

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**KANT'TA TRANSCENDENTAL FELSEFE İÇİN HAYALGÜCÜNÜN BAĞIMSIZ
BİR YETİ OLARAK KONUMLANDIRILMASI SORUNU**

DOKTORA TEZİ

Selda SALMAN SAKIZLI

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Tez Danışmanı: Prof. Dr. H. Bülent GÖZKÂN

HAZİRAN 2020

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**KANT'TA TRANSCENDENTAL FELSEFE İÇİN HAYALGÜCÜNÜN BAĞIMSIZ
BİR YETİ OLARAK KONUMLANDIRILMASI SORUNU**

DOKTORA TEZİ
Selda SALMAN SAKIZLI

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Tez Danışmanı: Prof. Dr. H. Bülent GÖZKÂN

HAZİRAN 2020

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna 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,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

Selda SALMAN SAKIZLI

Nehir'e

Sinan'a

TEŞEKKÜR

Hocam H. Bülent Gözkân'a. Ne söylesem eksik kalacağını biliyorum. Öğrenciniz olmanın sorumluluğunu hep taşıyacağım...

Felsefeye başladığım ilk günden beri Hocam olan, aradan geçen onca zaman boyunca sevgi ve saygımın katlanarak hep büyüdüğü Elif Çırakman'a...

Örnek aldığım, sürekli kendisinden yeni şeyler öğrendiğim, hep desteğini gördüğüm, Hocam Kaan H. Ökten'e...

Mimar Sinan Üniversitesi Felsefe Bölümünde derslerini aldığım, görüşlerinden faydalandığım tüm hocalarıma ve bu süreçte tanıma şansına eriştiğim arkadaşlarıma...

Desteği, kendisinin ve ekibinin görüşlerinden faydalanmama olanak sağladığı için Karin de Boer'e teşekkür ederim.

Ama sanırım en büyük teşekkürü, çok büyük saygı duyduğum bu insanlarla yolumun kesişmesine vesile olan süreci başlattığı, bana felsefeye dönme ve devam etme gücü verdiği için kızıma borçluyum... Beni yeniden doğurdun.

Ve Sinan... Sukûnetim, sevgilim... varlığın için...

Oturup yazabilecek zamanlar yaratabildiysem bana hep inanıp beni sürekli destekleyen büyük ailem sayesinde... Nalan Sakızlı, Enis Rıza, Esin Özmen, Rezzan İzmir, Refhan Atasoy, Berki Özmen'e... ve hayatımın her aşamasında hep destek olan kardeşlerime, anneme, babama.

Bu tezin hayata geçmesi için doğrudan ya da dolaylı, çok önemli destekleri olan insanlarla çevrili olduğum için kendimi çok şanslı hissediyorum.

KANT'TA TRANSCENDENTAL FELSEFE İÇİN HAYALGÜCÜNÜN BAĞIMSIZ BİR YETİ OLARAK KONUMLANDIRILMASI SORUNU

ÖZET

Bu tez çalışmasında Kant'ın 1781-1790 yılları arasında ortaya koyduğu kritikler projesi kapsamında hayalgücü yetisinin işlevleri incelenerek, hayalgücünün bağımsız bir yeti olarak konumlandırılması sorunu ele alınmıştır.

Kant felsefesinde hayalgücünün konumuna ilişkin tartışmalar deyim yerindeyse bir *kampfplatz* oluşturur ve yoğun olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci (A) ve ikinci (B) basımları arasındaki farka ve özellikle de *Kritik*'in dedüksiyon bölümüne odaklanır. 1781 yılında yayımlanan ilk basımdan sonra Kant 1787 yılında yayımlanan ikinci basımda oldukça önemli değişiklikler yapmış ve bu değişiklikler hayalgücü ve anlama yetileri bağlamında Kant'ın felsefi yaklaşımı konusunda derin fikir ayrılıklarına neden olmuştur. Öyle ki Kant çalışanlar A ve B basımcılar olarak neredeyse uzlaşmaz bir biçimde ikiye ayrılır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımında hayalgücü, duyusallık ve *Apperzeption*'un yanında üç temel yetiden biri olarak ele alınır. Kant, transendental felsefenin en önemli öğelerinden biri olan sentezi gerçekleştirme görevini hayalgücü yetisine verir. Ne var ki ikinci basımda bu konum değişecek ve hayalgücü anlama yetisi ile bağlantısı noktasında ve onun bir altyetisi olarak karşımıza çıkacaktır. Bu geri çekiliş, anlama yetisinin temel yeti olarak ön plana çıktığı ve hayalgücünden yalnızca bir kez bahsedilen *Prolegomena*'da daha açık hale gelir. Bu durum birinci basımın tüm kritik proje ile daha uyumlu olduğunu ileri sürenler tarafından bir geri adım olarak değerlendirilir. Bu çalışma bu yaklaşımı benimsemektedir.

Bu tez çalışmasında A ve B basımları arasındaki farka ve bu farkın sonuçlarına odaklanılmakla kalınmamış bu farkı ortaya çıkaran nedenlerin de izi tarihsel olarak sürülerek Kant'ı bu değişiklikleri yapmaya götüren süreç de ayrıntılı bir biçimde incelenmiştir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayımlanması ile birlikte bizzat Kant'ın *Kritik*'in anlaşılmasına yönelik gösterdiği çaba ve bu çabanın sonuçsuz kalması ve hatta karşı çıktığı empirizm ve özellikle de idealizm geleneklerinde değerlendirilmiş olmasının oldukça önemli ve derin etkilere sahip olduğu görülmüştür.

Bu etkilerin sonrasında Kant hayalgücünü yalnızca *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında geri çekmez, çalışmalarının merkezinde bulunan ahlak felsefesinde hayalgücünün olumlu herhangi bir işlevinden bahsetmez. Bu tez çalışması kapsamında Kant'ın bu yaklaşımı eleştirilerek ahlak felsefesinde, özellikle de ahlaki

yargılar söz konusu olduğunda transendental felsefenin hayalgücü yetisine başvurması gerektiği ileri sürülmüştür.

Saf Aklın Eleştirisi ve ahlak felsefesine ilişkin savlar ise Kant'ın eleştirel projesinin üçüncü kitabı olan *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde hayalgücüne tanıdığı bağımsız, özgür konuma işaret edilerek desteklenmiştir. Burada hayalgücünün gerek estetik deneyimi mümkün kılması gerek güzel ve yüce deneyimleri üzerinden ahlakilik alanıyla bağlantı kurmasının önemi haizdir. Böylelikle, hayalgücü teorik, pratik ve estetik alanlarda etkin ve bu alanlar arasında geçişi sağlayan bir yeti olarak konumlanır. Bu bağlamda özellikle reflektif ve belirleyici yargı ayrımı, güzel ve yüce duyguları ile hayalgücünün duyusallık, anlama yetisi ve akılla kurduğu ilişkiler serimlenmiş, sonuç olarak da hayalgücü yetisinin bağımsız bir yeti olarak konumunu korumasının transendental felsefe için bir gereklilik olduğu ileri sürülmüştür.

Anathar kelimeler: Kant, hayalgücü, transendental felsefe, yetiler

THE PROBLEM OF SITUATING IMAGINATION AS AN INDEPENDENT FACULTY FOR TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY IN KANT

ABSTRACT

This dissertation investigates the functions of the faculty of imagination in critical period in Kant's philosophy, between the dates 1781 and 1790, and takes the problem of situating imagination as an independent faculty.

Arguments about the position of imagination creates a *kampfplatz*, which focuses on the differences between the first (A) and second (B) editions, especially the deduction section of the *Critique of Pure Reason*. After the publication of the *Critique* in 1781, Kant makes significant changes in the second edition in 1787. These changes create profound differences in the reception of transcendental philosophy, especially the faculties of imagination and understanding. As a result, Kant scholars irreconcilably differentiate themselves as advocates of A or B editions. In the first edition of the *Critique of Pure Reason*, imagination is one of the three fundamental faculties besides sensibility and apperception. Kant assigns one of the most important functions of transcendental philosophy, the synthesis, to the power of imagination. However, in the second edition, Kant changes the position of the imagination and takes it only with its relation to the understanding, namely as a sub-faculty of the faculty of understanding. This retrieval becomes evident in *Prolegomena*, where the understanding takes over and there is only one reference to the faculty of imagination. Those who claim that the first edition is more accurate to the entire critical project consider it as a step back. This dissertation supports this claim.

This work not only focuses on the differences between the A and B editions and their consequences, but it also traces the reasons that causes these changes historically, and investigates in detail the events that force Kant to make those changes. It is evident that, Kant's personal endeavor for the reception of the *Critique*, and the continuing failure of this effort, alongside with the criticisms that consider Kant in line with the traditions of empiricism and especially idealism, which Kant severely wants to distance himself, have very deep and crucial effects in the time course.

After these events, Kant does not only retrieves imagination from the *Critique of Pure Reason*, he also gives no positive functions to the imagination in moral philosophy, which has a central position in Kant's corpus. This dissertation criticizes this approach and claims that in moral philosophy, and especially in moral judgments, transcendental philosophy needs to utilize the faculty of imagination.

The final section of the dissertation supports the claims concerning the *Critique of Pure Reason* and moral philosophy, by taking the arguments of the *Critique of the*

Power of Judgment, which restages the imagination as an independent, free faculty. In the third *Critique*, the importance of the imagination is significantly obvious both in making the aesthetic experience possible, and positing a connection to the moral domain through the experiences of beautiful and sublime. Thus, imagination is a faculty that is active in theoretical, practical and aesthetic areas, and it provides transitivity between these fields. In this respect, especially through the difference between the reflective and determining judgments, and the experiences of beautiful and sublime, the faculty of imagination comes into prominence as a faculty that hovers between sensibility, understanding and reason. As a result, this dissertation claims that imagination is necessarily an independent faculty for the transcendental philosophy.

Keywords: Kant, imagination, transcendental philosophy, faculties

İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEŞEKKÜR	ix
ÖZET	xi
ABSTRACT	xiii
İÇİNDEKİLER	xv
KISALTMALAR.....	xvii
ÇEVİRİLERE İLİŞKİN GENEL NOT	xix
1. GİRİŞ	1
1.1 Kant Öncesi Hayalgücü	1
1.2 Kant ve Hayalgücü.....	10
1.3 Çalışmanın Seyri.....	14
2. KANT FELSEFESİ, YETİLER VE İŞLEVLERİ.....	17
2.1 Transendental Estetik ve Duyusallık.....	27
2.1.1 Uzay, zaman ve zamanın uzaya “üstünlüğü”	29
2.2 Transendental Mantık ve Anlama Yetisi	33
2.2.1 Transendental analitik.....	36
2.2.2 Kavramların dedüksiyonu.....	43
2.3 Sentez ve Hayalgücü.....	50
2.3.1 Üçlü sentez ve hayalgücü	51
2.4 Hayalgücü ve Yetiler	59
2.5 Anlama Yetisi	64
3. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ’NİN A VE B BASIMLARI ARASINDAKİ FARK VE HAYALGÜCÜ YETİSİ BAĞLAMINDA SONUÇLARI	69
3.1. B Dedüksiyon	70
3.1.1 B Basımında figüratif ve intellektüel sentez ve (anlama yetisinin altında) hayalgücü	78
3.1.2 B Basımı ve anlama yetisinin bir alt yetisi olarak hayalgücü	80
3.1.3 Metafizik dedüksiyon, transendental dedüksiyon ayrımı ve tartışmanın yeni öğeleri	82
3.2 Şematizm ve Hayalgücü	86
3.2.1 Şematizm	87
3.2.2 Şematizm, yargıgücü ve hayalgücü	104
4. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ’NİN İKİ BASIMI ARASINDAKİ FARKIN NEDENLERİ ve 1781 - 1787 ARASI TEORİK YAKLAŞIM.....	112
4.1 <i>Saf Aklın Eleştirisi</i> ’ne Yöneltilen Eleştiriler ve Sonuçları	112
4.2 <i>Prolegomena</i> , Anlama Yetisi ve Hayalgücü	121

4.2.1 <i>Prolegomena</i> bağlamında hayalgücüne dair sonuç	126
5. AHLAK FELSEFESİNDE HAYALGÜCÜ ve ANLAMA YETİSİ	128
5.1 Ahlak Metafiziği ve Anlama Yetisi	133
5.2 Pratik Akıl.....	140
5.2.1 Özgürlük ve ahlak yasası.....	142
5.2.2 Pratik akıl ve hayalgücü sorunu	149
5.3 Ahlaki Yargıgücü ve Hayalgücü.....	153
5.3.1 Hayalgücü ve şemaların işlevi yerine <i>Typik</i>	155
5.4 Ahlaki Hayalgücü	164
6. YARGIGÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ VE HAYALGÜCÜ	168
6.1 Belirleyici Yargıgücü, Reflektif Yargıgücü	174
6.2 Anlama Yetisi ve Akıl Arasındaki Bağlantıda Yargıgücü	176
6.3 Güzel ve Hayalgücü.....	178
6.3.1 Özgür oyun ve hayalgücünün bağımsızlığı	185
6.4 Yüce ve Hayalgücü.....	190
7. SONUÇ.....	199
KAYNAKLAR	204
ÖZGEÇMİŞ.....	211

KISALTMALAR

AMT	: <i>Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi</i>
Antropoloji	: <i>Antropology, History, and Education</i>
Din	: <i>Salt Aklın Sınırları İçinde Din</i>
PAE	: <i>Pratik Aklın Eleştirisi</i>
Prolegomena	: <i>Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek her Metafiziğe Prolegomena</i>
Reflexionen	: <i>Notes and Fragments</i>
SAE	: <i>Saf Aklın Eleştirisi</i>
YE	: <i>Yargıgücünün Eleştirisi</i>

ÇEVİRİLERE İLİŞKİN GENEL NOT

Bu çalışmada kullanılan çeviriler, aksi belirtilmediği takdirde, tezi yazana aittir.

Türkçesi mevcut olan kitaplar alıntılarının Türkçeleştirilmesi için bir kaynak olarak kullanılmış, ancak metinde tutarlı bir terminoloji tutturmak, dil birliği ve uyumu sağlanmak ve zaman zaman da metnin anlaşılabilirliğini arttırmak adına bu çevirilere nadiren sadık kalınmıştır.

Türkçe karşılıkları konusunda tartışma yaratabilecek bazı kelimeler doğrudan orijinal dilinde kullanılmış ve Türkçeleştirilmemiştir. Yine karışıklıkların önlenmesi adına bazı kelimelerin orijinal dildeki karşılıkları metin içerisinde parantez içinde verilmiştir.

Terminoloji ve çeviriler konusundaki hassasiyetleri ve titiz yaklaşımları nedeniyle Hocalarım H. Bülent Gözkân ve Kaan H. Ökten'e bir kez daha teşekkürü borç bilirim.

Bu tez çalışması kapsamında Kant felsefesine dair kritik önem taşıyan kelimeleri Türkçeleştirirken tercih edilen karşılıklar aşağıdaki gibidir:

Anschaung: Görü (Türkçe bazı çevirilerde “sezgi” olarak kullanılan bu kavram felsefe tarihinde sezgiye yüklenen anlamlarla bakıldığında Kant felsefesinin kavranmasını zorlaştıracak için bu tez çalışmasında “görü” olarak kullanıldı. Görü, Kant felsefesinde yalnızca duyusallıkla bağlantısı içerisinde ele alınmalıdır.)

Apperzeption: *Apperzeption* (Almanca *Apperzeption* kelimesi Türkçe çevirilerde genellikle “tamalgı” olarak karşılanmış. Bu kavram, Kant felsefesinde transedental *Apperzeption* ve empirik *Apperzeption* olmak üzere iki farklı biçimde karşımıza çıkacaktır ve özellikle transedental *Apperzeption* kendinin bilinci olarak değerlendirilebileceği için “tamalgı” kavramına denk düşmemektedir. Bu nedenle, bir anlam karışıklığına sebebiyet vermemek için bu kelime Almanca bırakılmış, Almancada büyük harfle yazıldığı için baş harfi büyük kullanılmıştır.)

Einbildungskraft: Hayalgücü yetisi (Türkçe bazı çevirilerde *Einbildungskraft* “imgelem” olarak karşılanmıştır. Ancak Kant'ın bu yeti ile kastettiği anlamlar yalnızca imge ile istigal etmenin ötesine geçtiği için Türkçe “hayalgücü” kelimesi tercih edilmiştir.)

Erkenntnis: Bilgi

Erscheinung: Tezahür (Türkçe çevirilerde “görünüş”, “beliriş” gibi karşılıkları da mevcuttur.)

Gemüt: Zihin

Lust: Haz (etme) (**Unlust:** Haz etmeme)

Mannigfaltigkeit: Ayrışmamış çeşitlilik

Sinnlichkeit: Duyusallık

Spontaneität: Kendiliğindenlik

Transzendental: Transendental (Türkçe bazı çevirilerde “aşkınsal” olarak kullanılmış. Ancak bu kullanım “gramer açısından yanlış olması bir yana, sanki ‘aşkın’a ilişkinmiş gibi bir çağrışım nedeniyle uygun değildir.”¹ Deneyimin *a priori* zeminine işaret eden bu kelime, bu tez çalışmasında “transendental” olarak kullanılmıştır.)

Vernunft: Akıl

Verstand: Anlama yetisi

Vorstellung: Temsil

¹ Gözkân, H.B. (2015). Kant ve Kesin Bilimler için Sunuş. Micheal Friedman, *Kant ve Kesin Bilimler*, Çev. Sibel Şan Öget, İstanbul: Alfa Yayınları, s. 14.

1. GİRİŞ

1.1 Kant Öncesi Hayalgücü

Hayalgücü felsefenin başlangıcından itibaren filozofların ilgisini çekmiş bir yeti olagelmıştır. Bu süreç, her ne kadar farklı dinsel ya da düşünsel geleneklerde daha eski kaynaklara kadar götürülebilse de felsefe açısından Platon ve Aristoteles ile başlanabilir.

Antik Yunan döneminin, hocası Sokrates ve öğrencisi Aristoteles ile birlikte en önemli üç filozofundan biri olan Platon, Whitehead'in "[Avrupa felsefe geleneği] Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottan oluşur" demesine neden olacak kadar, kendinden sonraki felsefeyi etkilemiş bir isimdir.¹ Platon'un erken dönem "Sokratik" eserlerinde hayalgücüne ilişkin bir teori ile karşılaşılmaz. Bu anlamda yalnızca *Kratylos* ve *Symposion*'da hayalgücü (*phantasia*) ve imgelerle ilgili, bütünlüklü bir düşünce sunmayan parçalara rastlanır.² Platon için asıl mesele şeylerin özüne, asıllarına ulaşmak olduğu için hayalgücü ve onun mimetik özellikleri elbette kucak açtığı, olumlu bir biçimde ele aldığı konular olmayacaktır. Bunun en somut hali sanata yönelttiği eleştirilerde bulunabilir. Platon'a göre resim, heykel hatta edebiyat ve tiyatro gibi sanatların ürettiği eserler idealar dünyasındaki formların bu dünyadaki kopyalarının kopyalarıdır ve bu, ontolojik hiyerarşide asıl olandan uzaklaşmak anlamına gelir. Bu bağlamda *Devlet*'in yedinci kitabındaki mağara alegorisinde gölgeleri izleyen ve onları gerçek zanneden insanların durumu hatırlanabilir. Platon'a göre bu insanlar içinde oldukları durumdan kurtarılmalı ve bir şekilde onlara "gerçek" gösterilmelidir.³ Çünkü "Platon insan yaşamını görünüş dünyasından

¹ Whitehead, A.N. (1979). *Process and Reality*, Ed. D.R. Griffin. D.W. Sherburne, Free Press, New York, s. 39.

² Bundy M. W. (1927). *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, University of Illinois Press, Urbana, s. 20.

³ Platon. (1995). *Devlet*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 514a-517a.

gerçeklik dünyasına yapılan manevi bir yolculuk olarak görür”.⁴ Platon’un düşüncelerinin olgunlaşmış bir ürünü olan *Devlet* bu nedenle güzel sanatları, ideal devletin sınırları dışında ya da kontrolü altında tutmayı salık verir. Yalnızca güzel sanatlar bağlamında değil, genel olarak Platon’un felsefi yaklaşımı ele alındığında, açıktır ki, Platon “yapıcı tasavvur ve hayalgücü teorileri ortaya koyamazdı”.⁵ Nitekim *Devlet*’te hayalgücü insan bilgi ve deneyiminin en düşük seviyedeki biçimidir.⁶

Platon’un öğrencisi olmakla birlikte hocasından oldukça farklı felsefi görüşleri savunan Aristoteles hayalgücüne (*phantasia*) akıl ile birlikte başvurur. Ona göre algı ve düşünce arasındaki geçişte hayalgücünün rolü vardır. Bu açıdan hayalgücü düşünce için gereklidir. Ancak yanılsamalar, sanrılar, düşler gibi doğrulanabilir olmayan algısal deneyimler konusunda da *phantasia* etkindir. *Phantasia* aracılığıyla bizde çeşitli imgelerin (*phantasma*) oluşması mümkün olur. Aristoteles’e göre algılamak ve düşünmek farklı yetilerdir ve hayalgücünü gerek ruhun algı yetisine gerek düşünme yetisine ait bir yeti olarak konumlandırmaktan yana da değildir. Çünkü algı için gerekli olan -deyim yerindeyse- duyusallık, nesnenin yokluğunda gerçekleşebilen bir şey olmadığı gibi düşünme de zaman zaman *phantasia* ile çelişebilir (gökyüzünde güneşin küçük görünmesi ve fakat dünyadan büyük olduğunun düşünülmesi örneğinde olduğu gibi). Dolayısıyla *phantasia* her iki yetinin ortak ve benzer yönleriyle çalışabilen bir başka yeti olarak ön plana çıkacaktır. Aristoteles’te *phantasia*’nın bir başka işlevi de hatırlamaktır. Bu anlamda, zamanın geçişinin farkındalığı da olan, bellek işlevi (*Hafıza ve Hatırlama Üzerine* içinde) bu yetiye yüklenir. Ne var ki *phantasia* “kırılgan”, hata yapmaya oldukça elverişli bir yetidir.⁷

Aristoteles’ten sonra gelen felsefi gelenek de hayalgücü konusunda ondan çok ayrı bir yere doğru ilerlememiştir. Teolojinin egemen olduğu Orta Çağ döneminde de Aristoteles’in *Ruh Üzerine*’si takip edilerek farklı yetilerin birbiri ile ilişki içindeki faaliyetlerinden müteşekkil insan ruhunun yetilerinden biri olan hayalgücü, Aristoteles’in salık verdiği gibi insanın yanı sıra bazı hayvanların da paylaştığı,

⁴ Murdoch, I. (2008). *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.11.

⁵ Bundy M. W. (1927). s. 22.

⁶ Platon (1995). 513e.

⁷ Modrak, D.K.W. (2016). Aristotle on Phantasia, *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Ed. Amy Kind, Routledge, New York, s. 15-17.

insanı yanıltma gücü olan içsel bir duyu olarak konumlandırılmıştır.⁸ Özellikle Hıristiyan Orta Çağında düşünürler Antik Yunan felsefesini İncil yorumları ile birleştirerek ele almışlardır. Yunan felsefesinin ontolojik yaklaşımı ve teolojinin birleştirilmesi ile ortaya onto-teolojik bir sentez çıkmıştır. Bu sentezin önde gelen temsilcilerinden biri de Thomas Aquinas'tır. Platonik ve neo-Platonik düşüncelerin ışığında varlık “sonsuz”, “değişmez”, “doğru” olarak kurgulanmış, buna karşılık insan ve içinde yaşadığı dünya sonlu, değişen, fizik bir dünyanın içinde konumlandırılmıştır. Dolayısıyla Orta Çağda Tanrı ve varlık özdeş hale getirilmiş, insan bilgisi fizik dünyaya ait olduğu için daha düşük bir hiyerarşide yer almış ve bilginin tek amacı da Platoncu yaklaşımda asıl olanın idealara ulaşmak olmasındaki gibi Tanrı'nın bilgisine erişmek haline gelmiştir. Hayalgücü bu bilgiye erişme yolunda, insanı deyim yerindeyse hakikatten uzaklaştıran ve insanın temsillerle iştigal etmesine neden olan bir yeti olarak tanımlanır. Bu ise “daha yüksek” “ilahi” bilginin “kopyası” ile karşı karşıya olmak, dolayısıyla da meşruiyeti ve kullanımları şüphe ile karşılanması gereken bir yetiye sahip olmak anlamına gelir.⁹ Aslında Orta Çağ, hayalgücü bağlamında incelendiğinde, iki farklı hat tespit edilebilir: Bir yanda hayalgücü, Platoncu bağlamda, geometrik şekiller örneğinde olduğu gibi deneyimle edinmediğimiz ve bize “yukarıdan aşağı” bir biçimde gelen imgeleri sunan bir yeti olarak ele alınırken, diğer yanda ise hayalgücü daha Aristotelesçi olarak adlandırılacak şekilde algı ve bellek ile yan yana konumlandırılan, dolayısıyla “aşağıdan yukarı” olarak tanımlanabilecek ve bize algıladıklarımız dışında herhangi bir şey sunmayan bir yeti olarak değerlendirilmiştir.¹⁰

Yukarıda da bahsedildiği gibi Orta Çağın en önemli temsilcilerinden biri Thomas Aquinas'tır.¹¹ Aquinas, zamanının ruhuna uygun olarak, Antik Yunan felsefesi ile teolojik yaklaşımı birleştiren bir düşünce sistemi ortaya koyar. Bu bağlamda Hıristiyan felsefesini derinden etkilemiş olan Platon ile felsefi görüşleri Platon'dan oldukça farklı olan Aristoteles'i bir arada yorumladığı söylenebilir. Aquinas,

⁸ Sepper, D.L. (2016). Descartes, *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Ed. Amy Kind, Routledge, New York, s. 27.

⁹ Thompson, M. (2009). *Roots and role of imagination in Kant: Imagination at the core*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. University of South Florida, s. 70-72.

¹⁰ A.g.e., s. 74-75.

¹¹ Orta Çağda Aquinas'tan önce Richard of St Victor, Bonaventure gibi isimler de hayalgücüne ilişkin benzer minvalde görüşler dile getirmiştir. Bu döneme ilişkin daha detaylı bir inceleme için Bkz. Bundy M. W. (1927). *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, University of Illinois Press, Urbana.

gerçekten de Yunan ve Hıristiyan sentezini en iyi gerçekleştiren isimlerden biri olarak anılır. Onun en önemli eserlerinden olan ve on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında yazdığı *Summa Theologica*'da Aquinas hayalgücünü de değerlendirir ve “bu gücün, zihin ve beden arasında aracı bir yeti olarak Orta Çağdaki alımlanışını pekiştirir. Aristoteles’in psikolojik işlevlerin çokluğu tezini savunan Thomas [Aquinas] hayalgücünü bu işlevlerden biri olarak ele alır”.¹² Aquinas için insan zihninin farklı işlevleri olan yetilere sahip olması önemlidir ve bu doğrultuda bu yetiler arasında da karmaşık ilişkiler olduğu görüşünü destekler. Ancak Aquinas *imaginatio* ve *phantasia* kelimeleri ile karşıladığı hayalgücüne otonom bir konum atfetmez, hayalgücü daha ziyade duyuusal deneyimimizin tutulması, korunması işlevine sahiptir. Aquinas *Summa Theologica*'da şöyle dile getirir:

Çünkü duyulur formların alımlanışı için uygun ve ortak duyu atanmıştır; ancak bu formların tutulması ve korunması için fantazyaya ya da hayalgücü (*phantasia sive imaginatio*) atanmıştır; bunlar birbiriyle aynıdır çünkü bir bakıma fantazyaya ya da hayalgücü, duyular aracılığı ile alımlanan formların bir *deposudur*.¹³

Aquinas hayalgücüne akıl ve gerçekliğin altında aracı bir konum tanımlar. Yine de hayalgücü yanıltıcı etkiye sahip bir yetidir ve hiyerarşik olarak akla ve gerçekliğe tabidir. Hatta hayalgücü yanıltıcı olması bağlamında “yanlışlığın ustası”dır.¹⁴ Genel olarak Orta Çağ için hayalgücü mimetik, temsile dayalı ve bir tür depo işlevi gören bir yeti olarak karşımıza çıkar. Yanıltıcı olması itibarı ile bu konumu korunmalıdır çünkü akla ve gerçekliğe tabi kılınmazsa yanılgılara, hatalara ve hatta “şeytani bir kibre” neden olabilir.¹⁵

¹² Kearney, R. (2003). *The Wake of Imagination*, Routledge, New York, s.128.

¹³ Aktaran Kearney, R. (2003). s.129. Burada vurgu alıntıyı yapan Kearney'e aittir. Ayrıca Kearney, *Summa Theologica*'nin İngilizce çevirisinde Latince “*thesaurus*” kelimesi için “*storehouse*” (depo) karşılığını kullanmıştır. Aynı kelimenin “*treasury*” (hazine) olarak İngilizce çevirisi de mevcuttur (bkz. Robert Pasnau tarafından çevrilen Hackett, 2002 tarihli basım). Alıntılanan bölümün Latince orijinali şöyle: “*Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communi, de quorum distinctione post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus qidam formarum per sensum acceptarum.*” Aquinas, St. T. (2012). *Summa Theologiae Prima Pars 50-119 (Volume 14 of Latin English Opera Omnia)*. The Aquinas Institute. Emmaus Road Publishing. <https://books.google.com.tr/books?id=hTxDwAAQBAJ>.

Hayalgücü bağlamında “depo” benzetmesine daha sonra Kant'ın kritikler öncesi çalışmalarında da rastlanır.

¹⁴ Lisska, A.J. (2016). *Aquinas's Theory of Perception: An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford, s. 231-231.

¹⁵ Kearney, R. (2003). s.130.

Thomas Aquinas'tan bir kaç yüzyıl sonra, bu konuda felsefe tarihinde karşımıza çıkan önemli isimlerinden biri de René Descartes olacaktır. Descartes hayalgücü söz konusu olduğunda sıklıkla referans verilen bir isim değildir; çünkü hayalgücüne ilişkin düşünceleri ya çok geç döneminde ya da ölümünden sonra yayımlanmış ve Descartes çalışan düşünürler tarafından da çok fazla incelenmemiştir. Bilindiği üzere Descartes kendinden önce gelen Orta Çağ düşüncesinde bir kırılma yaratmış ve şüpheyi bir yöntem olarak kullanmak suretiyle şüphe edemeyeceği bir temele ulaşmaya çalışmıştır. Bu anlamda duyular Descartes için yanıltıcıdır, güvenilmezdirler¹⁶ ve kontrol edilmeleri gerekir. Kesin bilgiye ilişkin öne sürülen duyular ya da algılar üzerinden yükselmez, yalnızca düşünme edimi üzerine temellenebilir: *Cogito ergo sum*; çünkü her ne olursa olsun, sorgulamayı yürüten bir ben vardır ve Descartes için bu zorunludur. İkinci meditasyonda açıktır ki Descartes'ın anladığı anlamıyla hayalgücü –ki bu düş görmeyi de kapsar görünmektedir– ben'in düşünce faaliyetine ilişkin bilgisiyle ilgili değildir ve hatta “zihnim doğasını apaçık olarak algılayacaksa” hayalgücünden ve ürünlerinden dikkatli bir şekilde uzaklaştırılmalıdır.¹⁷ Yine ikinci meditasyonda duyusalığın yanıltıcılığı konusunda başvurduğu bal mumu örneğinde Descartes bal mumunun tüm değişen hallerine karşın bal mumu olarak bilinmesinin hayalgücü ile değil sadece zihninle algılanabileceğinin kabul edilmesi gerektiğini dile getirir.¹⁸ Her ne kadar hayalgücü bu anlamda güvenilemez bir yeti olarak ortaya çıksa da Descartes'a göre, en azından, “hayal edilen şeylerin hiçbiri gerçek olmasa bile, yine de hayal kurma yetisi gerçekten vardır ve benim düşüncemin bir parçasını oluşturur”.¹⁹ Bu anlamda hayalgücü için bir tür düşünme tarzıdır demek mümkündür.²⁰ *Meditasyonlar*'da Descartes'ın hayalgücüne ilişkin görüşlerinin en yoğun olduğu bölüm altıncı bölüm olan “Düşünce” bölümüdür. Burada maddi şeylerin var olduklarına ilişkin soruşturmasını yürütürken şu cümleleri kurar:

(...) zihnim maddi şeylere yöneldiği sırada kullanmaya başladığım hayal gücüm de bana onların gerçekten var olduğunu bildiriyor. Çünkü hayal gücünün ne olduğunu daha dikkatlice

¹⁶ Descartes, R. (2015). *Meditasyonlar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, İstanbul, s.25.

¹⁷ A.g.e., s. 39.

¹⁸ Oysa, görülecektir ki, Kant için hayalgücü hem değişen cisimlerin hallerini tutarak yeniden üretebilen ve koruyabilen bir yeti, hem de ben'in birliği konusunda etkin bir yetidir.

¹⁹ Descartes, R. (2015). s. 40.

²⁰ A.g.e.

düşündüğümde, aslında onun bilme yetisinin hemen karşısında duran, dolayısıyla var olan bir cisme bir şekilde intibak etmesinden başka bir şey olmadığı görülüyor.²¹

Buradan hareketle Descartes salt anlama ve hayalgücü arasındaki farka yönelir ve geleneği bozmayarak anlamaya ayrıcalık tanır. Çünkü hayal etmek zihinsel bir çaba gerektirirken anlamak gerektirmez, dolayısıyla anlamak daha bana ait, bene özgü bir şeydir: “Hayal etme kudreti, anlama kudretinden farklı olduğu için, benim özüme, yani benim zihnimin özüne bağlı bir şey değil. Çünkü o benden [zihnimden] ayrı da olsa, hiç tartışmasız ben şimdi neysem yine o olurum”.²² Descartes için hayalgücü, hissetme yetisinin yanı sıra düşünmenin yetilerinden biridir. “Ben bu yetiler olmadan da pekâlâ kendimi bir bütün olarak açık ve seçik anlayabilirim, ama kendim olmadan onları anlayamam, yani bu yetilerin içkin olduğu akla sahip bir töz olmadan anlayamam”.²³ Bu cümlelerden hareketle hayalgücünün Descartes için kurucu herhangi bir özellik taşımadığı ortadadır.

Descartes’ın çağdaşı ve Descartes felsefesini derinden eleştiren, felsefe tarihinin bir başka önemli ismi Baruch Spinoza’ya bakıldığında hayalgücü yine önemli ancak olumsuz nitelikleri olan bir yeti olarak karşımıza çıkacaktır. Spinoza felsefesi için en önemli ayrımlardan biri hayalgücü ve aklî sezgi yetisi (*intellectus*) ayrımıdır. Ne var ki Spinoza hayalgücü için de aklî sezgi yetisi (*intellectus*) için de detaylı ve açık bir tanım sunmaz. Spinoza’da hayalgücünden kesin olarak yalnızca zihnin “pasif olduğu” bir durum olarak söz edilebilir.²⁴ Spinoza *Ethica*’da bilgi türlerini ayırırken hayalgücünü en alta yerleştirir. Ona göre, üçüncü tür bilgi olan sezgisel bilgi en önemli bilgi türüdür. Sezgisel bilgiyi ikinci tür bilgi olan akıl; akıl ise birinci tür bilgi olan sanı ya da hayalgücü izler.²⁵ Spinoza “Önerme XLI”de “Birinci tür bilgi yanlışlığın biricik nedenidir; ikinci ve üçüncü tür bilgi ise zorunlu olarak doğrudur” diyecektir. Aynı önermenin Kanıtlama’sında ise birinci tür bilgi yani sanı ya da hayalgücünün yanlışlığın nedeni olmasına ilişkin “bulanık bütün fikirler bu tür

²¹ A.g.e., s. 101.

²² A.g.e., s. 102-103.

²³ A.g.e., s. 110.

²⁴ Verbeek, T. (2009). Imagination and Reason in Spinoza, *Psychology and Philosophy, Studies In The History of Philosophy of Mind*, Ed. Sara Heinämaa, Martina Reuter, Springer, Dordrecht, s. 83-84.

²⁵ Spinoza, B. (2014). *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, Bölüm II, Önerme 40, Not 2, s. 167.

bilgiye aittir; işte (...) yanlışta yol açan biricik neden bu tür bilgidir” der. Birinci tür bilgi hiçbir şekilde bizim doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi de sağlayamaz.²⁶

(...) hayalgücünün doğru ve yanlış bir fikri arasında içsel bir fark yoktur; kendi içinde hayalgücünün yanlış bir fikri hayalgücünün doğru bir düşüncesi ile tamamen aynı görünür ve *coeteris paribus* doğru ele alınacaktır. Her durumda, hayalgücünün doğru bir fikri bile mutlak doğru olarak bilinemez.²⁷

Ethica'da altı çizilen ve sürekli uyarıda bulunulan konu ise hayalgücünün ürünlerinin aklı sezgi yetisinin (*intellectus*) ürünleriymişçesine ele alınmaması gerektiğidir. Bu uyarı özellikle Tanrı'ya ilişkin ilk bölüm başta olmak üzere sıklıkla tekrarlanır.

Spinoza'da hayalgücüne ilişkin bir diğer değerlendirme de amaçlılık bağlamındadır. Spinoza, *Ethica*'nın birinci bölümü olan “Tanrı” bölümünün XXXVI numaralı önermesinin ekinde insanın doğaya bir amaç yüklemesinin nedeni olarak hayalgücünü gösterir. Spinoza'ya göre doğanın belirli bir amacı yoktur ve nihai amaçların hepsi insanın hayalgücünün bir ürünüdür.²⁸

Ethica'da Spinoza'nın hayalgücüne ilişkin dile getirdiği özelliklerden bir diğeri ise *deus sive natura* olasılıkları dışlarken (çünkü hiçbir şey olası değildir ve var olan her şey Tanrı'da vardır²⁹) hayalgücünün olasılığın yetisi olmasıdır. Hayalgücü “bizim şeyleri hem geçmiş hem de gelecek zaman bakımından olası olarak görmemiz(i)” sağlar.³⁰ Geçmiş zamanı tutması hasebi ile de hayalgücü bellek ve hatırlama ile ilgilidir. Kendinden önceki geleneği devam ettirir bir biçimde Spinoza için de zihnin bir alt yetisi olan hayalgücü imgeleri tutar ve çağırır.

Ortaya çıkan tabloda insanın başına gelen yanlışların, yanlış bilgi ve inanışların müsebbibi hayalgücüdür, dolayısıyla bu bağlamda hayalgücü Spinoza için çok makbul bir yeti değildir.

Spinoza'dan sonra felsefe tarihinde hayalgücünün yeri ve işlevi bağlamında bakılabilecek bir diğer isim ise David Hume'dur. Hume, Kant'ın kendi deyimiyle onu dogmatik uykusundan uyandıran dolayısıyla Kant için de oldukça önemli bir yeri olan bir filozoftur. İngiliz modern empirisist geleneğin öncüleri arasında yer alır ve kendinden önceki empirisist geleneği takip ederek düşüncelerimizin ancak empirik

²⁶ A.g.e., Bölüm II, Önerme 42, s. 168.

²⁷ Verbeek, T. (2009). s. 85.

²⁸ Spinoza, B. (2014). Bölüm I, Önerme 36 Ek, s. 95.

²⁹ Bkz. Spinoza, B. (2014). Bölüm I, Önerme 29.

³⁰ A.g.e., Bölüm II, I. Önerme sonucu, s. 172.

temellerle ortaya çıktığını savunur. Hume'a göre bilgi ya da inanç, algı ile başlamak zorundadır. Çünkü biz, örneğin mavi herhangi bir şeyi deneyimlemeden mavi herhangi başka bir şey hatırlayamaz, düşünemez ya da hayal edemeyiz.³¹ Algı ve bilgi bağlamında öznel, dolayısıyla daha psikolojik olarak adlandırılabilir cephede yer alan Hume'un hayalgücüne dair görüşleri ise genel olarak en temel eserleri olan *An Enquiry Concerning Human Understanding (İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma)* ve *Treatise on Human Nature*'da (*İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*) toplanır. Hayalgücü Hume için oldukça büyük bir önem taşır demek yanlış olmaz. Bu önem *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de hayalgücünün yüzlerce kez *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'da ise yine yüze yakın kez anılmasında haizdir.

Hume için hayalgücü gerçekliğin sınırları ile sınırlandırılmış değildir ki insan farklı şekil ve tezahürlerden çeşitli yaratıklar vb. hayal edebilir.³² Hume'a göre:

Hiçbir şey insanın hayalgücünden daha özgür değildir ve her ne kadar içsel ve dışsal duyuyla zenginleşmiş asıl düşünce stokunu aşmasa da onun bu düşünceleri, kurmaca ve görüşün her türlü çeşitliliğinde karıştırma, birleştirme, ayırma ve bölmeye dair sınırsız bir gücü vardır.³³

Hayalgücünün tasarlama gücü gerçekten de inkâr edilemez. Hayalgücünü kurucu bir yeti olarak konumlandırmaya ilişkin felsefedeki çekince de kısmen bundan kaynaklanmaktadır. Hume'un da belirttiği gibi hayalgücü, zamanı, uzayı, rengi, dokusu, tarihselliği vb. ile öylesine gerçekçi şeyler tasarlayabilir ki insan kendini onlara inanırken³⁴ bulabilir.

Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin "Of The Ideas of the Memory and Imagination" başlıklı üçüncü bölümünde bellek ve hayalgücü arasında bir ayırım yapma ihtiyacı duyar. Ona göre izlenimlerimizi tekrarlamamıza yarayan yeti bellektir. Belleğin izlenimlerinde bir canlılık vardır. Ancak hayalgücünün izlenimleri belleğinkiler gibi canlı ve güçlü değildir. Hayalgücünün izlenimleri silik ve

³¹ Dorsch, F. (2016). Hume, *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Ed. Amy Kind, Routledge, New York, s. 41.

³² Hume, D. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York, s. 18.

³³ A.g.e., s.34.

³⁴ Burada bir parantez açarak şunu belirtmekte fayda var ki Hume için "inanç" hayalgücünün ürünü değildir. Zihnimizin bir yargı olarak belirli bir düşünceyi kabul etmesi ile ilgilidir.

ruhsuzdur ve zihin tarafından –herhangi bir zorlama olmaksızın– tutulmaları pek mümkün olmaz.³⁵

Sanat alanında da Hume kaçınılmaz olarak hayalgücüne başvurur. Hume’a göre genel kurallar hayalgücünün tutkularıdır. “Hayalgücü şeylere ilişkin *genel* görüşlere bağlanır”.³⁶ Bu bağlamda beğeni yargıları da beğeni kuralları olarak hayalgücüne bağlıdır ve beğeni “kalbin değil hayalgücünün duygusudur”.³⁷ Böylece hayalgücünün oluşturduğu imgeler sanatın bizi etkilemesinde önemli olur. Genel olarak sanatsal yaratımları hayalgücünün ürünleri olarak düşünmekte bir zorluk görünmemektedir. Hume da gerek sanatın ortaya çıkması gerek sanat eserlerinin (örneğin tragediyaların tutkuların imgelerini üreterek) bizde çeşitli duygular yaratması konusunda hayalgücünü devreye sokar.³⁸

Hume’un, insan bilgisinin tüm kökenini empirik algıya dayandıran yaklaşımında öyle görünmektedir ki hayalgücü yalnızca –Kantçı terminoloji ile söylersek– yeniden üretici bir role sahiptir. Duyusal izlenimleri yaratıcı bir şekilde birleştirse, bozsa, parçalarına ayırsa ve bunlardan “yeni” imgeler üretse de *ex nihilo* bir şey üretmesi mümkün değildir. Hayalgücü, en arkaik kullanımlarında güvenilir ve yanıltıcı olduğu kadar, tartışmanın neredeyse kaynağında yatan neden-sonuç ilişkisi dâhil olmak üzere, çeşitli yaratıcı bağlantılar sunma anlamında önemli bir yetidir:

Geniş anlamda ele alındığında hayalgücü bizim, öncül ve sonuç arasında bir bağlantıya ilişkin herhangi bir kanıtın yokluğunda, bir dizi izlenime ya da ideye nedensel bağlantılar yansıtmanızı sağlayan araçtır. İkisinin benzerlik ve süreklilikle bir bağlantıları olduğuna inanmaya yöneltiliriz ve bağlantının nedensel olduğunu belirleriz.³⁹

Dolayısıyla da Hume’un “adet ya da alışkanlık” (*custom or habit*) olarak tanımladığı şeyin temelinde de hayalgücünü bulmak şaşırtıcı olmaz.

Buraya kadar ele alınan filozofların yaklaşımlarında gösterilmeye çalışıldığı gibi Kant’a kadar olan dönemde hayalgücü yanıltıcı tarafına daha fazla vurgu yapılan bir yeti olagelmiştir. Bu anlamda bu tez çalışması kapsamında inceleneceği üzere, Kant, özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci basımı itibarı ile hayalgücünün yanıltıcı

³⁵ Hume, D. (1960). *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, s. 9.

³⁶ Aktaran Deleuze, G. (2001). *Empiricism and Subjectivity*, Çev. Constantin V. Boundas, Columbia University Press, New York, s. 57.

³⁷ *A.g.e.*

³⁸ *A.g.e.*, s. 58

³⁹ Thompson, M. (2009). s. 158.

özelliklerinden çok, temel bir yeti olarak insan bilgisi bağlamında olumlu niteliklerine vurgu yapacaktır. Kant, hayalgücünü transendental bir yeti konumuna taşıyacak böylelikle ona bir “saygınlık” kazandıracak öncü bir filozof olacaktır.

1.2 Kant ve Hayalgücü

Yukarıda da özetlenmeye çalışıldığı gibi Kant’a kadar olan dönemde felsefe tarihinde hayalgücü var olmayan şeylerin düşünülmesine olanak sağlayan ama kesin bilgi ile doğrudan ilişkisi olmayan, güvenilir bir yeti olarak ele alınır. Kant’la birlikte, özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci basımı ile bu durum değişir. Kant’ın bu bağlamdaki etkisi öylesine büyüktür ki hayalgücü Kant sonrasında da tartışılmaya devam edilerek günümüzde başlı başına bir çalışma alanı olarak felsefenin içinde yer almaya başlamıştır. Bu durum son yıllarda hayalgücü üzerine yapılan çalışmaların artışında somut bir biçimde gözlenebilir.

Bu tez çalışmasında özellikle Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi (Kritik der reinen Vernunft)*, *Pratik Aklın Eleştirisi (Kritik der praktischen Vernunft)* ve *Yargıgücünün Eleştirisi (Kritik der Urteilskraft)* olmak üzere üç *Kritik*’ten oluşan temel eserlerini verdiği dönemde hayalgücüne yüklediği konum ve işlevlere bakılacaktır. Ancak elbette hayalgücü Kant felsefesinde yalnızca Kritikler döneminde gündeme gelmez. Kant’ın birinci *Kritik*’in ilk basım tarihi olan 1781 öncesi çalışmalarını kapsayan ve kritikler öncesi dönem olarak adlandırılabilir dönemden itibaren hayalgücünün en azından bir tür formasyon işlevi yerine getirdiğinden söz edilebilir. Yakın dönemin Kant ve hayalgücü üzerine çalışmalar yürüten önemli isimleri arasında yer alan Rudolf Makkreel’in aktardığı gibi nitekim Kant 1778-1780 dönemini kapsayan *Metafizik Dersleri*’nde doğrudan imge formasyonu, bir diğer deyişle “şimdi” oluşan temsillere form verme bağlamında *Abbildung*, yeniden üretici ve geçmişi şimdide temsil etme bağlamında *Nachbildung* ve geleceğe yönelik, ileriye kapsayan imge formasyonu bağlamında da *Vorbildung* olmak üzere temel üç işlevden bahseder. Bu üç temel işlevin yanı sıra deneyimde tam olmayanın tamamlanması ve bir bütün düşüncesi ile ilgili olarak *Ausbildung* ve şeyleri yokluklarında temsil eden, kelimeler gibi sembolik analoglar oluşturan *Gegenbildung* olmak üzere iki ayrı işlevden daha

bahsetmek mümkündür. Bu formasyon türleri genel olarak imgelerin bir “deposu” olarak adlandırılabilir hayalgücünün ürünleridir.⁴⁰

Kritikler dönemine gelindiğinde ise hayalgücünün konumuna ilişkin en köklü değişikliğin *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımında yapıldığı görülür. *Saf Aklın Eleştirisi*, Kant'ın oldukça uzun yıllar üzerinde çalıştığı ve fazlasıyla önem verdiği bir eserdir ve gerçekten de felsefe tarihinin en önemli çalışmalarından biri olmuştur. 21 Şubat 1772 tarihinde eski öğrencilerinden olan arkadaşı Marcus Herz'e yazdığı mektupta temsil olarak nitelendirilen ve bizde ortaya çıkan şeyler ile nesne arasındaki ilişkinin izini sürdüğünü ve bu çalışmayı da üç ay gibi kısa bir sürede bitirmeyi öngördüğünü dile getiren Kant'ın neyi ve nasıl bilebileceğimize ilişkin bir soruşturma olan bu çalışmasının tamamlanması dokuz yıl almıştır. *Kritik* 1781 tarihinde yayımlanır ve Kant, 11 Mayıs 1781 tarihinde Herz'e yazmaya giriştiği mektupta bu çalışmayı o güne kadar verdiği eserler arasında en içine sinen ve herhangi bir değişiklik yapmak istemediği bir eser olarak nitelendirir.⁴¹ Bu çalışmada hayalgücü, Kant tarafından transendental bir yeti olarak tanımlanacak ve sağlam bilginin edinimi konusunda duyusallık ve *Apperzeption*⁴² ile birlikte üç temel yetiden biri olarak konumlandırılacaktır. Hayalgücü *Kritik*'te öylesine önemli bir yerde durur ki Kant, felsefesinin en önemli öğelerinden biri olan *sentezi* gerçekleştiren yeti olarak hayalgücünü tanımlar. Kant'ın hayalgücüne dair çizdiği bu tablo Kant'tan hemen sonra Fichte, Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre gibi filozofların çalışmalarında da yankısını bulacaktır.

Saf Aklın Eleştirisi'nde hayalgücü, insan ruhunun, nadiren farkında olunmasına rağmen vazgeçilemez bir işlevidir.⁴³ Üretici hayalgücü ve yeniden üretici hayalgücü olarak Kant'ın temel bir ayrıma tabi tuttuğu hayalgücü, transendental *Apperzeption*'da üreticidir ve saf sentezi icra eder. “Üçlü sentez” olarak bilinen

⁴⁰ Makkreel, R. (2013). Recontextualising Kant's Theory of Imagination, *Imagination in Kant's Critical Philosophy*, De Gruyter, Berlin, s. 206.

⁴¹ Kant, I. (1999). *Correspondence*, Çev. ve ed. Arnulf Zweig, Cambridge University Press, Cambridge, s. 181. Buradan itibaren kısaca *Correspondence* olarak kullanılacaktır.

⁴² “*Apperzeption*” kelimesi Türkçeye genellikle “tamalgı” olarak çevrilmiştir. Daha sonra ayrıntılı bir biçimde inceleneceği gibi özellikle transendental *Apperzeption* kendinin bilinci olarak da değerlendirilebilir. Bu nedenle “tamalgı” bir anlam karışıklığına sebep olabileceği için doğrudan Almancası kullanılmıştır.

⁴³ Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason*, Çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, New York, A78/ B103. *Saf Aklın Eleştirisi* için Guyer ve Wood'un çevirisini yaptığı ve Cambridge University Press tarafından 2009 yılında basılmış olan İngilizce versiyon kullanılmıştır. Verilen referanslar *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci ve ikinci basımlarına işaret eden A ve B harflerini ve paragraf numaralarını işaret etmektedir. Buradan itibaren *SAE* olarak kısaltılacaktır.

sentez türlerinde (i) duyusallığın ayrışmamış çeşitliliğinde ayrımsamayı sağlar, (ii) yeniden üretici özelliği ile duyusallığın malzemesini tutar ve sürdürür ve (iii) kavramda tanımanın sentezi ile de tezahürün nesne olarak tesis ve teşhisine vesile olur.

Tüm bu önemi haiz işlevlerin yanı sıra, birinci *Kritik*'te hayalgücü duyusallık ve anlama yetisi arasında bir köprü görevi gören ve transendental felsefe için birbirinden kesin çizgilerle ayrı durması gereken bu iki yetinin malzemelerini birbirlerine ileten, aracı, dolayımı sağlayan bir yeti olarak konumlanır. Bunu ise Şematizm aracılığıyla sağlayacaktır. Hayalgücü zaman-belirlenimleri olan ve daima hayalgücünün ürünleri olan şemalar aracılığıyla anlama yetisinin kavramlarının, kategorilerin, deneyime uygulanmasına olanak verir.

Kneller hayalgücünden hibrit bir yeti olarak söz eder.⁴⁴ Gerçekten de hayalgücünün hibrit yapısı, özellikle şematizm bölümünde somutlanan hem duyusallık hem anlama yetisi ile bağlantıya girebilen ve birbirleri ile heterojen olan bu iki yetinin malzemelerini homojen kılabilmek özelliği, hayalgücünü transendental felsefe için “vazgeçilmez” kılar. Makkreel'e göre anlama yetisi *ararken* hayalgücü yetisi *bulur*. “Kant'a göre hayalgücünün yardımı olmadan, anlama yetisinin saf kavramları görüsel olarak boş kalır ve onların belirli nesnelere göndermesi (*deuten*) ya da işaret etmesini mümkün kılan anlamdan (*Bedeutung*) yoksun olurlardı”.⁴⁵

Ancak her ne kadar hayalgücü yetisi Kant için muazzam önem arz eden *Saf Aklın Eleştirisi*'de merkezi bir konuma yükseltilmiş olsa da eserin yayımlanmasının ardından gelişen tarihsel süreç Kant'ın hayalgücünü bu denli öne çıkarma konusunda geri adım atmasına neden olacaktır. Bu süreci tetikleyen en önemli etken ise *Eleştiri*'nin oldukça zor anlaşılır olmasıdır. Nitekim Kant *Kritik*'in yayımlanmasından beklediği ilgi ile karşılaşmaz. O dönemde düşüncelerini takip ettiği ve önemseydiği Mendelssohn gibi filozoflar başta olmak üzere uzun süre *Saf Aklın Eleştirisi*'ne ilişkin herhangi bir eleştiri ya da yorum çıkmaz. Kant'ın sabırsızlıkla beklediği ilk eleştiri ise *Kritik*'in basılmasından yaklaşık sekiz ay sonra Ocak 1782 tarihinde yayımlanacaktır. Dönemin çok önemli olmayan bir dergisinde (*Zugaben zu den Göttinger gelehrten Anzeigen*) yazarların ismi verilmeden anonim

⁴⁴ Kneller, J. (2013). *Imagining our World: Affinity and Hope in Kant's Theory of Imagination, Imagination in Kant's Critical Philosophy*, Ed. Michael L. Thompson, De Gruyter, Berlin, s.152.

⁴⁵ Makkreel, R. (2013). s.208.

bir biçimde yayımlanan bu yazıda ise Kant felsefesi Berkeley'in idealizmine düşmekle itham edilir. Her ne kadar derginin felsefi olarak etkisi düşük olsa da bu yazının Kant üzerindeki etkisi oldukça derin olacak ve *Saf Aklın Eleştirisi*'ni daha kolay anlaşılır kılma saikiyle 1783'te yayımlanan *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können)* başlıklı çalışmasını kaleme alacak, bunun yanı sıra *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 1787 tarihli ikinci baskısında önemli değişiklikler yapma ihtiyacı hissedecektir. *Prolegomena*'da Kant hayalgücünden "havalarda dolaşma" özelliğine vurgu yaparak yalnızca bir kez bahseder.⁴⁶ Burada öne çıkan yeti anlama yetisi olur.

Keza *Eleştiri*'nin ikinci basımında yapılan değişiklikler de hayalgücünün transendental felsefedeki konumu ve işlevlerini geri çekme yönündedir. B basımında özellikle hayalgücünü transendental bir yeti olarak tanımlayan ve üçlü sentezin yer aldığı, *Kritik*'in en önemli bölümlerinden biri olan "Dedüksiyon" bölümü yeniden yazılmıştır. Kant ikinci basımda hayalgücünün etkisi ve rolünü çok daha az göz önüne çıkardığı bir tablo çizer. Burada hayalgücü bağımsız bir yeti olmaktan çok anlama yetisi altında işleyen bir alt yeti olarak faaliyet gösterir. Ek olarak Kant ikinci basımda Şematizm bölümünü koruduğu için birinci basım göz önüne alınmadan okunduğunda transendental felsefe bağlamında eksik, tartışmalı ve anlaşılması güç bir tablo ortaya çıkar.

Birinci *Kritik*'ten sonra yayımlanan ahlak felsefesine ilişkin eserlerinde (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*) ise Kant aklı ön plana çıkaracak ve herhangi bir şekilde hayalgücünün olumlu herhangi bir rolünden bahsetmeyecektir.

Üçüncü *Kritik* itibarı ile hayalgücü yeniden transendental felsefe sahnesinde önemli bir yeti olarak karşımıza çıkar. Kant *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni daha önce birinci *Kritik*'te epistemoloji bağlamında ele aldığı yetilerle ama özellikle de hayalgücünün işlevleri ile bina eder. Burada hayalgücüne atadığı işlevler öylesine önemlidir ki yalnızca üçüncü *Kritik* için değil *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* açısından da oldukça önemli sonuçları olur. *Yargıgücünün Eleştirisi*'yle Kant

⁴⁶ Kant, I. (1995). *Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 108, s. 69. Buradan itibaren referanslarda *Prolegomena* olarak kullanılacak, paragraf ve sayfa numaraları birlikte verilecektir.

yalnızca estetik alanını değil epistemoloji ve ahlak alanlarını da birbirine bağlayan savlar öne sürecektir ve bu savlarda hayalgücü merkezi bir konuma sahiptir. *Saf Aklın Eleştirisi* ile başlayan yargıgücü problemi *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni de kapsayacak şekilde *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde hayalgücünün işlevleri ile çözümlenir demek yanlış olmaz.

Bu noktalardan hareketle bu tez çalışmasının iddiası Kant felsefesinde hayalgücünün başka herhangi bir yetinin alt yetisi olmaktan ziyade bağımsız bir yeti olarak konumlandırılmasının bir gereklilik olduğudur. Bu anlamda *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımında hayalgücüne tanınan görev ve işlevlerin yerini koruması gerektiği öne sürülecektir. Ancak bu iddia Kant'ın özellikle kritikler dönemini kapsayacak şekilde genişletilerek ahlak alanında da hayalgücüne benzer bir ehemmiyet verilmesi gereğinin altı çizilecek, birinci ve ikinci kritiklerle ilgili bu iddialar ise hâlihazırda hayalgücü yetisinin öneminin açık olduğu üçüncü *Kritik* ile desteklenecektir.

Ancak bunu yaparken elbette Kant felsefesinde hayalgücü yalıtılmış bir biçimde ele alınamaz. Hayalgücünün diğer yetilerle ilişkileri, üstlendiği rol ve işlevleri incelenecektir. Bu incelemenin yapılmasında ise özellikle duyusallık ve anlama yetileri derinlemesine ele alınarak neden hayalgücünün bağımsız bir yeti olarak varlığını koruması gerektiğine işaret edilecektir.

1.3 Çalışmanın Seyri

Bu tez çalışması kapsamında, yukarıda çizilmeye çalışılan çerçeve etrafında, *Saf Aklın Eleştirisi* ile başlanarak hayalgücüne ilişkin derinlemesine bir inceleme yapılmasına olanak tanıyacak felsefi temellere yönelerek öncelikle “Transendental Estetik” ve “Transendental Mantık” bölümleri ele alınacaktır. Bu bölümde sağlanacak temeller hayalgücüne ilişkin tartışmalarda her zaman merkezi bir rol oynadığı için önemlidir. Özellikle “Transendental Estetik” bölümünde zamana ilişkin önesürümler, zamanın iç duyunun formu olması ve uzaya üstünlüğü ve daha sonra “Şematizm” bölümünde açıklık kazanacak olan zaman-belirlenimleri olarak tanımlanan şemalar nedeni ile oldukça büyük öneme sahiptir. “Kant Felsefesi, Yetiler ve İşlevleri” bölümü altında ayrıca duyusallık, hayalgücü yetisi ve anlama yetisi arasındaki ilişki ve bizatihi yetilerin kendi işlevlerine değinilecektir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci ve ikinci basımları arasındaki fark hayalgücüne ilişkin tartışmalarda çok derin bir yere sahip olduğu için “Kant Felsefesi, Yetiler ve İşlevleri” bölümünden hemen sonra bu değişikliğin ve ortaya çıkardığı sonuçların tartışıldığı “*Saf Aklın Eleştirisi*'nin A ve B Basımları Arasındaki Fark ve Hayalgücü Yetisi Bağlamında Sonuçları” bölümü yer alıyor ve bu başlıkta ikinci basımın ortaya çıkardığı tablo tartışılıyor. Bu tez çalışmasının temel iddialarından biri ikinci basımda hayalgücünün konum ve gücünü kaybetmesinin transendental felsefe açısından olumlu sonuçlar doğurmadığıdır. Bu nedenle B basımı, A basımı olmaksızın ele alındığında, bir diğer deyişle, hayalgücü yalnızca anlama yetisi altında işleyen bir yeti olmaya indirildiğinde Kant'ın felsefesinin kendi temellerine zarar verir.

Hayalgücünün anlama yetisinin sınırları dışına çıkarılması zorunluluğunu en iyi gösteren bölümlerden biri ise “Şematizm” bölümüdür. Daima hayalgücünün ürünü olan şemalar duyusallık ve anlama yetisi arasındaki ilişkiyi tesis eder niteliktedir. Şemaların varlığı, birbirinden kesin sınırlarla ayrılması gereken duyusallık ve anlama yetisinin sınırlarının korunması için aynı zamanda bir teminattır da. Bu nedenle “Şematizm” bölümünde hayalgücünün önemini altı çizildikten sonra, Kant'ı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bahsi geçen değişikliğe iten nedenlerin tarihsel olarak izi sürülecektir. Bu bağlamda Kant'ın 1781'den sonraki özel (mektupları) ve felsefi yazılarına bakılacak, bu dönemdeki felsefesinde yetilerin izi sürülecektir. Açık ki Kant, birinci *Kritik*'in yayımlanmasının ardından aldığı eleştirilerle felsefesinin yanlış anlaşılabilme ihtimalini ortadan kaldırma çabası içerisinde, kendinden önce namı olumlu olmayan hayalgücü yetisini geri çekme ihtiyacı hissetmiştir. Bu bağlamda öne çıkan yeti ise anlama yetisi olur. Dolayısıyla *Prolegomena*'dan başlayarak ahlak felsefesini de kapsayacak şekilde hayalgücünün mevzubahis edilmediği bir dönemin incelenmesi de yapılacaktır.

Kant felsefesinde hayalgücü temel alınarak yürütülen tartışmaların en az olduğu alan ahlak felsefesidir. Ahlak felsefesi incelenirken *Saf Aklın Eleştirisi*'nin iki baskısı arasında yayımlanmış olan (1785) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ile ikinci basımdan hemen bir yıl sonra yayımlanan (1788) *Pratik Aklın Eleştirisi* incelenecek ve Kant'ın ahlak alanında hayalgücü yetisinden neden uzak durduğu, bu uzak duruşun ne gibi sonuçları olduğu ve her ne kadar yasa düzeyinde olmasa da ahlaki yargı düzeyinde transendental felsefenin hayalgücünün işlevlerine ihtiyacının olup

olmadığı tartışılarak, hayalgücünün ahlak felsefesinde yer almamış olması sorunsallaştırılacaktır.

Son bölüm ise kritikler projesinin son kitabı olan *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne ayrılmıştır. 1790 tarihinde yayımlanan bu eserde birinci *Kritik*'teki yetiler, bu kez estetik algının imkânı üzerine farklı bir bağlamda karşımıza çıkacaktır. Burada özellikle güzel ve yüce duyguları ve bu duyguların oluşmasında hayalgücünün rolü ve önemine değinilecek ve hayalgücünün diğer tüm yetilerle bağlantı kurabilen bağımsız bir yeti olarak konumuna işaret edilecektir. Güzele ilişkin incelemede, özellikle kavramsal olmayan bir zeminde gerçekleşen hayalgücü ve anlama yetisi arasındaki “özgür oyun”la bu iki yetinin birbirinden bağımsız olması gerektiği vurgulanacaktır. Yücede ise akıl ile ilişki kurabilen yeti yine hayalgücü yetisi olarak karşımıza çıkacak ve hayalgücü yalnızca anlama yetisi ve duyusallık değil aynı zamanda akıl ile de ilişkisi bağlamında ele alınacaktır.

Sonuç bölümü ise bu tezin ele aldığı dönem ve eserlerin tezin iddialarını desteklemekteki temellerine yer vererek hayalgücü yetisinin neden bağımsız bir yeti olarak transendental felsefe için önemli olduğunun öne sürüldüğü argümanların toplandığı ve birbirleri ile ilişkileri içerisinde bu savı desteklediklerinin gösterildiği bölümdür.

2. KANT FELSEFESİ, YETİLER VE İŞLEVLERİ

Kant felsefe tarihinde en önemli etkilerden birine sahip bir filozof olarak Kopernikçi Devrimle anılır. Gerçekten de Kant'ın felsefesini anlamak için Kopernikçi Devrimin ne anlama geldiğinin kavranması gerekir. Bu devrim felsefenin başından Kant'a kadar olan dönemin merkezini değiştirmiş ve merkeze insanı yerleştirmiştir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımının önsözünde, kendisine kadar bilginin nesnelere uydurulması gerektiğinin düşünüldüğüne ve bu çabanın “boşa çıkmış” bir çaba olduğuna değindikten sonra “bir kez de nesnelere kendilerini bilimize uydurmaları” durumunun denenmesini¹ salık vererek *Kritik*'in amacını ve güzergâhını en baştan ortaya koyar. Kant Kopernik'i referans göstererek metafiziğin de Kopernikvari bir yaklaşımla o güne kadar var olan resmi tersine çevirmeyi deneyebileceğini söyler ve “(...) tüm deneyim nesnelere kendilerini zorunlu olarak bu kavramlara uydurmalı ve onlarla bağdaşmalıdır” diyerek kendinden sonraki felsefenin gidişatını, tartışma konularını, yaklaşımlarını derinden etkileyecek olan “devrimi” gerçekleştirir.² Ancak B basımındaki bu önsözde Kant yalnızca Kopernikçi Devrimi tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda kendi felsefesinin kurduğu nesnelere ikili bir yaklaşım getirilmesi gerektiğini de söyler. Bu yaklaşım bir taraftan nesneyi “deneyim için duyuların ve anlama yetisinin nesnelere olarak, ama *öte yandan* yalıtılmış ve deneyim sınırlarının ötesine geçmeye çalışan akıl için salt düşünülen nesnelere olarak” ele almayı da gerektirir. Gerekçesi ise tek bir bakış açısından ele alındığında karşımıza çıkan tablonun “kaçınılmaz bir çatışmaya” düşürmesidir. Çatışma söz konusu olduğunda ise son sözü deneyin söylemesi gerektiğini ekler.³

Nesne ile ilgili tüm bilgi Kant için ancak *a priori* yasaların varlığı ile mümkündür. Doğanın bilgisi için *a priori* yasalar yeterli olacak iken aklın bilgiyi genişletme isteği Kant felsefesinin en tartışmalı kavramlaştırmalarından biri olan “kendinde şey”i

¹ *SAE*, BXVI.

² *A.g.e.*

³ *A.g.e.*, BXVIII, dipnot.

(*Ding an sich*) karşımıza çıkarır. Kendinde şey “bizim için bilinemez”dir. Kant’a kadar metafiziğin temel sorunu da doğa bilimlerinin yasalarını kendinde şey olarak tanımlananlara genişletmektir. Oysa Kant burada doğa bilimlerinin nesnesi ve kendinde şey arasında derin ve hiçbir biçimde birleştirilmesini istemediği, birleştirmenin imkân dâhilinde olmadığını düşündüğü –deyim yerindeyse– derin bir yarık açar. Bu yarık bir yandan doğa bilimlerini teminat altına alırken diğer yandan kendinde şeyleri yarığın erişilemez olan karşı kıyısında bırakarak, kendinde şeye ilişkin spekülatif yaklaşımları da felsefenin dışına itmiş olacaktır. Bu haliyle kendinde şey Kant felsefesi için oldukça yararlı bir kavramsallaştırma haline gelir ve şaşırtıcı bir biçimde Kant’ın birinci *Kritik*’i *Saf Aklın Eleştirisi* ile ikinci kritik *Pratik Aklın Eleştirisi* arasındaki bağlantı ve ayrımların zeminini de oluşturur. Kant tezahür ve kendinde şey ayırımına ilişkin olarak metafizikçinin işini bir kimyagerin “*sentetik süreç*” dediği işleme benzetir. Kant’a göre:

Metafizikçinin çözümlemesi saf *a priori* bilgiyi tezahürler olarak şeylerin ve kendinde şeylerin bilgileri olmak üzere oldukça ayrışık türdeki iki ögeye ayırır. *Diyalektik* bu ikisini yeniden *koşulsuz*a ilişkin zorunlu akıl idesi ile *uyum* içinde birleştirir ve bu uyumun ayırım olmaksızın hiçbir zaman ortaya çıkamayacağını ve böylelikle gerçek uyum olduğunu bulur.⁴

Burada dikkat çekici bir tanımlama ile de karşı karşıya kalınır: Koşullu ve koşulsuz olan ayırımı. Koşullu olan, deneyimin koşullarına tabi olandır, koşullar ise uzay ve zaman formları ve kategorilerdir; koşulsuz olan ise bizi deneyimin koşullarının sınırlarının ötesine geçmeye zorlayan, koşullara tabi olmayandır. “Çünkü bizi zorunlu olarak deneyimin ve tüm tezahürlerin sınırlarının ötesine geçmeye iten şey *koşulsuzun* kendisidir ki, akıl koşullu her şey için ve böylelikle koşullar dizisini tamamlayabilmek için, bunu kendilerinde şeylerden zorunlu olarak ve tam bir hakla ister.”⁵ Koşullar, koşulsuza uygulandığı takdirde yanılığa düşmek kaçınılmazdır ve Kant’tan önceki metafiziğin sorunu da bu yanılışmalara (*Schein*) düşmektir. Kant Kopernik Devrimini gerçekleştirmekle metafiziği bu yanılışmalardan kurtarmayı hedeflemektedir.

⁴ *SAE*, BXXI, dipnot.

⁵ *A.g.e.*, BXX.

Her ne kadar yanılısma olumsuz bir şey gibi görünse de akıl bu yanılısamalardan beslenir. Çünkü yanılısamalar, koşullu olana ilişkin ilkeleri koşulsuz olana uygulamaya çalışmakla ortaya çıkan çatışmada onları ele verir.

Böylece akıl, bu yanılısamanın nereden kaynaklandığını ve nasıl ortadan kaldırılabileceğini araştırmaya zorlanır; bu da saf akıl yetisinin tümünün tam bir eleştirisiyle yapılabilir; öyle ki, saf aklın diyalektiğinde ortaya çıkan saf aklın antinomisi, gerçekten de insan aklının şimdiye dek girdiği en yararlı yanlış yoldur, çünkü bu yanlış yol bizi bu dolambaçtan çıkaracak anahtar aramaya zorlar.⁶

Pratik Aklın Eleştirisi'nin “Saf Pratik Aklın Diyalektiği” başlıklı İkinci Kitabının “Genel Olarak Saf Pratik Aklın Bir Diyalektiği Üzerine” alt başlıklı Birinci Bölümünden alınan yukarıdaki alıntıda da Kant'ın açık bir şekilde dile getirdiği gibi her ne kadar teorik olarak yanılısamalar çatışmalara, antinomilere yol açsa da pratik açıdan büyük önem taşırlar. Yanılısamalar aklın dinamik kalmasını sağlar demek bu anlamda yanlış olmayacaktır. Yanılısamalar aynı zamanda bizim için “daha yüksek, değişmez bir şeyler düzeniyle ilgili bir bakış olanağı ortaya çıkarır; bir düzen ki, içinde, buyurtular aracılığıyla en yüce akıl belirlenimine uygun olarak, varoluşumuzu (*unser Dasein*) sürdürebiliriz artık”.⁷

Kant için deneyim nesnelere ile kendinde şeylerin birbirlerinden ayrılmaları zorunludur; çünkü eğer deneyim nesnelere ve kendinde şey birbirlerinden ayrılmamış olsalardı hem doğa yasalarına tabi hem de özgür irade sahibi bir varlık olarak insandan bahsetmek çelişkiye düşmeden mümkün olmayacaktı. Elbette burada –ve öyle söyleyebiliriz ki *Kritik*'in genelinde– en önemli meselelerden biri olan nedensellik ilkesinin doğaya uygulanabilir olması ve insanın özgürlüğüne uygulanabilmesi arasındaki farktan bahsedilmektedir. Ancak *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bu ayrımı ile “(...) bir ve aynı istencin tezahürde (görülebilir eylemlerde) zorunlu olarak doğa yasasına uygun olduğu ve bu düzeye dek *özgür olmadığı* ve öte yandan bir kendinde şeye ait olarak o yasaya alt güdümlü olmadığı ve dolayısıyla *özgür olduğu* hiçbir çelişkiye düşülmeksizin düşünülebilir.”⁸ Burada önemli olan “ahlâk

⁶ Kant, I. (2015). *Critique of Practical Reason*, Çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, New York, 5:108, s. 117. Belirtilen paragraf ve sayfa numaraları İngilizce çeviriye aittir. Türkçeleştirmede Türkiye Felsefe Kurumu çevirisinden faydalanılmıştır. Buradan itibaren *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne verilen referanslarda PAE kısaltması kullanılacaktır.

⁷ A.g.e., 5:108, s. 117.

⁸ SAE, BXXXVIII.

öğretisi” ve “doğa öğretisi”nin birbirlerinden ayrılmalarıdır, bunu yapmak için de kendinde şeylerin bilinemezliğini kabul etmek ve bilgimizi de yalnızca tezahürlerle sınırlamak gerekir.⁹ *Saf Aklın Eleştirisi*’nin B basımının önsözünün tam da bu bölümü Kant’ın “*inanca* yer açabilmek için *bilgiyi* (*Wissen*) ortadan kaldırmak [sınırlandırmak] (*aufheben*) zorunda kaldım” cümlesinin yer aldığı bölümdür.¹⁰ Bu cümle gerçekten de Kant felsefesini özetleyen önemli cümlelerden biridir. Bu anlamda Kant kendinden önceki ahlak anlayışını da değiştirir ve onu dogmatik yaklaşımdan kurtarmış olduğunu düşünür.

Kant’ın doğa ve ahlâk alanlarını ayırması aynı zamanda metafiziğin imkânını da ortaya koyması anlamına gelir ki metafizik Kant’a göre her daim bir şekilde vardı ve gelecekte de var olmayı sürdürecektir; çünkü metafizik “saf aklın diyalektiği”nin, diyalektik ise aklın doğasının bir sonucudur. “Genel insan aklının ilgileri metafizikle çok iç içe olduğu”¹¹ için “[ö]yleyse felsefenin ilk ve en önemli görevi yanlışların kaynağını kapayarak metafiziği tüm zararlı etkilerinden yoksun bırakmaktır.”¹² Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nde metafiziğin yeri “herkesi haklı olarak kuşkuda bırakır” der ve şöyle devam eder:

Ama bu *bilgi türü* gene de belli bir anlamda verili olarak görülmelidir ve Metafizik bilim olarak olmasa da doğal bir eğilim olarak (*metaphysica naturalis*) edimseldir. Çünkü insan aklı, hiçbir biçimde çokbilmişlik gibi bir kibrin etkisi altında kalmaksızın, salt bir iç gereksinimin durdurulamaz dürtüsü altında herhangi bir empirik akıl kullanımının ya da buna göre türetilen ilkelerin yanıtlamayacağı sorulara ilerler. Bu nedenle tüm insanlarda, akıl kendini spekülâtif düşünce düzeyine dek genişletir genişletmez, herhangi bir metafizik her zaman olmuştur ve her zaman olmayı sürdürecektir.¹³

Böyle yapmakla Kant metafiziğin olanağının temellerini de belirlemiş olur. Kendinden önceki “metafiziğin aslında hiç varolmadığını”¹⁴ öne sürer ve metafiziği bir bilim olarak ortaya koyabilmek için belirlediği temeller üzerinde yeniden kurar.

Kant’ın metafiziği sağlam temeller üzerine kurmak tasarısının ardındaki temel fikir, düşüncenin yanlış yollardaki sonuçsuz çabasının önüne geçmek, bunun yerine metafiziği

⁹ A.g.e., BXXIX.

¹⁰ A.g.e., BXXX

¹¹ *Prolegomena*, 7, s. 5.

¹² *SAE*, BXXXI.

¹³ A.g.e., B21.

¹⁴ *Prolegomena*, 7, s. 5.

artık kendi ayakları üzerinde duran bir bilim haline getirmek suretiyle, matematikle büyük bir buluşmayı gerçekleştirerek dizgesel bir bütünlüğe ulaşmış olan doğa bilimlerinin başarısını, bir anlamda felsefede tekrar etmektedir.¹⁵

Bu anlamda karşısına aldığı filozof ise Kant'ın kendisini “dogmatik uykusundan uyandırdığını”¹⁶ söylediği David Hume olacaktır. Hume'un bu denli önemli olma nedeni ise nedensellik ile ilgili öne sürdüğü düşüncelerdir.

Natüralist ve emprisist Hume'a göre neden ve etki arasında aklın bir bağ kurabilmesine olanak sağlayan bir sistem yoktur. Kant'ın Hume'un temel sorusunu oldukça rafine bir biçimde özetlediği gibi “akıl *hangi hakla* bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor ki, bu şey konduğu takdirde bununla başka bir şey de *zorunlu olarak* konsun [?]”¹⁷ Hume için bizim herhangi olaylar arasında neden-sonuç bağlantısı kurmamızın ya da genellemelere varmamızın yegâne nedeni “adet ya da alışkanlıktır” (*custom or habit*)¹⁸ ve alışkanlık da “hayalgücünün gayri meşru çocuğundan başka bir şey değildir”.¹⁹ Kant'ın, deyim yerindeyse Hume'un verdiği ilhamla, düşünmeye sevk olduğu temel soru tam da neden kavramının kökeni sorusudur ki aynı soruyu Hume “neden ve sonucun bilgisine nasıl varırız?” diyerek sormuş ama akıl yürütme yoluyla bunun çıkarılamayacağını ileri sürmüştü.²⁰ Hume'un yaklaşımı “kesin bilgi”yi dışarıda bırakan ve yerine inancı (*belief*)²¹ yerleştiren bir yaklaşımdır. Biz alışkanlıklarımız nedeniyle bir şeyin bir diğer şeyin nedeni olduğuna ya da hep aynı sonucu alacağımıza *inanırız*. Hume'a göre ruhumuzun-zihnimizin böyle bir eğilimi, dürtüsü vardır ve tüm bunlar ne bir akıl yürütmenin ne düşünmenin ne de anlama sürecinin ortaya çıkardığı ya da kaçınabildiği işlemlerdir.²²

¹⁵ Gözkân H.B. (2002). Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri, *Yeditepe'de Felsefe: Felsefe Tarihi Soruları*, Sayı: 7, T.C. Yeditepe Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 21-79, s. 22.

¹⁶ *Prolegomena*, 13, s. 8.

¹⁷ *A.g.e.*, 8, s. 5. Vurgular bana ait.

¹⁸ Hume, D. (2007). *V:5-6*, s. 32-33.

¹⁹ *Prolegomena*, 9, s. 6.

²⁰ Hume, D. (2007). *IV:5*, s. 19.

²¹ Ancak burada inanç kavramının Hume tarafından nasıl kullanıldığı ile ilgili şu satırlara bakmakta fayda var: “Felsefede de, inancın, zihinde duyulan ve yargıgücünün İdealarını hayalgücünün yapıntılarından ayıran bir şey olduğunu ileri sürmekten öteye gidemeyiz. İnanç bu İdealara daha çok ağırlık verir ve onları daha etkili kılar; daha önemli görülmelerini, zihinde güçlenmelerini sağlar ve onları eylemlerimizin yönetici ilkesi yapar.” Hume, D. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, *V:12*, s. 42.

²² Hume, D. (2007). *V:8*, s. 34.

Kant, Hume'un ortaya koyduğu bu tablodan gerçekten çok etkilenmiştir; ancak aynı zamanda bu resmi geçersiz kılmak, dolayısıyla metafiziğin (transendental anlamda) olanağını yeniden oluşturmak istemektedir. Kant metafizik bilginin kaynağının hiçbir biçimde deneysel olamayacağını düşünür ki bu anlamda Hume'un bir noktaya kadar yerinde tespitlerde bulunduğunu teslim eder. "Metafizik bilginin *kaynaklarının* deneysel olamayacağı zaten onun kavramında vardır. (...) çünkü o fizik değil, metafizik, yani deneyin ötesinde kalan bilgi olmak zorundadır".²³ Dolayısıyla metafizik ne fiziğin malzemesini veren "dış deney"den ne de psikolojinin kaynağı olan "iç deney"den kaynaklanabilir. Dolayısıyla da metafizik *a priori* bilgi, saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisinde temellenir. Bu bakımdan Kant metafiziğin özellikleri itibarıyla "saf matematik"ten ayrılmayacağını ve metafiziğin "*saf felsefi bilgi*" olarak adlandırılması gerektiğini belirtir.²⁴

Kant kesin bilginin, doğa biliminin, matematiğin imkânını göstermek için saf aklın bir eleştirisine girişecektir. Ancak elbette bu girişim oldukça meşakkatli ve titiz bir çalışma gerektirir; çünkü:

(...), saf akıl öylesine ayrı, kendi içinde öylesine bağlantılı olan bir alandır ki, bütün parçalara dokunmadan bir tek parçasına el değdirilemez ve daha önceden her parçasının yeri ve diğerleri üzerindeki etkisi saptanmadan hiçbir şey başılamaz; çünkü, akıl içindeki yargımızı akıldan başka düzeltebilecek hiçbir şey varolmadığından ötürü, her parçanın geçerliği ve kullanılışı, onun aklın içinde diğer parçalarla ilişkisine bağlıdır ve çalışmakta olan bir gövdenin organlarında olduğu gibi her bir organın amacı ancak bütünün tam kavramından türetilir.²⁵

Deneyim (*Erfahrung*) elbette Kant için önemlidir. Ancak "deneyim, duyu verilerinin yığılından, bir araya toplanmasından daha fazla bir şeydir. Duyu verileri deneyimin sadece maddesini oluştururlar".²⁶ Deneyim tüm bilgimizin başlangıcıdır ve deneyimin sağladığı malzeme olmaksızın bir bilgidен söz edilemez, "zamana göre" tüm bilgi deneyimle başlar.²⁷ Deneyimin sağladığı bilgi *a posteriori*, yani deneyimden sonra, deneyim aracılığıyla gelen bilgidir. Ancak Kant'ın Hume'dan

²³ *Prolegomena*, 24, s. 14.

²⁴ *A.g.e.*

²⁵ *A.g.e.*, 20, s. 11.

²⁶ Heimsoeth, H. (2014). *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, s.71.

²⁷ *SAE*, B1.

ayrıldığı önemli nokta bilgimizin tümünün deneyimden gelmediğini söylemesi ve deneyimin öğeleri tümüyle sıyrıldığında geriye kalan *a priori* bilgiyi ortaya koymasındır. *A priori* bilgi herhangi başka bir şeyden türetilmeyen bilgidir.²⁸ Metafizik bilgi de sadece *a priori* yargılardan oluşur; ancak en sıradan, gündelik bilgi dahi *a priori* bilgi olmadan oluşamaz. *A priori* aynı zamanda zorunlu ve evrensel bilgi anlamına da gelir ki bu zorunluluk ve evrenselliğin istisnası yoktur.²⁹ Örneğin matematik Kant için güvenilir, kesin bir bilgidir ve deneyimden tümüyle bağımsızdır. Matematik bize deneyim olmadan yapılabilecekleri gösteren oldukça önemli bir örnektir.

Ne var ki Kant'ın matematik ve elbette transendental felsefeyi ayakları üzerine oturtabilmek için bir ayrıma daha ihtiyacı vardır. Bu ayrım da analitik ve sentetik ayrımıdır. Gerçekten de analitik ve sentetik ayrımı Kant felsefesi için elzemdir. Analitik yargılar “açıklama yargılarıdır”, içeriğe eklemeyiz; sentetik yargılar ise büyütme, genişletme yargıları olarak tanımlanabilir, bilgiyi arttırır. Analitik yargılar, yaygın bilinen, “bekârlar evli olmayanlardır” önermesinde olduğu gibi bize ek bir bilgi sunmazlar ve yüklem burada özneyi açıklayan konumundadır, ya da Kant'ın kendi örneği olan “tüm cisimler uzamlıdır” analitik bir yargıdır çünkü uzamlılık cisim tanımı içerisinde hâlihazırda mevcuttur, ek bir bilgi vermez. Ancak “tüm/bazı cisimler ağırdır” denildiğinde burada cisim kavramının ötesine geçmek durumunda kalırız. Dolayısıyla bu yargı sentetik bir yargıdır.³⁰ Kant deneyim yargılarının tümünün sentetik yargılar olduğunu söyler.³¹ Her ne kadar analitik yargılar zorunlu ve evrensel olsalar da bilginin genişlemesi için sentetik yargılara ihtiyaç vardır.

Kant yalnızca deneyim yargılarının tamamının sentetik olduğunu söylemekle kalmayacak tüm matematik yargıların da sentetik olduğunu söyleyecektir. Kant'a kadar matematiğin deneyimde de temel bulunduğu fikrinin öne sürülmesi vakıa değildir, hatta “tüm tahminlere ters düşmüş gibi görünmektedir”.³² Asıl matematik yargıların, yani saf matematiğin işlem yapabilmesi için sentetik *a priori*'nin gerekli olması matematiği de sentetik *a priori* bir bilgi yapacaktır. Kant *Saf Aklın*

²⁸ *SAE*, B3.

²⁹ *A.g.e.*, B4.

³⁰ *A.g.e.*, A7/ B11.

³¹ *A.g.e.*, A8/ B12.

³² *Prolegomena*, 28, s. 16.

Eleştirisi'nin “Giriş” bölümünün beşinci (V) kısmının birinci alt kısmını matematik yargıların sentetik olmasının ne anlama geldiğini açıklamaya ayırır. Burada saf matematik ayrımı yapar ve saf matematiği içinde deneyimden hiçbir şeyin olmadığı matematik olarak tanımlar. Saf matematik, saf *a priori* bilgidir. Ancak $5+7=12$ gibi matematiksel işlemlerin analitik değil sentetik olduğunu söyler. Çünkü 5, 7 ve toplama düşünüldüğünde, ne denli derin incelenirse incelenirse 12 rakamına ulaşılamaz. Bu toplama işlemini gerçekleştirmek için görünün (*Anschauung*) bilgisine ihtiyaç vardır. Aynı durum geometri için de geçerlidir. İki nokta arasındaki en kısa çizginin bir doğru olduğu önermesi de benzer bir şekilde sentetik bir önermedir, çünkü “en kısa” kavramı yalnızca analitik yöntem kullanılarak bu önermeden elde edilemez. Burada da görüye ihtiyaç vardır, dolayısıyla bu tür geometrik önermeler sentetiktir.³³ Geometride örneğin “tek tek hallerin kurma/inşa yoluyla elde edilmiş olan geometrik kavramı sonradan oluşmamakta, tek tek hallere *öngelmektedir*”.³⁴ Kant’ın felsefi yaklaşımını daha iyi kavrayabilmek için matematik, aritmetik ve geometri önemli bir noktayı oluştururlar; çünkü Kant herhangi bir şekilde matematik önermelerin deneyimle yanlışlanabilir önermeler olmadıklarını düşünür.³⁵

Kant’a göre doğa bilimi de *a priori* sentetik yargıları içinde taşır çünkü bunları ilkeler olarak kullanır.³⁶ Metafiziğe gelince, kendisine kadar olan metafiziğe bir bilim gözüyle bakılmamış olduğunun altını çizer ve daha önce değindiğimiz gibi metafiziğin insan doğasının bir özelliği olduğuna işaret eder, transendental anlamda metafiziğin ise sentetik *a priori* yargılardan oluştuğunu belirtir. Kant “metafiziğin şimdiye dek öylesine zayıf bir pekinsizlik ve çelişki durumunda kalmış olmasının nedeni (...) belki de analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrımın daha önce düşünülmemiş olmasına yüklenebilir” demektedir. Bunu da metafizik önermelerin yalnızca analitik olmadıkları aynı zamanda bilgiyi genişletme özelliklerinin de

³³ SAE, B15-B16

³⁴ Cassirer, E. (2017). *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, Notos Kitap, İstanbul, s. 216-217.

³⁵ Kitcher, P. (1975). Kant and the Foundations of Mathematics. *The Philosophical Review*, 84(1): 23-50, s. 27.

³⁶ SAE, B17-B18.

olması bağlamında öne sürer. Çünkü “metafizik en azından *amacına göre saf a priori* sentetik yargılardan oluşur”.³⁷

Sentetik *a priori* yargılar Kant’ın Hume’a karşı matematik, doğa bilimi ve metafiziği sakınma girişimi olarak okunabilir. Ancak “saf aklın asıl problemi şu soruda kapsar: *A priori sentetik yargılar nasıl olanaklıdır?*”.³⁸ Bu soru aynı zamanda *Prolegomena*’nın genel sorusu olan “metafizik hiç olanaklı mıdır?” ya da *Saf Aklın Eleştirisi*’nin giriş bölümünde Kant’ın sorduğu gibi “Metafizik bilim olarak nasıl olanaklıdır?”³⁹ sorusunun da yanıtını verir. Burada karşımıza çıkan tablo biraz daha irdelendiğinde ortaya çıkan şey matematik ve metafiziğin birbirleriyle fazlasıyla bağlı olduğu ve bu iki alandan birinin hasar görmesinin diğer alanın da hasar görmesine neden olacağıdır. Kant da bu durumun farkındadır ve şöyle ifade eder: “(...) metafizik için düşünülen darbeler matematiğe de isabet edecektir”.⁴⁰ Bu risk felsefi anlamda gerçekten de büyük bir risk olmasına karşın Kant bu riski göğüsleyerek felsefi sistemine devam eder. Bunu da ancak ortaya koyduğu eleştiriyi, akılla ilgili hatalardan kaçınma rehberi olarak ortaya koymasıyla yapabilir. Bu nedenle Kant bir doktrin sunmadığını, yalnızca saf aklın bir eleştirisini geliştirdiğini söyler.⁴¹ Bu tür bir eleştiri bilginin ilkelerini bir araya getiren bir kanondur.

Kant eleştirel felsefesini transendental felsefe olarak adlandırır. Transendental felsefe, transendent (aşkın) olanı bir kenara bırakmış ve Kopernik Devrimi olarak adlandırdığımız merkez değişikliğini gerçekleştirmiştir. Kant ne nesnelere kendileriyle ne de aşkın felsefenin yapmaya çalıştığı gibi kendinde şeyin bilgisi ile ilgilenir. Kant’ın Kopernik Devrimi ile burada gerçekleştirdiği devrim nesnelere ilişkin bilginin *a priori* olanağı ile ilgilenmek ve akılda ve insanın yetilerde bu olanağı ortaya çıkaracak incelemeyi gerçekleştirmektir. “Transendental felsefe bir bilim ideasıdır ki, saf aklın eleştirisinin onun için bütün bir tasarı mimarı olarak, örneğin ilkelerden çizmesi gerekir –bu yapıyı oluşturacak tüm parçaların

³⁷ A.g.e., B18.

³⁸ A.g.e., B19.

³⁹ A.g.e., B22.

⁴⁰ *Prolegomena*, 36, s. 19.

⁴¹ SAE, A11/ B25.

tamamlanmışlık ve sağlamlıklarının tam bir güvencesi ile. Transendental felsefe saf aklın tüm ilkelerinin dizgesidir”.⁴²

Kant burada yine bir ayrıma gider ve transandantal felsefenin yalnızca saf spekülatif akılla ilgili olduğunu söyler ve “en yüksek ahlak ilkeleri ve temel kavramları, *a priori* bilgiler olmalarına karşın, gene de transendental felsefeye ait değildirler” diyerek pratik felsefenin, yani ahlak alanının buraya dahil olmadığını dile getirir.⁴³ Burada kesin çizgilerle Kant’ın spekülatif ve pratik akıl alanlarını birbirinden ayırdığını görürüz. İnsan akli bir, fakat uygulama alanları birbirinden farklıdır; bu iki alanın da birbirinden farklı yasaları vardır. Ne var ki “insanın bütününde bu birbirinden ayrı yasalar bir uyum içinde birleşmelidir”.⁴⁴

Transendental felsefeyi daha iyi anlamak için onu öğelerine ayırmamız gerekir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nin giriş bölümünün sonunda insan bilgisinin iki gövdesinin “belki de ortak, ama bizim için bilinemez bir kök”ten kaynaklanabileceğinden bahseder. Kök meselesine geri dönülecek olmakla birlikte, Kant’ın insan bilgisinin iki gövdesi olarak tanımladığı ve birincisinde nesnelere bize verildiği ve ikincisinde ise düşünüldüğü⁴⁵ bu gövdeler duyusallık (*Sinnlichkeit*) ve anlama (*Verstand*) yetileridir. Kant bu iki gövdenin incelemesini ise “Transendental Öğeler Öğretisi” bölümünde “Transendental Estetik” ve “Transendental Mantık” başlıkları altında yapacaktır. İlk başlık duyusallığı, yani görüyü (*Anschauung*) ve görü formlarını ele alırken ikinci başlık ise anlama yetisi ve kavramlarını irdeleyecektir.

Bu çalışma açısından duyusallık ve anlama yetisinin tam olarak ne ifade ettiğini anlamak oldukça önemlidir; çünkü “Transandantal Mantık” bölümünde Kant üçüncü bir yetiyi, hayalgücü yetisini bu iki yetiyi birleştirici ve sentezi icra eden bir yeti olarak karşımıza çıkaracaktır. Burada inceleneceği gibi her ne kadar hayalgücü yetisi etrafında oldukça fazla tartışma dönse ve bu tartışmalar bir mutabakata bağlanmasa da Kant’ın bu üçüncü yeti ile ilgili söyledikleri incelendiğinde tüm Kant felsefesinin üzerine bina edildiği sentezin icracısı olarak hayalgücü yetisinin ne denli önemli bir noktada durduğu açıktır. Ancak tartışmalı olan bu meselede, fazla bir yorum

⁴² *A.g.e.*, A13/ B27.

⁴³ *A.g.e.*, A15/ B29.

⁴⁴ Heimsoeth, H. (2014). s. 67.

⁴⁵ *SAE*, A15/ B29.

yapmadan ilerlemek ve öncelikle Kant'ın koyduğu temelleri incelemek daha sağlıklı olacaktır. Dolayısıyla öncelikle Kant'ta yetiler nasıl karşımıza çıkıyor, ne tür işlevler icra ediyor ve bu işlevleri nasıl (hangi hakla) gerçekleştiriyorlar, bu işlevler ne tür sonuçlar doğuruyor sorularına yanıt aranması gerekiyor. Bu yanıtlar hayalgücünün yeri ve işlevini billurlaştırmakla kalmayacak Kant felsefesinin de temeltaşlarını ortaya koyacaktır.

2.1 Transendental Estetik ve Duyusallık

Bu başlıktaki “estetik” sözcüğü bugün kullanıldığı anlamda estetik ya da sanata referans vermez, kelimenin Yunanca etimolojik anlamını (*aisthesis*) yani “duyularla kavranan”, “duyumlanan” anlamlarını taşır. Dolayısıyla bu bölüm duyusallığa ayrılmıştır. “Transendental Estetik” altında Kant transendental felsefenin en önemli bir kaç kavramsallaştırmasını masaya yatırır. Bunlar görü (*Anschauung*), alıcılık (*Rezeptivität*) ve duyusallıktır (*Sinnlichkeit*). Bu üç kavramsallaştırma da birbirleriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır:

Bir bilgi nesnelere ile hangi yolda ve hangi araç yoluyla bağıntılı olursa olsun, onu onlarla dolaysızca bağıntılayan ve düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şey *görüdür*. Ama görü ancak nesnelere bize verildikleri sürece yer alır ve bu da yine, en azından biz insanlar için, ancak nesnenin, zihni (*Gemüt*)⁴⁶ belli bir yolda etkilemesi yoluyla olanaklıdır. Nesnelere bizi etkilemiş kipi yoluyla temsilleri alma yetisine (alıcılık) *duyusallık* denir. Öyleyse duyusallık aracılığıyla nesnelere bize *verilir* ve yalnızca o bize *görülerini* sağlar (...).⁴⁷

Kant'a göre tüm düşünce ne olursa olsun duyusallık ile bağlantılı olmalıdır. Dolayısıyla duyusallığın, deyim yerindeyse filtresinden geçmemiş herhangi bir düşünceden söz etmek mümkün değildir. Bizim nesnelere (*Gegenstände*) etkisine açık olmamız yani alıcılık bu anlamda *sine qua non* bir ögedir.⁴⁸ Ancak bu sayede

⁴⁶ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin her iki basımında da zihin (*Gemüt*) ve kendinin farkında olmasından bahseder; ancak tam olarak neye tekabül ettikleri, akıl ile zihin arasındaki ayrım açıklanmadan bırakılır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin özellikle “Transendental Dedüksiyon” bölümü Kant'ın zihinden yoğun olarak bahsettiği bölümdür. (Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Brook, A. (1994), *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 95-96.

⁴⁷ *SAE*, A19/ B33.

⁴⁸ *Alıcılığın* ne denli önemli bir öge olduğu Heidegger'in de altını çizdiği bir husustur. Bu anlamda *Kant und das Problem der Metaphysik*'te Heidegger alıcılığın imkânının açılması olmaksızın bilginin imkânından bahsedilemeyeceğinin altını çizer ve alıcılığın mümkün olma koşulunun da transendental *Apperzeption* ile ortaya çıktığına değinir ve hayalgücünü alıcılığın da imkânının zeminine yerleştirir.

nesnelere verilen bizim görümümüze ulaşır ve görü oluşur. Görüye ulaşan bu veri – henüz görünümün sınıflandırılabilirliği ve tanımlanabilirliği bir aşamada olunmamakla birlikte– ya da Kant’ın kendi terimleriyle görünümün malzemesi (*Materie*) ancak anlama yetisinin devrede olması ile tanımlı bir nesne (*Object*) olabilir. Dolayısıyla karşımızda bize verilen bir nesne (*Gegenstand*), nesneyi almamızı sağlayan duyusallık vardır ve elbette bu süreç empirik bir süreçtir. “Empirik bir görünümün belirlenmemiş nesnesine (*Gegenstand*) ise tezahür (*Erscheinung*) denir.”⁴⁹

Kant deneyden herhangi bir şey almayan temsili saf temsil, *a posteriori* herhangi bir şey barındırmayan görüyü de saf görü olarak adlandırır.⁵⁰ İçeriğin burada dışarıdan, *a posteriori* geldiği görülebilir. Bize ulaşan bu malzeme çokluk halindedir. Bu malzemeyi bir düzen içinde, belirli ilişkiler çerçevesinde görmemizi sağlayan ise duyusal görünümün formudur. Duyusallık yalnızca alıcılık değil aynı zamanda alınan şeye biçim vermektir de ve bu biçim veri uzay ve zaman formları altında gerçekleşir. Uzay ve zaman görünümün saf formlarıdır; keza uzay ve zamanın filtresinden geçmemiş temsil de saf temsildir. Uzay ve zaman saf formlar olmaları hasebiyle *a priori*’dir. Duyu nesnelere ancak bu formlar aracılığıyla görü haline gelebilir. Bu bağlamda uzay ve zaman formlarının mantıksal öncelikleri vardır. “(...) şeyleri *a priori* görmemizi sağlayan, sadece duyusal görünümün biçimidir [formudur]; ama bu sayede nesnelere kendi başlarına oldukları gibi değil, bize (duyularımıza) göründükleri gibi bilebiliriz”⁵¹

Burada belirtilmesi gereken bir diğer nokta da Kant’ın “saf görü” ile “empirik görü”yü birbirinden ayırmasıdır. Zaman ve uzay saf görülerdir ve *a priori* olmaları saf olmalarından, yani deneyimden herhangi bir şey almamış olmalarından kaynaklanır. Saf görü *a priori* olarak bilinebilirken empirik görü *a posteriori* bilinebilir.⁵²

Daha ayrıntılı bir okuma için özellikle §28 ve takip eden başlıklar. Ayrıca Deleuze de *Kant Üzerine Dört Ders*’te Heidegger’in bu yorumunda katılıyor görünmektedir.

⁴⁹ SAE, A20/ B34.

⁵⁰ Kant “saf” terimini içinde diğer herhangi bir cinsten veri ya da özellik barındırmayan tüm yetiler için kullanır.

⁵¹ *Prolegomena*, 53, s. 32.

⁵² SAE, A43/ B60.

2.1.1 Uzay, zaman ve zamanın uzaya “üstünlüğü”

Uzay ve zaman, Kant'ta Aristoteles'te olduğu gibi kategori değildir. Kategoriler arasından çekilmiş, başka bir düzleme taşınmış ve bilginin koşulları haline getirilmiştir. Her ne kadar her ikisi de görünün vazgeçilemez iki formu olsalar da Kant burada da bir ayrıma gider ve uzayı dış duyu formu, zamanı ise iç duyu formu olarak ayırır. Uzay formu bizim nesnelere dışımızda bir uzayda tasarlamamıza olanak verir. “Uzayda şekil, büyüklük ve birbirleri ile ilişkileri belirli ya da belirlenebilir.”⁵³ Bu ilişkiler uzayda ve uzay aracılığıyla belirlenebilir. Kant uzayla ilgili şu tespitlerde bulunur: i) uzay herhangi bir şekilde empirik veriden gelen bir form değildir, ii) uzay dış duyunun zemini olan *a priori* ve zorunlu bir temsildir, iii) uzay saf görüdür, yani nesnelere kendilerinin bize verdiği değil bizim nesnelere duyumsama biçimi olarak temsillere verdiğimiz formdur, iv) uzay sonsuz büyüklük olarak temsil edilir ve hiçbir biçimde kavram değildir (kavramlar görüden değil anlama yetisinden gelir).⁵⁴

Uzay formu iç görünün yani zamanın formuna uzatılamaz ancak tersi mümkündür; çünkü uzaydaki duyular aynı zamanda zaman içindedirler. “Uzay içinde ortaya çıkan her şey, olaylar halinde, oluş içinde birbirine bağlanarak olup biter; ‘olup bitme’ olarak da zaman içinde geçer”.⁵⁵ Bu anlamda zamanın uzaya bir “üstünlüğü” söz konusudur.

Uzayın *a priori* bir görü formu olması, aynı zamanda sentetik *a priori* önermeleri olan geometrinin de *a priori* kısmını oluşturur. Geometri uzayın özelliklerini sentetik ama yine de *a priori* bir biçimde belirler.⁵⁶ Dolayısıyla Kant'ın uzay ve zamanı birer görü formu olarak ortaya koyması matematiğin yeri konusunda da oldukça önem taşır.

Bu bağlamda dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta da Kopernikçi Devrimin zaman ve uzayı kategoriler olmaktan çıkarması ve duyunun, dolayısıyla mümkün deneyimin *a priori* formları haline getirmiş olmasıdır. Dolayısıyla uzayı yalnızca insan bakış açısından ele alabilir ve hiçbir şekilde nesnelere tarafına ya da kendinde şeylerin bir özelliği olmaya yükleyemeyiz. Bu da “öznel” bir durumdur. Ancak

⁵³ A.g.e., A23/ B37.

⁵⁴ A.g.e., A23-25/ B38-40.

⁵⁵ Heimsoeth, H. (2014), s. 79.

⁵⁶ SAE, B41.

burada öznellik bakış açısının farklılaşmış olduğunu görmemiz gerekir. Öznellik bir tür görelilik anlamı taşımamaktadır. Nesnelliğin kurucusu, nesnelliğin imkânı, koşullarını barındıran olarak öznenen bahsedilmektedir. Kant burada oldukça önemli bir açıklama yaparak tüm sistemini özetleyen ilkenin, yani insanların yalnızca ve yalnızca tezahürleri bilebileceğinin altını bir kez daha çizer:

(...) uzaydaki tezahürlerin transendental kavramları eleştirel bir anımsatmadır ki, genel olarak uzayda duyulan hiçbir şeyin bir kendinde şey olmadığını, tersine, bizim için kendilerinde nesnelere bütünüyle bilinmez olduklarını ve dış nesnelere dediğimiz şeylerin biçimi uzay olan duyusallığımızın yalın temsillerinden başka bir şey olmadıklarını, duyusallığın gerçek bağlılığının, bir diğer deyişle kendinde şeyin ise bu temsiller yoluyla bilinmediğini ve üstelik bilinmesinin olanaksız olduğunu, ona ilişkin olarak deneyimde hiçbir sorgulama yapılamayacağını imler.⁵⁷

Kant'ın ortaya koyduğu şekliyle zaman da Kant'tan önceki zaman anlayışlarından oldukça farklıdır. Zaman öncelikle bir kategori değildir ve tıpkı uzayda olduğu gibi insandan bağımsız bir varlığı yoktur. İnsan için tek bir zaman vardır o da insani zamandır ve bu zaman da görünümün formu olarak insandadır. Zaman bir kavram da değildir, “mutlak bir gerçekliği (realitesi) yoktur (...) insan bilincinin zorunlu kavrayış form[udur]”.⁵⁸ Bu onu empirik bir kavram olmaktan da çıkarır, yani zaman empirik karşılığı olan bir form da değildir. Bunu kanıtlayan en önemli ipuçlarından biri zamanın art ardalık biçiminde zuhur etmesi ve bu art ardalığın salt empirik dünyanın verileri ile sağlanamamasıdır. Zaman tüm temsillerin temelindedir ve temsiller zamandan bağımsız düşünülemez. Bu da zamanın *a priori* olduğunu kanıtlayan unsurlardan biridir. Zamanın *a priori* olması ve görünümün temelinde yer alması temsilleri olanaklı kılar.⁵⁹ Zamanın kendisi saf görüdür ve birbirinden farklı tüm zamanlar bu saf görü ile ilişkileri içinde aynı zamana aittirler. Farklı zamanlar zaman formu içindeki sınırlandırmalardır.

Kant zamanı *a priori* görü formu olarak tanımlamakla zamanın bağımsız bir varlığı olmadığını söyler, bu aynı zamanda zamanın kendinde şeylere ait bir tasarım olarak ele alınamayacağı anlamına gelir. Zaman bu anlamda tezahürlerin bir belirlenimi, bir şekle ya da bir duruma ait değildir fakat bunların iç duyu ile ilişkilerini belirler.⁶⁰

⁵⁷ A.g.e., A30/ B45.

⁵⁸ Heimsoeth, H. (2014). s. 80.

⁵⁹ SAE, A31/ B46.

⁶⁰ A.g.e., A33/ B50.

Yukarıda zamanın uzaya üstünlüğünden bahsetmiştik. Bu üstünlüğün zemininde zamanın hem iç duyu hem dış duyunun formu olması yatar. Zaman iç duyunun formudur, ancak bu iç duyunun formu sayesinde alıcılık gerçekleşir.

Zihnin [*Gemüt*] kendini ya da kendi iç durumunu görülemesini sağlayan iç duyu hiç kuşkusuz bir nesne olarak ruhun kendisinin hiçbir görüsünü vermez; ama gene de belirli bir form vardır zihnin iç durumlarının görüsü ancak onun altında olanaklıdır ve böylece iç belirlenimlere ait her şey zaman ilişkileri içinde temsil edilir.⁶¹

İç duyunun uzaysal temsili olmasa da zamansal temsili vardır; dış duyuda da zaman uzayla birlikte daima devrededir. İç duyu uzay formu olmaksızın görülenebilirken dış duyu zaman formu olmaksızın görülenemez.

Tüm bunlardan hareketle, uzay formu incelenirken belirtildiği gibi zamanın da insanda olması itibarıyla yalnızca öznel olduğunun altının çizilmesi gerekir. Zamanın öznel olması tezahürler tarafından etkilendiğimiz sürece duyulabilir olması anlamına gelir ve buradaki öznellik zamanın (ve uzayın) göreliliğine işaret eden bir öznellik değil kaynağına işaret eden bir öznelliktir. Kant şöyle ifade eder: “Eğer iç görümüzden duyusallığımızın temel koşulunu uzaklaştırırsak, zaman kavramı da yiter; zaman nesnelere kendilerine değil ama yalnızca onları görüleyen özneye bağlıdır.”⁶²

Zaman ve uzayın kategori ya da kendinde şeylere ait bir özellik veyahut kendilikler olarak düşünülmemesi ve görünümün formları olarak ortaya konmasının oldukça önemli sonuçları vardır ki bunların en başında matematiğin yeri ve olanağı gelmektedir. Burada görünümün formları ile ilgili olarak bir kez daha belirtmekte fayda var ki matematik gerçekten de Kant için oldukça önemli bir yerde durur. Öyle ki transendental felsefeyi öne sürmede iki önemli nedenden biri -ki diğeri ahlâktır- olduğu öne sürülebilir. “Zaman ve uzay buna göre iki bilgi kaynağıdır ve çeşitli sentetik bilgiler bunlardan *a priori* türetilebilir. Özellikle saf matematik uzayın ve ilişkilerinin bilgileri açısından parlak bir örnek sunar.”⁶³ Kant bu bölümün devamında uzay ve zamanın *a priori* görü formları olmaları dışında bir yolu benimseyenlerin matematiğin olanağını ispatlamakta başarısız olacaklarını öne sürer çünkü bu durumda matematiğin deneyden kaynaklandığının söylenmesi gerekecektir

⁶¹ A.g.e., A23/ B37.

⁶² A.g.e., A38/ B54.

⁶³ A.g.e., A39/ B56.

ki bu mümkün değildir. Kant *Prolegomena*'da bunu oldukça rafine bir biçimde şöyle özetler:

Şimdi uzay ve zaman, saf matematiğin, aynı zamanda zorunluklu (apodiktik) ve zorunlu olan tüm bilgilerinin ve yargılarının temeline koyduğu görülerdir. Çünkü matematik bütün kavramlarını önce görüde ve saf matematik saf görüde sergilemek, yani onları kurmak zorundadır; bu görü olmadan (çünkü o, analitik olarak, yani kavramlarını önce görüde öğelerine ayırarak değil, sadece sentetik yoldan ilerleyebilir), yani sentetik *a priori* yargılar için malzemenin verilebilmesini sağlayan saf görü eksik olduğu sürece, matematiğin bir adım bile atması olanaksızdır. Geometri uzamın saf görüsünü temel alır. Aritmetik kendi sayı kavramlarını, zaman içinde birbirini izleyen birimlerin eklenmesiyle meydana getirir ve özellikle saf mekanik hareket kavramlarını sadece zaman tasarımı sayesinde oluşturabilir.⁶⁴

Yukarıda işaret edilmeye çalışıldığı gibi matematik önce *Saf Aklın Eleştirisi* sonra *Prolegomena*'da altı çizilen temel meselelerden biridir ve uzay ve zamanın duyusallığın formları olması da bu anlamda oldukça büyük önem arz eder. Kant bu önemin altını “Transendental Estetik Üzerine Genel Notlar” başlıklı bölümde de özellikle geometriye ilişkin örneklerle çizer.⁶⁵

Kant, transendental estetikte bir yanda matematiğin imkânının *a priori* görüde yattığına işaret ederken bir yandan da transendental felsefenin genel problemi olarak ortaya koyduğu “*a priori* sentetik önermeler nasıl olanaklıdır?” sorusunun çözümü yolunda önemli bir aşama olan saf görü olarak uzay ve zamanı karşımıza koyar. Burada Kant felsefesi açısından merkezi öneme sahip olan unsur ise yargılarımızın tezahürlerin ötesine ulaşamayacağı ve “yalnızca mümkün deneyimin nesnelere için geçerli” olduğudur.⁶⁶

Bir parantez açılarak değinilmesi gereken bir diğer unsur ise Kant felsefesinde zamanın merkezi bir konumda yer alması ve iç duyunun formu olması hasebiyle *Apperzeption*, dedüksiyon, şematizm gibi kendi başlarına oldukça önemli olan bölüm ve konularla da ilişkili olmasıdır. Bu bağlamda deneyimin zamansallığı temel aksı oluşturur ve deneyimin kurulmasındaki tüm transendental öğeler zamanla ilişkileri içinde bağlantıya girer görünmektedir. Hatta Heidegger gibi düşünürler zamanın bu

⁶⁴ *Prolegomena*, 53, s. 32.

⁶⁵ *SAE*, A48/ B66.

⁶⁶ *A.g.e.*, B73.

merkeziliğinden hareketle Kant felsefesinde zamansallığın kökensel olduğunu ileri sürecektir.

Kant yaşamının sonuna dek iç duyu ve zaman meselesi ile ilgilenir, çünkü zamanın bir form olarak varlığı yalnızca matematikle bağlantısı anlamında değil aynı zamanda “ben” ile bağlantısı bağlamında da önemlidir. “İç Duyu Üzerine” başlıklı 1790-91 yıllarında yazdığı ve Leningrad Refleksiyonu olarak bilinen notunda içsel görü biçiminde zamanın yalnızca öznel olduğu ve kendi kendimiz tarafından etkilendiğimiz/duygulandığımız sürece bir form olarak aktif olduğunu, bunun da kendimizi asla “kendinde şey” olarak bilemeyeceğimiz anlamına geldiğine değinir.⁶⁷ Bu, zaman formunun, benin kendisi ve tezahürlerle kurduğu ilişkide ne denli anahtar bir konumda olduğunu gösterir. Zaman bu anlamda öznenin kendisi ile kurduğu ilişkide dolayımı gerçekleştiren formdur da.

Kant’ın iç duyu ve dış duyu ayrımındaki bir diğer önemli mesele dış duyunun formu olan uzayın ben’in içine çekilmesinin önüne geçmek ve böylece idealizmden kurtulmaktır. Bu nedenle Kant neredeyse ömrünün sonuna kadar iç duyunun formu olan zaman ve dış duyunun formu olan uzay ayrımının defalarca altını çizerek dış duyunun ancak dışarıdaki nesnelere tarafından, harekete geçirilebileceği, dolayısıyla dış duyumuzun bizim dışımızda bir gerçekliğin duyusu olduğunu ve bu olmadan iç duyunun da mümkün olmadığına değinir.⁶⁸

2.2 Transendental Mantık ve Anlama Yetisi

“Transendental Mantık” bölümü *Saf Aklın Eleştirisi*’nin içerik açısından en kapsamlı bölümüdür ve diğer bölümlere kıyasla en hacimli olandır. *Saf Aklın Eleştirisi*’nin neredeyse üçte ikisi bu başlık altında incelenir. *Kritik*’in genel çerçevesindeki ağırlığı ve önemi nedeniyle de pek çok önemli tartışmanın da odak noktasındaki bölümdür. “Transendental Mantık” kendi içinde üç ayrı başlığa ayrılır ve transendental felsefenin haritası sayılabilecek niteliktedir. Bu alt başlıklardan ilki “Transendental Analitik”, ikinci ve bu tez çalışması için en dikkat çekici bölüm olan “Transendental

⁶⁷ Kant I. (2005). *Notes and Fragments*, Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, New York, 6316, 18:623 Leningrad Fragment I, s. 364. Buradan itibaren *Reflexionen* olarak, not numarası ile birlikte referans verilecektir.

⁶⁸ *Reflexionen*, 6311, 18:611, s. 356.

Dedüksiyon” bölümü ve üçüncüsü ise paralojizmlerin yer aldığı bölüm olan “Transendental Diyalektik”tir.

“Transendental Mantık”ın giriş kısmında Kant, transendental estetiğin konusu olan uzay ve zamanın yalnızca görünün formları olduğunun ve bize herhangi bir bilgi sunmadığının altını çizer. Transendental estetik düzeyinde ancak tezahürlerin alıcılığı sağlanır. Görü, bilgi için zihnin iki temel kaynağından biridir ancak diğer temel kaynak olmadan herhangi bir üretimde bulunamaz. Alıcılık bize ulaşan temsillerin kavranmasına olanak sağlamaz ve bunun için bu temsiller aracılığıyla kavramların işleyebileceği ikinci bir yetiye ihtiyaç vardır. Ayrıca bu yetilerin birbirleri ile bağlanması gerekecektir ki bu da görüler ve kavramlar olmadan herhangi bir bilginin mümkün olmadığı anlamına gelir. Kant burada da saf ve empirik ayrımına gider ve duyusallıktan herhangi bir veri olması durumunda empirik (ki nesnenin mevcudiyetini gerektirir), duyusallığın verilerinin olmadığı durumda da saftır. “Buna göre saf görü yalnızca bir şeyin görülenme formunu kapsar, saf kavram ise yalnızca genel olarak bir nesnenin düşüncesinin formunu”.⁶⁹ Burada görü ve düşünce arasındaki ayrım da ortaya konur. “Yalnızca saf görüler ya da kavramlar *a priori* olanaklıdır, empirik olanlar ise yalnızca *a posteriori*”.⁷⁰

Transendental Mantık’ın giriş bölümünde Kant alıcılık ile duyusallığı, kavramanın kendiliğindenliği (*Spontaneität*) ile de anlama yetisini anlamamız gerektiğini söyler.⁷¹ Kant için anlama yetisi, duyulur görünün nesnelere düşünen yetidir. Ancak duyusallık olmadan anlama yetisi, anlama yetisi olmadan da duyusallık bize bilgiyi vermez. Kant’ın ünlü sözleriyle: “İçerik (*Inhalt*) olmaksızın düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın görüler kördür”.⁷² Görüler duyusaldırlar, görünün duyusal olmamasından söz edilemez. Duyusallığın malzemesi ise ancak anlama yetisi ile düşünülebilir. Bu nedenle zihnin kavramlarının duyulabilir olması ve duyusallığın görülerinin anlaşılabilir olması için bu iki yeti birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Fakat birbirlerine bağlı olmak birbirlerinin işlevlerini yerine getirebilir olmaları anlamına gelmez, Kant bu iki yetinin işlevleri arasında kesin bir ayrım yapar, görünün herhangi bir şeyi düşünemeyeceğinin, anlama yetisinin de herhangi bir şeyi görülemeyeceğinin altını çizer. Bilgi yalnızca ikisinin birleşmesiyle ortaya

⁶⁹ SAE, A50-51/ B74-75.

⁷⁰ A.g.e.

⁷¹ A.g.e., A51/ B75.

⁷² A.g.e., A52/ B76.

çıkabilir ve bilginin açığa çıkması için görünün kurallarını belirleyen “estetik” ile anlama yetisinin kurallarını belirleyen “mantık”ın birbirinden ayrılması gerekir.⁷³ Bu ayırım transendental felsefe için oldukça merkezi bir yerde durur.

Akabinde Kant genel (düşünmenin mutlak zorunlu kuralları) ve tikel mantık (belirli nesnelere doğru düşünülmesinin kuralları) arasında bir ayırım yapar. Bu ayırımı genel mantığa bir ayrıcalık verir. Genel mantık da kendi içinde saf (herhangi bir deneyimden bağımsız) ve uygulamalı mantık (anlama yetisinin kurallarını uygulamaya yöneldiğinde) olarak ikiye ayrılır. Saf genel mantık yalnızca düşünmenin formu ile ilgilenmeli ve hiçbir empirik ilkeye dayanmamalıdır.⁷⁴ Bunlardan hareketle genel saf mantık bilimlerin temelini oluşturur.

Kant için genel mantık “düşüncenin biçimini irdeler.” Ancak hem saf hem de empirik görüşler vardır ve bunların düşünceleri arasında da bir ayırma gidilmesi gerekir. Buradan da Kant’ın saf olanla empirik olan arasında her düzeyde kesin bir ayırım yapmak istediğini bir kez daha görürüz. (Genel olarak Kant’ın tüm felsefesinin bu tür kesin ayrımlara dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır.) Kant, bunun sonucu olarak da genel mantık ile transendental mantık ayırımı yapar:

(...) her tür *a priori* bilginin değil, ama ancak belli temsillerin (görülerin ya da kavramların) yalnızca *a priori* uygulanabilir ya da olanaklı olduklarını ve bunun nasıl olduğunu bilmemizi sağlayan bilgi transendental (eş deyişle bilginin *a priori* olanak ya da *a priori* kullanımı) olarak adlandırılmalıdır. (...) yalnızca bu temsillerin empirik kökenli olmadıklarının bilgisine ve bunların gene de deneyim nesnelere ile *a priori* ilişkili olabilme olanağına transendental denebilir. (...) Transendental ve empirik arasındaki ayırım öyleyse yalnızca bilgilerin eleştirisini ilgilendirir, bunların nesnelere ile bağlantılarını değil.⁷⁵

Ancak bu ayırım burada sonlanmaz. Kant, daha önce dile getirildiği gibi genel mantığı kendi içinde analitik ve diyalektik olarak yine ikiye ayırır. Genel mantık anlama yetisi ve aklımızın öğelerini analiz eder, bilmemizin ilkelerini sunar ve mantığın bu bölümü analitik mantık olarak adlandırılır. Genel mantık bir organon olarak karşımıza çıktığında ise diyalektik mantık adını alır. Organon olarak düşünülen genel mantık, yani diyalektik mantık Kant’a göre her zaman yanılısma (*Schein*) mantığıdır çünkü uzatma ya da genişletme için kullanılma özelliğine

⁷³ A.g.e.

⁷⁴ A.g.e., A53-54/ B77-78.

⁷⁵ A.g.e., A57/ B81.

sahiptir.⁷⁶ Yanılsama elbette kritik edilmesi gereken bir özelliktir ve Kant felsefesinin de Kritikler ile genel olarak felsefe ve özel olarak da epistemoloji, etik ve estetik alanlardaki yanılsamaları ortadan kaldırmayı hedeflediği açıktır.

Kant, transendental mantığı da analitik ve diyalektik olarak iki bölüme ayırır, yalnızca anlama yetisinin ele alındığı bu bölümde anlama yetimizin bilmemizdeki kökenlerine odaklanır. Bu görünümün verilerinin olmadığı bir durumdan bahsetmek demek değil incelemenin seyri açısından görü ve duyusallığı parantezin dışında bırakmak anlamına gelir. Nitekim görü olmadan anlama yetisi boş olacaktır.

Anlama yetisinin düşünceyi gerçekleştirme ilkeleri transendental analitiktir. Transendental analitik aynı zamanda doğrunun mantığıdır (*Logik der Wahrheit*); “Çünkü hiçbir bilgi aynı zamanda tüm içeriği, eş deyişle herhangi bir nesne ile tüm ilişkiyi ve dolayısıyla tüm doğruluğu da yitirmeksizin onunla çelişmez”.⁷⁷ Tıpkı uygulamalı genel mantıkta olduğu gibi transendental mantığın ilkeleri kanon yerine organon olarak kullanılır ve genişletilmeye çalışılırsa diyalektik yanılsama ile karşılaşılır ki kritiğin ele alacağı meselelerden biri de bu olacak, bu bölüm de transendental diyalektik olarak adlandırılacaktır.

2.2.1 Transendental analitik

Kant’ın temel hedefi insan bilgisinin imkânıdır ve bu imkânla bağlantılı olarak karşımıza üç bilgi türü çıkar: Analitik *a priori*, sentetik *a priori*, sentetik *a posteriori*. Kant her ne kadar sentetik *a priori* ve sentetik *a posteriori* bilginin nasıl mümkün olduğunu gösterse de –ya da en azından bu bilgilerin imkânına ilişkin soruları cevaplamaya çalışsa da– analitik *a priori* bilginin nasıl mümkün olduğu konusunda bir açıklama yapmaz.⁷⁸ Analitik *a priori* bilginin imkânının ya da nasıl mümkün olduğunun açıklanmadan bırakılmış olmasına karşın bu bilgi türü matematik ve doğa bilimleri için en temel bilgi türüdür. Kant saf matematik ve saf doğa biliminin nasıl olanaklı olduğunu sorar ancak verdiği cevap bu olanağın temelini göstermekten uzaktır; kendi içine kapanır.

Saf matematik nasıl olanaklıdır?

Saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?

⁷⁶ A.g.e, A61-62/ B85-86

⁷⁷ A.g.e., A63/ B87.

⁷⁸ Brook, A. (1994). s. 96.

Edimsel olarak var oldukları için, bu bilimlerden açısından şu soruyu sormak yerindedir: *Nasıl olanaklıdır?* Çünkü olanaklı olmaları gerektiği edimsellikleri tarafından tanıtılır.⁷⁹

Görülebileceği gibi Kant bu bilgileri verili olarak kabul eder ve daha öte bir soruşturmaya gitmez.⁸⁰ Elbette bu sorular yalnızca kaynakları bakımından değil sonuçları bakımından da önemlidir; çünkü gerek matematik gerek doğa bilimleri objektif olma ve evrensel olma iddiası taşır. Kant, duyulur temsillerin nesnelere kategorilerin uygulanmasının onların nesnel geçerliliğini kanıtlamaya yeterli olduğunu düşünür. Bu anlamda duyulur deneyim Kant için fazlasıyla önem taşır.⁸¹

Kant, “Transendental Estetik” bölümünde bilginin iki kökünden biri olan duyusalı, bir başka deyişle alıcılığı, yani duyu verilerinin alınması ve bu alınmanın formları olan zaman ve uzayı açıklamış ve bu formları aklımızın temel yapıları olarak *a priori* tanımlamıştı. Analitik bölümünde ise diğer kökü, düşünme ya da anlama yetisi olarak ayırdığı kökü inceler. Burada düşünmenin “edilgin bir alıcılık değil, tersine bir etkinlik” olduğunu ve düşünmenin gerçekleşmesi için çeşitli bağlantılar kurulması gerektiğinin altını çizmek gerekir. “Duyulara dayanan algının alıcılığına karşılık, düşünmenin özetkinliği vardır”.⁸² Açık ki Kant felsefesi açısından yalnızca duyusal kökünde kalsaydı bilgi diye bir şeyden söz etmek mümkün olmayacaktı. Çünkü duyusal bize tezahürleri yalnızca uzay ve zaman formları içinde verir, bu tezahürlerle ilgili yargılarda bulunmamıza ya da nesnel bilgilere erişmemize olanak sağlamaz, “deneysel olanın ve genellikle duyusal algıya verilenin üstüne, kökenlerini tamamıyla *a priori* olarak saf anlama yetisinde bulan özel kavramların eklenmesi gerekir; her algı ilk önce bunların altına konur, sonra da yine bunlar aracılığıyla deneye dönüştürülebilir”.⁸³

Kant “Transendental Analitik” bölümünün hemen başında bu Analitik’in *a priori* bilmemizin bütününün saf anlama yetisinin öğeleri bağlamında analizi olduğunu söyler. Kant’ın altını çizdiği dört temel nokta vardır burada: (i) Kavramların saf

⁷⁹ SAE, B20-B21. Bu cümleden sonra Kant bir dipnot ekleyerek şu açıklamayı yapma ihtiyacı hissetmiştir: “Birçokları saf doğa bilimi açısından bu son noktada henüz kuşku içinde olabilirler. Ama yalnızca sözcüğün olağan anlamında (empirik) fiziğin başında bulunan değişik önermelere –örneğin aynı madde niceliğinin sürekliliği, devinimsizliği, etki-tepki eşitliği vb. – bakmak hemen bunların bir *physica pura* (ya da *rationalis*) oluşturdukları kanısına varmak için yeterlidir ve bu hiç kuşkusuz özel bir bilim olarak ister dar ister geniş olsun bütün bir alanında bağımsız olarak ele alınmayı hak eder.”

⁸⁰ Brook, A. (1994). s. 98.

⁸¹ A.g.e.

⁸² Heimsoeth, H. (2014). s. 82.

⁸³ *Prolegomena*, 78, s. 48.

olması ve hiçbir biçimde empirik olmamaları, (ii) kavramların görü ya da duyusallığa değil anlama yetisi ve düşünmeye ait olduğu, (iii) kavramların temel olduğu ve kendilerinden türetilebilecek kavramlardan ayrılması gerektiği, (iv) kavramların tablosunun tamamlanmış olduğu ve tüm anlama yetisi alanını kapsadığı (SAE, A64/B89).

“Kavramların Analitiği” bölümünde ise, “Tüm Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Ortaya Çıkarılışı İçin İpucu” başlığı altında görü ile anlama yetisinin ayrılması gerektiği üzerinde durur çünkü görüler, duyulur şeyler olarak etkilenimlere dayanır iken kavramlar işlevlere dayanır. “İşlevler ile değişik temsilleri tek bir ortak temsil altında düzenleme ediminin birliğini anlıyorum. Kavramlar öyleyse düşünmenin kendiliğindenliği üzerine dayanırlar, tıpkı duyusal görülerin izlenimlerin alıcılığı üzerine dayanmaları gibi.”⁸⁴ Ancak anlama yetisinin kavramlarının da yalnızca yargıda bulunmakla sınırlandırılmaları yani yargıda bulunmak dışında hiçbir yolda kullanılmamaları gerekir.

Saf Aklın Eleştirisi kavramlara geçmeden önce yargıların mantıksal çizelgesini sunar; çünkü bu yargılar, algıları anlama yetisinin kavramları altına sokan önermelerdir ve bu vesileyle de bize kavramlar hakkında ipuçları verirler. Elbette bu yargılar içerikten sıyrılmış, biçimsel yargılar olarak ele alınır ve (i) niceliğe göre (evrensel, tikel, tekil), (ii) niteliğe göre (doğrulayıcı, yadsıyıcı, sonsuz), (iii) ilişkiye göre (kategorik, hipotetik, ayrık) ve (iv) modaliteye göre (problematik/mümkün olan, assertorik/doğru olan ama zorunlu olmayan, apodiktik/zorunlu olan) olmak üzere dört ana, on iki alt başlıkta toplanırlar.⁸⁵ Kant kategorilere giden yolu yargılardan aldığı ipuçlarıyla açıklayacaktır; çünkü ona göre yargıda bulunmak anlama yetisinin işidir. “Düşünmek, temsilleri bir bilinçte birleştirmektir. (...) temsillerin bir bilinçte birleştirilmesi yargı olur. Demek ki düşünmek, yargıda bulunmaktan veya genel olarak temsilleri yargılarla ilgi içine sokmaktan başka bir şey değildir”.⁸⁶

Burada bir parantez açarak yalnızca epistemolojik anlamda, düşünce bağlamında yargıların anlama yetisinin işlevi olduğunu belirtmekte fayda var. Nitekim üçüncü kritik olan *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde özellikle güzel ve yüceye dair yargılardan bahsederken anlama yetisi aynı işleve sahip olmayacaktır. Bu konu bu tez

⁸⁴ SAE, A68/ B93.

⁸⁵ A.g.e., A70/ B95.

⁸⁶ *Prolegomena*, 88-89, s. 55-56.

çalışmasının son ana bölümünde, yetiler ve yetiler arasındaki ilişkiler bağlamında daha sonra incelenecektir.

2.2.1.1 Sentez ve kategoriler

Kant yukarıda sözü edilen “İpuçları”nın mantık açısından çözümlemesini yapar, ancak bu çözümlenmeler ipuçlarının başlıklarının açıklanmasından ibarettir ve kategorilerle bağlantısı yeteri kadar açık değildir; ne de kategoriler için neden ipuçlarına başvurmamız gerektiği. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ipuçlarının sıralaması ve açıklaması verildikten hemen sonra ise “Anlama Yetisinin Saf Kavramları ya da Kategoriler” başlıklı bölüme geçilir. Bu bölüm *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en önemli bölümleri arasında yer alır ve Kant felsefesi açısından da oldukça merkezi bir yerde durur. (Bu tez çalışması açısından da fazlasıyla önem arz eden nüveler sunan bölümlerden biridir).

Kategori terimi Aristoteles'le birlikte felsefenin gündemine girmiştir ve Aristoteles'ten sonra da pek çok filozof kategoriler konusunda önemli çalışmalar yapmıştır (Plotinos, Porfirios, Aquinas, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Hegel, Brentano ve Heidegger bu isimlerden yalnızca bir kaçadır⁸⁷). Kategoriler Aristoteles'te olduğu gibi Kant'ta da önemli bir omurgayı oluşturur ancak Kant'ın kategorileri Aristoteles'in kategorileriyle tam bir mütakabiliyet içinde değildir. Aristoteles'te karşımıza çıkan on kategori Kant'ta on iki kategori olacak ve zaman ve uzay bir kategori olmaktan çıkarılarak duyusallığın formu haline getirilecek; Kant, Aristoteles'ten farklı olarak kategoriler üzerine bir sistem kuracaktır. Yine kategoriler Aristoteles'te varlıkla ilintili iken Kant onları anlama yetisinin, düşünmemizin *a priori* kavramları olarak ele alacaktır. Nitekim Kant'ta kategoriler sistemi varlıktan hareket eden bir kategoriler sistemi değil düşünen öznenin hareket eden bir kategoriler sistemidir. Dolayısıyla kategoriler şeylerin kendilerinde değil bizim anlama yetimizde aranmalıdır.⁸⁸

Kant'ın kategori kavramını daha iyi anlayabilmek için başka bir kavramı, sentezi anlamamız gerekmektedir.

⁸⁷ Studtmann, P. (2018). Aristotle's Categories. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/aristotle-categories/>. Erişim tarihi: 10 Mart 2018.

⁸⁸ Heimsoeth, H. (2014). s. 85.

Kant en baştan matematik yargıların, doğa bilimi (*physica*) ve bu ikisinin de temelini oluşturan metafizik yargıların tümünün sentetik olduğunu dile getirmişti. Sentez gerçekten de Kant felsefesi açısından merkezi öneme sahiptir.

Kant, kategoriler ya da saf kavramlara gelmeden önce duyusallığın “ayrışmamış çeşitliliğinin” (*Mannigfaltigkeit*) sentezlenmesi gerektiğinden bahseder. Bu ayrışmamış çeşitlilik transendental estetiğin sunduğu, zamanın ve uzayın *a priori* görülerinin ayrışmamış çeşitliliğidir ve düşünmemizin kendiliğindenliği bu sentezin gerçekleştirilmesini gerektirir. Daha sonra daha ayrıntılı görülebileceği gibi Kant burada bu çeşitliliğin kat edilmesi, toplanması ve bir bilgi oluşturulabilmesi için birleştirilmesi gereğinden bahseder.⁸⁹ Bu birleştirme, farklı temsilleri bir araya getirme işlemi de Kant için sentezdir. Dolayısıyla bilgi için sentez *conditio sine qua non*'dur.

En genel anlamında alındığında *sentez* ile değişik temsilleri birbirine ekleme ve onlardaki ayrışmamış çeşitliliği tek bir bilgede kavrama edimini anlıyorum. Eğer ayrışmamış çeşitlilik empirik olarak değil ama *a priori* verili ise (tıpkı uzay ve zamandaki ayrışmamış çeşitlilik gibi), böyle bir sentez *saftır*. Temsillerimizin tüm analizinden önce bunların kendilerinin verilmiş olması zorunludur ve *içerik açısından* hiçbir kavram analiz yoluyla doğamaz. Ama ilk olarak ayrışmamış bir çeşitliliğin (bu ister empirik olsun isterse *a priori* verili olsun) sentezi bir bilgi ortaya çıkarır ki, başlangıçta henüz ham ve karışık olabilir ve bu nedenle analize gereksinir; gene de sentez bilgilere doğru öğeler toplayan ve bunları belli bir içeriğe birleştirendir; öyleyse bilginizin ilk kaynağı üzerine yargıda bulunmayı istiyorsak, dikkat etmemiz gereken ilk nokta sentezdir.⁹⁰

Sentez Kant felsefesinin kalbinde yer alır ve sentez olmaksızın transendental felsefenin imkânından bahsedilemez. Bu paragrafın hemen akabinde ise Kant *sentezin hayalgücününün bir ürünü* olduğunu dile getirecektir.

Ancak sentez tek bir düzeyde gerçekleşmez. Farklı düzeylerde farklı sentezlerden bahsedilmesi gerekir. Öncelikle empirik ve *a priori* ya da görünün empirik olduğu kadar, saf ya da matematik *tüm* ayrışmamış çeşitliliğinin transendental sentezi olarak iki farklı sentez vardır.⁹¹ Kant'a göre saf sentez, anlama yetisinin saf kavramını verir. Bu sentezin saf olması, yalnızca *a priori*, sentetik bir birlik olması anlamına gelir.

⁸⁹ SAE, A77/ B102.

⁹⁰ A.g.e., A78/ B103.

⁹¹ Guyer, P. (1980). Kant on Apperception and *A priori* Synthesis, *American Philosophical Quarterly*, 17 (3): 205-212, s. 205.

Netice itibarıyla bu kavram altında ayrışmamış çeşitliliğin sentezi gerekli hale gelir.⁹² *A priori* sentetik birlik olmadan bir kavrayıştan, bilgiden, dolayısıyla da anlama yetisinin işlevinden bahsetmek mümkün değildir. Nitekim anlama yetisi ancak birlik veren saf sentez üzerinden işleyişini gerçekleştirebilir. Böylelikle zorunlu olarak gerçekleşmesi gereken ayrışmamış çeşitliliğin sentezinin yanı sıra kavramlarla gerçekleşen sentez(ler)den bahsetmek mümkün olacaktır. Kant bunu şöyle ifade eder:

Tüm nesnelere *a priori* bilgisi amacıyla bize verilmesi gereken ilk şey saf görünümün **ayrışmamış çeşitliliğidir**; ikincisi bu ayrışmamış çeşitliliğin hayalgücü yetisi yoluyla **sentezidir**, ama henüz hiçbir bilgi vermez. Bu saf senteze **birlik** veren ve yalnızca bu zorunlu sentetik birliğin temsillerinden oluşan kavramlar verili bir nesnenin bilgisi için üçüncü gereği sağlar ve kendileri anlama yetisine dayanır.

Değişik temsillere **tek bir yargıda** birlik veren aynı işlev ayrıca değişik temsillerin salt sentezine de **tek bir görüde** birlik verir ki, buna, genel olarak anlatıldığında saf akıl kavramı denir.⁹³

Karşımıza bir birlik verme işlevi olarak çıkan kategoriler, yani anlama yetisinin saf kavramları, tıpkı onlara götüren yargılarda olduğu gibi dört ana başlık altında toplanan on iki kategoriden müteşekkildir. Bu kategoriler özellikle de doğa bilimi açısından sağlam zemini sağlayacak, Hume eleştirisinden hareketle doğa bilimlerinde kurulan ilişkilerin transendental çözümünü sunacaktır.

Kant kategorilere ipuçlarından ulaştığı için her iki listeyi bir arada vermek karşılaştırma için kolaylık sağlayacaktır:

YARGILAR	KATEGORİLER
<p><u>Yargıların Niceliği</u> Evrensel Tikel Tekil</p>	<p><u>Nicelik</u> Birlik Çokluk Tümlük</p>
<p><u>Nitelik</u> Doğrulayıcı Yadsıyıcı Sonsuz</p>	<p><u>Nitelik</u> Gerçeklik (<i>Realität</i>) Olumsuzlama Sınırlama</p>
<p><u>İlişki</u></p>	<p><u>İlişki</u></p>

⁹² SAE, A78/ B104.

⁹³ A.g.e., A79/ B104.

Kategorik Hipotetik Ayrık	İlintililik ve Kalıcılık (<i>substantia et accidens</i>) Nedensellik ve Bağımlılık (Neden ve Etki) Topluluk (<i>Gemeinschaft</i>) (Etken ve Edilgen arasındaki karşılıklık)
<u>Modalite</u> Problematik (Mümkün olan) Assertorik (Doğru olan ama zorunlu olmayan) Apodiktik (zorunlu olan)	<u>Modalite</u> Olanak – Olanaksızlık Varolmak (<i>Dasein</i>) – Varolmamak (<i>Nichtsein</i>) Zorunluluk – Olumsuzluk

Daha önce değinildiği gibi Kant yargılardan kategorilere nasıl ulaşıldığı konusunda yeteri kadar açık değildir. Ancak ipuçlarının yargılar olması itibarı ile ancak düşünme, anlama yetisi tarafından sağlanacağı açıktır. Kategorilerin kökeni karanlıkta kalmış olsa da kategoriler anlama yetisinin saf kavramları olarak Kant felsefesindeki taşıyıcı sütunlardır. Kant'ın kendisinin dile getirdiği ve yukarıda da sözü edildiği üzere her ne kadar Aristoteles'in kategori kavramından yola çıkmış olsa da Aristoteles'in kategori sistemine sadık kalmamıştır. Özellikle zaman ve uzayın kategorilerden ayrılması önemli bir fark yaratır. Yine Aristoteles'ten farklı olarak Kant nicelik, nitelik kategorileri yerine –Aristoteles için ikincil sayılan– ilişki kategorilerine, özellikle de doğa bilimleri için özel bir önem atfeder. Her türlü bilgide karşımıza çıkan neden ve etki ilişkisinin anlama yetisinin kategorisi haline gelmesi de şüpheciliğe bir yanıttır. Böylelikle “neden kavramı hiçbir şekilde şeylere değil, sırf deneye eklenen koşula işaret eder”.⁹⁴ Modalite kategorileri ise daha önce ne Aristoteles'te ne de başkalarının kategori sistemlerinde karşılaşılmayan kategorilerdir, ancak düşünce için ne denli gerekli oldukları da ortadadır.⁹⁵

“Kökensel saf sentez kavramları” olan kategoriler anlama yetisinin kendisinde *a priori* olarak içerilir ve yalnızca bu kavramlar aracılığıyla görünün ayrışmamış çeşitliliğinde bir şey anlar hale gelebiliriz.⁹⁶ Bunlara ek olarak Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında yaptığı eklemelerle kategorileri dört ayrı başlığa ayırmanın yanında onları, içerdikleri kategori sayısı aynı olmak koşulu ile iki ayrı grup olarak da ele alabileceğimizi dile getirir.⁹⁷ Bu gruplar ise matematik ve dinamik

⁹⁴ *Prolegomena*, 101, s. 64.

⁹⁵ Heimsoeth, H. (2014), s. 87.

⁹⁶ *SAE*, A81/ B107.

⁹⁷ *A.g.e.*, B110.

kategori gruplarıdır. (Kant'ın matematik ve dinamik ayrımı yalnızca kategoriler söz konusu olduğunda geçerli olmayacak bu ayrım Kant felsefesinde farklı vesilelerle – örneğin *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde matematik ve dinamik yüce ayrımında olduğu gibi– karşımıza çıkacaktır.)

2.2.2 Kavramların dedüksiyonu

Kant “Transendental Analitik”in birinci kitabının ikinci anakesimi olan “Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Dedüksiyonu”⁹⁸ Üzerine” başlıklı bölümde “artık anlama yetisinin bu temel kavramlarını birlik haline getirecek olan iç bağlantıyı, içten gelen zorunluluğu arayacaktır”.⁹⁹ Bu bölüm öylesine büyük öneme sahiptir ki Kant'ın üzerine oldukça fazla çalıştığı bilinmektedir. Nitekim *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci ve ikinci basımı arasındaki fark bu bölümde oldukça yoğunlaşmış durumdadır (daha sonra daha ayrıntılı biçimde değinileceği üzere Kant burada bazı bölümleri tamamen değiştirmiştir).

Dedüksiyon bölümünün ilk yapılandırılması Kant'ın Herz'e yazdığı 21 Şubat 1772 tarihli mektupta görülebilir. Bu mektup *Saf Aklın Eleştirisi*'ni üç ay içinde yazacağını dile getirdiği bir mektuptur. Ancak kitabın basım tarihinin 1781 olduğu düşünüldüğünde aradan geçen dokuz yıl boyunca Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve özellikle de dedüksiyon üzerinde durmuş olması bu bölümün ne denli önemli olduğunun işaretidir.¹⁰⁰ Kant bu mektupta: “Kendime şunu sordum: İçimizde olan ‘temsil’ dediğimiz şeylerin nesne ile ilişkisinin temeli nedir?”¹⁰¹ Burada Kant temsillerin bilmemizle uyumu konusunda *deus ex machina* kabilinden açıklamaların yani Platon'da olduğu gibi bir ilk ilahi müdahalenin varlığı ya da Crusius'un savunduğu gibi Tanrının bunları içimize yerleştirmesi kabilinden açıklamaların, beraberlerinde pek çok sorunu getirdiğini ve bu tür açıklamaların gerçekten de ulaşılabilecek en talihsiz sonuçları doğurduğunu ifade eder. Çünkü bu sonuçların bizatihi kendileri çözülmesi gereken sorulara sahiptir ve incelemeyi amacından saptırabilir (ve aslında insan sınırlı bir varlık olduğu için bu sorulara cevap verilmesi

⁹⁸ *Saf Aklın Eleştirisi*'nde “dedüksiyon” kavramı mantıksal bir tümdengelim anlamına gelmez. Daha ziyade, bu bölümün hemen başında Kant'ın da sorduğu *quid juris* ve *quid facti* sorularının işaret ettiği hukuk alanının terimleri ışığında değerlendirilmesi gereken bir kavramdır ve juriye (bu durumda bize) durumla ilgili bilgi verip gerekçeleri sunarak bir ispat ve ikna çabasına denk düşer.

⁹⁹ Heimsoeth, H. (2014), s. 88.

¹⁰⁰ Bu mektup aynı zamanda Kant'ın o tarihlerde de ikinci ve üçüncü kritiklerin konuları üzerine de kapsamlı bir çalışma yapma isteğini göstermektedir.

¹⁰¹ *Correspondence*, s. 133.

de mümkün değildir). Bu mektupta Kant Aristoteles gibi ama onunkinden farklı bir kategoriler sistemi geliştirdiğini ve bunu yaparken de doğrudan anlama yetisinin bir kaç temel yarasını izlediğini dile getirir.¹⁰²

Üzerinde uzun süre çalışılmış bu soruşturma ile 1781’de *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci basımında yukarıda sözü edilen “Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Dedüksiyonu Üzerine” başlıklı bölümde sonuçlanır. Bu ikinci ana kesimin birinci ve ikinci basımlarda ortak olan birinci kesimi şu cümlelerle açılır: “Hukukçular haklardan ve istemlerden söz ederken bir davada hak nedir (*quid juris*) sorusunu olguyu ilgilendiren sorudan (*quid facti*) ayırt ederler, ve ikisinden de tanıtılma isterlerken, birinciyi, hakkı ya da hukuki izlemi bildirmesi gerekenin tanıtılmasını *dedüksiyon* olarak adlandırırır”.¹⁰³ Kant hukuktan yola çıkarak ele aldığı bu soruları felsefesine yöneltir ve dedüksiyondaki kullanım haklarının izini sürer. Kullanım hakları konusu ise doğrudan saf *a priori* kavramların kullanımı ve bu kavramların nesnelere (*Object*) nasıl ilişkili olabildiğini kapsamaktadır. Buna göre Kant, “kavramların nesnelere ile *a priori* bağıntılı olabilme yollarının açıklanmasını onların Transendental Dedüksiyonu olarak” adlandırmaktadır ve transendental dedüksiyonu bir kavramın deneyimden ve bu deneyimin refleksiyonundan nasıl elde edildiğini gösteren empirik dedüksiyondan ayırır.

Geldiğimiz noktada Kant hâlihazırda iki tür *a priori* formu/kavramı vaz etmiştir: Uzay ve zaman –duyusalığın formları– ve kategoriler –anlama yetisinin kavramları. Gerek formlar gerek kavramlar, deneyimden hareketle, yani deneyimden çıkarsanarak ulaşılabilir değildir, dolayısıyla temsilleri deneyime dayalı değildir. Ancak transendental dedüksiyonda temel mesele, kategorilerin çıkarımıdır; çünkü görüye tezahürler, anlama yetisinin kategorileri, işlevleri olmaksızın verilirler. Ancak “[b]una göre burada duyusal alanında karşılaşmadığımız türde bir güçlük kendini gösterir: **Düşüncenin öznel koşulları** nasıl **nesnel geçerlik** taşıyacaklardır, eş deyişle nesnelere tüm bilgisinin olanağının koşullarını nasıl sağlayacaklardır? Çünkü tezahürler hiç kuşkusuz anlama yetisinin işlevleri olmaksızın görüde verilebilir.”¹⁰⁴ Gerçekten de anlama yetisinin kavramlarının nesne (*Object*) ile ilişkisi kolay anlaşılabilir bir ilişki değildir. Bu nedenledir ki Kant dedüksiyonun yolunu

¹⁰² A.g.e., s.134.

¹⁰³ SAE, A84/ B117.

¹⁰⁴ A.g.e., A90/ B122.

görü ve kavramları yeniden ele alarak döşer. Görü ve kavramlar olmaksızın deneyimin nesnesinden (*Object*) bahsetmek deneyimin nesnesini düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla tüm *a priori* kavramların transendental dedüksiyonunun yapılabilmesi için bunların deneyimin imkânına ilişkin *a priori* koşullar olduğunun kabul edilmesi ve tüm incelemenin de bu yöne doğru gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu kavramların deneyimde karşılığını bulması onların dedüksiyonu değil örneklenmesidir ve örnekleme yalnızca olumsaldır, bir zorunluluk taşımaz. Burada esas yapılması gereken aradaki ilişkinin ifşaatıdır.¹⁰⁵

Kant bu ifşaatı geçmeden hemen önce *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci ve ikinci basımları arasında önemli bir farka neden olan şu paragrafa yer verir –ki bu paragraf bu tez çalışması açısından da kritik öneme sahip bir yerde durmaktadır:

Ama tüm deneyimin olanağının koşullarını kapsayan ve kendileri zihnin başka hiçbir yetisinden türetilmeyen üç kökensel kaynak (ruhun yetileri ya da yetenekleri) vardır, yani *duyu*, *hayalgücü* ve *Apperzeption*.¹⁰⁶ Bunların üzerinde şunlar temellenir: (1) Ayrışmamış çeşitliliğin duyu yoluyla *a priori* **sinopsisi**; (2) bu ayrışmamış çeşitliliğin hayalgücü yoluyla **sentezi**; son olarak (3) bu sentezin kökensel *Apperzeption* yoluyla **birliği**. Tüm bu **yetilerin**

¹⁰⁵ A.g.e., A93-94/ B126-127.

¹⁰⁶ Burada bir parantez açarak Paul Guyer'ın *Apperzeption*'un kullanımında “sistemik olarak müphem bir yön” olduğunu öne sürdüğüne değinmekte fayda var. Guyer'a göre transendental *Apperzeption* kendinin bilinci olarak (A 107); kökensel *Apperzeption* kendinin bilincinin “transendental temsili” (A 113); “*Apperzeption*'un birliği bir nesnenin temsil edildiği farklı temsilleri birbirine bağlayan form” olarak karşımıza çıkar. (Guyer, P. [1987], s. 83-84). Guyer aynı eserde, “The deduction and apperception” başlıklı beşinci bölümde de bu yaklaşımını sürdürerek Kant'ın *Apperzeption*'u ele alışının “şaşırtıcı –ve hayal kırıklığı yaratıcı biçimde– kısa” olmasını eleştirir. (A.g.e., s. 131) Ancak bu tez çalışmasında daha sonra inceleneceği ve yukarıda değinildiği gibi Kant empirik *Apperzeption* ve transendental *Apperzeption* ayrımı yapar ve transendental *Apperzeption*'u empirik *Apperzeption*'un imkan koşulu olarak sunar (A 107). Guyer'ın bahsettiği bu müphemlik bu ayrım değerlendirilmeden *Apperzeption* ele alındığı takdirde geçerli görünmektedir. Kant'ın *Apperzeption* ile özellikle de transendental *Apperzeption* ile kastı herhangi bir şekilde kökeni empirik dünyada, dolayısıyla dış duyuyla bulunmayan, yalnızca iç duyu ile ulaşılabilecek *a priori* ben bilinci ve bu bilincin birliği olarak tanımlanabilir. Ancak bu iç duyunun transendental *Apperzeption* ile eşitlenmesi anlamına gelmez. Kant sıklıkla düşülen bu yanlışın altını *Antropoloji*'de çizerek uyarır; çünkü ona göre “ben” ne bir görüş ne de bir kavramdır. Her ne kadar kavramı kolay olmasa da “ben” bir tezahürdür (kendinde şey olarak insanın bilinci değildir) ve bu bağlamda transendental *Apperzeption* intelektüeldir ve Kant'a göre (herhangi bir içerik ya da madde olmadan) yalnızca mantığa aittir. Oysa iç duyu empirik *Apperzeption* ile ilgilidir ve duyusalığa dairdir (Kant, I. [2014]. *Anthropology, History, and Education*, Ed. Günter Zöllner, Robert B. Loudon, Cambridge University Press, Cambridge, s. 253 [§ 7, s. 252'ye düşmüş not'un dipnotu], ayrıca bkz. 7:142, s. 255. Buradan itibaren *Antropoloji* olarak kısaltılacak, paragraf ve sayfa numaraları birlikte verilecektir). Kant *Antropoloji*'de “İç Duyu Üzerine” başlıklı bölümde de iç duyunun saf *Apperzeption* olmadığını yineledi çünkü saf *Apperzeption* düşünme yetisine aittir, oysa iç duyu psikoloji ile ilgilidir. Bu bağlamda Kant oldukça çarpıcı bir biçimde “(...) yalnızca bir iç duyu vardır, çünkü insan kendisini içsel olarak duyumsamak için farklı organlara sahip değildir ve öyle söylenebilir ki ruh iç duyunun organıdır” der (*Antropoloji*, 7:161, s. 272).

empirik kullanım dışında bir de transendental kullanımları vardır ki, yalnızca biçimi ilgilendirir ve *a priori* olanaklıdır.¹⁰⁷

Bu paragraf birinci basımda “Kategorilerin Transendental Dedüksiyonuna Geçiş” alt başlığının son paragrafıdır; ancak ikinci basımda Kant tarafından çıkarılarak yerine üç yeni paragraf (B127, B128, B129) eklenir. Kant, eklediği bu üç paragrafta ise Locke ve Hume eleştirisi yapar. Saf kavramların Locke’un yaptığı gibi deneyimden çıkarılmayacağını, çünkü bunun felsefi olarak tutarsızlıklara neden olacağını ve Locke’un da bu tutarsızlıklardan kaçamadığı ve deneyimden ürettiğini düşündüğü kavramları deneyimin çok ötesine taşımaya çalıştığını söyler. Hume ise tamamıyla skeptisizme yol açar ve dolayısıyla da aklımızın yanıltıcılığının altını çizer. Kant’a göre Hume’un çizdiği tabloda karşımıza yalnızca nesnelmiş gibi kullanılan öznel bilgiler vardır ve bu bilgilerin nesne ile bağlantısı da ortaya konulmamıştır. Kant her iki filozofun da felsefi yaklaşımlarının özellikle saf matematik ve genel doğa bilimi ile birleştiremeyeceği ve bunlar tarafından çürütüleceğini öne sürer.¹⁰⁸ *Kritik*’in görevi ise bu “iki uçurum” arasında güvenli bir yol oluşturmak olacaktır.

2.2.2.1 Sinopsis, sentez ve birlik

Yukarıda alıntılanmış olan A95 numaralı paragraf oldukça kısadır ve ikinci basımda çıkarılmıştır. Ancak ortaya çıkardığı tartışmaların içerik ve kapsamı oldukça büyük olacaktır. Özellikle hayalgücü ve sentez temelinde daha yakından ele alınması gereken bir bölüm olduğu oldukça açıktır. Daha sonra ayrıntılı inceleneceği üzere Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci basımının ardında Berkeley ve Hume’a benzemekle eleştirilmiş ve bu eleştirileri bertaraf etmek için *Eleştiri*’nin ikinci basımında belirli bölümleri tamamen çıkarmış bazı bölümlerde de değişikliklere gitmiştir (Bu tez çalışmasının “*Saf Aklın Eleştirisi*’nin A ve B Basımları Arasındaki Fark ve Hayalgücü Yetisi Bağlamında Sonuçları” başlıklı bölümüne bakınız). Bu değişiklikler A95 ve takip eden otuz beş paragrafı (A95-A130) da kapsamaktadır. Kant bu paragrafları ikinci basımdan tamamen çıkarmış ve yeniden yazmıştır. Çıkarılan bu bölümler Kant felsefesi açısından üzerinde oldukça fazla durulan “üçlü

¹⁰⁷ SAE, A95.

¹⁰⁸ Burada yapılan vurgu her ne kadar saf matematik ve doğa bilimleri alanlarına yönelik olsa da Kant’ın aklında ahlak alanının da kritikler projesinin en başından beri bulunduğunu hatırlamakta fayda var.

sentez”e yer verilen bölümlerdir. (Üçlü Sentez daha sonra “Sentez ve Hayalgücü” başlığı altında incelenecektir.)

Bu paragraf daha önce sözü edilen ve sentezin hayalgücü tarafından gerçekleştirildiğinin söylendiği bölümden (A79/ B104) sonra Kant’ın hayalgücünün işlevinden bahsettiği ikinci önemli bölümdür. Kant burada duyusallık, hayalgücü ve *Apperzeption*’un üç kökensel yeti olduğunu söylemekle hayalgücüne transendental bir işlev atfeder. Üç asli yeti belirlemenin hemen ardından Kant bu yetilere denk düşen kökensel işlevlerden bahseder. Bunlar ise ayrışmamış çeşitliliğin duyu yoluyla *sinopsisi* [özetlenişi], bu sinopsisin hayalgücü yoluyla *sentezi* ve bu sentezin de kökensel *Apperzeption* yoluyla *birliği*dir. Her üç kökensel yeti işlevleri aracılığıyla bir birlik oluşturur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta bu üç işlevin birbirine sıkı sıkıya bağlı oluşu ve ancak birbirlerinin işlevleri üzerinden bir birliği sağlayabilir olmalarıdır.

Bu paragrafı önemli kılan noktalardan bir diğeri de Kant’ın burada ilk kez sinopsisten bahsetmesidir. Ayrışmamış çeşitliliğin duyu yoluyla sinopsisi olarak ele alınmış olsa da duyusallık bölümünde Kant sinopsise değinmez. Burada sinopsis hem ilk kez karşımıza çıkar hem de sentezden ayrılır. “Ayrışmamış çeşitliliğin duyu aracılığıyla *a priori* özetlenişi/sinopsisi” ile “bu ayrışmamış çeşitliliğin hayalgücünde sentezi” birbirinden farklıdır. Kant üç paragraf sonra şunları söyleyecektir: “Duyu kendi görüşünde ayrışmamış bir çeşitlilik kapsadığı için, ona bir sinopsis yüklüyorum. Ancak böyle bir sinopsise her zaman bir sentez karşılık düşmelidir; ve **alıcılık** ancak **kendiliğindenlik** (*Spontaneität*) ile birleştiğinde bilgiyi olanaklı kılabilir.”¹⁰⁹

Saf Aklın Eleştirisi’nin ilk basımında yalnızca iki kez bahsi geçse de “sinopsis” gerçekten de ilgi çekici bir noktadır. Kant’ın sinopsisi ayrışmamış çeşitlilik bağlamında ortaya atması ve bunun ancak duyu yoluyla yapılabildiğini dile getirmesi sinopsisi duyusallığa, dolayısıyla zaman ve uzay formlarına tabi kılar. İleride, zaman konusunu yeniden ele aldığımızda daha açık hale gelecektir ancak görümlerin zamanda tutulması sentez değil sinopsistir, nitekim sentezin yalnızca art ardalıkları bir arada tutmaktan farklı bir şey olması gerekir¹¹⁰ ve Kant için “bilincin birliğinin mantıksal

¹⁰⁹ SAE, A98.

¹¹⁰ Morrison, Ronald P. (1978). Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unity of ‘Consciousness’, *Philosophy and Phenomenological Research*, 39(2): 182-198, s. 182.

olarak bilincin zamansallığını öne sürülebilir; çünkü anların art ardalığının kendilerinden başka ve onların sırasını belirleyecek sabit bir noktaya, başka bir zemine ihtiyacı olmalıdır.¹¹¹ Kant bu zemini transendental *Apperzeption* ile kuracaktır. Ancak bu noktaya gelmeden bir iki konuya daha açıklık getirilmesi gerekiyor.

2.2.2.2 Kendiliğindenlik (*Spontaneität*)

Kant kendiliğindenliği *Saf Aklın Eleştirisi*'nde dikkat çekici bir biçimde kullanır. Kendiliğindenlik özellikle anlama yetisinin bir diğer tanımlaması olarak ele alınırken Kant kendiliğindenliğe özel bir bölüm ayırmamış ve hangi bağlamda anlama yetisinin bir diğer tanımı olarak kullandığını ayrıntıları ile açıklamamıştır. Buraya kadar incelediğimiz bölümler de dikkate alındığında zihnimiz bilginin üretiminde kendiliğindedir. Ancak kendiliğindenlik ne bir form ne bir kavram ne de transendental mantığa ilişkin bir öge olarak tanımlanır. Her ne kadar zihnin bu faaliyetinin doğası tam anlamıyla serimlenmemiş olsa da bir tür birleştirme faaliyeti olduğundan bahsedilebilir.¹¹² Bu birleştirme faaliyeti ise duyusallık ve düşünme arasındaki keskin ayrımın ortaya çıkardığı bir ihtiyaç gibi görünmektedir. Kant'a göre "bilgi alıcılık ve kendiliğindenliğin bir 'bileşimidir'."¹¹³

Alıcılık üzerinde daha önce durulmuştu ve alıcılığın tek başına bilgi üretmesinin söz konusu olmadığına değinilmişti. Çünkü alıcılık pasif bir edimdir ve tamamıyla bizde tezahürlerin belirmesi ile sınırlıdır. Alıcılık görüde gerçekleşir ancak bilgi için düşünme de gerekir.¹¹⁴ Burada önemli bir ayrım vardır çünkü düşünme kendinin bilincinde olmayı gerektirir. Kant'ın ilgilendiği bilgi, özellikle kavramların dedüksiyonu bölümünde, tam da kendinin bilincinin bilgisidir. "Kant'ın bir varlığın bir şey bilebilmesinin koşullarının analizi, (...), belirli bir bilgi kavramına referans

¹¹¹ A.g.e., s. 185.

¹¹² Pippin R.B. (1987). Kant on the Spontaneity of Mind, *Canadian Journal of Philosophy*, 17(2): 449-475, s. 453.

¹¹³ Kern. A. (2006). Spontaneity and Receptivity in Kant's Theory of Knowledge, *Philosophical Topics*, 34(1/2): 145-162, s. 146.

¹¹⁴ Kant *Antropoloji*'de "Anlama yetisine karşı duyusallık üzerine" (§ 7) başlıklı bölümde de bu ayrıma değinir. Burada duyusallığın pasif, intellektüel bilişsel yetinin, yani anlama yetisinin ise aktif olduğuna işaret eder ve bu anlamda duyusallığı daha alçak, anlama yetisini ise daha yüksek bir yeti olarak tanımlar (*Antropoloji*, 7:141, s. 251). (Yetilerle ilgili "daha yüksek/alçak" hiyerarşisi, *Saf Aklın Eleştirisi* [A131/ B169] ve sıklıkla *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde de yer alır).

verir, kendinin bilincinin bilgisi kavramına. Kant'a göre, yalnızca anlama yetisine sahip varlıklar bu anlamda bilgi sahibi olabilir."¹¹⁵ Alıcılık, nesnenin üzerimizde bir etki bırakmasına bağlı iken, kendiliğindenlik öznenin kendisinin ürettiği temsil ile ilgilidir ve nesnenin etkisinin mevcudiyetine ihtiyaç duymaz, dolayısıyla nesnenin mevcudiyetinden bağımsızdır. Bu bağlamda kendiliğindenlik öznenin temsil üretiminde aktif olması anlamına gelir. "Kant bu tür kendiliğinden temsillerin neşet ettiği yetiyi 'anlama yetisi' olarak adlandırır".¹¹⁶

Dolayısıyla anlama yetisi, temsilin kendiliğindenliği ile ilgilidir ve ancak böylece ayrışmamış çeşitlilik içinde kendinin bilinci mümkün olur. Yalnızca duyunun bize bir öz-bilinç, kendinin bilincini sağlaması mümkün değildir. Duyusallıkta bir temsilden farklı olarak kendiliğindenliğin temsili dışarıdan herhangi bir şeyle belirlenmemiş, koşullanmamıştır.¹¹⁷

Kant, *Apperzeption* ile ilgili sıkça referans gösterilen B158'in dipnotunda kendiliğindenlikle ilgili şu cümleleri kurar:

Şimdi, zamanın belirlenebilir olamı vermesi gibi, bende olan ve yalnızca kendiliğindenliğinin bilincinde olduğum *belirleyeni* benzer olarak *belirleme* ediminden önce veren bir başka öz-görüm daha olmadığı için, kendiliğinden etkin bir varlık olarak varoluşumu belirleyemem; ama ancak düşüncemin kendiliğindenliğini, eş deyişle belirlemeyi tasarlayabilirim ve varoluşum her zaman duyusal, yani bir tezahürün varoluşu olarak belirlenebilir kalır. Gene de bu kendiliğindenlik beni kendime *akli [varlık] (intelligence)* demeye götürür.¹¹⁸

Ancak burada, yine de karşımızda bir problem çıkar. Alıcılık ve kendiliğindenliği ve bu edimleri icra eden duyusallık ve anlama yetisini bağlayan şey nedir? Nitekim karşımızda birbirinden ayrı iki farklı kutup ve işlev bulunmaktadır. Alıcılık ve kendiliğindenlik ayrımını bağlayanın ne olduğu sorusuna cevaben Kant bize bunun sentez olduğunu söylemişti: "Ama düşüncemizin kendiliğindenliği bu çeşitliliğin bir bilgisinin oluşturulabilmesi için ona ilkin belli bir yolda girilmesini, soğurulmasını ve bağlanmasını gerektirir. Bu eylemi sentez olarak adlandırıyorum."¹¹⁹

¹¹⁵ Kern, A. (2006). s. 148.

¹¹⁶ A.g.e., 149.

¹¹⁷ A.g.e., 150.

¹¹⁸ Bu tanımlamanın yalnızca *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımı için geçerli olduğunun altını çizmekte fayda var.

¹¹⁹ SAE, A77/ B102.

Yukarıdaki alıntıda (A77/ B102) bu tez çalışması açısından altı çizilmesi gereken nokta sentezin kendiliğindenlik için gerekli olduğudur. Daha sonraki bölümlerde görebileceğimiz gibi Kant sentezin hayalgücü ile ilişkisi bağlamında önemli pek çok bölümü değiştirmiş olmakla birlikte bu bölüm *Saf Aklın Eleştirisi*'nin her iki basımında da varlığını korumuştur. Bu cümlelerin açıkça ima ettiği mesele ise kendiliğindenliğin işlevlerini yerine getirebilmesi için öncelikli olarak bir tür sentezin gerçekleşmiş olmasının gereğidir.

2.3 Sentez ve Hayalgücü

Sentez gerçekten de oldukça önemli bir yerde durur çünkü *a priori* düzlemde kaldığımız sürece bilginin üretilmesi söz konusu olamaz. Bu düzlemde ancak analitik yargılardan bahsedebiliriz ve “[t]anım icabı analitik yargı öznedede zaten içerilmiş yüklemi ilân eden bir yargıdır.” Bu yargılar bize doğruları sunar ancak bunun dışında bir işlevleri yoktur. A, A’dır doğrudur, ancak bize ek bir bilgi sağlamaz.¹²⁰ Bilginin olabilmesi için deneyimin kavramlarla bağlanmasına ihtiyaç vardır. Burada bir şeyi başka bir şeyle bağlama ve bu bağlama işleminden başka bir şey “üretmekle”¹²¹ karşılaşıyoruz, karşımıza sentez çıkıyor. “[S]entetik yargılar, analitik yargılar gibi sadece açıklayan yargılar değil, bilgimizi genişleten, çoğaltan yargılardır. Bu yargılarla, şeylerin birbirine bağlılıkları, ilgileri gösterilir”.¹²² Kant için sentez “en genel anlamda farklı temsillerin birbirleri ile bir araya getirilmesi ve onların çeşitliliğinin bir kavramada idraki”dır.¹²³ Ek olarak Kant empirik bir içeriği olmayan *a priori* bir sentezden de söz eder ve burada örnek olarak da uzay ve zamanı gösterir. Burası gerçekten de fazlasıyla dikkat çekici ve farklı yorumlara açık bir bölümdür. Ancak sentezle ilgili mesele bu düzeyde kalmayacak daha da karmaşık hale gelecektir. Nitekim hemen takip eden cümlelerde Kant bilgimizin/kavramamızın bir ilk kaynağından bahsedeceksek bunun, “empirik olarak verilmiş ya da *a priori*” olsun çeşitliliğin sentezi olduğunu söyler. Bizim için bu bölümü önemli kılan, daha önce de dile getirildiği gibi Kant’ın sentezi gerçekleştiren yeti olarak hayalgücünü işaret etmesidir. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımında sentezin

¹²⁰ Deleuze, G. (2007). *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yayınları, İstanbul, s.24-25.

¹²¹ Üretme, daha sonra şematizmde farklı bir anlam da kazanıyor. Bir kavramın görüsel karşılığının üretilmesi, örneğin bir daireden bir kürenin üretilmesi ancak şemalarla mümkün oluyor.

¹²² Heimsoeth, H. (2014). s. 74.

¹²³ SAE, A77/ B102.

hayalgücünün salt bir etkisi olduğunu ve hayalgücünün de “ruhun kör ama vazgeçilemez”,¹²⁴ “nadiren farkında olunan” bir işlevi olduğunu dile getirir.¹²⁵ Bu sentez olmadan hiçbir bilgi mümkün değildir. Ayrışmamış çeşitliliğe birlik vermek bir sentez ve bu sentezi gerçekleştirmek de hayalgücünün işlevidir. “Bu sentezi kavramlara taşımak ise anlama yetisine özgüdür” ki anlama yetisinin bu işlevi ancak bize doğru anlamda bilgiyi/kavrayışı sağlayacaktır.¹²⁶

Kant bununla yetinmez ve genel olarak düşünüldüğünde *saf sentezin anlamının saf kavramlarını sağladığını* da ekler. Ve bu sentezden *sentetik a priori* birliği anladığını ilave eder ve saymada olduğu gibi, özellikle büyük sayılar söz konusu olduğunda kavramlar çerçevesinde bir sentezin iş başında olduğuna değinir. Kant’a göre “bu kavram altında ayrışmamış çeşitliliğin sentezi zorunlu hale gelir.”¹²⁷

Elimizde ilk olarak görünün ayrışmamış bir çeşitliliği ve sonrasında ise bu çeşitliliğin hayalgücü aracılığıyla sentezi olmasına karşın hala bir bilgiden söz edemiyoruz. Bunların anlamının kavramlarında sentetik bir birlik içinde “karşımızda durmaları” gerekir.¹²⁸ Bu bize sentezin birbirinden farklı aşamalarda sürekli işler halde olması gereken bir birlik verme faaliyeti olduğunu gösterir.

2.3.1 Üçlü sentez ve hayalgücü

Alıcılığın kendiliğindenlikle birleştirilmesinin ancak ve ancak bilgiyi ürettiği dile getirilmişti. Kant’a göre:

[ş]imdi, kendiliğindenlik tüm bilgide zorunlu bir yolda bulunan üçlü sentezin zeminidir: Zihnin değişimleri olarak temsillerin görüde ayrışması (*Apprehension*), bunların hayalgücünde yeniden-üretilmeleri ve bir kavramda tanınmaları. Bunlar üç öznel bilgi kaynağını gösterir ki, anlama yetisinin kendisini ve onun yoluyla, onun empirik bir ürünü olarak tüm deneyimi olanaklı kılarlar.¹²⁹

Bu üç “öznel bilgi” kaynağı *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci basımında tüm deneyimi olanaklı kılan üçlü sentez olarak karşımıza çıkar. Bunlar sırası ile i) görüde

¹²⁴ Daha önce de belirtildiği üzere, Kant daha sonra kendine ait basımda ruh kelimesini “anlama yetisinin bir işlevi” olarak değiştiriyor.

¹²⁵ *SAE*, A78/ B103.

¹²⁶ *A.g.e.*, A78/ B104.

¹²⁷ *A.g.e.*, A78/ B104.

¹²⁸ *A.g.e.*, A79/ B105.

¹²⁹ *A.g.e.*, A98

ayırımsamanın (*Apprehension*) sentezi, ii) hayalgücünde yeniden-üretim sentezi ve iii) kavramda tanımanın sentezidir.

Benzer bir yaklaşım Kant'ın 1780'lere (1780-83) tarihlenen notunda da bulunabilir.

Bu notta Kant:

Quaestio facti bir kimsenin ilk olarak bir kavrama nasıl bir yolla sahip olduğudur;

Quaestio juris hangi hakla buna sahip olup onu kullandığıdır.

Anlama yetisinin saf kavramlarının kullanımındaki evrensellik ve zorunluluk kendi kökenlerine ihanet eder veya tamamıyla izin verilemez ve yanlıştır veyahut empirik olmamalıdır.

Saf duyusallıkta, saf hayalgücü yetisi ve saf *Apperzeption*'da tüm *a priori* empirik bilginin imkanının ve nesnel gerçekliği olan kavramlar doğrultusunda yapılan sentezin zemini yatar. (...)

Her nereden gelirse gelsin tüm temsiller, netice itibarıyla iç duyunun modifikasyonlarıdır ve onların birliği bu bakış açısından ele alınmalıdır [A99'a bkz]. Onların alıcılığıyla *sentezin* bir kendiliğindenliği bağlantılıdır. Gerek duyulanımlar olarak ayırımsanmasında, gerek imgelerin [*Einbildungen*, hayalgücünün ürünleri] yeniden üretilmesinde ya da kavramlar olarak tanımda.¹³⁰

1781 tarihinde yayımlanan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımı söz konusu olduğunda da çok benzer bir yaklaşımla karşı karşıya olunduğu açıktır. Bu sentez türlerine geçmeden önce Kant için sentezin kaynağının daima hayalgücü olduğunu hatırlamak gerekiyor.

2.4.1.1 Görüde ayırımsamanın (*Apprehension*) sentezi

Kant ayırımsamanın sentezine ayırdığı bölümün hemen başında zamandan bahseder ve içsel görünümün formu olarak zamanın tüm bilgimizin zorunlu koşulu olduğunu; çünkü zamanda tüm duyumuzun bir düzene getirildiği, birbirine bağlandığı ve ilişki içine sokulduğunu bir kez daha yineler. Dolayısıyla takip edecek tüm açıklamaların zemini zamanın bu özelliği akılda tutularak döşenmelidir.¹³¹

Görüde ayırımsamanın sentezi için Kant ayırımsamış çeşitliliğin taranması, bir araya getirilmesi dolayısıyla bu çeşitliliğin tek bir temsilde birleştirilmesinden bahseder. Bu sentez, yeniden-üretim sentezinden farklı olarak “doğrudan görü üzerinde”

¹³⁰ *Reflexionen*, 5936, 18:267-268, s. 260. Köşeli parantez içleri kitabın İngilizce editörü Paul Guyer'ın notlarına referanstır.

¹³¹ *SAE*, A99.

gerçekleşir.¹³² Kant için ayrımsamanın sentezi, *a priori* zaman ve uzay temsillerinin de oluşmasının koşuludur ki bu formlar olmadan herhangi bir deneyimden bahsetmemizin mümkün olmadığına değinilmişti. Ancak burada dikkat çekici olan Kant'ın duyusallığın bu iki formunun, alıcılığın imkân verdiği ayrışmamış çeşitliliğin sentezi tarafından sağlanıyor olduğunu dile getirmesidir.¹³³

Ayrımsamanın sentezi, alıcılığın pasif konumunun yanında aktif bir edim de gerçekleştirir çünkü aynı zamanda bir birlik yaratma edimidir.¹³⁴

Ayrımsamanın sentezi gerçekten de önemli bir yerdedir ve Kant ayrımsamadan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımının yanı sıra *Antropoloji*'de ve üçüncü *Kritik*'te de bahsedecektir. *Antropoloji*'de özellikle “Anlama yetisine karşı duyusallık üzerine” (§ 7) başlıklı bölümde birkaç kez ayrımsamanın içsel duyu ve dolayısıyla zamanla ilişkisinin altını çizerek ayrımsama düzeyindeki etkilenimin bir kavramsallık taşımadığını ve empirik *Apperzeption* ile ilgili olduğunu dile getirirken, üçüncü *Kritik*'te de önemli olan nokta henüz bir kavramsallaştırma olmadan da bir sentez, dolayısıyla bir birlik faaliyetinin gerçekleşiyor olması olacaktır. Ayrışmamış çeşitlilik bir birlik haline getirilir ancak henüz kavramsal bir bilişten söz edilemez, bu ise *anlama yetisinin devrede olmadığı bir birlik faaliyetine* işaret eder.

2.4.1.2 Hayalgücünde yeniden-üretim sentezi

Hayalgücünde yeniden-üretim sentezinde doğrudan yeniden-üretici hayalgücü devrededir. Kant yeniden-üretici hayalgücü olmasaydı “empirik hayalgücümüz hiçbir zaman yetilerine uygun bir şey bulamayacak ve böylece zihnin iç doğasında ölü ve bizim için bilinmeyen bir yeti olarak gizli kalacaktı” der.¹³⁵ Bu sentez aynı zamanda empirik koşullarla değişmekte olan nesnelere bizde aynılığını sürdürmek, onları aynı nesne olarak değerlendirmek açısından kritik öneme sahiptir. Kant kehribar örneğini verir. Fosilleşmiş reçineden oluşan bir kehribar parçası doğada farklı renklerde bulunabilmesine, bize her seferinde, değişen ışık ve ortamlarda farklı görünebilmesine rağmen onun kehribar olduğunu söyleyebilmemizin olanağı her

¹³² Paton, H.J. (1936a). *Kant's Metaphysics of Experience*, Cilt I, George Allen & Unwin Ltd., Londra, s. 359.

¹³³ SAE, A102.

¹³⁴ Paton, H.J. (1936a). s. 360.

¹³⁵ SAE, A101.

durumda değişmeyen özelliklerini tutabilmemizden geçer. Bu örneğın de açığa çıkardığı, herhangi bir birleştıirme işleminin olmadan bilgiden bahsetmemizin mümkün olmadığıdır. Bu tutma işlevi zaman ve uzay için de geçerlidir. Kant, yeniden-üretici hayalgücünün temsilleri zaman ve uzayda tutma ve yeniden-üretme işlevi olmaksızın “en saf ve en temel zaman ve uzay temsillerinin dahi ortaya çıkamayacağını” söyler.¹³⁶ Dolayısıyla zaman ve uzayı deyim yerindeyse üreten ve sürekliliklerini sağlayan yeti de hayalgücü görünmektedir. Yeniden-üretici hayalgücünün sentezi konusunda Kant’ın üzerinde durduğu bir diğere nokta ise “ayrısama’nın sentezinin ayrılmaz bir biçimde yeniden-üretimin sentezi ile bağlantılı” olduğudur; çünkü

...birincisi [ayrısamanın sentezi] genel olarak tüm bilgilerin (yalnızca empirik değil ama saf *a priori* bilgilerin de) olanağının transendental zeminini oluşturduğu için, hayalgücünün yeniden-üretici sentezi zihnin transendental edimlerine aittir ve bu nedenle bu yetiyi de transendental hayalgücü yetisi olarak adlandıracağız.¹³⁷

Yeniden üretici sentez için ayrısamanın gerçekleşmiş olması bir önkoşul gibi görünmektedir. Ancak ayrısama tek başına yeterli değildir. Yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi bir tür bellek de devrede olmalıdır. Kant doğrudan bellek olarak tanımlamasa da orada olmayan temsillerin çağrılabilmesi oldukça önemlidir, bu bağlamda yeniden-üretici hayalgücü bellek işlevi de görmektedir.

Yeniden-üretimin sentezi ve ayrısamanın saf sentezi zihnin transendental edimleridir ve hayalgücü bu edimleri gerçekleştiren yetidir. Hayalgücünün transendental sentezi ise tüm empirik sentezin ön koşuludur.¹³⁸

2.4.1.3 Kavramda tanımanın sentezi

Kant’ın sözünü ettiği üçüncü sentez kavramda tanımanın sentezi ise doğrudan doğruya bilinç, bir diğere deyişle “sentezin birliğinin bilinci” ile ilgilidir. Sentezin birliği önemlidir çünkü tüm bunların, ayrışmamış çeşitliliğın görülenmesi ve yeniden-üretilmesinin tek bir bilinçte birleştirilmesi gerekir. Kant bunun izini “kavram” kelimesi ile sürer. Kavram kelimesinin kendisinde önceki üretim ve yeniden-üretimin içerildiğine dikkat çeker. Üretim ve yeniden-üretim yeterli olmayacak bu temsillerin tek bir temsilde birleştirilmesi gerekecektir. Kavramlar

¹³⁶ A.g.e., A102.

¹³⁷ A.g.e., A102.

¹³⁸ Paton, H.J. (1936a). s. 364.

olmaksızın nesnelere kavranması/bilinmesi mümkün değildir. Bu anlamda nesnenin kavramı tüm aynı nesnelere denk düşmelidir, bir diğer deyişle bir nesnenin kavramı o nesnelere hepsini içermelidir. Bu da bir birlik kurma faaliyeti olarak karşımızda durur. Bu birlik de sentetik bir birliktir ve temsillerin ayrışmamış çeşitliliğinde gerçekleşen formel bir birliktir. Bu birlik aynı zamanda bir kural da üretir ve o nesnenin yeniden-üretimini sağlar (üçgenin üç doğru çizgi ile yeniden-üretilebilmesi gibi).

Kant'a göre kavramsız bir bilme söz konusu değildir ve "ne kadar bulanık ya da mükemmellikten uzak olursa olsun" kavrama ihtiyaç vardır.¹³⁹ Ve tüm bunların transendental koşulu ise transendental *Apperzeption*'dur. Burada Kant gerçekten de önemli bir ayrıma gider ve "empirik *Apperzeption*" ile "transendental *Apperzeption*"u birbirinden ayırır.¹⁴⁰

¹³⁹ SAE, A106.

¹⁴⁰ Transendental *Apperzeption* ve empirik *Apperzeption* ayrımı Kant felsefesi açısından oldukça önemli bir yerde durmaktadır ve öyle görünmektedir ki Kant bu ayrımı tekrar tekrar düşünerek değerlendirir. Nitekim Kant, yaklaşık yirmi dört yıl boyunca (1772-1796) verdiği antropoloji derslerinin notlarından oluşan ve Kant hayatı iken 1798 ve 1800 yıllarında iki basımı yapılan *Antropoloji*'de *Öz-gözleme Üzerine* (§ 4) başlıklı bölümün son cümlesine düştüğü bir dipnotla bu ayrımı şöyle yapar: "Eğer biz bilinçli bir şekilde iki eylemi temsil ediyorsak: İçsel faaliyet (kendiliğindenlik) ki bunun aracılığıyla bir *kavram* (bir düşünce) mümkün hale gelir, veyahut *refleksiyon*; ve bir algının (*perceptio*) mümkün olduğu alıcı olmak (alıcılık) örn. empirik *görü*, veyahut *ayrısama*; öyleyse birinin bilinci (*apperceptio*) refleksiyon ve ayrısama olarak bölünebilir. İlki anlama yetisinin bir bilincidir, *saf Apperzeption*; ikincisi iç duyunun bir bilincidir, *empirik Apperzeption*. Bu durumda ilki yanlış bir biçimde iç duyu olarak adlandırılır. –Psikolojide kendimizi iç duyunun ideleri doğrultusunda inceleriz; mantıkta, intellektüel (*intellektuelle*) bilincin önerdiği doğrultuda. Şimdi burada "ben" bize ikili gibi görünmektedir (ki bu çelişkili olurdu): 1) düşünmenin (mantıktaki) *öznesi* olarak "ben", ki bu *saf Apperzeption*'dur (sadece refleksiyonda bulunan "ben"), ve hakkında çok basit bir ide olması dışında bir şey söyleyemeyiz; 2) algının *nesnesi* olarak "ben", dolayısıyla iç duyu, ki bu içsel *deneyimi* mümkün kılan belirlenmenin ayrışmamış çeşitliliğini barındırır" (*Antropoloji*, 7:134, dipnot, s. 246).

Günümüzün önemli Kant çalışan akademisyenleri arasında yer alan Günter Zöllner (Zoeller) de "Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad *Reflexion*" başlıklı çalışmasında *Leningrad* notu olarak bilinen, 1790-1791 yıllarına tarihlenmiş "İç Duyu Üzerine" (*Vom inneren Sinne*) başlıklı nota referansla burada Kant'ın iki tür *Apperzeption* ayrımı yaptığını değinir: Saf ya da transendental ve empirik *Apperzeption*. "Bunlar aynı zamanda, sırasıyla Latince terimlerle *apperceptio percipientis* (algılayanın *Apperzeption*'u) ve *apperceptio percepti* (algılananın *Apperzeption*'u). Sonra bu iki *Apperzeption* formu 'psikolojik' ve 'kozmojik *Apperzeption*' olarak anılır." Zöllner Leningrad notundaki bu yeni terminolojinin (psikolojik ve kozmojik *Apperzeption*) Kant'ta başka hiçbir yerde bulunmadığına işaret ederek bu terminolojinin "ben" ile ben ...dım", "ben" ve "ben ...cağım" arasındaki ayrımla daha da geliştirildiğini dile getirir ve bu formülasyonun Kant'ın tüm eserleri içinde yeğane olduğunu altını çizer. (Zoeller G. (1989). Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad *Reflexion*. *International Philosophical Quarterly*, Cilt 29, No. 3, Sayı 115, 264-270, s. 265-266).

Kant'ın bu ayrıma dair *Antropoloji*'de getirdiği ve daha önce rastlamadığımız bir diğer terminoloji de "gidimli (*discursive*) bilinç" ve "görüşel bilinç" ayrımıdır. Kant'a göre saf *Apperzeption* gidimli bilinçtir ve basittir. "Refleksiyonun 'ben'i kendi içinde herhangi bir ayrışmamış çeşitlilik içermez ve her yargıda her zaman bir ve aynıdır; çünkü o bilincin formal bir ögesidir. Öte yandan, *içsel deneyim*

Durumumuzun belirlenimine göre özbilinç iç algıda yalnızca empirik ve her zaman değişkendir; iç tezahürlerin bu akışında sağlam ya da kalıcı hiçbir “kendi” olamaz ve bu özbilinç genellikle iç duyu ya da empirik *Apperzeption* olarak adlandırılır. Sayıca özdeş olarak temsil edilmesi zorunlu olan şey empirik veriler yoluyla böyle bir şey olarak düşünülemez. Böyle bir transendental varsayımı geçerli kılmak için tüm deneyimi önceleyen ve onun kendisini olanaklı kılan bir koşul olmalıdır.¹⁴¹

Empirik *Apperzeption* ayrışmamış çeşitlilik içinde bir birlik, dolayısıyla da ayrımsamanın (*Apprehension*) sentezinde ancak karşılaşılabileceğimiz bir *Apperzeption* gibi durmakta, bu anlamda da duyusallığa tabi olması söz konusu. Ancak deneyim için olmazsa olmaz olarak karşımızda duran “empirik *Apperzeption*’un imkânının koşulu, kökeni nedir?” sorusu ve bu sorunun cevabı olarak da transendental *Apperzeption* Kant felsefesinin en temel noktalarında birini oluşturur. Kant transendental *Apperzeption*’u şöyle tanımlar:

Bilincin tüm görü verilerini önceleyen ve nesnelere tüm temsilleri ile onları olanaklı kılacak biricik yolda bağıntıya giren birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi yer alamaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağlantıları ve birlikleri olamaz. Bu saf kökensel, değişmez, bilinci *transendental Apperzeption* olarak adlandıracağım. Bu adı hak ettiği şundan açıktır ki, en saf nesnel birlik, eş deyişle, *a priori* kavramların (uzay ve zaman) birliği bile, ancak görülerin bilincin bu birliği ile ilişkileri yoluyla olanaklı olur.¹⁴²

Dolayısıyla *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci basımında, üçlü sentezin “Kavramda tanımanın sentezi” başlığı altında karşımıza diğer iki sentezin imkânının koşulu olan transendental *Apperzeption* bilincin birliği olarak çıkmaktadır. Tüm *a priori* form ve kategoriler de dolayısıyla transendental *Apperzeption* ile mümkün ve işler hale gelir. Bu bölümde Kant bilincin zorunlu birliğinin kavramı olarak “transendental nesne = x” olarak adlandırdığı bir nesneden bahseder ki bu transendental *Apperzeption*’a denk düşen nesne kavramıdır. Ancak bu tanımlanabilecek bir nesneden ziyade bir form olarak ele alınmalıdır, nitekim transendental nesne = x’in empirik bir karşılığı yoktur, bu nedenle x bilinmeyi ile ifade edilmiştir. “Bu transendental nesnenin saf kavramı (ki edimsel olarak tüm bilgilerimizde her zaman bir ve aynıdır = x) genel olarak tüm empirik kavramlarımıza bir nesne ile ilişki, diğer bir deyişle nesnel olgusallık verebilir.”¹⁴³ Herhangi empirik bir nesneye karşılık gelmeyen, daha

bilincin malzemesini ve empirik içsel görünümün, *ayrımsamanın* ‘ben’inin, ayrışmamış bir çeşitliliğini, (netice olarak da empirik bir *Apperzeption*) içerir” (*Antropoloji*, 7:141-142, s. 254).

¹⁴¹ SAE, A107.

¹⁴² A.g.e.

¹⁴³ SAE, A110.

ziyade her bir görüyü sentetik bir birlik altına getiren bu ilişki Kant tarafından bilincin zorunlu birliği olarak tanımlanır ve “(...) deneyimdeki tezahürler *Apperzeption*’un zorunlu birliğinin koşulları altında durmalıdırlar, (...) Ve tüm bilgi ancak bu yolla olanaklıdır.”¹⁴⁴

Bu sentetik birlik olmaksızın bilgiden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Nitekim görülerin düşünce haline gelebilmesi bu birliğe bağlıdır. Aksi takdirde herhangi bir şeyle bağlanmayan, deyim yerindeyse kümülatif bir malzeme halinde duran ama asla tutulmayan, sınıflandırılmayan ve tanımlanamayan görüler olarak kalırlardı. Dolayısıyla düşünce ortaya çıkmazdı. Bu sentezin gerçekleşmesinde bize yasaları sunan ise kategorilerdir. Bu bağlamda kategoriler zorunludur ve *transendental Apperzeption* sayesinde “(...) bir neden kavramı **kavramlara göre** bir sentezden (zaman dizisinde izleyen başka tezahürler ile) başka bir şey değildir; ve *a priori* kuralı olan ve tezahürleri kendi altına alan bu tür bir birlik olmaksızın algılar çoklusunda bilincin baştan sona giden, evrensel ve dolayısıyla zorunlu birliği ile karşılaşılacaktır.”¹⁴⁵ Bu *transendental Apperzeption*’un birliği olmaksızın herhangi bir deneyimden bahsedilemeyeceği anlamına gelir ve yine bu birlik olmaksızın karşılaşılan her görü yeni bir görü olarak asılı kalacaktır.

Bu bölüm Kant’ın neden kavramının deneyimden çıkarılamayacağını gösterdiği bölümlerden biridir çünkü böylesi bir birlik olmaksızın neden kavramının ortaya konması mümkün değildir dolayısıyla neden kavramının kaynağını empirik bir şekilde deneyimde bulması mümkün değildir. Tüm mümkün tezahürler kendinin bilincine bağlıdır ve orada temsil edilir. Kendinin bilinci özdeşliği sağlayan mekândır. Dolayısıyla tüm ayrışmamış çeşitliliğin kendinin bilinci ile senteze girmesi bir zorunluluktur; aksi takdirde herhangi bir şeyin bilgisinden bahsetmek mümkün değildir. Netice olarak, hem ayrışmanın sentezi, hem hayalgücünde yeniden-üretim sentezi *transendental Apperzeption* olarak adlandırılan bu senteze bağlıdır –ya da bir diğer deyişle bu üçlü sentez gerçekleşmeden kendinin bilinci de dâhil herhangi bir bilme ediminden bahsetmek mümkün değildir.

Ama belli bir ayrışmamış çeşitliliğin (ne türden olursa olsun [*mithin auf einerlei Art*]) vaz edilebilmesini belirleyen evrensel bir koşulun temsili bir **kuraldır** ve böyle vaz edilmesi **zorunlu** olduğunda bir **yasadır**. Öyleyse tüm tezahürler zorunlu yasalara göre baştan sona

¹⁴⁴ A.g.e.

¹⁴⁵ SAE, A112.

giden bir bağıntı içinde ve dolayısıyla **transendental bir benzerlik** (*transzendentalen Affinität*) içinde dururlar ki empirik benzeşme bunun salt bir sonucudur.¹⁴⁶

Transendental *Apperzeption*'un bu merkezi konumu onu tüm bilme ve tanıma ve düşünce formları açısından nihai koşul olarak ortaya çıkarır.¹⁴⁷ Empirik ayrışmamış çeşitlilik transendental *Apperzeption*'un sağladığı birliğe uymalıdır “çünkü hayalgücünün empirik sentezi hayalgücünün transendental sentezi ile uyum içinde olmalıdır ve hayalgücünün transendental sentezi *Apperzeption*'un birliği ve dolayısıyla düşüncenin formları ile ancak ve ancak saf bir sentez olması koşulu ile uyum içinde olabilir.”¹⁴⁸

Yukarıda gerek üçlü sentezin her bir sentezinin birbirleri ile ilişkisinden ve gerek transendental *Apperzeption*'un mümkün tüm deneyimin zemini olmasının gerekliliğinden ve transendental *Apperzeption*'un saf transendental hayalgücünün bir ürünü olmasından hareketle birinci *Kritik*'in birinci basımında tüm sentezleri icra eden, yetilerin işlevlerini oluşturan ve yetiler arasında birliği sağlayarak deneyimi mümkün hale getiren yeti hayalgücü olarak karşımıza çıkıyor.

Kant “Kavramların Dedüksiyonu” bölümünün başında sinopsis, sentez ve birlik'ten söz etmişti. Bu üçlü ayrım *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımının aynı bölümün sonuna doğru üçlü sentez başlığı altında görüde ayrımsamanın sentezi, hayalgücünde yeniden-üretimin sentezi ve kavramda tanımanın sentezi olarak karşımıza çıkıyor görünmektedir. Böylece Kant ilk aşamada sinopsis, sentez ve birlik olarak adlandırdığı bu ayrımın zeminini üçlü sentezle birlikte açığa çıkarmış ve bu fiillerin faillerine işaret etmiş olur. Tıpkı sinopsis, sentez ve birlik işlevlerinin birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olması gibi üçlü sentezin her bir ögesi de birbirine bağlıdır ve bu sentezler bilmede ancak birlikte gerçekleşebilir. Üçlü sentezi vaz etmekle Kant sinopsis, sentez ve birlik işlevleri ile ilgili *quid facti* ve *quid juris* sorularına yanıt vermiş olur. Fail olarak karşımıza sentez ve sentezi gerçekleştiren yeti olarak da hayalgücü çıkacaktır. Bu savlar, takip eden bölümünlerde daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

¹⁴⁶ A.g.e., A114.

¹⁴⁷ Paton, H.J. (1936a). s. 380.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 381.

2.4 Hayalgücü ve Yetiler

Üçlü sentezin açıklandığı bölümü “Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu Üzerine” başlıklı bölüm izler ve bu bölüm, bu çalışma açısından oldukça önemli iddiaları kapsar. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde hayalgücünün ilk kez yer aldığı paragraf daha önce de dile getirildiği gibi A78/ B103’tür. Hayalgücü burada A basımında “ruh”un, B basımında ise “anlama yetisi”nin “vazgeçilmez bir işlevi” olarak tanımlanır. Her ne kadar farkında olmasak da hayalgücü olmaksızın herhangi bir bilgiden söz edilemez; ancak hayalgücü aynı zamanda “kör” bir yeti sıfatındadır (görülerin de anlama yetisinin kavramları olmaksızın “kör” olduklarını hatırlamakta fayda var).

“Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu Üzerine” başlıklı bölümünün hayalgücü bağlamında *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci basımındaki yeri ve önemi büyüktür. Bu bölüme Kant daha önceki bölümde ayrı ve teker teker açıkladığı şeyleri bir ilişki ve birlik içinde sunacağını söyleyerek başlar.¹⁴⁹ Kant oldukça önemli şu cümlelerle devam eder:

Genel olarak deneyimin olanağına ve nesnelere bilgisinin olanağına dayanak olan üç öznel bilgi kaynağı vardır: **Duyu, hayalgücü yetisi** ve *Apperzeption*; bunlardan her biri empirik olarak, eş deyişle verili tezahürler üzerine uygulaması içinde irdelenebilir; ama aynı zamanda bu empirik kullanımın kendisini olanaklı kılan *a priori* ögeler ya da temellerdir. **Duyu** tezahürleri empirik olarak **algıda** temsil eder, **hayalgücü yetisi** aralarında-bağ-kurma (*Assoziation*) (ve yeniden-üretimde), *Apperzeption* ise bu yeniden üretilmiş temsillerin onların verilmesini sağlayan tezahürler ile özdeşliğinin **empirik bilincinde** ve dolayısıyla **tanımada**.¹⁵⁰

Kant burada bilginin üç kaynağından bahsederken aslında hayalgücünü daha önce felsefe tarihinde sahip olmadığı bir yere de yerleştirmiş olur. Karşımıza hayalgücü olmaksızın empirik bir tezahürü elde edemeyeceğimiz bir yapı çıkar. Burada hayalgücünün işlevi olmadan bilginin ya da deneyimin imkânından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Alıntılanan bölümde özellikle açıktır ki *Apperzeption*’un imkân koşulu hayalgücünün birleştirmesi ve yeniden-üretmesi ile doğrudan ilintilidir. Nitekim hayalgücünün yeniden-üretici (ve önceki temsilleri tutan) özelliği olmaksızın bir kavramdan ya da tanımadan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

¹⁴⁹ SAE, A115

¹⁵⁰ A.g.e.

Toparlayıcı olması anlamında “Kavramların Dedüksiyonu”nda kat edilen yolun daha net görülebilmesi adına bilginin imkânı konusunda karşılaşılan işlevler, sentez türleri ve bu sentezlerin karşılık düştüğü yetiler şu şekilde yan yana getirilebilir:

İşlev	Sentez türü	Yeti
Sinopsis	Görüde ayrımsamanın sentezi	Duyu
Sentez	Hayalgücünde yeniden- üretimin sentezi	Hayalgücü yetisi
Birlik	Kavramda tanımanın sentezi	<i>Apperzeption</i>

Burada yetiler, *a priori* temellendirmeler olarak karşımıza çıkar ve “tüm algılar için saf görü (onlar açısından temsiller olarak içsel görünümün formu, zaman), bağ-kurma için hayalgücü yetisinin saf sentezi ve empirik bilinç için saf *Apperzeption*, bir diğer deyişle tüm olanaklı temsillerde kendi kendinin baştan sonra giden özdeşliği *a priori* temel olarak yatar”.¹⁵¹

“Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu” bölümünde ortaya çıkan bu tabloda diğer iki yetinin, duyu ve hayalgücünün, işlevlerinin bilincinde olmanın imkân koşulu *Apperzeption*’da yatar. *Apperzeption*’un zamansal önceliğinden bahsetmekten ziyade tüm temsilin bir bilince ait olması, tezahürlerin bir bilinçte temsil edilebilmelerinin imkânı olarak bahsetmek gerekir. Çünkü ancak ve ancak tezahürler tek bir bilinçte diğer tezahürlerle bağlantı içinde bizim için bir anlam ifade eder hale gelebilir.¹⁵² Bu da hâlihazırda duyunun gerçekleşmiş olması ve duysal verinin hayalgücünde tutulması, yeniden-üretim suretiyle sürekliliğinin sağlanması ile mümkün hale gelir. Bu bağlamda Kant’ın sözünü ettiği üç yeti birbirinden ayrılamaz olmakla birlikte birliği sağlama anlamında *Apperzeption*’un altının çizilmesi gerekir. Bu birliği sağlama ilkesine ise Kant “transendental birlik ilkesi” demektedir. “Şimdi ayrılmamış çeşitliliğin bir öznedeki birliği sentetik olduğu için,

¹⁵¹ A.g.e., A116.

¹⁵² A.g.e.

saf *Apperzeption* tüm olanaklı görüdeki ayrışmamış çeşitliliğin sentetik birliğinin bir ilkesini sağlar.¹⁵³

Apperzeption'un sentetik bir birlik olması bir sentez edimi sonucu ortaya çıkması anlamına gelir. Bu sentez transendental *Apperzeption* söz konusu olduğunda *a priori* bir sentezdir. Ancak her ne kadar *Apperzeption* diğer yetilerin zeminini sağlar görünse de sentez sonucu ortaya çıkması onun, sentezi gerçekleştiren yeti olan hayalgücüne bağlı olduğu anlamına gelir:

Ama bu sentetik birlik bir sentezi öngerektirir ya da kapsar ve eğer birincisi *a priori* zorunlu olacaksa, ikincisi de bir *a priori* sentez olmalıdır. Böylece *Apperzeption*'un transendental birliği hayalgücü yetisinin saf sentezi ile bir bilgedeki ayrışmamış çeşitliliğin tüm bileşiminin olanağının bir *a priori* koşulu olarak bağlantılıdır. Ama ancak **hayalgücü yetisinin üretici sentezi** *a priori* yer alabilir; çünkü yeniden-üretici sentez deneyimin koşullarına dayanır. Böylece hayalgücü yetisinin saf (üretici) sentezinin zorunlu birliğinin ilkesi, *Apperzeption*'a önsel olarak, tüm bilginin, özellikle deneyimin olanağının zeminidir.¹⁵⁴

Saf Aklın Eleştirisi'nin birinci basımının bu bölümleri gerçekten de yetileri kavramak ve yetilerin hayalgücü ile ilişkileri açısından oldukça önemlidir. Yukarıda alıntılanan paragrafta da açıktır ki Kant birinci basımda, sentezi gerçekleştirmesi hasebiyle hayalgücünü *Apperzeption*'a olanak veren dolayısıyla tüm deneyimin zeminini oluşturan yeti olarak konumlandırır. Dolayısıyla *Apperzeption* üretici hayalgücünün işlevinin bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Ancak hayalgücünün önemi bununla da sınırlı kalmayacak Kant anlama yetisini de *Apperzeption* ve hayalgücünün sentezi ile tanımlayacaktır:

Hayalgücü yetisi ile ilişki içinde *Apperzeption*'un birliği, anlama yetisidir ve bu aynı birlik, hayalgücü yetisinin **transendental sentezi** ile ilişkili olarak, **saf anlama yetisidir**. Anlama yetisinde öyleyse tüm olanaklı tezahürler açısından hayalgücü yetisinin saf sentezinin zorunlu birliğini kapsayan saf *a priori* bilgiler bulunur. Bunlar ise **kategoriler**, yani saf anlama yetisi kavramlarıdır; buna göre insanın empirik bilgi yetisi zorunlu olarak bir anlama yetisi kapsar ki, duyuların tüm nesnelere ile ilişkilidir, ama ancak görü ve bunun hayalgücü yetisi yoluyla sentezi aracılığıyla. Öyleyse tüm tezahürler, olanaklı bir deneyim için veriler olarak anlama yetisinin altında dururlar.¹⁵⁵

Alıntılanan bu paragraf gerçekten de oldukça önemlidir; Kant ardı ardına hem *Apperzeption* hem de anlama yetisinin saf hayalgücünün sentezine bağlı olduğunu

¹⁵³ A.g.e.

¹⁵⁴ A.g.e., A118.

¹⁵⁵ SAE, A119.

dile getirir. Kant felsefesi için oldukça önemli olan ve bilginin imkânını oluşturan bu yetiler hayalgücünün sentezi ile ortaya çıkar. Yine takip eden cümlelerde Kant saf anlama yetisinin kategoriler aracılığıyla deneyimin formel ve sentetik bir ilkesi olduğunu ve tüm tezahürlerin de anlama yetisi ile zorunlu bir ilişki içinde olduğunu dile getirir. Kant'a göre bunu göstermenin yolu ise en alttan, empirik olandan başlamaktır.¹⁵⁶

İlgi çekici bir biçimde Kant yukarıda A 119 numaralı paragrafta öne sürdüğü düşünceyi her ne kadar B basımında bu bölümü atacak olsa da 1781'de yayımlanan kendi kopyasına aldığı kenar notunda anlama yetisi ile ilgili yukarıdaki düşünceleri yineler: “Transendental hayalgücü yetisi ile ilişki içindeki *Apperzeption*'un sentetik birliği saf anlama yetisidir. Bu transendental yeti tüm tezahürleri genel olarak zamanla ilişki içinde, *a priori* geçerli kurallar doğrultusunda belirler.”¹⁵⁷

Gelinen noktada, tezahürler ayrışmamış bir çeşitlilik olarak zuhur ederler. Ancak ayrışmamış çeşitlilikte, hayalgücünün aktif sentezi ile ayırmsama meydana gelir. Ayırmsamanın oluşması için ise bir bilincin devreye girerek tezahürleri algı olarak alması zorunlu görünmektedir. Çünkü “hayalgücü yetisinin, görünün ayrışmamış çeşitliliğini bir **imge** (*Bild*) içine getirmesi gerektiği için [hayalgücü] tezahürleri daha önceden etkinliği içine almış, yani ayırmsamış olmalıdır.”¹⁵⁸ Burada Kant bir dipnotla (*) hayalgücü yetisinin daha önce algının kendisinin bir bileşeni olmasının düşünülmemiş olduğuna dikkat çeker ve bunun nedenlerinden birinin hayalgücünün yalnızca yeniden-üretici işlevinin ele alınması olduğunu dile getirir. Diğer yandan ise duylara bir birleştirme işlevi de yüklendiği ve nesnelere imgelerinin de bu yolla birleştirildiklerine inanıldığından söz eder.¹⁵⁹ Oysa Kant'ın çizdiği bu tabloda hayalgücü hem ayırmsama anlamında bir sentez gerçekleştirmek hem de yeniden-üretici faaliyeti ile imgeleri tutmak suretiyle her iki işlevi de gerçekleştirir görünmektedir. Bu dipnotla Kant'ın hayalgücü yetisi üzerine derinlemesine düşündüğü ve hayalgücünü daha önce sahip olmadığı bir yere yerleştirerek

¹⁵⁶ A.g.e., A119-A120.

¹⁵⁷ Kant'ın notlarından (*Loses Blatt B 12, 23:18*) aktaran Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 88.

Guyer bu alıntıya zaman-belirlenimi konusunda başvurur. Zaman-belirlenimleri bu çalışmanın Şematizm ile ilgili bölümünde ele alınacaktır.

¹⁵⁸ SAE, A120.

¹⁵⁹ A.g.e., A120 dipnotu.

ayırısama ile ilgili karşılaşılan felsefi problemlere bir çözüm olarak gördüğü ileri sürülebilir.

Tek başına ayırısamanın gerçekleşmiş olması, bilginin oluşması için yeterli değildir. Bilginin oluşabilmesi için algıların bir arada tutulması ve aralarındaki ilişkinin kurulması zorunludur. Bu anlamda ayırısamadaki algıların hayalgücünün yeniden-üretici işlevi ile üretilmeleri ya da bir başka deyişle tutulmaları gerekir. Ancak böylelikle bir dizi halinde, art arda algıların bilgi bağlamında bir anlam ifade etmeleri mümkün hale gelir. Burada vurgulanması gereken hayalgücünün yeniden-üretici işlevinin yalnızca empirik olmasıdır.¹⁶⁰

Dolayısıyla, özellikle transendental *Apperzeption*'u sağlama anlamında hayalgücünün üretici işlevi ve algıların yeniden-üretilip tutularak bir "imge" oluşturulmasının mümkün hale gelmesi bağlamında da hayalgücünün yeniden-üretici işlevi olmak üzere iki oldukça önemli işlev çıkar.

Dedüksiyon bölümünde hayalgücünün işlevlerinin sonuçları açısından oldukça önemli olan bir başka nokta ise hayalgücünün ayırısamanın imkânı konusunda "bağ-kurucu" (*assoziative*) rolüdür. Burada bağ-kurucu rolden kasıt tezahürlerin bir arada tutulması, deyim yerinde ise gruplanmasıdır ve Kant için temsillerin aralarında-bağ-kurulması (*Assoziation der Vorstellungen*) hayalgücünün yeniden-üretici işlevi ile doğrudan bağlantılı ve yeniden-üretim öznel, empirik zeminidir ve elbette bunun da herkes için geçerli olabilmesi için nesnel bir zeminin olması zorunlu ancak yine bilginin oluşması için tek başına yeterli değildir.¹⁶¹

Bağ-kurmanın bir nesnellik taşıyabilmesi için ise bir yasaya (nesnel zemine) ihtiyaç vardır. Kant bu yasayı benzerlik (*Affinität*) olarak koyar. Benzerlik yasasının imkânı ise transendental *Apperzeption*'un birliğinin gerçekleşmesi ile ilgilidir. Çünkü tüm tezahürler *Apperzeption*'un birliği ile bağdaşmalıdır ve buradan hareketle Kant kökensel *Apperzeption*'un birliğinin tüm mümkün algının koşulu olduğunu dile getirir.¹⁶² Bu da daha önce altı çizildiği gibi tüm tezahürlerin bir bilinçle bağlanmaları anlamındadır. Bu süreçlerde ise hayalgücünün sentetik yapısı temel rolü oynayacaktır.

¹⁶⁰ A.g.e., A120.

¹⁶¹ SAE, A121-A122. Kant *Antropoloji*'de bağ-kurmayı hayalgücünün yasası olarak tanımlar. Bağ kurma aracılığı ile hayalgücü birbirlerinden çok uzak görünen şeyler arasında bağ kurabilme kudretine sahiptir. Bkz. *Antropoloji*, 7:220, s. 325.

¹⁶² SAE, A122- A123.

Hayalgücü yetisinin kendisi bir *a priori* sentez yetisi olduğu için, ona üretici hayalgücü yetisi adını veririz. Ve tezahürün tüm ayrışmamış çeşitliliği açısından bunun sentezindeki zorunlu birlikten daha ötesini amaçlamadığı ölçüde, hayalgücü yetisinin transendental işlevi olarak adlandırılabilir. Buna göre tezahürlerin benzerliğinin (*Affinität*), onunla birlikte aralarında-bağ-kurulmasının (*Assoziation*) ve son olarak bunun yoluyla yasalara göre yeniden-üretilmelerinin, bunun sonucunda da deneyimin kendisinin yalnızca hayalgücü yetisinin bu transendental işlevi aracılığıyla olanaklı olması hiç kuşkusuz tuhaf, ama gene de bu noktaya dek söylenenlerin açık bir sonucudur. Çünkü bu transendental işlev olmaksızın nesnelere kavramları bir deneyimi oluşturmak için bir araya gelemezler.¹⁶³

Bu paragraftan da görülebileceği üzere *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımında hayalgücü deneyimin oluşması için en önemli ve asli işlevleri icra eder ve bu temel işlevler olmaksızın transendental felsefenin imkânından bahsetmek mümkün olmayacaktır. Burada hayalgücünün alıcılık ile, dolayısıyla görü ile doğrudan bağlantılı olduğuna dikkat çekilmesi gerekir. Nitekim herhangi bir tezahür olmadan hayalgücünün işlevinden de bahsetmek mümkün olmayacaktır. Kant bu bölümde hayalgücünün yeri ve işlevinin altını defaatle çizer ve burada bir kez daha saf hayalgücü yetisini “insan ruhunun temel bir yetisi” olarak tanımlar.¹⁶⁴ İnsan ruhunun bu temel yetisi ise “tüm *a priori* bilginin temelinde yatar.” Hayalgücü görüdeki ayrışmamış çeşitlilikle saf *Apperzeption*'un bağlantısını kurar, bu bağlantı olmaksızın tezahürler bizim için herhangi bir anlam ifade etmezler ve dolayısıyla bilgi/kavrama ortaya çıkmaz. Duyusallık ve anlama yetisinin, bu iki “uç”un hayalgücü yetisinin transendental işlevi ile zorunlu olarak birleştirilmesi gerekir. Çünkü bu işlev olmaksızın deneyimden bahsedilemez. Bu birleştirmeye aslında üçlü sentezde karşımıza çıkan ayrışsama, yeniden üretim ve tanıma, üçü birlikte *Apperzeption* zemininde birleştirilmiş olur.¹⁶⁵

2.5 Anlama Yetisi

“Hayalgücü ve Yetiler” başlığı altındaki bölümde incelendiği gibi Kant aslında anlama yetisinin saf kavramlarının dedüksiyonunu yapmayı vaat etmişti. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımının önsözünde bu bölümün felsefi açısından ne denli önemli olduğunun ve anlama yetisinin açıklanmasının kendi felsefi çabası açısından

¹⁶³ SAE, A123.

¹⁶⁴ Daha önce A 78/ B103 (ikinci baskıda “ruh” yerine “anlama yetisi” yazılmış), A95 paragrafında da hayalgücü insan ruhuna ait bir yeti olarak tanımlanmıştır.

¹⁶⁵ SAE, A125.

ne denli hayati olduğunun altını çizer. Bu bağlamda kendisine en çok emeğe mal olmuş bölümün de dedüksiyon olduğunu dile getirir.¹⁶⁶ Ancak Kant bu bölümü, diğer bölümleri bu düzeyde bir müdahalede bulunmadan bırakmasına karşın ikinci basımda tamamıyla değiştirmiştir (Böylesi bir değişiklikten bahsedilebilecek diğer bölüm ise “Paralojizmler” bölümüdür). Bu değişiklik Kant’ın dedüksiyon bölümünün yeteri kadar açık ve net olmadığını düşünmesinden ileri gelir.¹⁶⁷ Burada irdelemeye çalışacağımız gibi gerçekten de dedüksiyonun genel yapısına ve içeriğine bakıldığında, bu bölüm hayalgücü yetisinin çeşitli düzeylerde işleyen sentez faaliyetiyle (üçlü sentez) anlama yetisinin zeminini nasıl kurduğuna ilişkin bir bölüm olarak ele alınabilir. Gerçekten de dedüksiyonun oldukça önemli bir kısmı zihnin çeşitli yetilerinin birbirleri ile ilişkisi üzerine kurulmuştur.

Burada anlama yetisini ayrı bir başlık altında ele almak hayalgücü ve anlama yetisinin işlevlerini daha iyi görebilmek için önem arz eder; çünkü Kant ileride görüleceği gibi *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımında hayalgücü yetisini anlama yetisinin hizmetine sunar ve işlevlerini anlama yetisinin altına yerleştirir. Bu da birinci dedüksiyondaki tablonun tersine çevrilmesi olarak değerlendirilebilir.

Anlama yetisi gerçekten de bilginin oluşması için oldukça önemli bir konumdadır. Kant’a göre duyusallık bize görünün formlarını (zaman ve uzay) sunarken anlama yetisi bize formlar değil kurallar verir. Bu noktayı daha iyi anlayabilmek için Kant’ın bu yeti ile ilgili açıklamalarına yakından bakmak faydalıdır. Dedüksiyon bölümünün A versiyonunda (birinci basım) Kant anlama yetisinin çeşitli tanımlarından bahseder. Bunların başında kendiliğindenlik gelir (kendiliğindenlik bu tez çalışmasında daha önce alıcılık ile karşılaştırılarak ele alınmıştı). Anlama yetisi düşünmenin de yetisidir; düşünme kavramlarla doğrudan ilgilidir, bu nedenle de aynı zamanda anlama yetisi kavramların yetisidir. Kant *Yargıgücünün Eleştirisi* ve *Antropoloji*’de

¹⁶⁶ A.g.e., Axvi.

¹⁶⁷ Guyer, P. (2010). The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions, *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*, Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, New York, s. 118-119.

Bu tez çalışmasının “*Saf Aklın Eleştirisi*’nin A ve B Basımı Arasındaki Fark ve Hayalgücü Yetisi Bağlamında Sonuçları” başlığı altında ayrıntılı bir biçimde tartışılacağı gibi *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci basımından bir süre sonra Kant’a yönelik idealizm ve emprisizm suçlamaları getirilmiş ve Kant bu suçlamaları yeteri kadar anlaşılmamış olmasına bağlamış, yanlış anlaşılmalara gidermek üzere hem *Prolegomena*’yı yazmış hem de *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımında değişiklikler yapmıştır.

anlama yetisini yargıgücü ve akılla birlikte “daha yüksek” “bilişsel” yetiler arasında sıralar.¹⁶⁸

Anlama yetisine, *düşünme* yetisi (bir şeyi kavramlar aracılığıyla temsil etme) olarak, (daha düşük olan duyusallıktan ayrılarak) *daha yüksek* bilişsel yeti de denebilir; çünkü görü yetisi (saf ya da empirik) nesnelere yalnızca teklik (*das Einzelne*) içerir; oysaki kavramların yetisi, nesnenin bilinmesine birlik getirmek için temsillerin evrenselliğini, duyusal görülerin ayrılmamış çeşitliliğinin tabi kılınması gereken *kuralı* içerir. Bu nedenle, anlama yetisi elbette duyusallıktan *daha yüksek kademededir* (...).¹⁶⁹

Burada Kant’ın “daha yüksek” ve “daha alçak” tamlamalarından kastı hiyerarşik bir kıdem farkı değildir, çünkü Kant’a göre ne duyusallık olmadan anlama yetisi ne de anlama yetisi olmadan duyusallık işlevlerini yerine getirebilir. Bunu ise halkı olmayan bir hükümdarın durumu ile örnekler. Dolayısıyla daha yüksek ve daha alçak olarak tanımlansalar da bu bir kıymet farkı olarak görülmemelidir.¹⁷⁰ Kant’ın anlama yetisine verdiği bu ayrıcalık bilişsellik düzeyindedir.

Bunlara ek olarak Kant anlama yetisinin yargı yetisi de olduğunu ekler ve tüm bu açıklamalar aynı ve bir tek yetiye işaret eder. Kant, dedüksiyonda kat edilen ve daha önce serimlenen aşamalardan sonra anlama yetisinin “kurallar yetisi” olarak tanımlanabileceğini söyler.¹⁷¹ Anlama yetisi kural verir. Bu kurallar tezahürlere ilişkin kurallardır ve anlama yetisi tezahürlerde bir tür kural bulmayı amaçlar. Bunlar tezahürler arası yasaları da belirleyen kurallardır. “(...) anlama yetisi yalnızca tezahürlerin karşılaştırılması yoluyla kurallar oluşturma yetisi değildir; kendisi doğa için yasamacıdır.”¹⁷² Bu durum, anlama yetisinin tezahürlerin sentetik birliği için olmazsa olmaz bir yeti olması savını pekiştirir. Sentezi sağlayan yetinin hayalgücü olduğu gösterilmeye çalışılmıştı. Burada sentetik birlikte anlama yetisinin rolü *a priori* kuralları sağlayan yeti olmasıdır.

Anlama yetisinin doğa için yasamacı olması demek doğa yasalarının kaynağı olduğunu söylemek anlamına gelir. Kant’a göre “(...) tüm empirik yasalar yalnızca anlama yetisinin yasalarının tikel belirlenimleridir ve ilkin onun altında ve onun

¹⁶⁸ Kant, I. (2007). *Critique of the Power of Judgement*, Çev. Paul Guyer, Eric Matthews, Cambridge University Press, New York, 20:246, 5:198, s. 45, 83 (buradan iyibaren verilen referanslarda YE olarak kısaltılacaktır. Bu eserden yapılan alıntılar İngilizce çeviri temel alınarak yapılmıştır.); *Antropoloji*, 7:196, s.303-304

¹⁶⁹ *Antropoloji*, 7: 196, s. 303-304.

¹⁷⁰ *Antropoloji*, 7: 196, s. 304.

¹⁷¹ SAE, A126.

¹⁷² SAE, A127.

normlarına göre olanaklı olurlar. (...) Saf anlama yetisi öyleyse kategorilerde tüm tezahürlerin sentetik birliğinin yasadır ve ilk kez ve kökensel olarak bu yolla deneyimi formu açısından olanaklı kılar.¹⁷³ Kant kategorilerle ayrışmamış çeşitliliğin tanınması ile ilgili temelleri kast eder.¹⁷⁴

Anlama yetisi ve kategoriler Kant için bilginin kendinde-şeylere ilişkin olmadığını gösterir; çünkü anlama yetisinin *a priori* kuralları tezahürlerin kendilerinden ve deneyimden gelmez. Dolayısıyla kaynağı dışarıda, ben'in dışında değildir. Anlama yetisi ve kategoriler, bilginin nesnel olması anlamında önemlidir; çünkü nesnellik anlama yetisinin kuralları ile sağlanır. Aksi takdirde tüm tezahürler ve tezahürler arasındaki ilişkiler öznel kalacak ve evrensel, geçerli bilginin oluşmasında bir zemin oluşturulamayacaktı.

Ancak anlama yetisinin yeri ve işlevi dedüksiyon bölümünün Kant tarafından tamamen değiştirilmesi ile farklı bir boyuta taşınacaktır. Nitekim bu bölümün yarattığı fark o denli derindir ki, oldukça hacimli olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yalnızca otuz beş sayfasını oluşturmasına karşın felsefe tarihinin en çok tartışılan ve üzerine çalışılan bölümleri arasında yer alır.¹⁷⁵ A ve B edisyonları arasındaki bu fark Kant'tan sonra da felsefecilerin temel odak noktalarından biri haline gelmiş ve bu duruma ilişkin pek çok hatırı sayılır çalışma gerçekleştirilmiştir. Schopenhauer ve Heidegger¹⁷⁶ gibi düşünürler A dedüksiyonunun Kant felsefesi içinde daha doğru bir yerde durduğunu ileri sürmüş olsalar da B dedüksiyonunun Kant'ın genel felsefi çerçevesiyle daha uyumlu olduğunu ve bu bağlamda Kant'ın kendi değerlendirmesine de sadık kalınmasının ikinci versiyonun temel alınması anlamına geldiğini ileri süren düşünürlerin sayısı da oldukça fazladır. Ancak bu tartışmayı, iki dedüksiyon arasındaki farkı ve bu farkın, hayalgücü yetisi bağlamında ortaya çıkardıklarını daha iyi kavramak için ikinci dedüksiyon ve sonuçlarına daha yakından bakılmasında fayda var.

¹⁷³ A.g.e., A128.

¹⁷⁴ A.g.e., A125.

¹⁷⁵ Henrich, D. (1969). The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction, *The Review of Metaphysics*, 22(4): 640-659, s. 640.

¹⁷⁶ Bu çalışmalardan günümüzde belki de en çok bilineni Martin Heidegger'in *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant ve Metafizik Problemi*) ve *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (*Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin Fenomenolojik Yorumu*) eserleridir. Bu çalışmalarda Heidegger Kant'ı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında hayalgücünün yeri ve öneminden geri adım atmakla, dolayısıyla da felsefi olarak daha doğru ilerleyebilecek bir yoldan geri çekilmekle itham eder. Gerçekten de Heidegger'in de işaret ettiği bu farkın izinin en net görülebildiği bölüm Dedüksiyon bölümüdür.

3. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ'NİN A VE B BASIMLARI ARASINDAKİ FARK VE HAYALGÜCÜ YETİSİ BAĞLAMINDA SONUÇLARI

Yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi Kant, birinci basımda “Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu” bölümünde sentezi icra etmesi hasebiyle hayalgücü yetisine oldukça özel bir yer tanımıştı. Hayalgücü burada merkezi yeti konumundadır ve gerek transendental, gerek empirik *Apperzeption*'un gerçekleşmesinde asli yetidir. Hayalgücünün buradaki önemi, bağımsız bir yeti olarak görü ve anlama yetileri arasındaki ilişkiyi tesis etmesi, dolayısıyla görü ve anlama yetilerinin alanlarının birbirinden ayrı/bağımsız kalabilmelerinin sağlanmasıdır. Bu iki yetinin birbirinden ayrı konumlandırılmaları ise transendental felsefenin zeminini oluşturur.

Ancak, bilindiği üzere, Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında dedüksiyon bölümünü tamamen değiştirecek ve bu değişimle birinci basımdaki pek çok noktayı geçersiz kılacaktır. Guyer, Kant'ın bu bölüme fazlasıyla önem vermesini ve dedüksiyondaki belirsizlikleri gidermek istemesini neredeyse kaçınılmaz bir sonuç olarak görür, çünkü dedüksiyon *Saf Aklın Eleştirisi*'nin adacıklarını bağlayan bir yapı olmakla birbirinden farklı stratejileri birleştiren bir bölümdür. Guyer bu stratejilerin hiçbirinin kendi içinde sorunsuz olmadığını da ekler.¹ Elbette ikinci basım da kendi sorunlarını barındıracak ve başka belirsizlikler ve sorunlar ortaya çıkaracaktır.

İkinci basımda çıkarılan bölümlerin başında bu tez çalışması açısından büyük önem arz eden A95 numaralı paragraf gelmektedir. Bu paragrafta, Kant, mümkün deneyimin imkânını barındırdığını ileri sürdüğü ve zihnin herhangi başka bir yetisinden türetilmeyecek ve birbirine indirgenemeyecek olduğunu dile getirdiği “ruhun yetilerini” duyu, hayalgücü ve *Apperzeption* olarak tanımlamıştı. Hatırlanacağı üzere bu paragraf aynı zamanda Kant'ın sinopsis, sentez ve *Apperzeption*'un işlevlerini tanımladığı paragraftır. Bu paragrafın ikinci basımda yer almaması öncelikle üç temel yeti belirlemesi, daha sonra da sinopsis, sentez ve

¹ Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 73.

Apperzeption'un işlevlerinin tanımlandıkları haliyle çıkarılması anlamına gelir.² Buradaki üçlü çatallanım (sinopsis, sentez ve *Apperzeption*) B basımında başka bir boyut kazanacak ve farklı terimlerle ifade edilecektir.

3.1. B Dedüksiyon

Kant B basımında dedüksiyon bölümüne *conjunctio* yani “kombinasyon” (*Verbindung*)³ ile başlar. Kombinasyon, daha önce sinopsis ve senteze denk düşen bir edim gerçekleştirir. Birinci basımdan farklı olarak bu edim ikinci basımda artık hayalgücü tarafından değil anlama yetisi tarafından ifa edilir. Kant bu bölümden önce, kişisel A basımı kopyasının “İpucu” (A77/ B103) bölümüne, ikinci baskı için kendi el yazısı notlarında da sentez ile ilgili bölüme “kombinasyon (*Verbindung*) (*conjunctio*), kompozisyon (*Zusammensetzung*) (*compositio*) ve bağ (*Verknüpfung*) (*nexus*)” notunu düşmüştür.⁴ Bu terimlere *Kritik*'in her iki basımında da çeşitli kereler yer verilmiştir. Bu çalışma için önemli olacak nokta ise bu sentez türlerinin anlama yetisi çatısı altında yer almasıdır.

İki basım arasındaki bu değişikliği akılda bulundurarak Kant'ın kombinasyon ile ne yapmak istediği anlaşılmaya çalışıldığında ayrışmamış çeşitliliğinin birleşmesinin duyular aracılığıyla olmadığı gösterilmesi ile karşılaşılır. Burada temel amaç bu birleştirme faaliyetinin hiçbir biçimde duyulur görüden kaynaklanmadığını göstermektir. Kant *conjunctio*'yu şöyle ifade eder:

(...) [*Verbindung*] temsil yetisinin (*Vorstellungskraft*) kendiliğindenliğinin bir edimidir ve bu yetiyi duyusallıktan ayırt etmek için anlama yetisi olarak adlandırmak gerektiğinden, tüm kombinasyon, bilincinde olalım ya da olmayalım, ve ister görünün, duyusal ya da duyusal olmayan, ayrışmamış çeşitliliğinin, isterse değişik kavramların birleşmesi olsun anlama yetisinin bir edimidir. Bunu evrensel bir adlandırma ile **sentez** olarak belirtiyoruz (...).⁵

² Kant B basımında empirik *Apperzeption*'dan ziyade transendental *Apperzeption*'a eğilir; “transendental” yerine “saf”, “orijinal” kelimelerini kullanmayı tercih eder; hatta “öz-bilincin transendental birliği” “*Apperzeption*'un transendental birliği” olarak tanımlar (B132, B 140). Transendental *Apperzeption* tamlaması yalnızca birinci basımda bu şekliyle yer alır. Ancak öyle görünmektedir ki Kant bu ayrımı zihninde devam ettirir; nitekim 1790-1791 yıllarına tarihlenen ve Leningrad Notu olarak bilinen notta da “saf ya da transendental *Apperzeption*” ile “empirik *Apperzeption*” ayrımı devam eder. Bkz. Kant, I. (2005). Leningrad Fragment: “On Inner Sense”, *Notes and Fragments*, Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, New York, s. 364-367. (*Notes and Fragments*'a verilecek referanslar *Reflexionen* ya da *Refleksiyonlar* olarak kısaltılacaktır).

³ Almanca *Verbindung* kelimesi Türkçeye bağlantı, birleşim, kombinasyon olarak da çevrilebilir. İngilizce *combination* olarak kullanılmış.

⁴ Bkz. SAE, İngilizce basımı A77, B103 dipnot a.

⁵ SAE, B130.

Kant'ın A basımından farklı olarak *conjunctio*'yu ve dolayısıyla da sentezi anlama yetisinin bir işlevi olarak gündeme getirmesi Kant'ın sentez ve hayalgücü üzerine söyledikleri konusundaki yorumların bir mutabakata varamamasının sebeplerinden biridir. Çünkü Kant'ın hâlihazırda ikinci basımda da koruyarak öne sürdüğü meselelerden biri İpucu bölümünde dile getirdiği kendiliğindenliğin (burada anlama yetisi olarak okunabilir artık) *sentezi gerektirdiği*dir. Bunu şöyle dile getirmişti: “Ama düşüncemizin kendiliğindenliği bu çeşitliliğin bir bilgisinin oluşturulabilmesi için ona ilkin belli bir yolda girilmesini, soğurulmasını ve bağlanmasını gerektirir. Bu eylemi sentez olarak adlandırıyorum.”⁶ Dolayısıyla sentez anlama yetisine malzeme sağlayan bir işleve sahipti.

Yukarıda alıntılanan (B130) paragrafın önemine gelinecek olunursa, Kant kombinasyonla iki şeye işaret eder: (1) Görünün, “duyusal ya da duyusal olmayan, ayrışmamış çeşitliliğinin” birleştirilmesi (2) “değişik kavramların” birleşmesi. Kavramlar-arası bir sentezi anlama yetisinin gerçekleştiriyor olmasının öne sürülebilmesi anlaşılabilir olmakla birlikte, Kant'ın burada birinci noktada ileri sürdüğü görünün (duyusal ya da duyusal olmayan) ayrışmamış çeşitliliği üzerinde de anlama yetisinin etkin bir işlevi olması ikinci basımla ortaya çıkan bir mefhumdur. Nitekim burada her tür kombinasyon- birleştirme- sentez edimi tek bir yetiye, anlama yetisine işaret eder.

Kant'ın B basımında özellikle de *conjunctio* ile göstermeye çalıştığı, kombinasyonun nesnelere kendilerinden gelmediğidir. Birleştirme özne tarafından nesnelere yüklenir ve öznenin bir “öz-edimidir” ve bu edimin icracısı da ikinci basımda anlama yetisi olarak belirlenmiştir. Bu değişimin altında yatan gerekçe ise “birlik kavramı” olarak görünmektedir. Kant birlik kavramının hâlihazırda mevcudiyetinin ve işler halde olmasının ancak birleştirmeyi mümkün kılabileceğini düşünür –buna birlik kategorisi de dâhildir.⁷ Burada Kant'ın bahsettiği birlik aslında öyle bir birliktir ki anlama yetisini dahi mümkün kılar. Bu ise kökensel-sentetik *Apperzeption* birliğidir.

Saf *Apperzeption* ikinci basımda “düşünüyorum” (*ich denke*) ile ifade edilir ve tüm temsillere eşlik etmek zorundadır.⁸ Bu edim olmaksızın görünün malzemelerinin bir anlam ifade etmesinden söz edilemez ve bu edim de B basımında kendiliğindenliğin

⁶ SAE, A77/ B102.

⁷ SAE, B131.

⁸ SAE, B132.

bir edimi olarak belirlenir. “Düşünüyorum” bir edim olmanın yanı sıra diğer tüm temsilleri olanaklı kılan bir temsildir. Bir edim olarak “düşünüyorum” görüden elde edilebilecek bir temsil değildir; çünkü daha önce de altı çizildiği gibi görü bize zamansallık ve uzaysallık dışında herhangi bir veri sunmaz. Burada ise söz konusu olan tek tek görülerin tutunabileceği “öz-bilincin transendental birliği”dir.

Kant B133-134’ün dipnotunun son cümlelerinde transendental *Apperzeption*’un aslında “anlama yetisinin kendisi” olduğunu ileri sürer.⁹ *Apperzeption* sentetiktir ama bu öyle bir sentetik birliktir ki analitik birliği önceler ve mümkün kılar.

Genel olarak buraya kadar *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımı veçhesinden bakıldığında yetiler ve işlevleri ile ilgili şöyle bir tablo çizilebilir:

<i>Ich denke (transendental Apperzeption) = Anlama yetisi (Verstand)</i>		
Duyusallık (<i>Sinnlichkeit</i>) (alıcılık, form verme yetisi)	Anlama yetisi (<i>Verstand</i>) (kendiliğindenlik, düşünme ve kavramlar yetisi...)	
Zaman (iç duyu + dış duyu)	Kategoriler	Yasalar, kurallar koyma
Uzay (dış duyu)	Hayalgücü	Sentezi gerçekleştirmek
	Yargı	Sentezi kavramlara getirmek

⁹ Vurgu bana ait.

Burada ayrıca bir parantez açarak Paul Guyer’ın bu nota ilişkin ek bir açıklama ile işaret ettiği bir noktaya değinmekte fayda var: Kant, *Refleksiyonlar*’da “Temsillerin ayrışmamış çeşitliliğinin bilincinin nesnel birliği ya onların bir ve aynı kavramla ilişkisidir (...); ya da bilincin bu mantıksal birliği bir şeyin kavramında belirlenmiş olarak ele alınır ve kendi kavramını oluşturur: Bu bilincin sentetik ya da transendental birliğidir” diyor. (Kant I. (2005), *Notes and Fragments*, Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, New York, 5930, 1783-84, 18:390, s. 308. Guyer, “bilincin transendental birliği”nin bu kullanımında, tek bir ben’e ait temsillerin bilinci değil, tek bir nesneye ait özelliklerin birliğinin bilincini anlamamız gerektiğini dile getirir. Guyer’a göre “Bu anlamda kullanıldığında ‘bilincin transendental birliği’ tamlaması Kant’ın birinci-basım dedüksiyonda (örn., A109) kullandığı ancak ikinci-basım versiyonunda vazgeçtiği ‘transendental nesnenin saf kavramı’ teriminin yerine geçer.” (*Notes and Fragments*, 101 no’lu not, s. 585).

Transendental *Apperzeption*, yani düşünüyorum (*ich denke*) tüm temsile eşlik etmesi ve tüm temsili mümkün kılması hasebiyle duyusallığın da kökenindedir. Hatırlanacağı gibi Kant daha önce, A basımında transendental ve empirik *Apperzeption*'u ayırmıştı.¹⁰ Bu ayrımı zorunlu kılan tam da transendental *Apperzeption*'un tüm temsilin zemini olması ve tüm temsile eşlik etmesi gerekliliği nedeniyle duyusallığın temsillerine de yayılması zorunluluğudur. Aksi halde zaman ve uzaydaki temsillerin “ben”in temsilleri olduğu söylenemez.¹¹ Kant A dedüksiyonunu tamamen değiştirerek bu tür bir ayrımı da dışarıda bırakmıştır. Ancak transendental ve empirik ayrımının sürmesi aslında bir zorunluluk gibi görünmektedir. Bu meseleyi daha derinlemesine incelemek için metne dönülecek olunursa Kant'ın *Apperzeption* ile ilgili şu cümleleri ile karşılaşılır:

Bu *Apperzeption*'un zorunlu birliği temel ilkesinin hiç kuşkusuz kendisi özdeş ve dolayısıyla analitik bir önermedir; ama gene de bir görüde verilen ayrışmamış çeşitliliğin bir sentezini zorunlu olarak bildirir ki, onsuz özbilincin o baştan sona giden özdeşliği düşünülemez olacaktır. Çünkü yalın temsil olarak ben yoluyla ayrışmamış çeşitli hiçbir şey verilmez; ayrışmamış çeşitlilik ancak benden ayrı olan görüde verilebilir ve ancak bir bilinçteki **kombinasyon** (*Verbindung*) yoluyla düşünülebilir. (...) bizim anlama yetimiz ise yalnızca **düşünülebilir** ve görüyü duyularda araması gerekir. Öyleyse bana bir görüde verilen temsillerin ayrışmamış çeşitliliği açısından özdeş “kendi”nin bilincindeyimdir, çünkü onların tümüne de **benim** temsillerim derim ki **tek bir** görü oluştururlar. Eş deyişle, temsillerin zorunlu bir sentezlerinin *a priori* bilincindeyimdir; bu ise *Apperzeption*'un kökensel sentetik birliği demektir ki, bana verili tüm temsiller onun altında durmalı, ama ilkin yine bir sentez yoluyla onun altına getirilmelidir.¹²

Buradaki sorun, Kant'ın belirttiği gibi eğer kökensel transendental *Apperzeption*, – *Apperzeption* kendiliğindenliğin bir edimi olarak alınırsa– anlama yetisinin edimi haline gelir ki bu durumda görünün uzay ve zaman birliğinin gerçekleşmesi anlama yetisine bağlanır. Ne var ki Kant “Transendental Estetik” bölümünde görünün formları ile anlama yetisini tamamen birbirinden ayırmakla transendental felsefenin olanağını kurmuş ve bu ayrımın kesin bir biçimde tutulması gerektiğini dile getirmişti. Böylelikle Kant idealizmle arasına bir sınır çekmiş oluyordu. Eğer *Apperzeption* anlama yetisinin bir edimi olacaksa duyusallıkla anlama yetisini ayırmanın nasıl mümkün olacağı açık değildir.

¹⁰ Bkz. *SAE*, A107.

¹¹ Bkz. *A.g.e.*, B134.

¹² *A.g.e.*, B136.

Kant yine dedüksiyonun B basımında *Apperzeption*'un sentetik birliğinin ilkesinin tüm anlama yetisinin en üst ilkesi olduğuna değinirken bir kez daha görünün duyusallıkla ilişkisinde en önemli ilkelerinin uzay ve zaman ve görünün anlama yetisi ile ilişkisinde en önemli ilkenin kökensel sentetik birlik olan *Apperzeption* olduğunu dile getirir.¹³ Yani görü hem duyusallıkla hem anlama yetisi ile farklı ilişkiler kurar ve bu ilişkilerde farklı ilkelere tabi olur. Görüler bize verili oldukları sürece duyusallığın ilkelerine, bir bilinçte birleştirildikleri sürece de kökensel *Apperzeption* ilkesine tabidirler. Elbette bir bilmenin oluşabilmesi için ikinci ilkenin devrede olması ve görülerin bir bilinçte birleştirilmeleri gerekir. Nitekim dış görünün formu olan uzay bir bilme değildir.¹⁴ Ancak burada, zamana ve uzaya bulanmış görünün anlama yetisi ile ilişkisinin ilkelerinin ne olduğu açık ve net değildir. Bir başka deyişle nesnenin (*Gegenstand*) kavramsal anlamda nesne (*Object*) olmasına olanak veren nedir? Kant buna bilincin sentetik birliği diyecektir ve bu da tüm bilmenin nesnel koşuludur.¹⁵ Bilincin sentetik birliğini ise Kant “sağlam” olarak gördüğü anlama yetisine yükler, aksi halde bilincin sabitinin kurulamayacağını düşünür. Bu, anlama yetisinden başlanan ve anlama yetisine dönülen ve anlama yetisinin içinde kalınan bir tablo gibi durmaktadır; bir başka deyişle, anlama yetisinin edimleri için *Apperzeption*'un kökensel sentetik birliği, bu birlik için ise anlama yetisi gerekli hale gelir.

Kant'ın bu tür bir döngünün içine düşmesinin nedeni ise bilginin nesnel geçerliliğini ispatlama ödevidir. Transendental *Apperzeption* birliğinin anlama yetisi ile ilişkisi bu nesnel zemini sağlayan ögedir. Kant felsefesinde görü düzeyinde kalındığı sürece öznellik söz konusudur ve bilginin ortaya çıkabilmesi için bu öznelğin nesnel zemine taşınması gerekmektedir. Kurallar ve kavramlar yetisi olması hasebi ile anlama yetisi tam da bu nesnel zemin olarak konumlandırılır.

B dedüksiyonunda *Apperzeption*'un sentetik birliği (§ 17), kendinin bilincinin nesnel birliği (§ 18) bölümlerini “Tüm Yargıların Mantıksal Biçimi Onlarda Kapsanan Kavramların Nesnel Birliğinden Oluşur” başlıklı bölüm izler. Burada Kant çeşitli yargılar arasında ayırım yapar. Bunlar, iki kavram arasındaki yargılardan oluşan kategorik yargılar ve yargıların kendi aralarındaki yargılardan oluşan hipotetik ve

¹³ A.g.e., B136-137.

¹⁴ A.g.e., B138.

¹⁵ A.g.e.

ayrık (*hypothetische und disjunktive*) yargılardır.¹⁶ Yargılar konusunda da Kant nesnel ve öznel ayrımını yapar ve yeniden üretici hayalgücünün üretimlerinin ve yasalarının yalnızca nesnel geçerliliklerinin olduğunu, yargıların anlama yetisi ile ilişki içine girdiklerinde nesnel geçerlilik kazanabileceğini öne sürer. “Yargılardaki ‘-dir’ ilişki sözcüğü bu noktaya ilgilidir ve verili temsillerin nesnel birliğini öznel birlikten ayırt eder. Çünkü onların kökensel *Apperzeption* ile bağıntılarını ve **zorunlu birliklerini** gösterir, üstelik yargının kendisinin empirik ve dolayısıyla olumsal olmasına karşın –örneğin ‘cisimler ağırdır’ yargısında olduğu gibi.”¹⁷

Burada Kant, bilginin nesnellliğini gösterebilmek için yargıların nesnel geçerli zemininin transendental *Apperzeption* olması gerektiğini, dolayısıyla nesnellik için anlama yetisi ile ilişkinin tesis edilmesi gerektiğine işaret eder. Bu anlamda *Saf Aklın Eleştirisi*’nin iki basımı (1781, 1787) arasında geçen sürede Kant hayalgücüne yüklemiş olduğu özelliklerden geri çekilerek bu özellikleri anlama yetisine yükler. Bunda aldığı idealizme düşme ve psikolojizm eleştirileri ve bu eleştirilere temel oluşturma niteliğinde Hume’un hayalgücüne yüklemiş olduğu işlevlerin etkili olduğunu öne sürmek yanlış olmayacaktır.

Nitekim Hume için hayalgücü yetisinin oldukça önemli bir yerde durduğu görülür. Hume’da alışkanlık sonucu ortaya çıkan bilginin hayalgücünün işlevleri ile ortaya çıktığı açıktır. Böyle bakıldığında Kant açısından, Hume’un felsefi yaklaşımında hayalgücünün nesnellikle ilgisinin yanıltıcı olmaktan başka bir şey olmadığını görmek şaşırtıcı değildir. Hume için hayalgücü deneyimimizin dışında şeyleri öne sürmemize neden olan bir yetidir.¹⁸ Hume hayalgücünün metafizik yanlış kullanımları dışında rollerinden de bahseder ki burada özellikle hayalgücünün geçmiş bir bellek olarak yeniden üretmedeki rolü noktasında Kant’ın erken dönem yazılarının paralel bir yaklaşım sergilediği görülür. Genel olarak bakıldığında Hume’da hayalgücü sanatsal bir yeti olmanın yanı sıra belirli “basit”, “bilimsel” düşünceleri de üretebilen bir yeti olarak karşımıza çıkar.¹⁹

¹⁶ A.g.e., B141.

¹⁷ A.g.e., B142.

¹⁸ Streminger, G. (1980). Hume’s Theory of Imagination, *Hume Studies*, VI(2): 91-118, s. 93-94.

¹⁹ A.g.e., s. 95-96.

Ancak Kant'ın hayalgücü yetisinden anlama yetisine olan bu çekilişinin felsefi olarak sonuçları olmuştur. Bu çalışma kapsamında bu sonuçlara değinilmeye çalışılacak.

Saf Aklın Eleştirisi'nin ikinci basımında Kant'ın anlama yetisine yükledikleri yukarıda bahsi geçen işlevlerle sınırlı kalmaz. Daha önce tüm duyuşal görülerin *Apperzeption*'un kökensel sentetik birliğine ait olduğuna değinilmişti. Görüye ait ayrışmamış çeşitliliğin bir bilinçte bir araya gelebilmesinin koşulu olarak Kant bu ayrışmamış çeşitliliğin anlama yetisinin kategorilerinin altında durması gerektiğini öne sürer. Ancak bu sayede görünün birliği mümkün olur. Kategoriler tam da bu görülerin hangi kategoriye ait olduğuna ilişkin yargı işlevleri olarak karşımıza çıkar.²⁰ Dolayısıyla görü ve anlama yetisinin birleşiminden bir yargı elde edilir.

Burada temel sorun olarak beliren şey ise görünün ayrışmamış çeşitliliğinin nasıl birleştirileceğidir. Daha önce *Kritik*'in birinci basımında görülerin bir araya getirilmesinin hayalgücünün benzerlik (*Affinität*) üzerinden, bu yasa doğrultusunda bağ-kurma (*Assoziation*) ile gerçekleştiği gösterilmişti; çünkü henüz görünün ayrışmamış çeşitliliğinde, ne herhangi bir yargıda bulunulabilecek empirik bir malzeme ne de anlama yetisinin dahli söz konusuydu. Dolayısıyla, bu tez çalışmasında “Hayalgücü ve Yetiler” başlığı altında da işaret edildiği gibi, hayalgücü yetisinin ayrımsamanın sentezi üzerinden benzerlik ve bağ-kurma ile tezahürleri yeniden üretmesi (yeniden üretimin sentezi) ve daha sonra da kavramda tanımanın sentezini uygulayarak kavrama taşınması, dolayısıyla belirlenim kazandırması söz konusuydu. İkinci basımın ortaya koyduğu tabloda ise anlama yetisinin sentezi ve bu sentezin kategoriler üzerinden gerçekleşmesi gerekiyor. Bu anlamda da Kant kategorilerin (dolayısıyla anlama yetisinin) duyuşallıkla ilişkisini empirik düzeyde ayırmış oluyor. Nitekim kategorilerin duyuşallıktan bağımsız olarak ortaya çıktıklarının altını çizmesi²¹ bunu desteklemek içindir. Eğer transendental *Apperzeption*'un, kendinin bilincinin de anlama yetisinin bir sentezi sonucu ortaya çıktığı öne sürülmemiş olsa idi bu ayırımın daha net olabileceğini iddia etmek yanlış olmayacaktır.

Burada Kant, birinci basımdan farklı olarak kategorilerin işlevlerine daha ayrıntılı değinir. Kategoriler anlama yetisinin kurallarıdır ve yalnızca düşünme söz konusu

²⁰ *SAE*, B143.

²¹ *A.g.e.*, B144.

olduğunda devrededirler. Bu anlamda kategoriler kendi başlarına bir bilgi üretmez ancak görü ile bağlantıları içerisinde, görünün malzemesinin sentezi sonucu, yani görünün malzemelerinin bir bilince, *Apperzeption*'un birliğine taşınması sonucu sentetik *a priori* bir bilgi sunar.

Kant, bu anlamda kategorilerin kullanımlarını görü ve mümkün deneyim nesnelere ile sınırlar. Kant bunu şu cümlelerle açıklar:

Bir nesneyi **düşünmek** ve bir nesneyi **bilmek** öyleyse aynı şey değildir. Bilgiye iki etmen düşer: İlk olarak kavram, ki onun yoluyla genel olarak bir nesne düşünülür (kategori); ve ikinci olarak görü, ki bu nesne onun yoluyla verilir. Çünkü kavrama karşılık düşen bir görü verilemeseydi, kavram biçim açısından bir düşünce olur ama hiçbir nesnesi olmaz ve onunla herhangi bir şeye ilişkin hiçbir bilgi olanaklı olmazdı. (...) Şimdi bizim için olanaklı tüm görü duyusaldır (Estetik), ve dolayısıyla genelde bir nesnenin düşüncesi saf anlama yetisi kavramı yoluyla bizde ancak bu kavram duyuların nesnelere ile bağıntılı olduğu sürece bir bilgi olabilir.²²

Bilgi, görü ve kavramın bir arada olması ile ancak ortaya çıkar, kategoriler bize empirik olmayan hiçbir şeyin bilgisini sağlamaz, “(..) kategorilerin şeylerin bilgileri için kullanılmaları ancak bunlar olanaklı deneyimin nesnelere olarak alındıkları sürece söz konusudur.”²³ Bu bölümde Kant yalnızca bilme ve düşünme arasındaki ayrımı yapmakla ve kategorileri yalnızca deneyimin nesnelere ile ilişkisi içinde bilgi üretebilecek saf anlama yetisi kavramları olarak sunmakla kalmaz; aynı zamanda matematiğin nesnelere ilişkin de bir tespitte bulunur ki matematiğin Kant felsefesi açısından ne denli önemli bir yerde durduğuna daha önce bu çalışma kapsamında değinilmişti. Burada da özellikle yalnızca duyusallık üzerinde işleyen görünün hem saf hem empirik olarak ikiye ayrılması ve saf görünün (uzay ve zaman formları) belirleniminin aynı zamanda matematiğin *a priori* bilgisinin nesnelere anlamına da geleceğini ve bu nedenle de tüm matematik kavramların bilme olmadığını öne sürer.²⁴ Dolayısıyla Kant'ın bilme olmayan ama matematik sınırları içinde kalan kavramların anlama yetisi ile ilişkileri sorunu da (her ne kadar bu tez çalışması kapsamında tartışılmayacak olsa da) ayrıca gündeme gelmiş olur.

²² A.g.e., B146.

²³ A.g.e., B148.

²⁴ A.g.e., B147.

3.1.1 B Basımında figüratif ve intellektüel sentez ve (anlama yetisinin altında) hayalgücü

Kant'ta görünün ayrışmamış çeşitliliği ile anlama yetisinin sentezi arasındaki ilişkinin nasıl "soyutlanacağı" belirsiz kalır. Kant bu belirsizliği kabul etmekle birlikte bu belirsizliğin giderilemeyeceğini dile getirmektedir. Bu düşüncesini desteklemek için de görü ve anlama arasında bir ayrım olmasaydı ulu/tanrısal bir bilinçten bahsedilmesi gerektiğini öne sürer.²⁵ Bu sav, aslında, Kant'ın görü ve anlama yetilerini birbirlerinden kesin sınırlarla ayırması ve ayrı kalmaları için birinci basımda aracı, dolayımı sağlayan bir yeti olarak hayalgücünü devreye sokmasını gerekli kılan bir tabloya işaret eder.

Yine de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında *Apperzeption*'un sentetik birliği sürekli devrededir. Öyle görünüyor ki Kant görünün ayrışmamış çeşitliliğinin duyulur görümlerle ilişkisini *Apperzeption*'un sentetik birliği üzerinden kurmak ister; ancak bunun gerçekleşebilmesinin zemini olarak anlama yetisinin kendiliğindenliğini koymak zorunda hisseder.

Figüratif sentez ve intellektüel sentez²⁶ ayrımı da bu belirsizliği en aza indirmenin yollarından biri olarak görünmektedir. Figüratif sentez (*synthesis speciosa*) ve intellektüel sentez (*synthesis intellectualis*) anlama yetisinin kombinasyonu (*Verbindung*) ile gerçekleşir. İlki duyusalığın ayrışmamış çeşitliliğinin *a priori* olanağına işaret ederken intellektüel sentez salt kategoride düşünülen senteze işaret eder. Kant'a göre "Her ikisi de **transendentaldir**, yalnızca *a priori* yer aldıkları için değil, ama ayrıca başka *a priori* bilginin olanağını temellendirdikleri için de."²⁷ Kant intellektüel sentezden ayrılması için figüratif senteze aynı zamanda "hayalgücünün transendental sentezi" denmesi gerektiğini dile getirir. Bu sentez kategorilerde gerçekleşir ve hayalgücü hâlihazırda anlama yetisinin bir işlevi olarak tanımlandığı için anlama yetisinin altındadır. Kant burada hayalgücü kelimesine özel bir vurgu yaparak şöyle tanımlar: "**Hayalgücü** bir nesnenin, görüde **mevcudiyeti olmasa** dahi temsil edilme yetisidir." Ne var ki *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımı bir kenara

²⁵ A.g.e., B145.

²⁶ Almanca "*intellektuellen Synthesis*" bu tez çalışmasında "intellektüel sentez" tamlamasıyla karşılanmıştır. Anlama yetisinin gerçekleştirdiği bir sentez türü olması nedeniyle "akli", "anlıksal", "anlıksal", "zihinsel" gibi Kant'ta birbirinden farklı yetilere işaret eden Türkçeleştirmeler tercih edilmemiştir.

²⁷ SAE., B150-B151.

bırakılarak bu bölüm okunmalıdır. Çünkü burada Kant tamamen farklı statüde bir hayalgücü yetisinden söz etmektedir.

Kant'ın burada ilk olarak altını çizdiği şey hayalgücü yetisinin, görüleri kavramların altına taşınmasıdır. Ancak “anlama yetisi kavramlarına onlarla bağlantılı görüyü verebilmesini olanaklı kılan öznel koşuldan ötürü, **duyusallığa** ait” görünse de bu aidiyet **kendiliğindenlik** tarafından belirlenen bir aidiyettir. Çünkü burada anlama yetisi belirleyicidir ve hayalgücünün rolü, görünün belirlenmesidir. Bu belirlenme “duyunun formunu[n] *Apperzeption*'un birliğine uygun olarak” *a priori* belirlenmesidir. Kant hayalgücü yetisinin görüleri “**kategorilere uygun olarak** sentezlemesi”ni “**hayalgücü yetisinin** transendental sentezi” olarak tanımlar ve “bu sentez *anlama yetisinin duyusallık üzerindeki bir etkisi*²⁸ ve bizim için mümkün görünün nesnelere üzerindeki ilk uygulamasıdır (ve aynı zamanda tüm geri kalan uygulamaların zeminidir)” der. Burada bir kez daha figüratif sentez ve intellektüel sentez ayrımına değinerek hayalgücünün görü üzerine uyguladığı sentezin (figüratif sentez), hayalgücü olmaksızın yalnızca anlama yetisi tarafından uygulanan sentezden (intellektüel sentez) ayrılması gerektiğine vurgu yapar.

Hayalgücü yetisi *kendiliğindenlik*²⁹ olduğu sürece, onu zaman zaman **üretici** hayalgücü yetisi olarak da adlandırıyorum ve böylece sentezi yalnızca empirik yasaların, eş deyişle bağ-kurucu yasalarının altında duran ve bu nedenle *a priori* bilginin olanağının açıklanmasına hiçbir katkısı olmayan ve bu bağlamda transendental felsefeye değil ama psikolojiye ait olan **yeniden-üretici** hayalgücü yetisinden ayırıyorum.³⁰

Dolayısıyla karşımıza (1) üretici hayalgücü – kendiliğindenlik, (2) yeniden-üretici hayalgücü – psikoloji olmak üzere iki farklı hayalgücü çıkıyor.

Bu bölümde Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında neden hayalgücünü anlama yetisinin altında konumlandığını anlamamıza olanak sağlayacak açıklamalarda bulunur. Burada Kant'ın temel derdinin içsel duyunun sentezi ile *Apperzeption*'un ilişkisi olduğu ortaya çıkar. Kant birinci basımda, empirik ve transendental *Apperzeption* arasında bir ayrım yaparak anlama yetisinin alanına giren, yani empirik alanda işleyen empirik *Apperzeption* ile uzay ve zamanın sentezinin de zemini olan, “saf kökensel, değişmez bilinç” olarak, bir diğer deyişle bilincin birliği olarak karşımıza çıkan transendental *Apperzeption*'u birbirinden

²⁸ Vurgu bana ait.

²⁹ Vurgu bana ait.

³⁰ SAE, B152.

ayırmişti. Böylece üçlü sentezde, anlama yetisinin de devreye girdiği kavramda tanımanın sentezinden önce ayırmsamanın sentezi ve yeniden üretimin sentezinin zemini olarak transendental *Apperzeption*'u koyabilmişti. Böylece de görü düzeyinde gerekli olduğunu düşündüğü, dolayısıyla anlama yetisine henüz iletilmeden gerçekleştirilen, deyim yerindeyse bir ön-sentezin imkânını koymuştu. Ancak Kant ikinci basımda *Apperzeption* yetisi olarak ifade ettiği bu yetiyi psikoloji olarak tanımladığı içsel duyudan ayırmak gerektiğini öne sürer. Çünkü iç duyuyu belirleyen yetinin anlama yetisi olduğunu, anlama yetisinin de görünün ayrışmamış çeşitliliğini birleştirme gücü olduğunu vaz eder.³¹ Kant'ın psikolojiden kastı bilginin öznel zeminde kalması anlamına gelir ki bu da Hume'un ortaya koyduğu ve Kant'ın karşı çıktığı tablodur. Kant A basımında bu tehlikenin tam da burada, görünün ayrışmamış çeşitliliği üzerinde işleyebilen bağımsız bir yeti olarak hayalgücünün işlevlerinde ortaya çıktığını düşünmüş olsa gerek ki bu tasarımdan geri adım atarak daha sorunlu olduğunu öne sürebileceğimiz bir transendental felsefe tasarımına çekilir ve bu tasarım da B basımında vücut bulur.

3.1.2 B Basımı ve anlama yetisinin bir alt yetisi olarak hayalgücü

B basımında, hayalgücünün görü ile ilişkisi bağlamında önemli bir sorun açığa çıkar: Anlama yetisi ve görü arasında kesin sınırlar çizilmesi gerekirken ve bu sınırın varlığı ile ancak transendental felsefe metafiziğin imkânını oluşturabiliyorken nasıl olur da anlama yetisi görü üzerinde böylesi bir yetkiye sahip olur?

Kant bu sorunun farkında görünmektedir. Nitekim bunu şu cümlelerle ifade eder:

Şimdi anlama yetisinin kendisi biz insanlarda görülerin bir yetisi olmadığı için ve bunları duyusallıkta verilmiş olsalar bile bir bakıma onun **kendi** görünün ayrışmamış çeşitliliği olarak birleştirecek bir yolda **kendi içine** alamayacağı için, onun sentezi, salt kendi için (*für sich*) değerlendirildiğinde, yalnızca öyle bir edimin birliğidir ki, anlama yetisi, duyusallık olmaksızın bile bir edim olarak bunun bilincindedir, ama kendisi yine bu edim yoluyla duyusallığı ona görüsünün formuna göre verebilecek ayrışmamış çeşitlilik açısından içsel olarak belirleme yeteneğindedir.³²

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin “Transendental Estetik” bölümünde ayırdığı duyusallık (alıcılık) ve anlama (kendiliğindenlik) yetilerini B Dedüksiyon ile ve yukarıdaki paragrafta öne sürüldüğü şekliyle ilişkilendirmeye çalışır. Ancak bu ilişkilendirme

³¹ A.g.e., B153.

³² A.g.e., B153, B154.

görülebileceği gibi anlama yetisinin yetki ve otoritesi altında bir birleştirmedir ve bu hali ile transendental estetiğin ilkeleri ile çeliştiğini öne sürmek yanlış olmaz. Öncelikle Kant'ın yukarıda da belirttiği gibi, anlama yetisinin görüler üzerinde bir düzenleme, onları kendi içine alma faaliyetinde bulunabilmesi meşru değildir. Ancak hayalgücü yetisi ikinci basımda iki yeti arasındaki ilişkiyi sağlayan bir yeti olmaktan çıktığı için bu ilişkinin farklı bir biçimde yeniden tesis edilmesi gerekir. Ne var ki bu yeniden tesiste dahi Kant hayalgücü yetisi olarak adlandırdığı fakat birinci basımdaki hayalgücü yetisine tekabül etmeyen bir yetiden bahseder. Yukarıda alıntılanan cümlelerin hemen akabinde *anlama yetisinin*, “**hayalgücü yetisinin transendental sentezi** adlandırması altında” bu edimi gerçekleştirdiğini, bu edimi, “**yeti** olduğu **edilgin** öznenin üzerinde yerine getir[diğini], ve bu nedenle haklı olarak iç duyunun bundan etkilendiğini söyleyebil[eceğimizi] öne sürer.³³

Her ne kadar Kant anlama yetisinin doğrudan duyusallık üzerinde böylesi bir tasarrufu gerçekleştiremeyeceğinin farkında olsa ve bunu ifade etse de bu sentezi anlama yetisinin altında işleyen, dolayısıyla bağımsız olmayan hayalgücü yetisinin gerçekleştirmesinin, anlama yetisinin bu sentezi gerçekleştirmesi anlamına gelmediğini nasıl söyleyebileceğimize dair ayrıntı sunmaz. Bu iddia bu çalışma açısından büyük önem arz etmektedir, nitekim hayalgücü yetisinin birinci basımda olduğu gibi ayrı, bağımsız bir yeti olarak konumlandırılması aynı zamanda transendental felsefenin, Kant'ın güvence altına almak istediği matematik ve metafiziğin imkânı ile –tam da bu noktadan hareketle– doğrudan ilintilidir; çünkü transendental felsefe duyusallık ve anlama yetilerinin net ayrımı ile matematik ve metafiziğin zeminini kurabilir.

Hayalgücü yetisinin her iki basımda da önemli bir yerde durduğuna ilişkin iddianın dayanağı B basımında Kant'ın hayalgücüne önem vermeye devam ettiği yönündedir. Ancak daha önce de altı defaatle çizildiği gibi artık hayalgücü yetisi ile kastedilen anlama yetisi altında, onun bir işlevi olarak faaliyet gösteren ve dolayısıyla konumu farklı bir yetidir. Nitekim Kant hayalgücünün görünümünün ayrışmamış çeşitliliğinin transendental sentezini gerçekleştirmedeki rolünden bahsederken hayalgücünü “anlama yetisinin içsel duyu üzerindeki sentetik etkisi” olarak tanımlar.³⁴ Buradan da açıktır ki etki sahibi asıl yeti anlama yetisidir. Yine Kant'ın kendi cümlelerine

³³ A.g.e.

³⁴ A.g.e., B154

başvuracak olursak: “Anlama yetisi, öyleyse, iç duyuda hâlihazırda, ayrışmamış çeşitliliğin bir tür kombinasyonunu **bulmaz**, ancak iç duyuyu **etkileyerek**, onu **üretir**.”³⁵ Bu cümle gerçekten de oldukça önemlidir; çünkü her ne kadar Kant anlama yetisinin görü üzerinde doğrudan müdahalesinden kaçınmaya çalışsa da psikolojizm “tehlikesinden” kurtulmak için transendental felsefe bağlamında farklı ve önemli sonuçları olabilecek başka bir tehlikeye kapı aralamış olur ki bu da birbirlerinden ayrı durmasının gerekliliği sayesinde matematik ve metafiziğin zeminini oluşturan görü ve anlama yetisinin, anlama yetisinin görü üzerinde müdahalesi aracılığı ile bir tür birleşme, temas yoluna girmiş olmalarıdır.

Bu sorun tam da kendinin bilinci ile iç duyu arasındaki ilişkide somutlanır. İç duyu, dolayısıyla iç duyunun formu olan zamanın ben bilinci ile ilişkisinin de ikinci basımda karşımıza problemler çıkardığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır çünkü anlama yetisinin kendinin bilinci için devrede olması kaçınılmaz hale gelir. Ancak bu durum Kant için bir sorun olmayı sürdürmüş olacak ki Guyer’ın tespit ettiği gibi “kariyerinin sonuna dek iç duyu problemi hakkında kaygılanmaya devam eder.”³⁶

Kant, sentezi anlama yetisine kaydırarak ben’in bilincini anlama yetisinde, dolayısıyla ‘sağlam bir temelde’ temellendirmek istemiştir.³⁷

3.1.3 Metafizik dedüksiyon, transendental dedüksiyon ayrımı ve tartışmanın yeni öğeleri

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımının §26 numaralı bölümde ilk kez kullandığı ama felsefesi üzerine yapılan tartışmalarda sıklıkla karşımıza çıkacak olan “metafizik dedüksiyon” kavramını gündeme getirir. Metafizik dedüksiyon ile kastettiği Anlama Yetisinin Yargılardaki Mantıksal İşlevi (§9) ile başlayan ve yargılarda anlama yetisinin kategorilerine ilişkin ipuçlarının tablosunu ortaya koyan

³⁵ A.g.e., B155.

³⁶ Guyer’ın bu iddiasını temellendirmek için *Reflexionen*’e verdiği fereranslar için bkz. Immanuel Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason*, Çev. ed. Paul Guyer, Allen Wood, s.727, editör notları no:43.

³⁷ Bu anlamda kendisini Descartes’tan da ayırmayı hedefler. Nitekim Kant sentetik kökensel *Apperzeption*’un birliğinin kendime tezahür ettiğim gibi ya da kendimde olduğum gibi değil basitçe var olduğum anlamına geldiğini söyler ve bu temsilin bir görüleme değil bir düşünme olduğunu dile getirir. Bu da varlığımın belirlenmesi edimidir ve “‘düşünüyorum’ varoluşumu belirleme edimini anlatır. Varoluş daha şimdiden verilmiştir” (bkz. *SAE* B157, B158 ve B157-158 dipnotu *). Kant bunu Paralojizmler bölümünde de tekrar eder. Ona göre “düşünüyorum” yalnızca problematik olarak ele alınabilir, varolmanın bir algısı olarak değerlendirilmemelidir, yalnızca anlama yetisinin tüm yargılarının formu olarak ele alınmalıdır (*SAE*, A346-348/ B404-406).

ve kategorilerin serimlendiği tabloyu (§10) içeren bölümdür. (Bu bölümler her iki baskıda da varlığını koruyan bölümler olmasına karşın, ikinci baskıda kategoriler tablosunun yer aldığı §10 numaralı bölümden sonra Kant §11 ve §12 bölümleri de ekleyerek kategorileri “matematik” ve “dinamik” olarak ayırdığı notlar da dâhil olmak üzere çeşitli açıklamalar getirir.)

Kant metafizik dedüksiyonla *a priori* kategorilerin kökenlerini, genel olarak düşünmenin evrensel, mantıksal işlevleri ile örtüşmesi bağlamında göstermeyi kastederken; “transendental dedüksiyon” ile görü nesnelere *a priori* uygulanmalarının olanağını işaret etmektedir.³⁸

Deleuze, bu transendental ve metafizik dedüksiyon ayrımının *quid juris* yani hak sorusu ile doğrudan bağlantılı olduğunu altını çizer:

Olgu bakımından *a priori* temsillere sahip olduğumuzu belirtmek yeterli değildir. Deneyimden çıkmadıkları halde, bu temsillerin, niçin ve nasıl zorunlu olarak deneyime uygulandıklarını da açıklamamız gerekir. Deneyimde verilmiş olan, niçin ve nasıl, zorunlu biçimde, *a priori* olarak temsillerimizi yöneten ilkelerle aynı ilkelere tâbidir (ve dolayısıyla bizzat *a priori* temsillerimize tâbidir)? Hak sorusu işte budur. Deneyimden çıkmayan temsiller “*a priori* temsiller” olarak adlandırılır. Kendisi sayesinde, deneyimin, zorunlu olarak *a priori* temsillerimize tâbi kılındığı ilke, “transendental” ilke diye adlandırılır. Uzay ve zamanın metafizik açıklamasını transendental bir açıklamanın ve kategorilerin metafizik dedüksiyonunu da transendental dedüksiyonun izlemesinin nedeni budur.³⁹

Kant ilk kez A basımında “Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Dedüksiyonu, Deneyimin Olanasının *A priori* Temelleri” bölümünde, üçlü sentezden bahsedilen A98 numaralı paragrafla karşımıza çıkan ayırmsamanın sentezini B160’da yeniden devreye sokar. Ayırmsamanın sentezinin yeniden karşımıza çıkmasının nedeninin yukarıda bahsedilen iç duyu sorunu ile bağlantılı olarak duyusallık düzeyinde gerçekleşmesi gereken senteze duyulan ihtiyaç olduğu açıktır.

Dedüksiyonun A basımında ayırmsamanın sentezi ile Kant’ın görünümün ayrışmamış çeşitliliği düzeyinde bir sentezden bahsettiği hatırlanacaktır. Bu sentez doğrudan görü üzerinde gerçekleşen bir sentezdir, deneyimi önceler ve zaman formunu esas alır. Ayırmsamanın sentezi bu anlamda saf bir sentezdir.⁴⁰ B basımında ise Kant,

³⁸ SAE, B160.

³⁹ Deleuze, G. (1995). *Kant’ın Eleştirel Felsefesi: Yetiler Öğretisi*, Çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınevi, İstanbul, s. 51.

⁴⁰ SAE, A99- A100.

üçlü senteze yer vermez –yine hatırlanacağı gibi A basımın ilgili bölümlerine (A95-A130) B basımında yer vermemişti– ancak şaşırtıcı bir biçimde B basımında, “Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Deneyimde Evrensel Olarak Olanaklı Kullanımının Transendental Dedüksiyonu” bölümünde, ayrımsamanın sentezi gündeme gelir ve *Saf Aklın Eleştirisi*’nin geri kalan bölümlerinde A ve B basımları arasında kayda değer ölçüde bir fark olmadığı için çalışmanın kalanında da ayrımsama varlığını sürdürmeye devam eder. Ayrımsamanın sentezinin B basımında yeniden karşımıza çıkması ise şu şekilde gerçekleşir:

İlk olarak belirtmek istediğim nokta şudur; ayrımsamanın sentezi ile empirik bir görüdeki ayrışmamış çeşitliliğin kombinasyonunu anlıyorum ki bunun aracılığıyla algı, yani görünün empirik bilinci (tezahür olarak) olanaklı hale gelir.⁴¹

Tıpkı birinci basımda olduğu gibi Kant burada uzay ve zamana, yani dışsal ve içsel görünün formlarına referans vererek ayrımsamanın sentezinin her daim zaman formu ile uyum içinde olması gerektiğinin çünkü bu sentezin yalnızca bu form doğrultusunda olabileceğinin altını çizer. Yine tıpkı birinci basımda olduğu gibi uzay ve zaman formlarının da kendi içlerinde bir ayrışmamış çeşitlilik taşıdığı dolayısıyla bu ayrışmamış çeşitliliğin de bir birlik içerisinde belirlenmesi gerektiğini ekler.⁴² Öyle görünmektedir ki Kant görü düzeyinde bir tür sentezin sağlanması gerektiği fikrinden çok uzağa gidemeyerek bu tür senteze geri dönmektedir. Peki, bu sentez nasıl gerçekleşir? Kant burada bunun bir kombinasyon olduğunu öne sürer. Kombinasyon (*conjunctio*) ise daha önce bahsedildiği gibi anlama yetisi tarafından gerçekleştirilir. Nitekim Kant şöyle ifade eder:

Ama bu sentetik birlik orijinal bir bilinçte **genelde** verili **görünün** ayrışmamış çeşitliliğinin kombinasyonunun birliğinden başkası olamaz – kategoriler ile uyumlu olarak ve yalnızca **duyulur görümüne** uygulandığı sürece. Sonuç olarak, algının kendisini bile olanaklı kılan *tüm sentez kategoriler altında durur*;⁴³ ve deneyim, bağlantılı algılar yoluyla biliş olduğu için, kategoriler deneyimin olanağının koşullarıdır ve böylece de tüm deneyim nesnelere için *a priori* geçerlidir.⁴⁴

Bu paragraftan da görülebileceği üzere anlama yetisi ve dolayısıyla kategoriler tüm deneyimin zemini haline gelir. Kant neyi kastettiğini iki örnekle açıklar: Birinci örnek bir eve ilişkindir ve evin mekânsallığını öncelikle birlik (nicelik) kategorisi

⁴¹ A.g.e., B160.

⁴² A.g.e., B160-B161.

⁴³ Vurgu bana ait.

⁴⁴ SAE, B161.

altında değerlendirdiğimizi dile getirir. İkinci örnek ise donmakta olan su ile ilgilidir ve sıvı ve katı olmak üzere iki hali zamanda bir ilişki olarak kurduğumuzu dolayısıyla ilişki (nedensellik kategorisi) sınıflandırması altında değerlendirdiğimizi belirtir. Görülebileceği üzere tüm bu örnekler empiriktir ve ayrımsamanın tamamıyla empirik sentezi ile ilgilidir. Daha önce A basımında ise Kant ayrımsamanın saf sentezinden de bahsetmişti.⁴⁵

İkinci dedüksiyonun son bölümünde Kant kategorilerin herhangi bir şekilde empirik olmadığını, yani doğadan türetilmediklerini ve tezahürlere *a priori* yasalar koyan kavramlar olduğunu yineler. Tezahürlerin kendileri bize herhangi bir yasa sunmaz, ancak ve ancak bağlayıcı yeti yasa koyar. Burada Kant hayalgücü, görü, anlama yetisi arasındaki ilişkiyi yeniden masaya yatırır:

Şimdi duyulur görünün ayrışmamış çeşitliliğini bağlayan şey hayalgücü yetisidir ki kendisi intellektüel sentezin birliği açısından anlama yetisine ve ayrımsamanın ayrışmamış çeşitliliği açısından duyusallığa bağımlıdır. Böylece tüm olanaklı algı ayrımsamanın sentezine bağımlı olduğu ve bu empirik sentezin kendisi ise transendental senteze ve dolayısıyla kategorilere bağımlı olduğu için, olanaklı tüm algılar ve dolayısıyla empirik bilince ulaşabilen her şey, diğer bir deyişle doğanın tüm tezahürleri, kombinasyonlarına göre kategoriler altında durmak zorundadır. Doğa (yalnızca genelde doğa olarak görüldüğünde) zorunlu yasallığının (*natura formaliter spectata*) kökensel zemini olarak bu kategorilere bağımlıdır.⁴⁶

Bu alıntıda da görülebileceği gibi Kant bu kez hayalgücü yetisinin ayrımsama açısından duyusallığa, intellektüel sentez açısından da anlama yetisine bağlı olduğunu dile getirir. B basımında hayalgücünün yeri ve işlevini değerlendirdiğimizde karşımıza oldukça karmaşık bir tablo çıkar, bu tabloda ise ancak hayalgücünün kesin bilgi açısından nerede durduğuna, dolayısıyla onun anlama yetisi bağlamında rolü ve işlevlerine ilişkin yargılarda bulunulabilir ki bunlar empirik düzeyde kalan ve deneyimi ilgilendiren yargılar olacaktır. B dedüksiyonun hemen son cümlesinde ise yeniden *Apperzeption*'un sentetik birliğinin anlama yetisinin zaman ve uzayla ilişkisinin biçimi olduğunu söyler.⁴⁷ Dolayısıyla Kant ilk basımda empirik ve transendental olarak ayırdığı ve hayalgücünün işlevleri ile kurduğu *Apperzeption*'u, hâlihazırda görüldüğü gibi empirik bağlamda anlama yetisine bağlarken *Apperzeption*'un orijinal sentetik birliği de (birinci basımda transendental

⁴⁵ A.g.e., A99-A100.

⁴⁶ A.g.e., B164-B165.

⁴⁷ A.g.e., B169.

Apperzeption'a tekabül ettiğini düşünerek) tıpkı empirik alanda olduğu gibi anlama yetisine bağlanacaktır.

3.2 Şematizm ve Hayalgücü

Saf Aklın Eleştirisi'nin birinci basımında Kant'ın ikinci basımında ilerlediğinden farklı bir yönde ilerlediği ve ilgi alanında farklı sorunların olduğu söylenebilir. Bu nedenle ikinci basımda Kant hayalgücü yetisine, anlama yetisinden ayrı bir yer bulamamıştır. Çünkü ikinci basımın temel odak noktası neredeyse tamamen “bilişsel nesne yapılanmasının kavramsal koşulları”dır⁴⁸, ki Kant bunu da daha önce değinilen açıklamalardan da görüleceği üzere anlama yetisine yükler. “A basımında anlama yetisi için hakiki bir yer bulmakta önemli sorunları vardır, çünkü [Kant] orada duysal verilerin ve hayalgücü yetisi ile ilişkilendirdiği işleyişlerinin koşulları altında nesne tesisinin nasıl üstesinden gelineceği ile ilgilidir.”⁴⁹ Bu durumda anlama yetisinin yalnızca bir birlik sağlayıcı olduğu ve deyim yerindeyse statik bir işlevinin olduğu görülür.

Ne var ki ikinci basımda hayalgücü yetisi ve anlama yetisi arasındaki sınırlar bulanık hale gelmiş, hayalgücü yetisinin ilk basımdaki bağımsız, transendental bir yeti olarak konumu silikleşmiştir. Kant'ın B basımındaki yaklaşımı anlama yetisi ve hayalgücü yetisine kesin çizgiler çizmenin ve bu iki yetinin sınırlarını belirlemenin mümkün olmadığı bir tablonun ortaya çıkmasına neden olur. Nitekim Kant B basımında her iki yetinin benzerliklerini ön plana çıkararak anlama yetisi ve hayalgücü yetisinin kendiliğindenliğin farklı isimleri olduğunu (B162) dile getirir ya da anlama yetisinin bazı eylemlerini hayalgücü yetisinin transendental sentezi adı altında gerçekleştirdiğini (B153) öne sürer.⁵⁰

Her ne kadar Kant ikinci basımda, bu çalışmanın bir sonraki başlığında açıklanacağı gibi aldığı eleştirilerden kaçınmak adına hayalgücünün yeri ve işlevini açıklıkla telaffuz etmekten geri durmuş ve hatta hayalgücü yetisini anlama yetisinin hizmetine sunmuş olsa da *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en önemli bölümlerinden olduğu söylenebilecek olan “Şematizm” bölümünde hayalgücü yine merkezi bir konumda

⁴⁸ Horstmann, R.P. (2018). *Kant's Power of Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 26, dipnot 25.

⁴⁹ A.g.e.

⁵⁰ A.g.e.

karşımıza çıkar. Dedüksiyonlardan hemen sonra yer alan “Şematizm” bölümü, duyusallık ve anlama yetisi arasında köprü kurabilecek “üçüncü bir şeye”, hayalgücü yetisine duyulan ihtiyacın açık bir şekilde dile getirildiği bir bölümdür.⁵¹

3.2.1 Şematizm

Buraya kadar incelenen bölümlerde hayalgücü yetisinin yeri ve işlevleri konusundaki tartışmalara temel olan A ve B basımında özellikle Dedüksiyon bölümleri ele alınarak nasıl bir fark olduğuna değinilmeye çalışıldı. Bu tartışmanın bir diğer tarafı ise A ve B basımları arasındaki temel farklıklara rağmen takip eden bölümlerde ciddi bir değişiklik yapılmamış olmasıdır.⁵² Her iki tablonun da *Saf Aklın Eleştirisi*'nin diğer bölümleri ile uyumlu olup olmadığı ise bir başka sorudur. Gerçekten de Kant felsefesine ilişkin bütünlüklü bir yaklaşım geliştirmek için hangi dedüksiyonun temel alınması gerektiği Kant üzerine çalışmalar yürüten oldukça fazla sayıda araştırmacının temel konularından biri olmuş ve bu durum Kant çalışmaları gerçekleştirenler arasında A ve B basımı kampları oluşmasına neden olmuştur.

Hayalgücü bağlamında dedüksiyondan sonra en önemli bölümün şematizm olduğunu ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Çalışmanın bu bölümünde şematizm incelenerek A ve B basımlarının yaklaşımları yeniden değerlendirilecektir.

Altını çizmekte fayda var ki Şematizm yalnızca hayalgücünün yeri ve işlevi konusundaki öneminin ötesinde birinci *Kritik*'in projesi bağlamında da oldukça kritik bir yer kaplar. 1797 tarihli bir notunda Kant şematizmin *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ele alınan konular arasında en önemli ve en zor bölümlerden biri olduğunu dile getirir.⁵³ Şematizm bölümü gerçekten de kilit taşı niteliğinde bir bölümdür. De Boer “Kant’s Account of Sensible Concepts in the *Inagural Dissertation* and the *Critique of Pure Reason*” başlıklı çalışmasında Kant için şematizmin 1770 tarihli *Dissertation*'dan itibaren “duyulur kavramlar” bağlamında neredeyse değişmeyen bir önemi olduğuna vurgu yapar. *Dissertation*'daki görüşlerinde kapsamlı bir değişiklik olmasına karşın şemalar konusunda böyle önemli bir değişikliğin gözlenmediğini dile getirir.⁵⁴

⁵¹ SAE, A138/ B177.

⁵² Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı bir diğer hacimli değişiklik ise Paralojizm bölümündedir.

⁵³ *Reflexionen*, 6359, 18:686, s. 393-394.

⁵⁴ Bkz. De Boer, K. (2018). Kant’s Account of Sensible Concepts in the *Inagural Dissertation* and the *Critique of Pure Reason*, *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, Ed. Violetta Waibel, Margit Ruffing, David Wagner, De Gruyter, Berlin, <https://doi.org/10.1515/9783110467888-021>, 1015-1022

Nitekim şematizm küçük değişikliklerle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında da yerini korur.

Şematizmi daha iyi kavramak için bu bölümünün hemen öncesine, İlkelerin Analitiği başlıklı kısa bölüme kısaca göz atmakta fayda var. Burada Kant bilmenin yetileri arasında bir hiyerarşi kurar ve anlama yetisi, yargıgücü yetisi ve akli bilmenin yüksek yetileri olarak sıralar. (Bunu da transendental mantık ve genel mantık arasındaki ayrımı netleştirmek için yapar.) Anlama yetisi bu bölümde de temel yeti olarak karşımıza çıkacaktır çünkü Kant burada kavramlar, yargılar ve çıkarımlar üzerine eğileceğini bildirir.⁵⁵ Yine bu bölümde kritiğin daha sonraki bölümlerini de belirleyecek bir ayrımın altını çizer Kant: Analitik ve diyalektik mantık. Transendental diyalektik aklın çıkarımlarında etkin olan ve yanıltıcı mantıktır. Dolayısıyla da doğrunun mantığı olarak ele alınamaz.⁵⁶ Doğruya ilişkin mantık ise elbette analitik bölümü oluşturacaktır. Bu bağlamda anlama yetisi ve yargıgücü yetisinin kendi kanonları, kuralları vardır ve bu kurallar doğrultusunda işlerler.

Buradaki ayrımın altında yatan sebep yargıgücü yetisine eğilerek anlama yetisinin nasıl kullanıldığına işaret etmektir. Çünkü anlama yetisi kuralları barındırırken yargıgücü yetisi de empirik verileri bu kurallar altına getirerek sınıflandıran ve bu kuralları empirik verilere uygulayan yetidir. Ancak burada Kant ilgi çekici bir tespitte bulunarak yargıgücü yetisinin özel bir yetenek olduğunu ve öğretilemeyeceğini, ancak pratikle kazanılabileceğini söyler.⁵⁷ Önemli Kant düşünürlerinden Allison yargıgücü yetisinin işleyişini satranç oynamaya benzetir: Satrançta da oyunun kendi kuralları vardır; ancak yalnızca kuralları bilmek oyunu oynamak için yeterli değildir. Oyunun amacının da bilinmesi gerekir. Çünkü kurallar doğrultusunda yapılmış bir hamle oyunun amacına hizmet etmeyen, dolayısıyla da kötü bir hamle olabilir. Oyunu iyi oynayabilmek için pratik yapmak, örnekleri incelemek önemlidir. Ne var ki örnekleri incelemek geliştirici olmakla birlikte oyundaki başarıyı doğrudan etkileyen bir etmen olamaz, örneklerin içinde yer alan stratejik ilkeleri özümsemek ve farklı durumlarda bu ilkeleri/hamleleri değerlendirebilmek gerekir. Dolayısıyla yargıgücü için tüm kuralları ve örnekleri

⁵⁵ SAE, A131/ B169.

⁵⁶ A.g.e., A131/ B170.

⁵⁷ A133/B172'nin dipnotunda aptallığı da bu yeteneğin yokluğu olarak tanımlar.

bilmek, uygulayabilmek kâfi gelmez oyunun kazanılmasını, sonuca ulaşılmasını sağlayacak durum değerlendirmelerinin de yapılabilmesi gerekir.⁵⁸

Yargıgücü yetisinin transendental öğretisi iki bölüm olarak karşımıza çıkar. Bu bölümlerden ilki şematizm bölümüdür ve “saf anlama yetisi kavramlarının kullanımının yegâne olanağını sağlayan **duyusal koşulu**” ele alır. İkinci bölümde ise “bu koşullar altında saf anlama yetisi kavramlarından *a priori* ortaya çıkan ve tüm diğer bilmeler için *a priori* temelde yatan sentetik yargıları, yani saf anlama yetisinin ilkeleri” yer alır.⁵⁹

Şematizm bölümünün temel meselesi ise bir nesneyi bir kavramın altına getirmek, nesnenin temsili ile kavram arasındaki homojenliği tesis etmektir. Kant için bir tarafta anlama yetisinin saf kavramları, diğer yanda ise tezahürler durmaktadır ve bu ikisi arasında bir bağlantı kurulması gereklidir. Bu bağlantı hiçbir şekilde duyusallık aracılığıyla kurulamaz çünkü duyusallık kategorilerin divanı değildir; duyular aracılığıyla nedensellik kategorisine ulaşmak mümkün değildir.⁶⁰ Gözkân, Kant felsefesinde hayalgücünün rolüne değinirken bu durumu şu cümlelerle ifade etmiştir:

(...) [B]irbirinden tamamen farklı bu iki yetinin *a priori* zeminleri ve unsurları itibarıyla aralarında hiçbir ortaklık bulunmaz; yani anlama yetisinin saf kavramlarında duyusal hiçbir yan olmadığı gibi, hissetme yetisinin *a priori* formlarında da düşünmeyle ilgili *kavramsal* hiçbir şey yoktur. (B 177) Bu durumda, genelde düşüncenin hissetmeyle bağlantısı için, anlama yetisini hissetme yetisine (ve tersi) bağlayan aracı bir yetiye ihtiyaç olmaktadır.⁶¹

Bu, transendental felsefenin, anlama yetisinin kavramları ve duyusallığın alıcılığına bir veri olarak gelen tezahürler arasında bir köprüye ihtiyaç duyması anlamına gelir.

Şimdi açıktır ki bir yanda kategori ile diğer yanda tezahür ile türdeşlik içinde [homojen] durması gereken ve birincinin ikinci üzerine uygulanmasını olanaklı kılan *üçüncü bir şey olmalıdır*. Bu aracı temsil saf (empirik herhangi bir şey barındırmayan) ve gene de bir yandan intellektüel (*intellektuell*) diğer yandan duyusal olmalıdır. Böyle bir temsil transendental şemadır.⁶²

⁵⁸ Allison, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven, s. 205-207.

⁵⁹ SAE, A136/ B175.

⁶⁰ A.g.e., A138/ B177.

⁶¹ Gözkân, H.B. (2018). *Kant'ın Şemsiyesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 53.

⁶² SAE, A138/ B177. İtaliye vurgu bana ait. Daha sonra değinileceği gibi, Heidegger'in Kant okumasında da şemaların hayalgücü tarafından üretilmesi hayalgücünün hem duyusallık hem anlama yetisi ile ilişki kurabilmesinin bir sonucudur.

Kant'ın burada transendental şemayı aracı, bağlayıcı “üçüncü bir şey” olarak konumlandırması gerçekten de önemlidir. Çünkü şema daima hayalgücünün bir ürünüdür.⁶³ Şema ayrıca transendental zaman-belirlenimidir (*Zeitbestimmung*), evrensel olduğu ve *a priori* bir kurala dayandığı sürece kategorilerle; ayrışmamış çeşitliliğin empirik temsilleri zamanı taşıdığı için de tezahürlerle özdeşir.⁶⁴

“Görülerin belirli genel bir kavram doğrultusunda belirlenmesi” hayalgücünün şemasının işidir.⁶⁵ Bir köpek imgesinin köpek olarak somutlanması (*in concreto*) hayalgücünün şeması tarafından gerçekleştirilir, köpek şeması ile algıladığımız şey birebir bir köpeğe denk düşmez ama bütün köpekler için geçerlidir. Kant'a göre şematizm “insan ruhunun derinliklerinde saklı bir sanattır.”⁶⁶

Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*'te şemayı şu cümlelerle açıklar:

Mekânda ve zamanda üretmek –işte şemanın işlemi budur. (...) şema bir tanıma kuralına göndermez, bir üretim kuralına gönderir. (...) “Doğru bir çizgi bir noktadan ötekine en kısa yoldur” dediğimizde en kısa yol olmak bir yüklem gibi algılanıyor. Oysa bir yüklem değildir. Bu bir üretim kuralına, talimatına işaret eder. Bir sıfat ve (...) özellikle bir yüklem asla değildir. Bir ilişkidir. “‘En kısa’ zamanda ve mekânda bir çizgiyi doğru çizgi olarak çizmemi sağlayacak kuraldır. (...) Şematizm düşünerek verilen bir yargı değildir –belirleyen yargının bir boyutudur.”⁶⁷

Ancak Kant felsefesi söz konusu olduğunda tek bir kavram türünden söz etmek mümkün olmayacağı için tek bir şema grubundan bahsetmek de mümkün olmayacaktır. Krämer “Schematism, Imagination, and Pure Intuition” başlıklı çalışmasında şemaların “imge üretme koşulları” olduğunu söyleyerek üç farklı kavram üzerinden, bu kavramları takip ederek şematizmin nasıl işlediğine açıklık getirmeye çalışır. Krämer bu bağlamda (i) empirik kavramlar, (ii) matematik kavramlar ve (iii) saf aklın kavramları ya da kategorileri ele alır. Empirik kavramlar söz konusu olduğunda, Kant'ın kendi örneğinden hareketle köpek kavramında olduğu gibi tikel şeylerin ayırt edilebilmeleri söz konusudur. Burada genel ve tikel arasındaki karşılıklı ilişki söz konusudur. Tek tek köpeklerden köpek kavramı

⁶³ SAE, A140/ B179.

⁶⁴ Bu bölüm Heidegger'in *Saf Aklın Eleştirisi*'nde odaklandığı noktalarından biridir. Heidegger kategorilerin de “saf kavramlar” olarak zorunlu bir biçimde zamanla bağlantılı olduklarının göstermek ister. Bu doğrultuda Kant'ın kavramların üretilmesinde şematizmin rolünden bahsederken şemanın kendisinin her zaman ve yalnızca hayalgücünün bir ürünü olduğunu söylemesine vurgu yapar. Bkz. Heidegger, M. (1997b). s. 72-77.

⁶⁵ SAE, A141/ B180.

⁶⁶ A.g.e., A141/ B181.

⁶⁷ Deleuze, G. (2007). s. 101-104.

üretilemeyeceği gibi köpek kavramının da tek bir köpekle birebir örtüşmesi mümkün değildir. “Empirik kavramların şemaları, gerçek duyusal etkilerde örnekleme aracılığıyla genel kavramları görselleştirmeyi mümkün kılar.”⁶⁸ Matematiksel kavramların şematizmi ise grafik bir yapılandırma olarak ele alınabilir. Örneğin bir üçgen kavramından bir üçgen çizmek. Üçgen kavramı empirik bir kavram değildir. Dolayısıyla empirik dünyada bir üçgenle karşılaşmak ancak üçgen kavramı uygulanarak imgeleştirme yoluyla mümkün hale gelir. Bu grafik yapılandırma ise kavramın kuralları takip edilerek, bu kurallar doğrultusunda mümkündür. Üçüncü türden olan kategorilerin şematizmi ise “Zaman-belirlenimleri” başlığında daha da açıklık kazanacağı üzere zamansallıkla ilişki içerisinde gerçekleşir. “Kısaca zamansallık şematize etmenin ‘ana toprağını’ oluşturur.”⁶⁹ Ancak empirik ve matematik kavramlar için de iç duyunun formu olan zaman olmaksızın şemalaştırılmanın mümkün olmadığını vurgulamakta fayda var. Gerek fiziksel, gerek zihinsel imgeler haline dönüştürülsün her iki kavram türünün de şemalaştırılması için zamana ihtiyaç olduğu açıktır. Çünkü zaman içgörünün formu olmakla tüm insan faaliyetlerinde mevcut olan bir formdur.

Şematizm bölümü bu tez çalışması için büyük önem arz etmektedir; çünkü şemalar aynı zamanda hayalgücü yetisinin bağımsız bir yeti olması gerektiğini, dolayısıyla ne duyusallık ne anlama yetisi çatısı altında işleyen ama hem duyusallık hem anlama yetisi ile ilişki kurabilen ve her iki yeti için de sentez gerçekleştirebilen bir yeti olarak konumlanması gerektiğine de işaret eder. Bu bağlamda takip eden başlıklar bu duruma açıklık getirmeye çalışacaktır.

3.2.1.1 Şema ve monogram, imge

Şema hayalgücünün ürünüdür ancak yine hayalgücünün ürünleri olarak tanımlanan bir resim ya da imgeyle karıştırılmamalıdır. Resim ya da imge belirli bir şeye ait, ya da belirli bir şey, dolayısıyla deneyim nesnesi olarak karşımıza çıkan bir resim ya da imgedir. Nesne olarak bir karşılığı olabileceği gibi sadece zihinsel temsiller olarak değerlendirilebilirler. Her durumda tikel bir öge ile karşı karşıya olmak söz konusudur. Şema ise tersine tikel bir görüden ayrılmalıdır.

⁶⁸ Krämer S. (2018). Schematism, Imagination, and Pure Intuition, *Image, Imagination, and Cognition*, Ed. Christoph Lüthy, Claudia Swan, Paul Bakker, Claus Zittel, Brill Publishing, Leiden, s. 308-309.

⁶⁹ *A.g.e.*, s. 310.

Şemanın, -her ne kadar imge de hayalgücünün bir ürünü olsa da- imgeden ayrılması gerekir.⁷⁰ Bir şema, Kant'ın da örnek verdiği üzere örneğin bir üçgen şeması bir imge değildir. 5 sayısının imgesi ile şeması birbirinden ayrıdır, şema uzaysal değildir, düşünce dışında bir varlığı yoktur. Şema “hayalgücünün sentezinin bir kuralına” işaret eder. İmge, Kant'ın empirik olarak adlandırdığı hayalgücünün⁷¹ üretimi iken, şema saf, *a priori* hayalgücünün üretimidir. Şemalar aracılığıyla imgeler mümkün hale gelir ancak burada da kavramla bağlantı içinde olmalıdır.⁷²

Şemanın yapısını daha iyi kavramak için üzerinde durulması gereken unsurlardan biri de monogramlardır. Her ne kadar monogram, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sık karşılaşılan bir kavram olmasa da şema ile ilişkileri şematizm bölümünün daha kolay kavranmasına yardımcı olabilir. Kant şematik bir temsilin “*a priori* hayalgücünün bir monogramı” olduğunu dile getirir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde monogram sözcüğünün ilk kez geçtiği yer, şematizm bölümünde Kant'ın imge ve şema arasında ayırım yaptığı paragraftır.⁷³ Burada Kant şema-monogram-imge ayırımını şöyle dile getirir:

(...) imge üretici⁷⁴ hayalgücünün empirik yetisinin bir ürünüdür ve duysal kavramların (uzaydaki figürler gibi) **şeması**, saf *a priori* hayalgücü yetisinin bir ürünü ve deyim yerindeyse bir monogramdır ki imgeler ilkin bunun yoluyla ve buna göre olanaklı olurlar. Ama bu imgeler kavram ile her zaman imledikleri şema aracılığıyla bağlanmalıdırlar ve kendilerinde onunla tam bir çakışma durumunda değildirler. Öte yandan, bir saf anlama yetisi kavramının şeması hiçbir imge içerisine getirilemeyecek bir şeydir; tersine, yalnızca saf sentezdir ki, genel olarak kavramlar ile uyum içerisinde olan bir birliğin kuralına göre kategori tarafından ifade edilir/açıklanır ve hayalgücü yetisinin transendental bir ürünüdür. Bu ürün genelde iç duyunun belirlenimini, [iç duyunun] formunun (zaman) koşullarına göre tüm temsiller açısından ilgilendirir, ama ancak bu temsiller *Apperzeption*'un birliğine uygun olarak bir kavramda *a priori* bağlanabilecek oldukları sürece.⁷⁵

Bu paragraf hem şema-monogram-imge ayırımının altını çizmek açısından hem de şemanın bir önceki başlıkta belirtilen ikili doğasına işaret etmesi bakımından önemlidir. Ek olarak, Kant, “Transendental Diyalektik”in ikinci kitabının üçüncü

⁷⁰ SAE, A140/ B179.

⁷¹ Kant A141/ B181'de imgenin üretici hayalgücünün üretimi olduğunu dile getirir. Ancak burada bir tapaj hatası olduğu ve üretici değil yeniden üretici hayalgücü olması gerektiği tartışılmaktadır.

⁷² SAE, A142/ B181.

⁷³ Şema ve monogram arketonik bölümünde de geçer. Bu bölümde Kant monogramı bir tür “ana hat”, “kroki” olarak tanımlar. Bkz. A833/B861.

⁷⁴ Yukarıda da belirtildiği gibi burada “üretici” olarak belirtilen hayalgücü yetisinin “yeniden üretici” olması gerektiği ve bir yazım hatası olduğu konusunda Kant çalışan akademisyenler arasında bir mütabakat var.

⁷⁵ SAE, A142/ B181.

bölümünde, “Saf Aklın İdeali” kısmında, Platon’daki gibi “yaratıcı bir güçleri olmayan” ancak düzenleyici ilkeler olarak pratik güce sahip olan aklın ideallerinden bahsederken hayalgücü ve monogramı yeniden gündeme getirerek saf aklın idealinin kök-imesi (*Urbilde*) ile hayalgücünün üretimlerini karşılaştıran şu cümleleri kurar:

Aklın her zaman belirli kavramlar üzerine dayanması ve davranışlarımızda olduğu gibi yargılarımızda da bir kural ve kök-imege olarak hizmet etmesi gereken ideali açısından durum budur. Hayalgücünün hiç kimse tarafından açıklanamayan ve anlaşılır bir kavramı verilemeyen yaratıları açısından durum bütünüyle başka türdür. Bunlar bir bakıma salt birer *monogram*dırlar ki saptanabilir *hiçbir kural tarafından belirlenmemiş* bir küme gibi dururlar, belirli bir imgeyi olmaktan çok değişik deneyimler ortasında boşlukta asılı bir taslak oluştururlar –tıpkı ressamın ve fizyognomistlerin kafalarında taşıdıklarını ileri sürdükleri ve ürünlerinin ya da giderek yargılarının iletilmesi olanaksız gölgemsi bir imgesi olması gereken bir şey gibi. Bu tür temsiller, gerçi uygun olmasa da duyusalığın idealleri olarak adlandırılırlar, çünkü olanaklı empirik sezgilerin erişilebilir olmayan modelleri olmaları gerekir ve gene de açıklanabilir ve sınanabilir hiçbir kural vermezler.⁷⁶

Allison, Kant’ın şema, imge ve monogram arasında yaptığı ayrımın nedenini imgelerin belirlenmiş, sabit yapıları nedeniyle içsel olarak tikel şeyler olduğunu söyleyerek açıklar. Allison’a göre bu durum Kant’ın şematizmde matematik ve empirik kavramların imgeden çok şemalara dayandırma konusundaki ısrarının nedenidir. Çünkü örneğin matematikte, hiçbir üçgen imgesi, tüm üçgenler için geçerli olacak üçgen kavramına karşılık gelmeyecektir. Dolayısıyla belirli bir figürün üçgen olup olmadığı konusunda yargıda bulunabilmek için yalnızca kavrama değil, bu kavramın şemasına da ihtiyaç olacaktır.⁷⁷ Ancak, durum empirik şemalar için biraz daha karmaşık görünmektedir. Nitekim bir üçgenin belirlenmesine yarayan kural ile bir köpeğin belirlenmesine ilişkin kural, empirik olarak köpek çeşitliliği de düşünülerek ele alınacak olursa daha açık olabilir. “Muhtemelen, bunun sebebi matematik kavramların sınırlı bir sayıda (*a priori* olarak belirlenebilir) olası biçime sahipken, empirik kavramlar söz konusu olduğunda çeşitli mümkün örnekleme biçimleri (örneğin, köpek türleri) belirsizdir. Ve bu da şemaların *a priori* olduğu kadar sıradan empirik kavramlar için de gerekli olduğuna işaret eder.”⁷⁸

Matematik kavramlar ile empirik kavramlar arasındaki bu ayrıma Paton da işaret eder. Matematik kavramlar için şematizm daha kolay anlaşılır görünmektedir.

⁷⁶ A.g.e., A570/ B598. İtalik vurgu bana ait.

⁷⁷ Allison, H. (2004). s. 208.

⁷⁸ A.g.e., s. 209.

Nitekim Paton da “üçgenlik” kavramını ele alarak başlar ve incelemesinde kavram, şema ve imge arasındaki ayrıma göndermede bulunur. Üçgenlik, değerlendirildiğinde üç ayrımla karşılaşılır: (1) üçgenlik kavramının kendisi –kavram olarak tüm üçgenler için ortak olacaktır; (2) tikel bir üçgenin imgesi ve son olarak da (3) üçgen şeması – ki şema imgeyi oluşturmaya yarayan kuralı verir.⁷⁹ Burada da açıktır ki imgenin varlığı şemaya bağlıdır. Şemanın buradaki konumu ise kavram ve tikel imge arasında, evrensel ile tikel arasında dolayımı gerçekleştirmektir. “Hayalgücünde *a priori* olarak üçgeni nasıl inşa edeceğimizi bildiğimizde, üçgenliğin ne olduğunu biliriz.”⁸⁰ Empirik kavramlar için ise bizim o kavramın imgesini üretmemiz empirik deneyimimize bağlıdır. Bir köpeğin imgesini deneyime dayanarak ürettiğimizde bir köpeğin ne olduğunu biliriz. Tıpkı matematik kavramların imgesinde olduğu gibi imge olarak köpek ile evrensel bir kavram olarak köpek arasında hiçbir zaman birbiri ile örtüşemeyecek olan bir mesafe vardır. Ne var ki burada, Paton’ın da dile getirdiği ve çokça tartışılan şu soruyu gündeme gelir: Kavram ile şemayı birbirinden ayıran nedir? Bu soru, şematizm bölümünü kavramanın zorluklarından birini oluşturur ve Kant bu meseleye yeteri kadar açıklık getirmediği için kesin bir yargıya varmak da mümkün görünmemektedir. Ancak burada kategorilerin ve kavramların üretken olmayan, durağan, sabit, boş bir yapıya sahip oldukları, bu yapıyı deyim yerindeyse hareketlendirmenin ve uygulanabilir kılmanın ise şemalar üzerinden hayalgücü ile gerçekleştiği öne sürülebilir.

Kant A141, B180-181 numaralı paragraflarda şematizmi insan ruhunun derinliklerinde saklı bir sanat olarak değerlendirmişti. Buradaki yaklaşımı şematizmi açıklamaya çalışmak yerine açıklama için fazlasıyla belirsiz, bilinmeyen bir “sanat” olarak bırakmaktır. Bu bilinemezlik Kant yorumcularının da şematizmin kaynağının bilinemeyeceği konusunda bir eğilim sergilemelerine neden olur. Örneğin Strawson:

[Hayalgücünün] mekanizmasının tam olarak nasıl işleyeceği çok açık değildir... Ancak bu noktanın belirsizliği [Kant’ın kendisinin de bizzat vurguladığı] bir şeydir... Böylece Kant şematizmin “insan ruhunun derinliklerinde saklı bir sanat...” olduğunu söyler. [Hayalgücü]

⁷⁹ Paton, H.J. (1936b), Cilt II, s. 33.

⁸⁰ A.g.e., s. 34.

ruhun gizlenmiş bir sanattır, büyülü bir yeti, hiçbir zaman tamamıyla anlayamayacağımız bir şeydir.⁸¹

Şematizm insan ruhunda saklı, bilinmeyen bir sanat olarak tanımlansa da şematizmin iç duyunun formu olan zaman ile ilişkisi *Saf Aklın Eleştirisi*'nde oldukça açıktır. Kant şemaları zaman-belirlenimleri olarak ele alır –ki zaman-belirlenimlerinin kategorilere karşılık geldiğinin de belirtilmesi gerekir. Takip eden başlıkta, kategoriler ve şemalar arasındaki ilişki ele alınacaktır.

3.2.1.2 Zaman-belirlenimleri, şemalar, kategoriler

Şemaların kategorilerin deneyime uygulanmasının imkân koşulu olduğu göz önüne alındığında karşılaşılan soru bu imkânın hangi zeminde gerçekleştiğidir. Kategoriler anlama yetisinin “boş” biçimleridir ve bunlar aracılığıyla herhangi bir nesne belirlenebilir ya da bilinebilir değildir. Deyim yerindeyse kategorilerin bu bağlamda bir dolayım ihtiyacı vardır. Bu dolayım ise ancak duyusallık alıcılık faaliyetini gerçekleştirdiğinde mümkün olur. “Bizim için kategoriler, zaman formu altında verilen *insan görüşü* ile birleşmelidir. Ancak zamanın şartlarına tercüme edildiğinde kategorilerin bir anlamı olduğu söylenebilir; (...) Zamanın şartlarına tercüme edildikçe artık *saf* kategoriler değil, *şematize edilmiş* kategorilerdir. Şematize edildiklerinde saf sentezin kavramları olurlar.”⁸² Paton, ayrıca, Kant’ın transendental felsefesinin anlama yetisinin kategorilerini deneyimden herhangi bir şey almadan kurmak zorunda olması nedeniyle kategoriler ve görü arasında herhangi bir bağlantı olmaması zorunluluğu üzerinden, her ikisini bağlayan bir öge olarak zaman olmaksızın transendental mantıktan bahsedilemeyeceğini ileri sürer.⁸³

Çünkü zaman iç duyunun formu olmakla daha önce de birçok kez altı çizildiği gibi uzay formuna üstündür ve yine iç duyunun formu olması hasebi ile her tür duyusallıkla ve tüm düşünce ögeleri ile bağlantılıdır. Paton’un transendental mantığın zaman olmaksızın mümkün olamayacağını ileri sürmesinin altında yatan neden ise düşünme edimi üzerinden daha açık hale gelir çünkü transendental mantık düşünmenin imkân koşulunu oluşturur. “Düşünmenin uzaya ve uzaydakine, zamana tabi olmayan bir erişimi olamayacağına göre, düşünme ve hissetme arasındaki bağ

⁸¹ Aktaran Materne. S. (2014). Kant and the Art of Schematism. *Kantian Review*. Cambridge Journals, 19:181-205. doi:10.1017/S1369415414000016, s. 181-182; Strawson, P. F. (1974). *Imagination and Perception, Freedom and Resentment and Other Essays*, New York: Harper & Row, s. 47.

⁸² Paton, H.J. (1936a). Cilt I, s. 260.

⁸³ *A.g.e.*, s. 261.

ancak zaman üzerinden kurulabilir.”⁸⁴ Bu aynı zamanda kategorilerin düşünme ile dolayısıyla da iç duyu ile ve kaçınılmaz olarak onun formu zamanla ilgili olmasıdır.⁸⁵

Ne var ki buradaki zaman artık yalnızca duyusallığın saf formu olan zaman değil, duyusallığın ayrışmamış çeşitliliği olan zamandır demek yanlış olmayacaktır. Kant’ın *Kritik*’teki metni olduğu gibi ele alınırsa karşımıza aşağıdaki tablo çıkacaktır ki bu tablo kategoriler ve zaman belirlenimleri olan şemalar arasındaki bağlantıyı göstermede işlevsel olabilir.

Kategoriler		Şemalar	
Nicelik	Birlik*	Sayısal	Zaman-dizisi (<i>Zeitreihe</i>)
	Çokluk*		
	Tümlük*		
Nitelik	Gerçeklik (<i>Realität</i>): (Zamanda) bir varlık	Zaman-içerik (<i>Zeithalt</i>)	
	Olumsuzlama (<i>Negation</i>): (Zamanda) var olmama, yokluk		
	Sınırlama*		
İlişki	Kalıcılık (<i>Substanz</i>): Zamanda olgusal olanın kalıcılığı	Zaman-sırası/düzeni (<i>Zeitordnung</i>)	
	Neden-sonuç (<i>Ursache und Kausalität</i>): Ayrışmamış çeşitliliğin zamanda art ardılığı		
	Topluluk (<i>Gemeinschaft</i>): Eşzamanlılık		
Modalite	Olanak (<i>Möglichkeit</i>): Temsillerin herhangi bir zamanda belirlenimi	Zaman-kapsamlılığı (<i>Zeitbegriff</i>)	
	Fiilen Var Olmak (<i>Wirklichkeit</i>): Belirli bir zamanda var olmak		

⁸⁴ Kovanlıkaya, A. (2014). Tezahürleri Sahiden Bilebilir miyiz? *Kant Özel Sayısı, Felsefi Düşün*, Sayı: 3, 35-54, s. 43.

⁸⁵ Kuehn, M. (2017). *Immanuel Kant*, Çev. Bülent O. Doğan, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, s. 241.

* Orijinal metinde doğrudan zamansal tanımlamaları olmadığı için boş bırakılmıştır. Nicelik ve nitelik kategorilerinde, ilişki ve modalite kategorilerinde olduğu gibi her bir kategoriye ayrı bir zaman-belirlenimi tanımlanmamış olması Paton’ın da dikkat çektiği bir durumdur. Elbette bu bir hata ya da eksiklik, veyahut bir bulanıklık olarak ele alınabilir. Netice itibarıyla özellikle de nicelik kategorisinde Kant’ın yalnızca “sayı”dan bahsetmesinin nasıl değerlendirilebileceğine dair *SAE*’de yeterli nüve yoktur. Burada Paton’un yorumu herhangi bir nesnenin bilinmesinde (bunu kavranma olarak değerlendirebiliriz) tüm kategorilerin birlikte etkin olduğu ancak bilgi söz konusu olduğunda karmaşık ve her bir kategori grubuna ilişkin farklı sentezleri içeren bir sentezden bahsedilebileceği yönündedir. Örneğin, herhangi bir nesnenin sayısallığından, yani niceliğinden o nesnenin varolması da ele alınmadan bahsedilemez. Dolayısıyla nicelik söz konusu olduğunda Kant’ın yalnızca tek bir şemadan, sayıdan bahsetmesi, her üç kategorinin de bir nesnenin sayısallığında ya da ölçüsünde birlikte oldukları anlamında gelebilir. (Bkz. Paton, H.J., (1936b), *Kant’s Metaphysics of Experience*, Cilt II, George Allen & Unwin Ltd., Londra, s. 63-64). Ancak bu yaklaşım şu soruyu gündeme getirebilir: Bu açıklama tüm kategori grupları için geçerli olabilecek bir değerlendirme iken neden nicelik kategori grubunda tek bir şema sunulup özellikle ilişki ve modalitede tek tek tüm kategoriler değerlendirilmiştir?

Zorunluluk (Notwendigkeit): Bir nesnenin tüm zamanlarda var oluşu	
--	--

Kovanlıkaya transendental zaman belirlenimlerinin yani şemaları “kalıp” kelimesi ile karşılar. Şemalar duysal malzemenin döküldüğü, anlama yetisinin değil hayalgücünün saf kalıplarıdır. Böylece duysallık zaman üzerinden işlerken kategorilerin içeriklerini oluşturmaları hasebi ile de anlama yetisi ile ilişkilendirirler.⁸⁶

Transendental bir zaman-belirleniminin kategoriyle homojen olduğu kadar evrensel ve *a priori* bir kurala dayandığı söylenebilir. Onun evrenselliği, tüm nesnelere ait olduğu için ihtimaldir ki kategorilerin tam evrenselliğidir; çünkü insan deneyiminin tüm nesnelere zamandır. Transendental zaman-belirlenimi aynı zamanda tezahürlerle de homojendir; ya da her empirik görü zamanda gerçekleştiği ve zaman boyunca kaldığı için nesnelere empirik görüleriyle.⁸⁷

Yukarıda şematizmin zamanın ayrışmamış çeşitliliği ile gerçekleştirildiği öne sürülmüştü. Bu sav duysallık düzeyinde bir sentezi gerekli kılar. Bu da sentezi gerçekleştiren yetinin anlama yetisi olmamasını gerektirir; çünkü daha önce de ileri sürüldüğü gibi anlama yetisinin doğrudan duysallığın verileri üzerinde –deyim yerindeyse– müdahalede bulunması transendental felsefenin ortaya koymaya çalıştığı tablo ile çelişiktir. Bu durum Kritik’in A basımında hayalgücünün transendental sentezi, özel olarak da üçlü sentezde ayrışmanın sentezi olarak karşılığını bulmuştu. Daha önce değinildiği gibi bu sentez, kategorilerle bağlanmadan önce ayrışmamış çeşitlilik düzeyinde gerçekleşebilen bir sentezdir. Yine bu nedenle şematizm bölümünde *üçüncü* bir öge ihtiyacı gündeme gelir. (Takip eden bölümde bu ihtiyaç derinlemesine incelenmeye çalışılacaktır.)

Yine, Kant, B basımında, hayalgücünü anlama yetisinin bir alt yetisi olarak konumlandırmış olsa da görü düzeyinde bir sentez ihtiyacını transendental bir sentez türü olan figüratif sentez tanımı ile ortaya koymuştu.⁸⁸ Böylesi bir gerekliliğin kaçınılmaz olduğu açık olsa da bu sentezin divanının hangi yeti olacağı tartışmalıdır. Birinci basım bu yeti için doğrudan hayalgücünü işaret ederken ikinci basım ise anlama yetisi çatısı altında işleyen hayalgücüne başvuracaktır.

⁸⁶ Kovanlıkaya, A. (2014). s. 44.

⁸⁷ Paton, H.J. (1936), Cilt II, s. 29-30.

⁸⁸ Bkz. SAE, B150-B151.

Şema kategorilerin deneyime uygulanma kuralını sağlar; aynı zamanda duyusallığın bize sunduklarını anlama yetisi sınırları içinde tutması itibarı ile sınırlandırıcı bir özelliğe de sahiptir. Bu özelliği ile şema deneyimin öğelerinin kendi dışlarına çıkmalarının önüne de geçmiş olur.⁸⁹ Kendileri birer “zaman-belirlemeleri” olan şemalar böylece deneyimin dışına çıkabilme ihtimalini sınırlayarak “somutlama” imkânının kuralı/zeminidir. Burada hayalgücünün anlama yetisi ile ilişkisi/işbirliği söz konusudur, sınırlandırmayı da böylece yapabilir görünür. Nitekim hayalgücünün ürünü olan şemalar olmadan kategoriler herhangi bir nesne (*Object*) temsil edemezler. Duyusallık kategorilerin deneyim haline dönüşebilmelerinin koşuludur. Böylece duyusallık “anlama yetisini gerçekleştirirken onu sınırlandırır da.”⁹⁰ Sınırlandırma Kant felsefesinin en önemli belirleyenlerinden biridir. Ancak bu sınırlandırmayı duyusallığın değil şemalar aracılığıyla hayalgücünün anlama yetisi ile ilişki içinde yaptığının altının çizilmesi bu tez çalışması açısından önemlidir. Duyusallık içeriği sağlar ve bu içeriğin somutlanabilmesi demek çerçevesinin çizilmesi demektir. Ne duyusallık, ne hayalgücü ne de anlama yetisi bunu tek başına yapabilecek araçlara sahip değildir. Bu nedenle, hayalgücünün bağımsız bir yeti olarak konumlandırılması yetiler arasındaki ilişkiyi tesis etme adına oldukça büyük öneme sahiptir.

Kant şematizmde hayalgücünün rolü ile ilgili şu cümleleri kurar:

Bütün bunlardan açıktır ki anlama yetisinin şematizmi⁹¹, hayalgücü yetisinin transendental sentezi yoluyla, iç duyuda görünün tüm ayrışmamış çeşitliliğinin birliğinden ve böylece dolaylı olarak iç duyuya (bir alıcılık) karşılık düşen bir işlev olarak *Apperzeption*'un birliğinden başka bir şeye varmaz. Saf anlama yetisi kavramlarının şemaları böylece bu

⁸⁹ SAE, A146-147/ B186-187.

⁹⁰ A.g.e., A147/ B187.

⁹¹ Aslında burada “anlama yetisinin şematizmi” yerine “anlama yetisinin şematize edilmesi” tamlaması, daha yerinde görünüyor. Nitekim Kant şematizm kelimesini kategorilerin hayalgücü yetisi tarafından şematize edilmesi ve böylece deneyime uygun hale getirmesi bağlamında kullanıyor görünmektedir.

Karşılaştırma adına metnin Almancası şöyledir: “*Hieraus erhellt nun, daß der Schematismus des Verstandes durch die transzendente Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anderes, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne, und so indirekt auf die Einheit der Apperzeption, als Funktion, welche dem inneren Sinn (einer Rezeptivität) korrespondiert, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem anderen, als einem möglichen empirischen Gebrauche (...)*”

kavramların nesnelere ile bir ilişki ve dolayısıyla bir *anlam* kazanmalarını sağlayan biricik gerçek koşullardır.⁹²

Bu paragraf şematizmin iç duyu ile bağlantısını görmek açısından da önemlidir; çünkü bir kez daha yinelemek gerekirse şematizm tam olarak duyusallığın (alıcılık) malzemesi ile anlama yetisinin kategorileri arasındaki ilişkinin tesisi ile ilgilidir. Burada bir kez daha Kant'ın ünlü cümlesini yankılanır: “İçerik olmaksızın düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın görümler kördür.”⁹³ Açıktır ki Kant dış duyunun formu olan uzayı hesaba katmadan iç duyu ile olan ilişkiye vurgu yapar. *Apperzeption*'un birliğinin iç duyu ile ilişkilendirilmesi ve duyusallığın ayrılmamış çeşitliliğinin iç duyunun formu olan zaman aracılığı ile birliğinden bahsetmek bu bağlamda da önemlidir.

Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* adlı kitabında zaman-belirlemeleri ve dedüksiyon ilişkisini incelerken Kant'ın zaman zaman deneyimin zamansallığı olmaksızın dedüksiyonun başarılı olamayacağını fark etmiş olduğundan ve dolayısıyla da birbirinden farklı dedüksiyon “taktik”leri denediğinden ve bazılarını bu doğrultuda oluşturmuş olduğundan bahseder.⁹⁴ Transendental felsefe açısından gerçekten de deneyim zamansallık olmaksızın kurulabilir değildir. Zaman, daha önce değinildiği gibi deneyimin *dolayımını* sağlayan, bu bağlamda da bilginin yalnızca tezahürler seviyesinde olmasını garanti altına alan formdur. Bu sayede insan kendisi dâhil olmak üzere hiçbir şeyi doğrudan –kendinde şey olarak– bilemez.

3.2.1.3 Heterojenliği homojen kılma işlevi olarak şemalar

Şematizm her ne kadar oldukça kısa bir bölüm olsa da daha önce değinildiği gibi anlama yetisinin kavramlarının görü nesnelere uygulanabilmesinin imkânı açısından oldukça büyük bir öneme sahiptir. Burada, bu çalışma açısından en önemli noktalardan biri ise birbiri ile türdeş olmayan, yani heterojen olan, anlama yetisi kavramları ile görü verilerinin türdeş, homojen hale getirilebilmesidir.⁹⁵ “Sorun, bağlantı kurulması gereken iki ögenin [tezahürler ve kategoriler] tamamıyla heterojen olmasıdır, ki bu durum bizatihi anlama yetisinin doğasından kaynaklanır; kavramlar arasından kategoriler, görü ile *doğrudan* hiçbir ilişkileri olmaması

⁹² *SAE*, A146/ B185.

⁹³ *A.g.e.*, A52/ B76.

⁹⁴ Guyer, P. (1987). s. 87-88.

⁹⁵ *SAE*, A137/ B176

hasebiyle münferittir.”⁹⁶ Kategorilerin, saf ya da empirik olsun, duyusallıkla doğrudan bağlantıları olmaması gereği açıktır. “Dolayısıyla kategoriler, altlarında toplanan duyuşal nesnelere homojen görünmediği gibi nesnelere onlar aracılığıyla verildiği görülerin hiçbirini [de] herhangi bir biçimde kategorilere karşılık gelmez.”⁹⁷

Kant, ölümünden yedi yıl önce, 1797 yılı (5 Kasım ve 11 Aralık arası) gibi geç bir tarihte yazdığı bir notta şematizm bölümünün anlaşılması çok zor ama bir o kadar da önemli bir bölüm olduğuna değinirken önemli bir not olarak zamanın görüsünün kategorilerle homojen olmadığına ancak zaman-belirleniminin, verili bir görüde temsillerin bir sentezde (*compositio*) birliğinin bu homojenliği sağlayabileceğine dikkat çeker.⁹⁸ Bu not aynı zamanda görü ve kategoriler arasındaki sınırların net olduğu ve bu netliğin transendental felsefe için korunması gerektiğine dair de bir gösterge niteliğindedir.

Peki, kavramsal düzeyde böylesi bir ayrıma transendental felsefe nasıl bir çözüm getirebilir sorusunun yanıtı “üçüncü şey” olarak tanımlanan, bu çalışma kapsamında daha önce de üzerinde durulmuş olan ve Kant tarafından daima hayalgücünün bir ürünü olarak tanımlanan şemadır. Şemalar bu anlamda hem intellektüel (*intellektuelle*, düşünme edimi ile ilgili) hem duyulur olmakla deyim yerindeyse bir arabulucu rolünü üstlenir. Ancak şemalara ilişkin bu yaklaşım şemaların kendilerinden ziyade hayalgücünün yapısı ile ilgilidir. Bu yapı tam da Kant’ın birinci basımda hayalgücüne verdiği konumu korumasını gerekli kılan bir yapıdır. Daha iyi açıklayabilmek için burada bir parantez açarak Heidegger’in Kant yorumuna değinmekte fayda var. Kant felsefesinde hayalgücünün rolü ve önemi üzerine oldukça ayrıntılı bir çalışma gerçekleştiren Heidegger hayalgücünün hem düşünce hem görü olduğunu ileri sürer ve bu düşüncesini ise hayalgücünün geçmişi temsil edebilme ve nesneyi yokluğunda görülebilmeye gücüne dayandırır. Heidegger’e göre bu durum hayalgücüne ikili bir karakter verir:

Öncelikle, hayalgücü yetisi görü karakterine sahiptir, birine vermek (*Sichgebens*), verili olmasını sağlamak (*Gebenlassens*). İkinci olarak, bu yeti şimdi olmadan, yani, nesnenin mevcudiyeti olmadan görü karakterine sahiptir. Buna karşın, görü için “nesnenin edimsel mevcudiyeti” oraya aittir (*SAE*, B74/ A50); onun mevcudiyeti sonlu görüye

⁹⁶ Allison, H. (2004). s. 213.

⁹⁷ Paton, H.J. (1936b). Cilt II, s. 26-27. Paton, herhangi bir karışıklığa mahal vermemek için buraya bir not düşerek “bir zamanda nesnelere oluşturmak için bir araya getirilmiş görülerin kategorilerle homojen” olduğuna değinir. Bu durum da duyusallık düzeyinde bir sentezi gerektirir.

⁹⁸ *Reflexionen*, 6359, 18:685.

aittir ve duygulanım/etkilenme anlamına gelir. Netice itibarıyla, hayalgücü yetisi *duygulanım/etkilenim* olmadan bir görüdür –o bir görüdür ama aynı zamanda bir *işlevdir*, bir başka deyişle ne yalnızca biri ne de diğeri ancak bir biçimde görü olduğu kadar düşünmedir de. Böylece hayalgücü yetisinin yapısının kaba bir açıklaması onun ikili karakterini açık hale getirir.⁹⁹

Heidegger'in ileri sürdüğü bu yaklaşımla daima hayalgücünün bir ürünü olan şemaların da benzer bir paralellikle hem saf, hem empirik kavramlara uygulanabilmesi, duyusallık ile anlama yetisi arasındaki bağlantının sağlanabilmesi açıklanabilir olur.

3.2.1.4 Şematizm ve transendental felsefe

Transendental felsefenin en baştan itibaren duyusallık ve anlama yetisi arasında bir ayırım yapması hayalgücü ve şematizmini gerekli kılar. Çünkü Kant kategoriler ve tezahürler arasına bir uçurum yerleştirir. Bu uçurum gerek idealizmi gerek empirizmi dışarıda bırakma çabasıdır. Ancak bu uçurum, iki yakanın birbiri ile bağlantısının kurulabilmesi için bir köprüyü de gerektirir. Bu durum ve bununla bağlantılı olarak şematizm bölümü, Kant felsefesinin merkezinde yer alan *sentetik a priori* kavramıyla da doğrudan ilişkilidir.¹⁰⁰ Kant'ın transendental estetik ve transendental analitik arasında yaptığı ayırımın kendi metafizik projesi için ne denli önemli olduğu açıktır ve bu ayırım bir birleştirmeyi gerekli kılar; nitekim sentez olmadan sentetik *a priori*'den bahsetmek mümkün değildir. Sentetik *a priori* yarguların imkânı ile metafiziğin imkânı birbirine bağlıdır. Bu da şematizmi tüm bulanıklıklarına ve “gizli bir sanat” olmasına karşın merkezi bir konuma taşır.

Deleuze'e göre yetilerin doğalarının birbirinden farklı olması Kant felsefesi için gerekli ama aynı zamanda da belirli sorunların ortaya çıkmasının nedenidir ve burada önemli noktalardan birini de şematizm oluşturur:

Duyusallık ve anlama yetisi doğa bakımından farklıdır; birisi görü yetisi, diğeri kavramlar yetisidir. Kant, burada yine, hem dogmatizme hem de empirizme karşıttır; bunların her ikisi de, farklı şekillerde olsa bile, basit bir derecede farklılığı kabul ederler (ya anlama yetisinde temel bulan bir açıklık farklılığı ya da duyusallıkta temel bulan bir canlılık farklılığı). Fakat bu durumda, edilgin duyusalığın etkin anlama yetisi ile nasıl uyuma girdiğini açıklamak için,

⁹⁹ Heidegger, M. (1997a). *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Indiana University Press, Indianapolis, s.189.

¹⁰⁰ De Boer, K. (2016). Categories versus Schemata: Kant's Two-Aspect Theory of Pure Concepts and his Critique of Wolffian Metaphysics, *Journal of the History of Philosophy*, 54(3), 441-468, s. 442.

Kant, kavramlara uygun olarak duyusallığın biçimlerine *a priori* biçimde uygulanabilir olan hayalgücünün sentez ve şematizmini yardıma çağırır. Fakat bu şekilde sorun yalnızca yer değiştirmiş olur; çünkü hayalgücü ve anlama yetisi doğaları bakımından farklıdır ve bu iki etkin yeti arasındaki uyum hiç de az “gizemli” değildir (aynı şekilde anlama yetisi ve akıl arasındaki uyum da).¹⁰¹

Deleuze, Kant’ın bu soruna “ortak duyu” (*sensus communis logicus*) ile çözüm getirmeye çalıştığını ileri sürer. Bu bağlamda aklın spekülâtif ilgisinde, anlama yetisi yöneticiliğinde bir ortak duyu, yetiler arasındaki uyumu sağlayacaktır. (Deleuze farklı ilgilere farklı yetilerin yönetici olacağını ve dolayısıyla buralarda farklı *sensus communis*’lerin olacağını da ekler. Ancak, Deleuze’e göre, burada da ortak duyu, *a priori* “bir olgu” olarak kabul edilmek zorunda görünmektedir.¹⁰²

Paton da bu sorunun farkında görünür. Paton’un çözüm önerisinde ise karşımıza yeni bir ayrım çıkar: Saf kategoriler ve şematize edilmiş kategoriler ayrımı. “Şematize edilmiş kategori, o şemanın kavramı olması anlamında, kendi içinde transendental şemayı barındırır. Dolayısıyla (...) şematize edilmiş neden-sonuç kategorisi, zamanda nedenlerin sonuçlarından önce geldiği *zorunlu art ardalık* kavramı olarak tanımlanabilir.”¹⁰³ Ancak bu ayrımda da saf kategoriler ve şematize edilmiş kategoriler arasında ilişkinin nasıl sağlandığına ilişkin bir sorun ortaya çıkmaktadır. Nitekim Paton bu ilişkinin nasıl kurulduğu konusunda açık bir tespitte bulunmaz.

“Kant and the Art of Schematism” başlıklı makalesinde Matherne, Kant’ın iki farklı şematizm türünden bahsettiğinin altını çizer: Saf duyulur kavramlar, örneğin matematiksel kavramlar ve sıradan empirik kavramlar, örneğin bir köpek kavramı.¹⁰⁴

Aslında, Kant kavramlar ve görümlerle ilgili temsillerin çeşitlerini heterojen terimlerle açıklar: Kavramlar dolayımli, evrensel temsiller iken görümler dolayısız (*immediate*), tikel temsillerdir [A320, B376-377]. Durum bu ise heterojenlik sorunu, bir kavramı bir görüme uyguladığımız saf duyulur ve empirik olanlar dâhil olmak üzere tüm yargılarda ortaya çıkacaktır.¹⁰⁵

Aslında şematizm bölümünün hemen öncesindeki kısa bölümden de açık olduğu gibi burada Kant’ın temel meselesi yargıgücüdür. Allison’un belirttiği üzere yargının

¹⁰¹ Deleuze, G. (1995). s. 619.

¹⁰² Deleuze, bu ilişki sorununun ilk iki *Kritik* ile çözülemeyeceğini, ancak üçüncü *Kritik*’in devreye girmesi ile bu soruna bir yanıt getirilebileceğini ileri sürer.

¹⁰³ Paton, H.J. (1936b). Cilt II, s. 32.

¹⁰⁴ *SAE*, A140-141, B179-180.

¹⁰⁵ Matherne, S. (2014). s. 187.

temel olarak anlama yetisi ile bağı açık olmasına rağmen yargıda bulunmak ile anlamanın birbirlerine denk iki eylem olmadığı da açıktır. Anlama yetisi kuralların yetisi iken yargı kurallar altına getirmekle ilgilidir. Ancak yargıda bulunmak, daha önce sözü edilen satranç örneğinde de görülebileceği gibi doğruluğun garantisini sunmaz.¹⁰⁶ Çünkü yargının alanı genel mantıktır ve genel mantık yanılısamaların oluşabilme zeminidir. Bu nedenle her epistemolojik nesne *doğrudan* bir doğruluk ya da yanlışlık değeri taşımaz. Anlama yetisi ile görü arasında doğrudan bir ilişkinin olduğu metafizik, Kant'ın mahkûm ettiği metafizik yaklaşımdır.

Anlama yetisi ve görüler arasından doğrudan bir ilişki olmaması nedeniyle de Kant transendental dedüksiyonun yanı sıra şematizme ihtiyaç duymuştur. Ancak şematizm bizi “zaman”la olan doğrudan bağı üzerinden iç duyu ve duyusallık alanında bir tür sentezin zorunluluğuna götürecektir. *Kritik*'in A ve B basımları arasındaki fark da düşünüldüğünde şematizmin dedüksiyonla ilişkisinin A basımında, hayalgücünün sentezi üzerinden daha açık olduğunu dile getirmek yanlış olmaz. Hayalgücünün bağımsız, üçüncü bir transendental yeti olarak konumlandırılması bu bağlamda da önemlidir. Çünkü böylece hayalgücünün sentezi hem ilişkiyi kuran öge olarak saf olacak hem de görü ve kategorilerle homojenliği sağlayacaktır.

Şematizm bölümü tüm zorluklarına rağmen bu çalışma için oldukça önemli bir bölümdür çünkü doğrudan doğruya hayalgücü ve sentez ile bağlantılıdır. Hayalgücü ve sentez ise, özellikle zamanın saf ayrışmamış çeşitliliğinin bir birlik içinde tutulması ile bağlantılı olarak *Apperzeption*'un birliği ile bağlantılıdır. Daha önce de değinildiği üzere, bu birlik olmaksızın bilginin imkânından bahsetmek mümkün değildir. “Bu, zamanın empirik ayrışmamış çeşitliliğinin tek bir zamanda birleştirilmesi ve böyle birleştirilen zamanın, zamansal olarak, tüm nesnelerin sahip olması gereken bağlantı yollarının belirli özelliklerini de sergilemek zorunda olmasını ima eder.”¹⁰⁷ Bu nedenle Kant'ın şematizm için söyledikleri önceki bölümlerde ortaya koyduğu ilkelerle de doğrudan doğruya bağlantı içindedir. Bu bağlantının dengede durmasını sağlayanın –üç bacaklı bir masa tasviri gibi– duyusallık, anlama yetisi ve hayalgücünün birlikte ve birbirinden bağımsız yapıları olduğunu öne sürmek bir gereklilik olarak ortaya çıkar.

¹⁰⁶ Allison, H.E. (2004). s. 205.

¹⁰⁷ Paton, H.J. (1936b). Cilt II, s. 40.

3.2.2 Şematizm, yargıgücü ve hayalgücü

Saf Aklın Eleştirisi'nde hayalgücünün yeri ve önemi değerlendirildiğinde şematizm bölümünü de kapsayan birinci kısım gerçekten de dikkat çekicidir. Bu kısım aynı zamanda epistemolojik anlamda bilginin zemini ve transendental metafiziğin de imkân koşulunu belirlemesi açısından büyük öneme sahiptir. Burada temel mesele bir yargıda bulunmanın nasıl mümkün olduğunun serimlenmesidir. Yargı söz konusu olduğunda ise hayalgücünün Kant'ın felsefesinde bağımsız bir yeti olarak varlığını koruması önemlidir. Bu önemi en fazla ön plana çıkaran bölüm ise yukarıda incelendiği gibi şematizm bölümüdür. Şematizm bölümü gerçekten de duyusallık ve anlama yetisi arasındaki ilişkinin nasıl sağlandığını göstermesi hasebiyle *Kritik*'in en merkezi bölümüdür. Çünkü bu bölüme kadar kategorilerin duyusallıkla olan ilişkileri bulanık kalmıştır.

Yine bu bölümde, anlama yetisinin ve genel olarak düşünmenin koşulu olan kategorilerin yargı türleri ile ilişkilerinin açığa çıkması, bunun zamanla ilişkisi, hayalgücünün bu ilişkiyi nasıl tesis ettiği ve bunun aynı zamanda transendental *Apperzeption* fiilinin içeriğini oluşturacak şekilde nasıl belirlediğine ilişkin tüm bağlantıların açığa çıkarılmaya çalışıldığı görülür.¹⁰⁸

Daha önce de değinildiği gibi şematizm bölümü aynı zamanda sentetik yargıların imkânına işaret eden bölümdür de. Hatırlanacağı üzere Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin girişinde analitik ve sentetik yargılar arasında bir ayırmda bulunarak sentetik yargılar için, yüklem zorunlu olarak öznedeki içerilmediği için, özne ve yüklemi birbirine bağlayacak üçüncü bir şeyin gerekli olduğunu dile getirmişti.¹⁰⁹ Şematizm bölümü, üçüncü şeyin ve bu sentezin nasıl gerçekleştiğinin de açıklık kazandığı bölümdür.¹¹⁰

“Şematizm bölümünde [Kant] detaylı bir biçimde kategorilerde o ana kadar belirsiz bırakılan öge ile yani her bir kategorinin içerdiği duyusallık koşulu ile ilgilenir.”¹¹¹

Bu, Kant'ın, birinci ana kesim olan “Transendental Analitik”in “Birinci Kitap: Kavramların Analitiği” ve “İkinci Kitap: İlkelerin Analitiği” bölümlerinde de görülebilir. “Kavramların Analitiği”nin birinci bölümü “Tüm Saf-Anlama Yetisi Kavramlarının Bulunuşu için İpucu” başlığıyla açılır. A70-B95'te konulan ipucu

¹⁰⁸ Bkz. Kovanlıkaya, A. (2014). s. 44.

¹⁰⁹ Bkz. A6-9/B11-13.

¹¹⁰ Banham, G. (2005). *Kant's Transcendental Imagination*, Palgrave Macmillan, New York, s.155.

¹¹¹ Paton, H.J. (1936). Cilt II, s. 67.

bölümünde yer alan yargı türleri ile başlayan tablo buradan kategorilere, kategorilerden ise şematizm aracılığıyla yargılara yeniden dönen bir dairesellik içerir. Dolayısıyla “İpucu” bölümünde yeteri kadar açık olmayan kategoriler ve yargılar tabloları arasındaki ilişki şematizm bölümünde şemaların işlevi ile daha açık hale gelir. Elbette bu ilişki basit değildir ancak yine de yargılardan kategorileri nasıl bulabiliyoruz sorusuna bir yanıt niteliğinde olabilir.

Bir üst seviyede tartışıldığında ise ikinci ana kesim, yani “Transendental Diyalektik”e kadar olan bölümün odak noktasının yargı ve özellikle de sentetik yargılar olduğu görülecektir. Yargı, temsilleri bağlayan ve temsiller arasındaki ilişki ile ilgili tespitte bulunulmasını sağlayan bir edimdir:

Böylece, birçok temsili, tek bir benin (*self*) *Apperzeption*’unda birleştirmenin salt imkânı onlar [temsiller] hakkında yargıda bulunmanın imkânını da garanti eder. Ancak yargılar yalnızca belirli bir sayıdaki formda yapılmalıdır ve yapılabilir de –ki bunlar yargısal yapının mantıksal tanımında ortaya çıkarılır ve aynı zamanda böylesi yargıların temsillere uyması için gerekli olan belirli kavramlarla ilişkilidir. Bu kavramlar kategorilerden başka bir şey değildir. Böylece, *Apperzeption*’un salt imkânı, tüm *Apperzeption*’un temsillerin birleşimini/kombinasyonunu ima ettiği ve herhangi bir temsilin belirli mantıksal formdaki yargıları uygulaması gerektiğine dair iki temel varsayımla kategorilerin nesnel geçerliliğini teminat altına alır.¹¹²

Yargı konusunun Kant için ne denli önemli olduğu açıktır. Kant’ın “İpucu” bölümünden başlayarak ortaya koyduğu güzergâhta yargı türlerinden kategorilere geçmesi de bu bağlamda dedüksiyon için bir hazırlık niteliğindedir. Dedüksiyon bölümü ise nasıl yargıda bulunulabildiğinin, zihnin farklı mekanizmalarının birlikte çalışmalarının, bu mekanizmalar arasında kurulan bağların topografik haritasının çıkarıldığı bölümdür. Dolayısıyla yargı konusu, transendental felsefe için – *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde önceki kritikleri de ilgilendiren bir biçimde daha da açık hale gelerek– merkezi önemdedir.

Ancak yargı şemalar olmadan, dolayısıyla hayalgücü olmadan mümkün değildir. Eğer hayalgücü yetisi, Kant’ın ikinci basımda yaptığı gibi anlama yetisinin bir alt yetisi olarak tanımlanırsa yargılar ve anlama yetisi arasında bir çakışmadan, doğrudan bir tekabüliyetten bahsetmek mümkün olurdu ki bu durumda yanlış olabilen yargılar (analitik olmayan yargılar) konusunda büyük bir soru işareti ortaya

¹¹² Guyer, P. (1987). s. 76.

çıkardı. Bu nedenle hayalgücünün, anlama yetisine bağlı bir yeti olmaktan ziyade hem duyusallık hem anlama yetisi ile çalışabilen, bu iki yetinin verilerini birbirine taşıyabilen bağımsız bir yeti olması neredeyse kaçınılmaz görünmektedir. Bu durum yargılardaki sentezin hayalgücünün sentezi ile ilgili olması tezini de destekler niteliktedir. Kant'ın yargıgücü yetisini öğretilmeyen ancak yalnızca uygulama ile edinilebilen ve geliştirilebilen “özel bir yetenek” olarak tanımlamasının nedeni de burada görülebilir.

Eğer genelinde anlama yetisi kurallar yetisi olarak görülecek olursa, o zaman yargı yetisi kurallar **altına alma** bir diğer deyişle bir şeyin verili bir kural (*usus datae legis*) altında durup durmadığını ayırt etme yetisidir. Genel mantık yargı yetisi için hiçbir kural kapsamaz, ne de kapsayabilir. (...) anlama yetisi kurallar yoluyla öğrenmeye ve donatılmaya yetenekli olsa da, yargı yetisi özel bir yetenektir ki, öğretilmez ama ancak uygulanabilir. Buna göre kendine özgü yanı sağduyu denilen şeydir ki, eksikliğini hiçbir okul gideremez (...).¹¹³

Dolayısıyla anlama yetisi tüm insanlarda aynı şekilde mevcut iken, yargıgücü yetisi tek tek bireylerde ve farklı şekillerde tezahür eder. Hatta hatırlanacağı gibi yargıgücünün yetersizliği, Kant için aptallık anlamına gelir (Kant, benzer bir biçimde *Antropoloji*'de de yargıgücünden (özellikle ince zekâ içeren yargıgücünden) yoksun olmanın aptallık olduğunu dile getirir¹¹⁴). Bilgi insanlara öğretilabilir, insanlar bilimlerin bilgisi ile donatılabilirken yargıgücü yetisi öğretilmez ve sonuçları garanti altına alınamaz.¹¹⁵

Tıpkı hayalgücünün ikili doğası gibi yargıgücünün de ikili bir rolü olduğundan söz etmek mümkündür. Kant'ın çalışmalarında genel olarak ve özellikle de birinci *Kritik*'te yargıgücünün rolü iki-tarafli ve merkezidir. Bir yandan yargıgücü kuralların altına koyma yetisi olarak karşımıza çıkarken diğer yandan ise (antropolojik) özgürlüğün ortaya çıkmasına olanak tanır. Böylece ilkinde bilmeye dair, bilişsel doğru ya da yanlıştan bahsedilebilirken ikincisinde ise iyi ve kötüden bahsedilebilir olur.¹¹⁶ Bu ayırım Kant'ın saf akıl ve pratik akıl arasında yaptığı ayırımı da destekler. *Yargıgücünün Eleştirisi* ve estetik yargılar da dikkate alındığında yargı her üç kritiği birbirine bağlayan konulardan biri olarak konumlanır.

¹¹³ SAE, A133/ B172.

¹¹⁴ *Antropoloji*, 7:204, s. 311.

¹¹⁵ SAE, B173 dipnot.

¹¹⁶ Rundell, J. (2016). Creativity and judgement: Kant on reason and imagination, *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, Ed. Gillian Robinson, John Rundell, Routledge, Londra, s. 89. *Yargıgücünün Eleştirisi* ile bu ayırımı üçe çıkarmak ve estetik yargıları da eklemek gerekir.

Ancak burada yakından incelenmeye çalışılan birinci *Kritik* bağlamında yargıgücünün yukarıda sözü edilen özellikleri onun anlama yetisi ile duyusallık arasında kurulan bağda ön plana çıkmasıdır. Tam da bu nedenle yargıgücüne ilişkin açıklama şematizm bölümünden önce gelir, çünkü şemalar yargıları üretir, mümkün kılar.

Kant daha önce, “Kavramların Analitiği” bölümünde yargıyı tanımlarken kavramlar ve görümler arasındaki ayrımın vurgu yaparak şu cümlelere yer vermişti:

Yalnızca görüden başka hiçbir temsil dolayumsuz bir şekilde nesne ile bağlantılı olmadığı için, bir kavram hiçbir zaman bir nesne ile dolayumsuz bağlantılı değildir, ama ancak onun başka herhangi bir temsili (bu ister görü, ya da isterse kendisi bir kavram olsun) ile bağlantılı olabilir. Yargı öyleyse bir nesnenin dolaylı bilgisi ve bu nedenle onun bir temsiline temsildir. (...) Buna göre, tüm yargılar temsillerimiz arasındaki birlik işlevleridirler, çünkü dolayumsuz bir temsil yerine, bunu ve başka birçoklarını kendi altında kapsayan **daha yüksek** bir temsil nesnenin bilgisi için kullanılır ve bu yolla pek çok olanaklı bilgi tek bir bilgiye toplanır.¹¹⁷

Yukarıda bahsedilen özellikleri doğrultusunda yargı için şunlar söylenebilir: (1) yargı bir birlik verme edimidir, (2) yargı bir sentezdir, (3) yargı doğrudan değildir, dolaylıdır, temsiline temsildir. Burada yargının özellikle temsiline temsili olarak tanımlanması, Kant’ın anlama yetisinin kategorilerini doğrudan doğruya devreye sokmak istememesi ile açıklanabilir. Bu nedenle anlama yetisi ve duyusallık arasındaki yarı ancak bir dolayımın köprüleştirilebilir ve bu dolayım açıktır ki hayalgücünün ürünü olan şemalardır. Paton *Kant’s Metaphysics of Experience* adlı çalışmasının ikinci cildinde, “The Schematism of the Categories” bölümünde duyusallıkla bağlantıya giren kategorilerin saf kategoriler olmaktan ziyade şematize edilmiş kategoriler olduğunu öne sürmüştü.¹¹⁸ Bu yorum kategorilerin yargı eyleminde doğrudan doğruya aktif olmadıklarına ilişkin bir yorum olarak ele alınabilir.

Eğer *Kritik* bu doğrultuda okunur ise Kant’ın başlattığı kritikler projesinin üçüncü ayağı olan *Yargıgücünün Eleştirisi* de birinci *Kritik* ile bağlantı içinde ele alınabilir. Bu tezin iddiası da –ileride daha açık hale geleceği gibi– bu yöndedir. *Pratik Aklın Eleştirisi* için de ahlaki yargılar üzerinden benzer bir durumun söz konusu olduğu ve *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin de *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci ana kesimi olan

¹¹⁷ SAE, A68-A69/ B93-B94.

¹¹⁸ Paton, H.J. (1936b). Cilt II, s. 68-69.

“Transendental Diyalektik” üzerinden bu bağlamda öneminin haiz olduğunu söyleyebiliriz. Ne tür bir okuma ve yorum tercih edilirse edilsin, Kant felsefesi açısından yargıgücünün önemi büyüktür.

Yargıgücü bağlamında önemli olan konu da sentezdir. Ne var ki *Saf Aklın Eleştirisi* ele alınırken tek bir sentez türünden bahsetmek güç görünmektedir. Dedüksiyon bölümü ile ilgili kısmında da belirtildiği gibi Kant birinci basımda (1) görüde ayrımsamanın sentezi, (2) hayalgücünde yeniden üretimin sentezi, (3) kavramda tanımanın sentezi olarak farklı sentez türlerinden bahseder ve bu sentezleri gerçekleştiren yeti olarak da hayalgücünü konumlandırır (ve yine hatırlanacağı gibi bu bölüm ikinci basımda çıkarılmıştır).

Burada gerek görü düzeyinde gerek anlama yetisi düzeyinde (kavramsal çerçevede) iki farklı sentez türü görünmektedir. Kant için kavramsal/ gidimli (*conceptual/discursive*) tek bir sentez türü mü, yoksa görüsel/kavramsal olmayan/duyulur (*intuitional/non-conceptual/sensible*) ve kavramsal/ gidimli olmak üzere ikili bir sentez mi olduğu soruları günümüzde Kant tartışmalarında güçlü sorular arasında yer alır ve Kant’ın kavramsal okuması ile kavramsal-olmayan okuması olmak üzere iki kamp oluşturur.¹¹⁹ Hanna şematizmin sonucunun kavramsal olmadığını öne sürer.

¹¹⁹ Hanna, R. (2018). Kant’s Theory of Judgment. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kış 2018 Yayımı), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/kant-judgment/>>. Son erişim tarihi: 24 Mart 2019.

Kant’ın kavramsal okuması ile kavramsal-olmayan okuması arasındaki tartışmada hayalgücü oldukça önemli bir yerde durduğu için burada bir parantez açarak bu tartışmadan bir miktar bahsetmek faydalı olacaktır. Tartışmanın temelinde kavramsal olmayan bir algının mümkün olup olmadığı yatmaktadır. Bu ise kavramda tanımanın sentezinden önceki algı durumuna tekabül eder. Robert Hanna bu kampın kavramsal-olmayan algının mümkün olduğunu öne süren kanadında yer alır. [bkz. Hanna, R. (2013) Kant, Hegel and the Fate of Non-conceptual Content. *Hegel Bulletin*. 34(1), s.1-32]. Hanna bu nedenle çalışmalarında hayalgücünü bağımsız bir yeti olarak konumlandırır. Bu kampta anılabilecek bir diğer isim de Lucy Allais’dır. Allais için de görüler, henüz kavramsal bir içeriğe sahip olmayan sentezin ürünüdür ve görünün tikelleri –en azından– algılamak için kavramlara ihtiyacı yoktur [Bkz. Allais, L. (2009). Kant, Non-conceptual Content and the Representation of Space. *Journal of the History of Philosophy*. 47(3), s. 383-413]. Bu yaklaşımın karşısında yer alan Wilfrid Sellars, John McDowell ve Hannah Ginsborg gibi isimler kavramsız herhangi bir algının mümkün olmadığını, her türden görünün bir tür kavramsal içeriğe sahip olduğunu öne sürer ve dolayısıyla da hayalgücünü anlama yetisinin bir alt yetisi, işlevi gibi ele alırlar (Ancak özellikle Sellars, Kant’ın felsefi sınırları içinde kalmadığını ve Kant’tan hareketle kendi görüşlerini dile getirdiğini teslim eder.) [Bkz. Sellars, W. (1978). The role of imagination in Kant’s theory of experience, Kutu 39, Dosya 11. Archives of Scientific Philosophy, Special Collections Department, University of Pittsburg; McDowell, J. (1994). *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge; Ginsborg, H. (2008). Was Kant a Nonconceptualist? *Philosophical Studies*, 137, s.65-77]. Bu tez çalışması hayalgücünün bağımsız bir yeti olduğunu öne sürmesi hasebi ile kavramsal-olmayan algıların olduğunu dile getiren okumalara yakın durmaktadır. Kavramsal okumalara odaklanan kamp genel olarak birinci *Kritik*’i, özellikle de ikinci basımını ele alır ve –bu tez çalışmasının son bölümünde de inceleneceği üzere– üçüncü *Kritik*’te Kant’ın estetik deneyimden söz ederken herhangi bir kavramsal olma olmadan güzel ve yüce duygularının deneyimlenebilmesine ilişkin görüşlerini değerlendirmenin dışında tutar.

Hanna'nın yorumu hayalgücünün hem duyusallık hem anlama yetisine hizmet ettiği yönündedir ki özellikle şematizm bölümünde Kant'ın cümlelerini bu doğrultuda yorumlamak mümkün. Hanna'ya göre hayalgücü burada “adanmış” ve “göreve duyarlı” yapısıyla “üretici” ya da “yeniden üretici” olarak işleyen bilişsel bir yetidir ve şunları üretir: (a) görünün zaman ve uzay formları, (b) bilinçli duyusal durumda yeni mental imgeler/betimler, (c) yeniden üretilen imgeler/betimler ya da hatıralar ve (d) genel kavramsal kuralları özel biçimsel formlara ve duyusal imgelere yorumlamaya yarayan şemalar.¹²⁰ Ona göre “Şemalar kavramlar gibi *tanımlamaz*; daha ziyade *betimler*.”¹²¹

Ortaya çıkan tabloda, en azından ilkesel olarak, hayalgücü anlama yetisi ve duyusallık arasında dolayımı gerçekleştiren yeti olarak görünmektedir ki bu da onun ikili karakterinden kaynaklanır. Ancak elbette *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında hayalgücünün, anlama yetisinin duyusallık üzerindeki etkisi olarak tanımlanması bir tutarsızlık yaratmış ve Kant çalışmalarını yargı teorileri bağlamında iki kampa ayırmıştır.

Kant'ın analitik bir okumasını yapan Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* adlı kitabında Kant'a analitik yaklaşmayan Heidegger'e benzer bir değerlendirmeye hayalgücünü ayrı bir yeti olarak konumlandırır. Hanna'ya göre Kant için bilişsel içeriğin altında yatan yetilerden gelen ve duyusal veriyi organize eden, dönüştüren üç “protokol” vardır:

- (i) duyusallığın saf formları (yapısal bütünler olarak zaman ve uzayın temsilleri, (ii) anlama yetisinin saf kavramları (ikinci-dereceden kavramlar ya da kategoriler) ve (iii) hayalgücünün transendental şeması (kısmi yorumlamaların bir kaynağı olarak değerlendirilen, zamanın saf formel temsili ya da anlama yetisinin saf kavramları için kısmi modeller).¹²²

Bu yaklaşım, görülebileceği gibi yargı yetisine bakışı da belirler niteliktedir.

Burada dikkat çekilmek istenen hayalgücünün duyusallıktan zamanı, anlama yetisinden belirlenimi almak suretiyle şemaları üretmesi dolayısıyla her iki yetiyle de ilişki içinde olabilen bir yeti gibi görünmesidir.

¹²⁰ Hanna, R. (2001). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, s.52.

¹²¹ Hanna, R. (2006). *Kant, Science and Human Nature*, Clarendon Press, Oxford, s.111.

¹²² Hanna, R. (2001). s. 32.

Hanna bilgiyi işleyen operasyonları gerçekleştirmenin kaynağı olarak senteze, sentezi gerçekleştiren yeti olarak da hayalgücüne işaret eder. Kendiliğindenliği ise hayalgücünün kendiliğinden iki farklı yetiden gelenleri (duyusallık ve anlama yetisi) sentezleme gücü olarak belirtir.¹²³ Hanna'nın bu yorumu Kant'ın *Kritik*'in birinci basımındaki şu sözlerini hatırlatır: “**Hayalgücü yetisi ile ilişki içinde Apperzeption'un birliği, anlama yetisidir, ve bu aynı birlik, hayalgücü yetisinin transendental sentezi ile ilişkili olarak, saf anlama yetisidir.**”¹²⁴

Son olarak Kant'ın, şematizmi “insan ruhunun derinliklerinde gizli bir sanat”¹²⁵ olarak tanımlaması ile duyusallık ve anlama yetisinin “ortak ama bizim için bilinmez kökü”¹²⁶ tanımları birbirini yankılar. Gösterilmeye çalışıldığı gibi bu yankı ise bizi, “ruhun [A78] kör ama vazgeçilmez bir işlevi olarak tanımlanan” hayalgücü yetisine götürür.¹²⁷

Üstelik hayalgücü yalnızca bilgi düzeyinde kalmayacak, aynı zamanda, mevcut bulunmayan bir nesneyi/tasarımı temsil etme anlamında da imgesel düzeyde etkin olarak diğer “yaratıcı” faaliyetlerde de kendisini gösterecektir. Bu durum, sonraki bölümlerde, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin incelenmesinde daha açıklık kazanacaktır.

¹²³ A.g.e., s.36, 38-41.

¹²⁴ SAE, A119.

¹²⁵ SAE, A141-B180.

¹²⁶ SAE, A15-B29.

¹²⁷ Burada bir parantez açarak “ortak kök” konusuna ilişkin özellikle Heidegger tarafından yürütülmüş olan tartışmaya değinmekte fayda var, öyle ki Heidegger Kant'ın bu cümlerine azami dikkati göstermiş ve hem *Kant Kitabı* olarak anılan *Kant ve Metafizik Problemi*'nde hem de *Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin Fenomenolojik Yorumu*'nda bu ortak kökün hayalgücü olduğuna işaret etmiştir. Heidegger'e göre Kant'ın bu iki gövdeyi, duyusallık ve anlama yetisini birbirlerinden kesin çizgilerle ayırma girişimi Kant'ın kendini Leibniz ve Locke'dan da ayırma girişimidir. Bu bağlamda aslında Kant bu iki filozoftan farklı olarak iki yetiyi özgürleştirmiştir. Heidegger'e göre kökene inmenin karanlığı Kant'ı ürküttüğü için Kant asla bu iki yetinin köküne inmemiş ve kök sorusunu sorgulamamıştır. Bu ise, Heidegger'e göre, transendental felsefe için bir geri adımdır. Heidegger, Kant'ın tam da duyusallık ve anlama yetisini birbirinden ayırdığı için onları yeniden birleştirme ihtiyacı hissettiğini ve bunu şematizme (hayalgücü yetisi ile) yaptığını öne sürer. Bkz. Heidegger. M. (1997). s. 62-63, 189 ve Heidegger M. (1997b), s. 25. Her ne kadar Heidegger'in bu iddiası gerçekten de bu tez çalışması için kıymetli olsa da Kant'ın ortak kök konusundaki düşünceleri *Antropoloji*'de farklıdır. Heidegger tezini desteklemek için *Antropoloji*'ye (§§28-36) referans vermesine karşın burada Kant'ın ortak kök ile ilgili söylediklerine değinmez. Kant *Antropoloji*'de “benzemezliklerine rağmen, anlama yetisi ve duyusallık bizatihi kendileri bilmemizi meydana getirmek için sıkı bir birlik oluşturur, sanki birinin kökeni diğerindedir; ancak bu olamaz, ya da en azından birbirine benzemez şeylerin bir ve aynı kökten nasıl filizlenebileceğini kavrayamayız” der (*Antropoloji*, 7:177, s. 287). Kant bu cümleye düştüğü dipnotta bu türden bir kök sorusunun peşine düşmekle insanın aslında bir karanlığa düştüğünü öne sürer. Ona göre bu durum aslında mutlak ilk nedenin sorgulanmasına denktir. Kendi yaklaşımını ise kimyada olduğu gibi farklı atomların tamamen onlardan bağımsız bir element oluşturmasına, ya da canlılar dünyasında ise farklı cinsiyetlerden ortaya çıkan bebeğin her iki ebeveyninden de özellikler taşıdığı halde bağımsız bir üçüncü şey olarak karşımıza çıkmasına benzetir. Bunu ise sentez olarak yorumlamak pekâlâ mümkündür.

Şimdilik, Rundell'in ifade ettiği gibi hayalgücünün yaratıcı bir güç, öz-düşünümselliğin kaynağı ve anlama yetisi için asli bir yeti olduğunun altı çizilmelidir.¹²⁸

¹²⁸ Rundell, J. (2016). s. 94-95.

4. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ'NİN İKİ BASIMI ARASINDAKİ FARKIN NEDENLERİ ve 1781 - 1787 ARASI TEORİK YAKLAŞIM

4.1 Saf Aklın Eleştirisi'ne Yöneltilen Eleştiriler ve Sonuçları

Buraya kadar olan bölümde *Saf Aklın Eleştirisi*'nin A ve B basımları arasında hayalgücü bağlamında ortaya çıkan tablonun ayrıntılarına değinilerek B basımında Kant'ın hayalgücünden geri çekilmesi ve bu geri çekilmeyle ortaya çıkan tabloya yer vermeye çalışıldı. Bu bölümde A ve B basımları arasında geçen altı yıla daha yakından bakılarak Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu denli derin etkileri olabilecek değişiklikler yapma ihtiyacı anlaşılmalıya çalışılacak.

Öyle görünmektedir ki pre-kritik dönemde, *Kritik*'te ele aldığı meseleler üzerinde Kant'ı fazlasıyla meşgul eden konuların en önemlilerinden biri ayırmsamadır. Bu bağlamda Guyer, Kant'ın, verili olanları kategorilerin altına getirme, böylece bir kurala tabi tutularak tezahürlerin deneyime dönüşmesinden ve böylece “zihnin bu deneyimi *kendinin-bilincinin* bir edimi olarak kavramasından” bahsettiği 1776-1778 tarihli notlarını referans göstererek (*Reflexionen*, 5203, 18:116) *Saf Aklın Eleştirisi* basılmadan önceki dönemde bunun Kant'ın üzerine derinlemesine düşündüğü bir mesele olduğuna işaret eder.¹ O dönemde Kant'ın düşünceleri şu yöndedir: “Zihnin birliği düşünmenin koşuludur, ve her tikelin bir evrensele tabi kılınması bir edim aracılığıyla verili bir temsili diğerleri ile bağlantılandırmanın imkan koşuludur.”²

Saf Aklın Eleştirisi Mayıs 1781'de, yukarıda bahsi geçen nottan bir kaç yıl sonra basıldığında ise Kant'ın net bir çözüme ulaştığını düşündüğü görülmektedir. Kant kitabın basımı ile ilgili, çok kıymet verdiği arkadaşı Marcus Herz'e yazdığı 1 Mayıs 1781 tarihli mektubunda kitabının, duyulur ve düşünülür dünya başlığı altında tartıştıkları kavramlardan başlamak üzere her türlü incelemenin sonucunu içerdiğini dile getirir.³ Yine kısa bir süre içinde 11 Mayıs tarihinden sonra Marcus Herz'e

¹ Guyer, P. (1987). s. 73-74.

² Aktaran Guyer, P. (1987). s. 74.

³ *Correspondence*, s. 179. Kant ve Marcus Herz yazışmaları Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazma sürecindeki düşünce serüvenini takip açısından kıymetlidir. Kant'ın Herz'e, birinci *Kritik*'in

yazmaya giriştiği ancak yalnızca bir taslak olması söz konusu olan başka bir mektupta Kant şunu yazar: “(...) şimdi ana teoride değiştirmek istediğim hiçbir şey bulamıyorum (daha önceki yazılarım için asla söyleyemeyeceğim bir şey), ancak orada-burada küçük eklemeler ve açıklamalar arzu edilebilir.”⁴ Kant ilk basımındaki teorik çerçeveden oldukça tatmin olmuş ve daha önce yaptığı çalışmalar için olmadığı kadar bu çalışmanın tamamlanmış bir eser olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla kafasında teorik anlamda eksik ya da düzeltilmeye ihtiyacı olan bir çalışma olmadığı açıktır. Bu durum, *Berlinische Monatsschrift* dergisinin Aralık 1784 tarihli Kant’ın da “Aydınlanma Nedir?” başlıklı yazısının yayınlandığı aydınlanma konulu sayısının da editörleri arasında yer alan Johann Erich Biester’e 8 Haziran 1781’de yazdığı mektupta da görülebilir. *Saf Aklın Eleştirisi*’nin basımındaki “üslupsal talihsizliklerin”, “ivedilik işaretlerinin”, bazı “belirsizliklerin” kitabın baskısını yetiştirme çabasıyla kaynaklandığını belirtmekle birlikte kitabın bu meseleyi ele alan her yaklaşımı belirler nitelikte olacağı konusunda kendine olan güvenini “cesaretle” ifade eder ve burada sunulan öğretilerin kalıcı olması konusunda bir beklenti içinde olduğu yazar. Kant, bu mektupta “sunumu keskinleştirmek ve daha kolay anlaşılır kılmak için kitabın basımını daha fazla geciktiremezdim. Çünkü konunun kendisi söz konusu olduğunda, artık daha fazla söyleyecek sözüm yok (...)” der ve açıklama gerektirecek yerlerin okuyular tarafından başlatılacak eleştirilerle yapılabileceğine değinir.⁵ Bu mektupta bu çalışma açısından en vurucu olan cümle ise şudur: “Ne de yazmış olduğum şeyde geri almak istediğim bir şey buluyorum (...).”⁶ Buradan da anlaşılacağı gibi Kant ortaya çıkardığı eserden fazlasıyla memnundur.

Saf Aklın Eleştirisi’nin basımını takip eden aylarda kitapla ilgili herhangi bir eleştiri ve değerlendirme yazısı yayımlanmaz, Kant’ı tatmin edebilecek bir yazı ile karşılaşmaz. Bu durum *Saf Aklın Eleştirisi*’nin kendi dönemi için de oldukça zor anlaşılır bir kitap olduğunun bir göstergesi olur. Bu dönemde kitaba ilişkin yorumlar

basımından dokuz yıl önce yazdığı 21 Şubat 1772 tarihli mektup özellikle Kant’ın dedüksiyon bölümüne ilişkin düşünlerini sergilemesi açısından önemlidir ve bu çalışma kapsamında da bu mektuba daha önce yer verilmişti. 1781 tarihli bu mektupta ise Kant 1772’de tartıştığı projeyi bitirdiğini ve sonuca bağladığını iletir.

⁴ A.g.e., s. 181. İtalik vurgu bana ait.

⁵ A.g.e., s. 183.

⁶ A.g.e. İtalik vurgu bana ait.

genellikle kitabın çok açık olmaması, anlaşılmaz olduğu konusundaki şikâyetlerdir.⁷ Düşüncelerini en fazla merak ettiği isimlerden biri olan Herz de Kant'ın beklentisine yanıt verememiştir.⁸ Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ile ilgili düşüncelerini merak ettiği bir diğer isim ise Moses Mendelssohn'dur.⁹ Kitabın yayınlandığı dönemde Kant, Herz'e yazdığı mektupta (11 Mayıs 1781 sonrası) Mendelssohn'un, *Kritik*'i bir kenara bırakmış olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Mendelssohn, 10 Nisan 1783'te Kant'a yazdığı mektupta *Saf Aklın Eleştirisi*'ni hala okuyamadığını, sınırlarının sağlam olmasını gerektiren bu zorlu işi ifa etmeye sağlığının elvermediği söyler; ancak Mendelssohn'un Elise Reimatus'a yazdığı 5 Ocak 1784 tarihli bir mektupta *Saf Aklın Eleştirisi*'ni anlamadığını “kabul” ettiği ve esere zaman ayırmayacağına ilişkin cümleler kurduğu görülür.¹⁰ Kant Mendelssohn'un kitabını bir kenara bırakmış olmasından çok rahatsız olsa da Mendelssohn'un eserini tanıtmada konusunda en önemli isim olduğunu düşündüğü için bunun “sonsuz kadar sürmeyeceği” inancını korumuştur.

Bu bağlamda kitabını eleştirmesini umduğu diğer isimler Christian Garve ve Avrupa Aydınlanmasının en önemli isimleri arasında gösterilen Johann Nikolaus Tetens de Kant'ın beklentilerine cevap vermemiştir.¹¹ Dolayısıyla *Kritik*'in yarattığı ilk etki Kant'ın beklediğinden ve umduğundan çok farklı olur.¹²

Saf Aklın Eleştirisi'ne ilişkin ilk eleştiri yazısı ise Ocak 1782 tarihinde, isim belirtilmeden yazılan ve *Zugaben zu den Göttinger gelehrten Anzeigen* dergisinde

⁷ *Saf Aklın Eleştirisi* henüz basılmadan önce, basıma hazırlanmak üzere 6 Nisan 1781 tarihinde Königsberg'e gönderilen nüshaları okuyan ve Kant'ın arkadaşı olan Johann Georg Hamann da kitabın kalınlığından şikâyet etmiş ve bunun Kant'a bir faydasının dokunmayacağını dile getirmiştir. Aktaran Kuehn, M. (2017). s. 237.

⁸ Beiser, F. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Harvard, s. 172.

⁹ Moses Mendelssohn (1729-1786), dönemin ünlü düşünürleri arasında yer alan ve belirli düşünceleri Kant'la paralellik içeren bir isimdir. Estetik alanında Mendelssohn'un düşüncelerinin Kant'ı öncelediği ileri sürülebilir. Bkz. Dahlstrom, D. (2015). Moses Mendelssohn, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/mendelssohn/>. Ancak Kant ve Mendelssohn bağlantısını en bilinir kılan konu 1784 tarihinde *Berlinische Monatschrift*'te yayımlanan, Johann Friedrich Zöllner'in “Aydınlanma Nedir?” sorusuna birbirlerinden bağımsız verdikleri yanıtıdır. Mendelssohn'un aydınlanmaya ilişkin makalesi aynı derginin Eylül 1784 sayısında, Kant'ın yazısı ise aynı yılın aralık ayı sayısında yer almıştır. Kant Mendelssohn'un yazısını görmemiş olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Schmidt, J. (1989). The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft, *Journal of the History of Ideas*, 50(2): 269-291.

¹⁰ *Correspondence*, s. 182, 3 numaralı dipnot.

¹¹ Kuehn, M. (2017). s. 247.

¹² Sassen, B. (2000). Introduction, *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 1.

yer alan “Göttingen İncelemesi” olarak anılan kısa yazıdır. Dergi felsefi olarak belirleyici bir yayın değildir, ne var ki yazının Kant üzerindeki etkisi oldukça önemli olmuştur. Yazı, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “her daim okuyucularının anlayışını sınadığını” söyleyerek açılır ve *Eleştiri*’yi “daha yüksek bir idealizm sistemi” olarak niteler. “Bu idealizm, ruhu ve maddeyi aynı biçimde kuşatır, dünyayı ve bizi temsile dönüştürür (...).”¹³ Duyusallık bölümüne ilişkin satırlarda zaman ve uzayın bizim dışımızda şeyler olmadığını, bunların temsilin öznel yasaları olduğunu ve duyulur görünümün öznel koşulları olduğunu, Kant’ın sisteminin “bizim salt modifikasyonlarımız olan duyusallığın bu kavramlarına” dayandığını dile getirdikten hemen sonra bunun aslında Berkeley’in de kendi idealizmini bina ettiği şey olduğu dile getirilir.¹⁴ Anlama yetisi ise “nesnel yapılar”, “yasaları uygulandıkları tezahürlerden daha eskidir” ve “zaman ve uzay temsilleri ile birlikte bu kavramların deneyimsel bilginin ilkelerini oluşturmaları gerekir.”¹⁵ Ancak burada yazarların en önemli eleştiri noktalarından biri gerçek olanla hayal edilmiş olan arasındaki ayrımın nasıl yapılacağını anlamamış olmalarıdır.¹⁶ Yazarlara göre Kant’ın transendental idealizmi dogmatizm ve skeptisizm arasındaki orta yolu seçer görünmemektedir ve “bu idealizmin” neden ve nasıl diğerlerinden ayrıldığı sorularak yazı sonlanır.¹⁷

Frederick Beiser, bu makalenin Kant’ın konumunu yeniden değerlendirmesi ve biçimlendirmesi konusunda diğerlerinden çok daha büyük bir etkiye sahip olduğunu vurgular. *Göttingen İncelemesi* nedeniyle Kant *Prolegomena* ve daha sonra *Kritik*’in ikinci basımındaki pozisyona çekilecektir.”¹⁸

Bahsi geçen incelemenin temel meselesi yukarıda da alıntılı olduğu gibi Kant’ın idealizmini Berkeley’in idealizminden ayırmanın ne olduğu sorusudur. İncelemede böylesi bir ayrımın olmadığı konusundaki iddia Kant’a karşı başlatılan empirist kampanyanın da mottolarından biri olacaktır. Bu iddia, yeni bir yaklaşım ortaya koymaya çalışan Kant için tehdit edicidir, çünkü Kant’ın tüm çalışmasını Berkeley’in yeniden sunumuna indirgeme tehlikesi taşır. Beiser’e göre Kant’ın kendi idealizm

¹³ Garve/Feder (2000). *The Göttingen Review, Kant’s Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Ed. ve Çev. Brigitte Sassen, Cambridge University Press, Cambridge, s. 53.

¹⁴ *A.g.e.*, s. 53-54.

¹⁵ *A.g.e.*, s. 54.

¹⁶ *A.g.e.*

¹⁷ *A.g.e.*, s. 58.

¹⁸ Beiser, F. (1987). s. 172.

anlayışını açıklama ve onu Berkeley'inkinden ayırma girişimi aynı zamanda bir yaşam mücadelesidir.¹⁹

Bu incelemeye göre Kant'ın idealizmi Berkeley'inki ile aynı zorluğa sahiptir: Deneyimi bir rüya ya da yanılsamaya indirger. Kant bahsedilen bu çıkmaza düşmüştür çünkü gerçeklik ve yanılsamayı birbirinden ayıracak yeterli bir ölçüt sunmaz. Kant gerçeklik ölçütünün anlama yetisinin kurallarına uygunluk olması dışında bir şeyde olmadığını düşünür; ancak bu, bir rüyanın da kurallarla işleyen deneyimin bir düzeni ve sürekliliğine sahip olabileceği düşünüldüğünde gerçekliği yanılsamadan ayırmak için yeterli değildir. Dolayısıyla gerçeklik ölçütü anlama yetisinin kurallarında değil duyumsamanın kendisinin bazı özelliklerinde bulunmalıdır. Böylece incelemeyi yapan kişi, Kant'a karşı kendi yaklaşımını *Kritik*'in skeptisizm ile dogmatizm arasındaki orta yolu bulmada başarısız olduğunu söyleyerek sonuçlandırır. Bu orta yol “ortak insan anlama yetisi” (*der gemeine Menschenverstand*), “düşünmenin en doğal hali” (*die natürlichsste Denkart*), bir diğer deyişle, *Popularphilosophen* tarafından tercih edilen ortak-duyu (*commonsense*). *Kritik*, dış dünyanın gerçekliğine ilişkin inançlarımızı yok ettiği için bu yolun altını oymakla ve skeptisizme doğru eğmekle suçlanıyordu.²⁰

Kant bu suçlamalar karşısında oldukça öfkelenmiş ve kendi konumuna açıklık getirme saikiyle *Prolegomena*'yı bu minvalde yazmaya girişmiştir. Ayrıca *Prolegomena*'nın ekine “*Eleştiri Üzerine Araştırmadan Önce Gelen Bir Yargıya Örnek*” başlığı altında Göttingen İncelemesine cevap verme ihtiyacı duymuştur. Kant burada bu yazıyı yazan insanın kendi çalışmalarını hiçbir şekilde anlamamış görüldüğünü ve yazıyı yazanın kitabını kavramaktan uzak olduğunu, belirli bir metafizik okulu savunusu yaptığı için, bir kampı temsil ederek *Kritik*'e saldırdığını, eser içindeki argümanlara yeteri kadar dikkat etmeden buradan sonuçlar çıkardığını ve bu bağlamda ne okuyuculara bilgi verdiğini ne de kendi itibarını diğer düşünürler gözünde düşürebildiğini yazar.²¹

Bu kitap tanıtıcısı, özel bir araştırma zahmetine katlanmadan, bütün yapıtı yazar için elverişsiz bir tarzda en kolay biçimde gözler önüne serilebilmek için, yazısına “bu yapıt transendent/aşkın (ya da kendisinin bu sözcüğü çevirdiği gibi daha yüksek) idealizmin bir sistemidir” tümcesiyle başlar ve aynı tümceyle bitirir.²²

Kant burada “daha yüksek” tanımlamasına düştüğü notta:

¹⁹ A.g.e., s. 173.

²⁰ A.g.e.

²¹ *Prolegomena*, 203-204, s. 129.

²² A.g.e.

Daha yüksek asla. Etraflarında genellikle bol bol rüzgârın estiği yüksek kuleler ve onlara benzeyen metafizikçe iri insanlarla benim bir ilgim yoktur. Benim yerim, deneyin *derinleridir*; kitap tanıtıcısının hiç kavramadığı anlamını (her şeye öylesine acele bakmıştır ki) pek çok şekilde gösterdiğim transendental sözcüğü, tüm deneyin ötesine giden bir şey değil, deneyden önce (*a priori*) olan ama tek işlevi deneyi olanaklı kılmak olan bir şey anlamına gelir.²³

Ek'in devamında Kant, Berkeley'i ve kendi felsefi yaklaşımının Berkeley'inkinden farkını açıklar. Bu fark tam da *sentetik a priori* kavramsallaştırmasında yatmaktadır denilebilir. Kant'ın *Prolegomena*'da talep ettiği üzere, yazarın kimliği 13 Temmuz 1783 tarihinde yazılan bir mektupla açığa çıkar. Yazı dönemin önemli felsefecilerinden ve Kant'ın da görüşlerine önem verdiği, *Kritik*'e ilişkin görüşlerini merak ettiği ve dile getirmesini oldukça önemsendiği Christian Garve tarafından sahiplenilir. Ancak aynı mektupta Garve bu yazıyı yazma konusunda nasıl bir talihsizliğe düştüğünü de belirtmiştir. Bu yazıyı yazmayı üstlenmemiş olmayı dilediğini belirten cümlelerle Kant'ın kitabının okuduğu tüm kitaplardan daha yorucu olduğunu dile getirir. Yalnızca söz verdiği için bu yazıyı yazmıştır; ancak Garve incelemesinin olduğu gibi basılmadığını da söyler.²⁴ Garve'nin müsaadesi ile yazısına müdahalede bulunan diğer düşünür ise derginin editörü de olan Feder'dir. Garve'nin dergiye gönderdiği eleştiri metni ile karşılaştırıldığında yayımlanan yazının oldukça kısaltılmış ve değiştirilmiş olduğu ve Kant'ı Berkeley ve Hume'a benzeten bölümlerin de Feder tarafından eklendiği görülür.²⁵ O dönemde Feder, "Kant'ın görüşlerinin Hume'a olduğu kadar Berkeley'e de dayandığının bariz olduğunu düşündüğünden, [Kant'ın] kendi düşüncesiyle Berkeley'in düşünceleri arasında o kadar mesafe koymak istemesini anlamıyordu."²⁶

Garve'nin yazıda dahil olduğunu bildiren mektubuna cevaben Kant'ın yazdığı mektupta Kant zamanla, belki de *Prolegomena*'nın yardımıyla, sistemindeki bazı noktaların daha da açıklık kazanacağını belirtmiştir.²⁷ Ancak burada da Kant, aslında

²³ A.g.e., 204'e düşülen 1 no'lu not, s. 129.

²⁴ *Correspondence*, s. 191-194.

²⁵ Aslında Garve'nin yazdığı asıl metinde de Berkeley'in adı geçmeden benzer nitelikte eleştiriler getirilmektedir. Garve'nin kısaltılmamış ilk metni için bkz. Sassen, B. (Ed), Garve Review, *Kant's Early Critiques*, s. 59-77. Bu nedenle Göttingen İncelemesi, Garve/Feder incelemesi olarak da anılır.

²⁶ Kuehn, M. (2017). s. 248.

Burada bir parantez açarak Feder'in daha sonra otobiyografisinde Kant'ı Berkeley ile aynı çizgide değerlendirme konusunda bir pişmanlık hissettiğini belirtelim (Feder, *Leben, Natur und Grundsätze*, s.119'dan aktaran Sassen, B. (2000). 42 numaralı dipnot).

²⁷ *Correspondence*, s. 197.

ortaya koyduğu eserde büyük değişikliklere ihtiyaç duymadığına delalet eden cümleler kurar: “Kısaca, makina orada, tamamlanmış, ve yapılması gereken tek şey parçalarını yumuşatmak ya da sürtünmeyi azaltmak için onları yağlamaktır, ve temin ederim ki sürtünme olmadan, bu şey kalıcı olmaya devam edecektir.”²⁸ Kant’ın aklındaki makina elbette metafiziğin imkân koşuludur. Bu bağlamda kendisine eserinde popüler olabilecek bir yaklaşımın bulunmadığını dile getiren o dönemin popüler felsefe yapan isimleri arasında anılan Garve’ye yanıtı şöyle bir dipnotu içerir ki bu dipnot Kant’ın önem verdiği konunun altını çizmek anlamında önemlidir:

Dildeki yeniliklerim ve üstesinden gelinmesi imkânsız anlaşılmağımın, okurlarıma, düşüncelerimi anlama konusunda gereksiz zorluk çıkardığı konusundaki suçlamaya karşı kendimi temize çıkarmak için takip eden önermeyi yapmama izin verin. Anlama yetisinin saf kavramlarının, kategorilerin bir dedüksiyonunu vermek, bir diğer deyişle, genel olarak şeylerin tamamıyla *a priori* kavramlarının imkânını göstermek, azami öneme sahiptir; çünkü bu dedüksiyon olmadan, saf *a priori* kavramlar hiçbir kesinliğe sahip olamaz. Öyleyse, birinden bunu daha kolay ve daha popüler bir şekilde yapmasını isteyebilseydim, o kişi, spekülasyonun bu alanında bulunabilecek bazı büyük zorlukları deneyimlerdi. Ancak asla kategorileri benim belirttiğim kaynak dışında herhangi bir kaynaktan çıkaramazdı (*deduce*), bundan eminim.²⁹

Kant’ın Hume ve Berkeley’e yakın bulan isimlerden bir diğeri ise arkadaşı ama felsefe anlamında Kant’ın karşısında yer alan Hamann’dı. Hamann, Feder’in düşünceleriyle aynı çizgide “Kant’ı Berkeley tarzında bir idealist olmakla suçluyordu, ayrıca Kant’ın Hume’u göklere çıkarırken Berkeley’i tümünden reddetmesini de tutarsız buluyordu. Berkeley olmasa Hume da olmazdı; Hume olmasa Kant da olmazdı. Bu yüzden Berkeley olmasa Kant da olmazdı.”³⁰

Buradan da bir kez daha görüleceği üzere Kant’ın metafizik projesi için en fazla önem verdiği bölüm Dedüksiyon bölümüydü. Bu mektuptan önce yayımlanmış olan *Prolegomena* Kant’ın bu projesini daha açık ve seçik, ama her şeyden önemlisi daha kolay anlaşılır kılmaya yöneliktir. *Prolegomena*’nın yayımlanmasından sonra Kant’ın, *Saf Aklın Eleştirisi*’ni okuması ve bu esere dair bir yazı yazması konusunda umudunu kesmiş görüldüğü Mendelssohn’a yazdığı 16 Ağustos 1783 tarihli mektubun bir bölümünde de tezlerinde incelenmesi gerekenlerin sırasıyla (i) analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrım, dolayısıyla sentetik *a priori* bilginin imkanı –ki

²⁸ A.g.e.

²⁹ A.g.e., s. 197 dipnot.

³⁰ Kuehn, M. (2017). s. 249.

bunun tüm metafiziğin imkan koşulu olması; (ii) sentetik *a priori* yargıların yalnızca deneyimin ögeleri, duyusallık ve anlama yetisi ile sınırlı olduğu; ve (iii) sentetik *a priori* yargıların deneyim nesnelere ötesine geçmemesi gerektiği, bir diğer deyişle kendinde-şeylere genişletilmemesi gerektiğini yazdığı görülür.³¹

Göttingen yazısının Kant'ı çok etkilemiş ve burada karşısına çıkan Berkeley benzetmesinden kendisini hızla uzaklaştırmaya çalışmış olduğu açıktır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin zor anlaşılabilir yapısı nedeniyle Kant çalışmasının yanlış anlaşılmasından oldukça mustarip olmuş ve yıllarca süren bu titiz çalışmanın boşa gideceği korkusuna kapılmıştır. 26 Ağustos 1783 tarihinde *Kritik* incelemesine istinaden Schultz'a yazdığı cevap mektubunda Schultz'un incelemesinin kendi amacını kavramadaki isabetli yaklaşımı konusundaki sözleri buna örnek gösterilebilir:

[İncelemeniz] bana, neredeyse evrensel bir biçimde yanlış anlaşılmış olmanın verdiği ıstırap konusunda büyük teselli sundu ve bu denli zorlu bir konuda kendimi anlaşılabilir kılma kabiliyetimin çok az olabileceği, ya da belki de tamamen bundan yoksun olabileceğim korkusunu teskin etti; tüm çalışmamın boşa gidebileceği korkusunun dindiğini hissediyorum.³²

Ama genel olarak bakıldığında o dönemde Kant, Hume felsefesinin bir devamı olarak algılanmış ve eleştirilmişti. “Kant bu yüzden Berkeley’in savunduğu türden bir idealizme doğru itilmişti.”³³ Bu doğrultuda *Prolegomena* aslında gelecekte ortaya çıkabilecek benzer yanılgıları önlemek için yazılmış bir kılavuz olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak Kant'ı rahatsız eden, her ne kadar Hume'a duyduğu saygı aşikâr olsa da, yalnızca idealizm eleştirileri değil, aynı zamanda Hume'a yakın olma eleştirileridir de. Bu ise özellikle psikolojizm tartışmasında vücut bulur. Psikolojizm ile ilgili tartışmalara Kant'ın bizatihi kendi ifadeleri kaynaklık etmekle birlikte bu tartışma Kant üzerine çalışmalar gerçekleştiren felsefecilerin yorumları ile derinleşir. Kant gerek A basımında gerek B basımında farklı vesilelerle psikolojiyi güvenilir bir yaklaşım olarak bir kenara bırakır. Bu anlamda *Saf Aklın Eleştirisi*'nin A basımının giriş bölümünde mümkün deneyimin, deneyimin kendisini aştığını ve aklın bunun kaynağını çözme konusunda yeterli olmadığını dile getirmekle düşünmemizin

³¹ *Correspondence*, s. 203.

³² *A.g.e.*, s. 207.

³³ Kuehn, M. (2017). s. 250.

kökenini sorgulama faaliyetinin bir kenara bırakılması gerektiğine ilişkin imada bulunur. Dolayısıyla dedüksiyonun öznel tarafı incelemenin alanının dışına alınır.³⁴ Bu nedenle B basımında Kant yetileri “sessiz bırakmış” bunun yerine saf mantığı temel almak gerektiğine işaret etmiştir.³⁵

Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci basımının dedüksiyon bölümünü değiştirmesine gerekçe olarak da hayalgücü yetisinin yeri ve işlevlerini, özellikle de hayalgücü yetisinin içsel duyu ile olan ilişkisini görebiliriz. Nitekim B basımının önsözünde Kant hayalgücü yetisini psikoloji ile kol kola değerlendirdiğine ilişkin nüveler sunar.³⁶ Hayalgücü, duyusallık ve psikoloji arasındaki bu bağlantı yalnızca dedüksiyon bölümünün değiştirilmesine neden olmayacaktır. Kant ayrıca *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımında, psikolojiyi ele alan Paralojizmler bölümünü de yeniden kaleme alarak bu bölümde de değişikliğe gidecektir.

Pek çok önemli düşünürün yanı sıra o dönemin önemli filozofları arasında yer alan ve Kant’ın felsefi gelişiminde etkili olmuş isimlerden Wolff ve takipçilerinin henüz ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkmamış ama tam da bunun sancılarını yaşayan psikolojinin maddi, cisimsel olmayan insan ruhunun rasyonel ve empirik bir incelemesini yapma girişimleri vardı. Kant’ın da başta bundan etkilendiği görülebilir.³⁷ Kant’ın psikolojizme ilişkin yorumları sonraki Kant çalışmalarını da etkilemiş ve psikolojizm karşıtı ve psikolojizmi Kant felsefesinin bir parçası olarak görmemiz gerektiğini öne süren iki zıt kamp oluşturmuştur.

Kitcher *Kant’s Transcendental Psychology* adlı kitabının girişinde bu iki zıt kampı gündeme getirerek Guyer ve Allison gibi önemli Kant yorumcularının anlaşılmadıkları pek çok noktaya karşın Kant’ta psikolojizm olarak adlandırılacak yorumdan kaçınma konusunda Anglo Amerikan geleneğin temsilcileri olduğundan ve benzer bir yaklaşımın da Almanca felsefe geleneği içinde Henrich ve Prauss tarafından sergilendiğinden bahseder. Karşı kampta ise *Saf Aklın Eleştirisi*’nin 1929 tarihli İngilizce çevirisi ile bilinen Kemp Smith yer almaktadır. Kitcher, Smith’ten şu alıntıya yer verir: “[Kant’ın] öğretilerinin psikolojik ya da öznel yönünü hafife alan

³⁴ SAE, Aviii’e referansla aktaran Kitcher, P. (1993). *Kant’s Transcendental Psychology*, Oxford University Press, Oxford, s. 11.

³⁵ A.g.e.

³⁶ SAE, Bviii.

³⁷ Hatfield, G. (2012). Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy, *The Cambridge Companion to Kant*, Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, New York, s. 201.

ya da görmezden gelen herhangi bir yorum uygun [bir yorum] olarak kabul edilemez.” Bu bağlamda ele alınabilecek bir diğer isim de Paton’dır.³⁸ Gerçekten de Paton’un *Kant’s Metaphysics of Experience* adlı oldukça hacimli çalışmasında hayalgücü yetisine önemli bir yer ayırması ve hayalgücü yetisi ile ilgili yorumun, deyim yerindeyse, sınırlarını zorlaması da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Heidegger’i de bu kampta bir taraf olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Heidegger de *Kant und das Problem der Metaphysik* adlı çalışmasında Kant’ın birinci edisyonda ilerlediği yolun onu korkuttuğunu öne sürerek bu korkunun yalnızca hayalgücü yetisinden (dolayısıyla iç duyu) kaynaklanmadığını, saf aklın da bunda payı olduğunu dile getirecektir.³⁹ Heidegger’e göre transendental dedüksiyon öznel-nesnel bir yapıda kurulmuş, daha sonra nesnellik lehine öznellik kısmından feragat edilerek ikinci basımda değiştirilmiştir.⁴⁰

Dedüksiyonun yetiler çerçevesinden ele alınması ve öznel tarafının korunması yalnızca psikolojizm bağlamında değil, o dönemde daha güçlü bir tartışma olarak karşımıza çıkan idealizm bağlamında da önemlidir. Bilginin yetiler ve öznel işlevlerle kuruluyor olması deyim yerindeyse nesnel gerçekliğin öznenin bilişinde kurulması imasını taşır. Bu nedenle Kant’ın aldığı ve onu derinden etkileyen ilk eleştiriler idealizm ve şüpheciliğe düşüyor olmakla ilgilidir.

4.2 Prolegomena, Anlama Yetisi ve Hayalgücü

Kant’ın karşılaştığı yanlış anlaşılımları önlemek için bulduğu çözüm *Saf Aklın Eleştirisi*’nde bu yanlış anlaşılımlara sebebiyet verebilecek bölümlere açıklık getirmektir. Bu bağlamda Kant’ın eserlerinin tarihsel sırası takip edilerek bakıldığında, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin 1781 (A) ve 1787 (B) tarihli basımları arasında, 1783 yılında kısaca *Prolegomena* olarak bilinen *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können)* adlı eserin yayınlanmış olduğu görülür. *Prolegomena*, oldukça hacimli ve zor bir eser olan *Saf Aklın Eleştirisi*’nin daha anlaşılır ve kolay okunabilir, kısa ve deyim yerindeyse

³⁸ Kitcher, P. (1993). s. 3-4.

³⁹ Heidegger, M. (1997b). *Kant and the Problem of Metaphysics*, Çev. Richard Taft, Indiana University Press, Indianapolis, s.118.

⁴⁰ Heidegger, M. (1997b). s. 116-117.

“popüler”⁴¹ bir versiyonu gibidir. *Saf Aklın Eleştirisi*’nin birinci basımından kısa süre sonra yayımlanmış olmasından ve bir önceki bölümde birinci basımdan hemen sonra esere ilişkin yaşananlar nedeniyle ve özellikle de bu tez çalışması bağlamında Kant’ın hayalgücü ile ilgili görüşlerini devam ettirip ettirmediğinin izini sürmek açısından değinilmesi gereken eserlerden biri olarak görülmektedir.

Prolegomena “çıraklar için değil, geleceğin öğretmenleri için yazılmıştır.”⁴² Kant’ın burada göstermek istediği metafiziğin olanaklı olup olmadığı ve olanağının nerede yattığıdır. *Prolegomena*, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “karanlıgını” ortadan kaldırmayı vaat eder.⁴³ Bu eseri yazmasındaki temel motivasyon ise, başta böyle olmadığı öne sürülebilse de *Göttingen İncelemesi*’ne yanıt vermektir. Kant, *Kritik*’in Feder-Garve incelemesinden çok farklı bir yerde durduğunu göstermek için *Prolegomena*’da sıklıkla transendental felsefenin Berkeley ve Hume’dan farkının altını çizmeye çalışır.

Berkeley, Hume ve onları eleştirenler yeni kitapta *Eleştiri*’dekinden çok daha büyük bir rol oynuyorlardı. Kant’ın Berkeley’e benzetilmek karşısındaki tepkisi, Hume’a benzetilmek karşısındaki tepkisinden çok farklıydı. Berkeleyci bir idealist olarak anıldığı için köpürüyor ve şiddetle itiraz ederek kendisi ile İrlandalı piskopos arasında hiçbir benzerlik olmadığını belirtiyordu; öte yandan Hume’cu olarak anılmaya karşı değildi, ama “Hume’culuğun” ne olduğunun anlaşılması kaydıyla. Kendisi ile “Elea okulundan Berkeley’e kadar tüm gerçek idealistler” arasına olabildiğince mesafe koymaya çalışıyordu.⁴⁴

Kuehn buraya bir not düşerek “Bu yüzden birinci *Eleştiri*’nin ikinci baskısı, o dönemin pek çok ders kitabı ve popüler incelemesi gibi ‘İdealizmin Çürütülmesini’ içerir, ama aynı dönemdeki pek çok eserin aksine ‘Şüphencilik’in Çürütülmesi’ eksik kalmıştır” der.⁴⁵

⁴¹ “Popüler felsefe” tamlamasının *Prolegomena*’nın basıldığı dönemdeki anlamına istinaden kullanılmıştır. Öyle görünmektedir ki *Popularphilosophie* aydınlanma düşüncesinin etkisi ile bir tür *Bildung*, formasyon ya da eğitim, olarak kullanılmaktadır. Bu akımdan oldukça etkilenmiş olan Kant *Prolegomena*’dan önce de Königsberg Üniversitesinde ders verdiği 1760’lı yıllarda bu akımdan hareketle öğrencilerine “anlayabilecekleri”, “kullanabilecekleri”, “iyi birer vatandaş olarak sıradan kitabî bilgiden ziyade estetikten, düşünsel etkinlikten haz alan insanlar olabilecekleri donanımı ve felsefi düşünceyi aktarmaya çalışmış görünmektedir. Bkz. Frierson, P. (2011). Introduction. Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, Ed. Patrick Frierson, Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, s. x.

⁴² *Prolegomena*, 3, s. 3.

⁴³ A.g.e., 16, s. 9.

⁴⁴ Kuehn, M. (2017). s. 252.

⁴⁵ A.g.e., s.481, 35 nolu sonnot.

Bu nedenle *Prolegomena*'nın asıl hedefi de bu doğrultuda transendental idealizm ile “gerçek idealistler” arasındaki farklı tüm açıklığıyla ortaya koymaktır.

Kitap Hume eleştirisi ile başlar ve giriş bölümünde Hume ile temel derdini bir kez daha açıklıkla gündeme getirir. İlk sayfaları “metafizik bilgiye özgü olan”ı açıklar. Kant analitik ve sentetik ayrımını netleştirerek “hakiki metafizik yargıların hepsi sentetiktir” diyecektir.⁴⁶ Bu bağlamda sentezin gerçekten Kant felsefesi için vazgeçilmez bir yerde durduğu *Prolegomena*'da da açıktır.

Burada Kant'ın temel meselesi geleneksel anlamda metafiziğin imkânının olmadığı, tanrı, ruh ve kozmosun bizim için bilinemez olduğunu göstermek ve insan bilgisinin sınırlarını belirlemek, bunu yaparken de bilginin öğelerini serimlemektir. Bu anlamda bu eser, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel amacından ayrı bir amaca sahip değildir; “metafiziğin asıl işi sentetik *a priori* önermelerdir ve yalnızca bu, onun amacını oluşturur” diyerek bu savı teyit eder.⁴⁷ Sentetik *a priori* o denli önemlidir ki “Metafiziğin ayakta kalması ya da düşmesi, dolayısıyla onun varlığı tamamıyla bu sorunun çözülmesine bağlıdır.”⁴⁸ Saf matematik ve saf doğa bilimlerinin empirik nesnelere ile örtüşmesi de ancak bu türden bir sentezin ispatı ile olanaklıdır.

Sentez bu denli önemli iken *Prolegomena*'da sentezi gerçekleştirmek hangi yetinin işlevidir diye bakıldığında net bir yanıt bulmakta zorlanılır. Her ne kadar Kant sentezin önemine değinse de *Prolegomena*'da sentez ile ilgili karşımıza çıkan cümleler geometri söz konusu olduğunda saf geometri kavramları için görünüm olmazsa olmaz olduğu ve ancak görü aracılığıyla sentezin olanaklı olması (paragraf 29); analitik ve sentetik önermeler bağlamında ise deneyin kendisinin algıların sürekli birleştirilmesinden (sentezinden) başka bir şey olmadığını ifade edilmesi (paragraf 40) ile sınırlıdır. Sentezin hangi yeti vasıtasıyla mümkün olduğu sorusu, yalnızca *Prolegomena* okuyan okur için yanıtıdır.

Kant *Prolegomena*'da duyusalılık ve anlama yetisinin işlevlerine, özellikle de anlama yetisine oldukça geniş bir yer verir; çünkü temel mesele olan nesnel bilgiye ulaşma görevi anlama yetisinin omuzlarındadır “çünkü tezahürden (*Erscheinung*) nesnel bir yargıya varmak sadece anlama yetisinin işidir”⁴⁹; çünkü “her algı ilk önce bunların

⁴⁶ *Prolegomena*, 37, s. 19.

⁴⁷ *A.g.e.*, 38, s. 20.

⁴⁸ *A.g.e.*, 42, s. 25.

⁴⁹ *A.g.e.*, 66, s. 40.

[saf anlama yetisinin *a priori* kavramları] altına konur, sonra da yine bunlar aracılığıyla deneye dönüştürülebilir; (...) [anlama yetisinin kavramları] deney yargısının nesnel geçerli olmasını sağlarlar.”⁵⁰

Kant *Prolegomena*'da da *Saf Aklın Eleştirisi*'nde olduğu gibi yargıların bizim bilmemizdeki önemine ve yargı türlerine değinir ve yine tıpkı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde olduğu gibi yargıda bulunmayı anlama yetisinin bir işlevi olarak tanımlar. Çünkü yargı bir düşünme edimidir:

Duyuların işi görmek, anlama yetisinininki düşünmektir. Düşünmek ise, temsilleri bir bilinçte birleştirmektir. (...) temsillerin bir bilinçte birleştirilmesi yargı olur. Demek ki düşünmek, yargıda bulunmaktan veya genel olarak temsilleri yargılarla ilgi içine sokmaktan başka bir şey değildir. (...) Bu nedenle anlama yetisinin saf kavramları, kendi altlarına bütün algıların –bu algılar deney yargıları kurmak için kullanılmadan önce– sokulmasını gerektiren kavramlardır; çünkü deney yargılarında algıların sentetik birliği, zorunlu ve genel geçer olarak temsil edilir.⁵¹

Kant, bunlara ek olarak anlama yetisinin saf kavramlarının aşkın kullanımıyla ilgili olarak anlama yetisinin kendi sınırlarını aştığına da değinir “ve böylece, kimse farkına varmadan, anlama yetisi deneyin evine çok daha geniş bir bölme ekler, bunu sırf düşünce varlıklarıyla doldurur ve başkaca doğru olan kavramlarıyla kullanımının sınırlarını aştığının, bir defacık bile olsun farkına varmaz” diyerek anlama yetisinin kendi sınırları dışına taşma işlevinden de bahseder.⁵² Ancak bunun nasıl mümkün olduğuna değinmez.

Hayalgücü yetisi ise *Prolegomena*'da yalnızca bir kez geçer. Bu bahis de anlama yetisinin aşkın kavramlar konusundaki sınır aşımı ediminden bahsettiği bölümün hemen akabindedir:

Hayalgücü arada sırada havalarda dolaşırsa, yani ölçülü davranıp kendini deneyin sınırları içinde tutmazsa, belki bağışlanabilir; çünkü o böyle bir özgür atılımla canlanır, güçlenir; onun bu atılganlığını dizginlemek, gevşemesini gidermekten her zaman daha kolaydır. Ama işi **düşünmek** olan anlama yetisi, bunun yerine **havalarda dolaşırsa**, hiçbir zaman bağışlanamaz; çünkü hayalgücünün havalarda dolaşmalarına, gerektiğinde, sınır koymaya yardım edecek olan ancak odur.⁵³

⁵⁰ A.g.e., 78, s. 48.

⁵¹ A.g.e., 89, s. 56.

⁵² A.g.e., 106, s. 67.

⁵³ A.g.e., 108, s. 69.

Temel derdi anlama yetisinin sınırlarının dışına çıkması konusunda uyarıda bulunmak olan bu paragrafın da hayalgücü yetisi ile ilgili olduğunu dile getirmek zordur. Buradan hayalgücünün “özgür”, “atılğan”, “havalarda dolaşabilen” bir yeti olduğundan bahsedebilir olsak da bunun hayalgücüne özel bir ehemmiyet veren bir yaklaşım olmadığı açıktır. Her ne kadar öne çıkan bir cümle olmasa da burada Kant hayalgücü yetisine ilişkin bize önemli bir ipucu sunar: Hayalgücü kendini deneyin sınırları dışına çıkarabilir, özgür atılımlarda bulunabilir; anlama yetisi ise ona sınır koyabilir. Sınır koymayı bir belirlenim getirmek olarak okumak mümkündür. Dolayısıyla özellikle epistemolojik alanda bilgi söz konusu olduğunda anlama yetisinin sınırları ile bu bilginin “kesin” olmasından bahsedilmesi bu anlama gelir.

Prolegomena için anlama yetisinin ön plana çıkarılmasının tüm açıklığıyla görülebildiği bir eserdir demek yanlış olmaz. Kant burada anlama yetisinin “en üst yasa koyucu” olduğunu dile getirir. Bu bağlamda anlama yetisi yasalarını, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde de belirttiği gibi doğaya uygular. Bu ise kategoriler sistemi aracılığıyla olur. Kategoriler sistemi anlama yetisine en üst yasa koyucu olma özelliğini kazandıran mantıksal işlevlerdir.⁵⁴

Prolegomena’nın hacimsel olarak yarıya yakın bölümü anlama yetisi üzerinde dururken ikinci yarısı aklın ideleri, akıl ve anlama yetisi arasındaki ayrım ve idelerle kategorilerin farkları üzerine durur; ikinci yarının temel meselesi akıldır.

Prolegomena’da anlama yetisi bağlamında ilgi çekici bir nokta da mevcuttur. Kant burada sıradan anlama yetisi (*gemeiner Verstand*) ile kurgusal/spekülatif anlama yetisi (*spekulativer Verstand*) arasında bir ayrım yapar:

Peki, sıradan anlama yetisi nedir? O, bilmenin ve kuralları somut olarak kullanmanın yetisidir ve soyut olarak kuralları bilmenin yetisi olan kurgusal anlama yetisinden ayrılır. Böylece sıradan anlama yetisi, olan biten her şeyin bir neden aracılığıyla belirlendiği kuralını hemen hemen hiç anlamayacak, geneliğinde ise hiç kavramayacaktır. (...) sıradan anlama yetisinin, kendi kurallarının (onda *a priori* buldukları halde) deneyde onaylandığını görmekten başka bir kullanılışı yoktur; bu kuralları *a priori* ve deneyden bağımsız olarak kavramak ise, kurgusal anlama yetisinin işidir, sıradan anlama yetisinin görüş alanının dışında bulunur.⁵⁵

Dolayısıyla metafiziğin temeli de spekülatif anlama yetisidir.

⁵⁴ A.g.e., 121, s. 77.

⁵⁵ A.g.e., 197, s. 125.

4.2.1 *Prolegomena* bağlamında hayalgücüne dair sonuç

Saf Aklın Eleştirisi'nin "karanlığını" ortadan kaldırmayı⁵⁶ vaat eden bir yapıt olarak karşımızda duran *Prolegomena* yukarıda değinildiği gibi hayalgücü yetisinden ziyade anlama yetisinin ve aklın ön planda olduğu bir çalışmadır. Bu yaklaşımıyla *Prolegomena*'yı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımı ile aynı paralellik içinde düşünmek gerekir. Buna Kant'ın birinci basımda aldığı eleştirilere açıklık getirme çabasının neden olduğu açıktır. Nitekim Kant, bir önceki bölümde de değinildiği gibi, özellikle de Garve-Feder yazısına verdiği kapsamlı yanıtı da *Prolegomena*'ya ekleyerek bu tezi doğrular. Bu yanıt Kant'ın idealizmi ile Berkeley'in idealizmi arasındaki iki temel farka işaret eder. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde açıklıkla dile getirmediği için yanlış anlaşılmalara sebep olan kendinde-şey meselesi bu ayrımında açık hale gelecektir; çünkü Kant burada ilk olarak Berkeley'in idealizmi kendinde-şeyleri reddederken transendental idealizmin onları olumladığını söyler. Dolayısıyla deneyim yalnızca algıdan değil, kendinde-şeylerin tezahürleri ile anlama yetisinden ortaya çıkar. İkinci nokta ise; Berkeley'in idealizmi deneyimin yanıltıcı olduğunu söylemek zorunda iken transendental idealizmin deneyimin gerçek olduğunu öne sürmesidir. Ama aslında temel ayrım Beiser'in de dile getirdiği gibi Berkeley sentetik *a priori* ilkeleri reddederken, Kant'ın tüm felsefesinin bunun üzerine kurulmasıdır; çünkü Kant'a göre sentetik *a priori* ilkeler deneyimin nesnelliği için zorunludur. Berkeley bunu kabul etmemekle deneyimi bir yanılsamaya dönüştürmüştür.⁵⁷

Gerek *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımı sonrası Kant'ın yazdığı mektuplardan, eleştirilere verdiği yanıtlardan, gerek bir bütün olarak *Prolegomena*'dan hayalgücü bağlamında çıkarılabilecek sonuç, Kant'ın ortaya çıkarabilecek yanlış anlaşılmaların önüne geçebilmek için dedüksiyonda anlama yetisi lehine bir sadeleştirmeye gittiği ve hayalgücü ile başlattığı ve yetilere ağırlık verdiği çizgiyi bir kenara kaldırdığıdır. Her ne kadar Kant bir süre bu yaklaşımı sürdürse de *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde hayalgücünün oldukça kapsamlı bir yeti olarak karşımıza çıkması, eleştiriler sonucu benimsenen bu yaklaşımın transendental felsefe için verimli olmadığı ve A basımındaki hattın Kant felsefesi için genel olarak daha elverişli olduğunun bir göstergesidir. Ancak üçüncü *Kritik*'e geçmeden önce, tarihsel olarak daha önce

⁵⁶ *Prolegomena*, 16, s. 9.

⁵⁷ Beiser, F. (1987). s. 174-175.

yayımladığı çalışmalara göz atmak, Kant'ın oldukça önem verdiği ahlak felsefesindeki tutumunu incelemek ve burada hayalgücü yetisinin eksikliğinin yarattığı sonuçları görmek yerinde olacaktır.

5. AHLAK FELSEFESİNDE HAYALGÜCÜ ve ANLAMA YETİSİ

Kant'ın en önem verdiği felsefi mesele, kendisinin de bizatihi *Saf Aklın Eleştirisi*'nden başlayarak altını defaatle çizdiği gibi ahlaka yönelik felsefi soruşturmadır. Kant'a göre en yüce amaçlar ahlaki olanlardır ve yalnızca saf akıl bize bunların bilgisini sunabilir.¹ Kant, kendisinden önceki ahlak anlayışlarını benimsememiş ve deyim yerindeyse köklü bir Kopernik Devrimini de ahlak alanında sergilemiştir. Kant'ın bu devrimci yaklaşımı ise ahlakı kurarken kökenlerini ne deneyime ne de ilahiyata dayandırmış olmasından kaynaklanır. Bu anlamda özellikle dinler tarafından dışarıdan bir yasalar bütünü olarak sunulan kurallardan ari ahlakın nasıl kurulabileceği konusunda kararlı bir çaba göstermiş olması gerçekten de dikkat çekicidir. Nitekim Kant, haklı olarak, ahlak alanında bu tür gerekçelendirmeleri birer “koşul” olarak yorumlayarak koşullu olan üzerinden bir ahlakın kurulamayacağını, herhangi bir koşula dayanan eylemin ahlaki olarak iyiliğinden bahsedilemeyeceğini düşünür.

Kant'ın ahlak alanına ilişkin çalışmaları 1765 gibi erken bir tarihe kadar geri götürülebilir.² Bu tarihten itibaren üzerinde çalışmasına rağmen 1785 yılında yayımlanan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ne (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) kadar Kant'ın bu alanda tamamlanmış bir eserine rastlanmaz. Her ne kadar *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Saf Aklın Kanonu bölümünde ahlaka ilişkin düşüncelerini sergilemiş olsa da bunlar çok kısa temel ilkeleri ortaya koyar nitelikte olmanın ötesine geçemez. Burada Kant ahlakın saf pratik akıl dışında herhangi bir şeyle temellenemeyeceğini söylerken, Tanrı ve empirik bir açıklama olan mutluluğu doğrudan resmin dışına iter. Kant için saf ahlak yasası *a priori*'dir ve hiçbir empirik gerekçeye dayanmaz.³ Nitekim Kant'ın burada yapmayı hedeflediği, ahlakı nesnel gerçeklik zeminine oturtmak ve evrenselliğini göstermektir. Gerçekten de Kant'ın ortaya koymaya çalıştığı ahlak felsefesi oldukça zorlu temeller üzerine bina olur.

¹ SAE, A817/ B845.

² Henrich, D. (2012). Concerning Kant's earliest ethics: An attempt at a reconstruction, *Kant's Observations and Remarks: A Critical Guide*, Ed. S. Shell & R. Velkey, (Cambridge Critical Guides), Cambridge University Press, Cambridge, s.13.

³ SAE, A807/ B835.

Ahlak felsefesinde Kant, birinci ve üçüncü *Kritik*'te yaptığı gibi duyusalılık, anlama yetisi, hayalgücü yetisi ve akıl dörtgeninde bir yetiler sistemi kurmaz; saf akıl ve anlama yetisi yine de öne çıkan yetiler olacaktır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımından sonra aldığı eleştiriler ise hâlihazırda Kant'ı hayalgücü yetisini telaffuz etmekten uzaklaştırmıştır. Öyle denilebilir ki Kant hayalgücünü ahlak alanından özellikle uzak tutmaya gayret gösterir.

Burada akıl söz konusu olduğunda aklın tek bir kullanımından bahsedilmediği vurgulanmalıdır. Kant özellikle ikili bir ayırım yaparak teorik akıl ile pratik akıl birbirinden ayırır. Hangi aklın yetki alanı içinde bulunduğu konuşulan meseleleri belirler: Teorik akıl bilme, pratik akıl ise ahlakın alanında karşımıza çıkacaktır.⁴ “[Teorik] akıl, bize duyusal deneyimimizde verilen nesnelere bilgisiyle ilgilidir; öte yandan pratik akıl bizim, akıl sahibi ve rasyonel varlıklar olarak, nesnelere, bu nesnelere hakkındaki kavrayışlarla uyumlu bir şekilde ortaya çıkarma ya da üretme yetimizle ilgilidir.”⁵ Pratik akıl, buyuran, kesin ve herkes için geçerli yasaları olan ve bu bağlamlarda “öz-sınırlayıcı” ya da “reflektif, rasyonel bir öz-denetleme” sistemidir. Ahlak alanı da bu rasyonel ilkelerin davranışlarımızı nasıl belirlediği ya da sınırladığıyla ilgilidir.⁶ Bu nedenle, ahlak alanına ilişkin felsefi soruşturma belirli eğilim ve arzularımız dışında ve hatta onlara rağmen davranışlarımızı neyin ve nasıl yönlendirdiğine dair soruşturmadır ve bununla bağlantılı olarak da pratik akıl, insanın kendi kendini nasıl yönettiğine ilişkin bir manzumeler bütünüdür.

Temelde saf pratik akıl ile saf spekülatif akıl birbirinden farklı çalışma koşulları olan, aklın iki farklı alanıdır.

Her bir alanda, akıl normatif olmakla yönlendirme sağlar: amaçlar belirler ve onları rehberlik etmek ya da yönlendirmek, bir yetinin kullanımı için bir bütün olmak üzere organize eder: anlama yetisi teorik alanda, seçme gücü (*Willkür*) ise pratik alanda. Teorik alanda saf akıl kurucu olmaktan ziyade düzenleyicidir; mümkün en yüksek sistematik bir birlik ideası/fikri ve bize nesnelere bilgisi ve bir bütün olarak dünyaya bakışımızın zorunlu birliğini tanımamızda rehberlik etmek için idealarının ve ilkelerinin rolünü belirlemektir. (...) Saf akıl

⁴ Kant'ın teorik ve pratik akıl ayırımını Allen Wood gibi düşünürler Kant felsefesinde akıldan ziyade *akılların* mevzubahis olduğu yönünde yorumlar. Bkz. Wood, A. (2014). Dolayısıyla birden fazla akılla işgal edilen bir tablo ile karşı karşıya kalınır. Ancak diğer taraftan Dieter Henrich gibi düşünürler de Kant'ın ahlak felsefesinin rasyonel temelini teorik ve pratik aklın birliğine dayandığını ileri sürer. Henrich'e göre her ne kadar akıl bir ve aynı akılsa da teorik ve pratik kullanımlarında birbirinin alanından faydalanamaz ve birbirlerinden türetilemez. Bkz. Henrich, D. (1994). s. 59.

⁵ Rawls, J. (2005). Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Cogito*, Sayı. 41-42 (Kış): 241-276, s. 266.

⁶ Wood, A. (2014). *Free Development of Each*, Oxford University Press, New York, s. 40.

olmaksızın, her türden dünyaya –din ve mit, bilim ve kozmoloji– ilişkin genel kavrayışlar mümkün olmazdı. (...)

Buna karşılık, pratik alanda, saf akıl ne kurucu ne düzenleyici ama yönlendiricidir: yani, istenci (seçme gücü olarak) dolayimsız bir biçimde yönlendirir.⁷

Kant’a göre ahlak rasyonel varlıklara yani insana ait bir alandır. Melekler ya da hayvanlar gibi varlıklar söz konusu olduğunda ahlaktan bahsedilmesi mümkün değildir. Bu anlamda Kant insanı farklı bir yere yerleştirir; yine de ahlakın kökenini Tanrıya ya da herhangi bir dış etkiye dayandırmaz. Kant’a göre ahlak empirik deneyimlerimizden elde edebileceğimiz bir alan da değildir ve ahlaki yükümlülük (*Verbindlichkeit*) insana aittir. Öyle görünmektedir ki Kant bu alandaki tüm sorumluluğu insana vererek varoluşçu felsefeleri önceler nitelikte bir ahlak yaklaşımı geliştirmiştir.

Esas itibarıyla Kant’ın ahlak anlayışı kendinden önceki ahlaki yaklaşım geleneğine de bir karşı çıkış niteliğindedir. Burada özellikle on yedi ve on sekizinci yüzyılların önemli isimleri arasında sayılan Thomas Hobbes, Adam Smith ve Jean-Jacques Rousseau’dan bahsedilebilir.⁸ Bu isimlerle temsil edilen yaklaşım insanların doğalarında yarışçı oldukları ve kendi çıkar ve arzularının peşinde koştukları, dolayısıyla insanı belirleyen bu arzu ve çıkarlar olduğudur.⁹ Yalnızca bu çıkar ve arzular doğrultusunda insanı açıklamak ise Kant için kâfi gelmez. Nitekim insan aynı zamanda tüm bu arzu ve çıkarlara tamamen karşı koyabilen bir varlıktır. Öyle ki insan, en temel belirleyenlerden biri olan yaşam sevgisine karşı bile eylemde bulunarak insanlık ilkesinden hareketle kendi öz yaşamını feda edebilir. Bu durum, yani çeşitli belirlenimlerden bağımsız olabilme, insanları diğer varlıklardan ayırt eden bir özellik olarak açığa çıkar.¹⁰ Bu nedenle Kant pratik alanda “koşulsuz” olanın izini sürerek onu serimleyecek ve insanın –deyim yerindeyse– otokontrol

⁷ Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Londra, s. 263. Rawls’un Harvard’da verdiği ahlak felsefesi derslerinden oluşan *Lectures on the History of Moral Philosophy* kitabında yer alan metnin bir bölümü *Cogito* dergisinin *Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant* başlıklı sayısında “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri” başlığı ile Türkçe olarak yayımlanmışsa da çeviri metin ve başlıklar birebir kitaptaki ile örtüşmediği için burada alıntılanan bölüm orijinal metinden çevirisi yapılarak kullanılmıştır.

⁸ Aynı zamanda Kant felsefesinde etkileri bulunan Baumgarten, Wolff, ahlak felsefesinde özellikle Crucius ve Hutcheson’dan da bahsetmek gerekir. Bu isimlerin düşüncelerini destekler ya da karşı çıkar nitelikte incelese de Kant kendi ahlak anlayışını dönemin ahlak anlayışlarından tamamen ayırır. Bkz. Henrich, D. 2012 ve Henrich, D. 1994.

⁹ Wood, A. (2014). s. 44.

¹⁰ Rawls, J. (2005). s. 272-273.

mekanizmasının kökenine inecektir. Bunu yaparken de özgürlük, yasa, ödev, maksimler ve yasanın formülleri temel terminolojisini oluşturacaktır.

Tez çalışmasının bu bölümünde ahlak felsefesine ilişkin değerlendirme, transendental felsefenin insana atfettiği yetiler kapsamında ve özellikle de bu tez çalışmasının öncelik verdiği hayalgücü yetisi ekseninde ele alınacak, tarihsel olarak Kant'ın düşüncelerinin seyrinin ne yönde ilerlediği ve bir bütünlük arz edip etmediği üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda öncelikle, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ne göz atılarak burada Kant'ın yetiler bağlamında nasıl ipuçları sunduğunu değerlendirmek önemlidir; çünkü *Temellendirme* 1785 yılında, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımından dört, *Prolegomena*'dan iki yıl sonra yayımlanmış, Kant'ın birinci *Kritik* ile ilgili aldığı eleştiriler ve ikinci basıma götüren düşünce dönemine denk gelmiştir. Ahlak felsefesinin bir diğer önemli eseri *Pratik Aklın Eleştirisi* ise *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımından hemen bir yıl sonra 1788'de yayımlanır. Bu eserlerinde Kant hayalgücü yetisinden bahsetse de bu bahis olumsuz nitelikler bağlamında olacaktır. Ancak transendental felsefe için hayalgücünün ahlak alanından uzak tutulup tutulamayacağı gerçekten de önemli ve yanıtlanması gereken bir sorudur.

Kant için insanı diğer düşünebilen varlıklardan ayrı kılan şey “içindeki ahlak yasasıdır.” Elbette bunu yapabilmek için Kant'ın ikili doğası olan bir insan anlayışı öne sürmesi gerekir ki bu da felsefesinin iki nesnesi olduğunu bunların da doğa ve özgürlük olduğunu söylemesini gerektirir. İnsan aklının yasalılığının hem doğa yasası hem ahlak yasasını barındırdığını; ilki olanla ilgilenirken ikincisinin yalnızca olması gerekenle ilgilendiğini dile getirecektir.¹¹ Nitekim bu alanlardaki yasalar da bu doğrultuda karşımıza çıkar. İlkinde, yani doğa yasalılığında anlama yetisinin yeri ve önemi konusuna bu çalışmanın önceki bölümlerinde yeterince değinildi. Bu bölümde ise olması gerekenin yasaları konusu ve bu yasalılıkta Kant'ın tanımladığı yetilerin yeri ve işlevi olup olmadığı incelenecektir.

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi Pratik Aklın Eleştirisi'ne bir giriş niteliğindedir. Ancak gerek *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* gerek ikinci *Kritik*'te yer alan düşüncelerin temel tezlerine *Saf Aklın Eleştirisi*'nin sonunda “Saf Aklın Kanonu” ve “Saf Aklın Arkitektoneği” bölümlerinde rastlamak mümkündür.

¹¹ SAE, A840/ B868.

Kant burada *Kritik*'te yaptığı tüm çalışmanın nedenlerini açıklar. İnsan aklının saf kullanımında herhangi bir şey başaramaması ve hatta aşırılıklarının kontrol altına alınması ihtiyacı “akıl için” Kant’ın deyimiyle “küçültücü” bir durumdur. Saf aklın felsefesinin görevinin hatalara karşı sürekli tetikte olmak, genişlemeleri sınırlar içine çekmek olduğunu söyler. Ancak deneyimin sınırları dışına çıkmanın spekülâtif anlamda olumsuz bir işlevi olsa da pratik anlamda “umut” vaat ettiğini ekler.¹²

Kanon aynı zamanda Kant’ın ünlü üçlü sorusunun da geçtiği bölümdür. Bu sorular Kant felsefesinin temel sorularıdır: 1) Ne bilebilirim?, 2) Ne yapmalıyım?, 3) Ne umabilirim? Daha sonra *Mantık* derslerinde “Felsefenin Genel Kavramları” bölümünde, her bir soruyu kapsayan dördüncü ve bizim için oldukça önemli şu soruyu ekler: “İnsan nedir?”¹³ İlk soru tamamen spekülâtifdir. Diğerlerinden daha kesin ve sabittir. İkinci soru tamamen pratik, üçüncüsü ise hem teorik hem pratiktir ve bir biçimde ikinci sorunun yanıtına da bağlıdır; çünkü pratik olan ona yol gösterir. Vaat edilen “umut” “mutlulukla” ilgilidir; ancak mutluluk önceki tanımlarından oldukça farklı olarak mutluluğa layık olmak anlamına gelir. Bu layık olma ise tam da insanın eylemlerinin motivasyonunun ahlak yasası olmasına bağlıdır.¹⁴ Altı çizilmesi gereken nokta mutluluğun bir arzuya ulaşmak olarak tanımlanmaması, hatta bu tür bir mutluluk anlayışının ahlak alanında dışarıda bırakılmaya çalışılmasıdır.

Kant’a göre aklın spekülasyonunun nihai amacının yöneltildiği transendental kullanımın üç nesnesi vardır: İradenin özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının varlığı.¹⁵ Bu üç önerme de spekülâtif akıl için aşkın (*transcendent*) kalacak yine de pratik akıl için önem arz edecektir. Kant için bilmemiz söz konusu olduğunda bu üçünün yalnızca düzenleyici işlevleri vardır.

Kant’a göre ahlâkın temelinde insanın özgürlüğü yatar. Nitekim “pratik olan her şeyin yalnızca özgürlük aracılığıyla mümkün” olduğunu da “Kanon”da dile getirir. “En yüce amaç, doğanın nihai amacı” ahlaki olandır¹⁶ ve bu amaç ancak özgürlükle

¹² *SAE*, A796/ B824.

¹³ Kant “İnsan nedir?” sorusunun cevabının hem spekülâtif hem pratik olan için ortaklaşması gereken yanıtlar içerdiğini düşünüyor olsa gerek ki bu ikisinin birbiriyle olan tutarlılığını önemser. Bkz. *PAE*, 5:8 - 5:9.

¹⁴ *SAE*, A805/ B833 - A806/ B834.

¹⁵ *A.g.e.*, A798/ B826.

¹⁶ *A.g.e.*, A801/ B829.

farkına varılabilecek bir amaçtır. Ona göre deneyimden gelmeyen ama deneyimle de kanıtlanabilen özgürlük duyuşal istekler/dürtülerden özgür olmaktadır.¹⁷

Gerek arkitektonik bölümünün, gerek doğrudan ahlâk felsefesine ilişkin sonraki çalışmalarının en önemli iddialarından biri ahlak felsefesinin aklın diğerk uygulamalarına üstün olmasıdır. Çünkü ancak özgür olmakla ontolojik olarak bilgiye ulaşabilmenin zemini hazırlanır. Anlama yetisi ve dolayısıyla teorik aklın pratik akılla bu kesişimi aynı zamanda pratik akılı teminat alma girişimi olarak okunabilir. Böylece pratik akıl kendi içine kapalı bir sistem olmaksızın bir şekilde sağlamlasını teorik aklın bir bölümü ile yapabildiğı bir sistem haline gelebilir.

5.1 Ahlak Metafiziğı ve Anlama Yetisi

Kant'ın en büyük projesinin metafizik olduğuna daha önce değinilmişti. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde metafiziğı ikiye ayırır: Doğa metafiziğı ve ahlâk metafiziğı.¹⁸ Doğa metafiziğı yasaları anlama yetisinden alırken ahlâk metafiziğinin yasaları doğrudan doğruya *a priori* olarak saf aklın kavramlarındadır. Bu yasalar “elbette deneyle kesinleşen yargıgücü gerektirirler.”¹⁹ Her ne kadar ahlâk alanının gerçekleşme zemini deneyim olsa da Kant deneyimin imkânının koşullarını ahlak alanında devreye sokmayacak ve teorik felsefe ile ahlak felsefesini kesin çizgilerle birbirinden ayıracaktır. Bu ise daha önce bahsedildiğı gibi bilen insan ve ahlak yasasını içinde duyan insan olmak üzere özneye, farklı kurallara tabi olan ikili bir doğa tanımını yapmak ve özneyi derin bir yarıkla ayırmak anlamına gelir. Ne var ki edimlerin alanı tezahürler alanı olduğu için bu tür bir ayırım Kant'ın ahlak ve özgürlük yaklaşımını oldukça tartışmalı hale getirir.

Ahlak yasası mutlak ve zorunludur. Herhangi bir koşulla ifade edilemez ve genel geçerdir. Ahlak yasasından çıkan bir buyruk olarak “yalan söylemeyeceksin” buyruğı her yerde, tüm zamanlar ve tüm insanlar için geçerlidir. Ahlak yasası psikoloji de değildir. Nitekim psikoloji, bu alanda, insan istemesinin eylem ve

¹⁷ *A.g.e.*, A802/ B830. İkinci *Kritik*'te apaçık bir biçimde görüleceğı gibi Kant duyuşal istek ve dürtüleri ahlak alanında hiçbir biçimde değeriendirilmemesi gereken “motivasyonlar” olarak ele alır. İnsanın “farkı” bunlara karşı seçimlerde bulunabilmesidir.

¹⁸ Kant, I. (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, V, s. 3. Buradan itibaren *AMT* olarak referans verilecek, referanslarda hem paragraf hem sayfa numarası belirtilecektir.

¹⁹ *A.g.e.*, IX, s. 4.

koşullarını araştırır.²⁰ Kant ahlakı “ahlaklılığın en yüksek ilkesinin aranıp bulunması ve saptanmasından öte bir şey değildir, kendi başına, kendi amacı bakımından, bir bütün oluşturur ve diğer bütün ahlak araştırmalarından ayrılması gereken” bir ahlak anlayışıdır.²¹

Kant *Temellendirme*'yi sıradan olandan başlayarak felsefi olana oradan da saf pratik aklın eleştirisine doğru bir güzergâh çizerek yapılandırır ve bu doğrultuda üç bölüme ayırır: “1. İlk Bölüm: Ahlakla ilişkin sıradan akıl bilgisinden felsefi olana geçiş; 2. İkinci Bölüm: Yaygın (*populäre*) ahlak felsefesinden ahlak metafiziğine geçiş; 3. Üçüncü Bölüm: Ahlak metafiziğinden saf pratik aklın eleştirisine doğru son adım.”²² İlk bölüm “iyi isteme”nin (*guter Wille*) ahlak alanında bir ölçüt olarak ortaya konduğu bölümdür ve insan hangi koşullar içinde olursa olsun iyi isteme mutluluğa layık olmak için koşuldur. İyi istemenin koşulu yoktur, bir şeye ulaşmak için iyi isteme söz konusu değildir. İyi istemenin “maksimi”²³ genel bir yasa yapıldığında kendisiyle hiç çatışmaz.”²⁴

Temellendirme için isteme “pratik akıldan başka bir şey değildir”, “iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir.”²⁵ “[A]klın hakiki belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu *kendi başına* iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalı[dır].”²⁶ Bu iyi herhangi bir koşul, onay ya da değerlendirme gerektirmeksizin iyi olandır. İyi yalnızca erdemli ya da deneyim sahibi insanların erişebildiği bir olgu da değildir. Koşulsuz olarak iyiyi isteme kapasitesi her insanda mevcuttur. İyiyi isteme telkin edilebilir ve bir ahlaki eğitimde pekiştirilmek üzere altı çizilebilir. Ancak bu iyinin yerini ve işlevini değiştiren bir mesele değildir. “Ahlaki içgörü iyiyi keyfi bir mesele olarak görmez.”²⁷ Hatta iyiyeye ilişkin bu olgu olmadan Kant'ın ahlak felsefesinin mümkün olmadığı ileri sürülebilir. İyi istemeye dayanan, herhangi bir çıkar, arzu ve bencil amaçtan kaynaklanmayan davranışlar ise insanların ödevidir. Örneğin yapabildiğin yerde iyilik yapmak bir

²⁰ A.g.e., XII, s. 6.

²¹ A.g.e., XV, s. 7.

²² A.g.e.

²³ “Maksim, istemenin öznel ilkesidir; nesnel ilke (yani akıl arzulama yetisine tam egemen olsaydı, bütün akıl sahibi varlıklar için öznel olarak da pratik ilke işini görecekti ilke) ise pratik *yasadır*” (AMT, 15 dipnot, s. 16).

²⁴ AMT, 81, s. 54.

²⁵ A.g.e., 37, s. 29.

²⁶ A.g.e., VII, s. 11.

²⁷ Henrich, D. (1994). *Unity of Reason*, Harvard University Press, Londra, s. 61.

ödevdir.²⁸ Ödev ise yasaya saygıdır. Saygı “istemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı”dır.²⁹

Ahlak alanında geçerli olan pratik akıl emir verir, bu emirler buyruk formundadır ve bu buyruklar ise koşullu değil kesin buyruklardır. Kant’a göre kesin bir buyruk pratik bir yasa olduğu etkisini uyandırır. Kant kesin buyrukla maksimi de birleştirir. Daha sonra “evrensel yasa formülü” olarak daha detaylı incelenecek olan kesin buyruk ise “bir tanedir”: “Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.”³⁰ Ödeyemeyeceğin borç almak, intihar etmek, yalan söylemek, zevk peşinde koşmak gibi eylemler genel bir yasa olması istenebilecek eylemler değildir; çünkü insan kendisini, bizatihi kendinin ve diğerlerinin bu eylemlerde bulunduğu bir dünyanın içinde bulmak istemez.

Kant *Temellendirme*’de tekrar tekrar ahlak yasasının, ahlaklılık ilkesinin deneysel herhangi bir şeyden çıkarılamayacağını, ahlak yasasının tek divanının pratik akıl olduğunu, bunu kavramak her ne kadar zor olsa da ahlakın başka herhangi bir şeyle gerekçelendirilmemesi gerektiğini dile getirir. Bu yaklaşım, ikili doğası olan bir insan tasvirini zaruri kılar ve bu da Kant’ın kendinde-şey ve tezahür ayrımının bir sonucudur demek yanlış olmaz:

Bunun [kendinde-şeylerin bilinemezliğinin kabul edilmesi], kaba bir ayrım da olsa, **duyular dünyası** ve **anlama yetisi dünyası** ayrımını sağlaması gerekir; bunlardan ilki, başka başka dünyaya bakanların duyusalığındaki farka göre, çok farklı olabilir, oysa bunun temelinde bulunan ikincisi hep aynı kalır. Kendi hakkında bile insan, hatta iç duyusuyla kendi hakkında edindiği bilgiye göre, kendisinin nasıl olduğunu bildiğini ileri süremez. Çünkü insan kendisini –bu sözü kullanmada bir sakınca yoksa– yaratmadığından ve *kendi kavramını a priori değil, deneysel olarak edindiğinden*,³¹ kendisi hakkında da iç duyusuyla, dolayısıyla da ancak doğal yapısının görünüşüyle ve bilincinin uyarıldığı tarzda bilgi edinebilmesi doğaldır. Ama aynı zamanda kendi öznesinin yalnızca görünüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve sırf duyuları algılaması ve duyması bakımından kendisini **duyular dünyasından**, ama onda saf etkinlik olan (duyuların uyarılması aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilincine vardığı) her şey bakımından ise kendini **düşünülr dünyadan** saymalıdır.³²

²⁸ *AMT*, 11, s. 13.

²⁹ *A.g.e.*, 16, 2 no’lu dipnot, s. 17.

³⁰ *A.g.e.*, 52, s. 38.

³¹ Vurgu bana ait.

³² *A.g.e.*, 107, s.70.

Bu ikili doğa yaklaşımı sayesinde özgürlük ve doğa nedenselliği birbiriyle çelişmez. Kant'a göre biz ancak transendental olarak özgür isek pratik olarak da özgür olabiliriz. Transendental olarak özgür olmak demek numenal alanın üyeleri olmamız anlamına da gelir. Kendimizi tezahür olarak düşündüğümüz sürece belirlenmiş ancak kendimizi düşünülür dünyadan saydığımız zaman ise transendental olarak özgür ve aynı zamanda da ahlaki failer oluruz. Birinde zaman ve uzayın koşullarıyla seçimlerde bulunup nedensel zincirler başlatabilir; diğerinde ise zaman ve mekânın üstünde, her yerde ve her zaman geçerli olan ahlak yasası ile karşı karşıyayızdır.³³

Kant'a göre insanı diğer her şeyden ayıran yeti akıldır ve ahlak yasası da akıldan kaynaklanır. Ama akıl kadar önemli addedilebilecek diğer yeti ise anlama yetisidir. Akıl ve anlama yetisi karşılaştırmasında anlama yetisi ikinci planda kalır. Çünkü anlama yetisi duyusallığa bağlıdır, “duyusallığın bu kullanışlığı olmasaydı anlama yetisi düşünülemezdi.” Akıl ise anlama yetisini sınırlandırmakla en “soyulu işleyişini” yerine getirir.³⁴ Kant'a göre insan kendini doğa yasalarına da tabi düşünmek ve da ahlak yasalarını tıpkı doğa yasaları gibi birer buyruk olarak algılamak zorundadır.

Ahlak, daha sonra *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde daha açık hale gelecek biçimde, pratik akıldaki yasalar temel alınarak değerlendirilmelidir, ancak yukarıda da bahsedildiği gibi aynı zamanda anlama yetisi yasaları da yasa koyucudur. Bu bağlamda eylemler, bu yasalar temel alınarak üretilmelidir.³⁵ Bir yanda yasalar, diğer yanda eğilimler, arzular olmak üzere, empirik alanda gerçekleşen eylemler ile hiçbir empirik bağlantısı olmayan yasalar arasında bir bağ kurulması gerekir. Yasalar ve empirik alan arasındaki ilişki bir türetim ilişkisi değildir. İnsana bu anlamda yol gösterecek çeşitli mekanizmalar vardır. Bu mekanizmalar, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde sıralandığı şekliyle “evrensel yasa ya da doğa yasası” formülü,³⁶ herhangi bir şekilde hiçbir insanın araçsallaştırılmamasını buyuran “kendinde-bir-amaç olarak insanlık” formülü³⁷ ve “amaçlar krallığı/erekler âlemi ya da otonomi” formülü³⁸ olarak sıralanır.³⁹

³³ Wood, A. (2008). *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 135-136.

³⁴ *AMT*, 108, s.71.

³⁵ *A.g.e.*, 36, s. 29.

³⁶ *A.g.e.*, 52, 53, s. 38.

³⁷ *A.g.e.*, 65, s. 45

³⁸ *A.g.e.*, 74, s. 50-51.

Kant ahlakı alanında en fazla başvurulan ve ahlak yasası söz konusu olduğunda ilk akla gelen öğelerden biri olan, bu bağlamda diğer iki formülün de ötesine geçen formül ahlaki davranışların evrenselleştirilebilmesine ilişkin olan birinci formüldür ve ünlü “maksiminin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteme”⁴⁰ ve “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”, “eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun”⁴¹ ifadelerinde karşılığını bulur. Bu nedenle evrenselleştirilebilme formülü “doğa yasası formülü” olarak da anılır. Allen Wood’a göre evrensel yasa formülü, yalnızca ahlakın değil aynı zamanda teorik ve estetik de dâhil olmak üzere tüm rasyonelliğin asgari standardıdır.⁴² Ne ki formül diğer iki formül olmadan yetersiz kalır. Wood bu formüllerin her birinin kategorik buyruk kavramından türetildiğini, birincisinin onun formundan, ikincisinin içeriği ve üçüncüsünün ise ilk iki formülün birleşmesinden türediğini dile getirir.⁴³ Dolayısıyla birinci formül insanlık formülü olmaksızın (ve tersi) bir anlam ifade etmez. Üçüncüsü ise ilk ikisi olmadan açıklanamaz ve kavranamaz.

Her ne kadar burada formüllerin yol göstericiliğinden bahsedilse de bu formüllerin davranışları formel olarak belirleme dışında, iyi ve kötü, iyi isteme ile bir bağlantıları olmadığı ileri sürülebilir. Bu nedenle de davranışın ahlaki değeri konusunda bu formüllerin değerlendirme ölçütü olup olmadığı yine de tartışılabilir.

³⁹ Timmons M. (1997). Decision Procedures, Moral Criteria, and the Problem of Relevant Descriptions in Kant’s Ethics. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 5, 389-418, s. 395-397; Ayrıca bkz. Wood, A. (2017). *Formulas of the Moral Law*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 6.

⁴⁰ *AMT*, 17, s. 17.

⁴¹ *A.g.e.*, 52, s. 38.

⁴² Wood, A. (2017), s. 8.

Evrenselleştirilebilme formülü Kant ahlakı için gerçekten de önemli bir yerde durur; ancak bu yaklaşımın ahlaki bir yaklaşım olmadığı, aksine mantıksal bir yaklaşım olduğunu öne süren düşünürler de vardır (Bkz. Hare, R.M. (1977). *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford, s.34-35). Bu konuda sıklıkla referans verilen isimlerden biri olan Paul Dietrichson “When is a Maxim Fully Universalizable?” başlıklı makalesinde evrenselleştirilebilme kriterinin yalnızca bir eylemin nesnel olarak doğru olup olmadığına ilişkin değerlendirme yapma konusunda bir ölçü sağladığını, bunun verili bir eylemin öznel olarak değerli olup olmadığı konusunda bir kriter olmadığını ileri sürer. Eylemin ahlakiliği ancak ikinci formül olan insanlık devrede tutularak sağlanabilir (Dietrichson, P. [2009]. When is a Maxim Fully Universalizable?, *Kant-Studien*, 55(1-4), 143-170, s.143, 164-165). Allen Wood ise *Formulas of the Moral Law*’da evrensel yasa formülü ile ahlaki yargı arasındaki ilişkiye değinerek evrensel yasa formülünün kendimize bir kerteriz sağlamak için bir tür pusula olduğundan söz eder. Bu pusula “şimdi ve burada” yönünüzü tayin etmemizi sağlar. Aynı zamanda bu formül pratik yargının “*typik*”i olmakla yani bir tür şema sağlamakla ahlaki yargıya bir kural sunar; ahlaki zaafımıza karşı kurtarıcı bir etkiye sahiptir (Wood, A. (2017), s. 18-21).

⁴³ *A.g.e.*, s. 7

İkinci formül olan insanlık ise Kant'ın insanlığın bir amaç olarak görülmesini vaz etmesidir:

Şimdi diyorum ki: insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak *sırf bir araç olarak* değil, kendisi amaç olarak vardır ve gerek kendinden gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerde *hep aynı zamanda amaç olarak* görülmelidir. (...) Bunlar [akıl sahibi varlıklar], eylemimizin etkisi olarak varoluşları *bizim için* değeri olan *sırf öznel amaçlar* değildir; *nesnel amaçlardır*, yani kendi başına varoluşlarının kendisinin amaç olduğu şeylerdir. (...) çünkü onsuz mutlak değeri olan hiçbir şey, ne olursa olsun, bulunamaz.⁴⁴

Kant'ın insanı ahlak yasasını duyan rasyonel varlık olarak farklı bir yere koyduğu, bu yasanın duyulmasının ise büyük bir kıymete haiz olduğu bu paragrafta açıktır. Çünkü Kant'a göre insan bir şey, bir nesne değildir. Bu yaklaşımın buyruk hali ise şu cümlede ifade edilir: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, *sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.*”⁴⁵

Ahlak yasasının üçüncü formülü olan amaçlar krallığı formülü insanlık formülü ile bağlantılıdır; çünkü amaçlar krallığı “çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliği” anlamına gelir.⁴⁶ İnsanlar, yasa koyucu olduklarının bilinci ile davrandıkları zaman bu krallığın başı ama her halükarda bu krallığın üyesidirler. Amaçlar krallığı aynı zamanda “tamamlanmış iyi” kavramı ile de alakalıdır. “Bu bir erekler âlemi ülkesinin var olması ve bu âlemin her üyesinin tam bir iyi istence sahip olmanın yanında, insan yaşamının normal koşulları izin verdiği ölçüde, tamamen mutlu olması halinde elde edilebilecek bir iyidir.”⁴⁷ Bu bağlamda amaçlar krallığı yaklaşılabilecek olan en yüksek doğal iyidir. “En yüksek doğal iyi” de insanın rasyonel varlık olması ile ilgilidir, çünkü ancak insanın içindeki ahlak yasası ile yaratabileceği bir âlemdir. Dolayısıyla da insanın kıymeti harbiyesi ahlak yasasını duyması ile doğrudan bağlantılıdır. Kant yasa koyabildiğimiz için değerli olduğumuzu düşünür. İnsanda yasaya tabi olması değil, yasa koyucu olması hasebiyle bir yücelik vardır.

⁴⁴ *AMT*, 65-66, s. 45-46.

⁴⁵ *A.g.e.*, 67, s. 46.

⁴⁶ *A.g.e.*, 74, s. 51.

⁴⁷ Rawls, J. (2005). s.254.

Ancak yasayı ve formülleri bilmek ahlaklı olmak anlamına gelmez, onların doğru bir biçimde uygulanmalarını da gerektirir. Bu uygulama ise empirik alanda gerçekleşir ve bu iki alan birbiri ile heterojen alanlardır. Nitekim Kant da bu durumun farkındadır ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde “*Typik*” bölümü ile ortaya çıkan bu soruna yanıt arar. Dolayısıyla *Temellendirme*'nin son bölümü, ismiyle müsemma bir biçimde, pratik aklın eleştirisine geçiş niteliğindedir. Cevaplamayı *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne bıraktığı soru “saf pratik aklın olanaklı sentetik bir kullanılışı”, bir diğer deyişle, ahlak alanında pratik sentetik *a priori* nasıl olanaklıdır sorusu olacaktır. Kant bu soruya *Temellendirilme*'nin sonuna doğru ahlak yasası ve anlama yetisi yasalarını birleştirmenin sentetik *a priori* olduğu şeklinde bir yanıt sunmakla birlikte, bu iki farklı yasa arasındaki *a priori* sentezin türüne ve bu sentezin hangi yeti tarafından gerçekleştirildiğine açıklık getirmez. Bu son bölüm Kant'ın özgürlük problemini, özgürlük ve yasa arasındaki ilişkiyi incelendiği, ahlak için akıl sahibi olmanın yeterli olmadığı aynı zamanda özgürlüğe de ihtiyaç olduğunu öne sürdüğü ve daha önce de söz edildiği gibi insanın kendini yalnızca duyular dünyası değil aynı zamanda düşünülür dünyadan da saymasının üzerinde durduğu bölümdür.

Buraya kadar bahsi geçen konulardan da anlaşılacağı gibi Kant bencilce istek ve eğilimler, öz-sevgi, mutluluğa ulaşma gibi koşullu addettiği meseleleri ahlaki alanın belirleyicileri olarak sunmaz, bunların ahlak ve dolayısıyla yasayı belirleyici olmadığını ileri sürer. Bu nedenle, Antik Yunan'dan başlayarak kendinden önce mutluluğu temel alarak insan tanımı yapmaya çalışan felsefeleri reddeder. “Çünkü mutluluk aklın bir ideali değil, sırf deneysel nedenlere dayanan *hayalgücünün*⁴⁸ idealidir.”⁴⁹ Bu cümle *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde hayalgücünün geçtiği ender cümlelerden biridir ve en azından ahlak alanı için Kant'ın hayalgücünü deneyselliğin alanında gördüğünü düşündürür. Ama asıl kaygısının, hayalgücünün, ahlak alanını da tehlike arz eden bir potansiyele sahip olması olduğu şu alıntıdan anlaşılmaktadır:

Ayrıca (rahatlarına düşkünlüklerinden dolayı insanların, diğer bütün kavramlar konusunda da kendilerini seve seve inandırdıkları gibi) ödev kavramının yalnızca deneyden çıkarılması gerektiğinin –onların söylediği gibi– doğru olduğunu kabul ederek, “insanın kendini beğenmişlikle *kendi sınırlarını aşan hayalgücünün uydurmacasıdır*” deyip, bütün ahlaklılığı

⁴⁸ Vurgu bana ait.

⁴⁹ *AMT*, 48, s. 35.

alaya alanlara daha çok dileyebilecekleri bir hizmette bulunamayız; çünkü bunu yapmakla, onlara kesin bir zafer hazırlarız.⁵⁰

Kant birinci *Kritik*'te kullandığı hayalgücü ile burada kullandığı hayalgücü arasında elbette büyük bir fark söz konusudur. Kant *Temellendirme*'de hayalgücünün gündelik ve olumsuz anlamlarına geri çekilmiş görünmektedir. Makkreel *Imagination and Interpretation in Kant* isimli kitabında özellikle birinci *Kritik*'in birinci basımından hareketle Kant'ın hayalgücüne anlama yetisinin kavramlarını şematize etmesi, duyusallığın içeriğini birleştirmesi hasebi ile atfettiği transendental işlevlerin bu yetiye daha önceki filozoflarda olmayan bir saygınlık kazandırdığını söyler.⁵¹ Ne var ki *Temellendirme* söz konusu olduğunda yukarıda alıntılanan cümleler ele alındığında hayalgücüne atfedilmiş herhangi bir saygınlık ibaresi görünmemektedir.

5.2 Pratik Akıl

Pratik Aklın Eleştirisi, Saf Aklın Eleştirisi'nin ikinci basımından bir yıl sonra, 1788 yılında, iki baskı arasındaki düşünsel değişimin gerçekleşmesinin hemen ardından yayınlanmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi Kant gerçekten de ahlak felsefesine oldukça fazla önem verir ve transendental felsefe projesinin amaçlarından birini, din gibi herhangi dış bir gerekçeye dayanmayan bir ahlak anlayışı kurma girişimi oluşturur. Bu nedenle “ahlaki kritik Kant için en büyük önemi arz eder.”⁵² Kant'ın en önemli projesinin ahlaki kritik olduğu pek çok Kant yorumcusunun da mutabık olduğu bir meseledir; keza Kant bizzat bunu gerek *Saf Aklın Eleştirisi*'nde gerek *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde dile getirir.

Henrich “Concerning Kant's earliest ethics: an attempt at a reconstruction” başlıklı makalesinde, Kant'ın elyazmalarına dayanarak 1765 ve sonrasında Kant'ın bir ahlak teorisi üzerinde çalıştığını ve kategorik buyruğun içsel evrenselliği ve istencin kendisi ile uyumu konusuna erken bir dönemde ulaşmış olduğunu dile getirir. Kant yine bu dönemde kendinde ve kendi için iyi istenç ile koşullu ve dolayısıyla da sınırlı istenç kavramlarını da ayırmıştır. Kant neredeyse yirmi yıl boyunca bu çalışmalarını

⁵⁰ A.g.e., 27, s. 23. Vurgu bana ait.

⁵¹ Makkreel, R. (1994). *Imagination and Interpretation in Kant*, University of Chicago Press, Chicago, s. 9.

⁵² Freyberg, B. (2005). *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Indiana University Press, Indianapolis, s. 1.

bir neticeye ulaştıramamıştır.⁵³ Bu anlamda *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* o dönemden gelen hattın ortaya çıkmış ilk somut hali olarak değerlendirilebilse de ahlaka ilişkin Kant'ın herhangi bir çalışmasının tamamlanmış olduğunu ileri sürmek de güçtür.⁵⁴ *Temellendirme* ve ikinci *Kritik* arasındaki fark da bu doğrultuda değerlendirilmelidir. “*Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Temellendirme*’nin yapıları arasındaki fark, yalnızca Kant’ın *Temellendirme*’de henüz ahlakın çıkarımsal bir gerekçelendirilmesinin kaçınılmaz olarak tatmin edici olmaktan uzak ve çelişik olacağını açıkça görmemiş olduğunu kabul edersek anlaşılabilir.”⁵⁵

Her ne kadar düşüncelerinin olgunlaşması oldukça fazla zaman almış olsa da Kant’ın *Ödül Makalesi* olarak anılan 1762 tarihli makalesi –ki bu makale tarihsel olarak Kant’ın ahlak konusunda tematik meselelere değindiği ilk kaynaktır– ele alınacak olunursa Kant için belirli meselelerin o dönemde açıklık kazanmaya başladığı görülür. Örneğin Kant bu makalede “yapmalısın” (*sollen*) olarak ahlaki zorunluluğa ilişkin zorunlu buyruklardan söz eder. Ahlaki duygunun diğer tüm duygulardan ayrı olması da bu dönemde üzerinde durduğu düşünceleri arasındadır. Ayrıca yine bu makalede iki tür arzuya odaklanarak herhangi bir şeyin içsel güzelliğinden kaynaklanan arzu ile mutluluk amacıyla oluşan arzu arasında bir ayrım yapar. Ama belki de en dikkat çekici ayrım istencin özgürlüğü için yasa ile bir amaç ve bu amaç doğrultusunda edimler belirlemek ve sonuca ulaşma noktasındaki olgusal gerekliliğe ilişkin ayrıma götürecek soruların ortaya çıkmasıdır.⁵⁶ Ancak burada bu konuların destekler ya da karşı çıkar nitelikte hâlihazırda dönemin felsefecilerinin gündeminde olduğunu, örneğin Wolff’un kendi içinde iyi olan edimleri net bir biçimde ayırdığını ve bu yaklaşımın da ahlaki anlamda öz-sevgi yaklaşımından ayrıldığını dile getirmekte fayda var.⁵⁷

Erken döneminde Kant’ın akılsal olanı, rasyonel olandan türetmeye çalıştığı dile getirilebilir. Kant “Kuramsal aklın tüm güçlerine sahip olan ve yalnızca doğal gereksinimler ve arzular tarafından harekete geçirilen, özbilinç sahibi bir rasyonel

⁵³ Kant’ın erken dönem ahlak yaklaşımı ve Wolff, Crusius, Hutcheson gibi eleştirdiği ama etkilendiği isimlerle ilişkisi bağlamında daha ayrıntılı bir okuma için Dieter Henrich’in “Concerning Kant’s earliest ethics: An attempt at a reconstruction” ve *Unity of Reason* kitabında yer alan “The Concept of Moral Insight and Kant’s Doctrine of the Fact of Reason” başlıklı bölüm. Bu çalışmalar dönemin temel ahlaki konularında baskın olan kriterler açısından da oldukça önemlidir.

⁵⁴ Henrich, D. (2012), s.13.

⁵⁵ Henrich, D. (1994), s.81.

⁵⁶ Bkz. Henrich, D. (2012), s. 33.

⁵⁷ *A.g.e.*, s. 34.

(akılsalın karşıtı olarak) fail kavrayışından yola çıkar.”⁵⁸ Özbilinç sahibi rasyonel fail kavrayışının yanı sıra ahlak yasası için bahsedilebilecek bir diğer olasılık kategoriler benzeri bir yapı kurarak açıklama girişimi olabilirdi. Böylece başka herhangi bir açıklamaya gerek kalmaksızın ahlaki kavramlarla işleyen bir sitem kurulabilirdi. Ancak ahlak alanı yalnızca kavramsal düzeyde değil, duygusal (utanç, suçluluk, öfke vb.) özelliklerle işleyen bir alandır. Dolayısıyla bu tür bir açıklama da ahlak açısından Kant’ı tatmin etmemiş görünmektedir.⁵⁹ Açıktır ki Kant her seferinde bu çabasıdan vaz geçerek yalnızca saf pratik akla dayandırdığı bir sistem kurmuştur. Ancak burada da hem yasanın varlığı hem de determinist bir biçimde uygulanmaması, dolayısıyla özgür iradeyi aynı anda koyması gerekecektir. Geldiği noktada Kant için en üst ahlaki ilke öyle bir yerde durur ki o aklın bir ideasıdır ve duygusal deneyimde herhangi bir nesnesi yoktur, dolayısıyla da deneyimle onaylanamaz. “o (...) her ne kadar ona uygun bir biçimde hareket ettiğimiz sürece ona bir tür nesne sunabilesek de deneyim dünyasından başka bir dünyaya aittir.”⁶⁰

Bu nokta ise Kant’ı “olan” (*sein*) ve “olması gereken” (*sollen*) arasındaki ayrımın çok açık ve net olduğu, bu iki alanın birbirleri ile tamamen heterojen ve geçişsiz olduğu bir tablo ileri sürmeye götürür.⁶¹ Birbirinden farklı teorik ve pratik olarak ayrılan bu iki âlemdeki kurallar ya da yasalar birbirinin yerini alamaz. Yani olanın alanında, olması gereken, olması gerekenin alanında olanın doğrudan bir rolü yoktur. Her ne kadar edimler olanın alanında cereyan ediyorsa da buradaki kerteriz noktası ahlak alanındaki “iyi” ya da “kötü”dür. Öyle ki zorunluluk içeren herhangi bir şey iyi ya da kötü olarak adlandırılmaz ve ahlaki bir değerlendirmenin konusu olamaz.

5.2.1 Özgürlük ve ahlak yasası

Peki, Kant ahlakı neden insan faaliyetlerinin diğerlerinden daha üstün görür? Bu tam anlamıyla ikinci *Kritik*’in temel yanıtlarının başında gelir. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin hemen “Önsöz” bölümünde Kant tüm felsefi sisteminin merkezinde olduğunu ileri sürebileceğimiz bir kavramı, özgürlüğü açıklayarak başlar. Pratik akılla birlikte

⁵⁸ Rawls, J. (2005). s. 364-365.

⁵⁹ Rawls, J. (2000). s. 264-265.

⁶⁰ Paton, H.J. (1947). *Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson's University Library, Londra, s. 143.

⁶¹ *PAE*, 5:68.

özgürlüğü de ortaya koyar.⁶² Özgürlük kavramı için oldukça dikkat çekici şu cümleleri kurar:

Şimdi, özgürlük kavramı, gerçekliği (*Realität*) pratik aklın zorunlu bir yasası tarafından kanıtlandığı sürece, saf aklın, hatta spekülative aklın, sisteminin bütün bir yapısının *kilit taşı*ni teşkil eder; ve tüm diğer kavramlar (Tanrı, ölümsüzlük gibi), ki bunlar salt idealar (*Ideen*) olarak ikincisinde desteksiz kalır, artık kendilerini bu kavrama bağlar ve onunla ve onun sayesinde durağanlık (*Bestand*) ve nesnel gerçeklik (*Realität*) edinir, yani, *imkânları* bununla *kanıtlanır*: Bu düşünce/idea kendini ahlak yasası aracılığıyla ortaya çıkardığı için özgürlük edimseldir (*wirklich*).⁶³

Üç idea, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük birinci *Kritik*'in kaçınılmaz problemleri arasında yer alırken (*SAE*, A3/ B7) ikinci *Kritik*'te özgürlük, diğer iki ideadan, Tanrı ve ölümsüzlükten ayrılarak ahlak yasasının koşulu haline gelir. Biz *a priori* olarak özgürlüğü biliriz. “Tanrı ve ölümsüzlüğün imkânı” ise pratik ilişkileri nedeniyle “*varsayılmalıdır*.”⁶⁴ Kant Tanrı ve ölümsüzlüğün özgürlük tarafından mümkün kılındıklarını hatta özgürlük fikri tarafından onlara nesnel bir gerçeklik verildiğini söyler.⁶⁵ Özgürlük, yalnızca Tanrı ve ölümsüzlüğün değil, tüm bir pratik akıl ve ona bağlı olarak da spekülative aklın zemininde yer alan kavramdır.

Pratik Aklın Eleştirisi'nde özgürlük *vazgeçilemez* ama aynı zamanda *kavranamaz* da bir kavram olarak konur. Ama Kant burada özgürlüğün psikolojik bir bağlamda değerlendirilmemesi gerektiği aksine transendental olarak ele alınması gerektiğinin altını çizer.⁶⁶ Ayrıca özgürlüğün psikolojik bir özellik olmadığını, yani empirik ilkelere göre açıklanamayacağını belirtir.⁶⁷ Dönemin psikoloji kelimesine yaklaşımının öznellik olduğu değerlendirildiğinde burada psikoloji ile ilgili çekincesinin kaynağında empirisizm olduğu açıktır.

Özgürlüğün empirik sonuçlarla ortaya konulabilir bir özelliği vardır ama içeriği empirik veri tarafından sağlanmaz, ya da bir başka deyişle özgürlük kavramına empirik verilerden ulaşılmaz.⁶⁸ Özgürlüğün *a priori* kuralları yoktur, kendisi yasayı mümkün kılar. Kant, özgürlüğün kaynağını özgürlüğün *a priori* olduğunu söyleyerek bırakır. Ancak insanın *a priori* koşulları olan diğer yetileri ile karşılaştırıldığında

⁶² *A.g.e.*, 5:3.

⁶³ *A.g.e.*, 5:4.

⁶⁴ *A.g.e.*

⁶⁵ *A.g.e.*, 5:5.

⁶⁶ *A.g.e.*, 5:7.

⁶⁷ *A.g.e.*, 5:94.

⁶⁸ *A.g.e.*, 5:72.

herhangi bir çıkarım, dedüksiyona tabi tutulamadığı da açıktır. Bununla birlikte Kant felsefesinde özgürlükle ilgili yeterli veri yoktur. Elimizdeki ipuçlarından biri özgürlüğün duyusallık ve anlama yetisi dışında kaldığı ve bunlardan bağımsız olduğudur.

Yeni-Kantçı filozoflardan biri olan Cassirer, Davos tartışmalarında Kant'ın en büyük probleminin özgürlük olduğunu dile getirir. Her ne kadar Kant felsefesi açısından büyük öneme sahip olsa da, Cassirer'e göre Kant özgürlüğü kavranamaz bırakır.⁶⁹ Buna rağmen Kant'ın ahlak felsefesi tamamen özgürlük üzerinden yükselir ve özgürlük olmaksızın ahlak felsefesinde hiçbir şey açıklanabilir değildir.⁷⁰

(...) pratik yasa ve özgürlük bir ve aynı şeydir. Bununla birlikte gerçek sorun bu değildir. Temsillerimiz açısından, bizi özgürlük kavramına götüren, pratik akıl kavramıdır; özgürlük kavramı pratik akıl kavramıyla zorunlu biçimde bağıntılıdır, ona aittir, ama yine de onda içerilmez. Aslında özgürlük kavramı spekülasyonun bir İde'si olmakla, ahlak yasasında içerilmez. Fakat ahlak yasası özgür olduğumuzu bize öğretmezse, bu ide tamamen problematiktir, sınırlayıcı ve belirlenimsiz olarak kalır. Ancak ahlak yasası aracılığıyla ki, kendimizi özgür olarak biliriz veya özgürlük kavramımız nesnel, pozitif ve belirlenimli bir gerçeklik kazanır.⁷¹

Deleuze'nin de yukarıda açıkladığı gibi özgürlük ahlak yasası için *sine qua non*'dur.⁷²

⁶⁹ Heidegger, M. (1997b), s. 194.

Allen Wood da Kant'ın istencin özgürlüğüne dair söylediklerinin felsefesindeki en sağlam olmayan konulardan biri olduğunu dile getirerek Kant'ın özgürlük konusunu sıklıkla gündeme getirdiği ancak her seferinde daha öncekilerden farklı bir şey söylediğini öne sürer. Wood için de bu Kant'ın ahlak anlayışının kabul edilmesinde en temel sorunlardan biri olagelmıştır (Wood, A. (2008), s.123). Özgürlüğün farklı eserlerde geçtiği yerler sıralanacak olunursa: üçüncü antinomi ile bağlantılı olarak Birinci *Kritik*'te (B560-586), ayrıca yine birinci *Kritik*'te Kanon (B828-832), İkinci *Kritik*'te *Elucidation* (5:93-103); *Temellendirme*'de III; *Ahlak Metafiziği*'nde giriş (6:213-214;221; 225-227); *Din* Kitap I. *Prolegomena* §53'ten de bahsedilebilir. (Rawls, J. (2000), s.278, dipnot)

⁷⁰ Burada Kant'ın iki farklı özgürlük arasında bir ayrım yaptığını söylemekte fayda var. Bunlardan biri nedensellik kavramı çerçevesinde, kendinden bir nedensel zincir başlatabilme yetisi olarak "transendental özgürlük," diğeri ise bizim kendimizi ahlaki özneler olarak adlandırmamıza neden olan, ahlak alanındaki seçim ve davranışlarımızı yönlendiren "pratik özgürlük". Transendental özgürlükten Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bahseder (A533/B561). Pratik özgürlük ise *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin konusudur (5:89). Pratik özgürlük de kendi içinde ikiye ayrılır: negatif ve pozitif özgürlük. Negatif özgürlük nedensellik ya da zorunluluğun dışına çıkabildiğimiz "şeyme gücü" (*Willkür*) anlamına gelir. Pozitif özgürlük ise belirli türden bir nedensellik sahibi olmak, bir başka deyişle, aklımız tarafından bize verilen yasalara, duygularımız, dürtülerimiz ya da arzularımızın isteklerini takip etmektense aklımızın yasalarına uymak anlamına gelir (Bkz. Wood, 2008, s.124-125, 127). Wood'un burada bahsettiği bölümlerin yanı sıra *Saf Aklın Eleştirisi* A532/ B560, A537/ B565 ve *Pratik Aklın Eleştirisi* 5:95-5:97'ye de bakılabilir.

⁷¹ Deleuze, G. (1995). s. 68.

⁷² Özgürlük spekülasyonun için bir ide iken pratik aklın gerçekleşme koşuludur. Pratik akıl ve özgürlük birbirlerinin koşullarıdır. Bu bağlamda, bunların bir ve aynı şey olduğu ileri sürülebilir (Deleuze, G. [1995], s. 68). Ancak özgürlüğün gerçekleşmesi ve bir belirlenim kazanması için de *a priori* bir sentez gereklidir. Bu sentez bilgi üreten bir sentez olmaktan ziyade farkındalık yaratan bir

Özgürlük aynı zamanda kendinin bilinci için de temeldir. Kant *Antropoloji*'de kendinin bilincinin ne doğanın yasalarından ne de içsel deneyimden geldiğini, kendinin bilincinin yalnızca ve yalnızca özgürlükten kaynaklandığını, bu özgürlüğün ise görevin kategorik buyruğu, dolayısıyla da en üst pratik akıl aracılığıyla ortaya çıktığını söyler.⁷³

Kant'ın özgürlük üzerindeki bu vurgusunun nedenlerinden biri bir tür kader anlayışını da içerecek biçimde insan edimlerine ilişkin belirlenimleri bertaraf etmektir. Çünkü yüce bir varlık tarafından dahi olsa her türlü belirlenim insanı bir "otomata", bir "kukla"ya dönüştürür. Bu anlamda özgürlüğün Kant felsefesinde herhangi bir yere dayanmaması her ne kadar sorunlara neden olabilse de özgürlüğün gerçek özgürlük olarak korunması bunun gerekçesi olarak değerlendirilmelidir. Esas itibarıyla özgürlük genel olarak felsefe için öylesine önemli bir yerde durur ki herhangi bir adanma ya da bağlanma olmaksızın doğada kavranabilecek en büyük ve tehlikeli güçlerden biridir.⁷⁴

Kant ahlakı bağlamında özgürlük insanın istenci olarak hem maksimler nedeniyle kişisel ve dolayısıyla öznel, hem pratik yasalar nedeniyle nesnelidir. Her insanda ahlak yasasının taşıyıcısı olması nedeniyle evrensellik söz konusudur. Bu anlamda ahlak yasası herhangi bir anlamda koşulu olan bir şey değildir. Bununla Kant ahlak alanında koşul olabilecek her türlü ilkeyi dışarıda bırakmayı hedefler ki bunlar empirik dünya ve insanın arzuları, istekleri, çıkarları ile bağlantılıdır. Özsevgi, öz-

sentezdir. Bu farkındalık ise insanın özgürlüğünün farkındalığıdır. Bu tür bir sentezde, Kant'ın kesin ve net uyarılarını takiben herhangi bir deneysel öge bulunmayacağı için bu sentez aynı zamanda saf bir sentez olmalıdır.

⁷³ *Antropoloji*, s. 254 (§ 7, s. 252'ye düşülmüş notun dipnotu). *Antropoloji* Kant'ın diğer eserlerinden farklı bir yerde durur ve tek bir konu üzerine, sistematik olarak eğilinmeyen bir eserdir. Bu kitap, Kant'ın 1772 ile 1796 yılları arasında, yirmi dört yıl boyunca verdiği antropoloji derslerinin notlarından oluşmaktadır. *Antropoloji* 1797 yılında Kant'ın denetimi ile (ki ilerlemiş yaşı nedeniyle bizzat kendisi tarafından titiz bir çalışmadan geçmediği de düşünülüyor) son haline getirilerek, yine Kant'ın ömr-ü hayatında 1798 ve 1800 yıllarında iki kez basılmıştır. Bu tez çalışmasında da ikinci basımı temel alan İngilizce çeviriden faydalanılmıştır. Ayrıca *Antropoloji*'nin bu basımlarla birebir örtüşmeyen tam bir el yazması da mevcuttur. Burada yer verilen notun üzeri bu el yazması versiyonda çizilidir; ne ki 1808 yılında Kant'ın bir öğrencisinin oğlu tarafından bir açık arttırmada satın alınarak 1840 yılında Rostock Üniversitesi Kütüphanesine verilen bu el yazmasındaki bölümlerin üstünün kimin tarafından çizildiği bilinmemektedir (bkz. çevirmen tarafından yazılan giriş yazısı, *Antropoloji*, s. 227-230). Bu tez çalışmasının iddiası ile uyumlu olması hasebi ile ilgili kısma yer verilmiş olmakla birlikte bu hususların akılda tutulmasında fayda vardır. Başlığı "Duyusal Üzerine" olan bu not ayrıca Kant felsefesinin en tartışmalı bölümlerine dair pek çok cümle içermektedir. Kant'ın burada temel olarak duyusalılık, kendiliğindenlik, iç duyu, kendinin bilinci, içsel ben (empirik) ile *Apperzeption*'un (kendinin intellektüel bilinci) birbirlerine eşit olmadığını ve her yargıda bulunan "ben" in ne görü ne de bir kavram olduğunu öne sürdüğü bölümdür ve yukarıda özetlenen (bu dipnotun düşüldüğü) paragrafla son bulur.

⁷⁴ Henrich, D. (1994), s. 76.

mutluluk gibi özellikler de her zaman başka bir nesnenin varlığına bağlı olduğu için duyu alanına dairedir. Tüm maddi pratik yasalar daha düşük bir yeti olan arzunun alanındadır.⁷⁵ Sonlu insanı empirik olarak belirleyen empirik zeminler “dışsal evrensel bir yasakoyuculuk” için uygun olmadığı gibi içsel bir yasakoyuculuk için de uygun değildirler. Empirik koşullardan arı olmak demek onlardan “bağımsız”, “özgür” olmak anlamına gelir (negatif özgürlük). Yasakoyuculuğun imkânı da burada yatmaktadır (pozitif özgürlük). “Dolayısıyla özgürlük ve koşulsuz pratik yasa karşılıklı olarak birbirlerini ima eder.”⁷⁶

Özgürlüğün farkındalığını sağlayacak şey ise ahlak yasasıdır. “Ahlak yasası doğal bir yasadır, pozitif bir yasa değil, dolayısıyla ne bir müellifi ne de yasakoyucusu vardır. (...) ama en azından (...) kendi rasyonel istencimizi onun [ahlak yasasının] müellifi olarak *değerlendirebiliriz*.”⁷⁷ Peki, ahlak yasasının bilinci nasıl mümkün olur? Bu soruya Kant “özgür irade” yanıtını verir. Özgür irade ile özgürlük bilinir ama ahlak yasası olmaksızın da özgürlükten bahsedilemez.⁷⁸ Özgürlük *dış duyu* ile hiçbir ilişki içinde olmadan vuku bulur.

Pratik Aklın Eleştirisi'nde özellikle “Saf Pratik Aklın İlkelerinin Dedüksiyonu Üzerine” başlıklı bölümde Kant ahlak yasasının hiçbir biçimde *a posteriori* olamayacağını, “ahlak yasasının özgürlük aracılığıyla nedensellik yasası olduğunu” dolayısıyla da duyularüstü (*übersinnlich*) doğanın imkânının yasası olduğunu söyler. Ahlak yasasının ise yalnızca “aklın bir olgusu” (*ein Faktum der Vernunft*) olduğunu söylemekle yetinir.⁷⁹ Bu olguyu açıklamak ise mümkün değildir.⁸⁰

Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* başlıklı ahlak felsefesi derslerinin Kant ahlakı ile ilgili bölümlerinden birini tamamıyla bu “olgu”ya ayırır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde altı paragrafta sekiz kez bahsedilen “aklın olgusu” ahlak yasası bilincimiz (5:31), ahlak yasasının kendisi (5:31, 47, 91), istencin özgürlüğünün bilinci (5:42), ahlak ilkesindeki otonomi (5:42), istencin ahlak yasası tarafından kaçınılmaz belirlenimi (5:55), koşulsuz nedenselliği önvarsayan

⁷⁵ PAE, 5:20-5:24.

⁷⁶ A.g.e., 5:29 Remark.

⁷⁷ Wood, A. (2017). s. 12.

⁷⁸ PAE, 5:30.

⁷⁹ A.g.e., 5:31.

⁸⁰ Wood, A. (2008). s.134.

eylemlerin edimsel örnekleri (5:104) olmak üzere farklı biçimlerde kullanılır.⁸¹ Rawls'a göre "aklın olgusunun önemi saf pratik aklın kendi gerçekliğini bu olguda sergilemesi ve bu olgunun ortaya çıkardığı şeydedir, yani özgürlüğümüzde."⁸² Dolayısıyla ahlak yasası oldukça fazla tartışılmış olan bu olgu üzerine temellenir. Bunun nedeni ise ahlak yasasının dedüksiyonunun mümkün olmaması durumundan hareketle Kant'ın ahlak yasasını saf aklın kendisi dışında başka herhangi bir şeye dayandırmak istememesidir. Özellikle de ahlak yasasını teorik akla dayandırmak boşuna bir uğraş olacaktır, bu nedenle de pratik aklın doğrulanması, gerekçelendirilmesi ancak yine kendi içinden gerçekleşmelidir.⁸³ Ancak özellikle kategorik buyruğun bilincinin "aklın bir olgusu" olması çelişikmiş gibi durmaktadır:

"Aklın olgusu" kavramı görünüşe bakılırsa çelişiktir. Eğer akıl *a priori* bilmenin bir yetisi olarak tanımlanırsa, olgusal bir şeyi nasıl içerebildiğini görmek güç olur. Akıl içgörünün saf şeffaflığını talep etmek zorundayken, olgusal olan deneyim âlemine ait gözükmemektedir. Öyle görünmektedir ki Kant'ın teorisi kendi iddiasını yerine getirmez ve ana kavramlarında bir gelişim eksikliği açığa çıkarır.⁸⁴

Kant'ı takip eden Hegel, Schopenhauer gibi önemli isimler özellikle aklın olgusu açıklamasını tatmin edici bulmaz ve Kant'ın bunu ahlak anlayışının temeline yerleştirmesini eleştirir. Dieter Henrich, bu isimlerin Kant'ın ulaştığı sonuca neden olan düşünce akışını yeterince değerlendirememiş olduklarını düşünür.⁸⁵ Nitekim Kant'ın ikinci *Kritik*'inde "aklın bir olgusu" nun duygusal bir öge olan "yasaya saygı" ile birlikte ele alınması gerekir. Çünkü yasaya saygı *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin duygusal bileşenidir.⁸⁶

Kant on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ahlak alanında karşılaştığı sorunları çözmeye çalışarak ilerlemiştir. Bu anlamda Kant'ın kısmen çağdaşı ve dönemin önemli isimlerinden olan, ahlakı ruhun özünden ve mükemmellik kavramı ile türeten Alman filozof Wolff ve Wolff'un çağdaşı İskoç Aydınlanmasının önemli isimleri arasında yer alan ve *A System of Moral Philosophy* kitabıyla tanınan, Hume üzerinde de etkili olmuş, Kant'ın da etkilendiği "saf pratik akıl" kavramını formüle

⁸¹ Rawls, J. (2000). s.259.

⁸² Rawls, J. (2000). s. 257.

⁸³ *A.g.e.*, s. 261-263.

⁸⁴ Henrich, D. (1994), s. 69.

⁸⁵ *A.g.e.*

⁸⁶ *A.g.e.*, s.84-85.

eden filozof Hutcheson gibi isimleri eleştirisi ile kendi ahlak felsefesini biçimlendirmiştir.⁸⁷

Burada bahsedilmesi gereken bir diğer isim ise Kant'ın kritik eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkan Hume'dur. Kant'ın özellikle birinci *Kritik*'te Hume felsefesini eleştirisinin yankıları *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de belirgindir. Bu durum 5:51'den itibaren 5:53'ü de kapsayan bölümlerde açıkça görülür. Çünkü nedensellik burada da temel bir mesele olarak ortaya çıkar ve ahlak yasasının nedensiz (anlama yetisinin nedenselliğine tabi olmayan) bir nedensellik olarak kurulması zorunluluğunu getirir. Kant bu doğrultuda, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki kategoriler tablosuna paralel olarak, aynı ana başlıklar (nitelik, nicelik, bağlantı ve modalite) altında “İyi ve Kötü Kavramları Uyarınca Özgürlüğün Kategorileri Tablosu” tanımlar. “Hızlıca bakıldığında bu tabloda özgürlük bir tür nedensellik olarak ele alınmıştır –ancak belirlenimin empirik temellerine tabi değildir (...)” diyerek empirik nedensellik ve özgürlüğün nedenselliğini birbirinden bir kez daha ayırır. Kategoriler tablosu ile karşılaştırıldığında bu kategorilerin empirik uygulamaları ile ilgili tıpkı birinci *Kritik*'te olduğu gibi bir şematizm öğretisi beklentisini ise Kant, uyarıda bulunarak devre dışı bırakır. Kant'a göre ahlaki yasaları durumlara uygulayan bir şema değildir, “yasanın kendisinin şemasının (eğer şema kelimesi burada uygun ise)” söz konusu olması gerektiğini söyler, bunu da empirik olmayan nedenselliğe, eylemin zemini olan nedenselliğe bağlar.⁸⁸ Burada şematizmin yeri olmadığını ve şemaların duyulur görü ile doğrudan alakalı oldukları için “hayalgücünün evrensel bir prosedürü” olan şemalarla kategorilerin bağlantılandırıldığının, “özgürlük yasasının altına herhangi bir görü konamayacağı” için ahlak yasasının anlama yetisi dışında bir yere yerleştirilemez olduğunun ve parantez içinde vurgu yaparak da bu yetinin hayalgücü olmadığını altını çizer.⁸⁹ Buna ek olarak, şematizmi devre dışı bırakmak için ahlak yasasının *Typik*inden bahseder. Bu cümlelerin geçtiği yer “Saf Pratik Yargıgücünün *Typiki* Üzerine” başlıklı bölümdür. Kant *Typik*'i şematizmin pratik akıl alanındaki eşdeğeri olarak koymuş görünmektedir; ne var ki “*Typik*” bölümü bu kuralların nasıl uygulandığına dair ayrıntı sunmaz.

⁸⁷ A.g.e., s. 70-72.

⁸⁸ PAE, 5:69.

⁸⁹ A.g.e., 5:69.

Daha ayrıntılı incelenecek olmakla birlikte şimdilik Kant'ın kavramların *Typikinin* pratik aklın empirisizmine karşı bir tür koruma görevi de üstlendiğini düşündüğünü ve empirisizme karşı korumanın (mistisizme karşı koruma gibi) diğer korumalardan daha önemli olduğunu dile getirdiğine değinmekle yetinelim.⁹⁰ Kant *Pratik Aklın Eleştirisi* boyunca empirisizm ile hesabını görmeye çalışır ancak empirisizmden bu denli uzak durmaya çalışmak ahlak alanında ortaya koyduğu planı anlamamızı güçleştiren soru işaretleri yaratır.⁹¹

5.2.2 Pratik akıl ve hayalgücü sorunu

Pratik Aklın Eleştirisi'nde Kant özellikle hayalgücünden bahsetmez. Daha önce de değinildiği gibi ahlak alanı Kant'ın muazzam önem verdiği bir alandır ve bu alanda, ünü felsefe tarihinde kötü olan hayalgücünü bir yeti olarak devreye sokmak gerçekten de fazlasıyla tartışmalı bir alan tanımı yapmak anlamına gelecektir. Hâlihazırda Kant, hayalgücünü üç temel yetiden biri olarak tanımladığı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk basımından da benzeri tartışmalar nedeniyle geri adım atmıştır. Oradaki tehlike de dış duyunun, ya da fenomenal gerçekliğin hayalgücü tarafından kurulması ve deyim yerinde ise bir kuruntu olmanın ötesine gidememesi ve psikolojizm iken ahlak alanını böyle bir zemine oturtmak ahlakın tamamıyla fantazyala alanındaymışçasına algılanmasını gündeme getirebilirdi. Birinci *Kritik*'te olduğu gibi Kant ikinci *Kritik* için de tartışmalı olabilecek öğeleri mümkün olduğunca dışarıda bırakır. Bu bağlamda hayalgücünün *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde etkin bir yeti olarak konumlandırılmaması şaşırtıcı değildir. Ne var ki “bu dışlama, Kant'ın ahlak felsefesine ilişmiş olan soğukluk, kuruluk, mekaniklik, fazlasıyla rasyonel olma ününden en azından kısmen de olsa sorumludur.”⁹²

Kant'ın ahlak alanında hayalgücüne olan bu mesafesinin temel nedenlerinden birinin burada “bilme”nin söz konusu olmaması olduğu söylenebilir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımından sonra gündeme gelen eleştiriler ve özellikle transedental felsefeyi Humecü yaklaşımından ayırma ve Hume'da olduğu gibi hayalgücünün psikolojik bir

⁹⁰ *A.g.e.*, 5:71.

⁹¹ Kant'ın adım ortaya koyduğu bu tablo ise onu ahlak alanında rasyonel inanç ve buna bağlı olarak Tanrıya götürmekten başka alternatifini olmayan bir yol gibi görünür. Nitekim Kant “yaratılmış akli varlıklar” gibi tamlamaları hiçbir beis görmeden kullanır (*PAE*, 5:82). Elbette burada müdahil bir Tanrı anlayışından bahsedilmez; ancak Tanrı kavramının/ideasının, *ens realissimum*'un ikinci *Kritik*'teki yoğunluğu ve yeri soru işaretleri yaratır niteliktedir.

⁹² Freyberg, B. (2005). s.2.

yeti olarak algılanmasının etkisinden geri durma isteği bunun en temel nedenlerinden biri olarak görülebilir. Gerçekten de tarihsel olarak bakıldığında, daha önce de kısmen değinildiği gibi Kant'ın ahlak felsefesi kendinden önceki ahlak düşüncelerine karşı bir reaksiyon olarak okunmalıdır. Bu reaksiyonun hedefindeki isimlerden biri de (Hobbes, Adam Smith ve Rousseau'nun yanı sıra) Hume'dur ve öne çıkan ahlak yaklaşımında ahlakın temelleri olarak ortak duygular, kanılar üzerinden ahlaki yargılara ulaşılması düşüncesi, rasyonel ahlak anlayışından oldukça farklıdır. Bu yaklaşıma göre “ahlak yargıları aklın edimleri değildir; ahlak karakter durumları ve çeşitli edimlerde hissettiğimiz onay ve onaylamama konusundaki ortak insan duygularına dayandırılır.”⁹³ Hume, *Treatise of Human Nature* ve *An Enquiry Concerning the Principle of Morals* isimli iki önemli eserinde insanları harekete geçirenin yalnızca duygular ve tutkular olduğuna değinmiş ve ahlaki deneyim ve başkaları tarafından ortak yaşamda uygun görülen davranışların ahlaki şekillendirdiğini öne sürmüştür. Dolayısıyla ahlaki yaklaşımları belirleyen şey kendini başkasının yerinde “hayal etmek” ve onaylanan, onaylanmayan davranışlar doğrultusunda davranışlarımızı belirlemektir.⁹⁴

Kant'ın ahlak alanında herhangi bir dış neden tanımlamak istememesi ise yukarıda sözü edilen yaklaşımı da değerlendirerek hayalgücü olmadan bir ahlak alanı kurmasına neden olur. Hatırlamakta fayda var ki Kant teolojik yaklaşımı, yani dinlerin benimsediği Tanrı'nın ahlak yasasını bize verdiği ve onun hükümleri doğrultusunda davranışların belirlenmesi tezini de desteklemez. Çünkü Tanrı ya da “gelecek yaşam” a duyulan inanç doğrultusunda ahlaklı eylemek yine de ahlak alanına koşul getirmek anlamına gelir ve eylemlerin yalnızca iyiyi istemeden değil bir amaca erişmek için –Tanrı'nın inayeti ya da ölümsüzlük veyahut cennete erişme arzusu gibi– eylendiği tezini doğrulardı. Kant ise “evrensel insan aklının” ahlak yasasını temellendirdiğine ilişkin tezi tercih etmiştir. Gerek teolojik açıklama, gerek Kant'ın rasyonalist ahlak tezi hayalgücünün devrede olduğu bir ahlaki yargı yaklaşımını reddetme konusunda ortaklaşırlar. Kant ek olarak birbirinden tamamen

⁹³ Johnson M. (2016). Moral Imagination. *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Amy Kind (Ed) içinde, Routledge, New York, s. 355.

⁹⁴ A.g.e., s. 355-6.

ayrı ve bağımsız çalışan yetilerle ahlak alanının yegâne belirleyeni olarak saf pratik akli tanımlamıştır.⁹⁵

Daha önce değinildiği gibi Kant'ın bilme ve ahlakiliği birbirinden kesin sınırlarla ayırmış olması Kant'ı takip eden düşünürlerin temel meselelerinden ve transendental felsefeyi bu açmazdan deyim yerindeyse kurtarmak isteyen filozofların ana ilgi odaklarından biri olagelmıştır. Kant henüz hayatta iken bu girişimde bulunan filozoflardan ilki Fichte olmuştur. Kendini Kantçı bir filozof olarak tanımlayan, her ne kadar Kant onun yaklaşımına karşı çıksa da transendental felsefeyi açmazlarından kurtarmaya çalışan Fichte'ye göre de sorun, insanın hem nesnelere kurduğu ilişkinin hem de ahlaki alandaki özgürlük yaşantısının –ki ona göre bu ikincisi, yani özgürlük meselesi insanın *intelligence* olması ile ilgilidir– deneyimde birbirlerinden ayrılamaz bir biçimde birbirine bağlı olmasıdır. Bunun temelinde ise “sonlu rasyonel bir varlık olarak insanın deneyimin ötesinde herhangi bir şeye sahip olmaması” yatar.⁹⁶ Dolayısıyla ahlaki düşünceler dâhil her tür düşünce de “mümkün” deneyimin sınırları içindedir. Bu nedenledir ki Fichte tüm felsefesinde hayalgücünü merkezi bir yere oturtarak her türlü insan faaliyetinde etkin bir yeti olarak tanımlayacaktır. Burada Fichte'nin Kant'tan hareketle öne sürdüğü temel mesele ise öz-bilincin birliğinde üretici hayalgücünün oynadığı aktif roldür. Kant'ı takip ederek üretici ve yeniden üretici hayalgücü olmak üzere hayalgücünün iki farklı düzeydeki sentezinden bahseden Fichte için kendinin bilinci bir edimdir ve ahlak alanı dâhil olmak üzere felsefenin de temel ilkesidir.⁹⁷

⁹⁵ A.g.e., s. 357. Ahlaki hayalgücü yaklaşımının öncülerinden biri olan Mark Johnson son birkaç on yıla kadar hayalgücü ve ahlakın bir arada değerlendirilmesinin bir tür oksimoron olarak algılandığı ve genellikle kaçınılan bir yaklaşım olduğunu belirtir; ancak bu yaklaşım gittikçe gücünü kaybetmekte ve ahlak felsefesinin çeşitli alanlarında hayalgücü değerlendirilen bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Johnson'a göre ahlaki hayalgücü yaklaşımında hayalgücü yetisi, önceden tesis edilmiş ahenk (*pre-established harmony*) ya da rasyonel ahlak ilkelerini kullanılmasında bir alt yeti olmaktan ziyade ahlaki akilyürütmede kurucu bir unsur olarak ele alınmaya başlanmıştır (daha ayrıntılı bir okuma için bkz. Johnson, M. [2016], s.355).

⁹⁶ Fichte, J. G. (1991). *The Science of Knowledge* (1794), Çev. ve Ed. Peter Heath ve John Lachs, Cambridge University Press, Cambridge, I: 426, s. 8.

⁹⁷ Fichte için kendinin bilinci ben (*ich*) ve ben-olmayan'ın (*Nicht-Ich*) benlik'te (*ich-heit*) birleştirilmesi, sentezlenmesi anlamına gelir. Bu sentezi ise, diğer her tür sentez için de geçerli olduğu gibi hayalgücü gerçekleştirir. Fichte'nin Kant'a karşı temel eleştiri noktalarından biri ben'in bir edimi sonucu ortaya çıkan ve ben'in kendisini benlik'te fark edebildiği bu doğrudan edim olarak tanımladığı intellektüel görünüm (*intellektuelle Anschauung*), eğer Kant'ın *saf Apperzeption* olarak tanımladığı şey bu bağlamda kullanılmamışsa, eksikliğidir (*Wissenschaftslehre*, I: 472, s. 45-46). *Saf Aklın Eleştirisi*'ni de *intellektuelle Anschauung* sorusunu sormamakla yerer. Çünkü Fichte'ye göre *intellektuelle Anschauung* yalnızca teorik felsefeyi değil, aynı zamanda pratik felsefeyi de temellendirebilir ve Kant'ın kategorik buyruğu da, pekâlâ, bu görüş ile açıklanabilir (*Wissenschaftslehre*, I: 472, s.46) Ne var ki Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlaka zemin oluşturacak

Pratik Aklın Eleştirisi'sinde hayalgücü yetisinin eksikliğine işaret eden düşünürler Fichte ile sınırlı kalmamış, günümüze dek uzanarak yirmi ve yirmi birinci yüzyıllarda da bir tartışma konusu olarak varlığını sürdürmüştür. Bu anlamda bahsedilebilecek çalışmalardan biri de Freydberg tarafından kaleme alınan *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*'dir. Freydberg, bu kitapta ikinci *Kritik*'te hayalgücünün eksikliğini derinlemesine ele alarak tıpkı Fichte gibi pratik felsefenin de hayalgücünün saf sentezinden hareketle kurulabileceğini ileri sürmüş, hayalgücünü pratik alana yerleştirmiş, bunu da Kant'ın özgün "üretici hayalgücü" ve "yeniden üretici hayalgücü" ayrımını merkezi bir konuma alarak gerçekleştirmiştir.

Asıl ayrım *üretici* [hayalgücünün] *yeniden üretici hayalgücüne* üstünlüğü ile ilgilidir, ya da temel Kantçı projenin terimleriyle, aktif olarak kendi sorularımızı doğaya (kendi doğamıza ilişkin olanlar dâhil olmak üzere) yerleştirip yerleştirmedikimiz ya da izlenimleri yalnızca dışarıdan alıp almadığımızla ilgilidir.⁹⁸

Bu ayrımın aynı zamanda Kant'ın transendental metafiziğini mümkün kılan bir ayrım olduğunu dile getirmek yanlış olmayacaktır. Yine bu ayrımdan hareketle, üretici hayalgücünün özellikle transendental metafizik bağlamında yeri düşünüldüğünde, ahlak alanında da, rolü ve etkisine işaret edilmesi gerekirdi –ki bu rol tam da benin kendi yasalarının empirik alana uygulanması bağlamında önemli olacaktır. Bu, ahlak yasasının öyle ya da böyle gerçekleşmesi, empirik dünyaya kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyması ile doğrudan bağlantılıdır. Bu yaklaşımdan hareketle Freydberg'in ahlak yasasının "kilit taşı" olan özgürlükle ilgili yorumu da üretici hayalgücü üzerindedir. Nitekim Kant için özgürlüğün bir öncülü yoktur. Dolayısıyla özgürlük türetimsel, çıkarımsal değildir ve herhangi bir ilke tarafından yönetilmez.⁹⁹ Özgürlük ile hayalgücü arasında bir bağlantı kurmak aynı zamanda özgürlüğün gerçekliği tartışmalarına da kaçınılmaz olarak zemin hazırlar. Bu nedenle felsefe tarihinde ahlak alanında bu tür bir iddiaya nadiren rastlanır. Diğer taraftan da özgürlüğün hayalgücünün ürünü olduğunu dile getirmek bir sistem felsefesi ve buna bağlı olarak kontrol mekanizmaları vaz edildiğinde ürkütücü bir tablo oluşmasına mani olabilir. Ne var ki Kant'ın tercihinin bu yönde olmadığı açıktır.

bilincin türünü hiçbir şekilde gündeme getirmemiştir. Fichte'nin de dile getirdiği gibi Kant bu tür bir açıklama vermek yerine ahlak alanını "saf aklın bir olgusu" (*factum*) olarak belirsiz bırakmayı tercih eder.

⁹⁸ Freydberg, B. (2005). s. 39.

⁹⁹ A.g.e., s. 32.

5.3 Ahlaki Yargıgücü ve Hayalgücü

Yalnızca pratik akla sırtını yaslayan bir ahlak felsefesi öne sürmek ahlaki yargının nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin sorunu da beraberinde getirir. Genel olarak Kant felsefesine bakıldığında yargı –*Saf Aklın Eleştirisi*'nde de net bir biçimde görüldüğü gibi– temel meselelerden biri olmuş, Kant insanın farklı uğraşlarında bulunduğu yargıların nasıl gerçekleştiğine ilişkin yeterli açıklamayı yapmak için *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni kaleme almıştır. Ancak, Kant felsefesinin yargı anlamında en az nüve sunan kısmı ahlak felsefesidir. Bunun nedeni olarak ahlak alanında hayalgücü yetisinin etkin bir yeti olarak tanımlanmamış olması gösterilebilir. Nitekim ilerleyen bölümlerde daha açıklık kazanacağı gibi yargıgücü ile hayalgücü arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Kant'ın ahlaki yargıya yönelik yaklaşımı ciddi ve kuvvetli eleştirilerin hedefi olagelmıştır. Bu eleştirilere istinaden, Kant ahlakı, özellikle çağdaş ahlak teorileri içerisinde nadiren çalışılan bir ahlak felsefesi olmuş, çalışıldığında ise genellikle zayıf noktalarının eleştirilmesi ya da güçlendirilmesine yönelik girişimler sergilenmiştir. Ahlaki yargı gerçekten de oldukça önemli bir yerde konumlanır çünkü yasanın ya da kuralın tikel durumlara uygulanması ahlaki yargıda bulunabilmeyi gerektirir. Bu nedenle yasa ile uygulama arasında bir tür senteze, şematizmvari bir mekanizmaya ihtiyaç vardır. Ne var ki Kant ahlak alanında şematizmi ve hayalgücünü devre dışı bırakarak karşımıza zorlu bir tablo çıkarmayı tercih etmiştir. Oysa hayalgücünün ahlaki yargıda işler halde olması, sentetik *a priori* olarak adlandırabileceğimiz bir yargıyı icra etmesi ile epistemolojik alanda sentetik *a priori* bir yargıda bulunmak arasında bir paralellik düşünmek, analogi kurmak transendental felsefe açısından problemleri görünmemektedir. Bu tablo ahlakı empirik alana taşımaktan ziyade, satranç analogisinde olduğu gibi kesin sonuçlara ulaşamayan, kuralların belli olduğu ama oyunla ilgili sonuçların garanti altına alınamadığı bir tablodan bahsedilmesini mümkün kılabilirdi.¹⁰⁰

Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ahlaki yasaların kendilerinin bir yargıgücü gerektirdiğini, bunun deneyimle keskinleştirilebileceğini, çünkü her ne kadar insanda pratik akıl bulunsun da yaşamda somut olarak yasalarının karşılığını

¹⁰⁰ Hatırlanacağı gibi yargıgücüne ilişkin satranç örneğini Allison kullanmıştı. Bu analogi gerçekten de verimli bir analogidir. Keza Freyberg de özgürlük ve ahlak yasası arasındaki “oyun”u betimleyen satranç analogisine başvurur. Bkz. Freyberg, B. (2005). s. 35.

uygulamanın zor olduğunu bizzat kabul eder.¹⁰¹ Ahlaki pratiğin sentezlenerek, bir yargı olarak ortaya çıkması önemlidir. Bu durum aynı zamanda yasanın bir belirlenim içerisinde her zaman ve her koşulda bir neden sonuç zorunluluğunun dışına çıkması ve insanın özgür iradesi aracılığıyla yasayı her zaman uygulamama gibi ahlaki açıdan yanlış kararlar verilebilmesini de açıklayan bir yaklaşım olurdu. Sentezin devrede olması durumunda ise elbette hayalgücünün rolü ve işlevinden bahsedilmesi gerekirdi. “Kant’ın bildiği gibi hepimiz biliyoruz ki nasıl davranmamız gerektiğine karar vermek, eldeki duruma hangi kuralların uygun olduğu ve bu ahlaki ilkelerin mevcut bağlamda nasıl uygulanacağını belirlemek hayalgücü ve ince bir zekâ gerektirir.”¹⁰² Her ne kadar Kant’ın yaklaşımı ahlaki rasyonel temellere dolayısıyla da akla dayandırmak olsa da pratik anlamda hayalgücü yetisi tabloya dâhil edilmediğinde açıklanması zor bağlantılarla karşılaşmak kaçınılmaz olmaktadır.

Kant’ın öne sürdüğü akıl yürütmede öncüllerin her birinin doğru olduğu kabulüne dayanmak gerekir –ki bunlar görev, istenç, akıl, özgürlük gibi ahlak felsefesinin temel öğelerini içerir. Dolayısıyla Kant’ın tüm sistemi yine de sağlam olmayan, sarsılabilir temeller üzerinde bina edilmiştir.¹⁰³

Kant felsefesinde hayalgücünün yeri ve önemi konusunda çalışmalar gerçekleştiren önemli isimlerden bir olan Kneller ahlaki yargıda kaçınılmaz olarak hayalgücünün devrede olması gerektiğini ileri süren düşünürler arasındadır. Bu anlamda o da ikinci *Kritik*’te hayalgücüne herhangi bir referans verilmemesinin çarpıcı olduğunu söyler.¹⁰⁴ Kneller’e göre Kant’ın ikinci *Kritik*’te ahlaki yargı bağlamında çizdiği tablo yetersizdir ve bu yetersizlik ancak üçüncü *Kritik*’te “farklı bir tür pratik yargı” tanımlanarak giderilir. Ahlakilik ve ahlaki yargı, ahlaki bir bağlamın uygunluğunun değerlendirilmesini elbette gerektirir. Bu ise “üzerine düşünme”, “çeşitli durumların karşılaştırılması” gibi mevcut olmayan bir durumu temsil etme gibi hayal etme edimini içeren bilişsel faaliyetleri gerektirir. Dolayısıyla ahlaki yargı, *saf ahlaki* olmayan yargıları da içeren geniş kapsamlı bir tamlamadır. Bu tür yargılar *a priori* ve saf pratik yargılar olmasalar da önceki deneyimin önem arz ettiği ve ahlak

¹⁰¹ *AMT.*, IX, s. 4

¹⁰² Johnson M. (1985). Imagination in Moral Judgment, *Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt 46, Sayı 2, 265-280, s. 265.

¹⁰³ *A.g.e.*, s. 268.

¹⁰⁴ Kneller, J. (2013). s. 152.

alanının gerçekleşme mekânı olan “dünya içinde” ahlaki alanda bir rol oynayabilen yargılardır. Bu türden yargıların doğrudan olmasa da ahlaki hayalgücü için gerekli olduğu açıktır.¹⁰⁵ Ve fakat bu tür yargılar ancak üçüncü *Kritik*'le gündeme gelebilir olur. Bu bağlamda gerçekten de *Yargıgücünün Eleştirisi* oldukça önemli bir yerde durur, bu tez çalışması kapsamında da yargı türleri ve hayalgücü bağlamında bir sonraki ana başlıkta ele alınacaktır.

5.3.1 Hayalgücü ve şemaların işlevi yerine *Typik*¹⁰⁶

Saf Aklın Eleştirisi söz konusu olduğunda, yargıda bulunabilmenin en önemli bileşenlerinden birinin şematizm olduğuna değinilmişti. Şemalar, kategoriler ve görümler arasındaki ilişkiyi tesis etme görevi icra etmekle bizim doğa ile ilgili herhangi bir şey söylememiz noktasında vazgeçilmez bir öge olarak karşımızda durmaktadır. Şemaların bu görevine ek olarak yargıgücünün doğası gereği, doğa hakkında bir şey bilebilmek için aynı zamanda empirik bir irdelemede de bulunulması, bir tür kontrol mekanizması sağlanması gereklidir. Teorik alanda doğayı bilmekle ilgili şemalara başvurulabilir, böylece bir dolayım kurulabilirken ve saf pratik akıl düzeyinde Kant şemalara yer vermez. Burada ortaya çıkan sorun ise teorik alanda olduğundan oldukça farklı olarak empirik kontrol yerine yeniden Kant'ın ahlak alanında tanımladığı yasalara dönülerek –yasadan başlayıp yasaya dönen, dolayısıyla da saf pratik akıldan başlayarak saf pratik akla dönen– bir kontrol mekanizması sunulmasıdır. Bu gerçekten de ahlak yasasının doğrulamasının oldukça problemlili görünmesine neden olan bir özelliktir. Ahlak yasası teorik aklın kavramlarından türetilemez, ahlaki deneyimimizde önvarsayılamaz, özgürlükten de türetilemez çünkü özgürlüğün intellektüel görüşü yoktur, ahlak yasası aynı zamanda empirik pratik aklın daha alt bir yeti olan arzu yetisini düzenlemesinde olduğu gibi kendi malzemesi olan düzenleyici bir yeti de değildir. Ahlak yasası “saf aklın bir olgusu”dur. Dolayısıyla doğrulanması ancak kendi içinden gerçekleşir.¹⁰⁷

¹⁰⁵ A.g.e, s. 154-157.

¹⁰⁶ Almanca “*Typik*” Türkiye Felsefe Kurumunun *Pratik Aklın Eleştirisi* çevirisinde “model” kelimesi ile karşılanmıştır. Model kelimesi Türkçede daha çok “örnek” anlamını barındırır. Elbette *Typik*'te doğa yasasının bir model olarak alınması karşılığı vardır; ancak konu ahlak olduğunda model kelimesinin kapsamının “örnek oluşturma” gibi empirik imaları olabildiği bir karşılıktan ziyade daha formel bir yapıya, rasyonel bir kurala işaret etmesi gerektiği düşünüldüğü için doğrudan Almanca kullanılmıştır.

¹⁰⁷ Rawls, J. (2000). s. 266-267.

Ahlak yasası alanında yalnızca saf pratik aklın kendisi bir kerterizdir; ne var ki maksimler söz konusu olduğunda farklı bir durumla karşı karşıya kalınır. “Bir maksim empirik dünyada iradi bir eyleme ilişkin kullanışlı bir kuraldır. Belirli tür empirik durumlarda nasıl eyleyeceğim ya da eylemem gerektiğine ilişkin yöntemi tanımlar. (...) Maksimlerimiz saf formel paradigma ile uyuşmadığı sürece ahlaki olarak meşru değildir.”¹⁰⁸ Maksimlerimizin ahlaki değerlendirilmesi yalnızca rasyonel bir tarzda yapılabilir. Bu da yasadan dedüksiyon yöntemi ile değil *ahlaki değerlendirme* yöntemi ile olabilir. Daha önce kısaca bahsedilen “*Typik*” bölümü tam da bu yöntemi sağlamak üzere, Kant’ın şematizm yerine devreye soktuğu bölümdür. *Typusun* işlevi ahlaki değerlendirmenin yapılabilmesi için bir dolayım sağlamadır. Bu bağlamda ahlak alanının “formüller”i ise bu değerlendirme için kullanılacak araçlar olarak değerlendirilebilir ve Kant’ın da benzettiği üzere bir matematikçinin elindeki formüller gibi değerlendirilebilir.¹⁰⁹ Bu formüller özel bir eğitim ve bilgi gerektirmeden, sıradan insanın da erişimi olan formüllerdir; çünkü Kant için sıradan insan da ahlaki olarak iyi kötü arasında bir ayırım yapabilir.¹¹⁰ “Kant tüm sıradan insanların “ortak rasyonel ahlaki kavrayışa” –iyiyi kötüden ayıran intellektüel kapasiteye– sahip olduğunu düşünür; ve aynı zamanda da doğru olanı *seçme* kapasitesine, yeter ki bunu yapmak için *güçlü bir karakterleri ve iyi bir yargıları* olsun.”¹¹¹

Kant’ın akıldan başlayarak akla varan ahlak felsefesi özellikle yargı vermeyi ve seçimde bulunmayı güçleştiren çelişkileri de barındırabilir. Kant’ın hayatının sonlarına doğru onun ahlak anlayışını eleştiren Constant tarafından getirilen örnek bunlardan biridir. Constant, evimizde saklanan ve bir katilin öldürmek üzere aradığı bir insanın, evimizde olup olmadığına dair katile yalan söyleyip söylememe durumunu sorgular.¹¹² Kantçı ahlak hem yalan söylemenin evrensel bir ilke olamayacağı üzerinden her türden yalanı, aynı zamanda da insan yaşamına verdiği önem nedeniyle herhangi bir öldürme eylemini –intihar dâhil olmak üzere– ahlaken doğru bulmaz. Örnekte, doğru söylendiğinde bir insanın hayatı tehlikeye atılmış olur ve insanlık formülü çiğnenir. Dolayısıyla böylesi durumlarda nasıl bir yargıda

¹⁰⁸ Dietrichson, P. (2009). s. 146.

¹⁰⁹ PAE, 5:8 dipnot.

¹¹⁰ Dietrichson, P. (2009) s. 147.

¹¹¹ Wood, A. (2017). s.17-18.

¹¹² Aktaranlar Longuenesse, B. (2005). s. 260; Dietrichson, P. (2005). s. 165.

bulunulacağı da oldukça karmaşık ve çelişkili olabilir veyahut tanımlanan üç formül arasında uyumsuzluklarla karşı karşıya kalınabilir. Kant'ın Constant'a 6 Eylül 1797 tarihinde “İnsansever/Diğerkamca Nedenlerle Yalan Söylemeye İlişkin Sözde Hak Üzerine” (*Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*)¹¹³ başlıklı yazı ile verdiği cevap yine de yalan söylemenin hiçbir koşul altında gerekçelendirilemeyeceğidir.¹¹⁴

Tikel davranış ve evrensel yasa arasındaki ilişki sorunu Kant'ın da gündemindedir. Nitekim incelenmeye çalışılacağı gibi “*Typik*” bölümü bu soruna bir yanıt niteliği taşır. Şematizme paralel bir biçimde “*Typik*” evrensel yasa ile tikel durumlar arasındaki bağlantıyı sağlama işlevi görür. Bu bağlamda “uygulama” sorununa çözüm niteliğindedir. *Typik*, ahlak yasasının türünü belirleyen bir aracı olarak konumlanır.

Çünkü ahlak yasası doğrudan doğruya bir standard olarak herhangi bir maksime uygulanabilir değildir:

Bunun nedeni oldukça basittir. Ahlak yasası (kategorik buyruk) bizim *saf aklımızdan*, yani, herhangi bir şekilde *empirik* (maddi) etkenlerle koşullanmamış, bu modda işlerlik halinde olan aklımızdan gelir. Saf akıldan çıktığı haliyle ahlak yasası, bu nedenle, zorunlu olarak gerçekliğin empirik boyutuna başvurduğu sürece yalnızca *formel* bir paradigma, *soyut* bir ölçüdür, tamamıyla *belirsizdir*. Diğer yandan, bu buyurucu/kural koyucu yasayla öyle ya da böyle bir şekilde sınanması gereken *maksimlerimiz* ise *maddi* ilkeler, *somut* ilkelerdir, bir başka deyişle, istemli eylemlerin *empirik olarak belirlenmiş* (ve öznel) kurallarıdır.¹¹⁵

Yasa ve eylem arasındaki, deyim yerindeyse, bu yarı kaçınılmaz olarak kendisini “...evrensel yasa neyin yasası?” sorusunda bulur.¹¹⁶ Kant'ın ahlak felsefesinin belki de en fazla tartışılan konularından biri de bu sorudan ortaya çıkar. Ahlak alanının eylemleri empirik dünyada cereyan ederken soyut ve saf akla ait bir yasa anlayışı ile

¹¹³ Tam metin için bkz. Kant, I., & Wood, A. (1996). On a supposed right to lie from philanthropy (1797), *Practical Philosophy* M. Gregor (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, s. 605-616

¹¹⁴ Dietrichson, “When is a Maxim Fully Universalizable?” başlıklı makalesinde bu örneğe ne tür çözümler bulunabileceği üzerine düşünür. Örneğin, doğru, yani öldürülmek istenen kişinin evde olduğu öyle bir tarzda söylenebilir ki katil yalan söylediğimizi düşünerek eve bakmak istemeyebilir. Böylelikle hem doğru söylenmiş hem de ortaya çıkacak öldürme durumu engellenmiş olabilir (bkz. Dietrichson, P. (2005). s. 166). Ancak, görüleceği gibi, böylesi çözüm üretme durumlarında da durumları öngörebilmek, deneyimlenmemiş bir durumu hayal edip değerlendirmek için de hayalgücü etkin bir yeti olarak konumlanmalıdır.

¹¹⁵ Dietrichson, P. (2009). s.144.

¹¹⁶ A.g.e., s.145.

Bu soru şöyle de dile getirilebilir: “Yasayı koyan akıl *ne* üzerine yasa koyuyor ?” veya “akıl hangi zeminde yasa koyuyor?”

aradaki bağı nasıl kurulacağı çözüm gerektiren bir sorundur. Çünkü yasa bize hangi durumda nasıl davranılacağına ilişkin bir reçete sunmaz. Bu bağlamda ahlaki duygular da Kant tarafından güdüler olarak talimat veremez.¹¹⁷

Typik soyut olanın somut olana dönüştürülmesindeki aracıdır. Ahlak alanında bu denli merkezi bir yerde durmasına karşın *Typik*le ilgili çalışmaların sayısı da oldukça sınırlıdır. Bu çalışmalardan biri Westra'nın *The Typic in Kant's "Critique of Practical Reason": Moral Judgment and Symbolic Representation* adlı kitabıdır. Westra, evrensel ahlaki bir ilkenin somut durumlara uygulanma probleminin Kant'ın *ahlak yargısı* teorisi bağlamında bu teoriyi ayakta tutacak ya da çökmesine neden olacak bir önemde olduğunu öne sürer.¹¹⁸ Bu aynı zamanda, akıl dünyası ve empirik dünya arasındaki heterojenlik sorunudur.¹¹⁹ Bu nedenle "Kant'ın ahlak felsefesi, özellikle de ahlaki yargı teorisinin ayakta kalması, 'temsil edilemez olanı temsil etmenin' bir yolunu bulmaya dayanır. (...) Dolayısıyla Kant belirli bir, doğrudan olmayan, *sembolik temsil* formuna başvurur. Onun ustalıklı çözümü yargıgücü yetisine bir *Typus*, ahlak yargısının formel bir benzerini sağlamaktır (*PAE*, 5:69)."¹²⁰

Typik kolay kavranabilen bir bölüm değildir. Bunda Kant'ın bu bölümü oldukça kısa tutması (Almanca metinde yaklaşık dört sayfa) ve yeterli açıklamayı yapmamış olması büyük rol oynar. Örneğin Kosegarten, 4 Haziran 1789 tarihli mektubunda Kant'a, *Typik* bölümünün daha önce kendisini anlama konusunda oldukça zorlayan dedüksiyon bölümünden ve transendental ben'den çok daha fazla zorladığını ve herhangi bir biçimde *Typik*'i anladığından bahsedemeyeceğini yazar.¹²¹ Bu beyanat gerçekten de Kant felsefesi için en önemli olan bölümlerin ne denli karmaşık olduğunu bir kez daha vurgular.

Burada da tıpkı Şematizm bölümünde olduğu gibi bir durumu evrensel kurallar altına getirme söz konusudur; ancak yasanın eylemle uyumunu empirik olarak test etmek mümkün değildir. Bu Kant'ın kendisinin de işaret ettiği bir olgudur. Kant, pratik

¹¹⁷ *PAE*, 5:75.

¹¹⁸ Westra A. (2016). *The Typic in Kant's "Critique of Practical Reason": Moral Judgment and Symbolic Representation*, De Gruyter, Berlin, s.1.

¹¹⁹ Kant felsefesinde bir diğer heterojenlik sorununun görü ve anlama yetisi arasındaki heterojenlik olduğunu ve bu heterojenliğin hayalgücünün şemaları aracılığıyla homojenleştirildiğini hatırlamakta fayda var. Nitekim, özellikle *Typik* bölümünden bahsederken, zaman zaman, benzerlikleri ve farkları itibarıyla şematizm bölümü yankılanacaktır. Şematizm bölümü nesnel yargıda bulunmak ile ilgili iken *Typik* bölümü ahlaki yargılarla ilgilidir.

¹²⁰ A.g.e., s. 2.

¹²¹ Aktaran Westra, A. (2016). s. 19.

yargıgücünün zorluklarından bahsederken ahlaki olarak iyi olanın hiçbir duyulur görüde bulunamayacağını, yargıların yalnızca saf pratik aklın yasaları altında değerlendirilebileceğini böylece de kaynakları anlamında zorluklarla karşılaşılacağını dile getirir. Çünkü özgürlüğün yasası, duyulur dünyadaki eylemlere uygulanır ve bu eylemler de doğa âlemine aittir.¹²²

Doğa nedenselliği ya da onun olup bitme koşulu, doğanın kavramları arasında yer alır; bu kavramların şemasını ise, transendental hayalgücü çizer. Ama burada, yasalara göre ortaya çıkan bir durumun şeması değil, (eğer sözcük yerindeyse) bir yasanın kendisinin şeması söz konusudur; çünkü (sonucuyla ilgisinde eylem değil) *istemenin* herhangi bir başka belirlenme nedeni olmaksızın, yalnızca yasa tarafından *belirlenmesi*, nedensellik kavramını, doğal bağlantıyı meydana getiren koşullardan büsbütün farklı olan koşullara bağlar.¹²³

Özgürlüğün nedenselliği duyusal nedensellikten farklı olduğu için özgürlüğün yasasının altına herhangi bir görü getirilemez. Kant bu nedenle ahlak yasasının anlama yetisi dışında başka herhangi bir yetiye başvuramayacağını söyler, özellikle de hayalgücü yetisine. Genel olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, ama özel olarak da Şematizm bölümünü andırır nitelikteki özellikleri ile *Typik* bölümünde, hayalgücü yetisi ile ilgili söylenenler genellikle belirli işlevlerin hayalgücü tarafından gerçekleştirilmediğini belirtmekten ibarettir.

Altını çizmek gerekirse pratik akıl için de önemli olan ahlaki yargıda bulunabilmektir. Bu nedenle yargı kilit taşı niteliğindedir. Ancak ahlak yasası söz konusu olduğunda Kant'ın –akıl dışında her şeyi dışarıda bırakmak adına– tasarladığı yargı yaklaşımı oldukça karmaşık görünmektedir. Çünkü “Saf pratik aklın yasalarına bağımlı olan yargıgücünün kuralı şudur: Tasarladığın eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile, onu yine kendi istemenle olabilecek bir eylem olarak görüp göremeyeceğini kendine sor.”¹²⁴ Bu kural yukarıda da bahsedildiği gibi ahlak yasasının *Typusunu* oluşturur. Kant hemen akabinde aslında neyi kastettiğini örneklerle açıklama ihtiyacı hisseder.

Ashında herkes, eylemlerin ahlaksal olarak iyi ya da kötü olduğu üzerine bu kurala dayanarak yargıda bulunur, örneğin şöyle denir: eğer *her insan*, kendi yararına olduğunu düşündüğü durumlarda, kendine yalan söyleme izni verseydi, ya da bütünüyle bıkkınlık getirir getirmez yaşamına son verme hakkını kendinde görseydi, ya da başkalarının yoksulluğuna tam bir

¹²² PAE, 5:68.

¹²³ A.g.e., 5:69.

¹²⁴ A.g.e.

kayıtsızlıkla baksaydı, sen de böyle bir düzenin parçası olsaydın, kendi istemenle seve seve bu düzenin içinde olur muydun?¹²⁵

Kant'ın anlatmak istediği davranışın doğa yasası kabilinden bir yasa olması durumunun özne tarafından kabul edilip edilmeyeceğinin sorgulamasının yapılmasıdır. Doğa yasası ile ahlak yasası arasındaki bu analogi Kant için istemenin de yasa tarafından böylesi bir belirlenime sahip olduğu anlamına gelmediği kabulüyle işler. Bu açıkça bir kontrol yöntemidir ve yukarıda da belirtildiği gibi evrenselleştirilebilme formülünün bir başka ifadesidir. Doğa yasası ve ahlak yasası analogisini Kant ahlaki yargıda bulunmak için bir *Typus* oluşturmak için kullanır.

Eylemin maksimi sınanıp, bir doğa yasasının biçimini genel olarak alamıyorsa, ahlakça olanaksız bir maksimdir. En sıradan anlama yetisi bile böyle bir yargıda bulunur; çünkü onun en sıradan yargılarının, hatta deney yargılarının bile, temelinde, hep doğa yasası bulunmaktadır. Böylece en sıradan anlama yetisi doğa yasasını sürekli el altında bulundurmaktadır; ancak özgürlükten genel nedensellik üzerine yargıda bulunmak gerektiği durumlarda, bu *doğa yasasını* bir *özgürlük yasasının* yalnızca *Typusu* haline getirir; çünkü bu anlama yetisi deneydeki bir durumda örnek olarak kullanılabilmesi bir şey bulundurmaksızın, uygulamada, saf pratik aklın yasasını kullanamazdı.¹²⁶

Doğa yasası, ahlak yasası için bir örnek teşkil edecek bir işlevselliğe sahiptir; ancak elbette bu iki alanın yasa ve kuralları birbirine taşınmadan. Bir başka deyişle, ahlak yasası en azından yasa olma bağlamında doğa yasası *gibi* istisna kabul etmeyen, evrensel bir biçimde işlemelidir.

Dolayısıyla burada da evrenselleştirilebilme formülü ile ilgili bir uygulama söz konusudur: Henüz gerçekleşmemiş bir durumu tahayyül ederek onu ahlak yasası altına koyarak ahlaki değerlendirmede bulunmak. Bu da Kant her ne kadar geri durmaya çalışsa da aslında kaçınılmaz olarak hayalgücünü gerekli kılar. Gerek birinci gerek –daha sonra inceleneceği gibi– üçüncü kritiklerde hayalgücünün yargıgücü ile doğrudan bağlantısı bu iddianın öne sürülmesini kolaylaştırır. Johnson da “Imagination in Moral Judgment” başlıklı makalesinde benzer bir durumu *Typik* üzerinden değerlendirir:

Bu *Typik*, anlama yetisi tarafından, tikel maksimleri değerlendiren pratik yargılarda bulunmak konusunda bize yol göstermek için sağlanan bir “yargı kuralı”dır. (...) Kant'ın hayalgücüne bu *Typikleştirme* sürecinde herhangi bir rol vermeyi reddetmesi anlama yetisi ve

¹²⁵ A.g.e.

¹²⁶ A.g.e., 5:69-70.

hayalgücü arasındaki katı ayrıma bağlılığının bir sonucudur. Ona göre hayalgücü, genel anlamda bir biçimde malzeme olanla, öznel, fenomenal olanla (= doğa âlemi ile) ilgilidir, dolayısıyla hayalgücünü kendi *saf* ahlak felsefesine dâhil etmeme konusunda her türlü acıya katlanmıştır. Sonuç olarak *Typik*'in anlama yetisi için rasyonel bir kural olduğunda ısrar eder.¹²⁷

Johnson'un burada önerdiği çözüm ise aslında *Typikleştirme*nin figüratif bir süreç olduğu ve dolayısıyla anlama yetisi çatısı altında dahi olsa hayalgücüne ihtiyaç duyacağı yönündedir.¹²⁸ Bu düşüncesini temellendirmek için *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde "Ahlakiliğin Sembolü Olarak Güzel" bölümündeki, kavramlar ya da fikirlerin örnekleri olarak duyuşal örnekler temin etme anlamına gelen *hypotyposis*, terimine başvurur. Her durumda "ahlaki akıl yürütme, önerilen bir maksimin değerlendirilmesi için "hayali" olarak mevcut olmayan bir dünyanın tasavvur edilmesi edimini içerir."¹²⁹ Johnson reflektif yargıgücünü de devreye sokarak ahlaki düşünüşün bir tür reflektif yargıyı gerektirdiğine değinir ve Kant'ın yaptığı katı akıl, anlama yetisi ve hayalgücü ayırımına karşı çıkar.¹³⁰

¹²⁷ Johnson, M. (1985). s. 271.

¹²⁸ Bu çalışmanın ilgili bölümünde daha önce dile getirildiği gibi Kant figüratif sentezi "hayalgücünün transendental sentezi" olarak tanımlar ve B basımında anlama yetisi altında tanımlanan hayalgücü yetisinin bir işlevidir. Kant bu sentezi tanımlarken şu cümleyi kurar: "**Hayalgücü** bir nesnenin, görüde **mevcudiyeti olmasa** dahi temsil edilme yetisidir." *SAE*, B150-B151.

¹²⁹ Johnson, M. (1985). s. 273.

Bu türden bir yaklaşımın sergilendiği bir diğer çalışma da Mish'alani'nin "On Moral Imagination" başlıklı makalesidir. Bu makalede Mish'alani Kant'ın *Etik Dersleri* üzerinden hayalgücünün Kant felsefesinde bir yeri olması gerektiğini öne sürer. Bunu betimlemek için ise aynı ben'in, mahkeme salonunda farklı zat'lara bürünerek bir hüküm vermesi benzetmesini kullanır. Ben kendini mahkeme salonundaki farklı personaların yerine koysa da netice itibarıyla bir ve aynı ben'in hükmünden bahsedilmektedir. Akıl sahibi bu ben'in vicdan gibi içgüdüleri, öğrenilmiş davranış kalıpları, ilgi ve eğilimleri vardır ve hüküm tüm bunlarla ve bunlara rağmen verilir. Mish'alani, özellikle vicdan içgüdüsünü Kant tarafından her ne kadar bir yeti olarak tanımlanmamış olsa da ahlak yasası ile uygunluğu bağlamında yasa ile bağlantılandırılması gereken bir öge olarak ele alır ve bu bağlantıyı da hayalgücünün yaptığına öne sürer. Temas ettiği temel noktalardan biri var olmayan bir durumun hayal edilerek değerlendirilmesinin yanı sıra davranışlar ve bağlamların zaman zaman aynılığı zaman zaman da farklılığı üzerinden "hüküm" verebilme açısından da hayalgücünün gerekli olduğudur. Mish'alani'nin kendisinin de kabul ettiği gibi, elbette Kant tarafından asıl metin olarak Baumgarten'in *Ethica Philosophica*'sının okutulduğu etik derslerinin, ek olarak öğrencilerin tuttuğu ders notlarından müteşekkil olmasının Kant'ın sonraki ahlak anlayışı açısından ne denli belirleyici olduğu tartışmalıdır. Yine de bu çalışmaya hayalgücünü ahlaki alanda değerlendirme girişimlerinden biri olarak, benzer bir çabaya işaret ettiği için bakılabilir. (Mish'alani, J.K. (1980). On Moral Imagination. *Man and World*, 13(2), s.193-205).

¹³⁰ Johnson, M. (1985). s. 277, 280.

Adam Westra, Béatrice Longuenesse'in de benzer bir yaklaşım içinde olduğunu ileri sürerek reflektif yargı kavramının, 1790 yılında yayımlanan *Yargıgücünün Eleştirisi* ile ortaya çıktığını ve bu türden değerlendirmelerin anakronik olacağını dile getirir. Westra'ya göre ahlak yargısı *uygulamalı* olmaktan ziyade *saftır* ve *Typik* bölümünün de göstermeye çalıştığı üzere *saf* iyi ve kötü kavramlarının belirlenimi ile ilgilidir (Westra, A. [2016], s. 24-25). Burada Westra'nın değerlendirdiği ana unsur ahlaki değerlendirmenin asıl referans noktasının saf veya empirik olması arasındaki temel ayrımdır. Bu yoruma karşı saf düzeyde bir yargı kurabilecek sentezin nasıl mümkün olduğu ile ilgili soru

Bu yorumların farklılığında Kant'ın ahlaki yargı ile ilgili çok az şey söylemesinin etkisi büyüktür. Kant ahlak yasasının içeriğini gerekçelendirmek ve açıklamaktansa, kategorik buyrukla ilgili evrenselleştirilebilme, insanlık gibi formüller öne sürmeye daha çok zaman ayırır. Gerek nasıl davranılacağı konusunda bir referans noktası sunmak için gerek hâlihazırda gerçekleşmiş bir edimin değerlendirilmesinde olsun “elbette ahlak yasası ve ahlaki yargı arasında bir ilişki vardır, Kant'ın konumunun özgünlüğü tam da ilkinin ikincisinin koşulsuz ilkesi yapmasındadır.”¹³¹ Dolayısıyla ahlaki yargı açıklığa kavuşmaz:

[Ahlaki yargı konusunda] bile, Kant daha çok (yalnızca akıl yetisine ve böylece bizim saf akledilebilir dünyaya aidiyetimize dayanan) ahlak yasası ile duyulur dünyada açılan ve dolayısıyla nedensel olarak zorunlu edimler arasındaki ilişkiyi düşünme girişiminde karşılaştığımız temel zorlukları açıklamakla ilgilenir. Kant'a göre bu metafizik zorluk, bir edimi ya da bu edimi yapan öznenin istencini (iyi bir istenç mi değil mi?) değerlendirme ahlaki yargının zorluğunun kökenidir. Çünkü zaman ve uzayda verili dışsal bir olay bize kendiliğinden failin içsel motivasyonuna (fail ahlak yasasına saygıdan mı yoksa aksine egoist çıkarlarla mı eyledi?) hiçbir erişim sunmaz.¹³²

Typikin işlevi konusunda karşılaşılan güçlük temsil edilebilir olmayanı (yasa) temsil etmeye ve bu süreçte devrede olacak yetilere ilişkin zorluktur. Bu aynı zamanda, daha önce de değinildiği gibi, heterojenliğin nasıl çözüleceğine ilişkin bir sorundur. Kant heterojenlik sorununu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Şematizm ile çözebilmiştir. Hayalgücünün bir ürünü olan şemalar duyusallığın formu zamanı anlama yetisinin belirleme özelliği ile bir araya getirerek zaman-belirlenimi kalıbı altında kendi başlarına kör ve boş olan duyusallığın formları ile anlama yetisinin kategorilerini sentezleyebilir ve bu anlamda aracı görevi görebilir. Ancak şematizmin kendisi yalnızca fiziksel olaylar ve bağlantılarla ilgili değildir. Örneğin bir üçgenin üretimi de üçgen şeması aracılığıyla gerçekleşir. Kant şematizmde tam olarak A141/B180'de bir üçgen şemasının düşünce dışında herhangi bir yerde bulunamayacağını dile getirir. Üstelik üçgen kavramı ile fiziksel üçgenlerden hiçbiri tam bir örtüşme içinde değildir. Şematizm, hatırlanacağı gibi anlama yetisinin kavramlarının şematize edilmesidir ve daha önce değinildiği gibi Kant anlama yetisini ahlak alanında

bakidir. Reflektif yargıyı devreye sokan yaklaşımların yasa bağlamında saf, ancak edimlerin değerlendirilmesi konusunda edimlerin alanı olan empirik alanı da değerlendirmeye alan yaklaşımlar olduğu öne sürülebilir. Bu nokta Üçüncü *Kritik* ve reflektif yargı ile ilgili tartışmalarda açıklık kazanacaktır.

¹³¹ Longuenesse, B. (2005). s. 236-237.

¹³² A.g.e., s. 237

önemser, nitekim eylemler anlama yetisinin yasalarına da tabidir. Ahlaki yargıda ise asıl sorun bir nesnenin değil bir edimin evrensel yasa altına getirilmesidir. Bu anlamda şematizmin nereye uygulanacağı da bir soru olurdu. Çünkü ahlak alanında, teorik felsefe alanından farklı olarak bileşenler daha karmaşıktır. Temel olarak yalnızca yasa ve edim değil, yasa, özgürlük, iyi ve kötü, istenç, arzu ve eğilimler ve edimden bahsetmek ve aralarındaki ilişkiyi tesisi etmek söz konusudur. Bunu yaparken de ahlaki temelleri tehlikeye atmadan, bir diğer deyişle ahlakın yasal ya da meşru zeminini ortadan kaldırmadan yapmak gerekmektedir. Teolojik ahlak anlayışlarının işi, Tanrı ile bir açıklama getirme itibarı ile daha kolaydır. Kant'ın burada yapmaya çalıştığı ise zoru başarmaktır.

Yukarıda her ne kadar şematizmin devre dışı bırakılmaya çalışıldığından bahsedilse de Kant'ın kendisi de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde şematizm konusunda aslında net görünmez:

Ama burada yasalara göre ortaya çıkan bir durumun şeması değil, (eğer bu sözcük yerindeyse) bir yasanın kendisinin şeması söz konusudur; çünkü (sonucuyla ilgisinde eylemin değil) *istemenin* herhangi bir başka nedeni olmaksızın, yalnızca yasa tarafından *belirlenmesi*, nedensellik kavramını, doğal bağlantıyı meydana getirme koşullarından büsbütün farklı koşullara bağlar.¹³³

Kant burada bir tür şematizmin kaçınılmaz olduğunun farkında gibidir. Ancak şematizm beraberinde hayalgücünü getireceği için mütereddit bir tavır sergiler. Nitekim, yukarıdaki cümlelerin hemen akabinde hayalgücü yerine bir kez daha anlama yetisini yerleştirecektir:

Duyusal görünün, böyle bir görü olarak nesnelere bağımlı olduğu doğa yasası, yasa olarak bir şemayı karşılamalıdır, yani (yasayı belirleyen saf anlama yetisi kavramını duyulara *a priori* olarak vermek için) hayalgücünün izlediği bir genel yolu karşılamalıdır. Ama (duyusal koşullu olmayan bir nedensellik olarak) özgürlük yasasını dolayısıyla da somut olarak uygulanması için kayıtsız şartsız iyi kavramının temeline hiçbir görü, dolayısıyla da hiçbir şema konamaz. Böylece ahlak yasasının doğa nesnelere uygulanmasını sağlayan tek yeti hayalgücü değil, anlama yetisidir; bu anlama yetisi aklın bir idesine bir duyusal şema değil, bir yasa sağlayabilir; ama bu öyle bir yasadır ki, duyu nesnelere somut olarak ortaya konabilir, dolayısıyla bir doğa yasasıdır; ama yalnız biçimi bakımından, yargıgücü için bir

¹³³ PAE, 5:68

yasa olarak temele konabilir. Bundan dolayı biz bunu ahlak yasasının *Typiki* diye adlandırabiliriz.¹³⁴

Peki, neden ahlak alanında anlama yetisi hayalgücünden daha iyi bir sığınaktır? Bu soru meşru bir sorudur ve cevabının net olmadığı pekâlâ ileri sürülebilir. Çünkü Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde anlama yetisine biçtiği görev ahlak yasasının, anlama yetisinin yasaları, teorik felsefe alanının, pratik felsefe alanı ile fiziksel dünyadaki kesişimlerini kurabilmek adına akıl ve anlama yetisi arasında bir sentetik *a priori* bağlantı kurulabilmesi idi. Ancak, Kant felsefesi esasları açısından bildiğimiz ve bu tez çalışması kapsamında altı çizilmeye çalışıldığı gibi sentez, sentezlenen yetilerin kendilerinden ya da malzemelerinden değil, sentezlenen yetilerle homojen olabilen “üçüncü bir şey”den ortaya çıkabilir. Anlama yetisi Kant için hayalgücünden daha sağlam bir sığınaktır çünkü ahlakın hayalgücünden türediğini veyahut ahlak alanında hayalgücünün etkin bir yeti olduğunu öne sürmek beraberinde fazlaca tartışmayı da göğüslemeyi gerektirir. Tanrı gibi bir kerterizin olmadığı bir ahlak anlayışında, hele de hayalgücü devrede ise neredeyse kaçınılmaz olarak Humecu bir tablo ile karşı karşıya kalınabilir.

Kant'ın kendisi de ahlak felsefesinin zorluklarının farkındadır: “[B]urada felsefenin gerçekten zor bir yere geldiğini görüyoruz; ne gökte tutunacağı, ne de yerde destek bulacağı bir şey yoksa da bu yer sağlam olmalı” der.¹³⁵

5.4 Ahlaki Hayalgücü

Ahlaki yargı sorunu Kant'ın ahlak felsefesinin açık olmayan ancak bir o kadar da önemli kısımlarından biridir. Ne ahlakın en yüksek ilkesini belirleme konusunda ne de bu ilkenin ahlaki kararlara uygulanması ve edimlerin değerlendirilmesi noktasında Kant ahlak yargısını tam anlamıyla açığa kavuşturur.

Ahlak yargısı insana özgüdür. Örneğin melekler gibi yaratıklar düşünüldüğünde ahlaki bir yargıdan bahsetmek söz konusu değildir. Aynı durum hayvanlar için de geçerlidir. Hayvanların güdü, arzu ya da seçimleri ahlakın konusu olmaktan uzaktır. İnsan söz konusu olduğunda yegâne belirleyen olarak istek, arzu, dürtülerden bahsetmek olanaksızdır. İnsan kavramlarla, yargılarla ve çıkarımlarla işleyen bir

¹³⁴ A.g.e.

¹³⁵ AMT, 61, s. 43.

zihne sahip olduğu için bir şeyi istemek ve ona ulaşmak arasında tüm bunların da birlikte getirdiği temsile dayalı ilişkiler söz konusu olur. Bu, genel olarak ahlak felsefesinin karmaşıklaşmasının da nedenidir.

Burada insandan bahsedilirken ahlak felsefesi açısından bakılması gereken farklı unsurlar da söz konusudur. Bunlardan biri, Kant'ın bizatihi farkında olduğu üzere, insanın ahlaki bir yargıda bulunacak derecede ruhsal gelişimini tamamlamış olması gereğidir. Bu nedenle akli melekeleri yerinde olmayan insanlar ya da çocuklar söz konusu olduğunda ahlaki değerlendirmeler açısından yaklaşım farkı gösterilir. “Küçük çocuklar acıya neden olan şeylerin kapsamını bilmez ve onlara filanca davranışların kırııcı olduğu ve kırııcı ve gereksiz olandan kaçınılması (ahlaki açıdan) gerektiği öğretilmelidir.”¹³⁶ Ahlaki bir fail olmak ahlaki durumları algılamak, fark etmekle de ilişkilidir ve bu da eğitimi gerektirir. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta vardır. Eğitimle belirli ahlaki davranış kalıpları her seferinde refleksif bir düşünme ile üzerine düşünülmeden gerçekleştirilebilir, dolayısıyla bir alışkanlık haline gelebilir. Örneğin karşılaşılan her durumda yalan söyleyip söylememek yeniden değerlendirilmez. Ancak Kantçı anlamda belirli davranışlar birer alışkanlık haline gelmiş ve böyle icra ediliyor olsa da bu davranışların bir noktada saf aklımıza dayanması ya da saf aklımız tarafından onaylanması gereklidir. Çünkü aksi takdirde ahlaki birer özne olmaktan ziyade taklit eden varlıklar olurduk ve bu da ahlaki sorumluluk konusunda tartışmalı bir yaklaşıma neden olurdu. Bu nedenle Kant ahlak yasasını herkesin bilebildiği bir yasa olarak düşünür. Bu yasa olmaksızın söz konusu alışkanlık örüntülerinin ortaya çıkabilmesinden dahi bahsedilemezdi.¹³⁷ Bununla Kant, aslında insanı yalnızca mimetik, öğrenebilen bir varlık olarak tanımlamamakla ona atfettiği özel bir konumu pekiştirir.

Kant ahlaki alanda hayalgücünden bahsetmese de özellikle yirminci yüzyıl ahlak felsefesi ve etik alanında çalışmalar yapan isimler hayalgücünü bu alanda da zikretmeye başlamışlardır. Bu bahis yalnızca ahlaki yargı konusuyla da sınırlı değildir. Örneğin gelecek mefhumunun oluşmasında hayalgücünün işlevinden bahsedilmesi ve bu mefhumun yalnızca ahlak alanında değer insan faaliyetlerinin

¹³⁶ Herman B. (1985). The Practice of Moral Judgement. *The Journal of Philosophy*, Cilt: 82, No: 8, 414-436, s. 423.

¹³⁷ Dietrichson, P. (2009). s. 155.

neredeyse tümünde önemli olması öne sürülen konular arasındadır.¹³⁸ Kendimizi bilmek (amaç, arzu, ilgilerimizi vb. tanımak) ve bu bilgi doğrultusunda davranışlarımıza yön vermek anlamında hayalgücünün önemi haiz iken, ahlaki eğitim bağlamında da –farklı duygu, düşünce ve pratiklerin aktarımı, empati vb.– hayalgücü önemli bir rol oynar.¹³⁹ Aynı zamanda farklı ihtimaller, deyim yerinde ise farklı senaryoları gündeme getirip bunlar arasından seçim yapmak, bir gelecek tahayyülü bağlamında önemli olduğu kadar yine aynı temelden hareketle özgürlüğümüzü de “geliştirici” bir etkiye sahiptir.¹⁴⁰

Kant hayalgücünden ahlak alanında bahsetmeme ihtiyacı hissetse de metinlerinde hayalgücünün aktif rolünün farkında olduğunu gösteren ipuçlarını bulmak mümkündür. 1793 tarihinde yayınlanan *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*Religion Within the Boundaries of Mere Reason- Salt Aklın Sınırları İçinde Din*) kitabında hayalgücünden söz ederken “(...) ahlaki yönelimli aklın (hayalgücü aracılığı ile) duyusallığı oyuna çağırabileceği (...)” cümlesini kurarak aslında hayalgücünün duyusallık ve akıl arasında bir köprü kurma işlevine işaret eder.¹⁴¹ Aynı metinde hayalgücünün diğer kullanımları daha çok herhangi bir nesnenin yokluğunda dahi üretilebilen imgelerle (yanılsamalar/hezeyanlar ya da özellikle çocukların erken dönemde dua ederken Tanrı fikrini dilsel bir temsil haline getirmeleri gibi) ilgili görünmektedir.¹⁴²

¹³⁸ Bir parantez açarak, Kant’ın özellikle gelecek tahayyülü noktasında hayalgücünün önemini teslim ettiğini belirtmekte fayda var. Nitekim, her ne kadar bu tez çalışması kapsamında derinlemesine ele alınmamış olsa da *Antropoloji*’de geleceğin tahayyülü hatta geçmişin de hafıza olarak tutulması ile ilgili hayalgücüne işaret eden tespitler bulmak mümkündür. Burada hayalgücü, kritikler öncesi dönemde olduğu gibi geçmişi canlandırması hasebiyle bir tür hafıza görevi görmenin yanı sıra, geleceğin, henüz gerçekleşmemiş olayların tahayyülünde de etkin yetidir (*Antropoloji*, 7:182, s. 291). Gelecek tahayyülü ise tüm insan faaliyetleri için azami önemdedir. Kant bu önemi şu cümlelerle ifade etmiştir: “Bu yetiye sahip olmak [öndeyi (*Vorhersehungsvermögen*)] bizi diğerlerinden çok daha fazla ilgilendiriyor, çünkü bu, insanların yetilerini kullanmakla ilişkili olan tüm mümkün pratiğin ve amaçların koşuludur. Her arzu (kesin ya da süpheli) bir gelecek görüşü (*Voraussehen*) içerir. Geçmiş anımsamak (hatırlamak) yalnızca onun aracılığıyla geleceğin görüşünde bulunabilmek niyetiyle olur: Genel olarak konuşursak, bir şeye karar vermek ya da bir şeye hazırlanmak için kendimize şimdinin bakış açısından bakarız” (*Antropoloji*, 7:186, s. 294). Burada da açıktır ki insan faaliyetinin gelecek yönelimli olması, geçmiş ve şimdinin anlamının da gelecek anlayışında vücut bulması anlamına gelir. Kant’ın geleceği tahayyül edecek tek yeti olarak hayalgücünden bahsetmesi ise şartırtıcı değildir.

¹³⁹ Kekes, J. (1991). Moral Imagination, Freedom, and the Humanities, *American Philosophical Quarterly*, Cilt: 28, Sayı: 2, 101-111, s. 101.

¹⁴⁰ A.g.e., s. 107-110.

¹⁴¹ Kant, I. (1998). *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. Ed. ve çev. Allen Wood, George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 6:23, s. 48, üçüncü dipnot. (Buradan itibaren *Din* olarak kısaltılacak, paragraf ve sayfa numaraları belirtilerek referans verilecektir.)

¹⁴² *Din*, 6:168, s. 164, dipnot; 6:198, s.188.

Hayalgücü ahlak alanında görmezden gelinecek bir yeti değildir. Yukarıda bahsedilen noktalara ek olarak Kant'ın, özellikle üçüncü *Kritik*'te ele aldığı güzel ve yüce kavramsallaştırmaları bunun en önemli örneklerindedir. Güzel ve yüce aracılığıyla duyulur dünya ile duyulurüstü dünya düşüncesi, bir diğer deyişle insanın iki doğası arasında bir bağ kurma yoluna girilebilecektir. Böylelikle hayalgücünün ahlak alanındaki etkin doğası da açıklık kazanacaktır.

.... (güzel ve yüce'de), *hayalgücünün* temel bir rol üstlendiğini görüyoruz: ister hayalgücü anlama yetisinin belirlenimli bir kavramına dayanmaksızın işlesin; isterse kendi sınırlarını aşarak, aklın idelerine bağlanıp, kendisinin sınırlanmamış olduğunu duyumsasın. O halde ahlakilik bilinci, yani ahlaki ortak duyu, yalnızca inançları (*croyances*) içermez; fakat kendisi aracılığıyla duyulur doğanın, duyuyüstünün etkisini alımlamaya uygun olarak görüldüğü hayalgücünün edimlerini de içerir. Bizzat hayalgücü, o halde, ahlaki ortak duyunun, gerçekten, parçasıdır.¹⁴³

Bu ilişki yukarıda da dile getirildiği gibi *Yargıgücünün Eleştirisi* ile açıklık kazanacaktır. Takip eden bölümde, özellikle güzel ve yüce kavramları üzerinden hayalgücü incelenecek ve kritikler arasında hayalgücü üzerinden bir bağlantı kurulmaya çalışılacaktır.

¹⁴³ Deleuze, G. (1995). s. 82.

6. YARGIGÜCÜNÜN ELEŞTİRİSİ VE HAYALGÜCÜ

Yargıgücünün Eleştirisi, Almanca adı ile *Kritik der Urteilkraft*, Kant'ın eleştirel projesinin son eseridir ve 1790 yılında yayımlanır. Bu anlamda Kant'ın felsefi yaklaşımının olgunlaşmış dönemine ait bir eserdir. *Yargıgücünün Eleştirisi* her ne kadar estetik alana dair savları ile öne çıksa da aslında transendental felsefenin pek çok sorusuna yanıt içermesi bağlamında Kant'ın tüm felsefi sistemi için oldukça önemli bir yerde durur. Ancak bu önemin *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ününün gölgesinde kaldığını teslim etmek gerekir. Nitekim üçüncü *Kritik* –her ne kadar bu durumun değişmekte olduğu öne sürülebilir olsa da– daha çok estetik alanda faaliyet gösteren düşünürler tarafından ele alınan ve birinci *Kritik* söz konusu olduğunda çok fazla referans gösterilmeyen bir yapıttır.¹ (Benzer bir durumun *Pratik Aklın Eleştirisi* ile ilişkisinde de geçerli olduğu söylenebilir). Bu bölümde *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin kritikler projesinin diğer yapıtları ile ilgisi değerlendirilerek transendental felsefe için yargıgücünün ne denli merkezi bir yerde durduğuna işaret edilecek ve farklı yargı türlerinde işler halde olan yeti olarak hayalgücü yetisinin işlevlerine açıklık kazandıran bir eser olarak ele alınacaktır.

Yargıgücünün Eleştirisi'nin hemen giriş bölümünde Kant gerçek bir felsefi sistemin teorik ve pratik olarak ikiye ayrıldığını, bunların doğa ve ahlakilik olduğunu, ilkinde empirik bilme de söz konusu iken ikincisinden özgürlük nedeniyle yalnızca *a priori* koşulların söz konusu olduğunu dile getirir.² Ancak Kant burada bir eksikliği tamamlayarak seçmemize ilişkin eylemleri, gündelik yaşamımızdaki edimleri, iradi bir biçimde gerçekleştirilen eylemleri kapsayan başka bir pratik alan belirler ve bunu doğa felsefesinin pratik alanı olarak ayırır. Ahlakilik ise pratik felsefe olarak varlığını korur.³ Kant'a göre herhangi bir nesne ile bağlantılı her şey teorik felsefenin alanındadır. Ahlak felsefesinin alanında ise “en yüksek iyi” kavramı dışında bir

¹ Bu durumun somut örneklerinden biri Martin Heidegger'dir. *Saf Aklın Eleştirisi*'ne dayanarak hayalgücü yetisinin kökensel bir yeti olduğunu ileri süren Heidegger, ne *Kant Kitabı*'nda, ne de *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Fenomenolojik Yorumu* adlı çalışmasında hayalgücü yetisinin öne çıktığı *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin savlarına değinir.

² YE, 20:195.

³ YE, 20:197.

nesneden, bir koşuldan bahsetmek mümkün değildir. Kant için bu temel ayrım felsefesinin en önemli yapıtaşlarından biri olarak görünmektedir.

Yargıgücünün Eleştirisi'nin “Giriş”inde, Kant, düşünme yetisinin sistematik temsilinin üçe ayrıldığını söyler: “İlki (kuralların) tümünün/genelinin/evrenselin (*des Allgemeinen*) kavranması yetisi, **anlama yetisi**; ikincisi **tikelin genelin/evrenselin altında konması, yargıgücü yetisi**; ve üçüncüsü tikelin genel aracılığıyla **belirlenmesi** (ilkelerden türetme için), yani **akıl**.”⁴ Kant böylece anlama, yargıgücü ve akılı birer düşünme yetisi olarak ayırır.

Birinci *Kritik*'te de açıktır ki yargıgücü Kant için özel bir yetidir. Kant yargıgücünün düşünmede bir önceliği olduğu konusunda “ısrarcıdır”⁵ ve yargıgücünün bilmenin “çok özel bir yetisi” olduğunu; bunu açıklarken de onun ne anlama yetisi gibi kavramları ne de akıl gibi ideaları olduğunu, kendi kendine yeten bir yeti olmasa da kavramlar altına koyma konusundaki önemini onu gerçekten de farklı bir yere taşıdığını söyler.⁶ Belirli bir temsilin refleksiyonu ya da belirli bir empirik temsilin altında yatan kavramı belirlemek dolayısıyla ilişki kurmak yargıgücünün alanındadır.⁷ Kant deneyim kavramı söz konusu olduğunda refleksiyon yaparken “yargıgücünün özel bir refleksiyon ilkesine ihtiyacı olmadığını, daha ziyade bu *a priori* olanı şematize ettiğini ve bu şemayı her empirik senteze uyguladığını, ki bu olmaksızın deneyimin yargısının hiçbir şekilde mümkün olmayacağını” belirtir ve transendental şematizmin ona bir kural olarak hizmet ettiğini söyler.⁸

Üçüncü *Kritik* ile birlikte daha önce ele alınan yetiler, bu kez daha net ve kısmen farklı bir sınıflandırılmaya tabi tutularak yeniden gündeme getirilir. Kant burada kendi felsefi sisteminin neden yetileri ayırdığı ve bu yetilerin alanlarının neden birbirleri ile karıştırılmaması gerektiğinin altını çizer. Kant'a göre insan zihninin tüm yetileri, herhangi bir istisna kabul etmeyecek şekilde üçe ayrılır. Bunlar, yukarıda bahsedilen ayrımla paralel olarak: **Bilme yetisi** (*Erkenntnisvermögen*), **haz (hazzetme) ve hazzetmeme** (*Gefühl der Lust und Unlust*⁹) ve **arzulama yetisidir**

⁴ *YE*, 20:202.

⁵ Bkz. Guyer, P. “Introduction”, *SAE*, s. 29.

⁶ *YE*, 20:202.

⁷ *YE*, 20:211.

⁸ *YE*, 20:212.

⁹ “*Unlust*” Türkçe çevirilerin bir kısmında “hazsızlık” olarak çevrilmiştir; ancak hazsızlık, haz duygusu yoksunluğuna işaret ettiği için isabetli bir kullanım gibi görünmemektedir. O nedenle *Unlust* bu tez çalışmasında “hazzetmeme” olarak kullanılacaktır.

(*Begehrungsvermögen*).¹⁰ Bu üçlü ayrım tüm felsefi meselelerin “bilme”ye indirgenmemesi için gereklidir; çünkü bilmenin konusu olan temsillerle diğer yetilerin alanları arasında kapatılmaması gereken bir fark vardır.

Bu yetilerle ilgili olarak Kant aşağıdaki ilke ve ürünleri sıralar:

Zihnin yetisi	Daha yüksek bilişsel yetiler	A priori ilkeler	Ürünler	Alan¹¹
Bilme yetisi	Anlama yetisi	Yasalılık	Doğa	Teorik
Haz ve hazzetmeme duygusu	Yargıgücü	Amaçsallık	Sanat	Estetik
Arzulama yetisi	Akıl	Aynı zamanda yasa olan amaçsallık (yükümlülük) (<u>İkinci Giriş bölümünde</u>) Nihai amaç	Ahlak (<i>Sitten</i>) (<u>İkinci Giriş bölümünde</u>) Özgürlük	Pratik

Yetiler arasında özellikle yargıgücünün öznel bir yeti olduğunu dile getirmek gerekir. Daha önce *Saf Aklın Eleştirisi* incelenirken belirtildiği gibi yargıgücünün kesin kuralları yoktur, hâlihazırda tüm insanlarda var olsa da her özne için işleyişi farklıdır, keskinleşmesi deneyim gerektirir, ancak, iyi bir yargıgücüne sahip olunacağı hiçbir biçimde garanti edilemez ve eksikliği Kant tarafından aptallık olarak adlandırılır.

Yargıgücünün Eleştirisi'nde Kant yargıgücünü bu kez ikiye ayırır: Belirli, verili bir temsile yönelik olarak *reflektif yargıgücü* ve verili empirik bir temsilin altında yatan kavramı belirlemeye yönelik olarak *belirleyici yargıgücü*. Takip eden bölümde daha ayrıntılı ele alınacak olan bu ayırımın reflektif yargıgücü, belirli bir temsilin üzerine düşünmek, onu karşılaştırmak, bir arada tutmak ve bir kavramla ilişki içine sokmak

¹⁰ YE, 20:206.

¹¹ “Alan” başlığı Kant’ın tablosunda yer almamaktadır. Ancak açıklayıcı olması bağlamında eklenmiştir. Kant’ın tablosu için bakınız: YE, 20:246 ve *Yargıgücünün Eleştirisi*’nin ikinci basımı için hazırladığı Giriş bölümünde 5: 198.

anlamına gelir.¹² Reflektif yargı estetik olabilir ancak belirleyici yargı “**mantıksaldır** çünkü yüklemi verili nesnel bir kavramdır.”¹³

Kant, bunlara ek olarak salt reflektif yargıgücünde hayalgücü ve anlama yetisinin birbirleriyle ilişkisinin gözden kaçmaması gerektiğinin altını çizer. Bunu estetik yargının zeminini sağlamak için yapmış görünmektedir; çünkü estetik ne görü ne de anlama yetisine yüklenebilir. Estetiğin bir duygu olması hazzetme ve hazzetmeme ile karşılanması onu görü ve anlamının, onları da kapsayabilecek şekilde dışına atar. O nedenle de estetik yargı olarak ayrı bir yargı türü tanımlar Kant. Estetik yargının işleyebilmesi de anlama yetisi ile hayalgücünün ilişkisine bağlıdır ve bu ilişki duygusal bir ilişkidir.¹⁴

Hayalgücü üçüncü Kritik’te o kadar etkin bir konumdadır ki yargıgücü hayalgücü üzerinde yükselir. Kitabın neredeyse her bölümünde hayalgücü yetisinin bir işlevi ve bu işlevlerin sonuçları ile karşılaşılır. Örneğin yargıgücünün transendental yasalarla uyum içinde olmasını sağlayan dolayısıyla da doğa ile uyumlu olmasına zemin teşkil eden hayalgücü yetisidir. Keza doğanın gerçek bir amacının olması kavramı hayalgücü ve anlama yetisinin ortaklığında varılan bir sonuçtur.¹⁵

Dolayısıyla estetik deneyimin temelinde hayalgücü vardır ve hayalgücü sayesinde estetik deneyime sahip oluruz. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken nokta Kant’ın estetik deneyimi öznel bir deneyim olarak tanımlaması ve mantık zeminine oturtmaması dolayısıyla haklı olarak bir nesnellik atfetmemesidir. Çünkü estetik haz ve hazzetmeme durumu nesneye dair hiçbir şey söylemez.¹⁶

Buna ek olarak beğeniye dair yargıda bilmenin güçleri (*Erkenntniskräfte*) özgür bir oyun içindedir çünkü onu denetleyecek, belirleyecek, sınırlandıracak kavramlar yoktur. Burada güçler, hayalgücünün anlama yetisi ile özgür oyunu sayesinde ortaya çıkar.¹⁷ Önemli noktalardan biri de hayalgücünün diğer yetilerden farklı olarak “özgür bir oyun” içinde olabilmesidir. Kuralları olmadığı hatta örneğin şematizmle kuralları işletebildiği için hayalgücü diğer yetilerden farklı yerini muhafaza eder. Dikkat edilmesi gereken başka bir husus ise Kant’ın *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde

¹² YE, 20:211.

¹³ A.g.e., 20:224.

¹⁴ A.g.e., 20:223.

¹⁵ A.g.e., 20:233

¹⁶ A.g.e., 5:204.

¹⁷ A.g.e., 5:217-5:218.

sıklıkla hayalgücünden bahsederken anlama yetisini de devreye sokmasıdır. Anlama yetisi adeta hayalgücünün aşırılıklarını denetim altına alması gereken bir yeti olarak düşünüldüğü için estetik yargılar, beğeni yargıları da olsa bunların bir şekilde en azından iletişim unsurları olabilmesinin imkân koşulu anlama yetisinin de işin içine dâhil olmasını gerektirir.

Ek olarak Kant “Analitik”in ilk bölümüne ilişkin notta beğeni yargıları ile bağlantılı olarak hayalgücünün kendi içindeki “özgürlüğünden” bahseder. Bu özgürlük hayalgücünün yeniden üretici değil üretici ve kendisi etkin olan yönüdür. Burada hayalgücünün yasa koymadığını, bunun bir çelişki olacağını yasa koyanın anlama yetisi olduğunu vurgular. Ancak yasa sahibi olmamak beraberinde “özgür” olmayı getirir.¹⁸

Genel olarak ele alındığında *Yargıgücünün Eleştirisi* her ne kadar Kant’ın estetik alanını ön plana çıkardığı bir çalışma olsa da “bu yapıtta insan düşüncesinin iç içe geçmiş çeşitli ilgileri birlik halinde ele alınacak, birbirine bağlanacaktır. (...) Bu kitapta Kant’ın yapmak istediği şudur: İnsan hayatının ve felsefi araştırmalarının, (...) iki ayrı alanını –doğa ve akıl dünyası–, insanın varlık bütününde bir araya getirmek.”¹⁹ Bu bağlamda aslında üçüncü *Kritik*, ilk iki kritikte kesin çizgilerle ayrılan insanın dünyalarını yeniden bir araya getirme çabasıdır denebilir. Çünkü “doğayı, sonsuza kadar uzayan zaman-uzay ilişkisi içinde, bir yasalar sistemi halinde, teorik olarak kavrayan akılla; pratik alanda ‘yapmalısın’ buyruğunu duyan, kendisine ahlak yasası koyarak, insanın istemesini özyasalı yapan akıl, bir ve aynı akıldır.”²⁰ Nitekim Kant *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde güzel ve ahlak arasında sembolik de olsa bir bağlantı kurar ve güzeli ahlakla bağlantılı ele alır. Estetik alanı ahlakilik alanı ile ilişkilendirme, teleolojik yargılarla doğada bir amaç varmış gibi ortaya çıkan yargı türünde, bu alanları doğa alanıyla da birleştirmek anlamına gelir demek yanlış olmayacaktır. Her bir ilişkide hayalgücü etkindir ve diğer yetiler kendi alanlarında faaliyet göstermekle sınırlı olsa da –aksi takdirde yanlısamaların ortaya çıktığını hatırlamakta fayda var– öz sınırları olmayan hayalgücü bu bağlantıların kurulmasında aktif yeti olma rolünü üstlenir. Bilhassa üçüncü *Kritik*’te “Ahlakiliğin Sembolü Olarak Güzel Üzerine” (§59) bölümünde ortaya çıkan hayalgücünün bir

¹⁸ A.g.e., 5:240- 5:241.

¹⁹ Heimsoeth, H. (2014). s. 144.

²⁰ A.g.e., s. 145.

ürünü olarak sembolleştirme bu savı güçlendiren niteliktedir. Ve bu bağlamda üçüncü *Kritik* gerek kritikler arası ilişkiyi öne çıkarma gerekse bu ilişkide hayalgücünün üstlendiği rol bağlamında fazlasıyla önemli bir yerde durur.

Kant'ın üçüncü *Kritik*'te kurduğu estetik ile ahlak arasındaki ilişki aslında onun çok daha erken dönem çalışmalarından itibaren izi sürülebilecek bir ilişkidir. Kant 1760'larda "Güzellik ve Yücelik Duygusu Hakkında Düşünceler" başlıklı yazısında (İngiliz empiristler Shaftesbury ve Hutcheson'un da etkisi altında) etik ve estetik olarak ayrılan alanların aslında birbirleri ile bağı üzerinde duruyordu.²¹

Daha önce de değinildiği gibi Kant *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin girişine felsefeyi teorik/doğa ve pratik/ahlak olarak yeniden ikiye ayırır. Bu ayırımı da doğanın kavramları ve özgürlüğün kavramları iki farklı türden kavram olarak belirlenir. Burada, öncesinde pratik felsefe olarak ele aldığı ahlak felsefesinde değinmediği bir ayrımı daha gündeme getirir: Teknik pratik ilkeler ve ahlaki pratik ilkeler. İlki doğanın nedensellik alanı ile; ikincisi ise özgürlük kavramı ile ilgilidir. Teknik pratik ilkeler doğanın alanına girdiği için teorik felsefenin, ahlaki pratik ilkeler ise pratik felsefenin konusudur. Bu ayırımla Kant daha önce ahlak felsefesi alanında bir eksiklik olarak bahsedilen ve günlük hayatta her zaman ahlak felsefesine ya da özgürlüğün yasalarına başvurmadan gerçekleştirilen edimleri kapsar. Teknik pratik kurallar sanat yapmada ve genel olarak becerilerde ve insanların iradesini etkileyebilme özelliği nedeniyle basiret/sağduyuda (*prudence*) karşımıza çıkar ve bunlar teorik felsefenin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. İnsanı etkilemesinde ise ancak ahlak alanında dışarıda bırakılan ve empirik olan eğilimler ele alındığı için, bunlar ne ahlak yasası ne de fizik yasası olarak adlandırılırlar. Kant burada saf geometri problemlerinin çözümü, mekanik ya da kimyaya ilişkin deneyler ya da gözlemler gibi pratik karşılığı olan, ancak ahlak yasası ile ilişkisi bulunmayan edimlerden söz etmektedir. Bunların alanlarını ise "ev yönetimi, tarım, ekonomi politik, toplumsal ilişki sanatı, beslenme kuralları, bizatihi genel mutluluk öğretisi, ya da mutluluk uğruna eğilimleri yönetme ve duyguları kontrol altına alma" olarak sıralar.²² Ancak bu ayırım felsefenin iki alanının, teorik ve pratik alanın birbirine karıştığı anlamına gelmez. Kant'a göre yine de anlama yetisinin etkin olduğu bilme yetimiz ile özgürlüğün yasalarına göre işleyen ahlaki barındıran pratik akıl

²¹ A.g.e., s. 145.

²² YE, 5:172-5:173.

birbirlerinden tamamen ayrıdır ve ayrı kalmalıdır. Böylelikle bizim teorik bilginin ve dolayısıyla anlama yetisinin kavramlarının duyulurüstüne genişlemesi mümkün olmaz. Ancak her ne kadar kuralları ve yasaları farklı ve ayrı kalmak zorunda olsa da bu iki alanı birleştiren bir zemin olmalıdır.²³ Yargıgücü tam da felsefenin bu iki alanını birleştiren yetidir: “bilmenin daha yüksek yetilerinin ailesinde yine de anlama yetisi ve akıl arasında bir aracı vardır. Bu yargıgücüdür (...).”²⁴ Yargıgücü bu birleştirmeyi –inceleneceği gibi– iki alan arasında bir **analoji** kurma yoluyla yapar.

6.1 Belirleyici Yargıgücü, Reflektif Yargıgücü

Yargıgücü tikeli evrensel altına getirme yetisidir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde de yer alan bu tanım yeni değildir. Ancak *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde yeni olan bir ayırım vardır ki o da belirleyici yargıgücü ile reflektif yargıgücü arasındaki ayırmadır. Belirleyici yargıgücü evrenselin (kural, yasa, ilke) verili olduğu durumlarda tikeli onun altına getirmek anlamına gelirken; reflektif yargıgücünde tikel verili olduğunda evrenselin bulunması demek olur. Belirleyici yargıgücü anlama yetisinin yasaları doğrultusunda işler ve halihazırda kural/yasa/ilke belirli olduğu için yalnızca ilgili kural/yasa/ilkenin bir altına getirme/koyma yargısıdır. Ancak ayrışmamış çeşitlilikte anlama yetisinin kural/yasa/ilkelere ile belirlenmemiş pek çok form vardır ve böylesi bir durumda reflektif yargıgücü transendental bir ilke bularak ona yasa muamelesi yapar. Böylece doğaya değil yalnızca kendisine yasa vermiş olur. Bunu yaparken de kendi çokluğu içinde doğada bir amaçsallık varmış gibi davranır. “Doğanın amaçsallığı da böylece, kaynağı yalnızca refleksiyon yapan yargıgücünde olan özel *a priori* bir kavramdır.”²⁵ Açık ki bu kavrama empirik olarak ulaşmak mümkün değildir. “Bu kavram aynı zamanda, her ne kadar kesinlikle onunla bir *analoji*²⁶ bakımından kavransa da, (insan sanatında olduğu kadar ahlaktaki) pratik amaçsallıktan tamamıyla ayrıdır.”²⁷ Bu anlamda Kant, reflektif yargıgücünü görece bağımsız bir öge olarak ne deneyimden

²³ A.g.e., 5:176.

²⁴ A.g.e., 5:177.

²⁵ A.g.e., 5:181.

²⁶ Vurgu bana ait.

²⁷ YE, 5:181.

ne de başka bir yerden bir yasa ya da ilke alan, kendi ilkesini kendisi için kendi oluşturan yargı yetisi olarak kurar.²⁸

Teorik alandaki amaçsallık insanda bir duygu ile, haz duygusu ile bağlantılıdır ve ondan kaynaklanır. Dolayısıyla bir yönüyle öznel ve öznel olması hasebiyle de bilmenin konusu değildir. Hazda da bir analogi, benzetme söz konusudur. Ahlaki alanda “saygı”ya benzer. Haz yine herhangi bir çıkar ya da ilgiden bağımsız olmalıdır. Ancak böylece hazzetmemize olanak tanıyan duygu “yüksek bir yeti olabilir. Burada hesaba katılan, temsil edilen nesnenin varoluşu değildir; fakat yalnızca temsilin benim üzerimdeki etkisidir.”²⁹ Bu etki nedeniyle beğeni yargıları tıpkı ilk iki kritikte anlama yetisi ve saf akıl gibi eleştirinin konusu olmaktadır. Çünkü beğeni yargıları ile ilgili yine *a priori* olan bir ilke söz konusudur ancak bu ilke ne bilmenin ne de istencin pratik ilkesidir. Dolayısıyla da *a priori* olmakla birlikte belirleyici değildir. Burada Kant’ın estetik yargılara ilişkin yaptığı çok önemli bir ayırım daha vardır; o da beğeni yargılarının yalnızca güzele ilişkin olmaması, aynı zamanda “ruhun bir duygusu” olan yüceden de kaynaklanmasıdır.³⁰ Dolayısıyla estetik yargı güzele ilişkin ve yüceye ilişkin olmak üzere iki ana kısma ayrılır.

Kant’ın *Yargüçünün Eleştirisi*’nde, daha önce *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci basımında çıkardığı bölümlerden olan ve üçlü sentezin ilk sentez türü olarak karşımıza çıkan *ayrısamayı* yeniden gündeme getirdiğini görürüz. Kısaca hatırlanacak olursa ayrısamanın sentezi görünümün ayrışmamış çeşitliliğinde hayalgücü tarafından gerçekleştirilen ve verili malzeme kavramlarla sentezlenmeden önce gerçekleştirilen bir sentez türü idi. Kant, üçüncü *Kritik*’in (ikinci) “Giriş” bölümünün “VIII. Doğanın Amaçsallığının Mantıksal Temsili Üzerine” başlıklı kısmında amaçsallığı anlatırken bunun öznel ya da nesnel iki farklı zeminde gerçekleştiğine değinir. Öznel zemin tam da bilmenin herhangi bir kavramından önce, ayrısama düzeyinde gerçekleşir ve kavramlarla belirlenmemiş, dolaylı bir haz durumuna referans verir ve refleksiyon burada devrededir. Kavramlar söz konusu olduğunda öznel hazzetme ya da haz etmeme duygularından ziyade nesnel zemine

²⁸ Rundell, J. (2016). s.100.

²⁹ Deleuze, G. (1995). s. 88. Kitabın Türkçe çevirisinde Almanca *Lust* ve *Unlust* terimleri “hoşlanma” ve “hoşlanmama” olarak çevirilmiş. Bu tez çalışmasında “haz/hazzetme” ve “hazzetmeme” olarak kullanılmıştır. Bu nedenle eserden yapılan alıntılarda ilgili kısımlar “haz/hazzetme” ve “hazzetmeme” olarak değiştirilecektir.

³⁰ *YE*, 5:192.

işaret eden kavrama ve yargılama (*Beurtheilung*) söz konusu olacaktır. Burada da **doğal güzellik**, formel (öznel) amaçsallığın; **doğal amaçlar** ise anlama yetisi ve akıl aracılığıyla, kavramlar doğrultusunda ve mantıksal olarak, gerçek (nesnel) bir amaçsallığın kavramının sunumu olarak karşımıza çıkacaktır.³¹ Bu zeminde de estetik ve teleolojik yargıgücü, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin ele aldığı temel meseleler olarak yükselecektir.

Yargıgücünün bir eleştirisinde, estetik yargıgücünü içeren kısım gereklidir; çünkü yalnızca bu yargıgücünün doğa üzerine refleksiyonunun temeline yerleştiği tümüyle *a priori* bir ilkesini, bir diğer deyişle, bilme yetisi için tikel (empirik) yasaları doğrultusunda doğanın formel amaçsallığını içerir, ki bunlar olmaksızın anlama yetisi kendisini burada bulamaz.³²

Dolayısıyla estetik yargıgücü bilme ile doğrudan ilgili değildir ve nesnelere bilmenin konusu olamaz; bu nedenle yalnızca reflektiftir ve belirleyici değildir ve bu nedenle ayırmsamanın sentezi yeniden gündeme gelir. Çünkü burada, daha sonra ayrıntılı ele alınacağı üzere, işaret edilen alan herhangi bir kavramda tanıma olmadan alınan duyudur.

6.2 Anlama Yetisi ve Akıl Arasındaki Bağlantıda Yargıgücü

Kant felsefesinde anlama yetisi, teorik felsefe alanında bilme ve mümkün deneyim için önemli bir yerde durur. Bu çalışmanın daha önceki bölümlerinde de altı çizilerek dile getirildiği gibi anlama yetisi, kavramları aracılığıyla doğaya *a priori* yasa koyar. Akıl ise belirlenmemiş özgürlüğün, anlama yetisindeki nedensellik hiçbir biçimde karıştırılmaması gereken, kendi nedenselliği aracılığı ile *a priori* yasa koyar.

Yasamalardan biri altında olan doğa kavramınınki ile diğer yasama altındaki özgürlük kavramının alanı tamamıyla, birbirleri üzerinde (her biri kendi temel yasaları uyarınca) yapabilecekleri herhangi bir karşılıklı etkiden arı olmak üzere, tezahürleri duyulurüstünden ayıran büyük uçurum yoluyla bütünüyle yalıtılmışlardır. Özgürlük kavramı doğanın teorik olarak bilinmesi bakımından hiçbir şey belirleyemez; benzer bir şekilde doğa kavramı özgürlüğün pratik yasaları bakımından hiçbir şey belirleyemez: ve bu bakımdan bir alandan diğerine köprü atmak mümkün değildir.³³

Özgürlük kavramı doğrultusunda nedensellik doğada bulunmasa ve duyulur olan duyulurüstü olanı herhangi bir biçimde belirleyemese de, Kant'a göre tersi,

³¹ *YE*, 5:192-5:193

³² *A.g.e.*, 5:193.

³³ *A.g.e.*, 5:195

özgürlüğün nedenselliğinin doğa üzerindeki sonuçları ile ilişki kurulması bir biçimde mümkün olmaktadır. Burada, daha önce de değinildiği gibi, yargıgücü temel rolü oynayacaktır. Anlama yetisinin yalnızca tezahürlerle işleyen yapısının ve bizim şeyleri yalnızca tezahürler olarak bilebilmemizin yanı sıra, herhangi bir şekilde anlama yetisi belirleyebilir olmasa da duyulurüstü bir doğaya işaret etmesi burada etkin faktörlerden biridir. Özgürlüğün nedenselliğinin koyduğu amaç, nihai amaçtır. Doğadaki amaçsallık kavramı, bu bağlamda önemlidir çünkü varsayılan bu amaçsallığın gerçekleşme alanı doğadır. Dolayısıyla yargıgücü yetisi bu tür bir amaçsallığı hem bizde hem de doğada varsaymamızı sağlayarak aradaki bağlantıyı kurma görevini de ifa etmiş olur. Amaçsallık elbette anlama yetisi için bilmenin “düzenleyici” bir ilkesi olarak kalırken doğa ya da sanatlardaki estetik yargılar için hazzetme ve haz etmeme duyguları aracılığıyla “kurucu” bir ilke olarak karşımıza çıkacaktır.

Doğa ve özgürlük arasındaki köprü bizim için düşünülür ama bilinemez kalmak zorundadır. “Bu köprü, akıl ilkelerine göre kurulmuş bir köprü değildir; verilmiş somut şeylerden kalkan ve genel olana yönelen bir düşünce tarzına dayanır ve artık daha fazla açıklanamayacak, kanıtlanamayacak olan bir bağa, bükümlü [refleksif] düşünmeyle ulaşarak kurulmuş bir köprüdür.”³⁴

Kant bu felsefi projeyi gerçekleştireceği *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde tüm çalışmasını iki ana kısma ayırır. Bunlardan ilki “Estetik Yargıgücünün Eleştirisi” ile başlayarak “Estetik Yargıgücünün Analitiği” –ki “Analitik” de güzel ve yücenin analitiği olmak üzere iki alt başlığa ayrılır– ve “Estetik Yargıgücünün Diyalektiği” olmak üzere bölümlendirilir. İkinci ana kısımda ise “Teleolojik Yargıgücünün Eleştirisi” yer alır ve yine bu kısım da analitik ve diyalektik olmak üzere iki alt bölümlenmede incelenir. Burada, estetik yargıgücü incelenecek ve güzel ve yücede hayalgücünün rolü ve işlevine değinilecektir.³⁵

³⁴ Heimsoeth, H. (2014). s.154.

³⁵ Genel olarak *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne ilişkin incelemelere bakıldığında yargıgücünün güzel sanatlar ve deha ile olan ilişkisinin de ele alındığı görülür. Sanatsal yaratılar söz konusu olduğunda hayalgücünün rolü tartışılmadan kabul edilebilir. Bu bağlamda bu tez çalışmasının iddiasını destekler niteliktedir. Dehada ise hayalgücü etkin yetilerden biridir. Ancak Kant'ın “deha” tanımını kısmen sorunlu ve farklı yorumlara açıktır. Kant sanatsal deha ile insani faaliyetin neredeyse hiçbir alanında tanımadığı bir istisna, ayrıcalık durumunu tanımlar görünmektedir. Dehanın doğuştan gelen bir yetenek (YE, 5: 307), doğanın bir lütfü (YE, 3:310), doğanın bir gözdesi (YE, 5:318) olarak ele alınması beraberinde transendental felsefe için çeşitli problemleri de gündeme getirir. Nitekim Kant dehayı yalnızca güzel sanatlar alanına atfedecek ve örneğin bilim insanlarını bu kapsamın dışında

6.3 Güzel ve Hayalgücü

Kant'ın estetik yargıgücüne ilişkin düşünceleri sanat yapıtındaki güzellikle ilgili olmaktan ziyade insanın güzellik ve yücelik duygularının ve bu duyguların açığa çıktığı deneyimlerin transendental felsefe açısından imkânı ve zemininin araştırılmasında yatar. Çünkü aslında tıpkı teorik felsefede kategorilerin nesnelere kendilerinde bulunmamasında olduğu gibi burada da güzel ve yüce şeylerin kendilerinde bulunmaz, bunları duygu olarak duyan insanda açığa çıkması hasebiyle transendental felsefenin inceleme alanındadır.

Bu yaklaşımın dönemin temel yaklaşımlarından olduğunu dile getirmek yanlış olmayacaktır. Nitekim Kant estetik alanına özellikle, on sekizinci yüzyılın ünlü filozoflarından Baumgarten'dan etkilenmiştir. Baumgarten “estetik” kelimesini 1735 tarihli master tezi ile felsefeye sokan isim olarak bilinir. Elbette Baumgarten'dan önce özellikle sanatlara yönelik incelemeleri Platon ve Aristoteles'te ve sonraki gelenekte görmek mümkündür. Ancak daha önce var olan sanatların kökeni ve işlevlerine ilişkin incelemenin yerini on sekizinci yüzyılın ilk yarısında doğadaki ya da sanattaki güzelliğin içsel olarak haz duygusuyla ilgili olduğu ve bunun mental güçlerimizin “özgür bir oyunundan” kaynaklandığı, ek olarak bu haz duygusunun her ne kadar üzerlerinde etkileri olabilse de epistemolojik ya da ahlaki gerekçelendirmeye ihtiyacının olmadığı düşüncesi almaya başlamıştı. Özellikle dönemin İngiliz ve İskoç düşünürleri tarafından ortaya konan ve geliştirilen bu yaklaşım yüzyılın ortalarına doğru Almanya'ya girmiş ve Mendelssohn gibi isimlerin de etkisiyle kısa sürede yayılmıştı. Kant'ın da bu bağlamda İngiliz filozoflar Hutcheson (1725 yılında yayımlanan *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*) ve Burke'ten (1757 ve 1759 yılında yayımlanan *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*) etkilendiğini

bırakacaktır. Kant için deha öğretilebilir bir yetenek de değildir (Birinci *Kritik*'te felsefe için de benzer bir tespitte bulunmuştu [A837/B 865]). Dehanın üretileri diğer insanlara bir örnek, bir standart, taklit için bir imkân oluşturur (5:307). “Bu [deha], ona sahip olacak kadar talihli olanlara verilmiş bir tür doğuştan yetenektir ki tanım ve açıklamalara karşı gelir.” (Wood, W. A. [2005]. *Kant*, Blackwell Publishing, Oxford, s. 166.) Örneğin Allen Wood Kant'ın deha açıklamasında ortaya çıkan tartışmalara bir yanıt olarak Kant'ın dehayı romantik estetikler gibi üstün bir yetenek olarak algılamadığına değinir. Ancak tüm bu tartışmalar bu tez çalışmasının kapsamı dışındadır. Nitekim bu tez çalışması, Kant felsefesinde hayalgücünün tüm işlevlerinin bir dökümünü yapmaktan ziyade, transendental felsefede yetiler bağlamında yeri ve konumunu ele almakla sınırlandırılmıştır. Bu nedenle burada yalnızca bu dipnotta hayalgücünün sanatsal yaratılarda ve dehada etkin bir yeti olduğuna (YE, 5:317) değinmekle yetinilecektir.

söylemek yanlış olmayacaktır.³⁶ Nitekim Kant bu dönemin yaklaşımıyla paralel olarak *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin ilk bölümünü güzel ve yüce üzerine bina etmiştir. Güzel ve yücenin ele alınışına ek olarak dönemin estetik anlayışında bir yeti olarak hayalgücüyle de sıklıkla karşılaşmaktadır.

Estetik yargıgücünün eleştirisi hayalgücünün rolünü hemen ilk cümlede ortaya koyar: “Bir şeyin güzel olup olmadığına karar vermek için temsili anlama yetisi aracılığı ile bilmek üzere nesne ile ilişkilendirmeyiz, daha ziyade hayalgücü vasıtasıyla (belki de anlama yetisi ile birleştirilerek) özneye ve onun hazzetme ya da hazzetmeme duygusuyla ilişkilendiririz.”³⁷ Bu nedenle estetik yargı daima öznel olacaktır; çünkü onunla nesnede herhangi bir şey belirlenmez “özne kendisinin temsil tarafından etkilendiğini hisseder. Bu duygu o denli önemlidir ki insan bu duygu sayesinde yaşamı hisseder, hazzetme, hazzetmeme duygusu altında hissedilen asıl şey yaşam duygusudur. Bu yaşam duygusu temelde bilgi anlamında herhangi bir katkısı olmayan bir duygudur.”³⁸ Buna karşılık Kant'ın özellikle üçüncü *Kritik* bağlamında önem verdiği ve bu nedenle de ele aldığı bir duygu olarak görünmektedir.

Yine “Güzelin Analitiği” bölümünde karşımıza çıkan ve tıpkı ahlak alanındaki gibi dışarıda bırakılan bir unsur da “ilgi/çıkar”dır. İlgi, Kant tarafından, bir nesnenin mevcudiyeti sonucu sağlanan herhangi bir hoşlanma olarak tanımlanır. Bu bağlamda güzele ilişkin hazzetme duygusunun temelini bir nesnenin sağlayacağı herhangi bir fayda ya da kullanım olarak tanımlamak da mümkün olmaz. Bize güzel gelen herhangi bir nedenle hazzetme hissi uyandırmaz. Bu bağlamda herhangi bir nedensellik içinde değildir. Elbette bu yaklaşım Kant'ın ahlak felsefesinde ahlak yasasını yankılar niteliktedir. Nitekim ahlak yasasında da herhangi bir çıkar ve ilgi

³⁶ Guyer, P. (2016). "18th Century German Aesthetics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aesthetics-18th-german/> Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2019

Kant da *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin Yücenin Analitiği başlıklı bölümünden sonra düştüğü genel notta Burke'ün eserinin Almanca çevirisinden (*Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen*, Riga: Hartknoch, 1773) bahsederek Burke'ün yaklaşımının fizyolojik (*Kritik*'in ilk basımda “psikolojik”) olduğuna değinir ve eserinin bu alanda ele alınması gereken bir çalışma olduğundan bahseder. Kendi yaklaşımını ise Burke'ün de dâhil olduğu psikolojik ve empirik yaklaşımların karşısında konumlandırır; çünkü Kant'a göre gerek güzel gerek yüce kavramları empirik dünyadan ya da öznenin empirik uyaranlar karşısında hissettiği hoşnutluk, acı, haz gibi duygulardan kaynaklanmaz (YE, 5:277).

³⁷ YE, 5:203.

³⁸ A.g.e., 5:204.

söz konusu değildir. Bu güzele ilişkin saf yargı için de geçerlidir ancak bu demek değildir ki güzelin varlığı ilgiye neden olur hale gelmesin.

Kant burada bir paralellik kurarak iyi kavramı (kendi için iyi farklı bir düzlemde ele alınmalıdır) ile karşılaştırır ve iyinin her zaman bir nesnesinin bir kavramına sahip olunması gerektiğini ancak güzel için aynı şeyin söz konusu olmadığını dile getirir. Buna örnek olarak da çiçeklerin, birbirine geçmiş yaprakların ortaya çıkardığı duygunun herhangi belirli bir kavrama dayanmaması, herhangi bir şeye işaret etmemesini buna rağmen yine de haz duygusunu ortaya çıkarmasını verir Kant.³⁹ Güzele ilişkin hissedilen öyle bir duygudur ki ne bir kavramdan kaynaklanır ne de bir kavramı hedefler.⁴⁰ Burada Kant'ın güzele ilişkin altını çizdiği bir diğer husus da güzelin yalnızca insan için geçerli olduğu ve yalnızca insanın böylesi bir duyguya sahip olduğudur.⁴¹

Kant güzeli incelerken anlama yetisinin kategorilerinin ana başlıklarına denk düşen nitelik, nicelik, ilişki ve modalite olmak üzere dört başlıkta tanımlar; ancak “burada söz konusu edilen gruplandırma, kategorilerden tamamen farklı bağlamda ele alınır. Hatta kategorilerdeki mantıksal işleyişin beğenin çözümlemesinde paradoksal bir girişime tanıklık ettiği söylenebilir.”⁴² Bu paradoks haz almak ama ilgiden bağımsız olmak, evrensel olmak ama herhangi bir kavrama sahip olmamak, amaçlı olmak ama belirli bir amaca sahip olmamak ve kanıtlaması olmayan bir zorunluluk olarak sıralanabilir.⁴³

Bu doğrultuda Kant'ın ilk uğrakta verdiği beğeni ve güzel tanımı şöyledir: “**Beğeni, herhangi bir ilgi/çıkar olmaksızın** bir hoşlanma ya da hoşlanmama (*ein Wohlgefallen oder Mißfallen*) aracılığıyla bir tür temsil ya da bir nesneye [ilişkin] yargı verme yetisidir. Bu tür bir hoşlanmanın nesnesine **güzel** denir.”⁴⁴

Dolayısıyla güzel, yukarıda da değinildiği gibi herhangi bir ilgi olmadan bir hoşlanma nesnesidir. Burada önemli olan, bir kez daha, herhangi bir menfaat, eğilim, özel bir koşul olmadan bir hoşlanma sağlaması bu anlamda da güzele ilişkin yargıda bulunurken özgür olmasıdır. Bu özellikler aynı zamanda bu yargıda bulunan için onu

³⁹ A.g.e., 5:207.

⁴⁰ A.g.e., 5:209.

⁴¹ A.g.e., 5:210.

⁴² Keskin, G. (2019). *Kant Estetiği ve Romantizm*, Alfa Yayınları, İstanbul, s. 66.

⁴³ Altuğ'dan aktaran Keskin, G. (2019). s. 66.

⁴⁴ YE, 5:211.

herkes için geçerliymişçesine ele alınabileceği bir konuma getirir. Ancak bu türden bir evrensellik algısı kavramlardan kaynaklanmaz “çünkü kavramlardan hazzetme ya da [birinci baskıda ‘ve’] hazzetmeme duygusuna bir geçiş yoktur (ancak saf beğeni yargısıyla birleştirilmeyen türden bir ilgiyi beraberinde getiren saf pratik yasalar hariç).”⁴⁵ “Estetik haz hem spekülatif ilgiden hem pratik ilgiden bağımsızdır ve aslında o, tamamen ilgiden bağımsız olarak tanımlanır.”⁴⁶

Güzelin bir kavramla ilişkili olmadığı dile getirilmişti çünkü güzel bir nesne ile de ilgili değildir. Nesnenin maddi varoluşundan çok formel temsilinin ele alınması gerekir. Burada formel “tekil bir nesnenin hayalgücündeki düşünümsel yansıması (*reflection*)” anlamına gelir.⁴⁷ Buradaki formellik maddi bir formellik olmaktan ziyade temsildir. Bu anlamda güzelde “özsel olan şey” temsil, kompozisyon olacaktır.⁴⁸ Bu ise her zaman tekil bir nesnede karşılığını bulacak ve evrensel yargı vermenin önüne geçecektir.

Ne var ki bu durum güzel bulunanın yalnızca onu güzel bulan özne için güzel olduğu bağlamında tartışılmaz. Çünkü Kant’a göre biri bir şeyi güzel buluyorsa benzer bir haz duygusunu herkesin yaşamasını bekler ve sanki güzel nesnenin bir özelliğiymişçesine herkesin onu güzel bulmasını “talep eder”.⁴⁹ Bu öznel haz duygusu insanın toplumsallık eğilimi nedeniyle bir tür iletişim içine de girmek ister.⁵⁰ Bu da kendisini güzel bulunanın herkes tarafından güzel bulunması arzusu ile ifade bulur. Bu duygunun herkes tarafından hissedilmesi bir gereklilik olarak algılanır ve bu da sanki bir kavramla belirlenim kazanmış, nesnenin bir özelliğiymiş gibi ele alınarak olur. Burada –daha sonra ayrıntılı bir biçimde ele alınacak olan– hayalgücü yetisi ile anlama yetisi arasındaki özgür oyun etkili olacaktır. Bu oyunun özgür olması, belirlenebilir olmaması ancak yine de herkes için geçerli olması arzusuyla açıklanabilir.

Bununla birlikte, bu varsayım [hazzetmenin herkes için geçerli olduğu varsayımı], anlama yetisinden gelen bir tür müdahale olmaksızın imkânsız olurdu. (...) Hayalgücü tikel bir nesneyi biçim açısından düşünümsel olarak yansıtır. Bunu yaparken anlama yetisinin belirlenimli bir kavramıyla bağlantıya girmez. Fakat genelde kavramlar yetisi olan anlama

⁴⁵ *A.g.e.*, 5:212.

⁴⁶ Deleuze, G. (1995). s. 88-89.

⁴⁷ *A.g.e.*, s. 88.

⁴⁸ *A.g.e.*

⁴⁹ *YE*, 5:213.

⁵⁰ *A.g.e.*, 5:218.

yetisinin kendisi ile bağıntıya girer: anlama yetisinin *belirlenimsiz* bir kavramı ile bağıntıya girer. Başka bir deyişle, salt özgürlüğü içindeki hayalgücü, belirlenmemiş yasallığı içindeki anlama yetisi ile uyum içindedir.⁵¹

Daha önce de dile getirildiği gibi burada herhangi bir kavram ve dolayısıyla kavrama, anlama yetisine, bilmenin kurallarına götüren bir süreç söz konusu değildir. Beğeniye ilişkin yargılarda, yani güzelin yargısında bilmenin yetileri “özgür bir oyunda” yer alırlar çünkü herhangi bir belirlenim içinde, herhangi bir kural uyarınca değildirler.⁵² Burada altı çizilmesi gereken ve bu çalışma için oldukça büyük önem arz eden nokta hayalgücü yetisinin, herhangi bir kavramla bağlanmasa da ayrışmamış çeşitlilik içerisinde bir birleştirme (*composition*) yapmasıdır.⁵³ Dolayısıyla bir kez daha hayalgücü ve anlama yetisi iki ayrı yeti olarak anılır –ki bu tespit *Yargıgücünün Eleştirisi*’nin bütünü için geçerlidir. Bu iki yeti birbirinden bağımsız konumlanırsa da yetiler arasında “özgür ve belirlenimsiz bir uyum” varsayılmalıdır.⁵⁴

Kant daha önce *Saf Aklın Eleştirisi*’nde A120’ye düştüğü dipnotta algının yalnızca alıcılık olmadığına ve duyusallık düzeyinde de bir tür sentezin gerekli olduğuna değinmişti. Bununla yankılanır bir biçimde *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde de estetik yargıgücü için oldukça önemli olan hayalgücü ve anlama yetisi arasındaki oyunun, bu iki yeti arasındaki canlanmanın (Kant için haz duygusunun yaşam ya da canlanma duygusu olduğunu burada yinelemekte fayda var) duyusallık düzeyinde gerçekleştiğini söyler. Aksi takdirde bu oyun bir belirlenim olarak bizi kavramlara taşırdı ve nesnel olurdu. Hayalgücü ve anlama yetisi burada bir ilişkiye girerek karşılıklı bir anlaşma içinde canlılık kazanır. Daha önce de dile getirildiği gibi burada anlama yetisinin rolü bu duygunun evrensel olduğuna dair bir yargı üretmesinde böylece güzel duygusunu tüm insanlar için tahayyül etme kapasitesindedir. Buradan da Kant güzelin ikinci uğraktaki tanımını verir: “Güzel herhangi bir kavram olmaksızın evrensel olarak haz verendir.”⁵⁵ Aslında yukarıda dile getirilen, güzel bulunanın herkes tarafından güzel bulunması isteği Kant’ın dördüncü uğrak olarak tanımladığı modalite uğrağında daha da açıklık kazanır. Burada Kant beğeni yargısının herkese yönelik bir onama talep ettiğini bir kez daha yineler.⁵⁶ Bu

⁵¹ Deleuze, G. (1995). s. 90.

⁵² *YE*, 5:217.

⁵³ *A.g.e.*, 5:217.

⁵⁴ Deleuze, G. (1995). s. 90.

⁵⁵ *YE*, 5:219.

⁵⁶ *A.g.e.*, 5:237.

ortaklaştırma duygusunun nedeni olarak da yetiler arasındaki özgür oyundan kaynaklanan ortaklığı ortak duyuya (*sensus communis*) referans verir. Ortak duyuya, Kant'ın beğeni yargısının öznelliğini skeptisizme karşı korumak için öne sürdüğü bir kavram olarak görünmektedir. Kant felsefesinde fazlaca tartışılan tanımlardan biri olan ortak duyuya iletişim kurabilmemiz için zorunlu olarak varsayılması gereken bir kavramdır. Bir duygunun “evrensel iletilebilirliği” için ortak duyuya önvarsayılmalıdır. Bu da dördüncü uğraktaki güzel tanımının “zorunlu bir hoşlanmanın nesnesi” olmasına neden olur.⁵⁷

Açıktır ki estetik yargıda karşımıza çıkan aslında bilmede söz konusu olan yetiler ve bu yetilerin faaliyetleridir. Bu yetiler bilme söz konusu olduğunda kavramlar ve belirlenimi devreye sokarken estetik yargı söz konusu olduğunda herhangi bir belirlenim hedeflemeksizin işlerler.⁵⁸ Kant'ın da bu konudaki temel uyarısı estetik yargıda anlama yetisinin herhangi bir şekilde bilmede olduğu gibi kavramları devreye sokmadığıdır. Güzel söz konusu olduğunda kavramların devrede olması demek aynı zamanda güzelin bir formülünü de üretebilmek anlamına gelirdi. Bu nedenle Kant güzelin, belirlenim ve kavramlardan bağımsız ele alınması gerektiğinin altını mütemadiyen çizer. Güzel söz konusu olduğunda değerlendirmeye alınmaması gerekenler temel olarak empirik özellikler ya da empirik alanda işleyen kurallardır demek bu anlamda yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda güzeli tanımlarken Kant sırasıyla cazibe/çekicilik ve duygulanım, mükemmellik ve belirli bir kavramla açıklanma hallerini dışarıda bırakır (*YE*, §13, §14, §15, §16). Güzel bunların hiçbirini ile ele alınamaz, dışsal hiçbir gerekçe ile açıklanamaz olandır.

Kant yukarıda bahsedilen noktalara açıklık getirdikten sonra amaçsallığı tanımlar ve bir kavramın nesnesiyle kurduğu nedensellik ilişkisine **amaçsallık** (*forma finalis*) adını verir. Burada nesnenin bilinmesinden ziyade nesnenin temsil olarak yarattığı etki üzerine düşünmek söz konusudur.⁵⁹ Estetik yargıdaki amaçsallık *a priori* bir ilke olarak işler ancak burada bir belirlenimde bulunularak amacın neye yönelik olduğu

⁵⁷ *YE*, 5:238-240.

Ortak duyuya ve iletilebilirlik (*Kommunikationsfähigkeit*) ile Kant kültür alanını ve dolayısıyla öznelarasılığı da kurar.

⁵⁸ Horstmann, R.P. (2018). s. 56.

⁵⁹ *YE*, 5:220.

dile getirilemez. Bu yalnızca refleksiyonla elde edilebilecek bir işlemdir. Ek olarak yalnızca reflektif yargının faaliyetleri transendental amaçsallık ilkesine tabidir.⁶⁰

Biz nesneyi, bilinçli biçimde kendisine öngelen bir amaca göre tasarlanmış olarak düşündüğümüz için güzel diye yargılamayız; fakat nesnenin üzerimizdeki etkisini anlamak için, onu *sanki* bu şekilde amaçlı kılınmış olarak düşünmek zorunda kaldığımız için güzel diye yargılarız. Burada dayanağımız sadece amaçlılığın *formu*'dur; amaçlılığın *içeriği* ya da *realitesi* değil.⁶¹

Bu amaç yalnızca formel bir amaçtır ve “amaçsız amaçsallık” (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*) olarak tanımlanır. Bu bir düşünce formu, bir tür bağ kurma ilkesi olarak karşımıza çıkar.⁶²

Kant, “Güzelin İdeali Üzerine” başlıklı on yedinci bölümde tıpkı aklın ideleri gibi hayalgücünün de **ideali** olduğunu öne sürer. Bir kavram gibi ele alınamayacak, dolayısıyla tikel olan sunumlar ancak güzelin ideali olarak değerlendirilebilir. Bu ideal öyledir ki biz onu içimizde taşıyıp ve sahip olamasak dahi onu içimizde üretmek için çabalarız. İşte bu hayalgücünün idealidir.⁶³ Bu bölümde Kant hayalgücünün imgeleri üretmek, tutmak, binlerce benzer imgeden (örneğin insan imgeleri), bu imgeler arasında salınarak (*schweben*) ortalama (standart olmayan normal) bir imge üretmek gibi özelliklerini de sıralar. Bu üçüncü uğraktan çıkan güzel tanımını ise güzelin bir nesnenin amaçsallığının formu olduğunu belirtir.

Kant, güzele ve beğeni yargılarına ilişkin yukarıda özetlenen öğeleri sıraladıktan sonra, “Güzelin Analitiği”ne eklediği notla hayalgücünün yeri ve önemini bir kez daha altını çizer; nitekim beğeni yargılarını hayalgücünün özgürlüğü mümkün kılar. Bu yargılarda hayalgücü tamamen özgürlüğü içinde ele alınmalıdır; çünkü burada hayalgücü yeniden üretici değil, “(mümkün görümlerin iradi [*willkührlich*] formlarının müellifi olarak) üretici ve bizatihi aktif[tir].”⁶⁴

⁶⁰ Horstmann, R.P. (2018). s. 56-57.

⁶¹ Altuğ, T. (1989). *Kant Estetiği*, Payel Yayınevi, İstanbul, s.73.

⁶² A.g.e., s.73-76.

⁶³ YE, 5:232.

⁶⁴ A.g.e., 5:241.

Daha önce bu çalışmanın ahlaka ilişkin bölümünde, Kant felsefesinin hayalgücünün mümkün görümleri üretme bakımından önemini teslim etmesi gereğine değinilmişti. Burada Kant'ın parantez içinde kurduğu kısa cümle bu sav bağlamında manidardır.

6.3.1 Özgür oyun ve hayalgücünün bağımsızlığı

Yukarıda güzelin incelenmesinden de çıkarılabileceği gibi hayalgücü üçüncü *Kritik* itibarı ile daha da net bir biçimde özgür bir yeti olarak karşımıza çıkar. Hayalgücünün bu özgürlüğü elbette sanatsal üretimler için çok da tartışma götürmeyen bir konuma sahiptir. Ancak yine güzel ve takip eden bölümde inceleneceği gibi yüceden hareketle hayalgücünün bu özgürlüğü yalnızca yaratıcı üretimlerle sınırlı olmayarak yönünü ahlaki alana da çevirecek bunu da –yukarıda ifade edildiği gibi– farklı yetiler arasında bağ ve analogi kurma yoluyla gerçekleştirecektir.

Üçüncü *Kritik*'in hayalgücü bağlamında devreye soktuğu en önemli tamlamalardan biri hayalgücü ve anlama yetisi arasında gerçekleşen “özgür oyun” tanımıdır. Özgür oyun, hayalgücü ve anlama yetisinin bir arada çalışması ancak herhangi bir belirlenim içerisine girmemesi anlamına gelir. Tam da bu özgür oyun sayesinde estetik alandaki belirlenimsizlik ve yaratıcılık açıklanabilir olacaktır. Herhangi bir belirlenim olmaması bu oyun içinde anlama yetisinin kavramlarının ve kategorilerin devrede olmaması demektir. Reflektif yargıgücü, bu özgür oyunda her iki yetinin de canlılık kazanması (*animation*), birbirleri ile anlaşma içine girmeleri ve birbirlerini bilgi üretmeden de olsa uyarmaları ile mümkün görünür. Bu iki yetinin bu alanda büyük oranda ortak çalışmadıkları ve hayalgücünün anlama yetisinin bir alt yetisi olmadığı böylece açıklık kazanacaktır. Hayalgücü özgür ama aynı zamanda kendisine yasa koyan bir yetidir.⁶⁵ Bu hayalgücünün kendine has yasalılığıdır (*Gesetzmäßigkeit*).

Henrich, “Kant’s Explanation of the Aesthetic Judgment” başlıklı çalışmasında, Kant’ın 1794-95 tarihli kış ders notlarının çözümlenmesinde hayalgücü ve anlama yetisi arasında Kant’ın öğrencilerine yaptığı bir benzetmeyi aktarır. Burada Kant anlama yetisinden hayalgücünü bir bakıma gemleyen bir yeti olarak söz etmektedir. Özgür oyununda hayalgücü aşırı olmaya elverişli ve eğilimli olsa da anlama yetisinin onu bir düzen içine çekmesi ile uyum ve dolayısıyla uyumlu oyun vuku bulabilir. Yine aynı ders notlarından hareketle Henrich bizim bilgi edinmemizin yetilerin birbirlerine uyguladıkları bir tür zorlama ile gerçekleşebileceğine (çünkü anlama yetisi hayalgücünü sınırlandırmalı ve hayalgücü anlama yetisinin birlik ilkelerine

⁶⁵ YE, 5:240-241.

hizmet etmelidir) değinerek yetilerle ilgili Kant'ın şu cümlelerini alıntılar: “Bunlar, birbirlerinden hoşlanmayan ancak birbirlerinden vazgeçemeyen iki arkadaş gibidir; çünkü sürekli bir kavga halinde yaşamalarına karşın birbirleri olmadan yapamazlar” (AA XXIV, 1, s.707). Henrich Kant'ın bu benzetmesini devam ettirerek yalnızca estetik durumda bu kavganın bir sona erdiğini, zorlamanın durduğunu ve sınırlandırılmamış uyumluluğun ortaya çıktığını tahayyül edebileceğimizi söyler ve ekler “[dolayısıyla] böylesi bir durumun haz alma ile birlikte deneyimlenmesi şaşırtıcı değildir.”⁶⁶

Guyer, *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*'teki “The Harmony of the Faculties Revisited” başlıklı makalesinde özgür oyunun tam olarak ne anlama geldiğinin üçüncü *Kritik*'te açık olmadığına ve bu konuda temel olarak iki kamptan bahsedilebileceğine değinir. Bu kampları da ön-bilişsel (*precognitive*) ve çoklu-bilişsel (*multicognitive*) olmak üzere ikiye ayırır. Guyer'a göre ön-bilişsel grup yetiler arasındaki bu oyunun belirli, edimsel bir bilişsel belirlenim kazanmadan gerçekleştiğini ileri sürerken, hermeneutik geleneğe yakın olan çoklu-bilişsel kamp da mümkün kavramların çokluğu içinde bir kavrayış gerçekleştiğini ve tek bir belirli kavram yerine çoklu kavramların devrede olduğunu ileri sürer.⁶⁷ Guyer, her ne kadar ilgili metinde kendi konumunu güncelleyecek olsa da, *Claims of Taste* adlı kitabının ikinci baskısında kendisinin ön-bilişsel gruba yakın olduğunu dile getirir. Guyer'a göre birinci *Kritik*'in birinci basımındaki üçlü sentezden ilk ikisi, yani “görüde ayımsamanın sentezi” ve “hayalgücünde yeniden üretimin sentezi” burada etkindir.⁶⁸ Gerçekten de Guyer'ın *Claims of Taste*'te öne sürdüğü düşünceler bu çalışmanın tezini destekler niteliktedir. Burada Guyer estetik deneyimin kategoriler olmadan gerçekleştiğini dile getirir.⁶⁹ Bu bağlamda anlama yetisi büyük oranda devre

⁶⁶ Henrich, D. (1992). *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, Stanford University Press, Stanford, s. 53.

⁶⁷ Guyer'ın da altını çizdiği gibi Kant *Kritik*'te defalarca güzele ilişkin yargıların ve deneyimin “hiçbir kavramla”, “belirli hiçbir kavramla” ya da “kavramlar olmadan yalnızca kavramların yetisiyle” gerçekleştiğini dile getirir (Guyer, P. [2005]. *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*, Cambridge University Press, New York, s.91-92).

⁶⁸ Bkz. Guyer, P. (2005), s.77-82.

⁶⁹ Guyer, P. (1979). *Kant and the Claims of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, s. 85-87. 2005 tarihli “Harmony of the Faculties Revisited” metninde Guyer bu ön-bilişsel ve çoklu-bilişsel kampların her ikisinde de problemler olduğunu dile getirerek kendi pozisyonunu günceller ve “meta-bilişsel” adını verdiği üçüncü bir yaklaşım öne sürer. Bu yaklaşımda Guyer nesne ile ilgili sıradan (*ordinary*) bilme süreçlerinin gerçekleştiğini onu aynı zamanda güzel olarak deneyimlememizi sağlayacak olan, hayalgücü ve anlama yetisi arasında sıradan bilme için gerekli olan şeylerin de ötesine geçen bir tür ya da derecede uyumun da söz konusu olduğunu öne sürer. Guyer'a göre üçüncü *Kritik*'te bu yaklaşımı, tıpkı ön-bilişsel ve çoklu-bilişsel yaklaşımlarda olduğu gibi, destekleyecek

dışı olacaktır. Guyer'a göre (Kant'ın bundan hoşnut olmayacağını teslim ederek) salt epistemolojik bir yorum yerine psikolojik yorumun kullanıldığı empirist yaklaşım ile yetiler arasındaki uyum daha iyi açıklanabilirdi.⁷⁰ Ancak Kant'ın empirizmle olan hesabı onu bu yaklaşımdan uzaklaştırmış görünmektedir.

Özgür oyun ifadesinin tam olarak ne anlama geldiği konusunun muğlaklığına değinen bir başka isim de Ginsborg'dur. Ginsborg, "Lawfulness without a Law: Kant on the Free Play of Imagination and Understanding" başlıklı makalesinde bu durumun temel nedeninin, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bilmede etkin olan yetilerin estetik alanda da etkin olması ve bunun herhangi bir bilme ve dolayısıyla kavram gerektirmeden nasıl mümkün olduğunu soruşturur.⁷¹ Gerçekten de hâlihazırda hayalgücü ve anlama yetisinin birinci *Kritik*'te bu çalışmada da ayrıntılarıyla tartışılmaya çalışılan ve iki baskı arasındaki fark nedeniyle net olmayan konumlarına üçüncü *Kritik* ek tartışmalar getirmiştir. Ginsborg'un üretmeye çalıştığı çözüm ise "hayalgücünün empirik kurallara ya da onu yöneten kavramlara 'örnek niteliğinde'" olmasıdır. Böylelikle hayalgücü yasalı ve kurallara uygun olabilirken özel olarak herhangi bir kural ya da kavram tarafından da yönetilmez.⁷² Hayal gücü ve anlama yetisi arasındaki özgür oyun ve uyum da bunu işaret eder niteliktedir. Ginsborg da Kant'ın üçüncü *Kritik*'te hayalgücü ve anlama yetisine yüklediği tanımların hayalgücünün henüz "kavramlarda tanınmamış" –Guyer'ın ön-bilişsel olarak tanımladığı– alanda görünüm verileri tarafından harekete geçirilerek ayrımsamayı gerçekleştirdiği, dolayısıyla ayrışmamış çeşitlilikte bir birleştirme faaliyeti ifa ettiği, hayalgücünün de anlama yetisini harekete geçirerek bu birliği kavramlara taşıdığını (§21'e referansla) ve buradan hareketle de bu iki yeti arasındaki iletişim ve uyumun da kavramlar altında yeniden birleştiğini (§40'a referansla) dile getirir. Bu bağlamda da kavramların Kant tarafından bir tür kural olarak ele alındığını bu kuralların da

yeterli veri bulunmamakla birlikte Kant'ın estetik yaklaşımını açıklamak için değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Çünkü Guyer için güzel olarak adlandırılan daima bir şeydir: "bu *F* güzel" deriz, "bu Haydn sonata güzel diğeri değil", "bu Pollock güzel ama diğeri değil". Dolayısıyla Guyer güzele ilişkin estetik tepkinin sıradan bilme süreçlerinden tamamıyla ayrı olmadığını, bir şekilde bu sürece eklenen farklı bir süreç olduğunu öne sürer (Guyer, P. (2005). s. 98-99, 101). Ancak burada Guyer, Kant'ın açıkça hoş olan (*angenehm*) olarak tanımladığı düzeyi değerlendiriyor görünmektedir ve Kant özellikle güzel ve açıkça hoş olan arasında bir ayırım yapar ve güzele dair iletilebilirlik için bu düzeyin gerekli olduğunu söyler. Belki de burada güzelin bir kavramdan ziyade bir duygu olduğunu hatırlamak gerekir. Dolayısıyla iki ayrı düzey söz konusu görünmektedir.

⁷⁰ A.g.e., s. 87-88.

⁷¹ Ginsborg, H. (1997). Lawfulness without a Law: Kant on Free Play of Imagination and Understanding, *Philosophical Topics*, 25(1), 37-81, s. 38.

⁷² A.g.e., s. 39.

hayalgücü yetisinin faaliyetlerine bilme alanında yasa koyduğunu söyler. Dolayısıyla hayalgücü anlama yetisi ile bu ilişkisi içerisinde doğrudan kavramlarla olmasa da anlama yetisinin kendisi ile yasamavari bir ilişki içindedir ve hayalgücü “oyun”u böylelikle gerçekleştirir.⁷³ Her ne kadar Ginsborg kavramsal olmayan algının mümkün olmadığını savunsa da (bkz. “Was Kant a nonconceptualist?”) bu yorum aynı zamanda Kant felsefesinde kavramsal olmayan yargıların mümkün olduğu yorumunu destekler niteliktedir.

Hayalgücü ve anlama yetisi arasındaki özgür oyun estetik yargıyı kavram olmadan ama deyim yerindeyse kavramlaştırılma imkânını mümkün kılan oyundur. Bu yaklaşımı destekler nitelikte yorumlar Henrich’in *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World* isimli çalışmasında yer alan “Kant’s Explanation of Aesthetic Judgment” başlıklı makalesinde de yer alır. Henrich, hayalgücü ve anlama yetisi arasındaki oyunu bir dans performansına benzetir. Bu dansa taraflar bir uyum içerisinde birbirleri üzerinde [zorlayıcı] bir etkide bulunmadan, bir arada gerçekleştirdikleri performanstan haz alarak dans ederler.⁷⁴ Gerçekten de bu analogi, estetik bir öge de barındırarak, bu iki dans partnerinin tanımlanmamış birliktelik ve uyumuna işaret etmesi bakımından açıklayıcı olabilir. Bu analogiyi devam ettirecek olursak bu dansa yapılan dansın tanımı yoktur, yani henüz bu dans vals, tango, swing ya da salsa vb. olarak tanımlanabilir değildir. Güzele ilişkin yargıda ise dansın ne olduğundan çok dans ederken hissedilen duygu önemlidir.

Özgür oyun tanımlaması *Yargıgücünün Eleştirisi*’nin yayımından on beş yıl öncesinde de Kant’ın yazılarında görülebilir ve özgür oyunun daha erken dönemde açıklık kazandığı, kritik tabloya oturmasının ise daha geç bir dönemde gerçekleştiğini düşündürür. Bunun nedeni ise Kant’ın istikrarlı bir biçimde, estetik deneyimi *a priori* ilkelere dayandırmak istememesidir.⁷⁵ Bu yaklaşım elbette beğeni yargıları için kuralların olmaması, dolayısıyla da beğenin bir nevi garanti altına alınamaması ile de ilgilidir. Dolayısıyla *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde özgür oyun daha sınırlandırılmış ve kesin bir anlama sahiptir ki bu da onu algısal süreçlere ve zihnin derinliklerine yaklaştırmıştır. Özgür oyunun algısal ve bilişsel süreçlerde etkin olan yetilerle gerçekleşmesi Kant’ın epistemolojisinin estetikle birleştirilmesi,

⁷³ A.g.e., s. 42.

⁷⁴ Henrich, D. (1992). s. 52.

⁷⁵ A.g.e., s. 33.

dolayısıyla birinci ve üçüncü kritikler arasında bir entegrasyon olarak okunabilir.⁷⁶ Ancak burada oldukça önemli bir durumla karşılaşırız: Hayalgücünün algının vazgeçilmez bir parçası olması.⁷⁷

Bir algı, duyular ayrışmamış çeşitliliğin bizim için belirli bir kombinasyon (*combination*) olduğu bilişsel bir süreçtir. Kant bize duyular aracılığıyla hiçbir kombinasyonun verilemeyeceği meselesine karşı argümanları olduğuna inanır. Her kombinasyon, hayalgücümüzün olanaklarının sorumlu olduğu, bilişsel bir işleyiş aracılığıyla kurulmak zorundadır. Çünkü algı bilmedeki temel bilinçli durumdur, [dolayısıyla] hayalgücünün, bilinç ortaya çıkmadan önce, en azından kısmen, işler halde olduğu sonucuna varırız. Kant bu teoremi birçok bağlamda kullanır, ama özellikle bir nesne kavramının nasıl anlaşılması gerektiği ve nesnelere dünyasının anlama yetimizin faaliyetleri ile bizim için nasıl kurulduğunda.⁷⁸

Dolayısıyla hayalgücü bilme ile ilişkisi içinde anlama yetisinin kavramları ile çalışabilen, estetik beğeni ile ilişkisi içerisinde anlama yetisinin kendisi ile oyun içinde olabilen bir yeti olarak durur. Buradan hayalgücünün anlama yetisi altında değil fakat bağımsız bir yeti olması gerektiği tezi bir kez daha doğrulanır niteliktedir. Elbette estetik yargı söz konusu olduğunda daha belirsiz bir yapıdan söz edilmektedir. Estetik yargıda da algı söz konusudur ancak burada yetilerin işlevleri oldukça farklı ve tam olarak nasıl işledikleri ise daha karanlıktır. Ancak belki tam da bu karanlıkta kalmış olma hali estetik yargının kesin bir yargı olmasının önüne geçilmesine, tikel ve öznel olmasına neden olur. Buradaki en önemli rolün ise hayalgücüne ait olduğunu söylemek, bu karanlığın hayalgücünden kaynaklandığını dile getirmek yanlış olmaz. Bu, aynı zamanda hayalgücünün *özgür* bir yeti olmasıyla da ilintilidir. Hayalgücü, belirleyici yasalara ve kurallara sahip olmadığı için bir amaç olmaksızın da işleyebilir.

Estetik yargı söz konusu olduğunda hayalgücü anlama yetisini öylesine genişletir ki bir anlamda onu daha gösterişli ve görkemli kılar. Bunu ortaya çıkan sanat eserlerinde, görülmez olanı betimleyen şairlerin, ressamların çalışmalarında görmek mümkündür. Hayalgücü ve anlama yetisi arasındaki özgür oyun sayesinde bizim için

⁷⁶ A.g.e., s. 35-36.

⁷⁷ Henrich de bu konuda Kritikler arasındaki geçişkenlik bağlamında birinci *Kritik*'in birinci basımdaki A120 numaralı paragrafa referans verir. Bu paragraf, özellikle dipnotu ile birlikte okunarak ele alındığında şimdiye kadar herhangi bir psikolojistin hayalgücünün algının bir parçası olduğuna dair yorumda bulunmadığını ancak algının hayalgücü ile birlikte ele alınması gerektiğine işaret eder. Bu ise üçlü sentezin ilki olan ayrışmanın sentezi ile doğrudan ilgilidir.

⁷⁸ Henrich, D. (1992). s. 36.

herhangi bir belirlenime ve nesnelliğe sahip olamayacak düşünceler (aşk, kıskançlık vb.) hayalgücü ile sembolik bir biçimde ifade bulur. Daha önce ahlak ile estetik arasında bağlantı kurulmasında da etkin olan bu sembolik işlevle karşımıza sanat eserleri çıkar. Kavramlar söz konusu olduğunda şemaları işleten hayalgücü ideler söz konusu olduğunda sembolizmiyle devrededir. Sembol ve sembolize eden arasında da farklı türden bir uyum, anlaşma söz konusudur. Dolayısıyla hayalgücü ve anlama yetisi arasındaki uyum yalnızca estetik beğeni ile sınırlı olmayıp estetik yaratımlar için de sembolizm boyutunda işlemektedir.⁷⁹

Ek olarak hayalgücü yalnızca anlama yetisi ile değil, aynı zamanda akıl ile de ilişki kurabilen bir yetidir. Bu durum da takip eden başlıkta inceleneceği gibi yücenin ortaya çıkışı ve ahlakilikle kurduğu bağda açıklık kazanır. Birinci *Kritik* de değerlendirmeye dâhil edildiğinde hayalgücü hem duyusallık, hem anlama yetisi hem de akılla ilişki kurabilen ve bu üç yetinin –deyim yerinde ise– verilerini birbirlerine ileten bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özelliği sayesinde hayalgücü aynı zamanda insanın farklı faaliyet alanlarını –bilgi, ahlak, estetik– birbirine bağlayabilen bir yeti olarak da konumlanır demek yanlış olmayacaktır.

6.4 Yüce ve Hayalgücü

Tıpkı estetik alanında güzele ilişkin incelemeler gibi on sekizinci yüzyıl İngiliz/İskoç empirist geleneğe yücenin doğasına ilişkin sorular da özellikle estetik alanda karşılaşılan temel sorulardandır. Yüce, her ne kadar günümüzde artık önemini yitirmiş bir çalışma konusu gibi görünse de on sekizinci yüzyılın en popüler konuları arasındadır. Yücenin ahlakilikle ilişkisi gerçekten de fazlaca ilgi uyandırmış ama bu aynı zamanda daha genel teorik öneminin görmezden gelinmesine neden olmuştur.⁸⁰ Yüce o dönemde genellikle hayranlık/tutku uyandıran şey (Reid); hayalgücünün kapasitesini aşan, hoşça giden bir şaşkınlık, büyülenme hali yaratan büyüklük (Addison); haz veren bir şaşkınlık duygusu yaratacak büyüklük, güç, yekparelik/intizam, karanlık, belirsizlik (Burke); boyutları nedeniyle kavranamayan ve bu nedenle de haz veren nesnelere (Gerard) olarak tanımlanmış ve genellikle

⁷⁹ Blocker, H. (1965). Kant's theory of the relation of imagination and understanding in aesthetic judgments of taste, *British Journal of Aesthetics*, 5 (1), 37-45, s. 39-40.

⁸⁰ Makkreel, R. (1984). Imagination and Temporality in Kant's Theory of the Sublime, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42(3), 303-315, s. 303.

güzelden ayrı ele alınmıştır.⁸¹ Bu gelenekten fazlasıyla etkilenen Kant'ta da yüceyi bir inceleme konusu olarak görmek şaşırtıcı değildir. Ancak Kant'ın yüceyi ele alışı hayalgücü ve genel olarak yetilerimizin konumları açısından oldukça önemli bir yerde durur. Tam da bu önem nedeniyle bu çalışma kapsamında incelenecektir.

Yargıgücünün Eleştirisi'nin birinci kitabında güzeli ele alan Kant ikinci kitapta, Yücenin Analitiği bölümünde yüceye eğilir. Güzel ve yüceyi aynı *Kritik*'te ele almasını sağlayan ise her ikisinin de kendilerinde bir tür haz vermesi, her ikisinde de belirleyici yargının söz konusu olmamasıdır. Kant'a göre güzel de yüce de reflektif yargının ürünleridir, her ikisi de tikeldir ve nesnenin bilinmesi ile ilgili değildirler – dolayısıyla da kavramlarla verilebilecek yargı türleri olamazlar. Güzel ve yücenin ayrıldıkları noktaların başında ise güzelin nesnenin formu ile ilgili olması buna karşın yücenin herhangi bir forma deyim yerindeyse sığamayışı, **sınırsızlığı** bir şekilde temsil ederken aynı zamanda bir bütünlük olarak da düşünülmesidir.

Hayalgücü anlama yetisi tarafından etkilendiğinde hayalgücünün temsilinin biçimi, hayalgücünün bilmenin nesnelere haline gelen temsilleri *gibi* form sahibi ve sınırlanmıştır. Bu surette güzel (dolayısıyla formu olan) nesnelere yüceden (dolayısıyla, formu olmayan ve sınırsız) ayırır –öylesine ayırır ki beriki [yüce], katı Kantçı anlamda, gerçekten hiçbir şekilde “nesne” değildir.⁸²

Kant her ne kadar güzel ve yüce arasında bir ayrım yapmış olsa da her ikisini de yargı yetisinin kavramlarla bağlantılı olmayan işlevi içinde değerlendirir. Bu bağlamda değerlendirme ölçütleri için işletilen mekanizma analogiktir. Elbette bu durum karmaşıklıklara da yol açar. Bu nedenle gerek güzel gerek yücenin incelenmesinde nüansları gözetmek ve Kant'ın koyduğu ayrımların farkında olmak önemlidir.

Kant'ın güzel ve yüce arasındaki ayrımı ancak ve ancak onun estetik kuramını, her birinden bir parça içeren ne var ki hiçbirinin tamamıyla kapsayamadığı bu kuramı, saf fenomenoloji ya da psikoloji veya epistemoloji veyahut dilbilimsel analize indirgemek yerine karmaşıklığını takdir edersek anlaşılabilir.⁸³

⁸¹ Shelley, J. (2018) "18th Century British Aesthetics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Güz 2018), Ed. Edward N. Zalta. Erişim tarihi: 16 Ağustos 2019.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/aesthetics-18th-british/>

⁸² Blocker, H. (1965). s. 45.

⁸³ Guyer, P. (1982). Kant's Distinction Between the Beautiful and the Sublime, *The Review of Metaphysics*, 35 (4), 753-783, s. 757.

Güzel anlama yetisinin belirli olmayan kavramının sunumu ve nitelikle, diğer taraftan, yüce aklın benzer bir kavramının sunumu ve nicelikle ilgilidir. Güzel yaşamsallığı ortaya çıkaran, buna karşı yüce tüm yaşamsal güçlere engel oluşturan, onları kesintiye uğratan bir duygudur; ilkinde hayalgücünün anlama yetisi ile oyunu, ikincisinde ise “hayalgücünün faaliyetinde ciddi bir şey” ile karşı karşıya kalınır. Dolayısıyla yüce duygusunda olumlu bir hazdan ziyade olumsuz, negatif bir haz söz konusudur. Kant’a göre güzel ve yücenin en önemli ve içsel ayrımları ise yücenin güzeldeki amaçsallığa karşın amaçsallık karşıtı, hayalgücüne şiddet uygularcasına sunum yetisi için uygunsuz olmasıdır. Çünkü yüce aklın ideleri ile ilişkilidir ve bu idelerin sunumu mümkün değildir.⁸⁴

Kant yüceyi matematik ve dinamik olmak üzere ikiye ayırır ve bu ayrımın kökenini de hayalgücünün temayülüne dayandırır. Hayalgücü matematik yücede bilme yetisini (anlama yetisi, teorik akıl) dinamik yücede arzu yetisini (pratik akıl) harekete geçirerek işler.⁸⁵ Matematik yüce mutlak olarak büyük olan (*schlechthin groß*), tüm karşılaştırmaları dışarıda bırakacak şekilde büyük olandır. Çünkü bir şeye mutlak büyük dendiğinde o kendi dışında herhangi “uygun bir standart” olmadan yalnızca kendi ile karşılaştırılabilir. Buradaki büyüklük sayılarla dolayısıyla matematikle kapsanabilecek, belirlenebilecek bir büyüklük değildir. Kant bunu şöyle tanımlar: “**Kıyaslandığında diğer her şeyin küçük olduğu şey yücedir**”, duyularımızla ölçemediğimiz şey yücedir.⁸⁶ Ancak yüce duygusunun kaynağı nesnenin kendisinde değildir, yetilerimiz de burada çaresiz kalır. Bu türden bir büyüklüğü bilmedeki yetilerimizi devreye sokarak kavramamız, matematiksel olarak ölçülebilir birimler haline getirmemiz mümkün değildir.⁸⁷ Dolayısıyla yücede *akıl devreye girerek* mutlak büyüklüğü bir bütünlük olarak algılamamıza olanak sağlar.

Matematik yüceye ilişkin yukarıda özetlenen düşünceleri dile getirdikten sonra Kant dinamik yüce olarak tanımladığı ve doğanın bir güç olarak karşımıza çıktığı yüce duygusuna geçer. Ancak burada -bir nüansla- doğanın bir güç olarak yüce olması

⁸⁴ YE, 5:244-246.

⁸⁵ Patricia M. Matthews, “Kant’s Sublime: A Form of Pure Aesthetic Reflective Judgement” başlıklı makalesinde Kant’ın bu konuda farklı yaklaşımlar sergilediğine değinir. Matthews, Kant’ın başta matematik ve dinamik yüce üzerinden teorik ve pratik akıl devreye sokarken (YE, §24) daha sonra matematik yücenin teorik değil pratik olan için amaçsallık taşıdığını (YE, §26) söylediğine dikkat çeker. Ancak nihayetinde, §29’a referansla genel olarak yücenin pratik akıl için amaçsallık taşıdığının altını çizer (Matthews, P.M. (1996). s. 168.

⁸⁶ YE, 5:250.

⁸⁷ Makkreel, R. (1984). s.304.

ancak korkunun nesnesi olmasıyla mümkündür; çünkü korku karşılaşılan şey ile baş edememe, onu yenememe, kontrolü altına alamama durumuna delalettir. Fakat burada önemli olan insanın yüce duygusu yaratan şeyleri gözlemleyebilecek bir mesafede olması ve korku hissedebilecek bir mesafede, ancak hayati bir tehlike ile karşı karşıya kalmayacak kadar uzakta olmasıdır. Nitekim, hayati tehlike durumunda insan herhangi bir şey hissedebilecek ve bunun refleksiyonunu yapabilecek durumda olamaz.

Matematik yüceye örnek olarak gösterilebilecek görkemli dağların yanında dinamik yüceyi betimlemek için kullanılacak örnek şimşeklerin çaktığı bir gökyüzü olabilir. Bu tür durumlarda insan ruhu hissettiği yüce duygusuyla yükselir ve kendisinde normalde olmayan bir cesaret bulur. Dinamik yücenin insanlar açısından önemi burada yatar. İnsan kendi içinde doğadan daha üstün bir kudreti hissederek ve dinamik yüce bu kudreti açığa çıkarır. Burada doğa hayalgücünü yüce olarak adlandırılan durumları temsil etmeye yükseltir; çünkü bu durumlar Kant'a göre insan zihninin doğa üstündeki (dahi) yüceliğini aşikâr kılar.⁸⁸ Yücenin insanın ahlak yasası ile kurduğu ilişkide rol oynaması da buradan hareketle olacaktır. Dolayısıyla yüceyi değerlendirirken doğadan kaynaklı bir şeyle karşı karşıya değil, kendi içimizdeki yücelikle karşı karşıya olduğumuzu söylemek yanlış olmaz. Yüce duygusunun evrenselliğini de hayalgücünün akılla bu bağlantısı kuracak, insandaki bu ahlaki duygu vesilesiyle bu estetik yargıya zorunluluk atfedilecektir.⁸⁹

Yüce duygusunun oluşmasına neden olan büyüklük ve güç ile karşı karşıya gelindiğinde,

Hayalgücü sanki burada kendi sınırıyla karşı karşıya gelir; en üst noktasına ulaşmaya zorlanır; kendisini kendi gücünün uç noktasına getiren şiddetli deneyimler (...) Böylece hayalgücü, kendisini kendi gücünün sınırını aşmaya iteleyenin akıl olduğunu öğrenir; akıl, hayalgücünü, bir İde ile karşılaştırıldığında kendi gücünün bir hiç olduğunu kabul etmeye zorlar.

Böylelikle yüce, bizi, hayalgücü ve akıl arasındaki doğrudan bir öznel bağlantı ile karşı karşıya getirir.⁹⁰

Bu bağlantı akıl ve hayalgücü arasındaki bir çekişme, bir çelişki ve rahatsızlık olarak olumsuz bir duygu yaratır. Çünkü Kant'a göre hayalgücü sonsuzluğa ilerlemeye

⁸⁸ YE, 5:261-262.

⁸⁹ A.g.e., 5:266.

⁹⁰ Deleuze, G. (1995). s. 92.

çabalamasında akıl tarafından kontrol altına alınarak mutlak bütünlük fikri ile sınırlanır. Aksi takdirde hayalgücü bu bağlamda ele avuca sığmaz bir yeti olarak kalacaktır. Uyumsuzluk olarak adlandırılan hayalgücünün sonsuzluğa ilerlemesi, sonsuzca genişleyebilmesi halidir; ancak neticede akıl ve hayalgücü arasında yine de bir uyumla karşılaşılır. Bu hayalgücü ve aklın uyumsuz uyumu olarak tanımlanabilir. “Yalnızca akıl değil, *fakat aynı zamanda hayalgücü de* ‘duyuüstü bir yazgıya’ sahiptir. Bu uyum içerisinde, ruh, tüm yetilerin belirlenimsiz duyuüstü birliği olarak duyumsanır; bizler de, bir odağa, duyulurüstü’ndeki bir ‘odak noktası’na geri getiriliriz.”⁹¹ Bu odak noktası ise ahlak alanı ile bağlanır. Nitekim hayalgücünün sonsuzu bir bütün olarak almadaki başarısızlığı (sonsuzun bir bütün olarak kavranmasındaki oksimoron bir kenarda tutularak) ve bu nedenle akıl ile girdiği uyumsuzluk, uyumunu genel olarak ahlaki alanda, aklın hayalgücüne üstün olduğu alanda sağlar.⁹²

Ahlakilik ve estetik arasındaki ilişki gerçekten de önemlidir. Kant’a göre güzel bizim bir şeyleri karşılıksız ve menfaatsiz sevmemize zemin hazırlarken yüce her türlü ilgi ve çıkarı karşı olsa bile saygı duymanın zeminini döşer. Bu anlamda her ikisi de ahlaki alanda önemli olan duygular olarak konumlanır. Özellikle yücenin ahlaki bağlamla olan ilişkisi ve ahlaki alanın yüce duygusunu deyim yerindeyse içine çekmesi yüceye ilişkin yargıların gerçekten estetik yargı kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusunu gündeme getirir.⁹³ Ancak bu soru Kant’ın estetik terimini kullanmadaki nüans, yani duyularla ilgili olma akılda tutularak okunmalıdır. Nitekim birinci *Kritik*’in alıcılığın koşulları olan uzay ve zaman formlarının ele alındığı bölümü de Transendental Estetik olarak adlandırılmıştır. Üçüncü *Kritik*’te ise Kant duyusal düzeyde, bilgi olmayan ancak bir duygu ortaya çıkaran alımlama ile ilgilenmektedir.

Burada bir parantez açarak yüce ile birlikte hayalgücüne yüklenen işlevlerin Kant tarafından genişletildiğine değinmekte fayda var. Nitekim Kant burada hayalgücünün yalnızca duyusal alanında işlemediği aynı zamanda duyulurüstüne de uzandığı bir tablo sergiler. Makkreel’in de belirttiği gibi Kant’ın özellikle yüceye dair iddiaları

⁹¹ A.g.e., s. 93.

⁹² Matthews, P.M. (1996). Kant’s Sublime: A Form of Pure Aesthetic Reflective Judgment, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 54(2), 165-180, s.171.

⁹³ A.g.e., s. 165.

hayalgücüne ilişkin tartışmaların parametrelerini kayda değer bir biçimde genişletir.⁹⁴

Yüceye ilişkin bu düşünceler hayalgücü bağlamında oldukça manidardır çünkü burada hayalgücü yalnızca anlama yetisi ya da duyusallıkla değil aynı zamanda akılla da bir rezonansa girer.⁹⁵ Akılla girdiği bu rezonansta aklın ideleri karşısında insanın yetersizliğine ilişkin yaptığı kıyas yüce duygusuyla ilişkilidir. Bu yetersizlik insanda karşılaştığı yüceye saygı olarak zuhur eder. Aynı zamanda bu yetersizlik, insanın yüce duygusu ile karşılaştığı, güzeldeki haz duygusunun aksine, hoşnutsuzluğun da nedeni olur. Hayalgücünün buradaki görevi ise akılla bağlantı kurarak idelere ulaşmayı hedeflemektir. Güzel *sakin* bir tefekküre neden olurken yücede zihin hareketlenir, titreşime girer.⁹⁶ Hayalgücü yücede bir uçurumdaymışçasına “kendini kaybetmekten korkar”. Burada akıl hayalgücü ile öznel bir oyuna girer ve zıtlıklarındaki uyumla karşılaşılır. Hayalgücü anlama yetisi ile güzele dair bir yargıda bulunmada uyum içerisinde öznel bir amaçlılık sağlar iken yine hayalgücü akıl ile çatışmalarında öznel amaçlılığı üretir.⁹⁷ Her iki durumda ortak olarak aktif olan yeti hayalgücü yetisidir.

Akıl ile hayalgücü arasındaki ilişkide hiçbir şekilde temsil edilemeyen aklın idelerinin yine de düzenleyici olarak dahi olsa bir işlevinin olması için ön plana çıkan yeti yine hayalgücü olacaktır:

Bu çaba ve idenin hayalgücü tarafından erişilemez oluşu duygusunun kendisi, zihnimizin kendi duyulurüstü uğraşı için hayalgücünü kullanmada öznel amaçlılığının bir sunumudur ve bizi **doğanın** kendisini kendi bütünlüğü içinde, duyulurüstü bir şeyin sunumu olarak, bu sunumu **nesnel olarak** üretemezken, öznel olarak düşünmeye zorlar.⁹⁸

Dolayısıyla Kant felsefesi için önemli olduğu görülen duyulur ve duyulurüstü arasındaki, nesnel olamasa da öznel bağlantı, estetik alanda, güzel bir nesne ile

⁹⁴ Makkreel, R. (1984). s. 303.

⁹⁵ Hayalgücü burada birinci *Kritik*'ten oldukça farklı bir konumdadır. Hatırlanacak olursa birinci *Kritik*'in A basımında hayalgücü içduyunun formu olan zamanla sentez türlerini gerçekleştiren, şemalarla duyusallık ve anlama yetisi arasında bağ kuran ve belki de hepsinden önemlisi saf sentez olarak transendental *Apperzeption*'un gerçekleşmesine neden olan bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. B basımında ise anlama yetisinin bir alt yetisi olarak konumlanarak birlik verme ve sentezi anlama yetisi altında gerçekleştirir. Üçüncü *Kritik*'te güzelde yine anlama yetisi ile, bu kez özgür bir oyun oynarken, yücede ise aklın devreye girmesi sayesinde daha önce bahsi geçmeyen bir ilişki ile gündeme gelecektir.

⁹⁶ *YE*, 5:257-258.

⁹⁷ *A.g.e.*, 5:258.

⁹⁸ *A.g.e.*, 5:268.

uyarılmak, matematik ya da dinamik bir güçle sarsılmak vesilesiyle genişlemeye zorlanan hayalgücü vasıtasıyla olabilir. Kant burada aklın hayalgücünü bir araç olarak kullandığını ancak güzel ve yüce üzerinden kurulan bağlantının hayalgücü tarafından gerçekleştirildiğini dile getirir.⁹⁹

Yüce yargılar, neredeyse tartışma götürmeyecek bir şekilde ahlak alanı ile bağlantılıdır. Yücedeki öznellik ahlakilikteki öznelliğe *benzer*. Bu aklın duyusalılık üzerindeki egemenliği olarak da okunabilir. Çünkü bir kez daha hatırlamakta yarar var ki Kant ahlak alanını insanın tüm faaliyetlerinin üzerinde tutar. Elbette yücede ahlakta olduğu gibi bir yasa ya da kategorik buyruk söz konusu değildir. Yüce burada insanın “kendini beğenmişliğine” karşı ona bir tür “küçük düşme” hissi yaratmak vasıtasıyla ahlak yasası için saygı duygusunu uyandırabilecek bir işleve sahiptir. İnsan her ne kadar bu duyguyu olumsuz bir hazzetmeme durumu olarak deneyimlese de ortaya çıkardığı saygı duygusu nedeniyle olumlu sonuçları vardır.¹⁰⁰ Bu ise yukarıda değinildiği gibi hayalgücünün kendini aklın ideleri karşısında yetersiz hissetmesi ile ilgilidir. Ancak burada yalnızca aklın hayalgücü üzerindeki bu etkisi değil aklın hayalgücünü genişlemeye zorlaması da önemli bir unsurdur.¹⁰¹

Değinilmeye çalışıldığı gibi Kant’ın *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde yapmaya çalıştığı yalnızca estetik alana ilişkin bir değerlendirme değil aynı zamanda ahlakiliğe gönderen bir değerlendirmedir. Burada belki de en dikkat çekici yön Kant’ın estetik ve ahlakilik arasında kurduğu “sembolik” ilişkide yatmaktadır. Bu sembolik ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için kısaca güzelin incelenmesine dönmekte fayda var. Daha önce bahsi geçen, §59 numaralı bölüm olan, “Ahlakiliğin Sembolü Olarak Güzel Üzerine” başlıklı bölümde Kant bir şeyleri duyulur kılmanın iki yolundan bahseder. Bunlardan biri **şematik**, diğeri **semboliktir**. Şematizm her zaman duyusal veriyi gerekli kılacağı için aklın idelerine uygulanamaz. Burada devreye semboller girer. Yargıgücü burada şematizme analojik/benzer bir süreç işleterek, şematizmi yalnızca

⁹⁹ A.g.e.

¹⁰⁰ Kant’ın saygı ile ilgili söylediklerini hatırlamakta fayda var. Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde saygıyı “ahlak yasasına saygı”olarak tanımlar. Bu duygunun empirik değil akli bir zemini vardır. Bu anlamda kendinin sevgisi gibi duyguların üzerine çıkarak onları geçersiz kılabilecek bir güce de sahiptir. Çünkü Kant’a göre ruhumuz bu duygunun karşısında herhangi başka duygu ve düşünceleri bertaraf ederek eğilir. Dolayısıyla saygı ahlak yasasına duyulan saygıdır ve yalnızca insanda, insana karşı vuku bulur. “Şeyler bizde **eğilim** uyandırabilirler, hayvanlar (örn. atlar, köpekler vb.) **sevgi** bile uyandırabilir, ya da söz gelişi deniz, bir yanardağ, yırtıcı bir hayvan **korku** da uyandırabilir, ama hiçbir zaman saygı uyandırmazlar.” (PAE, 5:76). *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde ise bu duygu yüce duygusu aracılığı ile yine insana yönelir.

¹⁰¹ Matthews, P.M. (1996). s. 169.

formel olarak ele alıp bu sembolleştirmeyi gerçekleştirir.¹⁰² Pek çok yorumcu gibi Makkreel de üçüncü *Kritik*'te aslında ahlak alanına hizmet eden pek çok yön bulunduğuna değinerek güzel ve ahlakilik arasındaki bağlantıyı aydınlatmaya çalışır.

Kant güzele ahlakiliğin bir sembolü demesi ile ünlüdür. Böyle yapmakla duyulur nesnelere ilişkin estetik bir idenin, rasyonel, duyulurüstü özgülük idesi ile sembolik olarak ilişkili olmasına olanak verir. Böylelikle, soyut, görülenebilir olmayan, rasyonel bir ide estetik idede kendi doğrudan olmayan görüsel bir karşılığını bulur. Bunu mümkün kılan hayalgücü yetisi Kant tarafından zaman zaman *Gegenbildung* olarak tanımlanır. Düz anlamıyla alındığında, *Gegen-bildung* bir karşılık-formasyon sürecidir, dolayısıyla da farklı düzeydeki bağlamları ilişkilendiren sembolik bir analog formasyonu olarak yorumlanabilir.¹⁰³

Bu sembolik analogi sayesinde bilinebilir ya da gösterilebilir olmasa da duyulurüstü ile bir tür ilişki tahayyül edilebilir olur demek yanlış olmayacaktır. Bu doğrultuda Tanrı ile ilgili ontolojik bir şey söylenemez olsa da reflektif yargıgücü ile Tanrıya ilişkin yorumlarda bulunulabilir. Ne var ki dikkat edilmesi gereken husus duyulurüstüne ilişkin söylenenlerin yorum olmanın ötesine geçemeyecek olmasıdır. Aksi takdirde, yani yorumun ötesine geçildiğinde Kant'ın birinci *Kritik*'te belirttiği gibi yanılısamalara düşülür.¹⁰⁴ Netice itibarıyla Kant'ın kritik projesiyle yapmaya çalıştığı bu yanılısamaları ortadan kaldırmanın imkânını göstermek ve alanlar arasındaki ayrıma ve bu ayrımdan kaynaklı da her bir alanda kullanılacak olan yetilere ve aklın işlevlerine dikkat etme konusunda uyarıda bulunmaktır.

Bu tez çalışmasının ahlaki yargıgücüne ilişkin bölümünden hatırlanacağı gibi Kant'ın ahlakilik ile kurduğu analogi yalnızca estetik alanla sınırlı da değildir. Kant daha önce de doğa yasasının evrenselliği ile ahlak yasasının evrenselleştirilme formülü arasında da bir analogiden bahsetmiş ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde doğa yasasını özgürlük yasası için bir *Typus* oluşturmaya vesile olmak üzere öne sürmüştü.¹⁰⁵ Yine, daha önce dile getirildiği gibi üçüncü *Kritik* itibarı ile yargıgücü aracılığıyla [ve analogi kurma yoluyla] bilme ve akıl, dolayısıyla ahlak arasında bir ilişki tesis edilebilmişti.¹⁰⁶

¹⁰² *YE*, 5:351.

¹⁰³ Makkreel, R. (2013). s. 215.

¹⁰⁴ *A.g.e.*, s. 215-217.

¹⁰⁵ Bkz. *PAE*, 5:69-70.

¹⁰⁶ Bkz. *YE*, 5:176-177.

Kant'ın analogiyi devreye soktuğu bir başka nokta ise doğanın amaçsallığını kavrarken insanın pratik amaçsallığı –bu ikisi her ne kadar birbirlerinden tamamıyla farklı işlese de– analogik olarak düşünmesidir.¹⁰⁷

Buradan hareketle görülebileceği gibi birbirinden farklı alanlar arasında analogi kurmak ve bu alanları analogik düşünmek insan doğasının bir parçasıdır ve özellikle amaçsız amaçsallık kavramını da akılda bulundurarak doğa, ahlak ve estetik arasındaki bağı deyim yerindeyse tesis eden ögedir. Bu bağı mümkün kılan yeti ise üçüncü *Kritik* itibarı ile hayalgücü yetisi görünmektedir. Yüce ile birlikte Kant'ın ilk iki kritikte ayrı bıraktığı yetiler hayalgücü vasıtasıyla birleştirilebilir. Üçüncü *Kritik*'le birlikte hayalgücü yalnızca bilişsel faaliyetlerimizde etkin bir yeti olmanın yanında estetik ve ahlaki duygularımızda da aktif olan bir yeti olarak karşımıza çıkar. Buna ek olarak diğer yetilerimizin bu türden bir geçişkenliği ve Kant'ın tanımladığı insan faaliyeti alanlarının (bilme, eyleme, duygu sahibi olma) hepsinde mevcudiyeti söz konusu değildir. Elbette Kant'ın çizdiği sınırlar içerisinde özgür irade ile hayalgücünün doğrudan bir ilişkisi olduğu öne sürülemez. Ancak gerek ahlaki yargıgücü gerek yüce duygusu ile açığa çıkan ahlakilik bağlamında hayalgücü elbette önemli bir rol oynar. Brady “Imagination and Freedom in the Kantian Sublime” başlıklı çalışmasında bunu deyim yerinde ise bir adım öteye götürerek yüce ve ahlaki özgürlük arasında bir bağ olduğu, hayalgücünün farklı özgürlük biçimleri ile bağlantısı olduğu, yüce duygusunun bizatihi bizdeki özgürlük kudretini açığa çıkardığı yorumlarında bulunur.¹⁰⁸ Bu çerçeveden bakıldığında üçüncü *Kritik*, yetilerin konumları ve bunların insan faaliyetlerindeki işlevleri ve buradan hareketle de üç kritik arasındaki ilişki ağlarını sergiler niteliktedir. Bu tez çalışması kapsamında gösterilmeye çalışıldığı gibi burada kilit taşı niteliğindeki yeti ise hayalgücü yetisidir.

¹⁰⁷ Bkz. YE: 5:181.

¹⁰⁸ Brady, E. (2013). Imagination and Freedom in the Kantian Sublime, *Imagination in Kant's Critical Philosophy*, Ed. Michael L. Thompson, De Gruyter, Berlin, Boston, s. 163, 171.

7. SONUÇ

Bu tez çalışması *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci ve ikinci basımları arasında konumlandırılma bakımından farklılık gösteren ve Kant felsefesi içerisinde pek çok tartışmaya kaynaklık eden hayalgücü yetisinin transendental felsefe için önemini izini sürmüştür. Bu iz sürme 1781 yılında birinci *Kritik*'in yayımı ile başlayan kritikler projesi dönemini 1790 yılındaki *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne kadar takip ederek, bilmenin zemininden başlayan, Kant'ın da bizatihi çok önem verdiği ahlak felsefesini kateden ve yargıgücüne yönelik açıklamaları kapsayan bir güzergâh izlemiştir. Bu seyirde Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci ve ikinci basımları arasındaki farkın tarihsel nedenleri de arkeolojik bir üslupla incelemeye dâhil edilmiştir.

Hayalgücüne saygın bir konum kazandırmada bir başlangıç noktası olarak ele alınan *Saf Aklın Eleştirisi* Kant'ın, o tarihte, kendi çalışmaları arasında en fazla önem verdiği, *tamamlanmış* bir eser olarak karşımıza çıkar. *Eleştiri* öylesine önemli bir eserdir ki hem epistemoloji, hem metafizik hem de Heideggerci yaklaşımla ontolojinin imkânını serimler. Bu anlamda felsefe tarihinin, olumlu ya da olumsuz en fazla tartışılan eseridir demek yanlış olmayacaktır.

Saf Aklın Eleştirisi hayalgücünü duyusallık ve anlama yetisi ile birlikte asli yetiler arasına alarak insanın en temel faaliyetlerinden biri olan bilmenin gerçekleşmesindeki katkısının altını çizer. Ancak hayalgücünün rolü yalnızca bununla da sınırlı değildir. Kant aslında hayalgücüne sentezi gerçekleştirme görevini atayarak transendental metafiziğin imkânını da oluşturur. Hayalgücü burada kategoriler ve görümler arasındaki ilişkinin nasıl tesis edildiğinin açıklanması konusundaki “Dedüksiyon” bölümünde birbirinden farklı sentez türlerini icra ederek bilmenin gerçekleşmesini sağlayan yargı sürecinde aktif üç yetiden biri olarak konumlanır. Kant'ın yaptığı üretici ve yeniden üretici hayalgücü ayrımı ile birlikte hayalgücü gerek saf gerek empirik düzeyde sentezler icra eder. Bu sentezlerden en önemlisi transendental *Apperzeption*'un, bir diğer deyişle kendinin bilincinin

oluşmasına olanak sağlayacak olan saf sentezdir. Diğer sentez türleri ise (i) görüde ayrımsamanın sentezi, (ii) hayalgücünde yeniden üretimin sentezi ve (iii) kavramda tanımanın sentezi olmak üzere “üçlü sentez” olarak bilinen sentezlerdir.¹ Deneyim ancak bu sentezler sonucunda gerçekleşebilir. Kant, hayalgücünün, deneyimi oluşturduğunu söylemenin her ne kadar “tuhaf” görünse de açık olduğunu dile getirir: “Çünkü bu transendental işlev olmaksızın nesnelere kavramları bir deneyimi oluşturmak için bir araya gelemezler.”² Bir araya getirme işleminde ise şematizmin devrede olduğu görülür. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında da önemli herhangi bir değişiklik arz etmeden korunan Şematizm bölümü görümler ve kavramlar arasındaki ilişkinin hayalgücünün şemaları tarafından nasıl tesis edildiğini gösterir.

Tüm bu işlevler ışığında *Saf Aklın Eleştirisi* gerçekten de hayalgücü yetisine daha önce sahip olmadığı bir önem vaz eder. Bu bağlamda birinci *Kritik*'i hayalgücü yetisi olmadan anlamak ve bilmenin süreçlerini bu yeti olmadan tanımlamak mümkün değildir.

Hayalgücünün *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımındaki önemi haiz olsa da Kant yıllarını verdiği ve en önemli eseri olarak değerlendirdiği bu eserde köklü değişiklikler yapma ihtiyacı hissedecektir. Bu ihtiyaca neden olan süreç ise *Saf Aklın Eleştirisi*'nin basımını takip eden dönemde, Kant'ın sabırsızlıkla beklediği yorum ve değerlendirmelerin gelmemesi, ek olarak kitabın çok zor anlaşıldığına işaret eden dostane uyarılarla başlar. Ancak Kant'ı en çok etkileyen, *Saf Aklın Eleştirisi*'den sekiz ay sonra yayımlanan Göttingen İncelemesi olmuştur. Kant felsefesini “daha yüksek bir idealizm sistemi” olarak yorumlayan bu yazı Kant'ta *hayal edilmiş olan ile gerçek* arasındaki ayrımın nasıl yapılacağına belli olmadığı, bu ayrıma nasıl varılacağına anlaşılmadığını ileri sürer.³ Bu yorumun ardından Kant, daha önce yazmayı planladığı ama bu incelemeye de bir cevap niteliğine bürünen *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* eserini yayımlar. *Prolegomena*, *Kritik*'te temel yetiler arasında yer alan ve çok önemli işlevler icra eden hayalgücü yetisine yer vermez. *Prolegomena*'daki bu tutum *Kritik*'in 1787 tarihli ikinci basımında hayalgücü yetisinin geri çekildiği bir tablo ile devam eder.

¹ SAE, A99-110.

² A.g.e., A123.

³ Garve/Feder, (2000). s. 53-54. Vurgu bana ait

İkinci basımda en önemli değişiklik dedüksiyon bölümünde yapılır ve Kant, *Prolegomena*'da olduğu gibi anlama yetisini ön plana çıkararak üçlü sentezi açıkladığı öznel dedüksiyonun yer aldığı bölümü tamamen değiştirir. Bundan olumsuz anlamda en büyük payı ise hayalgücü yetisi alır. Öyle görünmektedir ki Kant eleştirilerden etkilenerak hayalgücünden mümkün olduğunca az söz etme yolunu seçmiştir. Ne var ki bu yol ikincil literatür için Kant felsefesine dair içinden çıkılması güç labirentlerin oluşmasına da sebebiyet vermiştir.

Hayalgücü ikinci basımda kendiliğindenlik, yani anlama yetisinin bir diğer adı olarak anılır. Duyusallık ve anlama yetisi arasında tanımlanan bu yeni ilişki ise oldukça sorunlu bir tablo açığa çıkarır, nitekim bu iki yeti arasında korunması gereken mesafe böylece bulanıklaşmıştır.

İkinci basım, anlama yetisine fazlasıyla kapsayıcı bir rol tanımakla duyusallık, hayalgücü ve anlama yetisi olarak kurulan üç bacaklı tablonun dengesinin, hayalgücü yetisini anlama yetisinin bir işlevi olarak konumlandırarak ve *transendental Apperzeption*'u da anlama yetisine bağlayarak köklü bir şekilde değişmesine neden olur.

Transendental felsefenin emprisizm ve idealizme koyduğu mesafe nedeniyle bir yetiler felsefesi olması bir zorunluluktur ve bu feragat ediş, her ne kadar eleştirileri azaltmak gibi bir amaç taşısa da transendental felsefeye ilişkin tartışmaları arttırmıştır. Üstelik bu durum yalnızca *Saf Aklın Eleştirisi*'ni kapsamakla kalmaz, ahlak alanına da yayılır. Nitekim Kant fazlasıyla önem verdiği ahlak felsefesinde de hayalgücü yetisine herhangi olumlu bir işlev atfetmez.

Bu durum özellikle ahlaki yargıgücü konusunda içinden çıkılması güç sorunların oluşmasına neden olur. Kant ahlak yasasını "aklın bir olgusu" olarak belirtmiştir; bu olgunun olaylara nasıl uygulanacağına ilişkin formüller ise şemalarla değil, *Typik* tarafından üretilmektedir ancak yine de ortaya çıkan formüllerin insanın ahlaki davranışlarına nasıl uygulanacağı sorusu yanıtızsız, ahlaki yargıgücünün tanımlanması eksik kalır. Kant, *Kritik*'ler döneminde ahlak alanına ilişkin yayımlattığı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* eserlerinde ahlakî yargıgücüne ilişkin bir açıklama yapmaz. Esas itibarıyla bu formüller aracılığı ile ahlaki bir yargıda bulunmak için hayalgücünün gerekli olduğuna varsayımı ise Kant felsefesi ile çelişmez. Bir davranışın ahlaki olup olmadığı, bu davranış tüm insanlar

tarafından ifa edildiğinde insanlık ve amaçlar krallığı ilkelerine zarar verip vermediğinin tahayyül edilmesini gerektirir. Ahlaki yargı, ahlaki davranışların ayırt edilmesi ve yasaya uygun davranış konusunda muhakemede bulunulması anlamına gelir. Tam da bu yargıda bulunabilme gücü nedeniyle insan ahlak alanında belirlenmiş, taklit ederek öğrenen ve dolayısıyla eylemlerinin sonuçlarından sorumlu olmayan bir varlık değildir. Ahlak bu nedenle özgür irade meselesidir. Yukarıda özetlenen gerekçelerle, bu tez çalışması kapsamında, ahlaki yargı düzeyinde hayalgücünün gerekli olduğu ileri sürülmüştür.

Ahlak ve hayalgücü arasındaki bu bağlantı üçüncü *Kritik* bağlamında karşımıza çıkan ve güzel ve yücenin ahlak ile ilişkilendiği noktalarda belirginleşir. Gerek güzel gerek yüce deneyimlerinde doğrudan aktif yetilerden olan hayalgücü yetisinden bu iki deneyimin dolaylı da olsa duyuüstü ile ilişkisinin kurulması konusunda da kaçınılmaz olarak bahsedilmesi gerektiği ortadadır.

Yukarıda da değinildiği gibi estetiğin ahlak ile olan ilişkisi, kritik projesinin son kitabı olan *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde açıklık kazanır. Üçüncü *Kritik* felsefe için olduğu kadar bu tezin iddiası bağlamında da gerçekten oldukça önemli bir yerde durur. Öncelikle, Kant bu eserinde birinci *Kritik*'te vaz ettiği yetileri yeniden gündeme getirerek güzel ve yüce duygularını, estetik beğeniye bu yetilerin birbirleri ile ilişkileri üzerinden tanımlar. Önsözde yargıgücünün *Saf Aklın Eleştirisi*'nin oldukça önemli bir parçası olduğunu hatırlatır ama pratik felsefe için de kullanımına vurgu yapar, çünkü yargıgücü transendental felsefenin herhangi bir alanıyla sınırlanamaz. Bu bağlamda belirleyici ve reflektif yargı ayrımı ile teorik, pratik ve estetik alanların ayrımını korur ancak hayalgücü yetisinin reflektif yargıda da belirleyici yargıda da aktif olması hasebiyle hayalgücü üzerinden bu ayrım bağlantılandırılabilir olur. Hayalgücü yetisi, hem duyusalılık hem anlama yetisi hem de akıl ile ilişki kurabilen bir yeti olarak öne çıkar ve böylelikle üç kritik arasındaki geçiş noktalarını oluşturur. Bu durum birden fazla alanda, yani bilme, estetik beğeni ile ahlaki yargı, ek olarak estetik üzerinden de ahlakilik alanında hayalgücünün rolünün ön plana çıkmasını sağlar. Nitekim üçüncü *Kritik* hayalgücüne açıkça en fazla yer veren ve yargı yetisinde hayalgücünün hayatiliğinin altını defaatle çizen bir yapıdadır. Bu nedenle bu tezin iddiasını destekler niteliktedir.

Sonuç olarak hayalgücü farklı insan faaliyetlerinin ortak yetisidir ve epistemoloji, ahlak ve estetik gibi birbirinden farklı alanlarda rol ve işlevlerinin önemi haizdir. Bu tez çalışmasında ulaşılan sonuç bu yöndedir. İncelenen eserler göstermektedir ki hayalgücü insan faaliyetlerinin hemen her alanında etkin bir rol oynaması hasebi ile transendental felsefe için elzemdir. Bu nedenle özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci ve ikinci basımları etrafında dönen tartışmalara da bir cevap niteliğinde olmak üzere transendental felsefe için hayalgücünün bağımsız bir yeti olarak konumlanması bir gerekliliktir.

KAYNAKLAR

- Aquinas, St. T. (2002). *The Treatise on Human Nature: Summa Theologiae Ia75-89*, Çev. Robert Pasnau, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge.
- Aquinas, St. T. (2012). *Summa Theologica Prima Pars 50-119 (Volume 14 of Latin English Opera Omnia)*, The Aquinas Institute, Emmaus Road Publishing, <https://books.google.com.tr/books?id=hTxpDwAAQBAJ>, Erişim Tarihi: 5 Mayıs 2020
- Allais, L. (2009). Kant, Non-conceptual Content and the Representation of Space, *Journal of the History of Philosophy*, 47(3): 383-413.
- Allison, H. E. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven.
- Altuğ, T. (1989). *Kant Estetiği*, Payel Yayınevi, İstanbul.
- Banham, G. (2005). *Kant's Transcendental Imagination*, Palgrave Macmillan, New York.
- Beiser, F. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Harvard.
- Blocker, H. (1965). Kant's theory of the relation of imagination and understanding in aesthetic judgments of taste, *British Journal of Aesthetics*, 5 (1): 37-45.
- Brady, E. (2013). Imagination and Freedom in the Kantian Sublime, *Imagination in Kant's Critical Philosophy*, Ed. Michael L. Thompson, De Gruyter, Berlin, Boston.
- Brook, A. (1994). *Kant and the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bundy M. W. (1927). *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, University of Illinois Press, Urbana.
- Cassirer, E. (2017). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, Notos Kitap, İstanbul.
- Dahlstrom, D. (2015), Moses Mendelssohn, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/mendelssohn/> Erişim Tarihi: 25 Mayıs 2020.
- De Boer, K. (2016). Categories versus Schemata: Kant's Two-Aspect Theory of Pure Concepts and his Critique of Wolffian Metaphysics, *Journal of the History of Philosophy*, 54(3): 441-468.
- De Boer, K. (2018). Kant's Account of Sensible Concepts in the *Inaugural Dissertation* and the *Critique of Pure Reason*, Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses, Ed. Violetta Waibel, Margit

Ruffing, David Wagner, De Gruyter, Berlin,
<https://doi.org/10.1515/9783110467888-021>, 1015-1022.

- Deleuze, G. (1995). *Kant'ın Eleştirel Felsefesi: Yetiler Öğretisi*, Çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınevi, İstanbul.
- Deleuze, G. (2001). *Empiricism and Subjectivity*, Çev. Constantin V. Boundas, Columbia University Press, New York.
- Deleuze, G. (2007). *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (2015). *Meditasyonlar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Dietrichson, P. (2009). When is a Maxim Fully Universalizable? *Kant-Studien*, 55(1-4): 143-170.
- Dorsch, F. (2016). Hume, *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Ed. Amy Kind, Routledge, New York.
- Fichte, J. G. (1991). *The Science of Knowledge 1794*, Çev. ve Ed. Peter Heath ve John Lachs, Cambridge University Press, Cambridge.
- Freydberg, B. (2005). *Imagination in Kant's Critique of Practical Reason*, Indiana University Press, Indianapolis.
- Frierson, P. (2011). Introduction. Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, Ed. Patrick Frierson, Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge.
- Garve/Feder (2000). The Göttingen Review. *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Ed. ve Çev. Brigitte Sassen, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ginsborg, H. (1997). Lawfulness without a Law: Kant on Free Play of Imagination and Understanding, *Philosophical Topics*, 25(1): 37-81.
- Ginsborg, H. (2008), Was Kant a Nonconceptualist? *Philosophical Studies*, 137: 65-77.
- Gözkân H.B. (2002). Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri, *Yeditepe'de Felsefe: Felsefe Tarihi Soruları*, İstanbul: T.C. Yeditepe Üniversitesi Yayınları, Sayı: 7: 21-79.
- Gözkân, H.B. (2015). Kant ve Kesin Bilimler için Sunuş. Micheal Friedman. *Kant ve Kesin Bilimler*, Çev. Sibel Şan Öget, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Gözkân, H.B. (2018). *Kant'ın Şemsiyesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Guyer, P. (1979). *Kant and the Claims of Taste*, Harvard University Press, Cambridge.
- Guyer, P. (1980). Kant on Apperception and A priori Synthesis, *American Philosophical Quarterly*, 17(3): 205-212.
- Guyer, P. (1982). Kant's Distinction between the Beautiful and the Sublime, *The Review of Metaphysics*, 35(4): 753-783.

- Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guyer, P. (2005). *Values of Beauty: Historical Essays in Aesthetics*, Cambridge University Press, New York.
- Guyer, P. (2010). The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions, *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, New York.
- Guyer, P. (2016). 18th Century German Aesthetics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aesthetics-18th-german/> Erişim Tarihi: 25 Mayıs 2020.
- Hanna, R. (2001). *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
- Hanna, R. (2006). *Kant, Science and Human Nature*, Clarendon Press, Oxford
- Hanna, R. (2013) Kant, Hegel and the Fate of Non-conceptual Content. *Hegel Bulletin*. 34(1):1-32.
- Hanna, R. (2018). Kant's Theory of Judgment. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/kant-judgment/>. Erişim Tarihi: 25 Mayıs 2020.
- Hare, R.M. (1977). *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford.
- Hatfield, G. (2012). Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy, Ed. Paul Guyer, *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, New York.
- Heidegger, M. (1997). *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Indiana University Press, Indianapolis.
- Heidegger, M. (1997). *Kant and the Problem of Metaphysics*, Çev. Richard Taft, Indiana University Press, Indianapolis.
- Heimsoeth, H. (2014). *Kant'in Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Henrich, D. (1969). The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction, *The Review of Metaphysics*, 22(4): 640-659.
- Henrich, D. (1992). *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, Stanford University Press, Stanford.
- Henrich, D. (1994). *Unity of Reason*, Harvard University Press, Londra.
- Henrich, D. (2012). Concerning Kant's earliest ethics: An attempt at a reconstruction, *Kant's Observations and Remarks: A Critical Guide* Ed. S. Shell & R. Velkey, (Cambridge Critical Guides), Cambridge University Press, Cambridge.

- Herman B. (1985). The Practice of Moral Judgement, *The Journal of Philosophy*, 82(8): 414-436.
- Horstmann, R.P. (2018). *Kant's Power of Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hume, D. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Hume, D. (1960). *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford.
- Hume, D. (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, New York.
- Johnson M. (1985). Imagination in Moral Judgment, *Philosophy and Phenomenological Research*, 46(2): 265-280.
- Johnson M. (2016). Moral Imagination, *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Ed. Amy Kind, Routledge, New York.
- Kant, I. (1995). *Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örneç, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kant, I. (1996). On a supposed right to lie from philanthropy (1797), *Practical Philosophy*, Ed. M. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (1998). *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, Ed. ve çev. Allen Wood, George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (1999). *Correspondence*, Çev. ve ed. Arnulf Zweig, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant I. (2005). *Notes and Fragments*, Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, New York.
- Kant, I. (2007). *Critique of the Power of Judgement*, Çev. Paul Guyer, Eric Matthews, Cambridge University Press, New York.
- Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason*, Çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, New York.
- Kant, I. (2011). *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, Ed. Patrick Frierson, Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kant, I. (2014). *Anthropology, History, and Education*, Ed. Günter Zöllner, Robert B. Loudon, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I. (2015). *Critique of Practical Reason*, Çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, New York.
- Kant, I. (2016). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberç, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- Kant, I. (2017). *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.
- Kearney, R. (2003). *The Wake of Imagination*, Routledge, New York.

- Kekes, J. (1991). Moral Imagination, Freedom, and the Humanities, *American Philosophical Quarterly*, 28(2): 101-111.
- Kern, A. (2006). Spontaneity and Receptivity in Kant's Theory of Knowledge, *Philosophical Topics*, 34(1/2): 145-162.
- Keskin, G. (2019). *Kant Estetiği ve Romantizm*, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Kitcher, P. (1975). Kant and the Foundations of Mathematics, *The Philosophical Review*, 84(1): 23-50.
- Kitcher, P. (1993). *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, Oxford.
- Kneller, J. (2013). Imagining our World: Affinity and Hope in Kant's Theory of Imagination, *Imagination in Kant's Critical Philosophy*. Ed. Michael L. Thompson, De Gruyter, Berlin.
- Kovanlıkaya, A. (2014), Tezahürleri Sahiden Bilebilir Miyiz? *Kant Özel Sayısı, Felsefi Düşün*, 3: 35-54
- Krämer S. (2018). Schematism, Imagination, and Pure Intuition, *Image, Imagination, and Cognition*, Ed. Christoph Lüthy, Claudia Swan, Paul Bakker, Claus Zittel, Brill Publishing, Leiden.
- Kuehn, M. (2017). *Immanuel Kant*, Çev. Bülent O. Doğan, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Lisska, A.J. (2016). *Aquinas's Theory of Perception: An Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford.
- Longuenesse, B. (2005). *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Makkreel, R. (1984). Imagination and Temporality in Kant's Theory of the Sublime, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42(3): 303-315.
- Makkreel, R. (1994). *Imagination and Interpretation in Kant*, University of Chicago Press, Chicago.
- Makkreel, R. (2013). Recontextualising Kant's Theory of Imagination, *Imagination in Kant's Critical Philosophy*, De Gruyter, Berlin.
- Materne, S. (2014). Kant and the Art of Schematism, *Kantian Review*, Cambridge Journals, 19: 181-205, doi:10.1017/S1369415414000016.
- Matthews, P.M. (1996). Kant's Sublime: A Form of Pure Aesthetic Reflective Judgment, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 54(2): 165-180.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge.
- Mish'alani, J.K. (1980). On Moral Imagination. *Man and World*, 13(2), 193-205.
- Modrak, D.K.W. (2016). Aristotle on Phantasia, *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Ed. Amy Kind, Routledge, New York.
- Morrison, R.P. (1978). Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unity of 'Consciousness', *Philosophy and Phenomenological Research*, 39(2): 182-198.

- Murdoch, I. (2008). *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Paton, H.J. (1936a). *Kant's Metaphysics of Experience*, Cilt I, George Allen & Unwin Ltd., Londra.
- Paton, H.J. (1936b). *Kant's Metaphysics of Experience*, Cilt II, George Allen & Unwin Ltd., Londra.
- Paton, H.J. (1947). *Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson's University Library, Londra.
- Pippin R.B. (1987). Kant on the Spontaneity of Mind, *Canadian Journal of Philosophy*, 17(2): 449-475.
- Platon. (1995). *Devlet*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Londra.
- Rawls, J. (2005). Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Cogito*, 41-42: 241-276.
- Rundell, J. (2016). Creativity and judgement: Kant on reason and imagination, *Rethinking Imagination: Culture and Creativity*, Ed. Gillian Robinson, John Rundell, Routledge, Londra.
- Sassen, B. (2000). Introduction, *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schmidt, J. (1989). The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft, *Journal of the History of Ideas*, 50(2): 269-291.
- Sellars, W. (1978). The role of imagination in Kant's theory of experience, Kutu 39, Dosya 11, Archives of Scientific Philosophy, Special Collections Department, University of Pittsburg.
- Sepper, D.L. (2016). Descartes, *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*, Ed. Amy Kind, Routledge, New York.
- Shelley, J. (2018). 18th Century British Aesthetics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/aesthetics-18th-british/> Erişim tarihi: 16 Ağustos 2019.
- Spinoza, B. (2014). *Ethica*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, İstanbul.
- Strawson, P. F. (1974). Imagination and Perception, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Harper & Row, New York.
- Streminger, G. (1980). Hume's Theory of Imagination, *Hume Studies*. VI(2): 91-118.
- Studtmann, P. (2018). Aristotle's Categories, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/aristotle-categories/>. Erişim tarihi: 10 Mart 2018.
- Thompson, M. (2009). *Roots and role of imagination in Kant: Imagination at the core*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of South Florida.

- Timmons M. (1997). Decision Procedures, Moral Criteria, and the Problem of Relevant Descriptions in Kant's Ethics, *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 5: 389-418.
- Westra A. (2016). *The Typic in Kant's "Critique of Practical Reason": Moral Judgment and Symbolic Representation*, De Gruyter, Berlin.
- Whitehead, A.N. (1979). *Process and Reality*, Ed. D.R. Griffin. D.W. Sherburne, Free Press, New York.
- Wood, A. (2005). *Kant*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Wood, A. (2008). *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wood, A. (2014). *Free Development of Each*, Oxford University Press, New York.
- Wood, A. (2017). *Formulas of the Moral Law*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Verbeek, T. (2009). Imagination and Reason in Spinoza, *Psychology and Philosophy*, Studies In The History of Philosophy of Mind, Ed. Sara Heinämaa, Martina Reuter, Springer, Dordrecht.
- Zoeller G. (1989). Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad *Reflexion*, *International Philosophical Quarterly*, 29, 115 (3): 264-270.

ÖZGEÇMİŞ

2001 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi felsefe bölümünden mezun oldu. Daha sonra 2004 yılında Bilkent Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsünde “Another Approach to Cinema: Bergson minus Deleuze” başlıklı yüksek lisans tezini tamamladı. Ardından on yıl boyunca kültür sanat alanlarında ulusal ve uluslararası çalışmalar gerçekleştirdi. 2015 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü doktora programına başladı. Yurtiçi ve yurtdışı konferans ve çalıştaylara katıldı, kitap ve makale çevirileri ile hakemli ve hakemsiz dergilerde yayımlanmış yazıları var. İstanbul Kültür Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesinde öğretim görevlisi.