

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ'NDE TRANSENDENTAL
ÖZHENİN ROLÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ESRANUR TOPCU

20192206014

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kaan H. ÖKTEN

ARALIK 2022

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ'NDE TRANSENDENTAL ÖZNEİN ROLÜ

ÖZET

Bu çalışma Saf Aklın Eleştirisi içerisinde tesis edilen saf Ben kavramını, Kant öncesi filozofların ışığında incelemeyi hedeflemektedir. Immanuel Kant saf Ben kavramını bilme ediminin zeminine yerleştirerek saf Ben'e öncelikli bir konum tayin etmiştir. Kant'a göre görüsel empirik malzeme ile a priori form ve kategorilerin bir aradalığı sonucu nesne kurulmaktadır. Bu süreçte her görüsel malzeme kendi içinde bir anlar birliği olarak zamansal bir çokluyu içerir. Saf Ben tecrübe sonucu tasarımın oluşma sürecinde, görüsel malzemede verili temsil çoklusunu bir arada tutarak onun tesisine olanak tanımaktadır. Kant'ın apersepsiyon sentezi olarak tanımladığı bu faaliyet transendental özne olarak saf Ben'in biricik etkinliğidir. Kavramsal tarihi Descartes, Leibniz, Wolff ve Baumgarten'e kadar uzanan apersepsiyon kavramı saf Ben söz konusu olduğunda Kant için vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Kant'a göre apersepsiyonu mümkün kılan fail olarak transendental özne "x", apersepsiyon fiilinin uygulanamayacağı bir konumda yer alır. Herhangi bir empirik malzemedен yoksun olarak saf Ben kendi temsil ve tasarımını oluşturamamaktadır. Burada ortaya çıkan sorunsal o halde Saf Aklın Eleştirisi'nde saf Ben bilgisinin imkanı problemi olacaktır. Bu çalışmanın esas amacı Saf Aklın Eleştirisi içerisinde doğan saf Ben'in bilgisi problemini, rasyonel psikolojiden soyutlamak suretiyle, Kant felsefesi içerisinde kalarak incelemek ve çözüme kavuşturmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ben, Özne, Apersepsiyon, Transendental, Töz, Cogito, Monad, Algı, Refleksiyon, Ruh, Tecrübe, Bilinç, Eleştiri, İde, Paralojizm.

THE ROLE OF TRANSCENDENTAL SELF IN THE CRITIQUE OF PURE REASON

ABSTRACT

This thesis aims to examine the concept of Transcendental Self established by Kant's Critique of Pure Reason by giving reference to pre-Kantian philosophers. Immanuel Kant placed the concept of the Transcendental Self on the ground of the act of knowing and assigning priority to the pure Self. According to Kant, an object is formed as a result of the combination of empirical perception and a priori forms and categories. In this process, every empirical perception contains a manifold as a unity of moments in itself. The Transcendental Self, in the process of constituting the object as a result of experience, allows that establishment by holding together the manifold that is given in perception. This activity, which Kant defines as the synthesis of apperception, is the only activity of the pure Self as the transcendental subject. The concept of apperception -whose conceptual history goes back to Descartes, Leibniz, Wolff, and Baumgarten- bears great importance for Kant's Transcendental Self. According to Kant, the pure I, as the given possibility that makes apperception possible, cannot involve itself in apperception. Because of lacking any empirical perception, the pure I cannot form its own representation in itself. The problem that arises here is the problem of the possibility of pure Self-knowledge. The main purpose of this study is to analyze and solve this problem of knowledge of the pure Self, which arises in the Critique of Pure Reason, by eliminating rational psychology and staying within Kant's philosophy.

Key Words: Self, Subject, Apperception, Transcendental, Substance, Cogito, Monad, Perception, Reflection, Spirit, Experience, Consciousness, Criticism, Idea, Paralogism.

TEŞEKKÜR

Ben'lik soruşturması felsefe tarihinin içinden çıkılması en güç konularından biridir. Nihayetinde içinde bulunduğun bu empirik beden, kendi öz algını oluşturmaktaki noksanlığını görüp de bunun Ben'in bizzat kendisi olduğuna ikna olmak mümkün görünmüyor. Ben içerisinde Ben'i araştırmak ve bu süreçte Ben için birer kendinde şey olan başka Ben'leri idrak etmek, penceresiz bir odada düşüncelerini kaplayan bir evin cephesini çizmeye benziyor. Kuşkusuz bu zor bir araştırmadır. Kant transendental ideal olanın zeminine işte bu gerçekleştirilmesi güç araştırmanın sonuçlarını yerleştirmiştir.

Herkesin hayatında kendi Ben kimliğini oluşturmak konusunda bir dönüm noktası bulunur. Ben bu dönüm noktasını kendi özgeçmişim içerisinde felsefeyle ve Kant'la tanışmak olarak görüyorum. Beni Kant'la tanıştıran, sevdiren, tez danışmanım değerli hocam Prof. Dr. Kaan H. Ökten'e öncelikle bu konuda teşekkür ediyorum. Çalışma süresince rehberliği ve desteklerini daima hissettiğim değerli hocam Prof. Dr. Uğur Ekren'e emeği ve ilgisi için teşekkür ediyorum. Kant felsefesinde derinleşmemi sağlayan, rehberliğine ve bilgi birikimine güvendiğim değerli hocam Prof. Dr. H.Bülent Gözkân'a teşekkür ediyorum. Son olarak bu süreçte sabırla beni destekleyen değerli aileme teşekkürlerimi sunuyorum.

2022, İstanbul

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ÖZET	IV
ABSTRACT	V
TEŞEKKÜR	VI
İÇİNDEKİLER	VII
GİRİŞ	1
1. KANT ÖNCESİ ÖZNE ANLAYIŞI VE KANT'A GİDEN YOL	4
1.1. "Ruh", "Zihin", "Özne" ve "Ben" Kavramları Analizi	4
1.2. Descartes ve "Cogito"	8
1.3. Leibniz ve "Monadoloji"	16
1.4. Christian Wolff ve "Apersepsiyon"	22
1.5. Baumgarten ve "Duyusal Tasarım"	33
2. KANT FELSEFESİNİN ANA HATLARI	38
2.1. Yaşamı ve Gençliği	38
2.2. Eleştiri Öncesi Dönemi	41
2.3. Saf Aklın Eleştirisi Dönemi	49
3. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ'NDE TRANSENDENTAL ÖZNE	54
3.1. Saf Aklın Bir İdesi Olarak "Ruh" ve Ben	54
3.1.1. Saf Aklın İdeleri	54
3.1.2. Kant Öncesi Ruh, Kozmos ve Tanrı	61
a. Ruh İdesi	61
b. Kozmos İdesi	62
c. Tanrı İdesi	64
3.1.3. Kant'ta Ruh, Tanrı ve Kozmos	70
a. Saf Aklın Paralojizmi: "Ruh"	70
b. Saf Aklın Antinomisi: "Kozmos"	79
c. Saf Aklın İdeali: "Tanrı"	81
3.2. "Ich Denke" ve Transendental Özne=x	85
3.3. Kendilik Bilinci Olarak Apersepsiyon	95
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	109
KAYNAKÇA	116
ÖZGEÇMİŞ	121

GİRİŞ

Immanuel Kant 1781 yılında Saf Aklın Eleştirisi'ni yayınlamakla beraber insan zihni ile empirik varlık alanı arasında sıkı sıkıya bir bağ kurmuş ve bilme ediminin kesişim noktasına ışık tutan büyük bir filozof olmuştur. Saf Aklın Eleştirisi bu sebeple yalnızca insanın biliş sistemini ve bilme edimini açıklayan, nesnenin insan zihnindeki saf inşa sürecini betimleyen bir kitap değil, aynı zamanda gelecek bilimlerine yön veren bir haritadır. Metafiziğe ve kesin bilimlere yol gösterici olacak bu haritanın ortaya çıkmasında Kant düşüncesini besleyen bir çok felsefe ve fikir bulunmaktadır. Kant geniş bir spektruma yayılan felsefi araştırmalarında çağının önemli filozoflarından düşünce demetleri edinmiş ve bu filozofları eleştirerek transendental felsefesini gerçekleştirmişti. O halde Kant hakkında yazılacak herhangi bir çalışma için Kant'ı etkileyen felsefelerden bahsetmemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla çalışmanın birinci bölümü transendental özne özelinde Kant'ı etkisi altına almış Descartes, Leibniz, Wolff ve Baumgarten işlenmiştir.

Transendental özne mefhumu Kant'ın eleştirel felsefesiyle beraber Saf Aklın Eleştirisi içerisinde serimlediği bilgi ve nesne anlayışından tümüyle uzak görünmektedir. Fakat buna karşılık Kant transendental özne olarak saf Ben'in nesnenin ve bilginin inşasında bir koşul olarak var olması zorunlu bir varlık olduğunu düşünmekteydi. Bu akıl sahibi varlık, insan, ancak belirli bir yasa etrafında sahip olduğu bu eşsiz yetiyi kullanmalı ve böylece bir bilim olma yolundaki metafiziği saf aklın çıkmaz sokaklarından korumalıdır. Kant bu sebeple bir filozof olmanın ötesinde, aynı zamanda bir yasa koyucudur. Saf aklın eleştirisi, bilgi nesnesini ortaya çıkarmadan önce saf aklın uyması gereken, normatif bir eserdir. Saf akıl yapısı itibarıyla sahip olduğu tamamlanma arzusunun ancak bu yasayla beraber dizginleyebilir ve hakikat maskesi altındaki yanılsamaları metafizikten soyutlayabilirdi.

Kant saf aklın tesis edilmiş yasayı askıya alarak aşkın kullanılmasını, kaynağını doğrudan saf akılda bulan transendental idelerin doğumuyla sonuçlandırmıştı. Bu ideler sırasıyla Tanrı, ruh ve kozmos'tur. Kant transendental idelerin herhangi bir görüsel malzeme olmaksızın elde edilen saf akıl kavramları olduğunu ifade etmiştir. Transendental idelerden biri olarak ruh idesiye doğrudan transendental özne ve saf

Ben mefhumuna gönderimde bulunmaktadır. Kant ruh idesi bağlamında öncelikle bir rasyonel psikoloji eleştirisi sunmayı amaçlamıştır. Kaynağını Descartes ve düşünen özne ya da "cogito"da bulan rasyonel psikoloji, ruhun ontolojik varoluşu hususunda Kant'ın saf aklın paralojileri olarak değerlendireceği bir dizi çıkarımda bulunmuştur. Rasyonel psikoloji Descartes'la beraber Leibniz, Wolff ve Baumgarten ışığında ilerleme gerçekleştirdiği için çalışmanın birinci bölümünde bu filozoflar ele alınmış, ekseriyetle özne ve ruh düşünceleri incelemeye konu edilmiştir.

Descartes düşünen özneyi, düşünme faaliyeti neticesinde tanımlamış ve onun varoluşunu apaçıklık çizgisine yerleştirmiştir. Fakat Kant dış duyu nesnesinin görü aracılığıyla empirik bilgi sağlayacağını fakat ruh gibi uzamdan bağımsız, soyut bir varlığın bilgiye ortaya çıkacak herhangi bir temsil ya da tasarımdan noksan olduğunu düşünmekteydi. Düşünen özne bilgisi düşünme faaliyetinden mantıksal bir çıkarım yoluyla elde edilebilecek bir bilgi değildir. Bunun nedeni Kant'ın bilginin oluşumu hususunda empirik tecrübeyle beraber a priori form ve kategorilerden türeyen bir tesis sürecini zorunlu kılmasıdır. Fakat düşünen özne ya da Cogito empirik malzemenin yoksun olarak, yalnızca reflektif bir faaliyetin sonucudur. Dolayısıyla saf Ben'e ya da ruha atfedilen tözsellik ve yalınlık gibi nitelikler Kant için birer bilgi nesnesi değildir. O halde rasyonel psikoloji ruh ve Ben konusunda tümüyle hatalı bir akıl yürütmeye sahiptir. Buradaki esas önemli nokta, Kant saf Ben'e atfedilen bu nitelikleri tümüyle reddetmez, fakat bu atıfların ancak "belki"li bir idealizmle sonuçlanacağı görüşünü paylaşır. Mantıksal akıl yürütmelerle sonuçlanacak bütün saf Ben ya da ruh öğretileri nihayetinde başarısız birer deneme olarak Saf Aklın Eleştirisi içerisinde elimine edilecektir.

Kant rasyonel psikolojiyi saf Ben'den soyutladıktan sonra, saf bir düşünme biçimi ya da temsil olarak transendental özneyi apersepsiyon fiiliyle beraber tanımlamıştır. Bu sebeple çalışmanın üçüncü bölümünde ilk olarak transendental diyalektik bölümüne dikkat çekilmiş ve transendental ideleri ortaya çıkaran süreçlerden bahsedilmiştir. Kant'ın Diyalektik bölümünde gerçekleştirmeyi arzuladığı yanılsamaları olumsuzlama ve bilgiyi sınırlandırma amacını kendi bütünlüğü içerisinde sunmak üzere, ruh idesi dışında Tanrı ve kozmos idelerinden de çalışma içerisinde bahsedilmiştir. Sonrasında Kant'ın "(ben) düşünüyorum" önermesiyle beraber tanımladığı saf Ben çıkarımı üzerinde durulmuştur. Kant için saf Ben artık transendental özne=x'tir. Burada söz konusu edilen "x" var olduğu konusunda kuşku

duyulmayan, fakat buna karşılık hakkında herhangi bir çıkarımda bulunmanın olanaksız olduğu bir bilinmeyi ifade eder. Saf Ben, transendental özne olarak "(ben) düşünüyorum" faaliyetine eşlik eden -ya da zorunlu kılınan- bir zemindir. Kant'a göre saf Ben kendi varlığını apersepsiyon fiili neticesinde kendisine dayatır ve böylece saf Ben kendi saf temsiline kavuşum sağlar. Kant bu saf temsilin ancak saf bir bilinç durumu olduğunu, saf Ben'in asla bir bilgi nesnesi olarak tanımlamayacağını söylemiştir. Saf ben olarak transendental özne görüdeki çoklunun bir aradalığını mümkün kılan, uzay ve zamana birliğini veren, nesnenin tesisi için zorunlu bir zemin konumundadır. Apersepsiyonla beraber kendilik bilincine sahip olan saf Ben görüdeki çokluğu, kendi zamansal sıralanışı içerisinde anlama yetisine taşır. Fakat apersepsiyonu mümkün kılan varlık, saf Ben, kendisi bu apersepsiyona dahil edilmemektedir. O halde saf Ben, kendisini zaman ve mekan içinde temsil edemeyen, fakat zaman ve mekanın görüdeki çokluğa uygulanmasını mümkün kılan bir zemindir. Kant açıktır ki Saf Aklın Eleştirisi içerisinde saf Ben idrakıyla empirik duyu nesnesinin idrakı arasında bir ikilik kurmuştur. Saf Ben idrakı tecrübeye dayalı empirik duyu nesnesinden tümüyle farklı bir sürece sahiptir. Bu ayrışmadan yola çıkarak oluşturulmuş bu çalışmanın esas amacı transendental öznenin Saf Aklın Eleştirisi içerisindeki rolünü belirlemek ve Kant için transendental özne bilgisinin imkanını soruşturmadır. Yöntem olarak Kant öncesi filozoflardan başlayarak kronolojik bir ilerleme gerçekleştirilmiş ve karşılaştırmalı bir okuma yapılmıştır. Çalışmanın sonunda Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi içerisinde serimlediği transendental özne konusu, felsefi tarihsel arka planıyla beraber açıklığa kavuşmuş olacaktır.

1. KANT ÖNCESİ “ÖZNE” ANLAYIŞI VE KANT’A GİDEN YOL

Kant, eleştiri öncesi dönemi başta olmak üzere sıklıkla şu dört isme derslerinde ve çalışmalarında yer vermiş, onların rehberliğinde bir felsefi düşünce zemini elde etmiştir: Descartes, Leibniz, Wolff ve Baumgarten. Saf Ben’in kavramsallaştırılması özelinde Kant’ın hem olumlu hem de olumsuz bir eleştiri yöneltmiş olduğu Descartes ve “Cogito” felsefesinin payı büyüktür. Kant Saf Aklın Eleştirisi’nde saf Ben’in doğrudan “düşünüyorum” önermesi ve düşünme faaliyeti üzerinden tanımlanmasına ve bu sürecin yol açabileceği hatalı çıkarımlara yer vermiştir. Bu önerme kaynağını Descartes’ta ve onun Kartezyen felsefesinde bulmaktadır. O halde Kant’ın özne eleştirisi esasında bir Descartes ve “Cogito” eleştirisidir. Öte yandan saf Ben’le ilişkilendirilmiş ruh ve apersepsiyon kavramları Kant tarafından tanımlanırken, hareket noktası olarak Descartes’ın yanı sıra Leibniz ve Wolff felsefeleri de göze çarpmaktadır. “Apersepsiyon” ve “ruh” kavramları öncesinde Leibniz ve sonrasında Wolff olmak üzere Kant’a varıncaya kadar kendi etimolojik tarihi içerisinde sürekli bir değişime maruz kalmıştır. Wolff felsefesini bir adım öteye taşıyan Baumgarten de Kant’ın özne ve Ben felsefesini etkileyen başlıca filozoflardan birisi olmuştur. O halde bu tezde amaç Kant için özne kavramının kapsamını ve içeriğini açıkça sunmak olacaksa, öncelikle Descartes, Leibniz, Wolff ve Baumgarten felsefelerinden de bahsetmek gerekir. Özetle Kant’ın özne eleştirisini yönelttiği başlıca filozoflar bu bölümün konusu seçilmiş ve Kant’ın saf Ben kavrayışını arka plan ve gölge taraflarıyla beraber araştırmak amaçlanmıştır.

1.1. “Ruh”, “Zihin”, “Özne” ve “Ben” Kavramları Analizi

Bu bölümde değerlendirilmesi planlanan dört önemli filozof ve felsefelerine bakıldığında “ruh”, “zihin”, “özne” ve “ben” kavramlarının zaman zaman bir arada, zaman zamansa farklı kullanıldığı, birbirinin yerine geçtiği veya benzer kaplamalara sahip oldukları görülecektir. Herhangi bir soru işareti oluşturmaması açısından değerlendirme öncesi bu kavramların neden ve nasıl aynı kümenin isimleri olduğu -veya olmadığı- belirtmeli, kullanımlarıyla beraber kastedilen tanımları arasındaki uyum araştırılmalıdır. Çalışmanın konusu olan dört filozof arasında ruh ve Ben özdeşliğinin ilk kurucu ismi Descartes olmuştur. Descartes’a göre hakkında kuşku duyulamayacak kadar açık ve seçik bilgi, ancak entelektüel sezgiyle elde edilen saf, Ben bilgisidir. Descartes buradan hareketle Ben’i bilginin zemini haline getirmiş ve

ayakları yere sağlam basan bir felsefe inşa etmeyi amaçlamıştır. Descartes’a göre Ben ya da “res cogitans” uzamdan soyut bir tözselliğe sahiptir. Descartes kartezyen felsefe içerisinde üç tür töz belirlemiştir ve düşünen Ben bu tablo içerisinde ruh ya da zihin tözüne tekabül etmektedir.

Descartes çalışmalarında düşünen Ben’i “self” (lat.sui) olarak değil, ancak “düşünüyorum” önermesi dolayısıyla “cogito” kavramını kullanarak yazmıştır.¹ Cogito doğrudan düşünen Ben’e denk düşmektedir. Ruh ve zihin kavramları Latince ortak köklere sahip olarak (lat. “anima” ve “animus”) bir arada kullanılmaktadır. O halde zihin ve ruh ya da İngilizce “soul” ve “mind” kelimeleri arasındaki ayrılık çalışmalarının büyük bir kısmını Latince kaleme alan Descartes ve sonrasında Leibniz için mümkün görünmemektedir. Leibniz de bu bağlamdan hareketle zihin ve ruh kavramlarını aynı anlamda kullanmış fakat Descartes’tan farklı olarak düşünen Ben’in düşünme edimini, esas olarak monad içerisinde yer alan ruhun var oluşuyla ilişkilendirmiştir.² Leibniz’e göre ruh veya zihin, her biri kendi özgün algısına sahip monadların içinde var olan etkin kuvvete tekabül etmektedir. Dolayısıyla Leibniz ruh, zihin ve Ben arasındaki bağıntıyı doğrudan kurmaz, fakat Ben varlığının monadlar tarafından içerilen ruhla beraber oluştuğu fikrini savunur.³ Modern felsefeyle beraber töz olarak ruhla beraber bilinçli düşünen özneyi birbirinden ayıran ilk isim John Locke olmuştur. Kartezyen felsefe için bir ve aynı fonksiyonlarla belirlenen bu iki farklı kavram, Locke sonrası Leibniz’le beraber farklı türden süreç ve oluşumlara işaret etmektedir.⁴ Leibniz basit monadla, entelekhia sahibi monad arasında bir ayırımı bulunarak her monadın bir ruha ve algıya sahip olduğunu; fakat yalnızca bazı monadların entelekhiaya sahip olarak bilinçli bir algı ortaya koyabildiğini düşünmüştür. O halde Leibniz için Ben’lik ancak varlıklar hiyerarşisinde belli bir konumda yer alan canlılar için mümkündür; o halde Leibniz için Ben, ruh ya da zihin kavramlarıyla aynı anlamda kullanılmaz; tümüyle farklı bir türeyişe ve varoluş tarzına sahiptir.

Wolff’ta ruh – zihin ve Ben bağlantısı ruhun bilimsel ve matematiksel bir yöntemle araştırıldığı psikoloji disiplini içerisinde değerlendirilmiştir. Wolff ruh araştırmasını

¹ Descartes, E. (2015). Meditasyonlar. Çev. Ç. Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

² Leibniz, G.W. (2014). Monadoloji (ön.40). Çev: A.Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Yayınları.

³ a.g.e. ön. 18-20.

⁴ Lorini, G. (2014). The Origins of the Transcendental Subjectivity: On Baumgarten’s Psychology (s.108). Philosophica. 44: 107 – 126.

empirik ve rasyonel psikoloji olmak üzere iki farklı patikaya bölmekte ve empirik psikolojiyle beraber kendi felsefesi içerisinde “apersepsiyon” kavramına da yer vermektedir. Ona göre apersepsiyon “algının algısı” olarak algılayan öznedeki bir Ben bilinci, e.d. özbilinci oluşturmaktaydı. Wolff için “Ben” varlığı ruhta var olan refleksif eğilimle beraber ortaya çıkmaktadır; o halde Ben’lik ruhun bir edimidir. Başlangıçta Wolff’un Ben algısına tıpkı Leibniz gibi ikincil bir türeyiş atfettiği düşünülse de, esasında Wolff ruhun faaliyetiyle ortaya çıkan apersepsiyonun temsillerin zemini olduğunu ifade ederek, ona aynı zamanda öncelikli bir pozisyon da tanımıştır. Sonuç olarak karşılıklı birbirini besleyen ruh-zihin ve Ben varlıkları epistemolojik açıdan farklı süreç ve sonuçları işaret eder. Fakat ontolojik açıdan apersepsiyon ve Ben bilinci ruhun etkinliğinin zemininde yer alarak ruha aynı zamanda “Ben” olma niteliğini de atfetmiş bulunur. Özetle Wolff için, ontolojik olmak kaydıyla, bir ruh-zihin ve Ben özdeşliğinden söz edilebilir.

Wolff’la aynı paralelde ilerleme gerçekleştiren Baumgarten Wolff’a nazaran algı ve akıl içindeki muğlak, karanlık bilme edimine bir eğilim gerçekleştirerek duyuşsal bilgiye belli bir önem derecesi atfetmiştir. Dolayısıyla ruh üzerinde gerçekleşen ve Ben’i oluşturan temsillerin arasında, Wolff’un geri planda bıraktığı alt bilme yetisine ait temsiller de yer almaktadır.

Son olarak bu hususta “özne” kavramına ayrı bir parantez açmak gerekir. İngilizce “subject” kelimesi etimolojisine bakıldığında özne sözcüğünün “bir başkası tarafından kontrol altında tutulma” ya da “sınırları belirlenmiş olma” gibi bazı nitelikler etrafında tanımlandığı görülecektir. Kelimenin Latince karşılığı olarak “subiectum” Türkçe “altında tutmak, sağlamak” anlamlarına gelen “-subicio” kökünden türemiştir. Buradan hareketle özne kavramının Ben dışında kalanlar tarafından tanımlanmış/sağlanmış bir kimliğe ya da Ben algısına denk düştüğü, etkinlikleri ve nitelikleri açısından sınırları belirgin bir “kişi” olduğu söylenebilir. Özne esas olarak yapıp eden kişidir; eylem dünyasında yer alan, Ben’liğin empirik dışavurumudur. Descartes için Cogito, düşünen Ben olarak düşünme eylemini gerçekleştiren fail ya da öznedir. Leibniz için özne, her biri kendi algı ve ruhuna sahip, uzamı ve uzamlı varlıkları oluşturan monadlardır. Wolff içinse bizzat apersepsiyonu gerçekleştiren Ben’in kendisidir.

Özetlemek gerekirse Descartes, Leibniz, Wolff ve Baumgarten için ruh ve zihin kavramları özdeş sayılmış ve çalışmada bu özdeşlik referans alınarak kullanılmıştır. Ruh ve zihin kavramlarının Ben'likle olan bağıntısı veya ilişkisi epistemolojik açıdan farklılık göstermekte, fakat ontolojik çerçeve içerisinde aynı var oluşa işaret etmektedir. "Özne" kavramıysa etimolojisi referans alınarak Ben'liğin eyleyen, etkin var oluşu içerisinde ele alınmıştır.

1.2. Descartes ve "Cogito"

İnsanın toplumsal bir ögeden bir tekile dönüşmesi ve bireysel bir indirgeme etkinliğine maruz kalması, "Ben" ve "Benlik" kavramlarını da felsefenin gündemine taşımıştır. Benlik soruşturması Kopernik'in devrimiyle biçimsel bir yakınlık kuruyor olsa da, temelde onunla kontrast oluşturarak insanı, tam da öznenin varoluşsal tarihinin merkezinde konumlandırmaktadır. Doğa bilimlerinde insanlığın gezegeni merkezden ayrılırken, özne felsefesinde insan bir tekil olarak odağa yerleşir. Bu dönüşümler tek bir günde veya tek bir isimle mümkün olmamıştır elbette; fakat buna karşılık "özne felsefesi" başlığını düşünecek olursak altında yer alacak ilk isim Rene Descartes olacaktır. Descartes'ın özneye yönelik bu yaklaşımı hem bilginin ortaya çıkışında öznenin mahiyetini belirlemesi açısından, hem de öznenin refleksif faaliyeti açısından yadsınamaz bir öneme sahiptir. Onun özne kavrayışı ve sonrasında yöntem, töz, bilginin imkanı ve düşünme faaliyeti üzerine bulunduğu çıkarımlar aydınlanma düşüncesinin de temellerini oluşturmaktadır. Bu sebeplerle Descartes aynı zamanda batı felsefe tarihinde ve zihin felsefesinde önemli bir kilometre taşı olmuştur.

Descartes felsefesi sık sık "kuşku" ve "şüphe" kavramlarıyla birlikte anılır; bunun sebebi Descartes felsefesinin kuşkuyu bir yöntem olarak kullanması ve esas arzu edilen "açık" ve "seçik" bilgiye kuşkuyla beraber ulaşmasıdır. Descartes bu hususta dikkat edilecek en önemli noktanın önceden belirlenmiş bir metot usulünce hareket edilmesi olduğunu düşünüyordu.⁵ Yöntemsiz bir akıl yürütme başı boş bir düşünce yitimi olacaktır; ya da Descartes'ın deyimiyle belirsiz düşümler doğal ışığı karartıp zihni köreltecektir.⁶ Dolayısıyla hedefe ilerlemeden önce güzergah belirlenmeli ve ona göre hareket edilmelidir. Descartes'ın amacı kuşku duyulamayacak açıklıkta bir bilgiye ulaşmak olduğuna göre, o bu güzergahın kuşkudan geçtiğini düşünüyordu. Ona göre kuşkunun temel amacı halihazırda kabul edilmiş kalıpları ve önyargıları zihinden temizlemektir.⁷ Descartes'ın başlangıç olarak niyeti bir sıfır noktası tayin etmektir. Zihnin sıfır noktası, içerisinde hiçbir algı veya empirik öge bulunmaksızın tamamen kristalize edilişi, saflaştırılışıdır. Tecrübeden soyutlanan zihin böylece o ilk doğduğu

⁵ Descartes, R. (2020). Yöntem Üzerine Konuşma (s.15). Ç.Dürüşken.. İstanbul: Alfa Yayınları.

⁶ Çıvgın, A. (2013). Descartes'ta Görü, Muhakeme ve Metot (s.193). U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi. 24: 187-200.

⁷ Budak, B. (2010). Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznelik Kavramları Üzerine Bir İnceleme (s.45). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

ana geri döner; o halde Descartes'ın amacı ilkin insan zihnini kendi doğumundaki haline dönüştürmektir. Ona göre hayatında en azından bir kereliğine hakikate ulaşmak isteyen kişi, idrakın nesnesi olan her şeyden kuşku duyarak işe başlamalıdır.⁸ Kişi zihninde kuşkuya devamlı yer vermeli ve onu her türlü bilgiye ilk elden uygulamalıdır; bu açıdan düşünüldüğünde kuşku zihnin meditasyonudur.⁹

Descartes'a göre empirik bilginin, e.d. duyumla elde edilen algısal yaşantı biçimlerinin zihni yanılma payı yüksektir. Suya bırakılan doğrusal bir cismin kırık gibi görünmesi ya da algıyı bozan çarpıtılmış görünüşler, yanılsamalar zihinde birer hakikat iddiasında bulunabilir. Dolayısıyla bilinç, sahip olduğu bilginin veya görünüşün, yanılsamanın bir ürünü olup olmadığını ya da ne zaman gerçeklikten pay alarak doğruluk taşıdığını tamamen emin bir şekilde bilemez. Descartes kuşkuyu daha da derinleştirerek rüya ile gerçekliği ayırt edemeyeceğimiz savında bulunur; ona göre rüyada olan bir kişi rüyasını hakiki bir yaşam biçimi zannedebilir. "Rüya hipotezi"¹⁰ adı verilen bu görüşle beraber Descartes empirik yaşantı biçimini açık ve seçik bilgidен tümüyle soyutlar. Sonrasında Descartes kuşkuyu empirik bilgidен matematiksel yargılara varıncaya kadar derinleştirir. Öyle ki bu derin okyanusun dibinde düşünen özne, yani "Ben" bulunmaktadır. Descartes nihayetinde Ben'den de kuşku duymaya başlar ki bu onda Sokratik bir farkındalığı ortaya çıkarır: "(...) kendimi o kadar şüpheler ve hatalarla güçlükler içinde bulmaktayım ki bilgi elde etmeye çalışırken gittikçe cehaletimi keşiften başka bir yarar görmemiş gibiyim."¹¹ Descartes bilgiyi inşa sürecinde o halde Ben'den başlamalıdır; ilk iş Herakleitos'un da değindiği gibi "kendini aramak"¹² olacaktır. Kendini bulan ve kendinin bilgisini dolaysızca idrak eden insan böylece ayaklarının üzerinde sağlam basacağı epistemolojik bir zemin de elde etmiş olur.

Descartes ve kartezyen felsefesi günümüzde "foundationalism" yani "temelcilik" olarak adlandırılan felsefi bir disiplin içerisinde yer almaktadır.¹³ Temelci yaklaşım epistemoloji içerisinde bilgiyi oluştururken ilk olarak sarsılmaz bir temel arayışında bulunur. Bu temel sonrasında konstrüktif yaklaşımla inşa edilecek bilginin de bir

⁸ Descartes, R. (2015). Felsefenin İlkeleri (s.67). Çev. M.Akın. İstanbul: Say Yayınları.

⁹ Altuner, İ. (2011). Descartes Felsefesinde Kuşkudan Bilgiye Geçiş ve Zihnin Kendini Kavrayışı (s.100). Beytülhikme Dergisi. 1: 97-112

¹⁰ Descartes, R. (2015). Meditasyonlar (s.26). Çev. Ç.Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.

¹¹ Descartes, R. (2020). Yöntem Üzerine Konuşma (s.6). Çev: Ç.Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.

¹² Herakleitos (2019). Fragmanlar, Fr. 101: "Kendimi aradım." (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν). Çev. C. Çevik. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

¹³ Yalçın, Ş. (2003). Descartes ve Özne Olarak Benlik (s.109). Felsefe Dünyası Dergisi. 38: 107-118.

taşıyıcısı olacaktır. Bilgiyi sağlam yapılı bir bina, bilme ediminiyse bu binayı olması gerektiği şekilde inşa etme süreci olarak tanımlayan bu yaklaşım, aynı zamanda bilginin mahiyeti en yüksek önceliği olarak da onun temellerini işaret etmektedir. Tıpkı matematiksel bir önermenin sarsılmaz aksiyomlara dayandırılması gibi sistematik felsefe içerisinde şekillenen bir felsefi yaklaşımın da benzer koşullar üzerinde oluşturulması beklenir. Bu sebeple Descartes temelci bir çizgide ilerleyerek öncelikle bütün bilgisini sağlam, sarsılmaz ve onu hüsrana uğratmayacak bir düşünce zemini üzerinde kurmayı amaçlar.

Descartes sağlam bir zemin arayışıyla başlayan sorgulamasını "evrensel matematik yöntem" adını verdiği bir metotla gerçekleştirmiştir. Bu yöntem üç aşamada çalışır: Başlangıçta zihnin saf bir yetisi olan sezgi basit ve yalın şeyleri kavrayarak zihinde yer açar. Sezgi ile kavranamayacak, parçalı ve basit olmayan düşünce demetleri ikinci aşamada "çıkarsama" faaliyetiyle gerçekleşir. Son olarak "sayma" aşamasında, sezgi ve çıkarsama yoluyla elde edilen bilginin sağlaması gerçekleştirilir. Descartes bu üç aşamanın da kendi içinde bir yasaya sahip olduğu görüşünü ifade eder.¹⁴ Birinci yasa bir bilgide olması gereken en önemli niteliği, "apaçıklık kuralı"nı oluşturur. Descartes "apaçık" bir şekilde bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul edemeyeceğini ve "şüphe edilmeyecek derecede açık ve seçik" bilginin hakikate en yakın olacağını düşünmüştür.¹⁵ O halde doğru bilginin öncelikle bu "apaçıklık" ya da "açık ve seçiklik" kriterini yerine getirmesi beklenir. Descartes bir bilginin apaçıklık kuralına uyumlanmasının sezgiyle gerçekleşeceğini düşünüyordu; o halde sezgide idrak edilmeyen bilgi nesnesi basit ve yalın bir içeriğe sahip olamaz. Bu tür bilgi kavrayışı için Descartes bilinci ikinci aşama olan "çıkarsama" faaliyetine yönlendirir. Çıkarsama faaliyeti öncesinde tündengelimle bilgiyi ayrıştırmaya, sonrasında parçalar içerisindeki basit ve yalın olmayan düşünce demetlerini elimine ederek açık ve seçik olanları kavramaya yönlendirir. Böylece çıkarsama etkinliğine maruz bırakılan düşünce ya da algısal malzeme, parçaları arasında apaçıklık kuralını yerine getirenlerin üzerinde tekrar inşa edilir. Bu iki işlev, sezgi ve çıkarsama, zihnin saf ve doğal işlevleridir. Bu süreçler sonucunda ortaya çıkan sentezin, son olarak sayma faaliyetiyle beraber bir doğrulaması gerçekleştirilir. Descartes bu yöntemle beraber ruh, beden ve

¹⁴ Budak, B. (2010). Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme (s.47). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

¹⁵Descartes, R. (2020). Yöntem Üzerine Konuşma (s.27). Ç.Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.

Tanrı tözlerinin epistemolojik bir akıl yürütmesini gerçekleştirir ve bu kavramları sağlam temeller üzerinde tekrar kurar.

Descartes uygulaması gereken metodu ve kuralları belirledikten sonra empirik bilgiyi, onu idrak eden bilince, yani özneye varıncaya kadar elimine eder. Bu sıfır noktasında, ihtiyacı olan zemini ya da temeli ona "Cogito" sağlayacaktır. Descartes'ın meşhur akıl yürütmesi, "cogito ergo sum"¹⁶, bu hususta devreye girerek düşünen Ben'in varlığını güvence altına alır. Düşünen özne, sırf bu düşünce eylemi neticesinde, kendi varoluşunu apaçık bir şekilde serimlemektedir. Ben, ben olarak her şeyden kuşku duyabilirim; fakat kuşku duyan bir öznenin, yani Ben'in -ya da Ben'im- varlığından kuşku duyamam. Bütün empirik yaşantı biçimi ve algı malzemesi soyutlandıktan sonra bile, o empirik malzemeden kuşku duyacak bir özne var olmak zorundadır; aksi halde kuşku söz konusu olamazdı. O halde cogito, düşünen özne olarak vardır; e.d. "düşünüyorum" demek "ben varım" demekle özdeştir. Görüldüğü üzere Descartes'ın kuşkuculuğu bazı radikal septiklerden -bir örnek olarak "Gorgias"tan¹⁷- farklı olarak olumsuz bir süreçten olumlu bir yanıt elde etmeyi başarmıştır. Descartes ve temelci yaklaşımı böylece sıfır noktasında sağlam bir zemin üzerinde ilerleyişini gerçekleştirir.

Descartes'in akıl yürütmesini daha önce Augustinus benzer bir süreç beraberinde gerçekleştirmiş ve sonuç olarak bir tür "düşünen özne" tasavvurunda bulunmuştur.¹⁸ Algı ve duyumun onu yanıltabileceğinin farkında olan Augustinus, yine de buna karşılık -hatta tam da bu yanılma sebebiyle- yanılan ya da yanılabilen bir öznenin var olacağını ifade etmiştir. Başka bir deyişe, eğer yanılıyorsam demek ki yanılan bir özne vardır. Augustinus'un bu mantıksal çıkarımı yöntem, gidişat ve sonuç açısından Descartes ile benzerlik içerir. Yine de Augustinus'un kendi dönemi içerisinde Ben'i tanımlayışı teolojik bir anlam kazanmaktadır. Fakat aydınlanmayı etkileyen ve tetikleyen önemli filozoflardan birisi olan Descartes için düşünen Ben ya da Cogito kendi bireyselliği içerisinde, teolojik konumundan soyutlanarak değerlendirilmiştir. Fakat sonrasında zihin - ben ve Tanrı tözleri arasındaki bağı da ilk elden kuracaktır.

¹⁶ Descartes, R. (2015). Meditasyonlar (s.34). Çev. Ç.Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.

¹⁷ Gorgias'ın meşhur "trilemma"sı: Hiçbir şey yoktur. Olsaydı bile bilinemezdi. Bilinseydi bile aktarılamazdı.

¹⁸ Yalçın, Ş. (2003). Descartes ve Özne Olarak Benlik (s.111). Felsefe Dünyası Dergisi. 38: 107-118.

Descartes bilgide bulunması öngörülen birinci kuralın, yani açık ve seçiklik ya da "apaçıklık" kuralının Cogito tarafından tümüyle içerildiği görüşündedir. Cogito, düşünen Ben ya da özne tarafından doğrudan apaçık bir biçimde kavranır. Onun bu apaçıklığı, dolaysızlığı, onu inkar edilemez bir hakikat mertebesine taşır. Bu açıdan zihin tözü, düşünen Ben, ait olduğu bedene kıyasla öncelikli bir biliş seviyesindedir. Yani düşünen Ben'in kendini fark etmesi ve doğrudan kendi bilgisine erişmesi, kendi fiziksel varlığı olan bedeninin bilgisine erişmesinden daha kolay ve kesindir. Beden tözü, zihin tözüne kıyasla epistemolojik olarak ikincil bir oluşumdur. Descartes cogitonun bilgisini "aradığı felsefenin ilk ilkesi olmak üzere tereddütsüz" kabul edeceğine hükmetmiştir.¹⁹

Cogito'yu bütün bilginin temeline yerleştiren Descartes bu noktada zihnin üç farklı yetiyle donatıldığını söylemiştir: Bunlar sırasıyla anlama yetisi, imgelem ve duyumdur.²⁰ Descartes anlama yetisine diğer iki yetiden daha öncelikli bir konum atfetmiştir; ona göre anlama yetisi olmaksızın açık ve seçik bilgi ve biliş mümkün değildir. Anlama yetisi duyulardan ve imgelemden ulaşan veriyi kesinlik çizgisine yerleştirerek hakikate dönüştüren yetidir. Duyulardan ve imgelemden bağımsız olarak anlama yetisi saf, tecrübeden bağımsız bilgiyi ortaya çıkarabilir; bu sebeple düşünen Ben'in yani Cogito'nun bilgisi de anlama yetisindeki süreçlerden ortaya çıkmıştır. O halde anlama yetisi Descartes için, tek başına Ben'i Ben yapan, öznenin var oluşunu mümkün kılan bir oluşumdur. Görüldüğü üzere bu ayrım başlangıçta Kant'ı ve Saf Aklın Eleştirisi'nde serimlediği saf aklın biliş sürecini anımsatabilir. Fakat Descartes Kant'tan farklı olarak Cogito'nun, zihinde yer alan anlama yetisiyle beraber tek başına kendi var oluşunu kavrayabileceğini düşünmüştür. Yani düşünen Ben, düşünme eylemini gerçekleştirmek için duyuma ve imgeleme bağımlı değildir. Descartes ancak sonradan sentez yoluyla oluşturulan empirik bilginin elde edilmesi için duyum ve imgeleme ihtiyaç duyulacağını ifade etmiştir. Yani anlama yetisi a priori bilgiyi zihnin kendi mantıksal dizgesi içerisinde ortaya çıkarırken, duyum ve imgelem empirik yaşantı neticesinde bilgiyi a posteriori elde etmektedir.

Descartes'a göre düşünen Ben, kendi varlığını sezgisel aşamada anlama yetisi içerisinde doğrudan temsil eder. Fakat bu temsilin oluşması için Cogito'nun biricik

¹⁹ Descartes, R. (2020). Yöntem Üzerine Konuşma (s.33). Çev: Ç.Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.

²⁰ Budak, B. (2010). Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme (s.60). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

işlevini yani düşünmeyi gerçekleştirmesi gerekir. O halde Cogito sahip olduğu epistemolojik yeti sonucu refleksiyonu gerçekleştirerek bilgiye zemin oluşturacak bir hakikat (cogito) elde eder. Düşünme daima bir şeyi düşünmedir; e.d. düşünce daima bir şeyin düşüncesi olacaktır. "Cogito ergo sum" da düşünen öznenin nesne olarak kendi varoluşsal düşünme yetisine yönelmesidir. Ya da başka bir deyişle burada düşünen öznenin düşüncesi bir düşünce nesnesi halini alır. Cogito böylece kendi varlığını, kendi varlığının dolaysız düşüncesiyle beraber serimler. Fakat düşünen özneyle ortaklık içeren beden tözü zihnin kendine dönük bu işlevinin bir benzerini kendisine yönelik gerçekleştiremez. Bu hususta Cogito, ya da düşünen öznenin temsilcisi zihin tözü, beden tözünden ayrılır. Bütün organizmalar içerisinde yalnızca insan varlığı bu iki ayrı tözü -zihin ve beden- bir araya getirir, fakat yine de bu iki töz işlev, algı ve temsil açısından kökten pek çok farklılığa sahiptir. Düşünen özne kendi düşüncesiyle beraber dolaysızca algılanır. Fakat beden özne için bir duyum nesnesidir, bu sebeple bilginin ortaya çıkış sürecinde edilgen durumdadır.²¹ Bu sebeple Descartes zihni tanımının bedeni tanımaktan daha kolay olduğunu söylemiştir.²² Descartes Cogito'nun apaçık bir bilgisini elde ettikten sonra zihin ve beden arasındaki ilişkiyi tanımlayacak ve Tanrı tözünü bu dualite beraberinde açıklayacaktır.

Cogito ergo sum'la beraber düşünen öznenin episteme süreci de -kuşkudan soyutlanarak- başlamış olur. Empirik varlık alanı Cogito'da olduğu gibi varlığını sırf kendi var oluşu ve faaliyetiyle sezgiye sunan şeyleri içermez; dolayısıyla düşünen özne dış dünyayı kendini algıladığı gibi algılayamaz. Fakat Descartes yalnızca düşünen öznenin bilgisiyile de yetinecek bir felsefe ortaya koymamıştır; bilgisini genişletmek ister. Bu sebeple Descartes, hakkında kuşku duyulabilir her şeyin, sırf bu kuşku nedeniyle var olması gerektiği sonucuna varmıştır.²³ Descartes kuşkuyla düşüncenin paralellik oluşturduğunu ve birinin diğerini doğal bir şekilde içereceğini düşünmüştür. Kuşku duymak, bir açıdan aynı zamanda düşünmektir de; bu sebeple bir bilgiden veya "şey"den kuşku duymak onu düşünmek anlamı taşır. O halde var olmayan bir şey düşünülemez olduğundan, var olmayan bir şeyden kuşku da duyulamaz. Descartes bu hususta aynı zamanda balmumu örneğini de vermektedir.²⁴ Bir balmumu heykel

²¹ a.g.e. s.61.

²² Descartes, R. (2015). Meditasyonlar (s.32). Çev. Ç.Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.

²³ Altuner, İ. (2011). Descartes Felsefesinde Kuşkudan Bilgiye Geçiş ve Zihnin Kendini Kavrayışı (s.104). Beytülhikme Dergisi. 1: 97-112

²⁴ Descartes, R. (2015). Meditasyonlar (s.43). Çev. Ç.Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.

eridiğinde bile düşünen özneye göre balmumu olmayı sürdürecektir. O halde Cogito tarafından sonradan edinilen a posteriori bir varlık idesi bulunur ve kuşku, düşünen özneye uyguladığı metodolojiyi empirik varlığa da uygulayarak onu bilgi nesnesi haline dönüştürür. Böylece Cogito'nun zemini olduğu bir episteme süreci dış dünyaya da aktarmış olur.

Descartes bilgi edinme faaliyetini cogito üzerinden belirledikten sonra ona göre "en yüksek töz" olan Tanrı'nın teolojik bir açıklamasını sunmayı amaçlar. Descartes Tanrı'yı "sonsuz bir töz", "hiçbir şeye bağlı olmayan, üstün akıl sahibi, üstün derecede güçlü, ve sayesinde hem benim hem de başka her şeyin yaratılmış olduğu bir töz" olarak tanımlamıştı.²⁵ Tanrı ona göre zihinde var olan bütün kavramların doğduğu bir kaynak ya da çıkış noktasıdır. Descartes'e göre doğuştan edindiğim idelerin toplamı olan mutlak bir varlık bulunmalıdır ki bu kavramlar yokluktan gelmiş olamazlar. Ve bu hem muktedir hem de mutlak varlık Tanrı'nın bizzat kendisidir. Ona göre Tanrı da tıpkı düşünen özne Cogito'da olduğu gibi sezgiyle doğrudan kavranabilen açık ve seçik bir bilgidir. Fakat bu hususta önemli bir ayrım da bulunur. Tanrı'yı bilmek ve Tanrı'yı kavramak tümüyle birbirinden farklı etkinliklerdir. İnsanın biliş yetisi Tanrı mutlak tözünün dolaysız bir sezgisine kavuşabilir; fakat bu Tanrı'nın yetkinliğini kavramak anlamına gelmez. Tanrı Descartes için insan zihninin kavrayamayacağı bir yoğunluk seviyesindedir. Tanrı'da benim gibi sonlu bir varlığın idrak edemeyeceği kadar sonsuzlukta sıfatlar ve nitelikler bulunur.²⁶

Descartes felsefesi esasen mekanikçi bir görüşe yakındır; evrenin ve maddenin mekanik süreçler doğrultusunda, belli bir yasa çerçevesinde oluştuğunu ve sürekliliğini sağladığını düşünür. Descartes aynı zamanda bir matematikçidir, analitik geometrinin kurucularındandır. Sonrasında Newton'u etkileyecek olan hareket ve termodinamik kanunlarının ilkel bir biçimini belirleyen önemli bir bilim insanıdır. Fakat buna karşılık Descartes orta çağ felsefesinin geleneksel metafizik anlayışından tamamen kopmuş değildir. Bu sebeple "Tanrı" kavramı onun felsefesinde, bütün fizik yasalarının ve elbette sıfır noktasında yer alan Cogito'nun dayandırılacağı mutlak bir oluşumu işaret eder. Ona göre "bütün bilginin kesinliği ve doğruluğu ancak gerçek Tanrı'yı bilmeye" bağlıdır.²⁷ Cogito'nun var olabilmesi ve kendi varoluşunu

²⁵ a.g.e. s.63.

²⁶ a.g.e. s.65.

²⁷ Altuner, İ. (2011). Descartes Felsefesinde Kuşkudan Bilgiye Geçiş ve Zihnin Kendini Kavrayışı (s.108). Beytülhikme Dergisi. 1: 97-112

epistemolojik bir çizgide serimleyebilmesi Tanrı gibi sonsuz yetkinlikteki bir varlığı gereksinir. Tanrı'nın insan zihnine bahşettiği kavrama yetisi ve doğuştan sahip olduğu ideler sayesinde Cogito kendi varlığının bilgisine ulaşır. Dolayısıyla her ne kadar düşünen Ben biliş sürecinde zemini oluştursa da bu zemini mümkün kılan töz, sonsuz, muktedir ve her şeyin üstünde yer alan Tanrı tözüdür.

1.3. Leibniz ve “Monadoloji”

Leibniz’in 1690’lı yıllarda Bossuet’ye gönderdiği mektubunda "zihin ve beden ayırımından türeyen büyük problemi nihayet çözüme kavuşturduğuma inanıyorum" sözlerini yazmıştır.²⁸ Kaynağını ve derin bir soruşturmasını Descartes’da bulan bu problem, temelde zihin ve beden adında iki farklı töz arasındaki ilişkiselliği konu ediyordu. Leibniz’in bu probleme bakışı kuşkusuz zihin ya da ruh olarak adlandırılan yalın tözü ele alış biçimiyle yakından ilgilidir. Ona göre Tanrı tarafından yaratılmış "ruh", tıpkı "monad" kavrayışında olduğu gibi kendi başına işleyişini sürdüren (e.d. dışsal bir ilke olmaksızın) ve her bir monadın içinde hali hazırda bulunan soyut bir varlıktır. O halde Leibniz’e göre ruhu veya özneyi araştırmadan önce "monad" kavramını incelemek ve maddeyi oluşturan bu yalın, cisimsiz tözün ontolojisine başvurmak gerekmektedir.

Gottfried Wilhelm Leibniz, çağdaşı olan Descartes ve Spinoza gibi evreni ve içerisinde yer alan uzamlı varlıkları "töz" kavramıyla açıklamıştır.²⁹ Varlığın en küçük, daha fazla bölünemeyen, parçasız, yalın ve sonsuz yapı taşına işaret eden "töz" kavramı aynı zamanda bir tür atomcu yaklaşımı da beraberinde getirmektedir. Tümel varlık birliğinden tekil tözlere ulaşıncaya kadar açıklanacak olan bu sürecin sonunda, felsefe ontolojik bir atom kavrayışına sahip olur. Her filozof ve felsefe için farklı bir isme ve elbette sayıya sahip "töz" veya "tözler" Leibniz içinse tek tiptir ve Leibniz onu "monad" olarak adlandırmıştır. Monad dışında, ondan meydana gelen cisimler bileşik varlıklardır; o halde bu bileşenleri meydana getiren basit tözlerin de bulunması gerekir.³⁰ O halde "Monad" Leibniz’e göre parçasız ve dolayısıyla bölünemez, yalın bir varlıktır. Etimolojik olarak grekçe "mono" ve "monos" yani "bir" ya da "tek" sözcüklerinden türemiştir. Parçasız oluşu aynı zamanda monadların uzamdan ve yer kaplamadan yoksun oluşunu da beraberinde getirir. Bu sebeple monadlar cisimsiz, soyut varlıklardır; nasıl ki hareketten bağımsız, o halde dışsal sebeplerden ötürü bir değişim, dönüşüm ve bozulmadan da uzaktırlar. Yalın oluşları sebebiyle var olmaları da yok olmaları da yalnızca tek bir anda gerçekleşir.

²⁸ Rozemond, M. (1997). Leibniz on the Union of Body and Soul (s.150). *Fur Geschichte Der Philosophie Arşivi*. 79: 150-178.

²⁹ Leibniz, G.W. (2014). *Monadoloji* (ön.40). Çev: A.Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Yayınları.

³⁰ a.g.e. ön.1.

Leibniz'e göre her bir monad "penceresiz", tümüyle başka bir monadın etkisinden bağımsız kapalı bir atomdur.³¹ Bir araya gelerek cisimleri oluştururken birbirleriyle ilişki ve bağıntı kurmaz, birbirlerine hiçbir etkide bulunmazlar. Fakat öte yandan her bir monad, bir başka monadı bünyesinde içerir; monadlar aynı zamanda evrenin ve uzamın da bir taşıyıcısı ve aynasıdır.³² Bu sebeple tekil ve yalın monadlar özü itibarıyla bir çokluğu da içermektedir. Bu çoklunun birliği başka monadlarla ilişki içerisine girerek evreni tasarlar ve oluşturur. Kendi içerisinde hiyerarşik olarak "açık ve seçiklik" ölçütüyle sıralanan bu tasarımların zirvesinde, en üstün, saf ve yalın olan varlık, Tanrı yer alır. En yüksek, en saf, en yetkin monad Tanrı'dır; öteki bütün monadlar onun altında konumlanmaktadır.

Faaliyetleri birbirine benzese de monadlar içsel ve niteliksel olarak farklı ve ayırt edilebilir varlıklardır. Aksi halde Leibniz cisimlerdeki değişimin ve bu değişimin algısının olanaksız olduğunu düşünmekteydi. Fakat penceresiz monadlar için dışsal bir kuvvet yoluyla değişim olanaksızdır; o halde monadların değişimi içsel dinamikler neticesinde gerçekleşir. Leibniz parçasız bir varlık olan monaddaki değişimin onun bütünsel varoluşundan ziyade algısındaki bir değişim olduğunu ifade eder. Her bir monad kendine özgü bir tür algıya sahiptir; fakat bu algı kesinlikle bilinçle ilişkilendirilen duyumdan farklı türde bir algıyı işaret eder. Leibniz bu hususta bir makine örneğinde bulunur. Orantıları değişmeden boyutları büyütülen bir makinenin içine girildiğinde görülecektir ki içeride yalnızca birbirine girift bir dizi parça ve hareket bulunmaktadır. Fakat bu parçaların hiçbir yerinde algıya rastlanmaz; o halde algı bir makine olarak beden parçalarında değil, yalın tözlerde bulunmaktadır.³³ Her bir monadın sahip olduğu bu algı, bir diğer monaddan farklı olarak, aynı zamanda monadlar arasındaki ayırt edilebilirliği de mümkün kılar. Monadlar sahip oldukları algısal faaliyetle beraber bir başka monada kendi iç evreninde -e.d. içindeki çokluda-ulaşır. Böylece birbirinden farklı kapalı sistemler olarak bu atomik varlıklar bir ilişkisellik kurmuş olur. Monadın içsel dinamikleriyle beraber değişen algı faaliyeti Leibniz tarafından "iştah" (appetit) olarak tanımlanmıştır.³⁴ Monad iştahı sayesinde değişimi ve dönüşümü mümkün kılar.

³¹ a.g.e. ön.7.

³² Dölek, H. (2010). Descartes'ın Cevher ve Ruh Anlayışına Leibniz'in Eleştirisi (s.218). İlahiyat Fakültesi Dergisi. 15(2): 215-225.

³³ Leibniz, G.W. (2014). Monadoloji (ön.40). Çev: A.Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Yayınları.

³⁴ a.g.e. ön.15.

Leibniz Descartes'tan farklı olarak yalnızca insanlara özgü bir töz kavrayışı (ruh tözü) geliştirmemiş, bütün fiziksel cisim ve varlıkların monad tözünden oluştuğunu ifade etmiştir. Leibniz'e göre Descartes felsefesindeki dualist görüş yerini sonsuz sayıda töze bırakmıştır.³⁵ Bu töz veya monadlar sınırsız bir şekilde bütün kozmosu kapsar ve oluşturur. Böylece evreni mümkün kılan monad, aynı zamanda uzamın da bir failidir. Leibniz uzam ve yer kaplamanın monadların hareketi doğrultusunda türemiş ikincil bir oluşum olduğunu düşünmektedir. Monadın bu hareketinin kaynağıysa sahip olduğu etkin kuvvetten doğmaktadır. O halde monad esasen bir kuvvettir ve bu kuvvet neticesinde hareketini sağlar.

Leibniz Descartes'tan farklı olarak ruhun yalnızca insanlarda bulunduğu görüşünü reddeder; fakat ona göre insanda var olan ruh "akıllı ruh" ya da "tin"dir.³⁶ Cansız cisimlere kıyasla canlılığı mümkün kılan ruh ve o ruhu meydana getiren monadlar Leibniz tarafından, algının yanı sıra bellekle de ilişkilendirilmiştir.³⁷ Ruh oluşturduğu tözselliğin algısal biçimi "anımsama" üzerine kurulu bir yapıya sahiptir. Leibniz form olarak ruhu oluşturan monadla empirik bir cisim oluşturan monadın aynı olduğunu, fakat ruhu meydana getiren monadın kendi formel yapısını aştığını ifade etmektedir. Leibniz'e göre -Descartes'a karşıt olarak- hayvanlar da insanlar kadar ruha ve algıya sahiptir.³⁸ Bütün varlıklar monadlardan oluşmaktadır ve her bir monad algıyı bünyesinde hapseder. O halde monadlardan meydana gelmiş bütün cisimlerde algı bulunmaktadır. İnsanla hayvan arasındaki algı faaliyetini ayıran unsur, monadların oluşturduğu algısal birliğin en saf olandan en karışık olana doğru bir hiyerarşi oluşturmasıdır. En saf, yalın ve açık seçik olan piramidin zirvesinde yer alır ki o da Tanrı'dır. Sıralamanın zirvesine doğru ilerledikçe madde bilinç kazanmaya başlar, insan ve hayvanlar da bu zincirin bir halkasını oluşturur.

Leibniz'e göre insanı hayvanlardan ayıran şey insan aklında var olan felsefe yapma güdüsü, bilme arzusu ve Tanrı'ya yönelmedir. Bu akli sayesinde refleksif yönelişe de sahip olabilen insan, böylece "Ben" adı verilen varlığa doğru epistemolojik bir eğilim gösterir. Akıllı ruhta var olan soyutlama ve geniş çaplı düşünme edimi, nihayetinde bir

³⁵ Dölek, H. (2010). Descartes'ın Cevher ve Ruh Anlayışına Leibniz'in Eleştirisi (s.218). İlahiyat Fakültesi Dergisi. 15(2): 215-225.

³⁶ Leibniz, G.W. (2014). Monadoloji (ön.40). Çev: A.Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Yayınları.

³⁷ a.g.e. ön.26.

³⁸ Dölek, H. (2010). Descartes'ın Cevher ve Ruh Anlayışına Leibniz'in Eleştirisi (s.223). İlahiyat Fakültesi Dergisi. 15(2): 215-225.

kendine dönüşü de mümkün kılmaktadır. İnsan akli refleksif faaliyeti sonucu özünde var olan sınırlılığı ve sonluluğu görmekte; buradan da sınırsız ve sonsuz Tanrı kavramına ulaşmaktadır. Leibniz tarafından bir ilk neden, yahut son sebep olarak tasarlanan Tanrı düşüncesi sonsuz yetkinliğe sahip, her şeyin içerisinden türediği bir kaynaktır. Evrensel ve zorunlu bir varlık olan Tanrı'dan bağımsız hiçbir şey -ya da hiçbir monad- yoktur.³⁹ Onun sonsuz yetkinliğinden türeyen varlıklar, daima niteliksel olarak onun aşağısında kalacağından, sınırlı olmakla yazgılanmıştır. Leibniz buradan hareketle Tanrı bilgisine a priori ulaşılabileceğini ifade eder.⁴⁰ O halde a priori bilinebilen bir varlık, bilen özneyi kuşatan, üstün bir yetkinlik mertebesinde bulunur. Leibniz Tanrı'nın bu üstün yetkinliği neticesinde, monadların arasındaki ilişkiselliği belirlediğini söylemiştir. Madem ki monadlar birbirine etkide bulunmayan, kapalı atomlar olarak var olurlar; o halde onları etkileyen, bir topluluk oluşturarak cismi, hareketi ve dolayısıyla değişimi mümkün kılan fail de Tanrı olacaktır.

Tanrı monadlar arasındaki bağıntıyı tesis ederken, canlı ve cansız varlıkları oluşturan monadların "entelekheia" ile birbirinden ayrılacağını düşünmüştür.⁴¹ Entelekhiaya sahip bir monad, düşünen, üstün akıl sahibi -ya da e.d. "tin" sahibi- insanı oluşturur. Hayvanlar da bir ruha sahiptir fakat entelekheiadan yoksun canlılardır; bu sebeple akıl sahibi varlıklar olarak yer almazlar.

Leibniz'in Descartes felsefesinde karşı çıktığı noktalardan biri de zihin-beden dualizmidir. Leibniz monadların oluşturduğu evrendeki bu düzenlilik halini "önceden kurulmuş uyum" olarak adlandırır ve ruh-beden ikiliğini de bu uyum içerisinde değerlendirir.⁴² Bu hususta "saat" örneğinde bulunan Leibniz, biri duvarda biri kolumuzda olmak üzere iki farklı saat düşünmemizi ister.⁴³ Bu iki saatin de aynı anda aynı zamanı göstermesinin üç yolu bulunur: İlk olarak bu iki saatin bir etkileşim kurdukları düşünülür. İkinci olarak bir insan bu iki saati de aynı zaman aralığını gösterecek biçimde ayarlamıştır. Son olarak bu iki saatin daha çalışmadan önce birbirine paralel bir uyum göstermektedir. Leibniz "önceden kurulmuş uyum" düşüncesiyle -monadların oluşturduğu evreni bu iki saate benzetecek olursak- saatlerin

³⁹ Leibniz, G.W. (2014). *Monadoloji* (ön.40). Çev: A.Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Yayınları.

⁴⁰ a.g.e. ön.45.

⁴¹ a.g.e. ön.63.

⁴² Kahveci, K. (2019). *Bir Töz Metafiziği Tartışması: Leibniz'in Spinoza Eleştirisi* (s.230). *Kaygı Dergisi*. 18(1): 225-239.

⁴³ Leibniz, G.W. (2014). *Metafizik Üzerine Konuşma* (s.77). Çev: A.Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Yayınları.

Tanrı tarafından birbirine eş zamanlı olarak ayarlandığı görüşündedir. Evrendeki bu uyum ve yasalılık esasen monadların uyumu ve yasaıdır ve bu yasa da Tanrı tarafından tesis edilmiştir. Leibniz'in amacı esasen mekanik süreçlerle devinimi gerçekleştiren evren düşüncesini, metafiziksel bir kavram olan "Tanrı" ile ilişkilendirmektir.

"Önceden kurulmuş uyum" teziyle beraber Leibniz zihin ve bedenin birbirini etkilediği ve yönlendirdiği görüşüne karşı çıkar; ne beden ruhun üzerinde, ne de ruh bedenin üzerinde doğrudan doğruya bir etkide bulunur. Tıpkı saatler örneğinde olduğu gibi başlangıçta bu iki oluşum arasında bir bağıntı ve etkileşim varmış gibi görünür (Descartes'ın tezi), fakat Leibniz'e göre bu sadece bir yanılsamadır.⁴⁴ Leibniz buradan yola çıkarak ruhun, bedene ait duyum yoluyla bir etkileşim yaratamayacağını da ifade eder. Ruhta gerçekleşen algısal etkileşimin kaynağı evrenin bir aynası olan monadın iç dinamiklerinden türeyen algının kendisidir. Leibniz için monadlardan meydana gelen her şey esasen canlıdır ve bir algıya sahiptir. Leibniz der ki "Belki de şu mermer parçası bir sonsuz canlı cisimler yığındır."⁴⁵ Yani bir mermer parçası da en az bir insan kadar canlı, dinamik bir yapıdır. Fakat mermer parçasının varoluşsal yapısı entelekheia ile ilişkili değildir; dolayısıyla bu tür varlıklar hiyerarşisinin en alt basamağında bulunurlar. Bir üst basamakta bulunan hayvanlar daha açık ve seçik bir algıya sahiptir. İnsanı hayvandan ayıran şey de bu algının hayvana kıyasla daha saf ve açık-seçik oluşudur. Algı ve bilinç skalasında insan hayvandan üstündür, hayvan da bitkiden ve öteki cisimlerden. O halde "ruh" monadla beraber meydana geldiği için denebilir ki, "ruh" ölümsüzdür. Varlık tamamen değişerek başka bir forma bürünse de monadlar içindeki o biricik monad kendi özgünlüğünü sürdürür.

Ruhtaki bu biriciklik "ben" adı verilen bilinçli durumla beraber ahlaki bir nitelik kazanmaktadır. Leibniz ruha ahlaki ve normalsal bir şema öneren varlığın bilinçli bir ruh varlığı olan "Ben" olduğunu düşünmekteydi.⁴⁶ Leibniz'e göre bütün varlıklarda bir algı ve ruh bulunmakta, fakat bu algı ve ruh her varlıkta bilinci ortaya çıkarmamaktadır. Bilinçli bir algı durumuna sahip olan tek varlık insandır; bu sebeple yalnızca insanda "Ben" bilinci ortaya çıkar. Benliğin "Ben"i fark edebilmesi için

⁴⁴ Dölek, H. (2010). Descartes'ın Cevher ve Ruh Anlayışına Leibniz'in Eleştirisi (s.222). İlahiyat Fakültesi Dergisi. 15(2): 215-225.

⁴⁵ Leibniz, G.W. (2014). Metafizik Üzerine Konuşma (s.13). Çev: A.Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Yayınları.

⁴⁶ a.g.e. ön.34.

kendisine yönelteceği bir bilinç durumunun bulunması gerekir. Leibniz'e göre insandaki bu refleksiyonu mümkün kılan ve ona bilinç yetisini kazandıran varlık Tanrı'dır. İnsan bu bilinç farkındalığıyla persepsiyondan -algıdan- apersepsiyona -benin algıyı algılamasına- yükselir. Leibniz böylece apersepsiyona zemin tanıyan bir bilinç kuramının kapısını aralamış bulunur. Ona göre apersepsiyon bilincin algıya yönelik kavrayış biçimini incelemesiyle ortaya çıkmaktadır.⁴⁷

Leibniz temelde idraka konu edilen algı biçimlerinin varlıklar hiyerarşisine benzer şekilde belli bir varoluşsal piramit içerisinde konumlandığını düşünüyordu.⁴⁸ En basit, yalın ve saf varlık olarak Tanrı'nın zirvede bulunduğu piramidin alt basamaklarında sırasıyla insan, hayvan, bitki ve cansız varlıklar yer almaktaydı. Dört farklı kademede tanımlanan monadların hiyerarşik üstünlüğü aynı zamanda basit ve yalın olan tözden daha karışık ve çoğul olan tözlere doğru bir gerilemeye sahiptir. Piramidin en alt basamağında monadların sıradan algısı yer alır. Bir basamak üzerinde bilinçsiz algı, sonrasında bilinçli entelekheia sahibi algı ve nihayetinde apersepsiyonu gerçekleştiren reflektif algı yer almaktadır. Leibniz insanda ortaya çıkan bilinç durumunda, onda var olabilecek algı nesnelere de bu tür bir hiyerarşi içerisinde sıralanacağı düşüncesindeydi. Dolayısıyla bilinçli varlığın zihnine düşen algı biçimini bu piramit içerisinde konumlandırması, bu süreci gerçekleştirmek için de o algı biçimine, yani kendinde var olan algıya yönelmesi gerekmektedir. Leibniz böylece kendi algısına dönen bilinçte apersepsiyonun gerçekleştiğini düşünüyordu. O halde apersepsiyonu mümkün kılan öncelikle persepsiyonun yani algının kendisidir. Leibniz bilinçteki algı sonrasında apersepsiyonun ortaya çıkacağını ifade etmiştir.⁴⁹ Bilinçli varlık apersepsiyonla beraber algısını inceler ve ayrıca algılar arasındaki farkı ya da aynılığı -veya hiyerarşiyi- tanımlar. Fakat algıyla beraber görünür kılınan apersepsiyonun Leibniz için aynı zamanda zeminsel ve mekansal bir kavrayışı da bulunmaktadır. Leibniz algı malzemelerinin toplanarak bir arada bulunmasına olanak tanıyan bir yapının var olması gerektiğini düşünüyordu. Entelekheia'ya sahip bilincin yani insanın oluşturduğu algıyı, yine o insanın algısından doğan apersepsiyon taşımakta, ona mekan ve zemin oluşturmaktadır. Leibniz'in apersepsiyon yaklaşımı böylece Wolff'u ve Wolff'la beraber de Kant'ı etkileyecektir.

⁴⁷ Brandom, R. (1981). Leibniz and Degrees of Perception (s.450). *Journal of the History of Perception*. 19/4: 447-479.

⁴⁸ Leibniz, G.W. (2014). *Monadoloji*. Çev: A.Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Yayınları.

⁴⁹ a.g.e. s.451.

1.4. Christian Wolff ve Apersepsiyon

Alman filozof Christian Wolff bugün Polonya sınırları içinde bulunan Breslau'da (bugünkü adı Wrocław), 1679 yılında dünyaya gelmiştir. Wolff, öğrencilik ve ilk gençlik döneminde skolastik felsefe, doğa bilimleri ve matematik üzerine eğitimler almıştır. Leibniz'le olan yakınlığı 1704 yılından 1716'da Leibniz'in ölümüne kadar süren uzun yazışmalarla başlamıştır. Halle'de profesörlüğünü sürdürdüğü sırada Leibnizci rasyonalizm, geç skolastik felsefe ve empirizm disiplinleri ortaklığında bir felsefi düstur benimsemeye başlamıştır. 1723 yılına gelindiğinde Wolff, felsefesi gereğince Pietist kesimle ters düşmeye başlamış ve I.Frederick tarafından sürgünle cezalandırılmıştır.⁵⁰ 1740 yılında sürgün sona erinceye kadar Marburg'da çalışmalarını sürdüren Wolff, bu sırada teoloji, etik, matematik ve psikoloji alanlarında araştırmalarını derinleştirmiştir. 1743 yılında Halle'de rektörlüğe atanan Wolff 1754'te hayatını kaybedinceye kadar aynı şehir ve üniversitede çalışmalarını sürdürmüştür.⁵¹

Bugün "ontoloji" olarak isimlendirilen ve varlığın mahiyetini soruşturan felsefi bir disiplin olarak varlık felsefesi, Christian Wolff tarafından ilk elden tanımlanmıştır. Ontoloji temelde varlığı oluşturan kaynağı, varlığın niteliğini ve varlığın varoluşsal sürecini inceleyen bir biçimine sahiptir. Wolff'un ontolojiyi felsefi bir öğreti olarak tanımlayışı aynı zamanda onun felsefesi hakkında ipucu verir ki o da esas araştırma sahasının ve öznesinin "varlık" oluşudur. Matematiksel bir yöntem belirleyen Wolff, varlığın hakiki bilgisine ulaşma sürecinde düşünmenin doğal biçiminden ve sağ duyuşsal yaklaşımdan soyutlanmak gerektiğini düşünüyordu. Ona göre "bilim"⁵² sağlam temeller üzerinde gerçekleştirilen ve tartışılmaz gerekçelerle serimlenen ilkelerin arayışı ve araştırmasıdır.⁵³ Bu arayış sırasında aynı zamanda insan aklının sınırlarını da inceleyen Wolff, bilim yapmanın anlama yetisinin (understanding) doğal bir işlevi olduğunu düşünüyordu. Bilim Wolff'a göre insan aklının ve anlama yetisinin, gerçekliği inşa etmek ve oluşturmak suretiyle açıklığa kavuşturmasıdır. Wolff bu tür

⁵⁰ Richards, R. J. (1980). Christian Wolff's Prolegomena to Empirical and Rational Psychology: Translation and Commentary (s.228). Proceedings of The American Philosophical Society, 124/3: 227-239.

⁵¹ Drechsler, W. (1997). Christian Wolff: A Biographical Essay (s.112). European Journal of Law and Economics, 4:111-128.

⁵² "Wissenschaft" : Richards, R. J. (1980). Christian Wolff's Prolegomena to Empirical and Rational Psychology: Translation and Commentary. Proceedings of The American Philosophical Society, 124/3: 227-239.

⁵³ a.g.e. s.228.

bilim anlayışına teoloji, kozmoloji ve psikoloji gibi disiplinleri de dahil ederek, bu yaklaşımların da benzer bir bilimsel ve matematiksel yöntemle bağlı kalınarak araştırılması gerektiğini ifade etmiştir.

Wolff felsefeyi "pratik" ve "teorik" olarak iki kola ayırmıştır; Pratik felsefe etik ve siyasi konuları merkeze alarak insan davranışlarıyla ilgili bir dizi öğretiyi ve norm belirlemeyi amaçlamaktadır. Teorik felsefe ise empirik varlıklara yönelerek cisimsel dünyayı oluşturan, evrensel düzenin belirleyici ilke ve yasalarını, bilimsel yöntemlerle açıklamaktadır. Wolff, ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere, her ne kadar pratik felsefeyle teorik felsefeyi birbirinden ayırsa da, pratik felsefeye ait konu ve kavramların teorik felsefe içerisinde yer alan psikoloji bilimiyle yakından ilişkili olduğunu düşünüyordu. Wolff teorik felsefeyi "ontoloji" olarak adlandırmış ve felsefenin temel araştırma konusu olarak varlığı belirlemiştir. Ontolojinin konusu olan varlık böylece saf bir bilmenin de öznesidir; ontoloji dışında kalan bilimler -fizik bilimleri ve doğa felsefesi- empirik ilkelere hareketle belirlenir ki bu sebeple Wolff için ikincil bir bilmenin konusudur.⁵⁴

Wolff apaçık bir kesinliğe sahip bilginin a priori olarak akıl tarafından içerileceğini de söyleyerek a priori bilgiye olanak tanımıştır. Bu tür bilgi ve kavrayış, öteki kavrayışların da temeline yerleşerek bir çeşit "aksiyom" görevi görmektedir. A priori bilginin imkanı ve önceliği sonrasında Kant'ı etkileyecek olan Wolffçu rasyonalizmin de ortaya çıkmasını sağlamıştır. Wolff'a göre insan zihninde bulunan a priori ilke ve ideler, a posteriori bilginin imkanı açısından bir koşul oluşturmaktadır. Evrende bir uyum ve ahenk olduğuna inanan Wolff böylece empirik gerçekliği ve a posteriori bilgiyi aksiyomatik a priori ilkelere yola çıkarak, bilimsel ve matematiksel bir yöntemle araştırmıştır. Bu kozmolojik harmoniden teolojik bir varlığa gereksinim duyan Wolff, felsefesinde Tanrı'ya evrensel düzenin faili olarak yer vermiştir. Tanrı'nın ispatı olaraksa Leibniz'le ilişkilendirilen yeter - sebep ilkesini kullanmıştır. O halde bilimsel araştırma esasen Tanrı'nın eseri olan bu kozmolojik örüntüyü ve harmoniyi araştırmak ve açıklamaktır. Wolff felsefenin de bu tür bilimsel araştırmaya

⁵⁴ Hettche, M. Dyck, C. (2019). Stanford Encyclopedia of Philosophy Pdf Version of the Entry Christian Wolff (s.13). Stanford: Stanford University. Link: https://www.academia.edu/42989158/Christian_Wolff

temel oluşturacak olumsuzlukların ve imkanların bir araştırması olduğunu düşünüyordu.⁵⁵ Böylece felsefe fundamental bir soruşturma alanı olarak yerini alır.

Wolff empirik deneyimle a priori biliş arasındaki hiyerarşik sınıflandırmayı, a priori bilginin üstünlüğü etrafında tasarlamıştır. Ona göre deneyim, söz gelimi yağmurun yalnızca yağmakta olduğunu iddia edebilir fakat o yağmurun neden ve nasıl yağdığı hakkında bir çıkarımda bulunamaz.⁵⁶ O halde empirik yaşantı varlıklar hakkında yalnızca anlık algı malzemesi sunarken onun ilkeleri ve ortaya çıkış koşulları hakkında bir enformasyon sunmamaktadır. Fakat yine de Wolff deneyimi tamamen bilişten soyutlamaz. Yağmurun nasıl yağdığını ya da yağmurun ne olduğunu -e.d. ontolojisini-felsefi bir soruşturma etrafında araştırmak için, öncelikle yağmurun yağdığını empirik olarak duyumsamalıyız. O halde empirik gerçeklik, a priori bilgiyle kuşatılan felsefi araştırmanın zamansal olarak öncesinde yer alması gereken bir olgudur. O halde deneyim ve akıl, bilginin ortaya çıkması hususunda birlikte çalışan iki ayrı oluşumdur. Wolff bu durumu "akıl ve tecrübenin evliliği" olarak tanımlamıştır.⁵⁷

Wolff teorik felsefeyi "ontoloji", "özel metafizik" ve "fizik" olarak üçe ayırmıştır.⁵⁸ Bu üç felsefi kol birbirine hem bağlıdır hem de birbirinden feyz alan bir ilerleme gerçekleştirmektedir. Söz gelimi "kozmoji" içerik itibariyle metafiziğin alanında bulunsa da söz konusu kaplamında yer alan varlık olduğunda ontolojiden de yararlanmaktadır. Kozmosta var olan ontolojik varlıklar ele alındığındaysa bir fizik araştırmasına dönmek imkansız görünecektir. Bu üç farklı kol birbirine zemin oluşturarak bütünsel bir faaliyet gösterir.

Wolff ontolojisi kendi içinde iki temel ilke üzerinde şekillenir: Bunlar "çelişmezlik" ve "yeter sebep" ilkeleridir. Çelişmezlik ilkesi insan aklında bulunan doğal bir yasadır ve bu sebeple Wolff onu "bütün metafiziklerin birinci ilkesi" olarak tanımlamıştır.⁵⁹ Çelişmezlik ilkesine göre "A" önermesi "değil A" önermesiyle aynı anda herhangi bir doğruluk değerine sahip olamaz; aksi halde bir çelişki ortaya çıkar. Wolff buradan yola çıkarak çelişmezlik ilkesinin felsefi biliş ve ontolojik soruşturmaya bir sınır çizdiğini düşünür; bu sınır mümkün ve na-mümkün arasındaki çizgide belirir. Çelişmezlik ilkesi çelişen durumlarda imkansızı belirleyerek biliş olumsuzlukların bir listesini sunar.

⁵⁵ a.g.e. s.13.

⁵⁶ a.g.e. s.15.

⁵⁷ a.g.e. s.17.

⁵⁸ a.g.e. s.17.

⁵⁹ a.g.e. s.18.

Ontolojinin ikinci ilkesi olarak yeter sebep ilkesiyse Wolff'a göre insan aklının zorunlu ve aksiyomatik bir ilkesidir. Yeter sebep ilkesi olmaksızın bir şeyin başka türlü değil de neden öyle olduğu açıklanamaz görünmektedir. Bir şey var oluyorsa eğer, aynı zamanda o var olan, var olmayan hallerini de -onları dışlamak suretiyle- içermektedir. Söz gelimi A varlığının o şekilde olmasının yeterli bir sebebi bulunmuyorsa eğer, A'nın başka türlü değil de o şekilde var olduğu da açıklanamaz hale gelecektir. O halde her varlığın o şekilde olması için yeterli bir sebebi bulunmak zorundadır.

Kant Wolffçu rasyonalizmden büyük ölçüde etkilenmiş görünmektedir. Eleştiri sonrası dönemde teorik felsefesini kuramsallaştırdığı sırada Wolff'un "akıl ve tecrübenin evliliği" olarak tanımladığı bağlantıdan fazlasıyla etkilenmiştir. Wolff'un Kant üzerindeki etkisi pietizm kültürü beraberinde daha çocuk sayılabilecek yaşlarda başlamıştır. Kant ailesinin bağlı olduğu Königsberg Pietizmi, pietizmin Wolffçu bir okumasını yapan Schulz isimli bir rahibin etkisindeydi. Öte yandan Kant'ın Königsberg'de hocası olan Martin Knutzen de Wolff'un büyük destekçi ve takipçilerinden birisiydi.⁶⁰ Immanuel Kant bu kültürün içinde yetişirken aynı zamanda Wolff'un teolojik doğa felsefesi hakkında ilk fikirlerini edinecek ve gelecekte felsefesinde ona yer verecekti. Bu sebeple Wolff'un matematiksel yöntemi ve ontolojisi yanı sıra, ahlak felsefesi ve etik yaklaşımları da Kant'ın dikkatini çekmiştir.

Wolff felsefenin esas amacının yalnızca "bilginin peşinden koşmak" ve "hakikati aramak" değil, aynı zamanda eylem dünyasında insana rehberlik etmesi ve pratik bir fayda ortaya çıkarması da olduğunu düşünüyordu.⁶¹ Felsefe ona göre yalnızca kısır tartışmaların yaşandığı bir varlık soruşturması değildi; öte yandan insan hayatına değer katacak somut etkinliklerin de yaşanmasına olanak tanıyordu. Bu sebeple Wolff ontolojinin ve teolojik yaklaşıma sahip bir metafiziğin yanında, etik bir yaklaşım benimseyerek, ahlak üzerine incelemelerde de bulunmuştur. Felsefeyi teorik ve pratik olarak bölümlere ayıran Wolff, bu iki ayrı ucun ortak bir noktada, metafiziksel ontolojik kavrayışta birleştiği görüşünü paylaşır. Ona göre pratik bilim ve pratik felsefe temelde teorik felsefeye, ya da e.d. ontolojiye bağlıdır.⁶² Wolff'tan büyük ölçüde etkilenen Kant'a bakıldığında, eleştirel dönemi başta olmak üzere, teorik ve pratik felsefenin farklı ilke ve yasalarca belirlendiği görülecektir. Kant saf aklın teorik

⁶⁰ Kuehn, M (2011). Immanuel Kant (s.8). Çev. B. O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

⁶¹ a.g.e. s.10.

⁶² a.g.e. s.13.

bilmecesini çözerken onu pratik kullanımından büyük ölçüde soyutlamıştır. Fakat Wolff bu iki ayrı kolun ontoloji başlığı altında değerlendirileceğini ve metafiziksel ilkelerle temellendirileceğini düşünmüştür. O halde Kant ve felsefi dünyasında onu büyük ölçüde etkilemiş olan Wolff arasındaki farkın temelinde bu ayrımla başladığı söylenebilir.

Wolff'un "ruh" ve ondan hareketle "özne" kavrayışına bakılacak olursa Wolffçu rasyonalizmin ruh tözünü evrene ait yalın bir töz olarak ele aldığı görülecektir. Wolff'a göre bir tür "bilim" olan psikoloji, tıpkı fizik biliminde olduğu gibi matematiksel ilke ve araçlarla açıklanabilen formel bir araştırma alanına sahiptir. Bu sebeple Wolff bu türden bir yaklaşıma "psycheometriae" adını vermiştir.⁶³ Bu düşünceye göre psikolojinin konusu olan ruh, zihin ya da özne gibi kavramlar, geometri ve matematiğin aracı olduğu bir yöntemle beraber açıklanmaktadır. Wolff'un bu yaklaşımının sebebi arzu ve isteklerin ya da haz ve acının dışsal bir nesneye bağlı olarak ruh üzerinde gerçekleştiği düşüncesidir.

Wolff'a göre ruh basit ve yalın bir töz olmalıdır.⁶⁴ Tıpkı Leibniz'de olduğu gibi Wolff da ruhun yalın bir töz olarak etkinliğinin içerisinde var olan bir kuvvet sonucu meydana geldiğini düşünüyordu. Ruhtaki bu içkin kuvvet onun, empirik bedenle beraber, empirik yaşantıyı gerçekleştirmesini; e.d. var olanları duyumsaması ve bu duyumsama sonucu bir temsil oluşturmasını sağlamaktadır. Beden bu süreçte bir tür araçtır; ruh bedeninin algı nesnesine yönelmesi sonucu temsili mümkün kılar. Bütün bu etkinlik Wolff'a göre yalın bir töz olan ruhtaki içkin kuvvetten doğmaktadır. Böylece Wolff ruhun doğasını ve niteliklerini bu içkin kuvvet bağlamında belirlemiştir.

Wolff ruh kavrayışının iki farklı çehresi olduğunu düşünüyordu; Bunlardan ilki ruhun rasyonel temeller üzerinde kurulu olan, empirik bir şekilde doğrudan deneyimlenemeyen, kendini idraka sunmayan rasyonel yaklaşımdır ki Wolff bu tür bir ruh edimine "rasyonel psikoloji" adını vermiştir. İkinci olarak öznenin refleksif eğilimi sonucu tecrübeye konu edilen, deneyimlenebilir "empirik" psikolojidir.⁶⁵ Wolff bu

⁶³ Richards, R. J. (1980). Christian Wolff's Prolegomena to Empirical and Rational Psychology: Translation and Commentary (s.229). Proceedings of The American Philosophical Society, 124/3: 227-239.

⁶⁴ Hettche, M. Dyck, C. (2019). Stanford Encyclopedia of Philosophy Pdf Version of the Entry Christian Wolff (s.40). Stanford University, Stanford.

⁶⁵ Richards, R. J. (1980). Christian Wolff's Prolegomena to Empirical and Rational Psychology: Translation and Commentary (s.228). Proceedings of The American Philosophical Society, 124/3: 227-239.

ayrımın beraber esasında iki tür ruhun bulunduğu iddiasında bulunmaz; bu iki ayrım aslında "kavrayış" ve "kavrayamayış" referansında tanımlanmıştır. Rasyonel psikoloji tecrübe edilemezken empirik psikoloji içe bakışla (e.d. refleksiyonla) tecrübeye dahil edilebilir. Bu sebeple bu iki ayrım aslında ruhun kendini öznenin biliş sistemine kendini sunma -veya sunmama- şeklindedir. Wolff empirik psikolojinin rasyonel psikolojiye enformasyon sağlayacak bir etkinliğe sahip olduğunu da ifade eder.⁶⁶ O halde tıpkı metafizik, fizik ve ontoloji arasındaki bağıntıya benzer şekilde, rasyonel psikolojiyle empirik psikoloji de bir tür ilişkiselliğe sahiptir. Fakat onlardan farklı olarak bu iki ayrım birbirinden farklı disiplinlerde değil, tek bir başlık altında bir arada çalışmaktadır. İnsan zihni ruhu kavrama noktasında daima empirik gözlemlerle rasyonel çıkarım arasında bir denklik kurmak ister. Böylece taraflar kendi içinde bir doğrulamaya da sahip olmuş olur. Wolff böylece geleneksel rasyonel psikoloji yaklaşımından sıyrılmış olur. Söz konusu ruhun serimlenmesi olduğunda, empirik ve rasyonel alan bir arada iş görmektedir.

Wolff bilginin ve temsilin zihinsel süreçlerle gerçekleştiğini düşünüyordu. Bu sebeple algı ve algılama faaliyeti zihnin etkinliği neticesinde mümkün olmaktadır. Bunun yanı sıra Wolff bu algı ve temsil sürecinin yalnızca dışsal, empirik nesnelere yönelik değil, aynı zamanda zihnin kendisine dönük olarak da gerçekleşebileceği düşüncesindeydi. Bu sebeple Wolff zihne iki tür temsil etme yetisi atfetmiştir: Dışsal ve içsel temsil olarak empirik nesne ve zihin. Empirik psikoloji içerisinde değerlendirilen bu refleksif faaliyet sonucu zihin kendisini empirik bir nesne olarak ele alır ve ona dair bir temsil, nihayetinde de bir episteme elde eder. Zihnin kendisini temsil ve idrakıyla başka bir var olanı temsil ve idrakı birbirinden tümüyle farklıdır. Wolff zihnin bu refleksif faaliyetine, daha sonra Kant için de önemli bir kavram olarak "apersepsiyon" adını vermiş ve apersepsiyonu empirik psikolojinin temeline yerleştirmiştir.⁶⁷ Wolff'a göre apersepsiyon tüm temsil ve algı faaliyetine eşlik eden öncelikli bir biliş sahasıdır. Kaynağını Leibniz'de bulan "persepsiyon" ve "apersepsiyon" ayrımı Wolff eşliğinde ve gölgesinde Kant'a kadar sürecek bir yol ayrımını temsil etmektedir. Persepsiyon Leibniz'e göre algı malzemesiyle beraber bir temsil etme sürecini kapsar;

⁶⁶ Wolff, C. (1980). Prolegomena to Empirical Psychology (s.231). Çev: R. J. Richards. Proceedings of The American Philosophical Society, 124/3: 227-239.

⁶⁷ Richards, R. J. (1980). Christian Wolff's Prolegomena to Empirical and Rational Psychology: Translation and Commentary (s.228). Proceedings of The American Philosophical Society. 124/3: 227-239.

apersepsiyonsa bu temsil etme sürecinin özne üzerinde gerçekleşen farkındalık etkinliğidir.⁶⁸ Leibniz buradan yola çıkarak apersepsiyonu bilinç ve refleksiyonla ilişkilendirmiştir. Fakat Wolff Leibniz'den farklı olarak bilinçle apersepsiyon faaliyetinin farklı oluşumları içerdiğini ifade ederek bilincin kendisine yönelmekle beraber aynı zamanda empirik dünyayla da bağlantı kurabildiğini, fakat apersepsiyonun yalnızca içe bakışla gerçekleşen bir öz-idrak olduğunu düşünüyordu. Ancak bilincin kendisine yönelmesiyle ortaya çıkan "özbilinç" apersepsiyonla ilişkilendirilebilirdi.

Öznenin kendisine yönelik bilinç faaliyeti bir özbilinç algısına dönüşür ve böylece algılayan fail kendi refleksif süreci içerisinde "ben" olanı öteki algı nesnelere ayırt eder. Wolff Alman Metafiziği kitabında özbilincin öznenin kendi algısı ve başka algılar arasındaki ayrımı fark etmesiyle gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁶⁹ Wolff o halde özbilincin ve apersepsiyonun algı faaliyetiyle mümkün olduğunu düşünüyordu. Özne, zihin, ruh ya da daha genel bir tabirle algılayan ve temsil oluşturan fail öncesinde empirik var olanı idrak ederek kendi var oluşsal zeminine erişmiş olur. Wolff esas olarak tıpkı Kant gibi çift yönlü bir bağlantı kurmayı amaçlamıştır; algı ve temsil oluşturan özne empirik var olanı algılayarak kendi varlığıyla öteki var olanlar arasındaki ayrımı da fark etmiş olur. Bu farkındalıkla beraber özbilincin apersepsiyonu algı faaliyetinin de zemini haline gelir. Özbilinçle apersepsiyonu benzer faaliyetler olarak ele alan Wolff Empirik Psikoloji'de apersepsiyonu "zihnin nesnelere kendisinde temsil edilmesinin bir temsili" olarak tanımlamıştır.⁷⁰ Yani temsil eden özne olarak zihin, empirik temsilleri temsil edilmesini temsil etmekte ve bu şekilde apersepsiyon gerçekleşmektedir. Buradan hareketle perceptio totalis (bütünlüklü algı) fikrini elde eden Wolff, Ben'in persepsiyon ve apersepsiyonla gerçekleşen temsillerin tümü olduğunu düşünmüştür. O halde apersepsiyon zihnin kendisine dönmesiyle mümkündür; Wolff böylece özbilinçle apersepsiyon arasında bir bağ tesis etmiştir.

Wolff Empirik Psikolojiye Prolegomena'da empirik psikolojinin deneyime bağlı olarak tanımlanacağını açıkça belirtmiştir.⁷¹ Empirik psikolojiye göre ruh kavrayışı

⁶⁸ Dyck, C. W. (2011). A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology (s.2). www. onlinelibrary.wiley.com. Erişim Tarihi: 09.07.2022.

⁶⁹ a.g.e. s.5.

⁷⁰ a.g.e. s.5.

⁷¹ Wolff, C. (1980). Prolegomena to Empirical Psychology (s.231). Çev: R. J. Richards. Proceedings of The American Philosophical Society, 124/3: 227-239.

dört adımlı bir süreçten oluşmaktadır. Birinci adım ruhun bir tanımını yapmak ve kavramsal olarak tasarlamaktır. İkinci adım empirik ruhun kognitif fonksiyonlarını belirlemek, üçüncü adımsa ruhun tecrübeyi ortaya çıkaran zihinsel yaşantıya yönelik eğilimi incelemektir. Bu adımların sonunda fonksiyonları ve nitelikleriyle beraber tanımlanan ruhun bedenle olan ilişkisine değinmek gerekir. Wolff bu süreç içerisinde empirik tecrübenin ona sağladığı yaşantıdan -Descartes'tan farklı olarak- kuşku duymaz. Ona göre eğer dışsal bir nesneden duyularıma ulaşan bir bilgi varsa ya da e.d. eğer bir şey algılıyorsam, o algıladığım şey vardır. Benzer şekilde, eğer ben "Ben"i algılıyorsam, o halde "Ben" de vardır.⁷² Wolff bu konumda bilinç ve algı faaliyetiyle ontolojik bir öne sürümde bulunmuştur. Varlığın ya da e.d. empirik var olanın ontolojik mahiyeti öznenin bilincine bırakılmıştır. Özneye ait bilinç empirik varlığın varoluşsal konumunu temellendirirken aynı zamanda kendi varlığını da güvence altına almıştır. O halde ilkin -bilincin ona yönelmesiyle- varlığı kanıtlanan zihin ya da ruh, daha soruşturmanın en başından "var" olarak kabul edilmiş durumda görünmektedir.⁷³

Wolff "ruh vardır"ın kabulünden sonra ruhun nitelikleri ve içeriği hakkında bir şema oluşturur. Ruh "bilişsel" (cognitive) ve appetitif olarak ayrışırken, Wolff aynı zamanda her iki bölümün de kendi içinde kafa karıştırıcı, anlaşılması güç, muğlak bazı düşünce ve temsillerden, daha anlaşılır, açık ve seçik bazı düşünce ve temsillere doğru yükselen bir ölçeği bulunduğunu düşünüyordu. Duyumsama, anımsama ve hayal gücü gibi faaliyetler akıl için tecrübeyi mümkün olsa da anlaşılması güç, muğlak temsiller içeren alt bilme yetisine ait etkinliklerdir. Wolff bu noktada tıpkı Kant'ta da olduğu üzere hayal gücüne ayrıcalıklı bir konum atfetmiştir. Ona göre hayal gücü duyumsanan varlıkların bir arada tasarlanmasına olanak tanıyan temel bir yetidir.⁷⁴ Hayal gücünün kurgusal faaliyeti aracılığıyla, farklı anlarda duyumsanan algı malzemesi birbirine eklenerek bir arada temsil edilir. Anımsamaysa daha önceden duyumsanmış algılar ve oluşturulmuş temsillerin bir yeniden çağırımıdır.

Wolff ruhun bilişsel faaliyetinin daha açık ve anlaşılır olarak tanımladığı öncelikli basamaklarında, e.d. üst bilme yetisinde dikkat ve refleksiyon yetilerinin bulunduğu

⁷² Hettche, M. Dyck, C. (2019). Stanford Encyclopedia of Philosophy Pdf Version of the Entry Christian Wolff (s.36). Stanford: Stanford University.

⁷³ Dyck, C. W. (2011). A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology (s.4). www. onlinelibrary.wiley.com. Erişim Tarihi: 09.07.2022.

⁷⁴ Hettche, M. Dyck, C. (2019). Stanford Encyclopedia of Philosophy Pdf Version of the Entry Christian Wolff (s.37). Stanford: Stanford University.

düşünüyordu. Ona göre hayal gücü, anımsama ve duyumsama faaliyetlerinin çalışması için öncelikle algının bir duyu verisine yönelmesi, dikkatini ona vermesi gerekmektedir. Dikkat sonucu yöneldiği nesneden elde edilen duyuşsal veri böylece refleksiyonla beraber bir soruşturmaya tabi kılınır. Algılayan özne verili duyuşsal malzemeyi kendi duyumsama yetisi içerisinde inceler. Düşüncenin kendi düşüncesine yönelmesi, yani e.d. algılayanın refleksiyonu algı içindeki malzemenin bir araya getirilişini de mümkün kılmaktadır.

Empirik ve rasyonel psikoloji ayırımına baktığımızda Wolff'un empirik psikolojiyi pratik felsefesinin temeline yerleştirdiği görülmektedir.⁷⁵ Wolffçu yaklaşıma göre empirik psikoloji bağlamında ele alınan zihnin appetitif faaliyeti, acı ve haz durumlarını referans olarak "iyi" ve "kötü" kavramlarını tanımlamaktadır. Empirik psikolojinin appetitif faaliyetleri, Wolff felsefesi içerisinde bilişsel faaliyetlerine kıyasla daha çok eylemsel ve ahlaki ilkelerle yürütülen pratik felsefede yer almaktadır. Wolff tıpkı bilişsel faaliyetlerinde uyguladığı ayırımı empirik psikolojinin irade ve eylemleri belirleyen appetitif faaliyetine de uygulamıştır; anlaşılması güç, karanlıkta kalan ve öte yandan açık ve seçik, anlaşılır taraflarıyla appetitif faaliyete ait devinimler, alt ve üst bilme yetileri olarak hiyerarşik bir eğri içerisinde yer almaktadır. İyi ve kötü kavramları empirik psikolojinin appetitif faaliyeti sonucu anlam kazanmaktadır. Wolff'a göre ruhu tatmin eden, haz ve zevk duygusu yaşatan "iyi", acı ve rahatsızlık duygusu yaşatan şeyse "kötü" olarak değerlendirilir. O halde "iyi" ve "kötü" kavramları Wolffçu praksis dışında, doğa içerisinde kavramsal bir kaplama sahip değildir. Wolff buradan yola çıkarak ruhun özgürlüğü probleminde de değinir; ona göre özgürlük yeter-sebep ilkesi dolayısıyla var olması olanaksız bir etkinlik halindedir. O halde ruh veya özne eylemlerinde özgür değildir; her eylemin yeterli bir sebebi olmak zorundadır. Yeter sebep ilkesince belirlenen deterministik eylem dünyasında özgür bir iradede bahsedilemez.

Ruhun bilişsel ve appetitif eğilimlerinin ardından anlama yetisine yönelik faaliyetini incelemek gerekmektedir. Wolff böylece son olarak empirik psikoloji bağlamında, ruhta bulunan anlama yetisi üzerinde bir çıkarım silsilesinde bulunmuştur. Empirik veriyle beraber öncesinde yalın bir temsil olarak algı belirlemede, sonrasında yargı yetisiyle beraber bu algının içerisinde yer alan duyu verileri arasındaki ilişki ve bağ

⁷⁵ Wolff, C. (1980). Prolegomena to Empirical Psychology (s.230). Çev: R. J. Richards. Proceedings of The American Philosophical Society, 124/3: 227-239.

tanımlanmaktadır. Son basamakta mantıksal çıkarıma bağlı akıl yürütme yer alır ki bu noktada yargı yetisinde tanımlanan bağ sonucu ortaya çıkan yargıların önceki yargılarla olan uyumu -veya uyumsuzluğu- sorgulanmaktadır.

Wolff empirik psikolojiyle beraber açıklanamayan ya da tanımlanamayan olgu ve kavramları rasyonel psikolojinin konusu haline getirmiştir. Empirik yaşantıdan uzak, tecrübeden soyutlanmış bir biliş talebinde bulunan rasyonel psikoloji böylece tecrübeden arınmış, yalın bir oluşum sergiler. Bu sebeple rasyonel psikolojiye dair belirlenebilecek ilke ve kavramlar tamamen zihnin a priori içeriğinden elde edilmelidir. Rasyonel psikoloji, empirik psikolojiye kıyasla aksiyomatik bir ilerleyişe sahip olarak a priori ve dedüktif çıkarımlarda bulunmaktadır. Rasyonel psikolojinin a priori koşullara sahip olması nedeniyle Wolff onu fizik, metafizik ve ontoloji gibi temel bilimlerin de zeminine yerleştirmiştir. Fakat tecrübeden soyutlanan bu türden bir araştırma alanı spekülasyonların da kaynağı haline gelecektir. Ruhun varoluşsal doğası ve özüyle ilgilenen rasyonel psikoloji aynı zamanda ruhun ölümsüzlüğü ya da beden ölümünden sonra ruhun vaziyeti gibi problemleri de ele alır. O halde rasyonel psikolojinin empirik psikolojiye kıyasla Wolff felsefesinde spekülatif bir soruşturma biçimine sahip olduğu söylenebilir. Fakat Wolff'a göre rasyonel psikoloji bağlamında söylenebilecek her şey empirik psikoloji çerçevesinde verilen refleksif ve empirik enformasyonla beraber mümkün olmuştur. O halde rasyonel psikoloji empirik psikoloji tarafından belirlenen sınır çizgisinin ötesinde yer almakta; onun hakkında konuşmadığı konuları merkezinde konumlandırmaktadır.

Wolff rasyonel ve empirik psikoloji ayrımıyla beraber Kartezyen felsefe açısından önemli bir problematik haline gelmiş zihin-beden bağlantısı üzerinde durur. Wolff'a göre zihin -ya da ruh- ve beden bir tür ortaklığa sahip olarak zihinsel ve bedensel eylemlerde ortak çalışırlar. Zihin temsil için gereken algı malzemesini bedenin o algı nesnesini duyumsayışı sonucu elde edebilmektedir. Benzer şekilde beden de hareketini sağlamak için zihnin bu temsiline ihtiyaç duyar. O halde zihin ve beden bir arada iş görmektedir. Fakat yine de Wolff bu dualitenin bir "nedensel etki" olmadığını da vurgusunu yapar; zihin ve beden eylem ve faaliyetlerinde birbirinin nedensel ya da e.d. deterministik bağı oluşturmaz. Başka bir deyişle, zihin bedensel etkinliklerin bir nedeni değildir; yalnızca bu etkinliklerin gerçekleşmesinde bir arada çalışırlar. Fakat zihinsel faaliyetler, özellikle rasyonel psikoloji bağlamında, bedenin etkinliği veya değişimi sonucu meydana gelmemektedir. Wolff bu dualiteden yola çıkarak aynı

zamanda ayrı oluşumlar olan beden ve ruh arasındaki ilişkinin imkanına da değinir. Wolff'a göre bu ilişkisellik üç farklı yolla gerçekleşebilmektedir. Bunların ilki ruh ve beden tözlerinin birbirleriyle fiziksel bir akış içerisinde bir araya gelişidir. İkinci bir açıklama olarak Kartezyen felsefe için de önemli bir varlık olan Tanrı'nın beden ve ruh tözlerinin ilişkiselliğini mümkün kılmasıdır. Son olarak Wolff tıpkı Leibniz ve monad felsefesinde olduğu gibi, Tanrı'nın tasarımı olan kozmolojik harmoni ve düzenin yalın tözler içerisinde gerçekleşen içsel kuvvet sonucu ortaya çıkmış olabileceğini ve böylece ruh ve beden tözlerinin bu ahengi mümkün kılan bir ilişkisellik kurduğunu söylemiştir.⁷⁶

Rasyonel psikolojinin, empirik psikoloji tarafından belirlenen sınır çizgisi dışında kalıyor olması ve bu sebeple spekülasyonlara zemin hazırlaması, eleştiri felsefesinde Wolff'un önemli takipçilerinden birisi olan Kant için elbette kabul edilemezdi. Kant Saf Aklın Eleştirisi'nde saf aklın bir paralojizmi olarak belirlediği ruh ve özne kavrayışının tamamen Wolffçu rasyonel psikoloji yaklaşımından kaynaklandığını düşünüyordu. Ruhun yalın, basit bir töz olarak uzamlı ve empirik yaşantı içerisine dahil edilmesi, sonrasında bu "ölümsüz" ve "soyut" varlığın a priori bilgisine ulaşılacağı düşüncesi Kant için bir dizi hatalı çıkarımla sonuçlanmaktaydı. Ona göre hiçbir zaman bir bilginin konusu edilemeyecek olan "ruh" ve "özne" kavramları rasyonel psikoloji bağlamında bilgisine a priori bir şekilde ulaşılma ödüllendirilmiştir. Fakat Kant'a göre araştırma konusu edilebilecek tek alan empirik psikolojidir. Ona göre ruhu incelemek yalnızca "tecrübenin yol göstericiliği" ile mümkündür. (SAE: A382).

⁷⁶ Hettche, M. Dyck, C. (2019). Stanford Encyclopedia of Philosophy Pdf Version of the Entry Christian Wolff (s.40). Stanford: Stanford University.

1.5. Baumgarten ve Duyusal Tasarım

Wolff felsefesinin önemli bir takipçisi olarak Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714 yılında Berlin'de dünyaya gelmiştir. Babası pietizme bağlı bir teolog olan Baumgarten Wolff'un pietist yönetim tarafından sürgünle cezalandırılmasının ardından pietizme karşı cephe almış ve Wolff felsefesini ilerletmiştir. "Metafizik" adlı eseri başta olmak üzere Kant felsefesini derinden etkileyen ve besleyen çalışmalara imza atmıştır. Baumgarten metafiziği yanı sıra estetik ve pratik felsefesiyle de Kant'ı büyük ölçüde etkilemiştir. Baumgarten'in metafizik isimli çalışması, Kant'ın derslerinde sık sık yer vermesiyle beraber aynı zamanda kendi çağı içerisinde oldukça okunan ve bilinen bir felsefi araştırma olma değerini de kazanmıştır. Bunun yanı sıra öğrencisi Meier'ın Baumgarten hakkında kaleme aldığı ders notları ve bu notlardan oluşturulan "Tüm Güzel Sanatların Temeli" isimli kitabı, estetik alanında kayda değer bir öneme sahiptir.

Gençlik yıllarında Halle Üniversitesinde gerçekleştirdiği teoloji, metafizik ve mantık derslerinin ardından Frankfurt Üniversitesine geçen Baumgarten, burada sonrasında kurucusu olarak anılacağı estetik üzerine çalışmalarına başlamıştır. Felsefe tarihinde "estetik" kavramını günümüzdükine benzer biçimde ilk defa kullanan ve estetiği disiplinler bir yaklaşım olarak ele alan Baumgarten⁷⁷ estetiği, empirik bir çerçevede etrafında, aklın saf ilkelerinden yola çıkarak araştırılan bir disiplin haline getirmiştir. Görüleni ve duyumsananı araştıran estetik disiplini Baumgarten'le beraber anılan en yaygın felsefi disiplin olarak kabul edilmektedir. Estetikle beraber duyusal tasarımlar kendi özerkliğine sahip olarak epistemolojik bir statü elde etmiştir.

Wolff ve Leibniz ekolünden ilerleyen Baumgarten, bu iki önemli filozof ve felsefe ışığında estetiği kavramsallaştırmış ve bir çalışma alanı olarak belirlemiştir. Bu hususta Baumgarten'in ilk adımı bilme yetisini iki farklı patikaya bölmek olmuştur. Baumgarten alt ve üst bilme yetileri arasındaki ayrımı ve bu farklı yetilerin sahip olduğu niteliklerin tümünü Wolff felsefesinden edinmiştir. Baumgarten de tıpkı Wolff gibi bilginin bir hiyerarşi içerisinde, açık ve seçiklik ölçüsünde bir konuma sahip olacağı çıkarımında bulunmuştur.⁷⁸ Wolff aydınlık, açık ve anlaşılır bilme etkinliğini algıya sunarak onu piramidin zirvesine yerleştirirken, daha muğlak ve karanlıkta kalan bilme edimini hiyerarşi içerisinde aşağıda konumlandırmıştı. Baumgarten de Wolff'un

⁷⁷ Keskin, G. (2018). Baumgarten'in Felsefesinde Estetik ve Mantık (s.16). Felsefe Arkivi. 49: 13-22.

⁷⁸ Dağtaşoğlu, A.E. (2012). Kant'a Giden Yolda Leibniz, Wolff ve Baumgarten (s.141). Toplum Bilimleri Dergisi. 6/11: 130 - 146.

bu düşüncesinden yola çıkarak alt ve üst bilme edimini birbirinden tümüyle ayırmıştır. Ona göre üst bilme yetisi algı ve anlama yetisine ulaşacak açık ve seçik bilgiyi içermekte ve üst bilme yetisiyle beraber ruh bu bilgileri açıkça kavrayabilmektedir. Üst bilme yetisine ait bilgi, nesnesini açıkça algıya ve anlama yetisine sunmaktadır. Baumgarten bir bilginin üst bilme yetisine ait olabilmesinin koşulunun, o bilgi nesnesini öteki bilgi nesnelere kuşku duyulamayacak bir biçimde ayrıştırılması olduğunu düşünüyordu. Fakat alt bilme yetisi nesnesini açıkça anlama yetisine sunmaz; bu sebeple bilme edimi sırasında bilginin açıklığı, doğrudanlığı ve elbette saflığı anlama yetisi üzerinde kuşku yaratır. Buradan hareketle Baumgarten tıpkı Wolff gibi üst bilme yetilerini alt bilme yetilerine nispeten epistemolojik olarak ve açıklık kıstası beraberinde öncelikli bir lokasyonda konumlandırmıştır. Bilgi nesnelere birbirinden ayırt edebilme koşulu alt bilme yetisine ait bilgi türlerinde daha soyut ve belirsiz bir hal almaktadır. Anlama yetisine nesnesini açıkça belirli kılmayan bilgi böylece ruha ait olarak belirsiz bir duyuşal tasarım halini alır. Bu hususta Baumgarten'i Wolff'tan ayıran en mühim nokta alt bilme yetisine ait bilgilerin de anlama yetisi için belli bir öneme sahip olduğunu düşünmesidir. Baumgarten alt bilme yetisine ait duyuşal bilginin kendi içinde saflaştırılacağı ve muğlaklığının, sahip olduğu gizemli halin kaybolacağı görüşündedir.

Alt bilme yetisine gerçekleştirilen bu yaklaşım böylece estetik felsefesinin doğuşuna da olanak tanımıştır. Baumgarten'e göre estetik alt bilme yetisi sahasında araştırma gerçekleştiren, duyuşal tasarımın nesnesi olduğu bir çalışma alanıdır. Baumgarten açıkça "estetik duyuşal bilginin bilimidir" demiştir.⁷⁹ Baumgarten duyuşal tasarımın berraklaştırılmasını güzellikle ilişkilendirmiş ve böylece güzelin estetiği felsefenin konusu haline gelmiştir. Baumgarten'in alt bilme yetisine ait bilgi türünü sorunsallaştırması onu Wolff'tan ayıran en kayda değer etkinliklerinden biridir. Böylece mantık bilimi, anlama yetisine açıkça sunulmuş kavramsal bilginin yanı sıra duyuşal tasarıma da uygulanabilir bir hal almıştır. Estetikle beraber araştırılan alt bilme yetilerine ait bilgiler açık kılınır ve böylece muğlaklıkların giderilmesine olanak tanınmış olur.

Baumgarten estetik üzerine çıkarımda bulunurken Wolff'tan olduğu kadar Leibniz'den de büyük ölçüde etkilenmiştir. Leibniz monadların sahip olduğu algıdaki biricikliğin

⁷⁹ a.g.e. s.141.

bir hiyerarşi izlediğini düşünüyordu. Leibniz tarafından algısındaki açıklık ve saflık ölçüsünde sınıflandırılan monadlar daha üstün bir pozisyonda değerlendirilmişti. Baumgarten de Leibniz'den yola çıkarak alt bilme yetisine ait bilgileri, temsil gücü ölçüsünde bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Fakat Leibniz'e göre duyuşal tasarım açık ve seçiklik ölçüsünde bulanık bir doğaya sahiptir; bu sebeple Baumgarten'in alt bilme yetisine yöneltmiş olduğu yaklaşımı benimsemez. Leibniz'e göre algı ve idrak ne kadar başka algı ve idraklardan ayırt edilebiliyorsa o ölçüde bir açıklığa sahiptir.⁸⁰ Fakat Baumgarten algı sürecinin tamamını, alt bilme yetisi başta olmak üzere- bilme yetisinin temeline yerleştirir. Ona göre bütün algılar (muğlak, açık ve seçik olmayan algılar da dahil olarak) ruhta meydana gelir ve ona aittir. Dolayısıyla ruhun mekansallığında meydana gelen bilgi böylece algıyla olan bağına da ilk elden kurmuş olur; o halde algı, idrak ve bilme yetisi Baumgarten için birbirine eşit yeti ve süreçlere işaret eder.⁸¹ Algı ve bilinç arasındaki dolaysızlığı Wolff'un çizgisinden ilerleyerek belirleyen Baumgarten aynı zamanda bilinçsiz bir algının mümkün olamayacağını da ifade eder. Algı, idrak ve bilme edimi tümüyle bilince bağımlı eylem ve oluşumlardır.

Bilinç hem algılayan ruh, hem de düşünen özne için bir zorunluluktur. Ruh ve özne arasındaki paravan bilincin faaliyeti ve konumuyla beraber indirilmiş olur; o halde algılayan ruh ve düşünen özne bir ve aynı şeydir. Baumgarten özneye -ve elbette ruha- düşünme ve algılama misyonunu atfederken, bu misyonun ancak bilinçli bir halin eşlik etmesiyle beraber gerçekleşeceğini biliyordu. Baumgarten Wolffla beraber apersepsiyonun persepsiyona e.d. bilinçle kuşatılmış algıya daima eşlik ettiğini ve ona zemin oluşturduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla algı, bilinç ve özbilinç beraberinde (herhangi biri eksik olmaksızın) bilgi ya da düşünce ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla algı ve düşünce daima bilinçli bir algı ve düşünce haline gelecektir. Ya da Wolffçu bir deyişle "düşünme, daima bir şeyi düşünme" olacaktır. Düşünen özneyi, algılayan ruhu ya da Ben'i bilinçle tanımlayan Baumgarten, Ben'in, sahip olduğu algı ve temsillerle beraber kolektif bir kaplama sahip olduğunu düşünüyordu. Wolfftan hareketle perceptio totalis görüşünü benimseyen Baumgarten, Ben'in bütün bilinçli düşünce, algı ve temsillerle meydana geldiğini ve ancak bu şekilde "Ben" olabildiğini ifade etmiştir.

⁸⁰ Ertürk, N. (2015). A.G. Baumgarten'de Duyusal Bilginin Bilimi Olarak Estetik (s.122). Ulakbilge. 4/7: 117 - 129.

⁸¹ Lorini, G. (2014). The Origins of the Trancendental Subjectivity: On Baumgarten's Psychology (s.111). Philosophica. 44: 107 – 126.

Baumgarten *Metafizik* kitabı içerisinde, Wolff felsefesinde merkezi bir noktada bulunan empirik ve rasyonel psikoloji konusuna detaylı bir şekilde değinmiştir. Empirik psikolojiyi rasyonel psikolojinin tecrübeye dayalı bir ifadesi olarak ele alan Wolff, yalnızca epistemolojik olarak bir empirik ve rasyonel psikoloji ayrımında bulunmuştur. Her iki araştırma sahası da esasen tek bir bilgi nesnesine ya da ontolojik varlığa işaret eder ki o da algılayan ruh ya da düşünen öznedir. Fakat Baumgarten Wolff'tan farklı olarak empirik psikolojiye bilişsel süreç içerisinde ayrıcalıklı bir konum atfetmiştir. Bilinçli düşünme edimi doğrudan düşünen özneye gönderimde bulunur ve böylece Ben'in tekil öznelliği tecrübeye kanıtlanmış bir belirlenime sahip olur. *Metafizik* çalışmasında empirik psikoloji başlığı altında konuyu ele alan Baumgarten, Wolff'a nazaran empirik psikolojiye araştırmasında daha fazla yer vermiştir. Baumgarten'e göre empirik psikolojinin esas araştırma konusu Ben ya da ruhun bedenle olan ilişkisidir.⁸² Temel amacı Wolff'un empirik psikolojiyle rasyonel psikoloji arasında belirlediği öncelik meselesini empirik psikolojiden yana açıklamaktır. Baumgarten algı ve duyuma öncelik verirken ruhun algısı ve duyumu hususunda da empirik yaşantı ve süreçlere öncelikli bir konum tayin etmiştir. Estetiğin doğuşuyla sonuçlanan duyuma ve empirik yaşantıya yönelme eğilimi düşünen Ben'in araştırmasında da merkezde yer almaktadır. Wolff empirik psikoloji ekseninde ruhun tecrübeye dayalı algı malzemesine odaklanırken, Baumgarten tecrübenin dışında doğrudan ruhu empirik psikolojinin konusu haline getirmiştir. Wolff felsefesinde açıklanan açık ve seçiklik ölçüsünü birebir benimseyen Baumgarten, yine de bu ölçünün temsillerin bilgisini belirlemek için yeterli olmadığını düşünür. Baumgarten'in alt bilme yetisine yönelmesi ve bu alanda bir araştırma gerçekleştirmesi de bu şekilde mümkün olmuştur. Ona göre açık ve seçiklik ya da muğlaklık temsiline sunacağı bilginin niteliklerini tümüyle belirlemez. Karanlık ve muğlak bilgiler içeren alt bilme yetisi, bilinçli bir düşünme ediminin ona yönelmesiyle beraber açıklığa kavuşturulabilir ve hakiki bilginin temeline yerleştirilebilir. O halde Baumgarten için alt bilme yetilerini tümüyle epistemededen soyutlamak akıl dışı görünmektedir.

Baumgarten, Wolff felsefesinden yola çıkarak insan ruhunun, empirik dünyayı temsil etme gücünün bizzat kendisi olduğu kanaatine varmıştır.⁸³ Ruh ve beden arasında doğrudan bir ilişki bulunmakta, böylece ruh beden hareketini mümkün kılmaktadır.

⁸² a.g.e. s.114.

⁸³ Dyck, W. C. (2018). *Between Wolffianism and Pietism: Baumgarten's Rational Psychology* (s84). *Baumgarten and Kant on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press: 78-93.

Ruh dış dünyanın temsil ve idrakını gerçekleştiren etkin bir tözselliğe sahiptir. Ancak ruhun bu etkinliği uzay ve zaman içerisinde yer kaplayan, empirik dünyanın bir parçası olan beden hareketiyle mümkün görünmektedir. Böylece bedenin empirik olana yönelmesi ruh üzerinde algı ve temsilin oluşmasına olanak tanımaktadır. Bu süreç sonunda ruhta beliren bütün temsillerin toplamı Ben'i meydana getirir.

Baumgarten Wolff'ten farklı olarak duyuma öncelikli bir pozisyon belirler ve böylece empirik psikoloji rasyonel psikolojiden daha fazla önem kazanmış olur. Baumgarten için kendilik bilinci ya da e.d. apersepsiyon, bilinci kapsar ve ona eşlik eder. Bilinç sonrasında algı, duyum, temsil ve bilgi bir eşdeğerliliğe sahip olur.⁸⁴ Baumgarten empirik süreçlere önem atfederek estetik disiplininin kurulmasına da ön ayak olmuştur. Duyum ve algı bilgi üzerinde doğrudan bir etkinliğe ve etkileşime sahiptir. Üst bilme yetilerinin yanı sıra Baumgarten alt bilme yetilerine de episteme kapsamında bir önem atfetmiştir. Alt bilme yetilerine yönelik bir araştırma sonucunda muğlak ve karanlıkta kalan bilgi aydınlatılmış ve yepyeni bir bilme edimi ortaya çıkarılmıştır.

⁸⁴ Lorini, G. (2014). The Origins of the Trancendental Subjectivity: On Baumgarten's Psychology (s.115). *Philosophica*. 44: 107 – 126.

2. Kant Felsefesinin Ana Hatları

2.1. Yaşamı ve Gençliği

Immanuel Kant bugün Rusya topraklarında yer alan Kaliningrad şehrinde -o zamanki adıyla Königsberg- 1724 yılında dünyaya geldi. O günkü Avrupa'ya baktığımızda Alman devletlerinin birbirinden bağımsız farklı sınırlar ve yönetimlerce ayrılmış durumda olduğu görülmektedir. Königsberg şehriyse bir Alman devleti olan Prusya'nın başkenti olması açısından önemli bir konumda sayılırdı. Kant'ın doğumundan ölümüne kadar ayrılmayacağı bu şehir limanları, siyasi konumu gereği oldukça hareketli ve dış kültürlerle açık bir şehir olmuştur.

Königsberg'de hayatını sürdüren Kant ailesi, Immanuel Kant'ın deyimiyle dürüst, iyi ahlaklı ve tevazu sahibi bir aile olarak koşumculuk işiyle uğraşan orta gelirli insanlardı.⁸⁵ Kant'ın hayatında ve felsefesinde büyük ölçüde hissedilen o meşhur katı disiplinin oluşmasında ailesinin de içinde bulunduğu bir topluluk olan Pietizm inancı etkili olmuştur. Pietizm Protestan Alman kilisesine bağlı fakat bağımsız bir kutsal kitap okuması gerçekleştiren, çalışkanlığa ve disipline önem veren dindar bir topluluktu. Ortodoks protestanlara nispeten halkın daha az eğitim görmüş kesimiyle ilişki kuran pietistler, dini inançlarını misyonerlik faaliyetleri sonucu sürdürmekteydi. Pietizmin amacı toplum içerisinde yer alacak her bir insanın bir tür yaşamsal vaftiz süreciyle dünyevi amaçlardan soyutlanarak "tanrı çocuğu"na dönüşmesiydi.⁸⁶ Dolayısıyla pietist topluluklar her ne kadar eğitim ve öğretime önem veriyor olsa da esasında temel amaçları "yürekten bir iman"a sahip gerçek Hristiyanlar yetiştirmektir. Kant gençlik yıllarını "fanatikler" olarak adlandırdığı bu katı disiplinli pietist topluluk içerisinde geçirdi.⁸⁷ Kant ailesi Pietizmin Wolffçu ve dolayısıyla rasyonalist bir okumasını yapan Schulz isimli din adamının cemaatinde yer almaktaydı. Anne Kant çocuklarını sık sık Schulz'un vaazlerini dinlemeye ve ondan İncil eğitimi almaya götürüyordu. Bu sebeple pietist bir din adamı olan Schulz'un genç Kant'ın ilk rehberi olduğu söylenebilir. Schulz Wolffçu rasyonalist düşünceyle pietist gelenek arasında

⁸⁵ Kuehn, M (2011). Immanuel Kant (s.8). Çev. B. O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

⁸⁶ a.g.e. s.17.

⁸⁷ a.g.e. s.24.

bir bağlantı kurmak arzusundaydı. Dolayısıyla Immanuel Kant'ı etkileyen Pietist gelenek de pietizmin Wolff'çu bir okumasını yapan Königsberg pietizmi olmuştur.

Genç Kant akademik hayatına başladığında Königsberg Prusya'nın başkenti olarak uluslararası ticarete ekonomik ve siyasi açıdan önemli bir konumda bulunuyordu. Din konusunda bağnazlıktan uzak ve özgürlükçü bir imparator olan II.Wilhelm'in tahta geçtiği 1740 senesinde Kant Collegium'daki eğitimini tamamladı ve aynı sene akademik hayatını sürdüreceği Königsberg Üniversitesi öğrencisi oldu.⁸⁸ Genç Kant Königsberg Üniversitesinde felsefe, hukuk, matematik gibi çeşitli disiplinlerde eğitimler alarak ekseriyetle Wolff ve Leibniz'i yakından okuma fırsatı buldu.⁸⁹ Bu sebeple akademik hayatının henüz başında bulunan genç Kant felsefenin Leibniz-Wolffçu metafizik ayağı ve Newton'un matematiksel doğa felsefesiyle öğrencilik yıllarında tanışmıştır. Onu bu alanda yönlendiren isimse Königsberg Üniversitesinde hocası ve Newton fiziğiyle yakınlık kurmuş bir isim olan Martin Knutzen'dir.

1746 yılında babasının kaybıyla beraber aile evine dönen 22 yaşındaki Immanuel Kant, bu sırada "Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi" isimli çalışmasını tamamlayarak denetime sunmuştur. Bu sırada Kant'ın akademik kariyeri belirsiz durumdadır. Uzun bir süre özel öğretmenlik yaptıktan sonra 1754 yılında Berlin Bilimler Akademisi tarafından düzenlenen bir yarışmaya katılır. Kant yarışmaya "Dünya'nın Yörüngesinde Bazı Değişikliklerin Olup Olmadığı" başlıklı bir makale sunar. Bu makale aynı zamanda sonraki sene yayınlayacağı Gökler Kuramı çalışmasına da ön ayak oluşturur.

1755 yılına gelindiğinde Königsberg Üniversitesine dönen Kant aynı sene bitirme tezini yönetime sunarak magisterlik ünvanını kazanmıştır. Kant'ın bu dönemdeki ilk çalışmalarına bakıldığında Newton fiziğinden etkilendiği açıkça görülmektedir. Aynı sene Newton'un mekanik yasalarından hareketle evrenin ve dünyanın oluşum sürecini açıklama girişiminde bulunduğu "Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı"nı yazar. Bir sene sonra yayınlayacağı Fiziksel Monadolojiyle beraber Leibnizeci monad kuramıyla Newtoncu kütle çekim yasasını yakınlaştırmayı dener.

Kant 1770 yılında Profesörlük takdim tezi olan "Duyulur Dünya İle Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne" isimli çalışmasını akademiye sunar. Bu çalışma öncesinde uzun yıllar boyunca matematiğin ve felsefenin çeşitli disiplinlerinde ders

⁸⁸ a.g.e. s.39.

⁸⁹ a.g.e. s.49.

vermeye ve çalışmalar yayınlamaya devam etmiştir. 1765 yılında yayınladığı “Bir Ruhgörcünün Hayalleri” isimli çalışmada "ruh" kavramını soruşturarak sonrasında Saf Aklın Eleştirisi'nde yineleyeceği gibi ruhun bilinemez ve bilime konu edilemez bir kavram olduğu görüşünü sunacaktı. Bu çalışmayla beraber Kant'ın metafiziğe -daha doğru bir deyişle o dönemde yer alan metafizik geleneğe- karşı bir duruş sergilemeye başladığı görülebilir. Ona göre "mundus intelligibilis" yani "düşünülebilir dünya" hakkında konuşulamaz.⁹⁰ Kant aslında tümüyle metafizikten kopmamıştı; yalnızca o dönemde akademi içerisinde yer alan metafizik görüşüne karşı çıkmaktaydı. "Dogmatik giysiyi çekip çıkarmak" ve sonrasında metafiziksel konuları ele almak görüşündeydi.⁹¹ Kant bilinemeyene karşı bu kayıtsızlığı eleştiri sonrası dönemde de varlığını koruyacak ve Kant felsefesi için bir sınır çizgisi oluşturacaktı.

1770 yılında uzun seneler boyunca beklediği profesörlük unvanını kazanan Kant sonraki on sene sessizliğe bürünerek büyük eseri Saf Aklın Eleştirisi üzerine çalışmaya başlamıştır. Aynı zamanda bu sırada Kant metafiziksel ve bilimsel konulardan uzaklaşarak interdisipliner bir çalışma alanı yaratır. Bu dönemde büyük bir ilgisinin olduğu antropoloji ve teoloji dersleri vermeye başlar. Kant'ın antropoloji dersleri vermekle ilgili amacı esasında öğrencilere ahlakla, toplumsal davranış ve eğilimlerle ilgili yol göstermekti.⁹² Ders yoğunluğu altında yorucu bir çalışma düzenine sahip olan Kant'ın, 1776 yılında felsefe fakültesi dekanlığına getirilmesiyle sorumlulukları daha da artmıştır. Yani söylendiği üzere esasında Kant bir sessizlik dönemine girmez; çalışmalarını, araştırmalarını ve eğitimci kimliğini sürdürür. Fakat Saf Aklın Eleştirisi'ndeki büyük başarısı ve popülerliği henüz onu bulmamıştır.

Kant 1781 yılında Saf Aklın Eleştirisini yayınlamadan önce çevresine bunun aslında "kısa bir cilt" olacağını söylemiştir.⁹³ Kant henüz eleştirinin nerede sonlanacağını ve ne kadar geniş bir kapsama sahip olacağını kestirememişti. Fakat Saf Aklın Eleştirisiyle beraber başlayan uzun dönem Kant felsefesini zirveye taşıyacak bir ehemmiyete sahipti. Eleştiri öncesi döneminin tamamı aslında üç önemli eleştiriyle beraber büyük eserlerini yayınladığı bu döneme hizmet etmiştir. Saf Aklın Eleştirisi'nin ilk taslakları 1770'li yılların başına dayanmaktadır. Saf Aklın Eleştirisi'nin ilk baskısında Kant'ın açıkça ele aldığı problem neyin kesin ve koşulsuz

⁹⁰ a.g.e. s.173.

⁹¹ a.g.e. s.173.

⁹² a.g.e. s.197.

⁹³ a.g.e. s.211.

bilgi sunacağı ve hatta böyle bir bilgi türünün mümkün olup olmadığı problemidir. Bu sorunun cevabını araştırırken öncesinde profesörlük takdim tezinde serimlemiş olduğu ayrımı yineler; duyusallık ve düşünme yetileri birbirinden tümüyle ayrı iki farklı süreci ve oluşumu ifade etmektedir. Ve Kant Saf Aklın Eleştirisi içerisinde a priori sentetik bilgiyi, yani "kesin" ve "koşulsuz" bilgiyi zihnin bu bölümlenmesinde arar. Saf Aklın Eleştirisiyle beraber başlayan eleştiri dönemi art arda üç farklı sorunu merkeze yerleştirir: "Neyi bilebilirim?", "Ne yapabilirim?" ve "Ne umabilirim?". Böylece Kant saf aklın teorik, pratik ve poetik yönlerini inceleyerek kapalı bir sistem oluşturmayı amaçlar.

Immanuel Kant, 1804 tarihindeki ölümüne kadar Epistemoloji, Estetik, Etik, Dünya Barışı ve Yurttaşlık üzerine çeşitli metinler kaleme almış ve son yolculuğuna doğduğu topraklarda, Königsberg'de uğurlanmıştır. Kant, "insan denen bu eğri odun"dan doğru hiçbir şey çıkmayacağını biliyordu. İnsanın sahip olduğu içsel çelişkilerin ve onların sebep olduğu kaosu ontolojik soruşturmasını üstlenerek, saatler süren çalışmalar ve felsefeyle iç içe geçmiş bir yaşamın ardından arkasında bir yığın fikir ve düşünce arşivi bırakmıştır.

2.2. Eleştiri Öncesi Dönemi

Kant'ın eleştiri öncesi dönemi yayımlanmış ilk çalışmasının tarihi olan 1746 yılından, Saf Aklın Eleştirisi'nin yayımlandığı 1781 yılına gelince kadar ki 35 yıllık uzun bir dönemi kapsamaktadır. Kant'ın eleştiri döneminde serimlediği fikir ve görüşleri eleştiri öncesi dönemdeki çalışmaları ve dönüşümleriyle ortaya çıkmıştır. Bir düşünür olarak ilk adımlarını gerçekleştirdiği bu dönemine baktığımızda karşımıza tutkulu, hırslı ve kararlı bir genç çıkmaktadır. Son yıllarında çevresine gençliğinde daima özgün ve özerk olmaya özen gösterdiğini, özgün varlığını her şeyin üzerinde tuttuğunu ve bağımsızlığı kendisine bir vazife saydığını söylemiştir.⁹⁴ Dolayısıyla bu 35 yıllık süreç içerisinde yer alan her çalışması onu Saf Aklın Eleştirisi'nde zirveye ulaştıracak fikri hürriyetine yaklaştırmıştır.

Bu dönemde gerçekleşen dönüşümlere baktığımızda karşımıza bilimsel ve felsefi bir devrim süreci çıkmaktadır. Ptolemaios tarafından kuramsallaştırılan geosentrik evren modeli yaklaşık iki bin yıldır felsefe dünyasınınca kabul görmekteydi. 16.yüzyılda Kopernik dünyayı evrenin merkezine yerleştiren bu modelin aksini ispat etmeye

⁹⁴ a.g.e. s.71.

girişen ilk isimdir. Kopernik tarafından başlatılan süreç Galileo'nun devralmasıyla beraber Kant için eleştiri öncesi dönemde oldukça önemli bir isim olan Newton'a kadar sürdürülür. Isaac Newton'un Cambridge'de öğrenci olduğu yıllarda Hooke ve Halley gibi isimler güneşin, yörüngesindeki gezegenlere uyguladığı çekim kuvvetini araştırıyorlardı. Newton sonsuz küçükler hesabını sunmasıyla beraber gezegenlerin devinimi ve aralarındaki kütle çekimsel kuvvetler problemi çözülmüş oldu. Öte yandan Leibniz-Wolff kanadı matematiği metafizik konularına uyarlayarak metafiziği de bilimsel bir yöntemle açıklamak arzusundaydı. Bu dönemde aynı zamanda Leibniz ve Newton arasındaki gerilim de had safhada yaşanmaktaydı.

Kant'ın 1746 yılındaki ilk çalışması "Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi" isimli araştırmasında Leibniz metafiziğiyle Kartezyen düşünce arasındaki tartışmanın bir eleştirisini sunmayı amaçlamıştır.⁹⁵ Kartezyen düstur maddi cisimlerin doğasını açıklarken onun "massa" yani eylemsiz bir kütleden oluştuğu görüşündeydi. Leibniz açıkça Kartezyen kolun maddi varlıkların ontolojisine ilişkin görüşlerine ve cisimlerin kuvvetini ölçme yöntemine karşı çıkmıştır. Leibniz'e göre Descartesçi kuvvet, "vis mortua" yani ölü kuvvettir.⁹⁶ Her iki tarafı da inceleyen genç Kant kuvvetlerin ölçümü probleminde, Leibniz ve Kartezyen felsefe arasında bir arabuluculuk görevi üstlenmiştir. Kant cisimlerin hareketini mümkün kılan bir içsel ilke olarak "canlı kuvvet" tanımında bulunmuştur. Ona göre cisimler içsel bir kuvvet doğrultusunda serbest hareketini sürdürmektedir. Öte yandan bu kuvvet cisimleri oluşturan yayılımsız, basit tözlerde yer alan bir hareket ilkesidir. Kant'ın bu noktada Leibniz'in monadlar kuramından etkilendiği görülmektedir. Fakat bir sene sonra yayınlacağı Fiziksel Monadoloji'de Leibniz-Wolffçu etkileşim kavrayışından uzaklaşarak Newton'un fiziğine yakınlaşmaya başlar.⁹⁷

Kant kuvvetlerin ölçümü problemi sonrasında Newton fiziğiyle bağlantılı bir dizi makale ve çalışma yayımladı. 1755 yılına gelindiğinde doktora tezi olan "Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması" isimli çalışmasını Königsberg Üniversitesine sunar. Bu çalışma aynı zamanda Kant'ın Latince yazdığı çalışmalardan

⁹⁵ Kant, I. (2012). Thoughts on the True Estimation of Living Forces. Çev: J. Edwards, M. Schönfeld. The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant Natural Science. Cambridge: Cambridge University Press.

⁹⁶ Güven, Ö. (2006). Kant'ın Eleştiri Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü (s.25). Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi

⁹⁷ Friedman, M. (2015). Kant ve Kesin Bilimler (s.35). Çev. S.Öget. İstanbul: Alfa Bilim Yayınları.

biridir. Toplam üç bölümden oluşan tez çalışması varlığın ontolojik ilkelerini araştıran bir merkez etrafında şekillenmiştir. Kant birinci bölümde varlığa gönderimde bulunan önermelerin çelişmezlik ilkesince belirlenişini tek başına yetersiz görmektedir.⁹⁸ Bu eleştiri temelde Leibniz-Wolff kanadında yer alan bir düşünce olarak, bütün olumlu ve olumsuz doğruluğa sahip önermelerin çelişmezlik ilkesine göre değerlendirilişine yönelik sunulmuştur. Kant'ın tez çalışmasının ikinci bölümündeki eleştirisi benzer şekilde Leibniz'le ilişkilendirilen yeter-sebebe ilkesine yönelik olacaktır. Kant Leibniz-Wolff ve Baumgarten'ca tanımlanan yeter-sebebe ilkesini reddederek sonuçları ortaya çıkaran sebeplerin ontolojik ve epistemolojik olarak iki türe ayrılacağı görüşünü savunur. Dolayısıyla yeter-sebebe ilkesi Kant tarafından aynı zamanda bir bilgi probleminin de konusu edilir. Kant özellikle ikinci bölümde yer alan altıncı önermede Tanrı konusunu gündeme taşır. Daha sonra Saf Aklın Eleştirisi'nde detaylı bir biçimde değineceği üzere ontolojik kanıtı karşı savlar öne sürer. Ona göre ontolojik kanıt yalnızca Tanrı kavramını kendi kavramsal yapısı içerisinde, realiteden uzak bir biçimde tanımlar; o halde Tanrı'nın reel varlığı ontolojik ispat sonrasında dahi hala belirsiz durumda olacaktır. Kant tez çalışmasının üçüncü bölümünde Tanrı varlığını kozmolojik düzenden yola çıkarak kanıtlama girişiminde bulunur.

Kant doktora çalışmasında bir sene sonra yayımlayacağı Fiziksel Monadolojinin de ipuçlarını verir. Fakat öncesinde aynı sene asıl adı “Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı: Tüm Evrenin Oluşumu ve Mekanik Kökeni Konusunda Newton ilkeleri Uyarınca Bir Deneme” olan kitabını yayımlar.⁹⁹ Kant'ın bu çalışması kozmoloji ve astronomi tarihinde öncü bir kaynak olma unvanı taşımaktadır. Kant otuz bir yaşındayken basılan bu kitap içerik olarak evrenin ve -başta dünya olmak üzere- içinde var olan gezegen ve yıldızların oluşum evrelerini açıklayarak kozmolojik bir takvim yaratmaktadır. Evrenin matematiksel sistem ve kökenlerini felsefi bir düsturla açıklamayı amaçlayan Kant gökleri kuramıyla beraber kozmoloji alanındaki ilk yapıtını sunmuştur.

Gökler kuramı çalışması aynı zamanda Kant Felsefesinin transendental felsefe ve birinci kritiğe gelinceye kadar ki felsefi dönüşümlerini görmek adına okuyucuya bazı ipuçları verir. Kant evrenin tıpkı Demokritos ve Epiküros'ta olduğu gibi tekil

⁹⁸ Güven, Ö. (2006). Kant'ın Eleştirisi Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü (s.31). Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi

⁹⁹ a.g.e. s.29.

atomlardan meydana geldiği görüşündeydi.¹⁰⁰ Fakat Kant'ın evren modelini -öteki atomculara kıyasla- farklı yapan husus kozmolojik yasayı yaratan bir Tanrı'nın varlığıdır. Yüce bir kudret atomlarla beraber onun içinde dolaşabilmesi için boşluğu (uzayı) ve rastgele hareket etmemeleri için de doğa yasasını yaratmıştır. Kant için bu doğa yasası Newton tarafından matematiksel bir biçimde formüle edilmiştir. Başka bir deyişle, Newton kozmosun matematiksel bir tercümesini yapmıştır. Dolayısıyla Gökler Kuramı çalışması tümüyle Newton fiziği etrafında şekillenen bir evren tasavvurunu içerir. Kant bu çalışmasında aynı zamanda başka gezegenlerde yaşam formu bulunabileceğini söyleyerek ve ilkel bir big bang kuramı geliştirerek zamanının ötesinde çağdaş fikirlere de öncülük etmiştir.

1756 yılına gelindiğinde Kant Leibniz-Wolff metafiziğiyle Newton bilimi arasında bağıntı kuracağı Fiziksel Monadoloji'yi yayımlar.¹⁰¹ Kant daha önce doktora çalışmasında ipuçlarını verdiği basit atomlar düşüncesini Fiziksel Monadoloji'de derinleştirir. Yalın atomlar olarak monadlar ona göre esasında Leibniz felsefesinde olduğu gibi etkileşime kapalı oluşumlar değildir. Kant evreni ve cisimleri oluşturan monadların birbirleri arasında belli bir etkileşimsel bağıntı kurduğu düşüncesini açıklar. Monadlar basit, yalın tözler olarak parçasızdır; bu sebeple varlığın en küçük bileşenini oluştururlar. Kant Monadolojinin birinci bölümünde fiziksel monadların matematiksel ve geometrik uyumunu açıklar. İkinci bölümdeyse cisimleri meydana getiren monadların niteliklerini ve doğasını araştırır. Kant'a göre cisimsiz monadlar kütle çekim kuvvetiyle -ya da itme ve çekme kuvvetleriyle- fonksiyonel bir faaliyette bulunur. Bütün uzam böylece monadların arasındaki ilişkinin bir görüntüsüdür.¹⁰²

Kant sonraki altı sene üniversite içerisinde ders vermeyi sürdürmüş ve 1762 yılında bir mantık çalışması olan "Dört Kıyassal Biçimin Yanlış Safsatacılığının Gösterilmesi" isimli çalışmasını yayınlamıştır.¹⁰³ Kant bu çalışmada özellikle Aristotelesçi kıyas kavrayışı üzerinde durur.¹⁰⁴ Kant mantıksal bir yöntem olarak kıyası, bir bilme yetisi olarak akılla beraber aklın yargı faaliyeti içerisinde değerlendirir. Metinde aynı zamanda kaynağını Aristoteles'te bulan dört farklı akıl

¹⁰⁰ Kant, I. (2002). Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı (s.11). Çev. S.Selvi. Ankara: Sarmal Yayınevi.

¹⁰¹ Kuehn, M (2011). Immanuel Kant (s.85). Çev. B. O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹⁰² Güven, Ö. (2006). Kant'ın Eleştirisi Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü (s.34). Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi.

¹⁰³ a.g.e. s.33.

¹⁰⁴ a.g.e. s.34.

yürütme biçimini de eleştirerek tamamının çelişmezlik ilkesine dayandırılabilceğini ifade eder. Kant ayrıca bu çalışmada, sonrasında Saf Aklın Eleştirisi'nde derinleştireceği yargı yetisinin ehemmiyetini de ilk elden belirler.

Sonraki sene Aristoteles mantığından uzaklaşan Kant tekrar Tanrı konusuna değinecektir. Kant bu sırada hala Saf Aklın Eleştirisi'nde ele alınan Tanrı kavrayışına sahip değildir; bu sebeple Tanrı'nın felsefi düşünce faaliyeti sonucu ispatlanabileceği görüşünü sürdürür. 1763 yılında Tanrı kanıtlamalarına yönelik eleştirisini sunduğu "Tanrının Varlığını İspatlamaya Yönelik Tek Mümkün Kanıt" isimli çalışmasını yayımlar.¹⁰⁵ Bu metin Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde bütün kitap boyunca sık sık "en gerçek" ve "dolaysız bilgi" olarak değerlendireceği sentetik a priori biliş tarzının anıldığı ve önerildiği ilk çalışmalardan biridir. Kant Tanrı varlığının sentetik a priori bir biçimde, fiziksel varlıkların imkanı ve nitelikleri doğrultusunda ispatlanabileceği görüşünü ifade eder.¹⁰⁶ Geleneksel metafizik yaklaşımda sıklıkla kullanılan ontolojik, teleolojik ve kozmolojik kanıtları çürütme denemesinden sonra Tanrı'nın sentetik a priori bir ispatını sunmayı amaçlar. Fiziksel varlıklar sahip oldukları kavram ve nitelikleri, aynı kavram ve niteliklerin sınırsızca bulunduğu yüce bir varlıktan almaktadırlar. Başka bir deyişle Tanrı bütün olanak, imkan, nitelik ve kavramların toplandığı mutlak bir tamlık halidir. Tanrı varsayımının ortadan kalkması halinde olanaklı bütün fiziksel varlıklar da sahip oldukları kavramlardan soyutlanacaktır.

Kant bu çalışmada aynı zamanda doğal afetlerle Tanrısal irade arasında bir ayırım da bulunur. Ona göre doğa Tanrı tarafından tasarlanan yasalar çerçevesinde hareket etmektedir; o halde doğal afetler yalnızca birer doğa olayı olarak gerçekleşmektedir. Tanrısal iradeyle fiziksel ve olgusal doğada gerçekleşen dönüşümler arasında doğrudan bir ilişki kurulamaz. Kant "imkan delili" olarak adlandırdığı ispat yöntemiyle Tanrı'yı yalnızca kavramsal olarak değil, aynı zamanda empirik olarak kanıtlamayı da amaçlar; empirik, fiziksel doğayı ve doğanın yasasını yaratan Tanrı, doğa içerisinde de kanıtlanabilir olmalıdır.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Kuehn, M (2011). Immanuel Kant (s.122). Çev. B. O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹⁰⁶ Pehlivan, E. (2017). Kant'ın Eleştiri Öncesi Eserlerinde Sınır Kavramı (s.49). Felsefe Arkivi. 47: 43 – 67.

¹⁰⁷ Güven, Ö. (2006). Kant'ın Eleştiri Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü (s.35). Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi.

Kant'ın teolojiyle fiziksel dünya arasında bir köprü ve bağlantı noktası kurma arzusu sonraki çalışmalarında da kendini gösterir. 1766 yılında imzasız olarak yayımladığı "Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Ruhgörüncünün Rüyaları" isimli çalışmasında "ruh" kavramının maddi ve empirik dünya içerisindeki yerini sorgular. Bu çalışma aynı zamanda Saf Aklın Eleştirisi'nde saf aklın paralojisi olarak ele alınan ruh kavramının, eleştiri öncesi dönemde Kant felsefesindeki yerini görmek adına güzel bir kaynak olacaktır. Kant ruhun cisimsiz, soyut ve yalın bir varlık olduğunu ve empirik dünyaya etkisinin faaliyeti sonucu ortaya çıktığını düşünüyordu. Yani "ruh" diye bir şey vardır; fakat ruh fiziksel evrende yer kaplamaz. Cisimsiz bir töz olan ruh cisimler doğasına etkide bulunabilir ve onunla ilişkiye girebilir. Fakat bütün bu ilişki ve bağıntı yumağına karşılık "ruh" bilimin konusu edilemez. Kant bu çalışmada özellikle "Ruhların var olup olmadıklarını bilmiyorum. Hatta dahası, ruh sözcüğünün ne anlama geldiğini bile bilmiyorum." yazmaktadır.¹⁰⁸ Dolayısıyla bir "ruh"un varlığını varsayarak aynı zamanda onun hakkında bir tanımda bulunmanın zorluğundan da bahseder. Bunun sebebi ruhun yer kaplamıyor oluşu ve bu sebeple bir mekan içerisinde temsil edilemeyeşidir. Çünkü bir şeyin "varlık" olabilmesi için onun maddi bir bedene sahip olması; bir şeyin maddi olabilmesi için de onun uzayda yer kaplaması gerekir. Bu sebeple uzayda yer kaplayan herhangi bir maddi varlığa "ruh" denemez; ya da başka bir deyişle ruh uzayda yer kaplamaz.¹⁰⁹ Fakat ruhun kendini maddi olarak gösterme şekli bulunur ki o da maddi cisimlere karşı uyguladığı etkileşimdir.

Metin Kant'ın döneminde ünlü bir kahin ve mucit olan Swedenborg'a¹¹⁰ karşı yazılmıştır ve toplam iki bölümden oluşur. İlk bölümde Kant ruhun doğasından, özelliklerinden ve empirik dünyayla kurduğu ilişkilerden bahseder. Ona göre ruh yalın ve cisimsizdir; maddi varlıklar dünyasında yer almaz. Bu sebeple ruhu bilimsel yöntemlerle bulmak ve deneyimlemek mümkün değildir. İkinci bölümdeyse Kant Swedenborg'u ve kehanetlerini eleştirir. Ona göre gelecek ve ruh bilmenin konusu edilemez. Ruh ve ruha atfedilen her türlü eylem bilme sınırının ötesindedir. Bu

¹⁰⁸ Kant, I. (1899). *Dreams of a Spirit Seer* (s.42). Çev. E. Goerwitz. London.

¹⁰⁹ a.g.e. s.43.

¹¹⁰ İsveçli Emanuel Swedenborg (1688-1772) matematiksel ve mekanik evren görüşüne karşı çıkan ve mistisizmle ilgilenen, kendi dönemi içinde büyük bir hayran kitlesi oluşturmuş bir düşünürdü. Doğanın işleyişinin yalnızca katı deterministik süreçlerle açıklanamayacağını ifade eden Swedenborg esas hakikatin görünen ve görünmeyen kozmik köklerin bir aradalığında keşfedileceğini düşünüyordu.

Aydoğan, H. (2016). *Metafiziğin Düşleriyle Açıklamalı Bir Bilicinin Düşleri* (s.53). *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*.2/2: 53 –53.

düşünceler sebebiyle bu çalışma Kant'ın sonrasında Saf Aklın Eleştirisi'nde ele alacağı "ruh" kavrayışı açısından büyük bir önem taşımaktadır. Kant transendental diyalektikte ele alacağı ruh kavrayışının bir benzerini bu metinde kullanmıştır. O halde ruhun bilmenin ötesinde bir yapıya sahip olduğu ve ruhla ilgili söylenebilecek her şeyin birer mantık hatası doğuracağı daha bu tarihte (1766) Kant'ın düşünce dünyasında belirlenmiştir.

Bu metin öncesi Prusya Bilimler Akademisi 1763 yılında bir yarışma düzenler. Yarışmanın sorusu şudur: "Genel olarak metafizik doğrular, özel olarak da doğal teoloji ve ahlakın ilk ilkeleri geometrik doğrularla aynı derecede kanıtlanabilir mi?"¹¹¹ Wolffçu patikadan ilerlemeyi seçen Mendelsohn birinci seçilir. Yarışmaya "Doğal Teolojinin ve Ahlakın İlkelerinin Açıklığı Üzerine Araştırmalar" isimli çalışmayla katılan Kant ise bu yarışmadan jüri özel ödülüyle ayrılır. Kant'a göre metafizik ve felsefenin çalışma yöntemi matematikten farklı olarak daha az bir kanıtlanabilirliğe sahiptir. Yani matematiksel bilgi metafiziksel ve felsefi bilgiden "doğruluk" ölçüsünde üstündür. Matematiğin kavram ve tanımları somut nesnelere ilkesi olabilecek mantıksal alt yapıya sahipken felsefi bilgide sunulan malzeme daima kavramsal bir eleştiriyi elde edilmiştir. Metafizik ve felsefi düşünce kavram analizleriyle beraber kesin sınırları çizilmemiş tanımlarda bulunabilir, söz gelimi "Tanrı". Tanrı'nın sonsuz yetkinliği ve kudreti, bütün olanakların toplandığı mutlak varlığı aslında onun kavramsal yapısında saklanmaktadır; metafizik bu kavramsal yapıdan yola çıkarak Tanrı'yı tanımlar. Fakat yine de Tanrı varlığına dair bu kavramsal inceleme sonucu tümüyle kesin bir bilgi sunulmuş değildir. Bu sebeple Kant matematiğin metafiziksel bilgiye kıyasla daha kesin bir bilgi birikimi sunacağı görüşündedir. Kant'ın bu görüşü Saf Aklın Eleştirisi'nde devam eder; Matematik kavram analiziyle değil fakat sentezle faaliyet göstermektedir ya da e.d. matematik sentezle mümkündür. Matematik nesnenin tanımına sahip olarak ve onu nesnesiyle sentezleyerek, ya da nesneyi o tanımla inşa ederek oluşturur ve bilgisini sunar.

Kant'ın 1768 yılından Saf Aklın Eleştirisi'ne gelinceye kadar yayımladığı çalışmaları eleştiri öncesi dönemdeki düşünceleriyle Saf Aklın Eleştirisi sonrası düşünceleri arasındaki geçişi belirli kılmaktadır. Özellikle Kant'ın gençlik yıllarından bu yana felsefesinde önemli bir yer kaplayan Leibniz ve Newton felsefesi, Kant için bu

¹¹¹ Güven, Ö. (2006). Kant'ın Eleştiri Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü (s.37). Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi

dönemin başlıca eleştiri ve araştırma konusudur. "Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında" isimli çalışmasında Kant Leibniz ve Newton arasındaki uzayın ontolojik mahiyeti konusunu gündemine taşır.¹¹² Newton uzayın mutlak, parçasız ve sonsuz yayılımlı bir doğaya sahip olduğu görüşündeydi. Leibniz'e göreyse uzay ya da mekan monadlar aracılığıyla vücut bulan cisimlerin, birbirleri arasında kurdukları ilişkiler ve bağıntılar sonucu ortaya çıkan ikincil, türemiş bir oluşumdur.¹¹³ Kant'ın bu metindeki yaklaşımı Newton'dan yana olmuştur. Dayanak noktası olarak da sağ el - sol el akıl yürütmesini önerir; bomboş bir uzayda bir sağ el yine de "sağ el" olarak tanınacak ve hiçbir şekilde sol elin yerine geçemeyecektir. Fakat uzay eğer Leibnizci yaklaşımda olduğu gibi ilişkisel bir doğaya sahip olsaydı, o halde uzayda birbirine eş nesnelere birbirinin yerine geçebilecekti. Bu sebeple Kant Leibniz ve ilişkisel uzay ontolojisinin uzaydaki çok yönlülük durumunu açıklayamadığını düşünüyordu.¹¹⁴ Dolayısıyla henüz Saf Aklın Eleştirisi'nde hissetme yetisine yerleştirilen a priori uzay formu düşüncesine erişmemiş genç Kant bu metinde Newton'la aynı fikirde olacak ve mutlak uzay düşüncesine yönelik çıkarımlarda bulunacaktı. Fakat yine de bu çalışmanın Saf Aklın Eleştirisi'nde yer alan uzay formu açısından önemli olduğu söylenebilir. Kant, her ne kadar Newton yanlısı bir çizgide ilerlediği görülse de aynı zamanda uzayın algının oluşması ve algılamanın mümkün olabilmesi için öncelikli bir kavram olduğunu düşünüyordu. Dolayısıyla sonrasında Saf Aklın Eleştirisi'nde netleşecek uzay tasarımının ilk örneği bu metinde yer almaktadır.

Kant 1770 yılında profesörlük kadrosu için gereken üç latince eser şartını yerine getirmek için sonuncu Latince çalışması "Duyulur Dünya ile Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne" isimli metnini yayımlar. Bu çalışma Kuehn'e göre Kant felsefesinde "eleştiri öncesi dönemin sonu" ve "eleştiri sonrası dönemin başlangıcı"dır.¹¹⁵ Kant bu eserde ilk defa düşünmeyle algılama sonucu ortaya çıkan duyusallığı (sensualiteas) birbirinden ayırır.¹¹⁶ Metinden hareketle Kant'a göre duyusallık öznenin dışsal varlıktan etkilenmesiyle ortaya çıkan alıcı bir etkinliktir. Bu

¹¹² Gözkân, H. B. (2018). Kant'ın Şemsiyesi (s.73). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

¹¹³ a.g.e. s.74.

¹¹⁴ a.g.e. s.76-79.

¹¹⁵ Kuehn, M (2011). Immanuel Kant (s.180). Çev. B. O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹¹⁶ Güven, Ö. (2020). 250. Yılında Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üstüne (s.131). Felsefe Arkivi. 23: 123 – 151.

sebeple duyusallığın bu alıcı faaliyeti, dışsal varlığın öznedeki oluşumunu öznel kılmaktadır. Düşünmeyle Kant tarafından, öznenin duyusal faaliyeti sonucu gerçekleştirdiği temsil ve temsil etme yetisi olarak tanımlanmıştır. Yani duyusallık ve düşünme faaliyeti birbirinden tamamen ayrı iki farklı süreci kapsar. "Mundus intelligibilis" ve "mundus sensibilis" olarak tanımladığı bu iki farklı evrenin tümüyle iki farklı yasayla yürütülmekteydi; dolayısıyla bu ayrı dünyaların nesnelere de birbirinden ayrı olacaktır. Saf Aklın Eleştirisi'nden farklı olarak Kant bu metinde nesnelere de bilginin konusu olarak ele alır ve onları anlama yetisinin nesnelere haline dönüştürür; fenomenlerse duyusallığın nesnesidir. Görüldüğü üzere Kant Saf Aklın Eleştirisi öncesi numenal alanı da bilişsel dahil eder; fakat Saf Aklın Eleştirisi için böyle bir durum söz konusu olamaz.

Kant bu çalışması sonrası 10 sene sürecek bir sessizliğe bürünür ve büyük eseri Saf Aklın Eleştirisi üzerine çalışmalara başlar. Bu süreçte Kant'ın metafiziğe ve insanın bilişsel sistemine yönelik düşünceleri tümüyle yepyeni bir forma bürünecektir.

2.3. Saf Aklın Eleştirisi Dönemi

Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'ni yazmaya iten şartlar, henüz akademiye giriş yapmış bir genç olduğu yıllara varıncaya kadar geçmişe dayanır. 1766 yılında bir mektubunda metafiziğe duyduğu yakınlığı tıpkı umutsuzca yazılmış bir "aşk" gibi tanımlayan Kant¹¹⁷, "eleştiri sonrası" olarak adlandırılan ve 1781 yılından hayatının sonuna kadar sürecek dönemi kapsayan bu aralıkta, metafiziği tekrar esas amacı haline getirecekti. Saf Aklın Eleştirisi başlangıçta metafiziğe bir darbe indiriyor görünse de esas olarak bu üslubun nesnesi, Kant'ın dönemi içinde yer alan spekülasyon felsefesi ve geleneksel metafizik anlayıştır. Kant metafizikten hiçbir zaman kopmaz; ve hatta ona belki de çağdaşı filozoflarca hiçbir zaman gösterilmemiş olan saygı ve ilgiyi aktarır. Fakat Kant'ın tanımladığı yeni metafizik yaklaşımı -aslında "eski" demek daha doğrudur çünkü yeni metafizik anlayışı metafiziğin yozlaşmış halidir- ayakları yere sağlam basan ve kesin bilgiye olanak tanıyan bir çerçeve çiziyordu. O halde Saf Aklın Eleştirisi'nin bir "kurtarma operasyonu" olduğu pekala söylenebilir. Saf Aklın

¹¹⁷ Guyer, P. (1992). The Cambridge Companion to Kant (s.26). Cambridge: Cambridge University Press.

Eleştirisi metafiziği maruz kaldığı spekülâtif ve hipotetik önermeler yığınından kurtarma ve sağlam temeller üzerinde yeniden inşa etme faaliyetidir.

Kant insan zihninin daima bütünlük kurma arzusunda olduğunu ve tam bir doyuma ulaşınca kadar sorularıyla bu bilinçli ve düşünen varlığı rahatsız edeceğini düşünüyordu. Saf Aklın Eleştirisi'nin birinci önsözünde yazdığı üzere insan aklı "öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki onları geri çeviremez, çünkü ona usun doğasının kendisi tarafından verilirler; ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan usunun tüm yeteneğini aşarlar."¹¹⁸ Bunun nedeni insan zihninin ve biliş yeteneğinin daima sınırlı bir bilgi imkanına sahip oluşundan kaynaklanmaktadır. Matematik, doğa bilimleri, sanatlar ve hatta ahlak "ruhun her yanını doldurmaz"¹¹⁹ ve akıl boşlukları da sevmez. Bu noktada bütünlük kurma ve kapalı bir sistem oluşturma arzusundaki insan aklı, bilim yoluyla cevaplandırılmayacağı soruları kendi mantıksal dizgesi içerisinde sonuçlandırmayı amaçlar. Kant sonrasında Saf Aklın Eleştirisi'nde bu durumu "koşullu olandan koşulsuz olana bir yöneliş" şeklinde ifade edecektir.¹²⁰ Kant bu eylem sonucu ortaya çıkan kavramlara "transendental ide" adını verecek ve onları birer Schein olarak tanımlayacaktır. Kant'ın buradaki amacı esasen bilgiyi sınırlandırarak transendental ideya uzanan yolu tamamen engellemektir. Ona göre felsefenin amacı "yanlış yorumlamadan doğan aldanmacaları" ortadan kaldırmaktır.¹²¹

Kant felsefesini "eleştirel felsefe" olarak değerlendirmemize olanak sağlayan bu dönemin en kayda değer ve ayırt edici niteliği, öncesinde felsefe ve metafizik çevresince ele alınan kavram ve görüşlerin derin ve uzun bir eleştirisini sunmasıdır. Kant, bugün sınıflandırıldığı gibi "ideal" bir aydınlanma filozofuydu. Siyasi, bilimsel ve kültürel dönüşümlerin yaşandığı bir yüzyılda felsefenin bu metamorfik sürece ayak uydurabilmesini sağlayan en önemli isimdi. Kant, öncesinde felsefeyi çıkmaza düşüren filozoflar olarak Leibniz, Wolff, Hume gibi önemli şahsiyetlerin -bu isimler aynı zamanda ona düşünsel olarak da rehberlik etmiştir- felsefesini eleştirerek yepyeni bir sistem kurmayı amaçlamıştı. Bu eleştiri elbette aynı zamanda bir etkilenmeyi de içeriyordu. Özellikle David Hume Kant'ı Saf Aklın Eleştirisi'ni yazmaya iten birincil

¹¹⁸ Kant, I. (2017). Arı Usun Eleştirisi (s.68). Çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

¹¹⁹ Kant, I. (2011). Prolegomena (s.137). Çev. I. Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

¹²⁰ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A308). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

¹²¹ a.g.e. s.15.

güçtü. Prolegomena'da söylediği üzere Hume onu dogmatik uykusundan uyandırmıştı.¹²² Ona göre felsefe tarihindeki hiçbir olay Hume'un indirdiği darbeden daha şiddetli olmamıştı. Bunun nedeni Hume'un, metafizik için belki de en mühim kavram olan nedenselliğe karşı tutumuydu. David Hume nedenselliğinden akıldan a priori bir şekilde çıkarsanamayacağı, onun tamamen deney ve tecrübeden doğan bir alışkanlık olduğu görüşündeydi. O halde düşünüldüğü gibi doğada "nedensellik" adında zorunlu bir ilişki yumağı yoktur; bu yalnızca insan zihninde alışkanlıktan türemiş bir sanrıdır.

Kant Hume'un yarattığı bu yıkıcı etki sonrası, metafizikle beraber nedenselliği de kurtarmayı amaçlamıştı. Aksi halde nedenselliğin temellendirilmediği bir düşünce ortamında bilim yapmak da, benzer şekilde metafizik üzerine çıkarımda bulunmak da mümkün olmayacaktı. O halde Hume sonrası saldırıya uğrayan metafizik anlayış köklü bir reforma ihtiyaç duymaktadır. Kant bu yolun sentetik a priori bilgiyi aramakta ve transendental diyalektikle beraber aklın sınırlarını çizmekte olduğunu düşünmüştü. Böylece kesin ve koşulsuz bilginin sahip olması gereken öncelikleri belirlerken aynı zamanda aklın bir sınırı olduğu, sözüm ona İkarus gibi çok yükselmesi halinde kanatlarının eriyeceği ve muhtemel bir sonun onu bulacağı öngörüsünde bulunmuştur. O halde bu amacı gerçekleştirmek ve insan aklını yanılısamalardan uzak, temiz tutmak adına bilgiyi ortaya çıkararak koşulları belirlemek gerekmektedir.

Kant Saf Aklın Eleştirisi'ni bu çerçevede hazırlarken Hume'da var olan nedensellik problemine de bir çözüm önerisi sunarak, nedenselliğin saf akılda bulunan a priori bir ilke olduğu düşüncesini önerdi. Yalnızca nedensellik değil, aynı zamanda saf akılda birden fazla kavram e.d. kategori vardır ki Saf Aklın Eleştirisi'nin bir kısmı bu kavramların soy kütüğünden oluşur. Kant böylece insanın biliş sisteminin bir haritasını, ya da şemasını çıkarmayı amaçlar. Böylece Kant dışarıdan içeri giren enformasyonun zihinde şekilleneceğini ve böylece temsilin ortaya çıkacağını düşündü. Fakat Kant öncesi geleneksel metafizik anlayış insan zihninin dış nesneye doğru yönelmesi sonucu, yani içeriden dışarı bir hareketle bilginin oluştuğu görüşündeydi. Kant gerçekleştirdiği bu değişim ve ters yüz etme hareketini Kopernik devrimine benzettir.¹²³ Kopernik onun zamanına gelinceye kadar varlığını sürdüren,

¹²² Kant, I. (2011). Prolegomena (s.8). Çev. I. Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

¹²³ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason [B XVII]. Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

göksel kürelerin gözlemcinin bulunduğu gezegenin etrafında döndüğü düşüncesini tersine çevirerek, gözlemcinin olduğu gezegenin yıldızların etrafında dönüyor olduğunu ifade etmişti. Kant da bilginin içeriden dışarı bir hareketle değil, tam tersi olarak dışarıdan içeri bir hareketle gerçekleştiği fikrini sunmuştur. Kant'a göre bilgi empirik varlığa değil değil, empirik varlık bilgiye uydurulmalıydı.

Kant saf aklın sahip olduğu a priori kavram ve yetiler dışında tüm bilginin ancak deneyden sonra elde edildiği görüşündeydi. Ona göre deney olmaksızın bilgi de söz konusu olamaz; fakat bunun yanı sıra tüm bilgi yalnızca deneyle de elde edilemez. Tecrübe yalnızca bilgiyi ortaya çıkaran işleme malzeme sağlayan, görü malzemesi sunan bir süreçtir. Evrensel ve zorunlu bilgi tek başına tecrübe yoluyla elde edilemez; empirik yaşantı yalnızca dışsal varlığın orada ve ne şekilde olduğunun bilgisini sunar, fakat zorunlu olarak başka türlü değil de neden öyle olduğu üzerine bir çıkarımda bulunmaz.¹²⁴ O halde evrensel ve zorunlu bilginin kaynağı deney değildir; tecrübe yalnızca a priori sentetik bilgiye olgusal gerçeklik atfeder. Kant bu tür bilginin çıkış noktası olarak saf aklı göstermiştir. Evrensel, kesin ve zorunlu bilgi a priori ve sentetik olmalıdır ve bu bilginin kökeni saf akla ve onda hali hazırda var olan kavramlara dayanmalıdır. A priori form ve kavramlar tarafından kuşatılmayan bir bilgiden söz edilemez.

Ona göre sentetik a priori demek inkar edilemez ve aksi iddia edilemez demektir. Kant ilkin matematiksel yargıların ve sonrasında belli başlı ilkelerle sınırlandırılmış doğa felsefesi ve fizik bilimi önermelerinin sentetik a priori yargılar olduğu görüşünü paylaşır. Fakat Saf Aklın Eleştirisi'nin yaratılmasındaki esas amaç aynı niteliklere sahip olarak sentetik a priori yargıların metafizik içerisindeki olanağı sorunsalını çözüme kavuşturmaktır. Başka bir deyişle, metafizik de tıpkı matematiksel yargılardaki kesinlik, zorunluluk ve evrensellik sıfatlarına sahip yargılar üretebilecek midir?

Kant metafiziğin imkanı problemini, sentetik a priori bilginin imkanı problemiyle birlikte ele alır. Aklı "hissetme", "hayal gücü" ve "düşünme" olarak kısımlara ayıran Kant, sonrasında her bir bölüme özel yasa, kavram ve süreçler tayin etmiştir. Hissetme yetisi a priori uzay ve zaman formlarını görüsel malzemeye uygulayan bir giriş kapısıdır. Düşünme kavramların görüye uygulanışını ve temsilin oluşma sürecini

¹²⁴ Özçelik, P. K. (2010). Kant'ın Bilgi Anlayışı (S.6). Ethos. 3:2.

gerçekleştiren tamamlayıcı bir işleve sahiptir. Hayal gücüyle aklın bu iki yönü arasındaki geçişi mümkün kılan ve aynı zamanda apersepsiyonu gerçekleştiren temel ilkelerden biridir. Kant böylece bilginin olanağı hususunda çift yönlü bir çözüm önerisi sunmuştur; empirik varlık alanından elde edilen görüsel malzemeyle insan zihninde var olan fonksiyonel form ve kavramların iş birliği neticesinde bilgi ortaya çıkar. Bu sınır çizgisi dışında meydana gelen düşünce ve fikirler Kant'a göre saf aklın aşkın kullanımının bir sonucudur. Kant bu tür bilme edimine -esasen bu bir bilme değil, yalnızca sanıdır- Schein yani yanılsama adını vermiş ve transendental diyalektik bölümünde bu sorun üzerinde durmuştur.

Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde belirlediği üç tür transendental ide vardır, bunlar "ruh", "Tanrı" ve "kozmos"tur. Kant bu kavramların, aklın koşullu olandan koşulsuza doğru yönelmesi sonucu ortaya çıktığı görüşünü paylaşır. Görü ve saf a priori kavramların birliğinden doğan bilginin koşullu sentezi, saf akıldan doğan koşulsuz kavramlara ya da idelere uygulanarak aynı zamanda onların ortaya çıkmasının nedeni haline gelir. Tümüyle saf akıldan türeyen bu kavramlar aynı zamanda yalnızca ona (akla) aittir, nesnel hiçbir gerçeklikleri bulunamaz. Kant için bu tür bir bilme edimi olanaklı ve zorunlu bilginin dışında yer alır; böylece Kant tarafından bilginin sınırları çizilmiştir.

3. Kant'ta Transendental Özne

3.1. Saf Aklın Bir İdeası Olarak "Ruh" ve Ben

3.1.1. Kant'a Göre Saf Aklın İdeaları

Kant kendi felsefi yazın tarihinin tümünde üç dört temel soruyu cevaplamayı amaç olarak benimsemişti: "Ne bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?", "Ne umabilirim?" ve "İnsan nedir?"¹²⁵ İnsanın niteliksel, düşünsel, eylemsel ve ruhsal işleyişine atıfta bulunan bu dört radikal soru yalnızca ilk kritiğini yayınladığı 1781 yılına ait olarak değil, esasen Kant'ın gençlik yıllarından süregelen tutkulu bir amaca gönderimde bulunmaktadır. Bu amaç ki Kant'a henüz yirmi yaşında "İzleyeceğim yolu çoktan çizdim. Yürümeye başlayacağım ve hiçbir şey beni yolumdan alıkoyamayacak" cümlelerini kurmasına aracılık etmişti.¹²⁶ Kant'ın sabırlı çalışmaları ve izleyeceği yolu kendi lehine çevirecek yöntemi keşfetmesi yıllarını bulacaktı. Fakat nihayetinde o mühim dört sorunun ilki olan "Ne Bilebilirim?" sorusu Saf Aklın Eleştirisi'yle beraber gündeme taşındı. Kant metafiziğin çağdaşları tarafından suistimal edilmesini ve ortaya çıkan hipotetik "hakikat" silsilesini eleştirir ve "bütün bilimler ilerledikleri halde, bilgeliğin kendisi olmak isteyen ve kehanetine hep başvurulmuş" bu bilimin (metafiziğin) sınırlarının belirlenmesi gerektiğini düşünmüştür. Metafiziğe koyulan sınır çizgisi böylece metafizik dolayımında ortaya çıkan bilgi yığını da aynı sınırlar içerisinde konumlandırılacak ve böylece "Ne Bilebilirim?" sorusu açıklığa kavuşmuş olacaktı. Bu soruyu sormak neden önemlidir? Çünkü açıktır ki Kant için her şey bilginin nesnesi olamaz. Fakat buna karşılık akıl daima "başiboş" dolaşarak bir tamlık hissini peşinden koşar; nihayetinde yakaladığını zannederek Kant'ın "ide" adını verdiği bir yanılgıdan başka bir şey elde edemez. Kant ideyi ortaya çıkaran bu etkinliğe "aşkın kullanım" adını vermiştir.¹²⁸ Saf Aklın Eleştirisi'nin A basımı önsözünde ilk elden aşkın kullanıma vurgu yaparak "İnsan usu (...) öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki onları geri çeviremez" yazmaktadır¹²⁹ Kant aşkın kullanıma yönelik insan aklından doğan bu karşı konuşmaz eğilimin yine insan aklının doğasından kaynaklandığını düşünüyordu. İnsan aklındaki yasalılık daima bilgiye sahip olmaya

¹²⁵ Geier, M. (2009). Kant'ın Dünyası (s.9). Çev. E.Özbek. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

¹²⁶ Cassirer, E. (2017). Rousseau, Kant, Goethe (s.7). Çev. M. Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

¹²⁷ Kant, I. (2011). Prolegomena (s.4). Çev. I. Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

¹²⁸ a.g.e. s.67.

¹²⁹ Kant, I. (2017). Arı Usun Eleştirisi (AVIII). Çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

yönelik bir tutum içerisinde, bu sebeple bilgiyi ortaya çıkarmak için asla elde edemeyeceği empirik veriye, kendi a priori ilkelerince aşkın bir kullanım sonucu sahip olduğu yanılgısına kapılır. Metafizik bilim statüsünden alıkoymak bir safsata silsilesine dönüştüren etkinlik, aklın aşkın kullanımı sonucu elde edilen çatışmaların "hakikat" adı altında değerlendirilmiştir.

Kant'ın metafizik hatalı çıkarım ve safsatadan ayıklama süreci ilkin kendinde şey (Ding an sich) ve nesne (Gegenstand) arasında kurduğu ayrımla başlamıştır. Kant'a göre nesne empirik dünyanın bir uzantısı olmayıp yalnızca aklın yasalarınca ortaya çıkarılan bir tezahür varlığıdır. Yani "şey" in "nesne" ye dönüştürülmesi saf aklın a priori yasalarınca mümkündür. Ve "Ne bilebiliriz?" sorusunda var olan nesne, "bilgi", aynı yasalarca yürütülen etkinlik sonucu ortaya çıkmaktadır. Kısaca "bilgi" bir tezahür sürecini gerektirir. O halde tezahürü ortaya çıkaran yasayı ve süreci başlangıç aşamasından varış noktasına gelinceye kadar incelemek gerekmektedir. Kant Saf Aklın Eleştirisinde bilim olma iddiasında bulunan metafizik, kurgusal aklın aşkın kullanımı sonucu ortaya çıkan hatalı çıkarımlardan kurtarmak için bilginin imkanını araştırmıştır. Bu imkanı tam olarak saf aklın form ve kavramlarıyla empirik varlık alanından elde edilen görü ortaklığında bulmuştur. Anlama yetisi tezahürü meydana getirdiğinde aynı zamanda empirik varlığın varoluşunu da onaylamaktaydı; çünkü görü olmaksızın tezahür mümkün değildir.¹³⁰ O halde kendinde şey ve tezahür bilgiye olanak tanıyan iki zorunlu temeldir. Fakat burada sürecin mekanı olan Ben, yalnızca tezahürü dolaysız bir şekilde elde eder, kendinde şeyi değil; o halde kendinde şey, kendinde olarak yalnızca kendi başına yer alabilir, bir özne onun varoluşuna doğrudan eşlik edemez. Buna karşılık tezahür hali hazırda kendinde şeyin varlığıyla mümkündür, içsel bir etkinlik yoluyla mevcudiyete sahip olamaz. Empirik varlık alanıyla anlama yetisi arasında kurulan bu bağ kendi içinde nedenselliğe sahip olarak empirik alanın tezahüre zemin oluşturduğu bir model ortaya çıkarır.

Kant buradan yola çıkarak empirik varlık alanından elde edilen hiçbir görüsel karşılık olmaksızın ortaya çıkan temsilleri "aklın saf kavramları" olarak adlandırmıştır;¹³¹ bunun sebebi bu kavramların aklın etkinliği sonucu meydana gelen, tecrübeden bağımsız, tümüyle saf çıkarımlar oluşudur. Tezahürün ortaya çıkması için gereken süreci empirik varlık alanıyla anlama yetisi arasında inşa edilmiş bir köprü olarak

¹³⁰ a.g.e. (A51).

¹³¹ Gözkân, H. B. (2018). Kant'ın Şemsiyesi (s.194). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

düşünecek olursak, aklın saf ideleri bu köprünün bir ayağı olmaksızın ortaya çıkmıştır diyebiliriz. Bu sebeptendir ki Kant bu idelerin bilgi edinme sürecinden soyutlanması gerektiğini düşünmektedir; aklın saf ideleri, bu hatalı çıkarımlar "bilgi" olmak için gereken öncülleri tümüyle yerine getirememektedir. Buna karşılık akıl zemini olduğu mantıksal dizgeyi kendi saf kavramlarına uygulayarak mantıksal çıkarımlarda bulunmaktadır. Aklın zemini olduğu mantıksal dizge esasen anlama yetisinde bulunan saf a priori kavramların tümüdür. Akıl anlama yetisine ulaşan veriye aracılık eden ve birlik içinde tutan bir ilkeler bütünüdür. Aklın sahip olduğu bu ilkeler kendilerini mantıksal ve saf kullanım olarak iki farklı biçimde ortaya koyar.¹³² Aklın saf kullanımı akılda bulunan saf ve duysal olmayan ilke ve kavramları düzenlerken mantıksal kullanımsa sentetik birliği mümkün hale getiren ve bilgi-işlem sürecine olanak tanıyan bir etkinliği ifade eder. Aklın saf kullanımı akla ait a priori süreci gerçekleştiren ilkeleri bir arada tutarak mantıksal kullanımı da mümkün hale getirir. O halde bu saf kullanımın mantıksal kullanıma bir önceliği bulunmaktadır. Akıl mantıksal kullanımı bilfiil gerçekleştirirken temel amacı yargıyı tümel bir başlık altında tanımlamaktır.¹³³ Anlama yetisinin etkinliği sonucu gerçekleşen düşünme fiili ve nesne koşullu olana işaret etmektedir. Kant "koşullu" olandan yola çıkarak "koşulsuz(lar)" dizisini bulmaya çalışır ki koşullu nesne yalnızca a priori ve koşulsuz kavramlarla mümkündür.¹³⁴ Akıl koşullu olanları birbiri ardına ekleyerek ve aralarındaki bağıntıyı terkip etmekte ve bu işlemin sonucunda çıkarımda bulunmaktadır. Koşullular dizisi bu diziyi mümkün hale getiren koşulsuzların faaliyetine yönlendirir ve böylece koşullu olandan koşulsuza geçiş mümkün olur; koşullular bütünü koşulsuzları mantıksal olarak içermek zorundadır. Kant "eğer koşullu verilmişse birbirine alt güdümlü koşulların bu nedenle kendisi koşulsuz olan bütün bir dizisi de verilmiştir"¹³⁵ demektedir. O halde koşullu olan koşulsuzu tümüyle kapsar.

Aklın tümel bir başlık altına getirilmiş koşullu olandan yola çıkarak koşulsuza ulaşma çabası esasen bütünlük kurma arzusunun bir sonucudur. Aklın tamlık, bütünlük kurmaya yönelik bu sentetik ilkesi¹³⁶ saf akıl kavramlarının ortaya çıkmasına aracılık

¹³² a.g.e. s.195.

¹³³ a.g.e. s.197.

¹³⁴ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (B379). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

¹³⁵ a.g.e. (A308).

¹³⁶ Gözkân, H. B. (2018). Kant'ın Şemsiyesi (s.198). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

eder ki Kant onları "transendental ideler" olarak adlandırmıştır.¹³⁷ Herhangi bir empirik yaşantı temeli içermeyen transendental ideler tümüyle aklın bütünlük kurma eğilimi sonucu meydana gelen hatalı akıl-çıkarımlarıdır (vernunftschlüsse). Bu çıkarımlar akıl tarafından teorik kullanımı gerçekleştiren fiillerin tecrübeden bağımsız aşkın kavramlara uygulanması sonucu gerçekleşir. Tecrübe dünyasında (empirik varlık alanı) belirli şartlar altında verili nesne, aklın mantıksal kullanımı sonucu tezahür edilir; koşullu olanı ortaya çıkaran bu faaliyetin aşkın kullanımıysa ideleri ortaya çıkarır. Kant'a göre bu yanılsama "düşüncenin öznel koşulunu nesnenin koşulu saymaktan" kaynaklanmaktadır.¹³⁸

Kant bu hususta aklın ve anlama yetisine ait ilke ve kavramların kullanımını üç başlıkta belirliyor: Bunlar aşkın (transzendent), içkin (immanent) ve gerçek (saf/realen) kullanımınıdır. Aşkın kullanım aklın empirik varlık alanını ve tecrübeyi dışarıda bırakarak çıkarım yapmasına sebep olur ki bunun sonucunda aşkın kavramlar, yani transendental ideler ortaya çıkar.

Kant ideleri meydana getiren aşkın kullanıma, yani koşullu olandan koşulsuza yönelen etkinlik sonucu ortaya çıkan hatalı çıkarımlara aklın "tamlık" arayışının sebep olduğunu düşünmekteydi. Söz gelimi nedensellik kavramı daima tecrübe dünyasındaki bütün varlıkların ve olguların birer nedeni olduğunu ileri sürmekteydi ki sağ duyu da bu tecrübeyi daima onaylamaktaydı. Fakat bu noktada akıl artık bu nedensellik zincirini tamamlayacak son bir ideye gereksinim duymaktadır, şayet "son" olmaksızın tamlık mümkün hale gelemez. O halde varlığı ortaya çıkaran nedensellik zincirini kapsayacak ve tamamlayacak üstün bir "nedensiz" neden, yani var olmak için hiçbir nedene ihtiyaç duymayan fakat kendisi varlığın nedeni olan "ruh" idesi ortaya çıkmıştır.¹³⁹ Nedensellik kavramıyla serimlenen transendental ideler nedenselliğin bilgisinin evrensel (universalitas) bir niteliğe sahip oluşundan kaynaklanmaktadır. Söz gelimi "Caius ölümlüdür" önermesini kavramam için öncelikle "insan" ve "ölümlü olmak" durumları arasındaki bağıntıyı evrenselleştirmem gerekmektedir; çünkü

¹³⁷ Kant "idea" sözcüğünü modern felsefe bağlamından kopuk olarak Platoncu bir kaplam etrafında kullanmıştır. Platon için "idea" maddi ve empirik varlık alanı içinde bir varoluş sergilemez, tümüyle ens rationis kavramları işaret eder. Kant da Transendental İdeaları saf aklın sınırları içinde oluşturulan fakat görüsel malzemedenden yoksun (bu sebeple cismani olmayan) kavramlar olarak değerlendirmiştir.

¹³⁸Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A397). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

¹³⁹ Wood, A. W. (2018). Kant (s.137). Çev. A. Kovanlıkaya. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Caius'un ölümlü olması durumunu yalnızca Caius'un insan olması ve tüm insanların ölümlü olması bağlamında ele alabilirim.¹⁴⁰ Bu tür akıl çıkarımlarında öncelikle tümel bir öncül belirlenir ve o çıkarımdan o tümel öncülü sağlaması adına, tümel öncülü ortaya çıkaran koşulları yerine getirmesi beklenir.¹⁴¹ Yani Caius eğer "tüm insanlar ölümlüdür" tümel önermesindeki öncülün koşulunu yerine getiriyorsa -ki bu durumda koşul "insan" olmaktır"- o halde Caius'un ölümlü olduğu bilgisi mantıksal bir çıkarımdır. Akıl özne ve yüklem arasındaki zorunlu ilişkiyi a priori bir şekilde kaçınılmaz olarak belirler.

Kant için temelde üç tür transendental ide vardır: bunlar ruh, kozmos ve tanrıdır. Bu ideler sırasıyla Kant öncesi rasyonel psikoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel teoloji ayırımına paralellik kuracak biçimde tesis edilmiştir.¹⁴² Kant transendental idelerin her biri için, onları ortaya çıkaran üç farklı türde akıl-çıkarımları öne sürmüştür; kategorik, hipotetik ve ayırık olmak üzere. Ruh idesi kategorik formu temsil eden akıl-çıkarımları sonucu meydana gelir. "Ruh" varlığın ve anlama yetisinin öznesi olan, düşünceyi meydana getiren, bütün yüklemelerin zemini olarak yer almak zorunda bulunan fakat kendisi asla bir yüklem olmayan "koşulsuz" bir kavramdır. Ruhun nitelikleri olarak sınıflandırılan düşünme eyleminin koşullu dizisi kategorik kıyas sonucu koşulsuz olan "ruh" idesini meydana getirir. Kozmos idesi uzay ve zamanın bütünlüğünden, varlığın daima bir mekana sahip olması gerektiği ve varoluşun mevcudiyetine olanak tanıdığı koşulundan hareketle hipotetik bir kıyas sonucu ortaya çıkmıştır. Tanrı idesiye iyi ve kötü ayırık kıyasının bir "en iyi" kavramını işaret etmesiyle beraber oluşturulan bir akıl-çıkarımıdır.¹⁴³ Kant transendental diyalektik başta olmak üzere Saf Aklın Eleştirisi'nin çeşitli bölümlerinde, koşullular dizisinden hareketle belirlenen koşulsuz idelerin aklın mantıksal kullanımı sonucu ortaya çıkan hatalı çıkarımlar olduğu görüşünü ifade etmektedir.

Kant'a göre transendental ideler bilginin ve nesnenin oluşturulma sürecinde hiçbir zaman kurucu (konstitutive) bir pozisyonda bulunamazlar.¹⁴⁴ İdealar birer yargı nesnesine veya bilgi ağına dönüştürüldükleri takdirde "schein" kaçınılmazdır. Fakat

¹⁴⁰ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A322). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁴¹ Gözkân, H. B. (2018). Kant'ın Şemsiyesi (s.199). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

¹⁴² Wood, A. W. (2018). Kant (s.138). Çev. A. Kovanlıkaya. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

¹⁴³ a.g.e. s.139.

¹⁴⁴ Gözkân, H. B. (2018). Kant'ın Şemsiyesi (s.202). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

buna karşılık Kant yine de aklın ilkesel bir bütün oluşunda ve ilkeler yetisi olan aklın anlama yetisindeki yasalılığı gerçekleştirme sürecinde idelerin etkin bir rol oynadığı düşüncesini de benimsemiştir. İlkeler yetisi olan akli ve anlama yetisine ait a priori kurallar bütünü bir araya getiren, ilişkilendiren ve kesişimi sağlayan bir ide bulunmaktadır. Fakat Kant bu idenin tecrübeden bağımsız bir bilgi nesnesine dönüştürülmesine, muhakeme ve idraka sunulması eylemine, yani Schein'ı ortaya çıkaracak hatalı bir kullanıma müsaade etmemiştir. Akıl ve anlama yetisi arasındaki bağı tesis eden ide esasen bir şemaya (Schema) gönderimde bulunmaktadır.¹⁴⁵ Bu şemanın varoluşunu bilgiye dönüştürecek herhangi bir görü malzemesi duylara ve anlama yetisine verilmemiştir; şemanın varlığı akıl ve anlama yetisi arasında bağıntının dolayımından doğmaktadır. Kant tarafından terkip edilen bu şema bilginin oluşma sürecine hizmet eden öncelikli bir bağı temsil etmektedir, bu sebeple Kant bu saf idenin "en yüksek akıl kavramı" olduğunu düşünmekteydi.¹⁴⁶ Bu hususta Kant akli düzenleyici, kondüktör görevi üstlenen ilkesel bir yeti olarak tanımlamıştır; bu sebeple akılda var olan şema, empirik varlık alanından elde edilen tecrübi idrak nesnesini anlama yetisi içerisinde belli bir dizgede sınıflandıran saf akla ait ilkesel en yüksek idedir. Saf aklın düzenleyici idesi görünün anlama yetisindeki serüvenine eşlik eden ve akla bir tür operatör misyonu yükleyen (buna olanak tanıyan) saf bir ilkedir. Öte yandan empirik bilimleri mümkün kılan akılsal (rasyonel) bir ilke bulunmalı ve bu ilkeden hareketle empirik duyu verisi düzenlenmelidir. Bu hususta Kant'ın idenin düzenleyici bir kullanım şekline olanak tanıdığını söylemek mümkündür. İdeaları meydana getiren aklın tamlık ve bütünlük kurma eğilimi, koşullu dizisinin koşulsuza yükselişi esasen bilim yapmanın da öncüllerinden birini işaret eder. İnsan akli daima nihai bir "son" arayışındadır. "Bütün" kavramının gerçekleşmesi için başı ve sonu belirlenen bir tamlığın var olması gerekmektedir. Aklın bütünlük kurmaya yönelik bu hamlesi onu daha fazla soruya ve bilgi arayışına yönlendirmiştir.

O halde transendental ideler tümüyle işe yaramaz, yok edilmesi gereken veya göz ardı edilen Schein'lar değildir; aynı zamanda şemayı mümkün kılarak aklın anlama yetisini yönlendirmesi konusunda ona aracılık eder. Operatör görevi üstlenen transendental ide akıl için vazgeçilmez bir kavramdır, fakat anlama yetisi bu kavram karşısında daima çözülemez bir pozisyonda yerini almaktadır. Kısaca, transendental idelerin -her ne

¹⁴⁵ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (B698). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁴⁶ a.g.e. (B698).

kadar akıl için mühim olsalar da- anlama yetisi içerisinde yeri yoktur. Kant "bu akıl- varlığı hiç kuşkusuz saf bir idedir" demektedir.¹⁴⁷ O halde dizgesel birliği sağlayan bu saf ideyi kendi başına şey olarak ele almak mümkün değildir; başka bir deyişle aklın dışında herhangi bir var oluşa sahip olamaz. Bu sebeple de onu anlama yetisine yönlendirecek tecrübi yaşantı söz konusu değildir.

Aklın anlama yetisi olmaksızın daima koşullular dizisini koşulsuz olana yönlendirir ve bir "nesne" elde etmeyi umar, bu durumda schein kaçınılmaz olur. Transendental ideler kategorilerin tecrübeyi askıya alarak kullanılması sonucu ortaya çıkmaktadır; başka bir deyişle kategorilerin koşullu dizisi koşulsuz olan transendental ideler ölçüsünde açılmıştır. Fakat Kant için transendental ideler anlama yetisinin faaliyeti sonucu ortaya çıkmış ve nesnenin var oluş sürecinde konstrüktif bir pozisyonda yer alan kavramlar olmayıp; saf akılda yer alan ve aklın mantıksal kullanımını sonucu oluşan hatalı ve aşkın akıl çıkarımlarıdır. Dolayısıyla Kant'ın tanımladığı transendental ideler -ruh, tanrı ve kozmos- bilişin ve tecrübenin konusu edilemezler. Bu noktada Kant'ın nihai amacına geri dönmek ve onu anımsamak gerekmektedir ki o da metafiziği bir bilim sınıfına dahil etmek olacaktır. O halde Kant için bilginin en büyük koşulunun sağlanması ve bu koşulun da elbette tecrübe ve algıdan yola çıkarak oluşturulması gerekmektedir. Fakat transendental ideler için herhangi bir tecrübi gönderim mümkün değildir, o halde onu tümüyle bilginin sınırlarının dışında bırakmak Kant'ın metafizik belirlenimi için kaçınılmaz olacaktır.

¹⁴⁷ a.g.e. (B709).

3.1.2. Kant Öncesi Ruh, Kozmos ve Tanrı

a. Ruh İdesi

Kant ruh idesinin Descartes'la beraber "düşünüyorum" önermesinden çıkarsanan hatalı bir akıl yürütme olduğu görüşündeydi. Düşünen varlığın bilgisi empirik alanda karşılığını bulamaz, bu sebeple düşünen bir ruhun bilgisi ancak özbilincin refleksiyonu gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Refleksiyonun mümkün olabilmesi içinse "düşünüyorum" eylemini gerçekleştirecek bir düşünceye ihtiyaç duyulmaktadır. O halde ruh kendi öz bilgisini elde etmek için bir düşünce nesnesini gereksinmekte ve ancak bu şekilde kendi öz varoluşunun bilgisine erişebilmektedir. Fakat Kant'a göre bu dolaylı çıkarım bir "belki"yi muhafaza eder.¹⁴⁸ Fakat Descartes "düşünüyorum" ve "varım" eylemlerini özdeş kabul etmiş ve birinin diğerinden analitik olarak çıkarsanabileceği düşüncesine kapılmıştır.¹⁴⁹ O halde düşünüyorsam var olmam kaçınılmazdır. Fakat yine de Descartes çağdaşları gibi "düşünüyorum"dan çıkarsanan benliği mutlak bir ilkeye dayandırma gereksinimi duydu ve bu sebeple düşünme eylemini gerçekleştiren öznenin bir töz olduğu görüşünü açıkladı. Fakat ruh (ya da zihin) tözü Tanrı tözüne kıyasla maddeyle beraber yaratılmış bir tözdür. Ruh tözünün varoluşsal amacı "düşünüyorum"u gerçekleştirmektir; bu amacı uyguladığı ölçüde varoluşunu empirik düzleme aktarır.¹⁵⁰ Ruh'un bu ontolojik misyonu onu Tanrı'nın sonsuzluğundan soyutlayarak bir sınır çizgisi belirler. O halde ruh Descartes için sonlu bir tözdür.

Descartes'ta bulunan ruh ve beden ayrımı kaynağını Antik Yunan'da bulmaktadır. Ruhun akılda olup bitenlerle açıklanabileceği görüşünü paylaşan Sokrates ve Platon, bedenise empirik varlık alanında tecrübeye yol açan duyuşsal bir varlık olduğu düşüncesini taşımaktaydı. Ruh, maddi beden olan vücuda kıyasla hakikate çok daha yakındır; bunun sebebi Platon'un esas gerçeklik, tek hakikat olarak değerlendirdiği idelerin akılda ve dolayısıyla ruhta bulunmasıdır. Platon ayrıca Phaidon diyalogunda anamnesis kuramıyla beraber ruhun varoluşu ve ölümsüzlüğü hakkında temellendirmelerde bulunmuştur. "Anamnesis" öğrenmenin esasında anımsamak

¹⁴⁸ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A347). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁴⁹ Türker, A. (2020). Kant'ın Cogito Eleştirisi (s.12). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

¹⁵⁰ Descartes, E. (2015). Meditasyonlar (s.36). Çev. Ç. Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

olduğu görüşünü ifade eder.¹⁵¹ Anımsamak öğrenmenin koşuluysa eğer o halde sahip olunan bilgi çok daha öncesinde ruhta anımsanmak üzere bulunuyor olmalıdır. Platon buradan hareketle ruhun bedenden önce yaratıldığı ve anemnesisi gerçekleştirecek hakikate sahip olduğu çıkarımında bulunmuştur. O halde ruhun bedene kıyasla daima bir önceliği bulunmaktadır.

Ruhun bir töz olduğu fikrini paylaşan isimlerden birisi de Aristoteles'tir. Ona göre psyche (ruh) bedene hareket ve canlılık atfeden entelekheia'dır. Fakat Platon ve Sokrates'ten farklı olarak Aristoteles ruhun maddeye olan önceliğini reddetmiş ve iki tözünü birbiriyle ilişkili bir halde kurmuştur.¹⁵² Akıl ruhtan çıkarsanmaktadır, dolayısıyla akılsal olan her şey ruh tarafından kapsanır. Orta çağ'da Thomas Aquinas gibi isimler Antik çağ düşünürlerin ruh değerlendirmesine büyük ölçüde bağlı kalmış ve ruhu daima bedenden ayrı bir töz olarak değerlendirmişlerdir.

Descartes Antik ve Orta çağ ruh anlayışını büyük ölçüde korumuş ve bir adım daha ilerleyerek "ben"liği ruh tözünden yola çıkarak tanımlamıştır. "Düşünüyorum"u mümkün kılan düşünen özne esasen ruhtur. Descartes kartezyen felsefe içerisinde Tanrı'yı ve empirik varlığın bilgisini ruh tözünü üzerinden tanımlamıştır. Hakkında kuşku duyulamayacak açık ve seçik bilginin kaynağı düşünen özne yani ruhtur. Ancak ruhun zemini olduğu bir epistemoloji neticesinde Tanrı'nın ve empirik ögenin varoluşu bilişe konu edilebilir. Tanrı'ya ve empirik varlık alanına kadar uzanan bu sürecin başlangıcı Descartes felsefesinde "ruh" veya "zihin" olarak tanımlanan benliktir. Düşünen varlık düşünmekle beraber kendi varoluş durumunu da serimlemiş olur, o halde düşünen varlık tam da bu eylemi gerçekleştirdiği ölçüde vardır.

b. Kozmos İdesi

Kant'a göre görüsel malzemenin a priori form ve kategorilerle işlenmesi sonucunda nesne anlama yetisi içerisinde oluşturulmaktadır. Nesnenin inşa edilmiş sürecindeki ilk basamağı, yani görüsel malzemenin -e.d. empirik verinin- açması gereken ilk kapı hissetme yetisidir. Empirik veri hissetme içerisinde a priori zaman ve uzay formlarıyla tanışarak bütünlük kazanır ve bir mekan içerisinde tasavvur edilir. Görüdeki çoklu zaman içerisinde art arda ve uzay içerisinde yan yana olarak anlama yetisine

¹⁵¹ Temizkan, V. (2016). Platon'un Phaidon Diyalogunda Anamnesis Kuramı (s.218). Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi. 21: 217 - 230.

¹⁵² Türker, A. (2020). Kant'ın Cogito Eleştirisi (s.5). Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

aktarılır. Bu aktarım uzayın mekansallığı ile mümkündür; nesnenin tasavvuru için daima uzaysal bir zeminin bulunması gerekir. Kant buradan yola çıkarak hissetmenin bir işlevi olarak uzaysal ve zamansal bütünlük kurma eylemini saf aklın aşkın kullanımıyla beraber kozmos idesini aktarıldığını söylemektedir. Anlama yetisinde inşa edilen nesne daima zamansal ve uzaysaldır, bir mekana sahiptir ve mevcudiyetini bu mekanın varoluşuna dayandırır. O halde empirik verinin gönderimde bulunduğu kendinde şey dünyasını - empirik varlık alanını- kapsayan ve onu mekansallaştıran bir uzay, sonsuz bir kozmos da bulunmak zorundadır.

Felsefe tarihine bakıldığında kozmosla ilgili soruşturmaların tarihi neredeyse insanlık tarihi kadar geçmişe dayanmaktadır. Pre-sokratik İyonyalı filozoflar başta olmak üzere- felsefeyi bir tür doğa bilimi üslubunda gerçekleştirmiş ve fiziksel olanın araştırmasını yapmıştır. Uzayın veya kozmosun mahiyeti Aristoteles'ten sonra Tanrı kavramı üzerinden felsefe tarihinde gündem olmuştur. Aristoteles Parmenides'in sonrasında "sonsuzluk" kavramını reddetmiş ve kozmosun sınırlı bir doğaya sahip olduğu düşüncesini ifade etmiştir.¹⁵³ Aristoteles'e göre eğer bir şeyin varlığından söz ediyorsak o şeyin daima uzamsal olması gerekir. Madde veya varlık cismani olabilmek için bir uzama sahip olmalıdır. Bu sebeple uzay "boşluk" kavramını tümüyle reddeder; boşluk demek uzamsal olan hiçbir şeyin orada bulunmuyor oluşudur. O halde boşluğun da var olması için bir uzama sahip olması gerekir ki bu durumda "boşluk"tan söz edilemez. Boşluk kavramından doğan bu çelişkinin sonucunda Aristoteles uzamlı olanın sonsuz veya sınırsız olamayacağını düşünmüştür.¹⁵⁴

Aristoteles kozmos hakkında bilgi sahibi olabilmemizin koşulunu da uzayın sınırsız veya sonsuzluktan yoksun oluşuyla ilişkilendirmiştir. Sınırsız veya sonsuz olabilen bilise konu olamayacak kadar kavranamaz durumdadır. Evrenin yaratıcısı Tanrı evrenin ilk hareket ettiricisi olarak sınır çizgisini belirler. Orta çağa gelindiğinde Antik Yunan düşüncesinde kapalı bir sistem olarak tasarlanan evren düşüncesi Tanrı'nın sonsuz, sınırsız ve mutlak gücüyle pekiştirilmiştir. Sonsuzluk niteliğine sahip tek bir yüce varlık bulunmalı ve o varlık da Tanrı olmalıdır. O halde Tanrı'nın dışında kalan ve onun elinden çıkan bütün yaratımlar olumsuzdur. Orta çağa hakim olan bu düşünce Descartes sonrası Leibniz ve Newton'la beraber yerini uzayın ontolojik problemine

¹⁵³ Esin, E. (2014). Antik Felsefeden Modern Felsefeye Sonsuzluk, Madde ve Hareket Kavramlarının Dönüşümü (s.10). Yayılanmamış Lisans Tezi. 29 Mayıs Üniversitesi.

¹⁵⁴ a.g.e. s.11.

bırakmıştır. Descartes Aristoteles'in boşluğun imkansızlığı görüşüne katılıyordu ve aynı sebeplerden dolayı boşluklu uzay düşüncesini reddediyordu. Ona göre o halde uzamın var olması için uzamlı bir şeye gerek duyulmaktadır. Descartes Aristoteles'in bu görüşüne katılacak ve uzamlı tözün -ki bu fiziksel töz demektir- madde olduğu fikrini oluşturacaktı. O halde uzay uzamlı tözlerin alanından başka bir şey değildir. Newton'sa uzayın mutlak bir niteliğe sahip olarak ezeli ve ebedi olduğunu ve Tanrı'nın sonsuz yayılımıyla uzayın mümkün olduğunu düşünüyordu. Newton'un uzay ontolojisi üzerine yaptığı çıkarımlar büyük ölçüde Henry More ve "Dünya Tini" düşüncesinden etkilenmiş görünmektedir.¹⁵⁵ Henry More'a göre Dünya Tini bütün var olanları kendi içinde taşıyan ve onların hareketine rehberlik eden sonsuz bir varlıktır. Dünya Tini herhangi bir algıya sahip olmayarak maddeyi evrensel kanunlar çerçevesinde düzenleyen ve Tanrı'nın tezahürünü oluşturan canlı, kapsayıcı bir varlıktır. Newton Henry More'un bu düşüncesini Tanrı'nın sonsuz yayılımı üzerinde yeniden tanımlayarak uzayın "bütün var olanları kapsayan etkin bir ruh"la beraber var olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁶ Ve Newton'a göre o o ruh mutlak uzayın ilkesidir.

Newton'u büyük ölçüde eleştiren Leibniz Tanrı'nın sonsuz yayımlı ve kapsamlı etkin ruhu ve onun sonucunda varlığa gelen mutlak uzay fikrini yeter-sebeep ilkesi etrafında yorumlamıştır. Leibniz bu ilkedden hareketle uzayın farklı noktaları arasındaki özdeşliği ve uzayın homojenitesini reddetmiştir.¹⁵⁷ Uzay tümüyle var olanların bir aradalığından doğan ilişkisel bir bütündür. Leibniz'e göre uzay, ilişkisel bağları bulunan aynı anda var olanların düzenidir. Yani uzay, cisimlerin etrafını saran, onlar olmasa dahi varlığı sürdürecektir absolute/mutlak bir niteliğe sahip değil; tam tersi, cisimler tarafından var olan, oluşturulan bir düzendir.

c. Tanrı İdesi

Kant'a göre insan aklı daima "mükemmel"i¹⁵⁸ elde etmeyi arzular. Aklın doğal ve ona içkin bir yetisi olarak bu tamlık arayışı aynı zamanda akıldan doğan eylemlerin ve kavramların da bir "en" niteleyicisine sahip olmasıyla sonuçlanır. En iyi, en kötü, en

¹⁵⁵ Leclerc, I. (1972). The Nature of Physical Existence (s.203). New York: Humanities Press.

¹⁵⁶ a.g.e. s.217.

¹⁵⁷ Yavuz, Z. (2015). Zamanın Başlangıcı Olmalı Mıdır? (s.38). Dini Araştırmalar Dergisi. 18 (47): 36 - 54.

¹⁵⁸ "Mükemmel" sözcüğü arapça "kml" kökünden gelmekte olup etimolojisi itibarıyla "eksiksiz", "tamamına erdirilmiş", "tam" anlamlarına sahiptir. Kant'a göre insan aklı "tam"lık e.d. mükemmellik arayışındadır.

yüksek, en kapsamlı, en geniş vb. şeklinde çoğaltılabilecek "en" niteleyecisi esasen aklın tamlık arayışının bir ürünüdür. Konusu hangi türden olursa olsun "en" sıfatı daima bir tamlığa gönderimde bulunur ve tekili o tamlığı referans alarak, onun ölçüsünde konumlandırır. Söz gelimi bir eylemin iyi olabilmesi için bir "iyilik" ölçütü belirlemeniz gerekmektedir. O halde şeyleri "en" dizgisi içerisinde konumlandırmak için öncelikle tamlığı varsayılan bir kavram belirlemek gerekir ki referans oluşturulabilsin.¹⁵⁹ Bu öyle bir kavram olmalıdır ki hem tümelliğini koruyarak evrensellik koşulunu sağlayabilsin hem kapsamına dahil bütün tekillerin ötesinde bir mükemmeliğe sahip olabilsin hem de tekillerin birbiri arasında kurduğu ilişkide etkin bir rol oynayabilsin. O halde akıldan çıkarsanan bu tümel kavramın tekillere birlik veren, onları tanımlanabilir ve değerlendirilebilir kılan mükemmel bir doğaya sahip olduğunu söylemek mümkündür. İşte bu kavram Kant öncesi metafizik için "Tanrı" olmuştur.

17.yüzyılda Descartes varlığın niteliğini ve mahiyetini tanımlamak adına Tanrı'yı ölçü olarak seçen isimlerden biri olmuştur. Descartes Tanrı kavramını "sonsuz bir töz, hiçbir şeye bağlı olmayan, üstün akıl sahibi, üstün derecede güçlü ve sayesinde hem benim hem de başka her şeyin yaratılmış olduğu bir töz" olarak açıklıyor.¹⁶⁰ Descartes'ın bu çıkarımında odaklanılması gereken nokta Tanrı'nın sayesinde her şeyin yaratıldığı, bütün varoluşları kapsayan tümel bir niteliğe sahip oluşudur. Tanrı kavramının bu şekilde Kant'ta bulunan saf aklın dürtüsel bütünlük kurma eğilimini karşıladığı görülmektedir. Tanrı'nın varoluşu zorunludur çünkü "sonsuzluk", "yücelik" veya "her şeyden üstün olma" sıfatları Tanrı gibi sonsuz, yüce ve her şeyden üstün (muktedir) bir varlığın varoluşuyla mümkündür. Empirik varlık alanında hiçbir şey yoktur ki "mükemmel" olabilsin; dünya daima bozulmanın, dağılmanın, kaosun, entropinin yeridir. Fakat Descartes empirik dünyanın kusurlu doğasına karşılık -ve ona rağmen- yine de insan zihninde kusursuzluk kavramının varoluşuna vurgu yaparak bu tür kavramların ancak bir Tanrı'yla beraber -ve onun vasıtasıyla- zihinde bulunacağı görüşünü belirtmiştir.¹⁶¹

¹⁵⁹ Kant, I. (2004). Felsefi Teolojiye Giriş (s.148). Çev. M. S. Reçber. Felsefe Dünyası Dergisi. 40: 148 - 164.

¹⁶⁰ Descartes, E. (2015). Meditasyonlar (s.63). Çev. Ç. Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

¹⁶¹ Altuner, İ. (2012). Descartes Felsefesinde Tanrı - Varlık ilişkisi (s.35). İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 2: 31 - 48.

Descartes "Tanrı'nın bilgisine erişmeden önce "bilgi"nin varoluşu hakkında derin ve kökten bir şüphe duymaktadır. Onun bir bilginin hakikati hakkında tesis etmiş olduğu nitelikler "açık" ve "seçik" olmaktır; yani bir bilgi ne kadar açık ve seçikse o kadar hakikidir. Ve hatta esasen hakkında kuşku duyulamayacak kadar açık ve seçik olmayan bilgi, bir bilgi değil yalnızca bir söylem olabilir. O halde bu nitelikler (açık ve seçik olmaklık) aynı zamanda bir bilgide bulunması gereken öncüllerdir. Buradan hareketle Descartes kuşkuyu araçsallaştırarak cogitoyu tanımlamış ve ardından cogito üzerinden "Tanrı" kavramını değerlendirmiştir. İnsan zihninin bağımsızlığını ve bireyselliğini ilan eden Cogito'nun ardından Tanrı'nın Descartes metodolojisine dahil edilmesi onun modern felsefeyle olduğu kadar aynı zamanda Skolastik gelenekle kurduğu bağı da gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla Descartes'ın Tanrı idesini ele alış biçimi de Skolastik geleneğin önemli iki ismine, Aquinalı Thomas ve Anselmus'a işaret etmektedir.¹⁶² Aquinalı Thomas Tanrı'nın ispatında nedensellik ilkesini merkeze yerleştirerek a posteriori bir açıklama sunmayı hedefler. Deterministik süreçlerle işlemekte olan evrende bir oluş -veya varlık- daima başka bir oluşa -veya varlığa- neden olmakta ve bu döngü nihai bir "son" varlığa gelinceye kadar sürmekteydi. Neden-sonuç ilişkisiyle oluşturulan bu döngüsel süreç bir "ilk neden"e ihtiyaç duymaktaydı ki böylece nedensellik zincirini meydana getiren ilke belirlenebilirdi.

Descartes Thomas Aquinas'a ait a posteriori Tanrı ispatını insanın zihninde var olan kavramsal dizgeye uygulamış ve sahip olduğumuz bazı kavramların Tanrı'nın varoluşu nedeniyle zihnimizde bulunduğu düşüncesini ifade etmiştir.¹⁶³ Bu durumda Tanrı kavramlara olanak tanıyan bir prima principia ve prima causa'dır.¹⁶⁴ Descartes'a göre duyumsanan empirik varlık alanı zaman zaman insanı yanıltabilir, bu sebeple bilginin sahip olması gereken açık ve seçik olma öncülünü yerine getiremez; o halde sahip olunan kavramları empirik varlık alanından soyutlayarak insan zihnindeki asıl köklerinde aramak gerekmektedir. Metafizik ve öteki bilimlerin Tanrı tarafından insan zihnine bahşedilmiş idelerle ve onların dedüksiyonuyla mümkündür.¹⁶⁵ Metafiziğe olanak tanıyan bu doğuştan ideleri (idea innatae) empirik varlık alanından elde etmek mümkün değildir, fakat yine de insan zihni bu idelere sahip olarak dünyaya gelir. O

¹⁶² Aydoğan, E. (2013). Descartes Metafiziğinde Tanrı Problemi (s.93). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 50: 91 - 100.

¹⁶³ a.g.e. s.94.

¹⁶⁴ "İlk ilke" ve "ilk neden".

¹⁶⁵ Altuner, İ. (2012). Descartes Felsefesinde Tanrı - Varlık ilişkisi (s.36). Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 2: 31 - 48.

halde Tanrı bu doğuştan ideleri insan zihnine yerleştirmiştir; -nedensellik zincirini ilerletmek gerekirse- o halde Tanrı vardır.

Descartes Tanrı ispatında ikinci bir adım olarak Anselmus'un kanıtını kullanmıştır. "Tanrı" kavramı ontolojik olarak varoluşu kendi kavramsal ve ilkesel yapısında kapsamaktadır, başka bir deyişle Tanrı var olmak zorundadır çünkü Tanrı'nın varoluşu Tanrı kavramının ayrılmaz bir parçasıdır.¹⁶⁶ Bu sebeple "Tanrı vardır" cümlesi analitik bir önermedir; var olmak fiili Tanrı öznesinde doğrudan kapsanır. Ontolojik kanıt teolojik kozmoloji felsefesinde kullanan Spinoza "Tanrı vardır" önermesinin analitik oluşunu "töz" kavramı çerçevesinden yeniden değerlendirmiştir. Spinoza'ya göre evrende tek bir töz vardır ve o töz Tanrı'dır.¹⁶⁷ Spinoza tözü "kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şey" olarak tanımlamıştır.¹⁶⁸ Yalnızca Tanrı bu sıfatları ve nitelikleri taşıyabilir, o halde evrende var olan tek bir töz vardır (Tanrı); onun dışında var olanlar yalnızca bu tözün sıfatlarıdır. Tanrı mutlak bir şekilde var olarak, kendi varoluşunun sonsuz sıfatlarıyla beraber doğayı, yani "Natura Naturata"yı yaratır. Tanrı sonsuz sıfatlarının dolayımından türeyen doğayı doğalaştıran ve bu süreçte kendisi de doğaya tâbi olan mutlak varlıktır.¹⁶⁹ Buradaki tabilik Natura Naturata'ya kıyasla kendi kendisinin nedeni olarak, başka hiçbir varoluşa ihtiyaç duymayan bir tabiat içerir. O halde doğaya tâbi olan Tanrı doğaya içkin ve aynı zamanda doğanın kendisidir çünkü doğa Tanrı mutlak tözünün sonsuz sayıdaki sıfatlarından doğmuştur.

Spinoza'nın doğaya içkin ve doğayı "doğa" olarak tanımlanabilir kılan Tanrı düşüncesi Kant'ın öngördüğü insan aklının tamlık kurma eğiliminin bir sonucudur. Spinoza doğa kavramını, onu doğalaştıran Tanrı'nın kendisini de içine alacak bir biçimde genişletmiştir. Böylece Tanrı'nın kavranışı aynı zamanda kozmostaki mutlak birliğin kavranışına dönüşür; Kantçı terminolojiyle aklın mantıksal ve aşkın kullanımı sonucu koşulsuz bütünlük, Spinoza tarafından doğa ve tanrı özdeşliğinin kurulmasıyla sağlanmıştır.

¹⁶⁶ Aydoğan, E. (2013). Descartes Metafiziğinde Tanrı Problemi (s.99). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 50: 91 - 100.

¹⁶⁷ Kahveci, K. (2019). Bir Töz Metafiziği Tartışması: Leibniz'in Spinoza Eleştirisi (s.227). Kaygı Dergisi. 18(1): 225 - 239.

¹⁶⁸ a.g.e. s.226.

¹⁶⁹ Spinoza, B. (2014). Etika (ön.XXIX). Çev: Ç. Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Spinoza'nın çağdaşı olan Leibniz ontolojik kanıtın Spinoza tarafından panteist bir formda değerlendirilişini eleştirmiş ve Tanrı varlığının ispatını onun "mükemmel" oluşunda aramıştır.¹⁷⁰ "Mükemmel" kelimesi aynı zamanda "sınırsızlık" ve "sonsuzluk" kavramlarını da kendi semantik mantığı içerisinde taşır. Bu sebeple "mükemmel" kavramını tanımlamak mümkün değildir; "tanımlama" sürecinde daima ihtiyaç duyulan bir sınır çizgisi bulunmaktadır. O halde mükemmel olanlar arasında özdeşlik veya uyumsuzluk aramak eşit derecede olanaksız olacaktır; keza "mükemmel" olan bir tanımdan yoksundur. Leibniz bu akıl yürütmeden yola çıkarak "mükemmel" oluşun bir çok özne tarafından içerileceği ve öznelerdeki bu mükemmelliğin tek ve üstün bir özne tarafından kapsanması gerektiği sonucuna varmıştır; ve o özne de Tanrıdır.¹⁷¹

Leibniz Etika değerlendirmesi sonrasında monadlar metafiziğini ortaya koymuştur. Ona göre evren monad adını verdiği atomlardan oluşmaktadır. Monadlar varoluşa gelmeden önce Tanrı'nın idrakında henüz aktüalite kazanmadan içerilmektedir. Varlık ya da madde, onu oluşturan her bir monadla beraber Tanrı'nın müdrikesinden türeyen oluşumlardır; bu sebeple Tanrı ve kozmos, kainatı oluşturan monadlar özelinde ilişkilendirilmiştir. Leibniz "toplam realite yalnız Tanrısal bir aktüelleştirmenin aşkın doğrulamasıyla mümkündür" demektedir.¹⁷² Tanrı empirik gerçekliği soyut atomlar olan monadların vasıtasıyla mümkün kılmış ve bu realiteyi kendi Tanrısal potansiyelini aktüaliteye dökmesiyle gerçekleştirmiştir. Tanrı kozmosta var olan her bir parçayı kendi tamlık ve mükemmeliğinde içerir, bu sebeple Tanrı'nın dolayımıyla varlık kazanan madde onun tamlık ve mükemmelliğinden pay almıştır. Kant ekseriyetle Leibniz ve Wolff tarafından ele alınan bu felsefi akıl yürütmesine "kozmeteoloji" adını vermiştir.¹⁷³ Kozmeteolojiye göre empirik varlık alanında bulunan bir tecrübe nesnesinden yola çıkılarak Tanrı'nın varoluşunu ispatlamak istenmiştir. Descartes ve Spinoza'da korunan ontolojik kanıt Leibniz ve Wolff'a gelince kuşku duyulacak bir akıl yürütmesine dönüşmüştür. Wolff'a göre Tanrı'nın varlığı onun kavramsal yapısının zorunlu bir sonucu değildir; yalnızca empirik varlık alanında bulunan maddenin olumsal oluşu, olumsal olmayan mutlak bir Tanrı varlığını

¹⁷⁰ a.g.e. s.233.

¹⁷¹ a.g.e. s.234.

¹⁷² Çınar, A. (2003). Leibniz'de İman Akıl İlişkisi (s.234). Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1: 233 - 248.

¹⁷³ Kant, I. (2004). Felsefi Teolojiye Giriş (s.156). Çev. M. S. Reçber. Felsefe Dünyası Dergisi. 40: 148 - 164.

gerektirir. Empirik varlık daima tecrübeyle ilişkili olarak değişim ve dönüşüm halindedir, bu sebeple onun varoluşsal durumu daima olumsaldır. Fakat yine de bir varlığa "varlık" dediğimize göre onun var olması kaçınılmaz olmuştur. Yani bütün olumsallığına karşılık varlık onu zorunlu olarak varlığa getirecek mutlak bir zemine ihtiyaç duyar ki o da Tanrı'dır. Wolff olumsal varlığı zorunlu olarak varoluşa getiren mutlak zemini Tanrı olarak tanımlamıştır.¹⁷⁴

¹⁷⁴ a.g.e. s.159.

3.1.3. Kant'ta Ruh, Kozmos ve Tanrı

a) Saf Aklın Paralojizmi: Ruh İdesi

Kant Transendental Diyalektik bölümünde yer alan Saf Aklın Paralojizmleriyle beraber geleneksel metafiziğin hatalı ruh öğretisini, sahip oldukları argümanlarla beraber eleştirir. Kant rasyonel psikoloji tarafından ruha atfedilen bazı niteliklerin esasında hatalı birer çıkarım olduğunu göstermek ister. Kant öncesi kaynağını Wolff ve Descartes'ta bulan rasyonel psikoloji ekseriyetle Wolff tarafından ruh öğretisinde konumlandırılmıştır. Wolff ruhun epistemolojisi konusunda rasyonel ve empirik olmak üzere iki tür yaklaşım önermiştir. Empirik psikoloji ruhu empirik bir varlık olarak değerlendirmekte ve ruhun niteliklerini araştırmaktadır. Rasyonel psikolojiye Wolff'a göre ruhun empirik bir şekilde sunulmayan niteliklerini atıfta bulunarak bir tür ruh metafiziği araştırması önerir. Bu sebeple Wolff için rasyonel psikolojinin ruhun tecrübeye konu edilemeyen, fundamental ve metafizik yönlerini incelediği söylenebilir.

Kant'a göre paralojileri meydana getiren rasyonel psikoloji öğretisi temelde üç problematik etrafında şekillenir: I. Ruh ve beden arasında dolaysız bir ilişki ve etkileşimin olanağı, II. Eğer ki bir ilişki varsa bu ilişkinin başlangıcı ve sonu (bedenin ölümü ve ruhun bedenden ayrılması), III. Bedeni terk eden ruhun gelecek vaziyeti.¹⁷⁵ Kant bu üç nihai problemin aklın hatalı çıkarımları olarak değerlendireceği paralojilerle görünürde cevaplanabildiğini düşünüyordu. Rasyonel psikoloji öğretisi ruha, ruhun kalıcılığını varsayacak bazı nitelikler yüklemiştir. Akıl ruh öğretisini tecrübeye konu edilecek empirik bir öge olarak değerlendirir ve ruha karşı empirik var olanlara atfedilen bazı özellikleri tanımlar. Fakat Kant'a göre Ruh -ve benzer şekilde Ben- empirik var olanlar arasında yer almaz; bu sebeple de onu anlama yetisinin kavramlarıyla beraber düşünmek ve koşullu olanın dizisini "ruh" kavramına uygulamak olanaksızdır. "Ben" olarak ruh yalnızca tecrübenin zemini olarak yer alır. Fakat bu süreçte onu bir tecrübe nesnesi olarak ele almak paralojileri ortaya çıkaracaktır.

Kant öncesi geleneksel metafizik anlayışı ve rasyonel psikoloji ruhun zaman içerisinde değişmeden kalabilen, yalın bir töz olduğu düşüncesini taşıyordu. Ruh parçasız -e.d.

¹⁷⁵ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A384). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

yalın- bir töz olarak ayrışmayı ve dağılmayı gerçekleştiremeyeceği için fiziksel bedenin doğal süreçler sonucu varlığını yitirmesinden sonra bile sürekliliğini sağlayacaktır. Kant'ın "keskin görüşlü filozof" olarak nitelendirdiği Mendelssohn¹⁷⁶ yalın bir varlık olarak ruhun varoluşsal sürecinin asla sonlanamayacağını düşünüyordu. Yok olmak ya da yitip gitmek için gereken zamansal süreç dizgesel bir anlar birliğine gereksinim duymaktadır. Başka bir deyişle bir varlık tek bir anda var olup, bir başka tek bir anda son bulamaz; yok oluş ancak parçalı bütünün her bir parçasının varoluşunu sonlandırmasıyla mümkündür. Fakat ruh yalın e.d. parçasız bir doğaya sahip olarak bu dizgesel süreci kendi üzerinde mümkün hale getirememektedir. O halde ruh asla yok olamaz veya sonlanamaz; ya da buradan doğrudan çıkarsanabilecek bir mantıksal sonuç ışığında söylenebilir ki ruh ölümsüzdür. Ruhun yalın ve cismani varoluştan yoksun doğası gereği ruh yok oluşu gerçekleştiremez. Fakat Kant'a göre yalın bir varlık olarak nitelenen ruhun yok oluşu yalnızca parçaların varlığını sonlandırmasıyla değil, aynı zamanda var olan tek bir parçanın -bu durumda yalın "ruh"- sahip olduğu olgusalılık derecesinin aşamalarla yitmesiyle de gerçekleşebilir.¹⁷⁷ Ruhun olgusalılığı ve kendilik bilinci öteki bütün yetilerde olduğu üzere bir olgusalılık derecesine sahiptir.¹⁷⁸ O halde ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi daha ilk adımda eleştiri içerisinde yara almış görünmektedir.

Kant Transendental Diyalektik bölümünde saf aklın paralojilerini dört başlık altında toplar: Bunlar tözsellik, yalınlık, kişilik ve ideallik paralojileridir. Bunların her biri kaynağını rasyonel psikolojide ve geleneksel skolastik düşün dünyasında bulan yaklaşım biçimleridir.

Tözsellik Paralojizmi

1. Öncül: Bütün yargı ve tasarımların faili Ben yalnızca bir özne olarak var olabilir; o halde Ben bir tözdür.
2. Öncül: Ben yalnızca saf bir kendilik olarak yer alır ve kendi öznel varlığı dışında başka hiçbir şeyin yüklemi veya niteliği olamaz.

Sonuç: O halde bütün tasarımların öznesi, düşünen bir ruh olarak Ben bir tözdür.¹⁷⁹

¹⁷⁶ a.g.e. (B414).

¹⁷⁷ a.g.e. (B414).

¹⁷⁸ a.g.e. (B415).

¹⁷⁹ a.g.e. (A349).

Ben düşüncenin ve tasarımın faili olarak daima zemin konumunda bulunmalıdır. Her düşünce bir özneyi gereksinir. Tasarımı mekansallaştıran Ben ise kendi varoluşu dışında bir yüklem olarak tasarımda yerini alamaz. Bu sebeple "Ben" kendini daima bir töz olarak ele alır. Bu çıkarım temelde geleneksel metafiziğin töz anlayışına dayanmaktadır. Geleneksel metafizik tözün bütün maddi var olanların temelinde yer alan kalıcı, değişmez bir yapı taşı olduğu görüşünü paylaşıyordu. Fakat Kant Saf Aklın Eleştirisi'nin Transendental Analitik bölümünde "töz" kavramını saf a priori bir kategori olarak tanımlamıştır. Töz kavramı tıpkı öteki saf kavramlarda olduğu gibi görüde bulunan çokluya erişmeden, e.d. empirik varlık alanından elde edilen herhangi bir duyum olmaksızın boş bir kavramdır. Anlama yetisinde bulunan saf kavramların kendi başlarına otonom herhangi bir işlevleri veya mantıksal kullanımları söz konusu değildir. O halde düşünen bir ruh olarak Ben'i tözsellik kategorisi içerisinde değerlendirmek için Ben'i tecrübeye dönüştürecek empirik verisine ihtiyaç duymaktayım. Ancak bu şekilde tözsellik kategorisi Ben ile birlikte düşünülebilir. Fakat Kant'a göre Ben kuşkusuz bütün tasarımlara eşlik eden fakat kendi kendisinin bir tasarımını oluşturamayan, e.d. tecrübeyle elde edilemeyen öznel bir varlıktır.¹⁸⁰

Kant örneğini Descartes'ta bulan ve ruhu tözselleştiren bu akıl yürütmeyi hatalı bir çıkarım olarak değerlendirmiştir. Kartezyen felsefeye göre düşünen varlık olanaklı tüm yargıların saf bir öznesidir ve bu özne başka hiçbir şeyin yüklemi haline dönüşemez.¹⁸¹ O halde herhangi bir yükleme ihtiyaç duymadan varlığa gelen mutlak özne ruhtur ve ruh bu sebeple bir tözdür. Fakat Kant töz, mutlak ve bir olma gibi niteliklerin kategoriler aracılığıyla görüye eklendiği görüşünü ifade etmiştir. Tözün töz olabilmesi için onun mutlak bir kalıcılığa sahip olması gerekir ki o kalıcılık da yalnızca empirik varlık alanı içerisinde belirlenmiş olur.¹⁸² Fakat bir özne olarak Ben'in herhangi bir çoklusu tecrübeye verilmemiştir, o halde özne hususunda anlama yetisi bir tasarımda bulunamaz. Kant'a göre anlama yetisinin bütün işlevi transendental özne aracılığıyla -ve onun sayesinde- gerçekleştirilebilir. Fakat Ben öznesinin bu mantıksal önceliği ve kullanımı dışında bilgisi mümkün olamaz.¹⁸³ O halde düşünen bir ruh olarak Ben'in tözselliği bir paralojidir.

¹⁸⁰ a.g.e. (A350).

¹⁸¹ a.g.e. (A347).

¹⁸² Kant, I. (2011). Prolegomena (s.88). Çev. I. Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

¹⁸³ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A351). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant saf Ben'de bir tür tözsellik sanrısı ortaya çıkaran şeylerden biri olarak "düşünüyorum" önermesini de alternatif bir yol olarak ele almıştır.¹⁸⁴ "Düşünüyorum" söz konusu edildiğinde saf Ben daima fail e.d. özne olarak ele alınır. Yargı ve temsillerin inşasına olanak tanıyan daima özne konumundaki saf Ben'dir. Bütün yargılarda belirleyici olan özne hiçbir zaman bir yüklem olarak konumlandırılmaz. Fakat yine de buradan hareketle öznenin tözselliğine yönelmek hata olur; "töz" olma kipi Kant için a priori bir kategoridir ve transendental ideal olana aittir. Fakat yargı ve temsillerin öznesi olan bu biricik birliğin e.d. saf Ben'in transendental ideal olana önceliği vardır. Töz olma kategorisi daha faaliyet göstermeden önce saf Ben apersepsiyonu gerçekleştirir; kendini idrak eder. Eğer bu birlik saf bilinci saf Ben üzerinde tamamlanmış olmasaydı tözsellik kategorisi (ve elbette öteki form ve kategoriler) faaliyet gösteremezdi. Tözsellik kategorisi de saf Ben'in bu saf birliği neticesinde özne tarafından nesne üzerinde kiplik oluşturur. O halde saf Ben'in temsil ve yargılar üzerindeki bu fail konumu onun tözselliğine gönderimde bulunamaz.

Ruhun tözselliği hatalı çıkarımını meydana getiren süreç kategorilerin zeminsel birliğinin öznenin bir nesne olarak tesis edilmesi için gereken görüsel malzemenin yerini almasıdır.¹⁸⁵ Bu saf Ben birliği anlama yetisi işlemine sokularak töz kategorisi etrafında değerlendirilir. Fakat bu süreç tümüyle hatalı bir yönelimi işaret eder; töz kategorisi -tıpkı öteki kategorilerde olduğu gibi- yalnızca tecrübe nesnesine uygulanabilir. O halde ruhun tözselliği düşüncesi daha en başında bir yanılığın, hatalı bir sürecin sonucudur.

Kant'ın ruhun tözselliğini hatalı bir çıkarım olarak değerlendirişi esasen bu tözsellik fikrinden ruhun ölümsüzlüğü meselesine yapılan atılım sebebiyledir. Kritik öncesi çalışmalarına bakıldığında Kant'ın saf bir Ben'lik olarak ruhtan bir töz olarak bahsettiği görülebilir.¹⁸⁶ Fakat birinci kritikte beraber Kant'ın kaynağını Descartes ve Leibniz'de bulan ruhun tözselliği düşüncesinden koptuğu açıktır. Ruhun tözselliği ancak bir şekilde olanaklı görülebilir; ancak buradan ruhun doğal süreçlerde yok olmayan, ölümsüz, kalıcı bir niteliğe sahip olduğu sonucu çıkarılmazsa.¹⁸⁷

¹⁸⁴ a.g.e. (B407).

¹⁸⁵ a.g.e. (B422).

¹⁸⁶ Marshall, C. (2010). Kant's Metaphysics of the Self (s.10). *Philosophers Imprint Journal*. 10 (8).

¹⁸⁷ Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (A350). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Yalınlık Paralojizmi

1. Öncül: Varoluşsal etkinliği birden fazla kavramın faaliyeti sonucu gerçekleşmeyen şey yalındır.

2. Öncül: Düşünen bir ruh olarak Ben varoluşunu birden fazla kavrama ihtiyaç duymaz.

Sonuç: O halde düşünen bir ruh olarak Ben yalındır.

Bir özne olarak Ben veya düşünen bir özne olarak ruh, daima kendi düşünme eylemine zemin sağlar ve onu mümkün kılar. Düşünen özne düşünce içerisinde tasarımı gerçekleştirirken onun mekansallığı ayrışmadan daima düşünceye eşlik etmektedir. O halde "düşünüyorum" önermesi yalnızca aynı ve tek bir özneyle mümkündür. "Düşünüyorum" nesnesi konumunda olan düşünce varlığı farklı özneler tarafından temsil edilebilir ya da paylaştırılabilir görünse de bu önermenin öznesi olan Ruh ya da Ben bölünemez ve paylaştırılmazdır. "Düşünüyorum"un nesnesi daima değişebilir fakat öznesi müstakil bir benliğe gönderimde bulunmakla yükümlüdür. Aksi halde Ruh kendi zamansal birliğini sağlayamaz ve görüdeki çokluyu sentezleyemez. O halde "düşünüyorum" önermesinin dolayısıyla birlikte Ben'in bölünebilir bir çokluğa sahip olmadığı anlaşılmalıdır ki buradan da yalınlık çıkarımına olanak sağlanır.

Burada söz konusu edilen yalınlık onun saf belirlenimi dışında dışsal hiçbir çoklunun ona atfedilmediği ve hiçbir empirik cismani varoluş kipine sahip olmadığının bir ifadesidir. Ruh eklektik olmayan, katışıksız, parçasız, vücutsuz bir varlıktır.¹⁸⁸ Ruhun yalınlığı onun daha kavramsal yapısında doğrudan saklanıyor olmalıdır. Kant'a göre öznenin yalınlığı hali hazırda düşünme eyleminde biçimsel olarak saklanır.¹⁸⁹ "Düşünüyorum"a eşlik eden kendilik idrakı olarak apersepsiyon Ben'de var olduğu varsayılan yalınlığı dolaysızca ona atfeder. Apersepsiyon saf Ben'in tekilliğini ve biricikliğini hali hazırda kendi mantıksal varoluşu içerisinde tanımlar. Saf Ben biricik olarak bütün tasarımlara eşlik etmelidir ki ancak o zaman görü çoklusu tek bir zemin -veya merkez- etrafında toplanabilsin. Saf Ben biricik özne olarak "özneler" birliğini dışlar; zamansal ve zeminsel olarak temsili mümkün kılan çokluyu bir araya getirir. Kant'a göre bu sebeple öznenin yalınlığı daha en baştan varsayılır; o halde yalınlık kipi

¹⁸⁸ a.g.e. (B414).

¹⁸⁹ a.g.e. (A355).

analitik bir çıkarımdır.¹⁹⁰ O halde Kant'ın "bütün diyalektik çıkarımların Akhilleus'u"¹⁹¹ olarak tanımladığı yalınlık paralojizmi temelde rasyonel psikoloji içerisinde yer alan "düşünüyorum" eyleminden ve ruhun bölünemezliği fikrinden doğmaktadır. Fakat nasıl ki öznenin tözselliği tecrübenin konusu olamıyorsa benzer şekilde özne tözünün yalınlığı da tecrübenin konusu haline getirilemez, bu sebeptir ki öznenin yalınlığı tözselliğinde olduğu gibi bir bilgi nesnesine dönüştürülemez. Şayet öznenin niteliksel doğasıyla beraber ona ait herhangi bir varoluşsal bilgi bilişe sunulmamıştır.¹⁹²

Kant esasen ruhun onu maddi, cisimsel empirik alan dışında tutan bu yalınlık niteliğini tümüyle reddetmez. Düşünen bir özne olarak ruhun empirik varlık alanında bulunan kütesel cisimlerden ayrı bir niteliksel yapısı bulunmalıdır. Rasyonel psikoloji bu şekilde ruhun cisimsel olmadığı kanaatinde birleşmiştir. Bu kanaate yol açan düşünme biçimiye öznenin yalın bir töz oluşudur. Fakat Kant düşünen özneye empirik olanı birbirinden ayıracak yeni bir yol ayırımında bulunmuş ve düşünen öznenin cisimsel olamayacağı kanaatini transendental felsefesi içinde tanımlamıştır. Özne hiçbir zaman dış duyunun bir nesnesi olamaz¹⁹³, daima bir saf bir temsil yoluyla varoluşu kendisine verilidir. O halde yalın ruhun doğası maddi cisimden tümüyle ayrılır; bu ayrıma iki farklı varlık türünün bilgisi de dahildir. Ruhun yalın doğası böylece Kant için anlama yetisi kavramlarından uzak tutularak kabul edilebilir bir hal alır. Fakat yine de "ruh yalındır" önermesi tecrübeden doğan bir bilgi değildir.

Kişilik Paralojizmi

1. Öncül: Farklı zaman aralıklarında, farklı anlarda kendini gösteren Ben'lik zamansal özdeşliğinin farkında olarak bir "kişi"dir.

2. Öncül: Ruh bu zamansal akışta özdeşliğini korur.

Sonuç: O halde Ruh bir "kişi"dir.

Zaman içerisinde her şey daima devinen, değişen ve dönüşen bir doğaya sahiptir. Anlama yetisi empirik varlık alanında bulunan "şey"lerin özdeşliğini zamansal anların akışı sırasında onlara ait kalıcı olanı belirleyerek gerçekleştirir. Algılanan empirik

¹⁹⁰ a.g.e. (B408).

¹⁹¹ a.g.e. (A351).

¹⁹² a.g.e. (A356).

¹⁹³ a.g.e. (A358).

öğenin T1 zamandaki haliyle T2 zamandaki hali, bu iki zamansal aralığı ortak bir unsurda birleştirmek üzere özdeş kabul edilmelidir. Buna benzer şekilde Ben'lik de farklı zamansal anlarda görüye zemin oluşturarak var olur. Fakat öznenin T1 zamanındaki yaşantıyı T2 zamanındaki yaşantıya taşıması ve iki apayrı anın arasındaki ilişkiselliği belirlemesi için oluşturduğu zeminin ortak olması gerekmektedir. Fakat özne bu zemin ortaklığını, e.d. altta yatan, görüyü önceleyen Ben özdeşliğini nasıl tesis eder? Kant saf bir temsil yoluyla özbilincini gerçekleştiren Ben'liğin içsel duyunun bir biçimi olarak zamanla ve zamanın ardışık dizilişiyle temsil edildiğini düşünür. Bu temsilden doğan Ben'in zamansal çokluğu yine Ben algısının içinde taşınır ve özdeşlik sağlanır.¹⁹⁴ Düşünen bir ruh olarak Ben bir empirik varlığın temsili sırasında, o varlığın içinde bulunduğu T1 anı T2 anını art arda sıralamak ve farklı anlar arasındaki bağıntıyı tesis etmekle yükümlüdür. Bu eylemin gerçekleşmesini mümkün hale getirence iki ana da eşlik eden zeminin, Ben'in ortak oluşudur. O halde Ben'in nesneyi kurmak için gereken çokluğu bir arada tutan bir zamansal özdeşliği bulunmalıdır. Ben bu özdeşliği kendi özbilinci içerisinde dolaysızca bulur.¹⁹⁵ Fakat Kant Ben'de sağlanan bu özdeşliğin Ben'in nesnelliğini belirlediği çıkarımını reddeder. Ben'deki özdeşliğin algılanması esasen iç duyunun formu olan zamana bağımlıdır, o halde bu özdeşliği kurmak için de zaman formunu işleyecek görü malzemesine ihtiyaç duyulur. Özne kendi özdeşliğini kurmak için kendisini bir görü nesnesine dönüştürerek izler. Fakat bu durumda öznenin kendi görüsel karşılığı özbilincine ait bir duruma işaret etmez; kendi kendisini yalnızca bir deneyim ve kurulmuş bir nesne olarak ele alır.

Empirik varlık anlama yetisini aktif hale getirecek duyuşal malzemeyi ona sunar, böylece temsil gerçekleşir. Fakat özne ya da Ben empirik varlık alanından azade bir varoluş olarak anlama yetisine ulaşacak duyuşal veriyi ortaya çıkaramaz. Bu sebeple dışsal empirik bir varlığın farklı anlardaki özdeşliğiyle öznenin kendi özdeşliğini algılama biçimi de farklı olacaktır. Kant öznenin bir kişi olarak tanımlanmasını, onun tözselliğinde ve yalınlığında olduğu gibi transendental bir pota içerisinde kabul edilebilir bulmaktadır.¹⁹⁶ Özne apersepsiyon dahilinde zamansal dizilişte kendisini özdeş olarak temsil edebilir ve bu temsil onu kişilik kavramıyla tanımlayabilir. Tıpkı öznenin yalınlığında olduğu gibi onun özdeşliği de analitik olarak çıkarılabılır. Saf

¹⁹⁴ a.g.e. (A362).

¹⁹⁵ a.g.e. (A363).

¹⁹⁶ a.g.e. (A366).

Ben idrak ettiği bütün çokluya karşı kendi özdeşliğini muhafaza etmeyi başarır.¹⁹⁷ Kant açısından öznenin bu konumu pratik kullanım açısından değerli ve yeterli görülür. Fakat bu bilgi daima a priori bir formda olmalı ve saf bir temsil yoluyla elde edilmelidir. Saf Ben'in özdeşliği bu noktada değerlendirildiğinde onda empirik bir kişilik zannı ortaya çıkmaz; nedir ki Kant'ın atıfta bulunduğu kişilik kipi saf Ben'in zeminsel özdeşliğinden doğan bir çıkarımdır ve doğrudan saf Ben'in saf temsiline gönderimde bulunur.

İdeallik Paralojizmi

1. Öncül: Varoluşunu yalnızca algı yoluyla dikte eden ögenin varlığı kuşku doğurur.
2. Öncül: Empirik varlık alanında bulunan öğelerin algısı dolaysızca verili değildir. Onların varoluşu ancak algı ve duyum yoluyla tasarlanır.

Sonuç: O halde empirik varlık alanında bulunan bütün öğelerin varoluşu kuşkuludur.¹⁹⁸

Kant empirik varlık alanında bulunan öğelerin varoluşları hakkında ortaya çıkan bu şüphecî tavrın nedeni olarak aynı varlıkların ideallliğini işaret etmektedir. Empirik alana atfedilen bu idealizmin nedeni varlıkların ancak saf akıl kavramları ve formlarıyla temsil ediliyor oluşudur. Bu temsilin sonucu varlık bir nesneye dönüşür ve empirik varlığın bilgisi mümkün hale gelir. Kant transendental felsefesi içinde empirik olanın bilgisine başka hiçbir yolda olanak tanımaz. O halde bu noktada empirik olanın empirik varlık alanı içindeki ontolojik mahiyeti dolaylı bir sürecin ellerine bırakılmış görünmektedir. Özne zihninde canlanan tasarımdan kuşku duyamaz fakat o nesnenin dolaylı algısından kuşku duyabilir ki bu da idealizmi ortaya çıkarır. Bu tür idealizm Kant'a göre duyumun ve algının kökeni olan empirik varlığın kesinliğini yadsıyan değil, yalnızca onun bilgisinin dolaysızca elde edilemeyeceğini savunan türden bir idealizmdir.¹⁹⁹ Kant'ın tanımladığı bu idealist tanımına göre empirik varlığın bilgisi dolaylı bir şekilde elde edilmesi sebebiyle daima gölgede kalacaktır. Kant "Öyleyse dış şeyleri gerçekte algılayamam ama yalnızca varoluşlarını iç algımdan çıkarsayabilirim."²⁰⁰ demektedir. İç algıda meydana gelen tasarımın kaynağı ve nedeni

¹⁹⁷ a.g.e. (B409).

¹⁹⁸ a.g.e. (A367).

¹⁹⁹ a.g.e. (A369).

²⁰⁰ a.g.e. (A396).

olarak o tasarımın empirik algısı işaret edilebilir fakat Kant'a göre bu yeterli olmayacaktır. O halde tasarımları oluşturan ve ona olanak tanıyan empirik algının kesinliği ve kaynağı şüpheli görünmektedir.

Kant empirik öğede bulunan idealizmi transendental ve empirik olmak üzere iki tür idealizm üzerinden tanımlamıştır. Transendental idealizm Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi içerisinde belirlediği sınırlara işaret etmektedir; tasarıma eşlik eden uzay ve zamanla beraber ona olanak tanıyan görü empirik olanın (kitapta geçen şekliyle "kendinde şey"in)²⁰¹ koşulu değildir. Kant transendental idealizm noktasında nesneyi (object) anlama yetisinde inşa edilen konstrüktif bir oluşum olarak ele alır. Bu başlık altında kendinde şey olan empirik varlığın ontolojik niteliğinden ve mahiyetinden söz edilemez. Uzay ve zaman formları ve nesneyi meydana getiren bütün eklektik kavram ve yetiler hissetme ve anlama yetilerince ona atfedilmiştir.

Kant transendental idealizme karşıt olarak transendental realizmi tanımlar. Transendental realizm Kant'ın insan zihni içerisine yerleştirdiği uzay ve zaman formlarının kendinde şeyler olarak belli bir hakiki varoluşa sahip olduğu, e.d. reel varlıklar olduğu iddiasında bulunur. Uzay ve zaman formları bu tür realizme göre birer "form" değil, kendi varoluşları bulunan, algıdan bağımsız varlıklardır. Dolayısıyla uzay ve zamanla ve onun mekansallığında varoluşa gelen bütün varlıklar nesnel gerçekliğe sahiptir. Transendental Realizmin bu yaklaşımı temelde empirik öğenin varoluşsal mahiyetinin insan zihnindeki tasarımına bırakılması düşüncesine karşı duyduğu güvensizlikten kaynaklanmaktadır.²⁰² Anlama yetisinde sonuçlanan tasarım, geçirdiği bütün dönüşüm ve süreçlere karşılık, yine de empirik varlığın koşulu sayılamaz. Transendental idealizm empirik varlığı bir "kendinde şey"e dönüştürmüştür; bu konumda empirik varlığın zihinden bağımsız edimselliği kuşku doğurmaktadır.

Kant transendental idealizmin bu problemini çözmek için onun aynı zamanda bir empirik realist olduğu düşüncesini ortaya atar. Transendental idealist zihindeki tasarımı tek dolaysız ve kesin bilgi olarak kabul ederken aynı zamanda dışsal uzay formunun kapsamına dahil olarak Ben'e verilen çoklunun da empirik alana realist bir yaklaşım sunduğunu söyleyebilir. A priori uzay formu empirik varlığın temsilini

²⁰¹ a.g.e. (A370).

²⁰² a.g.e. (A370).

oluşturmada onu mekana tabi kılarken aynı zamanda onun dışsallığını da ifade eder. Kant Saf Aklın Eleştirisi'nin A373. kısmında uzayda karşılaşılan şeylerle empirik olarak dışsal varlıkları aynı anlamda kullandığını yazar.²⁰³ Kuşkusuz Kant uzay ve zaman formlarını hissetme yetisi içerisinde konumlandırmıştır, bu açıdan bakıldığında uzay ve zaman a priori tasarımlardır. Uzay ve zamanın etkinliği tıpkı anlama yetisi kavramlarının faaliyetine benzer şekilde duyumun varlığını gerekli kılar. O halde dışsal form olan uzayın etkinliği dışsal varlık alanındaki empirik ögenin edimselliğini de tanımlar. Çünkü Kant'a göre algı edimsel olanın algısıdır, e.d. edimsel bir biçimde empirik alanda bulunan varlık ancak algıyı ortaya çıkarabilir.²⁰⁴ Kant dışsal varlığın mahiyetini uzay formuyla açıklarken aynı zamanda uzayın akıl dışında bir varoluş sergilemediğini de sık sık tekrar eder. Uzay daima algıya müstakildir, algı dışında empirik varlık alanında uzay bulunmaz.

Dolayısıyla Kant empirik varlığın kesinliği problemine özbilinç kapsamında bir yanıt vermiştir. Kant "Hiç kuşkusuz tasarımlarımın bilincindeyimdir; öyleyse bunlar vardır ve bu tasarımları taşıyan benim kendim de varımdır" demektedir.²⁰⁵ Kant dışarda olanın, e.d. empirik varlığın mahiyetini onun tasarımından yola çıkarak belirlemiştir. Anlaşılacağı üzere Kant'ın yaklaşımı dışarıdan içeri değil, içeriden dışarı doğrudur; iç duyumdan dış varlığın pekinliği ve edimselliği tanımlanır. Bu sebeple tasarımlar olmaksızın dış varlık anlama yetisi için bir hiçtir. Dışsal empirik varlık ve içsel tasarım Kant'a göre "özbilincin dolaysız tanıklığı" ile var olur.²⁰⁶

b) Saf Aklın Antinomisi: Kozmos İdesi

Kant'a göre saf akıl nesneyi ortaya çıkaran koşullu süreci koşulsuz kavramlarla ilişki içerisine sokmakta ve böylece transendent kavramlar ortaya çıkmaktadır. Kant bu sürecin her ne kadar hatalı bir kullanıma yol açıyor olsa da kategorilerin genişletilmesi sonucu meydana geldiğini belirtmiştir.²⁰⁷ Sentezi oluşturan kategorilerin bir kısmı transendent ideleri oluşturur. O halde bu hatalı çıkarımlar da yine aklın içsel dinamikleri sonucu oluşur ve bu yüzden akla aitlerdir. Akıl verili anların toplamı içerisinde meydana gelmiş bütün bir koşullu dizgenin bütünlük istemine yanıt

²⁰³ a.g.e. (A373).

²⁰⁴ a.g.e. (A375).

²⁰⁵ a.g.e. (A371).

²⁰⁶ a.g.e. (A371).

²⁰⁷ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A410). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

vermesini beklemektedir. O halde akıl daima verilmiş olandan yola çıkarak tümlük arayışında bulunur. Bu sebeple aklın koşulsuza yönelmesi geçmiş zaman kipiyle mümkündür ve yalnızca onunla gerçekleşir.²⁰⁸ Kant aklın kozmos idesinin ulaşacağı yolun en yakın koşuldan başlayarak en uzaktaki koşula ilerleyen bir geçmiş zaman patikası olduğunu düşünüyordu. Kozmolojik ideler da dolayısıyla "in antecedentia" yani geriye yönelik bir ilerleyiş gerçekleştirir.²⁰⁹

Kant'ın zaman formuyla beraber hissetme yetisi içerisinde konumlandığı bir diğer form olan "uzay" zamandan farklı olarak art arda sıralanmış bir bütünlük içermez. Zamandaki in antecedentia ilerleyiş uzayda bir geçmiş ve gelecek bulunmayacağı için geçerli değildir. Uzaydaki bütün noktalar eş zamanlı bir biçimde var olur. Uzayın ontolojik yapısı gereği parçaları birbirine güdümlü bir faaliyet göstermez, bu sebeple birbirlerinin koşulu olamazlar. Fakat Kant uzaya da in antecedentia bir süreç atfetmek adına ona ait parçaların sınırlarının ancak bir sonraki parçayla belirlenebileceğini ifade eder.²¹⁰ Uzayın bölümleri Kant'ın örneğiyle "bir çubuktaki uzunluk birimlerinde"²¹¹ olduğu gibi birbiri ardına eklenen heterojen bir bütünlük oluşturur. Bu sebeple zamana art ardalık atfedilirken uzaya yan yanlık atfedilir. Uzaydaki varlıkların buldukları lokasyon içerisinde önce ve sonra olarak tanımlanmaları uzayın bu heterojen bölümlenişle mümkündür. Bu sebeple uzay formu içerisinde de in antecedentia ilerleyişe olanak sağlanır.

Kant için kozmolojik antinomilerin akıl içerisinde ortaya çıkışı koşulludan koşulsuza doğru bir geriye gidişle gerçekleşir. Kant akıldan doğan bu hatalı çıkarımların çelişkisini serimlemek için Saf Aklın Eleştirisi'nde dört kozmolojik sorunun birbirine tümüyle zıt olası argümanlarını Saf Aklın Antinomisi bölümünde değerlendirmiştir. Kant'ın buradaki amacı metafiziksel yaklaşımlardan doğan her iki savın da aklın geriye doğru giderek koşullu dizgeyi koşulsuz kavramlara uygulamasıyla gerçekleştiğini ve iki tarafın da eşit bir biçimde antinomilere sebep olduğunu göstermektir.

Kant'a göre kozmolojik antinomiler empirik varlık alanında bulunan ilişkiselliğin kozmos idesine uygulanmasıyla ortaya çıkmıştır.²¹² Empirik olgusal alandaki bütün varlıklar birbirleri arasında belli bir bağıntı kurmaktadır. Anlama yetisi empirik

²⁰⁸ a.g.e. (B437).

²⁰⁹ a.g.e. (B438).

²¹⁰ a.g.e. (A413).

²¹¹ a.g.e. (B439).

²¹² Wood, A. W. (2018). Kant (s.153). Çev. A. Kovanlıkaya. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

alandaki bu ilişkiselliği bağıntı kategorisiyle idrak eder ve temsili aynı ilişkisellik içerisinde kurar. Bütün empirik varlıklar ve anlama yetisinin nesnelere zamanda önce ve sonradan oluşan kronolojik bir sıra ve uzaydaki şeylerin referansına göre belirlenen bir lokasyon içerisinde temsil edilir. Ezcümle her şey bir başka şeye olan ilişkisi ölçüsünde temsil edilir. Bu ilişkiselliğin idrakında olan akıl onun işleyişini transendent bir kavram olan kozmosa uygulamak ister. Empirik alanda daima nedensellik ilkesinde hareket eden ve ilişkileri ölçüsünde belirlenen cisimler bulunmaktadır. O halde bu cisimleri ortaya çıkaran, başka bir deyişle bu nedensellik zincirini oluşturan öncesel bir neden bulunması gerekir. Buradaki temel problem bu ilk neden arayışının "sonsuzluk" kavramıyla mı yoksa bir "ilk neden" öne sürümüyle mi sonlanacağı problemidir. Kant her iki cevabın da aklın bütünlük kurma arzusu ve eğilimine yanıt vereceğini düşünür; fakat bu yanıtlardan hiçbiri yeterli tatmini sağlamaz. Kant'ın ele aldığı soruların ve getirmiş olduğu olası açıklamaların her biri kozmos idesinin farklı bir yorumunu oluşturur. Bu yorumlar birbirlerinin aksi yönünde bir akıl yürütme gerçekleştiriyor olsa da ortaya çıkışları yöntemsel olarak aynı süreci kapsamaktadır. Ve bu süreç koşullu dizinin geriye doğru bir ilerleyişle koşulsuzla uygulanması şeklinde faal olur.

Kant'ın antinomiler için getirdiği yorumların her biri kendi içinde belli bir mantıksal akıl yürütmesine sahiptir; bu sebeple her iki zıt yön de eşit derecede mantığa uygun, e.d. akla yatkın görünür. Kant esasen Transendental Diyalektik bölümünün esas anlam ve amacını antinomiler kısmında çift yönlü bir yaklaşımla açıkça ifade eder; tümüyle farklı iki sonuç önermesi eşit bir biçimde mantık sınırlarında görülebilir. Bunun sebebi söz konusu idenin bilişe ve algıya sunulan herhangi bir duyuma veya empirik veriye sahip olmayışıdır. Kozmosun sonsuzluğu, ilk neden, zorunlu varlık gibi arayışların fiziksel, empirik dünya üzerinde herhangi bir varoluşları bulunmaz, bu sebeple insan bilinci bu kavramlara tekabül eden "şey" in idrakında değildir. Söz gelimi uzayın sonsuz olduğu -ve eşit derecede sonsuz olmadığı- olgusal değildir, bu sebeple anlama yetisi bu bilginin idrakına erişemez. O halde bu soruya verilecek her yanıt bir antinomi, dolayısıyla yanlış ve aşkın bir akıl yürütmesi ortaya çıkaracaktır.

c) Saf Aklın İdeali: Tanrı İdesi

Kant Transendental Diyalektik bölümünde saf aklın son idesi olarak Tanrı'yı ele alır. Kant öncesi orta çağ Hristiyan felsefesi tümüyle Tanrı'nın varoluşuna dair ispat ve

çıkarımlarla meşgul edilmişti. Bu dönemde skolastik teoloji ontolojik ve kozmolojik kanıtlar sunarak Tanrı'yı rasyonel bir temele oturtmaya çalışıyordu. Kant Saf Aklın Eleştirisi'nin öncesinde 1763 yılında yayınladığı Tanrı'nın Mevcudiyetinin İspatlanabilmesi İçin Tek Mümkün Delil isimli yazısında skolastik teolojinin sunduğu kanıtları incelemiş ve eleştirmiştir. Kant bu incelemesinde Tanrı varlığının mevcut varlıklar vasıtasıyla ispatlanabileceğini savunuyordu. Birinci kritikte beraber Kant bu düşüncesinden tümüyle vazgeçmiş görünmektedir. Fakat yine de Kant insan aklının "mükemmel" bir varlığa ulaşma arzusunun bir "Tanrı" idealiyle olanak kazandığını; bunun yanı sıra Tanrı idesinin öteki idelere -ruh ve kozmos- kıyasla kendi bireysel varoluşunu kendi vasıtasıyla belirlediğini ifade eder. Bu sebeple Tanrı idesi kendi tanımı içerisinde kendi bireysel varoluşunu serimleyen in individuo bir kavramdır.²¹³

Tanrı kavramı esasen dünyada var olan bütün cisimsel varlıkların sahip olduğu noksanlığı karşılayan, eksiksiz, tam, mükemmel bir varlık arayışını tanımlar. Kant için akıl daima varlıkların ardındaki koşulların tümünü araştırır; e.d. o varlığı mümkün kılan bütün olanaklı senaryoların bir araştırmasını gerçekleştirir. Akıl bu araştırma sürecinde dış dünyaya bakınca görecektir ki bütün empirik varlıklar belli başlı olumlu ve olumsuz özellikleri bulunan, fakat asla tümüyle muntazam bir idealiteye sahip olamayacak kadar "kusurlu" oluşumlardır. Bu kusurlu yapıları onların sahip olduğu niteliklerin "iyi" veya "kötü" gibi kavramlarla değerlendirilmesiyle değil, yalnızca bazı niteliklerin bulunup bazılarının bulunmamasıyla ilgilidir. Söz gelimi empirik bir varlıkta bulunan bazı nitelikler -renk, koku, tat vb.- o varlığın sahip olmadığı bazı başka niteliklere de gönderimde bulunarak var olur. Burada Kant varlığın sahip olmadığı niteliklerin tümüyle kaybolmadığını, yalnızca o varlık için bir eksikliğin söz konusu olduğunu düşünür. O halde varlıkların bu kusurlu doğasındaki nitelikleri ona kazandıran ve sahip olmadıklarını da kendi doğası gereği kapsayan "kusursuz" bir varlık bulunmalıdır. Bu varlık bir ens realissimum olarak var olanlardaki realiteyi onlara kazandıran bir kaynaktır. Bu kapsayıcı Tanrı idesi bu sebeple Kant için aynı zamanda düşünmeye ait nesnelere koşulsuz birliğini oluşturur.²¹⁴

²¹³ a.g.e. (A568).

²¹⁴ Can, M. (2019). Kant'ın Düşüncesinde Tanrı Kanıtlamalarının Eleştirisi ve Saf Aklın İdeali (s.634). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 23 (2): 631 - 646.

Kant skolastik felsefenin Tanrı'yı kanıtlama şeklini üç başlık altında değerlendirir:²¹⁵I. Ontolojik Kanıt: Kant'ın birinci kritik içerisinde sıklıkla üzerinde durduğu bu kanıt türü Tanrı'nın kendi kavramsal doğası itibariyle varolmak zorunda olduğu fikrine dayanmaktadır. Tanrı kavramı kendi varoluşunu bir kesinlik olarak kapsar, bu sebeple Tanrı vardır çünkü "Tanrı" kavramı vardır.

II. Kozmolojik Kanıt: Tanrı'nın varoluşsal ispatı mevcut fiziksel varlıkların dolayısıyla belirlenmiştir. Kozmolojik kanıtta göre cisimsel varlıkların bir kaynağı ve yaratıcı bulunmak zorundadır ve bu varlığın kendi varoluşsal nedeni yalnızca kendisine bağlı olmak durumundadır. O halde kendi kendinin ve bütün cisimsel varlıkların nedeni olabilecek en yüce varlık Tanrı'dır.

III. Fizikoteolojik Kanıt: Bu kanıt türü dünyanın ve cisimsel doğanın mevcut düzeninden ve erekselliğinden hareketle ona bu teleolojik süreci atfeden bir Tanrı'nın bulunması gerektiği fikrinden yola çıkılarak oluşturulmuştur.

Kant diğer iki kanıt türünün ontolojik kanıt temelinde şekillendiğini düşünür, bu sebeple ontolojik kanıt üzerinde özel bir eğilim göstermiştir. Aksi ispatlanan ve çelişik duruma düşen ontolojik kanıt böylece diğer iki kanıt türünün de tehlikede olmasına yol açacaktır. Kant'ın ontolojik kanıtı cevabı ilkin "zorunlu" ve "en yetkin varlık" kavramının tümüyle saf aklın bir ürünü olup, edimsel hiçbir karşılığı bulunmadığı şeklinde olmuştur.²¹⁶ Skolastik felsefe "varlık" veya "varoluş" gibi eylem bildiren sıfatların Tanrı kavramından doğal bir şekilde çıkarılabileceğini düşünüyordu. Fakat bu akıl yürütmesi ancak Tanrı kavramını bu eylemleri içerecek bir biçimde tanımladıktan sonra gerçekleşebilmektedir. Söz gelimi üçgen kavramı analitik olarak üç açının kesişmesiyle ve bu üç açının iki dik açığa eşit olmasıyla gerçekleşen bir geometrik şekil olarak tasavvur edilir görünmektedir.²¹⁷ Fakat üçgenin bu tanımı yalnızca bir üçgenin varlığından söz edilerek geçerli sayılmaktadır. Başka bir deyişle eğer üçgen var olmasaydı bu tanım da söz konusu olmayacaktı. Kant Tanrı'nın da tıpkı bu akıl yürütmesinde olduğu gibi kendi tanımının, yani varoluşunun ispatı olarak tasarlanan bu kavramsal yapının kabulü için öncelikle Tanrı'nın var olmasını koşul olarak belirlemiştir. Öncelikle "zorunlu" bir "en yetkin" varlık deneyimlemeliyim ki

²¹⁵ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A591). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

²¹⁶ a.g.e. (A593).

²¹⁷ a.g.e. (B622).

onun ontolojik yapısını kavramsal alt yapısından çıkarsayabileyim. Fakat Kant için bilginin koşulu tecrübeye dayalı algısal veri -e.d. görü- ve sonrasında temsili ortaya çıkaracak a priori zihinsel süreçlerdir. Tanrı'nınsa tecrübeye konu edilecek herhangi bir empirik, edimsel karşılığı bulunmamakta, yalnızca zihinde bir saf bir tasarı olarak yer almaktadır.

Kant ontolojik kanıtın eleştirisini gerçekleştirdikten sonra empirik bir söylem ve akıl yürütme şekli içeren kozmolojik kanıtı incelemeye koyulur. Kant kozmolojik kanıtın zemin hazırlayan mantıksal dizgenin empirik varlığın varoluşundan süre geldiğini düşünüyordu. Ona göre eğer varlık varsa, en yetkin zorunlu bir varlık da bulunmalıdır.²¹⁸ Ben hiçbir varlıktan emin olamasam bile en azından kendi varlığımdan kuşkusuz emin olabilirim, o halde benim kendi varlığım da zorunlu bir varlığa dek uzanan deterministik süreci tanımlayabilir. Fakat buradaki temel problem aklın bir ilkesi olan nedensellik sürecinin duyulabilir alan dışına çıkarılması, koşulsuz yükseltilmesidir. Aklın bu doğal eylemi bütün transendental idelerde geçerli olan hatanın bir tekrarını yansıtır; aklın transendent kavramları kendi a priori süzgecinden geçirme ve onda bir "hakikat" yansıması yaratma faaliyetini. Akıl benzer bir analogiyi fiziko-teolojik kanıtta da uygular. Fiziko-teolojik kanıt içerisinde evren tıpkı bir insanın bir sanat eserini meydana getirmesi gibi belli bir tasarımın uygulanması şeklinde tanımlanır. Evrendeki düzeni, ahengi ve armoniyi yaratan sanatçı kuşkusuz Tanrı'dır. Fakat Kant evrene atfedilen bu teleolojik mekanizmanın yalnızca evrenin işleyişini ilgilendirebileceğini, fakat maddenin erekselliğine yönelik herhangi bir atıfta bulunamayacağını düşünür.²¹⁹ Eğer evrende bir amaçsallık hakimse ona bu amaçsallığı atfederek işleyişi düzenleyen özne kuşkusuz Tanrı'dır. O halde Tanrı bu tasarımda yalnızca bir "evren mimarı" olacaktır, "evrenin yaratıcısı" değil.²²⁰ Bu durumda her şeye gücü yeten, sonsuz yetkinlikte zorunlu bir varlık düşüncesi yeniden kuşku duyulacak bir noktada bulunur.

²¹⁸ a.g.e. (A605).

²¹⁹ a.g.e. (B655).

²²⁰ a.g.e. (A628).

3.2. "Ich Denke" ve Transendental Özne = X

Kant'tan önce özne üzerine incelemede bulunan filozoflara baktığımızda karşımıza kuşkusuz ilk olarak Descartes ve "cogito" çıkacaktır. Descartes ve kartezyen felsefe zeminini tümüyle düşünen Ben'de bulmaktadır. Descartes "cogito ergo sum" akıl yürütmesiyle felsefenin ihtiyacı olan açık ve seçik bilgiyi sunduğunu düşünmektedir.²²¹ Düşünen Ben, sırf bu eylemi neticesinde kendi varoluşunu tanıtlar. Descartes düşünen özneyi ifade eden "cogito" kavramını açıklamak için o halde "düşünüyorum" önermesinin mantıksal çerçeve içerisinde yer alan bir akıl yürütmesine başvurmuştur. Rasyonalist temellerle açıklanan bu akıl yürütme daha sonra Kant tarafından -Wolff etkisiyle beraber- Saf Aklın Eleştirisi'nde "rasyonel psikoloji" başlığı altında yerini –ve eleştirisini- bulmuştur.

Kant rasyonel psikolojiyi fiziksel cisimlere uygulanan bilimsel araştırma ve inceleme türlerinden tümüyle ayrı bir konuma yerleştirir.²²² Bunun nedeni rasyonel psikoloji öğretisinin öznesi olan ruhun içinde bulunduğu bedenün uzamlı, yer kaplayan empirik bir varlık oluşudur. Empirik bilimler beden üzerinde söz hakkına sahip olarak çıkarımda bulunabilir; ona bu imkanı tanıyan şey empirik varlığın -ya da Kant'ın deyimiyle "dış duyu nesnesi"nin²²³ - algıya değişimden bağımsız sabit bir enformasyon sunabilmesidir. Dış duyu nesnesi empirik algıyı ortaya çıkaracak kadar hareketsizliğe sahiptir. Fakat ona kıyasla ruh daima akış halinde olup kendisini tecrübenin konusu haline getirecek bir algıdan yoksundur. Saf bir temsil olarak ruh ya da özne, onda sabit bulunan zamanın akışıyla beraber sürekli devinen bir doğaya sahiptir. Ben bir an bir anı takip ederken bütün anlar içinde daima şimdiyi takip eden bir anlar dizisidir. Bu sebeple hiçbir tasarımı (kendi başına) içermeyen -ve kendi tasarımını da mümkün kılmayan- bu varlık, Ben, yalın, saf, pure bir görünüşü ifade eder.²²⁴

Kant düşünen Ben'in bilgisini olanaklı kılacak tek yol olarak bütün birinci kritik boyunca bilginin imkanı olarak sunduğu dizgeyi işaret eder. Ben'in bir bilgi ortaya koyabilmesi için onun bir duyu varlığı olması ve ancak ondan sonra tecrübeyi mümkün kılacak bir yaşantıyı meydana getirmesi gerekmektedir. Rasyonel Psikoloji "ben"

²²¹ Descartes, R. (2015). Meditasyonlar (s.34). Çev. Ç.Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.

²²² Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A381). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

²²³ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A381). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

²²⁴ a.g.e. (A382).

bilgisinin "ben-olmayan"a kıyasla doğrudan açık ve seçik bir biçimde, kesin olarak bilinebileceği görüşünü paylaşmaktaydı. Fakat Kant'a göre transendental öznenin deney ve tecrübe yoluyla kesin olarak bilinmesi mümkün değildir. Bunun sebebi Kant ve transendental felsefenin bilginin koşulu ve imkanı olarak kategoriler ve kavramları işaret etmesidir. Fenomenal dünyada var olan ve "düşünüyorum"un bir sonucu olan her türlü bilgi kavramlar süzgecinden geçmiştir; Kant bu tür bilgiye transendental özne bilgisini de dahil etmektedir. O halde özne Kant'a göre a priori süreçlerle sentezlenen ve kaynağını tecrübeye bulan bir bilme biçimine sahip değildir.²²⁵ Bunun sebebi insanın transendental özneyi doğrudan algılamasına yeterli imkanı tanıyacak yetilerden -ki Kant için bu akli görüdür- yoksun olmasıdır.

Kant'a göre fenomenal düzlemde kendini bilişe konu eden nesne, öncesinde hissetme yetisinin a priori formları olan uzay ve zamana, sonrasında anlama yetisinin kavramları olan kategorilere tabi olmaktadır. Bu süreç sonrasında kendinde şey olan saf akılda tezahür edilerek nesne formuna dönüşür ve transendental felsefe içerisinde "fenomen" ismini kazanır. Böylece "düşünüyorum" önermesinde konu edilen düşünme faaliyeti verili malzemeyle beraber gerçekleşir. Düşünen özne düşünme eylemi sırasında bu malzemeye yönelerek onun kuruculuğunu üstlenir ve böylece idrak gerçekleşir.²²⁶ Fakat söz konusu saf Ben olunca herhangi bir verili malzmeden -empirik olmak üzere- söz edilemez. Bu sebeple kategorilerin dolayımından geçen özne bir bilgi imkanına sahip olmaz. Öte yandan transendental öznenin bir bilgi nesnesi olarak bilinebilmesi için a priori form ve kategoriler süzgecinden soyutlanarak akli duyumla doğrudan algılanması gerekmektedir fakat bu yeti insanda bulunmamaktadır. Tam da bu sebeple Kant'a göre transendental özne bilgisi mümkün değildir. Fakat Kant yine de saf Ben idrakının bir bilgi veya biliş türü olmayıp, tümüyle saf, katıksız düşünceye ait olduğunu düşünmüştür.²²⁷ Kant saf Ben'e ait saf düşünme biçimini ortaya çıkaran sürece "transendental apersepsiyon fiili" demiştir.²²⁸ Apersepsiyon fiili sonucu ortaya çıkan saf Ben bir zemindir ve bu sebeple daima mantıksal olarak öncelikli bir konumda yer alır. Saf Ben idrak ve bilişe yol açan bütün süreçlerin koşulsuz birliğidir. Fakat kendisi söz konusu bu birlik tarafından temsil edilemez. Kant "kategorilerin öznesi, kategorileri düşünmek yoluyla, kategorilerin

²²⁵ a.g.e. (A382).

²²⁶ Gözkân, H. B. (2018). Kant'ın Şemsiyesi (s.123). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²²⁷ a.g.e. s.124.

²²⁸ a.g.e. s.124.

nesnesi olarak kendisinin kavramına sahip olamaz" demiştir.²²⁹ Yani düşünen Ben, saf Ben ya da transendental özne kendi birliği içinde kendisini nesneleştiremez. O halde onun bilgisi de mümkün değildir.

Başlangıçta akıl Ben'e dair sorulacak tüm soruların cevabına sahipmiş gibi görünür, bunun sebebi Ben'in dolaysız bir biçimde deneyimlenen tek varlık oluşudur. Ya da Kant'ın deyişiyle "Ben ilk öznedir".²³⁰ Düşünmenin öznesinden bu şekilde kendi varoluşunu da dolaysızca düşünmesi beklenir. Fakat Kant'a göre Ben düşüncesi empirik malzemedен elde edilen sentetik bir bilgi ortaya çıkarmaz; yalnızca düşünmenin saf bir biçimi olarak akılda yerini alır. Kısaca Ben Ben'i saf bir bilinç durumu olarak idrak eder, fakat bu idrak bir bilgi nesnesine dönüşmez.

Özne kendi varlığı olan transendental özne araştırması sırasında ona bazı kavramları yüklüyor gibi görünür (Kant'ın daha önce paralojizmler bölümünde bahsettiği üzere). Fakat birer yükleme dönüşen bu kavramlar esasen anlama yetisine ait a priori kategorilerden başkası değildir.²³¹ Bu sebeple Ben, Ben'in temsilini yalın bir töz olarak inşa etmeye girişir. Fakat bu sürece dahil olan, Ben'e ait herhangi bir empirik malzeme bulunmadığı için Ben'in bu girişimi paraloji doğurmaktadır. Bundan dolayı Kant Ben temsilini empirik bir varlığın anlama yetisi içerisindeki nesne temsilinden ayrı bir süreçte değerlendirir. Ben kendi varoluşunu ancak apersepsiyonun senteziyle bir bilinç durumu ya da idrak mefhumu haline getirir. Söylenildiği üzere bu bir bilgi değil, bir bilinç durumu, saf bir düşünce biçimidir. Dolayısıyla bir tasarım söz konusu olamaz. Apersepsiyon farklı anlardaki çokluyu bir arada tutarak anlama yetisinde temsile olanak tanıyan bir zemin olmanın yanı sıra aynı zamanda bütün a priori form ve kategorilere birlik veren bir mekan olma işlevi görmektedir. Kant Ben'i apersepsiyonun bu birleştirici gücünde aramaktadır. Düşünen Ben esasen apersepsiyonun temsili bir karakteridir. Yani Ben olarak transendental özne koşullu olanların birliğini oluşturan koşulsuz bir varlıktır.²³²

Apersepsiyonla beraber kendi idrakına ulaşan Ben ile apersepsiyonun nesnesi olan temsil (yani düşünen Ben ile düşünce) birbirinden tümüyle ayrılır. Sentezi mümkün

²²⁹ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (B422). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

²³⁰ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A399). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

²³¹ a.g.e. (A400).

²³² a.g.e. (A402).

kılan görü -aynı zamanda kategorileri de işleme sokan görüsel veri- apersepsiyonu anlama yetisi içerisinde oluşturur. Özetle apersepsiyon görüsel verinin beraberinde bu bilince sahip olur. Fakat yine de Kant düşünceyi oluşturan temsil ve temsili oluşturan görüsel veriyle düşünen Ben'i birbirinden ayrı oluşumlar olarak ele almıştır.

Kant "ich denke" ile "ich" yani Ben'i bütün yargılar kapsamında belirleyici bir özne olarak konumlandırmıştır.²³³ Düşünen Ben'in farklı anlara atıfta bulunan farklı yargılarda aynı Ben üzerinden belirleniyor oluşu onun çoklu içindeki özdeşliğine gönderimde bulunur.²³⁴ Düşünen Ben bu şekilde anların akışı ve çoklusu içerisinde değişmeden sabit kalan bir varoluş sergiler. Fakat yine de Kant bu özdeşliğin doğrudan transendental özneye ait bir özellik olarak kabul edilemeyeceğini, bunun yalnızca bir özdeşlik bilinci veya algısı olduğunu ifade eder. Bunun sebebi transendental öznenin niteliklerinin belirlenmesi için ona ait herhangi bir görüsel verinin bulunmuyor oluşudur. Başka bir deyişle Ben kendi kendisini nesneleştiremez; nesneleşemeyen "şey" hakkında o halde hiçbir bilgi veya temsil söz konusu olamaz. Bu sebeple transendental öznenin kendisi üzerine yaptığı bütün çıkarımlar veya kendisine atfettiği bütün nitelikler (töz olmak, yalınlık veya özdeşlik gibi) yalnızca birer bilinç durumudur. Bu bilinç durumu, saf Ben'in özdeşlik algısı beraberinde farklı yargı ve anlardaki çoklunun birlik oluşturması için zorunlu bir etkinliktir.

Kant düşünen Ben'in analizinde Ben ve Ben-olmayan arasındaki bağıntıyı analitik olarak düşünme eylemi sürecinde çıkarsamıştır. Düşünen Ben, Ben sınırını tayin edebilmek için kendi dışındaki her şeyle kendisi arasında bir farkındalık kazanmalıdır. Ben ve Ben-olmayan birbirini belirleyen bir karşıtlık içerir. Düşünen Ben'in dışındaki dünya (bu dünyaya kendi maddi, empirik bedeni de dahildir) tümüyle Ben-olmayan'a dahil olarak onunla ilişki kurmaktadır. Düşünen Ben'in kendi varoluşunu ötekenden (Ben-olmayan'dan) ayırt edebilmesi, kendi öznelliğini kurmasında ve reflektif faaliyette bulunmasında gerekli bir öncüdür. Ben kendini Ben-olmayan'dan ayırmsayarak yalın Ben'i elde eder ki böylece neyin nesne neyin özne -ve elbette neyin yüklem- olabileceği belirlenmiş olur. Ben'in bu belirlenimi zorunlu ve analitik bir şekilde ifade edilse de Ben'in ontolojik mahiyeti konusu hala gizemini koruyor olacaktır. Bunun sebebi Ben-olmayan'la belirlenen ve sınırlandırılan düşünen Ben'in,

²³³ a.g.e. (B407).

²³⁴ a.g.e. (B409).

Ben-olmayan'ın dışında herhangi bir varoluşa sahip olacağına veya olamayacağına dair kesin bir görüşün var olmayacağıdır.²³⁵

Kant'a göre transendental özne = x varlığı "(ben) düşünüyorum" önermesinden analitik bir biçimde elde edilebilecek bir varoluşa sahiptir. Nasıl ki kendinde şey olan "şey" (ding an sich) kategoriler yoluyla oluşturulan nesneye referans sağlıyorsa, "Düşünüyorum" önermesi de doğrudan transendental özneye referans oluşturmaktadır. Yalnızca ilki görü yoluyla sentetik bir içerik taşımakta, ikincisiyle herhangi bir görü olmaksızın yalnızca bir bilinç durumuyla dolaysız bir şekilde bilgiye konu olmakta ve analitik bir içerik taşımaktadır.²³⁶ Kant'a göre transendental özne "Düşünüyorum" önermesinden dolaysız bir formda çıkarılabilen bir varlıktır. "Düşünüyorum" düşünen bir öznenin varlığını öncesinde hali hazırda kabul etmek ve özne varoluşu üzerinde gerçekleşmek zorundadır. "Düşünüyorum"un sonucu olan "düşünen özne" transendental özne ve transendental özne bilincinin dışında, öznenin üçüncü bir epistemik veçhesini sunar.

Descartes düşünen öznenin "düşünüyorum"dan dolaysız, açık seçik ve kesin bir biçimde çıkarılabileceğini düşünmüş ve kartezyen felsefesini bu kaynak üzerinde oluşturmuştur. "Cogito" kuşku duyulur olanın temelinde bulunan tek kuşku duyulamaz olandır. Fakat Kant Descartes'ın Cogito'sunu apaçık bir şekilde reddederek a priori bir özne bilgisine doğrudan ulaşamayacağını ifade eder. Descartes ve Kartezyen Felsefe düşünen Ben'i yalın bir töz olarak değerlendirir ve bütün bilme edimini Ben tözü üzerinde kurgular. Fakat Kant kritiğin paralojizmleri ele aldığı bölümünde düşünen Ben'deki bu yalınlığın analitik bir çıkarım olacağını yazmıştır.²³⁷ O halde yalınlık durumundan düşünen Ben'in yalın bir "töz" olduğu çıkarımı doğrudan uygulanamaz; yalınlık edimi yalnızca Ben'e atfedilen bir hal olarak belirlenmiştir. Fakat "yalın bir töz" olma edimi sentetik a priori bir çıkarım olup yalınlık ediminden dolaysız bir şekilde elde edilemez. Yalınlık düşünce içerisinde kurgulanan Ben'e, yani düşünen Ben'e ait bir edimdir. Fakat töz olma durumu düşüncenin dışında, empirik varlık alanına bir gönderimde bulunur; Kant'ın deyimiyle töz olma özneye "varoluş kipi"

²³⁵ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (B409). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

²³⁶ Yalçın, Ş. (2004). Kant'ta Transendental Ben Bilinci (s.58). Felsefe Dünyası Dergisi. 39: 55 - 72.

²³⁷ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (B408). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

ekler.²³⁸ Fakat empirik varlık alanına gönderimde bulunan kavramlar yalnızca olanaklı tecrübe nesnelileriyle ilişkili olmak zorundadır. Bu sebeple rasyonel psikoloji doğrultusunda kurulan özne tasarımı Kant'a göre geçersizdir.

Kant o halde transendental öznenin yalınlığından ziyade onun töz olma edimi üzerinde bir aksi söylemde bulunur. Kant transendental analitik bölümünde bir varlığın töz olup olamayacağına dair bir söylemde bulunmak için salt kategoriden yola çıkmanın yetersiz olacağını yazmıştır.²³⁹ Yalnızca töz olma edimi değil, aynı zamanda varlığa ait herhangi bir bilgi (transendent bir kavram olsun veya olmasın) yalnızca kategorilerin referansında belirlenemez. Töz olma edimi için de bu sebeple varlığa ait görüsel bir enformasyonun anlama yetisi kavramlarıyla ilişki kurması gerekmektedir. Kategoriler salt olarak ele alındığında birer "bilgi" değil, yalnızca birer "düşünme biçimleri"dir.²⁴⁰ Bu sebeple transendental özne, saf Ben, salt kategorilerin faaliyeti sonucunda nesnel olgusalılık yetisi kazanamaz. Töz olma edimi başlangıçta olmak üzere o halde düşünen Ben hakkında söylenebilecek veya varsayılacak bütün nitelikler "bilgi" olmanın ötesinde yer almaktadır. Onu bir töz olarak ele almak için ona ait ve onu içeren görüsel malzemenin verili olması gerekir ki bu da Ben'in olanaklı bir tecrübeye konu edilmesi halinde gerçekleşecek bir olgudur. Fakat transendental özneye ait hiçbir "şey" kalıcı bir nitelik taşımaz; o yalnızca bir düşünce olarak "iç"te yerini alır.

Öte yandan Kant "(ben) düşünüyorum" önermesinde doğrudan saklı bulunan ve önermeyi destekleyen özne varoluşunu tümüyle reddetmemektedir. Öncesinde de tekrar edildiği üzere saf bir "saf Ben" bilinci veya düşünme biçimi öznenin kendisinde bulunur. Fakat bu saf düşünce öznenin mahiyetine veya niteliksel yapısına yönelik herhangi bir gönderimde bulunmaz. Bu düşüncenin varoluşuna rağmen özne hakkında öznenin kendisi hiçbir enformasyon elde edemez. Bu sebeple Kant bir kendinde şey olarak gördüğü öznenin nesnel doğasına "transendental özne = x" adını vermiştir.²⁴¹ Buradaki "x" tümüyle saf Ben'in belirsiz, idrak ve temsil için gizemli doğasına gönderimde bulunur. Transendental özne=x transendental ideal olanın birliğinin zeminidir ve kendisi hayal gücü aracılığıyla var olur. Bu birlik sonucu empirik varlık temsil ve tesis edilir. Bu temsil sırasında saf Ben tarafından birlik içinde tutulan

²³⁸ a.g.e. (B410).

²³⁹ a.g.e. (B288).

²⁴⁰ a.g.e. (B289).

²⁴¹ Gözkân, H. B. (2018). Kant'ın Şemsiyesi (s.125). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

idealite tecrübenin taşıyıcısı olduğu duyumla mümkündür. Bu sebeple saf Ben'de temsil edilen aynı zamanda empirik varlık alanında bulunmak zorundadır. E.d. temsil temsiline empirik içeriğini güvence altına alır. Kant bu noktada karşılıklı bir bağıntıya dikkat çeker; saf Ben'in faaliyeti empirik varlığın realitesinin bir ispatını sunarken aynı zamanda empirik varlık da saf Ben'in varoluşsal etkinliğini mümkün hale getirir. Saf Ben ancak birliğini oluşturduğu transendental ideal olanla kendini serimleyebilir. Transendental idealin faaliyeti için de ona malzeme sunacak bir empirik varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Bu karşılıklı bağıntı saf Ben ve Ben-olmayan arasındaki zorunlu ilişkinin Kantçı bir ifadesidir.

Kant öncesi rasyonel psikoloji "düşünüyorum" önermesinden yola çıkarak dolaysız bir düşünen "özne" ya da "Ben" tasarımında bulunur. Kant'a göre "düşünüyorum"dan hareketle tanımlanan özne, saf bir özne bilgisi sunmamaktadır. Başka bir deyişle, "düşünüyorum" bir özneyi işaret eder fakat öznenin nitelikleri konusunda herhangi bir a priori bilgiye olanak tanımaz. Descartes'ın ifade ettiği gibi "düşünüyorum"un faili olan özne "sonsuz bir töz" olarak tanımlanamaz çünkü bu önerme sentetik bir birlik taşımamaktadır. Kant düşünen öznenin "düşünüyorum" önermesinden analitik bir formda serimleneceğini ve bu sebeple öznenin herhangi bir niteliksel bilgisini -eş deyişle "varoluşsal hakikatini"- sunmayacağını ifade etmektedir. Bu akıl yürütme (cogito ergo sum) düşünme edimi üzerinden düşünen varlığın varoluşsal ontolojik konumuna gönderimde bulunmaktadır. "Düşünce" eğer varlığın açık ve seçik tek kanıtıysa o halde düşünen bütün varlıklar da eş değer bir biçimde var olmakla yükümlüdür. Buradan hareketle "tüm düşünen varlıklar tözdür" önermesi de eş değer bir doğruluk taşıyacaktır.²⁴² Fakat burada ortaya çıkan akıl yürütme düşünen varlığı bir iç yolculuk sonucu açıklamaktadır. Düşünen varlık kendi hakikatini yine kendi içsel dizgesinden hareketle belirler. Kant bu sürecin "belkili" bir idealizmle sonuçlanacağı görüşündedir.²⁴³ "Düşünüyorum" önermesi empirik alana gönderimde bulunarak düşünen bir özne varlığını kendi mantıksal düzlemi içerisinde varsayar. Fakat yine de düşünme faaliyetinden düşünen bütün varlıkların zorunlu olarak var olacağı sonucu çıkarılamaz. Bu sebeple öznenin kendisi de "düşünüyorum"dan

²⁴² Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (B417). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁴³ a.g.e. (B418).

çıkarsanabilir değildir.²⁴⁴ Descartes'ın cogito akıl yürütmesi analitik bir dedüksiyonla gerçekleşir. Fakat düşünen varlık ya da Ben bilgisinin olanağı içsel süreçler sonucu belirlenemez. O halde bahsedilen varoluşsal hakikate erişmek içinse öznenin sentetik a priori bir yargısına ulaşmak, bu yargıya ulaşmak içinse akli duyuma sahip olmak gerekmektedir. Fakat öncesinde de söylenildiği üzere insanda bu türden bir yeti bulunmamaktadır. O halde özne bilgisi mümkün değildir -ki bu hakikat transendental öznenin "x" oluşunun temel sebebidir.

Kant düşünme faaliyetinin düşüncenin her durumunda yalın ve özdeş bir özne olarak gerçekleştiği görüşündedir.²⁴⁵ Fakat onun bu faaliyeti onu bir "töz" yapmaz. Özneye ait yalınlık kipi de ona apersepsiyon neticesinde eklenmiştir. Öznenin kendilik bilinci yalın olarak olgusaldır. Fakat Kant'a göre onun olgusallığı uzay ve zamanda yer almaz, bunun sebebi uzayda hiçbir şeyin yalın olamayacağıdır.²⁴⁶ O halde öznenin kendisine ait yalın bilinci e.d. apersepsiyonu uzayda varoluşunu serimleyemez. Bu durumda öznenin maddi ve uzay zamanda olgusal bir biçimde yer alamayacağı açıktır. Benzer biçimde "düşünüyorum" önermesinin öznesi olan saf Ben zaman üzerinde de bir iz bırakamaz.²⁴⁷ Bunun sebebi zaman formunun saf Ben tarafından birliği sağlanan transendental idealitenin bir üyesi olmasıdır. Saf Ben'in transendental birliği zaman formuna öncelik oluşturur. Zaman formunun faaliyet göstermesi (görü malzemesinin zamansallaşması) saf Ben'in tesis ettiği ve imkan tanıdığı mekan neticesinde gerçekleşmektedir. Öte yandan saf Ben zamana tabi bir oluşum sergileseydi o halde zaman formunun faaliyet göstermesi için gereken görüsel malzemeyi ona vermiş olması gerekirdi ki bu mümkün değildir. Bu durumda aynı zamanda transendental öznenin inşası ve bilgisi mümkün bir empirik nesne olduğu iddia edilecekti; çünkü ancak bu şekilde transendental özne = x zamansal bir izdüşüme sahip olurdu. Fakat transendental özne zamandan azade olduğu kadar aynı zamanda zaman formunu da bir arada tutan, zamanı nesne veya empirik malzeme için mümkün kılan bir oluşumdur. Yani saf Ben aynı zamanda zamanı da birlik içinde tutar, ancak kendisi zamansal olamaz. O halde sonuç olarak saf Ben'in saf temsili olan bu yalın düşünme biçimi uzay ve zamanda hiçbir biçimde yer alamaz veya iz bırakamaz. Saf Ben yalnızca

²⁴⁴ Eğer ki "düşünen her şey vardır" büyük öncülü kanıtlanamıyorsa, onun alt öncülü olan "düşünen özne vardır" önermesi de kanıtlanamaz.

²⁴⁵ a.g.e. (B419).

²⁴⁶ a.g.e. (B420).

²⁴⁷ Gözkân, H. B. (2018). Kant'ın Şemsiyesi (s.129). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

kategorilerin birliği olarak -ki bu birlik yalnızca bir "düşünce"dir- kendi bilincinde var olur. Transendental öznenin kendilik idrakı e.d. apersepsiyonu hayal gücünün faaliyeti için öncesel bir şekilde gerçekleşmelidir. Kategorilerin faaliyetini mümkün kılan bir fail olarak özne kendisini bu faaliyete maruz bırakamaz. Kategorik sürece dahil olamayan özne aynı zamanda kendini zamansallaştıramaz; zamana tabi kılınmayan hiçbir varlık da hali hazırda kategorik sürece dahil edilemez.

Kant açıkça "özne hiçbir zaman bilinemez" demektedir.²⁴⁸ Fakat Kant bütün bunlara karşılık nihayetinde yine de insanın bir "transendental özne bilinci"ne sahip olduğunu söylemiştir. Bu bilinç kavramlara konu edilen ve fenomenal dünyaya mahsus öznenin dışında, özne hakkında saf, katıksız ve dolaysız bir bilinç durumunu ifade eder. Transendental özne bilinci herhangi bir özne bilgisi içermez, saf bir temsildir. Bu saf düşünce biçimi transendental apersepsiyon fiiliyle mümkün olmuştur. Kant'a göre saf Ben transendental ideal olana birlik vermeden önce kendi bilincine erişmelidir. Yani saf Ben "saf Ben" bilincine sahip olmalıdır.²⁴⁹ Aksi halde farklı anlarca kapsanan çoklu tek bir özne tarafından sağlanan birlik altında bir araya getirilemezdi. Ve bunun sonucunda nesnenin tesisi olanaksız olurdu. O halde saf Ben -her şeyden önce- kendi birliğinin bilincine sahip olarak nesnenin temsil ve tesisini gerçekleştirir. Bu öncelik mantıksal bir önceliği ifade eder.

Kant Descartes ve Kartezyen felsefe içerisinde şekillenen cogitonun bir totoloji olduğunu ve buradan yola çıkarak da Descartes'ın özne tasarımıının transendental özne konusunda yeni bir bilgi sunmayacağını düşünmektedir.²⁵⁰ Bir öznenin varlığı hali hazırda "düşünüyorum" önermesi içinde gizli bir şekilde saklıdır. O halde "cogito ergo sum"dan yola çıkarak bir cogitoya ulaşmak zaten doğal ve olağan olacaktır ki dolayısıyla bu sonuç analitik bir sonuçtur. Bu doğrudanlık hali öznenin bilgisini mümkün sınırlar dışında bırakır. Özne Kant için bilginin ve "düşünüyorum"un ön koşulu olan form ve kavramların birliğine olanak tanırken kendi bilgisine sahip olamamaktadır. Bir şey'i bilebilmem için o şeyin uzay-zaman formlarında taşınması ve kavramlarca elimine edilerek temsil edilmesi gerekmektedir. Form ve kavramların uygulanabilmesi içinse "belirlenmiş bir algı" gerekmektedir ki transendental özneyi

²⁴⁸ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (B422). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁴⁹ Gözkân, H. B. (2018). Kant'ın Şemsiyesi (s.127). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²⁵⁰ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A355). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

temsil eden herhangi bir görü veya algı yoktur. Bu süreci mümkün hale getiren öznenin transendental birliğidir. Özne hissetme yetisi formları ve anlama yetisi kavramlarına heterojen bir birlik ve bütünlük kazandıran zemindir. Düşünüyorum önermesi ve düşünme faaliyeti empirik malzemenin etrafında şekillenir, fakat fail olan özne herhangi bir empirik malzeme taşımaz veya düşünme faaliyetinin nesnesi haline gelmez.

Kant'a göre "düşünüyorum"un öznesi olan düşünen benlik düşünceye konu edilen düşüncenin mutlak ve transendental zemindir. Düşüncenin saf kavram ve formlarına taşıyıcılıkta bulunan özne o halde Kant'a göre bir zemindir ve kavramların birliğine olanak tanır. Özne kapsadığı birliğin faaliyetini kendi bilinci (apersepsiyonu) sonrasında gerçekleştirir. Öznenin e.d. saf Ben'in apersepsiyonu kendi kendini temsile dönüştürerek saf bir düşünce biçimine dönüştürmesiyle mümkündür. Kant bu saf düşünce biçiminin "düşünüyorum" (ich denke) ile özdeş olduğu görüşünü ifade eder. Fakat bu özdeşlik saf Ben'in empirik varoluşuna yönelik bir sıçrayışa olanak tanımaz. Saf Ben'in "düşünüyorum" önermesiyle kurduğu bağıntı onun bu saf temsiline yönelik gerçekleşir. Bu sebeple "düşünüyorum"dan çıkarsanan Ben'lik ya da özne bilinci transendental özne = x'in empirik temsili değildir. Transendental özne empirik "düşünüyorum" önermesinin öznesi olmasına karşılık kendisi empirik bir varoluş değildir. Bu sebeple transendental öznenin herhangi bir empirik verisi düşünceye konu edilemez. Bu durumda zamana ve mekana karşı değişmeden kalabilen, mutlak saf transendental özne birliği, nesneyi ve "düşünüyorum"u mümkün kılarken kendisi bir nesne veya düşünce olamamaktadır. O halde düşünen özne kendisini ne olduğu gibi (ontolojik mahiyeti ölçüsünde) ne de görüldüğü gibi (bir temsil olarak) sunabilir. Özne yalnızca kendisini saf bir biçimde düşünebilmektedir. Bu düşünme faaliyeti saf bir bilinç durumu olarak -bir bilgi veya temsil söz konusu edilmeden- gerçekleşir.

3.3. Kendilik Bilinci Olarak “Apersepsiyon”

Kant "kendilik bilinci" olarak "apperzeption" kavramından Saf Aklın Eleştirisi'nin farklı bölümlerinde sıkça bahsetmiştir. Kant'a göre empirik varlık alanından elde edilen, algı yoluyla veya empirik dünyadan bağımsız, a priori ve içsel bir his yoluyla oluşturulan bütün tasarımlarımız daima iç duyunun etkinliği sonucu ortaya çıkmıştır ve bu sebeple zamanın altında yer almaktadır.²⁵¹ Kant Saf Aklın Eleştirisi'nde "bilgi nasıl olanaklıdır?" sorusunu açıklama girişiminde bulunurken onu ilk durak noktası olarak "zaman" ve "uzay" başlıkları altında değerlendirmiştir. Her şey zamansaldır - daha doğru bir deyişle- her şey zamansal olmalıdır. Bunun nedeni empirik varlık alanında bulunan "şey" in bilgisini tek bir anda tümüyle idrak etme imkanımızın bulunmamasıdır. Aksi halde tek bir anda homojen bir birlik halinde algılamak mümkün olsaydı o şey "saf bir birlik"ten başta bir şey olamazdı.²⁵² Fakat nesneye dönüştürülecek empirik öge -ve onun bilgisi- zamanda ardışık bir sıra izlemesi gereken türden bir çokluğa sahiptir. Bu çoklu veriyi işleyerek zamansallaştıran etkinliğin kendisini Kant "apersepsiyon sentezi" olarak adlandırmıştır.²⁵³

Kant'a göre a priori ilkelerce düzenlenen tecrübeye olanak tanıyan ve onun zeminini oluşturan en temel ilke apersepsiyondur. Apersepsiyonun kökünde "perception" vardır ki bu kavram Latince "almak", "kavramak" anlamlarını işaret eden "percipio" köküne aittir. Bu kelimenin Türkçede karşılığı "algı" veya "idrak" olarak yer bulmaktadır. Buradan yola çıkarak Türkçeye "kendilik bilinci" veya "kendilik idrakı" olarak çevrilebilecek olan apersepsiyon kavramı etimolojik olarak Latince "ad perceptium" kökünden gelmektedir. Apersepsiyon kısaca algılayanın kendi algısını algılama fiiline yönlendirmesidir. Algının algıya ya da başka düşüncenin düşünme eylemine yönelmesi ilk olarak akla Descartes ve "Cogito"yu getirmektedir. Descartes "cogito ergo sum" akıl yürütmesiyle beraber mantıksal çerçevede düşünme faaliyetiyle özne arasında dolaysız bir bağ kurmuştu. "Cogito" hem düşünme eylemini hem de düşünen özneyi temsil eder; düşünme kendi etkinliği içinde düşünen özneyi de doğrudan taşır. Fakat düşünme daima bir "şey"i düşünmektir. Bu sebeple düşünme fiili düşünen özneyi değil, ancak düşünülen şeyi idrakın nesnesi haline getirir. O halde Descartes'ın

²⁵¹ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A99). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁵² a.g.e. (A99).

²⁵³ a.g.e. (A99).

akıl yürütmesinde yer alan "düşünüyorum" esasen bir öznenin varlığını değil, yalnızca bir idrak nesnesini ispatlayabilir.

Kant öznenin Descartes ve "cogito" düşüncesine karşıt olarak düşünme fiili sonucu varlığı (koşulsuz) ispatlanan işlevsel bir benlik olduğu fikrini reddetmiş ve özneyi nesnenin kuruluşu ve inşası üzerinden tanımlamıştır. Özne "transendental"dir. Tıpkı nesnenin inşasında olduğu gibi Kant özneyi de a priori bir zemin üzerine kurmuştur. Transendental özne cogitodan farklı olarak a priori ilkelere sahip -ve aynı zamanda bu ilkelerin taşıyıcısı- olan kendilik bilincinin bir sentezidir. Burada Kant için önemli nokta saf Ben olarak öznenin daima var olan, mutlak bir varlık olmayıp, ancak ve ancak apersepsiyon senteziyle beraber tesis edilen, kurulmuş bir varlık oluşudur. Transendental öznenin zeminsel faaliyeti ve zorundallığına karşılık Kant ve transendental felsefe özelinde mutlak bir özne mevcudiyeti söz konusu değildir.²⁵⁴Bunun yanı sıra Kant transendental öznenin var oluşuna ilişkin bir açıklamada bulunurken onu tanımlamak veya açıklamak hususunda bir adım geride durmuştur. Bunun nedeni transendental öznenin "orada bir yerde" bulunuyor olmasına karşın yine de onun hakkında konuşmanın veya onu doğrudan idrak etmenin mümkün olmayışıdır.

Apersepsiyon algının kendi algılama eylemine yönelik bir içe bakışı temsil etmektedir. Apersepsiyon algılayan öznenin kendilik algısını ifade eder. Perceptio, yani algı yöneldiği nesnenin bilincini algı mekanına taşıyarak tasarımı oluşturur. Yani algı daima bir "şey" in algısıdır. Düşünme daima bir düşünce nesnesine dönüşmüş algılanan varlığın düşüncesidir. Perceptio'dan apersepsiyona geçişle beraber algı, bu eylemin gerçekleştirildiği mekana, yani kendisine dönerek bir kendilik algısı veya kendilik bilinci meydana getirir. "Bilincin bilinci"²⁵⁵ olarak ortaya çıkan bu saf düşünce, benliğin serimlenişindeki ilk basamaktır.

Algının ya da başka bir deyişle persepsiyonun apersepsiyona geçişi Kant öncesinde Locke, Wolff ve Leibniz tarafından gerçekleştirilmiştir. John Locke zihin tarafından inşa edilen düşüncenin faili olarak bilinci "reflektif düşünce" olarak adlandırmakta ve reflektif düşüncüyü de "özdeşlik" kavramı üzerinde kurmaktaydı.²⁵⁶ Bilincin zaman

²⁵⁴ Gözkân, B. (2019). Kant'ın Şemsiyesi (s.112). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²⁵⁵ Güneç, M. (2016). Kant'ta Apersepsiyon Kavramı (s.2). Felsefe Arkivi. 44: 1-11.

²⁵⁶ Çıvgın, A. (2019). Locke'da Kişisel Özdeşlik: Kendilik, Bilinç ve Hafıza (s. 337). Kaygı Dergisi. 18: 374-390.

içerisinde değişmeden kalabilen özdeşliği aslında bilincinde olduklarıyla mümkündür; bilincinde olduğum her şey aslında bir tür kendilik bilincidir. Özne bu özdeşliği kurduğu sürece bilincinde olduğu farklı zaman dilimlerini şimdide yeniden temsil edebilir. Reflektif düşünceyle beraber temsil edilen şeyin başka yer ve zamanda değil de tam da o anda temsil edilmesine vurgu yapan Locke, bununla beraber apersepsiyonun zamanla olan bağını da ilk elden kurmuş oldu. Böylece düşünen özne geçmiş zaman deneyimini ve gelecek izlenimlerini şimdide toplayan bir kendilik bilinci oluşturmaktadır. O halde reflektif düşünceyle ortaya çıkan kendilik bilinci Locke için zamanda sıralanan anların, geçmiş ve geleceğin özdeşliğidir. Leibniz ise Locke'tan ve Descartes'tan farklı olarak dış dünyadan ve tecrübeden elde edilen verinin işleneceği bir kaynak veya tözün var olması gerektiğini düşünmekteydi. Ona göre empirik veri algıdan soyutlandığında herhangi bir bilgiden veya bilme ediminden söz edilemez. O halde duyumun işlenmesi ve bilginin oluşması için birleştirici, konstrüktif bir yapının bulunması gerekir ki Leibniz'e göre bu zihnin kendisidir.²⁵⁷

Apersepsiyon kavramı esas alındığında Kant'ı büyük ölçüde etkilemiş olan Christian Wolff'a ayrı bir parantez açmak gerekir. Wolff'a göre zihin yalnızca dışsal empirik bir var olana yönelmek suretiyle değil, aynı zamanda bir içe bakışla da temsil oluşturabilmektedir. İçe bakışı e.d. refleksiyonu gerçekleştiren zihin böylece kendi varoluşunu empirik, tecrübeyle kavranabilen bir nesneye dönüştürür. Bu sebeple Wolff ruhu ve (veya) zihni bilimsel bir yaklaşım benimseyerek araştırdığı psikoloji biliminde bu tür bir kavrayışa "empirik psikoloji" adını vermiştir. Zihin kendine yönelerek onu empirik bir üslubla inceler ve temsil eder; böylece zihnin tecrübe edilebilir bir varlık olma konumunda ele alınır. Wolff zihnin bu içe dönüş faaliyetini "apersepsiyon" olarak adlandırmıştır. Apersepsiyon süreci tamamen zihnin dışındaki ben-olmayanın temsilinden farklı bir işlem sürecine sahiptir. Bu farkın yanı sıra apersepsiyon zihinde gerçekleşen temsilin de zemininde yer alarak ontolojik bir önceliğe sahiptir. Fakat Wolff apersepsiyonun bu öncelikli konumuna karşılık yine de algıyla eşgüdümlü olarak ortaya çıkışına dikkat çeker ve böylece apersepsiyonla persepsiyon ya da algı arasında karşılıklı bir ilişkisellik kurmayı amaçlar. Wolff'a göre özbilinç ve apersepsiyon algı faaliyetiyle ve algılanan enformasyonla mümkün olmaktadır.

²⁵⁷ Leibniz, G. W. (1996). *New Essays on Human Understanding* (s.226). Çev. P. Remnant, J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant Wolffçu ve Leibnizci apersepsiyon kavrayışından büyük ölçüde etkilenmiş görünmektedir. Algı ve apersepsiyon arasındaki bağıntıya kendi felsefesinde yer veren Kant, aynı zamanda apersepsiyonun zamanla olan bağıntıyı da kurmuştur. Apersepsiyon ya da kendilik bilinci sürekli akışa sahip zaman içinde sabit olan bir varoluşu işaret eder. Burada Kant için esas nokta kalıcılıktır (beharrlichkeit). Dış dünya ve izlenimler zamana tabi olarak sürekli bir akış halindedir, bu sebeple değişimin mümkün olabilmesi için zamanın nesneye uygulanması veya Kantçı terminolojiyle görünün içsel zaman formundan geçerek temsil edilmesi gerekmektedir. Fakat Kant'ın benlik ve zaman arasında kurduğu ilişki tezahür edilen nesneden farklı olarak birbirinin tersi yönünde olacaktır. Benlik zaman formunu taşır fakat kendisi zamana tabi değildir -ya da- benlik zamansal olmayan bir zaman kutusudur. İçinde nesneye dönüştürülmek üzere ilk basamakta bulunan empirik varlığın duyu verisi apersepsiyon fiili sonucu zaman formuna sahip olarak, hayal gücü aracılığıyla anlama yetisine ulaşır, fakat bu saf ben mekanı kendisini aracı olduğu zamana tabi kılamaz. Bu zamandan bağımsız tutulma hali Kant için zaman sırasında değişmeden kalan benliğin varoluşu için kaçınılmazdır. Aksi halde benlik de zamanın akışı karşısında tutunamayacak ve değişecektir.

Apersepsiyon olarak kavramsallaştırılan kendilik bilinci aynı zamanda sentezi mümkün kılan bir misyona sahip olarak Kant felsefesi içerisinde yer alır ki bu da apersepsiyonla transendental özne arasındaki bağlantıyı kuran öncelikli bir husustur. Hissetme yetisinin a priori formları olan dışsal uzay ve içsel zaman formu anlama yetisine ulaşacak duyu verisinin ilk durak yeridir. Bu duyu verisini zamansal bir dizge içinde tanımlamak üzere apersepsiyon faaliyetiyle beraber bir arada bulunan saf Ben mekanında zaman formu uygulanır. Böylece eş-zamanlılık ve zamanda art ardalık durumlarını duyu verisi üzerine sentezlenir, çoklu duyu verisi zamansal olarak belirlenmiş olur. Bu süreçte görüde var olan çokluyu Kant tarafından tesis edilmiş şematizme tabi kılarak onu zamansallaştıran hayal gücünün etkinliğidir.

Hayal gücü empirik duyu verisini sentetik olarak bir araya getirirken apersepsiyon bu işlemin taşıyıcısı olarak görev alır.²⁵⁸ Hayal gücü duyu verisinin çoklusu ile kendilik bilinci olan apersepsiyonu bir araya getirerek duyu verisini zamanın art ardalığına ve ilişkiselliğine bırakır. Apersepsiyonla algıya çarpan veri zamansal bir düzen etrafında

²⁵⁸ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A120 - A121). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

synopsisi oluşturur. Zamansal olarak belirlenmiş duyu verisi artık kavramlardan geçerek nesneyi kurmak için bütün koşulları yerine getirmiştir. Bu işlemi mümkün kılarak algının algılanabilirliğine olanak tanıyan apersepsiyon aynı zamanda bu sürecin de zeminini oluşturur. Hayal gücü Kant'ta hissetme yetisi ve anlama yetisi arasındaki bağı kuran temel öğedir, hissetme yetisinden gelen enformasyonu anlama yetisi kavramlarına ulaştıran bir köprü işlevi görür. Kant'ın da ifade ettiği üzere hayal gücü kördür, fakat nesnenin kuruluş sürecinde yeri doldurulamaz bir ehemmiyete sahiptir.²⁵⁹ Apersepsiyon da ona benzer şekilde çoklu duyu verisini zamansallaştırarak (ve mekansallaştırarak) birlik haline getirir ve bilginin ortaya çıkışında görev alır.²⁶⁰ Onun için tecrübenin meydana gelmesi ancak apersepsiyonun bütünleştirici ve taşıyıcı eylemleriyle beraber mümkündür. Görüyle beraber duyulanabilir temsiller Ben üzerinde bir çokluya sahip olarak bulunmakta ve zamanla ilişki içine girerek bir an bir başka andan ayrılmaktadır. Apersepsiyon zamandaki çokluyu fark ederek ve onu bir dizge üzerinde sıralayarak ana ve temsile bir düzen tesis etmektedir. Temsili zamansallaştıran ve mekansallaştıran apersepsiyon, aynı zamanda kristalize edilmiş bu çokluyu, olması gerektiği gibi (temsili oluşturacak şekilde) bir arada tutarak dağılmasını engeller. Böylece hala bir arada bulunan fakat homojenleşmemiş bir anlar çoklusuna sahip olur. A priori ilkelerce belli bir yasa etrafında düzenlendiği için Kant ayrıca apersepsiyona "transendental apersepsiyon" da demektedir.²⁶¹ Transendental apersepsiyon birliği olmaksızın tecrübenin ortaya çıkışı mümkün değildir. Tecrübenin a priori zemini olması bakımından aynı zamanda "ben" de olanağını ilk olarak apersepsiyon fiili içerisinde bulur. O halde transendental özne olarak saf Ben, apersepsiyon fiili beraberinde tanımlanan bir düşünen özne=x'tir.

Kant teorik akılda üç temel yeti belirlemiştir: Bunlardan ilki hissetme , ikincisi hayal gücü ve son olarak da düşünmedir. Hayal gücü yetisi, düşünmeyle hissetme yetisi arasındaki bağlantıyı kurarak görünün bilişe konu edilme sürecini gerçekleştirilir. Bu sebeple birleştirici bir unsur olarak akılda yerini alır. Henüz düşünme içerisinde kavramlara tabi kılınmamış bir temsil tasarıma dönüşmez, yalnızca zamansallaştırılmış ve mekansallaştırılmış bir temsildir. Apersepsiyon fiili uzay ve zamanı bir arada tutarak tecrübenin oluşmasında öncü bir basamakta yerini alır.

²⁵⁹ a.g.e. (A 78)

²⁶⁰ a.g.e. (A123 – A124).

²⁶¹ Çitil, A. A. (2021). Kant Okumaları (s.30). İstanbul: Dergah Yayınları.

Mekansallaşan ve zamansallaşan görü faaliyeti bir sonraki aşamada kategoriler altında toplanarak son halini alır ve nesneye dönüşür. Bu sürecin oluşması için her bir aşamanın bir mekanda birlik halinde bulunması ve a priori bir yasalılıkla süreci izlemesi gerekmektedir. İşte bu süreci mümkün hale getiren mekan apersepsiyon fiili sonucu ortaya çıkan "ben" birliğidir.

Kant'a göre a priori uzay ve zaman formlarıyla kategorileri birlik halinde tutan özne olarak "ben" yalnızca entelektüel görü yoluyla bilinebilmektedir. "Entelektüel görü" içinde empirik veya a posteriori herhangi bir öge bulunmayan, yalnızca saf ve a priori süreçlerle elde edilen bir görü çeşidi olarak tanımlanmaktadır.²⁶² Fakat Platon'un idealarıyla benzer bir forma sahip olan entelektüel görü Kant'a göre olanaksız bir oluşumu ifade eder. Bilginin ortaya çıkması ve bir "şey"i nesne haline getirmek ancak empirik veri dahilinde mümkün olmaktadır. Duyum olmaksızın, dolaysız herhangi bir biliş Kant'a göre olanaklı bir bilgi edinme sürecine işaret edemez. Öte yandan Kant'ın a priori olmakla tanımladığı form ve kategoriler de ancak empirik süreçler sonunda su yüzüne çıkmaktadır. O halde görü olmaksızın kavramlar işlemde bulunamaz ve sonuç olarak herhangi bir bilgiden söz edilemez. Bilgi yalnızca empirik verinin iletimiyle ve işlenmesiyle oluşmaktadır. Dolayısıyla empirik olarak veri iletmeyen herhangi bir "şey"den bilgi bazında söz edilemez. Kant bu sebeple entelektüel görünün olanaksızlığından bahsederken aynı zamanda a priori süreçlerin öznesi olan "ben" kavramının da bilgisini biliş yetisinin dışında bırakmaktadır. Kısaca Kant "Ben" vardır fakat ben "Ben'i asla bilemem" demektedir. O halde buradaki önemli bir problem transendental felsefede ve Kant'ta "Ben" kavramının kaynağı ve kesinliği olacaktır.

Empirik dünya daima akışın bulunduğu, dönüşüm ve değişimlerin gerçekleştiği statik olmayan bir fiziksel yapıya sahiptir. Fakat insan akli kayda değer bir yeti olarak daima dış dünyayı tanır, anımsar ve kendisini de dış dünyanın bir parçası olarak algılayabilir. O halde akışa karşı kayıtsız bir duruş sergilemeyen ve hatta zamanın bir parçası olarak sürekli devinen benim fiziksel varlığım, nasıl oluyor da "Ben" tarafından daima aynı olarak algılanabiliyor? Kant'a göre bütün değişim, devinim ve dönüşümlerden bağımsız, içinde a priori ilkelerle yönetilen bir yasalılığın olduğu bir "Ben" bulunmalıydı. Bu "Ben" öyle bir niteliksel yetiye sahip olmalıydı ki zamanın sıralanışı karşısında kayıtsız durabilsin ve daima aynı "Ben" olmayı başarabilsin. Kant için özne

²⁶² a.g.e. s.34.

işte böyle statik bir pozisyonda, sarsılmaz bir biçimde bütünsel bir kaplama sahip olarak yerini almaktadır. Fakat bu hususta araştırılması gereken tezahürlerin zemini ve mekanı olan "özne"nin kaynağı ve kuşkusuz bir biçimde transendental felsefe içerisinde serimlenişidir. Öte yandan zamandan azade bu özne yapılanması daima bireysel ve elbette "öznel" olacaktır. O halde öznel bir özne mekanı içinde gerçekleşen a priori süreçler ve sonuç olarak ortaya çıkan konstrüktif nesne varlığı, öznel olduğu sürece aynı zamanda nasıl ve ne şekilde nesnel olarak kabul görebilir? Özetle, öznel olan özne evrensel ve nesnel bilgiyi nasıl ortaya çıkarabilir? Bu soruyu yalnızca özne için değil, aynı zamanda Kant'ın birinci kritikte serimlediği yasalılık için de sorabiliriz.²⁶³

Kant empirik yaşantı içerisinde yer alarak akışa dahil olan ve böylece anlar içerisinde kendi özdeşliğini sağlamayan öznenin empirik apersepsiyonu oluşturduğunu düşünüyordu.²⁶⁴ Kant'a göre empirik apersepsiyon içerisinde kalıcılığını sağlayan herhangi bir kökensel ortaklık bulunamaz. O halde görüdeki zamansal çokluyu bir arada tutan bir özdeşlik kurmak görünün bir arada temsili için kaçınılmazdır. Kant bu noktada empirik apersepsiyonun karşısına saf, transendental apersepsiyonu getirmiş ve bu apersepsiyon davranışının "kendiliğinden" ortaya çıktığını düşünmüştür.²⁶⁵ Saf apersepsiyon "düşünüyorum"a sebep olandır, fakat onun herhangi bir sebebi yoktur. Tümüyle kendiliğinden, kendi başına var olan bir bilinç durumudur. Kant'a göre sentetik a priori bir özne bilgisi mümkün değildir çünkü bilgi kavramların önderliğinde ortaya çıkar. Fakat buna karşılık yine de özne, saf özne bilgisi konusunda saf, a priori bir özne bilincine sahiptir. Kant saf apersepsiyonu kavramların ve bilginin zemini yapar.

Empirik gerçekliğe ait duyu verisi bilişe sunulduktan sonra ilk basamakta Ben'e ait olarak zamanda art arda ve uzayda yan yana bir biçimde bir synopsis tabi olmaktadır.²⁶⁶ Henüz duyu verisi işlenmeden ve nihai bir tezahür gerçekleşmeden önce bu bağıntı kurulmalıdır ki a priori süreç bir sonraki aşamaya geçebilsin. Bu haliyle Kant'ın özne olarak Ben'i bir asansör veçhesinde kurguladığını iddia etmek mümkündür; duyu verisini kapsayan ve kategorilere ulaştıran bir vesait olarak.

²⁶³ Bkz: Quid juris?

²⁶⁴ a.g.e. (A 109).

²⁶⁵ a.g.e. (B 132).

²⁶⁶ Çitil, A. A. (2021). Kant Okumaları (s.138). İstanbul: Dergah Yayınları.

Empirik olanın duyu verisi algıya çarparak Ben tarafından çepeçevre sarılır ve tıpkı bir annenin rahmi gibi gelişimini tamamlamasına ve nihai hedefine ulaşmasına aracılık eder. Duyu verisinin bu ilk uğrak yeri apersepsiyonun onu yönlendirmesi sonucu gerçekleşmektedir. Kendilik bilinci olarak apersepsiyon Ben'in mekansallığını örgütleyerek empirik olanın verisini Ben içerisinde zamana ve uzaya maruz bırakmaktadır. Apersepsiyon sonucu ortaya çıkan birlik, Ben, bu işlem sonucunda aynı zamanda kendi varoluşunu da serimlemiş bulunmaktadır. Uzay ve zamana tabi olarak ilerleyen duyu verisi aynı zamanda Ben'in mekansallığını ve var olma biçimini de temin eder. Ben kendi temsilleri sonucu kendisinin bir temsilini oluşturmaktadır. O halde apersepsiyon fiilinin gerçekleştirilmesi için empirik olana ihtiyaç duyulmaktadır; görü olmadan kategorilerin boş ve işlevsiz olmasına benzer şekilde. Öte yandan duyu verisinin çoklu birliği de ancak aynı Ben'e ait olarak bir ilişkisellik etrafında toplanabilmektedir. Apersepsiyon fiiliyle bir araya getirilmeden önce kendinde şey olarak empirik dünyada yerini alan varlık alıcılıkla (receptivitat) bir bütünün çoklu birliği halinde hissetmeye (sensibilitat) sunulur. Apersepsiyon fiili bu çoklunun ilişkiselliğini ve akrabalığını (affinitat) Ben'de bir arada buldukları şekilde yeniden üretir. Bu üretim için Ben'in çokluya birlik vermesi ve onu sahasında uzay ve zamanla buluşturması gerekmektedir. Kant'a göre bu işlem kendiliğindenlikle (spontanity) meydana gelir. Bu terkip işlemi sonrasında Ben kendilik bilincine sahip olarak kendini temsil edebilir.

Kant bilginin ve deneyimin olanağını üç ayak üzerine kuruyor: Hissetme, hayal gücü ve apersepsiyon.²⁶⁷ Entelektüel görünüm olanaksızlığından bahseden Kant tecrübenin ortaya çıkması için bu üç temel sürecin gerçekleşmesi gerektiğini düşünmektedir. Alıcılıkla sahip olunan duyu verisi parçalı bir tasarım halinde hayal gücüne aktarılır. Hayal gücü içerisinde Ben'le beraber taşınan çoklu tasarım tekrar ilişkileri bağlamında sentezlenir. Kant bu sürecin anlama yetisinde kategorilerle beraber sonlandığını söylemektedir. Sentez artık anlamlı bir bütüne işaret ederek tezahür edilir. Burada bahsedilen ve birbirini izleyen üç süreç tümüyle Ben'in mekansallığı içerisinde gerçekleşmektedir. Ben empirik duyu varlığının duyusallığa çarparak başlattığı süreci kategorilerde sonlandırır ve bir "nesne"nin oluşmasına olanak tanır. Bu sürecin öznesi olan hissetme, hayal gücü ve apersepsiyon da Ben'e ait olarak Ben mekanında işleyişini gerçekleştirmektedir. Sürece eşlik eden bütün kavramlar iç duyuya dahil

²⁶⁷ a.g.e. s.140.

olarak Ben'e aittirler ve Ben tarafından zamansallaşırlar. Ben, Ben olarak empirik varlık alanından edindiğim temsilleri, ancak Ben'im -ya da Ben'in- onları kuşatması aracılığıyla bilebilirim. Kant algı sonucu nesnenin ortaya çıkması için empirik duyu verisi çoklusunun zamansal bir dizge etrafında tekrar birleştirilmesi gerektiğini düşünüyordu.²⁶⁸ Her şey zamansaldır ve zamansal olmalıdır; aksi halde nesne olanaklı değildir. Zaman empirik olandaki çokluyu bir arada tutan öncüdür, bu sebeple zamansal olmayan duyu verisi tezahüre dönüştürülemez. Dışsal veya içsel bütün zihinsel durumlar zamanda iz bırakarak zamanın birleştirici gücü altında toplanırlar. Kant'a göre ancak bu şekilde bir nesneden ve nesnellikten bahsedilebilir. Zamanın art ardalığında kendi yerini bulamayan herhangi bir temsil mümkün değildir. O halde sentez ilk olarak zamanda başlamaktadır.

"Her görü kendi içinde bir çoklu kapsar ki zihin ardışık izlenimler dizisinde zaman ayırt etmedikçe bir çoklu olarak tasarımlanamaz çünkü tek bir anda kapsandığı sürece her bir tasarım hiçbir zaman mutlak birlikten başka bir şey olamaz."²⁶⁹

Kant görünümün daima ardışık bir zamansal dizge içerisinde algılanacağını ve algılanması gerektiğini söylemektedir. Empirik varlığın verili çoklusu zamansal bir sıra içinde içsel duyuda temsil edilir ki böylece tek bir anda mutlak suretle tasarlanmasının ve tecrübeyi olanaksız kılmasının önüne geçilebilsin. Şayet empirik olan daima devinen bir doğaya sahip olarak bir "an"lar birliğidir. Dolayısıyla algılayan ve deneyimleyen olarak aklın da bu anlar birliğine eş zamanlı olarak eşlik etmesi gerekir ki tecrübeyi mümkün kılabilsin. Akılla empirik varlık alanı arasındaki bu paralellik tezahür edilen nesnenin çıkış noktası olan empirik olanla bağıntısını da güvence altına almaktadır. Kendiliğindenlik (spontanitat) empirik alanda birbiri ardına farklı anlara karşı karşıya kaldığında, böylece bu anlar arasındaki bağıntı bir içsel his olan "zaman"la temsil edilir. Kant'a göre zaman olmaksızın tecrübe ve nesnenin inşası mümkün değildir.²⁷⁰ Böylece zamana alan tanıyan "Ben" kendi bilgisini ve apersepsiyonu da öncü olarak "zaman" ile gerçekleştirmektedir. Empirik öge zamansallaştıktan sonra Ben artık her bir anın bir çokluk alanına sahip olduğunu idrak

²⁶⁸ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A98). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁶⁹ Kant, I. (2017). Arı Usun Eleştirisi (A99). Çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

²⁷⁰ Çitil, A. A. (2021). Kant Okumaları (s.143). İstanbul: Dergah Yayınları.

etmektedir. Ardışık olarak sıralanabilen zaman, hepsi belli bir çokluğa sahip anların toplamıdır. Fakat bu çokluk kavramı ana (moment) kendi varoluşu dolayısıyla içsel bir etkinlik yoluyla değil, ancak anın apersepsiyon fiilinde işleme sokulmasıyla aktarılabilmektedir. Yani bir içsel his (inner sense) olan zaman ana çokluk kavramını atfeden bir işleve sahiptir.

Bir Ben bilgisinin olanağı öncelikle "zaman" ile mümkündür. Zaman anların çoklusunu ardışık bir sıra içerisinde algılanabilir kılmayı Kant'a göre Ben'in bilgisi de mümkün olmayacaktı. Apersepsiyonsa anın içindeki çokluğu bir arada tutan bir kendilik bilincidir. Zamansal olan anların çokluğu içindeki ilişkisellik ve akrabalık apersepsiyon tarafından taşınır ve sonrasında bu ilişkisellik bağlamında sentez gerçekleştirilerek tecrübeyi ortaya koyar. Kant bu işlemi "apersepsiyon sentezi" olarak adlandırmaktadır.²⁷¹ Empirik olana dayandırılan görüş tek bir tasarım ve tek bir anda bir çoklu olarak kendiliğindenlikle sunulduktan sonra apersepsiyon tarafından sentezlenerek tekrar kurulur. Onun içindeki çokluk kavramını idrak etmek de ancak apersepsiyonun senteziyle mümkün hale gelmektedir. O halde apersepsiyon sentezinin ilk basamağı görünümün sahip olduğu çokluğu ait oldukları an içerisinde kavramak ve zamanın ardışık dizilişiyile ilişkilendirmektir. İlk zaman senteze tabi olur, e.d. zaman sentezlenir. Sonrasında akıl zamanın sentezlenmesiyle beraber empirik olanı zamansal bir çizgide temsil eder. Hiçbir şey yoktur ki zamansal olmasın. Bu sebeple görüş vasıtasıyla ortaya çıkan tezahürün de zamansal bir dizgeye sahip olması zorunludur.

Hissetme yetisiyle temsile dönüştürülen görüş, ardışık zamansal dizilişisi görüdeki çoklunun sentezinde kullanan apersepsiyon ve hissetmeyle düşünme yetisi arasında köprü kuran hayal gücü tecrübeyi mümkün kılan sürecin birer durak noktasıdır. Ben zamanın çokluğunu fark ederek onu sentezleyen işlevi yerine getirir ki Kant buna "apersepsiyon fiili" demektedir. Bir özne olarak Ben ardışık anlar dizisi içindeki sırayı anımsayarak işleyişini gerçekleştirmelidir. Zamanın sıralı dizisinde T2 anı geldiğinde T1 anı sırasını ona devretmektedir; yani T2 anı T1 anının yerini doldurmaktadır. Fakat anlar arası bağıntıyı temsil etmek için Ben'in T2 anı geldiğinde T1 anını da tutması gerekir ki böylece empirik olan zamansal bir dizgede oluşturulabilsin. Apersepsiyonun sentezlemesi için anlara hapsolmuş çokluğu tanımam ve T2 anı geldiğinde T1 anını

²⁷¹ Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (A99). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

anımsamam zorunludur.²⁷² Böylelikle ardışık zamanda sürekli devinen bir anlar birliği temsil edilmiş olur. Bu temsilin gerçekleşmesi için hissetme yetisi, hayal gücü ve apersepsiyon aynı anda kondüktör görevi üstlenmelidir. Kant anlara ait çokluyu kavrayarak temsil etmenin yöntemini bu üç ayak üzerine kurmuştur. Bu noktada hayal gücünün işlevi T2 anı geldiğinde T1 anını muhafaza etmek ve apersepsiyonun sentezi sırasında yeniden temsil etmektir. Bütün anları ait oldukları anda ve çoklukta koruyarak bir sonraki ana taşımak hayal gücünün görevidir. Böylelikle Ben farklı anlara ait çoklukla beraber oluşturulan temsili bir arada tutarak kavramlara yöneltir.

Kant'a göre nesneleştirilen empirik öge - ya da "kendinde şey"- bilişe konu edilme sürecinde bir bütünün parçaları halinde algılanmaktadır. Uzayda yan yana ve zamanda art arda olmak üzere sıralı bir biçimde bilişe konu edilen empirik öge apersepsiyonun işleviyle beraber tekrar senteze tabi olarak anlama yetisinde temsil edilir. Bu sürecin sonunda ancak "nesne" meydana gelir ve "bilmek" eylemi gerçekleştirilmiş olur. Kant parçalar birbirinden farklı sıra ve zamanlarda algılanmış olsalar dahi bilincin apersepsiyon fiili sonucu onları düzen içerisinde sentezlediğini düşünmektedir:

“Şimdi açıktır ki düşüncede bir çizgi çizmeyi ya da bir öğleden bir başkasına geçen zamanı düşünmeyi ya da giderek belli bir sayıyı tasarlamayı istediğim zaman, ilkin zorunlu olarak düşüncemde bu çoklu tasarımları birbiri ardına ayırımsamam gerekir.”²⁷³

O halde hayal gücü apersepsiyonun sentezini mümkün kılmadan önce ister empirik ister a priori olsun bütün tasarımlarımızı zamansal bir sırada ayırımsayarak elde etmelidir. Kant'ın burada verdiği örnek üçgen kavramıdır: Bir üçgen esasen üç doğru parçasının bir araya gelmesinden oluşur. Her bir parça birbirinden öge bakımından bağımsız fakat mantıksal açıdan ilişkin olarak algıya ulaşır ve apersepsiyon tarafından sentezlenir. Bu sentez sonucu a priori kurallara göre inşa edilmiş bir üçgen kavramı temsil edilir.²⁷⁴ Kant apersepsiyonun çoklu bir ögenin a priori kurallar esasınca olması gerektiği gibi -e.d. "zorunlu olarak"- temsiline olanak tanıdığını söylemektedir. Bu öğeler zamanda sıralanma, yer kaplama, nitelik, nicelik gibi parçalardan her birine

²⁷² Çitil, A. A. (2021). Kant Okumaları (s.148). İstanbul: Dergah Yayınları.

²⁷³ Kant, I. (2017). Arı Usun Eleştirisi (A102). Çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

²⁷⁴ a.g.e. (A105-106).

sahip olarak algıya ulaşır ve apersepsiyon tarafından bu çoklunun sentezi gerçekleştirilir.

Kant ondalık sistemde sayı sayma yetisinin hayal gücünün anlar arası zamansal sıralanışı kavramasıyla beraber kazanıldığını düşünmekteydi.²⁷⁵ Hayal gücü empirik öğedeki anlar birliğini zamansal bir sıralanış halinde art arda temsil etmeseydi onu homojen bir bütün olarak -ve elbette tek bir an olarak- tasarlamak zorunda kalırdı. Fakat hiçbir an tek başına homojen bir bütün değil, aralarında akrabalık bulunan birden fazla çoklunun kapsandığı parçalı bir bütündür. Hayal gücü bütünün parçalarını sırasıyla temsil ettikten sonra bir sayı sayma becerisi ortaya çıkmaktadır. Bunun sebebi anlardaki ardışıklığın tıpkı sayı saymaktaki (söz gelimi 1, 2, 3...) ardışıklığa benzer bir aritmetiğe sahip olmasıdır. Böylelikle hayal gücünün bu işlevi sonucunda sayı kavramı belirlenir. Sayı sayarken "2" denildiğinde onun her zaman "1"den sonra geldiği bilinir; başka bir deyişle "1" anımsanmadan "2" tahayyül edilemez, çünkü "2"nin anlamı tam olarak "1"den sonra gelişle belirlenir. Buna benzer şekilde T2 anındaki çokluyu anlamlı hale getiren de T1 anındaki kavrayışın taşınmasıdır. Nesnenin ortaya çıkması ve tecrübenin gerçekleşmesi için ardışık anların yığılması gerekmektedir. Ancak anlamlı, akraba ve ardışık bir kalabalık sonucunda kategoriler temsile son halini vererek onu dönüştürür.

Apersepsiyon sentezinin gerçekleşmesi için öncelikle hissetme yetisinin temsili kavraması gerekmektedir. Bu kavrama kendiliğindenlikle hissetmeye çarparak kapsanır. Hissetmeden gelen enformasyon apersepsiyonun sentezine ihtiyaç duyar ki bu noktada hayal gücünün hissetmeden gelen temsillerin anlarındaki çokluyu T1 anından T2 anına taşınması gerekmektedir. Kant anlar arası dizilişin ve zamansal art ardalığın dayandığı temsillerin daima empirik öğeye gönderimde bulunduğunu düşünmekteydi. Eğer ki sentezleyerek temsilini kurduğum anın görüsü olan empirik öge o şekilde verili olmasaydı, o halde herhangi bir temsil de ortaya çıkmazdı. Söz gelimi "belli bir ad kimi zaman şu, kimi zaman bu şeye verilecek olsaydı" o halde o adın gönderimde bulunduğu empirik öğeye ulaşmak da mümkün olmayacaktı.²⁷⁶ Dolayısıyla hissetme, apersepsiyon ve hayal gücüyle zamansallaşan temsiller eş zamanlı olarak empirik alana da gönderimde bulunur. Kant esasen zamanı bir fırça gibi kullanarak empirik öğenin hiperrealist bir portresini çiziyor. Bunu

²⁷⁵ a.g.e. (A103).

²⁷⁶ a.g.e. (A101).

gerçekleştirmek içinse malzeme olarak hissetme, apersepsiyon ve hayal gücünü kullanıyor. Bu malzemelerle inşa edilen imaj belli bir teknik içermelidir ki o teknik de a priori kategorilerdir. Son olarak ortaya çıkan tasarım bu sebeple Kant için bir açıdan ulaşılamaz olan empirik varlık alanını güvence altına alırken aynı zamanda öznel tecrübenin nesnel ve evrensel oluşunu da mümkün hale getirir. Fakat Kant için şu açıktır ki yalnızca empirik ögenin duyusal malzemesi temsil için yeterli değildir; her şeyden önce bu malzemenin işlenmesi gerekmektedir. Tek başına ardışık anlar dizisinde hapsolmuş çoklu hissetme, hayal gücü ve apersepsiyonla işlenerek kavramlara yöneltilir ve burada tezahür gerçekleşir. Apersepsiyonun senteziyle nesneye nihai halini kazandıran sentez tümüyle birbirine bağlı ve bağımlıdır.²⁷⁷ Hayal gücüyle zamansallaşan empirik öge çoklusu, o anda henüz bir "nesne" değildir; yalnızca bir temsildir. Ancak hayal gücünün işlemesinden sonra kategorilere yöneltilen empirik duyusal malzeme, orada zamansal ardışık bir dizilişe sahip olarak tezahür edilir. Hayal gücü bu süreci mümkün kılan basamaklardan biri olarak a priori bir işleyiş gerçekleştirdiği için aynı zamanda transendental bir nitelik taşır.

Kant kendilik bilinci olarak apersepsiyonun sentetik bir içeriğe sahip olduğunu söyleyecektir.²⁷⁸ Bilince çarpan ve birer görüye dönüşen empirik malzeme özü itibariyle sentetik bir çokluya sahiptir. Görünün birliğini sağlayan apersepsiyon da bu şekilde sentetik bir nitelik taşıyacaktır; sentetik görü çoklusu apersepsiyonun sentetik yapısını da zorunlu ve a priori olarak varsayar. Böylece bu sentetik çoklu içerisinde bir bağlantı tesis eden apersepsiyon, temsiller arasındaki akrabalığı da kurmuş olur. Görünün temsile, temsilin de tasarıma dönüşmesi için, görüdeki çokluyu bir arada tutacak bir zemin koşulu olarak öznenin varoluşu analitik bir önermedir; fakat öte yandan bu analitik önermenin konusu olarak özne, sentetik bir içeriğe sahip olarak aynı zamanda sentetik de olmalıdır. Apersepsiyonun analitik birliği tek bir temsilin onu gereksinmesi dolayımında ortaya çıkar; fakat apersepsiyonun sentetik birliği için anda var olan temsil çoklusuna ihtiyaç duyulmaktadır. Kant'a göre nesnenin imkanı için apersepsiyonun analitik ve sentetik birliği bir zorunluluktur. Kant'a göre apersepsiyonun eşlik etmediği temsiller birer hiçtir ve hiçbir anlam ifade etmezler.²⁷⁹ Bu sebeple Kant'a göre temsilin anlamlı bir bütün oluşturarak nesneye dönüşmesi için apersepsiyon zorunlu bir hadisedir; bu sebeple de apersepsiyon analitik bir önermedir.

²⁷⁷ a.g.e. (A102).

²⁷⁸ a.g.e. (A117).

²⁷⁹ a.g.e. (A116).

Kant apersepsiyon kavrayışının ancak öznenin sahip olduğu temsilin farkında olmasıyla beraber mümkün olduğunu düşünüyordu. Fakat Guyer buradan hareketle Kant'ın Ben'in farkında olmadığı temsillerin birer hiç olacağını söylerken, bunun bu tür temsillere sahip olamayacağımız anlamına gelmediğini düşünmüştür.²⁸⁰ Fakat yine de Kant temsilin tasarıma dönüşmesi için öznenin bu farkındalığı sağlaması gerektiği görüşündeydi.

Bütün empirik varlıklar farklı anlara dağılmış çoklukları itibariyle kavranmak zorundadır. Nesne olarak sentezlenecek her empirik öge birtakım niteliklere sahip olarak algıya sunulur. Bu nitelikler şekil, zamanda sıralanma, birlik, tamlık gibi kavramları içermektedir. Tezahürün de gönderimde bulunduğu empirik varlıkla paralel bir doğrultuda temsil edilebilmesi için saf akılda duyusal veriye denk düşecek kavramların bulunması gerekir ki böylece temsildeki çokluk aynı şekilde tecrübeye konu olabilsin. Tecrübenin ve tezahürün ortaya çıkması için zorunlu transendental sürecin bir zemini ve bir taşıyıcısı olmalıdır. Bütün transendental kavram ve a priori yasalar birbirine temas etmek ve ilişki kurmak zorundadır. Dolayısıyla onları bir arada tutacak bir mekan veya bağlayıcı gerekmektedir. İşte bu mekanı -Ben'i- ona tahsis eden transendental apersepsiyondur. Apersepsiyon Ben'in mekansallığını ve süreç içerisindeki rolünü algılar, tanımlar ve onu birlik içinde tutar. Kendilik bilinci olarak apersepsiyon kendi birliğini ve bütünlüğünü algıladığı ölçüde sahip olduğu kavram ve süreci de algılar. Bu sebeple apersepsiyon aynı zamanda sahip olduğu transendental yetinin de bilincidir. Bu transendental yetiler olmaksızın -söz gelimi apersepsiyon sentezi- Ben kendi varoluşunu, kendilik bilincini oluşturamayacaktı. O halde bu algılama hadisesi apersepsiyonun transendental yetileri sonucunda, onların algılanmasıyla eş zamanlı bir doğuş sergiler. "Ben" kendi mekansallığında yer alan bütün transendental a priori yeti ve yasaları birlik içinde tutabilmek için kendinin olduğu kadar onların da bilincine varmalıdır. Sahip olduğu transendental yetilerin ve temsillerin farkına varması onu dolaylı olarak kendi bilincine yönlendirmektedir. Apersepsiyonun etkinliği sonucunda nihai olarak Ben "Ben"i algılar ve bilincine kavuşum sağlar.

²⁸⁰ Guyer, P. (2022). Kant (s.156). Çev.D.Soyal. İstanbul: Say Yayınları.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kant felsefesiyle beraber tanımlanan o dört meşhur soruyu hatırlayalım: "Ne bilebilirim?", "Ne yapmalıyım?", "Ne umabilirim?" ve bütün bu soruların temelindeki o nihai problem "İnsan nedir?". Kant insanın varoluşsal mertebesini onun biliş sisteminde e.d. kognitif fonksiyonlarında araştıran bir filozoftu. İnsan kendi varlığını ancak "düşünme" edimiyle beraber tanımlamakta, düşünme edimiyle ancak empirik varlık alanıyla beraber insan zihninin saf a priori faaliyetiyle mümkün olmaktadır. O halde düşünmenin ve elbette nihai olarak "insan" olmanın koşulu iki ayak üzerinde kuruluyordu: zihin ve empirik varlık alanı. Fakat Kant için bu noktada önemli bir problem daha çözülmek üzere meydana gelmektedir ki o da insan zihninin zamana tabi akışkan empirik varlık alanıyla beraber, hem onunla yan yana olacak bir biçimde, hem de ondan tümüyle ayrı olarak yalnızca kendi a priori içeriğiyle beraber var olması problemi. Kant öyle bir insan varlığı inşa etmiştir ki bu varlık hem zamanı içerisinde barındıracak, hem de öte yandan kendisi zamana karşı sabit bir varoluş sergileyecektir. O halde değişim ve dönüşümden bağımsız fakat aynı zamanda empirik malzemeye ihtiyacı olan zamansallığı, yani değişim, dönüşüm ve oluşum sürecini kazandıracak bir faile ihtiyaç duyulmaktadır. Kant'a göre bu fail apersepsiyon fiiliyle beraber saf bir düşünce biçimi olarak tesis edilen saf Ben'in kendisidir.

Kant felsefe tarihinde yer almadan önce onun düşüncesini değiştiren, yönlendiren ve "Kantçı" olarak tanımlanan yepyeni bir patikanın örülmesine olanak tanıyan pek çok önemli filozof bulunmaktadır. Bu filozofların başında kuşkusuz eleştiri öncesi dönemini de kapsamak üzere gençliğinden bu yana Kantçı yapıyı destekleyen ve belki de en sağlam kolonlardan biri olarak Wolff ve Leibniz'i göstermek doğru olacaktır. Kant eleştiri öncesinde sık sık Leibniz-Wolffçu akıma bağlı olarak tanımlanmış ve transendental özne felsefesinde de bu iki filozoftan büyük ölçüde etkilenmiştir. Bilginin yalnızca empirik yaşantı beraberinde doğrudan ortaya çıkamayacağını iddia eden Wolff, böylece empirik malzeme ile insanın bilişsel sistemleri arasında bir köprü ve birliktelik oluşturmuştur. Wolff aynı zamanda a priori bilgiye imkan tanımakla rasyonalist bir felsefe inşa ederek, Saf Aklın Eleştirisi içerisinde apersepsiyon kavramının doğmasına öncülük etmiştir. Wolff yalın bir töz olarak tanımladığı ruhun doğrudan algılama eğilime sahip olduğunu düşünmüş ve algının yalnızca tecrübi yaşantıya yönelik olmadığını, aynı zamanda içe bakışla da gerçekleştirilebilen bir tür algılama faaliyetinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Zihne iki tür algı ve temsil

faaliyeti atfeden Wolff böylece zihnin bu refleksif etkinliğine "apersepsiyon" adını vermiştir. Wolff apersepsiyonun bütün temsil, algı ve tasarımlara eşlik eden zorunlu bir varoluş biçimi veya zemini olduğunu düşünüyordu. Wolff'un bir çağdaşı olarak Leibniz de apersepsiyon kavramına değinerek entelekeia sahibi varlığın aynı zamanda algıya yönelik bir algılayış boyutuna erişeceğini ve nihayetinde apersepsiyonun ortaya çıkacağını ileri sürmüştür. Leibniz-Wolff etkisi beraberinde apersepsiyonun algı, bilinç, temsil ve tasarım özelinde "kapsayıcı bir vasıta" olarak serimlenişi, Kant'la beraber apersepsiyonun zamanla olan bağının tanımlanmasıyla güçlenmiş ve doğrudan akıl sahibi varlıkla zorunlu tutulmuştur. Kant'a göre kendilik bilinci olarak apersepsiyon bütün zihinsel faaliyetlere eşlik etmekle yükümlü bir birliğin sentezini mümkün kılan faaliyetin kendisidir. Bu eşlik etme süreci, tam da bir "süreç" olması nedeniyle zaman formunu içermek zorundadır. Her şey zamansaldır; her şey zamansal olmalıdır. Zamandan bağımsız bir algı, idrak, temsil veya tasarım - ve yahut bu durumları ortaya çıkaran süreçler- mümkün değildir. O halde Wolff ve Leibniz'in gözden kaçırdığı nokta zihinsel süreçlerin birer "süreç" olduğu ve dolayısıyla zorunlu olarak "zamansal" olacağıdır. Kant'la beraber bilincin kendi bilinç etkinliğine yönelmesi zamansal bir boyut kazanarak Kantçı anlamda apersepsiyonun ortaya çıkışı mümkün olmuştur.

Apersepsiyon ve transendental özne arasındaki bağ, apersepsiyonun farklı anları bir arada tutan kapsayıcı faaliyetiyle gerçekleşmektedir. T1 anda gerçekleşen bir olay - veya verili bir empirik malzeme- T2 anında korunmalıdır ki bu zamansal ardışıklık anlamlı bir bütün oluşturabilsin; o halde T2 anına gelindiğinde henüz kaybedilmiş olan T1 anını taşıyan bir vasıtanın varoluşu nesnenin inşasında bir ön koşul oluşturmaktadır. A priori uzay ve zaman formlarının mekanı olan saf Ben apersepsiyon fiiliyle beraber görüdeki çokluyu bir arada tutar ve hayal gücünün şemalaştırmasına olanak tanır. Apersepsiyon böylece her şeyin aktığı zaman nehrinde, o nehir yatağının bizzat kendisi haline gelecektir; devinimin sürekli olduğu fakat bu devinimin tek bir özne bilincinde gerçekleştiği bir algı nehri ya da moment havuzu olarak.

Kant nesnenin inşasında ilk basamak olarak görüsel malzemenin zaman ve uzay formlarına tabi olması gerektiğini düşünüyordu. Her şey bir zaman sırasında ve bir mekan içerisinde temsil edilebilmektedir. Apersepsiyon ve transendental özne için önemli olan, saf Ben olarak kendilik bilincinin, bu zaman ve mekan çokluğu içerisinde daima kalıcılığa (beharrlichkeit) sahip olmasıdır. Kant o halde açıkça, apersepsiyonun

farklı anlardaki çokluya birlik veren ve böylece bu birliğin a priori form ve kavramlara uygulanarak tasarımını mümkün kılan öncelikli ve önemli bir terkip faaliyeti olduğunu ifade etmektedir. Görüsel malzemenin farklı anlardaki çoklusu apersepsiyonun bir arada tutan etkinliği neticesinde homojen bir bütüne dönüşmeden -ve aynı zamanda dağılmadan- zihinsel bir temsile dönüşmektedir. Algıya çarpan duyu verisinin çoklusu hayal gücü vasıtasıyla tekrar bir araya getirilir ve nesne farklı anların toplamı olarak anlama yetisine ulaşır. Bu süreçle duyu verisine birliğini veren ve synopsisi mümkün kılan zemin apersepsiyon ve apersepsiyonun sentezidir.

Fakat Kant için buradaki en önemli husus empirik duyuşsal veriyi bir arada tutarak akış içerisinde sabit bir Ben kümesi belirleyen apersepsiyonun, bizzat kendisini bir aradalığına olanak tanıdığı bu faaliyete tabi kılamamasıdır. Apersepsiyon farklı anlardaki ardışık dizilişi temsil etme ve böylece zamansal bir tasarım oluşturma etkinliğini gerçekleştirirken kendisini zamansallaştıramaz. Kant'a göre bir bilginin -ve dolayısıyla nesnenin- inşası için uzay ve zaman kaçınılmaz bir durak noktasıdır. Her şey zamansal olduğu ve dahası zamansal olmak zorunda kaldığı bir bilgi sürecinde, bu birliğin kendisi zamansal değildir. Bu sebeple Kant apersepsiyonla tanımlanan saf Ben varlığının esasen bir bilgi veya nesne olmayıp, yalnızca "saf bir düşünce" olduğunu ifade etmiştir. Bu saf düşünce veya "transendental özne = x" olarak "x", bir bilinmeyen fakat orada olduğu içsel bir his yoluyla düşünülen bir varlıktır. Bu saf temsil "(ben) düşünüyorum" önermesinden analitik olarak çıkarılabilecek bir teze dönüştüğünde önerme içerisinde esas ışık tutulması gereken faaliyet değil, bizzat failin kendisidir; "düşünüyorum" değil fakat "ben"dir. Transendental özne = x düşünme faaliyetinin failini soruşturduğunda saf Ben olarak kendi saf temsiline kavuşur.

Kant transendental özne = x çıkarımına Descartes ve cogito düşüncesiyle beraber, "düşünüyorum" (ich denke) önermesinin bir eleştirisini sunarak ulaşmış ve bu yolun sonunda transendental özne kavrayışını geliştirmiştir. Descartes'a göre özne düşünme eylemi neticesinde açıklanmakta ve varoluşu serimlenmektedir. Cogito "düşünmek" fiiliyle beraber hakkında kuşku duyulamayacak bir konumda değerlendirilmiştir. Kant'ın rasyonel psikoloji olarak özetlediği bu kavrayış biçimi doğrudan öznenin "kendini algılama" fiili vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. "(Ben) düşünüyorum" önermesi bütün temsillere eşlik etmek zorundadır. Bu şekilde temsilde var olan çoklu bir özne sınırları içerisinde kapsanmış ve korunmuş olur. Fakat Kant'a göre Descartesçı bu çıkarım ("düşünüyorum" önermesinden doğan cogitonun varoluşsal açık ve seçikliği

çıkarmı) rasyonel psikolojinin neden olacağı bir dizi paralojinin doğmasına ön ayak olmuştur. Descartes cogito ergo sum beraberinde cogito olarak özneyi bir töz mertebesinde tanımlamıştır. Her düşünce bir özneyi gereksinir. Fakat öznenin kendisi, yani Ben, kendisi nesne haline gelmeyen, ancak ve ancak töz olarak var olan bir varlıktır. "Ben" daima özne olmak ve dolayısıyla biricik töz olmak zorundadır. Fakat Kant töz kavramını eleştirerek Ben'in tözselliğine de bir darbe indirmiştir. Kant'a göre tözsellik saf, a priori bir kategoridir ve düşünen Ben ancak empirik bir malzemeyle beraber, bir nesne olarak kurulduğunda tözsellik kategorisi ona atfedilebilir. O halde "ich denke", "Ben düşünüyorum" önermesi sonrasında tanımlanan özne düşüncesi, tözsellik kategorisinin empirik bir malzemedan yoksun olarak faaliyete sunulması neticesinde ortaya çıkmıştır ki bu sebeple de Kant bu çıkarımı bir transendental ide olarak tanımlamıştır.

Kant transendental diyalektik bölümünde önceki filozoflarca Ben'e atfedilen tözsellik, yalınlık, kişilik ve ideallik paralojilerini değerlendirmiştir. Kant'a göre bütün bu tanımlar koşullu dizinin koşulsuza uygulanmasıyla beraber ortaya çıkan birer schein yani yanılsamalardır. Akıl empirik malzeme olmaksızın saf kategoriler aracılığıyla ruh, tanrı ve kozmos gibi kavramların bütünlüklü bir tasarımını oluşturmayı amaçlar. Bu sebeple nesnenin kuruluşuna olanak tanıyan a priori koşullu dizgeyi, aşkın bir kullanımla beraber, koşulsuza uygular ki bu durumda tamlık bir varsayım olarak sağlanmış olur. İnsan aklının maruz kaldığı sorular nihayetinde başıboş dolaşan aklın bu hatalı çıkarımlarıyla sona ermektedir. Kant bu çıkarımlara "aklın saf kavramları" ismini vermiştir; ideler doğrudan aklın birer ürünüdür. Kant bu idelere felsefenin kadim yıllarından bu yana Ben'le ve özneyle özdeşleştirilmiş "ruh" kavramını da eklemiştir. Ruh'un tözselliği ve yalınlığı, akıldan türeyen ve aklın mantıksal kullanımının koşulsuza yönlendirilmesi sonucu ortaya çıkan hatalı birer önermelerdir. Kant'ın ruh idesine yönelik eleştirisi başta Descartes ve Wolff'a yöneltilmiş olup doğrudan rasyonel psikoloji öğretisini hedef almaktadır. Zaman içerisinde sabit bir varoluş biçimi olarak özneyi yalnızca apersepsiyonla beraber kuran Kant, rasyonel psikolojinin ruh öğretisinden yola çıkarak oluşturduğu Ben ve özne yaklaşımını reddetmektedir. Saf ben'e tözsellik ya da yalınlık atfetmek anlama yetisinin saf kavramlarını faaliyete sunmak demektir. Bu sebeple saf bir düşünce biçimi olarak transendental özne hakkında konuşmak, onu anlama yetisinin bir ürünü olarak ele almak demek olur ki bu da paralojilerin esas kaynağıdır. Burada dikkat edilmesi

gereken husus şudur ki Kant öznenin tözselliğini ya da yalınlığını reddetmez, fakat öznenin nitelikleri hakkında konuşmak imkan dahilinde olmadığından, bu akıl yürütmelerin sonucunda yalnızca hatalı olması muhtemel, kuşku uyandıran bir takım önermeler meydana gelecektir.

Paralojileri ortaya çıkaran rasyonal psikoloji öğretisi “düşünüyorum” önermesi merkezinde şekillenmiştir. Kant "düşünüyorum" önermesinin empirik varlık alanından elde edilen temsilleri bir arada tutan bir transendental özne faaliyeti olduğu görüşündedir. Transendental öznenin tesisini mümkün kılan apersepsiyonun transendental birliği, görümler şeklinde sunulmuş bütün empirik temsiller ve onların sahip olduğu çoklu arasında bir yakınlık (affinity) ilişkisi kurmaktadır. Bu yakınlık - ya da akrabalık- apersepsiyonun zemini olduğu bir çerçeve içerisinde birlik halinde tutumaktadır. Tüm temsil ve algıyı bir bilince bağlamak ve o bilinçle doğrudan bir ilişki kurmak, aynı zamanda temsiller ve algılar arasındaki ilişkiyi de doğrudan kurmak anlamına gelmektedir. Böylece apersepsiyon yakınlık/akrabalık atfeder ki Kant buradan yola çıkarak apersepsiyonun empirik varlık alanına yönelik bir yasa koyucu içeriği bulunduğunu söylemiştir. Bu yasa koyuculuk kendisini anlama yetisinde gösteren bir dizi transendental kavrama denk düşmektedir. Bu kavramlar kendilerini zorunlu olarak doğaya dayatır. Kant Saf Aklın Eleştirisi'nin B edisyonunda apersepsiyonun zorunlu ve analitik bir ilke olduğunu söylerken²⁸¹ bu noktaya işaret etmektedir; apersepsiyon temsilleri bir arada tutarak onlar arasında akrabalık kurması açısından zorunlu, temsiller arasındaki akrabalık ve bütün temsillere eşlik eden "düşünüyorum" bağlamı dolayısıyla da analitik bir önermedir.

Apersepsiyon faaliyetiyle beraber transendental öznenin varlığı bir koşul yoluyla ortaya çıkar ki o da empirik duyu verisinin nesneye dönüşme sürecinin koşuludur. Duyu verisine birlik veren bir X özne bulunmalıdır ki duyu verisi nesneye, temsile tasarıma dönüşsün. Fakat bu X varlığının kendisi bu sürecin dışında kendi varlığını bir temsile ve dolayısıyla bir bilgiye dönüştüremez; o halde transendental özne "x" bilinemez. İlk bakışta Kant'ın transendental özne bilgisini olumsuzlaması nedeniyle bir çelişkiye düştüğü düşünülebilir; nitekim Kant bilginin yalnızca empirik malzeme aracılığıyla mümkün olduğunu düşünmüş ve dış dünyayı -e.d. empirik varlık alanını-

²⁸¹Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (B139). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

bu ön koşul beraberinde sağlam bir zemine oturtmuştu. Fakat bu durumda aperspesiyonla beraber bütün a priori süreçlerin taşıyıcısı olarak tanımlanan Ben varlığı kesin bir bilgi olarak sunulmamaktadır. Kant açıkça bir Ben bilgisinin mümkün olmadığı, yalnızca entelektüel görüşle bu tür bilginin elde edileceğini söylemiştir. Ben'in empirik varlık alanında hiçbir karşılığı bulunmaz ki bu sebeple empirik malzemesi de yoktur; onun görüsünü sunması muhtemel tek alan entelekyanın kendisidir. Kant için esas problem Ben'in imkanı ve koşulu değildir -Ben zaten vardır ve var olmak zorundadır- Ben'in tasarımı mümkün kılarak a priori sentetik bir bilgisini sunacak faaliyetin yoksunluğudur. Kısaca Kant'ta Ben problemi ontolojik değil, epistemolojik bir problemdir. Kant Ben bilgisi hususunda bir yol haritası sunuyor gibi görünse de esasen bu yol çıkmaz bir yola işaret etmektedir. Transendental özne ya da Ben yalnızca entelektüel görüşle mümkündür fakat entelektüel görünün kendisi mümkün değildir. "Entelektüel görüş" Kant'a göre empirik hiçbir öge içermeksizin, ancak saf a priori bir biliş yetisi sahasında ortaya çıkan görüş çeşididir. Fakat Kant için tek bir görüş mümkündür ki o da empirik görüdür. O halde transendental özne olarak Ben'in varlığı kesin ve açık seçik bir biçimde nasıl açıklanacaktır?

A priori bir tasarımdan ve bu tasarımı ortaya çıkaracak empirik malzemedan yoksun Ben varlığı Kant'a göre bir bilgi, nesne veya tasarımdan bağımsız olarak saf, dolaysız bir bilinç durumunu ifade etmektedir. Ben, Ben olarak Ben'i yalnızca bir bilinç hali olarak doğrudan kavramakta, fakat bu kavrayışı bir fenomene dönüştürememekteyim. Ben Ben bilincine vakıf olarak apersepsiyonun senteziyle beraber mümkün hale gelir ve böylece Ben'in saf temsilini de apersepsiyon fiiliyle saf bir bilinç olarak idrak edebilirim. Kant bu konumda saf Ben'in kendi idrak süreciyle nesnenin inşası arasında karşılıklı bir ilişki tesis ederken aynı zamanda saf Ben idrakının mantıksal önceliğini de ifade etmektedir. Ben, Ben olarak nesnenin varoluş süreci öncesinde kendi varlığımın bilincine sahip olmuştum. Nesneyse empirik malzeme sonucu oluşurken bu faaliyet süresince andaki çoklunun bir aradalığına ihtiyaç duymakta, dolayısıyla saf Ben'e, saf Ben de kendi bilincine sahip olmak ve tesis edilmek için apersepsiyona ihtiyaç duymaktadır. Kant anlama yetisinin saf Ben'i algılama arzusunu "tecrübenin ötesine geçmeye çalışan (...) yalancı bir umut" olarak değerlendirmiştir.²⁸² Sonuç

²⁸² Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason (B423). Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

olarak Kant'a göre özne bilinmeyen fakat saf bir bilinç durumu olarak düşünülen zorunlu bir varlıktır. Kant hissetme, hayal gücü ve anlama yetisi arasındaki faaliyet sonucu ortaya çıkan bir tasarım olarak nesneyle Ben varlığı arasında, hem epistemolojik kavrayış hem de ontolojik varoluş arasında keskin bir ayrım da bulunmuştur. Transendental özne ya da saf Ben tümüyle empirik malzemedan doğan fenomenal nesneden farklıdır. Bu sebeple transendental öznenin bilgisi nesnenin bilgisinden farklı türde bir sürece ve yapıya sahip olacaktır. Kant Ben ya da onunla ilişkilendirilmiş Ruh kavrayışının bir eleştirisini saf aklın bir paralojizmi olarak sunmuş olmasına karşın yine de saf Ben varlığından apersepsiyon özelinde vazgeçmesi mümkün değildir. Benlik Kant için var olması zorunlu, bilginin ve nesnenin kuruluşunda bir koşul olarak rol alan, aksi düşünülemez bir var oluş biçimidir. Apersepsiyon fiiliyle tesis edilen saf Ben empirik malzemenin kendisini sunduğu tüm görü ve temsillerden önce var olan -ki bu öncelik mantıksal bir önceliği ifade eder- ve tüm temsil ve görülerin nicel birliğini mümkün kılan, zamandan azade bir varoluştur. Kant saf Ben'i, bilgisi empirik malzemeyle inşa edilemeyen, fakat yine de varlığından kuşku duyulamayan bir varlık biçimi olarak tasarlamıştır. Bu hususta Kant felsefesi içerisinde saf Ben'in apayrı bir konumu bulunmaktadır.

Kaynakça:

Aksoy, N. (2016). Kant'ın Transendental Düşüncesinde Sentetik Birlik Çerçevesinde, İnsanın İnsan Olarak Varolması. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Altuner, İ. (2011). Descartes Felsefesinde Kuşkudan Bilgiye Geçiş ve Zihnin Kendini Kavrayışı. Beytülhikme Dergisi. 1: 97-112

Altuner, İ. (2012). Descartes Felsefesinde Tanrı - Varlık İlişkisi. İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 2: 31 - 48.

Aydoğan, E. (2013). Descartes Metafiziğinde Tanrı Problemi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 50: 91 - 100.

Aydoğan, H. (2016). Metafiziğin Düşleriyle Açıklamalı Bir Bilicinin Düşleri. Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi.2/2: 53 –53.

Azeri, S. (2010). : Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity. Filozofia Journal. 3: 269 - 283.

Baykent, U. Ö. (2017). Spinoza ve Leibniz Metafiziklerinde Töz Kavramı. Ulak Bilge Dergisi. 5(11): 751-766.

Budak, B. (2010). Descartes ve Öncesinde Özne ve Öznellik Kavramları Üzerine Bir İnceleme. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Brandom, R. (1981). Leibniz and Degrees of Perception. Journal of the History of Perception. 19/4: 447-479.

Brook, A. DeVidi, R. (2001). Kant on Self-reference and Self-awareness. Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.

Can, M. (2019). Kant'ın Düşüncesinde Tanrı Kanıtlamalarının Eleştirisi ve Saf Aklın İdeali. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 23 (2): 631 - 646.

Cassirer, E. (2017). Rousseau, Kant, Goethe. Çev. M. Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Çınar, A. (2003). Leibniz'de İman Akıl İlişkisi. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1: 233 - 248.

- Çitil, A. A. (2021). Kant Okumaları. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Çıvgın, A. (2019). Locke'da Kişisel Özdeşlik: Kendilik, Bilinç ve Hafıza. Kaygı Dergisi. 18: 374-390.
- Çıvgın, A. (2013). Descartes'ta Görü, Muhakeme ve Metot. U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi. 24: 187-200.
- Dağtaoğlu, A.E. (2012). Kant'a Giden Yolda Leibniz, Wolf ve Baumgarten. Toplum Bilimleri Dergisi. 6/11: 130 - 146.
- Descartes, R. (2015). Felsefenin İlkeleri. Çev. M.Akın. İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2020). Yöntem Üzerine Konuşma. Ç.Dürüşken.. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2015). Meditasyonlar. Çev. Ç.Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Drechsler, W. (1997). Christian Wolff: A Biographical Essay. European Journal of Law and Economics, 4:111–128.
- Dölek, H. (2010). Descartes'in Cevher ve Ruh Anlayışına Leibniz'in Eleştirisi. İlahiyat Fakültesi Dergisi. 15(2): 215-225.
- Dyck, C. W. (2011). A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology. www.onlinelibrary.wiley.com. Erişim Tarihi: 09.07.2022.
- Dyck, W. C. (2018). Between Wolffianism and Pietism: Baumgarten's Rational Psychology. Baumgarten and Kant on Metaphysics. Oxford: Oxford University Press: 78-93.
- Esin, E. (2014). Antik Felsefeden Modern Felsefeye Sonsuzluk, Madde ve Hareket Kavramlarının Dönüşümü. Yayınlanmamış Lisans Tezi. 29 Mayıs Üniversitesi.
- Ertürk, N. (2015). A.G. Baumgarten'da Duyusal Bilginin Bilimi Olarak Estetik. Ulakbilge. 4/7: 117 - 129.
- Friedman, M. (2015). Kant ve Kesin Bilimler. Çev. S.Öget. İstanbul: Alfa Bilim Yayınları.
- Geier, M. (2009). Kant'ın Dünyası. Çev. E.Özbek. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

- Gözkân, H. B. (2018). Kant'ın Şemsiyesi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Güvenç, M. (2016). Kant'ta Apersepsiyon Kavramı. Felsefe Arkivi. 44: 1-11.
- Güven, Ö. (2020). 250. Yılında Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üstüne. Felsefe Arkivi. 23: 123 – 151.
- Güven, Ö. (2006). Kant'ın Eleştiri Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi.
- Guyer, P. (1992). The Cambridge Companion to Kant. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2022). Kant. İstanbul: Say Yayınları.
- Hettche, M. Dyck, C. (2019). Stanford Encyclopedia of Philosophy Pdf Version of the Entry Christian Wolff. Stanford: Stanford University.
- Herakleitos (2019). Fragmanlar. Çev. C. Çevik. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kahveci, K. (2019). Bir Töz Metafiziği Tartışması: Leibniz'in Spinoza Eleştirisi. Kaygı Dergisi. 18(1): 225-239.
- Kant, I. (2004). Felsefi Teolojiye Giriş. Çev. M. S. Reçber. Felsefe Dünyası Dergisi. 40: 148 - 164.
- Kant, I. (1998). Critique of Pure Reason. Çev. P. Guyer, A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press
- Kant, I. (2002). Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı. Çev. S.Selvi. Ankara: Sarmal Yayınevi.
- Kant, I. (1899). Dreams of a Spirit Seer. Çev. E. Goerwitz. London.
- Kant, I. (2017). Arı Usun Eleştirisi. Çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi
- Kant, I. (2011). Prolegomena. Çev. I. Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2012). Thoughts on the True Estimation of Living Forces. Çev: J.Edwards, M.Schönfeld. The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant Natural Science. Cambridge: Cambridge University Press.

- Keskin, G. (2018). Baumgarten'ın Felsefesinde Estetik ve Mantık. *Felsefe Arkivi*. 49: 13-22.
- Kuehn, M (2011). Immanuel Kant. Çev. B. O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Matherne, S. (2015) Images and Kant's Theory of Perception. *Ergo*. Vol 2/29: 737 - 777.
- Merrit, M. M. (2009). Kant's Argument for the Apperception Principle. *European Journal of Philosophy*. No: 364.
- Leclerc, I. (1972). *The Nature of Physical Existence*. New York: Humanities Press.
- Leibniz, G. W. (1996). *New Essays on Human Understanding*. Çev. P. Remnant, J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, G.W. (2014). *Metafizik Üzerine Konuşma*. Çev: A.Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Yayınları.
- Leibniz, G.W. (2014). *Monadoloji*. Çev: A.Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Yayınları.
- Lorini, G. (2014). The Origins of the Transcendental Subjectivity: On Baumgarten's Psychology. *Philosophica*. 44: 107 – 126.
- Marshall, C. (2010). Kant's Metaphysics of the Self. *Philosophers Imprinting Journey*. 10 (8).
- Özçelik, P. K. (2010). Kant'ın Bilgi Anlayışı. *Ethos*. 3:2.
- Pehlivan, E. (2017). Kant'ın Eleştiri Öncesi Eserlerinde Sınır Kavramı. *Felsefe Arkivi*. 47: 43 – 67.
- Richards, R. J. (1980). Christian Wolff's Prolegomena to Empirical and Rational Psychology: Translation and Commentary. *Proceedings of The American Philosophical Society*, 124/3: 227-239.
- Rozemond, M. (1997). Leibniz on the Union of Body and Soul. *Fur Geschichte Der Philosophie Arşivi*. 79: 150-178.
- Spinoza, B. (2014). *Etika*. Çev: Ç. Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Türker, A. (2020). Kant'ın Cogito Eleştirisi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Temizkan, V. (2016). Platon'un Phaidon Diyalogunda Anamnesis Kuramı. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi. 21: 217 - 230.

Yalçın, Ş. (2003). Descartes ve Özne Olarak Benlik. Felsefe Dünyası Dergisi. 38: 107-118.

Yalçın, Ş. (2004). Kant'ta Transendental Ben Bilinci. Felsefe Dünyası Dergisi. 39: 55 - 72.

Yavuz, Z. (2015). Zamanın Başlangıcı Olmalı Mıdır?. Dini Araştırmalar Dergisi. 18 (47): 36 - 54.

Wood, A. W. (2018). Kant. Çev. A. Kovanlıkaya. İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Wolff, C. (1980). Prolegomena to Empirical and Rational Psychology. Çev: R. J. Richards. Proceedings of The American Philosophical Society, 124/3: 227-239.

ÖZGEÇMİŞ

İlköğretim, ortaöğretim ve liseyi İstanbul’da tamamladı. 2015 yılında başladığı Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe lisansını 2019 yılında tamamladı. Aynı sene bahar döneminde MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim dalında yüksek lisans eğitimine başladı. Eğitimine aynı bölümde devam etmektedir.