant ilk *Eleştiri*'de “hayâlgücü (*Einbildungskraft*)” olarak adlandırdığı kuvveti, eleştiri öncesi bazı çalışmalarında ve notlarında “nakşetme kuvveti (*Bildungsvermögen*)” üst başlığı altında ve daha derin bir kapsamda ele almaktadır. Bu kuvvet ise sadece “hissî objeler (*Objectis sensuum*)” için değil, aynı zamanda “aklî objeler (*objectis rationis*)” için de tasavvur üretmeye hizmet eder. Şimdi, nakşetme kuvveti, yalnızca verili olan nesnelere bağlantısında kullanıldığında “resmetme gücü (*Bildungskraft*),” verili olmayan nesnelere bağlantısında kullanıldığında ise “canlandırma (*Einbildung*)” adını alır. Ancak nakşetme kuvvetinin, resmetme gücü ve canlandırma gibi iki temel işlevinin yanında, genel olarak “şekillendirme (*Bildung*)” başlığı altında toplanabilecek farklı kipleri de bulunmaktadır (Makkreel, 1990: 12-13).

“Abbildung” vâsitasız şekillendirme, “Nachbildung” yeniden üretici şekillendirme ve “Vorbildung” da beklentiye dayalı şekillendirme olmak üzere, “şimdi,” “geçmiş” ve “gelecek” olarak zamanın üç *modus*'unun oluşmasını sağlar (Makkreel, 1990: 13). Bu üçlü işlev, ilk *Eleştiri*'nin terminolojisi açısından yaklaşıldığında, sırasıyla hissîn (*Sinn*) icmâli (*Synopsis*) ile hayâlgücünün edinme sentezlerine, hayâlgücünün yeniden üretme sentezine ve son olarak kavramda tanıma sentezine karşılık gelmektedir. Bir başka açıdan ilgili üçlüye yaklaşırsa da, şekillendirmenin üç katmanı, yine *KrV*'nin sunuşu bakımından, kavrama yetisinin temsîl fonksiyonlarına temel oluşturmaktadır.

Makkreel'in belirttiği üzere, sözkonusu üçlüden farklı olarak şekillendirmenin (*Bildung*) iki ayrı kipi daha vardır. Ancak bunlar zamansal bağlantılar cihetinden

tanımlanamaz (Makkreel'in belirtmediği bir husus eklenirse, bu fonksiyonlar, zamansal bağlantılar, yani "şematizm" üzerinden gerçekleşmez). "Ausbildung" biçimlere bütünlük temin eden bir işlev sunarken, "Gegebildung" biçimlerin linguistik işaretçiler (*signifier*) olarak kullanılmasına veya biçimlerin herhangi bir şey için sembolik analoglar olmasına imkân tanımaktadır (1990: 13). Yine ilk *Eleştiri* açısından bakıldığında, Kant'ın ideayı bir "analog," diğer bir deyişle de bir tür sembol olarak adlandırması (A 665/B 693) merkeze alındığında, biçimlendirmenin bu iki kipinin, tamamıyla değilse de kısmen, aklın "muhayyel odak (*focus imaginarius*)" oluşturma fonksiyonu ile bağlantısı açıkça görülmektedir (Çünkü "Gegenbildung," analog veya sembolik biçimlendirme olarak anlaşılmaktadır).

Son olarak, şekillendirmenin son bir kipinin, "dâhî" olarak adlandırılan kişiyi tanımlayan "Urbildung" üretiminin, yani "timsâl" oluşturma bu sınıflandırmaya eklenmesi gerekmektedir (Makkreel, 1990: 14). Kant, Makkreel'in belirttiği üzere "dehâ"yı "urbildende Talent," yani "timsal/arketip oluşturma yeteneği" olarak tanımlasa da (1990: 14), bu tanım *sadece sanatsal biçimlendirmeyle ilgili değildir*. Zira Kant'a göre, tüm nesnelere tek bir timsal/arketip üzerinden yakalama imkânı bulunmakta (Makkreel 1990: 14); bu imkân ise hiç kuşkusuz *KrV*'de "koşulsuz olan" mefhumu üzerinden anlaşılan "idea"ya denk düşmektedir.

Şimdi görüldüğü üzere, nakşetme kuvvetinin *KrV*'de "akıl" olarak adlandırılan düşünme yetisiyle olan karşılıklı bağlantısı bu sınıflandırmalar çerçevesinde son derece netleşmektedir. Bu bakımdan, Kant'ın akla bağladığı "denken" fiilinin sadece "düşünmek" olarak karşılanması yeterli olmayıp, aklın faaliyetlerini kuşatıcı bir biçimde anlamak için sözkonusu fiilin aynı zamanda "tahayyül etmek" olarak da karşılanmasına gerek duyulmaktadır.

Bu çözümlerinin ortaya çıkardığı en temel sonuç, ister kavrama yetisi istenirse de akıl olarak nitelendirilsin, rasyonel yetiler *kör* olduklarından, diğer bir deyişle bu yetilerin kendileri doğrudan doğruya bir malzeme/veri veya '*nesne*' ile yüz yüze kalamadıklarından, yani aklî görü Kant sistemi içerisinde imkânsız olduğundan, rasyonel yetilerin yerine getirdiği tüm fonksiyonlar, aslında rûhun derinliklerinde örtük olan bulunan bir kuvvetin işlerini açığa çıkarmak, en belirgin ifâdesiyle de *düş'lemek*'ten

ibârettir. Öyleki bu durumda rasyonel yetiler, nasıl adlandırılırsa adlandırılırsın, sadece aslı malzemeyi, yani “hûle”yi farklı yollarla nakşeden bir kuvvete *ayna tutmaktadırlar*. Koç’un başka bir bağlamda kullandığı bir terim ile belirtilirse de, bu durumda hayâlgücü, rasyonel yetilerin fonksiyonları için gerekli olan temsîllerin üretildiği bir “iş’lik” olmak durumundadır (Koç, 2008: 116).<sup>178</sup>

O hâlde, kavrama yetisinin saf temsîlleri veya kategoriler, yeni bir *derlemeye* gidilirse, aslında hayâlgücü işliğinde üretilmektedir. Bu durumda ideaların da üretildiği işlik, Kant’ın ifâdeleri tekrar düzenlenirse, ne akıl ne kavrama yetisi, sadece hayâlgücü olmak durumundadır. Bu şekilde çözümlene sonlandırılırsa, eleştirel felsefenin temel amacı, hayâlgücünde üretilen temsîllerin *kullanılış amacını yakalamaktır*: temsîller, zaman belirlenimleri, yani şematizm üzerinden mi mümkündür yoksa şematizmden arıtılarak mı üretilir?

Şimdi, bu savlar ve tesbîtlerle birlikte iki hususun daha netleştirilmeye ihtiyacı bulunmaktadır. İlk husus, geliştirilen çözümlenmenin Kant’ın eleştirel felsefesinin temellerinden biri olarak gördüğü kavrama yetisi ve akıl ayrımını tamamen yadsımak olmayıp, bu ayrımın anlam-sınırlarını belirlemek ile ilgilidir. Bu ayrım ve bu ayrımdan doğan bağlantılı ayrımlar, esâsen, sadece *pedagojik* bir değer/anlam taşımaktadır. Bunun ötesinde transendental düzlemde ve Kant sistemi ile ilgisinde düşünülüşünde, ayrımlar, aslen *kur’gu’saldır*.<sup>179</sup> İkinci olarak ise yukarıdaki bir savın, yani Kant’ın temel probleminin, *kategorilerin veya saf kavramların, hangi koşullar altında empirik “Bedeutung” hangi koşullar altında da transendental “Bedeutung” cihetinden kullanıldığını ayırdetmek* olduğu savının, *temsîllerin kullanılış amacını yakalamak* ifâdesiyle olan bağını kurmaktır. Bu bağın yakalanmasının en verimli yollarından biri ise nedensellik/özgürlük antinomisinin çözümlenmesinden geçecektir.

---

<sup>178</sup> Koç’un hâyalgücüne dâir kendi analizi için, özellikle, *bkz.* 2008: 115-157.

<sup>179</sup> Buradaki “kurgusal” terimi olumsuz bir anlamda kullanılmış olmayıp, Kant’ın bir sistem *kurmasının* gerekliliğine gönderme yapmaktadır.

### 1.3.3. Empirik “Bedeutung” Transendental “Bedeutung”a Karşı

Kant, *Eleştiri*'deki özgürlük/nedensellik antinomisine dâir esâs çözümlemesine geçmeden önce, bir tür *sağduyusal* ve *pragmatik* savununu sunmaktadır. Bu savunuyu, tez ve anti-tezi, sırasıyla rasyonalizm ve empirizm taraftarlarının savları olarak takdîm ederek işleyen Kant, kendi deyişiyile, henüz felsefî temellendirmenin başlangıcı öncesine dönmektedir (A 465/B 493). Buna göre, “tez”in taraftarı olan rasyonalizmi “dogmatik” olarak, “anti-tez”in tarafı olan empirizmi de eleştiri yoksunu olarak niteleyen Kant, sırasıyla, her iki açıdan da yaklaşıldığında, ilgili savların fayda ve zararlarının kısa bir mâliyetini çıkarır.

Dogmatizm veya tez yönünden antinomiye bakıldığında, Kant'ın sağduyu cihetinden saptadığı ilk fayda, bu tür bir anlayışta transendental düzlemde bir özgürlük kabul edildiği için, aklın “pratik ilgi”lerine yönelik bir arayışın imkân dâiresine girmesinden oluşur. Bir başka deyişle tez, ahlâk (*Moral*) ve din (*Religion*) için bir yol açıyor olsa da, anti-tez ya bu yolu tamamen kapatır ya da kapatmadığı bir durumda bile sözkonusu yolda yürümeye pek fazla geçit vermez (A 466/B 494). İkinci olarak tez, aklın “koşulsuz olan”a doğru gidişindeki “spekülatif ilgi”sini tatmin etmekte; bütün koşullu olanları tek ve ana bir koşula bağlayarak aklın mutlak tamlık özlemini gidermektedir (A 466-67/B 494-95). Nihâyet tez, anti-teze nazaran daha “popüler” olma gibi bir üstünlüğe sahiptir ve sıradan bir kavrayış (*gemeine Verstand*) tarafından dahi kolayca idrâk edilir (A 467/B 495).

Empirizm veya anti-tezin savunucuları açısından antinomi değerlendirildiğinde ise ilk olarak, aklın pratik ilgilerine, yani aklın saf ilkelerinden türetilen bir ahlâk veya din fikrine yönelik bir destek temin edilemez. Salt empirizm, Kant'ın deyişiyile, hem ahlâkî hem de dinî yönelimleri güç ve etkiden (*Kraft und Einfluß*) yoksun bırakır görünmektedir: dünyadaki varolanlardan ayrı bir varlık yoksa, dünyaya ilişkin hiçbir ilk başlangıç saptanamıyorsa, irade özgür değil de yalnızca nedensellik cihetinden belirleniyorsa, ahlâka dâir idealar ve ilkeler geçerliliklerini kaybeder ve bunlarla birlikte, bu idea ve ilkelere teorik destek temin eden transendental idealar da hiçbir anlam ifâde etmezler (A 468/B 496). Sözkonusu başlıca dezavantajına rağmen empirizm, yine de, akla kendi sınırlarını

sürekli hatırlatarak, tecrübe dünyasının ötesine geçmenin sakıncalarına dikkat çeker ve kavrama yetisinin belirlediği adanın dışına çıkmamayı öğütler. Bu ise Kant'a göre, en azından belirli bir düzlemde, transendental yanılgıdan kaçınmayı beraberinde getirir (A 468-69/B 496-97). Yine de Kant, empirizmin, tıpkı rasyonalizmde olduğu gibi dogmatik de olabileceğini ileri sürer ve bu bakımdan da empirizm, karşıtında olduğu gibi, sınırlarını aşmaya başlayarak, aklın pratik ilgilerine geçit vermemesi hasebiyle kınanır bir hâle bürünür (A 471/B 499).

Şimdi, verilen bu genel *sağduyusal* ve *pragmatik* savunudan sonra, Kant'ın çözümüne geçmeden önce, daha önceki bölümlerde farklı bir bağlamda tartışılan, yol gösterici şu ifâdeleri (tekrara düşmek bahasına) hatırlatmak yerinde olacaktır.

Kategorilerin birliğine tâbi nesnelere olmak bakımından düşünüldükleri sürece tezâhürlere "fenomenler (*Phaenomena*)" adı verilir (A 248-49). Ancak, *sadece kavrama yetisinin nesnelere olabilecek şeylerin (Ding)* bulunduğu ve aynı şekilde bu tür şeylerin hissî görüye değil de aklî görüye verilebileceği kabul edilirse, bu tür şeylere "numenler (*Noumena*)" denir (A 249). Dahası Kant'a göre, "tezâhür" kavramı zâten numenlerin objektif realitesini (*objective Realität*) kendisinde barındırır ve nesnelere fenomenler ve numenler olarak bölümlenmesini haklı çıkarır. Böylece "dünya (*Welt*)," hisler dünyası ve düşünme yetisi dünyası (*Verstandeswelt*), Latince klâsik deyişle, "mundus sensibilis et intelligibilis" olarak ikiye ayrılmaktadır (A 249).

Bu durumda, hemen anlaşılacağı üzere, Kant'ın nedensellik antinomisine yönelik çözümü, "tez"de ve "anti-tez"de geçen mefhumların hangi "Bedeutung"da kullanıldığını saptamak üzerine kuruludur. Bu husus daha önceki idea ve kategori ayrımı cihetinden düşünüldüğünde de, aslında mesele, hayalgücünün, "tez"in ve "anti-tez"in tesisi ile ilgili olarak şematizm faâliyetinde bulunup bulunmadığını tefrik etmek problemine dönmektedir. Konuyu açabilmek için, tekrar "tez" ve "anti-tez" alıntılanarak devam edilebilir.

"Tez"i Kant şu şekilde formüle etmiştir:

Doğa (*Natur*) yasaları bağlamındaki nedensellik, dünyadaki (*Welt*) tüm tezâhürlerin kendisinden türetilebileceği tek nedensellik [türü] değildir. Tezâhürler bütünü tam mânâsıyla açıklayabilmek için, özgürlük yoluyla mümkün olan bir başka nedenselliğin varsayılması zorunludur (A 444/B 472).

"Anti-tez" in formülasyonu ise şu şekildedir:



Özgürlük yoktur, daha ziyâde, dünyadaki tüm olup bitmeler sadece doğa yasalarına göre belirlenir (A 445/B 473).

“Tez” kısmındaki “doğa yasaları bağlamındaki nedensellik” ifâdesinde geçen “nedensellik” ile “anti-tez” kısmındaki “tüm olup bitmeler sadece doğa yasalarına göre belirlenir” ifâdesindeki “belirlenme” mefhumlarına bakıldığında, mefhumların burada, fenomenler dünyasını tesis etmede temel bir rol oynayan *şematize edilmiş kategoriye*, diğer bir deyişle de empirik “Bedeutung”u çerçevesinde ele alınmış bir kategoriye gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle de iki mefhum, *kavrama yetisinin nesnelere olabilecek şeylere (Ding)* değil, sadece *hissî görünün nesnelere olabilecek şeylere* delâlet etmektedir. Bu durumda da ilgili mefhumların dâir olduğu ‘nesne’lerin empirik realitesi bulunmakta, ancak transendental realitesi bulunmamaktadır. Konuyu yine başka bir açıdan ışık tutulduğunda, mümkün tecrübenin ilkeleri çerçevesinde, her iki ifâde de zorunlu olarak tesis edilmiştir. Bununla birlikte, “tez” kısmının devamında yer alan “dünyadaki tüm tezâhürlerin kendisinden türetilbileceği tek nedensellik [türü]” ve “tezâhürler bütünü tam mânâsıyla açıklayabilmek için, özgürlük yoluyla mümkün olan bir başka nedensellik” ifâdelerinde geçen “nedensellik” mefhumunun dâir olduğu ‘nesne,’ mümkün tecrübenin koşullarını aşmaktadır. Bu durumda ilgili mefhum, ne empirik realite ne de empirik “Bedeutung”u cihetinden kullanılmış olup, *şematize edilmemiş bir kategori* olmak durumundadır. Diğer bir deyişle burada, *sadece kavrama yetisinin nesnelere olabilecek şeylerin (Ding) bulunduğu ve aynı şekilde bu tür şeylerin hissî görüye değil de aklî görüye verilebileceği* varsayımı yatmakta; böylece nedensellik mefhumu transendental “Bedeutung”u açısından kullanılarak bir “numen”e uygulanmaktadır. Ancak bu son kullanım, Kant’ın eleştireceği üzere, bilme düzleminde bir belirleme yapmak için uygun olmayıp, bir başka düzlemde, pratik bir perspektifte işlev görebilmektedir. Dolayısıyla da bu son ifâdeler apodiktik/zorunlu değil, problematik/sorunlu ifâdeler olarak kabul edilmek durumundadır. Şu hâlde Kant, gerek “tez” gerekse de “anti-tez” açısından yaklaşırsa, sözkonusu edilen mefhumların hangi düzlemde ve ne tür bir “Bedeutung” üzerinden ele alınabileceğinin yolunu açmaktadır. Diğer bir deyişle buradaki çözümleme, esâsen, “özgürlük” ve “nedensellik” kavramlarının, aklın hangi tür kullanımında sahne aldığını açıklamak durumundadır: “tez,” aklın teorik ve pratik kullanımlarında farklı işlev görecektir olan kavram örgüsünü tek bir önerme/sav içerisinde eritme bakımından; “anti-

tez” ise aklın pratik kullanımında iş görebilecek bir kavram örgüsünü tek bir önerme/sav bakımından reddetmek gibi temel bir hataya sahiptir.

Şimdi, Kant’ın belirttiği üzere, ancak tecrübe kavramlara bir realite temin edebilir:

[T]ecrübe, yani doğruluk/hakikat (*Wahrheit*) ve bir nesneye delâlet (*Beziehung auf einen Gegenstand*) olmaksızın her kavram bir ideadır (A 489/B 518).<sup>180</sup>

O hâlde, bir kavrama ancak tecrübe, yani hayâlgücünün şematize etme faaliyetinin bir “Bedeutung” kazandırdığı tekrar dikkate alındığında, “tez” ve “anti-tez”de birbirine karıştırılan husus, yani kavramların *empirik* ve *transendental* “Bedeutung”larının tefrik edilememesi hususu; bu minvâlde her iki savda da bir “kategorinin/kavramın” mı yoksa bir “idea”nın mı sözkonusu olduğunun anlaşılabilmesi, klâsik metafiziğin “özgürlük” antinomisindeki ana çıkmazı durumundadır. Bu durumda, daha önce kullanılan bir mefhumu tekrar başvurulursa, transendental bakımdan realist tutuma yaslanan kişi, hissetmenin değişikliğe uğraması hâlini, kavramların transendental “Bedeutung”a yükseltilmesi üzerinden idrâk etmekte, salt temsîlleri, kendinde şeylerin (*Sache an sich*) yerine geçirerek kullanmaktadır (A 491/B 519). Paralellik içerisinde de empirik idealizme yaslanan kişi de, ters bir yönde, kendilerinde şeylere işlerliğini teslim etmeyi unutmakta, salt temsîller düzleminde kalarak aynı hataya düşmektedir. Demek ki, Kant’ın kendi önerisi olan “transendental idealizm,” açılırsa da, temsîlleri hissetmenin uğradığı değişikliklere bağlamak, ancak kendilerinde şeylere de işlerliğini bırakarak bu tür şeyleri düşünmenin/tahayyül etmenin yolunu açmak, özgürlük antinomisinin aşılmasına vardır (A 490-92/B 518/20). Nihâyet, kosmolojik ideaları yönünden saf aklın içine düştüğü antinomi, bu antinominin salt dialektik olduğunun, yalnızca temsilde, daha da açıkçası ardışık geriye gidişte bir dizi oluşturdukları zaman mevcûd olup, başka hiçbir türlü mevcûd olmayan tezâhürlere “kendilerinde şeylerin bir koşulu olarak mutlak bütünlük ideası”nı yüklememizden doğan bir hata olduğunun gösterilmesiyle son bulur (A 506/B 534).

---

<sup>180</sup> Bu alıntı, daha önce “1.3.2. ‘Kategori’ ve ‘İdea’ Ayrımının Yeniden Düşünülmesi” bölümünde tartışılan savları net bir biçimde güçlendirmektedir.

## 2. AHLÂK YASASI

“Transendental özgürlük,” önceki çözümlerinin sonucundan da net bir biçimde anlaşılabilirliği üzere, aklın teorik kullanımından pratik kullanımına geçişi mümkün kılan en son ve en üst halkadır. Zira bu anlamdaki özgürlük, aklın teorik/spekülatif kullanımında “nedensellik” kavramı üzerinden “koşulsuz olan” a yönelik arayışında düştüğü antinomiden, pratik bir düzlemde kurtulmaya imkân tanır. Bir başka deyişle, teorik akıl eleştirisinde özgürlük kavramının “problematik” olarak da olsa düşünülebileceği, yani bir “idea” olduğu gösterilebilmiş; netice itibarıyla pratik akla, özgürlük kavramının objektif gerçekliği olup olmadığını araştırmak kalmıştır. Dahası Kant’a göre,

[ö]zgürlük kavramı, pratik aklın apodiktik bir yasasıyla realitesi kanıtlandığı kadarıyla, şimdi saf aklın –hatta teorik aklın– sisteminde bütün yapının kilit taşı meydana getirir; sırf idealar olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür mefhumlar, yani Tanrı ve ölümsüzlük ideaları, şimdi özgürlük kavramına bağlanırlar ve bu kavramla birlikte ve bu kavram aracılığıyla kendilerine bir dayanak bulurlar; diğer bir ifâdeyle objektif gerçeklik kazanırlar. Demek ki, Tanrı ve ölümsüzlük mefhumlarının olanaklılığı özgürlüğün pratik cihette işler (*wirklich*)<sup>181</sup> olmasıyla kanıtlanır; çünkü özgürlük ideası, ahlâk yasası yoluyla kendini ortaya koyar (KpV, AA 05: 3-4).

Şu hâlde “özgürlük,” teorik aklın ürettiği idealar düzleminde, teorik akıl yoluyla doğrudan doğruya kendisine nüfûz edilemese de (*einzusehen*), olanaklılığı *a priori* olarak bilinen (*wissen*)<sup>182</sup> tek ideadır; çünkü “özgürlük ahlâk yasasının koşuludur” ve Kant’a göre bu yasa da herkes tarafından bilinmektedir (*wissen*) (KpV, AA 05: 4). Böylece Kant, teorik aklın üç temel ideasından ikisini, yani Tanrı ve ölümsüzlük idealarını özgürlük ideasına bağlayarak klâsik metafiziğin ana problemlerine pratik bir düzlemde çözüm getirmeye çalışır. Ancak şu husus da unutulmamalıdır ki, Kant’ın kendi sözleriyle, Tanrı ve ölümsüzlük

---

<sup>181</sup> Daha önce, bağlama göre “işler” ve “realite cihetinden işler” olarak karşılanan “wirklich” kavramı, burada olduğu gibi teorik düzlemdeki bağlamdan farklı olan pratik bir bağlamda kullanıldığında ve bu kullanım da kuşkuyla yer bırakmayacak kadar açık olduğunda, “pratik cihette işler” şeklinde karşılanacaktır.

<sup>182</sup> Aklın teorik incelenmesinde Kant’ın genelde kullanmadığı “wissen” terimi, çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde “bilmek” olarak karşılanacak ve yine “bilmek” olarak karşılanan “erkennen” teriminden bu terimi ayırmak için, orjinal terim her zaman parantez içinde verilecektir. Dolayısıyla orjinali belirtilmeyen “bilmek” terimi her zaman “erkennen”e gönderme yapacaktır.

ideaları “ahlâk yasasının koşulları” olmayıp, “bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu objesinin koşulları, yani saf aklımızın sırf pratik kullanımının koşullarıdır:”

bu yüzden de, bu ideaların, işlerlikleri şöyle dursun, olanaklılığını bile bildiğimizi ve onlara doğrudan doğruya nüfûz edebildiğimizi söyleyemeyiz. Ama yine de bu idealar, ahlâkça belirlenmiş istemenin kendisine *a priori* verilmiş objesine, yani en üstün iyiye uygulanmasının koşullarıdır. Dolayısıyla, teorik olarak bilinmese ve kendilerine doğrudan doğruya nazar edilemese de, bu ideaların olanaklılığı (...) pratik açıdan (*Absicht*) kabul edilebilir, kabul edilmelidir de (...). Burada, spekülâtif akılla karşılaştırıldığında yalnızca subjektif kalan, ama pratik olan bir akıl için objektif geçerliliği de bulunan bir kabulün temelini buluyoruz; böylelikle, özgürlük kavramı aracılığıyla, Tanrı ve ölümsüzlük idealarının objektif realitesi ve bu kavramları kabul etme hakkı, hatta bunları saf aklın gereksinimi olarak kabul etmenin öznel zorunluluğu tesis ediliyor (KpV, AA 05: 4-5).

İlk iki *Eleştiri*, yani *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* ile sınırlı olmak kaydıyla, Kant sisteminin tamamlanması, düşünme yetilerinin, yani “kavrama yetisi”nin ve “akıl”ın birbirini tamamlaması; farklı bir söyleyişle, aklın teorik kullanımında yasaklanan ilerlemenin, yukarıda çözümlenen meta-teorik zemîn bağlamında, aklın pratik kullanımında meşrû olarak ilerletilebilmesine bağlıdır. Bu bağ ise çıkış noktasını, hiç kuşkusuz, “özgürlük”ün “ahlâk yasasının *ratio essendi*”si, yani varlık zemîni, “ahlâk yasası”nın da “özgürlük”ün “*ratio cognoscendi*”si, yani bilinme zemîni (KpV, AA 05: 5) olmasından almak durumundadır:

Ahlâk yasası daha önce aklımızda açıkça düşünölmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşımasa bile) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlâk yasasıyla hiç karşılaşamazdık (KpV, AA 05: 5).

Şu hâlde, özgürlüğün ahlâk yasasının varlık zemîni olduğu meta-eleştirel düzlemde irdelendiğinden, geriye, ahlâk yasasının irdelenmesi, bir başka deyişle de nasıl temellendirildiği konusu kalmaktadır.

## 2.1. Arzulama Kuvveti

Önceki incelemelerin gösterdiği üzere, doğa alanı ile ilgili yasa koyma “kavrama yetisi”ni, ancak ahlâk alanı ile ilgili yasa koyma ise “akıl”ı gerektirir. Bununla birlikte, vurgulanarak hatırlatılırsa, rûhun iki temel “imkân”ı (*Vermögen*), yani bilme kuvveti

(*Erkenntnisvermögen*) ve arzulama kuvveti (*Begehrungsvermögen*), sırasıyla, kavrama yetisi ve akıl üzerinden belirlenir (KU, AA 5: 196-198 & EEKU, AA 20: 245-246). Bu durumda, ahlâk yasasına veya saf pratik ilkelere geçmeden önce, ahlâk alanının kendisinden kaynaklandığı ana rûhsal kuvvet olarak “arzulama kuvveti”nin kısaca çözümlenmesi gerekmektedir.

*Pratik Aklın Eleştirisi*'nde sunulduğu üzere, “[y]aşama (*Leben*), bir varlığın (*Wesen*) “arzulama kuvvetinin yasalarına göre eylemde (*handeln*) bulunabilme imkânıdır.” Arzulama kuvveti ise sözkonusu varlığın, “temsilleri aracılığıyla, bu temsillerin nesnelere ilişkin işlerliğinin sebebi olma kuvvetidir” (KpV, AA 05: 9-10). “Arzulama kuvveti”nin bu şekilde tanımlanması, yine hatırlanacağı üzere, aklın ‘*nesne*’ ile ilgili iki temel yöneliminin birbirinden ayrılması hususu ile uygunluk içindedir. Zira teorik kullanımında akıl nesneyi veya nesnenin kavramını belirlemekte, pratik kullanımında ise nesneyi işler (*wirklich*) hâle getirmektedir. Bu bakımdan da arzulama kuvveti, aklın pratik kullanımında temsillerinin karşılığı olan nesnelere işler kılan (*Bewirkung*) ya da kendini bu nesnelere işler kılmak üzere tâyin eden “isteme”nin (KpV, AA 05: 15) yeni bir tanımlanışı olmak durumundadır. Bu durumda aklın pratik kullanımındaki temel sorun, arzulama yetisi veya istemenin/iradenin, ne tür bir belirlenim üzerinden nesnelere işler kılacağını saptamak olarak kendini gösterir.

Gerçekten de Deleuze’ün saptamalarıyla, arzulama kuvveti, ne hissî ne de düşüncesele nesnelere temsilleri ne de bu tür temsilleri istemeye/iradeye bağlayan hoşlanma ve hoşlanmama (veya, haz ve acı) duygusu tarafından belirlenmeyip, “salt bir biçim” temsili üzerinden belirlendiğinde, “yüksek” bir kuvvet olarak ortaya çıkar:

Bu salt biçim, tümel bir yasa koyma biçimidir. Ahlâk yasası, kendisini karşılaştırmalı veya psikolojik bir tümel olarak sunmaz (örneğin. “Başkalarına göre davran!” vb). Ahlâk yasası, istemenin maksim’ini “tümel bir yasa koymanın ilkesi” olarak *düşünmemizi* buyurur (Deleuze, 1995: 67).

Bu şekilde, tümel yasa koyma “akıl” yetisine aid olurken, akıl, tüm empirik malzemedan ve her tür hissî koşuldan bağımsız olan kendine özgü bir temsîl (dizisi) üretmek zorundadır:

Bu biçim içerisinde akıl, “saf pratik akıl” olarak adlandırılır. Ve arzulama kuvveti, kendi belirlenimini kendi *içinde* bulmakla (bir içerikte veya bir nesnede değil), isteme, “özzerk isteme” olarak adlandırılır (Deleuze, 1995: 67-68).

Şimdi, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın konuyu ele alma tarzıyla devam edilirse, arzulama kuvveti ile ilgili sorun, diğer bir deyişle de aklın bizzât *pratik* olup olamayacağı hususu, saf aklın, “empirik ve koşullu” olarak değil de, kendi başına istemeyi/iradeyi belirlemeye yeterli olup olmadığı sorunudur:

Bu noktada saf aklın eleştirisiyle haklı çıkarılan, ama empirik olarak serimlenemeyen bir nedensellik kavramı, yani özgürlük kavramı işe karışır. Şimdi biz, bu özgürlüğün gerçekten insanın istemesine (böylece de akıl sahibi varlıkların istemesine) özgü bir özellik olduğunu kanıtlayacak dayanaklar bulabilirsek, saf aklın pratik olabileceği ortaya çıkmakla kalmayacak; aynı zamanda empirik bakımdan sınırlandırılmış aklın değil, yalnızca saf aklın koşulsuzca pratik olduğu da ortaya çıkacak (KpV, AA 05: 15-16).

O hâlde, buradaki araştırma, “saf aklın koşulsuzca pratik” olup olmadığını irdeleyebilmek için, Kuçuradi'nin ifâdeleriyle, “kesin buyruk” ve “koşullu buyruk” kavramsallaştırması ekseninde (2006b: 1) sürmek durumundadır.

## 2.2. Saf Pratik İlke

Kant'ın belirttiği üzere “pratik ilkeler (*Grundsatz*),” bir dizi pratik kuralın (*Regeln*) kendi altlarında yer aldığı genel bir isteme belirlenmesini taşıyan önermelerdir (*Satz*). Pratik ilkelerin taşıdıkları koşul, özne tarafından “yalnızca kendi istemesi” için geçerli görüldüğünde, bu türdeki pratik ilkeler öznel olup “maksim” adını alır. Bununla birlikte pratik ilkelerdeki ilgili koşul, objektif, yani “her akıl sahibi varlığın istemesi” için geçerli olarak kabul edildiklerinde de, nesnel olup, “pratik yasa (*Gesetz*)” diye adlandırılır. Bu bağlamda, ancak saf aklın kendi başına pratik bir zemîn, yani istemeyi belirlemeye yeterli bir neden içerdiği kabul edilecek olunursa pratik yasaların mümkün olduğundan söz edilebilir. Aksi bir durumda, bütün pratik ilkeler yalnızca maksimler olarak kalmak durumundadır (KpV, AA 05: 19). Çünkü pratik bilgide, diğer bir deyişle de istemenin belirlenme nedenleriyle ilgili alanda, insanın sahip olduğu yasalar, doğa yasalarının nesnel belirlenmesindeki benzer bir biçimde, insanın kaçınılmazcasına bağlı kalacağı yasalar olmamak durumundadır. Diğer bir deyişle de, pratik alanda akıl özne veya öznenin

arzulama kuvveti ile ilgili olduğundan, pratik kurallar öznenin yapısına göre farklı yönlere gidebilirler (KpV, AA 05: 19-20).

Pratik kural her zaman aklın bir ürünüdür, çünkü pratik kural etkinin (*Wirkung*) aracı olarak eylemi amaç olarak öngörür. Ama istemesi yalnızca akıl tarafından belirlenmeyen bir varlık için, bu kural bir buyruktur (*Imperativ*), yani eylemde bulunmaya objektif zorlayıcılık dilegetiren bir “gerek (*Sollen*)” ile belirtilen bir kuraldır ve eğer akıl istemeyi tam olarak belirleseydi, eylem kaçınılmazcasına bu kurala göre olurdu anlamına gelir (KpV, AA 05: 20).

Bu durumda, Kant’ın vurguladığı üzere buyruklar objektif olarak geçerli olup, öznel ilkeler olan maksimlerden yapıca farklıdır. Bununla birlikte buyruklar da kendi içinde ikiye ayrılabilirler. Açılırsa, bir buyruk, bir etki ve bu etkiyi elde etme tarzı bakımından “etkileyen neden olarak” akıl sahibi bir varlığın istemesine nedensellik üzerinden belirlenim verebilir. Böyle bir buyruk, koşullu/hipotetik bir buyruk olarak, yalnızca “beceri buyruğu” adını alır. Ancak bir başka buyruk türü daha bulunmaktadır ki, ilgili buyruk, bir etki üretmek için yeterli olsun olmasın, yalnızca istemeyi belirleyebilir. Bu ikinci türdeki buyruk ise “kesin” olma sıfatına binâen, koşulsuz “pratik buyruk” adını alır (KpV, AA 05: 20).

Demek ki maksimler gerçekten de ilkedirler, ama buyruk değildirler. Buyrukların kendileri de, koşul taşıdıklarında, yani istemeyi yalnızca isteme olarak değil, arzu edilen bir etkiye göre belirlediklerinde, yasa değil pratik reçeteler olan koşullu buyruklardır. Yasalar “arzu edilen etkiyi elde edebilir miyim, ya da bu etkiyi ortaya çıkarmak için ne yapılmalıdır?” diye bile sorulmaksızın, istemeyi isteme olarak yeterince belirlemelidirler, dolayısıyla kesin olmalıdırlar; yoksa yasa olamazlar, çünkü pratik olabilmek için, tutkulardan gelen, dolayısıyla da istemeyle rastlantısal bir ilgisi olan koşullardan bağımsız olması gereken zorunluluktan yoksun olurlar (KpV, AA 05: 20).

MacIntyre’in da vurguladığı üzere, bir hipotetik buyruk “ ... ise şunları yapmalısın (*ought*)” formunda ifâde edilir. Ancak kategorik veya kesin buyruklar ise “şunları şunları yapmalısın (*ought*)” formunda olmakla, hiçbir koşul tarafından sınırlandırılmazlar (2001, 221). Böylece Kant, ilkin, “ahlâkî eylemlerin ve yargıların hangi koşullar”a bağlı olarak realize olduğu, yani eylemlerin empirik kaynakları problemiyle değil, fakat “ahlâkî eylemin hangi koşullarda ahlâki açıdan” mümkün olduğu problemiyle, yani bir eylemin “bağlayıcı nedenleri” ile ilgilenmektedir (Pieper, 1999: 225). Bu çerçevede de Kant, üç temel önerme

veya sav yoluyla, istemeyi isteme olarak belirleyecek “saf pratik aklın temel yasası”na varmaya çalışacaktır.

Şimdi, bahsedilen önermelerden ilkinine göre, arzulama kuvvetinin bir objesini veya içeriğini (*Materie*), istemeyi veya iradeyi belirleyen bir zemîn olarak kabul eden tüm pratik ilkeler, istisna kabul etmeksizin empiriktir ve pratik yasa olma imkânını hâiz değildir. Kant’a göre arzulama kuvvetinin içeriği, realite cihetinden işler olması (*Wirklichkeit*) arzu edilen bir nesnedir. Bu tür bir nesneye ve nesne durumuna meyiletme, pratik kuraldan önce geldiğinde, pratik kuralın bir koşulu olarak ortaya çıkar ve böyle bir durumda elde edilen ilke de her zaman empiriktir, yani “saf” değildir (KpV, AA 05: 21).

İlk önermeyi takîb eden ve güçlendiren ikinci önermeye göre ise tüm içerikli (*materiale*) pratik ilkeler aynı yapıda olup, “ben-sevgisi” veya “mutluluk” genel ilkesinin altına girerler (KpV, AA 05: 22). Bu ise sözkonusu ilkelerin, aslen saf ilkeler olmayıp, birer maksim olduğunu göstermektedir.

Bütün içerikli pratik kurallar, istemenin belirlenme nedenini aşığı arzulama kuvvetine yerleştirirler ve istemeyi yeterince belirleyen sırf biçimsel yasalar olmasaydı, o zaman yüksek bir arzulama kuvveti kabul edilemezdi (KpV, AA 05: 22).

Bu noktada, Kant’ın iki önerme üzerinden geliştirmeye çalıştığı çözümlemesine kısaca bakılırsa, eylemde bulunmanın dayanacağı ilke seçilirken, “belirleyici olmaması gereken bir şey” olarak “içerik (*Materie*)” kavramını, Kaygı’nın da belirttiği gibi, “eylemin hangi konuda olacağı anlamında değil, bir ilkeye göre eylemde bulunurken o ilkeyle va’dedilen, elde edileceği umulan şey anlamında” kullandığı görülmektedir (2006: 10). Diğer bir deyişle de bir ilkenin vasfı olarak “içeriksizlik, eylemde bulunana çıkarıyla ilgili bir vaadde bulunan bir ilke”ye kaynaklık etmeme, yani “geçerliliği”ni eylem alanında yer alan bir vaaddan alan bir ilkenin temeli olmama anlamında kullanılmaktadır (Kaygı, 2006: 10). Bu çerçevede, Kant’ın vurgusuyla,

saf akıl kendisi bizzât pratik olmak zorundadır, yani hiçbir duyguyu (*Gefühl*) varsaymaksızın, dolayısıyla da, her zaman prensiplerinin empirik koşulu olan arzulama kuvvetinin içeriği olarak hoşlanma ve hoşlanmama temsilleri olmaksızın, istemeyi pratik kuralın sırf biçimiyle belirleyebilmelidir. Ancak o zaman, yani akıl (eğilimlerin hizmetinde olmadan) istemeyi kendi kendine belirlediği zaman, gerçekten yüksek bir arzulama kuvveti olur (...). Akıl, istemeyi pratik bir yasayla, haz ve acı duygusu (*Gefühls der Lust und Unlust*) –hatta bu haz yasanın kendisinden alınan bir haz olsa bile– araya



girmeksizin, dolaysız olarak belirler ve ancak saf akıl olarak pratik olabildiği için, yasa koyucu olabilir (KpV, AA 05: 24-25).

Nihâyet, “saf pratik aklın temel yasası”na ulaştıran üçüncü sav, yukarıdaki belirlemelerle paralellik içerisinde, akıl sahibi bir varlığın, maksimlerini genel yasalar olarak ileri sürebilmesi için, ilgili maksimlerin “istemenin içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından” belirleyebilmesi gerektiğini ileri sürer. Buna göre, pratik bir prensibin içeriği, istemenin nesnesidir. Bu durumda nesne istemeyi belirleyen zemîn olduğunda, istemenin kuralı empirik bir koşula bağlanmış olur. Ancak bir yasa tüm içeriğinden, diğer bir deyişle de zemîn olmak bakımından ne türde olursa olsun bir isteme nesnesinden yalıtılırsa, “geriye genel bir yasa koymanın sırf biçiminden başka bir şey kalmaz:”

Demek ki, akıl sahibi bir varlık kendi öznel prensiplerini, yani maksimlerini, pratik yasalar yapanın, yalnız başına bu maksimlerin biçimleri –onları genel bir yasa olarak konmaya uygun kılan biçimleri– olduğunu kabul etmek zorundadır (KpV, AA 05: 27).

Kant’a göre, “maksimlerin hangi biçiminin onları genel yasa olarak konmaya uygun kıldığını” en sıradan düşünme yetisi bile ayırd edebilmektedir (KpV, AA 05: 27). Bu durumda da pratik felsefenin iki tür problemin irdelenmesi sözü edilen yasanın tasavvurunu hazırlayacaktır. İlkine göre, yasa koyucu bir biçimin, başka hiçbir şeyi zemîn kabul etmeksizin sadece yasa koyma olarak istemeyi belirlemeye yeterli olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Açılırsa, yasanın sırf biçimi yalnızca akıl tarafından tasarlanabileceğine, bu nedenle de hislerin bir nesnesi olmadığına göre, istemeyi belirleyen neden olarak yasanın biçiminin temsili, doğadaki olayları nedensellik yasasına göre belirleyen bütün nedenlerden farklı olmak durumundadır. Böyle bir bağımsızlığın adı transendental anlamda “özgürlük”tür (KpV, AA 05: 28-29). İrdelenmesi gereken ikinci probleme göreyse de, transendental anlamdaki özgürlük zemîn alınarak, istemenin özgür olduğunun gösterilmesi, yani istemeyi zorunlu olarak belirleyen temelin açıkça saptanması gerekmektedir. Diğer bir deyişle, özgür bir isteme, yasanın içeriğinden bağımsız olmakla birlikte, yine de yasada bir belirleme nedeni bulmalıdır. Bu açıdan yasa koyucu biçim, istemenin belirlenme nedenini oluşturabilecek tek şey olarak tesis edilmelidir (KpV, AA 05: 29). Şu hâlde, “özgürlük ile koşulsuz pratik yasa, karşılıklı olarak birbirlerine” bağlanarak saf pratik aklın temel yasasını kurarlar:

Öyle eylemde bulun ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın (*Gesetzgebung*) ilkesi olarak geçerli olabilsin (KpV, AA 05: 30).

Aynı sav farklı bir yolla da belirtilebilir:

[A]ncak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun (GMS, AA 04: 421).

*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi'*nden yararlanılarak devam edilirse, saf aklın bu temel yasası, eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, objektif zorunlu olarak sunan tek kesin buyruktur (GMS, AA 04: 414). Fakat bununla birlikte Kant'a göre, "ancak kendinde varlık (*Dasein an sich selbst*)" cihetinden mutlak bir değere sahip, kendisi amaç olarak bazı yasaların nedeni olabilecek bir zemîn varsayılırsa sözkonusu pratik buyruğun temeli çatılabilir (GMS, AA 04: 428). Kant'ın kendi sözleriyle,

[i]nsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, bu veya şu isteme için rasgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır; ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir (GMS, AA 04: 428).

Böylece, pratik aklın temel yasası, doğadaki şeyler ile özgür varlıklar arasındaki ayrımıyla tamamlanmaktadır:

Varoluşları (*Dasein*) bizim istememize değil de, doğaya dayanan varlıkların (*Wesen*) (...) araç olarak ancak görelî değeri (*Wert*) vardır, bu yüzden onlara şeyler (*Sache*) denir; oysa akıl sahibi varlıklara kişi (*Person*) denir, çünkü onların doğal yapıları bile, onların kendilerini amaçlar olarak, yani sırf araçlar olarak kullanılamayacak şeyler (*etwas*) olarak gösterir (...) (GMS, AA 04: 428).

### 2.3. Aklın Temel Olayı (*Faktum*)

Ahlâk yasası, Kant'a göre, istemenin sırf isteme olarak rasyonel yeti üzerinden belirlenmesi, bu bakımdan da empirik herhangi bir veriyi zemîn olarak almaması, diğeri bir deyişle de teorik aklın ana mefhumlarından nedensellik kavramını tecrübe dünyasından değil de sadece *düşünen öz*nden alması dolayısıyla pratik felsefenin iki temel savını gözler önüne serer. Bunlardan ilkinde göre, kendisine yasa konulan özne, tecrübe alanında bulunan bir nesne olmayıp, negatif anlamda bir numen olarak düşünülen "kendinde varlık"tır (*Dasein an sich selbst*) (GMS, AA 04: 428); yani bir tezâhür değildir. Bu tür bir

kendinde varlık görüldüğü üzere aynı zamanda “kişi” olarak da adlandırılmaktadır. İkinci olarak kendisine yasa konulan söz konusu varlığa yasa koyma işlemi, bizzât yine bu varlığın düşünme kuvvetleri üzerinden gerçekleşir; diğer bir deyişle de böyle bir varlığa konulan yasa, bir doğa yasası değil, özgürlükten kaynaklanan bir yasadır. Yalnızca bu iki sav çerçevesinde bakıldığında, sonradan tartışılacağı üzere, görülmektedir ki, yasa koyma da kendisine yasa konulan da, özel bir mânâdaki nedenselliğe, ahlâk yasasının arzulan kuvvetini belirleyen nedenselliğine dayanmakla, doğal nedenselliği belirli bir cihetten aşmaktadırlar (*Aufhebung*):

Çünkü burada kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan doğruya yasa koyucudur (...). Diğer bir deyişle, mümkün bir yasa koymanın sırf problematik/sorunlu olan *a priori* düşüncesi, tecrübeden ve herhangi bir dış istemeden hiçbirşey almaksızın, bir yasa olarak koşulsuz bir biçimde buyurulmaktadır (...). Böylece sırf ilkelerin öznel biçimiyle iş görebilen bir yasayı, genel olarak yasanın objektif biçimi aracılığıyla belirleyen bir zemîn olarak, hiç olmazsa düşünmek imkânsız değildir. Bu temel yasanın bilincine, aklın bir olayı (*Faktum der Vernunft*) denebilir; çünkü o daha önce gelen akıl verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden akıl yürütülerek çıkarılmaz (nitekim bu özgürlük bilinci daha önce bize verilmiş değildir) ve kendi kendisini, ne saf ne empirik bir görüşe dayanmayan sentetik *a priori* bir önerme (*Satz*) olarak bize kabul ettirir (KpV, AA 05: 31).

Görüldüğü üzere, bu son ifâdelerle, ahlâk metafiziğindeki temel problem olarak sentetik *a priori* yargıların/önergelerin nasıl mümkün olduğu sorusu yanıtta kavuşmakta; teorik felsefede olduğu gibi pratik felsefe de sentetik *a priori* bir zemîn üzerinde yükselmektedir. Dahası böylece, pratik felsefedeki kendinde varlığın veya kişinin, teorik felsefenin kavramsallaştırmasıyla belirtilirse de aklın temel bir ideası olan “rûh”un, teorik bilgiyi genişletmeyen ama pratik açıdan bir değer taşıyacak şekilde irdelenmesi yapılmış olmaktadır. Heimsoeth’un vurguladığı üzere, ilk *Eleştiri*’de bilgisel olarak ispatlanamayan veya realitesi gösterilemeyen, fakat reddedilmesine de imkân bulunmayan özgürlük ideası, ahlâk yasası çerçevesinde işlerlik kazanır (1986: 143). Zira Kant’ın ısrarla vurguladığı gibi, saf aklın “olay”ı hiçbir biçimde yadsınamaz (KpV, AA 05: 32). Bununla birlikte, teorik aklın iki temel dayanağı olan “Sinn” ve “Bedeutung” kavramlarının, pratik akılda herhangi bir rolü yok mudur? Daha önce tartışıldığı üzere, Kant genel olarak temsillerin ve temsilleri kuşatan *topos*’un “Sinn” ve “Bedeutung”undan söz etmiş; ancak bu iki koşul yerine geldiği takdirde aklın teorik kullanımının esâsen tesis edilebileceğini belirtmiştir. Acaba pratik akılda, bu iki kavram çiftine ihtiyaç duyulmamakta mıdır? Eğer öyleyse, en genel bir

biçimde, pratik akılda mânâ verme problemi tam olarak nasıl gerçekleşmektedir? Yoksa ahlâk yasası, “Sinn-los” ve “Bedeutungs-loss” bir sav mıdır?

### 2.3.1. “Factum”dan “Bedeutung”a

Yapılan irdelemeler göstermektedir ki, ahlâk konularında “Sinn” terimini genellikle Kant, özellikle İngiliz filozoflarının (Hume ve Hutcheson’ın) görüşlerini hedef alırken, olumsuz bir bağlamda kullanmaktadır.<sup>183</sup> Ona göre, ahlâk yasasını aklın değil de özel bir “Sinn”in (*moralischen besonderen Sinn*) belirlediğini söylemek tamamen bir yanılgıdır (KpV, AA 05: 38). Bununla birlikte Kant aynı problemi belirtmek için daha önce görüldüğü gibi “ahlâk duygusu (*moralische Gefühl*)” ifâdesini de kullandığından (örneğin, “KpV, AA 05: 38-39” ve daha spesifik olarak “KpV, AA 05: 40”daki sınıflama),<sup>184</sup> Kant’ın ilgili bağlamdaki “Sinn” ve “Gefühl” kavramları arasında net bir ayrım yapmadığını düşünmek mümkün görünmektedir.<sup>185</sup> “Bedeutung” kavramına gelindiğinde ise Kant, doğrudan doğruya ahlâk yasasının “Bedeutung”undan söz etmemekte; ancak ilginç bir biçimde, teorik aklın temel bir kavramına, nedensellik kavramına pratik açıdan “Bedeutung” kazandırıldığını savunmaktadır. Bu husus ise Kant’ın meselesinin, ahlâk yasasının “Bedeutung”u olup olmadığı değil, bizzât bu yasa ile ilgili temel kavramlar örgüsünün “Bedeutung”a sahip olup olmadığı ile ilgili olduğunu göstermektedir. Ancak bu saptamalara rağmen konunun, daha önce tartışılan “çifte bakış” ekseninde geniş bir içerimi daha bulunmaktadır. Şimdi, bu soruları tartışmaya açabilmek için, KpV’den bir alıntı ile devam etmek yerinde olacaktır. Ancak bu soruları yanıtlama çabası, son sorudan ilerlemek durumundadır.

[I]stemenin bağımlı olduğu bir doğanın yasalarıyla, bir istemeye bağımlı olan bir doğanın yasaları arasındaki fark (istemenin, özgür eylemleriyle olan ilişkisi sözkonusu olduğu sürece) şuna dayanır: birincisinde objelerin, istemeyi belirleyen temsillerin sebebi olması gerekir, ikincisinde ise isteme objelerinin sebebi olmalıdır; öyleki

<sup>183</sup> Bu belirlemenin genel olduğu unutulmamalıdır. Aşağıda “Sinn” teriminin farklı bir bağlamda daha kullanılışı gösterilecektir. Ancak bu bölümdeki tartışma bakımından sonraki bağlamın doğrudan bir önemi yoktur.

<sup>184</sup> “Ahlâk duygusu (*moralische Gefühl*)” kavramı için, aynı zamanda bkz. TP, AA 08: 283-84.

<sup>185</sup> Yine de bu eleştirel karşı duruşa rağmen, “aklın *Faktum*”u (“olay”) ifâdesindeki “Faktum” kavramının “Sinn” kavramıyla bağlantısı olup olmadığını tartışmak ilginç bir hususu açma potansiyeline sahiptir.

ikincisinde nesnelere belirleyen zemîn, dayanağını yalnız saf akıl kuvvetinde bulur; buna da bundan ötürü saf pratik akıl denebilmektedir (KpV, AA 05: 44).

Buna göre, saf aklın objeleri *a priori* olarak nasıl bilebileceği problemi ile saf aklın istemeyi nasıl aracısızca belirleyen bir zemîn olabileceği problemi iki farklı meseledir. Açılırsa, ilk sorun saf teorik aklın alanına girerken, yanıtlanması için saf görü kavramına dayanmak durumundadır (KpV, AA 05: 44-45). Genel bir şekilde belirtildiğinde de saf görünün sentezi, yani hayâlgücü üzerinden yerine gelen şematizm faâliyeti, düşünme kuvvetinin teorik perspektifte “Sinn” ve “Bedeutung” kazanmasına imkân tanımaktadır. İkinci mesele ise Kant’ın sözleriyle “arzulama kuvvetinin objelerinin nasıl mümkün olduğu konusunda bir açıklama gerektirmez.” Burada açıklanması gereken husus, aklın istemeyi nasıl belirleyebildiğidir. Yukarıdaki açıklamalara binâen bu belirleme de ahlâk yasası üzerinden gerçekleştiğinden, ikinci durumda, doğa dünyasından farklı bir dünyanın bir *locus* olarak temsili, yani his/“Sinn” üstü (*übersinnlich*) bir aklî dünyanın imkânı doğar. Bu anlamdaki pratik *topos*’un koşulu, yine Kant’ın deyişiyle, “görü” değil de, yasaların aklî dünyada özgürlük kavramı üzerinden belirlenmesidir. Bu belirlenme ise özgürlük kavramının “Bedeutung”u olarak ortaya çıkar (KpV, AA 05: 45-46). Bir başka söyleyişle de aklın bir “Faktum”u olarak ahlâk yasası, özgürlük kavramına “Bedeutung” kazandırır (KpV, AA 05: 50).<sup>186</sup> Dolayısıyla aklî bir dünyanın veya düşünülür bir *topos*’un özgürlük kavramı yoluyla ancak saf aklın temel bir “Faktum”u olarak ahlâk yasası üzerinden çerçvelenebilmesi, aklın pratik kullanımındaki mânâ sorununun özünü teşkil etmektedir.

### 2.3.2. *Causa Noumenon*

Şimdi, yapılan serimler ekseninde, daha önce tartışılan “çifte bakış” meselesi ile buradaki son irdelemeleri biraraya getirmek imkân dâiresine girmektedir. Bu konu, aynı zamanda, teorik perspektifte yasaklanan “koşulsuz olan” a ilerlemenin, pratik perspektifte nasıl işler kılındığını da anlamayı sağlamak durumundadır.

Hisler dünyasındaki varlıkların nedenselliğinin belirlenmesi, bu tür bir belirleme olarak, hiçbir zaman koşulsuz olamaz; ama yine de her koşullar dizisi için koşulsuz olan bir şeyin (*etwas*) bulunması, dolayısıyla, bütünüyle kendi kendini belirleyen bir

<sup>186</sup> Aynı zamanda bkz. KpV, AA 05: 65-66.

nedensellik bulunması gerekir. Bu yüzden, mutlak kendiliğindenlik kuvvetinin ideası olarak özgürlük ideası, yalnız bir gereksinme değil, saf teorik aklın analitik bir ilkesidir. Ancak tezâhür olarak şeylerin sebepleri arasında, her bakımdan koşulsuz olan bir nedenselliğin belirlenmesine rastlanmadığından, herhangi bir tecrübeye özgürlük ideasına uygun bir misâl vermek büsbütün imkânsız olduğu için, biz, özgür olarak eylemde bulunan sebebin ancak düşüncesini/tahayyülünü (*Gedanken*), hisler dünyasındaki bir varlığa diğer yandan numen olarak da bakarak uygulamakla, savunabildik (KpV, AA 05: 48-49).

Bu durumda, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ne başvurulursa, kendini özgür olarak kabul eden öznenin, kendisini bu şekilde tanımlaması ile aynı eylem bakımından kendisini doğa yasalarına bağlı kabul etmesi arasında hiçbir çelişki bulunmaz. Zira özne bu şekilde, kendini eylem alanının gerçekleştiği "Sinn"/*görüşel iz* bağlamında ya da tam da aynı "ilişkiler ağında" düşünmemektedir. Bu nedenle de spekülâtif felsefenin esas görevi, insanın "hiç olmazsa bu çelişkiye ilişkin yanılığının şuna dayandığını göstermektir:"

insana özgür dediğimiz ve doğanın bir parçası olarak doğa yasalarına bağlı saydığımız zaman, onu farklı *Sinn*'de ve farklı ilişkiler içinde düşünürüz (*in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken*); ve her ikisi bir arada pekâla durabildiği gibi, üstelik aynı özneye zorunlu olarak birleşmiş düşünülmalıdır (...). (GMS, AA 04: 456).<sup>187</sup>

Kendisine bu şekilde *bakan* insan, kendisini, doğa yasalarına bağlı kıldığı zamankinden farklı bir şeyler düzenine yerleştirir ve büsbütün farklı türden belirleyici nedenlerle ilişkiye sokar:

Dahası çok geçmeden farkına varır ki, her ikisi birden olabilir, hatta olması gerekir. Çünkü hisler dünyasına aid tezâhürde bilinen bir şeyin bazı yasalara bağlı olması, ama bu aynı şeyin kendi başına şey ya da varlık olarak bu yasalardan bağımsız olması hiçbir çelişki içermez (...). (GMS, AA 04: 457).

Böylece, Kant'ın vurgusuyla, ilgili varlığın tüm yapıp etmelerini, bu yapıp etmeler tezâhürler alanında meydana geldiğinden, doğal koşullarla belirlenmemiş olarak kabul etmenin yetersizliği gösterilmekte; yine de, eylemde bulunan varlık bir düşünme kuvvetine de sahip olduğundan, bu varlığın eylemlerini aynı zamanda doğal koşullarla belirlenmemiş olarak *düşünmenin* mümkün olduğu savunulabilmektedir. Çünkü bu durumda, özgürlük kavramı "aklın düzenleyici bir prensibi" olarak kabul edilmektedir. O hâlde sözkonusu prensip üzerinden nedenselliğin kendisine yüklendiği nesne teorik

---

<sup>187</sup> Buradaki "Sinn" kavramının olağan olarak "Bedeutung" olması beklenirdi. *Bkz.* B xxvii-xxviii.

düzlemde bilinmiş olmayıp, teorik düzlemde karşılaşılan bir engel *sui generis* bir tarzda kaldırılmış olur:

[Ş]öyleki, bir yandan dünyada olup bitenlerin, dolayısıyla akıl sahibi varlıkların eylemlerinin açıklanmasında doğa zorunluluğunun mekanizmine –yani koşullu olandan koşula doğru sonsuza dek geri– gitme hakkını bırakmış oluyorum; öte yandansa, teorik akıl için boş olan yeri, yani düşünülür olanı, teorik akıl için açık tutuyorum, öyleki akıl, koşulsuz olanı oraya yerleştiresin. Ne var ki ben, bu düşünceyi realize edemedim, yani onu, bu biçimde eylemde bulunan bir varlığın –böyle bir varlığın yalnızca olanağının bile olsa– bilgisine dönüştüremedim. Bu boş yeri şimdi saf pratik akıl, düşünülür bir dünyadaki belirli bir nedensellik (özgürlük aracılığıyla nedensellik) yasasıyla, yani ahlâk yasasıyla dolduruyor (KpV, AA 05: 48-49).

*KpV*'de ifâde edildiği gibi, kavrama yetisinin teorik bilgi nesnelere yanında, arzulama kuvveti ile de bir bağlantısı bulunmaktadır. Bu bağlantı, tahmin edileceği üzere, nedensellik mefhumu üzerinden imkân dâiresine girer. Böylece, arzulama kuvveti aynı zamanda “isteme” adını alır. Diğer bir ifâdeyle de arzulama kuvveti ile bağlantısındaki düşünme kuvveti, saf kavrama yetisi olarak, ahlâk yasasının temsîli aracılığıyla pratik olduğunda, bu melekeye, yani saf kavrama yetisine “saf isteme” denir (KpV, AA 05: 55).<sup>188</sup> Aynı minvâlde, “özgür bir istemesi olan bir varlığın kavramı,” bir “causa noumenon”un kavramıdır. “Causa noumenon,” aklın teorik kullanımında mümkün ve düşünülebilir bir kavram olmasına rağmen, bilindiği gibi “boş” bir kavramdır (KpV, AA 05: 55). Demek ki aklî bir neden kavramı, teorik değil, ancak pratik bakımdan bir anlam ifâde etmektedir. Bir başka deyişle de özgürlükten kaynaklanan yasa koyma üzerinden pratik kavramlar, dâir oldukları şeyin pratik bakımdan işlerliğini (*Wirklichkeit*) doğrudan doğruya kendileri meydana getirirler (KpV, AA 05: 65-66).

Şimdi, “özgürlük” kavramı, “causa noumenon” kavramı ile birlikte ele alındığında, hisler dünyasına aid bir varlığın (*Wesen*) nedenselliğinin “transendental bir yüklem”i olarak görülmek durumundadır (KpV, AA 05: 94). Bu durumda, varoluşu (*Dasein*) “zaman”da belirlenmiş bir varlığa (*Wesen*), yani tezâhürler olarak alınan şeylere özgürlük kavramı yüklenirse, sözü edilen varlık, “varoluşundaki (*Existenz*) bütün olayların, dolayısıyla eylem”lerinin “doğal zorunluluğu yasasının dışına çıkarılamaz.” Kant’a göre, şu

---

<sup>188</sup> Dikkat edilmelidir ki bu husus, her ne kadar çalışmanın sınırlarını aştığından ayrıntılı olarak ele alınamayacak olsa da, “kategori”ler ve “idea”lar arasındaki anyılığın ve gayrılığın yeniden düşünülmesinin bir dayanağı olmak durumundadır.

hâlde, özgürlükten söz edilmek isteniyorsa, geriye kalan tek yol, bir yandan, bir şeyin zamansal olarak belirlenebilir olan varoluşunu (*Dasein*), yani doğa kavramlarına göre işleyen nedensel belirlenimleri sadece “tezâhür”ler alanı ile sınırlamaktan; diğer yandan da aynı şeyin zamansal olarak belirlenebilir olmayan varlığını “kendinde şey” olarak kabul etmekten geçer (KpV, AA 05: 95). Gerçekten de “kendi”si ile ilgili olmak bakımından “kendi”sinin “kendinde şey” olarak bilincinde olan özne, tezâhür olması cihetiyle zamansal belirlenimlere bağılıken, “zaman koşulları altında bulunmaması bakımından”<sup>189</sup> kendi varoluşuna (*Dasein*) yönelince, kendisini yalnızca aklın koyduğu yasa üzerinden belirlenebilir bir varlık, yani bir “numen” olarak görür (KpV, AA 05: 97-98).

---

<sup>189</sup> Daha önceki bir tartışmadan yararlanılarak belirtilirse, Kant burada “kendi”ni şematize edilmemiş zaman cihetinden tahayyül etmektedir.



## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Felsefe tarihine genel olarak bakıldığında, insanın farklı imkân ve etkinliklerinin bütünlüklü bir perspektif ve sistem içerisinde ele alınmasına olanak tanıyan bir anlayış geliştiren filozofların başında Immanuel Kant'ın geldiği görülmektedir. Disiplinler bazında söylenirse, gerek metafizik/ontoloji, gerek epistemoloji, gerek etik ve politika, gerekse de sanat ve daha da geniş bir çerçevede ilgili tüm insanî problemler kuşatıcı olarak değerlendirildiği Kant sistemi, yine felsefe tarihi açısından, hem bir dönüm noktası, hem de kendisinden sonra gelen düşünce sistemleri üzerinde son derece belirleyici bir güç olmuştur. Kısaca örneklenirse, Kant'ın çalışmaları, farklı farklı düzlemlerde de olsa, Alman idealizmi ve Yeni Kantçı düşünürlerle devam etmiş; fenomenolojinin yolunu açması hasebiyle Edmund Husserl'i, bağlantılı olarak Max Scheler ve Nicolai Hartmann'ı etkilemiş; zaman kavrayışı üzerinden Martin Heidegger'de derin izler bırakmış; dahası, özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin klâsik metafiziğe yönelik karşıt tutumu ve içerdiği semantik tartışmalar zemîninde, başta Gottlob Frege olmak üzere Viyana Çevresi düşünürlerini ve Analitik Felsefe akımını son derece özel bir çizgide belirlemiştir. Bu geniş etki yelpazesi, tekrar edilirse, onun yapıtının derinliğini ve günümüzde de hâlâ bir tartışma odağı olduğunu net bir biçimde göstermektedir.

Şimdi, bu çalışmada, Kant felsefesinin âdetâ omurgasını oluşturan temel bir problem, "gökyüzündeki yıldızlar" ile "içteki ahlâk yasası"nın hangi zemîn üzerinde birlikte mümkün olduğu problemi, sistematik ve eleştirel bir tarzda irdelenmiştir. Bu irdeleme, Kant'ın adlandırması kullanılırsa, aklın teorik ve pratik kullanımının bir yandan nasıl mümkün olduğu, diğer yandan da hem ayrı temeller hem de ortak bir temelde nasıl gerçekleştiğini gözler önüne sermek üzerine kurulu olmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde, sözü edilen problemlere giden yolda Kant'ın genel düşüncesi "metafizik" tartışması ekseninde ele alınmış; böylece, Kant'ın ilgili problemi

çözebilmek adına geliştirdiği ikili metafizik anlayış, yani, doğa metafiziği ve ahlâk metafiziği dayanakları yönünden tartışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, birinci bölümdeki tartışmalardan hareketle, aklın teorik kullanımının ana dayanakları ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bu incelemenin metafizikteki problemleri çözebilmek için ileri sürdüğü başlıca çıkış yolu, '*nesne*'lerin çifte bir bakış açısı bağlamında değerlendirilmesi gerekliliğidir. Diğer bir deyişle ikinci bölümde varılan sonuç, "zaman"a tâbi olan tezâhürlerin bilinmesi ile "zaman"a tâbi olmamaları yönünden düşünülen/tahayyül edilen "kendinde şey"lerin birbirinden ayrılmasının Kant sistemi için vazgeçilmez olduğudur. O hâlde, aklın teorik kullanımının sınırlarını, hayâlgücünün şematize etme faâliyetine bağlı olarak kavramlar üzerinden tesis edilen '*nesne*'ler, klâsik bir ifâdeyle fenomenler belirlemektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümü, aklın pratik kullanımına ayrılmış, bununla birlikte aklın ilgili işleyişi, pratik aklın meta-teorik zemîni üzerinden anlaşılmaya ve temellendirilmeye çalışılmıştır. Burada sözü edilen zemîn, aklın kendisini bizzât pratik olarak düşünebilmesi için, ahlâk yasasına önceliği olacak şekilde, Kant sistemi üzerinden nasıl bir kavramsal örgüye ihtiyaç duyulduğunu belirginleştirmek üzerine kurulmuştur. Son olarak üçüncü bölümün doğrudan ahlâk yasasına ayrılan kısmında da, aklın bir "olay"ı olarak ahlâk yasası üzerinden "özne"ye nasıl yasa koyulduğu tartışılmıştır.

Yapılan çalışma göstermektedir ki, Kant belirli bir anlamda, aklın teorik kullanımından pratik kullanımına nasıl geçiş yapıldığını, dahası bu iki kullanımın, dâir oldukları alanların özerkliğine zarar vermeden birbirinden bağımsız olarak nasıl temellendirilebileceğini, son olarak da tamamen farklı bu iki alanın düşünme kuvveti üzerinden nasıl birbirine bağlandığını temellendirebilmektedir. Bununla birlikte, Kant'ın çözmeye çalıştığı geçiş problemi temel bir takım sorunlar barındırmaktadır. Burada, ilk olarak Kant'ın başarısı ve kurduğu kavramsal örgünün sağlamlığı kısaca gösterilmeye çalışılacak; ikinci olarak ise "zaman" kavramı merkeze alınarak Kant'ın aklın teorik kullanımından pratik kullanımına geçiş yapıp yapamadığı tartışılacaktır.

Aklın teorik ve pratik kullanımını birbirinden ayırma ve birleştirme hususunda Kant'ın temel başarısı, çalışma içerisinde sıklıkla değinildiği üzere, onun '*nesne*' kavramına

yönelik ikili bir bakış açısından veya perspektiften hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre o '*nesne*'yi, *bilme konusu olan* tecrübe nesnelere olarak "tezâhür"ler ile *düşünme/tahayyül etme konusu olabilen* "kendinde şey"ler olarak ikili bir bakış açısından anlamaya çalışmaktadır. Tezâhür olması bakımından '*nesne*,' saf farkındalığın birliğine tâbi olarak, düşünme kuvvetinin kategoriler denilen âletleri üzerinden hayâlgücü mârifetiyle temsîl edilir. Bu tür '*nesne*'ler, temsîllerine katılan malzemenin yapısına göre *a posteriori* veya *a priori* olabilirler. Kant sistemine göre bu tür '*nesne*'ler tesise tâbi olduklarından, doğa yasalarına uygun bir biçimde idrâk edilirler. Diğer bir deyişle tezâhür olarak '*nesne*,' zorunlu bağlantılar çerçevesinde bilinir. Ancak mesele bir '*nesne*'nin tezâhür olarak *bilinmesi* değil de, bir '*nesne*'nin tezâhür oluşundan bağımsız olacak şekilde *düşünülməsi* olduğunda, Kant ilgili '*nesne*'ye dâir ne empirik ne transendent(al) bilginin mümkün olduğunu söylemekte; yine de sözkonusu '*nesne*'nin "kendinde şey" adı altında bir tür tasavvurunun teorik akıl düzleminde problematik cihetten mümkün olduğunu kabul etmektedir. "Kendinde şey" olarak düşünülen '*nesne*,' sistem bakımından, esâsen ilgili '*nesne*'nin uzay ve zaman koşullarından, yani hissetmenin iki temel formundan bağımsızmışçasına tahayyül edilmesidir. Böyle bir tahayyül, sadece '*nesne*'nin "kendinde şey" olarak düşüncesini oluşturduğu sürece, bir bilme fiili değildir. Burada, yalnız ve yalnızca '*nesne*'nin beşerî öznelerin biliş tarzlarından farklı, kendi başlarına bir işleyişi veya belirlenimi olabileceği düşüncesi kabul edilmektedir. Ancak bu kabul edişte, tekrar vurgulanırsa, teorik akıl bakımından bir belirlenim devrede değildir. '*Nesne*'nin "tezâhür" olarak bilinmesi yanında "kendinde şey" olarak düşünülebilmesi anlayışını, '*nesne*'nin verilmiş tarzı üzerinden bir araştırma tamamlamaktadır. Kant'a göre '*nesne*'ler *bilme-düşünme* bakımından ikili bir değerlendirmeye tâbi tutulabildiği gibi, *verilme* bakımından da aynı değerlendirmeye tâbi tutulabilirler. Diğer bir deyişle bir '*nesne*,' *beşerî öznelerin* alırlık yetisine verilmesi açısından ele alınabileceği gibi, *beşeri olmayan öznelerin* düşünme yetilerine verilebilme düşüncesi ekseninde de ele alınabilir. Öznenin alırlık yetisine verilmesi açısından '*nesne*,' aklın teorik kullanımının bir konusu olup, yine bilme çerçevesinde telâkki edilir. Kant, insanın bilme güçlerinin belirlenimlerini '*nesne*'nin kendinde hâline değin genişletmediğinden, *beşeri olmayan öznelerin* düşünme yetilerine verilebilme açısından bir '*nesne*'yi düşünmek veya tahayyül etmek yine imkân

dâhilindedir. Kant'ın sistematik ayrımları tekrar hatırlanırsa, beşerî görüleme tarzının soyutlanmasına binâen, eğer *hissî görünün bir objesi olmaması cihetinden* bir şeyden (*Ding*) söz ediliyorsa, bu tür bir şeye “negatif” mânâda “numen” adı verilir. Bununla birlikte, *hissî olmayan bir görünün objesi olması* cihetinden bir şeyden söz ediliyorsa da, bu tür bir şeye “pozitif” mânâda “numen” adı verilir. Fakat bu son durumda, insana özgü olmayan, özel tarzda bir görüleme aktından söz edilmekte, dahası böyle bir görüleme tarzı insan için kavranılamaz olarak kalmaktadır. Şu hâlde, hemen anlaşılabilceği üzere, Kant'ın aklın teorik kullanımından pratik kullanımına geçişi ‘*nesne*’ düzleminde mümkün görmesi, “kendinde şey” olarak tahayyül edilen ‘*nesne*’nin, *hissî olmayan bir görünün objesi olması* cihetinden bir şey olarak değil de, *hissî görünün bir objesi olmaması cihetinden* bir şeyden söz edilebilme imkânından kaynaklanır. Böylece Kant sisteminde ‘*nesne*’ye yönelik çifte bakış, “numen” kavramıyla ilgili olarak, bilme konusu olabilecek değil, ancak düşünme konusu olabilecek ‘*nesne*’lerin tasarımıyla tamamlanır. Bu durumda Kant için, aklın teorik kullanımında yasaklanan, ancak pratik kullanımında kendisine doğru ilerlenebilecek bir alan açılmış olur: akıl, *hissî görünün bir objesi olmaması cihetinden* bir şeye bilme bakımından değil, düşünme bakımından yasa koyabilir. Böyle bir yasa koyma ise esâsen, teorik bilgide empirik bakımdan kullanılan ve *empirik* bir “Bedeutung”u bulunan bir kavramın, nedensellik kavramının, *transendental* “Bedeutung”u cihetinden gerçekleşir. Buradaki anahtar nokta, teorik kullanımdaki bir ‘*nesne*’ye hayâlgücünün şematize etme faâliyeti ekseninde, pratik kullanımdaki bir ‘*nesne*’ye de hayâlgücünün şematize etme faâliyetinden bağımsız olarak belirlenim kazandırılmasıdır. Diğer bir deyişle de aklın teorik kullanımı zamansal belirlenimler çerçevesinde, aklın pratik kullanımı ise zamansal olmayan belirlenimler çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Şimdi, bilme ve düşünme düzlemlerinin birbirlerinden ayrılması ve ilgili kavram örgüsü ekseninde Kant, aklın iki farklı kullanımını, nedensellik kavramı çerçevesinde birbirinden hem ayırmakta hem de sistemiyle uyumlu olacak şekilde birbirine bağlayabilmektedir. Buradaki tek problemlili husus, *transendental* “Bedeutung” kavramının sistem için son derece gerekli olmasına rağmen, ilgili kavramın Kant sistemi içerisinde tüketici bir biçimde ele alınmamış olmasıdır. Tez yazarına göre, *transendental* “Bedeutung” kavramının Kant sistemi içerisinde sağlam bir dayanağı olduğu

gösterilebilirse, aklın iki tür kullanımı arasındaki hem ayrılık hem de birlik net bir biçimde açığa çıkarılabilecektir. Ancak bu tez bağlamında sürdürülen araştırma, *transcendental* “Bedeutung” kavramının doğrudan doğruya derinlemesine bir tarzda irdelenebilmesine imkân tanıyacak metinsel dayanakların olmadığı yönünde sonuçlanmıştır. Bu bakımdan, Kant’ın ayrımları hakkında nihâi bir karar vermek mümkün olamamıştır. Yine de tez yazarı, teorik düzlem sözkonusu olduğunda kavramların “Bedeutung” kazanmalarının ancak “zaman” ile mümkün olduğu görüşünden hareketle, *transcendental* “Bedeutung” kavramının da “zaman” ile bir bağlantısının mümkün olabileceği fikrindedir. Buna göre, sözkonusu bağlantı bir *hipotez* olarak geliştirilerek, Kant’ın teorik ve pratik düzlemlerdeki geçişine dâir, doğrudan değil ancak dolaylı bir eleştiri, tez yazarına göre gerçekleştirilebilir. Şu hâlde, *transcendental* “Bedeutung” kavramının “zaman” ile bir bağının olabileceği *hipotez*inden yola çıkarak, ancak bu bağlantının ne olduğuna ister istemez de değinmeden, Kant’ın aklın pratik kullanımını temellendirmesine yönelik bir eleştiri geliştirilmeye çalışılacaktır. Eğer eleştiri yerindeyse, her ne kadar ilgili bağlantı esâsen açığa çıkarılamamış olarak kalmaya devam edecekse de, en azından bağlantıyı Kant sisteminin dışına çıkmadan düşünmenin mümkün yollarından biri sunulabilir hâle gelecektir.

Kant sisteminde aklın pratik kullanımı, nesnelerin işler kılınması veya daha gündelik bir deyişle belirli *olgu durumlarının realize edilmesi* olarak tanımlanmış olsa da, bu kullanımın, esâsen, nesnelerin işler kılınması veya belirli olgu durumlarının realize edilmesine yönelik karar veren iradenin/istemenin belirlenmesine yönelik olduğu görülmektedir. Dolayısıyla aklın pratik kullanımı, eylemde bulunmayla değil, eylemde bulunanın, daha teknik bir deyişle de, eylemde bulunma imkânı açısından düşünülen bir öznenin niyetini veya iradesini/istemesini belirlemeyle ilgilidir. Bu bakımdan eylemin gerçekleşme veya realize olma ciheti aklın pratik kullanımının konusu olmayıp, eylemde bulunmaya yönelenin düşüncesinin ahlâk yasası üzerinden koşul altına alınması aklın ilgili kullanımının inceleme nesnesidir. Mesele bu şekilde anlaşıldığında, aklın pratik kullanımı temellendirilirken neden zamansal bağlantılara gerek duyulmadığı açıklık kazanmaktadır. Ancak yine de, Kant aklın pratik kullanımında “zamansal” bağlantılara başvurmadan

gerçekten kurtulabilir mi? Konuya bir giriş yapabilmek adına, *KpV'*den bir alıntı ile devam edilebilir:

Hisler dünyasında benim için olanaklı bir eylemin, saf pratik bir yasanın altına konmasında sözkonusu olan, hisler dünyasındaki bir olay olarak eylemin imkânı değildir. Çünkü bu imkân üzerine kavrama yetisinin saf bir kavramı olan nedensellik yasasına göre yargıda bulunmak, aklın teorik kullanımının işidir ve yargıgücünün bu kavram için hissî görüde bir şeması vardır. Doğa nedenselliği ya da onun olup bitme koşulu, doğanın kavramları arasında yer alır; bu kavramların şemasını ise, transendental hayâlgücü çizer. Ama burada, yasalara göre ortaya çıkan bir durumun şeması değil, (eğer bu sözcük yerindeyse) bir yasanın kendisinin şeması sözkonusudur; çünkü (sonucuyla ilgisinde eylemin değil) istemenin herhangi bir başka belirlenme nedeni olmaksızın, yalnızca yasa tarafından belirlenmesi, nedensellik kavramını, doğal bağlantıyı meydana getiren koşullardan büsbütün farklı olan koşullara bağlar (*KpV*, AA 05: 68-89).

Pratik felsefedeki temel hedefin, eylemin gerçekleşme veya realize edilme ciheti olmadığını, zira bu tür bir cihetin zamansal bağlantılar, yani doğa yasalarıyla ilgili olmak zorunda olduğunu net bir biçimde gösteren bu pasaj, istemesi/iradesi üzerinden kendisine yasa konulan öznenin, doğa alanında bir özne olarak ortaya çıkamayacağını, ancak bir empirik nesne olarak pratik aklın öznesinin bilinebileceğini göstermektedir. Bu husus, aslında daha önce tez içerisinde yeterince tartışılmış bir husus olduğu için, ilk bakışta bir problem içermemektedir. Zira Kant, bilme ve düşünme düzlemlerini birbirinden ayırmamış mıdır?

Şimdi, her ne kadar pratik aklın öznesinin eylemleri doğa alanında realize edilme cihetinden bilinemese de (çünkü böyle bir mesele aklın teorik kullanımının konusudur), bir özneyi, çizilen sınırlar bağlamında bile pratik olarak düşünebilmek için Kant'ın kendi sisteminde değinmediği bir hususa daha ihtiyaç duyulmaktadır. Buna göre, özgürlük kavramı üzerinden iradeye yasa koyma, sistem gereği, zamansal bağlantılara tâbi olmaması bakımından bir özneye yasa tâyin etmek demek olduğundan, öznenin iradesi böyle bir durumda, daha önceki empirik bir zaman anında mevcûd olmayan bir neden üzerinden belirlenmektedir. İradenin belirlenmesinin üreteceği sonuç ne olursa olsun, bu sonucu teorik bakımdan, hatırlatılırsa, ancak doğal zorunluluk bağlantısının bir uzantısı olarak görmek gerekecektir. Bu durumda, aklın pratik kullanımında, nedenin nedenselliği/belirlemesi bakımından kendinden önceki empirik bir zaman anına bağlı olmayan bir özne, fakat nedenin etkisi bakımından empirik bir zaman anına bağlı bir özne

tasarımı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla pratik akılda özne, kendisini özgür olarak *düşünen*, ama özgür olarak *bilemeyen* bir öznedir. Fakat, bu çerçevedeki bir öznenin, *nedenlerinin nedenselliği ve nedenlerinin sonuçları* dizisi nasıl temsil edilebilmektedir?

İkinci meseleden başlanırsa, ilk bakışta, öznenin *nedenlerinin sonuçları* dizisinin doğa alanında ortaya çıkmasına binâen, bu dizinin teorik akıl tarafından temsil edildiği görülmektedir. Bununla birlikte, bir bütün olarak Kant fikriyatında sadece empirik nesnelere alanına bağlı empirik bir nesne olarak görülmeyen özne, her ne kadar *nedenlerinin sonuçları* dizisi bakımından kendisini doğa yasalarına tâbi olarak bulacak/bilecek olsa da, ürettiği “tarih” ideası üzerinden ilgili diziyi *tarihsel* bir belirlenme olarak da görmek durumundadır. Diğer bir deyişle özne, *nedenlerinin sonuçları* dizisine çifte bir bakışla yönelmektedir: kavrama yetisinin kavramı yönünden doğa yasalarının zaman içerisinde devam eden bir dizisi, aklın ideası yönünden tarihsel olup bitmelerin bir dizisi. Kant’ın *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih İdeası)* adlı metinde belirttiği üzere, *nedenlerinin sonuçları* dizisinin ikinci cihetten değerlendirilmesi ise bir idea olarak “ereksellik/amaçlılık” üzerinden gerçekleşmektedir (IaG, AA 08: 15-31). Ancak böyle bir idea, aklın tesis edici değil, düzenleyici bir kullanımının ürünüdür; yani bir düşüncedir, bir bilgi değil. Kant’ın sözleriyle,

[m]etafiziksel niyetlerle de olsa ne tür bir irade/isteme özgürlüğü kavramı oluşturulursa oluşturulsun, iradenin/istemenin tezâhürleri olarak insan eylemleri, yine de her doğa olayı gibi genel doğa yasalarıyla belirlenir. Tarih, sebepleri ne denli derinlerde gömülü olsa da, bu olayların anlatımını uğraş edinir ve insan iradesinin/istemesinin özgür eylemini geniş boyutlarda incelerken, özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunun keşfedilebileceği bir umudunu verir bizlere (IaG, AA 08: 17).

Bu durumda, *nedenlerinin sonuçları* dizisinin ereksellik formu üzerinden değerlendirilmesinde Kant, zamansal bağlantılar dizisinden hâlâ bağımsız olarak özneyi ele almaya devam etmekte, zira ilgili değerlendirme bir idea üzerinden gerçekleştiğinden, bir ideanın da sistem gereği zaman ile bir bağlantısı bulunmadığından, bu yol, pratik akılda Kant’ı “zaman”dan kurtarmaktadır.

Şimdi, aklın pratik kullanımında “zamansal” bağlantılara gerek duyulup duyulmadığını incelemenin, o hâlde, tek bir yolu kalmaktadır: öznenin *nedenlerinin nedenselliği* konusunun zaman ile bir ilişkisinin olup olmadığı.

Aklın pratik kullanımı üzerinden öznenin kendi kendisine yasa koyabileceği düşüncesi, esâsen, empirik zamansal bağlantılara tâbi olmayan bir nedenin mümkün olabileceği düşüncesidir. Bir neden, tanım gereği bir etki üretme kuvveti olduğundan, neden zorunlu olarak ürettiği etki ile birlikte mevcûd olmak durumundadır. Bu sav, nedenin ürettiği etkinin bilme veya düşünme konusu olmasından bağımsız olarak analitik bir önermedir. Spesifik olarak söylenirse, pratik nedenin etkisi ister teorik düzlemde bilme konusu olsun istenirse de bir başka açıdan değerlendirilsin, pratik bir neden etkisiyle birlikte mevcûd olmak durumundadır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, pratik bir neden, etkisi cihetinden bilinemese de, aslında özel mânâda bir zamansal bağlantı türü olmak durumundadır. Dahası, pratik bir neden, kendiliğinden bir kuvvet/belirlenim olarak bir zaman “an”ı başlatan bir neden olmak zorunda olduğundan (aksi hâlde kendisinden önceki “an”lara bağlı olarak ortaya çıkardı), bu nedenin içinde yer alacağı bir *topos*’un bulunması gereklidir. Diğer bir deyişle, aklın pratik kullanımında, öznenin iradesinin nedensellik üzerinden belirlenmesine önceliği olacak şekilde, öznenin iradesine bir neden olarak belirlenim tayin edecek bir etkinin içinde gerçekleşeceği bir *form* olmalıdır. Bu form, empirik düzlemdeki zamandan özel bir tarzda ayrı olmak durumundadır; çünkü, empirik düzlemdeki zamanda olduğu gibi burada etkinin sonucu ortaya çıkmaz. Yine de bu form, empirik düzlemdeki zamana bir *analog* olarak, hep yeni, yani önceki “an”lar tarafından belirlenmeyen nedenlerin ortaya çıktığı bir alan olmalıdır. Şu hâlde, böyle bir alan hep yeni baştan ve hep tek bir “an” üzerinden kurulmak durumundadır ve bu alandaki bir “an” önceki “an”lara bağlı olamayacağından, sözkonusu alan insanın özgürlüğünün gerçekleştiği yer olmak durumundadır. Bu çerçevede düşünülen bir özne, *nedenlerinin nedenselliği* açısından hep yeni bir “zaman”da veya “an”da olmak durumundadır. Bu “an”ı veya “zaman”ı, tez yazarı, ereksellik fikrine bağlı olarak düşünülen “tarih”ten ayrı olarak, *saf pratik aklın formu olarak tarih* şeklinde adlandırmaktadır.



*Saf pratik aklın formu olarak tarih*, şu hâlde, aklın pratik kullanımının koşulu olarak kabul edilmek durumundadır. Zira aklın pratik kullanımı öznenin arzulama kuvvetine bir yasa koymak ise, yasayı verecek nedenin içerisinde yer alacağı bir düzlem bulunmak durumundadır. Aksi bir durumda, yani sürekli olarak yeni “zaman” bağlantılarının tesis edilmesine imkân tanıyan bir tarih formunun kabul edilmediği bir durumda, öznenin kendisine pratik olarak yasa koymasının anlamı kalmayacaktır

## KAYNAKLAR

- AKTOK Özgür – Metin BAL, (2010) **Heidegger**, ed. Özgür Aktok & Metin Bal, DoğuBatı Yayınları, Ankara.
- ALLISON H. E. (1983), **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense**, Yale University Press; USA.
- ALLISON H. E. (1990), **Kant's Theory of Freedom**, Cambridge University Press, USA.
- ALLISON H. E. (2004), **Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense**, Revised and Enlarged Edition, Yale University Press, USA.
- ALTINÖRS Atakan (2009), **İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz**, Eflatun Yayınevi, Ankara.
- ALTUĞ Taylan (1995), “Önyazı: Yargı ve Bilinç (Kant’ın Özne Felsefesi Üzerine)”, **Gilles Deleuze –Kant’ın Eleştirel Felsefesi**, haz.& çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınevi, İstanbul, ss. 9-24.
- AQUINAS Thomas (2006), **Summa Theologiæ**, volume 12 (Ia. 84-89), Latin text and English translation, ed. & trans. by Paul T. Durbin, Cambridge University Press, USA.
- ARISTOTLE (1957), **On the Soul / De Anima**, Greek text and English translation, trans. by W. S. Hett, Loeb Classical Library, Harvard.
- ARISTOTELES (1998), **Birinci Çözümlemeler**, çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi, Ankara.
- AŞKIN Zehragül (2009), “Heidegger’in Aşkınısal Tam Algı Yorumu”, **FelsefeLogos**, 37/2009: 175-193.
- AŞKIN Zehragül (2010), “Aşkınısal Çıkarımsama’nın Ontolojik Temellendirilişi”, **Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, 14/2010: 11-26.
- AŞKIN Zehragül (2012), “Aşkınısal İmgelemin İçsel Zaman Karakteri ve Heidegger’in Yorumu”, **Özne**, 16/2012: 120-137.

- ATEŞ Nur (1997), *The Concept of Substance in Kant`s and Schopenhauer`s Ontologies: A Critical Comparison*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- AYVERDİ İlhan (2005), **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, 3 cilt, Kubbealtı Yayıncılık, İstanbul.
- BAGÇE Samet (2003), "Russell'in Kant Eleştirisi Üzerine," **Felsefe Tartışmaları**, 30/2003: 27-45.
- BARNHART Robert K. (1988), **Chambers Dictionary of Etymology**, ed. Robert K. Barnhart, Chambers, Finland.
- BECK Lewis White (1963), **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**, The University of Chicago Press, London.
- BEISER Frederick C. (1992), "Kant's Intellectual Development: 1764-1781," **The Cambridge Companion to Kant**, ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 26-61.
- BIRD Graham (2006), **A Companion to Kant**, ed. Graham Bird, Blackwell Publishing, USA.
- BROAD, C. D. (1978), **Kant. An Introduction**, ed. C. Lewy, Cambridge University Press, London.
- BUROKER J. V. (2006), **Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction**, Cambridge University Press, Cambridge.
- CAMCI Cihan (2010), "Heidegger'in Aristoteles'in Zaman Anlayışının Yorumuyla Kant'ın Zaman Kavramını Eleştirisi", **FLSF**, 8/2010: 93-121.
- CARNAP Rudolf (1931), "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", **Erkenntnis**, 2(1)/1931: 219-241.
- CARNAP Rudolf (1931/1966), "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", **Logical Positivism**, ed. A. J. Ayer, trans. by A. Pap, The Free Press, New York, pp. 60-81.
- CARNAP Rudolf (1931/2013), "Metafiziğin Dilin Mantıksal Analiziyle Aşılması", **Viyana Çevresi Üzerine (Felsefede Son Büyük Dönemeç)**, derl. & çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, pp. 123-152.
- CARNAP Rudolf (1934/1967), **The Logical Syntax of Language**, trans. by A. Smeaton, Routledge and Kegan Paul Ltd., London [originally published as *Logische Syntax der Sprache*. Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, hrsg. von Philipp Frank und Moritz Schlick, Bd. 8. Wien: Verlag von Julius Springer, 1931. The Vorwort is dated: Prag, im Mai 1934].
- CARNAP Rudolf (1935/1996), **Philosophy and Logical Syntax**, Thoemmes Press, Bristol.

- CARNAP Rudolf (1948/1970), **Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic**, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- CARL Wolfgang (1989), "Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories", **Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the *Opus Postumum***, ed. Eckart Förster, Stanford University Press, Stanford, pp. 3-20.
- CASSIRER Ernst (1996), **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- CAYGİLL Howard (1995), **A Kant Dictionary**, Blackwell Publishing, USA.
- CEVİZCİ Ahmet (2005), **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- CEVİZCİ Ahmet (2008), **Aydınlanma Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa.
- CHADWICK Ruth F. – Clive CAZEUX (1992), **Immanuel Kant: Critical Assessments**, Vol. II, ed. by Ruth F. Chadwick, with the assistance of Clive Cazeux, Routledge, London & New York.
- CICOVACKI Predrag (2006), "Kant's Debt to Leibniz", **A Companion to Kant**, ed. Graham Bird, Blackwell Publishing, USA, pp. 79-92.
- COFFA J. Alberto (1991), **The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station**, ed. by Linda Wessels, Cambridge University Press, Cambridge.
- COPLESTON Frederick (1946), **Kant**, Newman Bookshop, USA.
- COPLESTON Frederick (2004), **Kant**, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- ÇIRAKMAN Elif (2010), "İmgelemin Işığında: Heidegger'de Özgürlük ve Zaman", **Cogito**, 64/2010: 214-234.
- ÇİTİL Ayhan A. (2000), The Theory of Objects in Kant's Transcendental Thought and Some Consequences of a Deepening of this Theory, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- ÇİTİL Ayhan A. (2002), "Kant'ın Transandantal Felsefesinde Schein Kavramının Sinn ve Bedeutung Kavramlarıyla Temellendirilmesi", **FelsefeLogos**, 19/2002: 87-97.
- ÇİTİL Ayhan A. (2012), **Matematik ve Metafizik – Kitap I: Sayı ve Nesne (Kant'ın Transandantal Düşüncesinin Derinleştirilmesi Yoluyla Nesne-Merkezli Bir Matematik Felsefesinin Geliştirilmesi)**, Alfa Yayınları, İstanbul.
- ÇÖREKÇİOĞLU Hakan (2010), **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçiöğlü, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ÇÜÇEN A. KADİR (2004), **Klâsik Mantık**, Asa Kitabevi, Bursa.

- ÇÜÇEN A. KADİR (2005), **Bilgi Felsefesi**, 2. Basım, Asa Kitabevi, Bursa.
- DELEUZE Gilles (1984), **Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties**, trans. by Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam, Athlone Press, London.
- DELEUZE Gilles (1995), **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, haz.& çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınevi, İstanbul.
- DENKEL Arda (1997a), **Düşünceler ve Gerekçeler (Felsefe Yazıları) II**, Göçebe Yayınları, İstanbul.
- DENKEL Arda (1997b), "Bilgi ve Nesne-I. Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında Çağdaş Tartışmalar," **Düşünceler ve Gerekçeler (Felsefe Yazıları) II**, Göçebe Yayınları, İstanbul, ss. 198-234.
- DERRIDA Jacques (2008a), **Çile**, çev. Melih Başaran, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- DERRIDA Jacques (2008b), **İsim Hariç**, çev. Didem Eryar, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- DERRIDA Jacques (2008c), **Khōra**, çev. Didem Eryar, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- DERRIDA Jacques (2012), **Platon'un Eczanesi**, çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, Ankara.
- DESCARTES Rene (1984), **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume II, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press.
- DESCARTES Rene (1985), **The Philosophical Writings of Descartes**, Volume I, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press.
- DIELS, Hermann (2004), **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Griechisch und Deutsch, 3 Volumen, herausgegeben von Walther Kranz, Weidmann, Zürich.
- DURALI Ş. Teoman (2010), **Aklın Anatomisi. Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşrihi**, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- EGE Ragıp (2005), "Jacques Derrida'nın, Hegel'in 'Aufhebung' (Ortadan Kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine", **Kayı. Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi**, 4/2005: 116-125.
- EISLER Rudolf (2008), **Kant Lexicon**, Weidmann, Germany.
- ERİŞİRGİL Mehmet Emin (1997), **Kant ve Felsefesi**, haz. Akın Yeşilbaş, İnsan Yayınları, İstanbul.
- FREGE Gottlob (1892), "Über Sinn und Bedeutung," **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik**, 1892/100: 25-50.

- FREGE Gottlob (1960a), **Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege**, ed. by. Peter Geach & Max Black, Basil Blackwell, Oxford.
- FREGE Gottlob (1960b), "On Sense and Reference," **Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege**, ed. by. Peter Geach & Max Black, trans. by. Max Black, Basil Blackwell, Oxford, pp. 56-78.
- FREGE Gottlob (1989), "Anlam ve Yönetim Üstüne," **Felsefe Tartışmaları**, çev. H. Şule Elkâtip, 5/1989: 7-23.
- FINDLAY J. N. (1981), **Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study**, Clarendon Press, Oxford.
- FÖRSTER Eckart (1989), **Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the *Opus Postumum***, ed. Eckart Förster, Stanford University Press, Stanford.
- FÖRSTER Eckart (2000), **Kant's Final Synthesis: An Essay on the *Opus Postumum***, Harvard University Press, USA.
- FRIEDMAN Michael (1992), **Kant and the Exact Sciences**, Harvard University Press, Cambridge.
- FRIEDMAN Michael (1999), **Reconsidering Logical Positivism**, Cambridge University Press, New York.
- FRIEDMAN Michael (2002), "Kant, Kuhn, and the Rationality of Science," **Philosophy of Science**, 69(2)/2002: 171-190.
- GARDNER S. (1999), **Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the *Critique of Pure Reason***, Routledge, London & New York.
- GLARE P. G. W. (2009), **Oxford Latin Dictionary**, ed. P. G. W. Glare, Clarendon Press, Oxford.
- GOVE Philip Babcock (2002), **Webster's Third New International Dictionary of the English Language**, Merriam-Webster Inc. Publishers, USA.
- GÖZKÂN Bülent (2000), The Problem of the Constitution of "Self" and "Reason" in Kant's Transcendental Thought, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- GÖZKÂN Bülent (2002), "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine", **Yeditepe'de Felsefe**, 1/2002: 21-79.
- GÖZKÂN H. Bülent (2006), "Kant'ın Eleştirisi-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihâî Dayanağı Hakkında", **Felsefe Tartışmaları**, 37/2006: 43-55.

- GÖZKÂN H. Bülent (2010), "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi", **Cogito**, 64/2010: 133-152.
- GRÜNBERG TEO (2006), **Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme**, YKY, İstanbul.
- GUYER Paul (1992), **The Cambridge Companion to Kant**, ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge.
- HANNA Robert (2001), **Kant and the Foundations of Analytical Philosophy**, Oxford University Press, Oxford.
- HAŞLAKOĞLU Oğuz (1999), *Techne in Plato's Thought*, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi), İstanbul.
- HAZARD, Paul (1996), **Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme**, çev. Erol Güngör, Ötügen Neşriyat, İstanbul.
- HEIDEGGER Martin (1976a), **Wegmarken**, Vittoria Klosterman, Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER Martin (1976b), "Kants These über das Sein," **Wegmarken**, Vittoria Klosterman, Frankfurt am Main, pp. 445-480.
- HEIDEGGER Martin (1977), **Sein und Zeit**, Niemeyer, Tübingen.
- HEIDEGGER Martin (1991), **Kant und das Problem der Metaphysik**, Vittoria Klosterman, Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER Martin (1995), **Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft**, Dritte Auflage, Vittoria Klosterman, Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER Martin (1997a), **Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason**, trans. by Parvis Emad & Kenneth Maly, Indiana University Press, Indiana.
- HEIDEGGER Martin (1997b), **Kant and the Problem of Metaphysics**, trans. by Richard Taft, Fifth Edition, Enlarged, Indiana University Press, Indianapolis.
- HEIDEGGER Martin (2008a), **Being and Time**, trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, HarperPerennial, New York.
- HEIDEGGER Martin (2008b), **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- HEIDEGGER Martin (2010), "Kant'ın Varlık Tezi", **Heidegger**, ed. Özgür Aktok & Metin Bal, çev. Özgür Aktok, Doğu Batı Yayınları, Ankara, ss. 76-107.
- HEIMSOETH Heinz (1986), **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul.

- HENRICH Dieter (1989), "Kant's Notion of a Deduction," **Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum**, ed. Eckart Förster, Stanford University Press, Stanford, pp. 29-46.
- HOBBS Thomas (1995), **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, çev. Semih Lim, 2. Baskı, YKY, İstanbul.
- HUME David (1976), **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, İngilizce-Türkçe Karşılıklı Basım, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- ILGICIOĞLU Tarık Necati (2000), A Critical Consideration of Kant's Doctrine of Ideas in view of Plato's Texts, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- IRZİK Gürol (1992), "Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi", **Felsefe Tartışmaları**, 1992/11: 59-81.
- KABAAĞAÇ Sina – Erdal ALOVA (1999), **Latince-Türkçe Sözlük**, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- KARA İsmail (2001), **Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi**, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- KANAR Mehmet (2003), **Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Derin Yayınları, İstanbul.
- KANT Immanuel (1990ff), **Immanuel Kants gesammelte Schriften**, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900ff.
- KANT Immanuel (1935), **Kant'tan Parçalar**, çev. Emin Erişirgil, Devlet Basımevi, İstanbul.
- KANT Immanuel (1972), "Saf Aklın Eleştirisi. İkinci Giriş," çev. Tuncar Tuğcu, **Felsefe Dergisi**, 1/1972: 13-29.
- KANT Immanuel (1984a) "Saf Aklın Eleştirisi'ne Önsöz," çev. Akın Etan & Attilâ Erdemli, **Felsefe Arkivi**, 24/1984: 213-220.
- KANT Immanuel (1984b) **Seçilmiş Yazılar**, hzr. & çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KANT Immanuel (1984c) "Katkısız Aklın Eleştirisi / Birinci Basım İçin Önsöz (1781)," **Seçilmiş Yazılar**, hzr. Nejat Bozkurt, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss. 45-52.
- KANT Immanuel (1984d) "Katkısız Aklın Eleştirisi / İkinci Basım İçin Önsöz (1787)," **Seçilmiş Yazılar**, hzr. Nejat Bozkurt, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss. 53-71.



- KANT Immanuel (1984e) “Katkısız Aklın Eleştirisi / Giriş (İkinci Basım),” **Seçilmiş Yazılar**, hzr. Nejat Bozkurt, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- KANT Immanuel (1984f) “Ahlak (Töreler) Metafizliğini Temellendirme,” **Seçilmiş Yazılar**, hzr. Nejat Bozkurt, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 137-209.
- KANT Immanuel (1984g) “ ‘Aydınlanma nedir?’ Sorusuna Yanıt,” **Seçilmiş Yazılar**, hzr. Nejat Bozkurt, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, ss. 211-221.
- KANT Immanuel (1992), **Critique of Pure Reason**, trans. by Norman Kemp Smith, Macmillan.
- KANT Immanuel (1993), **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- KANT Immanuel (1994), **Pratik Aklın Eleştirisi**, Almanca-Türkçe Karşılıklı Basım, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- KANT Immanuel (1995a), **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Almanca-Türkçe Karşılıklı Basım, çev. İoanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- KANT Immanuel (1995b), **Ahlâk Metafizığının Temellendirilmesi**, Almanca-Türkçe Karşılıklı Basım, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- KANT Immanuel (1995c), **Opus Postumum**, trans. by Eckart Förster & Michael Rosen, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (1996), **Critique of Pure Reason**, trans. by Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis/Cambridge.
- KANT Immanuel (1997a), **Practical Philosophy**, trans. & ed. by Mary J. Gregor, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (1997b), **Lectures on Ethics**, trans. by ed. Peter Heath, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (1999a), **Critique of Pure Reason**, ed. & trans. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (1999b), **Correspondence**, trans. by Arnulf Zweig, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (2000), **Critique of the Power of Judgement**, trans. by Paul Guyer & Eric Matthews, Cambridge University Press.

- KANT Immanuel (2001a), **Lectures on Metaphysics**, ed. and trans. by Karl Ameriks & Steve Naragon, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (2001b), **Religion and Rational Theology**, ed. and trans. by Allen W. Wood & George di Giovanni, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (2002), **Theoretical Philosophy after 1781**, ed. and trans. by Henry Allison & Peter Heath, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (2003), **Theoretical Philosophy, 1755–1770**, trans. & ed. by David Walford, in collaboration with Ralf Meerbote, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (2004), **Lectures on Logic**, trans. by J. Michael Young, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (2005), **Notes and Fragments**, ed. by Paul Guyer, trans. by Paul Guyer & Curtis Bowman, Frederick Rauscher, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (2006a), **Kılgısal Usun Eleştirisi**, Almanca-Türkçe Karşılıklı Basım, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- KANT Immanuel (2006b), **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Almanca-Türkçe Karşılıklı Basım, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- KANT Immanuel (2006c), “Dünya Yurttaşlığı Düşüncesine Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi,” **Tarih Felsefesi. Seçme Metinler**, haz. Doğan Özlem & Güçlü Ateşoğlu, çev. Uluğ Nutku, DoğuBatı Yayınları, Ankara, ss. 30-47.
- KANT Immanuel (2007), **Anthropology, History, and Education**, ed. and trans. by Robert B. Loudon & Günter Zöllner, Cambridge University Press.
- KANT Immanuel (2010a) “ ‘Salt Aklın Eleştirisi’nin Özet Tercümesi İle Yorumu,” **Aklın Anatomisi. Salt Aklın Eleştirisi’nin Teşrihi**, çev. Ş. Teoman Duralı, Dergâh Yayınları, İstanbul, ss. 131-200.
- KANT Immanuel (2010b), “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz,’ ” **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. & çev. Hakan Çörekçioğlu, çev. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss. 17-56.
- KAYGI Abdullah (2006), “Kesin Buyruğu Doğru Anlamak” **Barışın Felsefesi: 200. Ölüm Yıldönümünde Kant**, yay. haz. I. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, ss. 7-53.
- KEMP SMITH Norman (2003), **A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason**, Macmillan, London.

- KETENCİ Taşkiner (2006), "Eleştiri ve Aydınlanma," **Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, ed. Nebil Reyhani, Vadi Yayınları, Ankara, ss. 466-473.
- KIRK, G. S. – J. E. RAVEN – M. SCHOFIELD (1983), **The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts**, 2<sup>nd</sup> Edition, Cambridge University Press, Cambridge.
- KITCHER Patricia (1998), **Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays**, ed. by Patricia Kitcher, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., USA.
- KITCHER Philip (1998), "Projecting the Order of Nature," **Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays**, ed. by Patricia Kitcher, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., USA, pp. 219-238.
- KLUGE Friedrich (1891), **An Etymological Dictionary of the German Language**, translated from the fourth edition by John Francis Davis, George Bell & Sons, London.
- KNIGHT Lorna Sinclair – Vincent DOCHERTY (2007), **Collins German Dictionary**, 7<sup>th</sup> edition, ed. by Lorna Sinclair Knight & Vincent Docherty, HarperCollins Publishers, Great Britain.
- KOÇ Yalçın (1995), "Doğal Sayıların Ontolojisi Bakımından Transandantal Mantığın Önemi ve Matematiksel Mantığın Bir Eleştirisi," **Matematik ve Felsefe. Viyana-İstanbul Felsefe Çevresi Sempozyumu 1994**, ed. Şafak Ural, ISIS Ltd., İstanbul, ss. 53-63.
- KOÇ Yalçın (1997), "Matematığın Ontolojisi Bakımından Kant ile Frege'nin Karşılaştırılması," **Felsefe Arkivi**, 30/1997: 49-54.
- KOÇ Yalçın (2008), **Anadolu Mayası**, Cedit Neşriyat, Ankara.
- KOVANLIKAYA Aliye (2002), A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- KOVANLIKAYA Aliye (2006a), "Kant'ta Aklî Görünün İptâline Dâir," **Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, ed. Nebil Reyhani, Vadi Yayınları, Ankara, ss. 77-83.
- KOVANLIKAYA Aliye (2006b), "Batı Düşüncesinde İki Entelekt," **DoğuBatı**, 37/2006: 205-219.
- KOYRE Alexandre (1994), **Yeniçağ Biliminin Doğuşu**, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara.
- KRANZ Walther (1994), **Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar**, çev. Suad Y. Baydur, 2. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul.

- KUÇURADI Ioanna (1997), "Çeşitli Dialektik Kavramları: Metot ve Görüş," **Çağın Olayları Arasında**, Ayraç Yayınevi, Ankara, ss. 91-140.
- KUÇURADI Ioanna (2006a), **Barışın Felsefesi: 200. Ölüm Yıldönümünde Kant**, yay. haz. I. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- KUÇURADI Ioanna (2006b), " 'Altın Kural'a Karşı 'Kesin Buyruk,' " **Barışın Felsefesi: 200. Ölüm Yıldönümünde Kant**, yay. haz. I. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, ss. 1-6.
- KURTAR Senem (2011), "Sezginin Arı Formu ya da Formel Sezgi Olarak Kant'ta Zaman: Heidegger'i Marburg Okulu'ndan Ayıran *Yitimsellik* Paradoksu," **Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, 17/2011: 11-27.
- KUTLUSOY Zekiye (2006), " 'Sentetik *A Priori*' Gerçekten Çöktü mü?," **Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, ed. Nebil Reyhani, Vadi Yayınları, Ankara, ss. 56-70.
- LEIBNIZ G. W. (1988), **Discourse on Metaphysics and Related Writings**, ed. & trans. by. R. N. D. Martin & Stuart Brown, Manchester University Press, Manchester.
- LEIBNIZ G. W. (2011), **Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar**, der. & çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- LOCKE John (1975), **An Essay Concerning Human Understanding**, ed. Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford.
- LONGUENESSE Beatrice (2000), **Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the *Critique of Pure Reason***, trans. by. Charles T. Wolfe, Princeton: Princeton University Press.
- MACINTYRE Alasdair (2001), **Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi**, çeviri ve sunuş. Hakkı Hünler & Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınevi, İstanbul.
- MAKKREEL, Rudolf A. (1990), **Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the *Critique of Judgment***, University of Chicago Press, Chicago.
- MALLORY J. P. – D. Q. ADAMS (2006), **The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World**, Oxford University Press, Oxford.
- NİŞANYAN Sevan (2010), **Sözlerin Soyacağı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü**, 5. Baskı, Everest Yayınları, İstanbul.
- NUZZO Angelica (2005), **Kant and the Unity of Reason**, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana.
- ONONS C. T. (1966), **Oxford Dictionary of English Etymology**, ed. C. T. Onions, Clarendon Press, Oxford.

- ÖZCAN Zeki (2013), **Viyana Çevresi Üzerine (Felsefede Son Büyük Dönemeç)**, derl. & çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara.
- ÖZLEM Doğan – Güçlü ATEŞOĞLU (2006), **Tarih Felsefesi. Seçme Metinler**, haz. Doğan Özlem & Güçlü Ateşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara.
- ÖZTÜRK Ümit (2012a), “Türkiye’deki Kant Çalışmaları,” **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 21/2012: 389-437
- ÖZTÜRK Ümit (2012b), “Türkçede Kant Çevirileri: Terminolojik Problemlere Bazı Çözüm Önerileri,” **International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges – Proceedings Book**, Mega Press, İzmir, ss. 1641-1650.
- PALMQUIST Stephen (1992), “Knowledge and Experience: An Examination of the Four Reflective ‘Perspectives’ in Kant’s Critical Philosophy,” **Immanuel Kant: Critical Assessments**, Vol. II, ed. by Ruth F. Chadwick, with the assistance of Clive Cazeux, Routledge, London & New York, pp. 45-78.
- PALMQUIST Stephen (1993), **Kant’s System of Perspectives: An Architectonic Interpretation of the Critical Philosophy**, University Press of America, Lanham, MD.
- PARMENIDES (2000), **Fragments**, translation with and introduction by David Gallop, University of Toronto Press, Toronto.
- PARSONS Charles (1992), “Transcendental Aesthetic,” **The Cambridge Companion to Kant**, ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 62-100.
- PATON H. J. (1936a), **Kant’s Metaphysic of Experience**, Vol. I, G. Allen & Unwin, London.
- PATON H. J. (1936b), **Kant’s Metaphysic of Experience**, Vol. II, G. Allen & Unwin, London.
- PETERS Francis E. (2004), **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, haz. & çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- PIEPER, Annemarie (1999), **Etığe Giriş**, çev. Veysel Atayman & Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- PLATO (1997), **Complete Works**, edited, with introduction and notes, by John M. Cooper, associate editor D. S. Hutchinson, Hackett Publishing.
- PLATON (1995), **Devlet**, çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- PLATON (1997a), **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, MEB, İstanbul.
- PLATON (1997b), **Timaios**, çev. Erol Güney ve Lütü Ay, MEB, İstanbul.

- PLATON (2007a), **Symposion**, çev. Eyüp Çoraklı, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- PLATON (2007b), **Devlet**, çev. Hüseyin Demirhan, Palme Yayıncılık, Ankara.
- PRICHARD H. A. (1909), **Kant's Theory of Knowledge**, Clarendon Press, Oxford.
- RAKIPOV N. G. – A. N. RAKIPOVA (1998), **Elsevier's Dictionary of Greek and Latin Word Constituents: English, French, German, Dutch, Italian, Spanish**, compiled by G. Lurquin, Elsevier, Oxford.
- REYHANI Nebil (2006), **Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, ed. Nebil Reyhani, Vadi Yayınları, Ankara.
- RUSSELL Bertrand (1905), "On Denoting," **Mind**, 14(56)/1905: 479-493.
- RUSSELL Bertrand (1957), "Mr. Strawson on Referring," **Mind**, 66(263)/1957: 385-389.
- STEUERWALD Karl (1998), **Almanca-Türkçe Sözlük**, ABC Kitabevi, İstanbul.
- STEUERWALD Karl (2010), **Türkçe-Almanca Sözlük**, ABC Kitabevi, İstanbul.
- STRAWSON P. F. (1950), "On Referring," **Mind**, 59(235)/1950: 320-344.
- STRAWSON P. F. (1966), **The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason**, Methuen, London.
- TAŞKIN Ali – Metin BECERMEN (2013), **Felsefe Tarihi II: Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi**, Sentez Yayıncılık, Bursa.
- THODE Ernest (1992), **German-English Genealogical Dictionary**, Genealogical Publishing Co., Baltimore.
- TURAN Ertuğrul R. (2006), "Bilgi Sezgidir: Heidegger'in Kant Yorumu," **Felsefe Dünyası**, 43/2006, ss. 25-30.
- TÜRKYILMAZ Çetin (2004), "Heidegger'in 'Ontoloji Tarihi'nde Kant Felsefesinin Yeri," **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, 21/2004, ss. 165-181.
- ÜLKÜ Vural (2005), **International Büyük Almanca-Türkçe Sözlük**, İnkılâp Yayınevi, İstanbul.
- WAXMAN Wayne (2006), "Kant's Debt to British Empiricists," **A Companion to Kant**, ed. Graham Bird, Blackwell Publishing, USA, pp. 93-107.
- WEST David (1998), **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul.

WITTGENSTEIN Ludwig (1922/1961), **Tractatus Logico-Philosophicus**, with a new translation by D. F. Pears & B. F. McGuinness, and with the introduction by Bertrand Russell, Routledge & Kegan Paul, London.

WITTGENSTEIN Ludwig (1922/2001), **Tractatus Logico-Philosophicus**, çev. Oruç Aruoba, YKY, İstanbul.

WOOD Allen W. (2005), **Kant**, Blackwell Publishing, USA.

WOOD Allen W. (2009), **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara.





## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı, Soyadı</b>	Ümit		ÖZTÜRK
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	Bursa		07.06.1979
<b>Bildiği Yabancı Diller</b>	İngilizce		Almanca
<b>ve Düzeyi</b>	KPDS: 73		B1
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>		<b>Kurum Adı</b>
<b>Lise</b>	1993	1996	Bursa Yıldırım Beyazıt Lisesi.
<b>Lisans</b>	1997	2002	Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
<b>Yüksek Lisans</b>	2002	2006	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
<b>Doktora</b>	2006	2013	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
<b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>	<b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>		<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
<b>1.</b>	2005	...	Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar</b>	Türk Felsefe Derneği, Uludağ Felsefe Derneği.		
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>	<p>* KUAP(F)-2012/62: "Türkiye'de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması."</p> <p>* UAP(F)-2010/30: "Immanuel Kant Felsefesinin Temel Terimlerinin Türkçede Karşılanması Üzerine Disiplinlerarası Bir Çalışma."</p>		
<b>(Seçilmiş) Yayınlar:</b>	<p>* "Eleştirel Felsefesi Bağlamında Kant'ın 'Transendental Estetik'i," <i>Kaygı</i>, 20/2013: 41-64.</p> <p>* "Thomas Kuhn'un Paradigma Kavrayışı Üzerine Analitik Bir İrdeleme," <i>Kaygı</i>, 19/2012: 173-191.</p> <p>* "Türkiye'deki Kant Çalışmaları," <i>Kutadgubilig</i>, 21/2012: 389-437.</p> <p>* "Carnap'ın Metafizik Eleştirisi," <i>Kaygı</i>, 16/2011: 143-160.</p>		
<b>Diğer:</b>	<p>* (Çeviri) İrzık, Gürol ve Teo Grünberg. "Carnap ve Kuhn: Baş Düşmanlar mı Sıkı Müttefikler mi?" çev. Ümit Öztürk, <i>Tatarsızlığın İz Sürücüsü: Dilde/Düşüncede – Teo Grünberg'e Armağan</i>, ed. Zekiye Kutlusoy, ss. 451-479, İmge Kitabevi, Ankara, 2013.</p>		
<b>İletişim (e-posta):</b>	u.rzg.ozturk@gmail.com		
	<b>Tarih</b>	06/12/2013	
	<b>İmza</b>		
	<b>Adı Soyadı</b>	ÜMİT ÖZTÜRK	